



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

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

مَجْمَعَةُ الْأَصْوَابِ

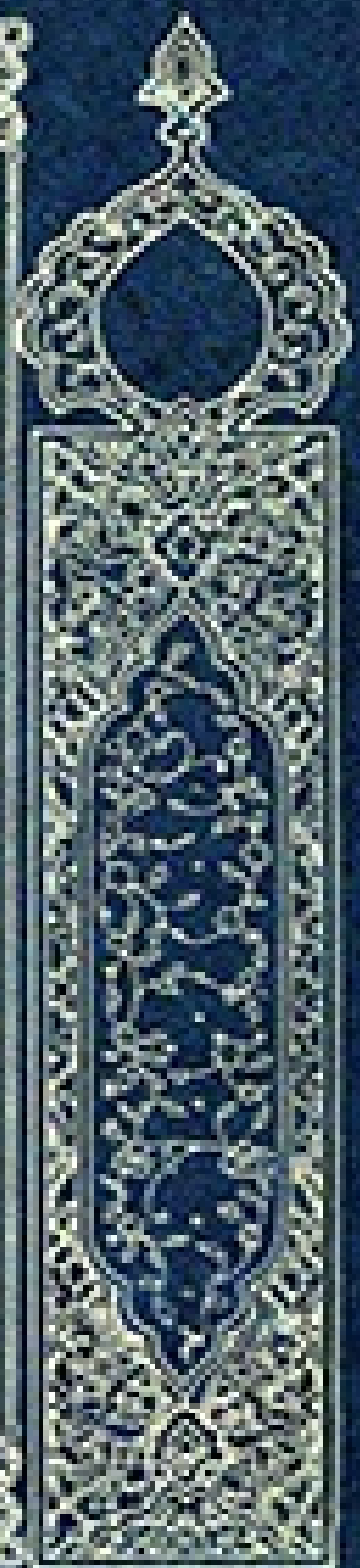
للإمام أبي بكر

تَمَّ بِهَا أَكْبَرُ الْأَعْمَالِ وَالْمَعْرُوفِ الْأَكْبَرُ
أَبُو بَكْرٍ الْهَيْطَلِيُّ السُّعَدِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

الاصطفاة الخيرية

تأليف

أبو بكر الهَيْطَلِيُّ السُّعَدِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

معمد الاصول

كاتب:

محمد فاضل لنكرانى

نشرت في الطباعة:

موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى رحمه الله عليه

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
29	معمد الاصول: تقرير ابحد الاساذ روح الله الموسوى الامام الخمينى
29	المجلد 1
29	اشارة
29	اشارة
33	مقدمة التحقىق
41	المقصء الاؤل فى الاوامر
41	اشارة
43	الفصل الرابع فى مقدمة الواجب
43	اشارة
43	الامر الاؤل فى تحرىر محل النزاع
47	الامر الثانى هل مسالة مقدمة الواجب من المسائل الاصولية؟
47	اشارة
48	هل المسألة عقلية أو لفظية؟
49	الامر الثالث فى تقسيمات المقدمة
49	اشارة
49	تقسيم المقدمة الى الخارجية و الداخلية
52	دفع وهم: فى أنحاء الوحدة الاعتبارية
54	التفصىل بين العلة التامة و غيرها
55	تقسيم المقدمة إلى المتقدمة و المقارنة و المتأخرة
56	ما أفاده المحقق العراقى قدس سره فى المقام
60	كلام المحقق النابى قدس سره فى تحرىر محل النزاع
63	الجواب عن مختار المحقق النابى قدس سره

- 65 اشارة
- 65 فى مقام الثبوت و تصوير الواجب المشروط
- 67 فى مقام الإثبات و إمكان رجوع القيد إلى الهيئة
- 68 نقل و تحصيل: فى ضابط قيود الهيئة و المادة
- 70 فى توقّف فعليّة الوجوب على شرطه
- 72 فى إشكالات الواجب المشروط على مسلك المشهور
- 75 و المتحصّل من جميع ما ذكرنا فى الواجب المشروط امور:
- 76 الأمر الخامس فى الواجب المعلق و المنجز
- 76 اشارة
- 77 ما أفاده بعض الأعلام فى إنكار الواجب المعلق
- 84 حول ما تردّد القيد بين رجوعه إلى المادّة أو الهيئة
- 84 أقول: ينبغى أن تتكلّم فى مقامين:
- 87 الأمر السادس فى الواجب النفسى و الغيرى
- 87 اشارة
- 88 مقتضى الأصل اللفظى فى المقام
- 88 اشارة
- 90 و لكن هذا الكلام مخدوش من وجوه:
- 91 مقتضى الأصل العملى فى المقام
- 95 تبيّهات
- 95 التنبية الأوّل: فى كفيّة الثواب و العقاب الأخرى
- 96 فى استحقاق الثواب على الواجب الغيرى
- 98 التنبية الثانى: الإشكال فى الطهارات الثلاث و دفعه
- 101 التنبية الثالث: فى منشأ عباديّة الطهارات
- 105 الأمر السابع ما هو الواجب فى باب المقدّمة؟

- 105 اشارة
- 105 حول ما نسب إلى صاحب المعالم
- 107 تحقيق فيما نسب إلى الشيخ الأنصارى قدس سره
- 108 فنقول: اعتبار قصد التوصل في المقدمة يمكن على وجه:
- 110 القول في المقدمة الموصلة
- 110 حول ما نسب إلى صاحب الفصول
- 111 وقد اورد عليه بوجه من الإيراد:
- 114 ما أفاده المحقق الحائري و العراقي في المقام
- 117 في الدليل العقلي على المقدمة الموصلة
- 119 في ثمره القول بالمقدمة الموصلة
- 120 مناقشة الشيخ الأنصارى في الثمرة
- 122 مناقشة العلمين: الأصفهاني و العراقي
- 125 الأمر الثامن في الواجب الأصلي و التبعية
- 125 اشارة
- 127 حول الأصل عند الشك في الأصلية و التبعية
- 129 الأمر التاسع ثمره مسألة مقدمة الواجب
- 130 الأمر العاشر في الأصل عند الشك في الملازمة
- 130 اشارة
- 131 القول في أدلة القائلين بالملازمة
- 133 تذييب: حول التفصيل بين السبب و الشرط الشرعي و غيرهما
- 134 تميم: في مقدمة المستحب و المكروه و الحرام
- 136 ثم إنه ذكر في الدرر أنّ العناوين المحرمة على ضربين:
- 138 الفصل الخامس في اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن ضده
- 138 اشارة
- 138 الأمر الأول: هل هذه المسألة اصولية أم لا؟

139	الأمر الثاني: معنى الاقتضاء في عنوان المسألة
140	الأمر الثالث: المهم من الأقوال في المسألة
140	إشارة
140	الاستدلال على الاقتضاء في الضدّ الخاصّ من طريق المقدّمية
141	إنكار المحقّق الخراساني المقدّمية مطلقاً
143	ما أفاده المحقّق القوجاني في المقام
146	مقالة المحقّق الأصفهاني في المقام
150	الاستدلال على الاقتضاء في الضدّ الخاصّ من طريق التلازم
152	الأمر الرابع: في ثمرة المسألة
152	إشارة
154	واجب عنه بوجهين:
154	جواب آخر على مسلك الترتّب
156	تحقيق في الجواب على مسلك الخطابات القانونية
162	تحقيق في الترتّب
168	حول أمثلة الترتّب
170	الفصل السادس في جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه
173	الفصل السابع في أنّ متعلّق الطلب هل هي الطبيعة أو الأفراد؟
177	الفصل الثامن في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب
177	إشارة
177	الأمر الأوّل: في إمكان بقاء الجواز
178	الأمر الثاني: في مقتضى الأدلّة إثباتاً بعد فرض إمكانه
179	الأمر الثالث: في استصحاب الجواز عند الشكّ في بقائه
181	الفصل التاسع في الواجب التعيني والتخييري
181	إشارة
184	تذنيب: التخيير بين الأقلّ والأكثر

186	الفصل العاشر فى الواجب العينى والكفائى
186	اشارة
188	أقسام الواجب الكفائى
191	المقصد الثانى فى النواهى
191	اشارة
193	الفصل الأول فى صيغة النهى
193	اشارة
194	فى منشأ الفرق بين مُرادى الأمر و النهى
197	الفصل الثانى فى اجتماع الأمر و النهى
197	وقبل الخوض فى ذكر أدلة الطرفين و بيان أدلة المختار لا بدّ من تقديم امور:
197	الأمر الأول: فى عنوان المسألة و تحرير مصبّ النزاع
198	الأمر الثانى: فى الفرق بين هذه المسألة و مسألة النهى عن العبادة
199	الأمر الثالث: عدم اعتبار قيد المندوحة
199	الأمر الرابع: جريان النزاع حتّى مع تعلق الأوامر و النواهى بالأفراد
200	الأمر الخامس: حول اعتبار وجود المناطين فى المجتمع
202	الأمر السادس: فى ثمرة بحث الاجتماع
202	اشارة
202	الجهة الأولى: ثمرة النزاع على القول بجواز الاجتماع
207	الجهة الثانية: ثمرة النزاع على القول بالامتناع و تقديم جانب الأمر
208	الجهة الثالثة: ثمرة النزاع على القول بالامتناع و تقديم جانب النهى
208	حكم العبادة مع الجهل عن قصور
212	الأمر السابع: شمول النزاع للعنوانين بينهما عموم و خصوص مطلقاً
215	التحقيق فى جواز الاجتماع
215	اشارة
215	المقدّمة الأولى:

- 216 المقدمّة الثانية:
- 217 المقدمّة الثالثة - التي هي العمدة في هذا الباب -:
- 222 حول استدلال القائلين بالامتناع.
- 222 اشارة
- 222 الأمر الأوّل: لزوم اجتماع الأمر والنهي .
- 222 الأمر الثاني: لزوم اجتماع الحبّ والبغض وغيرهما .
- 224 الأمر الثالث: لزوم اجتماع الصلاح والفساد .
- 226 حول التضادّ بين الأحكام الخمسة .
- 228 تشبهات
- 228 التشبيه الأوّل: بعض أدلّة المجوّزين .
- 231 التشبيه الثاني: حكم توسّط الأرض المغصوبة .
- 231 اشارة
- 232 عدم انحلال الخطابات الشرعيّة .
- 235 التشبيه الثالث: حكم الصلاة في الدار المغصوبة .
- 236 الفصل الثالث في اقتضاء النهي عن الشئ فساده وعدمه .
- 236 ولا بدّ من تقديم امور:
- 236 الأمر الأوّل: حول عنوان المسألة .
- 236 الأمر الثاني: في اصوليّة هذه المسألة .
- 236 اشارة
- 237 هل المسألة عقلية أو لفظية؟
- 237 الأمر الثالث: تفسير وصفى الصحّة والفساد .
- 237 اشارة
- 240 تشبيه: في جعل الصحّة والفساد .
- 242 الأمر الرابع: شمول ملاك البحث للنهي التنزيهي والغيري والتبعي .
- 242 الأمر الخامس: في تحقيق الأصل في المسألة .

244	إذا عرفت هذه الأمور، فاعلم أنّ الكلام يقع في مقامين:
244	المقام الأوّل في دلالة النهي على الفساد في العبادات
246	المقام الثاني في اقتضاء النهي للفساد في المعاملات و عدمه
246	إشارة
249	حول الروايات التي استدلتّ بها لدلالة النهي على الفساد
253	تذنيب: في دعوى دلالة النهي على الصحة
256	تبيه: حول استبعاد النهي عن الجزء أو الشرط أو الوصف للفساد
259	المقصد الثالث في المفاهيم
259	إشارة
261	مقدّمة في تعريف المفهوم
264	المقام الأوّل في دلالة القضية الشرطية على المفهوم و عدمها
264	إشارة
264	الوجه الأوّل: ما هو المنسوب إلى القداء
266	الوجه الثاني: ما هو المعروف بين المتأخّرين
266	إشارة
268	الأمر الأوّل: في حقيقة المفهوم
270	الأمر الثاني: في تعدّد الشرط و اتحاد الجزاء
272	الأمر الثالث: في تداخل الأسباب و المسبّبات
272	إشارة
275	حول مقتضى القواعد اللفظية
275	فيما أفاده الشيخ الأعظم في هذا المقام
283	الأمر الرابع: في اعتبار وحدة المنطوق و المفهوم إلّا في الحكم
285	المقام الثاني في مفهوم الغاية
289	المقصد الرابع في العامّ و الخاصّ
289	إشارة

291	مقدّمة
291	اشارة
291	الأمر الأول: فيما تحكى عنه أسماء الطبايع
292	الأمر الثانى: فى الفرق بين العامّ والمطلق
293	الأمر الثالث: فى استغناء العامّ عن مقدّمات الحكمة
294	الأمر الرابع: فى أقسام العموم
296	الأمر الخامس: فيما عدّ من الألفاظ الدالة على العموم
298	الفصل الأول فى حجّية العامّ المخصّص فى الباقي
298	اشارة
298	حول مجازية العامّ المخصّص و عدمها
304	الفصل الثانى فى تخصيص العامّ بالمجمل
304	اشارة
304	الجهة الأولى: المخصّص اللفظى المجمل مفهوماً
307	الجهة الثانية: المخصّص اللفظى المجمل مصداقاً
307	اشارة
308	حول جواز التمسك بالعامّ فى الشبهة المصداقية
310	وجه آخر لعدم جواز التمسك بالعامّ فى الشبهة المصداقية
312	تفصيل المحقق الثانى فى المخصّص اللبى
315	وينبغى التنبه على امور:
315	الأمر الأول: التمسك بالعامّ مع كون الخاص معلّلاً
315	الأمر الثانى: العامّين من وجه المتناهى الحكم
317	الأمر الثالث: إحراز المصداق بالأصل فى الشبهة المصداقية
319	تحقيق فى المقام
319	الأولى: أقسام القضايا بلحاظ النسبة
321	الثانية: مناط الصدق والكذب فى القضايا

322 الثالثة: فى القضايا المفتقرة إلى وجود الموضوع
323 الرابعة: اعتبارات موضوع العام المخصّص
326 الأمر الرابع: التمسك بالعام إذا شكّ فى فرد من غير جهة التخصيص
327 الأمر الخامس: التمسك بالعام عند الشكّ بين التخصيص و التخصّص
330 الفصل الثالث فى وجوب الفحص عن المخصّص
330 اشارة
330 تقرير محطّ البحث و محلّ النزاع
332 الاستدلال على لزوم الفحص بالعلم الإجمالى
333 الإشكال فى الاستدلال بانحلال العلم الإجمالى
333 جواب المحقّق الثانى عن انحلال العلم الإجمالى
335 أقول: الظاهر عدم تمامية هذا الكلام، فإنّه ىرد عليه:
337 جواب آخر عن انحلال العلم الإجمالى
340 الفصل الرابع فى عموم الخطابات الشفاهية لغير الحاضرين
340 اشارة
340 تقرير محلّ النزاع
340 اشارة
342 تحقيق: فى القضايا الحقيقية
344 تنبيه: فى كيفية القوانين الواردة فى الشريعة
346 خاتمة: فى الثمرة بين القولين
348 الفصل الخامس فى تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده
351 الفصل السادس فى جواز تخصيص العامّ بالمفهوم
351 اشارة
351 المقام الأول: فى تخصيص العامّ بالمفهوم الموافق
355 المقام الثانى: فى تخصيص العامّ بالمفهوم المخالف
357 الفصل السابع تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

359	الفصل الثامن في استثناء المتعقب لجمل متعدّد ..
359	اشارة ..
359	المقام الأوّل: إمكان الرجوع إلى الجميع ..
361	المقام الثاني: في مقام الإثبات ..
365	المقصد الخامس في المطلق والمقيّد ..
365	اشارة ..
367	الفصل الأوّل في تعريف المطلق ..
370	الفصل الثاني حول الألفاظ التي يطلق عليها المطلق ..
370	اشارة ..
370	منها: اسم الجنس ..
370	اشارة ..
371	أقسام الماهية ..
374	منها: علم الجنس ..
376	منها: المفرد المعرّف باللام ..
376	منها: النكرة ..
378	الفصل الثالث في مقدّمات الحكمة ..
378	اشارة ..
381	المراد من كون المتكلّم في مقام البيان ..
382	تتمّة: الأصل عند الشكّ في مقام البيان ..
384	الفصل الرابع في أقسام المطلق والمقيّد وكيفية الجمع بينهما ..
384	اشارة ..
384	المقام الأوّل: إذا ورد مطلق ومقيّد بدون ذكر السبب ..
384	اشارة ..
389	أقول: إنّ في كلامه وجوهاً من النظر: ..
392	المقام الثاني: إذا ورد مطلق ومقيّد مع ذكر السبب ..

- 392 اشارة
- 394 تشبيه: لا فرق بين الأحكام الوضعية والتكليفية في حمل المطلق
- 395 المقصد السادس في أحكام القطع
- 395 اشارة
- 397 مقدّمة
- 401 الأمر الأوّل وجوب متابعة القطع و حجّيته
- 404 الأمر الثانی مبحث التجزّي
- 404 هل البحث عن التجزّي من المباحث الأصولية أم لا؟
- 406 هل يمكن عدّ مسألة التجزّي من المسائل الفقهية؟
- 409 المناط في استحقاق العقوبة
- 411 نقد كلام صاحب الكفاية
- 412 وفيه وجوه من الخلل:
- 417 الأمر الثالث أقسام القطع و أحكامه
- 417 اشارة
- 418 تقرير إشكال أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقة
- 419 أخذ القطع بحكم موضوعاً لمثل ذلك الحكم
- 420 أخذ القطع بحكم موضوعاً لنفس ذلك الحكم
- 424 حول قيام الأمارات و الأصول مقام القطع
- 424 اشارة
- 425 قيام الأمارات و الأصول مقام القطع ثبوتاً
- 426 قيام الأمارات و الأصول مقام القطع إثباتاً
- 430 الأمر الرابع حكم الظنّ في المقام
- 431 الأمر الخامس الموافقة الالتزامية
- 434 الأمر السادس أحكام العلم الإجمالي
- 434 اشارة

- 434المقام الأول: في تتجّز التكلّيف بالعلم الإجمالي
- 436المقام الثاني: في سقوط التكلّيف بالامتثال الإجمالي
- 439المقصد السابع في أحكام الظنّ
- 439إشارة
- 441المقام الأول في إمكان التعبد بالظنّ
- 441إشارة
- 441المراد من «الإمكان» المزبور
- 443حول استدلال «ابن قبة» على عدم إمكان التعبد
- 445الجواب عن محذور تقويت المصلحة
- 447دفع المحذور بناءً على المصلحة السلوكيّة
- 448الجواب عن محذور اجتماع المثليين أو الضدّين
- 452أجوبة الأعلام عن المشكّلة ونقدها
- 462المقام الثاني في تأسيس الأصل
- 471المقام الثالث فيما قيل أو يمكن أن يقال بخروجه عن الأصل
- 471إشارة
- 473الأمر الأوّل ظواهر كلمات الشارع
- 477الأمر الثاني قول اللّغوي
- 479الأمر الثالث لإجماع المنقول
- 479إشارة
- 479الجهة الأولى: في تعريف الإجماع
- 480الجهة الثانية: في عدم شمول أدلّة حجّية الخبر للإجماع
- 481الجهة الثالثة: في وجه حجّية الإجماع
- 484الأمر الرابع الشهرة في الفتوى
- 488الأمر الخامس خبر الواحد
- 488إشارة

488	أدلة عدم حجية خبر الواحد
493	أدلة حجية خبر الواحد
493	اشارة
493	الدليل الأول: الآيات
493	منها: آية النبأ
495	وهنا تقريبات لبيان ثبوت المفهوم للآية:
498	تذييل: فيما اورد على التمسك بالآية
498	أما الإشكالات المختصة بالآية
501	و أما الإشكالات العامة
501	واجيب عنه بوجه اخر:
509	منها: آية النفر
511	الدليل الثاني: الأخبار
513	الدليل الثالث والرابع: الإجماع وسيرة العقلاء
515	المقصد الثامن مبحث البراءة
515	اشارة
517	تمهيد تقسيم أحوال المكلف وذكر مجارى الأصول
523	حول أدلة الأصوليين على البراءة
523	اشارة
523	الدليل الأول: الآيات
523	اشارة
526	هذا، واجيب عن ذلك بوجه:
528	الدليل الثاني: الأخبار
528	منها: حديث الرفع ؛
528	اشارة
528	الأمر الأول: فى معنى الرفع

531 الأمر الثاني: فى متعلّق الرفع
535 الأمر الثالث: فى شمول الحديث للأمر العدمية
537 الأمر الرابع: فى شمول الموصول للشبهات الموضوعية والحكمية
541 فهرس المحتويات
558 المجلد 2
558 اشارة
558 هوية الكتاب
562 تنبيهات البراءة
562 اشارة
564 التنبه الأول: اشتراط جريان البراءة بعدم وجود أصل موضوعى
564 اشارة
565 حول أصالة عدم التذكية
565 أقسام صور الشكّ فى حلّية الحيوان
566 فى معنى التذكية
567 حكم ما لو شكّ فى قابلية حيوان للتذكية
577 التنبه الثاني: فى حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً
577 اشارة
577 تقرير إشكال الاحتياط فى العبادات ودفعه
579 تصحيح الاحتياط فى العبادات بالأمر المتعلّق بنفس الاحتياط
583 تصحيح الاحتياط فى العبادات بأخبار من بلغ
584 مفاد أخبار من بلغ
589 التنبه الثالث: أنحاء متعلّق الأمر والنهى
589 اشارة
591 اختلاف جريان الأصول العملية باختلاف متعلّقات الأحكام
591 اشارة

- 591 حكم ما لو تعلّق الأمر أو النهى بالطبيعة على نحو العام الاستغراقى .
- 595 حكم ما لو تعلّق الأمر أو النهى بالطبيعة على نحو العام المجموعى .
- 597 حكم ما لو تعلّق الأمر أو النهى بالطبيعة على نحو صرف الوجود .
- 597 حكم ما لو تعلّق الأمر و النهى بنفس الطبيعة .
- 599 مسألتان لم يتعرّض لهما المحقّق الخراسانى فى الكفاية: .
- 599 اشارة .
- 600 المسألة الأولى .
- 600 اشارة .
- 600 الأوّل: حقيقة الواجب التخييرى .
- 601 الثانى: أقسام الواجب التخييرى .
- 603 الثالث: حكم الشكّ فى اشتراط التكليف فى مرحلة البقاء .
- 604 الرابع: وجوه الشكّ فى التعيين و التخيير .
- 605 مقتضى الأصل فى الوجوه المذكورة .
- 605 الوجه الأوّل: .
- 612 الوجه الثانى: .
- 613 الوجه الثالث: .
- 617 المسألة الثانية .
- 617 اشارة .
- 617 تصويرات الواجب الكفائى .
- 619 اختلاف الأصل باختلاف الوجوه فى الكفائى .
- 622 القول: فى أصل التخيير .
- 622 اشارة .
- 624 دوران الأمر .
- 625 تساوى المحذورين من حيث الأهميّة مع وحدة الواقعة .
- 625 فى جريان الأصل العقلى .

- 628 في جريان الأصل الشرعى
- 633 اختلاف المحذورين من حيث الأهمية مع وحدة الواقعة
- 634 في تعدد الوقائع المقتضى لتعدد التكليف
- 636 تنبيه: في دوران الأمر بين المحذورين في التعديلات
- 638 القول: في أصل الاشتغال
- 638 اشارة
- 640 المقام الأول: في تردد المكلف به بين أمرين متباينين أو امور متباينة
- 640 اشارة
- 640 ملاك حكم العقل لجريان قاعدة الاشتغال
- 641 إمكان الترخيص في أطراف العلم الإجمالى
- 645 الكلام في المخالفة القطعية
- 645 الروايات الدالة على الترخيص في أطراف العلم الإجمالى
- 649 مقالة الشيخ في وجه عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالى
- 651 تفصيل المحقق النابني في جريان الأصول
- 656 الكلام في الموافقة القطعية
- 656 اشارة
- 667 تبصرة
- 668 ولا بدّ من التنبيه على امور:
- 668 اشارة
- 669 الأمر الأوّل
- 671 الأمر الثانى
- 676 الأمر الثالث
- 676 اشارة
- 677 الفرق بين الخطابات القانونية و الخطابات الشخصية
- 679 كلام المحقق النابني فيما لو شكّ في الخروج عن محلّ الابتلاء

- 688 الأمر الرابع
- 688 اشارة
- 689 فيما يدلّ على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة .
- 694 ضابط الشبهة الغير المحصورة .
- 696 بيان المحقّق الثانى في ضابط الشبهة الغير المحصورة .
- 699 مقتضى القاعدة عند الشكّ في كون شبهة محصورة أو غير محصورة .
- 701 تبيهان:
- 704 الأمر الخامس .
- 704 اشارة
- 704 في صور العلم بالملاقاة .
- 704 في أنّ ملاقى النجس نجس بعنوانه .
- 706 مقتضى الأصل العقلى في صور الملاقاة .
- 711 إزاحة شبهة .
- 712 مقتضى الأصل الشرعى في صور الملاقاة .
- 714 شبهة المحقّق الحانزى في المقام وجوابها .
- 722 تبيهاات .
- 722 التنبية الأول: في التفصيل بين الشرائط و الموانع في وجوب الاحتياط .
- 724 التنبية الثانى: في كيفية النية لو كان المعلوم بالإجمال من العبادات .
- 726 التنبية الثالث: حكم ما لو كان المعلوم بالإجمال أمرين مترتبين شرعاً .
- 730 المقام الثانى: في الدوران بين الأقلّ و الأكثر .
- 730 اشارة
- 733 المطلب الأول: في الأقلّ و الأكثر الذى كان من قبيل الكلّ و الجزء .
- 733 اشارة
- 733 في جريان البراءة العقلية .
- 736 الإشكالات الثمانية على جريان البراءة العقلية عن الأكثر و دفعها .

- 752 في جريان البراءة الشرعية في المقام
- 759 المطلب الثاني: فيما لو كان الأقل والأكثر من قبيل
- 765 المطلب الثالث: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأسباب والمحصلات
- 772 المطلب الرابع: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطي
- 772 اشارة
- 781 الأمر الأول: الشك في الجزئية أو الشرطية في حال السهو
- 781 اشارة
- 781 المقام الأول: فيما يقتضيه الأصل العقلي بالنسبة إلى النقيصة السهوية
- 781 اشارة
- 781 إشكال الشيخ الأعظم في المقام
- 786 ردّ تفصيل المحقق الثاني بين استيعاب النسيان لجميع الوقت وعدمه
- 789 تتمّة: في ثبوت الإطلاق لدليل الجزء والمركّب
- 794 المقام الثاني: فيما يقتضيه الأصل الشرعي في النقيصة السهوية
- 800 المقام الثالث: في حال الزيادة العمدية أو السهوية
- 800 اشارة
- 800 في تصوير وقوع الزيادة في الأجزاء
- 801 كلام المحقق العراقي في تصوير وقوع الزيادة الحقيقية
- 805 مقتضى الأصل في الزيادة
- 810 المقام الرابع: فيما تقتضيه القواعد الثانوية في الزيادة والنقيصة
- 810 اشارة
- 810 مقتضى الروايات الواردة في الزيادة
- 813 مقتضى حديث «لا تعاد»
- 813 اشارة
- 813 الأولى: في شموله لحال العمد وعدمه
- 814 الثانية: في شموله للجهل أو النسيان مطلقاً في الحكم أو الموضوع

- 816 الثالثة: فى شمول الحديث للزيادة أو اختصاصه بالنقيصة
- 818 النسبة بين حديثى «لا تعاد» و «من زاد»
- 821 النسبة بين «لا تعاد» وقوله عليه السلام: «إذا استيقن...»
- 823 تنبيه: فى تحقّق معنى الزيادة
- 828 الأمر الثانى: فى تعدّد الجزء و الشرط
- 828 اشارة
- 828 تحرير محلّ النزاع
- 833 مقتضى القواعد الأولية فى المقام
- 833 فى جريان البراءة العقلية
- 835 فى جريان البراءة الشرعية
- 836 مقتضى القواعد الثانوية فى المقام
- 836 التمسك بالاستصحاب لإثبات وجوب باقى الأجزاء
- 840 التمسك بقاعدة الميسور لإثبات وجوب باقى الأجزاء
- 841 الكلام فى مفاد النبوى
- 843 الكلام فى مفاد العلوى الأوّل
- 847 الكلام فى مفاد العلوى الثانى
- 850 تميّة: فى اعتبار صدق الميسور فى جريان القاعدة
- 852 المرجع فى تعيين الميسور
- 854 خاتمة
- 854 اشارة
- 854 حسن الاحتياط مطلقاً
- 862 اعتبار الفحص فى جريان البراءة
- 862 اشارة
- 862 ادلة وجوب الفحص
- 872 فى بيان مقدار الفحص

874	التعادل و الترجيح
874	وقبل الورد فى المقصد لا بد من ذكر فصول:
874	اشارة
876	الفصل الأول
876	اشارة
876	اختصاص الكلام فى هذا الباب بتعارض الأخبار
879	الكلام فى وجه تقدم الخاص على العام
879	اشارة
879	كلام الشيخ الأنصارى وما ىرد عليه
882	كلام المحقق الخراسانى و نقده
884	كلام المحقق الحائرى وما ىرد عليه
886	كلام المحقق النائى و نقده
888	تحقيق فى الأصول اللفظية
890	الفصل الثانى
890	اشارة
890	حول كلام المحقق الخراسانى و العلامة الحائرى
895	الفصل الثالث
898	الفصل الرابع
900	الفصل الخامس
900	اشارة
900	فى الموارد التى ادعى اندراجها فى النص و الظاهر
900	اشارة
900	قال:
902	لزوم استهجان التخصيص
903	ورود أحد الدليلين مورد التحديدات و الأوزان و المقادير

- 904 لزوم إخراج المورد
- 905 الموارد التي ادّعى اندراجها في الأظهر والظاهر
- 905 إشارة
- 905 تعارض العموم والإطلاق
- 910 دوران الأمر بين النسخ والتخصيص
- 916 وجوه ورود العام والخاص والدوران بين النسخ والتخصيص
- 920 دوران الأمر بين تقييد الإطلاق وحمل الأمر على الاستحباب
- 922 القول
- 922 إشارة
- 922 إذا ورد عام وخاص بينهما التباين
- 925 إذا ورد عام وخاص بينهما عموم وخصوص مطلق
- 928 إذا ورد عام وخاص بينهما عموم من وجه
- 929 إذا ورد عامتان من وجه وخاص
- 929 إذا ورد عامتان متباينان وخاص
- 930 الفصل السادس
- 930 إشارة
- 932 هل المرجحات جارية في العامتين من وجه أم لا؟
- 936 المقصد الأول: في الخبرين المتعارضين المتكافئين
- 936 إشارة
- 936 مقتضى الأصل بناءً على الطريقيّة
- 941 مقتضى الأصل بناءً على السببيّة
- 943 مقتضى الأخبار الواردة في المتكافئين
- 943 إشارة
- 943 ما قيل في وجه الجمع بين هاتين الطائفتين من الأخبار
- 947 تنبيهات

- 947 اشارة
- 947 التنبه الأول: فى معنى التخيير فى المسألة الأصولية
- 950 التنبه الثانى: فى حكم تخيير القاضى و المفتى فى عمله و عمل مقلديه
- 952 التنبه الثالث: فى أن التخيير بدوى أو استمرارى
- 956 التنبه الرابع: فى شمول أخبار التخيير لجميع صور الخبرين المختلفين
- 958 المقصد الثانى: فى الخبرين المتعارضين مع عدم التكافؤ
- 958 اشارة
- 958 المقام الأول: فيما يحكم به العقل فى هذا الباب
- 960 المقام الثانى
- 960 اشارة
- 962 انحصار المرجح المنصوص فى موافقة الكتاب و مخالفة العامة
- 963 حال الأخبار الواردة فى موافقة الكتاب
- 968 حال الأخبار الواردة فى مخالفة العامة
- 969 تمة: فى التعدى عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها
- 970 فيما استدلل بها الشيخ الأعظم للتعدى عن المرجحات المنصوصة
- 975 هل المرجحات المنصوصة مرجحات أصل الصدور أو جهة الصدور؟
- 978 الاجتهاد و التقليد
- 978 اشارة
- 980 ذكر شئون الفقيه
- 980 اشارة
- 980 الأول: من لا يجوز له الرجوع إلى الغير
- 981 الثانى: من يجوز له العمل بفتوى نفسه
- 982 الثالث: من يجوز له التصدى لمقام الإفتاء
- 983 الرابع و الخامس: من يجوز له التصدى لمقام القضاة و الحكومة
- 983 اشارة

- 984 الأخبار الدالّة على ثبوت منصب الحكومة و القضاء للفقهاء
- 988 هل يكون منصب القضاة و مقام الحكومة للمتجرى أم لا ؟
- 990 و هاهنا فروع:
- 993 السادس: من يجوز الرجوع إليه
- 993 مقتضى الأصل الأوّل: وجوب تقليد الأعلّم
- 993 إشارة
- 996 حول الاستدلال ببناء العقلاء للتقليد
- 996 شبهة عدم وجود هذا البناء في زمن الأئمّة عليهم السلام
- 997 الجواب الأوّل: ثبوت الاجتهاد و التقليد بهذا النحو في زمن الأئمّة عليهم السلام
- 1001 الجواب الثاني: كفاية عدم الردع للبناء الفعلى لإحراز رضی الشارع
- 1003 مناط بناء العقلاء في رجوع الجاهل إلى العالم و مقتضاه
- 1007 هل ترجيح قول الأفضل عند العقلاء لزومى أم لا ؟
- 1009 أدلّة جواز الرجوع إلى المفضول
- 1009 إشارة
- 1009 الأوّل: بعض الآيات الشريفة
- 1014 الثاني: الأخبار التي استدللّ بها على حجّية قول المفضول
- 1020 فيما استدللّ به على ترجيح قول الأفضل
- 1025 في حال المجتهدين المتساويين مع اختلاف فتواهما
- 1028 الاستدلال على التخيير بين المتساويين بأدلة العلاج
- 1030 فصل: في اشتراط الحياة في المفتى
- 1030 إشارة
- 1030 التمسك بالاستصحاب على جواز تقليد الميت
- 1032 إشكال عدم بقاء موضوع الاستصحاب و الجواب عنه
- 1035 تقرير إشكال آخر على الاستصحاب
- 1039 حال بناء العقلاء في تقليد الميت

1042	فصل: فى تبدل الاجتهاد
1042	اشارة
1042	حال الفتوى المستندة الى القطع
1043	حال الفتوى المستندة الى الامارات
1045	حال الفتوى المستندة الى الأصول
1049	تكليف المقلد مع تبدل رأى مجتهدہ
1052	فصل: فى أن تخيير العامى فى الرجوع
1056	فصل: فى اختلاف الحى و الميت فى مسألة البقاء
1064	فهرس المحتويات
1079	تعريف مركز

سرشناسه:فاضل موحد لنكراني، محمد، - 1310

عنوان و نام پديدآور: معتمد الاصول: تقرير ابحاث الاستاذ... روح الله الموسوي الامام الخميني / محمد الفاضل اللنكراني

مشخصات نشر: تهران: موسسه تنظيم و نشر آثار الامام الخميني (س)، 1423ق. = 1381.

مشخصات ظاهري: 2ج

يادداشت: چاپ قبلي: موسسه تنظيم و نشر آثار الامام الخميني (س)، 1380 در دو مجلد است

يادداشت: عربي

يادداشت: كتابنامه به صورت زيرنويس

موضوع: اصول فقه شيعه -- قرن 14

شناسه افزوده: خميني، روح الله، رهبر انقلاب و بنيانگذار جمهوري اسلامي ايران، 1368 - 1279

شناسه افزوده: موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني (س)

رده بندي كنگره: 8/BP159/ف 18 م 6 1381

رده بندي ديويي: 297/312

شماره كتابشناسي ملي: م 81-47400

ص: 1

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ص: 3

معمد الاصول: تقرير ابحاث الاستاذ... روح الله الموسوى الامام الخمينى

محمد الفاضل اللنكرانى

ص:4

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد و على آله الطيبين الطاهرين، واللعن المؤبد على أعدائهم أجمعين.

لم يعد خافياً على أحد ما لعلم الفقه من أهمية عظمى ودخالة مباشرة فى الحياة العملية للفرد المسلم، وفى برمجة مواقفه الفردية و الاجتماعية، ف «ما من واقعة إلا والله سبحانه فيها حكم»

«و لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمة إلا أنزله فى كتابه وبيّنه لرسوله».

فلا غرو إن توسّع هذا العلم، و كثرت مطالبه، و تطوّرت أبحاثه بنحو تنسجم و معطيات الواقع المعاصر؛ ذلك أنّ الاجتهاد لم يؤصد بابه عند معاشر الإمامية - كثرهم الله - و لم يبق حكراً على طائفة من الفقهاء المتقدمين، فكم ترك الأوائل للأواخر! و لهذا بلغ الفقه الإمامى الذروة من حيث الدقة و التحقيق و السعة و الشمولية.

و يبدو هذا واضحاً جلياً بمقايسة علم الفقه بسائر العلوم الإسلامية التى

ولدت معه، كالتحو و الصرف و غيرهما، فبينما لزمت أمثال هذه العلوم سمة الجمود و التحجّر، نجد علم الفقه بديعاً فى مسالكه، قشيباً فى أدلته، و ما من يوم يمضى إلا و يزداد حداثة و غضارة، و ذلك بفتح باب الاجتهاد و الاستنباط عندنا.

هذا، و ترتكز عملية الاستنباط من الكتاب و السنّة على مقدّمات عديدة و كثيرة، كعلم الأصول و الرجال و المنطق و اللغة... حيث يقوم كلّ منها بدوره فى الاستنباط، إلا أنّ لعلم الأصول عنصر الصدارة من بينها، بل لولاه لما تمكّن الفقيه من الاستدلال، و لهذا أولاه علماؤنا عناية فائقة من بين سائر المقدّمات الدخيلة فى الاستنباط، باذلين فى تحقيقه جهوداً خلاقة و أوقاتٍ شريفة.

و قد تمخّضت هذه الجهود عن علم يفوق جميع العلوم العقلية و النقلية فى شموليته و استيعابه، و صلابته و استحكامه، و عذوبته و استرساله، و توسّع توسّعاً كبيراً على يد المبتكرين و المفكّرين من علمائه الذين أفردوا له دوائر عديدة و موسوعاتٍ كبيرة.

و من جانب آخر فقد بعدت أفكاره عن المنال، و عزّت عرائس أفكاره على عقول الرجال؛ نتيجةً لممارسة العباقرة لهذا العلم و مدارستهم له، فكان من الطبيعي أن يظهر على الجانب المعاكس تياران:

أحدهما: يهدف إلى تقليص هذا العلم و تلخيصه، و حذف زوائده و فضوله، و يعدّ المحقّق صاحب «الكفاية» رحمه الله المؤسّس لهذا التيار. إلاّ أنّه - و للأسف - راح الوضوح و البيان ضحية التلخيص، و تعقّدت «الكفاية» و صعب فهمها، و نشأ عن هذا الكثير من الشروح و الحواشى التى لا تعبّر إلاّ عن رأى مؤلّفها فى غالب الأحيان، و التى يقرنها أربابها بقولهم: «لعلّ مراده قدس سره كذا» أو «يحتمل كذا» و لو علم المحقّق الخراسانى رحمه الله بالسلسلة الطويلة من الشروح التى أحدثتها

وتحدثها «كفايته» وعلم بما سيعانيه دارسوها ومدرسوها، لما اختصرها ولا اختزلها، ولكتبها موسّعة مسهبة، كاشفاً عن قناعها؛ فإنّ طلسمه كتاب دراسي أمر مرغوب عنه عند مربّي الأجيال.

وثانيهما: التّيار الداعي إلى الحدّ من وضع المصطلحات الجديدة، وإلى بيان جميع المقدمات الدخيلة في فهم المطالب الأصولية. وهذا لا يعنى الدعوة إلى الإطناب المملّ ولا الإيجاز المخلّ، كما هو واضح. وتعدّ مدرسة المحقّق النائيني رحمه الله خير مثال لهذا التّيار البليغ؛ حيث تظهر روح مطالبها مجسّدة بقلب من الألفاظ الفصيحة البليغة.

ومع كلّ المزايا التي تجلّت في مدرستي العلامتين الخراساني والنائيني رحمهما الله فقد انطوت في بعض مواضعهما على الخلط بين التكوين والتشريع، والوحدة الحقيقية والوحدة الاعتبارية، وعلى عدم الوصول إلى مغزى بعض المسائل الفلسفية التي جعلت أساساً للمسألة الأصولية، فجاء الدور لمدرسة السيّد الإمام الخميني - أعلى الله مقامه الشريف - ليضع حدّاً فاصلاً بين الحقيقة والاعتبار في المسائل الأصولية، ففيها ما يحكّم فيه العرف الساذج وإن خالف الدقّة العقلية والبراهين الفلسفية، وفيها ما يرجع فيه إلى المباني الفلسفية والحكمة المتعالية، فالإفراط والتفريط في الاتكاء على علم المعقول، كلاهما على جانب كبير من الخطأ.

ونظراً لرسوخ الإمام العلامة في الحكمة وإحاطته ببواطن أمورها وخفيّات مسائلها، لذا أبان الكثير منها عند مساس الحاجة إليها، ففي مبحث تعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد لم يوافق المحقّق الخراساني على التمسك بقاعدة «الماهية من حيث هي ليست إلا هي» مشيراً إلى أنّ منظور الحكماء بهذه

القضية هو الحمل الأولى الذاتى، لا الشائع الصناعى الذى هو مقصود الأصولى.

كما لم يسلم ما هو المعروف بين الفلاسفة والأصوليين من اعتبارية تقسيم الماهية والأجناس والفصول، ذاهباً إلى أن تقسيم الماهية إلى أقسامها الثلاثة إنما يكون بلحاظ الواقع ونفس الأمر؛ إذ مجرد اعتبار شيء لا بشرط، لا يوجب انقلاب الواقع و صيرورة الشيء قابلاً للاتحاد والحمل، كما أن اعتباره بشرط لا، لا يحدث المغايرة ولا يمنع الحمل، وإلا لاختلف الواقع بحسب الاعتبار، ولصارت ماهية واحدة متحدة مع شيء وغير متحدة معه بعينه، وهو واضح البطلان، وعلى ضوء هذه الدقة بحث عن المراد من المادة والصورة والفرق بينهما وبين الجنس والفصل وأبدى الخلط الواقع فى كلام الحكماء فى المسألة.

ومن المسائل التى برع فى تحقيقها تحقيقاً حكماً المسألة المعروفة التى شغلت بال الفلاسفة والأصوليين؛ أعنى مسألة الطلب والإرادة، حيث أفرد لها رسماً مستقلة، وأفرغ فيها من ذوقه المتأله ما يعجز عن نيته أكابر الفلاسفة والحكماء و«ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ» وقد قامت المؤسسة بتحقيقها، وسيتم طبعها فى القريب العاجل إن شاء الله تعالى.

وهناك شواهد أخرى كثيرة لم يسعنا استقصاؤها فى هذه العجالة، يظهر منها أن الإمام الخالد رحمه الله قد أرسى قواعد مدرسته الأصولية على ركائز من الحكمة المتعالية، فلئن عبثت يد الطاغوت بتراث الإمام الفلسفى، ولم ينبج منها إلا النزر اليسير، ففى أبحاثه الأصولية معالم لمدرسته الفلسفية، وفيها ضالة الفيلسوف وبغية العارف.

هذا، والمدرسة الخمينية شجرة طيبة؛ آتت أكلها كل حين بإذن ربها، وتخرج منها الكثير من العلماء والمحققين ومراجع الدين العاملين - أيدهم الله

تعالى - نخصّ منهم بالذكر هنا: آية الله العظمى المحقق المجاهد الشيخ الفاضل النكراني - أدام الله أيام عوائده - حيث لازم الإمام الراحل - طاب ثراه - سنوات عديدة، ونهل من معينه العذب فقهاً و اصولاً، و كتب الكثير من الأبحاث الراقية التي أفاضها الإمام العظيم رحمه الله أثناء إقامته بمدينة قم المشرفة، فجاءت تقريراته آية في وضوحها و سلاستها، و مثلاً في تجرّدها من الزوائد و الفضول، لذا آثرت مؤسّسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني قدس سره نشر ما التقطه دام ظلّه من لآلئ بحث استاذه رحمه الله في الأصول، رغم عدم تماميته أولاً و آخراً؛ لما رأته من المزية التي تقرّد بها سماحة العلامة الحجة الفاضل حفظه الله سائلةً لجنابه دوام الصحّة و العمر المديد؛ إنّه سميع مجيب.

مؤسّسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني قدس سره

فرع قم المقدّسة

ص:9

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين

ص: 11

المقصد الأول في الأوامر

إشارة

وفيه فصول:

ص:13

اشارة

و البحث حول هذه المسألة يستدعى تقديم امور:

الأمر الأوّل فى تحرير محل النزاع

وقبل الخوض فى تحرير محلّ النزاع وإقامة الدليل نمهدّ مقّمةً، وهى:

أنّه لا- إشكال فى أنّه إذا أراد الإنسان شيئاً له مقّمة أو مقّدّمات فلا محالة تتعلّق إرادة اخرى بإتيان المقّدّمات، وهذه الإرادة المتعلّقة بالمقّدّمات ليست مترشّحةً من الإرادة المتعلّقة بإتيان ذى المقّدمة بمعنى أنّه كما تكون الإرادة علّةً فاعليّةً لتحقق المراد فى الخارج كذلك تكون موجدةً لإرادة اخرى مثلها متعلّقة بمقّدّمات المراد الأوّلى، بل كما أنّ الإرادة المتعلّقة بالغرض الأقصى و المطلوب الأوّلى - كلقاء الصديق مثلاً - مخلوقة للنفس و متحقّقة بفعاليتها كذلك الإرادة المتعلّقة بالمقّدّمات - كالذهاب إلى داره مثلاً - موجدة بفاعلية النفس، غاية الأمر أنّ الاشتياق الحاصل بالمراد إنّما هو متعلّق بنفس المراد فيما

لو كان هو الغرض الأقصى و المطلوب الأصلي و متعلّق بما يكون المراد من شرائط وجود شيء آخر فيما لم يكن المراد هو المنظور إليه بالذات.

و بالجملة فالفائدة المترتبة على المراد، التي هي من شرائط تحقّق الإرادة إنّما هي مترتبة على نفس المراد في الصورة الأولى، و مترتبة على شيء آخر يكون المراد دخيلاً في تحقّقه في الإرادة المتعلقة بالمقدمات.

هذا فيما لو كان الغرض الإتيان بالفعل بنفسه، و أمّا لو كان المقصود إتيان العبد به بتوسيط الأمر فهنا شيان: البعث و التحريك الصادر من المولى بسبب الأمر و الإرادة المتعلقة بهذا البعث.

إذا عرفت ما ذكرنا، فنقول: لا يخفى أنّ ما ذكره المحقّقين من الأصوليين من أنّ النزاع في باب المقدّمة إنّما هو في الملازمة لا في وجوبها لتكون المسألة فقهيةً (1) يحتتمل أن يكون المراد بها الملازمة بين البعث الفعلي المتعلّق بذى المقدّمة و بين البعث الفعلي نحو المقدّمة، و أن يكون المراد الملازمة بينه و بين البعث التقديري نحو المقدّمة بمعنى أنّ المقدّمة يتعلّق بها البعث في الاستقبال لا محالة و إن لم يتعلّق بها فعلاً، و أن يكون المراد الملازمة بين الإرادة الحتمية الفعلية المتعلقة بالبعث إلى ذى المقدّمة و بين الإرادة الفعلية المتعلقة بالبعث إلى المقدّمة، و أن يكون المراد الملازمة بينها و بين الإرادة التقديرية المتعلقة بالبعث إلى المقدّمة.

و كلّ من هذه الاحتمالات المتصوّرة ممّا لا يمكن أن يكون محلاً للنزاع و مورداً للنقض و الإبرام.

ص:16

1- (1) - مطارح الأنظار: 37 /السطر 6، كفاية الأصول: 114، فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 1:216، نهاية الأفكار 1:259.

أما الأول: فلأنه من الواضح عدم كون كثير من المقدمات بل جميعها مبعوثاً إليها بمجرد البعث إلى ذى المقدمه.

و أما الثاني: فلأنه لا معنى - بناءً عليه - للقول بالملازمة؛ إذ لا يعقل تحقّق الملازمة الفعلية بين المتلازمين اللذين أحدهما موجود بالفعل و الآخر موجود بالتقدير بمعنى أنه لم يوجد بعد و سيوجد في الاستقبال؛ إذ الملازمة من قبيل الأبوّة و البنوّة، فكما أنه لا يعقل تحقّق الأبوّة للشخص الذى يصير ذا ولد في الاستقبال للتضايّف الحاصل بينها و بين البنوّة، و من شأن المتضايّفين عدم إمكان الانفكاك بينهما في الوجود الخارجى بل الوجود الذهنى، كذلك تحقّق الملازمة الفعلية و ثبوتها بين الشيين متوقّف على تحقّقهما في الخارج و ثبوتهما بالفعل، و هذا واضح جداً.

و أما الثالث: فلأنه كثيراً ما يكون جميع المقدمات أو بعضها مغفولاً عنها، و حينئذٍ فلا يمكن تعلّق الإرادة بالبعث إليها؛ إذ لا يعقل أن يكون المراد مغفولاً عنه.

و قد عرفت بما مهّدناه لك: أنّ الإرادة المتعلقة بالمقدمات إنّما تتحقّق بفعالية النفس، و ليست مترشحةً و موجدةً بالإرادة المتعلقة بذى المقدمه، فراجع، و حينئذٍ فلا يعقل أن يكون الشىء متّصفاً بأنّه مراد مع كونه مغفولاً عنه بالنسبة إلى المرید، كيف و من مقدمات الإرادة تصوّر الشىء و التصديق بفائدته و الاشتياق إليه، و لا يمكن اجتماع هذه مع الغفلة أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

و أما الرابع: فلما ذكر في الاحتمال الثانى من أنّه يستحيل تحقّق الملازمة بين الموجود بالفعل و الموجود بالتقدير.

فانقدح بما ذكرنا: أنّ جعل النزاع فى الملازمة بالوجوه المذكورة ممّا لا وجه له؛ إذ لا يمكن أن يكون ذلك محلّ النزاع، كما عرفت.

والتحقيق أن يقال: إنَّ محلَّ الكلام و مورد النقض و الإبرام هي الملازمة بين الإرادة الفعلية المتعلقة بذى المقدّمة و بين الإرادة الفعلية المتعلقة بما يراه المرید مقدّمة.

توضيح ذلك: أنّه لا شبهة في أنّ الإرادة قد تتعلّق بما لا يترتّب عليه فائدة بل ربّما يرجع بسببه ضرر إلى الفاعل المرید، و ليس ذلك إلاّ لكون المرید معتقداً بترتّب فائدة عليه، كما أنّه قد يأبى عن الإتيان بفعل بتخيّل أن المترتّب عليه ضرر راجع إليه مع كونه في الواقع ذا نفع عائد إليه.

و بالجملة فالإنسان ربّما يشتاقي إلى فعل؛ لتخيّله أنّه ذو نفع فيريده، و ربّما ينزجر عن فعل آخر؛ لتوهّمه أنّه بلا نفع، فينصرف عنه، مع أنّ الأمر في الواقع بالعكس، فليس تحقّق الإرادة متوقّفاً على النفع الواقعي، و عدمها على عدمه.

هذا في الإرادة المتعلقة بنفس الفعل، و أمّا الإرادة المتعلقة بالمقدّمات فهي أيضاً كذلك بمعنى أنّه قد يتخيّل المرید بأنّ مراده متوقّف على شيء فيريده مع أنّه لم يكن من شرائط وجوده في الواقع، كما أنّه ربّما لا يريد المقدّمات الواقعية؛ لتوهّمه أنّها لا تكون مقدّمات.

هذا في إرادة الفاعل، و أمّا الأمر: فإذا أمر بشيء له مقدّمات، فالنزاع واقع في تحقّق الملازمة بين الإرادة المتعلقة بذى المقدّمة و بين الإرادة المتعلقة بما يراه مقدّمة لا المقدّمات الواقعية.

نعم لو أخطأ في تشخيص المقدّمات، فيجب على العبد تحصيل المقدّمات الواقعية مع علمه بخطأ المولى لا من باب تعلّق إرادة المولى بالمقدّمات الواقعية، كيف و هي غير متوجهة إليها، فلا يمكن أن تصير مراداً، بل من باب وجوب تحصيل غرض المولى مع الاطّلاع عليه و إن لم يتعلّق به أمر أصلاً.

هذا، وحيث إنّ العمدة في مورد البحث هي المقدمات الشرعية، و من المعلوم أنّ ما يراه الشارع مقدّمة ليس متخلفاً عن الواقع، فيصحّ النزاع في الملازمة بين الإرادة المتعلقة بذي المقدّمة و بين الإرادة المتعلقة بالمقدمات الواقعية.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تحرير محلّ النزاع.

الأمر الثاني هل مسألة مقدّمة الواجب من المسائل الأصولية؟

إشارة

ثمّ إنّ يقع الكلام بعد ذلك في أنّ المسألة اصولية أو من المبادئ الأحكامية أو فقهية.

و لا يخفى أنّه إن قلنا بأنّ المسائل الأصولية هي ما يبحث فيها عن عوارض الحجّة في الفقه بناءً على أنّ الموضوع لعلم الأصول هي الحجّة في الفقه (1)، فلا يكون النزاع في باب المقدّمة الراجع إلى النزاع في ثبوت الملازمة و عدمها نزاعاً في المسألة الأصولية؛ إذ لا يبحث فيها عمّا يعرض الحجّة في الفقه، و هذا واضح.

وإن قلنا بأنّ مسائل علم الأصول عبارة عن القواعد التي يمكن أن تقع كبرى لقياس الاستنباط أو التي ينتهي إليها في مقام العمل بعد عدم الدليل - كما هو المختار المحقّق في موضعه (2) - فمن الواضح أنّ المقام من المسائل الأصولية، كما لا يخفى.

ص: 19

1- (1) - نهاية الأصول: 15.

2- (2) - مناهج الوصول 1: 51-54.

ثم إنه بعد الفراغ عن كونها مسألة اصولية يقع الكلام في أنها اصولية عقلية أو لفظية؟

والتحقيق أن يقال بابتداء ذلك على كون الدلالة الالتزامية من الدلالات اللفظية، نظير المطابقة والتضمن، وعدمه، كما هو الحق، فإن قلنا بالأول، تكون مسألة اصولية لفظية، ولعله الوجه في ذكر المسألة في مباحث الألفاظ.

وإن قلنا بالثاني، تكون عقلية ويمكن أن يقال بكون المقام مسألة اصولية عقلية وإن قلنا بكون الدلالة الالتزامية من الدلالات اللفظية.

توضيحه: أن عدّ الدلالة الالتزامية من الدلالات اللفظية إنما هو فيما إذا كان الملزوم هو المدلول المطابق للفظ، فهو يدلّ أولاً عليه، وبتوسيطه يدلّ على المعنى اللازم لمدلوله المطابق، وهنا ليس كذلك؛ لأنّ النزاع في ثبوت الملازمة بين الإرادة المتعلقة بالبعث إلى ذى المقدّمة وبين الإرادة المتعلقة بالبعث إلى المقدّمة، فالتلازم على فرض ثبوته إنما هو بين الإرادتين، ومن المعلوم أنه لا تكون إحداهما مدلولاً مطابقاً للفظ حتى يدلّ اللفظ بتوسيطه على الآخر، بل مفاد اللفظ هو البعث المتعلّق بذي المقدّمة، وهو وإن كان كاشفاً عن ثبوت الإرادة القبلية إلا أنّ ذلك ليس من باب الدلالة اللفظية عليه، بل من باب أنّ الفعل الاختياري كاشف عن ثبوت الإرادة المتعلقة به قبله.

وبالجملة: فلم يكن أحد المتلازمين مدلولاً مطابقاً للفظ أصلاً، بل كلاهما خارجان عن معناه الموضوع له، وحينئذٍ فليس إلى ادّعاء الدلالة اللفظية في المقام سبيل أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

ثم إنه ربما تقسم المقدمة بتقسيمات لا بد من ذكرها وبيان أن أى قسم منها داخل فى محلّ البحث و مورد النزاع.

تقسيم المقدمة إلى الخارجيّة و الداخليّة

فنعول: من التقسيمات تقسيما إلى الخارجيّة و الداخليّة، و المراد بالأول هى الأمور الخارجيّة عن حقيقة المأمور به التى لا يكاد يمكن تحقّقه بدون واحد منها، و بالثانى هى الأمور التى يتركّب منها المأمور به، و لها مدخليّة فى حقيقة.

لا إشكال فى كون المقدمات الخارجيّة داخلّة فى مورد البحث، و إنّما الكلام فى المقدمات الداخليّة، و أنّها هل تكون داخلّة فى محلّ النزاع أم لا؟

قد يقال باختصاص البحث بخصوص المقدمات الخارجيّة؛ لأنّ الأجزاء لا تكون سابقّة على الكلّ و مقدّمة عليه؛ لأنّ الكلّ ليس إلا نفس الأجزاء بالأسر(1)

. و قد ذكر بعض الأعظم فى دفع الإشكال أنّ المقدّمة عبارة عن نفس الأجزاء بالأسر، و المركّب عبارة عن تلك الأجزاء بشرط الانضمام و الاجتماع، فتحصل المغايرة بينهما(2).

ص: 21

1- (1) - انظر هداية المسترشدين: 216 /السطر 6.

2- (2) - كفاية الأصول: 115.

هذا، و لا يخفى أنّ هذا الكلام لا يدفع به الإشكال؛ لأنّ مجرد المغايرة الاعتبارية بينهما الراجعة إلى أنّ في الواقع لا يكون إلاّ أمر واحد و شيء فارد لا يصحّح عنوان المقدّمية المتوقّف على أن يكون هنا شيء متقدّم في الوجود على ذبها و سابق عليها؛ إذ لا يعقل أن يتقدّم شيء واحد على نفسه، و هذا واضح.

و تحقيق المقام أن يقال: إنّ المركّبات على قسمين:

الأول: المركّبات الحقيقية.

الثاني: المركّبات غير الحقيقية.

و المراد بالأول هي المركّبات من الجنس و الفصل و المادّة و الصورة.

و لا يخفى أنّ هذا القسم خارج عن محلّ البحث بالاتّفاق؛ لأنّ الجنس و الفصل من الأجزاء التحليلية العقلية و لا وجود لها في الخارج، و الصورة و المادّة و إن كانتا موجودتين في الخارج إلاّ أنّه لا امتياز بينهما و بين المركّب منهما ليتوقّف عليهما، و هذا واضح.

و المراد بالقسم الثاني هو المركّب من الأشياء المتخالفة الحقائق و الأمور المتباينة، و هو على قسمين:

الأول: المركّبات الصناعية، و هي المركّب من الأمور المتعدّدة بحيث يكون لذلك المركّب عنوان واحد من دون توقّف على أن تكون وحدتها معتبرة باعتبار معتبر، و هذا كالمسجد و الدار و البيت و السرير و أمثالها.

و الثاني: المركّبات الاعتبارية، و هي المركّب من الأمور المتعدّدة الملحوظة بنظر الوحدة لأجل مدخليتها بتمامها في حصول غرض واحد، و ترتّب مصلحة واحدة عليها، و هذا كأكثر المركّبات.

و هذان القسمان قد وقعا محلّ الخلاف في أنّه هل يكونان داخلين في مورد النزاع أم لا.

إذا عرفت ما ذكرنا، فنقول: إذا أراد الفاعل بناء مسجد مثلاً، فلا إشكال في أنه يتصوره و ما يترتب عليه من الفوائد ثم يشترك إليه ثم يُريده، و ربّما لا يتوجّه إلى أجزاء المسجد في مقام تعلق الإرادة ببنائه أصلاً، بل تكون كلّها مغفولاً عنها.

ثم إذا شرع في العمل ورأى أنّ تحقّق المسجد يتوقّف على أمور متعدّدة، فلا محالة يريد كلّ واحد منها؛ لتوقّف حصول الغرض الأقصى عليه.

غاية الأمر أنّ الإرادة المتعلّقة بها ليست لأجل نفسها، بل لحصول غيرها، لا أن تكون تلك الإرادة مترشّحةً عن الإرادة المتعلّقة ببناء المسجد و مسبّبةً عنها، كما عرفت في صدر المبحث، و قد حقّق في محله أنّ تعيّن الإرادة و تشخّصها إنّما هو بالمراد بمعنى أنّه لا يمكن تحقّقها بدون المراد، كما يشهد به الوجدان، و يدلّ عليه البرهان(1). و كذلك لا يمكن تعلق إرادة واحدة بمرادات متعدّدة، بل كلّ مراد يحتاج إلى إرادة مستقلّة، و حينئذٍ فالإرادة المتعلّقة ببناء المسجد ليست هي الإرادة المتعلّقة بالمقدّمات، و إلاّ لزم تعدّد المراد مع إرادة واحدة.

و بالجملة: فالمسجد عنوان واحد قد تتعلّق به الإرادة لما يترتب عليه من الفوائد، و في هذه الإرادة لا مدخلة للأجزاء أصلاً بمعنى أنّه لو سئل المرید عن الاشتياق بالمقدّمات لأجاب بنفيه، و عدم كونها مرادةً أصلاً، ثم بعد علمه بتوقّفه عليها يريدّها بالإرادة الغيرية؛ إذ من المعلوم أنّ كلّ واحد من المقدّمات يغيّر المراد الأولى، فكما أنّ كلّ واحد من المقدّمات الخارجية يصير مرادةً بالإرادة الغيرية فكذلك المقدّمات الداخلية بلا فرق بينهما أصلاً.

ص: 23

و ما يظهر من بعض الكلمات من أنّ المقدّمة هي الأجزاء بالأسر(1) إن اريد بالمجموعية عموم الأجزاء بالعموم الاستغراقى الراجع إلى أنّ المقدّمة هي كلّ واحد من الأجزاء مستقلاً، فنحن لا نمنعه، ولكن هذا لا يوجب الفرق بينها وبين المقدمات الخارجية أصلاً، كما هو واضح.

وإن اريد بها عموم الأجزاء بالعموم المجموعى الراجع إلى أنّ المجموع مقدّمة، فيرد عليه: أنّ الوجدان شاهد على خلافه؛ لعدم تحقّق ملاك المقدمية - وهو التوقّف - إلاّ فى كلّ واحد من الأجزاء.

هذا، مضافاً إلى أنّ الأجزاء بالأسر هو المركّب لا المقدمات.

ثمّ بما ذكرنا ظهر أمران:

الأوّل: تحقّق ملاك المقدمية فى الأجزاء.

الثانى: كونها داخلة فى محلّ النزاع؛ لعدم لزوم اجتماع المثليين بعد فرض أنّ متعلّق الإرادة النفسية هي عنوان المسجد مثلاً، و متعلّق الإرادة الغيرية هي كلّ واحد من الأجزاء.

ثمّ إنّنا جعلنا المثال فى إرادة الفاعل وفى القسم الأوّل من المركّبات، و عليك مقايسة إرادة الأمر بإرادة الفاعل و القسم الثانى بالأوّل.

دفعٌ وهم: فى أنحاء الوحدة الاعتبارية

ثمّ إنّ ذكر المحقّق العراقى - على ما فى التقريرات المنسوبة إليه - أنّ الوحدة الاعتبارية يمكن أن تكون فى الرتبة السابقة على الأمر بأن يعتبر عدّة امور متباينة شيئاً واحداً بلحاظ مدخليتها فى حصول غرض واحد، و يمكن أن

ص:24

تكون في الرتبة المتأخرة بحيث تنتزع من نفس الأمر بلحاظ تعلّقه بعدة أمور، فيكون تعلّقه بها منشأً لانتزاع الوحدة لها الملازمة لتصافها بعنواني الكلّ والأجزاء.

ثمّ ذكر بعد ذلك أنّ الوحدة بالمعنى الثاني لا يعقل أن تكون سبباً لترشّح الوجوب من الكلّ إلى الأجزاء بملاك المقدمية؛ لأنّ الجزئية و الكليّة الملزومة لهذه الوحدة ناشئة من الأمر على الفرض، فتكون المقدميّة في رتبة متأخرة عن تعلّق الأمر بالكلّ، و معه لا يعقل ترشّحه على الأجزاء؛ لأنّ الأمر الغيري إنّما يتعلّق بما يكون مقدّمةً مع الغصّ عن تحقّق الأمر، و لا يمكن تعلّقه بما لا يكون مقدّمةً في رتبة سابقة على الأمر، فالنزاع في تعلّق الوجوب الغيري ينحصر بالقسم الأول(1). انتهى.

و لا يخفى أنّ في كلامه قدس سره خلطاً من وجهين:

الأول: أنّ جعل أشياء متعدّدة متعلّقةً لأمر واحد لا يمكن إلاّ بعد كون المصلحة قائمةً بهيته الاجتماعية، و إلاّ فمع كون كلّ واحد منها ذا مصلحة مستقلةً موجبة لتعلّق إرادة مستقلةً بها لا يمكن اجتماعها في متعلّق أمر واحد.

و بالجملة فتعلّق الأمر بالأشياء المتعدّدة متوقّف على تصوّرها بالنحو الذي يترتّب المصلحة عليها، و ذلك النحو ليس إلاّ اجتماع كلّ مع الآخر، فالاجتماع ملحوظ لا محالة قبل تعلّق الأمر؛ إذ المصلحة المنظورة إنّما يترتّب عليها مع هذا الوصف، و لا نعني بالوحدة إلاّ لحاظ الأشياء المتغايرة مجتمعةً كلّ واحد منها مع الآخر لا مفهوم الوحدة كما لا يخفى، فلا فرق بين القسمين في أنّ الوحدة في كليهما ملحوظة قبل تعلّق الأمر أصلاً.

ص: 25

الثانى: أنه لو سلمنا أن انتزاع الوحدة الملازمة لتتصاف الأشياء بعنوانى الكلّ والأجزاء إنّما هو بعد تعلّق الأمر بها، ولكن نقول: إنّ النزاع فى باب المقدّمة إنّما هو فيما يتوقّف عليه المأمور به واقعاً، ولا يكاد يمكن تحقّقه بدونّه، لا فى عنوان المقدّمية؛ ضرورة أنّها لم تكن متوقّفاً عليها أصلاً، وحينئذٍ فمجرّد أنّ عنوان المقدّمية يتوقّف اتّصاف الأجزاء به على تعلّق الأمر لا يوجب خروج الأجزاء عن توقّف المأمور به عليها واقعاً.

مضافاً إلى أنّ عنوان المقدّمية إنّما هو من العناوين الإضافية التى من شأنها أن يتحقّقاً معاً من دون توقّف بينهما أصلاً، نظير العلّية و المعلولية، فإنّ العلة منشأ لصدور المعلول بذاتها و متقدّمة عليه بحقيقتها لا بوصف العلّية، فإنّها من الأمور الإضافية، وعروضها للعلّة إنّما هو فى مرتبة عروض وصف المعلولية للمعلول من دون تقدّم وتأخّر أصلاً. وهذا واضح جدّاً.

التفصيل بين العلة التامة و غيرها

ثمّ إنّّه قد يفصلّ فى المقدمّات الخارجية بين العلة التامة و غيرها بخروج الأول من مورد النزاع، وذلك؛ لأنّ إرادة الأمر لا بدّ أن تتعلّق بما يمكن أن تتعلّق به إرادة الفاعل، وهى لا يمكن أن تتعلّق بالمعلول؛ لأنّه يكون خارجاً عن قدرة الفاعل، فمتعلّق القدرة هى العلة، فالأمر لا بدّ أن يتعلّق بها دون المعلول.

وفيه: أنّه على فرض صحّته لا- يكون تفصيلاً فى محلّ النزاع؛ لأنّ مرجعه إلى أنّ الأمر المتعلّق بالمسبّب يجب أن ينصرف إلى علّته، و النزاع إنّما هو على تقدير تعلّق الأمر بالمسبّب، كما هو واضح.

هذا، مضافاً إلى بطلانه من رأس؛ فإنّ المسبّب وإن لم يكن من فعل الفاعل من دون وسط، إلاّ أنّه يصحّ انتسابه إليه؛ لتعلّق القدرة به ولو بواسطة، فيصحّ

تعلّق الأمر بالإحراق؛ لصحّة استناده إلى المكلف وإن كان متحقّقاً بمقتضى طبيعة النّار، إلاّ أنّه مقدور للمكلف؛ لقدرته على الإلقاء فيه. وهذا واضح جدّاً، وإلاّ لم يكن كثير من الأفعال مقدوراً للمكلف؛ لتوقّفها غالباً على بعض المقدمات. والإشكال لا ينحصر بالعلّة التامة؛ إذ كلّ فعل فهو غير مقدور للمكلف إلاّ مع مقدّمته، كما لا يخفى.

ومن تقسيمات المقدّمة: تقسيمها إلى الشرعيّة والعقليّة والعاديّة.

ومن تقسيمات المقدّمة: تقسيمها إلى مقدّمة الصحة و مقدّمة العلم و مقدّمة الوجود و مقدّمة الوجوب.

و الكلام فيها ما ذكره المحقّق الخراساني قدس سره في الكفاية(1) ، فلا نطيل بالتعرّض لما ذكره قدس سره.

تقسيم المقدّمة إلى المتقدّمة و المقارنة و المتأخّرة

ومن تقسيمات المقدّمة: تقسيمها إلى المقدّمة المتقدّمة و المقارنة و المتأخّرة بحسب الوجود بالنسبة إلى ذى المقدّمة.

وقد اشكل في الأوّل و الأخير بأنّه لا ريب في أنّ المقدّمة من أجزاء العلّة التامة، ولا بدّ من تقدّمها بجميع أجزائها على المعلول، فلا يعقل تقدّم المقدّمة و تأخّره(2) ، و مع ذلك فقد ورد في الشرع ما بظاهره مخالف لهذه القضيّة العقلية الدالّة على امتناع تأخّر العلّة عن معلولها، وكذلك تقدّمها زماناً، وذلك كالإجازة في عقد الفضولي بناءً على الكشف الحقيقي، و الأغسال الليلية المعتبرة في

ص: 27

1- (1) - كفاية الأصول: 116-117.

2- (2) - بدائع الأفكار، المحقّق الرشتي: 301 /السطر 27-28.

صحّة صوم المستحاضة، و العقد فى الوصية ونظائرها، بل كلّ عقد من حيث إنّ أجزاءه توجد متدرّجاً، فعند تماميته انعدمت أجزاءه المتقدّمة وغيرها من الموارد.

و لا يخفى أنّ الموارد التى تكون بظاهاها مخالفاً للقاعدة العقلية لا يخلو إمّا أن يكون شرطاً للتكليف أو للوضع أو للمكّلف به.

ما أفاده المحقّق العراقي قدس سره فى المقام

و من المحقّقين من المعاصرين من جوّز وقوعه فى التكوّنات أيضاً.

و استدللّ على الجواز فى الجميع بما حاصله: أنّه لا شبهة فى أنّ المقتضى لتحقّق المعلول حصّة خاصّة من طبيعى المقتضى، لا أنّ نوعه و طبيعته يقتضى ذلك و يؤثّر فيه.

مثلاً: النار تقتضى و تؤثّر فى وجود الإ-حراق لكن ليس المؤثّر فى تحقّق الإ-حراق هى طبيعة النار و نوعها، بل المؤثّر حصّة خاصّة من طبيعتها، و هى النار التى تماسّ الجسم المستعدّ باليبوسة لقبول الاحتراق، و أمّا الحصّة التى لا تتحصّص بخصوصية المماسّة و القرب من الجسم المستعدّ للاحتراق، فهى لا-تعقل أن تؤثّر الأثر المترتب على الحصّة الأولى، و تلك الخصوصية التى بها تحصّصت الحصّة المقتضية للمعلول لا بدّ لها من محصلّ فى الخارج، و ما به تحصل تلك الخصوصية يسمّى شرطاً، و هذه الخصوصية عبارة عن إضافة قائمة بتلك الحصّة المقتضية حاصله من إضافة الحصّة المزبورة إلى شىء ما، و ذلك الشىء المضاف إليه هو الشرط، فالمؤثّر فى المعلول إنّما هو نفس تلك الحصّة، و الشرط محصلّ لخصوصيتها، و هو طرف الإضافة المزبورة، و ما يكون

شأنه كذلك جاز أن يتقدم على ما يضاف إليه أو يقترن به أو يتأخر عنه(1). انتهى خلاصة كلامه.

ولا يخفى أنه - بعد تسليم جميع ما ذكره من أن المؤثر هي الحصّة من معنى أو الشرط - يرد عليه: أن الإضافة من الأمور القائمة بالطرفين: المضاف والمضاف إليه، فالمضاف فيما نحن فيه وصف للحصّة المؤثرة في المعلول، والمضاف إليه وصف لما عبّر عنه بالشرط، وحينئذٍ فنقول: لا إشكال في أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له في ظرف الاتّصاف، و لهذه القاعدة الفرعية قد ثبت أن القضايا يتوقّف صدقها و مطابقتها مع الواقع على ثبوت موضوعاتها ما عدا القضية السالبة المحصّلة؛ فإنه لا يشترط في صدقها وجود الموضوع، و أمّا غيرها من القضايا سواء كانت سالبة معدولة أو موجبة محصّلة أو سالبة المحمول فهي مشروطة بوجود الموضوع ضرورة، و حينئذٍ فالإضافة إلى الشرط إن كانت محقّقة بالفعل، فلازمه اتّصاف أحد الطرفين بأنه مضاف و الآخر بأنه مضاف إليه، و لا يعقل أن يصير المعدوم متّصفاً بأنه مضاف إليه؛ لما عرفت من القاعدة الفرعية، و إن لم تكن الإضافة ثابتة فعلاً، فتأثير الحصّة في المعلول غير معقول، كما اعترف به قدس سره.

و ممّا ذكرنا يظهر الجواب عمّا ربّما يقال: من أن الشرط هو التقدّم أو التأخر أو التعقّب و نظائرها، و ذلك لأنّ صدق عنوان التقدّم لا يعقل إلّا مع صدق عنوان التأخر للمتأخّر، و مع كونه معدوماً فعلاً يستحيل اتّصافه بعنوان التأخر، كما هو واضح.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أن التوجيه بما ذكر ليس إلّا كراً على ما فرّ منه

ص:29

من مخالفة القاعدة العقلية، كما عرفت.

والتحقيق أن يقال: أما شرائط التكليف: فلا يخفى أن الشرط فيه مقارن للتكليف؛ لأن شرطه ليس هي القدرة الواقعية في زمان الامتثال حتى يقال بأنه كيف يمكن أن يؤثر الأمر المتأخر المعدوم فعلاً في الأمر الموجود كذلك، بل الشرط هو تشخيص كون المكلف قادراً في ظرف الامتثال والتشخيص مقارن لصدور التكليف كما هو واضح.

وأما شرائط الوضع والمكلف به: فالمؤثر ليس هو الأمر المتأخر في الوجود الخارجي حتى يلزم تأثير المعدوم في الموجود الممتنع بالبدئية، بل المؤثر هو الأمر المتقدم لا بوصف التقدم بل بنفسه المتقدم بالذات.

توضيح ذلك: أن من الواضح تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض بالذات بمعنى أن الزمان الماضي مثلاً متقدم بالطبع على الزمان المستقبل ولو لم يكن عنوان التقدم والتأخر موجوداً في البين أصلاً، نعم اتّصاف الزمان الماضي بوصف التقدم في مرتبة اتّصاف الزمان المستقبل بعنوان التأخر المستلزم لوجوده؛ للقاعدة الفرعية المسلّمة عند العقول بلا تقدم وتأخر بين الاتّصافين أصلاً؛ لأن المفروض كونهما متضايقين، ومن شأنهما تحقّق الطرفين معاً من دون ترتّب بينهما.

ونظير الزمان الزمانيات الواقعة في أجزاء الزمان؛ فإن قيام زيد المتحقّق في أمس متقدّم ذاتاً لكن بعرض وتبع الزمان على مجيء عمرو الذي سيوجد غداً وإن كان اتّصافه بعنوان المتقدم لا يصحّ إلاّ مقارناً لا تصاف مجيء عمرو بعنوان المتأخر، ومن المعلوم توقّفه على تحقّقه؛ لتلك القاعدة.

وبالجملة: فلا منافاة بين كون شيء متقدّم على شيء آخر بالذات ومع ذلك فلا يصدق عليه عنوان المتقدم؛ لكونه من الأمور الإضافية المتوقّفة على تحقّق الطرفين، وهذا كالعلة والمعلول، فإنّه لا إشكال في تقدّمها عليه؛ لكونه

صادراً عنها وناشئاً و مترشداً منها، و مع ذلك فأتصافها بوصف التقدم في مرتبة أتصافه بوصف التأخر من دون تقدم و تأخر بينهما أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

و نظير المتقابلين فإنهم و إن جعلوا التقابل مقسماً للمتناقضين و المتضادين و المتضايين وغيرها (1) إلا أن عنوان المقسم - و هو التقابل - من أفراد أحد الأقسام، و هو التضاي، فإن المقابلة و التقابل من الأمور الإضافية المتوقفة على تحقق أطراف الإضافة، و هكذا عنوان التضاد؛ فإنه و إن جعل قسماً للتضاي إلا أن هذا العنوان من أفراد قسيمه، أي التضاي، فالتضاد بين الشيين القسيم له إنما هو عبارة عن امتناع اجتماعهما بالذات، كما أن التقابل المجعول مقسماً إنما هو حقيقته مع قطع النظر عن الاتصاف بهذا الوصف.

إذا عرفت ما ذكرنا: فاعلم أن الموضوع للحكم بالصحة في العقد الفضولي إنما هو العقد المتقدم بحسب الذات على الإجازة من المالك، و هذا إما أن يكون متحققاً بحسب الواقع و نفس الأمر حين العقد فيما كان ملحقاً بالإجازة، و إما أن لا يكون كذلك، و هو في غير صورة الإجازة، فالعقد الواقع إما أن يكون صحيحاً مترتباً عليه الأثر من حين وقوعه، و هو فيما إذا وجد مع شرطه، و إما أن لا يكون كذلك، و هو فيما إذا فقد شرطه؛ لعدم تحقق الإجازة فيما بعد.

و هكذا يقال في صوم المستحاضة؛ فإن صحته متوقفة على تقدمه بحسب الذات و لو عرضاً تبعاً للزمان على الأغسال الليلية فإما أن يكون الموقوف عليه موجوداً حينه، فيصح من حين وقوعه، و إما أن لا يكون، فيبطل كذلك، ففي جميع الموارد يكون الشرط مقارناً، فيرتفع الإشكال بمخالفتها للقاعدة العقلية، كما عرفت.

ص: 31

هذا كله لوقلنا بأن الحكم في الشرعيات نظير العقليات من باب التأثير و التاثير، و أما لوقلنا بخلافه فالمقام بعيد عن الإشكال بمراحل، كما لا يخفى.

كلام المحقق النائيني قدس سره في تحرير محل النزاع

ثم إن لبعض الأعاظم من المتأخرين كلاماً في المقام في تحرير محل النزاع و بيان ما ذهب إليه لا بأس بذكره و التعرض له على نحو الإجمال.

فنبول: قد ذكر في تحرير محل النزاع أولاً: أن شرط متعلق التكليف خارج عن حريم النزاع؛ لأن حال الشرط حال الجزء في توقف الامتثال عليه، فكما أنه لا إشكال فيما إذا كان بعض أجزاء المركب متأخراً عن الآخر في الوجود و منفصلاً عنه في الزمان - كما إذا أمر بمركب بعض أجزائه في أول النهار و البعض الآخر في آخر النهار - كذلك لا ينبغي الإشكال فيما إذا كان شرط الواجب متأخراً في الوجود؛ لأن ما يلزم على تقدير كون الشرط متأخراً - و هو لزوم المناقضة و تقدم المعلول على علته و تأثير المعدوم في الوجود - لا يجرى في شرط متعلق التكليف، فأى محذور يلزم إذا كان غسل الليل المستقبل شرطاً في صحة صوم المستحاضة؟ فإن حقيقة الاشتراط يرجع إلى أن الإضافة الحاصلة بين الصوم و الغسل شرط في صحة الصوم بحيث لا يكون الصوم صحيحاً إلا بحصول هذه الإضافة.

نعم لوقلنا: إن غسل الليل الآتي موجب لرفع حدث الاستحاضة عن الزمان الماضي، كان الإشكال في الشرط المتأخر جارياً فيه، ولكنه خارج عن مقتضى الدليل. و بالجملة فتسرية إشكال الشرط المتأخر إلى قيود متعلق التكليف ممّا لا وجه له.

و ثانياً: أنه لا إشكال في خروج العلل الغائية من حريم النزاع؛ فإنها غالباً

متأخّرة في الوجود عمّا تترتّب عليه، وليست هي بوجودها العينيّ عدّةً للإرادة و حركة العضلات حتّى يلزم تأثير المعدوم في الموجود، بل المؤثّر والمحرّك هو وجوده العلمي، وكذا الحال في علل التشريع؛ فإنّه لا فرق بينها وبين العلل الغائية إلاّ في مجرد التعبير.

وثالثاً: أنّه ليس المراد من الشرط المتأخّر المبحوث عنه في المقام باب الإضافات والعناوين الانتزاعية، كالتقدّم والتأخّر والسبق واللّحوق وغير ذلك من الإضافات والأمر الانتزاعية، فإنّ ذلك كلّه ممّا لا إشكال فيه؛ لعدم لزوم محذور الشرط المتأخّر بالنسبة إليها، وذلك لأنّ عنوان التقدّم ينتزع من ذات المتقدّم عند تأخّر شيء، ولا يتوقّف على وجود المتأخّر في موطنه، بل في بعض المقامات لا يمكن ذلك، كتقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض الآخر.

ورابعاً: أنّه لا إشكال في خروج العلل العقلية عن حريم النزاع؛ فإنّ امتناع الشرط المتأخّر فيها أوضح من أن يحتاج إلى بيان بعد تصوّر معنى العليّة الراجعة إلى إعطاء العلة وإفاضتها وجود المعلول، ومعنى المعلولية الراجعة إلى ترشّحه منها.

ثمّ قال: إذا عرفت هذه الأمور، ظهر لك: أنّ محلّ النزاع في الشرط المتأخّر إنّما هو في الشرعيات في خصوص شروط الوضع والتكليف. وعبارة أخرى:

محلّ الكلام إنّما هو في موضوعات الأحكام وضعيّةً كانت أو تكليفيّةً، فقيود متعلّق التكليف و العلل الغائية والأمر الانتزاعية و العلل العقلية خارجة عن حريم النزاع.

ثمّ ذكر بعد ذلك أنّ امتناع الشرط المتأخّر في موضوعات الأحكام يتوقّف على بيان المراد من الموضوع، وهو يتوقّف على بيان الفرق بين القضايا الحقيقيّة والقضايا الخارجية، وأنّ المجعولات الشرعية إنّما تكون على نهج القضايا

ثم ذكر في بيان الفرق بينهما ما ملخصه: أنّ القضايا الخارجية عبارة عن قضايا جزئية شخصية خارجية، كقوله: صلّ يا عمرو، وصمّ يا زيد، من القضايا التي تكون موضوعاتها آحاد الناس، وهذا بخلاف القضايا الحقيقية؛ فإنّ الملحوظ في موضوعاتها عنوان كلّ من غير أن يكون للأمر نظر إلى زيد، وعمرو، وبكر أصلاً، بل لو كان واحد منهم منطبقاً لعنوان الموضوع، فالحكم يرتب عليه قهراً.

و من هنا يحتاج في إثبات الحكم لموضوع خاص إلى تأليف قياس، ويجعل هذا الموضوع الخاصّ صغرى له، وتلك القضية كبرى، وهذا بخلاف القضايا الخارجية؛ فإنّ المحمول فيها ثابت لموضوعها ابتداءً من دون توسط قياس.

و الفرق بينهما من وجوه شتى، والمهمّ منه في المقام هو أنّ العلم إنّما يكون له دخل في القضية الخارجية دون الحقيقية.

مثلاً: لو كان زيد عالماً وكان الحكم مترتباً على عنوان العالم، فالحكم يترتب على زيد قهراً، سواء كان الأمر عالماً بكون زيد عالماً أو جاهلاً، وهذا بخلاف القضية الخارجية؛ فإنّ علم الأمر بكون زيد عالماً يوجب الأمر بإكرامه، سواء كان في الواقع عالماً أو جاهلاً، وهذا بمكان من الوضع.

ثمّ ذكر بعد ذلك أنّه من الواضح أنّ المجعولات الشرعية إنّما هي على نهج القضايا الحقيقية دون الخارجية.

و من هنا يظهر المراد من موضوعات الأحكام، وأنها عبارة عن العناوين الكلية الملحوظة مرآة لمصاديقها المقدّر وجودها في ترتب المحمولات عليها، ويكون نسبة ذلك الموضوع إلى المحمول نسبة العلة إلى معلولها وإن لم يكن من ذلك الباب حقيقةً، بناءً على المختار من عدم جعل السببية إلاّ أنّه يكون نظير

ذلك من حيث التوقف و الترتب، فحقيقة النزاع فى الشرط المتأخر يرجع إلى تأخر بعض ما فرض دخيلاً فى الموضوع على جهة الجزئية أو الشرطية من الحكم التكليفى أو الوضعى بأن يتقدم الحكم على بعض أجزاء موضوعه.

ثم اعترض بعد ذلك على الكفاية و الفوائد بكلام طويل لا مجال لذكره.

ثم ذكر بعد ذلك أنه ممّا ذكرنا يظهر أنّ امتناع الشرط المتأخر من القضايا التى قياساتها معها من غير فرق بين أن نقول بجعل السببية أو لا نقول بذلك.

أمّا بناء على الأول: فواضح.

وأمّا بناء على الثانى: فلأنّ الموضوع وإن لم يكن عدّة للحكم إلاّ أنّه ملحق بها من حيث تقدمه على الحكم و ترتبه عليه، فلا يعقل تقدم الحكم عليه بعد فرض أخذه موضوعاً؛ للزوم الخلف و أنّ ما فرض موضوعاً لم يكن موضوعاً (1). انتهى موضع الحاجة من كلامه.

الجواب عن مختار المحقق النائنى قدس سره

و لا يخفى أنّ فى كلامه وجوهاً من النظر.

أمّا ما ذكره أولاً: من أنّ شرائط متعلّق التكليف خارجة عن حريم النزاع.

ففيه: المنع من ذلك، و تشبيهها بالأجزاء لا يجدى؛ لأنّ النزاع يجرى فيها أيضاً؛ فإنّه إذا فرض أنّ صحّة الجزء الأول متوقّفة على الإتيان بالجزء الأخير الذى سيوجد بعداً، يلزم محذور الشرط المتأخر بلا فرق بينهما أصلاً، كما لا يخفى.

و مجرد إرجاع الشرطية إلى الإضافة الحاصلة بين المشروط و الشرط

ص: 35

لا- يفيد بعد ما عرفت منّا في الجواب عن المحقّق العراقي قدس سره من أنّ الإضافة من الأمور الإضافية التي من شأنها تحقّق أطرافها بالفعل، و مع انتفاء بعضها لا يعقل تحقّقها، كما هو واضح لا يخفى.

و أمّا ما ذكره ثالثاً: من أنّ النزاع ليس في الأمور الاعتبارية الانتزاعية.

ففيه: أنّه لم يقل أحد بأنّ النزاع في هذه الأمور، وإنّما ذكرها بعض في مقام التخلّص عن الإشكال(1). وقد عرفت سابقاً أنّه لا يمكن الجواب به؛ لأنّ صدق هذه العناوين متوقّف على تحقّق الأطراف، وقد ذكرنا ذلك بما لا مزيد عليه، فلا نطيل بالإعادة.

و أمّا ما ذكره من الفرق بين القضايا الحقيقية و الخارجية: من أنّ العلم لا دخل له في الأولى دون الثانية.

فيرد عليه: المنع من مدخلية العلم في جميع القضايا الخارجية، ألا ترى أنّه لو أنفذ المولى عقداً فضولياً خاصّاً، فهل يرضى أحد بكون المؤثر هو علم المولى بتحقّق الإجازة فيما بعد دون نفس الإجازة من المالك؟ وهل هو إلاّ القول بعدم مدخلية رضى المالك في انتقال ملكه إلى شخص آخر؟ و الضرورة قاضية بخلافه، كما أنّ ما ذكره من أنّه لو كانت القضية بنحو القضايا الحقيقية كما هو كذلك في المجعولات الشرعية يكون الامتناع ضرورياً غير محتاج إلى إقامة برهان، لا يتمّ بناءً على ما ذكرنا في مقام الجواب من أنّ الموضوع في تلك القضايا التي توهم انخرام القاعدة العقلية بها هو ذات الموضوع المتقدّم بحسب الحقيقة لا مع اتّصافه بعنوان التقدّم المستلزم لاتّصاف الآخر بعنوان التأخّر المستلزم لوجوده في الخارج للقاعدة الفرعية، كما هو واضح.

ص:36

إشارة

ينقسم الواجب ببعض الاعتبارات إلى واجب مطلق و مشروط، و لا يخفى أنّ الإطلاق و الاشتراط وصفان إضافيان لا حقيقيّان، فالواجب بالنسبة إلى كلّ قيد إمّا مشروط أو لا، فالثانى غير مشروط بالنسبة إلى ذلك القيد و لو فرض كونه مشروطاً بالإضافة إلى غيره.

ثمّ إنّّه ربّما ينسب إلى الشيخ - كما فى التقريرات المنسوبة إليه - نفي الواجب المشروط، و أنّ الشرائط و القيود كلّها راجعة إلى المادّة لا الهيئة؛ لامتناع تقييد الهيئة(1)، كما سيّجىء وجهه.

و لا بدّ من التكلّم فى مقامين:

الأوّل: فى أنّ القيود هل هى راجعة فى الواقع إلى الهيئة أو إلى المادّة؟ أو تكون على قسمين بعضها إلى الأولى و بعضها إلى الثانية.

الثانى: فى أنّ القيود بحسب اللفظ هل يرجع إلى المادّة أو الهيئة؟

فى مقام الثبوت و تصوير الواجب المشروط

أمّا المقام الأوّل، فنقول: إنّّه قد يتعلّق إرادة الإنسان بشىء من دون التقييد بشىء آخر لتماميّته فى حصول الغرض الباعث على تعلّق الإرادة بها، مثل العطشان المرید لرفع عطشه، فإنّه لا يريد إلاّ مجرد ذلك من غير نظر إلى أنّ

ص: 37

يكون الماء واقعاً في ظرف كذا أو مع خصوصية كذا، ولا إشكال في كون الإرادة المتعلقة بمراده إرادةً مطلقة، فلو أمر غلامه بسقيه، يكون السقى واجباً مطلقاً من حيث خصوصيات الماء أو الظرف الواقع فيه و نظائرها.

وقد يتعلّق إرادة الإنسان بشيء مقيّد بأمر كذا بحيث لا يحصل غرضه إلاّ بحصول الشيء مقيّداً، كما إذا أراد السقى بالماء الخاص لترتّب الأثر المقصود عليه مع الخصوصية، فيأمر بالسقى بذلك الماء، ولا إشكال أيضاً في كون الإرادة المتعلقة بما يحصل به غرضه إرادةً مطلقة غير مقيّدة بشيء؛ إذ الإرادة لا تتعلّق إلاّ بما يؤثّر في حصول غرضه، كيف و من مقدّماته التصديق بفائدة الشيء المراد، و المفروض أنّ الفائدة مترتبة على الشيء المقيّد بوصف كذا.

وقد يتعلّق إرادة الإنسان بشيء من دون التقييد بوصف و لكن لا يتمكّن من الأمر به مطلقاً؛ لمانع فيه أو في الأمور، كما إذا أشرف ولده على الغرق و الهلاك، فالإرادة المتعلقة بنجاة ولده إرادة مطلقة غير مقيّدة بشيء و لكن لا يمكن له الأمر بذلك مطلقاً؛ لأنّه ربّما يكون العبد عاجزاً عن الإتيان بالأمور به، و ربّما يكون المانع من قبيل نفسه.

وقد يتعلّق إرادة الإنسان بشيء على فرض حصول شيء آخر؛ لأنّ الغرض يترتّب عليه على ذلك التقدير، كما إذا أراد ضيافة صديقه على فرض مجيئه إلى منزله، فالإرادة المتعلقة بالضيافة ليست إرادةً مطلقة، بل مقيّدة بحصول ذلك الشيء.

و من جميع ما ذكرنا ظهر: أنّ القيود بحسب الواقع و اللبّ مع قطع النظر عن ظاهر الدليل على قسمين: قسم يتعلّق بالمادّة، و هو الذى له دخل في حصول الغرض المطلوب، كالقسم الثانى من الأقسام المتقدّمة، و قسم يتعلّق بالهيئة التى مفادها البعث و التحريك، كالقسمين الأخيرين.

و أمّا المقام الثانى فقد يقال: - كما قيل - بامتناع رجوع القيود إلى الهيئة و إن كان بحسب ظاهر اللفظ راجعاً إليها.

إمّا لأنّ الهيئة من المعانى الحرفية، و هى غير قابلة للتقييد.

و إمّا لأنّ الوضع فيها على نحو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، و من المعلوم امتناع تقييد الجزئيات.

و إمّا للزوم التناقض بعد كون المنشأ أولاً هو الوجوب مطلقاً، فتقييده بثبوته على تقدير و عدم ثبوته على تقدير اخرى مناقض للمنشأ أولاً.

هذا، و لا يخفى ما فى هذه الوجوه من النظر بل المنع.

أمّا الوجه الأول: فيرد عليه أنّ التقييد أمر واقعى، غاية الأمر أنّ المتكلّم لا بدّ له أن يأتى بالألفاظ طبقاً له؛ لوضوح أن كلّ لفظ لا يحكى إلاّ عن معناه الموضوع له، و قد عرفت فى وضع الحروف أنّ القضايا الخبرية أكثرها يرجع إلى الإخبار عن المعانى الحرفية، فإنّ المعنى بقول: «زيد قائم» ليس إلاّ الإخبار عن انتساب القيام إليه، و اتّحاد القائم معه، و هذا المعنى لا إشكال فى كونه معنىً حرفياً، كما أنّ القيود الواقعة فى الكلام راجعة إلى ذلك المعنى الحرفى، فقولُه: ضربت زيداً يوم الجمعة، مثلاً يكون الظرف راجعاً إلى تحقّق الضرب عليه الذى يكون من المعانى الحرفية.

و بالجملة فالإخبارات و التقييدات أكثرها مرتبطة بالمعانى الحرفية و راجعة إليه، و قد عرفت أنّ التقييد أمر واقعى لا ارتباط له باللفظ حتّى يحتاج تقييد المعانى الحرفية إلى لحاظها ثانياً بالاستقلال، فيلزم فى الجملة المشتملة على تقييدات عديدة لحاظ تلك المعانى بقدر القيود، بل يكون فى المثال تحقّق

الضرب فى يوم الجمعة واقعا، و المتكلم لا بد أن يأتى بالألفاظ على طبق المعانى الواقعية، لا أن يكون لفظ الضرب المأتى به أولاً مطلقاً، فىلاحظ تقييده ثانياً، كما لا يخفى.

وأما الوجه الثانى: فلأن التحقيق فى وضع الحروف وإن كان ما ذكر إلا أنه لا امتناع فى تقييد الجزئى أصلاً باعتبار الحالات و العوارض الطارئة له أليس التقييد فى قوله: «أكرم زيدا إن جاءك» راجعاً إلى زيد الذى هو فرد جزئى بناء على ما ذكره من رجوع القيد إلى المادة دون الهيئة.

و أما الوجه الثالث: فبطلانه أظهر من أن يخفى.

فانقذح من جميع ما ذكرنا أولاً أن القيود بحسب الواقع على قسمين، و ثانياً إمكان رجوعها إلى الهيئة، فلا وجه لرفع اليد عمّا هو ظاهر القضية الشرطية من توقّف التالى على المقدم، كما لا يخفى.

نقل و تحصيل: فى ضابط قيود الهيئة و المادة

ثم إنه ذكر بعض الأعظم قدس سره فى مقام بيان الفرق بين شروط الأمر و الوجوب و بين شروط المأمور به و الواجب أن القيود على نحويين:

أحدهما: ما يتوقف أنصاف الفعل بكونه ذا مصلحة على حصوله فى الخارج، كالزوال و الاستطاعة بالنسبة إلى الصلاة و الحجّ، فإن الصلاة لا تكون ذات مصلحة إلا بعد تحقق الزوال، و كذلك الحجّ بالإضافة إلى الاستطاعة، و أما قبل تحقق هذين القيدين فلا يرى المولى مصلحة فى الصلاة و الحجّ، و لهذا يأمر بهما معلقاً أمره على تحقق هذين القيدين فى الخارج.

ثانيهما: القيود التى تتوقف فعلية المصلحة و حصولها فى الخارج على تحققها، فلا تكاد تحصل تلك المصلحة فى الخارج إلا إذا اقترن الفعل بتلك القيود

و الشروط، كالطهارة و الستر و الاستقبال و نحوها بالإضافة إلى الصلاة.

ثم قال: و بلحاظ هذا الفرق بين النحويين من القيود صحّ أن يقال للنحو الأول: شروط الأمر و الوجوب، و للنحو الثاني: شروط المأمور به و الواجب.

ثم قال: و يمكن تقريب كلا النحويين من القيود الشرعية ببعض الأمور الطبيعية العرفية.

مثلاً: شرب المسهل قبل أن يعترى الإنسان مرض يستدعيه لا مصلحة فيه تدعو الإنسان إليه أو الطبيب إلى الأمر به مطلقاً. نعم يمكن أن يأمر به معلقاً على الابتلاء بالمرض، فيقول للإنسان: إذا مرضت بالحمى مثلاً فاشرب المسهل، فالمرض يكون شرطاً لتحقيق المصلحة في شرب المسهل، و أمّا المنضج فهو شرط فعلية أثر المسهل و مصلحته، و لهذا يترشّح عليه أمر غيرى من الأمر النفسى المتعلق بالمسهل، فيقول الطبيب للمريض: اشرب المنضج أولاً ثم اشرب المسهل(1). انتهى كلامه على ما فى التقريرات المنسوبة إليه قدس سره.

و أنت خبير بأنّ ما ذكره: من المناط فى شرائط الوجوب و شرائط الواجب لا يتم، بل مورد للنقض طرداً و عكساً، فإنّ ما يتوقّف عليه اتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحة يمكن أن لا يكون قيداً للأمر، بل للمأمور به، فإنّه يمكن أن يأمر المولى بالحج عقيب الاستطاعة، لا أن يكون أمره مشروطاً بتحققها، غاية الأمر أنّه يلزم أن يكون تحصيلها واجباً؛ لأنّ المصلحة متوقّفة عليه، و لا منافاة بين توقّف المصلحة على شىء و عدم كون الأمر معلقاً عليه، كما أنّه يمكن أن لا يكون للقيد دخل فى حصول المصلحة، و لكن كان الأمر معلقاً على وجوده، كما فيما ذكرناه من المثال المتقدّم فى القسم الأخير من الأقسام الأربعة المتقدّمة، فإنّ

ص:41

ترتب المصلحة على ضيافة زيد مثلاً قد لا يتوقف على نزوله في منزل المضيف ولكن يمكن أن يكون أمره معلقاً عليه.

وبالجمله فجعل هذا هو الملاك في شرائط الوجوب منقوض طرداً و عكساً، كما عرفت، و منه يظهر بطلان ما ذكره ملاكاً لشرائط الواجب، كما لا يخفى.

فالمناط فيهما هو ما ذكرناه: من أن شرائط الوجوب عبارة عن القيود التي لا يكون لها دخل في تحقق المراد بمعنى عدم مدخليته في تعلق الإرادة به، كما أن شرائط الواجب هي التي لها مدخلية في حصول الغرض الباعث على تعلق الإرادة.

في توقف فعلية الوجوب على شرطه

ثم إنه يقع الكلام بعد هذا في أنه هل يكون الواجب المشروط متعلقاً للإرادة عند حصول شرطه بمعنى أنه لا إرادة قبل تحققه، أو أن الإرادة تتعلق به فعلاً - ولكن على تقدير حصول أمر خاص؟ ويكون الفرق حينئذ بينه وبين الواجب المعلق هو أن الوجوب المطلق يتعلق بأمر خاص في الواجب المعلق، والوجوب الخاص يتعلق بأمر مطلق في الواجب المشروط.

ربما ينسب إلى المشهور الأول (1)، و اختار بعض الأعاضم - على ما في التقارير المنسوبة إليه - الثاني (2).

ص: 42

1- (1) - كفاية الأصول: 121، بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملى 1: 338/السطر الأخير.

2- (2) - بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملى 1: 338/السطر 19.

و لا بدّ قبل الخوض في ذلك من بيان حقيقة الحكم.

فنقول: هل الحكم عبارة عن نفس الإرادة التشريعية الكامنة في نفس الحاكم مطلقاً أو بشرط أن يظهرها المرید بأحد المظهرات من القول أو الفعل أو أنه منتزع من البعث أو الزجر اللذين هما مفاد هيئة الأمر و النهي؟ وجوه، و الظاهر هو الثالث؛ لأنّ مجرد تعلّق الإرادة التشريعية بشيء لا يعدّ من باب تعلّق الحكم به و إن كانت ربّما يجب متابعتها، فإنّ وجوب المتابعة ليس متفرّعاً على خصوص حكم المولى، بل لو اطّلع العبد على تعلّق إرادة المولى بإتيانه شيئاً، فاللازم - كما يحكم به العقل و العقلاء - متابعة إرادته، بل ربّما يجب تحصيل غرضه و إن لم تنفذ إرادة متعلّقة به في نفس المولى لغفلته أو نومه أو غيرهما.

ألا ترى أنّه لو أشرف ولد المولى مثلاً على الغرق في البحر و لم يكن المولى مطّلعاً عليه حتى يبعث العبد نحو خلاص ولده، يكون على العبد ذلك و أن ينجي ولده من الهلاك.

و بالجملة، فوجوب الإتيان عقلاً أعمّ من الحكم، و الذي يطابقه الوجدان هو أنّ منشأ انتزاع الحكم هو نفس البعث و الزجر المتوجّهين إلى العبد، و حينئذٍ فلا إشكال في عدم تحقّق الحكم قبل حصول الشرط؛ لعدم ثبوت البعث قبله، كما هو واضح.

إذا عرفت ما ذكرنا: فاعلم أنّ بعض الأعاظم بعد اختياره أنّ الحكم عبارة عن نفس الإرادة التشريعية التي يظهرها المرید بالقول أو الفعل (1) ذهب إلى خلاف ما عليه المشهور، و أنّ الإرادة في الواجب المشروط موجودة قبل تحقّق

ص: 43

1- (1) - بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي 1: 339/السطر 2.

الشرط مدّعياً أنّ الوجدان دليل عليه.

قال: فإنّ نجد من أنفسنا إرادة العمل الذي يكون فيه مصلحة لنا على تقدير خاص وإن لم يكن ذلك التقدير متحقّقاً بالفعل (1)

. و أنت خير بأنّه لو سلّم انتزاع الحكم عن نفس الإرادة المظهرة، فلا- نسلم انتزاعه عن هذا النحو من الإرادة المتحقّقة في الواجب المشروط، كما لا يخفى.

في إشكالات الواجب المشروط على مسلك المشهور

ثمّ إنّّه ربّما يورد على مذهب المشهور بإيرادات شتى:

منها: ما أورده عليه ذلك البعض المتقدّم - على ما في التقريرات المنسوبة إليه - من أنّه لا إشكال في إنشاء الشارع للتكليف المشروط قبل تحقّق شرطه، ولا- ريب في أنّ إنشاء التكليف من المقدمات التي يتوصّل بها المولى إلى تحصيل المكلف به في الخارج، والواجب المشروط على المشهور ليس بمراد للمولى قبل تحقّق شرطه في الخارج، فكيف يتصوّر أن يتوصّل العاقل إلى تحصيل ما لا يريدّه فعلاً؟! فلا بدّ أن يلتزم المشهور في دفع هذا الإشكال بوجود غرض نفسى في نفس إنشاء التكليف المشروط قبل تحقّق شرطه، وهو كما ترى.

و لكن من التزم بما ذهبنا إليه لا يرد عليه هذا الإشكال؛ لفعلية الإرادة قبل تحقّق الشرط، فالمولى يتوصّل بإنشائه إلى ما يريدّه فعلاً وإن كان على تقدير (2). انتهى.

و أنت خير بأنّه لم يكن للمشهور الالتزام بما ذكره أصلاً، فإنّ الإنشاءات

ص: 44

1- (1) - نفس المصدر 1: 342 /السطر 3.

2- (2) - نفس المصدر 1: 346-347.

وإن كانت للتوصّل إلى تحصيل المراد إلاّ أنّه حيث يكون المكلفون مختلفين من حيث تحقّق الشرط بالنسبة إليهم و عدمه لا بأس بإنشاء الوجوب على النحو المذكور وإن لم يكن الشرط حاصلًا بالنسبة إلى بعض المكلفين، كما أنّ الإنشاءات الواقعة في الشريعة إنّما هي على نحو القوانين الكلية، فلا يمكن أن تكون متوقّفةً على تحقّق شرائطها، كما هو واضح لا يخفى.

هذا، مضافاً إلى أنّ هذا الإيراد لا يدفع بما التزمه في الواجب المشروط، فتدبّر.

منها: - و هي عمدتها - أنّه لو كانت الإرادة المتعلّقة بالواجب المشروط حاصلّةً عند تحقّق الشرط لا قبله، يلزم أن لا تكون المقدمات الوجودية لتحقّق الواجب المشروط واجبةً بالوجوب الغيرى قبل تحقّق الشرط؛ لعدم كون ذى المقدّمة واجباً قبله حتّى يسرى الوجوب منها إلى مقدمته، وهذا بخلاف ما لوقيل بتحقّق الإرادة قبل حصول الشرط، كما التزم به بعض الأعاضم قدس سره على ما عرفت، فإنّ تعلق الإرادة الغيرية بالمقدمات لوجود الإرادة النفسية المتعلّقة بذى المقدّمة بالفعل.

والتحقيق في دفع الإيراد عن المشهور أن يقال: إنّ ما اشتهر في الألسن وتكرّر في أكثر الكلمات من أنّ الإرادة المتعلّقة بالمقدّمة ناشئة و مترشّحة من الإرادة المتعلّقة بذى المقدّمة، وكذا الوجوب المتعلّق بالأولى سارٍ من الوجوب المتعلّق بالثانية ليس على ما ينبغي، بل محلّ نظر و منع، كما عرفت في صدر مبحث المقدّمة؛ فإنّه لا معنى لكون الإرادة عدّةً موجدة لإرادة اخرى، فإنّ كلّ إرادة فلها مبادئ و مقدمات مخصوصة، فكما أنّ الإرادة المتعلّقة بذى المقدّمة ناشئة من المبادئ الخاصة بها فكذلك الإرادة المتعلّقة بالمقدّمة لها مقدمات و مبادئ مخصوصة بها، غاية الأمر أنّ تعلق الإرادة بها لحصول مطلوبه الأوّلى

الذي تعلقت به الإرادة الأولية.

وبالجملة فلا إشكال في أنّ كلّ إرادة معلولة للنفس و موجدة بفعاليتها، و لا يعقل أن تكون علته الإرادة المتعلقة بشيء آخر، كما حَقَّق في محلّه، و هكذا الوجوب المتعلّق بشيء لا يعقل أن يسرى إلى شيء آخر أصلاً.

و حينئذٍ فنقول: إنّ الملازمة بين الإرادة المتعلقة بذى المقدّمة و بين الإرادة المتعلقة بالمقدّمة على تقدير ثبوتها إنّما هي لتوقّف حصول غرض المولى على تحقّقها في الخارج، لا لتحقّق الإرادة بذى المقدّمة، فإن تعلّقها بها أيضاً للتوصّل إلى تحصيل غرضه، فإذا فرض في مقام عدم تعلّق الإرادة الفعلية بذى المقدّمة - كما في المقام - فلا يمنع عن تعلّق الإرادة الفعلية بالمقدّمة؛ لبقاء ملاك تعلّق الإرادة بها، و هي توقّف حصول غرض المولى عليها على حالها.

وبالجملة، فلو فرض في مقام اطلاع العبد على أنّ المولى يريد شيئاً على تقدير خاص، و فرض العلم بتحقّق ذلك التقدير المستلزم للعلم بإرادته قطعاً، و فرض أيضاً توقّف حصول ذلك الشيء على أمر لا يمكن تحصيله بعد تحقّق شرط الوجوب، فمن الواضح أنّ العقل يحكم بوجوب الإتيان بمقدّمة ذلك الشيء و إن لم تكن الإرادة المتعلقة بذى المقدّمة موجودة بالفعل.

و الحاصل أنّه حيث يكون الدائر على ألسنتهم أنّ الإرادة المتعلقة بالمقدّمة ناشئة من الإرادة المتعلقة بذى المقدّمة، و رأوا أنّ المشهور لا يلتزمون بوجود الإرادة قبل تحقّق الشرط في الواجب المشروط، فلذا أوردوا على المشهور بأنّه لا يبقى وجه لوجوب المقدّمة قبل تحقّق الشرط (1).

ص:46

و بما حَقَّقناه قد ظهر لك أنه لا وجه لهذا الإيراد أصلاً، كما عرفت.

ثم إنَّه لو قلنا بخلاف ما عليه المشهور و التزمنا بما التزم به ذلك البعض من تحقُّق الإرادة قبل تحقُّق الشرط، فتعلَّقها بالمقدِّمة أيضاً مورد منع؛ فإنَّه لا يعقل ترشُّح الإرادة المطلقة بالمقدِّمة من الإرادة التقديرية المتعلقة بذى المقدِّمة بعد لزوم السنخية بين المعلول وعلته، فإنَّه كيف يمكن أن تكون الإرادة المتعلقة بالمقدِّمة مطلقةً بمعنى وجوب تحصيلها فعلاً، مع أنَّ الإرادة المتعلقة بذى المقدِّمة تقديرية كما هو واضح.

و المتحصِّل من جميع ما ذكرنا في الواجب المشروط امور:

الأوَّل: أنَّ القيود بحسب الواقع على قسمين.

الثاني: أنَّ القيود راجعة إلى الهيئة، كما هو ظاهر اللَّفظ، و لا امتناع في رجوعها إليها، كما ينسب إلى الشيخ الأنصاري قدس سره (1).

الثالث: أنَّ الحكم إنَّما ينتزع من نفس البعث و الزجر، و الدليل عليه أنَّه يجعل مقسماً للحكم التكليفي و الوضعي، و لا معنى للقول بأنَّ الحكم في الأحكام الوضعية عبارة عن الإرادة مطلقة أو مقيدة بالإظهار، كما هو واضح.

الرابع: أنَّ الوجوب في الواجب المشروط إنَّما هو بعد تحقُّق الشرط لا قبله.

الخامس: أنَّه تكون المقدِّمات واجبةً قبل تحقُّق الشرط و لو لم تكن ذو المقدِّمة واجباً قبله، كما عرفت تحقيقه.

ص: 47

ربّما يقسّم الواجب أيضاً ببعض الاعتبارات إلى معلق و منجز، و يقال - كما فى الفصول -: إنّ المراد بالمنجز هو الذى يتعلّق وجوبه بالمكلف، و لا يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له، كالمعرفة و بالمعلق هو الذى يتعلّق وجوبه بالمكلف و يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له كالحجّ، فإنّ وجوبه يتعلّق بالمكلف من أوّل زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة، و يتوقّف فعله على مجيء وقته، و هو غير مقدور له.

و الفرق بين هذا النوع و بين الواجب المشروط هو: أنّ التوقّف هناك للوجوب و هنا للفعل (1).

و لا يخفى: أنّ الالتزام بالواجب المعلق إنّما هو للتخلّص عمّا أورد على المشهور فى الواجب المشروط من أنّه بناء على عدم تحقّق الإرادة قبل حصول الشرط كما هو مذهبه لم يبق وجه لسراية الإرادة إلى المقدمات قبل حصوله فإنّه حيث تعرّس عليهم رفع هذا الإيراد مع ما رأوا فى بعض الموارد من دلالة بعض الأخبار على وجوب المقدمات فى بعض الواجبات المشروطة قبل تحقّق شرطها فلذا تمسّكوا بذيّل الواجب المعلق و التزموا بثبوت الوجوب فيه قبل حصول شرط الواجب بخلاف المشروط.

ص: 48

ثمّ إنّه يظهر من بعضهم إنكار الواجب المعلق مدّعياً استحالة كون الإرادة موجودة قبل المراد(1)

. و أطال الكلام في النقض و الإبرام في هذا المقام بعض المحقّقين في تعليقه على الكفاية.

و خلاصة ما ذكره هناك: أنّ النفس مع وحدتها ذات منازل و درجات، ففي مرتبة القوّة العاقلة مثلاً تدرك في الفعل فائدة عائدة إليها، و في مرتبة القوّة الشوقية ينبعث لها شوق إلى ذلك الفعل، فإذا لم يجد مزاحماً و مانعاً، يخرج ذلك الشوق من حدّ النقصان إلى حدّ الكمال الذي يعبر عنه بالقصد و الإرادة، فينبعث من هذا الشوق البالغ حدّ نصاب الباعثية هيجان في مرتبة القوّة العاملة المنبثّة في العضلات، و من الواضح أنّ الشوق و إن أمكن تعلّقه بأمر استقبالي إلاّ أنّ الإرادة ليس نفس الشوق بأيّة مرتبة كان، بل الشوق البالغ حدّ النصاب بحيث صارت القوّة الباعثة باعثةً للفعل، و حينئذٍ فلا يتخلّف عن انبعاث القوّة العاملة و هيجانها لتحريك العضلات غير المنفكّ عن حركتها، و لذا قالوا: إنّ الإرادة هو الجزء الأخير من العلة التامة لحركة العضلات(2)

. فمن يقول بإمكان تعلّقها بأمر استقبالي إن أراد حصول الإرادة التي هي علة تامة لحركة العضلات إلاّ أنّ معلولها حصول الحركة في ظرف كذا، فهو عين انفكاك العلة عن المعلول.

ص:49

1- (1) - تشريح الأصول: 191 /السطر 21.

2- (2) - شرح المنظومة، قسم الحكمة: 294، الحكمة المتعالية 6:323، الهامش 1.

وإن أراد أن ذات العلة - وهي الإرادة - موجودة من قبل إلا أن شرط تأثيرها - وهو حضور وقت المراد - حيث لم يكن موجوداً ما أثرت العلة في حركة العضلات.

ففيه: أن حضور الوقت إن كان شرطاً في بلوغ الشوق إلى حد الكمال المعبر عنه بالإرادة، فهو عين ما قلنا من أن حقيقة الإرادة لا تنفك عن الانبعاث، وإن كان شرطاً في تأثير الشوق البالغ حد الإرادة الموجود من أول الأمر، فهو غير معقول؛ لأن عدم التأثير مع كون الشوق بالغاً إلى حد الباعثية لا يعقل؛ لعدم انفكاك البعث الفعلي عن الانبعاث، فاجتماع البعث وعدم تحقق الانبعاث ليس إلا كاجتماع المتناقضين.

و أمّا ما ذكر في المتن: من لزوم تعلق الإرادة بأمر استقبالي إذا كان المراد ذا مقدمات كثيرة، فإن إرادة مقدماته منبعثة عن إرادة ذبيها قطعاً (1) ، فتوضيح الحال فيه أن الشوق إلى المقدّمة لا بدّ من انبعاثه من الشوق إلى ذبيها، لكن الشوق إلى ذبيها لمّا لم يمكن وصوله إلى حدّ الباعثية لتوقف المراد على مقدمات، فلا محالة يقف في مرتبته إلى أن يمكن الوصول، وهو بعد طيّ المقدمات، فالشوق بالمقدّمة لا مانع من بلوغه إلى حدّ الباعثية الفعلية، بخلاف الشوق إلى ذبيها، وما هو المسلّم في باب التبعية تبعيّة الشوق للشوق لا تبعية الجزء الأخير من العلة، فإنّه محال، وإلا لزم إمّا انفكاك العلة عن المعلول أو تقدّمه عليها.

هذا كلّه في الإرادة التكوينية.

و أمّا الإرادة التشريعية: فهي عبارة عن إرادة فعل الغير منه اختياراً و حيث إنّ المشتاق إليه فعل الغير الصادر باختياره، فلا محالة ليس بنفسه تحت

ص: 50

اختياره، بل بالتسبب إليه بجعل الداعي إليه، و هو البعث نحوه، فلا محالة ينبعث من الشوق إلى فعل الغير اختياراً الشوق إلى البعث نحوه، فالشوق المتعلق بفعل الغير إذا بلغ مبلغاً ينبعث منه الشوق نحو البعث الفعلي، كان إرادةً تشريعية، وإلا فلا، و معه لا يعقل البعث نحو أمر استقبالي؛ إذ لو فرض حصول جميع مقدماته و انقياد المكلف لأمر المولى، لما أمكن انبعثه نحوه بهذا البعث، فليس ما سَمِيناه بعثاً في الحقيقة بعثاً و لو إمكاناً.

ثم أورد على نفسه ببعض الإيرادات مع الجواب عنها(1) لا مجال لنقلها.

و لا يخفى أنه يرد على ما ذكره في الإرادة التكوينية وجوه من الإيراد:

منها: أن ما ذكره من أن الإرادة هي المرتبة الكاملة من الشوق، محلّ نظر، بل منع؛ فإن الشوق نظير المحبّة و العشق من الأمور الانفعالية للنفس و الإرادة بمنزلة القوّة الفاعلية لها، و لا يعقل أن يبلغ ما يكون من الأمور الانفعالية إلى مرتبة الأمور الفاعلية و لو بلغ من الكمال ما بلغ، فإنّ الكمال البالغ إليه إنّما هو الكمال في مرتبته، لا- انقلاب حقيقته إلى حقيقة اخرى، و هذا من الأمور الواضحة المحقّقة في محلّها(2).

منها - و هي العمدة -: أن ما ذكره - بل اشتهر في الألسن و تكرر في الكلمات - من أن الإرادة هي الجزء الأخير من العلّة التامة ليس مبرهنأ عليه، بل إنّما هو صرف ادعاء لا دليل عليه لو لم نقل بكون الوجدان شاهداً و قاضياً بخلافه، فإنّه من الواضح أن الإرادة المتعلقة بالمراد فيما لو كان غير نفس تحريك العضلات ليست بعينها هي الإرادة المتعلقة بتحريك العضلات لأجل

ص: 51

1- (1) - نهاية الدراية 2: 72-80.

2- (2) - الحكمة المتعالية 1: 436-437، الطلب و الإرادة، الإمام الخميني قدس سره: 109، أنوار الهداية 1: 63.

تحقق ذلك المراد، فالإرادة المتعلقة بشرب الماء ليست هي نفس الإرادة المتعلقة بتحريك العضلات نحو الإناء الواقع فيه الماء؛ لما قد حقق في محله من عدم إمكان تعلق إرادة واحدة بمرادين، وكذا لا يجوز تعلق إرادتين بمراد واحد؛ ضرورة أن تشخص الإرادة إنما هو بالمراد، كما قرّر في محله (1).

فإذا ثبت تعدد الإرادة، فنقول: إنّ الإرادة المتعلقة بتحريك العضلات هي التي تكون علّة تامّة لحركتها، لا لكون الإرادة علّة لحصول كلّ مراد، بل لأنه حيث تكون القوى مقهورة للنفس محكومةً بالنسبة إليها، فلا محالة لا تعصّي عن إطاعتها، كما أنه ربّما يعرض بعض تلك القوى ما يمنعه عن الانقياد لها، فرّبما تريد تحريكها ومعه لا تتحرّك لثبوت المزاحم.

وبالجملة فالإرادة لا تكون علّة تامّة بالنسبة إلى كلّ مراد، بل إنّما تكون كذلك فيما لو كان المراد تحريك قوى النفس مع كونها سليمةً عن الآفة وقابلةً للانقياد عنها؛ لما عرفت من عدم التعصّي عنها، وحينئذٍ فلو فرض أنّ النفس أراد تحريكها في الاستقبال فهل الانقياد لها يقتضى التحرك في الحال أو في الاستقبال؟

والحاصل: أنّ منشأ الحكم بامتناع تعلق الإرادة بأمر استقبالي هو كون الإرادة علّة تامّة، وبعد ما عرفت من عدم كونها كذلك في جميع الموارد وفي موارد ثبوتها لا- ينافي كون المراد أمراً استقبالياً كما عرفت، لم يبق وجه لامتناع انفكاك الإرادة عن المراد بعد وضوح إمكان تعلق الإرادة بما هو كذلك.

منها: أنّ ما ذكره في مقام الجواب عن المتن من أنه إذا كان المراد ذا مقدّمات كثيرة تكون المقدّمات تابعةً لذيها بالنسبة إلى الشوق لا الإرادة، فيرد

ص: 52

عليه - مضافاً إلى ما ذكرنا في محلّه من أنّ الشوق ليس من مقدّمات الإرادة(1)؛ لأنّ الإنسان كثيراً ما يريد بعض الأشياء مع عدم الاشتياق إليه أصلاً، بل ربّما ينزجر عنه كمال الانزجار، كشرّب الدواء مثلاً - أنّه لو سلّمنا ذلك، فلا نسلم بالنسبة إلى المقدّمات؛ فإنّها لا تكون مشتاقاً إليها للمريد من حيث المقدّمية أصلاً، فكيف تتبع ذبيها في الشوق؟!

هذا، مضافاً إلى أنّه لو لم يكن الشوق في ذى المقدّمة بالغاً إلى حدّ إرادتها - كما اعترف به - فكيف يمكن بلوغه في المقدّمة إلى حدّ الإرادة مع كونها مرادّة بوصف المقدّمية؟! كما لا يخفى.

هذا بالنسبة إلى ما ذكره في الإرادة التكوينية.

وأما ما ذكره في الإرادة التشريعية التي هي محلّ النزاع في المقام.

فيرد عليه - مضافاً إلى أنّ البعث ليس لإيجاد الداعي للمكلف إلى الفعل، بل لإيجاد موضوع الإطاعة والعصيان - أنّ امتناع انفكاك الانبعاث عن البعث الفعلي وإن كان غير قابل للمنع أصلاً إلاّ أنّه لو فرض أنّ العبد مبعوث إلى أمر استقبالي - كما في المقام - فامتناع تخلف الانبعاث إنّما هو في وقت حضوره.

وبالجملة، فالبعث إلى الأمر الفعلي يمتنع انفكاك الانبعاث الفعلي إليه، وأمّا البعث إلى الأمر الاستقبالي فالانبعاث بالنسبة إليه يلحظ في زمان حضور وقت ذلك الأمر، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ذكر بعض الأعظم - على ما في التقريرات المنسوبة إليها - في مقام امتناع الواجب المعلق ما ملخصه: أنّ امتناعه ليس لأجل استحالة تعلق التكليف بأمر مستقبل، كيف والواجبات الشرعية كلّها من هذا القبيل، ولا لعدم

ص: 53

1- (1) - الطلب و الإرادة، الإمام الخميني قدس سره: 39، أنوار الهداية 1: 63.

إمكان تعلق الإرادة بأمر مستقبلي، فإنَّ إمكانه بمكان من الوضوح بحيث لا مجال لإنكاره، بل يستحيل أن لا تتعلّق الإرادة من الملتفت به إذا كان متعلّقاً لغرضه، كما هو واضح، بل امتناعه إنّما هو لكون الأحكام الشرعية إنّما هو على نهج القضايا الحقيقية، و معنى كونه القضية حقيقية هو أخذ العنوان الملحوظ مرآة لمصاديقه المفروضة الوجود موضوعاً للحكم، فيكون كلّ حكم مشروطاً بوجود الموضوع بما له من القيود من غير فرق بين أن يكون الحكم من الموقّعات أو غيرها، غايته أنّ في الموقّعات يكون للموضوع قيد آخر سوى القيود المعتبرة في موضوعات سائر الأحكام من العقل والبلوغ والقدرة وغير ذلك.

و حينئذٍ ينبغي أن يسأل ممّن قال بالواجب المعلق أنّه أيّ خصوصية بالنسبة إلى الوقت حيث قلت بتقدّم الوجوب عليه دون سائر القيود؟

وليت شعري ما الفرق بين الاستطاعة في الحج والوقت في الصوم حيث كان وجوب الحج مشروطاً بها ولم يكن وجوب الصوم مشروطاً بالوقت، فإن كان الملاك في الأوّل هو كونها مأخوذاً قيدياً للموضوع ومفروض الوجود، فالوقت أيضاً كذلك، بل الأمر فيه أوضح؛ لأنّه لا يمكن إلاّ أخذه مفروض الوجود؛ لأنّه أمر غير اختياري، وكلّ ما هو كذلك لا بدّ أن يؤخذ مفروض الوجود، ويقع فوق دائرة الطلب، و يكون التكليف بالنسبة إليه مشروطاً لا مطلقاً، وإلاّ يلزم تكليف العاجز.

والحاصل: أنّ القول بتقدّم التكليف عليه - كما هو الشأن في سائر القيود التي يتقدّم التكليف عليها، كالطهارة والساتر وغير ذلك - يستلزم محالاً في محال؛ لأنّه يلزم أولاً لزوم تحصيله، كما في تلك القيود، والمفروض عدم إمكان تحصيله، و ثانياً تحصيل الحاصل؛ لاستلزامه تحصيل ما هو مفروض الوجود.

وبالجملة دعوى إمكان الواجب المعلق في القضايا الشرعية التي تكون

على نهج القضايا الحقيقية في غاية السقوط. هذه خلاصة ما ذكره المحقق النائيني على ما في التقريرات (1).

و يتوجه عليه ما عرفت سابقاً: من أن القيود على قسمين:

فإنه قد تتعلق إرادة المريد بالصلاة في المسجد مثلاً بمعنى كون مراده هو هذا الأمر المقيد لأجل دخالة القيد في حصول غرضه، فلا محالة يصير بصدد تحصيل مطلوبه حتى لو لم يكن المسجد موجوداً يريد بناءه حتى يصلّي فيه أو يأمر ببنائه لذلك.

وقد تتعلق إرادته بالصلاة على تقدير تحقق المسجد بمعنى أنه لا يكون طالباً لأصل الصلاة و مريداً لها لكن على تقدير وجود المسجد يرى نفسه مجبوراً بالإتيان بها لبعض الجهات، فربما يتوصل بأسباب مختلفة و وسائل متعددة لأجل عدم تحقق المسجد لعدم كونه مشتاقاً إلى الصلاة مريداً لها أصلاً و لكن على تقدير تحققه يجبر نفسه على الإتيان بها فيه، و لهذا نظائر كثيرة، فإنه قد تتعلق إرادة الإنسان بضيافة صديقه مطلقاً، فإنه لا محالة يصير بصدد تحصيل مقدماته حتى لو لم يكن في بلده يدعو إليه، و قد تتعلق إرادته بضيافته على تقدير مسافرتة إلى بلد المضيف و نزوله في منزله و غير ذلك من الأمثلة الكثيرة.

ففي الصورة الأولى من المثالين لا يكون القيد مفروض الوجود حتى يكون التكليف متأخراً عنه و ثابتاً على تقدير وجوده، بل هو من القيود الواقعة تحت دائرة الطلب لا فوقها لو كان أمراً مقدوراً للمكلف، كما أنه لو لم يكن مقدوراً يكون التكليف ثابتاً قبله و إن لم يكن متوجّهاً إليه أصلاً، و هذا هو الفرق بين الاستطاعة في الحجّ و الوقت في الصوم.

ص: 55

و ما ذكره من لزوم تحصيل الحاصل، ففيه: أنه لم يؤخذ مفروض الوجود حتى يلزم ذلك، كما عرفت.

وبالجملة فإمكان الواجب المعلق في الشرعيات وإن كانت الأحكام على نهج القضايا الحقيقية بمكان من الوضوح؛ لما عرفت من عدم الاستحالة بشيء من الوجوه التي ذكروها.

هذا كله فيما لو علم رجوع القيد الواقع في الكلام إلى الهيئة أو المادة.

حول ما تردّد القيد بين رجوعه إلى المادة أو الهيئة

ولو شكّ في رجوع القيد و دار الأمر بين رجوعه إلى الهيئة أو المادة ولم يكن في اللفظ ما يقتضى الرجوع إلى أحدهما معيّنًا، فقد قيل بترجيح تقييد المادة وإبقاء إطلاق الهيئة على حاله؛ لأنّ الإطلاق في جانب الهيئة يكون شمولياً، بخلاف جانب المادة؛ فإنّ إطلاقها يكون بدلياً، فإنّ قولك: أكرم زيداً إن جاءك، لو كان القيد فيه راجعاً إلى المادة يكون وجوب الإكرام ثابتاً على جميع التقادير التي يمكن أن يكون تقديرها له، كما أنّه لو رجع إلى الهيئة يكون صرف وجود الإكرام واجباً، وهذا معنى الشمول و البدلية.

و الظاهر أنّه لو دار الأمر بين تقييد الإطلاق الشمولى و الإطلاق البدلى، يكون الترجيح مع الثانى؛ لأنّ الإطلاق البدلى لا يشمل الفردين في حالة واحدة كما لا يخفى (1).

أقول: ينبغي أن نتكلّم في مقامين:

ص: 56

الأول: فيما ذكره في باب المطلق و المقيّد من معنى الإطلاق الشمولى و البدلى.

الثانى: فى جريان ذلك فى المقام على تقدير صحّته و عدم جريانه.

أمّا الكلام فى المقام الأوّل: فملخصه أنّ معنى الإطلاق - كما حقّق فى محلّه - عدم كون الكلام مقيّداً بقتيد، كما أنّ معنى المقيّد خلافه (1)، و حينئذٍ إذا تكلم بكلام مع عدم التقييد بقتيد، فيحمل على أنّ مراده هو المطلق؛ لأنّ التكلم من الأفعال الاختيارية الصادرة عن المتكلم كسائر أفعاله الاختيارية، فمع عدم التقييد يحتمل على الإطلاق؛ لأنّه لو كان مراده المقيّد، يلزم عليه التقييد بعد كونه فاعلاً مختاراً غير مكره، و معنى الإطلاق كما عرفت هو عدم التقييد، فإذا قال: أعتق رقبة، و لم يقيدها بالمؤمننة، فيحمل على أنّ مراده هو طبيعة الرقبة بمعنى أنّ ما له دخلٌ فى تحقّق غرضه هى هذه الطبيعة المطلقة المرسلة غير المتقيّدة بقتيد أصلاً، و حينئذٍ فما ذكره من الإطلاق الشمولى (2) لم يعلم له وجه؛ لأنّه ليس فى الإطلاق بما ذكرناه من المعنى شمول أصلاً، فإنّ بين الشمول و بين كون الموضوع هى الطبيعة مع عدم القيد بون بعيد فإنّه فرق بين قوله: أعتق كلّ رقبة، و قوله: أعتق رقبة، فإنّ المطلوب فى الأوّل هو ما يشمل جميع الأفراد، بخلاف الثانى؛ فإنّ المطلوب فيه ليس إلاّ نفس الطبيعة المرسلة المحمولة على الإطلاق من حيث صدورها من الفاعل المختار غير متقيّدة بقتيد لا من حيث دلالة اللفظ عليه.

ص: 57

1- (1) - مناهج الوصول 2: 313.

2- (2) - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائينى) الكاظمى 1: 562.

وبالجملة، فليس فى الطبعه المحموله على الإطلاق شمول أصلاً؛ فإن لفظ الإنسان لا يحكى إلا عن نفس طبيعته، واتحادها مع الأفراد فى الخارج لا يوجب كون اللفظ موضوعاً بإزائها، فإن مسألة الوضع غير مسألة الاتحاد فى التحقق، فحمل لفظ الإنسان على إطلاقه لا يوجب إلا أن يكون المراد هى نفس طبيعته، لا الشمول لأفاده بعد عدم كون اللفظ موضوعاً بإزائها.

هذا فى الإطلاق الشمولى، و أمّا الإطلاق البدلى: فكذلك، غاية الأمر أن البدلية تستفاد من دال آخر، كالتنوين فى قوله: أكرم عالماً، فإن لفظ «العالم» لا يدل إلا على طبيعته، والتنوين يدل على وحدته، وتفصيل الكلام فى محله.

و أمّا الكلام فى المقام الثانى: فملخصه أنه ولو سلمنا الإطلاق الشمولى بالمعنى الذى ذكره، فلا نسلم جريانه فى المقام أصلاً؛ فإن مرجع الإطلاق الشمولى إلى الاستغراق، ولا يعقل تعلق البعث التأسيسى بطبيعة واحدة متكرراً، كما أنه لا يعقل تعلق إرادات متعدده بمراد واحد؛ لأن تشخص الإرادة إنما هو بالمراد.

وبالجملة، فمرجع الإطلاق الشمولى فى جانب البعث إلى الأبعث المتعدده، ولا يمكن أن يكون متعلقها أمراً واحداً، كما هو المفروض فى المقام.

ثم إنه لو سلم جريان الإطلاق الشمولى فيما نحن فيه، فما المرجح لإبقائه على حاله وتقييد الإطلاق البدلى؟ بعد ما عرفت من أن البدلية تستفاد من دال آخر، كالتنوين فى المثال المتقدم فإن قولك: أكرم عالماً، يحمل على الإطلاق؛ لعدم كون القيد مذكوراً معه بعد كون المتكلم فاعلاً مختاراً، وهذا بعينه موجود فى الإطلاق الشمولى، غاية الأمر أن التنوين يدل على البدلية فى القسم الأول، فلا ترجيح لتقييد أحد الإطلاقيين على تقييد الآخر أصلاً، كما لا يخفى.

إشارة

و الكلام فيه يقع فى مقامين:

الأول: فى الإرادة المتعلقة بالأفعال أعم من إرادة الفاعل، و الأمر.

الثانى: فى البعث الصادر منه.

أمّا الكلام فى المقام الأول: فملخصه أنّ إرادة الفاعل لا تتعلق أولاً إلاّ بما هو محبوب له بالذات و معشوق له بنفسه، و الإرادات المتعلقة بمقدمات حصول ذلك المحبوب الأولى إنّما هى فى طول تلك الإرادة المتعلقة به، و متأخرة عنها و مترشّحة منها، لا بمعنى كونها علّة موجدة لها، فإنّ ذلك لا يعقل كما مرّ مراراً، بل بمعنى أنّ تعلق الاشتياق بمراداتها إنّما هو لتحصيل الغرض الأقصى و المطلوب الأولى.

و بالجملة، فأكثر الإرادات المتعلقة بالأفعال الصادرة من البشر بل كلّها إنّما هو لتحصيل ما يكون مراداً بالذات و مشتاقاً إليه بنفسه، و هى اللذة و الاستراحة، كما لا يخفى، و كذا يقال فى إرادة الأمر بلا فرق بينهما أصلاً.

و أمّا الكلام فى المقام الثانى: الذى هو المقصود بالأصالة فى هذا المقام، إذ التقسيم إنّما هو للواجب باعتبار الوجوب، و قد عرفت أنّه لا يكون عبارة عن مجرد الإرادة المظهرة، بل إنّما هو عبارة عن البعث الصادر من الأمر، فملخصه:

أنّ البعث إلى شىء إن كان للتوصّل إلى حصول ما يكون متعلّقاً للبعث الآخر، و بعبارة أخرى: كان فوق هذا البعث بعث آخر يكون الغرض منه التوصل إلى حصول المبعوث إليه بالبعث الأولى، فهو واجب غيرى، و إن لم يكن الغرض

الباعث الداعى على البعث الوصول إلى مبعوث إليه ببعث آخر، فالواجب واجب نفسى.

مقتضى الأصل اللفظى فى المقام

إشارة

ثم إنه لو دار الأمر بينهما و تردّد بين أن يكون هو الواجب النفسى أو الغيرى و لم يكن فى البين ما يدلّ على أحدهما، فقد يقال بأنّ مقتضى الإطلاق هو الحمل على الواجب النفسى؛ لأنّ غيره يحتاج إلى خصوصية زائدة، و هى كون المقصود منه التوصل إلى شىء آخر، و أمّا النفسية فلا يزيد على أصل الوجوب، فالإطلاق يقتضى تعيينه (1).

. و فيه ما لا يخفى من الضعف؛ فإنّه لا إشكال فى أنّ الواجب النفسى و الغيرى قسمان لطبيعة الواجب، و لا يعقل أن يكون أحد الأقسام عين المقسم، بل لا بدّ أن يكون لها خصوصية زائدة على أصل المقسم وجوديةً كانت أو عدميةً.

و الذى ينبغى أن يقال: إنّه حيث كانت الحجّة من قبّل المولى تامّةً غير محتاجة إلى شىء آخر، فهى قاطعة للعذر بالنسبة إلى العبد، و يصحّ للمولى الاحتجاج بها عليه، فلا محالة تحتاج إلى الجواب، كما مرّ نظيره فى مبحث دلالة صيغة الأمر على الوجوب، فلو قال: اتنى بالماء، و شك فى أنّ المقصود هو مجرد تمكّنه من الماء أو استعماله فى الوضوء فتوضّأ، فمجرّد احتمال أن يكون المقصود استعماله فى الوضوء، فلم يبق له موضوع لفرض التوضّى بماء آخر لا يصحّ الاحتجاج به على المولى بعد تمامية الحجّة من قبّله، بل اللازم تحصيل الماء للمولى. نعم لا يثبت بما ذكرنا كون الواجب واجباً نفسياً حتّى يترتب

ص:60

عليه ما يترتب على هذا العنوان، كما لا يخفى.

ثم لا يخفى أنّ التقسيم إلى النفسى و الغيرى ليس تقسيماً للواجب بمعنى كون الوجوب أمراً جامعاً بينهما، كيف وقد عرفت أنّ الحروف بتمامها يكون الوضع فيها عامّاً و الموضوع له خاصّاً، فكيف يمكن أن يكون مدلول الهيئة أمراً جامعاً بين القسمين؟! بل التقسيم لأجل اختلاف الداعى، بمعنى أنّ الداعى إلى البعث إلى شىء قد يكون للتوصّل إلى شىء آخر وقد لا يكون، وإلاّ فالبعث أمر واحد لا يختلف فى القسمين أصلاً، كما هو الشأن فى الوجوب و الاستحباب، فإنّهما ليسا من أقسام الطلب و البعث بمعنى أن يكون البعث على نحوين، بل البعث الصادر عن إرادة حتمية يقال له: الوجوب، كما أنّ البعث الصادر عن إرادة غير حتمية يقال له: الاستحباب، فتأمل جيّداً.

ثمّ إنّ بعض الأعاضم من المعاصرين ذكر فيما لو شكّ فى واجب أنّه نفسى أو غيرى ما ملخصه بالنسبة إلى الأصل اللفظى أنّه لمّا كان الواجب الغيرى وجوبه مترشّحاً عن وجوب الغير، كان وجوبه مشروطاً بوجوب الغير، كما أنّ نفس غير الواجب يكون وجوده مشروطاً بنفس الواجب الغيرى، فيكون وجوب الغير من المقدمّات الوجوبية للواجب الغيرى، و وجود الواجب الغيرى من المقدمّات الوجودية لنفس ذلك الغير.

مثلاً: يكون وجوب الوضوء مشروطاً بوجوب الصلاة، و تكون نفس الصلاة مشروطاً بوجود الوضوء، و حينئذٍ يكون مرجع الشكّ فى النفسية و الغيرية إلى شكّين: أحدهما: الشكّ فى تقييد وجوبه بوجوب الغير، و ثانيهما: الشكّ فى تقييد مادّة الغير به.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ هناك إطلاقاً فى كلا طرفى الغير و الواجب الغيرى، كما إذا كان دليل الصلاة مطلقاً لم يأخذ الوضوء قيدها، و دليل إيجاب

الوضوء كذلك لم يقيّد وجوبه بوجوب الصلاة، فلا إشكال في صحّة التمسك بكلّ من الإطّاقين، و تكون النتيجة هو الوجوب النفسى و لو كان لأحدهما فقط إطلاق يكفى فى إثبات الوجوب النفسى أيضاً؛ لأنّ مثبتات الأصول اللفظية حجة (1). انتهى ملخص ما فى التقريرات المنسوبة إليه.

و لكن هذا الكلام مخدوش من وجوه:

الوجه الأوّل: أنّك عرفت فيما تقدّم أنّه لا يعقل كون وجوب المقدّمة مترشّحاً من وجوب ذبيها بمعنى أن يكون الثانى علّةً موجدة للأوّل، كما هو معنى الترشّح، كما أنّه لا يعقل ترشّح الإرادة المتعلقة بالمقدّمة من الإرادة المتعلقة بذبيها، وهذا واضح جدّاً.

الوجه الثانى: أنّ ما ذكره من أنّه حيث كان وجوب المقدّمة مترشّحاً من وجوب ذبيها، فلا محالة يكون مشروطاً به، محلّ نظر بل منع؛ لأنّه لو سلّم الترشّح و النشو، فلا نسلم كونه مشروطاً به، بل لا يعقل؛ لأنّ معنى الترشّح - كما عرفت - هو كون المترشّح معلولاً للمترشّح منه، و حينئذٍ فاشتراط المعلول بوجود العلّة إن كان فى حال انتفاء المعلول، فبطلانه أظهر من أن يخفى؛ لأنّ الاشتراط وصف وجودى لا يعقل عروضه للمعدوم أصلاً، وإن كان فى حال وجوده، فانتزاع المعلولية منه إنّما هو فى الرتبة المتأخّرة عن الاشتراط، و من المعلوم خلافه.

الوجه الثالث: أنّ ما ذكره من أنّه يكون وجود الغير مشروطاً بوجود الواجب الغيرى بمعنى أنّ المقصود من الغير هو تحقّقه مقيّداً بذلك الواجب الغيرى، فلا يتمّ على إطلاقه و إن كان فى المثل صحيحاً؛ لأنّه لو فرض أنّ المولى أمر بنصب السلّم و شكّ فى أنّ وجوبه هل يكون نفسياً أو غيرياً، فإنّه و لو سلّم

ص:62

أنّه بناءً على الغيرية يكون وجوبه مترشّحاً من وجوب الكون على السطح مشروطاً به، ولكن لا نسلّم أنّ المقصود من الأمر بالكون على السطح هو الكون عليه مقيداً بنصب السلّم، كما كانت الصلاة مشروطةً بالطهارة.

الوجه الرابع: أنّ ما ذكره من كون مثبتات الأصول اللفظية حجّةً دون الأصول العمليّة، ليس مبرهنًا عليه، بل يكون محلّ شكّ وريبة، و سيجيء إن شاء الله تعالى.

هذا كلّه فيما يتعلّق بما ذكره البعض المتقدّم فيما يقتضيه الأصول اللفظية التي لا مجال معها للأصول العملية أصلاً.

مقتضى الأصل العملي في المقام

و أمّا بالنسبة إلى الأصول العمليّة، فذكر للمسألة صوراً ثلاثة:

الصورة الأولى: ما إذا علم بوجوب كلّ من الغير والغيرى من دون أن يكون وجوب الغير مشروطاً بشرط غير حاصل، كما إذا علم بعد الزوال بوجوب كلّ من الوضوء والصلاة وشكّ في وجوب الوضوء من حيث كونه غيرياً أو نفسياً، ففي هذه الصورة يرجع الشكّ إلى الشكّ في تقييد الصلاة بالوضوء، فيكون من باب الأقلّ والأكثر الارتباطى، وأصالة البراءة نافية للشرطية، فمن هذه الجهة تكون النتيجة النفسية، و أمّا من جهة تقييد وجوب الوضوء بوجوب الصلاة فلا أثر لها؛ للعلم بوجوبه على كلّ حال نفسياً كان أو غيرياً. نعم ربّما يثمر في وحدة العقاب وتعدّده عند تركه لكلّ من الوضوء والصلاة، وليس كلامنا الآن في العقاب.

الصورة الثانية: هي الصورة الأولى ولكن كان وجوب الغير مشروطاً بشرط غير حاصل، كالمثال المتقدّم فيما إذا علم قبل الزوال، فحينئذٍ يرجع الشكّ

فى غيرية الوضوء ونفسيته الى الشك فى اشتراطه بالزوال وعدمه؛ إذ لو كان واجباً غيرياً، يكون مشروطاً بالزوال، كالصلاة، وحينئذٍ فمقتضى الأصل العملى هو الاشتراط؛ للشك فى وجوبه قبل الزوال، كما أن أصالة البراءة تنفى تقييد الصلاة بالوضوء، و لا منافاة بين إجراء البراءة لنفى وجوبه قبل الزوال وبين إجرائها لنفى قيديته للصلاة، كما لا يخفى.

الصورة الثالثة: ما إذا علم بوجود ما شك فى غيريته ولكن شك فى وجوب الغير، كما إذا شك فى وجوب الصلاة وعلم بوجود الوضوء و لكن شك فى كونه غيرياً حتى لا يجب؛ لعدم وجوب الصلاة بمقتضى البراءة، أو نفسياً حتى يجب، والأقوى فى هذه الصورة وجوب الوضوء؛ لأن المقام يكون من التوسط فى التنجيز الذى عليه يبنى جريان البراءة فى الأقل والأكثر الارتباطى (1). انتهى ملخصاً.

أقول: لا يخفى أن ما ذكره فى القسم الأول منافٍ لما ذهب إليه فى مبحث الأقل والأكثر الارتباطى (2).

توضيحه: أنه يظهر من الشيخ فى الرسائل فى ذلك المبحث جريان البراءة بالنسبة إلى وجوب الأكثر؛ لأن العلم الإجمالى بوجود الأقل والأكثر ينحل إلى علم تفصيلى بوجود الأقل وشك بدوى فى وجوب الأكثر؛ لأن الأقل واجب على كل حال، سواء كان الأكثر واجباً أم لم يكن، غاية الأمر أن وجوبه فى الأول غيرى، وفى الثانى نفسى، فيكون وجوب الأكثر مورداً لجريان البراءة (3).

ص: 64

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 222-223.

2- (2) - لاحظ فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4: 156-157.

3- (3) - فرائد الأصول 2: 462-463.

واعترض عليه المحقق الخراساني في الكفاية بما حاصله: أنّ وجوب الأقلّ على كلّ تقدير يتوقّف على تنجّز التكليف على كلّ تقدير، سواء كان متعلّقاً بالأقلّ أو بالأكثر، فإنّه لو لم يتنجز التكليف بالأكثر على تقدير تعلّقه به، لم يجب الإتيان بالأقلّ أيضاً؛ لأنّ وجوبه إنّما يكون بتبع وجوب الأكثر، كما هو واضح، فلو لم يكن الأمر المتعلّق به منجزاً، لم يلزم الإتيان بالأقلّ أيضاً، فوجوب الإتيان به على كلّ تقدير يتوقّف على وجوب الإتيان بالأكثر على كلّ تقدير، فيلزم من وجوب الأقلّ على كلّ تقدير عدم وجوبه على كلّ تقدير، و ما يلزم من وجوبه عدمه محال(1)

. و أورد عليه المحقق النائيني - على ما في التقريرات - بما حاصله: أنّ ذلك مبنيّ على أن يكون وجوب الأقلّ مقدّمياً على تقدير تعلّق التكليف بالأكثر، فيستقيم حينئذٍ ما أفاده من عدم الانحلال.

ألا ترى أنّه لو علم إجمالاً بوجوب نصب السلم أو الصعود على السطح و تردّد وجوب الأوّل بين كونه نفسياً أو غيرياً متولّداً من وجوب الثاني، فالعلم التفصيلي بوجوب نصب السلم لا يوجب انحلال العلم الإجمالي بوجوب النصب أو الصعود، فإنّ العلم التفصيلي بوجوبه يتوقّف على وجوب الصعود على السطح؛ إذ مع عدم الوجوب - كما هو لازم الانحلال - لا يعلم تفصيلاً بوجوب النصب؛ لاحتمال أن يكون وجوبه غيرياً متولّداً من وجوب الصعود، وذلك كلّ واضح، إلّا أنّ المقام ليس من هذا القبيل؛ لما عرفت من أنّ وجوب الأقلّ على تقدير تولّده من وجوب الأكثر لا يكون غيرياً، فإنّ الأجزاء إنّما تجب بعين وجوب الكلّ، و لا يمكن أن يجتمع في الأجزاء كلّ من الوجوب النفسى والغيري، فحينئذٍ

ص: 65

لا- يكون وجوب الأقل على كل تقدير متوقفاً على وجوب الأكثر على تقدير تعلقه به، فلا يكون العلم بوجوبه على كل تقدير متوقفاً على شيء آخر، فهو واجب بالوجوب النفسى على كل تقدير، كما هو واضح(1). انتهى ملخص ما أفاده من الإيراد الأول على الكفاية.

وأنت خبير بأن لازم ما ذكره هناك من تسليم عدم الانحلال فيما لو كان وجوب الأقل غيرياً، لا كالأجزاء: عدم جريان البراءة فى الصورة الأولى من المقام بالنسبة إلى تقييد الصلاة بالوضوء؛ لأنه يعلم إجمالاً بوجوبها إما مطلقاً أو مشروطاً بالوضوء، و المفروض عدم انحلال العلم الإجمالى هنا؛ لأنه لا شك فى أن وجوب الوضوء على تقدير كونه قيماً للصلاة يكون غيرياً، و ليس كالأجزاء، فمقتضى ما ذكره فى مبحث الأقل و الأكثر عدم جريان البراءة بالنسبة إلى تقييد الصلاة به كما اختاره هنا.

ثم إنه لو قلنا بجريان البراءة بالإضافة إلى هذا التقييد، فلا يكون الإتيان بالوضوء لازماً عند العقل؛ لأن وجوبه متردد بين الوجوب الذى يستحق العقوبة على تركه و بين الوجوب الغيرى الذى لا يكون كذلك، و المفروض عدم حجة للمولى بالنسبة إلى العقاب، فلا يحكم العقل بلزوم إتيانه أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

هذا كله بالنسبة إلى الصورة الأولى.

و أما الصورة الثانية: فالأمر كما ذكره قدس سره.

و أما الصورة الثالثة: فيرد عليها أنه كيف يمكن اجتماع العلم بوجوب الوضوء على كل تقدير مع الشك فى وجوب الصلاة؟! لما ذكره المحقق

ص:66

الخراساني اعتراضاً على الشيخ، وقد عرفت أنه قدس سره قد سلّم الاعتراض في أمثال المقام ممّا يكون الوجوب غيريّاً، لا كالأجزاء، فالواجب في هذه الصورة الإتيان بالصلاة والوضوء معاً.

تنبيهات

التنبيه الأول: في كيفية الثواب والعقاب الأخرى

بقى في المقام شيء، وهو: أنه هل يترتب العقاب والثواب على فعل الواجب الغيرى وتركه بعد الفراغ عن استحقاق الثواب والعقاب على فعل الواجب النفسى وتركه؟ وإلا فالأمر فيه أيضاً مورد إشكال، وينبغي بيان الحال فيه على نحو الاختصار.

فنقول: لو كان الثواب عبارة عن الصور البهية التي تتمثل الأعمال الحسنة بتلك الصور، وتصير النفس بها مستعدةً للكلمات، والعقاب عبارة عن الصور الموحشة التي تتمثل الأعمال القبيحة بتلك الصور الملازمة للنفس المبتلى بها ويكون لها مدخلية في انحطاط النفس و نقصانها، كما يقول به الأعظم من الفلاسفة (1)، فلا إشكال في أنّهما من لوازم العمل بحيث يمتنع الانفكاك عنه؛ لأنّهما من الآثار الوضعية للأعمال الحسنة والقبيحة، ولا يعقل الانفكاك بينهما وبين تلك الصور، وحينئذٍ فلا يصحّ التعبير بالاستحقاق بعد ما عرفت من استحالة الانفكاك، كما لا يخفى لو كان الثواب عبارة عمّا تدلّ عليه ظواهر

ص: 67

1- (1) - مجموعة مصنفات شيخ الإشراق 2: 229-235، الحكمة المتعالية 9: 4-5 و 293-296.

الآيات و الأخبار، و لكن قلنا بكونه جعلياً بمعنى أنه قد جعل للعمل الفلاني مقدار مخصوص من الأجر و الثواب، و للعمل الآخر مقدار كذلك من العقوبة، فلا إشكال في صحّة التعبير بالاستحقاق، و لكنّه لا يخفى أنّ ذلك إنّما هو بالمقدار الذي دلّ الدليل عليه و قامت الحجة من قبل المولى على ذلك المقدار، كما لا يخفى.

و أمّا لو لم نقل بجعلية الثواب و العقاب، فلا وجه للقول بالاستحقاق أصلاً، فإنّه كيف يمكن أن يستحقّ العبد - الذي يكون مملوكاً لمولاه بجميع جهاته خصوصاً إذا أعطاه من النعم الظاهرية و الباطنية ما لا يحصى - على مولاه شيئاً في مقابل عمله القليل الذي لا يقابل بعض تلك النعم فضلاً عن جميعها، كما هو واضح لا يخفى.

هذا كلّه في الواجبات النفسية.

في استحقاق الثواب على الواجب الغيرى

و أمّا الواجبات الغيرية: فإن قلنا بأنّ الثواب عبارة عمّا يظهر من بعض الفلاسفة، فثبوته في الواجبات الغيرية و عدمه لا يكون له كثير ارتباط بالأصول؛ لأنّه من العلم بالأشياء و حقائقها و لوازمها، كما لا يخفى، كما أنّه لو قلنا بالوجه الثاني، فاللازم مراجعة الأدلّة حتّى يظهر أنّه هل يكون الثواب على فعلها مجعولاً؟ كما ورد في بعض المقدمات، مثل: ما ورد في الذهاب إلى زيارة قبر الحسين عليه الصلاة و السلام من أنّه لكلّ قدم كذا و كذا من الثواب(1).

ص:68

1- (1) - ثواب الأعمال: 31/116، وسائل الشيعة 14:439، كتاب الحج، أبواب المزار و ما يناسبه، الباب 41، الحديث 1.

وَأَمَّا بِنَاءً عَلَى الْوَجْهِ الْأَخِيرِ: فَلَا يَخْفَى أَنَّهُ لَوْ قَلْنَا بِثبُوتِهِ فِي الْوَاجِبَاتِ النَّفْسِيَّةِ وَ لَكِنْ لَا نَسَلِّمُ تَرْتِّبَهُ عَلَى الْوَاجِبَاتِ الْغَيْرِيَّةِ؛ لِأَنَّهُ لَا إِشْكَالَ فِي أَنَّ الثَّوَابَ وَالْعِقَابَ إِنَّمَا يَتَرْتَّبَانِ عَلَى الْإِطَاعَةِ وَالْمَعْصِيَةِ، وَالْإِمْتِثَالِ وَالْمُخَالَفَةِ، وَالْأَمْرَ الْغَيْرِيَّ بَعِيدَ مِنْهُمَا بِمَرَاحِلٍ؛ لِأَنَّهُ لَا يَصْلُحُ لِلتَّحْرِيكِ وَالِدَاعُوِيَّةِ أَصْلًا، فَإِنَّ الْمَكْلَفَ إِذَا مَا أَنْ يَرِيدَ امْتِثَالَ الْأَمْرِ الْمُتَعَلِّقِ بِذِي الْمَقْدَمَةِ بِمَعْنَى أَنَّهُ صَارَ دَاعِيًا لَهُ وَ مُحَرِّكًا إِلَى الْإِتْيَانِ بِهَا، وَ إِذَا مَا أَنْ لَا يَرِيدَ الْإِمْتِثَالَ أَصْلًا.

فَعَلَى الْأَوَّلِ يَأْتِي بِالْمَقْدَمَةِ بَعْدَ مَا رَأَى تَوَقُّفَ الْإِتْيَانِ بِذِي الْمَقْدَمَةِ عَلَيْهَا، وَ لَوْ لَمْ يَكُنِ الْأَمْرَ الْغَيْرِيَّ مُتَعَلِّقًا بِهَا أَصْلًا، فَالْإِتْيَانُ بِالْمَقْدَمَةِ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ لَيْسَ لِإِطَاعَةِ الْأَمْرِ الْغَيْرِيَّ وَ تَحْرِيكِهِ الْمَكْلَفَ إِلَى مُتَعَلِّقِهِ، بَلِ الْإِتْيَانُ بِهِ لِتَوَقُّفِ الْمَطْلُوبِ النَّفْسِيِّ عَلَيْهِ.

وَ عَلَى الثَّانِي لَا يَكُونُ الْأَمْرَ النَّفْسِيُّ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ دَاعِيًا فَضْلًا عَنِ الْأَمْرِ الْغَيْرِيَّ.

وَ بِالْجُمْلَةِ فَوْجُودُ الْأَمْرِ الْغَيْرِيَّ وَ عَدَمُهُ مُتَسَاوِيَانِ فِي الصُّورَتَيْنِ، فَلَا يَكُونُ لَهُ إِطَاعَةٌ حَتَّى يَتَرْتَّبَ عَلَى فَعْلِهِ الثَّوَابَ وَ عَلَى تَرْكِهِ الْعِقَابَ، كَمَا هُوَ وَاضِحٌ.

وَ تَوْهَمٌ: وَجُودُ الْفَرْقِ بِنَظَرِ الْعَقْلِ بَيْنَ الْعَبْدِ الَّذِي يَأْتِي بِمَقْدَمَاتِ الْعَمَلِ ثُمَّ يَعْرِضُهُ بَعْضَ الْمَوَانِعِ عَنِ الْإِتْيَانِ بِذِي الْمَقْدَمَةِ - كَالْمَوْتِ أَوْ النِّسْيَانِ أَوْ غَيْرِهِمَا مِنَ الْمَوَانِعِ - وَ بَيْنَ الْعَبْدِ الَّذِي لَا يَأْتِي بِمَقْدَمَةِ أَصْلًا ثُمَّ يَعْرِضُ لَهُ بَعْضَ تِلْكَ الْمَوَانِعِ وَ يَمْنَعُهُ عَنِ الْإِتْيَانِ بِالْمَقْدَمَةِ وَ ذِيهَا مَعًا (1).

يُدْفَعُ أَنَّ ثَبُوتَ الْفَرْقِ وَ إِنْ كَانَ بَدِيهِيًّا إِلَّا أَنَّهُ لَا يُوجِبُ الْفَرْقَ فِي الْمَقَامِ، فَإِنَّ كَلَامَنَا إِذَا مَا هُوَ فِي اسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ وَ الْعِقَابِ عَلَى فَعْلِ الْوَاجِبِ الْغَيْرِيَّ وَ تَرْكِهِ

ص: 69

بمعنى أنه لو منعه المولى من الثواب بعد الإتيان به، عدّ ظالماً و مورداً لتقبيح العقلاء، كمن يمنع من أداء حقّ الغير إليه، وهذا لا فرق فيه بين الآتى بالواجب الغيرى و تاركه أصلاً، فإنه كيف يستحقّ العبد على مولاه شيئاً بعد ما فرض أنه لم يأت بمطلوبه النفسى أصلاً، كما هو واضح.

نعم يكون بينهما فارق لا من حيث الاستحقاق الذى يكون مورد النزاع فى المقام، بل من حيث الممدوحية و المذمومية عند العقلاء، فإنّ العبد الذى يأتى بمقدمات الواجب يستحسنه العقلاء لكونه منقاداً للمولى مريداً للإتيان بمطلوباته و إطاعة أوامره، كما لا يخفى.

و من هنا يظهر: أنه لا فرق بين ما لو كان العمل متوقفاً على مقدمات كثيرة و بين ما لو لم يكن إلا متوقفاً على بعض المقدمات، كالحج بالنسبة إلى الساكنين فى البلاد البعيدة و القريبة من حيث استحقاق المثوبة على فعل المقدمات و عدم الاستحقاق أصلاً.

نعم يمكن أن يقال بازدياد الثواب على نفس العمل فيما لو كان متوقفاً على مقدمات كثيرة لا ثبوته بالنسبة إلى المقدمات، كما لا يخفى.

التنبيه الثانى: الإشكال فى الطهارات الثلاث و دفعه

ثم إنه ربّما يستشكل فى الطهارات الثلاث بوجهين:

الأول: أنه لا ريب فى ترتب الثواب عليها، و فى كونها عبادةً مع أنّ الأمر الغيرى لا يكون إلا توصلياً و لا يترتب على امثاله الثواب(1)

. و يردّه: أنه لو كان المراد بترتب الثواب عليها استحقاق المكلف له

ص:70

بالمعنى المتقدم المتنازع فيه، فلا نسلم ثبوته فيها بعد ما عرفت من أن الأمر الغيرى لا يصلح للداعوية ولا يكون له إطاعة حتى يترتب عليه الثواب ويستحق على تركه العقاب.

وإن كان المراد به جعل الثواب على الطهارات الثلاث، فلا إشكال فيه، ولا اختصاص له بها، بل [لها] نظائر في التوصلات أيضاً، مثل ما جعل من الثواب على الذهاب إلى زيارة قبر الحسين عليه السلام لكل قدم كذا وكذا، مع أنه لا إشكال في كونه توصلياً.

الثانى - وهو العمدة -: أنه لا- إشكال في أن الطهارات الثلاث قد اعتبرت مقدّمة للصلاة بنحو العبادية، وليس حالها كحال سائر المقدمات، كالستر والاستقبال وغيرهما في أن مطلق وجودها في الخارج قد اعتبرت مقدّمة لها، وحينئذٍ فعباديتها مأخوذة في الرتبة السابقة على تعلق الأمر الغيرى بها؛ إذ لا يكاد يتعلّق إلا بما يكون مقدّمةً بالحمل الشائع، والمفروض أن مقدّميتها إنّما هو في حال كونها عبادةً، وحينئذٍ فنقول: إن كان المصحح لعباديتها هو تعلق الأمر الغيرى بها، فيلزم الدور؛ لأنّ تعلقه بها متوقّف على كونها مقدّمة الراجعة إلى كونها عبادةً، فلو كانت عباديتها متوقّفة على تعلق الأمر الغيرى بها يلزم توقّف الشيء على نفسه، كما هو واضح، وإن كان المصحح لعباديتها هو تعلق الأمر النفسى بذواتها، فهو فاسد؛ لوجوه ثلاثة:

الأول: أنه لا يتم في خصوص التيمّم؛ لعدم تعلق الأمر الاستحبابى النفسى به قطعاً.

الثانى: أنه كيف يمكن اجتماع الأمر الغيرى مع الأمر الاستحبابى النفسى على شىء واحد؟! فمع ثبوت الأول - كما هو المفروض - لا يبقى مجال للثانى، كما لا يخفى.

الثالث: أنه من الواضح أنه يصحّ إتيان الطهارات الثلاث بقصد أمرها الغيرى من دون التفات إلى رجحانها النفسى، بل يكون مغفولاً عنه بالنسبة إلى أغلب الناس، فكيف يكون هو المحقق لعباديتها؟! كما لا يخفى.

و أجاب عن الإشكال بعض الأعظم - كما فى تقريراته - بما ملخصه أنه كما تكون الطهارات الثلاث بوصف عباديتها مقدّمة للصلاة فكذلك تكون ذواتها مقدّمة لها أيضاً بمعنى أنّ لها الدخلى فى إيجاد الصلاة.

وبعبارة اخرى: الأمر الغيرى المتعلّق بها متقرّباً بها إلى الله تعالى ينبسط على أجزاء متعلّقه كانبساط الأمر النفسى على أجزاء الواجب، فينحلّ إلى أوامر غيرية ضمنية، و حينئذٍ فتكون ذوات الأفعال فى الطهارات الثلاث مأموراً بها بالأمر الضمنى من ذلك الأمر الغيرى، و إذا أتى بها بداعى ذلك الأمر الضمنى يتحقّق ما هو المقدّمة، أعنى الأفعال الخارجية المتقرّب بها، و بذلك يسقط الأمر الضمنى المتوجّه إلى القيد بعد فرض كونه توصليّاً؛ لحصول متعلّقه قهراً بامثال الأمر الضمنى المتعلّق بذات الفعل (1). انتهى ملخصاً.

أقول: يرد عليه: أنه كيف يكون الأمر الغيرى مصحّحاً للعبادية؟! بعد ما عرفت من أنه لا يكون صالحاً للداعوية أصلاً، فإنّه لا يكون الغرض منه إلاّ مجرد التوصل إلى حصول ذى المقدّمة، فمتعلّقه لا يكون إلاّ واجباً توصليّاً، و على تقدير كونه داعياً فهو إنّما يدعو إلى متعلّقه؛ لحصول المأمور به بالأمر النفسى، و لا يكفى ذلك فى العباديّة، فأشكال لزوم الدور و إن كان يرتفع بما ذكر إلاّ أنّ ما هى العمدة فى المقام من الإراد - و هو أنّه كيف يكون الأمر الغيرى مصحّحاً للعبادية متعلّقه؟! - يبقى على حاله.

ص:72

و منه يظهر بطلان ما ذكره المحقق النائيني - على ما في التقريرات في مقام تصحيح عبادية الطهارات الثلاث - من أن المصحح لها ليس هو الأمر الغيرى المتعلق بها، ولا الأمر النفسى المتعلق بذواتها، بل الأمر النفسى المتعلق بذي المقدّمة حيث إنّه ينسبط على الأجزاء و الشرائط، فالمصحح لعبادية الوضوء، المشروطة به الصلاة هو المحقق لعبادية الفاتحة التى هى جزء لها(1)

. وجه البطلان: ما ظهر ممّا تقدّم، و هو أنّ الأمر الضمنى المتعلّق بالجزء أو الشرط لا يكفى فى عباديتهما أصلاً لو سلّمنا ذلك بعد ما كان المقصود منه حصول المجموع أو المشروط، كما لا يخفى.

التنبه الثالث: فى منشأ عباديّة الطهارات

و الحقّ فى المقام أن يقال: إنّ عبادية الطهارات الثلاث ليست لأجل الأمر الغيرى المتعلق بها، بل إنّما هو من جهة قابليتها و صلوحها للعبادة، كما هو المسلّم من الشرع مع الإتيان بها لله و بداعى التقرب إليه.

توضيحه: أنّه لا يشترط فى عبادية الأشياء تعلّق الأمر النفسى بها، و لا الأمر الغيرى، بل يكفى فى صيرورة شىء عبادةً كونه صالحاً لها مع الإتيان بها بداعى التقرب، و من هنا يقال بعدم الفرق بين التيمّم الذى لا يكون مورداً لفتوى الأصحاب باستحبابه النفسى و بين الوضوء و الغسل المستحبين، كما أفتوا به، فإنّ مجرد كونه منطبقاً عليه بعض العناوين الحسنة فى حال الإتيان به مقدّمة للصلاة يكفى فى صلاحيتها للعبادة فى ذلك الحال، و لا يشترط تعلّق الأمر به أصلاً، و أمّا فى غير ذلك الحال فعدم عباديته إنّما لأجل عدم انطباق تلك العناوين

ص:73

الحسنة عليه في غير ذلك الحال أو لمزاحمتها من بعض العناوين الغير الحسنة المخرجة له عن العبادية، كما لا يخفى.

و الدليل عليه ما هو المرتكز في أذهان المتشرعة عند الإتيان بالطهارات الثلاث، فإنهم لا يلتفتون إلى استحبابها النفسى أصلاً.

و ما ذكره في الإشكال: من كفاية الإتيان بها بداعي الأمر الغيرى المتعلق بها إن اريد الإتيان بها كالستر و الاستقبال للصلاة بمعنى أنه كما يكفى تحصيل الستر لأجل الصلاة كذلك يكفى مجرد الإتيان بالوضوء لأجل الصلاة.

ففيه: أنه لا- يكون بينهما فرق حينئذٍ، فيكون الوضوء باطلاً مضافاً إلى ما نراه من المتشرعة من اختلاف نحوى الإتيان بالوضوء و بالستر عندهم، فإن في حال الإتيان بالأول لهم حالة اخرى لا توجد عند الإتيان بالثانى.

فظهر أن عبادية الطهارات الثلاث إنما هو لكونها صالحة للعبادة مع الإتيان بها بداعي القرية من دون توقّف على الأمر النفسى و لا الغيرى أصلاً، و لذا نقول كما قالوا: بعبادية التيمم في حال الإتيان به مقدّمة للصلاة، مع أنه لا يكون متعلقاً لأمر نفسى، كما ذهبوا إليه، و لا لأمر غيرى، كما سنحقّقه من عدم وجوب المقدّمة، فانتظر.

ثم إن بما ذكرناه في تحقيق عبادية الطهارات الثلاث يرتفع جميع المحذورات المتقدّمة و الإيرادات السابقة، فإنه لا يبقى حينئذٍ مجال للإشكال في ترتّب الثواب عليها، فإن ترتّبها عليها ليس لأجل تعلق الأمر الغيرى بها، بل لكونها مطلوبةً نفساً و عبادةً ذاتاً، و الكلام إنما هو بعد الفراغ عن ترتّب الثواب على الواجبات النفسية، فلا وجه حينئذٍ للإشكال أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

و كذا يرتفع به محذور الدور، فإن الأمر الغيرى و إن تعلق بما تكون عبادةً، إلا أن عباديتها لا تتوقّف على الأمر الغيرى أصلاً، كما ظهر بما حقّقناه لك.

و ما ذكره العراقي قدس سره في دفع محذور الدور: من كلامه المتقدم (1) و إن كان يكفي في دفع ذلك المحذور إلا أنه لا يرتفع به ما هي العمدة في المقام من الإشكال، و هو أنه كيف يمكن أن يكون الأمر الغيرى مصححاً لعبادية متعلقه؟! كما لا يخفى، كما أنه بما ذكرنا يرتفع سائر المحذورات، فإنك قد عرفت أن عبادة التيمم ليس لأجل تعلق الأمر النفسى الاستجابى به حتى يقال بأنهم لا يقولون به، و كذلك لا يبقى مجال للإشكال باستحالة اجتماع الأمر الغيرى مع الأمر النفسى على شىء واحد، فإنه قد ظهر بما ذكرنا أن المأمور به بالأمر الأول هو ما يكون متعلقاً للأمر الثانى بوصف كونه كذلك، و بعبارة اخرى: العبادة المستحبة جعلت مقدّمةً و متعلّقةً للأمر الغيرى، نظير ما إذا نذر الإتيان بصلاة الليل مثلاً، فإنّ الوفاء بالنذر و إن كان واجباً إلا أنه لا ينافى استحباب صلاة الليل و لا يخرجها عنه إلى الوجوب، بل يجب عليه الإتيان بها بما أنّها مستحبة، كما لا يخفى.

و أمّا كفاية الإتيان بالطهارات بداعى الأمر الغيرى المتعلق بها فقد عرفت ما فيه من أنه لو كان المراد كفاية الإتيان بها للصلاة، فلا نسلم صحتها و كون الإجماع منعقداً عليها؛ لما عرفت من الفرق عند المشرّعة في مقام الإتيان بها أو بسائر المقدمات غير العبادية.

ثمّ إنّ ما يظهر من بعض: من تصحيح عبادة الطهارات الثلاث مع قطع النظر عن تعلق الأمر الغيرى بها بأنّ الأمر المتعلق بالصلاة، كما أنه يدعو إلى متعلقها كذلك له نحو داعوية إلى مقدّماتها، فعبادة الطهارات إنّما هو لاعتبار الإتيان بها بتلك الداعوية، لا كما ذكره النائينى قدس سره من انبساط الأمر النفسى على

ص:75

المقدمات أيضاً حتى تكون عباديتها لأجل تعلق الأمر النفسى الضمنى بذواتها(1)، بل نقول: إن متعلق الأمر النفسى هى نفس الصلاة، و لكن لا يخلو من الداعوية إلى المقدمات أيضاً.

و الفرق بين الطهارات وغيرها من المقدمات أن المعترف فى صحتها الإتيان بها بتلك الداعوية، بخلاف سائر المقدمات، فإنه لا يعتبر فى صحتها هذا المعنى.

نعم لو أتى بها أيضاً بذلك الداعى تصير عبادة، و يترتب عليه الثواب، كما هو الشأن فى جميع الواجبات التوصلية.

فجوابه أظهر من أن يخفى، فإنه كيف يمكن أن يكون الأمر المتعلق بالصلاة داعياً إلى مقدماتها مع ما ثبت من أن الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه، و المفروض عدم كون المقدمات متعلقةً للأمر المتعلق بذاتها، كما ذكره المحقق النائنى قدس سره و دخول التقييدات فى متعلق الأمر النفسى لا يستلزم كون القيود أيضاً كذلك، و حينئذ فلا وجه لكون الأمر بذى المقدمة داعياً إليها أصلاً، كما هو أظهر من أن يخفى.

فالتحقيق فى عبادة الطهارات الثلاث ما ذكرناه لك، و عليه فكلما توضحاً مثلاً بداعى الأمر الاستحبابى المتعلق به سواء كان متعلقاً للأمر الغيرى أيضاً - كما إذا توضحاً بعد دخول الوقت - أو لم يكن - كما إذا توضحاً قبل دخوله يكون وضوؤه صحيحاً يجوز الإتيان بجميع الغايات المشروطة بها، كما أنه لو توضحاً بداعى الأمر الغيرى فقط من دون التوجه إلى عباديته يكون فاسداً مطلقاً قبل الوقت و بعده.

ثم إنه قد اجيب عن إشكال الطهارات الثلاث و أنها كيف تكون عبادة مع

ص:76

كونها متعلّقة للأمر الغيرى بوجه شتى بعضها يرجع إلى ما ذكرناه بنحو من التصرف والتأويل، وبعضها الآخر يظهر بطلانها ممّا ذكرنا فى هذا المقام، و عليك بالتأمل التامّ فى كلمات الأعلام ليظهر لك الصحيح عن سقيم المرام، فإنّ المقام من مزالّ الأقدام، فتأمل جيّداً.

الأمر السابع ما هو الواجب فى باب المقدّمة؟

إشارة

هل الواجب فى باب المقدّمة بناءً على ثبوت الملازمة هو ذات المقدّمة بلا مدخلىة شىء آخر، أو المقدّمة بشرط إرادة المكلف لذيها عند إتيانها، كما ربّما ينسب إلى صاحب المعالم قدس سره(1)، أو بشرط قصد التوصّل بها إليه لا مطلقاً، سواء ترتّب عليه ذو المقدّمة فى الخارج أم لم يترتّب، كما ربّما نسب ذلك إلى الشيخ الأنصارى قدس سره(2)، أو بشرط إيصالها إلى ذى المقدّمة وترتّب عليها فى الخارج بحيث إذا ترتّب عليها يكشف عن وقوعها على صفة الوجوب، كما ذهب إليه صاحب الفصول(3)؟ وجوه وأقوال، ولا بدّ من النظر فى كلّ واحد منها ليظهر صحّته أو سقمه.

حول ما نسب إلى صاحب المعالم

فنقول: ربّما يورد على صاحب المعالم:

أولاً: بأنّ وجوب المقدّمة تبع لوجوب ذيها من حيث الإطلاق أو

ص:77

1- (1) - مطارح الأنظار: 72 / السطر 1، كفاية الأصول: 142.

2- (2) - كفاية الأصول: 143، مطارح الأنظار: 72 / السطر 9.

3- (3) - الفصول الغرويّة: 81 / السطر 4.

الاشتراط، فكيف يمكن أن يكون وجوب ذى المقدمّة مطلقاً غير مشروط بإرادته و وجوب المقدمّة مشروطاً بإرادته.

و ثانياً: باستحالة أن يكون البعث المتعلّق بشيء مشروطاً بإرادة ذلك الشيء؛ إذ مع تحقّق الإرادة يكون الإتيان بالفعل مسبباً عنها لا عن البعث، و مع عدم تحقّقها يكون المفروض عدم ثبوته بعد كونه مشروطاً بالإرادة.

و دعوى: أنّ البعث هنا مشروط بإرادة ذى المقدمّة لا بإرادة متعلّقه الذى عبارة عنها.

مدفوعة: باستحالة انفكاك إرادة ذى المقدمّة عن الإرادة المتعلّقة بها فمع كونه مشروطاً بها يلزم اللغوية أيضاً بعد عدم انفكاكها عنها، كما لا يخفى (1)

. هذا، و لكن لا يخفى أنّ عبارة المعالم (2) لا تفيد شرطية الإرادة أصلاً، بل مفادها هو ثبوت الوجوب فى حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقّف عليها، فلا يكون الوجوب مشروطاً بإرادته، بل إنّما هو ثابت فى حالها على نحو القضية الحينية لا المشروطة، فلا يرد عليه الإشكالان المذكوران.

هذا، مضافاً إلى أنّ الإيراد الثانى فاسد و لو قلنا بذلك؛ لأنّ كون البعث مشروطاً بإرادة ما يترشّح منه الإرادة المتعلّقة بالمقدمّة بحيث تكون فى مرتبة متأخّرة عنها استحالته غير واضح؛ لأنّ البعث إنّما يقع فى المرتبة المتقدّمة على إرادة متعلّقه، و هذا غير معلوم الاستحالة.

مضافاً إلى أنّ هذا الإيراد لا يختصّ بخصوص هذا القول، بل يرد على جميع القائلين بثبوت الملازمة، كما لا يخفى.

ص: 78

1- (1) - مطارح الأنظار: 72 /السطر 5.

2- (2) - معالم الدين: 74 /السطر 3.

ثم إن ما نسب إلى الشيخ الأنصاري قدس سره من أن الملازمة إنما هي بين ذى المقدمة وبين المقدمة التي قصد بها التوصل إليه بحيث يكون هذا القول في عرض سائر الأقوال في باب المقدمة ليست النسبة إليه في محله، فإن منشأ النسبة إنما هو ملاحظة التقريرات المنسوبة إليه، ونحن بعد ملاحظة هذا المقام منها صدرأً و ذيلأً لم نعرف وجهأً لهذه النسبة أصلاً؛ فإن المقرر بعد حكاية عبارة المعالم والإشكال فيها بالوجهين المتقدمين شرع في أنه هل يعتبر في امثال الأمر الغيرى قصد التوصل بها إلى ذيهأً أم لا، واختار الأول.

ثم ذكر في تحقيقه أن الأمر الغيرى لا يستلزم امثالأً أصلاً، بل المقصود منه مجرد التوصل به إلى الغير، وقضية ذلك هو قيام الواجب مقامه وإن لم يكن المقصود منه التوصل به إلى الواجب، كما إذا أمر المولى عبده بشراء اللحم من السوق، الموقوف على تحصيل الثمن، ولكن العبد حصل الثمن لأجل شراء اللحم، بل لغرض آخر، ثم بدا له الامثال بأمر المولى، فيكفى له في مقام المقدمة الثمن المذكور من غير إشكال، إنما الإشكال في المقدمات العبادية التي يجب وقوعها على قصد القرية، فهل يصح في وقوعها على جهة الوجوب أن لا يكون الآتى بها قاصداً للإتيان بذيها أم يعتبر؟

ثم فرغ عليه بعض الفروعات، وذكر أنه قد نسب إلى المشهور عدم الاعتبار.

ثم استند إلى ما يقرب مرادهم، ثم استشكل عليه بأن الإنصاف فساد ذلك الوجه؛ لأن النزاع إنما هو فيما إذا اريد الامثال بالمقدمة، وذكر أنه لا إشكال

فى لزوم قصد عنوان الواجب إذا ارىء الامتثال به و إن لم يجب الامتثال (1) ، إلى آخر ما ذكره، فإن الناظر إلى هذه العبارات يقطع بأن النزاع فى اعتبار قصد التوصل إلى ذى المقدمه و عدمه إنما هو فيما إذا ارىء الامتثال بالمقدمه، و معنى الامتثال - كما صرح به - أن يكون الداعى إلى إبداع الفعل هو الأمر (2) ، فلا ربط لهذا النزاع بالمقام أصلاً، فإن الكلام هنا إنما هو فى الملازمة و فى أن الأمر الغيرى هل يتعلق بذات المقدمه أو مع قيد آخر.

و لا يخفى أن التأمل فى عبارة التقريرات يعطى أن الواجب هو ذات المقدمه، كيف و قد صرح فى جواب المعالم بأن وجوب المقدمه إنما يتبع فى الإطلاق و الاشتراط وجوب ذىها، و قد صرح أيضاً بأن الحاكم بالوجوب الغيرى ليس إلا العقل، و ليس الملحوظ عنده فى عنوان حكمه بالوجوب إلا عنوان المقدمه و الموقوف عليه، و هنا بعض القرائن الأخر يظهر للناظر المتأمل.

و كيف كان فمع قطع النظر عن انتساب هذا القول إلى الشيخ قدس سره فلا بدّ من النظر فيه، و أنه هل يمكن الذهاب إليه أم لا؟

فقول: اعتبار قصد التوصل فى المقدمه يمكن على وجوه:

الأول: أن يكون الوجوب الناشئ من حكم العقل بالملازمة مشروطاً بما إذا قصد التوصل بها إليه بمعنى أنه فى غير هذه الصورة لا تكون المقدمه واجبه.

الثانى: أن يكون الوجوب ثابتاً لها فى هذا الحين، و الفرق بين الصورتين الفرق بين القضيّة المشروطة و الحينية.

ص: 80

1- (1) - مطارح الأنظار: 72 /السطر 9.

2- (2) - نفس المصدر: السطر 24.

الثالث: أن يكون قصد التوصل مأخوذاً في متعلق الأمر الغيرى بمعنى أن يكون قيداً للواجب لا للوجوب، كما في الصورتين المتقدمتين.

إذا عرفت ذلك، فنقول: كل هذه الاحتمالات فاسدة، بل لا يمكن اعتبار قصد التوصل على غير وجه الأخير من الصور المتقدمة.

أمّا الوجه الأول: فيرد عليه - مضافاً إلى ما عرفت من أن وجوب المقدمة يتبع في الإطلاق والاشتراط وجوب ذبها - أنه لا يعقل اشتراط الوجوب بخصوص قصد التوصل الغير المنفك عن إرادة متعلق الوجوب، فيرجع الأمر بالأخرة إلى اشتراط الوجوب بإرادة متعلقه، فيصير الوجوب مباحاً، كما عرفت فيما أجاب به التقريرات عن عبارة المعالم، بل نقول بأن الاستحالة هنا أوضح ممّا يوهمه عبارة المعالم؛ لأنّ الوجوب بناء على قوله لا يكون مشروطاً بإرادة متعلقه، بل بإرادة ذى المقدمة المتقدمة على إرادة المقدمة المتعلقة للوجوب الغيرى، و أمّا بناء على هذا القول يكون الوجوب مشروطاً بإرادة متعلقه.

ثم إن هذا الجواب يجرى على الوجه الثانى أيضاً.

و أمّا الوجه الثالث: الرجوع إلى اعتبار قصد التوصل قيداً للواجب بحيث يجب تحصيله كسائر القيود المعتبرة في الواجب فهو وإن كان ممكناً في مقام الثبوت إلا بناء على ما اعتقده صاحب الكفاية من أن الإرادة لا تكون من الأمور الاختيارية(1)، فلا يعقل أن تكون متعلقة للطلب أصلاً.

و لكن لا يخفى فساد هذا الاعتقاد فإنه يمكن للإنسان أن يوجد القصد المتعلق ببعض الأشياء، نظير أنه إذا سافر الإنسان إلى بلد لا يريد إقامة عشرة أيام فيه؛ لعدم كون الإقامة فيها ذا مصلحة له إلا أنه يعرض له بعض الأمور

ص: 81

المتفرعة على قصدها، فيقصد، إقامة العشرة وإن لم تكن محبوباً له بالذات إلا أنها تصير محبوباً بالعرض لمحبووية تلك الأمور المتوقفة على قصدها، مثل ما إذا كانت الصلاة غير المقصورة محبوباً له دائماً، فيريد الإقامة لذلك.

وبالجمل، فكون الإرادة من الأمور غير الاختيارية ممّا لم يعلم له وجه أصلاً، كيف و المعتبر في صحّة العبادات أن يكون الداعي إلى اتيانها قصد التقرب، فلو لم يكن القصد أمراً اختيارياً، لم يكن وجه لاعتباره فيها، كما لا يخفى فهذا الوجه الراجع إلى أخذ قصد التوصل قيدا للواجب وإن كان ممكناً في مقام الثبوت إلا أنه لا دليل على إثباته، كما سيأتى وجهه عند التكلّم في مقام الإثبات إن شاء الله تعالى، فانتظر.

هذا كلّه فيما يتعلّق باعتبار قصد التوصل في وجوب المقدّمة.

القول في المقدّمة الموصلة

حول ما نسب إلى صاحب الفصول

و أمّا اعتبار الإيصال إليه - كما يظهر من صاحب الفصول (1) - فإن كان هذا القيد شرطاً للوجوب بمعنى أنّه لا يجب المقدّمة إلا مع الإيصال المتوقّف على تحقّق ذيها الراجع إلى أنّ وجوب المقدّمة إنّما هو بعد الإتيان بذيها، المتوقّف عليها، فاستحالته أظهر من أن يخفى، فإنّه من قبيل تحصيل الحاصل.

و الظاهر أنّه لا يقول به صاحب الفصول قدس سره بل مراده قدس سره إنّما هو اعتبار هذا القيد في متعلّق الوجوب، لا أن يكون شرطاً للوجوب، بل قيدا للواجب بحيث

ص: 82

و قد اورد عليه بوجوه من الإيراد:

منها: أنه يلزم الدور بناء عليه، و تقريبه: أنه لا إشكال في توقّف ذى المقدّمة عليها؛ لأنّ المفروض كونها مقدّمةً له، فلو كان الإيصال مأخوذاً فيها، يلزم توقّف المقدّمة عليها أيضاً؛ لأنّ حصول القيد متوقّف عليها بلا إشكال، وهذا هو الدور محضاً (1)

. و الجواب أنّ ما يتوقّف ذو المقدّمة عليه هو ذات المقدّمة؛ لأنّه لا مدخلية للإيصال في مقدّمتها، بل إنّما هو مأخوذ في متعلّق الواجب، و ما يتوقّف على ذى المقدّمة هو الإيصال لا ذات المقدّمة، فالموقوف على ذى المقدّمة لا يتوقّف هو عليها، بل يتوقّف على ذاتها، كما هو أوضح من أن يخفى.

منها: لزوم التسلسل، و تقريبه أن يقال: إنّ المقدّمة حينئذٍ تكون مركّبةً من أمرين: أحدهما: الذات، و الآخر: قيد التوصل، فتكون الذات مقدّمة لحصول المقدّمة المركّبة، كما هو الشأن في جميع أجزاء المركّب.

مثلاً: لو كان الوضوء الموصول إلى الصلاة مقدّمةً، و السير الموصول إلى الحج مقدّمةً، فذات الوضوء و السير يكون مقدّمةً للوضوء الموصول و السير الموصول، و حينئذٍ فيعتبر قيد الإيصال فيه أيضاً، فيلزم التسلسل (2)

. و الجواب: أنّ مدخلية قيد الإيصال إنّما هو في تعلّق الوجوب إلى المقدّمة بمعنى أنّه لا يتعلّق الوجوب بها إلاّ مع ذلك القيد لا بدونه، لا أن يكون القيد دخيلاً في مقدّمية المقدّمة و توقّف ذيها عليها، و حينئذٍ فليس هنا إلاّ ذات

1- (1) - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 1:290.

2- (2) - نفس المصدر.

المقدّمة وقيد الإيصال، والأولى لا يتعلّق بها الوجوب إلاّ مع انضمام الثانى إليه، فمن أين يلزم التسلسل؟ كما هو واضح.

منها: أنّه يلزم أن يكون ذو المقدّمة متعلّقاً للوجوب النفسى و للوجوب الغيرى، بل للوجوبات الغيرية المتعدّدة حسب تعدّد المقدّمات.

أمّا تعلّق الوجوب النفسى إليه: فلاّته المفروض.

و أمّا تعلّق الوجوب الغيرى: فلاّته لا إشكال فى أنّ تحقّق قيد الإيصال موقوف على ذى المقدّمة، فيتعلّق بها الوجوب الغيرى أيضاً (1).

. و الجواب: أنّ توقّف عنوان الإيصال على ذى المقدّمة وإن كان مسلّمًا إلاّ أنّ تعلّق الأمر الغيرى إليها ممنوع بعد أنّه يعتبر عند القائل بهذا القول الإيصال إلى ذى المقدّمة، و من المعلوم امتناع أن يكون الشىء موصلاً إلى نفسه، و الإيصال إلى المقدّمة الموصولة لم يكن معتبراً عند القائل أصلاً.

و بالجملة، فلو كان المراد تعلّق الأمر الغيرى بذى المقدّمة من دون قيد، فهو ممنوع عند القائل بعد اعتباره فى متعلّق الأمر الغيرى قيد الإيصال، كما هو واضح.

و إن كان المراد تعلّقه به مع هذا القيد، فالإيصال إلى المقدّمة الموصولة غير مقصود له، و الإيصال إلى نفسها لا يعقل، فكيف يلزم تعلّق الأمر الغيرى بل الأوامر الغيرية بذى المقدّمة؟!

منها: ما اورد عليه فى الكفاية من أنّ القول بالمقدّمة الموصولة يستلزم إنكار وجوب المقدّمة فى غالب الواجبات، و القول بوجوب خصوص العلة التامة فى خصوص الواجبات التوليدية.

ص:84

أما الاختصاص بالأولى: فلائنه لا يعقل ترتب الممكن على غير علته التامة ووجوده بدونها.

و أما الاختصاص بالثانية - مع أن وجود كل ممكن بدون علته التامة مستحيل - أن مبادئ اختيار الفعل الاختياري من أجزاء العلة التامة، و هي لا تكاد تتصف بالوجوب؛ لعدم كونها من الأمور الاختيارية، وإلا لتسلسل.

وبالجملة، فالإيصال إنما هو في خصوص الواجبات التوليدية، و أما في غيرها فمع اجتماع جميع الأجزاء يمكن أن لا يقع لتوسط الإرادة و الاختيار، كما هو واضح (1).

. و الجواب: أن مراده قدس سره بالإيصال ليس ما يترتب عليه ذو المقدمة قهراً حتى يورد عليه بما ذكر، بل مراده منه هو ترتب الفعل عليه و لو بواسطة أو وسائط بمعنى أن مطلق المقدمة لا يتعلق به الوجوب، بل بالمقدمة التي يتعقبها الإتيان بذى المقدمة، سواء كانت علة تامة لحصوله قهراً أم لم تكن.

هذا مضافاً إلى ما عرفت من أن الإرادة من الأمور الاختيارية التي يمكن أن يتعلق بها الطلب و البعث، كيف و لو قلنا باستحالة تعلق الطلب بها، فلا تكون متعلقة للأمر الغيرى حتى بناء على وجوب مطلق المقدمة، فمن أين يلزم الإرادة التي هي من أجزاء العلة التامة، كما هو واضح.

منها: ما اورد عليه في الكفاية أيضاً، و حاصله أنه لو كان معتبراً فيه الترتب، لما كان الطلب يسقط بمجرد الإتيان بها من دون انتظار لترتب الواجب عليها مع أن الطلب لا يكاد يسقط إلا بالموافقة أو بالمخالفة أو بارتقاع موضوع

ص: 85

التكليف، ولا يكون الإتيان بالمقدمة بالضرورة من هذه الأمور غير الموافقة(1)

. و الجواب: أنا نمنع السقوط بمجرد الإتيان بذات المقدمة؛ لأنّ القائل يقول بأنّ سقوطه متوقّف على ضميمته قيده إليه، فلا يسقط إلاّ بعد الإتيان بذى المقدمة، كما أنّ الأمر بالصلاة لا يسقط إلاّ مع الإتيان بجزئه الأخير أيضاً، وهذا واضح لا إشكال فيه.

فانقدح من جميع ما ذكر أنّه لا يلزم محال من الأخذ بأحد الأقوال الثلاثة الواقعة في مقابل القول بوجوب مطلق المقدمة في مقام الثبوت بناء على أن يكون القيد الزائد دخيلاً في متعلّق الوجوب، لا أن يكون شرطاً له، كما عرفت.

ما أفاده المحقّق الحائري و العراقي في المقام

ثمّ إنّّه لو سلّمنا استلزام كلام الفصول للمحاذير المتقدمة، فلا يدفعها ما ذكره بعض من الأعظم في تقريب كلامه و توجيه مرامه بحيث لا يورد عليه بشيء حيث قال قدس سره في كتابه المسمّى بالدرر ما ملخصه: أنّ الطلب متعلّق بالمقدمات في لحاظ الإيصال لا مقيداً به بمعنى أنّ الأمر بعد تصوّر المقدمات بأجمعها يريد بها بذواتها، لأنّها بتلك الملاحظة لا تنفكّ عن المطلوب الأصلي، و لو لاحظ مقدمة منفكّة عمّا عداها، لا يريد بها جزءاً؛ لأنّ مطلوبيتها إنّما هو في ظرف ملاحظة باقى المقدمات معها، فالإرادة لا تتعلّق بها بنحو الإطلاق حتّى تشمل حال انفكاكها عن باقى المقدمات.

ثمّ قال: وهذا الذى ذكرنا مساوق للوجدان، و لا يرد عليه ما ورد على

ص: 86

القول باعتبار الإيصال قيماً وإن اتحد معه في الأثر(1).

ونظير هذا ما يظهر من التقريرات المنسوبة إلى العراقي قدس سره حيث قال المقرّر ما ملخصه: إنّ الواجب ليس مطلق المقدّمة ولا خصوص المقدّمة المقيّدة بالإيصال، بل الواجب هو المقدّمة في ظرف الإيصال على نحو القضية الحينية، وبعبارة اخرى: الواجب هي الحصّة التوأمة مع سائر المقدّمات الملازم لوجود ذبيها.

وتوضيحه أن يقال: حيث إنّ الغرض من وجوب المقدّمة ليس إلاّ التوصل إلى ذى المقدّمة، و من الواضح أنّ هذا إنّما يترتب على مجموع المقدّمات، لا كلّ واحد على سبيل الاستقلال وإن كان كلّ واحد منها يتوقّف عليه المطلوب الأصلي إلاّ أنّ المحبوبة إنّما يتعلّق به مع انضمامه إلى سائر المقدّمات، ونتيجة ذلك هو تعلّق أمر غيرى واحد بمجموع المقدّمات بحيث ينسبط على كلّ واحد منها كانبساط الوجوب في الواجب النفسى على أجزائه، وكما أنّ متعلّق الأمر النفسى الضمنى فى الواجبات النفسية إنّما هو كلّ واحد من الأجزاء لا مطلقاً ولا مقيّداً بانضمام سائر الأجزاء إليه، بل الحصّة المقارنة لباقي الأجزاء، فكذلك الأمر هنا بلا تفاوت(2). انتهى ملخص موضع الحاجة من كلامه.

ولكن لا يخفى أنّ المحذورات المتقدّمة لو سلّم لا تدفع بما ذكره المحقّقان المتقدّمان؛ لأنّ لحاظ الإيصال إمّا أن يكون دخيلاً فى المطلوب و يوجب تضييقاً بالنسبة إليه، فهذا بعينه ما ذكره صاحب الفصول، وإمّا أن لا يكون كذلك، فهذا

ص: 87

1- (1) - درر الفوائد، المحقّق الحائرى: 119.

2- (2) - بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الأملى 1: 389/السطر 10.

بعينه القول بوجود مطلق المقدمة، وأخذه على نحو القضية الحينية لا- يزيد على أخذه مطلقاً؛ لأن معناها هو أن ترتب الحكم على الموضوع لا يقيّد بوقت دون وقت، وذكر الحين إنّما هو لتعريف الموضوع والإشارة إليه من دون مدخلة له في ترتب الحكم أصلاً، مثل أن يقال: كلّ من كان في الدار فهو عالم مثلاً، فإنّ الكون في الدار إنّما اخذ عنواناً مشيراً إلى الموضوع و معرفاً له لا لكونه دخيلاً في ثبوت المحمول.

و من هنا يظهر بطلان ما تقدّم من التقريرات، مضافاً إلى أنّه كيف يمكن الجمع بين أخذ الإيصال بنحو القضية الحينية التي عرفت عدم الفرق بينها وبين القضية المطلقة من حيث إطلاق الموضوع أصلاً وبين كون متعلّق الأمر الغيرى هي الحصّة المقارنة لباقي المقدمات الملازم لوجود ذبها مع أنّ الطبيعة المطلقة لا تصير حصّة إلاّ بانضمام بعض القيودات إليها، كما هو أظهر من أن يخفى.

و غاية ما يمكن أن يقال في تقريب كلام الفصول أن يقال: حيث إنّ الغرض من وجوب المقدمة و غايته ليس إلاّ التوصل إلى المطلوب الأصلي ففي متعلّقه نحو من التضيّق من ناحية علته الغائية لا أن يكون مقيداً به و لا أن يكون مطلقاً بالنسبة إليه، كما هو الشأن في سائر الأشياء بالنسبة إلى العلل الغائية لها و لكن لا يخفى أنّ هذا يرجع إلى التقييد لما سنذكره من أنّ جميع الحثيات التعليلية ترجع إلى الجهات التقييدية، فانتظر.

و انقدح من جميع ما ذكرنا أنّه لو قلنا باستلزام كلام الفصول للمحدورات المتقدمة من الدور و التسلسل و غيرهما لما يجديه التوجيه بما ذكر أصلاً.

هذا، و لكن قد عرفت أنّ شيئاً من الإيرادات غير وارد عليه أصلاً.

هذا كلّه في مقام الثبوت.

و أمّا مقام الإثبات: فقد استدلّ صاحب الفصول بوجه أسدّها و أمتنها هو الوجه الأخير.

قال فى بيانها: حيث إنّ المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها إلى الواجب و حصوله، فلا جرم يكون التوصل بها إليه و حصوله معتبراً فى مطلوبيتها، فلا تكون مطلوبةً إذا انفكّت عنه، و صريح الوجدان قاضٍ بأنّ مَنْ يريد شيئاً لمجرد حصول شىء آخر لا يريدّه إذا وقع مجرداً عنه، و يلزم منه أن يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطاً بحصوله⁽¹⁾.

و أجاب عنه فى الكفاية أولاً: بمنع كون المطلوب بالمقدمة التوصل بها إلى الواجب، بل مطلوبيتها لأجل عدم التمكن من التوصل بدونها، كيف و لا يكون التوصل من آثارها إلاّ فى بعض المقدمات.

و ثانياً: بأنّه لو سلّم كون المطلوب بالمقدمة ذلك و لكن لا نسلم مدخليّة الغاية فى مطلوبيّة ذيلها؛ لأنّ صريح الوجدان يقضى بأنّ ما اريد لأجل غاية و تجرّد عنها بسبب عدم حصول بعض ما له دخل فى تحقّقها يقع على ما هو عليه من المطلوبيّة الغيرية، كيف و إلاّ يلزم أن يكون وجودها من قيوده و مقدّمة لوقوعه على نحو تكون الملازمة بين وجوبه بذاك النحو و وجوبها.

و هو كما ترى، ضرورة أنّ الغاية لا تكون قيوداً لذى الغاية بحيث كان تخلفها موجباً لعدم وقوع ذى الغاية على ما هو عليه من المطلوبيّة الغيرية، و إلاّ يلزم أن تكون مطلوبةً بطلبه، كسائر قيوده، فلا يكون وقوعه على هذه الصفة

ص: 89

منوطاً بحصولها، كما أفاده.

ولعلّ منشأ توهمه الخلط بين الجهة التقييدية والتعليلية(1). انتهى ملخص موضع الحاجة من كلامه.

وفي كلّ من الجوابين نظر بل منع.

أمّا الأول: فلاّنّ من الواضح البديهي أنّ مطلوبة المقدّمة إنّما هو للتوصّل بها إلى ذبيها؛ لأنّ المفروض أنّها مطلوبة بتبع الغير ولأجله فتعلّق الطلب بها لا ينشأ إلّا لكونها يتوصّل بها إلى المطلوب الأصلي.

والدليل عليه أنّه لا ينقطع السؤال عن تعلّق الوجوب بها ب «لِمَ» إلّا بعد الجواب بأنّها مطلوبة للتوصّل إليه، وإلّا فمجرّد التوقّف مع قطع النظر عن ترتّب ذي المقدّمة عليها لا يكفي في انقطاع السؤال، كما يظهر بمراجعة الوجدان السليم.

وما ذكره من أنّ التوصّل ليس من آثارها، فيدفعه أنّك عرفت فيما سبق أنّ المراد بكلمة الموصل ليس خصوص العلة النائمة، كما ربّما يوهمه الجمود على ظاهرها، بل المراد به ترتّب ذي المقدّمة عليها والإتيان به بعدها.

وأمّا الثاني: فلا- يخفى أنّ إرادة شيء لأجل غاية ترجع إلى إرادته مقيّداً بها، كما هو واضح، ضرورة أنّ العقل لا يحكم بحكم إلّا مع تشخيص موضوعه بجميع جهاته وحيثياته التي لها مدخلية في الحكم، وإذا حكم بحكم لموضوع من جهة خاصّة وحيثية مخصوصة فيستحيل أن يصرف حكمه عن تلك الجهة والحيثية، ويسرى إلى ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحيثية التي تكون دخيلاً في ترتّب الحكم أو إلى بعض الجهات الأخر المغايرة لهذه الجهة،

ص:90

فإذا سلّم أنّ مطلوبة المقدمة إنّما هو للتوصّل بها إلى ذبيها، كما هو المفروض في الجواب الثاني، فلا محالة تكون المطلوبة واقعةً على المقدمة بتلك الحثية، وإلا فذاتها مطلقاً ولو مع بعض الحثيات الأخر لا يتعلّق بها طلب أصلاً.

وما اشتهر في الألسن من الفرق بين الجهات التعليلية والتقييدية بكون الثانية دخيلاً في الموضوع وقيداً له دون الأولى، ليس بصحيح، فإنّ جميع الجهات التعليلية راجعة إلى الجهات التقييدية؛ لما عرفت من استحالة أن يصرف العقل حكمه الثابت لموضوع عنه إلى غيره، وهذا بمكان من الوضوح.

وانقذح من جميع ما ذكرنا أنّه لو قلنا بالملازمة، فالواجب متابعة صاحب الفصول قدس سره و الأخذ بقوله الراجع إلى ثبوت الملازمة بين وجوب ذي المقدمة وبين الوجوب المتعلّق بخصوص المقدمات الموصلة، وقد عرفت أنّه لا يرد عليه شيء مما أوردها القوم عليه.

وعلى تقدير تسليم الورد، فلا يدفعه التوجيه بلحاظ الإيصال، كما عرفت من الدرر، أو بالحصة التوأمة كما عرفت من التقريبات، إلا أنّ الكلام في أصل ثبوت الملازمة، وسيجيء ما هو الحقّ في بابها، فانتظر.

في ثمرة القول بالمقدمة الموصلة

قد يقال - كما قيل - بأنّ ثمرة القول بالمقدمة الموصلة هو تصحيح العبادة التي يتوقّف على تركها فعل واجب أهمّ، كالصلاة التي يتوقّف على تركها فعل الإزالة التي هي واجبة، وتكون أهمّ من فعل الصلاة بناءً على أن يكون ترك أحد الضدّين مقدّمةً لوجود الآخر، كما سيأتي تحقيقه في مبحث الأمر بالشئ هل يقتضى النهي عن ضده أم لا؟ فإنّه بناءً على هذا القول لا يكون الترك مطلقاً واجباً ليكون فعلها محرّماً، فتكون فاسدةً، بل الواجب هو الترك الموصل إلى فعل الضدّ

الواجب، و المحرّم إنّما هو نقيض هذا الترك الخاصّ الذي يقارن مع الفعل تارةً، و مع الترك المجرّد اخرى، و من المعلوم أنّه لا يسرى الحكم من أحد المتلازمين إلى الآخر فضلاً عن المتقارنين، و حينئذٍ فلا يكون الفعل محرّماً حتّى يكون فاسداً(1).

مناقشة الشيخ الأنصارى فى الثمرة

و ربّما اورد على تفريع هذه الثمرة - كما فى التقريرات المنسوبة إلى الشيخ الأنصارى قدس سره - بما حاصله أنّ فعل الضدّ وإن لم يكن نقيضاً للترك الواجب مقدّمة بناءً على المقدّمة الموصلة إلّا أنّه لازم لما هو من أفراد النقيض حيث إنّ نقيض ذاك الترك الخاصّ، و هو أعمّ من الفعل و الترك المجرّد، و هذا يكفى فى إثبات الحرمة، و إلّا لم يكن الفعل محرّماً و لو بناءً على القول بوجوب مطلق المقدّمة؛ لأنّ الفعل أيضاً ليس نقيضاً للترك، لأنّه أمر وجودى، و نقيض الترك إنّما هو رفعه، و رفع الترك الذى هو أمر عدمى لا يمكن أن يتّحد مع الفعل الذى هو أمر وجودى، فكما أنّ مجرّد الملازمة بين نقيض الترك و الفعل يكفى فى اتّصافه بالحرمة فكذلك تكفى فى المقام، غاية الأمر أنّ مصداق النقيض للترك إنّما ينحصر فى الفعل فقط، و أمّا نقيض الترك الخاصّ فله مصداقان، و ذلك لا يوجب تفاوتاً بينهما فيما نحن بصدده، كما لا يخفى (2).

و أجاب عن الإيراد المحقّق الخراسانى قدس سره فى الكفاية حيث قال: و أنت خبير بما بينهما من الفرق، فإنّ الفعل فى الأوّل لا يكون إلّا مقارناً لما هو النقيض

ص: 92

1- (1) - الفصول الغرويّة: 98 / السطر 6، كفاية الأصول: 150-151.

2- (2) - مطارح الأنظار: 78 / السطر 26.

من رفع الترك المجامع معه تارة و مع الترك المجرد اخرى، و لا يكاد تسرى حرمة الشيء إلى ما يلازمه فضلاً عما يقارنه أحياناً.

نعم لا بدّ أن لا يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم آخر على خلاف حكمه، لا أن يكون محكوماً بحكمه، و هذا بخلاف الفعل في الثاني، فإنّه بنفسه يعاند الترك المطلق و ينافيه لا ملازم لمعانده و منافيه، فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوماً لكنّه متّحد معه عيناً و خارجاً، فإذا كان الترك واجباً فلا محالة يكون الفعل منهياً عنه قطعاً، فتدبر جيداً(1). انتهى.

و التحقيق أن يقال: إنّه لو قلنا بأنّ نقيض كلّ شيء رفعه الذي هو أمر عدمي و قلنا بأنّ وجوب الشيء إنّما يقتضى حرمة النقيض فقط، فلا إشكال في أنّ الفعل لا يصير محرماً حتّى بناء على القول بوجوب مطلق المقدمّة؛ لأنّ نقيض الترك المطلق رفعه الذي هو عبارة عن ترك الترك، فالحرمة إنّما يتعلّق بهذا، و من المعلوم عدم اتّحاده مع الفعل أصلاً؛ لأنّه يستحيل أن يتّحد الحيثية العدمية مع الحيثية الثبوتية الراجعة إلى حيثية طرد العدم، فيمتنع أن يكون النور عين عدم الظلمة، و غير ذلك من الأمثلة.

و مجرد الملازمة بينهما لا- يوجب سراية الحكم من النقيض إلى ما يلازم معه، و هو الفعل، بل غايته أن لا يكون الفعل محكوماً بحكم يخالف حكم النقيض، لا أن يكون محكوماً بحكمه.

و لو قلنا بأنّ نقيض كلّ شيء رفعه، أو كون الشيء مرفوعاً به، فنقيض الأمر الوجودي رفعه الذي عبارة عن الأمر العدمي، و نقيض الأمر العدمي الأمر الوجودي لارتفاعه به، و قلنا بأنّ الحرمة تتعلّق بنفس النقيض، فلا إشكال في

ص: 93

حرمة الفعل بناء على أن يكون الواجب هو الترك المطلق؛ لأنّ الفعل حينئذٍ يكون نقيضاً له، لا أن يكون ملازماً لما هو النقيض لارتفاع الترك بمجرد الفعل، وأما بناء على القول بالمقدّمة الموصلة وأنّ الواجب هو الترك الموصل، فلا يكون الفعل بنفسه نقيضاً للترك الخاصّ، فلا يتّصف بالحرمة، لا لأنّ الفعل لا يكون إلاّ مقارناً لما هو النقيض من رفع الترك الخاصّ المجامع معه تارة و مع الترك المجرد الأخرى، كما يظهر من الكفاية في العبارة المتقدّمة، وذلك لأنّ المقارنة ممنوعة، فإنّ معناها كما في سائر الموارد يرجع إلى إمكان الانفكاك، و من المعلوم استحالتها في المقام، فإنّه مع وجود الفعل لا يمكن أن لا يكون معه رفع الترك الخاصّ، و مع عدمه لا يكون هنا شيء حتّى يقال بانفكاك النقيض عنه، كما أنّ انطباق الإنسان على زيد و صدقه عليه يتوقّف على وجوده، و إلاّ فمع عدمه لا يصدق عليه أصلاً، فمجرد ذلك لا يوجب أن يقال بأنّ الإنسان مقارن لزيد، كما هو واضح، بل لأجل أنّ المفروض عدم سراية الحكم من النقيض إلى شيء آخر.

و لو قلنا بأنّ مجرد المعاندة و المنافرة يكفي في حرمة الشيء لأنّ النقيض عبارة عمّا يعاند الشيء بحيث لا يمكن اجتماعهما و لا ارتفاعهما، أو قلنا بأنّ مجرد انطباق النقيض على شيء يكفي في اتصافه بالحرمة و إن لم يتّحد معه، فلا إشكال في حرمة الفعل على القولين، كما هو واضح لا يخفى.

مناقشة العلمين: الأصفهاني و العراقي

ثمّ إنّّه اعترض بعض المحقّقين في شرحه على الكفاية على تفريع الثمرة بما حاصله: أنّ المراد بالمقدّمة الموصلة إمّا العلة التامة أو المقدّمة التي لا تنفكّ عن ذبيها.

فالمقدّمة الموصلة على الأول: ترك الصلاة ووجود الإرادة، و من الواضح أنّ نقيض المجموع من الأمرين مجموع النقيضين، وإلا فليس لهما بهذا الاعتبار نقيض، فنقيض الترك هو الفعل، ونقيض الإرادة عدمها، فإذا وجب مجموع الترك والإرادة بوجوب واحد، حرم مجموع الفعل وعدم الإرادة بحرمة واحدة، و من الواضح تحقّقهما عند إيجاد الصلاة، بدهة عدم إمكان إرادة الإزالة مع فعل الصلاة.

و أمّا على الثاني: فالمقدّمة هو الترك الخاصّ، و حيث إنّ الخصوصية ثبوتية، فالترك الخاصّ لا رفع لشيء ولا مرفوع بشيء، فلا نقيض له بما هو، بل نقيض الترك المرفوع به هو الفعل، و نقيض الخصوصية عدمها الرفع لها، فيكون الفعل محرماً لوجوب نقيضه، و من الواضح اقتران الفعل بنقيض تلك الخصوصية المأخوذة في ظرف الترك، كما هو واضح، فافهم و اغتنم(1). انتهى.

و نظير هذا يظهر من تقريرات بعض الأعظم حيث قال ما ملخصه: الحقّ اندفاع ما اورد على الشيخ قدس سره في المقام؛ لأنّ المقدّمة المتقيّدة بالإيصال تنحلّ إلى ذات و خصوصية، و وحدتها في عالم الموضوعية ليست إلّا أمراً اعتبارياً ناشئاً من وحدة الحكم؛ لا متناع أن يكون مورد الحكم في مثل المقام واحداً حقيقياً مع اختلاف الذات و التقيّد في المقولة، و نتيجة الانحلال هو عروض الحكم على الأمور المتكثّرة، و من شأنها تكثّر نقيضها بلا حاجة إلى تصوّر جامع بينها كي يستشكل في المقام بعدم معقولية كون العدم جامعاً بين الوجود و العدم المحض، إلّا أنّ لازم تعدّد نقيض الواجب هو مبغوضية أول نقيض يتحقّق في الخارج؛ لأنّه بوجوده يتحقّق عصيان الأمر، فيسقط، فلا يبقى موضوع

ص:95

ففى المثال المعروف إذا كان الشخص الآتى بالصلاة مريداً للإزالة فى فرض عدم إتيانه بالصلاة، فأول نقيض لمتعلق الوجوب الغيرى هو فعل الصلاة، فتصير مبغوضه، فتبطل.

وأما إذا كان الشخص الآتى بالصلاة غير مريد للإزالة على تقدير عدم الإتيان بالصلاة، فأول نقيض للواجب هو عدم إرادة الإزالة، فيكون هو المبغوض، ولا تصل النوبة إلى مبغوضية الصلاة؛ لسقوط الأمر الغيرى بعصيانه بترك إرادة الإزالة، فتبقى الصلاة مع محبوبيتها، فلا وجه لبطلانها(1). انتهى ملخص ما فى التقريرات.

هذا، ولكن لا يخفى أن الانحلال والتعدد إنما هو فى الواقع و مع قطع النظر عن كونهما موضوعاً لحكم واحد وإرادة واحدة، فإنه يصح أن يقال بأن نقيضهما مجموع النقيضين، بمعنى أنه لا يكون للمجموع نقيض واحد؛ لأنه ليس إلاً أمراً اعتبارياً، بل هما شيئان، ولهما نقيضان. وأما مع ملاحظة تعلق حكم واحد بهما - كما هو المفروض فى المقام - فمن الواضح كونهما شيئاً واحداً بهذا الاعتبار؛ إذ لا يعقل أن يتعلق الحكم الواحد والإرادة الواحدة بالشيئين بوصف كونهما كذلك من دون اعتبار الوحدة بينهما.

و ما ذكره فى التقريرات: من أن الوحدة ناشئة عن وحدة الحكم.

ففيه: أن الأمر بالعكس؛ إذا الوحدة إنما هو قبل تعلق الحكم وبلحاظه؛ لما عرفت من أن تشخص الإرادة بالمراد، و مع تعدده لا يعقل وحدتها، فالحق فى المقام ما ذكرنا من دوران الأمر مدار مفهوم النقيض و معناه، أن نقيض الحكم هل

يتعلّق بالنقيض أو بالأعم ممّا ينطبق عليه؟ كما حقّقناه، فراجع.

الأمر الثامن في الواجب الأصلي و التبعي

إشارة

قال في الفصول: الأصلي ما فهم وجوبه بخطاب مستقلّ، أى غير لازم لخطاب آخر وإن كان وجوبه تابعاً لوجوب غيره، و التبعي بخلافه، و هو ما فهم وجوبه تبعاً لخطاب آخر وإن كان وجوبه مستقلاً، كما في المفاهيم، و المراد بالخطاب هنا ما دلّ على الحكم الشرعى فيعمّ اللفظى وغيره(1). انتهى.

و ظاهره كما ترى أنّ هذا التقسيم إنّما هو بحسب مقام الدلالة و الإثبات، لا بحسب مقام الثبوت، و لكن استظهر المحقّق الخراسانى قدس سره فى الكفاية كون التقسيم بلحاظ الأصالة و التبعيّة فى الواقع و مقام الثبوت.

قال: حيث إنّه يكون الشىء تارة متعلّقاً للإرادة و الطلب مستقلاً للالتفات إليه بما هو عليه ممّا يوجب طلبه فيطلبه، كان طلبه نفسياً أو غيريّاً، و اخرى متعلّقاً للإرادة تبعاً لإرادة غيره لأجل كون إرادته لازمةً لإرادته من دون الالتفات إليه بما يوجب إرادته(2).

. هذا، و لكن يرد عليه أنّ مقتضى التقسيم و جعل الأصلي بالمعنى المذكور أن يكون التبعي عبارةً عمّا لم تتعلّق به إرادة مستقلةً لأجل عدم الالتفات إليه تفصيلاً، سواء كانت إرادته تبعاً لإرادة غيره المراد نفساً و المطلوب كذلك أم لم يكن كذلك، فالتخصيص بالأولى يوجب خروج الثانى عن التقسيم، و عدم دخوله

ص: 97

1- (1) - الفصول الغرويّة: 82 /السطر 7.

2- (2) - كفاية الأصول: 152.

لا فى الأصلى ولا فى التبعى، كما لا يخفى.

ويظهر من بعض المحققين فى حاشيته على الكفاية معنى آخر، وهو: أن للواجب وجوداً ووجوباً بالنسبة إلى مقدمته جهتان من العلية إحداهما العلية الغائية حيث إن المقدمة إنما تراد لمراد آخر لا لنفسها، بخلاف ذیها، فإنه مراد لا لمراد آخر، والثانية العلية الفاعلية، وهى أن إرادة ذی المقدمة علة لإرادة مقدمته، ومنها تشأ وترشع عليها الإرادة.

والجهة الأولى مناط الغيرية، والجهة الثانية مناط التبعية، ووجه الانفكاك بين الجهتين أن ذات الواجب النفسى حيث إنه مترتب على الواجب الغيرى، فهى الغاية الحقيقية، لكنه ما لم يجب لا تجب المقدمة، فوجوب المقدمة معلول خارجاً، لوجوب ذیها، ومتأخر عنه رتبة، إلا أن الغرض منه ترتب ذیها عليها(1). انتهى موضع الحاجة.

ولكن لا يخفى أن إرادة المقدمة لا يعقل أن تكون معلولة لإرادة ذیها، بمعنى صدورها عنها و ترشعها عنها كترشع المعلول من العلة؛ لأن الإرادة المتعلقة بذی المقدمة قد توجد مع عدم تعلقها بالمقدمة لأجل عدم التوجه إلى المقدمة أو إلى مقدمتها، ومن المعلوم أن الإرادة إنما هو بعد التوجه؛ لما حقق فى محله من أن تصوّر المراد و التوجه إليه من مبادئ الإرادة(2)، بل مقدم على جميعها، فكيف يمكن أن تتعلق بما لا يكون متوجهاً إليه، وتعلق الإرادة على فرض التوجه لا محالة لا يفيد فى تصحيح المعلولية مطلقاً.

والحق كما عرفت مراراً أن إرادة المقدمة كإرادة ذیها تحصل بفعالية

ص:98

1- (1) - نهاية الدراية 2:157-158.

2- (2) - الحكمة المتعالية 4:114، و 6:342.

النفس و موجدة بفاعليتها، غاية الأمر أنّ الفائدة المترتبة عليها ليست إلاّ حصول ما هو مطلوب بالذات، بخلاف المراد الأوّلى و المطلوب الأفضى، كما لا يخفى.

و الإنصاف أنّ هذا التقسيم إنّما هو بلحاظ الأصاليّة و التبعية في مقام الإثبات، كما عرفت من صاحب الفصول قدس سره، لا بحسب مقام الواقع و الشبوت، كما لا يخفى.

حول الأصل عند الشكّ في الأصليّة و التبعية

ثمّ إنّ ذكر في الكفاية أنّه إذا كان الواجب التبعي ما لم تتعلّق به إرادة مستقلّة، فإذا شكّ في واجب أنّه أصلي أو تبعي، فأصالة عدم تعلّق إرادة مستقلّة به يثبت أنّه تبعي، و يترتب عليه آثاره إذا فرض له أثر شرعي، كسائر الموضوعات المتقومّة بأمر عدمية.

نعم لو كان التبعي أمراً وجودياً خاصّاً غير متقومّ بعدمى و إن كان يلزمه، لما كان يثبت بها إلاّ على القول بالأصل المثبت، كما هو واضح، فافهم (1).

و ذكر المحقّق المحشّي: أنّه إن كان مناط التبعية عدم تفصيلية القصد و الإرادة، فالتبعية موافقة للأصل؛ للشكّ في أنّ الإرادة ملتفت إليها أم لا، و الأصل عدمه، و إن كان مناطها نشو الإرادة عن إرادة اخرى و ترشّحها منها، فالأصلية موافقة للأصل؛ إذ المترشّح من إرادة اخرى، و نشوها منها أمر وجودى مسبوق بالعدم، و ليس الاستقلال في الإرادة على هذا أمراً وجودياً، بل هو عدم نشوها عن إرادة اخرى، بخلاف الاستقلال من حيث توجه الالتفات إليها، فإنّه

ص: 99

أمر وجودي، كما عرفت(1). انتهى.

ولكن لا يخفى: أنه لو قلنا بأنّ مناط التبعيّة عدم تعلّق إرادة مستقلّة به، كما ذهب إليه صاحب الكفاية، فلا تكون التبعيّة موافقةً للأصل؛ إذ ليست هي عبارة عن نفس عدم تعلّق إرادة مستقلّة به على نحو السلب التحصيلي حتّى تكون مسبوقاً بالعدم، فإنّ السلب التحصيلي يصدق مع انتفاء الموضوع أيضاً، وهو لا- ينطبق على المقام أصلاً؛ لأنّ الواجب التبعي هو ما كان متعلّقاً للإرادة، غاية الأمر أنه لا تكون إرادته تفصيليّة؛ فهو - أي السلب - إمّا مأخوذ فيه على نحو السلب العدولي، أو الموجبة سالبة المحمول، وعلى التقديرين لا تكون موافقةً للأصل، واستصحاب بقاء عدم المأخوذ صفة لا ينتج في إثبات ثبوتها لهذه الإرادة المتعلقة بالواجب، كما في استصحاب عدم القرشية الغير الجارى على التحقيق، كما أنه لو قلنا بأنّ مناط التبعيّة هو نشو الإرادة من إرادة اخرى و ترشّحها منها، كما اختاره المحقّق المحشّى في عبارته المتقدّمة، لا تكون الأصلية موافقةً للأصل؛ لأنّ عدم ترشّح الإرادة من إرادة اخرى لا يكون مأخوذاً فيها على نحو السلب التحصيلي الصادق مع انتفاء الموضوع بل العدولي، ولا تكون مع هذا موافقةً للأصل، بعين التقريب المتقدّم.

فالتحقيق: أنه بناء عليهما لا تكون شيء من التبعيّة والأصلية موافقةً للأصل، فالواجب الرجوع إلى الأصول العمليّة، كما لا يخفى.

ص:100

قد عرفت أنّ ثمرة المسألة الأصولية هو أن تكون نتيجتها صالحةً للوقوع في طريق استنباط الحكم الفرعي، وهنا أيضاً كذلك؛ فإنّ ثمرة القول بالملازمة إنّما هو استكشاف وجوب المقدّمة فيما قام الدليل على وجوب ذبيها.

ولكنّه قد اورد على ذلك بأنّ هذا الحكم الفرعي ليس له أثر عملي؛ لأنّ العقل حاكم بلابديّة الإتيان به بعد فرض كونه مقدّمةً وإن لم نقل بالملازمة.

وأجاب عنه في تقريرات بعض الأعظم قدس سره: بأنّ وجوب المقدّمة وإن لم يكن بنفسه ذا أثر عملي بعد حكم العقل بلابديّة الإتيان بالمقدّمة، إلاّ أنّ تطبيق كبريات اخر مستفادة من محالّها عليها تتحقّق الثمرة، فإنّه بعد فرض وجوب المقدّمة يمكن تحقّق التقرب بقصد أمرها، فتتحقّق بذلك التوسعة في باب التقرب، وكذلك إذا أمر شخص شخصاً آخر أمراً معاملياً بفعل له مقدّمات، فأتى المأمور بتلك المقدّمات ولم يأت بذبيها، يكون ضامناً للشخص المأمور اجرة المقدّمات بعد فرض كون الأمر بالفعل أمراً بمقدّماته.

قال: وقد ظهر بذلك أنّ الثمرة العملية لمسألة وجوب مقدّمة الواجب إنّما تتحقّق بضمّ نتيجتها إلى كبريات اخر منقّحة في مواردّها(1). انتهى ملخّص ما في التقريرات.

ولكن لا يخفى أنّ الأمر المقدّمى والواجب الغيرى لا يصلح للداعوية حتّى يمكن التقرب به، بل كما عرفت سابقاً أنّ الواجبات الغيرية كلّها توصّلية، كما

لا يخفى.

وأما استحقاق اجرة المقدمات على تقدير كون الأمر بذاتها أمراً بها فيرد عليه - مضافاً إلى أنه منافٍ لما اختاره من ثبوت الملازمة بالنسبة إلى خصوص المقدمة الموصلة بالمعنى الذي نقلناه عنه سابقاً لا مطلق المقدمة - أن استحقاق الأجرة إنما هو فيما إذا كان الباعث له على الإتيان بالمأمور به هو الأمر المتعلق بها، لأغراضه النفسانية الأخر، وفي المقام ليس كذلك، فإن الإتيان بالمقدمة ليس مسبباً عن إتيان وجوبها، كيف ولو لم نقل بالوجوب يأتي بها أيضاً، بل الداعي له هو الأمر المتعلق بذاتها، لا لأن أمره يدعو إلى غير ما تعلق به أيضاً، بل لأن المقصود من إتيانها إنما هو للتوصل إلى ذبيها، ومجرد هذا لا يصحح استحقاق الأجرة، كما لا يخفى، فالإنصاف أنه لا ثمرة مهمة مترتبة على وجوب المقدمة، كما يظهر على من تأمل فيما جعلوه ثمرة للمقام.

الأمر العاشر في الأصل عند الشك في الملازمة

إشارة

لا- يخفى أنه ليس في نفس محلّ البحث - وهي الملازمة وعدمها - أصل يوافق أحد الطرفين، فإن الملازمة وعدمها ليست لها حالة سابقة؛ لأنّ الملازمة وعدمها أزليّة.

نعم نفس وجوب المقدمة يكون مسبوقاً بالعدم حيث إنه حادث بحدوث وجوب ذبيها، فالأصل عدم وجوبها إلا أنك عرفت أنه لا يترتب على وجوب المقدمة ثمرة عملية أصلاً حتى ترتفع بالأصل إلا أنه قد أورد عليه بوجه آخر، وهو لزوم التفكيك بين الوجوبين.

وأجاب عنه في الكفاية بأنه لا ينافي الملازمة بين الواقعين، وإنما ينافي

الملازمة بين الفعلين. نعم لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى في المرتبة الفعلية، لما صحّ التمسك بالأصل (1).

. أقول: لا- يخفى أنه لو قلنا بالثاني - كما هو ظاهر القائلين بالملازمة - لصحّ التمسك بالأصل أيضاً، فإنّ جريان الأصل إنّما هو في مقام الشكّ في الملازمة، و مجرد احتمالها لا ينافي جريان الأصل، بل المانع من جريانه إحرازها، كما هو واضح.

القول في أدلة القائلين بالملازمة

ذكر في الكفاية - بعد الاعتراض على الأفاضل المتصدّين لإقامة البرهان على الملازمة بأنه ما أتى منهم بواحد خالٍ عن الخلل - أنّ الأولى إحالة ذلك إلى الوجدان حيث إنه أقوى شاهد على أنّ الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدّمات أراد تلك المقدّمات لو التفت إليها بحيث ربّما يجعلها في قالب الطلب مثله، ويقول مولويّاً: ادخل السوق واشتر اللحم، مثلاً، بداهة أنّ الطلب المنشأ بخطاب «ادخل» مثل المنشأ بخطاب «اشتر» في كونه بعثاً مولويّاً، و أنّه حيث تعلّقت إرادته بإيجاد عبده الاشتهاء ترشّحت منها إرادة اخرى بدخول السوق بعد الالتفات إليه، و أنّه يكون مقدّمة له، كما لا يخفى (2). انتهى موضع الحاجة.

واستدلّ في التقريرات على الملازمة بأنّ الإرادة التشريعية تابعة للإرادة التكوينية إمكاناً و امتناعاً و وجوداً و عدماً، فكلّ ما أمكن تعلّق الإرادة التكوينية

ص: 103

1- (1) - كفاية الأصول: 156.

2- (2) - نفس المصدر: 156-157.

به أمكن تعلّق التشريعية به، وكلّ ما استحال تعلّق الأولى استحال أن يكون متعلّقاً للتشريعية، وهكذا كلّ ما يكون مورداً للإرادة التكوينية عند تحقّقه من نفس المرید يكون مورداً للتشريعية عند صدوره من غير المرید، ومن الواضح أنّ المرید لفعل بإرادة تكوينيّة تتعلّق إرادته أيضاً بالتبع بإيجاد مقدّماته وإن كان غافلاً عن مقدّميتها لذلك الفعل، ولازم ذلك بمقتضى التبعيّة المتقدّمة أن يكون تعلّق الإرادة التشريعية من الأمر بفعل مستلزماً لتعلّق الإرادة التشريعيّة التبعيّة بمقدّمات ذلك الفعل(1). انتهى موضع الحاجة.

أقول: لا يخفى أنّ قياس الإرادة التشريعية بالإرادة التكوينية في غير محلّه، فإنّه إذا أراد الشخص الإتيان بفعل بنفسه، فلا محالة تتعلّق إرادة اخرى بإتيان المقدّمات؛ لأنّ المفروض استحالة الإتيان به بدونها، وهو إنّما يريد أن يأتي به بنفسه ولا محالة يريد المقدّمات، لا نقول بأنّ إرادته للمقدّمات معلولة لإرادة ذلك الفعل مترشّحة عنها صادرة عنها قهراً، فإنّ ذلك باطل، كما مرّ مراراً، بل نقول: كما تتوقّف إرادة الفعل على مبادئها، كذلك تتوقّف إرادة مقدّماته على سنخ مبادئ إرادة الفعل، غاية الأمر أنّ محبوبيّة الفعل وتعلّق الاشتياق إليه إنّما هو لنفسه، و محبوبيّة المقدّمات إنّما هو للوصول إليه.

هذا في الإرادة التكوينية.

وأما الإرادة التشريعية: فحيث إنّ المطلوب فيها صدور المراد من الغير، فلا استحالة في عدم تعلّق الإرادة بالمقدّمات، و امتناع تحقّقه بدونها إنّما يوجب أن تتعلّق إرادة الأمر بها أيضاً، فلا يلزم بل لا وجه له أصلاً؛ لأنك عرفت عدم الفرق بين إرادة الفعل وإرادة المقدّمات في توقّف كلّ منهما على مبادئها، ومن

ص:104

المعلوم عدم تحقّق المبادئ بالنسبة إلى المقدمات فى الإرادة التشريعية، فإنّ من جملتها التصديق بفائدتها، والحال أنّه لا فائدة لها بالنسبة إلى الأمر حتّى يريد صدورها من الغير، فإنّ المأمور إذا أراد الامتثال فلا محالة يأتى بالمقدمات وإن لم تكن مورداً لإرادة الأمر، وإذا لم يكن قاصداً لا امتثال الأمر بالفعل فتعلّق الإرادة بالمقدمات لغو غير مؤثّر.

نعم لو قلنا بترشّح إرادتها من إرادته بحيث لا تتوقّف إرادة المقدمات على مبادئ أصلاً، لكان لما ذكر وجهه؛ لأنّ العلة يترتّب عليها المعلول قهراً إلاّ أنّك عرفت أنّ هذا الكلام بمكان من البطلان، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ استدلال أبو الحسن البصرى(1) لثبوت الملازمة بما يرد عليه - مضافاً إلى النقص بالمتلازمين فى الوجود إذا وجب أحدهما دون الآخر - ما أورد عليه فى الكفاية(2)، فراجعها.

تذنيب: حول التفصيل بين السبب و الشرط الشرعى و غيرهما

ثمّ إنّّه قد يفصل بين السبب و غيره و تقدّم الكلام فيه سابقاً، فراجع.

كما أنّه قد يفصل بين الشرط الشرعى و غيره، و يقال بالوجوب فى الأوّل دون غيره؛ نظراً إلى أنّه لو لا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً حيث إنّّه ليس ممّا لا بدّ منه عقلاً أو عادةً(3).

ص:105

1- (1) - المعتمد: 95، راجع مناهج الوصول 1:413، الهامش 4.

2- (2) - كفاية الأصول: 157-158.

3- (3) - بدائع الأفكار، المحقّق الرشتى: 355 /السطر 1، كفاية الأصول: 159، شرح العضدى على مختصر ابن الحاجب: 90 /السطر

و مدّعا في غير الشرط الشرعي حقّ، و أمّا الشرط الشرعي فيرد على الاستدلال لوجوبه بما ذكر: أنّه إن كان المراد توقّف الشرطية على تعلّق الوجوب، ففيه: أنّ من الواضح أنّ الوجوب لا يتعلّق إلاّ بما هو شرط واقعا، فالحكم متأخّر عن الواقع، لا أنّ الواقع متوقّف عليه.

و إن أراد أنّه بدون الوجوب لا نستكشف الشرطية؛ لأنّ الشرط الشرعي ليس كالشرائط العقلية و العادية المعلومة، بل هو محتاج إلى دلالة الدليل عليه، فالوجوب كاشف عن شرطيته، ففيه: أنّ الوجوب الغيرى لا يمكن أن يكون كاشفاً، فإنّ الملازمة إن كانت بين إرادة الفعل و إرادة مقدّماته، فالإرادة التبعية بالمقدّمات متوقّفة على إحراز مقدّميتها حتّى يحكم العقل بتعلّق الإرادة بها تبعاً لإرادة ذهابها، و كذلك لو كانت الملازمة العقلية بين البعث المتعلّق بالفعل و البعث المتعلّق بالمقدّمات، فإنّ حكم العقل بتعلّق البعث بها تبعاً لبعث ذهابها متوقّف على إحراز مقدّميتها، و بدونها كيف يحكم بتعلّق البعث بها.

فظهر أنّ طريق إحراز الشرط منحصر بالأمر النفسى المتعلّق بالفعل المقيّد ببعض القيود كمثل قوله: «صلّ مع الطهارة» و أمّا الأمر الغيرى الذى يكون الحاكم به العقل، و من المعلوم توقّف حكمه على إحراز موضوعه، كما هو واضح، فلا يمكن أن يكون كاشفاً، كما عرفت، فتأمل جيّداً.

تتميم: فى مقدّمة المستحب و المكروه و الحرام

لا- يخفى أنّ جميع ما ذكر فى مقدّمة الواجب يجرى فى مقدّمة المستحبّ طابق النعل بالنعل، و حيث إنّك عرفت أنّ الأقوى فى الأولى عدم ثبوت الملازمة كما حقّقناه، فالحكم فى الثانية أيضاً كذلك بلا تفاوت، كما هو واضح.

ثمّ إنّ هل تكون مقدّمة الحرام كمقدّمة الواجب، فتكون محرّمةً مطلقاً،

أولاً- تكون حراماً كذلك، أو يفصل بين المقدمات التي تكون من قبيل الأسباب التوليدية فتحرم، وبين غيره فلا تحرم، أو بين المقدمة الموصلة وغيرها، أو بين ما قصد التوصل به إلى الحرام وغيره؟ وجوه يظهر ثالثها من المحقق الخراساني في الكفاية.

وحاصل ما ذكر في وجهه وجود الفرق بين مقدمات الواجب وبين مقدمات الحرام، فإنه حيث يكون المطلوب في الأول وجود المراد، و هو متوقف عليها، فلا محالة تتعلق بها الإرادة، وأما المطلوب في الثاني ترك الشيء، و هو لا يتوقف على ترك جميع المقدمات بحيث لو أتى بواحد منها لما كان متمكناً من الترك، فإنه يتمكن منه و لو أتى بجميع المقدمات، لتوسط الإرادة بينها وبينه، و هي لا يمكن أن يتعلق بها الطلب بعثاً أو زجراً، لعدم كونها من الأمور الاختيارية.

نعم لو كان الفعل بحيث لم يتمكن من تركه بعد الإتيان ببعض المقدمات؛ لعدم توسط الإرادة بينها وبينه، تكون تلك المقدمة المترتبة عليها الفعل قهراً محرمة دون سائر المقدمات(1). انتهى ملخص ما أفاده في الكفاية.

ولكن لا يخفى أن هذا الكلام إنما يتم لو وجد في الأفعال الخارجية شيء منها تكون الإرادة متوسطة بينها وبين المقدمات بحيث يكون الموجد للفعل والمؤثر فيه نفس الإرادة من دون توقف على حصول شيء آخر بعدها مع أننا لم نظفر بمثل هذا الفعل، فإن جميع الأفعال الاختيارية يكون الجزء الأخير لحصولها غير الإرادة بمعنى أنه لا يترتب عليها الفعل بمجرد ما من دون توسط بعض الأفعال الأخر أيضاً، فإن تحقق الشرب في الخارج يتوقف - بعد تعلق الإرادة به - على مثل تحريك العضلات، و نحو الإناء الموجود فيه الماء مثلاً

ص: 107

وأخذه باليد وجعله محاذاً للفم وإلقائه فيه، وبعد تحقّق جميع هذه المقدمات يتوقّف على أعمال الآلات المعدّة لبلعه الذى عبارة عن الشرب.

وبالجملة: فجميع الأفعال الاختيارية إنّما يتوقّف بعد تعلّق الإرادة بها على بعض الأمور الجزئية التى يؤثّر فى حصولها، فلا فرق بينها وبين الأفعال التوليدية أصلاً، فإنّ الإرادة لا مدخلية لها فى التأثير فى حصول الفعل، كيف وهى من الأمور التجردية التى يمتنع أن تؤثّر فى المادّيات بحيث كانت مفيضةً لها، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه ذكر فى الدرر أنّ العناوين المحرّمة على ضربين:

أحدهما: أن يكون العنوان بما هو مبعوضاً من دون تقييده بالاختيار.

ثانيهما: أن يكون الفعل الصادر عن إرادة و اختيار مبعوضاً بحيث لو صدر من غير اختياره لم يكن منافياً لغرض المولى، فعلى الأوّل علّة الحرام هى المقدمات الخارجية من دون مدخلية الإرادة، بل هى علّة لوجود علّة الحرام، وعلى الثانى تكون الإرادة من أجزاء العلّة التامة.

ثمّ ذكر أنّ المراجعة إلى الوجدان تقضى بتحقيق الملازمة بين كراهة الشىء و كراهة العلّة التامة له، وفى القسم الثانى لما كانت العلّة التامة مركّبة من الأجزاء الخارجية و من الإرادة، و لا يصحّ استناد الترك إلاّ إلى عدم الإرادة؛ لأنّه أسبق رتبةً من سائر المقدمات، فلا يتّصف الأجزاء الخارجية بالحرمة أصلاً⁽¹⁾. انتهى موضع الحاجة من ملخص كلامه.

و أنت خبير: بأنّه لو كان المبعوض عبارةً عن الفعل الصادر عن إرادة و اختيار، فالإرادة لها مدخلية فى نفس الحرام، لا أن تكون من أجزاء العلّة

ص: 108

التامة، فإن المحرّم هو الفعل الإرادى بما أنه إرادى، فلا بدّ من ملاحظة مقدّمات هذا العنوان المقيد، وليست الإرادة من جملتها، فلا فرق بين هذا القسم و القسم الأول أصلاً، فلا بدّ أن تكون إحدى المقدّمات على سبيل التخيير محرّمةً إلاّ مع وجود باقى الأجزاء، وانحصار الاختيار فى واحدة منها، فتحرم شخصاً كالقسم الأوّل.

و التحقيق أنّه لو قلنا بالملازمة فى مقدّمة الواجب، فالتحريم - الذى عبارة عن الزجر عن المحرّم - إنّما يختصّ بالمقدّمة الأخيرة التى يترتب عليها ذوها من دون فصل فى جميع الأفعال؛ إذ قد عرفت أنّه لا يوجد فى الأفعال الخارجية فعل توسّطت الإرادة بينه وبين مقدّماته بأن تكون هى المؤثر فى تحقّقه.

هذا، مضافاً إلى ما عرفت فيما تقدّم من أنّ الإرادة أيضاً قابلة لتعلّق التكليف بها؛ لكونها من الأمور الاختيارية، و لكن هذا كلّه إنّما هو على تقدير القول بالملازمة فى مقدّمات الواجب، و لكن قد عرفت سابقاً أنّ مقتضى التحقيق خلافه.

هذا تمام الكلام فى مبحث المقدّمة.

إشارة

و تنقيح البحث فيه يستدعى تقديم امور:

الأمر الأول: هل هذه المسألة اصولية أم لا؟

ذكر فى التقريرات (المحقق النائى) أنه لا إشكال فى كون المسألة من المسائل الأصولية؛ لأنّ نتيجتها تقع فى طريق الاستنباط، وكذا فى عدم كونها من المباحث اللفظية؛ لوضوح أنّ المراد من الأمر فى العنوان الأعمّ من اللفظى و اللبى المستكشف من الإجماع ونحوه، و ذكر أيضاً أنّ المراد من الاقتضاء فى العنوان الأعمّ من كونه على نحو العينية أو التضمّن أو الالتزام بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ، لأنّ لكلّ وجهاً بل قائلاً⁽¹⁾.

أقول: أمّا كون المسألة من المسائل الأصولية: فقد ذكرنا فى مسألة دلالة الأمر على الوجوب أو الاستحباب أنّ نظائر هذه المسألة من المسائل

ص:110

1- (1) - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائى) الكاظمى 1:301.

اللغوية، لأنه لا فرق بين النزاع في مدلول لفظ «الصعيد» الوارد في آية التيمّم (1) أنه هل هو التراب الخالص أو مطلق وجه الأرض مثلاً، و بين النزاع في مدلول الأمر مثلاً من حيث دلالة على الوجوب، وكذا من حيث دلالة على النهي عن الضدّ، كما لا يخفى.

بل نقول: إنّ كثيراً من المسائل اللغوية تكون من المسائل الأصولية، وذكر بعضها في الأصول إنّما هو لشدة الاحتياج به، كما لا يخفى.

وأما كونها من المباحث العقلية: فلا يخفى أنّ الجمع بينها وبين تفسير الاقتضاء بما يعمّ العينية والجزئية اللتين هما من الدلالات اللفظية عندهم وإن كان يمكن المناقشة في الثاني كالجمع بين المتضادّين.

الأمر الثاني: معنى الاقتضاء في عنوان المسألة

ثمّ تفسير الاقتضاء - الذي هو عبارة عن التأثير والسببية - بما يعمّهما تفسير بارد، ولا مناسبة بين معناه الحقيقي وبين هذا المعنى أصلاً.

فالأولى في التعبير عن عنوان النزاع - بعد إسقاط القول بالعينية والجزئية لكونهما ممّا لا إشكال في بطلانهما - أن يقال: هل الأمر بالشىء يلزم النهي عن ضده أم لا؟ غاية الأمر أنّ عمدة النزاع في الملازمة ينشأ من توقّف الشىء على ترك ضده بأن يكون ترك الضدّ مقدّمةً لفعل الضدّ الآخر، فتصير المسألة من صغريات مبحث المقدّمة، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المراد بالضدّ أعمّ من الضدّ الخاصّ، فيشمل الضدّ العامّ الذي بمعنى النقيض أيضاً.

ص: 111

إذا عرفت ذلك، فنقول: هل الأمر بالشيء يستلزم النهي عن الضدّ مطلقاً، أو لا يستلزم كذلك، أو يستلزم بالنسبة إلى الضدّ العامّ دون الخاصّ؟ وجوه بل أقوال.

الأمر الثالث: المهمّ من الأقوال في المسألة

إشارة

وحيث إنّ العمدة في استدلال القائلين بالافتضاء في الضدّ الخاصّ إنّما هو إثبات المقدمية بين ترك الضدّ ووجود الضدّ الآخر، فلا بأس بالإشارة إلى ما هو الحقّ في هذا الباب.

وليعلم أولاً أنّ إثبات الافتضاء في الضدّ الخاصّ لا يتوقّف على مجرد إثبات المقدمية، بل بعد ثبوت ذلك يتوقّف على القول بالملازمة في مقدّمة الواجب وإثبات كونها واجبةً بعد وجوب ذیها، ثمّ بعد ذلك على إثبات أنّ وجوب الترك ملازم لحرمة الفعل، وهذا يرجع إلى إثبات الافتضاء بالنسبة إلى الضدّ العامّ أيضاً.

الاستدلال على الافتضاء في الضدّ الخاصّ من طريق المقدمية

فتحصّل أنّ القول بالافتضاء في الضدّ الخاصّ يتوقّف على امور:

الأول: كون ترك أحد الضدّين مقدّمةً لوجود الآخر.

الثاني: القول بالملازمة.

الثالث: القول بالافتضاء في الضدّ العامّ أيضاً.

ولا يخفى أنّ هذه المقدمات الثلاث كلّها محلّ منع، أمّا الثانية: فقد عرفت ما هو الحقّ فيها في مسألة مقدّمة الواجب، فراجع، وأمّا الأخير: فسيجيء، والعمدة هي الأولى.

فنقول: حكى عن بعض: ثبوت المقدمية من الجانبين، وعن بعض آخر:

ثبوت المقدمية بالنسبة إلى ترك الضدّ، وعن ثالث: عكس ذلك، وعن رابع:

التفصيل بين الضدّ الموجود، فيتوقّف على رفعه وجود الضدّ الآخر، وبين الضدّ المعدوم، فلا- يتوقّف عليه وجود الضدّ الآخر، وعن خامس: إنكار المقدمية مطلقاً(1)

!

إنكار المحقّق الخراساني المقدمية مطلقاً

ثم إن من القائلين بالقول الخامس المنكرين للمقدمية: المحقّق الخراساني في الكفاية، بل يظهر من بعض عباراته كون الشيء و ترك ضده في رتبة واحدة حيث قال في مقام الجواب عن توهم المقدمية: إن المعاندة والمنافرة بين الشئيين لا تقتضى إلا عدم اجتماعهما في التحقّق، و حيث لا منافاة أصلاً بين أحد العينين و ما هو نقيض الآخر و بديله بل بينهما كمال الملاءمة، كان أحد العينين مع ما هو نقيض الآخر و بديله في مرتبة واحدة من دون أن يكون في البين ما يقتضى تقدّم أحدهما على الآخر، كما لا يخفى(2)

. هذا، و أنت خبير بأن مجرد أن يكون بينهما كمال الملاءمة لا يقتضى ثبوت التقارن، كيف و من الواضح أن يكون بين المعلول و عدم العلة كمال الملاءمة، مع أن فرض التقارن بينهما يقتضى كون المعلول مع العلة أيضاً كذلك؛ لأنّ النقيضين في رتبة واحدة بلا إشكال، كما صرّح به في الكفاية بعد هذه العبارة.

و يمكن توجيه هذا الكلام بأنّه كما يصدق على الضدّ ما يكون ذلك من

ص:113

1-1 (1) - انظر بدائع الأفكار، المحقّق الرشتي: 372 /السطر 17.

2-2 (2) - كفاية الأصول: 161.

أفراده حقيقة بالحمل الشائع الذاتى الذى مرجعه إلى كون المصدق داخلاً فى حقيقة المحمول، كذلك يصدق عليه عدم الضد الآخر بالحمل الشائع العرضى الذى يرجع إلى ثبوت المحمول له بالعرض، فالشئ الواحد يكون مصداقاً لشئ بالذات ولشئ آخر بالعرض، فيستلزم ذلك كون المتصادقين فى رتبة واحدة؛ لأن المفروض كون المصدق لهما شيئاً واحداً، كما هو واضح.

ولكن لا يخفى أن حمل عدم على الوجود ليس حملاً حقيقياً راجعاً إلى كون ذلك الوجود واحداً لذلك عدم، ككونه واحداً للصفات الوجودية، كيف ومعنى الواجدية كون شئ مرتبطاً مع شئ آخر، مع أن عدم مطلقاً ليس بشئ حتى يكون شئ آخر واحداً له.

وتقسيم القضايا إلى قضىّة موجبة و سالبة محصّلة و موجبة سالبة المحمول و سالبة معدولة لا يدلّ على إمكان حمل السلب و العدم على شئ؛ لأن ذلك إنّما هو على سبيل المسامحة، بل ما عدا الأوّل يرجع إلى نفي الربط بين الموضوع، و ذلك الحكم المسلوب، لا إلى ثبوت الربط بينهما، كيف و العدم ليس بشئ حتى تحققت الرابطة بينه و بين موجود آخر، و صدق القضايا السلبية ليس بمعنى مطابقتها للواقع حتى يكون لها واقع يطابقه، بل صدقه بمعنى خلوّ الواقع عن الارتباط، و ثبوت المحمول للموضوع، كما لا يخفى، كما أنّ ما اشتهر من أنّ عدم العلة علة للعدم إنّما هو على نحو المسامحة قياساً إلى الوجود و تشبيهاً به، و التعبير عمّا من شأنه أن يكون له وجود بعدم الملكة ليس المراد منه أنّ العدم فيه الشائنة لكذا، كيف و هى من الحثيئات الثبوتية الممتنعة الاجتماع مع الحثيئات السلبية.

و بالجملة، فكون العدم مقابلاً للوجود خارجاً عن حيطّة الشئية ممّا لا ينبغى الارتباب فيه، فكلّ ما يوهم بظاهره الخلاف من ثبوته لشئ أو ثبوت

شئ له فيجب تأويله، كما هو واضح.

فانقذح من جميع ما ذكرنا: أنّ عدم الضدّ ليس بشئ حتّى يصدق على شئ آخر، كيف ولو قلنا بذلك لا يرتفع الإشكال المتقدّم، فإنّ المعلول كما يصدق عليه ماهيته صدقاً حقيقياً كذلك يصدق عليه عدم العلة صدقاً عرضياً، فيلزم أن يكون المعلول في رتبة العلة لكونه في رتبة عدمها الذي هو في رتبة وجودها، كما هو المفروض في النقيضين.

فتحصّل أنّ ما ذكره في الكفاية لم ينهض حجّةً على اتّحاد رتبة الشئ و ترك ضده، كما عرفت.

ثمّ إنّّه قدس سره - بعد العبارة المتقدّمة التي كان غرضه منها إثبات التقارن بينهما - صار بصدّد تشبيه الضدّين بالنقيضين، فقال: فكما أنّ قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقتضى تقدّم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر كذلك في المتضادّين (1).

ما أفاده المحقّق القوجاني في المقام

و المستفاد ممّا ذكره بعض الأعظم من تلامذته (هو الشيخ على القوجاني قدس سره) في حاشيته على الكفاية في شرح مراد العبارة: أنّ مقصوده من هذه العبارة أيضاً إثبات كون الشئ و ترك ضده في مرتبة واحدة حيث قال ما ملخصه: إنّ لا إشكال في أنّ بين كلّ متقابلين من أقسام التقابل اتّحاد و تكافؤ في المرتبة، أمّا المتناقضين: فلأنّ النقيض للوجود هو العدم البدلي الكائن في رتبته لولاه الغير المجتمع معه لا السابقى ولا اللاحقى المجتمع معه في دار التحقّق،

ص: 115

فالنقيض لوجود زيد هو عدمه في مدّة وجوده الكائن مقامه لولاه، وإلا فالعدم قبل وجوده أو بعد وجوده ليس نقيضاً له مع اجتماعه مع وجوده في دار التحقّق.

وهكذا في السابق واللاحق بحسب الرتبة، فإنّ النقيض للمعلول هو عدمه في رتبة وجوده، لا العدم في رتبة العلة المجامع معه في التحقّق، وإلا لزم ارتفاع النقيضين في مرتبة سلب أحدهما مقدّمة للآخر، ولما كان الوجود عين الرفع لعدمه النقيض، كما لا يخفى، ولما كان متنافياً معه في التحقّق ذاتاً.

وهكذا الكلام في المتضادّين، فإنّ المضادّة إنّما هو بين الوجودين في رتبة واحدة، فالضدّ للوجود هو الوجود البدلي الثابت في رتبته لولاه، فإذا ثبت ذلك في المتناقضين والمتضادّين يثبت اتّحاد الرتبة في المقام، فإنّه إذا كان نقيض أحد الضدّين في رتبة وجوده الذي هو في رتبة وجود الضدّ الآخر، فاللّازم كونه في رتبة وجود الضدّ الآخر، وهو المطلوب (1). انتهى ملخّص كلامه قدس سره.

ولكن لا يخفى بطلان جميع المقدّمات الثلاثة.

أمّا ما ذكره في المتناقضين: فلأنّ النقيض للوجود في زمان مخصوص ليس عدمه في ذلك الزمان بأن يكون الظرف قيماً للعدم والرفع حتّى يوجب ذلك كون عدمه مقيداً بذلك الوقت، فيكون في مرتبة الوجود فيه، بل نقيض الوجود في زمان مخصوص هو عدم هذا المقيد على أن يكون القيد قيماً للمرفوع لا للرفع، كيف ومعنى تقييد العدم يرجع إلى الموجبة المعدولة، فتصير القضية كاذبة، فإنّ قولنا: ليس الوجود المقيد بهذا الزمان متحقّقاً، قضية صادقة، بخلاف قولنا:

الوجود في هذا الزمان ليس في هذا الزمان، على أن يكون الظرف قيماً للسلب الراجع إلى حمل السلب المقيد على الوجود كذلك، كما هو واضح، فلا بدّ من أن

ص: 116

يكون على نحو السالبة المحصّلة، و معه لا يثبت اتّحاد الرتبة أصلاً، كما لا يخفى.

وأما ما ذكره في المتضادّين: فكون التضادّ بين الوجودين في زمان واحد في محلّ واحد مسلّم، ولكن لا يثبت بذلك اتّحاد رتبتهما، كيف والحكم باتّحاد الرتبة وعدمه من الأحكام العقلية المتوقّفة على إحراز ملاك التقدّم وصاحبيه، ومجرّد التقارن في الخارج لا يقتضى اتّحاد رتبتهما بحسب العقل، كيف والمعلول مقارن لوجود العلة في الخارج مع اختلافهما بحسب الرتبة، كما هو واضح.

وبالجملة، فالتقدّم والتأخّر والتقارن بحسب الخارج لا ربط لشيء منها بالرتب العقلية أصلاً.

ثمّ إنّّه لو سلّم اتّحاد رتبة المتناقضين والمتضادّين فذلك لا يستلزم اتّحاد رتبة نقيض الشيء مع الضدّ بقياس المساواة، فإنّه فيما إذا كان الملاك في الثالث موجوداً، وقد عرفت أنّ حكم العقل باتّحاد الرتبة متوقّف على إحراز ملاكه، ككونهما معلولين لعلّة واحدة مثلاً، أمّا مجرد كون نقيض الشيء متّحداً معه في الرتبة وهو مع ضده أيضاً كذلك، فلا يستلزم كون النقيض مع الضدّ الآخر متّحداً في الرتبة مع عدم ملاك له، كما لا يخفى.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّه لم يقدح دليل تامّ على اتّحاد رتبة الضدّ مع نقيض ضده الآخر، ولنا أن نقول: بقيام الدليل على العدم؛ لأنّ العدم ليس بشيء حتّى يحكم عليه بحكم إيجابى، وهو اتّحاد رتبته مع الوجود، كما أنّه ليس في رتبة متقدّمة ولا متأخّرة، لأنّ كلّ ذلك من الأحكام الايجابية المبتنية على ثبوت الموضوع لقاعدة الفرعية المسلّمة عند العقل والعقلاء، فعدم الضدّ لا يكون متأخراً عن الضدّ ولا متقدّماً عليه ولا مقارناً معه.

و لا يخفى أنّ حكماً بنفى التأخر و قسيميه إنّما هو على نحو السالبة المحصلة الصادقة مع انتفاء الموضوع، كقولنا: شريك البارى ممتنع، و نظائره، و إلى هذه - أى القضية السالبة المحصلة - يرجع كلّ ما ورد فى الكتب العقلية ممّا يوهّم بظاهرة أنّ العدم له تقرّر، و يكون من الأمور النفس الأمرية، مثل قولهم: عدم العلة علة للعدم، و كذا عدم المانع مصحح لفاعلية الفاعل، أو قابلية القابل، و أشباههما، فإنّه لا ينبغى الاغترار بظاهر هذه الجملات بعد كون الأمر فى محلّه واضحاً ضرورياً، فإنّ التعبير بأمثال هذه العبارات إنّما وقع على سبيل المسامحة قياساً إلى الوجود و تشبيهاً به، و الغرض منه تسهيل الأمر على المتعلّمين اتكالاً على ما أوضحوه فى محلّه، كما لا يخفى.

و بالجمله، فالعدم ليس له تقرّر و واقعية حتّى يؤثّر فى شىء أو يتأثّر من شىء، و معه فلا يبقى مجال للنزاع فى مقدّمية عدم الضدّ لوجود الضدّ الآخر و عدمها أصلاً، كما لا يخفى.

مقالة المحقّق الأصفهاني فى المقام

و ممّا ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره بعض المحقّقين من محشّى الكفاية، فإنّه قدس سره بعد ذكر التقدّم بالعلية و التقدّم الطبعى و بيان الفرق بينهما و أنّ ما فيه التقدّم فى الثانى هو الوجود، و فى الأوّل وجوب الوجود، و ذكر أنّ منشأ التقدّم الطبعى تارة كون المتقدّم من علل قوام المتأخّر، كالجزء و الكلّ، و اخرى كون المتقدّم مؤثراً، فيتقوم بوجوده الأثر، كالمقتضى بالإضافة إلى المقتضى، و ثالثة كون المتقدّم مصححاً لفاعلية الفاعل، كالوضع و المحاذاة بالنسبة إلى إحراق النار، أو متمماً لقابلية القابل، كخلوّ المحلّ عن الرطوبة و خلوّ الموضوع عن السواد عند عروض البياض، و بعد الاستشكال فى الدور الذى ذكره فى

الكفاية(1) بأنّ عدم اتّصاف الجسم بالسواد لا يحتاج إلى فاعل وقابل كى يحتاج إلى مصحّح فاعليّة الفاعل و متمم قابلية القابل كى يتوهم توقّف عدم الضدّ على وجود الضدّ أيضاً وبعد بيان أنّ الصلاة و الإزالة لهما التأخّر و التقدّم بالطبع، فإنّه لا وجود للإزالة إلاّ و الصلاة غير موجودة، فكذا العكس.

قال: و أمّا ما يقال من أنّ العدم لا ذات له فكيف يعقل أن يكون شرطاً؛ لأنّ ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له، فمدفوع بأنّ القابليات و الاستعدادات و الإضافات و أعدام الملكات كلّها لا مطابق لها فى الخارج، بل شئون و حيثيات انتزاعية لأُمور موجودة، فعدم البياض فى الموضوع الذى هو من أعدام الملكات كقابلية الموضوع من حيثيات الانتزاعية منه، فكون الموضوع بحيث لا بياض له هو بحيث يكون قابلاً لعروض السواد، فتمتّم القابلية كنفس القابلية حيثيّة انتزاعية و ثبوت شىء لشىء لا يقتضى أزيد من ثبوت المثبت له بنحو يناسب ثبوت الثابت(2). انتهى موضع الحاجة من كلامه، زيد فى علوّ مقامه.

و العجب منه قدس سره مع كونه من مهرة الفنّ أنّه كيف يمكن تشبيه أعدام الملكات بالقابليات و الاستعدادات و الإضافات، مع أنّها من مراتب الوجود و إن لم تكن بحيث يمكن الإشارة إليها و الأعدام مطلقاً مقابل للوجود لا حظّ لها منه أصلاً، كما هو واضح.

وقضيّة كون الموضوع بحيث لا بياض له قضيّة سالبة محصّلة لا موجبة معدولة حتّى تشابهت قضيّة كون الموضوع قابلاً، كما هو واضح.

و بالجملة، فالأعدام مطلقاً خارجة عن حمى الوجود و حيلة الشبيّة،

ص:119

1- (1) - كفاية الأصول: 161.

2- (2) - نهاية الدراية 2: 180-183.

فلا يترتب عليها شيء من الآثار الوجودية من قبيل الشرطية واتحاد الرتبة ونظائرها.

فتلخص من جميع ذلك، بطلان المقدمة الأولى من المقدمات الثلاثة المبتنية عليها القول بالافتضاء في الضد الخاص.

وأما المقدمة الثانية - التي هي عبارة عن الملازمة في مقدمة الواجب - فقد عرفت سابقاً بطلانها بما لا مزيد عليه.

وأما المقدمة الثالثة الراجعة إلى اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد العام الذي بمعنى النقيض، فربما قيل فيها بالافتضاء بنحو العينية، وإن الأمر بالصلاة مثلاً عين النهي عن تركها، فلا فرق بين أن يقول: صل، وبين أن يقول: لا تترك الصلاة، فإنهما يكونان بمنزلة الإنسان و
البشر لفظين مترادفين (1)

. هذا، ولكن لا يخفى فساده، فإن هيئة الأمر موضوعة للبعث، وهيئة النهي موضوعة للزجر، ولا معنى لاتحادهما مفهوماً وإن كان الثاني متعلقاً إلى ترك المبعوث إليه.

وبالجمله، فمعنى الاتحاد المفهومي يرجع إلى اتحاد المعنى الموضوع له، مع أن هيئة الأمر موضوعة للبعث، والنهي للزجر، ومتعلقه في الأول هو الفعل، وفي الثاني هو الترك، ولا وضع لمجموع الهيئة المتعلقة بالمادة.

ودعوى أن المراد اتحاد البعث عن الشيء والزجر عن تركه معنىً ومفهوماً، يدفعه وضوح فساده.

ومما ذكرنا يظهر: بطلان القول بالجزئية؛ فإن معنى الأمر هو البعث، وهو أمر بسيط لا تركب فيه أصلاً، وأما دعوى اللزوم بالمعنى الأخص فيظهر من

ص: 120

التقريرات (المحقق النائيني قدس سره) أنه لا بأس به نظراً إلى أن نفس تصوّر الوجوب و الحتم يوجب تصوّر المنع من الترك و الانتقال إليه (1)، و أنت خبير بأن مجرد عدم انفكاك التصوّرين لا يوجب ثبوت المنع الشرعي الذي هو المقصود في المقام، فإنّ النزاع إنّما هو في أنّ الأمر إذا أمر بشيء هل يكون أمره به موجباً لنهيه عن ضده بمعنى أن يكون هنا شيئان: أحدهما: الأمر بالشيء، و الآخر: النهي عن نقيضه، و ذلك لا يثبت بمجرد الانتقال من تصوّر الوجوب إلى تصوّر المنع من الترك، كما هو واضح.

و إن أراد الدلالة على المنع بالدلالة الالتزامية من دون افتقار إلى النهي الصادر من المولى بعد الأمر، فيرد عليه: اقتضاء الدلالة المذكورة لتعدّد الحكمين الموجب لتعدّد استحقاق المثوبة و العقوبة، و هو كما ترى منه.

نعم ربّما يجعل الكلام في الإرادة لا في الأمر و النهي، و يقال بعدم انفكاك الإرادة المتعلقة بالشيء عن الإرادة المتعلقة بعدم تركه، و لكن هذا يصحّ في الإرادات التكوينية، و أمّا في الإرادات التشريعية فلا يتم بناءً على ما حقّقناه في بحث مقدّمة الواجب من أنّ كلّ إرادة تحتاج إلى مبادئها من دون فرق بين الإرادة المتعلقة بالمقدّمة و بين الإرادة المتعلقة بذاتها.

نعم لو قلنا بترتب الإرادة الثانية على الإرادة الأولى قهراً من دون توقّفها على شيء من مبادئ الإرادة، فله وجه كما لا يخفى.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ ما ذكرنا: من ابتناء القول بالاقتضاء من طريق التوقّف و المقدّمية على ثلاث مقدّمات إنّما هو على القول بالملازمة مطلقاً، و أمّا لو قيل بوجود خصوص المقدّمة الموصلة: فالظاهر ابتناء ذلك القول على مقدّمة

ص: 121

رابعة أيضاً، فإنّ الوجوب المقدّمى إنّما يتعلّق بترك الضدّ لا مطلقاً، بل بتركه الموصول إلى الضدّ المتوقّف عليه، واقتضاء هذا الوجوب للنهي عن الضدّ العامّ بمعنى النقيض لا يفيد إلاّ حرمة نقيض الترك الموصول، وهو ترك الترك الموصول، وهذا بمجرد لا يقتضى حرمة الفعل إلاّ بناءً على توافق حكم المتلازمين، وإلاّ فقد عرفت سابقاً أنّ الفعل لا يكون نقيضاً للترك الموصول، فسراية حكم النقيض إلى الفعل مبنى على لزوم توافق حكم المتلازمين، فإنّ الفعل لا ينفكّ عن النقيض أصلاً وإن كان النقيض ربّما ينفكّ عن الفعل، كما إذا لم يأت في المثال المشهور لا بالإزالة ولا بالصلاة، وحينئذٍ فعلى القول بالمقدّمة الموصلة يتوقّف إثبات الاقتضاء على المقدّمة الرابعة التي جعلوها دليلاً مستقلاً في مقابل المقدّمة، كما سيحىء، فلا تكون حينئذٍ دليلاً ثانياً، بل تصير من مقدّمات الدليل الأول، كما هو واضح.

هذا كلّه فيما يتعلّق بالقول بالاقتضاء من جهة التوقّف والمقدّمة التي عرفت أنّها هي العمدة في المقام.

الاستدلال على الاقتضاء في الضدّ الخاص من طريق التلازم

ويظهر من بعضهم الاستدلال له بلزوم توافق حكمى المتلازمين، وهذا أيضاً يبتنى على ثلاث مقدّمات: الأولى: ثبوت التلازم بين الشىء وترك ضده، الثانية: لزوم اتّحاد المتلازمين من حيث الحكم، الثالثة: اقتضاء الأمر بالشىء للنهي عن ضده العامّ بمعنى النقيض.

أمّا المقدّمة الأولى: فلأنّ الشىء لا يمكن أن يصدق عليه ضده، وإلاّ يلزم اجتماع المتضادّين الممتنع بالبديهة، فالواجب أن يصدق عليه نقيض الضدّ، وإلاّ يلزم ارتفاع النقيضين، فالبياض مثلاً لا يمكن أن يصدق عليه السواد؛ للزوم

اجتماع الضدين، فيجب أن يصدق عليه اللأسواد، وإلا يلزم ارتفاع النقيضين.

وأما المقدمة الثانية: فلأنه لو كان أحد المتلازمين واجباً، فالآخر لا بدّ إما أن يكون واجباً فهو المطلوب، وإما أن يكون جائزاً تركه بالجواز بالمعنى الأعمّ من الأحكام الأربعة الأخر، فاللازم جواز تركه المستلزم لجواز ترك الواجب لفرض التلازم، فيخرج الواجب عن كونه واجباً، ومن المعلوم أيضاً أنه يستحيل خلوّ الواقعة عن حكم من الأحكام الخمسة.

وأما المقدمة الثالثة: فقد عرفت إثباتها سابقاً، فراجع.

هذا، ولكن لا يخفى بطلان جميع المقدمات الثلاثة.

أما بطلان الأولى: فلأنّ نقيض صدق السواد على البياض الممتنع بديهية ليس هو صدق اللأسواد عليه بل نقيضه عدم صدق السواد عليه على نحو السالبة المحصّلة، وذلك لأنه لو كان نقيضه هو صدق اللأسواد عليه على نحو الموجبة المعدولة، يلزم ارتفاع النقيضين؛ لكذب القضيتين معاً.

أما كذب قضية: «البياض سواد» فواضح.

وأما كذب قضية: «البياض لا سواد» فلما عرفت من أنّ العدم ليس بشيء حتّى يمكن أن يحمل على شيء أو يحمل عليه شيء، وقد عرفت أنّ جميع القضايا التي يكون العدم فيها موضوعاً أو محمولاً لا بدّ أن ترجع إلى السالبة المحصّلة، كما هو واضح.

وأما بطلان الثانية: فلأنّ كون الترك و العدم واقعة حتّى يستحيل خلّوه عن حكم من الأحكام الخمسة، ممنوع؛ فإنه ليس بشيء حتّى يكون فعلاً للمكلف ويتعلّق بالحكم به.

هذا، مضافاً إلى أنّ استحالة خلّو الوقائع عن الحكم ممنوعة؛ فإنّ هذا لو

سَلِّمَ فَإِنَّمَا هُوَ بِحَسَبِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِ لَا الْفَعْلِيِّ، مَعَ إِمْكَانِ أَنْ يُقَالَ بِعَدَمِ اسْتِحَالَةِ خَلْوِهَا عَنِ الْحُكْمِ بِحَسَبِ الْوَاقِعِ أَيْضًا؛ فَإِنَّ الْإِبَاحَةَ الَّتِي مَنَشَأُهَا عَدَمُ تَعَلُّقِ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ بِهِ بِمَعْنَى أَنَّ جَوَازَ فِعْلِهِ لِعَدَمِ تَعَلُّقِ النِّهْيِ التَّحْرِيمِيِّ وَلَا التَّنْزِيهِيِّ بِهِ وَجَوَازَ تَرْكِهِ؛ لِعَدَمِ تَعَلُّقِ الْأَمْرِ الْوَجُوبِيِّ وَلَا الْإِسْتِحْبَابِيِّ بِهِ أَيْضًا فِي الْحَقِيقَةِ لَيْسَتْ بِحُكْمٍ.

نَعَمِ الْإِبَاحَةُ الَّتِي مَنَشَأُهَا خَلْوُ الْفِعْلِ عَنِ الْمَصْلُوحَةِ وَالْمُفْسَدَةِ أَوْ تَسَاوِيهِمَا الرَّاجِعَةَ إِلَى جَعْلِ الشَّارِعِ إِيَّاهَا لِذَلِكَ، حُكْمٌ مِنَ الْأَحْكَامِ الْخَمْسَةِ، بِخِلَافِ الْإِبَاحَةِ بِالْمَعْنَى الْأُولَى، كَمَا لَا يَخْفَى.

وَأَمَّا بَطْلَانُ الثَّلَاثَةِ: فَقَدْ عَرَفْتَ تَفْصِيلَهُ، وَأَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ لَا يَقْتَضِي النِّهْيَ عَنِ نَقِيضِهِ، لَا بِنَحْوِ الْعَيْنِيَّةِ، وَلَا عَلَى طَرِيقِ الْجَزْئِيَّةِ، وَلَا عَلَى سَبِيلِ الزُّوْمِ، فَتَأَمَّلْ جَيِّدًا.

الأمر الرابع: في ثمرة المسألة

إشارة

اعلم أن المشهور ذكروا في ثمرة القول بالاعتناء وعدمه أن القول بالاعتناء بضميمة أن النهي في العبادات يوجب البطلان ينتج بطلان الضد لو كان عبادةً، بخلاف القول بعدم.

هذا، ولكن لا يخفى انتفاء الثمرة وصحة العبادة حتى على القول بالاعتناء، فإنك عرفت أن منشأ القول بالاعتناء إما توهم مقدمية ترك الضد لفعل الضد الآخر، وإما توهم الملازمة بينهما، وعلى التقديرين لا يثبت بطلان العبادة.

أما على تقدير المقدمية: فلأن النهي الناشئ من جهتها نهى مقدمي غيري، والنهي الذي يؤثر في بطلان متعلقه إذا كان عبادةً هو النهي الذي كان عن ملاك

من المفسدة فى المنهى عنه.

وَأَمَّا مَجْرَدُ تَعَلُّقِ النَّهْيِ بِشَيْءٍ لَا لِأَجْلِ اشْتِمَالِهِ عَلَى مَفْسَدَةٍ مُلْزِمَةٍ، بَلْ لِغَرَضِ التَّوَصُّلِ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ، فَلَا يَكُونُ مُؤَثِّرًا فِي الْبَطْلَانِ، فَإِنَّ الْوَجْهَ فِيهِ هُوَ امْتِنَاعُ أَنْ يَكُونَ مَا هُوَ الْمَبْغُوضُ الَّذِي يُوجِبُ الْبُعْدَ عَنِ الْمَوْلَى مُقَرَّبًا لِلْعَبْدِ مِنْهُ، كَمَا لَا يَخْفَى وَ مِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ هَذَا لَا يَتَحَقَّقُ فِي النَّهْيِ الْغَيْرِيِّ، فَإِنَّ الْمُنْهَى عَنْهُ بِهَذَا النَّهْيِ لَا يَكُونُ مَبْغُوضًا لِلْمَوْلَى أَصْلًا، وَ أَدَاءُ فِعْلِهِ إِلَى تَرْكِ مَطْلُوبِهِ لَا يُوجِبُ مَبْغُوضِيَّةَ ذَلِكَ الْفِعْلِ، بَلِ الْمَبْغُوضُ هُوَ تَرْكِ الْمَطْلُوبِ لَا مَا يُؤَدِّي إِلَيْهِ، كَمَا هُوَ وَاضِحٌ.

وَمِنْ هَذَا يَظْهَرُ أَنَّهُ لَوْ قَلْنَا بِالِاقْتِضَاءِ مِنْ جِهَةِ الْمَلَاذِمَةِ فَلَا يَسْتَلْزِمُ النَّهْيُ النَّاشِئُ مِنْ جِهَةِ الْمَلَاذِمَةِ بَطْلَانَ الْمُنْهَى عَنْهُ أَصْلًا؛ فَإِنَّ تَعَلُّقَ النَّهْيِ بِسَبَبِ الْمَلَاذِمَةِ لَا يُوجِبُ مَبْغُوضِيَّةَ مُتَعَلِّقِهِ فِي حُدِّ ذَاتِهِ حَتَّى يَمْتَنِعَ أَنْ يَكُونَ مُقَرَّبًا، كَمَا هُوَ وَاضِحٌ، فَالْثَمَرَةُ مُنْتَفِيَةٌ، وَ الْعِبَادَةُ صَحِيحَةٌ مُطْلَقًا قَلْنَا بِالِاقْتِضَاءِ أَمْ لَا، وَ عَلَى الْأَوَّلِ لَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ الْإِقْتِضَاءُ مُسْتَنَدًا إِلَى الْمَقْدَمِيَّةِ أَوْ إِلَى الْمَلَاذِمَةِ.

هَذَا، وَ حَكَى عَنِ الْبَهَائِيِّ وَ جَمَاعَةِ أَنَّهُمْ أَنْكَرُوا الثَّمَرَةَ وَ حَكَمُوا بِبَطْلَانِ الْعِبَادَةِ مُطْلَقًا⁽¹⁾؛ نَظْرًا إِلَى أَنَّ صَحَّتَهَا مُتَوَقِّفَةٌ عَلَى تَعَلُّقِ الْأَمْرِ الْفِعْلِيِّ بِهَا، وَ حِينَئِذٍ فَلَوْ لَمْ نَقْلُ بِالِاقْتِضَاءِ وَ أَنَّ الضَّدَّ يَصِيرُ مِنْهِيًّا عَنْهُ فَلَا- أَقْلَّ مِنْ عَدَمِ تَعَلُّقِ الْأَمْرِ الْفِعْلِيِّ بِهِ؛ لِامْتِنَاعِ تَعَلُّقِ الْأَمْرِ بِالْمُتَضَادِّينَ، فَبَطْلَانُهُ لَوْ كَانَ عِبَادَةً يَسْتَنَدُ عَلَى هَذَا إِلَى عَدَمِ تَعَلُّقِ الْأَمْرِ بِهِ، كَمَا أَنَّ بَطْلَانَهُ بِنَاءً عَلَى الْإِقْتِضَاءِ مُسَبَّبٌ عَنْ تَعَلُّقِ النَّهْيِ بِهِ، فَالضَّدُّ الْعِبَادَى بَاطِلٌ عَلَى أَىِّ تَقْدِيرٍ.

ص:125

1- (1) - زبدة الأصول: 98-99، هداية المسترشدين: 244 /السطر 39-41.

أحدهما: ما ذكره في الكفاية من منع كون صحّة العبادة متوقّفةً على تعلّق الأمر الفعلى بها، بل يكفي مجرد المحبوبة للمولى، والصدّ بناءً على عدم حرمة يكون كذلك، فإنّ المزاحمة على هذا لا يوجب إلّا ارتفاع الأمر المتعلّق به فعلاً مع بقائه على ما هو عليه من ملاكه؛ لعدم حدوث ما يوجب مبعوضيته و خروجه عن قابلية التقرب به كما حدث بناء على الاقتضاء(1).

ثانيهما: عن المحقّق الكركي و جماعة ممّن تأخّر عنه(2) من منع إطلاق مقالة البهائي، فإنّها تجرى في خصوص المتزاحمين المضيقين، و أمّا لو فرض وقوع التزاحم بين مضيق و موسّع، كما لو فرض مزاحمة الصلاة في بعض أوقات وجوبها لواجب آخر مضيق، ففي مثل هذا يمكن القول بصحّة الفرد المزاحم من الصلاة لذلك الواجب و لو قلنا بتوقّف صحّة العبادة على الأمر.

جواب آخر على مسلك الترتّب

ثمّ إنّ تصدّي جماعة من الأفاضل لتصحيح الأمر بالصدّين بنحو الترتّب بأن يكون الأمر بالأهمّ مطلقاً غير مشروط و الأمر بالمهمّ مشروطاً بعصيان الأمر الأول بنحو الشرط المتأخّر، أو بالبناء على معصيته(3)، و لا يخفى أنّ اشتراط الأمر بالمهمّ بالعصيان أو بالبناء عليه لا يكون اشتراطاً شرعياً.

و توضيحه يتوقّف على بيان مقدّمات:

ص:126

1- (1) - كفاية الأصول: 165-166.

2- (2) - جامع المقاصد 5:13، فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 1:312.

3- (3) - جامع المقاصد 5:12-13، كشف الغطاء: 27، درر الفوائد، المحقّق الحائري: 140.

الأولى: أنه لا إشكال في أن متعلق الأوامر والنواهي هي الطباع لا الأفراد، كما سيأتي تحقيقه.

الثانية: المراد بالإطلاق هو أخذ الطبيعة في مقام جعل الحكم عليه مطلقة غير مقيدة بشيء من القيود بمعنى أن المتكلم المختار إذا صار بصدد بيان بعض الأحكام ولم يأخذ في موضوعه إلا الطبيعة المعزاة عن القيود، يستكشف من ذلك أن تمام الموضوع لذلك الحكم هي نفس الطبيعة بلا مدخلة لشيء في ترتبه أصلاً، فمعنى الإطلاق ليس هو لحاظ سراية الحكم إلى جميع أفراد الطبيعة حتى يتحد مع العموم في النتيجة، وهي ثبوت الحكم لجميع أفراد الطبيعة؛ لأنه ليس في الإطلاق لحاظ الأفراد، بل لا يعقل أن تكون الطبيعة مرآة وكاشفة لوجوداتها التي ستتحقق بعد انضمام سائر العوارض إليها فإن لفظ الإنسان مثلاً لم يوضع إلا لنفس ماهية الحيوان الناطق ولا يعقل أن يحكى عن أفراد تلك الطبيعة بعد عدم كونه موضوعاً بإزائها، كما هو واضح.

وبالجملة، فليس معنى الإطلاق إلا مجرد عدم مدخلة شيء من القيود بلا ملاحظة الأفراد، كما هو واضح.

الثالثة: أن المزاحمة الحاصلة بين الأمر بالأهم والأمر بالمهم كالأمر بإزالة النجاسة عن المسجد والأمر بالصلاة ليست متحققاً في مرحلة تعلق الأمر بهما؛ إذ ليس الأمر لطبيعة الصلاة مزاحماً للأمر لطبيعة الإزالة أصلاً، كما لا يخفى، وليس كالأمر بالنقيضين، بل المزاحمة بينهما إنما تتحقق بعد تعلق الأمر وحصول الابتلاء بمعنى أنه إذا ابتلى المكلف بنجاسة المسجد في زمان كونه مأموراً بالأمر الصلواتي تحصل المزاحمة بينهما، ومن المعلوم أن الترتب والاشتراط الذي يقول به القائل بالترتب إنما هو بعد تحقق المزاحمة المتأخرة عن مرحلة الأمر، كما عرفت.

و حينئذ فنقول: إنه كيف يمكن أن يكون أحد الأمرين مشروطاً بسبب

المزاحمة التي تتحقق بينهما بعداً؟! بعد ما عرفت من أن معنى الإطلاق هو أخذ الطبيعة المرسله موضوعاً للحكم و متعلقاً للأمر بلا ملاحظة الأفراد و لا الحالات التي من جملتها في المقام حال الابتلاء بالضدّ الواجب.

و بالجمله، فالأمر في مقام الأمر لم يلاحظ الحالات بخصوصها حتى صار بصدد علاج المزاحمة الحاصلة في بعض الحالات المتأخرة عن الأمر، كما هو واضح، و على تقدير تسليم عدم الامتناع عقلاً نقول: إن ذلك غير واقع؛ إذ ليس في الأدلة الشرعية ما يظهر منه تقييد الأمر بالمهم و اشتراطه كما يظهر بالمراجعة.

فانقح من جميع ذلك: أنه لو كان المراد بالاشتراط اشتراطاً شرعياً، يرد عليه امتناعه، و على تقدير التسليم عدم وقوعه فلا يفيد أصلاً، كما لا يخفى، فيجب أن يكون المراد بالاشتراط اشتراطاً عقلياً.

تحقيق في الجواب على مسلك الخطابات القانونية

و تنقيح الكلام في هذا المقام بحيث يظهر منه صحة الاشتراط و لزمه أو عدمهما يتوقف على رسم مقدمات:

الأولى: أنه ليس للحكم إلا مرتبتان: مرتبة الإنشاء و مرتبة الفعلية، بل نقول: إنهما ليستا مرتبتين للحكم بأن يكون كلّ حكم ثابتاً له هاتان المرتبتان، بل هما مقسمان لطبيعة الحكم بمعنى أنّ الأحكام على قسمين: أحدهما: الأحكام الإنشائية، و ثانيهما: الأحكام الفعلية، و المراد بالأولى هي الأحكام التي لم يكن فيها ما يقتضى إجراءها بعد جعلها بل اوحى إليها إلى النبي صلى الله عليه و آله و سلم و أودعها صلى الله عليه و آله و سلم إلى الأئمة عليهم السلام حتى يظهر قائمهم عليه السلام، فيجريها، كما أنّ المراد بالثانية هي القوانين و الأحكام التي قد اجريت بعد الوحي، و هي الأحكام

المتداولة بين الناس التي أظهرها النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو الأئمة من بعده.

والدليل على ما ذكرنا من أنه ليس الفعلية والإنشائية مرتبتين للحكم بأن يكون العالم مثلاً حكمه فعلياً و الجاهل إنشائياً: أن المراد بالحكم الذي يجعلون له المرتبتين بل المراتب الأربع - كما في الكفاية (1) - إن كان هو العبارة المكتوبة في القرآن أو في كتب الحديث فمن الواضح البديهي أنه لا يعرض له التغيير بتغيير حالات المكلف من حيث العلم والجهل والقدرة والعجز ونظائرها، وإن كان المراد به هو حقيقة الحكم الراجعة إلى إرادة المبدأ الأعلى جل شأنه، فمن الواضح أيضاً أنه لا يعرض لها التغيير باختلاف الحالات المذكورة؛ لامتناع عروض التغيير له تعالى، كما لا يخفى.

الثانية: لا يذهب عليك ثبوت الفرق بين الخطاب بنحو العموم وبين الخطاب بنحو الخصوص في بعض الموارد، منها: مسألة الابتلاء، فإنه يشترط في صحّة توجيه الخطاب الخاصّ وعدم استهجانها أن يكون المخاطب مبتلى بالواقعة المنهى عنها، كما أنه يشترط في صحّة توجيه الخطاب الخاصّ المتضمّن للأمر أن لا يكون للمخاطب داعٍ إلى إتيان المأمور به مع قطع النظر عن تعلق الأمر.

والسرّ في ذلك أن الأمر والنهي إنّما هو للبعث والزجر، ويقبح زجر المكلف عمّا يكون متروكاً؛ لعدم الابتلاء به، كما هو واضح، وهذا بخلاف الخطاب بنحو العموم، كما هو الشأن في جميع الخطابات الواردة في الشريعة، فإنه لا يشترط في صحّته أن يكون كلّ واحد من المخاطبين مبتلى بالواقعة المنهى عنها؛ لعدم انحلال ذلك الخطاب إلى خطابات عديدة حسب تعدّد المخاطبين حتّى يشترط

ص: 129

فيه ذلك، بل يشترط فيه أن لا- يكون جميعهم أو أكثرهم تاركين للمنهي عنه؛ لعدم الابتلاء، و أما لو كان بعضهم تاركاً له ولم يكن في البين ما يميّز كلّ واحد من الطائفتين عن الأخرى، فلا يضرب بصحة الخطاب بنحو العموم أصلاً، فما اشتهر بينهم من أنه إذا خرج بعض أطراف العلم الإجمالي عن مورد الابتلاء، لم يجب الاجتناب من الآخر أيضاً ليس في محله، كما حَقَّقناه في موضعه (1)

. و الوجه في عدم الانحلال: أنه لا- إشكال في كون الكفّار و العصاة مكلفين بالأحكام الشرعية مع أنه لو قيل بالانحلال إلى خطابات متكررة، يلزم عدم كونهم مكلفين؛ لعدم صحة توجيه الخطاب الخاص إليهم بعد عدم انبعاثهم إلى فعل المأمور به، و عدم انزجارهم عن فعل المنهي عنه أصلاً، كما لا يخفى، فمن كونهم مكلفين يستكشف أنه لا يشترط في الخطاب بنحو العموم كون كلّ واحد من المخاطبين واجداً لشرائط صحة توجيه الخطاب الخاص إليه.

و الدليل على عدم كون الخطابات الواردة في الشريعة مقيدة بالعلم و القدرة، مضافاً إلى ما نراه بالوجدان من عدم كونها مقيدة بنظائرها: أنها لو كانت مقيدة بالقدرة بحيث لم يكن العاجز مشمولاً لها و مكلفاً بالتكاليف التي تتضمنه تلك الخطابات يلزم فيما لو شك في القدرة و عدمها إجراء البراءة؛ لأن مرجع الشك فيها إلى الشك في التكليف؛ لأن المفروض الشك في تحقّق قيده، و إجراء البراءة في موارد الشك في التكليف ممّا لا خلاف فيه بينهم مع أنه يظهر منهم القول بالاحتياط في مورد الشك في القدرة كما يظهر بمراجعة فتاويهم.

و أيضاً لو كانت الخطابات مقيدة بالقدرة، يلزم جواز إخراج المكلف نفسه عن عنوان القادر، فلا يشمل التكليف، كما يجوز للحاضر أن يسافر، فلا يشمل

ص:130

تكليف الحاضر، و كما يجوز للمكلف أن يعمل عملاً يمنع عن صدق عنوان المستطيع عليه، و غيرهما من الموارد، مع أن ظاهرهم عدم الجواز في المقام، و ليس ذلك كله إلا لعدم اختصاص الخطاب بالقادرين، بل يعم الجميع غاية الأمر كون العاجز معذوراً في مخالفة التكليف المتعلق به بحكم العقل.

و توهم: أنه كيف يمكن أن تتعلق إرادة المولى بإتيان جميع الناس مطلوباته مع أن العقل يحكم بامتناع تعلق الإرادة من الحكيم بإتيان العاجز.

مدفوع: بأنه ليس في المقام إلا الإرادة التشريعية، و معناها ليس إرادة المولى إتيان العبد، كيف و لازمه استحالة الانفكاك بالنسبة إلى الله جلّ شأنه؛ لما قرّر في محلّه من عدم إمكان تخلف مراده تعالى عن إرادته، بل معنى الإرادة التشريعية ليست إلا الإرادة المتعلقة بجعل القوانين المتضمنة للبعث و الزجر، فمتعلق الإرادة إنما هو بعث الناس إلى محبوبه و زجرهم عن مبغوضه، لا انبعائهم و انزجارهم حتى يستحيل الانفكاك.

و بالجملة، فلا يشترط في جعل القوانين العامة إلا كونها صالحةً لانبعاث النوع و انزجار لسببه كما يظهر بمراجعة العقلاء المقتنين للقوانين العرفية، فتأمل في المقام؛ فإنه من مزال الأقدام.

الثالثة: قد عرفت أن كلّ واحد من الأمر بالأهمّ و الأمر بالمهمّ إنما تعلق بالطبيعة معرأة عن جميع القيود، و ليس فيها لحاظ الأفراد و لا لحاظ الحالات التي يطرأ بعد تعلق الأمر بها حتى صار المولى بصدد بيان العلاج و دفع التزاحم بين الأمرين في حالة الاجتماع.

الرابعة: أنه ليس للعقل التصرف في أوامر المولى بتقييدها ببعض القيود، بل له أحكام توجب معذورية المكلف بالنسبة إلى مخالفة تكاليف المولى، فحكمه بقبح العقاب في صورة الجهل أو العجز لا يرجع إلى تقييد الأحكام بصورة

العلم و القدرة حتّى لا يكون الجاهل أو العاجز مكلفاً، بل الظاهر ثبوت التكليف بالنسبة إلى جميع الناس أعمّ من العالم و الجاهل و القادر و العاجز، غاية الأمر كون الجاهل و العاجز معذوراً في المخالفة بحكم العقل. نعم قد يكون حكم العقل كاشفاً عن بعض الأحكام الشرعية، فحكمه حينئذٍ طريق إليه، كما لا يخفى.

الخامسة: قد عرفت أنّ الخطابات الواردة في الشريعة إنّما تكون على نحو العموم، و لا يشترط فيها أن يكون كلّ واحد من المخاطبين قادراً على إتيان متعلّقتها، بل يعمّ القادر و العاجز، و معذوريّة العاجز إنّما هو لحكم العقل بقبح عقابه على تقدير المخالفة، لا لعدم ثبوت التكليف في حقّه، و حينئذٍ فالعجز إمّا أن يكون متعلّقاً بالإتيان بمتعلّق التكليف الواحد، و حينئذٍ فلا إشكال في معذورية المكلف في مخالفته، و إمّا أن يكون متعلّقاً بالجمع بين الإتيان بمتعلّق التكليفين أو أزيد بأن لا يكون عاجزاً عن الإتيان بمتعلّق هذا التكليف بخصوصه و لا يكون عاجزاً عن موافقة ذلك التكليف بخصوصه أيضاً، بل يكون عاجزاً عن الجمع بين موافقة التكليفين و متابعة الأمرين.

إذا عرفت هذه المقدمات، فنقول: إذا كان الأمران متعلّقين بالضدّين المساويين من حيث الأهميّة، فالمكلف حينئذٍ إمّا أن يشتغل بفعل واحد منهما أو بأمرٍ آخر، و على الثاني إمّا أن يكون ذلك الأمر محرّماً و إمّا أن لا يكون كذلك، فالصور ثلاثة:

أمّا الصورة الأولى: فلا إشكال فيها في ثبوت الأمرين معاً؛ لما عرفت في المقدمات السابقة، غاية الأمر كونه معذوراً في مخالفة واحد منهما لحكم العقل بمعذورية العاجز.

وَأَمَّا الصُّورَةُ الثَّانِيَّةُ: فَالْمَكْلُوفُ يَسْتَحِقُّ فِيهَا ثَلَاثَ عَقُوبَاتٍ، أَمَّا الْعُقُوبَةُ عَلَى مَا اسْتِغْلَلَ بِهِ مِنْ فِعْلِ الْمَحْرَمِ فَوَاضِحٌ. وَأَمَّا الْعُقُوبَةُ عَلَى مَخَالَفَةِ كُلِّ مِنَ الْأَمْرَيْنِ: فَلِكُونِهِ قَدْ خَالَفَهُمَا مِنْ غَيْرِ عَذْرٍ؛ لِفَرْضِ كُونِهِ قَادِرًا عَلَى إِيْتَانِ مَتَعَلِّقِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، وَعَجْزِهِ إِنَّمَا هُوَ عَنِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا، وَالْجَمْعُ لَا يَكُونُ مَتَعَلِّقًا لِلْأَمْرِ حَتَّى يَعْذَرَ فِي مَخَالَفَتِهِ؛ لِتَحَقُّقِ الْعَجْزِ.

وَأَمَّا الصُّورَةُ الثَّلَاثَةُ: فَيُظْهِرُ الْحُكْمُ فِيهَا مِمَّا ذَكَرْنَا فِي الصُّورَةِ الثَّانِيَّةِ.

هَذَا، إِذَا كَانَ الْأَمْرَانِ مَتَعَلِّقَيْنِ بِمَسَاوِيَيْنِ مِنْ حَيْثُ الْأَهْمِيَّةِ، وَأَمَّا إِذَا كَانَ أَحَدُ الضَّنْدَيْنِ أَهَمَّ مِنَ الْآخَرِ، فَالْعَقْلُ يَحْكُمُ بِوَجُوبِ تَرْجِيحِهِ عَلَى الْمَهْمِّ فِي مَقَامِ الْإِطَاعَةِ وَالْإِمْتِثَالِ، وَحِينَئِذٍ إِذَا امْتَثَلَ الْأَمْرَ بِالْأَهَمِّ، فَالْعَقْلُ يَحْكُمُ بِمَعْدُورِيَّتِهِ فِي مَخَالَفَةِ الْأَمْرِ بِالْمَهْمِّ بَعْدَ كُونِهِ غَيْرِ مَقْدُورٍ عَنِ إِطَاعَتِهِ، وَأَمَّا إِذَا امْتَثَلَ الْأَمْرَ بِالْمَهْمِّ وَصَرَفَ قُدْرَتَهُ إِلَى طَاعَتِهِ دُونَ الْأَمْرِ بِالْأَهَمِّ، فَلَا إِشْكَالَ فِي اسْتِحْقَاقِ الْمَثُوبَةِ عَلَى امْتِثَالِهِ، وَعَدَمُ كُونِهِ مَعْدُورًا فِي مَخَالَفَةِ الْأَمْرِ بِالْأَهَمِّ بَعْدَ مَا عَرَفْتَ مِنْ كُونِهِ مَشْمُولًا لِكُلِّ الْخَطَابِيِّنَ، وَالْعَقْلُ لَا يَحْكُمُ بِمَعْدُورِيَّتِهِ.

وَمِنْهُ يَظْهَرُ أَنَّهُ لَوْ خَالَفَ الْأَمْرَيْنِ مَعًا، يَسْتَحِقُّ الْعُقُوبَةَ عَلَيْهِمَا.

وَالْمَتَحَصِّلُ مِنْ جَمِيعِ مَا ذَكَرْنَا أَمْرَانِ:

أَحَدُهُمَا: بَطْلَانِ مَا حَكِيَ عَنِ الْبِهَائِيِّ مِنْ أَنَّهُ لَوْ قِيلَ بَعْدَ الْاِقْتِضَاءِ فَلَا أَقْلَ مِنْ عَدَمِ تَعَلُّقِ الْأَمْرِ بِالضَّدِّ، فَإِنَّكَ قَدْ عَرَفْتَ أَنَّهُ لَا مَنَافَاةَ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ أَصْلًا، بَلِ الظَّاهِرُ ثَبُوتُهُمَا مِنْ دُونَ أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا مَتَرْتَّبًا عَلَى الْآخَرِ، بَلِ يَكُونَانِ فِي عَرْضِ وَاحِدٍ بَلَا تَرْتِّبٍ وَطَوِيلِيَّةٍ.

ثَانِيَهُمَا: اسْتِحْقَاقُ الْعُقَابِيِّنَ عَلَى تَقْدِيرِ مَخَالَفَةِ كِلَا الْأَمْرَيْنِ، وَلا إِشْكَالَ فِيهِ، كَمَا عَرَفْتَ.

ثم إنه يظهر من المحقق النائيني قدس سره القول بالترتب، وقد أطال الكلام في ذلك بإقامة مقدمات كثيرة (1)، ونحن نقتصر على ما يرد عليها، فنقول:

أما المقدمة الأولى: الراجعة إلى إثبات أن ما أوقع المكلف في مضيقه، الجمع بين الضدين وأوجه عليه هل هو نفس الخطابين الفعليين أو إطلاقيهما وشمولهما لحالتي فعل الآخر وعدمه، فهي وإن كانت بنفسها صحيحة إلا أنه لا يترتب عليه النتيجة، كما سيأتي، و يبقى فيها ما أورده على الشيخ من المناقضة بين ما اختاره في هذا المقام من إنكار الترتب غاية الإنكار (2) وبين ما ذكره الشيخ في مبحث التعادل و الترجيح من الفرائد حيث قال في الجواب عمّا قيل من أن الأصل في المتعارضين عدم حجّية أحدهما ما لفظه: لكن لما كان امتثال التكليف بالعمل بكلّ منهما - كسائر التكاليف الشرعية والعرفية - مشروطاً بالقدرة، و المفروض أن كلاهما مقدور في حال ترك الآخر، و غير مقدور مع إيجاد الآخر، فكلّ منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه و يتعين فعله، و مع إيجاد الآخر يجوز تركه، و لا يعاقب عليه، فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلة وجوب الامتثال، و العمل بكلّ منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة، و هذا ممّا يحكم به بديهية العقل، كما في كلّ واجبين اجتماعاً على المكلف، و لا مانع من تعيين كلّ منهما على المكلف بمقتضى دليله إلاّ تعيين

ص: 134

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 336-352.

2- (2) - مطارح الأنظار: 57-59.

الآخر عليه كذلك(1). انتهى موضع الحاجة.

و محصل الإيراد: أن هذا الكلام صريح في أن التخيير في الواجبين المتزاحمين إنما هو من نتيجة اشتراط كل منهما بالقدرة عليه، و تحققها في حال ترك الآخر، فيجب كل منهما عند ترك الآخر، فيلزم الترتب من الجانبين مع أنه قد أنكره من جانب واحد، وليت شعري أن ضم ترتب إلى ترتب آخر كيف يوجب تصحيحه؟!

أقول: من الواضح الذي لا يعتريه ريب أن كلامه هناك لا يدل على الترتب من الطرفين أصلاً، كيف و معنى الترتب كون الأمر الثاني في طول الأمر الأول لاشتراطه بما يتأخر عنه رتبةً، و حينئذٍ فكيف يمكن أن يكون كل من الأمرين في طول الآخر و متأخراً عنه رتبةً؟! لأن مقتضاه إمكان تقدم الشيء على نفسه المستحيل بدهاة، بل المراد من العبارة ما ذكرناه و حققناه في هذا المقام من أن الأمرين باقيا على إطلاقهما من دون أن يكون أحدهما مقيداً بما يتأخر عن الآخر أو بشيء آخر، غاية الأمر أن وجوب الامتثال الذي هو حكم عقلي مشروط بالقدرة عليه، و حيث إنه لا ترجيح بين الامتثالين هناك، فالعقل يحكم بتخيير المكلف و معذوريته في مخالفة ترك الآخر لو لم يخالف المجموع، فالمقيد بالقدرة و نظائرها إنما هو حكم العقل بوجوب الامتثال، لا أصل الخطابين، و هذا هو ظاهر كلام الشيخ حيث ذكر أن المقيد بالقدرة إنما هو حكم العقل.

نعم يرد على الشيخ: سؤال الفرق بين المقامين حيث حكم باستحالة ثبوت الأمرين في المقام مع أنه اختار ثبوتهما هناك، فإن الظاهر جريان هذا الوجه بعينه في المقام بلا فرق بينهما أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

ص: 135

وأما المقدمة الثانية: الراجعة إلى أن الواجب المشروط بعد تحقق شرطه حاله قبل تحقق شرطه من حيث إنه بعد على صفة الاشتراط، ولا يتصف بصفة الإطلاق، وذلك لأن الشرط فيه يرجع إلى قيود الموضوع، إلى آخر ما ذكرنا.

فيرد عليها ما تقدم منّا في الواجب المطلق والمشروط من أن أخذ القيد بحسب الواقع ونفس الأمر على وجهين، فإنه قد يكون الشيء محبوباً للإنسان عند حصول شرط بحيث لا يكون بدونه مطلوباً وإن كان ربما يمنع عن تحقق القيد، وقد يكون الشيء المقيّد محبوباً له بحيث ربما يتحمّل لأجل تحقق مطلوبه مشاقاً كثيرة، فالصلاة في المسجد قد تكون محبوباً للإنسان لأجل ما يترتب عليها، فلو لم يكن مسجد يصير بصدده بناءه لأجل تحقق مطلوبه، وقد تكون الصلاة محبوباً له على تقدير تحقق المسجد بحيث يشاق إلى عدم تحقق المسجد لأجل انزجاره من الصلاة، ولكن على تقدير تحققه يتعلّق حبه بها، وحينئذٍ فمع كون الأمر في الواقع على قسمين، فلا وجه لإرجاع جميع القيود إلى قيود الموضوع مع ترتب الثمرة بين الوجهين في مواضع كثيرة، منها:

الاستصحاب، بل لا يجوز ذلك أصلاً، كما لا يخفى.

ثم على تقدير التسليم فإن رجوع القيود إلى الموضوع إنما هو في القيود التي أخذها المولى في مقام الحكم، وجعله مقيّداً بها دون ما يأتي من ناحية العقل، كما في المقام، حيث إنه يحكم بناء على الترتب بكون الأمر بالمهم مقيّداً بما يتأخّر عن الأمر بالأهم، فالتقييد تقييد عقلي لا ربط له بالخطابين، فإنهما مطلقان، كما لا يخفى.

ثم إنه يظهر منه أنه لو لم يكن الشرط من قيود الموضوع فاللزام أن يكون من علل التشريع مع أن هنا أمراً ثالثاً يرجع إليه الواجب المشروط، وهو أن

يكون المجعول - و هو الحكم - مقيداً بذلك الشرط، فإنه لا مجال لأن يقال بأن الشرط فيه من علل التشريع، بل المشروع و المجعول مقيداً به و ثابت على تقدير تحققه، كما لا يخفى.

ثم لا يخفى أن عدم انقلاب الواجب المشروط عن كونه كذلك بعد تحقق شرطه لا يتوقف على كون الشرط من قيود الموضوع، بل الظاهر عدم الانقلاب بناءً على ما اخترناه و حققناه في الواجب المشروط أيضاً، فإن المراد بالحكم الذي يتوهم انقلابه عند تحقق شرطه هل هو الجزاء المترتب على الشرط.

و بعبارة اخرى: الجملة المتضمنة للبعث، فمن الواضح عدم معقولية عروض الانقلاب له.

و إن كان المراد به هي الإرادة التشريعية، فقد عرفت أن معناها ليس إرادة إتيان العبد به، كيف و من المستحيل انفكاك الإتيان عنها، بل معناها يرجع إلى إرادة الجعل و التشريع التي يعبر عنها بالفارسية ب (قانون گذارى) و من المعلوم استحالة عروض التعير و الانقلاب لها، بل لا معنى لانقلابها، كما لا يخفى.

و أمّا المقدمة الثالثة: فمقارنة زمان الشرط و التكليف و الامتثال و إن كانت مسلمة إلا أن ما أجاب به عن الإشكال الثانى الذى يرجع إلى أن الترتب مستلزم لإيجاب الجمع لا يتم، كما سيجىء في الجواب عن المقدمة الخامسة.

و أمّا المقدمة الرابعة: التي يبتنى عليها الترتب و الطولية، فيرد على التقسيم إلى الأقسام الثلاثة أن الإطلاق ليس معناه إلا مجرد أخذ الشيء موضوعاً للحكم مع عدم تقييده ببعض القيود، فمن أجل أنه فاعل مختار يمكن له بيان ما له دخل في موضوع حكمه، و مع ذلك فلم يأخذ شيئاً آخر، يستفاد أن ذلك الشيء تمام الموضوع، فالإطلاق اللحاظي بالمعنى الذى ذكره لا وجه له أصلاً، بل لا معنى له، و حينئذ فنقول: إن الإطلاق بالمعنى الذى ذكرنا على

قسمين: قسم يمكن للعبد أن يحتجّ به على المولى، كما فى القيود والتقادير المتصورة على القسمين الأولين، وقسم لا يمكن للعبد ذلك، كما بالنسبة إلى القيود التي يقتضيه نفس الخطاب، وهو القسم الثالث الذي ذكره.

وكيف كان فغاية هذه المقدمة إثبات الترتب و الطولية، وهو لا يستلزم الخروج عن إيجاب الجمع، كما سنبين فيما يتعلق على المقدمة الخامسة.

وأما المقدمة الخامسة: التي سيقى لبيان أن الترتب لا يقتضى إيجاب الجمع، فينبغى أولاً الإشارة إلى وجه تأخر العصيان المشروط به خطاب المهتم عن الأمر بالأهم، ثم النظر إلى أنه على فرض الترتب هل يجدى ذلك فى إخراج المسألة عن إيجاب الجمع بين الضدين أو لا؟

فقول: قد يقال - كما قيل - : إن الوجه فى تأخر عصيان الأمر بالأهم عنه:

أن العصيان نقيض للإطاعة والامثال؛ إذ هو ترك المأمور به لا عن عذر، والإطاعة متأخر عن الأمر؛ لأن الانبعاث متأخر عن البعث؛ إذ هو معلول له، والإتيان بمتعلق الأمر وإن لم يكن متأخراً عنه إلا أن صدق الامثال والإطاعة عليه يتوقف على تحققه والالتفات إليه، وحينئذ إذا ثبت تأخر الإطاعة عن الأمر فيظهر تأخر العصيان عنه أيضاً؛ لأنه نقيض لها، والنقيضان متساويان فى الرتبة وما مع المتقدم فى الرتبة يكون متقدماً فى الرتبة أيضاً.

هذا، ولكن قد عرفت سابقاً منع اتحاد النقيضين من حيث الرتبة، ولو سلم فما مع المتقدم فى الرتبة لا يكون متقدماً فى الرتبة؛ لما عرفت سابقاً من أن التقدم والتأخر بحسب العقل مستند إلى ملاكهما، ومع عدم الملاك لا يحكم بالتقدم أو التأخر.

هذا، والعمدة فى منع تأخر العصيان عن الأمر ما عرفت من أن معنى العصيان هو ترك المأمور به لا عن عذر، وهو من الأعدام والأعدام لا تكون

متأخّرة عن شيء ولا متقدّمة عليه؛ لأنّه ليس بشيء حتّى يحكم عليه بحكم وجودى.

ومن هنا يظهر: أنّه لا يعقل أن يكون خطاب المهم مشروطاً به بعد كونه من الأعدام، ولا يعقل ثبوت التأثير لها أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

وكيف كان فعلى تقدير تسليم الترتّب والطولية بين الأمرين فنقول: إنّ ذلك لا يجدى فى رفع غائلة استحالة طلب الضدّين، فإنّ شرط خطاب المهمّ إمّا أن يكون نفس العصيان بحسب وجوده الخارجى المتوقّف على مضيّ زمان لا يمكن معه الامتثال فى الزمان الباقى، وهو الذى يترتّب عليه سقوط الأمر بالأهم؛ لأنّ بقاءه مستلزم لتعلّق الطلب بغير المقدور، كما هو المفروض، وإمّا أن يكون العنوان الذى ينتزع منه بعد كونه متحقّقاً فى ظرفه بحسب الواقع ونفس الأمر، وهو كون المكلف ممّن يعصى أو تعقّب العصيان وتأخّره ونظائرهما، وإمّا أن يكون الشرط التلبّس بالعصيان والشروع فيه، وإمّا أن يكون أحد العناوين الأخر المنطبقة على أحد الوجوه المتقدّمة.

إذا عرفت ذلك، نقول: أمّا لو كان الشرط هو العصيان الخارجى الذى عرفت أنّه لا يتحقّق إلاّ بعد مضيّ مقدار من الزمان لا يمكن معه الامتثال فى الباقى، فمن الواضح أنّه بمجرد تحقّقه يسقط الأمر بالأهمّ، كما أنّ قبل تحقّقه لا يكون الأمر بالمهمّ موجوداً؛ لعدم تحقّق شرطه بعد فقبل تحقّق العصيان لا يتحقّق الأمر بالمهمّ، وبعد تحقّقه لا يبقى الأمر بالأهمّ، فأين يلزم اجتماع الأمرين الذى عليه يبنى القول بالترتّب، وأمّا لو كان الشرط هو العنوان الذى ينتزع من العصيان المتأخّر، فمن الواضح لزوم طلب الجمع؛ لأنّ بمجرد تحقّق الزوال مثلاً الذى يتحقّق معه شرط خطاب المهمّ يكون مأموراً بإتيان الأهمّ ويحرّكه الأمر المتعلّق به نحوه، وإتيان المهمّ أيضاً لتحقّق شرطه، وهكذا لو كان الشرط هو التلبّس

بالعصيان لو كان له معنى معقول.

والحاصل: إما أن يكون الشرط أى شىء كان مؤثراً فى سقوط خطاب الأهم، فلا يبقى مجال للترتب، وإما أن لا يكون كذلك، فيلزم طلب الجمع، كما هو واضح.

حول أمثلة الترتب

ثم لا يخفى أن الفروع التى أوردها فى التقارير للإلزام بصحة الخطاب الترتبى (1)، مضافاً إلى أن غاية ما يدل عليها هو إمكان أن يكون بعض الخطابات مترتباً على البعض الآخر وفى طوله، وهو مما لا ينكره أحد حتى القائلين بامتناع الترتب؛ لوروده فى الشرع كثيراً، نظير الأمر بالتوبة، المترتب على تحقق العصيان والذنب، وغير ذلك من الموارد الكثيرة، بل الذى يقول به القائل بالامتناع هو عدم تأثير الترتب فى دفع غائلة طلب الجمع بين الضدين المستحيل بالبداهة، ولا يظهر من الفروع ذلك نقول: إن معنى النقض بشىء هو أن يكون المنقوض به مسلماً بين المتخاصمين بحيث لا مجال لهما لإنكاره، وحينئذ فنقول: إن مسألة الإقامة التى أوردها فيها لا تكون مورداً للنقض؛ لأن الذى ورد فى الشرع هو وجوب الصوم والإتمام على تقدير قصد الإقامة عشرة أيام، لا معلقاً على نفس الإقامة، وحينئذ فلو كان ذلك القصد محرماً، لتعلق النذر أو العهد أو اليمين بعدمه، فما دام لم يتحقق لا يكون وجوب الصوم والإتمام متحققاً، وبمجرد تحققه الذى يسقط بسببه النهى المتعلق به لحصول العصيان بتحقيق الأمر بالإتمام ولكن بعد سقوط النهى كما عرفت.

ص:140

هذا، ولو سلّم كون الشرط لوجوب القصر و الإتمام هو نفس الإقامة مثلاً، فمن المعلوم أنّ تحقّقه موقوف على تحقّق الإقامة عشرة أيّام، و حينئذٍ فإذا تحقّقت يجيء الأمر بالإتمام و بالصوم، فقبل تحقّقها لا يكون هنا إلاّ النهى، و بعد تحقّقها المستلزم لسقوط النهى بالعصيان لا يكون هنا إلاّ الأمر بالصوم و بالإتمام، فأين يلزم الترتّب.

ثمّ لو سلّم الجميع، فالكلام إنّما هو فيما لو كان الأمر الثانى مشروطاً بما يتأخّر عن الأمر الأوّل من عصيان و نحوه، مع أنّ مورد النقص يكون الأمر بالصوم أو الإتمام مترتباً على نفس الإقامة بناءً عليه، و من المعلوم أنّ الإقامة لا يكون متأخراً عن النهى المتعلّق بها حتّى يلزم الترتّب، فالمقام يكون طلباً للجمع حينئذٍ مع عدم الترتّب و الطولية، كما لا يخفى.

و لنختتم بذلك الكلام فى الترتّب، و قد عرفت فى صدر المبحث ما هو مقتضى التحقيق، فتأمل جيّداً.

أمر الأمر مع علمه بانتفاء الشرط

الفصل السادس في جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه

ربّما يحتمل في عنوان النزاع احتمالات:

أحدها: أن يكون المراد بالجواز الإمكان الوقوعي، و الضمير في شرطه راجعاً إلى نفس الأمر، فمرجع النزاع حينئذٍ إلى إمكان تحقّق المعلول من دون تمامية علته.

الثاني: أن يكون الضمير أيضاً راجعاً إلى نفس الأمر و لكن كان المراد بالجواز الإمكان الذاتي، فمرجع النزاع حينئذٍ إلى أنّ تحقّق الأمر مع عدم تحقّق علته هل هو من الممكنات الذاتية التي لا ينافي عروض الامتناع لها و الوجوب من ناحية وجود العلة و عدمها.

الثالث: أن يكون الضمير راجعاً إلى المأمور به أو المأمور، فيرجع النزاع إلى جواز الأمر مع العلم بكون المكلف غير قادر على إتيان المأمور به إمّا لفقد شرطه أو لعلّة فيه.

هذا، و لكن النزاع على الوجهين الأولين - مضافاً إلى كونه بعيداً عن محلّ الخلاف بين الأعلام - ينافي ظاهر العنوان من حيث أخذ العلم فيه، فإنّه لو كان

النزاع فى إمكان تحقّق المعلول بدون علة بالإمكان الوقوعى أو الذاتى، فلا مجال لكون العلم دخيلاً فيه أصلاً، كما هو واضح، فىنحصر أن يكون المراد هو الاحتمال الثالث، و مرجعه إلى النزاع بين العدلية و الأشاعرة، فإنّهم اختلفوا فى جواز التكليف بالمحال، فذهب الطائفة الأولى إلى عدم الجواز خلافاً للطائفة الثانية القائلين بالجواز، و لعلّ قولهم بالجواز مبنى على ما ذكروه فى مبحث الطلب و الإرادة و كونهما مختلفين، و إلا فلا يعقل أن تتحقّق الإرادة بالنسبة إلى منّ يعلم عدم صدور الفعل منه، كما هو واضح.

و كيف كان فالذى يقتضيه التحقيق فى مورد النزاع هو أن يقال: إنّ الأوامر على قسمين:

أحدهما: الأوامر الشخصية الجزئية المتوجّهة إلى أشخاص المأمورين.

ثانيهما: الأوامر الكلية المتوجّهة إلى المكلفين بنحو العموم.

أمّا ما يكون من قبيل الأول: فعدم إمكان تحقّقه فى صورة العلم بانتفاء شرط تحقّق المأمور به واضح ضرورى، و ذلك لأنّ غاية البعث إنّما هو الانبعاث و حركة المكلف نحو المطلوب، فإذا فرض العلم بعدم إمكان تحقّق الانبعاث - كما فى المقام - فىستحيل تحقّق البعث و التحريك من الأمر؛ إذ مع العلم بعدم ترتّب الغاية عليه كيف يمكن أن ينقدح فى نفسه إرادة البعث مع أنّ من مبادئ الإرادة التصديق بفائدة المراد، و لعمري أنّ هذا واضح جداً.

و أمّا ما يكون من قبيل القسم الثانى الذى إليه ترجع الخطابات الشرعية الواردة بنحو العموم المتوجّهة إلى الناس كذلك أيضاً، فلا يخفى أنّه لا- يضرّ بذلك كون بعض المكلفين غير قادرين على الإتيان بالمأمور به، فإنّ توجيه الأمر بهذا النحو لا يشترط فيه إلاّ كون الأمر صالحاً لانبعاث المكلفين بحسب النوع، و أمّا مجرد العلم بعدم تحقّق الانبعاث بالنسبة إلى بعض المكلفين فلا يضرّ بتوجيه

الأمر بهذا النحو.

نعم لو كان المكلفون بحسب النوع غير منبعثين، لاستحال تعلّق الأمر بهذا النحو أيضاً، وقد عرفت تفصيل الكلام في الفرق بين قسمي الأمر والخطاب في صدر مبحث الترتّب، فراجع.

ص: 144

الفصل السابع في أنّ متعلّق الطلب هل هي الطبيعة أو الأفراد؟

وقبل الخوض في تحقيق المقام لا بدّ من تحرير محلّ النزاع، فنقول: ظاهر العنوان محتمل لاحتتمالات:

أحدها: أن يكون المراد بالطبيعة هي الماهية وبالأفراد هو الوجود بحيث كان مرجع النزاع في هذا المقام إلى النزاع المعروف المشهور في الفلسفة، وهو أنّ الأصيل هل هي الماهية أو الوجود؟ فالقائلون بأصالة الماهية يقولون بتعلّق الطلب بها لكونها أصيلاً، والقائلون بأصالة الوجود يقولون بتعلّق الطلب به لكونه أصيلاً.

هذا، ولكن لا يخفى أنّ النزاع على هذا الوجه بعيد عن محلّ الكلام بين الأصوليين.

ثانيها: أن يكون النزاع راجعاً ومبنيّاً على القول بأنّ الطبيعي هل يكون موجوداً في الخارج أو أنّ وجوده بمعنى وجود أفراده؟ وكون النزاع على هذا

الوجه و إن كان ربّما يظهر من بعض الاستدلالات كما نقله في الفصول(1) إلا أنّ الظاهر أنّه أيضاً بعيد عن محلّ الخلاف بين الأصوليين، كما هو واضح.

ثالثها: أن يكون النزاع راجعاً إلى النزاع في موادّ المشتقات، فالقائلون بكونها موضوعاً لنفس الطبائع بالوضع العامّ و الموضوع له العامّ يقولون بتعلّق الطلب بالطبيعة؛ لأنّها مدلولة للمادّة، كما أنّ القائلين بكونها موضوعاً بنحو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ يقولون بتعلّق الطلب بالأفراد؛ لأنّها موضوع لها للمادّة، و المفروض أنّ الهيئة لا تدلّ إلاّ على البعث بما تتضمنه المادّة.

رابعها: أن يكون مرجع النزاع - بعد الاتفاق على أنّ موادّ المشتقات موضوعة للماهية لا بشرط كما نقله السكاكي (2) - إلى أنّ المادّة بعد تعلّق الطلب بها هل تشرب معنى الوجود لأنّ الطلب إنّما يتعلّق بها من هذه الحيثية، أو أنّ الطلب إنّما يتعلّق بنفس مدلولها الذي هي الماهية لا بشرط؟

و النزاع على الوجهين الأخيرين يرجع إلى النزاع في الأمر اللغوي، كما أنّه على الوجهين الأوّلين يكون عقلياً، وقد عرفت أنّه على الوجهين الأوّلين بعيد عن محلّ الخلاف بين الأصوليين، كما أنّه على الأخيرين يلزم اختصاص النزاع بما إذا كان الطلب بصيغة الأمر بالنسبة إلى مادّتها فقط، و أمّا لو كان الطلب بغير صيغة الأمر أو كان الطلب بها و لكن كانت المادّة مقيدةً بأمر آخر، كقوله: صلّ مع الطهارة، فلا يجري، بناءً عليهما، مع أنّ الظاهر دخول جميع الأقسام و الصور في محلّ النزاع.

و التحقيق أن يقال: إنّ مورد النزاع إنّما هو أنّ متعلّق الطلب هل هي

ص:146

1- (1) - الفصول الغروية: 125 / السطر 36-40.

2- (2) - انظر قوانين الأصول 1:121 / السطر 23.

الماهية من حيث هي هي، أو أنه هي الماهية بلحاظ وجودها في الخارج؟ إذ لا يعقل أن يتعلّق الطلب بالفرد؛ للزوم تحصيل الحاصل.

و حينئذٍ فنقول: إنّ الظاهر هو الأول، وذلك لأنّه بعد كون المصلحة الباعثة على الطلب قائمة بنفس الماهية من دون مدخلية لشيء آخر أصلاً، كما هو المفروض، ومن المعلوم أنّ اللفظ لا يحكى إلاّ عن مدلوله الذي هي نفس الماهية في المقام، فسراية الطلب منها إلى غيرها مستلزم لكون بعض المطلوب ممّا ليس له دخل في حصول الغرض أصلاً، و لكون اللفظ حاكياً عمّا ليس بموضوع له، و اتّحاد الماهية مع وجوداتها في الخارج لا- يستلزم أن يكون اللفظ الموضوع بإزائها دالاً عليها أيضاً، كيف و باب الألفاظ لا ربط له بباب الحقائق، كما هو واضح.

و توهم: أنّ الماهية من حيث هي هي ليست إلاّ هي لا موجودة و لا معدومة و لا مطلوبة و لا غير مطلوبة، فكيف يمكن أن يتعلّق الطلب بها من هذه الحيثية.

مدفوع: بأنّ معنى هذا الكلام عدم كون الموجودية و المعدومية و نظائرها مأخوذةً في الماهية بحيث كانت تمام ذاتها أو جزء ذاتها، و هذا لا يستلزم استحالة تعلّق الطلب بها من حيث نفسها، كيف و لا ارتباط بين المقامين أصلاً، كما هو واضح.

وقد يتوهم أيضاً: أنّ الماهية من دون لحاظ وجودها في الخارج ليست منشأً لأثر؛ إذ الآثار إنّما يترتّب على الوجود على ما هو مقتضى التحقيق، فكيف يجوز أن تجعل في حيّز الطلب.

و لكنّه مدفوع أيضاً: بأنّ الماهية من هذه الحيثية - أي مع لحاظ وجودها في الخارج - ظرف لسقوط الطلب، فالمصحح لتعلّقه بها إنّما هو هذه الحيثية

التي لا تكون الماهية بها منشأ للأثر؛ إذ لحاظ التحقق في الخارج إنما هو لحاظ السقوط و حصول المطلوب، كما هو واضح.

فالحق: أن الطلب إنما تعلق بنفس الماهية، غاية الأمر أن صدق عنوانها يتوقف على التحقق الخارجي، فالأمر بإكرام زيد مثلاً إنما تعلق بنفس طبيعة الإكرام، غاية الأمر أن صدق عنوان الإكرام و تحققه يتوقف على وجوده؛ إذ ماهية الإكرام لا تكون إكراماً، كما هو واضح.

ثم لا يخفى أن في التقريرات المنسوبة إلى المحقق العراقي قدس سره قد عقد بعد هذا الفصل فصلاً آخر لسراية الطلب المتعلق بصرف وجود الطبيعة إلى حصصها أو الخصوصيات الفردية(1)، و كلامه فيه مبني على ما يقوله الرجل الهمداني، وقد فصل مع جوابه في محله، فراجع.

ص: 148

1- (1) - نهاية الأفكار 1: 384-389.

الفصل الثامن في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب

إشارة

و الكلام هنا تارة يقع في الإرادة الحتمية التي ينشأ منها البعث، و اخرى في البعث و الوجوب، و على التقديرين تارة يقع الكلام في إمكان بقاء الجواز بعد النسخ، و اخرى في بيان مقتضى الجمع بين الدليلين، و أنه هل يقتضى الدليل ثبوته بعد الفراغ عن إمكان البقاء ثبوتاً، فالبحث يتم في ضمن امور:

الأمر الأول: في إمكان بقاء الجواز

فنقول: أمّا الكلام في الإرادة الحتمية فقد يقال بإمكان بقاء أصلها بعد نسخها بتلك المرتبة القويّة، نظراً إلى أنّ الإرادة وإن كانت من البسائط إلا أنّ صدقها على أفرادها إنّما هو على سبيل التشكيك، كما يظهر بمراجعة الوجدان، فإنّ الإنسان قد يريد شيئاً بحيث لا يمكن رده عنها، و قد يريد شيئاً ولكنه يمكن أن ينصرف عنها لتحقق بعض الموانع، و حينئذٍ فإذا نسخت بتلك المرتبة القويّة،

فلا مانع من بقائها و لو فى ضمن المرتبة الضعيفة(1)

. هذا، ولكن لا يخفى أنّ معنى البساطة هو عدم كون تلك الحقيقة البسيطة مركّبةً من شىء مشترك بين أفرادها بحيث كانت التفاوت الموجود بينها خارجاً عن الحقيقة، بل كانت تفاوت أفراد الطبيعة من حيث القوّة و الضعف و نظائرهما بحيث يكون ما به الاختلاف عين ما به الاشتراك، و حينئذٍ فكيف يعقل ارتفاع بعض الأفراد و بقاء شىء منه؟! و هل يتوهّم أحد أنّ لو ارتفع الوجوب من الواجب الوجود يبقّى أصل الوجود حتّى يمكن أن يصير مادياً؟

و بالجملة، فمن الواضح عدم إمكان البقاء فى مثل البسائط.

هذا فى الإرادة، و أمّا الوجوب فكذلك أيضاً، فإنّه مع بساطته - كما اعترف به القائل - كيف يمكن بقاء شىء منه، كما هو واضح.

فالتحقيق أنّه لا يمكن البقاء ثبوتاً حتّى يبحث فى مقام الإثبات.

الأمر الثانى: فى مقتضى الأدلّة إثباتاً بعد فرض إمكانه

ثمّ إنّّه لو سلّمنا إمكان البقاء بحسب مقام الثبوت فهل يقتضى الدليل بقاء الجواز قد يقال: نعم؛ لأنّ ذلك مقتضى الجمع بين دليلى الناسخ و المنسوخ، نظير ما إذا ورد دليل على وجوب شىء و دليل آخر على عدم وجوبه، فإنّه لا إشكال فى أنّ مقتضى الجمع بينهما هو حمل الأوّل على الاستحباب، فليكن المقام كذلك أيضاً؛ لأنّه لا فرق بينهما أصلاً.

هذا، ولكن لا يخفى أنّ قياس المقام بذلك المثال قياس مع الفارق؛ لأنّ

ص:150

الحمل على الاستصحاب هناك لقيام الدليل على عدم كون البعث ناشئاً من الإرادة الحتمية حتى ينتزع منه الوجوب بناءً على ما ذكرنا في معنى هيئة «افعل» وأما بناء على ما ذكره قيام الدليل الآخر على عدم الوجوب قرينة على إرادة معنى مجازى من الصيغة الظاهرة في الوجوب عند التجرد عن القرينة.

وأما هنا فمن المعلوم أنّ دليل المنسوخ ظاهر في الوجوب، وليس له ظهورات متعدّدة حسب تعدّد مراتب الوجوب، بل ليس له إلاّ ظهور واحد في خصوص الوجوب، غاية الأمر أنّه يكشف عن ثبوت الجواز والرجحان أيضاً، وحينئذٍ فمع قيام الدليل على ارتفاعه الراجع إلى ارتفاع الكاشف لا يبقى وجه لثبوتها بعد انعدام ما يكشف عنهما؛ إذ قد عرفت أنّه ليس هنا ظهورات ثلاثة حتى يكون مقتضى دليل الناسخ ارتفاع أحدها بحيث لا ينافي ثبوت الباقي، فالحقّ أنّه لو قلنا بإمكان بقاء الجواز ثبوتاً، فلا يكون هنا دليل على بقاءه.

الأمر الثالث: في استصحاب الجواز عند الشكّ في بقاءه

قد يتمسّك في ذلك بالاستصحاب.

و لكن يرد عليه - مضافاً إلى أنّ جريانه موقوف على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي مع أنّه محلّ إشكال - أنّه لو قلنا بالجريان في هذا القسم فهو إنّما فيما إذا لم يختلّ بعض ممّا يعتبر في جريان الاستصحاب، وأما إذا اختلّ كما في المقام لأنّ الجواز المستصحب لا يكون موضوعاً لمجعل شرعيّ حتى يترتب عليه بالاستصحاب الحكم الذي جعل موضوعاً له، ولا يكون بنفسه مجعولاً حتى يثبت بالاستصحاب في الزمان اللاحق فلا.

أما عدم كونه موضوعاً لمجعل شرعى: فواضح.

وأما عدم كونه مجعولاً: فالآن الجعل إنما تعلق بالوجوب لا به.

وتوهم تعلق الجعل به تبعاً، مدفوع: بأنه لا يكون الجواز جزء للوجوب حتى يتعلق الجعل به بالتبع؛ لما عرفت من كونه بسيطاً.

ص: 152

الفصل التاسع فى الواجب التعيينى والتخييرى

إشارة

ربّما يقسم الواجب إلى تعيينى وتخييرى باعتبار أنه لو كان متعلّق الوجوب شيئاً واحداً، فهو واجب تعيينى، ولو كان شيئاً أو أزيد، فهو واجب تخييرى.

وقد يقال بامتناع الثانى؛ نظراً إلى أنه لا يعقل تعلّق الإرادة بأحد الشئيين أو الأشياء على نحو التردد بأن يكون التعلّق بحسب الواقع ونفس الأمر مردّداً، وذلك لأنّ تشخّص الإرادة إنّما هو بالمراد، ومن المعلوم أنّ التشخّص الذى هو مساوق للوجود منافٍ للإبهام والتردد؛ إذ لا يعقل عروض الوجود للشىء المرّدّد بين الأمرين أو أمور بأن يكون المرّدّد من حيث هو مرّدّد موجوداً فى الواقع، نعم لا بأس بأن يكون الواقع المعين مرّدّداً عندنا ومجهولاً لنا، ولكنّه لا يعقل التردد مع قطع النظر عن علمنا وجهلنا.

وبالجملة فالإرادة من الصفات الحقيقية للنفس كالعلم ونظائره، ولها أيضاً إضافة إلى المراد كإضافة العلم إلى المعلوم، فكما أنّ تشخّص العلم إنّما هو

بالمعلوم، و لا- يعقل تعلق العلم بالمردد الواقعي كذلك تشخص الإرادة و تعيينها إنما هو بالمراد، فلا يعقل تعلقها بالمردد بحسب نفس الأمر أو بأزيد من شيء واحد، و هذا في إرادة الفاعل واضح، و معلوم أنه لا فرق بينها و بين إرادة الأمر، فلا يمكن تعلقها أيضاً بالمردد الواقعي و المبهم النفسى الأ-مرى، فظهر أنه لا- يعقل الواجب التخييري، و حينئذٍ فيجب صرف ما ظاهره ذلك ممّا ورد في الشرعيات و العرفيات عن ظاهرها، و يقال بأحد الأقوال التي كلّها مبنية على امتناع الواجب التخييري.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في امتناع الواجب التخييري و لكنّه لا يخفى ما فيه؛ فإنّ قياس الإرادة التشريعية بالإرادة الفاعلية قياس مع الفارق، فإنّ معنى الإرادة التشريعية ليس راجعاً إلى إرادة الأمر إتيان الأمور بالمأمور به، كيف و يستحيل تخلّفه بالنسبة إلى الواجب تعالى، بل معناها ليس إلا- إرادة التشريع و البعث و التحريك، و حينئذٍ فنقول: إنّ تعلق الإرادة بأحد الشئيين أو الأشياء مردّداً و مبهماً و إن كان مستحيلاً، بدهاة إلاّ أنّه لا يلزم في الواجب التخييري هذا المحذور أصلاً، فإنّ الأمر بعد ما يتصوّر الشئيين مثلاً و يرى أنّ كل واحد منهما مؤثّر في حصول غرضه الواحد أو كان هناك غرضان يترتّب أحدهما على أحد الشئيين و الآ-خر على الآ-خر و لكن مع حصول أحد الغرضين لا يمكن تحصيل الآخر أو لا يكون تحصيله لازماً، فبعد ما رأى ذلك يريد أن يبعث العبد نحوهما فيبعث، و لكن يفهم العبد ذلك، أى كون أحدهما غير واجب مع حصول الآخر بأن يخلّل بين البعثين كلمة أو نحوها.

و بالجملة: فليس هناك شيء متعلق بالمردد الواقعي لا تصوّر المولى و لا إرادته البعث و لا نفس البعث.

أمّا الأول: فمن الواضح أنّ البعث إلى الشئيين لا يعقل بدون تصوّرهما،

و حيث إنّ المتصوّر متعدّد فلا محالة يكون التصوّر كذلك؛ لما عرفت من أنّ تشخّصه إنّما هو بتشخّصه، فهناك تصوّران.

و أمّا إرادته البعث: فواضح تعدّدها بعد ما يريد البعث إلى هذا و البعث إلى ذاك.

و من هنا يظهر وجه تعدّد البعثين.

فتوهم: أنّ القول بالواجب التخييري مستلزم لكون متعلّق البعث الواحد مرّدداً بين الشيئين أو الأشياء مع وضوح استحالته؛ لأنّه وإن كان من الأمور الاعتبارية إلاّ أنّ تعلّقها بالمرّدّد مستحيل كتعلّق الأمور الحقيقية به، و هل يعقل اعتبار ملكية المرّدّد بين الثوب و الدار و نظائره؟

مدفوع: بأنّ ذلك كلّه مبنى على أن يكون البعث واحداً و المبعوث إليه متعدّداً، مع أنّك عرفت تعدّد البعث حسب تعدّد المبعوث إليه في الواجب التخييري.

فالتحقيق: أنّ الواجب التخييري ليس نحواً آخر من الوجوب و سنخاً آخر من البعث، بل لا فرق بينه و بين التعييني من حيث الوجوب و البعث أصلاً، غاية الأمر أنّه يعتبر التعيينيّة و التخييرية بعد ملاحظة وحدة الواجب و تعدّده، فالحقّ إمكان الواجب التخييري، و معه لا مجال لرفع اليد عمّا ظاهره ذلك من الأدلّة الشرعية و الأوامر العرفية كما أنّه لا تصل النوبة إلى الأقوال الكثيرة التي عرفت أنّ كلّها مبنية على امتناع الواجب التخييري.

ثمّ إنّ ما ذكره في الكفاية: من أنّه لو كان هناك غرض واحد مترتب على الشيئين أو الأشياء، فلا محالة يكون الواجب هو الجامع و القدر المشترك بينهما أو بينها؛ لأنّه لا يمكن صدور الغرض الواحد من المتعدّد بما هو متعدّد، فحيث إنّ

الغرض يترتب على الجامع، فلا محالة يكون الجامع واجباً (1)، ففيه - مضافاً إلى منع ما ذكره من عدم إمكان صدور الشيء الواحد من المتعدد فإن ذلك إنما هو في موارد مخصوصة، كما حقق في محله (2) - أنه لو سلم ترتب الغرض على الجامع، فلا ارتباط لذلك بالمقام؛ إذ ليس الكلام في أن المترتب عليه الغرض هل هو شيء واحد أو متعدد، وليس التقسيم أيضاً ناظراً إلى الغرض، بل التقسيم إنما هو للوجوب باعتبار الواجب، فالحكم بكون الواجب في الغرض واجباً تعيينياً لكون الغرض واحداً، والمؤثر في حصوله أيضاً كذلك ممنوع جداً بعد ما كان الواجب بحسب الظاهر شيئاً أو أشياء، وكون التقسيم بملاحظته، ولا منافاة بين كون الغرض مترتباً على الجامع والأمر متعلقاً بما هو في ضمنه كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك أن البعث إلى أحد الأشياء ونظائره من العناوين الكلية الانتزاعية إنما هو من قبيل الواجب التعيني؛ لأن متعلق الوجوب شيء واحد وإن كان كلياً انتزاعياً، فتأمل جيداً.

تذنيب: التخيير بين الأقل والأكثر

هل يمكن التخيير عقلاً بين الأقل والأكثر أم لا؟

وليعلم أن مورد النزاع ما إذا أخذ الأقل لا بشرط من حيث الزيادة، وأما إذا أخذ بشرط لا، فهو مبين للأكثر، والتخيير بينه وبين الأكثر حينئذ يكون من التخيير بين المتباينين، ولا إشكال في جوازه.

ص: 156

1- (1) - كفاية الأصول: 174.

2- (2) - الحكمة المتعالية 2: 210-212.

إذا عرفت ذلك، فنقول: للمسألة صور؛ فإن الأقل والأكثر قد يكونان من الأمور التي تحصل تدريجاً، وقد يكونان من الأمور التي تحصل دفعةً، وعلى التقديرين قد يكون هنا غرض واحد يترتب على كل واحد منهما، وقد يكون هنا غرضان يترتب أحدهما على الأقل والآخر على الأكثر ولكن لا يمكن تحصيل أحدهما مع حصول الآخر، أو لا يجب تحصيله وإن أمكن.

ص: 157

الفصل العاشر في الواجب العيني والكفائي

إشارة

ربّما يقسّم الواجب إلى عيني وكفائي، والمراد بالأول هو ما يعتبر في سقوط الوجوب و حصول الامتثال بالإتيان به مباشرةً، ولا يسقط بفعل الغير، والمراد بالثاني هو ما لا يعتبر فيه ذلك، بل يسقط التكليف عن الجميع بفعل بعض المكلفين، ويعاقب الجميع لو لم يمثل، و هذا كوقوعه في الشرع ممّا لا إشكال فيه ولا كلام، وإنّما الكلام في الواجب الكفائي في كيفية تعلّق الوجوب بالمكلفين.

فنقول: هل الوجوب متعلّق بمجموع المكلفين من حيث المجموع أو بالواحد لا بعينه أو بالواحد المرّد أو بكلّ واحد من المكلفين؟ وجوه واحتمالات.

و تفصيل الكلام: أنّه لا يعقل كون الوجوب متعلّقاً بالمجموع من حيث المجموع؛ لأنّه لا وجود للمجموع من حيث هو سوى الوجودات و الأفراد، كما أنّه لا يعقل تعلّقه بالواحد لا بعينه؛ لأنّه لا وجود له؛ لأنّ الوجود مساوق للعينية، كما برهن في محلّه.

وأما الواحد المرّد: فقد عرفت في مبحث الوجوب التخييري أنّه لا يعقل تعلّق البعث بالشئ المرّد، و من المعلوم أنّه لا فرق بين المبعوث و المبعوث إليه من هذه الجهة؛ إذ كما أنّ البعث له إضافة إلى المبعوث إليه كذلك له إضافة إلى المبعوث الذي هو المكلف.

وما عن بعض الأعظم من ثبوت الفرق بينهما(1) لا نعرف له وجهاً أصلاً، كما لا يخفى.

وأما تعلّقه بكلّ واحد من المكلفين: فقد يقال - كما عن بعض أعظم المعاصرين - بأنه هي كفيّة تعلّق الوجوب في الواجب الكفائي، و الفرق بينه وبين الواجب العيني حينئذٍ مع اشتراكه معه في ذلك إنّما هو في الإطلاق و التقييد، بمعنى أنّ متعلّق الطلب في العيني إنّما هي الطبيعة المتقيّدة بقيد المباشرة، بخلاف متعلّقه في الواجب الكفائي فإنّه هي الطبيعة المطلقة المعرّاة عن قيد المباشرة.

قال: و الدليل على ذلك أنّه لو شك في الواجب أنّه عيني أو كفائي، يبنى على الثاني، و ليس ذلك إلاّ لكون المطلوب فيه مطلقاً بخلاف الأوّل(2)

. و في تقريرات المحقّق النائيني أنّ التحقيق في تصوير الواجب الكفائي أنّه عبارة عمّا كان الغرض منه مترتباً على صدور الفعل من صرف وجود المكلف، بخلاف العيني الذي لا يحصل الغرض إلاّ بصدوره من مطلق وجود المكلف السارى في الجميع(3). انتهى.

ص: 159

1- (1) - نهاية الأصول: 228.

2- (2) - نفس المصدر: 229-230.

3- (3) - أجود التقريرات 1: 187.

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّ الواجب الكفائي على أقسام:

منها: ما لا يكون للطبيعة المأمور بها إلا فرد واحد بمعنى أنه لا يعقل تحققها بعد وجود فرد واحد منها، كقتل سبّ النبي ودفن الميِّت و أمثالهم.

و منها: ما يكون لها أفراد متعدّدة ووجودات متكرّرة بمعنى أنه يمكن أن تتحقّق الطبيعة بعد تحقّق فرد واحد منها كالصلاة على الميِّت و نحوها.

و على التقدير الثاني قد يكون المأمور به هو الفرد الواحد منها، وقد يكون هو صرف وجودها الصادق على الأفراد المتعدّدة، و على التقديرين قد يكون الفرد الآخر أو صرف وجودها الآخر مبعوضاً للمولى، وقد يكون لا محبوباً و لا مبعوضاً، و على التقادير قد يكون المكلف هو صرف وجوده وقد يكون هو الجميع.

إذا عرفت ذلك، فنقول: أمّا إذا لم يكن للطبيعة المأمور بها إلا فرد واحد ووجود فارد، فلا معنى لأن يكون التكليف فيه متعلّقاً بكلّ واحد من المكلفين أو بصرف وجوده؛ إذ من الواضح أنّ البعث إنّما هو لغرض الانبعاث، و لا يعقل أن ينبعث المكلفين إلى عمل لا يمكن تحقّقه إلا من واحد منهم، و هل يعقل أن يأمر المولى عبّيده بشرب الماء الموجود في الإناء الذي لا يمكن تحقّقه إلا من واحد من عبّيده؟ هكذا لو كان التكليف متعلّقاً بصرف وجود المكلف؛ لأنّه يصدق على الجميع أيضاً، فلا بدّ إمّا أن يقال بكون الخطاب في أمثال المثال مشروطاً بعدم إتيان الآخر به، و إمّا أن يقال بالنحو الذي ذكرنا في الواجب التخييري، غاية الأمر أنّ التخيير هاهنا بالنسبة إلى المكلف و هناك بالنسبة إلى المكلف به، و إمّا أن يقال بأنّ المكلف إنّما هو واحد من الأناسى المنطبق على جميعهم.

و من هنا يظهر: حال ما إذا كانت للطبيعة أفراد متعدّدة، و لكن كان فرد واحد منها متعلّقاً للأمر، سواء كان الزائد عليه مبعوضاً أو غير مبعوض، فإنّه لا يعقل أن يكون التكلّيف به متوجّهاً إلى جميع المكلّفين أو إلى صرف وجود المكلّف بالتقريب المتقدّم.

و أمّا إذا كان المأمور به هو صرف وجود الطبيعة، فيمكن أن يكون التكلّيف متعلّقاً بصرف وجود المكلّف.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ ما في تقريرات المحقّق النائيني من كون التكلّيف متوجّهاً إلى صرف وجود المكلّف من دون التفريق بين الأقسام المذكورة لا يتمّ أصلاً، كما لا يخفى.

المقصد الثاني في النواهي

اشارة

وفيه فصول:

ص:163

إشارة

اعلم أنّ هيئة «لا تفعل» إنّما وُضعت في اللغة للزجر عن وجود الطبيعة التي تعرض لها تلك الهيئة، كما أنّ هيئة «افعل» موضوعة للبعث إلى وجودها، فالفرق بين الأمر والنهي بعد الاشتراك في تعلّقهما بالوجود إنّما هو في كون الأول موضوعاً ومفيداً للبعث، والثاني دالاً على الزجر، وحينئذٍ فلا يبقى للنزاع المعروف - وهو: أنّ المطلوب في باب النواهي هل هو الكفّ أو نفس أن لا تفعل - مجال أصلاً؛ إذ ذلك النزاع متفرّع على اشتراكهما في الدلالة على الطلب، غاية الأمر ثبوت الاختلاف في باب النواهي في أنّ متعلّق الطلب هل هو الأمر الوجودي أي الكفّ أو الأمر العدمي، أي نفس أن لا تفعل، وقد عرفت أنّ النهي لا يدلّ على الطلب حتّى ينازع في تعيين المطلوب وأنّه أمر وجودي أو عدمي، بل إنّما هو موضوع للزجر، و متعلّقه إنّما هو وجود الطبيعة لا غير، كما هو واضح.

ثمّ على تقدير دلالة النهي على الطلب فلا- مجال لاحتمال كون المطلوب هو العدم، وذلك لأنّ العدم ليس بشيء حتّى يمكن تعلّق الطلب به، وهذا واضح جداً.

و منه انقذح فساد ما فى الكفاية من كون المطلوب فى باب النواهى هو العدم لا الكفّ (1)؛ إذ لىس وجه استحالة تعلّق الطلب به كونه خارجاً عن تحت القدرة و الاختيار حتّى ىرد بما ذكر فىها، بل الوجه فىها أنّه لىس بشىء و لا حقيقة له حتّى صار لسببها مطلوباً و مراداً.

فى منشأ الفرق بين مرادى الأمر و النهى

ثمّ إنّّه لا إشكال عند العقلاء فى ثبوت الفرق بين الأوامر و النواهى بكفاية الإتيان بفرد من الطبيعة المأمور بها فى تحقّق امتثال الأمر المتعلّق به و سقوطه؛ لحصول الغرض، و هو تحقّقها بإيجاد فرد منها فى الخارج، و أنّه لا ىحصل الغرض بتمامه إلّا بترك جمىع أفراد الطبيعة المنهى عنها فى باب النواهى، إنّما الإشكال فى وجه الفرق، فقد ىقال بأنّ الحاكم به إنّما هو العقل؛ نظراً إلى أنّ وجود الطبيعة إنّما هو بوجود فرد واحد، و عدمها لا ىكاد ىتحقّق إلّا بعد انعدام جمىع الأفراد (2).

هذا، و لكن لا ىخفى: أنّ هذا الكلام بمعزل عن التحقيق؛ فإنّ معنى تحقّق الطبيعة بوجود فرد ما كون كلّ واحد من الأفراد هو تمام تلك الطبيعة، و لا ىنقص عنها أصلاً؛ إذ لو كانت الطبيعة متحصّصة بحصص عديدة حسب تعدّد الأفراد، لكان وجودها فى الخارج متوقّفاً على وجود جمىع الأفراد؛ لكى ىتحصّل جمىع الحصص، فوجودها بوجود فرد واحد مساوق لكون كلّ فرد تمام طبيعته، فزىد تمام الإنسان، و كذا عمرو، و بكر، فإذا كان وجود زىد كافياً فى وجود حقيقة

ص: 166

1- (1) - كفاية الأصول: 182.

2- (2) - نفس المصدر: 182-183.

الإنسان فكيف يعقل أن لا يكون عدمه كافياً في عدمها، و هل هذا إلا المناقضة في القول من غير التفات؟

و توهم أن لازم ما ذكر كون طبيعة واحدة موجودة و معدومة معاً فيما إذا وجد زيد و عدم عمرو، مع أن ذلك غير معقول، يدفعه أن الطبيعة إنما تتكثر حسب تكثر الأفراد، فزيد و عمرو و إنسانان لا إنسان واحد، و حينئذٍ فلا بأس باتصافها بالوجود من ناحية وجود بعض الأفراد و بالعدم من قبل انعدام بعضها الآخر، كما أنه يتصف بالبياض و السواد، و بالطول و القصر، و بالحركة و السكون، و بالقيام و القعود في آن واحد، و ليس ذلك إلا لكونه متكثراً و متعدداً حسب تكثر الوجودات و تعدد الأفراد.

فالإنصاف: أنه لا فرق بين وجود الطبيعة و عدمها من هذه الحيثية في نظر العقل أصلاً، و كما أن وجود بعض الأفراد يكفي في تحصيل الطبيعة فكذلك عدمه كافٍ في انعدامها، فاستناد الفرق بين الأوامر و النواهي إلى حكم العقل ممّا لا مجال له أصلاً، كما لا يخفى، كما أن دعوى كون ذلك مستنداً إلى فهم العرف من الألفاظ بحسب معانيها اللغوية و حقائقها التي وُضعت تلك الألفاظ بإزائها ممّا لم يعرف له وجه، كما هو واضح، فانحصر أن يكون منشأ ذلك حكم العقلاء بذلك من غير ارتباط له بباب الألفاظ.

ثم إن دلالة النهي على الزجر بعد المخالفة أيضاً إنما هو لكون مدلوله هو الزجر عن الطبيعة المتعلقة له، لا العدم حتى يقال بأنه متى تحققت المخالفة فقد انتقض إلى الوجود، و لا مجال لبقائه بعد تحقق عصيانه، بل النهي لأجل كونه دالاً على الزجر عن جميع وجودات الطبيعة، لا مجال لسقوطه بمجرد تحقق بعض وجوداته، و لا دليل على كون المخالفة و العصيان مسقطاً.

نعم لو كان متعلق النهي هو أول الطبيعة، فبمجرد تحققه يسقط، لا لكون

المخالفة من حيث هي مسقطاً، بل لأجل أنه لا يمكن امتثاله فيما بعد أصلاً؛ لأنّ المفروض أنّ المبعوض إنّما هو أول وجود الطبيعة، وقد حصل، وحينئذٍ فلو فرض عدم تقييده بذلك - كما في أكثر النواهي - إذ المتعلّق فيها الطبيعة بجميع وجوداتها، فلا وجه لسقوطه بعد تحقّقها ببعض وجوداتها، فالنهي مع أنّه تكليف واحد و حكم فارد له عصيانات متعدّدة وإطاعات متكرّرة، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ قد تصدّى بعض من المحقّقين لإثبات بقاء النهي بكون مدلوله على نحو العموم الاستغراقي، كما في تقارير المحقّق النائيني (1)، أو بكون المبعوض هو الملازمة بين طبعي الطلب و طبعي المتعلّق، كما في حاشية بعض المحقّقين في محشّي الكفاية (2).

. و لكن كلّ ذلك ممّا لا دليل عليه، لو لم نقل بثبوت الدليل على خلافه.

ص: 168

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 395.

2- (2) - نهاية الدراية 2: 290-291.

الفصل الثانى فى اجتماع الأمر و النهى

و قبل الخوض فى ذكر أدلة الطرفين و بيان أدلة المختار لا بد من تقديم امور:

الأمر الأول: فى عنوان المسألة و تحرير مصب النزاع

قد يقال - كما قيل - بأنّ مورد النزاع فى هذا الباب هو اجتماع الأمر و النهى فى واحد، وأنّ المراد بالواحد ليس خصوص الواحد الشخصى بل كلّ ما يكون له جهتان و مندرجاً تحت عنوانين و لو كان واحداً جنسياً أو نوعياً، كالحركة الصلّاتية الكليّة المتّحدة مع الحركة الكليّة الغصبيّة.

هذا، و لكن لا يخفى أنّ الواحد الشخصى لا يعقل أن يتعلّق تكليف واحد به فضلاً عن تكليفين؛ لأنّ الخارج ظرف لسقوط التكليف لا ثبوته، كما هو واضح.

وأما الواحد الجنسى أو النوعى: فما كان منه مثل السجود لله و السجود للصنم، فلا ينبغى الارتباب فى جواز تعلّق الأمر و النهى به، و ما كان منه مثل الحركة و السكون الكليّتين المعنويين بعنوان الصلّاتية و الغصبيّة، فمع قطع

النظر عن اتّحادهما فى الخارج و تصادقهما على شىء فلا ينبغى أيضاً الإشكال فى جوازه لأنّ الحركة ليست جنساً للصلاة أو الغصب، و أمّا مع ملاحظة التصادق على وجود واحد و الانطباق على الخارج فيرجع الكلام إلى الواحد الشخصى، كما لا يخفى.

و ممّا ذكرنا ظهر فساد ما فى الكفاية(1) فراجع.

و الأولى أن يعبر عن محلّ النزاع بأنّه هل يجوز تعلّق الأمر و النهى بالعنوانين المتصادقين على واحد شخصى أو لا؛ إذ - مضافاً إلى أنّه لا يرد عليه شىء ممّا تقدّم - يندفع به الإشكال المعروف، و هو أنّه يكون البحث فى المقام صغروباً، و لازم التعبير بما عبّروه كونه كبروباً، مع أنّه لا إشكال فيه و لا نزاع؛ إذ تضادّ الأحكام الخمسة بأسرها ممّا لم يناقش فيه أحد.

وجه الاندفاع: أنّه بناء على هذا التعبير الذى ذكرنا لا إشكال فى كون البحث كبروباً أصلاً، كما هو واضح.

الأمر الثانى: فى الفرق بين هذه المسألة و مسألة النهى عن العبادة

الفرق بين هذه المسألة و مسألة النهى عن العبادة - التى سيجىء إن شاء الله تعالى - ذاتى لا خفاء فيه أصلاً؛ لعدم اتّحاد المسألتين لا فى الموضوع و لا فى المحمول، كما لا يخفى.

و كذا لا ينبغى الإشكال فى كون المسألة اصولية؛ إذ هى مندرجة تحت ضابطة مسائل علم الأصول.

و ما ذكره فى الكفاية من إمكان كونهما من مسائل علم الكلام أو من

ص:170

غيره(1) فيتمّ لو تصرّف في عنوان النزاع، وإلا فظاهره يأبى عن ذلك.

نعم لا بأس بجعلها من المبادئ الأحكامية، وكذا لا إشكال في كون المسألة عقليةً محضّة، ولا ارتباط لها بباب الألفاظ أصلاً، وكذا في ثبوت المناط في أقسام الوجوب والتحرّيم النفسى والتعيينى والعينى والغيرى والتخييرى والكفائى.

الأمر الثالث: عدم اعتبار قيد المندوحة

إنّه ربّما يؤخذ في عنوان النزاع قيد المندوحة؛ نظراً إلى أنّ بدونها لا إشكال ولا خلاف في امتناع الاجتماع، ولكن الحقّ ما في الكفاية من أنّ وجود المندوحة وعدمها لا يرتبط بما هو المهم في محل البحث والمقصود في مورد النزاع، فإنّ العمدة في المقام هو إمكان الاجتماع واستحالته من هذه الحيثية(2)

. و بعبارة اخرى: مورد النزاع إنّما هو استكشاف حال نفس التكليف من حيث الإمكان والاستحالة لا- حال المكلف به من حيث المقدورية وعدمها، وهذا واضح جداً.

الأمر الرابع: جريان النزاع حتى مع تعلق الأوامر والنواهي بالأفراد

ربّما يتوهم ابتناء النزاع في هذه المسألة على مسألة كون متعلّق التكليف هل هي الطباع أو الأفراد تارةً بمعنى أنّ النزاع إنّما يجرى على خصوص القول الأوّل في تلك المسألة، وأمّا بناء على القول الثانى فلا بدّ من القول

ص: 171

1- (1) - كفاية الأصول ر: 185.

2- (2) - نفس المصدر: 187

بالامتناع فى مسألتنا هذه، و اخرى بمعنى أنّ القول بالجواز مبنى على القول بالطباع، و الامتناع على القول بالأفراد.

هذا، و لكن تحقيق الكلام مبنى على استكشاف مرادهم فى تلك المسألة من الفرد، فنقول: إن كان مرادهم من الفرد هو الموجود الشخصى الواحد، فهذا ممّا يستحيل تعلّق التكليف له؛ للزوم تحصيل الحاصل، كما هو واضح.

وإن كان هو عنوان الفرد المعروف للكلية بمعنى أنّ متعلّق الطلب هو عنوان فرد الطبيعة، فلا إشكال فى جريان النزاع فى المقام على كلا القولين فى تلك المسألة؛ لأنّ القائل بالاجتماع يقول بتعلّق الأمر و النهى بعنوان الفرد، كقوله بتعلّقهما بالطبيعة بناءً على القول الآخر فى تلك المسألة، و كذا لو كان مرادهم من الفرد هو الوجود الخاصّ بنحو العموم و الكلية فى مقابل الطبيعة التى هى بمعنى الوجود السعى.

نعم لو كان مرادهم من الفرد هى الخصوصيات و المقارنات المتّحدة فى الخارج مع وجود الطبيعة بحيث كان مرجع قولهم إلى سراية الأمر من الطبيعة إلى الخصوصيات المقارنة له فى الوجود، و كذا النهى، فيصلير المقام مبنياً على تلك المسألة؛ لأنّ خصوصية الغصبية حينئذٍ مثلاً- تصير مورداً لتعلّق الأمر، و خصوصية الصلابة مورداً لتعلّق النهى، فكأنّه قال: صلّ فى المكان المغصوب، و لا تغصب فى الصلاة، و لكن يبعد أن يكون مرادهم من الفرد ذلك، فظهر عدم ابتناء النزاع على تلك المسألة أصلاً، كما لا يخفى.

الأمر الخامس: حول اعتبار وجود المناطق فى المجتمع

ذكر فى الكفاية ما حاصله: أنّه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلاّ إذا كان فى كلّ واحد من متعلّقى الحكّمين مناط حكمه مطلقاً حتّى فى مورد

التصادق والاجتماع، و أما إذا لم يكن لهما مناط حكمه كذلك، فلا يكون من هذا الباب(1). انتهى موضع الحاجة.

أقول: إن كان مراده من ذلك أن مورد النزاع في المقام هو ما كان متعلقاً بالحكمين ذا مناط مطلقاً حتى في مورد الاجتماع بحيث كان مرجعه إلى تقييد في عنوان النزاع، فلا- يخفى أنه لا ارتباط لذلك بما هو المهم في مقصود البحث و مورد النزاع؛ لما عرفت في وجه عدم تقييد النزاع بقيد المندوحة من أن المهم في هذا المقام جواز الاجتماع واستحالته من هذه الحيثية أى حيثية الاجتماع.

و يؤيد كون مراده ذلك اختلاف التعبير في هذا المقام وفي مسألة المندوحة حيث إنه عبّر هنا بأنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع، فإنّ ظاهره تطبيق عنوان النزاع على الموارد الخارجية، كما لا يخفى.

و إن كان مراده من ذلك بيان الفارق بين المقام الذى هو من قبيل التزاحم و بين باب التعارض، و دفع توهم التناقض بين الكلمات حيث إنهم ذكروا في باب التعارض أن من أقسامه التعارض بالعموم و الخصوص من وجه و لم يذكروا في وجه العلاج في ذلك المقام أن من جملة وجوه الجمع بنحو يقوله القائل بالاجتماع في ذلك المقام، بل ذكروا أن علاجه الأخذ بالأظهر إن كان، و إلا التوقف، أو الرجوع إلى المرجحات السندية على الخلاف، و بيان الدفع على ما يظهر منه أن مسألتنا هذه مبنى على إحراز المناط في مورد الاجتماع بالنسبة إلى الحكمين، بخلاف باب التعارض، فإنه مبنى على وحدة الملاك و المناط في الواقع، و لكن لا يعلم أن الملاك الموجود هل هو ملاك الأمر أو النهي، فإن كان مراده - أى صاحب الكفاية - دفع هذا التوهم، فيرد عليه: منع كون باب

ص: 173

التعارض مبنياً على إحراز وحدة الملاك و المناط، فإنّ التعارض و الاختلاف موضوع عرفي وقع في الروايات الواردة في علاج المتعارضين المستدلّ بها في ذلك الباب، فكلّ ما صدق عليه هذا العنوان بنظر العرف يترتب عليه أحكامه المذكورة في تلك الروايات، سواء كان المناط موجودين في مورد الاجتماع أم لا، فإنّه لا ارتباط له بباب المناط أصلاً.

و بالجمله، فباب التعارض من الأبواب العرفية التي لا مجال للعقل و لا طريق له إليه أصلاً، فكلّ مورد حكم العرف بصدق هذا الموضوع يترتب عليه أحكامه، بخلاف مسألتنا هذه، فإنّها مسألة عقلية محضه لا طريق للعرف إليها أصلاً.

نعم في تطبيق هذه المسألة على الموارد الخارجية نحتاج إلى إحراز المناطين في مورد الاجتماع، بخلاف باب التعارض، فإنّه غير مرتبط بباب المناط أصلاً، بل لا بدّ من الرجوع إلى العرف في تشخيص الموضوع.

و بالجمله، فالفرق بين المقام و بين باب التعارض بهذا الوجه الذي ذكره في الكفاية(1) ممّا لم يعرف له وجه أصلاً.

الأمر السادس: في ثمرة بحث الاجتماع

إشارة

وفيه جهات من البحث:

الجهة الأولى: ثمرة النزاع على القول بجواز الاجتماع

إنّهم ذكروا في ثمرة النزاع أنّه بناء على القول بجواز الاجتماع لا إشكال

ص:174

فى صحّة الصلاة فى الدار المغصوبة و حصول الامتثال بها و إن كان معصيةً؛ للنهى أيضاً.

لكنّ التحقيق يقتضى خلافه، و أنّ القائل بالجواز لا يمكن له القول بالصحة أصلاً.

و ينبغى أولاً -حكاية ما ذكره المحقق النائى - على ما فى تقريراته - فى وجه القول بجواز الاجتماع من المقدمات التى لو تمت يترتب عليها صحّة الصلاة فى الدار المغصوبة، ثمّ بيان ما يمكن أن يورد عليه من الإيرادات، و هذه المقدمات و إن كانت طويلةً؛ لما عرفت من كونها مصنوعةً لإثبات القول بالجواز، إلاّ أنّنا نذكرها بطريق الاختصار، و نحيل التفصيل إلى مقامه، فنقول:

منها: بساطة المقولات، و أنّ ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز.

و منها: تغاير المقولات بحسب الحقيقة و الهوية و اعتبارها بشرط لا بالنسبة إلى أنفسها، فاجتماعها لا يعقل أن يكون على نحو الاتحاد بحيث يكون ما بحذاء أحدهما فى الخارج عين ما بحذاء الآخر.

و منها: كون الحركة فى كلّ مقولة عين تلك المقولة، و لا تكون الحركة جنساً للمقولات حتّى يلزم التركيب فيها، و لا هى أيضاً من الأعراض المستقلة حتّى يلزم قيام عرض بعرض.

و بعد هذه المقدمات يظهر: تعدّد متعلّق الأمر و النهى؛ إذ الصلاة إنّما تكون من مقولة الوضع سواء قلنا: إنّ المأمور به فى مثل الركوع و السجود هو الهيئة كما هو مختار الجواهر(1) أو الفعل كما هو المختار، فيكون الانحناء إلى الركوع أوضاعاً متلاصقة متصلة، و الغصب إنّما يكون من مقولة الأين؛ إذ ليس الغصب

ص:175

إلا عبارة عن شاغلية الشخص للمكان، فتوهم اجتماع الصلاة والغضب في الحركة مع وحدتها مندفع بأنه إن كان المراد من وحدة الحركة وحدتها بالعدد بحيث تعدّ حركة واحدة، فهذا ممّا لا ينفع، وإن كان المراد منها وحدة الحركة الصلواتية والحركة الغصبية بالهوية والحقيقة، فهذا ممّا لا يعقل؛ لاستدعاء ذلك اتّحاد المقولتين؛ لما عرفت من أنّ الحركة في كلّ مقولة عين تلك المقولة.

وبالجملّة، الحركة لا- يعقل أن تكون بمنزلة الجنس للصلاة والغضب، وبحيث يشتركان فيها ويمتازان بأمر آخر؛ للزوم التركيب في الأعراض، وليست عرضاً آخر غير المقولات؛ للزوم قيام العرض بالعرض، وهو محال، فلا بدّ من أن تكون الحركة في كلّ مقولة عين تلك المقولة، وحينئذٍ يظهر أنّه كما أنّ الصلاة مغايرة بالحقيقة للغضب، فكذا الحركة الصلواتية مغايرة للحركة الغصبية، ويكون في المجمع حركتان: حركة صلواتية، وحركة غصبية، وليس المراد من الحركة رفع اليد ووضعه وحركة الرأس والرجل ووضعهما، فإنّ ذلك لا دخل له في المقام حتّى يبيح عن أنّها واحدة أو متعدّدة، بل المراد من الحركة:

الحركة الصلواتية والحركة الغصبية، وهما متعدّدتان، فلا محالة، فأين يلزم تعلق الأمر والنهي بعين ما تعلق به الآخر.

هذا كلّّه، مضافاً إلى أنّ الإضافة الحاصلة بين المكان والمكين ونسبته إليه لا يعقل أن تختلف بين أن يكون المكين من مقولة الجوهر أو من مقولة الأعراض، وكما لا يعقل التركيب الاتّحادي بين الجوهر والإضافة في قولك: زيد في الدار، كذلك لا يعقل التركيب الاتّحادي بين الضرب والإضافة في قولك:

ضرب زيد في الدار، أو الصلاة والإضافة في قولك: صلاة زيد في الدار، وكما

لا يكون زيد غصباً كذلك لا تكون الصلاة غصباً(1). انتهى كلامه في غاية التلخيص.

وقد عرفت: أنّ هذا الكلام لو تمّ لترتب عليه صحّة الصلاة في الدار المغصوبة؛ لأنّه بعد كون الحركة الصلّاتية مغايرة للحركة الغصبية لا يكون المبعوض والمبعد عن ساحة المولى بعينه محبوباً ومقرباً للعبد نحو المولى حتّى يقال باستحالة كون المبعد مقرباً، فإنّ المبعوض هي الحركة الغصبية، والمحبوب هي الحركة الصلّاتية.

وبالجملّة، بعد فرض تعدّد الحركة لا يبقى مجال للإشكال في صحّة الصلاة؛ لعدم الارتباط بين الحركتين، فالحركة الصلّاتية تؤثر في القرب، والغصبية تؤثر في البعد.

هذا، ولكن يرد على ما ذكره أولاً: أنّ الصلاة ليست بنفسها من المقولات؛ لأنّها مرّكب اعتباري، وجزاؤها عبارة عن الحقائق المختلفة والهويّات المتشكّنة، فلا يعقل أن تكون بنفسها مندرجة تحت مقولة واحدة، وكذا الغضب ليس مندرجاً تحت مقولة أصلاً، فإنّه عبارة عن الاستيلاء والتسلّط على مال الغير عدواناً، ومن المعلوم أنّ ذلك أمر اعتباري يعتبره العرف والعقلاء، وليس من الأمور الواقعية والحقائق، نظير سلطة الشخص على مال نفسه.

هذا، مضافاً إلى أنّ ما يتّحد مع الصلاة في الدار المغصوبة ليس هو الغضب؛ لما عرفت من أنّه عبارة عن التسلّط على مال الغير عدواناً، وهذا المعنى ممّا لا يرتبط بالصلاة أصلاً، بل الذي يتّحد معها هو التصرف في مال الغير بغير إذنه، الذي محرّم آخر غير الغضب، وبينهما عموم من وجه، كما لا يخفى.

ص: 177

و من المعلوم أنّ التصرّف جامع انتزاعي للأفعال المرتبطة إلى مال الغير من الكون فيه و سائر التصرفات، و ليس التصرّف بنفسه من المقولات أصلاً، بل المندرج تحتها إنّما هو مصاديق التصرّف.

فظهر أنّ ما يكون مندرجاً تحت مقولة من المقولات من مصاديق التصرّف المتّحدة مع الصلاة إنّما هو الكون في المكان المغصوب، الذي هو من مقولة الأين، و إلا فالغصب و كذا التصرّف بعنوانه ليسا من المقولة أصلاً كما لا يخفى.

و ثانياً: أنّ الركوع - و هو الفعل الخاص الصادر من المكلف كما هو الأقوى وفاقاً له - يمكن أن يكون من مقولة الأين؛ لما ذكره المستدلّ من أنّ الحركة في كلّ مقولة عين تلك المقولة، فالرأس المتحيّز في حيّز مخصوص إذا تحرّك منه إلى مكان آخر، يكون ذلك حركة في الأين، و إن كان بالإضافة إلى حدوث حالة اخرى و كيفية حادثة بالنسبة إلى أجزاء الإنسان بعضها مع بعض يكون حركة في الوضع، و حينئذٍ فالركوع الذي يكون حركة واحدة أينيّة صار متعلقاً للحبّ و البغض؛ لعدم كون المقولتين حينئذٍ متعدّداً حتّى يستحيل تركيب الاتّحادى بينهما، بل صار كلّ من الركوع و الكون في مكان مغصوب، الذي هو مصادق للتصرّف في مال الغير مندرجاً تحت مقولة الأين، فصارت الحركة حركة واحدة أينيّة.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من أنّ مصاديق التصرّف في مال الغير تكون مندرجة تحت المقولات فإنّما هو مبنى على المسامحة، ضرورة أنّ المندرج تحتها إنّما هو مصادق ذات التصرّف، لا مقيّداً بكونه في مال الغير، فالكون في المكان إنّما يكون مندرجاً تحت مقولة الأين، لا الكون في المكان المغصوب، فإنّ غصبية المكان خارج عن ذلك أصلاً.

و هذا أيضاً ممّا يورد به على المستدلّ، فإنّه بعد العدول عن الغصب إلى

التصرّف في مال الغير، وعنه إلى مصاديقه يبقى الإشكال في عدم كون مصاديق التصرف في مال الغير بما هي مصاديق له مندرجاً تحت مقولة؛ لما عرفت من عدم مدخلية مال الغير في ذلك أصلاً.

فظهر من جميع ذلك: أنّ المقرّب والمبعد إنّما هو شىء واحد وأمر فارد، وهي الحركة الأينية، ومع فرض كونه مبعداً لا يمكن أن يكون مقرّباً، فلا يصلح أن يكون جزءاً للعمل العبادى أصلاً، فالصلاة في الدار المغصوبة باطلة ولو على القول بالجواز.

هذا كلّه فيما يتعلّق بالقول بالجواز.

الجهة الثانية: ثمرة النزاع على القول بالامتناع و تقديم جانب الأمر

وأما بناء على القول بالامتناع و تقديم جانب الأمر فقد يقال بصحّة الصلاة مطلقاً، مثل ما إذا قيل بالجواز، غاية الأمر أنّه لا معصية بناء عليه دونه.

ولكن لا يخفى أنّه لا يتم ذلك بإطلاقه، بل إنّما يتم فيما لو لم تكن له مندوحة ولم يتمكّن من الامتثال في غير المكان الغصبي، وأما مع وجود المندوحة و التمكّن من الامتثال في غير الدار المغصوبة فظاهر أنّه لو صلّى فيها لا تكون صلاته صحيحةً، ضرورة أنّ مزاحمة ملاك الصلاة لملاك الغصب و تقديم الأولى للأهميّة لا يقتضى أزيد من سقوط ملاك الثاني عن التأثير فيما لو دار الأمر بين إتيان الأولى أو ارتكاب الثاني.

وبعبارة اخرى: دار الأمر بين إتيان الأولى أو ارتكاب الثاني. وعبارة اخرى: دار الأمر بين امتثال الأمر و مخالفة النهي و بين موافقة النهي و مخالفة الأمر. وأما لو تمكّن من امتثال الأمر و موافقة النهي معاً، فمن الواضح أنّه لا تسقط ملاك النهي عن التأثير أصلاً.

و نظير ذلك يتصوّر في الأمرين، فإنّ أهميّة إنقاذ الولد المأمور به بالنسبة إلى إنقاذ الأخ المأمور به أيضاً لا يقتضى إلاّ سقوط الأمر الثانى فى خصوص ما إذا دار الأمر بين إنقاذ الولد و الأخ بمعنى أنّه لم يمكن اجتماعهما، و أمّا فيما أمكن امتثال كلا الأمرين بإنقاذ كلا الغريقين، فلا يجدى الأهميّة شيئاً أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

هذا كلّ بناء على تقديم جانب الأمر.

الجهة الثالثة: ثمرة النزاع على القول بالامتناع و تقديم جانب النهى

و أمّا بناء على تقديم جانب النهى فلا- إشكال فى بطلان العبادة مع الالتفات إلى موضوع المحرّم و إلى تحريمه أو مع الجهل تقصيراً، ضرورة أنّ الفعل لا يصلح مع ذلك لأن يتقرّب به مع أنّه لا يكاد يتمشّى قصد التقربّ من الملتفت أصلاً، إنّما الإشكال فى بطلانها مع الجهل قصوراً.

حكم العبادة مع الجهل عن قصور

ظاهر الكفاية بل صريحها صحّة العبادة معه(1)

. و لا يخفى أنّ إثبات الصحة موقوفة على إثبات جهتين:

الجهة الأولى: كون المجمع مشتملاً على كلا مناطى الحكمين: مناط الوجوب و مناط التحريم.

الجهة الثانية: كفاية مناط الوجوب فى الصحة بعد سقوط مناط التحريم عن التأثير فى الحكم الفعلى.

ص: 180

أما الكلام في الجهة الأولى فنقول: لا إشكال في ثبوت المضادة والمنافرة بين مناطي الوجوب والتحريم كثبوت المضادة بين أنفسهما، بل الأول أولى؛ لإمكان المناقشة في التضاد بين الأحكام، كما سيحییء إن شاء الله تعالى.

و من الواضح أن مناط الحكم و ملاكه إنما يقوم بالموجود الخارجي، ضرورة أن شرب الخمر المتحقق في الواقع يكون ذا مفسدة لا عنوان شرب الخمر، و حينئذ فيسأل عن القائل بالامتناع - المستند في ذلك إلى ثبوت التضاد بين الأحكام و أن متعلق التكليف هو فعل المكلف و ما هو في الخارج يصدر عنه و أن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون و أن الموجود بوجود واحد له ماهية واحدة - عن أنه هل حامل المصلحة و المفسدة في الوجود الخارجي هي الحيثية الواقعية الواحدة أو الحيثيتين؟ فإن قال بالأول، فيردّه وضوح التضاد بين المنطين، و إن قال بالثاني - كما أنه لا بدّ من ذلك - فيرد عليه سؤال الفرق بين المنط و بين نفس الحكم، فإذا جاز قيام المصلحة بحيثية و قيام المفسدة بحيثية اخرى، فلم لا يجوز كون الأمر متعلقاً بالحيثية الأولى و النهي بالحيثية الثانية.

و بالجملة، فلا- يجتمع القول بالامتناع نظراً إلى أنه تكليف محال مع القول بكون المجمع مشتملاً على كلا- المنطين، فبعد ما كان المفروض هو القول بالامتناع و تقديم جانب النهي لا يبقى مجال للقول بالصحة أصلاً و لو قلنا بكفاية الملاك في صحة العبادة و عدم احتياجها إلى تعلق الأمر بها، ضرورة أنه بناءً على ما ذكرنا لا يكون المجمع إلا مشتملاً على مناط التحريم فقط.

و أما الكلام في الجهة الثانية، فنقول: لو سلم كون المجمع واجداً للمنطين بناءً على القول بالامتناع، فهل يكفي مناط الوجوب في صحة العبادة بعد فرض سقوط مناط التحريم عن التأثير؟ و بعد فرض كفاية المنط في صحة العبادة و عدم الافتقار إلى تعلق الأمر بها أم لا؟ قد يقال - كما في تقارير المحقق

النائبي - بالعدم؛ نظراً إلى أن تصحيح العبادة بالملاك إنما يكون بعد الفراغ عن ثبوت حكمها و تشريعه مطلقاً، غاية الأمر أنه وقع التزاحم بين ذلك الحكم وبين حكم آخر في مقام الامتثال.

و خلاصة كلامه في هذا الباب: أن التزاحم قد يكون بين الحكامين، وقد يكون بين المقتضيين، مثل مورد الاجتماع، بناء على القول بالامتناع، وبينهما بون بعيد؛ فإنّ تراحم الحكامين إنّما يكون في مقام الفعلية و تحقّق الموضوع بعد الفراغ عن تشريعهما على طبق موضوعاتهما المقدّر وجودها، وفي هذا القسم من التزاحم يكون لعلم المكلف و جهله دخلٌ حيث إنّ الحكم المجهول لا يصلح أن يكون مزاحماً لغيره، فإنّه لا يكون شاغلاً لنفسه، فبأن لا يكون شاغلاً عن غيره أولى.

و أمّا تراحم المقتضيين فإنّما يكون في مقام الجعل و التشريع حيث يتزاحم المقتضيان في نفس الأمر و إرادته، ويقع الكسر و الانكسار بينهما في ذلك المقام، و يكون لعلم الأمر و جهله دخل في تراحم المقتضيين حيث لو يعلم الأمر بشوتهما لا يعقل أن يقع التزاحم بينهما، و علم المكلف و جهله أجنبي عن ذلك؛ فإنّ عالم الجعل و التشريع إنّما يكون بيد الأمر، و المأمور أجنبي عنه، كما أنّ عالم الامتثال إنّما يكون بيد المكلف، و الأمر أجنبي عنه.

و الحاصل أنّه بناءً على الامتناع تدرج المسألة في صغرى التعارض؛ للزوم تعلّق الأمر حينئذٍ بعين ما تعلّق به النهي، و استلزامه اجتماع الضدّين في واحد شخصي عدداً و هويّةً، و عليه لا بدّ من إعمال قواعد التعارض، و مع ترجيح جانب النهي لم يبق مجال للقول بالصحة أصلاً؛ لما عرفت من أنّ في هذا الباب لا دخل لعلم المكلف و جهله أصلاً.

و توهم أنّ الصحة عند الجهل إنّما هي لوجود الملاك و المقتضى، مدفوع:

بأنّ الملاك المغلوب بما هو أقوى منه و المكسور بغيره في عالم الجعل و التشريع لا يصلح أن يكون موجباً للصحة، فإنّ الموجب لها هو الملاك التامّ الذي لا يكون مكسوراً بما هو أقوى منه في عالم التشريع (1) انتهى ملخص كلامه.

ولكن لا يخفى: أنّ المراد بوقوع الكسر و الانكسار بين الملاكين ليس صيرورة الملاك المكسور و المغلوب معدوماً في مقابل الملاك الغالب بحيث يكون الفعل مع تلك الغلبة مشتتلاً على ملاك الغالب فقط، بل المراد كونه جامعاً لكلا الملاكين، غاية الأمر أنّ أقوائية ملاك الغالب صار مانعاً من تشريع الحكم على طبق الملاك المغلوب، و حينئذٍ فيرد عليه سؤال الفرق بين صورتى التزاحم، أى:

التزاحم بين الحكمين و التزاحم بين المقتضيين، فإن قال في الجواب: بأنّ في الثاني يرجع التقييد إلى مقام الثبوت و الواقع بمعنى أنّه يكون المأمور به مثلاً حينئذٍ في المقام بناءً على الامتناع و ترجيح جانب النهي هي الصلاة المقيّدة بما عدا الفرد المجامع للغصب، بخلاف الأول؛ فإنّ سقوط الأمر بالمهم مثلاً إنّما هو لعدم إمكان امتثالهما بعد الفراغ عن تشريعهما مطلقاً، فيرد عليه: أنّ السقوط لا بدّ أن يرجع إلى التقييد، فإن قال: إنّ التقييد في تزاخم المقتضيين إنّما هو في مقام جعل الحكم الإنشائي، بخلاف تزاخم الحكمين، فإنّ التقييد إنّما هو في مقام فعلية الحكم، فيقال عليه: إنّ لا نسلم رجوع التقييد في تزاخم المقتضيين إلى مقام جعل الحكم الإنشائي.

و دعوى: أنّ إطلاق الحكم فيه يستلزم اللغوية، مدفوعة: بمنع لزومها بعد ظهور ثمرته في صورة الجهل.

و كيف كان فبعد كون ملاك الأمر تاماً بمعنى كونه صالحاً لتعلق الأمر به لو

ص: 183

لم يمنع عنه مانع لا يبقى مجال للإشكال في صحّة الصلاة بناءً على هذا القول الفاسد لوقيل باشمالها لها على الملاك و بكفاية الملاك في صحّة العبادة.

ولكنك عرفت أنّ المقدّمة الأولى ممنوعة.

و من هنا انقذح: أنّه لا يمكن أن يستكشف من مجرد حكم المشهور بالصحة في موارد العذر أنّهم قائلون بالجواز؛ نظراً إلى أنّه بناء على الامتناع تكون الصلاة فاسدةً مطلقاً، فإنك عرفت أنّ الحكم بالصحة لا ينافي القول بالامتناع، فتأمل جيّداً.

الأمر السابع: شمول النزاع للعنوانين بينهما عموم و خصوص مطلقاً

لا إشكال في دخول العامّين من وجه في الجملة في مورد النزاع و محلّ البحث، كما أنّه لا إشكال في خروج المتباينين عنه؛ لعدم شمول ظاهر عنوان النزاع له، مضافاً إلى وضوح إمكان تعلق الأمر بشيء و النهي بمباينه، وكذلك لا إشكال أيضاً في خروج المتساويين عن محلّ النزاع و إن كان ظاهر العنوان التعميم؛ ضرورة استحالة تعلق الأمر و النهي بهما، إنّما الإشكال و الكلام في دخول العامّين مطلقاً، فقد يقال بالخروج، كما عن المحقّقين: القمّي و النائيني (1) و جماعة اخرى، و قد يقال بالدخول، كما عن صاحب الفصول قدس سره (2).

و التحقيق أن يقال: إنّ العامّين مطلقاً على قسمين: قسم لا يكون عنوان العامّ مأخوذاً في عنوان الخاصّ و مفهومه، بل مفهومهما متغايران، غاية الأمر أنّ

ص: 184

1- (1) - قوانين الأصول 1: 153-154، فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 410.

2- (2) - الفصول الغرويّة: 125 / السطر 8-10.

المفهومين متصادقان في الخارج تصادقاً كلياً من جانب الخصوص و جزئياً من جانب العموم، وقسم يكون مفهوم العام مأخوذاً في عنوان الخاص، وهو الذي يعبر عنه بالطلق والمقيّد، كالصلاة المأخوذة في عنوان الصلاة في الدار الغصبية، و ظاهر العبارة المحكية عن صاحب الفصول بل صريحها دخول القسم الأوّل فقط في مورد النزاع، والحقّ دخول القسمين معاً.

أمّا القسم الأوّل: فلأنّه بعد فرض كون العنوانين متغايرين لا- يبقى فرق بينه وبين العامّين من وجه؛ ضرورة أنّه لو كان مجرد التصادق الموجود الخارجى مانعاً عن تعلق الأمر والنهي بالمفهومين المتصادقين، فهذه العلة مشتركة بينه وبين العامّين من وجه و لو لم يكن ذلك مانعاً باعتبار أنّ متعلّق الحكم إنّما هو نفس العناوين والمفاهيم، فبعد فرض ثبوت التغاير بين العناوين في المقام لا يبقى مجال لتوهم الفرق أصلاً، كما هو واضح.

و أمّا القسم الثاني: فقد يقال بخروجه عن محلّ البحث؛ نظراً إلى سراية حكم المطلق إلى المقيّد؛ فإنّ المطلق المأخوذ متعلّقاً للحكم ليس ما يكون قيد الإطلاق جزءاً له و مأخوذاً فيه، بل المراد هي الطبيعة المجردة للأبشرط، و حينئذٍ فيسرى حكمها إلى المقيّد.

والحاصل: أنّ الحكم المتعلّق بالمقيّد وإن لم يكن سارياً من متعلّقه إلى المطلق إلاّ أنّ حكم المطلق يسرى إلى المقيّد؛ إذ ليس المطلق منافياً له، و السراية من طرف واحد تكفي في ثبوت استحالة الاجتماع، كما لا يخفى.

ولكن لا- يذهب عليك أنّ اتّحاد المطلق و المقيّد إنّما يكون بحسب الخارج، و أمّا بحسب المفهوم فهما متغايران، ضرورة تغاير مفهوم طبيعة الصلاة مع مفهوم الصلاة في الدار الغصبية، و حينئذٍ فلا يبقى مجال للإشكال في دخوله في محلّ النزاع؛ لأنّ الضابط فيه هو كلّ عنوانين متغايرين المتصادقين على وجود

خارجي، وهذا المعنى متحقق في المطلق والمقيّد، فالحق دخول كلا القسمين في مورد البحث.

وأما العامان من وجه فقد يقال: بأنّ دخوله في محلّ النزاع ليس على الإطلاق، بل الظاهر اشتراطه ببعض القيود، وهو أن تكون هذه النسبة متحقّقةً بين نفس الفعلين الصادرين عن المكلف بإرادة واختيار من دون واسطة مع كون التركيب بينهما انضمامياً لا اتّحادياً، وأما إذا كانت النسبة ثابتةً بين الموضوعين، كما في العالم والفاسق في مثل قوله: أكرم العالم، ولا تكرم الفاسق، فهو خارج عن محلّ البحث؛ لأنّ التركيب في مثل ذلك يكون على جهة الاتّحاد، ويكون متعلّق الأمر بعينه هو متعلّق النهي، بل هو مندرج في باب التعارض، كما أنّه ليس من مسألة الاجتماع ما إذا كانت النسبة بين العناوين المتولّدة من الفعل الصادر عن المكلف كما لو قام في المثال المتقدّم بقصد تعظيم العالم والفاسق معاً، فإنّ القيام فعل واحد تولّد من إكram العالم المأمور به وإكram الفاسق المنهى عنه.

ووجه خروجه عن محلّ النزاع: أنّه لما كانت تلك العناوين من المسبّبات التوليدية التي لم تتعلّق إرادة المكلف بها أولاً وبالذات؛ لكونها غير مقدورة له بلا واسطة، فلا جرم يكون متعلّق التكليف هو السبب الذي يتولّد منه ذلك، ومن المعلوم أنّه فعل واحد بالحقيقة والهويّة، فلا يمكن أن يتعلّق بها الحكمان، بل نفس كون النسبة بين الفعلين الصادرين من المكلف العموم من وجه لا يكفي ما لم يكن التركيب انضمامياً، فمثل قوله: اشرب الماء ولا تغصب، فيما إذا شرب الماء المغصوب خارج عن مورد النزاع؛ فإنّ شرب الماء بنفسه يكون مصداقاً لكلّ من متعلّق الأمر والنهي، ولا بدّ في مثل ذلك من إعمال قواعد التعارض، وهذا بخلاف شرب الماء المباح في المكان المغصوب؛ فإنّه من مسألة الاجتماع، كما لا يخفى.

و السّرّ فى ذلك هو: أنّ كلاً من الأمر و النهى تعلّق بموضوع خارجى ففىما إذا كان التركيب اتّحادياً يلزم أن يتعلّق كلّ منهما بعين ما تعلّق به الآخر، و هذا ممّا لا شكّ فى استحالته (1). انتهى ملخّص ما فى تقريرات المحقّق النائينى.

و أنت خبير بعدم تماميّة كلامه.

أمّا اعتبار كون التركيب اتّحادياً: فلأنّ الوجه فيه - كما اعترف به قدس سره - هو: أنّ الأمر و النهى إنّما يتعلّق كلّ واحد منهما بموضوع خارجى، و نحن سنبيّن فساد ذلك مفصّلاً، فانظر.

و أمّا كون متعلّق التكليف فى العناوين التوليدية هى السبب الذى يتولّد منه: فقد عرفت سابقاً أنّه لا وجه لصرف الأمر عن المسبّب بعد كونه مقدوراً و لومع الوساطة؛ إذ هذا المقدار من المقدورية كافٍ فى تصحيح تعلّق التكليف به.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: أنّ العامّين من وجه مطلقاً و كذا العامّين مطلقاً بقسميه داخل فى محلّ النزاع.

التحقّق فى جواز الاجتماع

إشارة

إذا عرفت هذه الأمور، فاعلم أنّ الأقوى فى المسألة هو القول بالجواز، و تحقّق ذلك يتمّ برسم مقدّمات:

المقدّمة الأولى:

أنّ الحكم الوجوبى أو التحريمى المتعلّق إلى طبيعة لا يسرى منها إلى مقارناته الوجودية و ملازماته العينية، ضرورة أنّ تعلّق

ص: 187

الحكم بها إنّما هو لأجل الملاك المتحقّق فيها؛ إذ لا يعقل أن يصدر من الحاكم حكم متعلّق بشيء من دون أن يكون ملاك ذلك الحكم متحقّقاً فيه.

و هذا نظير الإرادة التكوينية المتعلّقة بالأفعال الخارجية، فإنّه كما لا يعقل تعلّق الإرادة بشيء من دون حصول مبادئها من تصوّر ذلك الشيء و التصديق بفائدته و غيرهما فكذلك لا يعقل البعث إليه مثلاً من دون أن يكون فيه خصوصية مقتضية له و حيثية موجبة لتحقيقه، و حينئذٍ فبعد ما كان المفروض أنّ المقارنات الوجودية و الملازمات العينية ممّا لا مدخلية لها أصلاً في ثبوت الملاك المقتضى للبعث أو الزجر، ضرورة أنّه لو كان كذلك لكانت الطبيعة متقيّدةً بها متعلّقة للأمر أو النهي، و المفروض خلافه، فلا يبقى مجال لتوهم سراية الحكم من الطبيعة إليها أصلاً، كما هو أوضح من أن يخفى.

المقدّمة الثانية:

أنّ معنى الإطلاق ليس عبارة عن لحاظ سرّيان الحكم إلى جميع الخصوصيات و الأفراد بحيث كان معنى قوله: أعتق رقبة، مثلاً راجعاً إلى قوله: أعتق رقبة سواء كانت مؤمنة أو فاسقة؛ لأنّه - مضافاً إلى أنّه لو كان معنى الإطلاق ذلك يلزم عدم الفرق بينه و بين العموم كما لا يخفى - يرد عليه: أنّه لا يعقل أن تكون الطبيعة مرآةً للخصوصيات و حاكيةً لها، ضرورة ثبوت المباينة بينها و بين تلك الخصوصيات في عالم المفهوم، فكيف يمكن أن يكون لفظ الإنسان مثلاً حاكياً عن الطول و القصر مثلاً مع أنّهما مفهومان متغايران.

فالتحقيق أنّ لفظ الإنسان لا يحكى إلّا عمّا جعل ذلك اللفظ موضوعاً بإزائه، و هو طبيعة الإنسانية، بل الإطلاق عبارة عن عدم مدخلية شيء من القيود في متعلّق الحكم، فإنّ المتكلّم المختار بعد ما فرض كونه بصدد بيان تمام متعلّق حكمه و مع ذلك لم يأخذ شيئاً من الخصوصيات ليستكشف العقل أنّ هذا تمام موضوع حكمه، و لا مدخلية لشيء آخر فيه أصلاً، ففي الحقيقة لا يكون

الإطلاق من الدلالات اللفظية، بل من الدلالات العقلية، نظير حكم العقل بكون معنى اللفظ الصادر من المتكلم المختار مراداً له.

وبالجمله، فالإطلاق عبارة عن تمامية ما جعل متعلقاً للحكم من حيث كونه متعلقاً له بمعنى عدم مدخلية شىء آخر فيه، وأين هذا ممّا ذكر من أنه عبارة عن ملاحظة الشمول و السريان، وقد عرفت ما فيه.

وما اشتهر بينهم من أنّ الطبيعة اللابشرط يجتمع مع ألف شرط ليس معناه اتّحادهما مع الشروط فى عالم المفهومية بحيث تكون حاكيةً لها وكاشفةً عنها، بل معناه عدم إبانها عن اتّحاد بعض المفاهيم الأخر معها فى عالم الوجود الذى هو جامع العناوين المختلفة و المفاهيم المتشّتة، وإلا فكيف يمكن أن يكشف بعض المفاهيم عن البعض الأخر فى عالم المفهومية مع ثبوت الاختلاف بينهما، كما هو واضح.

المقدّمة الثالثة - التى هى العمدة فى هذا الباب :-

أنّ متعلّق التكاليف و الأحكام إنّما هى نفس الطباع و العناوين، لا الطبيعة الموجودة فى العين و لا الماهية المتحقّقة فى الذهن، فاتّصافها بكونها موجودةً فى الذهن أو الخارج خارج عن مرحلة تعلق الأحكام بها، نظير سائر الأحكام الطارئة على الطباع من الكلية و الاشتراك و نحوهما، ضرورة أنّ الطبيعة الموجودة فى الخارج لا يعقل أن تتّصف بالكلية؛ لإبانها عن الصدق على الكثيرين، وكذا الطبيعة بوصف وجودها فى الذهن، بدهاء أنّها أيضاً تكون جزئياً غير قابل للصدق و اتّصافها بوصف الكلية و الاشتراك و نحوهما وإن كان فى الذهن إلاّ أنّه لا- ينافى ذلك كون المعروض لهما إنّما هى نفس الطبيعة بلا ملاحظة وجودها الذهني، ضرورة أنّه بمجرد تصوّرها يحمل عليه تلك الأحكام، و لو كان اتّصافها بالوجود الذهني دخيلاً فى هذا الحمل، لاحتاج إلى تصوّر آخر متعلقاً بالطبيعة متقيّدة

بكونها متصوّرة بالتصوّر الأوّلي؛ إذ التصوّر الأوّل إنّما تعلق بنفس الطبيعة فقط، ولا يعقل أن يتعلّق بها مع وصف كونها متصوّرة بهذا التصوّر، كما هو واضح.

و كيف كان فلا إشكال في كون المعروض لوصف الكلّية والاشتراك ونحوهما إنّما هي الطبيعة المجرّدة عن الوجود العيني والذهني، و إنّما الإشكال في متعلّق الأحكام و أنّه هل متعلّقاتها هي نفس الطبائع مع قطع النظر عن الوجودين و إن كان ظرف التعلّق الذهن، نظير الكلّية المعروضة لها في الذهن و لكن لم يكن ذلك مأخوذاً على نحو القضية الشرطية، بل على نحو القضية الحينيّة، و إلاّ لما كان يعرض لها بمجرّد تصوّرها و وجودها في الذهن؛ إذ لا يمكن في هذا اللحاظ تصوّر تعلق اللحاظ بها أيضاً، كما هو واضح، أو أنّ متعلّقات الأحكام هي الطبائع المتّصّفة بالوجود الذهني، أو أنّ متعلّقاتها هي الطبائع المنصبغة بصبغة الوجود الخارجي؟ و جوه.

و التحقيق يقضى بأنّ معروض الأحكام هو بعينه معروض الكلّية والاشتراك و نحوهما من لوازم نفس الماهيّات مع قطع النظر عن الوجودين، و ذلك لأنّه لو كانت الأحكام متعلّقة بالطبائع مع اتّصافها بوجودها في الذهن، لكان امثالها ممتنعاً؛ إذ لا يعقل انطباق الموجود في الذهن بوصف كونه موجوداً فيه على الخارج؛ لأنّه أيضاً نظير الموجودات الخارجية يكون جزئياً و متشخّصاً، و لازمه الإباء عن الصدق، كما هو واضح.

و لو كانت الأحكام موضوعاتها هي الطبائع الموجودة في الخارج يلزم أن يكون تحقّقها متوقّفاً على وجودها في الخارج؛ إذ لا يعقل تقدّم الحكم على متعلّقه، و من الواضح أنّ الغرض من البعث مثلاً إنّما هو انبعاث المكلف بعد العلم به و بما يترتّب على مخالفته من استحقاق العقوبة و على موافقته من استحقاق المثوبة و يتحرّك عضلاته نحو المبعوث إليه، فالبعث متقدّم على الانبعاث

المتقدّم على تحقّق المبعوث إليه، فكيف يمكن أن يكون متأخراً عنه مع استلزام ذلك للغوية؛ لأنه بعد تحقّق المبعوث إليه المشتمل على المصلحة التي هي الباعثة على تعلّق البعث به يكون طلبه تحصيلاً للحاصل في الأوامر، و بعد تحقّق المزجور عنه في النواهي يكون الزجر عنه مستلزماً لطلب أعدام ما هو حاصل بنحو لم يحصل، و كلاهما مستحيل بدهاة، و لعمري أنّ سخافة هذا الاحتمال الذي هو ظاهر بعض الأعلام⁽¹⁾ ممّا لا تكاد تخفى على عاقل فضلاً عن فاضل، فلم يبق في البين إلاّ الالتزام بكون موضوعات الأحكام هي نفس الطبايع مع قطع النظر عن الوجودين، و الأغراض و إن كانت مترتبةً على الوجودات الخارجية إلاّ أنّه يتوصّل المولى إلى تحصيلها بسبب البعث إلى نفس الطبيعة؛ إذ لا يتحقّق الانبعاث منه و لا يحصل موافقته إلاّ بإيجاد المبعوث إليه في الخارج، و التأمل في الأوامر العرفية الصادرة من الموالى بالنسبة إلى عبيدهم يقضى بأنّ المولى في مقام إصدار الأمر لا ينظر إلاّ إلى نفس الطبيعة من دون توجّه إلى الخصوصيات المقارنة لها في الوجود الغير المنفكّة عنها، و يبعث العبد نحوها، غاية الأمر أنّ تحصيل الموافقة يتوقّف على إيجاد مطلوب المولى في الخارج و إخراجها من كتم العدم إلى صفحة الوجود.

و ما اشتهر بينهم من التمسك بقول أهل المعقول: الماهية من حيث هي ليست إلاّ هي لا موجودة و لا معدومة و لا مطلوبة و لا غير مطلوبة لإثبات أنّ نفس الماهية مع قطع النظر عن الوجودين لا يمكن أن يتعلّق بها الحكم؛ لأنّها ليست إلاّ هي، كما أنّها لا تكون كلية؛ لأنّها من حيث هي لا تكون كليةً و لا جزئيةً، و لذا التجأ بعض المجوّزين في المقام إلى أنّ متعلّق الأحكام إنّما هي

ص: 191

الماهية المتّصّفة بوصف الوجود الكلّي (1)، غفلة و ذهول عن فهم مرادهم من هذا القول، فإنّ مرادهم منه - كما هو صريح كلامهم - أنّ الماهية في مرتبة ذاتها لا يكون الوجود محمولاً عليها بالحمل الأوّلي، وكذا العدم بمعنى أنّهما لا يكونان عين ذات الماهية ولا جزءها، وهكذا المطلوبية و اللّامطلوبية، و الكلّية و الجزئية، و الوحدة و الكثرة، و جميع الصفات المتضادّة أو المتناقضة، فإنّها بأجمعها منتفية عن مرتبة ذات الماهية، و لا يكون شيء منها عين الماهية ولا جزءها، و إلاّ فكيف يمكن أن يرتفع عنها المتناقضان و كذا الضدّان لا ثالث لهما في مقام الحمل الشائع الصناعي، و حينئذٍ فلا منافاة بين أن لا يكون وصف الكلّية مأخوذاً في ذاتيات الماهية بحيث يكون عينها أو جزءها و بين أن يكون المعروف له هي نفس الماهية مع قطع النظر عن الوجودين، كما هو مقتضى التحقيق؛ ضرورة أنّه بمجرد تصوّرها مجردة عن كافة الوجودات ينتقل الذهن إلى أنّها كلية غير آبية عن الصدق.

و هكذا مسألة تعلّق الأحكام بنفس الطبائع لا تنافي كونها خارجة عن مرتبة ذاتها، فالاستدلال لنفي تعلّقها بنفس الطبائع بهذه القاعدة الغير المرتبطة بهذه المسألة أصلاً في غير محلّه.

و كيف كان فلا- مناص إلاّ عن الالتزام بما ذكرنا من أنّ متعلّقات الأحكام هي نفس الطبائع، ضرورة أنّ البعث إنّما هو لغرض إيجاد ما لم يكن موجوداً بعدد، و من المعلوم أنّه ليس هنا شيء كان متّصفاً بالعدم قبل إيجاد المكلف، فصار متّصفاً بالوجود بعد إيجاده، إلاّ الماهية المحفوظة في كلتا الحالتين؛ لأنّ الوجودين:

العيني و الذهني لا ينقلبان عمّا هما عليه، كما هو واضح.

ص: 192

فانقدح من جميع ما ذكرنا: بطلان المقدمّة الثانية من المقدمات التي مهّدها في الكفاية لإثبات الامتناع، الراجعة إلى أنّ متعلّق الأحكام هو فعل المكلف، و ما هو في الخارج يصدر عنه و هو فاعله و جاعله (1)، إذ قد عرفت بما لا- مزيد عليه أنّه لا يعقل أن تتعلّق الأحكام بالوجودات الخارجية، و أنّ متعلّقها إنّما هي نفس الطبايع مع قطع النظر عن الوجودين.

و ممّا ذكرنا يظهر أيضاً: أنّ الاستدلال - كما في تقريرات المحقّق النائيني قدس سره - على إثبات الجواز بثبوت التعدّد بين المتعلّقين في الخارج، و كون التركيب بينهما انضمامياً لا اتحادياً؛ نظراً إلى أنّه لو سلّم اتّحاد المتعلّقين في الخارج، و كون التركيب بينهما اتّحادياً لا يبقى مجال لدعوى تغاير متعلّق الأمر و النهي أصلاً (2)، ليس بصحيح؛ لما عرفت من أنّ متعلّق الأمر و النهي إنّما هي نفس الطبايع، و هي مختلفة في عالم المفهومية، و لا اتّحاد بينهما، سواء كان التركيب بينهما في الخارج اتّحادياً أو انضمامياً، بل نقول: إنّ مورد النزاع بينهم هو ما إذا كان الموجود الخارجي بتمام هويّته مصداقاً للطبيعة المأمور بها و للطبيعة المنهيّ عنها؛ لأنّه مع فرض كون التركيب انضمامياً لا يبقى مجال للنزاع في الجواز و الامتناع أصلاً؛ إذ يصير حينئذٍ القول بالجواز من البديهيّات التي لا يعتريها ريب، نظير تعلّق الأمر بالصلاة، و النهي بالزنا مثلاً، كما لا يخفى.

و إذا تمهّد لك هذه المقدمات: تعرف أنّ مقتضى التحقيق هو القول بالجواز؛ لعدم اجتماع الأمر و النهي في شيء أصلاً؛ لأنّ في مرحلة تعلّق الأحكام لا إشكال في اختلاف متعلّق الأمر و النهي؛ لوضوح المغايرة بين المفاهيم في عالم

ص: 193

1- (1) - كفاية الأصول: 193.

2- (2) - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 424-425.

المفهومية، وفي مرحلة التحقق في الخارج التي يجتمع فيها المتعلقان لا إشكال في عدم كونهما مأموراً به و منهيّاً عنه؛ لأنّ الخارج ظرف الامتثال لا ظرف ثبوت التكليف، كما عرفت بما لا مزيد عليه، فأين يلزم الاجتماع؟

حول استدلال القائلين بالامتناع

إشارة

استدلّ القائلون بالامتناع على امور:

الأمر الأوّل: لزوم اجتماع الأمر و النهى

و منه ظهر بطلان استدلال القائلين بالامتناع بأنّ لازم القول بالجواز اجتماع الأمر و النهى - مع كونهما متضادّين - على شيء واحد؛ إذ لو سلّمنا ثبوت التضادّ بين الأحكام و لكن ذلك فرع اجتماعها في شيء واحد، و قد عرفت أنّه لا يلزم الاجتماع أصلاً.

الأمر الثاني: لزوم اجتماع الحبّ و البغض و غيرهما

و أمّا استدلالهم على الامتناع بلزوم تعلّق الحبّ و البغض و كذا الإرادة و الكراهة بشيء واحد و لزوم كونه ذا مصلحة ملزمة و مفسدة كذلك معاً مع وضوح التضادّ بين هذه الأوصاف، فيرد عليه: أنّ المحبوبة و المبغوضة ليستا من الأوصاف الحقيقية للأشياء الخارجية، نظير السواد و البياض و غيرهما من الأعراض الخارجية، كيف و لازم ذلك استحالة كون شيء واحد في آن واحد مبغوضاً لشخص و محبوباً لشخص آخر، كما أنّه يستحيل أن يتّصف الجسم الخارجى بالسواد و البياض معاً في آن واحد و لو من ناحية شخصين بدهاة، بل

و لآزمه عدم اتّصاف الفعل قبل وجوده الخارجى بشىء منهما، نظير أنه لا يعقل أن يتّصف الجسم بالسواد مثلاً قبل تحقّقه فى الخارج، بدهة أنه يستحيل أن يوجد الوصف الحقيقى قبل تحقّق موصوفه، و من المعلوم فى المقام أنّ الاتّصاف بالمحبوبية قبل وجود المحبوب و تحقّقه فى الخارج، بل كثيراً ما يكون الداعى و المحرّك إلى إيجاده فى الخارج إنّما هو تعلق الحبّ به، و كونه متّصفاً بالمحبوبية.

و كيف كان فهذا المعنى ممّا لا يتكل إليه أصلاً، بل المحبوبة و المبعوضة و صفان اعتباريان ينتزعان من تعلق الحبّ و البغض بالصورة الحاكية عن المحبوب و المبعوض.

توضيح ذلك: أنه لا إشكال فى أنّ الحبّ و كذا البغض إنّما يكون من الأوصاف النفسانية القائمة بالنفس، و حيث إنّ تحقّقه فى النفس بنحو الإطلاق غير مضاف إلى شىء ممّا لا يعقل، فلا محالة يحتاج فى تحقّقه إلى متعلّق مضاف إليه و مشخّص يتشخّص به، و لا يعقل أن يكون ذلك المشخّص هو الموجود الخارجى؛ لأنّه يستحيل أن يكون الأمر الخارج عن النفس مشخّصاً للصفة القائمة بها، كما هو واضح.

مضافاً إلى ما عرفت من أنّ المحبوب - أى الفعل الخارجى - إنّما يكون محبوباً قبل تحقّقه و وجوده فى الخارج، فكيف يمكن أن يكون الأمر الذى لا يتحقّق فى الخارج أصلاً أو لم يتحقّق بعد و لكن يوجد فى الاستقبال مشخّصاً فعلاً؟! كما هو واضح، فلا محالة يكون المشخّص هو الأمر الذهنى الموجود فى النفس، و المحبوب إنّما هو ذلك الأمر، غاية الأمر أنّه حيث يكون ذلك الأمر صورةً ذهنيةً للفعل الخارجى و وجهاً و عنواناً له ينسب إليه المحبوبة بالعرض؛ لفناء تلك الصورة فى ذبيها، و ذلك الوجه فى ذى الوجه، و لا يخفى أنّ

معنى الفناء والوجه والمرآتية ليس راجعاً إلا سببياً ذلك لتعلق الحب به وطريقته إليه، بل معنى تعلق الحب به تعلقه بوجهه وعنوانه فقط، نظير العلم وأشباهه، فإنه أيضاً من الصفات النفسانية القائمة بالنفس المتحققة فيها المتشخصة بصورة المعلوم الحاكية له الموجودة في النفس، وتوصيف الخارج بالمعلومية إنما هو بالعرض، وإلا فكيف يمكن أن يتصف بذلك قبل تحقّقه؟! مع أننا نعلم بالبداهة كثيراً من الأمور المستقبلية، مضافاً إلى أنه كيف يمكن حينئذ أن يكون شيء واحد معلوماً لأحد ومجهولاً لآخر؟! كما لا يخفى.

وكيف كان، فظهر أنّ المحبوبة والمبغوضية إنّما تنتزعان من تعلق الحبّ والبغض بالصور الذهنية للأشياء الخارجية، ولا ريب في أنّ تعدّد الأمر الانتزاعي وكذا وحدته إنّما هو بلحاظ تعدّد منشأ انتزاعه وحدته، ومن المعلوم تعدّده في المقام؛ إذ لا شكّ في أنّ الصورة الحاكية عن وجود الصلاة تغاير الصورة الحاكية عن وجود الغضب؛ إذ لا يعقل أن يكون عنوان الصلاة ووجهها عنواناً للغضب ووجهها له، كما هو واضح، فكيف يلزم أن يكون شيء واحد مبغوضاً ومحبوباً معاً؟!

ومنه يظهر أنّه لا يلزم اجتماع الإرادة والكرهية أيضاً.

الأمر الثالث: لزوم اجتماع الصلاح والفساد

وأما لزوم اجتماع الصلاح والفساد في شيء واحد، فيدفعه أنّ الصلاح والفساد ليسا من الأمور الحقيقية القائمة بالفعل بحيث يتحققان بتحقيقه، بل إنّهما نظير الحسن والقبح المتّصف بهما الأشياء، ومن المعلوم أنّه لا ريب في إمكان اتّصاف شيء بالحسن لأجل انطباق عنوان حسن عليه، وبالقبح أيضاً لأجل انطباق عنوان قبيح عليه، فكذا في المقام نقول بأنّه لا بأس أن يتّصف شيء

واحد بكونه ذا صلاح وفساد معاً لأجل انطباق عنوانين عليه: أحدهما ذا مصلحة، والآخر ذا مفسدة.

وبالجملة، فأتصاف الشيء بكونه ذا مصلحة إنَّما هو لكونه مصداقاً للعنوان الذى يكون كذلك، وكذا أتصافه بكونه ذا مفسدة، فإذا جاز أن يكون شيء واحد مصداقاً لعنوانين متغايرين - كما هو المفروض - فلم لا يجوز أن يتَّصف بالصلاح والفساد معاً لأجل كونه مصداقاً لهما؟ فهل يشكُّ العقل فى صلاح حفظ ولد المولى مثلاً من الهلكة فى دار الغير؟ من حيث إنَّه حفظ له وفى فساده من حيث التصرف فى مال الغير، ولا يجوز المدح من الحيثية الأولى، والذم من الحيثية الثانية.

ومن هنا تظهر المناقشة فيما ذكرناه سابقاً: من عدم ترتب صحّة الصلاة فى الدار المغصوبة على القول بجواز الاجتماع؛ لاستحالة أن يكون المبعّد مقرباً.

بيانها: أنّ معنى البعد والقرب ليس هو البُعد والقرب المكانى حتّى يستحيل أن يكون المقرب مبعّداً أو بالعكس، بل معناهما هو القرب والبُعد بحسب المكانة والمنزلة، ومن المعلوم أنّ تحصيل المنزلة والقرب بساحة المولى بسبب الإطاعة إنَّما هو لكون الفعل الخارجى مصداقاً للعنوان الذى يكون متعلّقاً لأمر المولى، كما أنّ حصول البُعد عن ساحته إنَّما هو للإتيان بالفعل الذى يكون مصداقاً للعنوان المزجور عنه، وحينئذٍ فأى مانع يلزم من أن يكون فعل واحد مقرباً للعبد من حيث مصداقيته للمأمور به، ومبعّداً له أيضاً من حيث تحقّق العنوان المزجور عنه به، وحينئذٍ فلا يتم ما اشتهر فى ألسن المتأخّرين من أنّ المبعّد لا يمكن أن يكون مقرباً.

وقد انقدح من جميع ما ذكرنا أنّ مقتضى التحقيق هو القول بالجواز و لو سلّم ثبوت التضاد بين الأحكام، كما هو الشائع، مضافاً إلى أنّه لا نسلم ذلك أصلاً.

توضيحه: أنّ الضدّين عبارة عن الماهيتين النوعيتين المشتركتين في جنس قريب مع ثبوت الاختلاف والبعد بينهما، كما في تعريف المتقدمين من الحكماء، أو غاية البعد والاختلاف، كما في تعريف المتأخرين منهم، و حينئذ فنقول: إن كان الحكم عبارة عن الإرادة المظهرة، فلا ينطبق عليه تعريف الضدّين أصلاً؛ لأنّه حينئذٍ ماهية واحدة، و هي حقيقة الإرادة المتحقّقة في جميع الأحكام، ضرورة أنّها بأجمعها أفعال للمولى مسبوقة بالإرادة بلا فرق بين الحكم التحريمي والوجوبي من هذه الجهة و إن كان متعلّق الإرادة في الأول هو الزجر، و في الثاني هو البعث، إلا أنّ ذلك لا يوجب الاختلاف بينهما؛ لأنّ قضيّة تشخّص الإرادة بالمراد هو كون اختلاف المرادات موجباً لتحقق أشخاص من الإرادة، و لا يوجب ذلك تعدّد حقيقة الإرادة و ماهيتها، كما هو واضح.

فاعتبار كون الضدّين ماهيتين يخرج الإرادة و أمثالها من الحقائق بالنسبة إلى أفرادها عن التعريف كما لا يخفى.

و إن كان الحكم عبارة عن نفس البعث و الزجر المتحقّقين بقول: افعل و لا تفعل، مثلاً، فهو أيضاً خارج عن التعريف؛ لأنّه - مضافاً إلى أنّ البعث في الوجوب و الاستحباب على نهج واحد، غاية الأمر ثبوت الاختلاف بينهما في إرادته حيث إنّ الوجوب عبارة عن البعث الناشئ من الإرادة القوية، و الاستحباب عبارة عن البعث الناشئ عن الإرادة الضعيفة، و كذا الزجر في الحرمة و الكراهة، فإنّه فيهما على نحو واحد و الاختلاف إنّما هو في إرادته،

و حينئذٍ فكيف يمكن القول بالتضاد بين الوجوب والاستحباب، وكذا بين الحرمة والكراهة؟! مع أنّ القائل يدّعي تضادّ الأحكام بأسرها - نقول: إنّه لو سلّم الاختلاف في جميع الأحكام وقطعنا النظر عن عدم اختلاف حقيقة الوجوب والاستحباب وكذا الحرمة والكراهة، فلا نسلم التضاد بينها؛ لأنّ ثبوته مبنى على أن يكون متعلّق البعث والزجر هو الوجود الخارجى؛ إذ لو كان متعلّقهما هى الطبائع والماهيات الكليّة، كما عرفت بما لا مزيد عليه أنّه هو مقتضى التحقيق، فهما لا يكونان بمتضادّين أيضاً؛ لأنّ الماهيّة قابلة لاجتماع العناوين المتضادّة فيها، ولا تصافها بكل واحد منها في زمان واحد.

ألا ترى أنّ ماهية الإنسان موجودة و معدومة في زمان واحد، كما عرفت، وكذا ماهية الجسم متّصفة بالسواد والبياض معاً في زمان واحد. فظهر أنّه لو كان متعلّق البعث والزجر هى طبيعة واحدة، فاستحالته ليس من جهة لزوم اجتماع المتضادّين على شىء واحد، بل من جهة أمر آخر، وهو لزوم التكليف بالمحال من جهة عدم القدرة على الامتثال، وإلا يلزم عدم إمكان تعلق البعث والزجر بطبيعة واحدة ولو من ناحية شخصين، كما أنّه لا يعقل تحقّق البياض والسواد واجتماعهما على موجود خارجى مطلقاً ولو كان له علّتان، ومن الواضح في المقام خلافه.

وبالجملة، فعلة ثبوت التضادّ بين شيئين إنّما هو عدم اجتماعهما على الموجود الخارجى الواحد، وإلا يلزم عدم تحقّق التضادّ أصلاً؛ لما عرفت من أنّ الماهيّة قابلة للتصاف بجميع العناوين المتضادّة في زمان واحد، وقد عرفت أنّ متعلّق البعث والزجر ليس هو الوجود الخارجى بمعنى أنّه لا يعقل أن يصير الموجود فى الخارج مبعوثاً إليه و مزجوراً عنه أصلاً.

وإن كان الحكم عبارةً عن الأمر الاعتبارى المنتزع عن البعث والزجر،

فعدم ثبوت التضادّ بينها أظهر من أن يخفى.

و من جميع ما ذكرنا ظهر بطلان المقدمّة الأولى التي مهّدها في الكفاية(1) لإثبات التضادّ بين الأحكام الخمسة بأسرها، و ظهر أيضاً أنّ إثبات القول الامتناع من طريق التضادّ بين الأحكام لا- يتمّ أصلاً، مضافاً إلى ما عرفت من أنّه لو سلّم التضادّ بين الأحكام، فاختلاف المتعلّقين و تعدّدهما يخرج المقام عن مسألة التضادّ فتأمل جيّداً.

تنبيهات

التنبيه الأول: بعض أدلّة المجوّزين

قد استدلّ المجوّزون بأنّه لو لم يجز، لما وقع نظيره، وقد وقع، كما في الصلاة في الحّمّام، التي اجتمع فيها الوجوب و الكراهة، و صوم يوم عاشوراء الذي اجتمع فيه الاستحباب و الكراهة، و الصلاة في المسجد، التي اجتمع فيها الوجوب و الاستحباب، و نظائرهما ممّا لا يحصى.

بيان الملازمة: أنّ المانع ليس إلّا التضادّ بين الوجوب و الحرمة، و عدم كفاية تعدّد الجهة في رفع غائلته، و من المعلوم أنّ هذا المانع موجود في اجتماع الوجوب مع الكراهة أو الاستحباب، و اجتماع الاستحباب مع الكراهة أو الاستحباب؛ لأنّ الأحكام الخمسة متضادّة بأجمعها، و من الواضح بطلان التالي؛ للوقوع في تلك الموارد و أشباهها، فيكشف عن بطلان المقدمّ، و هو امتناع اجتماع الوجوب و الحرمة.

ص:200

والتحقيق في الجواب أن يقال: إن العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام:

أحدهما: ما تعلّق النهى بعنوان العبادة، ولا يكون لها بدل، كصوم يوم العاشور، و النوافل المبتدأة في بعض الأوقات.

ثانيها: ما تعلّق النهى بعنوانها أيضاً، ولكن يكون لها بدل، كالصلاة في الحمام.

ثالثها: ما تعلّق النهى بعنوان آخر يكون بينه وبينها نسبة العموم من وجه، كالصلاة في مواضع التهمة، بناء على أن تكون كراهتها من جهة كراهة الكون فيها المتّحد مع الصلاة.

إذا عرفت هذا، فنقول:

أمّا القسم الثالث: فلا إشكال فيه بناءً على القول بالجواز، كما عرفت أنه مقتضى التحقيق.

و أمّا القسم الثاني: فكذلك أيضاً لو قلنا بدخول العامين مطلقاً في محل النزاع أيضاً، كما نفينا البُعد عنه سابقاً في مقدّمات المبحث، و أمّا لو قلنا بخروجه عنه، فسيأتي الجواب عنه.

إنّما المهم هو القسم الأول: الذي لا بدّ أن يجيب عنه كلّ من المجوّز و الممتنع؛ لعدم تعدّد الجهة المجدى بناءً على القول بالجواز؛ لأنّ النهى إنّما تعلّق بعنوان العبادة التي تكون متعلّقة للأمر الاستحبابي.

وقد أجب عنه في الكفاية بما حاصله: أنّ الكراهة إنّما هو لانطباق عنوان راجح على الترك الذي يكون أرجح من الفعل، فيكون الفعل و الترك من قبيل المستحبين المتزاحمين، أو لملازمة الترك على عنوان كذلك (1)، و لكن

ص: 201

لا يخفى أنّ هذا المعنى ممّا لا يمكن الالتزام به؛ لأنّ الترك أمر عدمي، و العدم ليس بشيء حتّى ينطبق عليه عنوان و يتّحد معه أو يلازمه شيء، فإنّ ذلك من الأمور المعروضة للموجودات، و العدم ليس منها.

و الذى يمكن أن يقال فى حلّ الإشكال: إنّ المستفاد من الأخبار أنّ كراهة صوم يوم العاشر إنّما هى لكونه تشبهاً ببني اميّة و بنى مروان لعنهم الله جميعاً، حيث إنهم يتبرّكون بهذا اليوم و يعاملون معه معاملة الأعياد و يصومون فيه تبرّكاً به، بل لعلّه كان من أعظم الأعياد، كما يشعر بذلك بعض الأخبار، فالنهي إنّما يكون متعلّقاً بالتشبه بهم فى الأعمال التى كانوا يعملونها فى ذلك اليوم لأجل التبرّك به و منها: الصوم، فتعلّق النهى التنزيهى به إنّما هو لكونه مصداقاً للتشبه بهم، و من المعلوم أنّ نسبة عنوان التشبه إلى طبيعة الصوم - التى تكون مطلوبةً فى كلّ زمان و متعلّقةً للأمر الوجوبى أو الاستحبابى فى جميع الأيام عدا العيدين - نسبة العموم و الخصوص من وجه، و قد عرفت أنّ مقتضى التحقيق جواز الاجتماع فيه، فكون طبيعة الصوم مأموراً بها لا ينافى تعلّق النهى بعنوان التشبه بهم، الذى ربّما يجتمع معها فى الوجود الخارجى، و نظير هذا المعنى يمكن أن يقال فى النوافل المبتدأة فى بعض الأوقات، فتدبّر.

و أمّا القسم الثانى فجوابه ما أفاد فى الكفاية ممّا ملخصه: كون النهى إرشاداً إلى ترك إيجاد الصلاة مع خصوصيّة كونها فى الحّمّام لحصول منقصة فيها معها، كما أنّ الأمر بالصلاة فى المسجد إرشاداً إلى إيجادها فيه؛ لحصول مزيّة فيها معه، و من أراد التفصيل فليرجع إلى الكفاية(1).

ص:202

إشارة

لو توسط في أرض الغير التي يحرم التصرف فيها لكونه تصرفاً في مال الغير بغير إذنه بالاختيار، فهل الخروج عنها الذي ينحصر به التخلص عن محذور الحرام يكون مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه أو بدونه أو منهيّاً عنه أو مأموراً به و منهيّاً عنه معاً أو منهيّاً عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار؟ وجوه وأقوال.

والحقّ أنّه يكون منهيّاً عنه فعلاً و متوجّهاً إليه خطاب النهي، و لا يكون مأموراً به فهاهنا دعويان:

الأولى: أنّه لا يكون مأموراً به؛ لأنّ الأمر الذي يتوهم تعلّقه به إمّا أن يكون المراد به الأمر النفسى الاستقلالى، وإمّا أن يكون المراد به الأمر الغيرى التبعى.

أمّا الأولى: فيدفعه وضوح أنّه ليس في البين إلاّ مجرد حرمة التصرف في مال الغير؛ إذ لم يكن هنا دليل يستفاد منه حكم وجوبى متعلّق بالخروج أو بالتخلّص أو بأشباههما من العناوين، كما لا يخفى.

و أمّا الثانية: فيبتنى على القول باقتضاء النهي عن الشىء الأمر بضده العامّ حتّى يثبت بذلك وجوب ترك التصرف، و على القول بالملازمة بين وجوب المقدّمة و وجوب ذبيها حتّى يثبت بذلك وجوب الخروج لكونه مقدّمةً لترك التصرف، و قد عرفت سابقاً منع الاقتضاء، و عدم ثبوت الملازمة، بل استحالة كلّ منهما، فراجع، فلا يكون الخروج متعلّقاً للأمر المقدّمى أيضاً.

الثانية: كونه منهيّاً عنه بالخطاب الفعلى، و سنده يظهر ممّا عرفت ممّا مراراً من أنّ ما اشتهر بينهم من انحلال الخطابات الواردة في الشريعة و تكثّرها

حسب تكثّر المخاطبين بمعنى أنّ لكلّ مكلف خطاباً يخصّه و حكماً مستقلاً، ممّا لا دليل عليه لو لم نقل بثبوت الدليل على خلافه، كما مرّ، بل التحقيق أنّ الخطابات الشرعية إنّما هي خطابات عامّة بمعنى أنّ الخطاب في كلّ واحد منها واحد، و المخاطب متعدّد، و لا يلحظ في هذا النحو من الخطاب إلّا حال النوع من حيث القدرة و العجز و العلم و الجهل، كما هو واضح.

عدم انحلال الخطابات الشرعيّة

و الدليل على عدم انحلال الخطابات الشرعية إلى الخطابات المتعدّدة حسب تعدّد المكلفين امور كثيرة:

منها: أنّ لازمه عدم كون العصاة مكلفاً و مخاطباً أصلاً، ضرورة أنّ البعث و الزجر إنّما هو لغرض انبعاث المكلف و انزجاره، و حينئذٍ فمع العلم بعدم تحقّق الانبعاث و الانزجار من المكلف أصلاً كيف يجوز أن يبعثه المولى و يزجره؟! و ليس مجرد إمكان تحقّق الانبعاث و الانزجار شرطاً لصحّة البعث، بل الشرط إنّما هو احتمالهما، و من المعلوم اتفاؤه بالنسبة إلى العصاة في التكاليف الشرعية، لكونه تعالى عالماً بعدم تحقّق الانبعاث و الانزجار من العصاة أصلاً، فلا يجوز حينئذٍ تكليفهم، و ضرورة الشرع على خلافه، فالواجب القول بعدم كونهم مكلفين بخصوصهم، بل يشملهم الخطاب العامّ الواحد المتوجّه إلى جميع الناس.

و منها: أنّ لازمه عدم وجوب القضاء على النائم في جميع الوقت؛ لاستحالة بعثه لغرض الانبعاث، فلا يكون مكلفاً بالأداء حتّى يجب عليه القضاء مع أنّ ضرورة الشرع أيضاً تقضى بخلافه.

و منها: أنّ لازمه اختلاف النجاسة و الطهارة بالنسبة إلى المكلفين؛ لأنّه

لا يعقل جعل نجاسة الخمر الموجودة في الممالك التي لا يسافر الإنسان إليها عادة؛ لأنّ الواضح أنّ جعل الأحكام الوضعية أيضاً إنّما هو لغرض ترتيب الأثر، فمع عدم الابتلاء به عادة لا يعقل جعل النجاسة له، مع أنّ الخمر حرام في أيّ محلّ كان، كما يشهد به ضرورة الفقه.

ومنها: غير ذلك من الأمور التي تقدّمت الإشارة إلى بعضها سابقاً.

وحينئذٍ فالتكليف ثابت بالنسبة إلى جميع الناس من القادر والعاجز والعالم والجاهل والمضطرّ والمختار، غاية الأمر كون العاجز و نظائره معذوراً بحكم العقل في مخالفة التكليف، لا- أنّه خارج عن المخاطبين بحيث لم يكن الخطاب متوجّهاً إليه، و حينئذٍ نقول: إنّ الاضطراب الحادث في المقام بسوء الاختيار لا يصير عذراً بنظر العقل أصلاً.

أ ترى ثبوت العذر لمن ألجأ نفسه في ارتكاب المحرّمات الشرعية بسوء الاختيار، كمن اضطرّ إلى شرب الخمر و أكل لحم الميتة بسوء اختيار نفسه؟

ثمّ إنّّه لو قلنا بعدم توجّه الخطاب الفعلي إليه لكونه مضطراً و لو بسوء الاختيار، فلا مجال للقول بعدم استحقاقه للعقوبة، بل لا يرتاب فيه عاقل أصلاً، كيف و لازمه عدم استحقاق من اضطرّ بسوء اختياره إلى سائر المحرّمات الشرعية للعقوبة أصلاً، فيجوز أن يدخل الإنسان داراً يعلم بأنّه لو دخل فيها يصير مضطراً إلى شرب الخمر أو مكرهاً عليه، و لا يترتب عليه عقوبة أيضاً و من المعلوم أنّ ضرورة الشرع و العقل على خلافه.

ثمّ إنّّه لو سلّمنا اقتضاء النهي عن الشيء الأمر بضدّه العامّ و قلنا بثبوت الملازمة العقلية بين وجوب المقدّمة و وجوب ذبيها و قطعنا النظر عمّا ذكرنا من عدم انحلال الخطابات الشرعية إلى الخطابات المتكرّرة حسب تكثّر المكلفين، فلا يكون في البين مانع من الالتزام بقول أبي هاشم و أتباعه القائلين بكونه

مأموراً به و منهياً عنه إلا لزوم التكليف بالمحال؛ لعدم قدرة المكلف على الامتثال.

و أما الإشكال عليه بلزوم كون التكليف بنفسه محالاً - كما في الكفاية؛ نظراً إلى اجتماع التكليفين هنا بعنوان واحد؛ لأن الخروج بعنوانه سبب للتخلص و واقع بغير إذن المالك (1)، فمندفع بأن متعلق النهى إنما هو التصرف في مال الغير بدون إذنه، لا عنوان الخروج، و متعلق الأمر المقدمى ليس ما يحمل عليه عنوان المقدمة بالحمل الشائع، وإلا يلزم أن يكون تعلقه به متوقفاً على تحققه في الخارج، فيلزم أن تكون المقدمة الموجودة متعلقة للأمر، و هو مستحيل بدهاءة، بل المتعلق له إنما هو عنوان ما يتوقف عليه ذو المقدمة بناء على القول بثبوت الملازمة مطلقاً، و عنوان الموصل إلى ذى المقدمة بناءً على القول بالمقدمة الموصلة، كما عرفت أنه مقتضى التحقيق بناءً على تسليم الملازمة، ضرورة أن الحيثيات التعليلية كلها ترجع إلى الحيثيات التقييدية، فمتعلق الأمر المقدمى في المقام هو عنوان ما يتوقف عليه ترك التصرف في مال الغير أو عنوان الموصل إليه، و متعلق النهى هو عنوان التصرف في مال الغير، فأين يلزم اجتماع التكليفين على عنوان واحد؟ و لولا استلزام هذا القول للتكليف بالمحال كما عرفت، لم يكن بد من الالتزام به.

و من هنا تعرف صححة ما ذهب إليه صاحب الفصول قدس سره من كونه مأموراً به مع إجراء حكم المعصية عليه؛ نظراً إلى النهى السابق، و ذلك لخلوه عن استلزام التكليف بالمحال أيضاً (2)، فتدبر.

ثم إن المحقق النائيني - على ما في التقريرات - قد بنى المسألة على

ص: 206

1- (1) - كفاية الأصول: 209.

2- (2) - الفصول الغروية: 138 /السطر 25.

كونها مندرجةً تحت قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» فالحق ما عليه صاحب الكفاية من عدم كونه مأموراً به ولا منهيّاً عنه، و على عدم كونها صغرى لها(1)، فالحق ما عليه الشيخ من كونه مأموراً به فقط (2) ثم اختار عدم الاندراج، و تمسك في ذلك بأربعة أوجه(3)

. و لكن لا يخفى أنّ هذه القاعدة بعيدة عن المقام بمراحل، بل لا يكون بينهما ربط أصلاً؛ لما ذكره في الكفاية في بيان موردها، فراجعها(4).

التنبيه الثالث: حكم الصلاة في الدار المغصوبة

قد عرفت أنّ الصلاة في الدار المغصوبة لا مانع فيها من حيث اجتماع التكليفين، و أمّا حكمها الوصفي فنحن وإن اخترنا البطلان بناءً على الاجتماع في المقدمة السادسة المعدّة لبيان ثمره القولين، نظراً إلى أنّ المبعّد لا يمكن أن يكون مقرباً، إلاّ أنّك عرفت في مسألة إمكان اجتماع المحبوبة و المبعوضة و الصلاح و الفساد أنّه لا مانع من ذلك أصلاً؛ لأنّ المقرب إنّما هو حيثية الصلاة، و المبعّد إنّما هو حيثية الغصبية، فالحق صحّة الصلاة بناءً على القول بالاجتماع، و أمّا بناءً على الامتناع: فقد عرفت تفصيل القول فيه في تلك المقدمة، فراجع.

ص: 207

1- (1) - كفاية الأصول: 204.

2- (2) - مطارح الأنظار: 153 /السطر 33.

3- (3) - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 447-451.

4- (4) - كفاية الأصول: 209-210.

حول كشف النهى عن فساد المنهى عنه

الفصل الثالث فى اقتضاء النهى عن الشىء فساده و عدمه

و لا بدّ من تقديم امور:

الأمر الأوّل: حول عنوان المسألة

ربّما يعبر عن محلّ النزاع تارة بأنّ النهى عن الشىء هل يقتضى فساده أم لا؟ و اخرى بأنّ النهى عن الشىء هل يدلّ على فساده أم لا؟ و لا يخفى إمكان المناقشة فى كلّ منهما؛ لأنّ التعبير بالاقتضاء الذى معناه بحسب العرف و اللغة هو التأثير و السببية لا يناسب المقام، كما لا يخفى.

و أمّا التعبير بالدلالة: فلا يناسب القول بالفساد من جهة ملازمة الحرمة معه لا من جهة كون النهى إرشاداً إليه فالأولى التعبير بأنّ النهى هل يكشف عن فساد المنهى عنه عبادة كان أو معاملة أم لا.

الأمر الثانى: فى اصولية هذه المسألة

إشارة

قد عرفت الفرق بين هذه المسألة و بين مسألة اجتماع الأمر و النهى فى

ص: 208

بعض مقدمات تلك المسألة، و الظاهر كون المسألة اصولية؛ لأنّ نتيجتها تقع في طريق الاستنباط كما هو واضح.

هل المسألة عقلية أو لفظية؟

قد يقال: بأنّ المسألة عقلية صرفة، وقد يقال: لفظية محضة، و الظاهر عدم كونها ممحصّناً في أحدهما؛ لأنّ المدعى في المسألة صحّة العبادة و بطلانها، سواء كان طريق الإثبات في ذلك اللفظ بأن يكون النهي إرشاداً إلى الفساد و عدمه، أو العقل؛ للملازمة بين المبغوضيّة و الفساد و عدمها.

مضافاً إلى اختلاف الاستدلالات من هذه الجهة، فبعضها ظاهر في الدلالة بحسب العرف، و بعضها في الدلالة بحسب العقل.

و دعوى أنّ المسألة عقلية محضة - كما في الدرر - لأنّ القائل بالبطلان يتمسك بعدم إمكان صيرورة المبغوض عبادة(1)، مدفوعة: بعدم اختصاص استدلالهم بذلك، بل ربّما يتمسكون بالدلالة العرفية، كما في الفصول(2)، فراجع.

الأمر الثالث: تفسير وصفي الصحّة و الفساد

إشارة

ذكر في الكفاية في معنى الصحّة و الفساد ما حاصله: أنّهما وصفان إضافيان، و معنى الأول هي التمامية، و الثاني هو النقص، و الصحّة في العبادة و المعاملة بمعنى واحد، و هو التمامية، و الاختلاف في الآثار المرغوبة منهما

ص: 209

1- (1) - درر الفوائد، المحقق الحائري: 185.

2- (2) - الفصول الغروية: 140 / السطر 30.

التي بالقياس عليها تتّصف بالتمامية، وهكذا الاختلاف بين الفقيه و المتكلّم في تفسير صحّة العبادة إنّما يكون لأجل الاختلاف فيما هو المهمّ لكلّ منهما من الأثر بعد الاتّفاق على أنّها بمعنى التمامية، كما هي معناها لغةً و عرفاً(1).

أقول: من الواضح أنّ الصحّة و الفساد لا- يساوقان التمامية و النقص بحسب اللغة و العرف؛ لما نرى بالوجدان من اختلاف موارد استعمالهما، فلا يقال على الإنسان الفاقد للبصر مثلاً: إنّهُ فاسد، و لا على الفاكهة التي طرأ عليها بعض العوارض فأخرجها عمّا يقتضيه بحسب نوعها: إنّها ناقصة، و لا على البيت الخالية من السقف أو الجدار مثلاً: إنّهُ فاسد، بل يقال: ناقص، و لا على المعجون المشتمل على جميع أجزائه الغير المترتب عليه الأثر المقصود منه؛ لطرؤ بعض العوارض عليه: إنّهُ ناقص، بل يقال له: إنّهُ فاسد.

و بالجملة، فاختلاف موارد استعمالهما ممّا لا ينبغي الارتياح فيه.

و الحقّ الذي يطابقه الوجدان: أنّ معنى التمامية يرجع إلى اشتمال الشئ المركّب على جميع ما اعتبر فيه من الأجزاء و الشرائط، و النقص عبارة عن فقدانه لبعض تلك الأجزاء أو الشرائط، و التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة.

و أمّا الصحّة فهي عبارة عن كون الشئ في وجوده الخارجى مطابقاً لما يقتضيه طبعه الأولى بحسب نوعه و الفساد عبارة عن خروجه عن مقتضى طبعه الأولى لطرؤ بعض الأسباب الموجبة لذلك، و هو كالصحّة أمر و جودى، و التقابل بينهما تقابل الضدّين.

نعم، لا- ننكر أنّ الصحّة قد استعملت في العبادات و المعاملات بمعنى التمامية؛ إذ العبادة الصحيحة مثلاً هو ما كان جامعاً لجميع الأجزاء و الشرائط

ص:210

المعتبرة فيه، وكذا المعاملة، والفساد قد استعملت فيهما بمعنى النقص، كما هو واضح، ولكن هذا الاستعمال إما أن يكون اصطلاحاً خاصاً من الفقهاء، وإما أن يكون مجازياً، وقرينته المشابهة؛ لأن الصلاة الفاقدة لبعض أجزائها مثلاً كأنها قد خرجت عن مقتضى طبعها الأولى.

نعم على التقدير الثاني قد بلغ الآن إلى حد الحقيقة؛ لعدم احتياجه إلى القرينة أصلاً، كما هو واضح.

ثم لا يخفى أن التمامية والنقص وصفان إضافيان، فيمكن أن يكون المركب تاماً من حيث أجزائه مثلاً، وناقصاً من حيث شرائطه، والصحة والفساد في العبادات والمعاملات وإن عرفت أنهما يساوقان التمامية والنقص إلا أن أثرهما - وهو الإضافة - لا يسرى إلى الصحة والفساد؛ لأنه لا يقال على الصلاة الجامعة لجميع أجزائها الفاقدة لبعض شرائطها مثلاً: إنها صحيحة من حيث الأجزاء، وفسادة من حيث الشرائط، بل أمرها يدور بين الصحة بقول مطلق، والفساد كذلك، كما لا يخفى.

وهكذا المعاملات، فإن أمرها أيضاً دائر بين الصحة فقط، والفساد كذلك.

ثم إن الصحة والفساد وصفان واقعيان لا يختلفان بحسب الأنظار واقعاً، بل مرجع الاختلاف إلى تخطئة كل من الناظرين نظر صاحبه بمعنى أن المصيب إنما هو نظر واحد فقط، غاية الأمر أن كلاً يدعى إصابة نظره، وذلك لا يقتضى اختلافهما بحسب الأنظار واقعاً.

فما في الكفاية: من اختلافهما بحسب الأنظار؛ لكون الأمر في الشريعة على أقسام، وقد وقع الخلاف في أجزاء غير الأمر الواقعي عنه (1).

ص: 211

ممنوع جداً؛ لأنّ هذا الخلاف مرجعه إلى ما ذكرنا من عدم اقتضاء ذلك الاختلاف بحسب الواقع، بل نقول: إنّ مسألة الإجزاء لا ربط لها بمسألة الصّحة أصلاً؛ فإنّ معنى الصّحة عبارة عن موافقة المأتمى به للأمر المتعلّق بنفسه، و أمّا الاكتفاء به عن الإتيان بالمأمور به بأمر آخر فهو أمر خارج عن معنى الصّحة، فالصلاة مع الطهارة المستصحبة صحيحة بمعنى كونها موافقة للأمر الظاهري المتعلّق بها ولو لم نقل بكونها مجزئةً بمعنى الاكتفاء به عن الصلاة مع الطهارة الواقعية المأمور بها بالأمر الواقعي، فالصّحة أمر، و الإجزاء أمر آخر.

نعم الإجزاء مترتب على الصّحة بمعنى أنّ الإجزاء لو قيل به إنّما يتّصف به الصلاة الصحيحة المطابقة للأمر المتعلّق بها؛ إذ الصلاة الفاسدة بحسب أمرها لا يعقل أن تكون مجزئةً بالنسبة إلى أمر آخر كما هو واضح.

تنبيه: في جعل الصّحة و الفساد

لا ينبغي الإشكال في أنّ الصّحة و الفساد أمران واقعيان يستقلّ بهما العقل بلا فرق بين العبادات و المعاملات، و لا بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأوّلي أو بالأمر الاضطراري و الظاهري أصلاً؛ لأنّهما وصفان للموجود الخارجي باعتبار موافقته مع المجعول الشرعي، عبادةً كان أو معاملةً و عدمها؛ إذ لا يعقل الصّحة و الفساد في وادي الجعل و الإنشاء، بل إنّما يتصوّران في وادي الامتثال و الإيجاد، و هذا واضح، و من المعلوم أنّه لا فرق من هذه الجهة بين المعاملة و العبادة أصلاً.

فما في الكفاية، من التفصيل بينهما لا وجه له، و كذا التفصيل بين

الصحة والفساد في الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي، وبينهما في الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري أو الاضطراري بالقياس إلى الأمر الواقعي بعدم معقولية الجعل في الأول دون الثاني(1) مما لا سبيل إليه؛ فإنه يرد عليه - مضافاً إلى ما عرفت من أن مسألة الصحة والفساد لا ربط لها بمسألة الإجزاء وعدمه، فإنهما إنما يعتبران بالقياس إلى نفس الأمر الظاهري والاضطراري، و تلك المسألة إنما تكون متعرضةً لحاله من حيث الإجزاء وعدمه بالنسبة إلى أمر آخر - أن معنى الأمر الظاهري مثلاً لو كان راجعاً إلى التصرف في المأمور به بالأمر الواقعي سعةً وضيقةً بحيث كان مرجع تجويز الصلاة مع الطهارة المستصحبة مثلاً إلى التصرف في دليل اعتبار الطهارة في الصلاة بعدم كون المعترف فيها هو خصوص الطهارة الواقعية بل الأعم منها و من الطهارة الظاهرية، فلا يعقل جعل الصحة للمأتي به في الخارج مع الطهارة المستصحبة مثلاً؛ لأن موافقته مع المجعول الشرعي أمر واقعي نفس الأمرى، ولا يعقل فيه الجعل و لو لم يكن معنى الأمر الظاهري راجعاً إلى ما ذكرنا، بل المراد منه مجرد تجويز الصلاة معها مثلاً تسهياً للعباد بعدم لزوم التفحص، أو تحصيل الطهارة اليقينية ما دام لم ينكشف الخلاف، فلا يعقل جعل الصحة إذا انكشف بعد عدم عمومية الطهارة المعتمدة في الصلاة و كون الشرط هو خصوص الطهارة الواقعية لفساد العبادة واقعاً؛ لعدم كونها موافقةً للمجعول الشرعي، كما هو واضح.

فالحق أن الصحة والفساد مطلقاً من الأمور الواقعية الغير القابلة للجعل، و لا فرق بين الموارد أصلاً، فتأمل جيداً.

ص: 213

الأمر الرابع: شمول ملاك البحث للنهي التنزيهي و الغيري و التبعى

لا ريب فى عدم اختصاص النزاع بالنهى التحريمى و شموله للنهى التنزيهى أيضاً، و مجرد كون النواهى التنزيهية فى الشريعة متعلقةً لا بنفس العبادة بل ببعض الخصوصيات الخارجة عن حقيقتها - كما ادّعاها بعض (1) - لا يوجب خروجه عن محلّ النزاع؛ لعدم تعلق غرض الأصولى بالصغريات، بل غرضه بيان قاعدة كلية تنطبق على مواردّها، كما لا يخفى.

هذا ما ينافى ما تقدّم فى ثمره اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن الضدّ، و كذا لا شبهة فى دخول النهى الغيرى فى مورد النزاع، و كذا النهى التبعى.

الأمر الخامس: فى تحقيق الأصل فى المسألة

لا أصل فى نفس المسألة الأصولية حتّى يحرز به الاقتضاء أو عدمه؛ لأنّه لو كان النزاع فى دلالة النهى و عدمها، فلا شبهة فى أنّه لا يكون لأحد الطرفين حالة سابقة متيقّنة حتّى تستصحب، ضرورة أنّها مشكوكة من حين الوضع.

و دعوى: أنّ كلمة «لا» مثلاً قبل التركيب و انضمام اللّام مع الألف - يعنى حين وضع المفردات - لم يكن يدلّ على الفساد؛ لعدم عروض الوضع التركيبى عليه، فتستصحب تلك الحالة.

مدفوعة: بأنّ النزاع فى لفظة «لا» - لا «اللا» مع الألف، و هى من أوّل وضعها كانت مشكوكة الدلالة على الفساد، و لو كان النزاع فى الملازمة بين

ص: 214

الحرمة و الفساد و عدمها، فلا شبهة أيضاً في أنه لا يكون لها حالة سابقة متيقنة، لا لأن الملازمة و عدمها من الأمور الأزلية، فإن هذا فاسد؛ لأن الملازمة من الأوصاف الوجودية، و لا يعقل تحققها من دون تحقق طرفيها، و عروضها للمعدوم غير معقول، بل لكونها مشكوكاً من حين تحقق النهي.

و دعوى: كونها معدومة و منتفية قبله و لو بانتفاء الموضوع.

مدفوعة: بأن هذا لا يصحح جريان الاستصحاب؛ لأنه من قبيل استصحاب عدم القرشية، و قد حَقَّق في محله عدم جريانه.

ثم إنه لو سلمنا وجود الحالة السابقة، فالظاهر أيضاً عدم جريان الاستصحاب؛ لأنه يعتبر في جريانه في الموضوعات أن تكون موضوعاً للآثار و الأحكام الشرعية. و بعبارة أخرى: مندرجة تحت بعض الكبريات الشرعية، و من المعلوم أنه ليس في المقام كذلك؛ لأن استصحاب عدم الدلالة أو عدم الملازمة لا يثبت الصحة أصلاً؛ لأن ترتب الصحة إنما هو بحكم العقل بعد ملاحظة ثبوت المقتضى و عدم المانع، كما هو الحال في جميع الموارد، فإن الحاكم بترتب المقتضى على المقتضى بعد عدم ثبوت المانع إنما هو العقل لا غير.

هذا كله فيما يتعلّق بجريان الأصل في نفس المسألة الأصولية.

و أمّا المسألة الفرعية: فالأصل في المعاملات الفساد لو لم يكن عموم أو إطلاق يقتضى الصحة، و أمّا العبادة فلو احرز من طريق ثبوت الملاك فيها، فالظاهر الصحة بناءً على كفاية الملاك في صحة العبادة، كما هو الحق، و قد سبق، و لو لم يحرز ذلك، فالعبادة فاسدة، و الوجه فيه واضح.

ثم لا يخفى: أنه لا فرق فيما ذكرنا بين تعلّق النهي بنفس العبادة مثلاً أو جزئها أو شرطها؛ لأن محلّ الكلام إنما هو كون تعلّق النهي بشيء عبادةً كان أو معاملةً يوجب فساد متعلّقه من حيث هو أم لا، و أمّا سراية الفساد منه إلى

مجموع العبادة فيما كان متعلق النهى جزء العبادة وعدم السراية، فهو أمر خارج عن موضوع البحث، كما لا يخفى.

ومنه يظهر أن الأمر الثامن الذى عقده فى الكفاية لإثبات موارد السراية وعدمها(1) خارج عن محلّ الكلام، ولا ربط له أصلاً.

إذا عرفت هذه الأمور، فاعلم أن الكلام يقع فى مقامين:

المقام الأول فى دلالة النهى على الفساد فى العبادات

و الكلام فيه يقع من جهتين:

الجهة الأولى: فى دلالة النهى على الفساد فيها بالدلالة اللفظية العرفية بمعنى أنه لو ورد نهى متعلق بعبادة ولم يحرز كونه مولوياً تحريمياً أو تنزيهياً أو إرشادياً، فهل يدلّ بنظر العرف على فسادها أم لا؟ بمعنى أنه هل يكون للإرشاد إلى الفساد أم لا؟

قد يقال - كما عن بعض الأعاضم من المعاصرين - بكونه فى العبادات إرشاداً إلى فسادها؛ لأنه حيث تكون العبادة من المجعولات الشرعية، والغرض من إتيانها إنما هو سقوط الأمر، و حصول التقرب بسببها إلى المولى، فكما أن الأمر بإتيانها على كفاية مخصوصة و بوجوب الإتيان بشيء فيها يكون للإرشاد إلى أن الأثر المترقب من العبادة لا يترتب عليها من دون تلك الكفاية أو ذلك الشيء، و كذلك النهى عن إيجاد شيء فى المأمور به أو إتيانها بكفاية خاصة يكون للإرشاد إلى مانعية ذلك الشيء أو تلك الكفاية، و أن الأثر المقصود

ص:216

1- (1) - كفاية الأصول: 222-223.

لا يترتب عليه مع وجوده أو وجودها، فكذلك النهى المتعلق ببعض أنواع العبادة أو أصنافها لا يكون إلا للإرشاد إلى فساد، وعدم ترتب الأثر المقصود عليه(1).

الجهة الثانية: فى ثبوت الملازمة بين الحرمة و الفساد بمعنى أنه لو احرز كون مدلول النهى هى الحرمة، فهل يثبت بذلك فساد المنهى عنه للملازمة، أو لا يثبت لعدمها؟

و التحقيق هو الأول؛ لأنّ النهى يكشف عن مبغوضية متعلّقه و اشتماله على المفسدة على ما يقول به العدلية، و مع ذلك لا يبقى مجال لصحّته بعد أنّه يعتبر فى صحّة العبادة أحد أمرين، و هما تعلّق الأمر بها و اشتمالها على الملاك و هو رجحانها الذاتى، و المفروض انتفاؤهما فى المقام.

و توهم: أنّه لا يعقل تعلّق النهى التحريمى الذاتى بالعبادة؛ لعدم حرمتها مع عدم قصد التقرب و عدم القدرة عليها معه إلاّ تشريعاً.

مدفوع: بأنّ المراد بالعبادة هو الذى يكون من سنخ الوظائف التى يتعبّد بها، لا ما يكون فعلاً عبادةً، فصلاة الحائض عبادة بمعنى أنّها لو تعلّق الأمر بها، كان أمرها أمراً عبادياً.

هذا فى غير العبادات الذاتية، و أمّا فيها: فتكون محرّمةً مع كونها فعلاً عبادةً، كما هو واضح.

هذا فى النهى التحريمى، و أمّا النهى التنزيهى المتعلّق بذات العبادة فهو أيضاً يوجب فسادها؛ لأنّه لا يعقل اجتماع الصحّة مع المرجوحية الذاتية أصلاً، إلاّ أنّه لا يخفى ثبوت المنافاة بين الفساد و بين الترخيص فيها الذى هو لازم النهى التنزيهى؛ لأنّ الترخيص بلازم الصحّة؛ إذ لا يعقل تجويز التشريع، فثبوته يلازم

ص:217

صحتها، كما لا يخفى.

فلا بدّ من التأويل بجعل الترخيص ترخيصاً في أصل العبادة، أو يقال بكون النهي إرشاداً إلى أقلية الثواب، إلا أنّ ذلك خروج عن محلّ البحث؛ لأنّ المفروض كون النهي تنزيهياً متعلقاً بذات العبادة.

هذا في النواهي النفسية، وأمّا النواهي الغيرية كالنهي عن الصلاة الناشئ من قبيل الأمر بالإزالة بناءً على اقتضاء الأمر بالشىء للنهي عن ضده، فلا يخفى أنّها لا تستلزم الفساد؛ لعدم كون متعلقها مبعوضاً أصلاً، فلا مانع من صحتها مع وجود الملاك فيها، والاكتفاء به في صحة العبادة، كما عرفت.

و توهم أنّ الآتى بالصلاة دون الإزالة يكون متجربياً و التجريّ يوجب بطلان عبادته؛ لأنّه لا يقبل عبادة المتجريّ، مدفوع: بأنّ التجريّ إنّما هو بسبب عدم فعل الإزالة، لا فعل الصلاة، و لا يعقل سراية التجريّ منه إليه، كما هو واضح.

المقام الثاني في اقتضاء النهي للفساد في المعاملات و عدمه

إشارة

وفيه أيضاً جهتان من الكلام:

الجهة الأولى: في دلالة النهي على الفساد، بمعنى أنّه لو ورد نهى متعلّق بمعاملة، و لم يحرز كونه مولويّاً تحريمياً أو تنزيهياً أو إرشادياً فهل، ظاهرها الأخير بمعنى كونه للإرشاد إلى الفساد أم لا؟

و التحقيق هو الأوّل؛ لأنّ المعاملة كالبيع مثلاً يتضمّن جهات ثلاثة:

الأولى: هي نفس الألفاظ الصادرة من المتعاقدين، كبعث و اشترت مثلاً.

الثانية: ما هو مدلول تلك الألفاظ، و هو فعل تسببي للإنسان، كالنقل و الانتقال.

الثالثة: الآثار المترتبة عليها المرغوبة منها، كجواز التصرف بالأكل والشرب واللبس مثلاً، ومن المعلوم أن غرض العقلاء هو الأمر الأخير، أي ترتيب الآثار المطلوبة، فالشارع من حيث إنه مقتن للقوانين التي بها ينتظم أمور الناس من حيث المعاش والمعاد، فإذا نهى عن معاملة، فالظاهر أنه لا يترتب عليها الآثار المترتبة منها، بمعنى أن النهى إرشاد إلى فساد تلك المعاملة، كما هو الظاهر بنظر العرف.

الجهة الثانية: في الملازمة بين الحرمة والفساد في المعاملات، بمعنى أنه لو احرز كون النهى للتحريم، فهل يلزم ذلك فساد المعاملة أو لا؟

فقول: إن النواهي الواردة في المعاملات على أنحاء:

أحدها: أن يكون النهى متعلقاً بنفس ألفاظها من حيث إنها فعل اختياري مباشر، فيصير التلقظ بها من المحرمات، كشرب الخمر، ولا ريب في عدم الملازمة بين حرمة التلقظ وفساد المعاملة أصلاً؛ فإن المعصية لا تنافي ترتيب الأثر.

ألا ترى أن إتلاف مال الغير حرام بلا إشكال، ومع ذلك يؤثر في الضمان.

ثانيها: أن يكون مدلول النهى هو إيجاد السبب من حيث إنه يوجب وجود المسبب. وبعبارة أخرى: يكون المبعوض هو ما يتحصّل من المعاملة، وتؤثر تلك الألفاظ في وجودها، كما في النهى عن بيع المسلم للكافر؛ فإن المبعوض فيه هو سلطنة الكافر على المسلم، وفي هذا النحو يمكن أن يقال بعدم ثبوت الملازمة بين الحرمة والفساد، إذ لا مانع من صحّة البيع، إلا أنه ذكر في تقريرات الشيخ قدس سره أنّ ذلك إنّما يستقيم فيما إذا قلنا بأنّ الأسباب الناقلة إنّما هي مؤثّرات عقلية قد أطلع عليها الشارع، وبيّنها لنا من دون تصرف زائد، وأمّا على القول بأنّ هذه أسباب شرعية إنّما وضعها الشارع وجعلها مؤثّرة في الآثار المطلوبة عنها،

فلا بدّ من القول بدلالة النهي على الفساد، فإنّ من البعيد في الغاية جعل السبب فيما إذا كان وجود المسبّب مبغوضاً⁽¹⁾. انتهى.

ولكن لا يخفى أنّ هنا احتمالاً آخر، وهو: أن تكون الأسباب الناقلة مؤثّرات عقلائية، و الشارع قد أمضاها، وهو أقوى من الاحتمالين اللذين ذكرهما في كلامه، ومعه يمكن صحّة المعاملة مع كونها محرّمة.

وتوهم أنّه كما يكون من البعيد جعل السبب ابتداء مع مبغوضيّة المسبّب كذلك من البعيد إمضاء السبب العقلاني مع مبغوضيّة مسبّبه، مدفوع: بأنّ ذلك إنّما يستقيم لو تعلّق الإمضاء بها بخصوصها، وأمّا لو كان الدليل العامّ كقوله:

«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» متضمناً لإمضاء جميع العقود العقلائية، فيرتفع البُعد، كما لا يخفى.

ثالثها: أن يكون مدلول النهي هو التسبّب بألفاظ معاملة خاصّة إلى المسبّب، بمعنى أنّه لا يكون السبب ولا المسبّب من حيث أنفسهما حراماً، ولكن المحرّم هو التوصل إلى وجود المسبّب من ناحية خصوص هذا السبب، ولا يخفى عدم الملازمة في هذا القسم أيضاً لو لم نقل بدلالة النهي على الصحّة من حيث إنّ متعلّق النهي لا بدّ وأن يكون مقدوراً للمكلّف بعد تعلّق النهي، فلو كانت المعاملة فاسدة، لم يكن التوصل بالمسبّب من طريق هذا السبب مقدوراً للمكلّف بعد النهي حتّى يتعلّق به، وقد يعدّ باب الظهار من هذا القسم؛ نظراً إلى أنّ السبب - وهو التلقّظ بألفاظه - من حيث هو لا يكون محرّماً، وكذا المسبّب - وهي المفارقة بين الزوجين والبينونة بينهما - لا يكون مبغوضاً أيضاً؛ لتحقّقها في الطلاق، بل المحرّم هو التوصل إلى ذلك من طريق ألفاظ الظهار.

ص: 220

ثم إن الوجه الذي ذكرنا في دلالة النهي على الصحة في هذا القسم يجرى في القسم الثاني أيضاً، فلا تغفل.

رابعها: أن يكون النهي متعلقاً بالآثار المترتبة على المعاملة، كالنهي عن أكل الثمن فيما إذا كان عن الكلب و الخنزير، و النهي في هذا القسم يدل على الفساد؛ لكشف تحريم الثمن عن فسادها؛ إذ لا يكاد يحرم مع صحتها، كما لا يخفى.

ثم إن هذا كله فيما لو علم تعلق النهي بواحد معيّن من الأقسام الأربعة المتقدمة، و أمّا لو احرز كون النهي للتحريم و لكن لم يعلم متعلقه و أنه هل هو من قبيل القسم الأول أو من قبيل سائر الأقسام؟ فالظاهر كونه من قبيل القسم الأخير؛ لأنه هو المقصود من المعاملة، فالنهي يتوجه إليه، و قد عرفت كشفه عن فسادها.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ النهي المتعلق بالمعاملة من دون قرينة يدلّ على فسادها إمّا لكونه إرشاداً إلى فسادها، كما عرفت أنّه الظاهر منه، و إمّا لكونه يدلّ على حرمة الآثار، و هي ملازمة للفساد، فتأمل جيّداً.

حول الروايات التي استدلت بها لدلالة النهي على الفساد

بقي الكلام فيما يستدلّ به من الأخبار على دلالة النهي على الفساد في المعاملات شرعاً:

منها:

ما رواه في الكافي و الفقيه عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده، فقال: «ذاك إلى سيّده إن شاء أجزاه، و إن شاء فرّق بينهما».

قلت: أصلحك الله إنّ الحكم بن عيينة و إبراهيم النخعي و أصحابهما

ص: 221

يقولون: إنّ أصل النكاح فاسد ولا تحلّ إجازة السيّد له.

فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنّه لم يعص الله، إنّما عصى سيّده، فإذا أجازّه فهو له جائز» (1) حيث إنّ ظاهره أنّ النكاح لو كان ممّا حرّمه عليه لكان فاسداً.

وذكر في تقريرات الشيخ في توجيه الاستدلال بالرواية ما حاصله: أنّه إنّما فرّع في الرواية الصّحة و الفساد على معصية الله وعدمها، وهو يحتمل وجهين:

الأول: أن تكون المعاملة معصيةً لله من حيث إنّهُ فعل من أفعال المكلف مع قطع النظر عن كونه معاملةً مؤثّرة.

الثاني: أن تكون معصيةً من حيث إنّها منهيٌّ عنها بما أنّها موجبة لترتب الآثار المطلوبة.

لا- سبيل إلى الأول؛ فإنّ عصيان السيّد أيضاً عصيان الله، فلا بدّ من المصير إلى الثاني، وهو يفيد المطلوب، فإنّه يستفاد من التفريع المذكور أنّ المعاملة التي فيها معصية الله فاسدة.

وبالجملة، المطلوب في المقام هو أنّ النهي المتعلّق بالسبب بما أنّه فعل من الأفعال لا يقتضى الفساد، والنهي عنه بما أنّه سبب مؤثّر يقتضى الفساد، و الرواية متضمّنة بل صريحة في حكم كلا الجزئين:

أمّا الجزء الأول: فيستفاد من قوله:

«و إنّما عصى سيّده» المستلزم لعصيان الله، لا من حيث إنّها موجبة للآثار المطلوبة؛ فإنّ عصيان الله من جهة عصيان السيّد لا يعقل كونه من جهة الترتّب.

ص: 222

1- (1) - الكافي 3/478:5، الفقيه 3/1675:350، وسائل الشيعة 14:21، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد و الإماء، الباب 24، الحديث 1.

أما الجزء الثاني: فيستفاد من تفريع الصحّة و البطلان على المعصية التي يجب أن تكون مخالفةً للمعصية اللازمة من مخالفة السيّد، و هو المطلوب(1). انتهى ملخصاً.

ولكن لا يخفى أنّ هذا مخالف لظاهر الرواية من حيث إنّ ظاهرها أنّ ما يكون معصية للسيّد لا يكون معصيةً لله، فتفسير معصية السيّد بإيجاد نفس السبب من حيث إنّ فعل من الأفعال مضافاً إلى إمكان الخدشة فيه من حيث إنّ لا يعدّ مثل ذلك معصيةً مع إرجاع معصية الله إلى المعصية في إيجاد المعاملة المؤثرة خلاف ما هو ظاهرها.

و من هنا يظهر الخلل فيما أجاب به في الكفاية عن الاستدلال بالرواية من أنّ الظاهر أن يكون المراد بالمعصية المنفية هاهنا أنّ النكاح ليس ممّا لم يمضه الله و لم يشرعه كى يقع فاسداً، و من المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد، كما لا يخفى.

و لا بأس بإطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله و لم يأذن به، كما اطلق عليه بمجرد عدم إذن السيّد أنّه معصية(2). انتهى.

و التحقيق في معنى الرواية أن يقال: إنّ المراد بالنكاح ليس هو إيجاد ألفاظه من حيث إنّ فعل من الأفعال، بل هو التزويج و التزوّج، و من المعلوم أنّه بعنوانه لا يكون معصيةً لله تعالى؛ لأنّه لم يجعله إلّا حلالاً و مباحاً، و أمّا من حيث إنّه مصداق لعنوان مخالفة السيّد، المحرّمة، فهو حرام لا بعنوان النكاح، بل بعنوانها.

ص: 223

1- (1) - مطارح الأنظار: 164-165.

2- (2) - كفاية الأصول: 227.

و بالجمله فهنا عنوانان:

أحدهما: عنوان النكاح.

ثانيهما: عنوان مخالفة السيد.

و من المعلوم أنّ ما حرّمه الله تعالى على العبد إنّما هو العنوان الثاني لا الأوّل، فالنكاح ليس معصيةً لله تعالى أصلاً وإن كان من حيث إنّّه يوجب تحقّق عنوان المخالفة معصية للسيد، المستلزمة لمعصية الله، و لا يعقل سراية النهي عن عنوان متعلّقه إلى عنوان النكاح أصلاً، كما حقّقناه في مبحث اجتماع الأمر و النهي بما لا مزيد عليه.

و نظير ذلك ما إذا تعلّق النذر بإيجاد بعض النوافل مثلاً، فإنّ تعلّق النذر به لا يوجب سراية الوجوب إليه حتّى يخرج عن النفلية، بل متعلّق الوجوب إنّما هو عنوان الوفاء بالنذر، و متعلّق الأمر الاستحبابي إنّما هو الصلاة النافلة.

و يؤيّد بل يدلّ على ما ذكرنا في معنى الرواية: بعض الروايات الأخر:

مثل

ما رواه زرارة أيضاً عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل تزوّج عبده امرأة بغير إذنه فدخل بها ثمّ أطلع على ذلك مولاه.

فقال: «ذاك لمولاه إن شاء فرّق بينهما، و إن شاء أجاز نكاحهما» إلى أن قال:

فقلت لأبي جعفر عليه السلام: فإنّ أصل النكاح كان عاصياً.

فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنّما أتى شيئاً حلالاً و ليس بعاصٍ لله، إنّما عصى سيّده و لم يعص الله، إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّة و أشباهه» (1).

ص: 224

1- (1) - الكافي 5: 2/478، وسائل الشيعة 21: 115، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد و الإماء، الباب 24، الحديث 2.

فإنّه لو كان عاصياً للسيد في أصل النكاح كيف يمكن أن لا يكون عاصياً لله تعالى، كما لا يخفى، فلا بدّ من المصير إلى ما ذكرنا.

ومثل

ما رواه منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام في مملوك تزوّج بغير إذن مولاه، أعاص لله؟

قال: «عاص لمولاه».

قلت: حرام هو؟

قال: «ما أزعّم أنّه حرام، وقل له أن لا يفعل إلّا بإذن مولاه» (1)

. فإنّه كيف يجمع بين نفى الحرمة ووجوب أن لا يفعل العبد ذلك؟! وليس إلّا من جهة أنّ التزوّج بعنوانه ليس بحرام، ولكن يجب تركه من حيث إنّه يتحقّق به مخالفة السيد.

ثمّ لا يخفى أنّ ممّا ذكرنا يظهر صحّة الاستدلال بالرواية؛ لأنّ مفادها أنّ النكاح لو كان بعنوانه ممّا حرّمه الله و كان فعله معصيةً له تعالى، لكان أصله فاسداً، كما هو المطلوب، فتأمّل جيّداً.

تذنيب: في دعوى دلالة النهي على الصحة

حكى عن أبي حنيفة و الشيباني: دلالة النهي على الصحّة في العبادات و المعاملات، و عن الفخر: الموافقة لهما (2).

و في الكفاية: أنّ التحقيق يقتضى المصير إليه في المعاملات فيما إذا كان

ص: 225

1- (1) - الكافي 5/478:5، وسائل الشيعة 113:21، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد و الإماء، الباب 23، الحديث 2.

2- (2) - مطارح الأنظار: 166 /السطر 15.

النهى عن المسبب أو التسبب؛ لأنه يشترط في التكليف كون متعلّقه مقدوراً للمكلف، ولا يكاد يقدر عليهما إلا فيما كانت المعاملة مؤثّرةً صحيحة، بخلاف ما إذا كان النهى عن السبب؛ فإنّه مقدور وإن لم يكن صحيحاً (1)

. هذا، ولكن لا يخفى أنّ هذا في الحقيقة تصديق لقول أبي حنيفة في المعاملات مطلقاً؛ لأنّ السبب بما هو فعل من أفعال السبب مع قطع النظر عن سببته لا يكون معاملةً، وكلامه إنّما هو في النهى عنها، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ذكر بعض المحقّقين من محشّي الكفاية في مقام الجواب عن أبي حنيفة وردّ كلامه ما حاصله: أنّه إذا كان صحّة الشيء لازم وجوده بحيث لا تنفك عنه، فالنهي عنه يكشف عن صحّته؛ إذ المفروض أنّه لا وجود له إلاّ صحيحاً، فلا بدّ من كونه مقدوراً في ظرف الامتثال، و المفروض أنّ وجوده يلزم نفوذه، ولكن حيث إنّ ذات العقد الإنشائي لا يكون ملازماً للصحّة، فمقدوريّته بذاته لا ربط له بمقدوريّته من حيث هو مؤثّر فعلي، و من المعلوم أنّ تعلق النهى به لا يوجب إلاّ مقدوريّته بذاته.

نعم، التحقيق أنّ إيجاد الملكية حيث إنّّه متّحد مع وجود الملكية بالذات و مختلف معه بحسب الاعتبار، و أمرها دائر بين الوجود و العدم، فلا يتّصف بالصحّة؛ لأنّ وجود الملكية ليس أثراً له حتّى يتّصف بلحاظه بالصحّة؛ لأنّ الشيء لا يكون أثراً لنفسه، و أمّا الأحكام المترتبة على الملكية فنسبتها إليها نسبة الحكم إلى الموضوع، لا نسبة المسبب إلى السبب ليتّصف بلحاظه بالصحّة.

فظهر أنّ النهى عن إيجاد الملكية وإن كان دالاً على مقدوريّته، لكنّه

ص: 226

لا يدلّ على صحّته؛ لأنّ وجودها ليس أثراً له، بل هو نفسه، و النهى عن السبب و إن دلّ على مقدوريّته، إلاّ أنّه لا يلازم الصحّة، فقول أبي حنيفة ساقط على جميع التقادير (1). انتهى.

و أنت خبير: بأنّ السبب من حيث هو لا يكون معاملةً أصلاً، و إنّما هو عبارة عن إيجاد الملكيّة و وجودها و إن لم يكن أثراً له حتّى يتّصف بلحاظه بالصحّة، إلاّ أنّ المقصود ليس اتّصافه بها حتّى يورد عليه بما ذكر، بل الغرض أنّ النهى حيث يدلّ على مقدوريّة متعلّقه، فلا محالة يكون إيجاد الملكيّة مقدوراً له، و هو يوجب صحّة المعاملة.

و بالجملة غرضه ليس اتّصاف الإيجاد بها، بل اتّصاف ما يتّصف بها في جميع المعاملات، و ذلك يستكشف من مقدوريّة الإيجاد، فالحقّ مع أبي حنيفة في دلالة النهى على الصحّة في المعاملات.

و أمّا العبادات: فإن قلنا بكونها موضوعةً للأعم، فلا يخفى أنّ النهى لا يدلّ على الصحّة أصلاً؛ لكونها مقدورةً مع عدمها، و إن قلنا بكونها موضوعةً للصحيح، فكذلك أيضاً؛ نظراً إلى أنّ المراد بالصحيح في ذلك الباب هو الواجد لجميع الأجزاء و الشرائط غير ما يأتي منها من قبّل الأمر، كقصد القرية؛ لما تقدّم في مبحث الصحيح و الأعم من اتّفاق القائلين بكونها موضوعةً للصحيح. على أنّ المراد به هي الصحّة مع قطع النظر عمّا يأتي من قبل الأمر، و من المعلوم أنّها مقدورة مع فسادها، كما لا يخفى.

و أمّا الصحيح مع ملاحظة جميع الشرائط حتّى الآتى منها من قبل الأمر فلا يمكن تعلّق النهى به أصلاً؛ لأنّه لا يعقل أن تكون مبعوضةً، فلا يبقى مجال في

ص: 227

دلالة النهى على الصّحة وعدمها، كما لا يخفى.

تنبيه: حول استتباع النهى عن الجزء أو الشرط أو الوصف للفساد

قد عرفت في مقدّمات المبحث أنّه لا فرق في مورد النزاع بين كون متعلّق النهى نفس العبادة أو جزءها أو شرطها؛ لأنّ الكلام في اقتضاء النهى فساد العبادة مطلقاً وعدمه، و أمّا أنّ فساد الجزء المنهى عنه يوجب فساد العمل أو لا فهو أمر خارج عن محلّ البحث، ولكن لا بأس بالتكلّم فيه وإن كان غير مرتبط بالمقام.

فنقول: ينبغي أن يجعل البحث في الملازمة بين فساد الجزء مثلاً وفساد الكلّ مع قطع النظر عن الأدلّة الواردة في خصوص الصلاة أو مطلقاً، الدالّة على سراية فسادِهِ إليه، كما أنّ محلّ البحث ما إذا احرز كون النهى المتعلّق بالجزء مثلاً نهياً تحريمياً لا إرشاداً إلى مانعيته، فإنّه حينئذٍ لا إشكال في فساد العبادة، كما هو واضح، و حينئذٍ فنقول:

أمّا الجزء: فالنهي التحريمي المتعلّق به لا يقتضى إلاّ مبغوضيته بنفسه المانعة من صيرورته جزءاً فعلياً للعبادة، لعدم صلاحيته لأن يصير جزء المقرّب، و أمّا سراية المبغوضية منه إلى الكلّ المشتمل عليه، فلا دليل عليها أصلاً.

نعم لو اكتفى بذلك الجزء الفاسد يفسد العمل من حيث كونه فاقداً لبعض أجزائه، و أمّا مع عدم الاكتفاء به - كما هو المفروض في المقام - فلا وجه لكون تمام العمل مبغوضاً و فاسداً، كما هو واضح.

و أمّا الوصف اللازم: كالجهر والإخفات بالنسبة إلى القراءة على ما مثّل

بهما فى الكفاية(1) وإن كان فى المثال نظر؛ نظراً إلى أن شيئاً منهما لا يكون لازماً للقراءة ولكن اللازم بمعنى عدم إمكان الانفكاك أصلاً لا ينبغى أن يكون مورداً للبحث؛ إذ لا يعقل تعلق الأمر بالموصوف، والنهى بوصفه الذى لا يمكن أن ينفك عنه أصلاً، فكونهما وصفين لازمين يرجع إلى عدم التميز بينهما وبين موصوفهما فى الخارج أصلاً، ولكن هذا المقدار لا يصحح التعبير بكونه لازماً، كما لا يخفى.

اللهم إلا- أن يقال: إن اللزوم باعتبار كونه مأخوذاً فى الموصوف بمعنى أن الجهر لازم للقراءة التى يجهر بها، لا لمطلق القراءة، ولكن هذا المعنى يجرى فى كل وصف بالنسبة إلى موصوفه، ولا اختصاص له بهما.

و كيف كان فالنهي إذا تعلق بالجهر فى القراءة لا بالقراءة التى يجهر بها، فإنه خارج عن موضوع المقام، ودخوله فى مبحث اجتماع الأمر و النهى مبنى على شمول النزاع فيه للمطلق و المقيّد، ونحن وإن نفينا البعد عنه فى مقدمات ذلك المبحث إلا أنه ينبغى الحكم بخروجه عنه؛ للزوم اجتماع الحكمين على متعلق واحد؛ لأن الطبيعة اللابشرط لا يأبى من الاجتماع معها بشرط شيء، فيلزم الاجتماع فى المقيّد، فلا- يوجب فساد العمل أصلاً؛ لأن متعلق الأمر هو القراءة، و متعلق النهى هو الإجهار بها، و هما عنوانان مختلفان وإن كانا فى الخارج شيئاً واحداً، إلا أن مورد تعلق الأحكام هى العناوين و الطبائع، كما حقّقناه سابقاً بما لا مزيد عليه.

وقد عرفت أيضاً أنه لا بأس بأن يكون شيء واحد مقرباً من جهة و مُبعداً من جهة أخرى، فلا مانع من أن تكون القراءة مقربة و الإجهار بها مبعّداً.

مضافاً إلى أن المقرب إنما هى الصلاة، لا خصوص أجزائها، كما لا يخفى.

ص: 229

و تعلق النهى بالإجهار فى القراءة تغاير تعلقه بالقراءة التى يجهر بها، و الثانى خارج عن مورد النزاع؛ لأنّه فى تعلق النهى بالوصف لا بالموصوف.

و ممّا ذكرنا يظهر الكلام فى النهى عن الوصف المفارق.

و أمّا الشرط: فإن كان أمراً عبادياً، فالنهى عنه يوجب فساد، و إن كان أمراً غير عبادىّ، فليس الإتيان به إلا ارتكاب المحرّم، و على التقديرين لا- يضرّ بصحّة العمل أصلاً؛ لأنّ المفروض أنّ متعلق النهى هو القسم الخاصّ من الشرط، كالنهى عن التسترّ بالحريير مثلاً بناء على أن يكون النهى للتحريم، فإنّ التسترّ به و إن كان يوجب مخالفة النهى إلا- أنّ شرط الصلاة- و هو الستر- متحقّق، و عدم اختلافهما فى الخارج لا يضرّ أصلاً؛ لأنّ متعلق الأحكام هى الطباع، و الشىء الواحد يمكن أن يكون مقرّباً و مبعّداً من جهتين، كما عرفت.

نعم، لو كان الشرط من الأمور العبادية و اقتصر عليه المكلف فى مقام الامثال، تكون العبادة فاسدةً من جهة بطلان الشرط، و هذا غير سراية الفساد إليه، كما هو واضح.

فتحصّل أنّ النهى عن الجزء أو الشرط أو الوصف اللازم أو المفارق لا يوجب فساد العبادة من حيث هو، كما عرفت.

هذا تمام الكلام فى مبحث النواهى.

ص: 230

مقدمة في تعريف المفهوم

اعلم أنّ المفهوم عندهم عبارة عن القضية الخبرية أو الإنشائية المستفادة من قضية أخرى، و الاختلاف بينهم إنّما هو في منشأ الاستفادة، فالمنسوب إلى القدماء أنّ وجه استفادته أنّ القيود الواقعة في الكلام، الصادرة من المتكلم المختار إنّما هو لكونها دخيلاً في ثبوت الحكم، و إلا يلزم أن يكون لغواً⁽¹⁾، و سيأتي التعرّض له على التفصيل.

و المعروف بين محقّقي المتأخّرين أنّ وجه استفادة المفهوم هو كون أدوات الشرط دالّة على العلّية المنحصرة إمّا بالوضع أو بقريئة عامة⁽²⁾، و عليه يكون المفهوم من المدلولات الالتزامية للقضايا التي لها مفهوم، فكما أنّ المفردات لها مدلولات التزامية، و هي المعاني التي ينتقل إليها النفس بمجرد تصوّر معاني تلك

ص:233

1- (1) - الحاشية على كفاية الأصول، البروجردى 1:438، نهاية الأصول: 291.

2- (2) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1:476-478، الحاشية على كفاية الأصول، البروجردى 1:436.

المفردات، فذلك للقضايا مدلولات التزامية ينتقل إليها الذهن بمجرد تصوّر معانيها المطابقة.

وعلى الأول لا يكون وصف المفهومية وصفاً للمدلول أو الدلالة؛ لعدم استفادته من اللفظ أصلاً، بل إنّما هو حكم العقل بأنّ المتكلم العاقل المختار إذا تكلم بكلام وأخذ فيه قيوداً لا يكون أخذه لها لغواً، بل لكونها دخيلاً في ترتّب الحكم.

وأما على الثاني فيصير نظير وصف الالتزامية والتضمينية والمطابقة في مداليل المفردات بمعنى أنّه يمكن أن يتّصف بها المدلول، ويمكن أن يتّصف بها الدلالة، كما يمكن أن يتّصف بها الدالّ؛ لأنّه كما تكون الدلالة بالمطابقة كذلك يكون المعنى مطابقاً - بالفتح - واللفظ مطابقاً - بالكسر - وهكذا في الالتزام والتضمّن.

وفي المقام نقول: إنّ وصف المفهومية يمكن أن يكون وصفاً لتلك القضية المستتبعة، ويمكن أن يكون وصفاً للدلالة باعتبار أنّ الدلالة على تلك القضية دلالة مستفادة من الدلالة على القضية المنطوقية، وبهذا الاعتبار يمكن أن يتّصف بها الدالّ، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ النزاع على قول المتأخّرين إنّما يكون في الصغرى؛ إذ الكلام إنّما هو في دلالة أدوات الشرط مثلاً على العلية المنحصرة المستتبعة للقضية الأخرى قهراً، وأما على فرض تسليم الدلالة فلا إشكال في حجّية تلك القضية، كما هو واضح.

وأما على قول القدماء فقد يقال بأنّ النزاع بناء عليه إنّما يكون في الكبرى؛ نظراً إلى أنّ لزوم حمل القيود على معنى حذراً من اللغوية يقتضى ثبوت المفهوم،

ولكن الكلام فى حجّيته، ولا يخفى أنّ ذلك المعنى الذى يجب الحمل عليه حذراً منها لا ينحصر بالمفهوم، فالنزاع فى وجوب الحمل على خصوصه وعدمه، وأما على فرض الحمل عليه فلا إشكال فى حجّيته أصلاً، كما هو واضح، فالنزاع بناء على كلا القولين صغرى لا كبرى، فتأمل جيّداً.

إذا عرفت ذلك، فالكلام يقع فى مقامين:

ص: 235

المقام الأول في دلالة القضية الشرطية على المفهوم و عدمها

إشارة

و طريق إثباتها وجهان:

الوجه الأول: ما هو المنسوب إلى القدماء

و هو لا يختصّ بالشرط، بل يجرى في جميع القيود المأخوذة في الكلام شرطاً كانت أو وصفاً أو غيرهما.

و غاية تقيده: أن يقال: إنَّ الكلام الصادر من المتكلم العاقل المختار من حيث إنَّه فعل من الأفعال الاختيارية له يحكم العقل بأنَّه لم يصدر منه لغواً، نظير سائر أفعاله، و كذلك يحكم بأنَّ صدوره إنَّما هو لغرض التفهيم لا للأغراض الأخر التي قد يترتب على التكلم، و ذلك لأنَّها أغراض نادرة لا تقاوم لغرض التفهيم الذي وضع الألفاظ إنَّما هو لأجل سهولته، كما لا يخفى.

و حينئذٍ فكما أنَّ العقل يحكم بأنَّ أصل الكلام الصادر من المتكلم لم يصدر منه لغواً بل صدر لغرض الإفهام كذلك يحكم بأنَّ القيود التي يأخذها في موضوع كلامه لم يأخذها جزافاً و من غير أثر مترتب عليه، بل لأنَّها لها دخل في موضوع

الحكم، فمن ذكر تلك القيود يستكشف أنّ الموضوع لحكمه المجعول أو المخبر به إنّما هو ذات الموضوع مقيّداً بها لا معرّياً عنها، و من عدم ذكر قيد آخر يستكشف عدم مدخلية شيء آخر أصلاً، بل المذكور هو تمام الموضوع، و من المعلوم أنّ الحكم يدور مدار موضوعه، فبوجوده يوجد، و بعدمه ينعدم.

هذا، و لكن لا يخفى أنّ مجرد إثبات كون المذكور تمام الموضوع لحكمه المجعول إنّما يفيد دوران ذلك الحكم مداره وجوداً و عدماً، و هو لا يثبت المفهوم؛ لأنّه عبارة عن انتفاء سنخ ذلك الحكم عند انتفاء موضوعه بمعنى أنّ المولى لم يجعل مثل هذا الحكم على موضوع آخر مغاير لهذا الموضوع من حيث القيود، فمعنى كون بلوغ الماء قدر الكرّ تمام الموضوع لعدم التنجّس هو أنّ تحقّق ذلك الحكم لا يتوقّف على شيء آخر ما عدا ذلك، و أمّا أنّ كونه موضوعاً منحصراً لعدم التنجّس بمعنى أنّه لم يجعل مثل ذلك الحكم على موضوع آخر - كالجارى و ماء المطر - فلا يستفاد أصلاً حتّى يقع التعارض بين دليل الكرّ و أدلّة عاصمية الجارى و ماء المطر.

و بالجملة، فهنا شكّان: أحدهما: الشكّ فى كون الموضوع المذكور هو تمام الموضوع لحكمه المجعول، و الآخر الشكّ فى كونه موضوعاً منحصراً لمثل ذلك الحكم بحيث لا يقوم مقامه شيء آخر، و لا ينوب منابه أمر، و غاية الدليل المذكور إنّما هو رفع الشكّ الأول، و إثبات تمامية الموضوع المذكور للموضوعيّة للحكم المجعول، و ما يجدى فى إثبات المفهوم هو رفع الشكّ الثانى، و لا يرفع بذلك الدليل، كما هو واضح.

و لعلّه إلى هذا المعنى ينظر كلام السيّد فى باب المفهوم (1) فراجع.

ص: 237

وقد استدلل لإثباتها بوجهه:

الأول: دعوى تبادر العلية المنحصرة من كلمة «إن» وأخواتها، ولا يخفى أن إثبات ذلك موقف على إثبات دلالة القضية الشرطية على الارتباط بين الشرط والجزاء، ثم كون ذلك الارتباط بنحو اللزوم، ثم كون اللزوم بنحو الترتب، أى ترتب الجزاء على الشرط لا العكس، و لا مجرد الملازمة من دون ترتب، كما فى المعلولين لعلّة واحدة، ثم كون الترتب بنحو ترتب المعلوم على علته، ثم كون تلك العلة علّة مستقلة، ثم كونها مع الاستقلال منحصرة، و من الواضح أن إثبات جميع هذه الأمور فى غاية الإشكال، بل نقول: إنّ المقدار الذى يصحّ استعمال كلمة الشرطية هو مجرد الارتباط بين الشرط والجزاء و لو لم يكن ذلك بنحو اللزوم.

ألا ترى أنه يصحّ أن يقال: إذا جاء زيد فمعه عمرو، فيما لو كان مصاحباً له نوعاً من دون رعاية علاقة أصلاً، كما أنه يستعمل كثيراً فى موارد اللزوم وفى المراتب التى بعده.

و كيف كان فالإنصاف أن دعوى ذلك خلاف الوجدان.

الثانى: الانصراف، و ممّا ذكرنا فى التبادر يظهر أن دعواه أيضاً ممّا لا دليل على إثباته.

الثالث: التمسك بإطلاق كلمة «إن» وأخواتها الموضوعية للزوم بتقريب أن مقدمات الحكمة تقتضى الحمل على الفرد الذى لا يحتاج إلى مئونة التقييد، و هو هنا اللزوم بنحو العلية المنحصرة، كما أن قضية إطلاق صيغة الأمر هو الوجوب النفسى.

ولكن لا يخفى أنه لا يكون الحكم في المقيس عليه مسلماً، وقد ذكرنا ذلك في مبحث الأوامر.

وحاصله: أن انقسام الطبيعة بالأقسام إنما يتحقق مع إضافة القيود إليه، سواء كانت وجودية أو عدمية، فإضافة كل قيد يتحقق قسم من الطبيعة، ولا يعقل أن يكون بعض الأقسام عين المقسم؛ إذ كونه قسماً يساوق عدم اجتماعه مع القسم الآخر أو الأقسام الأخرى، وكونه عين المقسم يساوق اتحاده معها؛ لأن الطبيعة اللاشروط يجتمع مع ألف شرط، ولا يعقل اجتماع الوصفين المتناقضين عليه، كما هو واضح.

وحينئذٍ نقول: إن معنى الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة هو كون المقصود هي الطبيعة اللاشروط، ولو فرض عدم إمكان كونها مقصودة بل كان الغرض متعلقاً ببعض أقسامها، فالحمل على بعض الأقسام دون البعض الآخر مع كونها في عرض واحد ترجيح من دون مرجح.

نعم، لو كان بعض الأقسام أقل مئونة من الآخر، لوجب الحمل عليه، ولكنه لا يكون في أمثال المقام كذلك؛ ضرورة أن أقسام اللزوم في عرض واحد ولا يعقل أن يكون بعضها عين المقسم، فتأمل جيداً.

الرابع: التمسك بإطلاق الشرط بتقريب أنه لو لم يكن بمنحصر، يلزم تقييده؛ ضرورة أنه لو قارنه أو سبقه الآخر، لما أثر وحده، ومقتضى إطلاقها أنه يؤثر كذلك مطلقاً.

وذكر في الكفاية أنه لا يكاد ينكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه كذلك إلا أنه من المعلوم ندرة تحققه لو لم نقل بعدم اتّفاقه (1). انتهى.

ص: 239

ولكن يظهر جوابه ممّا تقدّم في جواب إثبات المفهوم من الطريق المنسوب إلى القدماء.

وحاصله: أنّ مقتضى الإطلاق هو كون الموضوع المذكور تامّاً من حيث الموضوعية لحكمه المجعول بمعنى أنّه لا مدخلية لشيء آخر أصلاً، وهذا لا يدلّ على المفهوم؛ لأنّه لا بدّ في إثباته من كون الموضوع المذكور منحصرّاً في الموضوعية، و مجرد تامّيته لا يثبت الانحصار، كما هو واضح.

الخامس: التمسك بإطلاق الشرط بتقريب آخر، وهو أنّ مقتضى إطلاق الشرط: تعينه، كما أنّ مقتضى إطلاق الأمر: تعيين الوجوب.

ويظهر جوابه ممّا تقدّم في الجواب عن الوجه الثالث.

وحاصله: أنّنا لا نسلم ثبوت الحكم في المقيس عليه؛ لأنّه لا يعقل أن يكون الوجوب التعيني عين طبيعة الوجوب، التي هي مقسم لها و للوجوب التخييري، بل كلّ واحد منهما لا محالة يشتمل على قيد وجودي أو عدمي زائد على أصل الطبيعة، والإطلاق لا يثبت شيئاً منهما.

نعم، قد ذكرنا في مبحث الأوامر أنّ للمولى الاحتجاج على العبد لو اعتذر باحتمال كونه تخييرياً؛ لأنّ البعث الصادر منه لا بدّ له من الجواب بإتيان متعلّقه، ولكن هذا لا يثبت التعينية، كما تقدّم.

السادس: التمسك بإطلاق الجزاء.

وينبغي التنبيه على امور:

الأمر الأوّل: في حقيقة المفهوم

إنّ المراد من المفهوم إنّما هو انتفاء سنخ الحكم ونوعه عند انتفاء الشرط، لا انتفاء شخصه المجعول مترتباً على وجود الشرط، فإنّه ينتفى بانتفاء الشرط عقلاً.

وربما توهم: أنه كيف يكون المناط في المفهوم هو السنخ مع أن الشرط في القضية الشرطية إنما وقع شرطاً للحكم المجعول بإنشائه دون غيره، وهو حكم شخصي ينتفى بانتفاء الشرط عقلاً(1)

!؟ وأجاب عنه في الكفاية بما حاصله: أن وضع الهيئات والموضوع له فيها عام كالحروف، فالمعلق على الشرط إنما هو الوجوب الكلي، والخصوصية ناشئة من قبل الاستعمال(2)

. ولكن قد حَقَّق فيما تقدّم أن الموضوع له في باب الحروف خاص لا عام.

والحق في الجواب أن يقال: إن الاستفادة من القضايا الشرطية هو الارتباط والمناسبة بين الشرط والجزاء الذي هو عبارة عن متعلق الحكم لا نفسه.

وبعبارة أخرى: ظاهر القضية الشرطية هو اقتضاء المجيء في قولك إن جاءك زيد فأكرمه، لنفس الإكرام، لا وجوبه؛ إذ تعلق الوجوب به إنما يتأخر عن تلك الاقتضاء وشدّة المناسبة المتحقّقة بينهما، كما يظهر بمراجعة الاستعمالات العرفية، فإن أمر المولى عبده بإكرام ضيفه عند مجيئه إنما هو لاقتضاء مجيء الضيف إكرامه، فالارتباط إنما هو بين الشرط ومتعلق الجزاء، وظاهر القضية الشرطية وإن كان ترتّب نفس الحكم على الشرط إلا أن تعلق الحكم به إنما هو للتوصل إلى المتعلق بعد حصول الشرط؛ لشدّة الارتباط بينهما، وحينئذٍ فالقائل بالمفهوم يدعى انحصار مناسبة الإكرام مع المجيء بحيث لا ينوب منابه شيء، ولا ارتباط بينه وبين شيء آخر، فإذا انتفى المجيء، فلا يبقى وجه لوجوب الإكرام بعد عدم اقتضاء غير المجيء إياه، فالمعلق على

ص: 241

1- (1) - مطارح الأنظار: 173 /السطر 15-16.

2- (2) - كفاية الأصول: 237.

الشرط في ظاهر القضية الشرطية وإن كان مفاد الهيئة التي هي جزئية ووجوب شخصي يرتفع بارتفاع الشرط عقلاً إلا أنّ مفادها بنظر العرف هو تعليق الإكرام الذي هو أمر كلّ على المجيء، فلا يبقى مع انتفائه وجه لوجوبه.

الأمر الثاني: في تعدّد الشرط واتحاد الجزاء

إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء كما في قوله: إذا خفي الأذان فقصر وإذا خفي الجدران فقصر فبناء على عدم ثبوت المفهوم - كما هو الحقّ، وقد تقدّم - لا تعارض ولا تنافي بين القضيتين، وأمّا بناء على المفهوم، فيقع التعارض بينهما؛ لأنّ مفهوم الأول عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الأذان، سواء خفي الجدران أو لم يخف، ومفهوم الثاني عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الجدران، سواء خفي الأذان أو لم يخف، فهل اللازم تخصيص مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر، أو أنه لا مفهوم لواحد منهما في هذه الصورة، أو كون الشرط لوجوب القصر هو مجموع الشرطين، أو كونه الجامع بينهما؟ وجوه.

ولا بدّ أولاً من بيان أنّ التعارض هل هو بين المنطوقين ويسرى منهما إلى المفهومين أو بين المفهومين فقط؟

فنقول: الظاهر هو الأول، وذلك لأنّه إن كان الوجه في ثبوت المفهوم هو كون كلمة «إن» وأخواتها موضوعة للعلية المنحصرة، فكّل واحد من القضيتين تدلّ على العلية المنحصرة، فهما بمنزلة قوله: العلة المنحصرة لوجوب القصر هو خفاء الأذان، والعلة المنحصرة له هو خفاء الجدران، ومن المعلوم ثبوت التعارض بين نفس هاتين القضيتين؛ لاستحالة كون شيئين علّتين منحصرتين لشيء واحد، وكذا لو كان الوجه في ثبوت المفهوم هو الانصراف، وأمّا لو كان الوجه فيه هو الإطلاق بأحد الوجوه المتقدمة، فالظاهر أيضاً التعارض بين

المنطوقين؛ لعدم إمكان الأخذ بكلا الإطالين.

إذا عرفت ذلك: فاعلم أنه لو قيل بالمفهوم من جهة وضع «إن» وأخواتها للعلية المنحصرة، فالتعارض يقع بين أصالتي الحقيقة الجاريتين في كلتا القضيتين، ومع عدم المرجح - كما هو المفروض - تسقطان معاً، فاللازم هو القول بعدم ثبوت المفهوم في أمثال المقام.

وكذا لو كان الوجه هو الانصراف فإن الأخذ بمقتضى الانصرافين ممتنع، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، فلا يجوز الأخذ بشيء منهما.

وأما لو كان الوجه هو الإطلاق بأحد الوجوه السابقة، فيقع التعارض بين أصالتي الإطلاق الجاريتين في كلتا القضيتين، ومع عدم الترجيح لأحدهما على الآخر تسقطان معاً، ويؤول الانحصار من كلا الشرطين، ويبقى كون كل واحد منهما علّة تامة مستقلة لتحقق الجزاء.

هذا لو قيل باستفادة خصوص الانحصار من الإطلاق، فإنه مع عدم حجّيته لوجود المعارض لا يضرّ ببقاء الشرط على عليته التامة، وأما لو قلنا بأن مفاد الإطلاق هو مجموع العلية التامة المنحصرة بمعنى أنه كما يستفاد الانحصار من الإطلاق كذلك يستفاد منه التامة أيضاً، وحينئذٍ فمع التعارض نعلم إجمالاً إمّا بزوال الانحصار من كل واحد من الشرطين وإمّا بزوال التامة المستتبع لزوال الانحصار.

وبعبارة أخرى: نعلم إجمالاً بورود القيد في كل من القضيتين: إمّا على الإطلاق المثبت للانحصار، وإمّا على الإطلاق المنتج للتامة، ومع هذا العلم الإجمالى يسقط الإطالان الجاريان في كل من القضيتين عن الحجّية والعلم تفصيلاً بعدم الانحصار على أى تقدير؛ لأنه إن ورد القيد على الإطلاق المثبت له فواضح، وإن ورد على الإطلاق المفيد للتامة، فلم يبق موضوعه أصلاً، كما

هو واضح لا يجدى فى انحلال العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى والشكّ البدوى حتّى يسلم الإطلاقان المشبتان للتماميّة عن التعارض و التساقت.

و ذلك لأنّ الانحلال يتوقّف على العلم التفصيلى بورود القيد على خصوص الإطلاق المفيد للانحصار لا على العلم التفصيلى بعدم الانحصار، وعدم كونه مراداً قطعاً، و الموجود فى المقام هو الثانى لا الأوّل، كما هو واضح.

ثمّ إنّه هل تسقط كلتا القضيتين عن الدلالة على المفهوم رأساً بحيث لا ينافيهما مدخلية شىء آخر فى تحقّق الجزاء، أو أنّ سقوطهما عن ذلك إنّما هو بالنسبة إلى الشرط المذكور فيهما؟ وجهان.

و الحقّ: التفصيل بين ما لو كان الوجه فى ثبوت المفهوم هو وضع كلمة «إن» وأخواتها للدلالة على العليّة المنحصرة أو الانصراف و بين ما لو كان استفادتها من الإطلاق، فعلى الأوّل تسقطان عن الدلالة على المفهوم رأساً؛ لأنّ التعارض بين أصالتى الحقيقة أو الانصرافين فى كلّ منهما يوجب تساقطهما، فمن أين يدلّ على نفي مدخلية شىء آخر أو نفي بديل آخر، و على الثانى فلا؛ لأنّ رفع اليد عن أصالة الإطلاق بالنسبة إلى خصوص قيد لا يوجب رفع اليد عنها بالنسبة إلى قيد آخر شكّ فى قيديّته.

ألا ترى أنّ رفع اليد عن إطلاق الرقبة فى قوله: أعتق رقبة، بسبب الدليل على التقييد بالمؤمنة - مثل قوله: لا تعتق رقبة كافرة - لا يوجب رفع اليد عن إطلاقها بالنسبة إلى القيود الأخرى المشكوكة، مثل العدالة وغيرها من القيود.

الأمر الثالث: فى تداخل الأسباب و المسببات

إشارة

لو تعدّد الشرط و اتّحد الجزاء، فهل القاعدة تقتضى التداخل مطلقاً، أو عدمه كذلك، أو يفصل بين ما إذا اتّحد الجنس فالأوّل و ما إذا تعدّد فالثانى؟

و ليقدّم امور:

الأول: أنّ النزاع في هذا الباب مبنى على إحراز كون الشرطين مثلاً علّتين مستقلّتين بمعنى أنّ كلّ واحد منهما يؤثّر في حصول المشروط مستقلّاً من غير مدخلية شىء آخر، وأمّا بناء على كون الشرط هو مجموع الشرطين فلا مجال للنزاع في التداخل وعدمه؛ إذ لا يؤثّر الشرطان إلاّ في شىء واحد، كما هو واضح.

فالبحث في المقام إنّما يجرى بناء على غير الوجه الثالث من الوجوه الأربعة المتقدّمة في الأمر السابق.

الثاني: أنّ مورد البحث ما إذا كان متعلّق الجزاء طبيعة قابلة للتكثّر والتعدّد، مثل الوضوء والغسل وأشباههما، وأمّا إذا لم تكن قابلةً للتعدّد، كقتل زيد مثلاً، فهو خارج عن محلّ النزاع؛ لاستحالة عدم التداخل، فمثل قوله: إن ارتدّ زيد فاقتله، وإن قتل مؤمناً فاقتله، خارج عن المقام.

الثالث: أنّ التداخل قد يكون في الأسباب، وقد يكون في المسبّبات، والمراد بتداخل الأسباب - الذى هو مورد النزاع في المقام - هو تأثيرها مع كون كلّ واحد منها مستقلّاً لو انفرد عن صاحبه في مسبّب واحد في حال الاجتماع، والمراد بتداخل المسبّبات هو الاكتفاء في مقام الامتثال بإتيان الطبيعة المتعلّقة للحكم مرّة بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب وتأثيرها في المسبّبات الكثيرة حسب كثرتها، وربّما مثلوله بمثل: قوله: أكرم هاشمياً، وأضف عالمًا⁽¹⁾، حيث إنّّه لا إشكال في تحقّق الامتثال إذا أكرم العالم الهاشمى بالضيافة.

ص: 245

ولكن لا يخفى ما فيه من النظر؛ فإنّ الظاهر أنّ المراد به - كما يظهر من تذييل مبحث تداخل الأسباب به - هو ما إذا كان التكليفان متعلّقين بعنوان واحد لا بعنوانين، كما لا يخفى.

الرابع: أنّ مورد النزاع هو ما تقتضيه القواعد اللفظية بعد الفراغ عن إمكان التداخل وعدمه.

و حكي عن بعض الأعاظم المعاصرين: استحالة عدم التداخل؛ نظراً إلى أنّه يمكن تعقّل تعلق أمر واحد بإيجاد الطبيعة مرّتين من غير تعليق على شيء، كما إذا قال: توضعاً وضوءين وكذا فيما إذا جمع السببين وأمر بإيجادهما مرّتين كما إذا قال: إن بليت ونمت فتوضعاً وضوءين، وكذا يجوز تعلق أمرين بطبيعة واحدة فيما إذا كان السبب الثاني مترتباً على الأوّل دائماً، وأمّا مع عدم الترتّب بينهما - كما هو المفروض في المقام - فلا تتعقّل تعلق أمرين بطبيعة واحدة؛ إذ لا يمكن تقييد الثاني بمثل كلمة الآخر ونحوه؛ لإمكان حصول السبب الثاني قبل الأوّل.

و منه يظهر أنّه لا يمكن تقييد كلّ منهما بمثلها، كما هو واضح (1).

هذا، و لكن لا يخفى: أنّ منشأ الاستحالة لو كان مجرد عدم صحّة التقييد بمثل كلمة الآخر، فالجواب عنه واضح؛ لعدم انحصار التقييد بمثله، و ذلك لإمكان أن يقيّد كلّ واحد منهما بالسبب الموجب لتعلّق التكليف بالطبيعة، و ذلك بأن يقال: إن بليت فتوضعاً وضوءاً من قبل البول، و إن نمت فتوضعاً وضوءاً من قبل النوم.

ص: 246

1- (1) - الحاشية على كفاية الأصول، البروجردى 1: 449-453، نهاية الأصول: 305-309.

إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أنه قد نسب إلى المشهور القول بعدم التداخل(1)

. وقد استدلل لهم بوجوه أقواها ما حكى عن العلامة في المختلف من أنه إذا تعاقب السببان أو اقترنا فإما أن يقتضيا مسبيين مستقلين أو مسبباً واحداً أو لا يقتضيا شيئاً أو يقتضيا أحدهما شيئاً دون الآخر، والثلاثة الأخيرة فباطلة، فتعيّن الأولى، وهو المطلوب.

أما الملازمة: فواضح.

وأما بطلان الثاني: فلأنّ النزاع إنّما هو مبنى على خلافه.

وأما الثالث: فلأنّ خلافه ما فرض من سببية كلّ واحد منهما.

وأما الرابع: فلأنّ استناده إلى الواحد المعين يوجب الترجيح من غير مرجح، وإلى غير المعين يوجب الخلف؛ لأنّ المفروض سببية كلّ واحد(2).

فيما أفاده الشيخ الأعظم في هذا المقام

وفي تقارير الشيخ أنّ محصل هذا الوجه ينحلّ إلى مقدمات ثلاث:

أحدها: دعوى تأثير السبب الثاني.

ثانيها: أنّ أثره غير الأثر الأوّل.

ثالثها: أنّ تعدّد الأثر يوجب تعدّد الفعل، والقائل بالتداخل لا بدّ له من منع

ص: 247

1- (1) - كفاية الأصول: 239.

2- (2) - مختلف الشيعة 2: 423-424، نهاية الأصول: 305.

إحدى المقدمات على سبيل منع الخلوّ، وقد فصّل في إثبات تلك المقدمات و دفع ما اورد عليها(1).

أمّا المقدّمة الأولى: فقد ذكر في إثباتها كلاماً طويلاً أخذ كلُّ من المتأخّرين عنه شيئاً منه، وجعله دليلاً مستقلاً على القول بعدم التداخل.

فمنهم: المحقّق الهمداني في المصباح، حيث قال فيه ما ملخصه: إنّ مقتضى إطلاق الجزاء وإن كان كفاية ما يصدق عليه الطبيعة من غير تقييد بالفرد المأتي به أولاً إلاّ أنّ ظهور القضية الشرطية في السببية المستقلة مقدّم عليه؛ لأنّ الظهور في الأوّل إطلاقي يتوقّف على مقدّماته التي منها عدم البيان، و من المعلوم أنّ إطلاق السبب منضمّاً إلى حكم العقل بأنّ تعدّد المؤثّر يستلزم تعدّد الأثر يكون بياناً للجزاء، و معه لا مجال للتمسك بإطلاقه، و ليس المقام من قبيل تحكيم أحد الظاهرين على الآخر حتّى يطالب بالدليل، بل لأنّ وجوب الجزاء بالسبب الثاني يتوقّف على إطلاق سببته، و معه يمتنع إطلاق الجزاء بحكم العقل، فوجوبه ملزوم لعدم إطلاقه.

نعم التمسك بالإطلاق إنّما يحسن في الأوامر الابتدائية المتعلقة بطبيعة واحدة لا في ذوات الأسباب؛ فإنّ مقتضى إطلاق الجميع كون ما عدا الأوّل تأكيداً له، و احتمال التأسيس ينفية أصالة الإطلاق(2). انتهى.

و إليه يرجع ما ذكره في الكفاية وجهاً للقول بعدم التداخل(3).

و منهم: المحقّق النائيني، فإنّه ذكر في تقريراته ما حاصله: أنّ الأصل اللفظي يقتضى عدم تداخل الأسباب؛ لأنّ تعلق الطلب بصرف الوجود من

ص: 248

1- (1) - مطارح الأنظار: 177 / السطر 22 و ما بعده.

2- (2) - مصباح الفقيه، الطهارة: 126 / السطر 9.

3- (3) - كفاية الأصول: 239-240.

الطبيعة وإن كان مدلولاً لفظياً إلا أن عدم قابلية صرف الوجود للتكرّر ليس مدلولاً لفظياً، بل من باب حكم العقل بأن المطلوب الواحد إذا امتثل لا يمكن امتثاله ثانياً، وأما أن المطلوب واحد أو متعدّد فلا يحكم به العقل، فإذا دلّ ظاهر الشرطيتين على تعدّد المطلوب، لا يعارضه شيء أصلاً.

ومما ذكرنا انقذح ما في تقديم ظهور القضيتين من جهة كونه بياناً لإطلاق الجزاء، لأنّه على ما ذكرنا ظهور الجزاء في الاكتفاء بالمرّة ليس من باب الإطلاق أصلاً حتّى يقع التعارض، بل يكون ظهور الشرطية في تأثير الشرط مستقلاً رافعاً حقيقة لموضوع حكم العقل ووارداً عليه، بل على فرض ظهور الجزاء في المرّة يكون ظهور الشرطية حاكماً عليه، كما لا يخفى (1). انتهى.

و الجواب عنه و عن سابقه: أنّ استفادة استقلال الشرط في السببية إنّما هو من إطلاق الشرط، كما عرفت في صدر مبحث المفهوم، فهنا إطلاقان: إطلاق الشرط الدالّ على السببية المستقلّة، وإطلاق الجزاء الدالّ على تعلّق الطلب بنفس الطبيعة، ولا تعارض بين الإطّاقين في كلّ قضية مع قطع النظر عن القضية الأخرى، ضرورة عدم المنافاة بين استقلال النوم مثلاً بالسببية وكون المسبّب هو وجوب طبيعة الموضوع.

نعم بعد ملاحظة اجتماع القضيتين معاً يقع التعارض بينهما؛ لاستحالة أن يؤثّر سببان مستقلّان في إيجاد حكمين على طبيعة واحدة، فاللّازم في مقام التخلّص عن المحذور العقليّ أحد أمرين: إمّا رفع اليد عن إطلاق الشرط في كلّ منهما، وإمّا رفع اليد عن إطلاق الجزاء كذلك، ولا ترجيح للثاني على الأوّل أصلاً.

نعم الظاهر أنّ المتفاهم عند العرف من أمثال هذا النحو من القضايا

ص: 249

الشرطية عدم التداخل، و تأثير كل سبب في مسبب واحد من غير التفات إلى إطلاق متعلق الجزء، و لزوم تقييده.

و لعل كون المتفاهم بنظر العرف كذلك ممّا لا مجال لإنكاره إلا أنّ الكلام في منشأ استفادتهم، فيمكن أن يكون الوجه فيه قياس العلل التشريعية بالعلل التكوينية التي يوجب كلّ علة معلولاً مستقلاً أو استفادة الارتباط بين الشرط و متعلق الجزء بمعنى اقتضاء البول مثلاً للوضوء و استحقاقه له، فعند الاجتماع يقتضى كلّ واحد من الشرطين وضوءاً مستقلاً، أو غير ذلك ممّا لم نعرفه، فإنّ العمدة هي ثبوت أصل الظهور بنظر العرف، و قد عرفت أنّه لا إشكال فيه، كما أشار إليه المحقّق الخراساني في حاشية الكفاية في هذا المقام (1).

و أمّا المقدّمة الثانية: فيمكن منعها بتقريب أنّ الشرط إنّما يكون سبباً لوجوب الوضوء لا لوجوده، كما هو ظاهر القضية الشرطية.

مضافاً إلى أنّه لو كان علة له لا للوجوب، يلزم عدم الانفكاك بينهما، مع أنّ من المعلوم خلافه، فتعدّد الشرط يوجب تعدّد الوجوب، و هو لا يستلزم وجوب إيجاد الفعل متعدداً؛ لإمكان أن يكون الوجوب الثاني تأكيداً للوجوب الأوّل؛ إذ البعث التأكيدى ليس مغايراً للبعث التأسيسى، و الفارق مجرد تعدّد الإرادة و وحدتها، و مع إمكان ذلك لا بدّ من إثبات كون البعث للتأسيسى.

و بالجملة، يقع التعارض بين إطلاق متعلق الجزء و إطلاق الشرط في السببية المستقلة لو كان الوجوبان تأسيسيين، و أمّا لو كان أحدهما تأكيداً للآخر، فلا تعارض أصلاً، و لا ترجيح لرفع اليد عن إطلاق متعلق الجزء و إبقاء الوجوب على ظاهره لو لم نقل بترجيح العكس؛ نظراً إلى أنّ ظهوره في التأسيسية لا يكون

ص: 250

بالغاً إلى حدّ يعارض الإطلاق، وعلى فرض التعارض فلا بدّ على المستدلّ من إثبات العكس، ورفع احتمال الحمل على التأكيد.

وأجاب عنه فى التقريرات بما حاصله: أنّا نسلّم كون الأسباب الشرعية أسباباً لنفس الأحكام لا لمتعلقاتها، ومع ذلك يجب تعدّد إيجاد الفعل فى الخارج، فإنّ المسبّب هو اشتغال الذمّة بإيجاد الفعل، ولا شكّ أنّ السبب الأوّل يقتضى ذلك، فإذا فرضنا وجود مثله فيوجب اشتغالاّ آخر؛ إذ لو لم يقتضى ذلك فإمّا أن يكون بواسطة نقص فى السبب أو فى المسبّب، وليس شىء منهما.

أمّا الأوّل: فلما هو المفروض.

وأمّا الثانى: فلأنّ تعدّد الاشتغال ووحده يتبع قبول الفعل المتعلّق له وعدمه، والمفروض فى المقام القبول.

نعم ما ذكره يتمّ فى الأوامر الابتدائية مع قبول المحلّ أيضاً؛ لأنّ مجرد القابلية غير قاضية بالتعدّد، والاشتغال الحاصل بالأمر الثانى لا نسلّم مغايرته للأمر الأوّل.

هذا إن اريد من التأكيد تأكيد مرتبة الطلب والوجوب وإن كان حصوله بواسطة لحوق جهة مغايرة للجهة الأولى، كما فى مثل تحريم الإفطار بالمحرّم فى شهر رمضان، وإن اريد التأكيد نحو الحاصل فى الأوامر الابتدائية، ففساده أظهر من أن يخفى؛ فإنّ الأمر الثانى مرتّب على الأوّل ووارد فى مورده، بخلاف المقام، ضرورة حصول الاشتغال والوجوب على وجه التعدّد قبل وجود السبب بنفس الكلام الدالّ على السببية، فتكون تلك الوجوبات كلّ واحد منها فى عرض الآخر، فهناك إيجابات متعدّدة، ويتفرّع عليها وجوبات متعدّدة على وجه التعليق، وبعد حصول المعلّق عليه يتحقّق الاشتغال بأفراد متعدّدة.

ويمكن أن يجاب بالتزام أنّها أسباب لنفس الأفعال لا لأحكامها، ولكنّه

سبب جعلى لا عقلى ولا عادى، ومعنى السبب الجعلى هو أنّ لها نحو اقتضاء فى نظر الجاعل بحيث لو انقده فى نفوسنا لكتنا جازمين بالسببية، إلاّ أنّ الإنصاف أنّه لا- يسمن؛ فإنّ معنى جعل السببية ليس إلاّ مطلوبة المسبب عند وجود السبب، فالتعويل على الوجه الأوّل(1). انتهى ملخصاً.

أقول: المراد بتعدّد الاشتغال الحاصل من كلّ سبب لا بدّ وأن يكون هو الوجوب الجائى عقيبه، وقد عرفت أنّ تعدّد الوجوب لا يستلزم تعدّد الواجب؛ لاحتمال أن يكون الوجوب الثانى تأكيداً للأوّل، فتعدّد الاشتغال بهذا المعنى لا يوجب تعدّد المشتغل به.

ثمّ إنّ قوله: هذا إن اريد من التأكيد إلى آخره، يرد عليه: أنّ هذا الفرض خارج عن باب التأكيد؛ لما قد حقّق سابقاً فى مبحث اجتماع الأمر والنهى من أنّ متعلّق الأحكام هى الطباع لا الوجودات، فالطبيعة المتعلّقة لأحد التحريمين فى المثال تغاير الطبيعة المتعلّقة للآخر؛ ضرورة أنّ أحدهما يتعلّق بالإفطار، والآخر بشرب الخمر مثلاً، فأين التأكيد؟

ثمّ إنّ اعتبار الترتّب فى تحقّق معنى التأكيد - كما عرفت فى كلامه - مندفع بأنّ الوجوب التأكيدى ليس بمعنى استعمال الهيئة - مثلاً - فى التأكيد حتّى يستلزم وجود وجوب قبله بل المستعملة فيه هو نفس الوجوب و التأكيد ينتزع من تعلّق أزيد من واحد بشيء واحد.

ألا ترى أنّه يتحقّق التأكيد بقول: اضرب، و الإشارة باليد إليه فى آن واحد من دون تقدّم و تأخّر.

ثمّ إنّ الجواب الأخير - الذى ذكر أنّ الإنصاف أنّه لا يسمن - قد جعله

ص:252

المحقق العراقي جواباً مستقلاً عن الإشكال، واعتمد عليه، وقد عرفت منّا سابقاً استظهاره، و لكنّه لا يندفع به الإشكال؛ لأنّ الشرطين إنّما يقتضيان نفس طبيعة متعلّق الجزاء، وبعد حصولها مرّة بعدهما قد عمل بمقتضاهما معاً، كما لا يخفى.

هذا كلّ في الأنواع المتعدّدة، وأمّا التداخل وعدمه بالنسبة إلى فردين من نوع واحد، فقد يقال بابتناء ذلك على أنّ الشرط هل هو الطبيعة أو الأفراد.

فعلى الأوّل فلا بدّ من القول بالتداخل؛ لأنّ الفردين أو الأفراد من طبيعة واحدة لا يعدّ بنظر العرف إلاّ فردان أو أفراد منها، فزيد وعمر وبنظر العرف فردان من الإنسان، لا إنسانان، كما هو كذلك بنظر العقل.

وعلى الثاني فلا بدّ من القول بعدم التداخل؛ لظهور الشرطية في كون كلّ فرد سبباً مستقلاً للجزاء.

هذا، ولكن لا يخفى أنّ مورد النزاع هو ما إذا كان كلّ واحد من الأفراد سبباً مستقلاً، وإلاّ فلا يشمل النزاع في المقام، فدخوله فيه يبتنى على كون الشرط هي الأفراد، لا أنّ القول بعدم التداخل مبنيّ عليه، كما هو صريح ذلك القول المحكي، و حينئذٍ فيجرى فيه جميع ما تقدّم في النوعين والأنواع المختلفة، والظاهر أنّ المتفاهم منها بنظر العرف أيضاً عدم التداخل بالنسبة إلى الأفراد من جنس واحد، فتأمل.

وأمّا المقدّمة الثالثة الراجعة إلى أنّ تعدّد الأثر يوجب تعدّد الفعل التي يعبر عنها بعدم تداخل المسببات: فقد ذكر الشيخ في التقريرات: أن لا مجال لإنكارها بعد تسليم المقدّمتين السابقتين؛ لأنّنا قد قرّرنا في المقدّمة الثانية أنّ متعلّق التكاليف حينئذٍ هو الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الأوّل، ولا يعقل تداخل فردين من ماهيّة واحدة، بل ولا يعقل ورود دليل على التداخل أيضاً على ذلك التقدير، إلاّ أن يكون ناسخاً لحكم السببيّة، وأمّا تداخل الأغسال فبواسطة

تداخل ماهياتها، كما كشف عنه رواية الحقوق، مثل تداخل الإكرام والضيافة فيما إذا قيل: إذا جاء زيد فأكرم عالماً، وإن سلّم عليك فأضف هاشمياً، فعند وجود السببين يمكن الاكتفاء بإكرام العالم الهاشمي على وجه الضيافة، وأين ذلك من تداخل الفردين (1). انتهى ملخصاً.

و لا يخفى أنّ المراد بكون متعلّق التكليف هو الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الأوّل إن كان هو الفرد الخارجى، فعدم اجتماع الفردين مسلّم لا-ريب فيه، إلاّ أنّه لا ينبغى الإشكال فى بطلانه؛ لأنّ الموجود الخارجى يستحيل أن يتعلّق التكليف به بعثاً كان أو زجراً، كما قد حقّقناه سابقاً فى مبحث اجتماع الأمر والنهى بما لا مزيد عليه، وإن كان المراد هو العنوان الذى يوجب تقييد الطبيعة، فنقول: إنّ القيود المقسّمة للطبيعة على نوعين: نوع تكون النسبة بين القيود التخالف بحيث لا مانع من اجتماعها على شىء واحد، كتقييد الإنسان مثلاً بالأبيض والرومى، ونوع تكون النسبة بينها التباين، كتقييده بالأبيض والأسود، و مرجع القول بعدم التداخل إلى استحالة تعلّق تكليفين بطبيعة واحدة، ولزوم تقييدها فى كلّ تكليف بقيد يغاير القيد الآخر، وأمّا لزوم كون التباين على نحو التباين، فممنوع جدّاً، بل يستفاد من ورود الدليل على التداخل كون التباين بنحو التخالف الغير المانع من الاجتماع، فلا يلزم أن يكون ناسخاً لحكم السببية، كما أفاده فى كلامه.

نعم مع عدم ورود الدليل عليه لا مجال للاعتناء باحتمال كون التباين بنحو التخالف فى مقام الامتثال؛ لأنّ التكليف اليقيني يقتضى البراءة اليقينية، ومع الإتيان بوجود واحد لا يحصل اليقين بالبراءة عن التكليفين المعلومين، كما هو واضح.

ص: 254

لا-بدّ - بناءً على ثبوت المفهوم - من أخذ جميع القيود المأخوذة في الشرط أو الجزاء في ناحية المفهوم أيضاً، فقله: إن جاءك زيد و أكرمك فأكرمك يوم الجمعة، يكون مفهومه هكذا: إن لم يجئك زيداً أو لم يكرمك فلا تكرمك يوم الجمعة.

و كذا لا إشكال في أنّ المنفى في المفهوم فيما لو كان الحكم في المنطوق حكماً مجموعياً هو نفى المجموع بحيث لا ينافي ثبوت البعض.

و إنّما الإشكال فيما إذا كان الحكم في المنطوق حكماً عاماً، فهل المنفى في المفهوم نفى ذلك الحكم بنحو العموم، أو نفى العموم الغير المنافي لثبوت البعض؟

مثلاً: قوله عليه السلام:

«الماء إذا بلغ قدر كَرَّ لا ينجسه شيء» (1) هل يكون مفهومه أنه إذا لم يبلغ ذلك المقدار ينجسه جميع الأشياء النجسة، أو أنّ مفهومه: تنجسه بالشيء الغير المنافي لعدم تنجسه ببعض النجاسات؟ وهذا هو النزاع المعروف بين صاحب الحاشية والشيخ 0، وقد بنى الشيخ المسألة على أنّ كلمة «الشيء» المأخوذة في المنطوق هل اخذت مرآةً للعناوين النجسة، مثل البول و المنى و الدم و غيرها بحيث كأنّها المذكورة بدله، أو أنّها مأخوذة بعنوانه بحيث لا بدّ من أخذه في المفهوم بعنوانه؟ فعلى الأول يصير مفهومه يتنجس الماء القليل بجميع أنواع النجاسات، و على الثاني لا ينافي عدم تنجسه

ص: 255

ببعضها، كما لا يخفى (1)

. هذا، وأنت خبير بأنّ المفهوم عبارة عن انتفاء الحكم في المنطوق عند انتفاء الشرط مثلاً، لا ثبوت حكم نقيض الحكم في المنطوق، و حينئذٍ فمفهوم المثال عبارة عن أنّ الماء إذا لم يبلغ قدر كَرّ ليس بلا ينجّسه شيء لا أنّه ينجّسه شيء حتى يقال بأنّ النكرة في الإثبات لا يفيد العموم، بل مدلول القضية المفهومية هو انتفاء الحكم المنشأ في المنطوق، وانتفاؤه في المقام لا ينافي ثبوت التنجّس بجميع النجاسات، كما أنّه لا ينافي ثبوته ببعضها، ولا دلالة لها على أحد الأمرين أصلاً.

و يظهر الكلام في مفهوم الوصف ممّا تقدّم في مفهوم الشرط.

ص: 256

1- (1) - مطارح الأنظار: 174 /السطر 29.

يقع الكلام فى مفهوم الغاية بمعنى دلالتها على انتفاء الحكم فيما بعدها بناء على دخولها فى المغيّا، أو انتفاؤه فيها وفيما بعدها بناء على خروجها عنه.

والمعروف بين المتأخّرين: التفصيل بين ما إذا كانت الغاية قيّداً للحكم وبين ما إذا كانت قيّداً للموضوع بالدلالة على المفهوم فى الأوّل دون الثانى.

ووجه فى الثانى واضح؛ لأنّه يصير حينئذٍ من قبيل الوصف، وقد عرفت أنّه لا مفهوم له.

وأما وجه الدلالة على المفهوم فى الأوّل: فهو على ما ذكره بعض المحقّقين من المعاصرين فى كتاب الدرر عبارة عن أنّ الغاية بحسب مدلول القضيّة جعلت غايةً للحكم المستفاد من قوله: اجلس، مثلاً، وقد حقّق فى محلّه أنّ مفاد الهيئة إنشاء حقيقة الطلب، لا الطلب الجزئى الخارجى، فتكون الغاية فى القضيّة غايةً لحقيقة الطلب المتعلّق بالجلوس، ولازم ذلك هو ارتفاع حقيقة الطلب عن الجلوس عند وجودها.

نعم لو قيل بدلالة الهيئة على الطلب الجزئى، فالغاية لا تدلّ إلاّ على

ارتفاعه عندها، وهو لا ينافي وجود جزئى آخر من سنخ ذلك الطلب بعدها.

ولكنه اختار فى الأواخر أنه لا تدلّ الغاية على المفهوم ولو كانت قيداً للحكم، فقال فى حاشية الدرر ما هذه عبارته: يمكن أن يقال بمنع المفهوم حتى فيما اخذ فيه الغاية قيداً للحكم، كما فى: اجلس من الصبح إلى الزوال؛ لمساعدة الوجدان على أنما لو قلنا بعد الكلام المذكور: وإن جاء زيد فاجلس من الزوال إلى الغروب، فليس فيه مخالفة لظاهر الكلام الأول، فهذا يكشف عن أن المغيى ليس سنخ الحكم من أى علة تحقّق بل السنخ المعلول لعلّة خاصّة سواء كانت مذكورة كما فى إن جاء زيد فاجلس من الصبح إلى الزوال، أم كانت غير مذكورة، فإنّه مع عدم الذكر أيضاً يكون لا محالة هنا علة يكون الحكم المذكور مسبباً عنها(1). انتهى.

و أنت خبير بأنّ الغاية إذا كانت غايةً لطبيعة الطلب المتعلقة بالجلوس مثلاً، فلا محالة ترتفع الطبيعة عند وجودها، وإلا فلا معنى لكونها غايةً لنفس الطبيعة، ويكشف من ذلك ارتفاع علة و عدم قيام علة اخرى مقامه.

وبعبارة اخرى: بعد كون القضية بنظر العرف ظاهرة فى ارتفاع الطلب عند وجود الغاية لا مجال للإشكال فى الدلالة على المفهوم من جهة ما ذكر؛ لأنّ ذلك مستلزم لكون العلة واحدة بحيث لا يقوم مقامها علة اخرى.

هذا مضافاً إلى أنّ العرف لا يتوجّه و لا ينظر إلى مسألة العلة أصلاً، كما لا يخفى، إلا أنّ كون الهيئته مفادها هو إنشاء حقيقة الطلب و كليه قد عرفت ما فيه سابقاً؛ فإنّ الوضع و الموضوع له فى الحروف ليسا عامين، بل الموضوع له خاص، إلا أنّ المتفاهم فى المقام من القضية الغائية كون المغيى هو حقيقة

ص: 258

الطلب بحيث ترتفع عند وجود الغاية، كما يظهر بمراجعة العرف، فالحقّ ثبوت مفهوم الغاية.

ثمّ إنّ هنا خلافاً آخر، وهو: أنّ الغاية هل تكون داخلة في المغيّا أو خارجة عنها؟

ولا يخفى أنّ المراد بالغاية هنا هو مدخول مثل «إلى» و«حتى» ممّا له أجزاء، لا نهاية الشيء، فإنّ البحث فيها بالمعنى الثانى ليس شأن الأصولى، بخلاف الأوّل.

والحقّ خروجها عن المغيّا، سواء كانت غايةً للموضوع أو الحكم.

والدليل على ذلك مراجعة الاستعمالات العرفية، فإنّ قول القائل: سرت من البصرة إلى الكوفة لا يدلّ على استمرار السير فى جزء من الكوفة أيضاً بحيث لو وصل إلى جدار الكوفة من دون أن يدخل فيها، لكان هذا القول منه كذباً، بل نقول: إنّ دعوى دخول تالى كلمة «من» فى الموضوع أو الحكم ممنوعة أيضاً، كما يظهر بالتأمّل فى المثال، فالإنصاف خروج الغاية عن المغيّا حكماً كان أو موضوعاً، فالتفصيل بينهما بدخولها فيه فى الثانى دون الأوّل - كما فى الدرر - فى غير محلّه، كما أنّ دعوى خروج غاية الحكم عن النزاع فى هذا المقام - كما فى الكفاية - ممنوعة جدّاً، كما أشار إليه فى الحاشية فراجع (1).

ص: 259

1- (1) - كفاية الأصول: 246-247.

المقصد الرابع فى العامّ و الخاصّ

اشارة

وفيه مقدّمة و فصول:

ص:261

وقبل الخوض في بحوث العامّ والخاصّ لا بأس بذكر امور:

الأمر الأول: فيما تحكى عنه أسماء الطبائع

اعلم أنّ الألفاظ الموضوعية بإزاء الطبائع الكليّة لا تكون حاكيةً إلّا عن نفس تلك الماهيات التي وُضعت بإزائها، فلفظ الإنسان الموضوع لطبيعة الإنسان - التي هي عبارة عن الحيوان الناطق - لا يحكى إلّا عن نفس تلك الحقيقة، ولا يعقل أن يكون حاكياً عن الخصوصيات التي تجتمع مع الطبيعة في الوجود الخارجى وتحد معها في الواقع، وذلك لأنّه لا يعقل أن تكون الطبيعة مرآة للعناوين المتّحدة معها في عالم الوجود الذي هو مجمع المتفرّقات بعد ثبوت المغايرة بينها في عالم المفهومية، فكيف يمكن أن يكون الإنسان مرآة لأصل الوجود بعد وضوح المغايرة بينها وبينه فضلاً عن الخصوصيات الوجودية، والاتّحاد في الوجود الخارجى لا ينافى عدم الحكاية في عالم المفهوم، كما هو واضح.

نعم قد وضع في كلّ لغة ألفاظ تدلّ على الكثرات والوجودات، كلفظة «كلّ» و أمثالها في لغة العرب، فعند إضافته إلى كلّ شىء يفيد أفراد ذلك الشىء

وإن كان مدخوله لا يدلّ إلا على نفس الطبيعة، كما ذكرنا، ويعبّر عنها بألفاظ العموم، فقوله: أكرم كلّ إنسان، يفيد وجوب إكرام جميع ما يصدق عليه الإنسان، ويتحدّ معه في الخارج، وهذا المعنى يستفاد من كلمة «كلّ» و أمّا الإنسان فقد عرفت أنّه لا يحكى إلا عن نفس الطبيعة.

الأمر الثاني: فى الفرق بين العامّ و المطلق

ثمّ لا يخفى أنّ معنى العموم - كما عرفت - يرجع إلى دلالة الألفاظ الموضوعية له عليه بالدلالة اللفظية؛ نظير جميع الدلالات اللفظية، و أمّا الإطلاق - كما عرفت سابقاً - فهو يرجع إلى أنّ المتكلم العاقل المختار إذا صار بصدد بيان جميع ما له دخل فى موضوع حكمه و لم يأخذ إلا ما نطق به و سمعه المخاطب يستفاد من ذلك كون المذكور هو تمام الموضوع لحكمه، و لا مدخلية لشيء آخر أصلاً، و هذه الدلالة ليست من باب دلالة الألفاظ على معانيها؛ ضرورة أنّ قوله: أعتق رقبة، لا يدلّ إلا على وجوب عتق الرقبة و استفادة الإطلاق بالنسبة إلى الرقبة إنّما هى من باب حكم العقل بأنّ المتكلم الكذائى الذى بصدد البيان محكوم بظاهر كلامه؛ لأنّه لو كان شيء آخر دخيلاً فى موضوع حكمه، لكان اللازم عليه أن يذكر، فهى نظير دلالة الفعل الصادر من العاقل المختار على كون صدوره عن اختيار و إرادة، و دلالة التكلم على كون مضمون الكلام مقصوداً للمتكلم، و حينئذٍ فباب الإطلاق لا ربط له بباب العموم أصلاً، فما وقع من كثير منهم من أنّ العموم قد يستفاد من جهة الوضع، و قد يستفاد من القضية عقلاً، و قد يستفاد من جهة الإطلاق مع وجود مقدّماته ليس على ما ينبغي؛ لأنّ المستفاد من مقدّمات الحكمة إنّما هو الإطلاق لا العموم، فهو قسيم له لا أنّه قسم منه، كما عرفت.

الأمر الثالث: في استغناء العام عن مقدمات الحكمة

ثم إنَّ هنا إشكالاً، وهو أنَّه ليس لنا لفظ عام يدلُّ على العموم مع قطع النظر عن جريان مقدمات الحكمة، ضرورة أنَّ كلمة «كلّ» لا تدلُّ إلاَّ على استيعاب أفراد مدخوله، وأمَّا أنَّ مدخوله مطلق أو مقيد فلا يستفاد منها أصلاً، فإنَّها تابعة لمدخولها، فإن اخذ مطلقاً، فهي تدلُّ على تمام أفراد المطلق، وإن اخذ مقيداً، فهي تدلُّ على جميع أفراد المقيد، فاستفادة العموم بالنسبة إلى جميع أفراد المطلق موقوفة على إحراز كون المدخول مطلقاً، وذلك يتوقف على إجراء مقدمات الحكمة، كما هو واضح.

وقد أجاب عنه في الدرر(1) بما لا يرجع إلى محصل.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إنَّ مقدمات الحكمة حيث تجرى تكون نتيجتها إثبات الإطلاق في موضوع الحكم بمعنى أن تمام الموضوع لحكمه المجعول إنَّما هي الطبيعة معرّة عن جميع القيود، وذلك حيث يكون الأمر دائراً بين كون الموضوع هي نفس الطبيعة أو هي مقيدة، وأمَّا في أمثال المقام ممَّا لا يكون الموضوع هو الطبيعة بل أفرادها - كما فيما نحن فيه - فلا مجال لإجراء المقدمات في مدخول ألفاظ العموم بعد وضوح أنَّ الموضوع ليس هو المدخول، بل هو مع مضمون تلك الألفاظ الدالّة على استيعاب الأفراد.

نعم بعبارة أخرى نقول: التعبير بلفظ العموم الذي يدلُّ على الاستيعاب ظاهر في كون المتكلم متعرّضاً لبيان موضوع حكمه، و التعرّض ينافي الإهمال،

ص: 265

و حينئذٍ فالشكّ في كون الموضوع هو جميع أفراد الرجل مثلاً أو أفراد الرجل العالم ينشأ من احتمال الخطأ في عدم ذكر القيد، و هو مدفوع بالأصل.

و بالجملّة، فمجرى المقدمّات هو ما إذا دار الأمر بين الإهمال و غيره، و في المقام لا مجال لاحتمال الإهمال بعد كون المتكلّم متعرّضاً لبيان الموضوع، و أنّه هو جميع الأفراد؛ إذ بعد دلالة الكلام على هذه الجهة يكون لا محالة الشكّ في سعة الموضوع و ضيقه، مستنداً إلى احتمال الخطأ في عدم ذكر القيد، و قد عرفت أنّه مدفوع بالأصل العقلاني الذي يقتضى العدم، فظهر أنّ دلالة مثل لفظة «كلّ» على العموم لا تحتاج إلى مقدّمات الحكمة أصلاً، فتأمل فيّاه دقيق.

الأمر الرابع: في أقسام العموم

ثمّ إنّ للعموم أقساماً من الاستغراقي و المجموعى و البدلى، و المراد بالأول هو الشمول لجميع الأفراد بلا لحاظ الوحدة بينهما، و بالثاني هو جميعها مع ملاحظة كونها شيئاً واحداً، و بالثالث هو الشمول بحيث يكتفى بواحد منها في مقام الامتثال.

و الظاهر أنّ كلمة «كلّ» و نظائرها تدلّ على العموم الاستغراقي، و لعلّ كلمة المجموع دالّة على المجموعى.

و الظاهر أيضاً أنّ كلمة «أى» و نظائرها تدلّ على البدلى.

و لا يخفى أنّ هذه الأقسام الثلاثة ثابتة للموضوع مع قطع النظر عن تعلّق الحكم به، كما يشهد بمراجعة العرف، فإنّه لو سمع أحد منهم «كلّ رجل» مثلاً لا يفهم منه إلاّ العموم الاستغراقي و لو لم يعلم حكم ذلك الموضوع فضلاً عن كفيّة تعلّقه به.

فما ذكره صاحب الكفاية - وتبعه بعض من أجلاء تلامذته (1) - من أنّ هذه الأقسام إنّما هي بلحاظ كيفية تعلّق الأحكام، وإلا فالعموم في الجميع بمعنى واحد وهو الشمول، ممّا لا يصحّ أصلاً؛ فإنّ الجمع بين ذلك وبين كون كلّ واحد منها مدلولاً عليه بلفظ غير ما يدلّ على الآخر - كما اعترف في حاشية الكفاية (2) - مستبعد جدّاً؛ فإنّ دلالة الألفاظ على ما وُضعت بإزائها لا يرتبط بباب تعلّق الأحكام أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

ثمّ إنّ هذا التقسيم لا يجرى في باب الإطلاق أصلاً؛ ضرورة أنّ معنى الإطلاق هو مجرد كون المذكور تمام الموضوع لحكمه المجعول بلا مدخلة لشيء آخر، فقوله: جننى برجل، لا يفيد إلاّ مجرد كون الغرض مترتباً على مجيء الرجل، وأما شموله لجميع ما يصدق عليه و التخيير بينه فهو حكم عقلي مترتب على تعلّق الحكم بنفس الطبيعة، لا أنّه يستفاد من الكلام هذا النحو من الإطلاق.

و الدليل على ذلك أنّه لو كان المستفاد من الكلام الإطلاق الذي يسمّونه بالإطلاق البدلي، لكان قوله بعد هذا الكلام: «أى رجل» تأكيداً لاستفادة مضمونه من قوله: جننى برجل، مع أنّه ليس كذلك بدهة، بل إنّما هو تصريح بما يحكم به العقل بعد تعلّق الحكم بنفس الطبيعة من التخيير بين أفرادها.

و لا يتوهم أنّه تصريح بالإطلاق؛ فإنّ معنى التصريح به هو أن نقول: إنّ تمام الموضوع الحكمى هو الرجل مثلاً من دون قيد لا أن نقول بما يحكم به العقل بعد استفادة الإطلاق، فتدبّر.

ص: 267

1- (1) - مقالات الأصول 1: 430.

2- (2) - كفاية الأصول: 253.

الأمر الخامس: فيما عدّ من الألفاظ الدالّة على العموم

قد عدّ من الألفاظ الدالّة على العموم: النكرة في سياق النفي، أو النهي، وكذا اسم الجنس الواقع في سياق أحدهما، بتقريب أنّه لا تكاد تكون الطبيعة معدومة إلا إذا كانت معدومةً بجميع أفرادها، وإلا فهي موجودة، وظاهره تسليم أنّه لا يدلّ على العموم لفظاً، وهو كذلك، ضرورة أنّ قوله: ليس رجل في الدار، لا يكون شىء من ألفاظه دالاً على العموم، فإنّ كلمة النفي موضوعة لنفي مدخوله، ورجل يدلّ على نفس الطبيعة، و تنوينه المسمّى بتنوين التنكير يدلّ على تقيّد الطبيعة بالوحدة اللابعية، و توهم ثبوت الوضع لمجموع الجملة ممّا لا ينبغي أن يصغى إليه، فاللفظ لا يدلّ على العموم أصلاً.

وأما دلالته عليه عقلاً فقد عرفت سابقاً من أنّ ما اشتهر بينهم من وجود الطبيعة بوجود فرد ما و انعدامها بانعدام جميع الأفراد خلاف حكم العقل؛ فإنّ الطبيعة كما توجد بوجود فرد كذلك تنعدم بانعدام فرد ما، ولا ينافى انعدامها وجودها بوجود فرد آخر، ولا يلزم التناقض؛ لأنّها متكرّرة حسب تكثّر الأفراد.

نعم هو مقتضى حكم العرف لا العقل.

هذا، ولكن لا يخفى أنّ دلالته عليه مبنية على كونها مأخوذةً بنحو الإرسال، وأما إذا اخذت مبهمَةً قابلةً للتقييد، فلا يستفاد منه العموم.

ومن هنا تعرف أنّ عدّ النكرة الكذائية من جملة ألفاظ العموم ممّا لا يصحّ، بل غايته الدلالة على الإطلاق بعد جريان مقدّمات الحكمة في مدخول النفي وضمّ حكم العرف، كما لا يخفى.

وهكذا الحال في المفرد المعرّف باللام، فإنّ توهم دلالته على العموم وضعاً مندفع بوضوح الفرق بين قوله: «أحلّ الله البيع» وقوله: أحلّ الله كلّ

بيع، بل لا يدلّ إلا على الإطلاق بعد جريان المقدمات، فهو أيضاً لا يكون من الألفاظ الدالّة على العموم.

وأما الجمع المحلّي باللام: فالظاهر أنّ دلالته على العموم بحسب الوضع ممّا لا إشكال فيه، إلا أنّ الكلام فى كون مدلوله هل هو العموم الاستغراقى أو المجموعى؟ قد يقال بالثانى؛ نظراً إلى أنّ مدخول اللام هو الجمع، وهو لا ينطبق على كلّ فرد فرد بل على جماعة جماعة من الثلاثة فما فوق وغاية ما يستفاد من اللام هو أقصى مراتب الجمع مع حفظ معنى الجمعية.

هذا، ولكن لا يخفى أنّ الجمع كعلماء مثلاً لا يدلّ على كون أفراد العالم ملحوظاً بنحو الاجتماع، فالألف واللام التى يرد عليه لا يقتضى إلا استغراق أفراد العالم بلا ملاحظة الوحدة بينهما أصلاً، ومن هنا تعرف أنّ ما أجاب به المحقّق النائينى على ما فى التقريرات لا يتمّ أصلاً، فراجع.

ص: 269

الفصل الأوّل في حجّية العامّ المخصّص في الباقي

إشارة

هل العامّ المخصّص حجّة فيما بقي مطلقاً، أو ليس بحجّة كذلك، أو يفصّل بين المخصّص المتّصل و المنفصل بالحجّية في الأوّل دون الثاني؟

حول مجازية العامّ المخصّص و عدمها

و العمدة في مبني المسألة هو: أنّ التخصيص يوجب المجازية في العامّ أو لا؟

و التحقيق أن يقال: إنّ المجاز ليس عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وُضع له، كما اشتهر بينهم، بل إنّما هو عبارة عن استعمال اللفظ في نفس الموضوع له كالحقيقة بدعوى أنّ ذلك المعنى المقصود هو من مصاديق المعنى الموضوع له، و هذه هي الفارق بين الحقيقة و المجاز، فإنّ استعمال اللفظ في معناه في الأوّل لا يحتاج إلى ادّعاء أصلاً، بخلاف المجاز.

و بعبارة اخرى: المقصود في المقامين هو نفس المعنى الموضوع له، غاية

الأمر أنه ادعى المتكلم تطبيقه على ما ليس مصداقاً له في الواقع في المجاز.

و السّر في ذلك: أنه لو لم يكن هذا الادعاء في البين بل كان المجاز عبارة عن مجرد استعمال اللفظ الموضوع للأسد مثلاً في زيد من دون ادعاء أنه من أفراد الأسد حقيقةً، لم يكن للاستعمال المجازي حسن أصلاً، فأى حسن في مجرد تغيير اللفظ و تبديله بلفظ آخر؟ كما هو واضح لا يخفى.

و هذا لا فرق فيه بين المجاز المرسل و الاستعارة، فإن استعمال كلمة «القرية» في أهلها في قوله تعالى: «وَسَمِئِلَ الْقَرْيَةِ» (1) لا يكون محسناً إلا إذا كان المقصود كون القرية كأهلها شاهدةً على المطلب و عالمة بها بحيث صار من شدة الوضوح معلوماً عند نفس القرية أيضاً، و التأمل في جميع الاستعمالات المجازية يرشدنا إلى هذا المعنى.

إذا عرفت معنى المجاز، يظهر لك أن تخصيص العام في أكثر العمومات المتداولة الشائعة لا يستلزم المجازية في العام أصلاً؛ إذ ليس المقصود فيها ادعاء كون ما عدا مورد المخصّص هو نفس العام بحيث كآته لم يكن المخصّص من أفراد العام أصلاً، فإنّ قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (2) لا يتضمّن ادعاء أنّ العقود الفاسدة - كالربا و نظائره - لا تكون عقداً حقيقة، بل العقد إنّما ينحصر في العقود النافذة الماضية في الشريعة، فباب العموم و الخصوص ليس له كثير ربط بالمجاز بالمعنى المتقدم.

نعم يبقى الكلام في الجمع بين العموم الظاهر في شمول الحكم لجميع

ص: 271

1- (1) - يوسف (12): 82.

2- (2) - المائدة (5): 1.

الأفراد وبين الخصوص الظاهر في عدم كون مورده مقصوداً من أول الأمر؛ إذ ليس التخصيص كالنسخ، كما هو واضح.

والتحقيق فيه أن يقال: إن هذا النحو الذي يرجع إلى إلقاء القاعدة الكلية أولاً ثم بيان المستثنيات شائع بين العقلاء المقننين للقوانين العرفية و الجاعلين للقواعد التي يتوقف النظام عليها، فإن التأمل فيها يرشد إلى أن دأبهم في ذلك هو جعل الحكم الكلي أولاً ثم إخراج بعض المصاديق عنه.

و لا بد في مقام الجمع بينهما من أن يقال بأن البعث الكلي المنشأ أولاً أو الزجر كذلك وإن كان بعثاً كلياً حقيقةً وزجراً كذلك إلا أنه لا يكون المقصود منه الانبعاث أو الانزجار في الجميع، بل الانبعاث و الانزجار في بعض الأفراد دون البعض الآخر، و الكاشف عن عدم كون البعث الكلي لغرض الانبعاث في الكل هو ورود التخصيص الدال على عدم كون مورده مقصوداً من أول الأمر أصلاً، فقولته: أكرم العلماء، بعث إلى إكرام جميع العلماء حقيقة إلا أن إخراج الفساق منهم يكشف عن أن البعث المتوجه إليهم أيضاً في ضمن الجميع لا يكون لغرض الانبعاث بل لغرض آخر، و الفائدة في هذا النحو من جعل الحكم يظهر في موارد الشك في التخصيص، كما سيأتي.

و ما ذكرنا هو الذي يرجع إليه قولهم: بأن التخصيص تخصيص في الإرادة الجدّية لا الاستعمالية، فإن المراد بالإرادة الاستعمالية هو أن ظاهر الاستعمال هو تعلق البعث مثلاً - بجمع أفراد العلماء و إن كان في الواقع لا يكون المقصود - أي تحقّق الانبعاث - إلا بالنسبة إلى غير الفاسق منهم، لا أن كلمة «العلماء» قد اريد منها الجميع استعمالاً لا جدّاً حتّى يقال - كما في تقرير المحقق النائيني - بأننا لا نتصوّر للاستعمال إرادة مغايرة للإرادة الجدّية، فهي - أي كلمة «العلماء» - إن

أريد معناها، فقد أريد جدًّا، وإلا يكون هازلاً⁽¹⁾، وذلك ينشأ من عدم الوصول إلى مرادهم فإنَّك عرفت أنَّ مرادهم من الإرادة الاستعمالية هو أنَّ تعلق الحكم بجميع الأفراد مدلول عليه بظاهر الاستعمال، ولكن تعلقه في الواقع إنَّما هو ببعض الأفراد، فراجع كتاب الدرر⁽²⁾ تجده مصرحاً بما ذكرنا في بيان مرادهم.

و كيف كان فقد عرفت: أنَّ التخصيص يكشف عن عدم تعلق البعث لغرض الانبعاث، و الزجر لغرض الانزجار بمورد المخصَّص، فلا دليل على رفع اليد عن حجَّيته بالنسبة إلى الباقي بعد ظهور الكلام و عدم معارض أقوى.

ثمَّ إنَّه في التقريرات - بعد الإشكال بعدم تصوُّر الإرادة الاستعمالية المغايرة للإرادة الجدِّية - أجاب بأنَّ التخصيص لا يوجب المجازية لا في الأداة و لا في المدخول.

أمَّا في الأداة: فلائها لم توضع إلاَّ للدلالة على استيعاب ما ينطبق عليه المدخول، و هذا لا يتفاوت الحال فيها بين سعة دائرة المدخول أو ضيقها أصلاً.

و أمَّا في المدخول: فلائها لم يوضع إلاَّ للطبيعة المهملة المعرَّاة عن جميع القيود، فالعالم مثلاً ليس معناه إلاَّ من انكشف لديه الشىء من دون دخل العدالة و غيرها فيه أصلاً، فلو قيد العالم بالعدل مثلاً لم يستلزم ذلك مجازاً في لفظ العالم أصلاً؛ لأنَّه لم يستعمل إلاَّ في معناه، و خصوصية العدالة إنَّما استفيدت من دالٍّ آخر، و هذا لا فرق فيه بين اتِّصال القيد و انفصاله و عدم ذكر القيد أصلاً⁽³⁾.

أقول: أمَّا عدم لزوم المجاز في الأداة فهو مسلَّم، و كذا في المدخول فيما إذا

ص: 273

1- (1) - فوائد الأصول (تقريرات المحقِّق النائيني) الكاظمي 1: 517.

2- (2) - درر الفوائد، المحقِّق الحائري: 212-213.

3- (3) - فوائد الأصول (تقريرات المحقِّق النائيني) الكاظمي 1: 518.

كان المخصّص متّصلاً، و أمّا في المخصّص المنفصل فنقول: ما الذى اريد بالعالم قبل ورود التخصيص عليه؟ فإن اريد الجميع من غير اختصاص بالعادل - كما هو ظاهر اللفظ - فهو ينافى إخراج الفسّاق بعده، وإن اريد خصوص العادل، فإن استعمل لفظ العالم فى خصوص العادل منه، فهو لو لم نقل بكونه غلطاً فلا محالة يكون مجازاً، وإن لم يستعمل فيه فهو هازل، كما صرّح به فى الإشكال.

فالإنصاف أنّه لا مقرّ من الإرادة الاستعمالية بالمعنى الذى ذكرنا، وعدم لزوم المجاز؛ لما عرفت من عدم ارتباط المقام بباب المجازات أصلاً.

ثمّ إنّ ما ذكره بعض المحقّقين: - من محسّسى الكفاية - من أنّ الإنشاء الواحد لو كان بعثاً حقيقياً بالإضافة إلى البعض دون البعض الآخر مع كونه متعلّقاً به فى مرحلة الإنشاء يلزم صدور الواحد عن داعيين بلا جهة جامعة تكون هو الداعى (1)، ففيه: أنّ الداعى فى أمثال المقام ليس راجعاً إلى ما يصدر منه الفعل حتّى يقال بأنّ الواحد لا يصدر إلاّ من واحد، والدليل على ذلك ما نراه بالوجدان من اجتماع الدواعى المختلفة على بعض الأفعال الصادرة منّا، ولا استحالة فيه أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

والمحكى عن المقالات: أنّه ذكر فى وجه حجّية العامّ فى الباقي أنّ الكثرة و الشمول الذى هو معنى العامّ يسرى إلى لفظه، فكأنّه أيضاً كثير، فسقوط بعض الألفاظ عن الحجّية لا يستلزم سقوط الباقي (2).

. و يقرب هذا ممّا ذكره الشيخ فى التقريرات فى وجه الحجّية بعد تسليم

ص: 274

1- (1) - نهاية الدراية 2: 450.

2- (2) - مقالات الأصول 1: 437-438.

. و لا يخفى أنّ هذا الكلام - الذى بالشعر أشبه - مردود: بأنّ سراية الكثرة إلى اللفظ ممّا لا معنى لها أصلاً، نظير القول بسراية الحسن و القبح إلى الألفاظ، فإنّ من الواضح أنّ اللفظ من حيث هو لا يكون حسناً و لا قبيحاً، و لذا لو القى على الجاهل بمعناه لم يتوجّه إلى شىء منهما، كما لا يخفى.

ص:275

الفصل الثاني في تخصيص العام بالمجمل

إشارة

نبحث في هذا المقام في جهتين:

الجهة الأولى: المخصّص اللفظي المجمل مفهوماً

إذا كان الخاصّ مجملاً بحسب المفهوم، فتارة يكون مُردّداً بين الأقلّ والأكثر، و أخرى بين المتباينين، وعلى التقديرين إمّا أن يكون متّصلاً بالعام، وإمّا أن يكون منفصلاً عنه، فالصور أربع:

منها: ما إذا كان الخاصّ مردّداً بين الأقلّ والأكثر و كان متّصلاً بالعام، كقوله: أكرم العلماء إلاّ الفسّاق منهم، أو أكرم العلماء العدول، و تردّد الفاسق بين الاختصاص بمرتكب الكبيرة أو الشمول لمرتكب الصغيرة أيضاً.

ولا شبهة في هذه الصورة في عدم جواز الرجوع إلى العامّ بالنسبة إلى المورد المشكوك، و هو خصوص مرتكب الصغيرة فقط، و ذلك لأنّ الخاصّ المتّصل بالكلام يصير مانعاً من انعقاد ظهور للعامّ في العموم حتّى يقال بأنّ القدر المتيقّن من الدليل المجمل المزاحم الأقوى هو خصوص مرتكب الكبيرة،

فأصالة العموم بالنسبة إلى غيره محكمة، بل الكلام ما دام لم يتم لا يتبع ظهوره أصلاً، بل الظهور الذي يجب اتّباعه عند العقلاء هو الظهور الحاصل للكلام بملاحظة جميع قيوده و خصوصياته، فإذا فرض أنّ موضوع الحكم المجعول هو العالم غير الفاسق فلا بدّ من إحراز هذا العنوان الذي هو بمنزلة الصغرى في تطبيق الكبرى عليه، وهذا واضح.

منها: هذه الصورة مع كون الخاصّ منفصلاً عن العامّ، ربّما يقال - كما في أكثر الكتب الأصولية - بجواز الرجوع إلى العامّ في هذه الصورة بالنسبة إلى المورد المشكوك دخوله في الخاصّ؛ لإجماله مفهوماً؛ نظراً إلى أنّ العامّ قبل ورود التخصيص عليه انعقد له ظهور في العموم، ومن الواضح أنّه لا يرفع اليد عن هذا الظهور إلاّ بسبب حجة أقوى منه، و حجة الخاصّ إنّما هي بالنسبة إلى ما يعلم شموله له يقيناً؛ لما عرفت من أنّ إحراز الصغرى شرط في تطبيق الكبرى عليه، فقلوه: لا- تكرم الفسّاق من العلماء، لا يكون حجةً إلاّ بالنسبة إلى خصوص مرتكب الكبيرة، فبالنسبة إلى المورد المشكوك لم يقدّم حجة أقوى على خلاف العامّ الذي انعقد له ظهور في العموم، فالواجب الرجوع إليه، كما لا يخفى.

وفي الدرر تنظر في ذلك وقال بإمكان أن يقال: إنّ بعد ما صارت عادة المتكلّم جاريةً على ذكر التخصيص منفصلاً عن كلامه، فحال المنفصل في كلامه حال المتّصل في كلام غيره، فكما أنّه يحتاج في التمسك بعموم كلام سائر المتكلّمين إلى إحراز عدم المنخصّص المتّصل إمّا بالقطع أو بالأصل، كذلك يحتاج في التمسك بعموم كلام المتكلّم المفروض إلى إحراز عدم المنخصّص المنفصل أيضاً كذلك، فإذا احتاج العمل بالعامّ إلى إحراز عدم التخصيص بالمنفصل، فاللازم الإجمال فيما نحن فيه؛ لعدم إحراز عدمه لا بالقطع ولا بالأصل، أمّا

الأول: فواضح، و أما الثاني: فلما مضى من أن جريانه مخصوص بمورد لم يوجد ما يصلح لأن يكون مخصّصاً، والمسألة محتاجة إلى التأمل (1). انتهى.

هذا، و لا يخفى أن جريان العادة على ذكر التخصيص منفصلاً إنما يجدى بالنسبة إلى عدم جواز التمسك بالعام بمجرد صدوره من المتكلم، بل لا بدّ من الفحص و البحث عن المخصّص، و أمّا بالنسبة إلى عدم جواز الرجوع إليه بعد العلم بالتخصيص في المورد المشكوك انطباق المخصّص عليه فلا بعد انعقاد ظهور له في العموم و عدم المزاحمة بالحجّة الأقوى في المورد المشكوك كما بيّنا.

نعم، قد يشكل التمسك به في بعض المخصّصات الواردة بلسان التفسير و الشرح بحيث يكون ظاهراً في عدم جعل الحكم بنحو العموم الشامل لمورد التخصيص من الأول، مثل: قوله بعد الأمر بإكرام العلماء: ما أردت إكرام فساقهم، و نحو ذلك من التخصيصات التي تكون بلسان الحكومة و التفسير العامّ الواقع قبلها.

منها: ما إذا كان الخاصّ مردّداً بين المتباينين و كان منفصلاً، و الظاهر أنّه لا يجوز الرجوع إلى العامّ في شيء من المحتملات؛ لأنّ العلم الإجمالي بخروج واحد منها مانع من جريان أصالة العموم؛ لأنّ جريانها بالنسبة إلى جميع الأطراف مخالف للعلم الإجمالي و في بعضها دون بعض ترجيح من غير مرجّح، و حينئذٍ فلو كان مفاد الخاصّ حكماً تحريمياً و العامّ حكماً وجوبياً، يدور الأمر بين المحذورين، و إن كان مفاده الجواز و نفى الوجوب، فاللّازم إكرام الجميع؛ لتوقّف الامتثال اليقيني عليه.

ص: 278

منها: هذه الصورة مع كون الخاصّ متّصلاً و يجرى فيها حكم الصورة السابقة، كما هو واضح.

هذا كلّه فيما إذا كان الخاصّ مجملاً مفهوماً.

الجهة الثانية: المخصّص اللفظي المجمل مصداقاً

إشارة

و أمّا إذا كان مجملاً بحسب المصداق بأن اشتبه فرد و تردّد بين أن يكون مصداقاً للخاص أو باقياً تحت العامّ للشبهة الخارجية، فلا يجوز التمسك بالعامّ، سواء كان الخاصّ متّصلاً أو منفصلاً.

أمّا إذا كان المخصّص متّصلاً، فلوضوح أنّه لا ينعقد ظهوره حينئذٍ إلّا في غير عنوان الخاصّ. و بعبارة اخرى: يصير الموضوع لوجوب الإكرام أمر واحد، و هو العالم غير الفاسق، فالتمسك بالعامّ حينئذٍ يصير من قبيل التمسك به في الشبهة المصدقية لنفس العامّ؛ إذ لا فرق حينئذٍ بين أن يتردّد أمر زيد مثلاً بين أن يكون عالماً أو لا، و بين أن يتردّد أمره بعد العلم بكونه عالماً بين أن يكون فاسقاً أو لا، فكما لا يجوز التمسك به في الفرض الأوّل كذلك لا يجوز في الفرض الثاني؛ لأنّ عنوان غير الفاسق أيضاً يكون جزءاً للموضوع، و هذا واضح.

و أمّا إذا كان المخصّص منفصلاً، فالظاهر عدم جواز التمسك بالعامّ أيضاً.

وقبل الخوض فيه لا بدّ من بيان أنّ الكلام ممخصّص في خصوص العامّ و الخاصّ، و لا ارتباط له بباب المطلق و المقيّد أصلاً. فما وقع من بعضهم من الخلط بينهما في هذا المقام و نظائره حيث قال - كما في التقريرات المنسوبة إلى المحقّق النائيني - بأنّ ورود التخصيص بقوله: لا - تكرم الفسّاق من العلماء، بعد ورود قوله: أكرم العلماء، يدلّ على أنّ الموضوع للحكم يكون مركّباً من العالم و عنوان الغير الفاسق، فكما لا يجوز التمسك به فيما إذا شكّ في الجزء الأوّل

كذلك لا يجوز فيما إذا شك في الجزء الآخر (1)، ممّا لا يصحّ أصلاً؛ لأنّ التخصيص ليس كالتقييد في تضيق دائرة الموضوع، فإنّ الموضوع في المثال هو جميع أفراد العالم بلا قيد إلاّ أنّ التخصيص يكشف عن عدم تعلّق الإرادة الجدّية بجميع ما هو مراد استعمالاً، وقد عرفت أنّ المراد بالعامّ قبل ورود التخصيص وبعده هو جميع الأفراد، وإلاّ يلزم المجازية.

وبالجملة، فالموضوع في باب العلم هو الأفراد لا الطبيعة، كما في باب المطلق، و التخصيص لا يوجب التضيق، بخلاف التقييد.

حول جواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصدّقية

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه قد يقال بجواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصدّقية للمخصّص.

وقد استدللّ له بوجوه أجودها ما ذكره في الكفاية من أنّ الخاصّ إنّما يزاحم العامّ فيما كان فعلاً حجّة، و من المعلوم أنّه حجّة بالنسبة إلى مَنْ علم أنّه من مصاديقه، و أمّا بالنسبة إلى الفرد المشتبه فلا يكون حجّةً، فلا يعارض العامّ فيه، ولا يزاحمه، فإنّه يكون من قبيل مزاحمة الحجّة بغير الحجّة (2).

. و لا يخفى فساده.

بيان ذلك: أنّ مناط حجّية الدليل إنّما هو باجتماع هذه المراتب الثلاثة فيه:

الأولى: كونه ظاهراً بحسب معناه اللغوي أو العرفي في المعنى المقصود للمتكلّم.

ص: 280

1- (1) - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 525.

2- (2) - كفاية الأصول: 258-259.

الثانية: أصالة الحقيقة التي تقتضى كون الظاهر مراداً له.

الثالثة: أصالة تطابق الإرادة الجدّية مع الإرادة الاستعمالية بمعنى كون المتكلم مريداً لمعناه الحقيقي جدّاً بحيث لا يكون هازلاً، ومع كون الدليل فاقداً لشيء من هذه المراتب لا يصحّ الاحتجاج به على العبد، كما هو واضح.

و حينئذ فنقول: إنّ هنا دليلين: أحدهما: قوله: أكرم العلماء، ثانيهما: قوله:

لا تكرم الفساق منهم، فلو كان الدليل منحصراً في الأول، لكانت المراتب الثلاثة مجتمعّةً فيه، و حاكمةً بوجوب إكرام جميع العلماء جدّاً، إلّا أنّ جريانها في الدليل الثاني يقتضى كون الإرادة الجدّية متعلّقةً بالزجر عن إكرام الفساق من العلماء، فيرفع اليد بسببه عن الأصل العقلانيّ الجارى في الأول مع قطع النظر عن الثاني، فيقتصر في جريانه على المورد الخارج عن الدليل المخصّص واقعاً، فيظهر أنّ هنا إرادتين جدّيتين: إحداهما تعلّقت بوجوب إكرام العالم الغير الفاسق الواقعي، و الأخرى بالزجر عن إكرام الفاسق الواقعي، فإذا شكّ في فرد أنّه هل يكون عالماً فاسقاً أو غير فاسق؟ فمرجع الشكّ إلى أنّه هل يكون داخلًا في المراد بالإرادة الجدّية الثانوية؟ فكما أنّه لا يجوز التمسك بالخاصّ و الرجوع إليه - كما هو المفروض - للشكّ في تعلّق الإرادة به كذلك لا يجوز التمسك بالعامّ أيضاً؛ للشكّ في تعلّق الإرادة الجدّية به؛ إذ لا فرق بينهما من هذه الجهة، و مجرد كونه داخلًا في العموم بحسب الظاهر لا يقتضى حجّيته بالنسبة إليه بعد ما عرفت من توقّفها على تعلّق الإرادة الجدّية به أيضاً، و هي مقصورة على العالم الغير الفاسق.

و من هنا يعرف فساد ما ذكره: من أنّ الخاصّ لا يعارض العامّ؛ لأنّه من قبيل مزاحمة الحجّة بغير الحجّة، فإنك عرفت أنّ العامّ أيضاً لا يكون حجّةً حتّى يكون من ذاك القبيل؛ لقصوره عن شموله بما هو حجّة؛ لأنّ حجّيته مقصورة

على غير مورد الخاص، فعدم شمول العام له؛ لقصور فيه، لا لمزاحمته بالخاص حتى يستشكل عليه بما ذكر.

وبالجمله، فبناء العقلاء لا- يكون على العمل بالدليل فيما إذا شك في كونه متعلقاً للإرادة الجدّية، ولذا لا يعملون بالخاص في الفرد المشتبه، ولا بالعام في الفرد الذي شك كونه عالماً.

هذا هو غاية ما يمكن أن يقال في تقريب مراد الكفاية.

هذا، ولا- يرد نظير هذا الكلام في العام المخصّص بالمنفصل المرّد بين الأقلّ والأكثر بحسب المفهوم الذي قلنا بجواز الرجوع في المورد المشكوك إلى العام، وذلك لأنّ دليل الخاص فاقد للمرتبة الأولى التي هي عبارة عن الظهور؛ لأنّ معناه اللغوي مرّد بينهما، فحجّيته مقصورة على القدر المتيقّن، وهو مرتكب الكبيرة في المثال، فيرفع اليد عن العام بالنسبة إلى خصوص المتّصف بهذه الصفة، و يبقى حجّة في غير مورده، فلا إشكال في جواز الرجوع إليه.

ثمّ إنّه لا يخفى عدم الفرق فيما ذكرنا بين كون المخصّص لفظياً أو لبيّياً؛ إذ لا فرق بين أن يقول المولى: لا تكرم الفسّاق من العلماء، وبين أن يحكم العقل بذلك؛ إذ حكم العقل عبارة عن الكبريات الكلّية، فالإرادة الجدّية أيضاً على طبقها، فيجرى الكلام المتقدّم بعينه.

وجه آخر لعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية

ثمّ إنّه حكى عن مقالات المحقّق العراقي وجه آخر لعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصّص، وهو: أنّ حجّية الظهور منحصره في الدلالة التصديقية للكلام الملقى من المتكلّم، ولا تتحقّق تلك الدلالة إلّا بعد كون المتكلّم بصدد إبراز مرامه بكلامه وإفهام غرضه به، ويتوقّف ذلك على

تصوّره وثبوته عنده، و مع الشكّ - كما هو المفروض في المقام - لا يتعلّق به غرضه حتّى يفيدته بكلامه، فإذا كان شاكّاً في كون زيد عالمًا كيف يتعلّق غرضه بإكرامه؟! و مع عدمه لا يكون المقصود باللفظ إفهامه، و معه لا يكون الظهور حجّةً أصلاً بالنسبة إلى المورد الذي لم يتعلّق الغرض بإفهامه، و نسب هذا الوجه إلى الشيخ الأنصاري قدس سره (1).

. و أنت خبير بأنّه - مضافاً إلى أنّ كلام الشيخ لا يستفاد منه هذا الوجه، بل مفاده يرجع إلى ما ذكرنا ممّا عرفت - نقول: هذا الوجه لا يتمّ أصلاً، و ذلك لأنّ مقصود المتكلّم إنّما هو بيان الكبريات الكلّية، و الجهل بصغرياتها خارجاً لا يضرّ بتعلّق الغرض بها ثمّ إفادتها باللفظ؛ لأنّ من الواضح أنّ إلقاء الحكم الكلّي لو كان متوقّفاً على ثبوت صغراه عنده و العلم بحالها يلزم أن لا يتحقّق في الخارج أصلاً؛ لقلّة العلم بالصغريات تفصيلاً مع أنّ كثرته ممّا لا يكاد ينكر.

و سرّه ما عرفت من أنّ تعلّق الغرض بالكبريات لا يستلزم العلم بالصغريات أصلاً.

ألا ترى أنّه لو كان بعض الصغريات مشكوكاً عند المتكلّم دون المخاطب، هل يرضى أحد بخروج ذلك البعض و عدم شمول الحكم الكلّي له؟ مثلاً لو أمر المولى عبده بإتخاذ أولاده من الغرق و شكّ في بعضهم أنّه من أولاده أو لا؛ لظلمة أو غيرها مع كون حاله معلوماً عند العبد و أنّه منهم، فهل يقول أحد من العقلاء بعدم وجوب إتقاده على العبد و إن كان يعلم بأنّه ولد المولى؟ معتذراً بجهل المولى حاله، بل يحكم بالوجوب العقلاء كافّة و لو فيما علم المولى بأنّه ليس ولده، و هذا واضح.

ص: 283

ثمّ إنّ فصل المحقق النائيني قدس سره - على ما في التقريرات - في المخصّص اللبّي بين ما إذا كان الذي لم يتعلّق به إرادة المولى من العناوين الغير الصالحة لأن تكون قيّداً للموضوع و كان إحرازها من وظيفة الأمر بأن كان من قبيل الملاكات و بين ما إذا كان ذلك من العناوين التي لا تصلح إلاّ - أن تكون قيّداً للموضوع و لم يكن إحراز انطباقها على مصاديقها من وظيفة الأمر و المتكلّم، بل من وظيفة المأمور و المخاطب، فقال بالجواز في الأوّل دون الثاني.

مثال الثاني: قوله عليه السلام:

«انظروا إلى رجل قد روى حديثنا...» (1)، فإنّه عامّ يشمل العادل وغيره، إلاّ أنّه قام الإجماع على اعتبار العدالة، فتكون قيّداً للموضوع، و لا يجوز الرجوع إلى العموم عند الشكّ في عدالة مجتهد، كما إذا كان اعتبار العدالة بدليل لفظي.

و مثال الأوّل: قوله عليه السلام:

«اللهمّ العن بنى أمية قاطبة» (2) حيث يعلم أنّ الحكم لا يشمل المؤمن منهم؛ لأنّ اللعن لا يصيب المؤمن، فالمؤمن خرج عن العامّ؛ لانتهاء ملاكه، و لا يكون قيّداً للموضوع؛ فإنّ مثل حكم اللعن لا يصلح أن يعمّ المؤمن حتّى يكون خروجه من باب التخصيص، و يكون إحراز أنّ في بنى أمية مؤمناً إنّما هو من وظيفة المتكلّم حيث لا يصحّ له إلقاء العموم إلاّ بعد إحراز ذلك، فلو فرض أنّه علمنا بكون خالد بن سعيد مثلاً مؤمناً، كان ذلك موجّباً لعدم

ص: 284

1- (1) - الكافي 1: 10/67، وسائل الشيعة 27: 136، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 1.

2- (2) - كامل الزيارات: 332، الباب 71، مصباح المتهدّد: 716.

اندراجه تحت العموم، ولكن المتكلم لم يبيّنه لمصلحة هناك اقتضت ذلك، فلا يجوز لنا لعنه؛ لعلمنا بعدم ثبوت الملاك فيه، وأما إذا شككنا في إيمان أحد منهم، فاللّازم الأخذ بالعموم و جواز لعنه؛ لأنّه من نفس العموم يستكشف أنّه ليس بمؤمن، وأنّ المتكلم أحرز ذلك حيث إنّ من وظيفته، فلو لم يحرز أنّ المشكوك غير مؤمن، لما ألقى العموم كذلك، فأصالة العموم حينئذٍ جارية، ويكون المعلوم الخروج من التخصيص الأفرادى حيث إنّ لم يؤخذ عنوان قيداً للموضوع (1). انتهى.

و أنت خبير بأنّ محلّ النزاع في هذا المقام: هو ما إذا كان الخاصّ عنواناً كلياً ذا مصاديق وأفراد، غاية الأمر كون بعض المصاديق مردّداً، و أمّا إذا كان التخصيص أفرادياً، فلا إشكال في جواز التمسك بالعام؛ لأنّ مرجع الشكّ إلى الشكّ في التخصيص الزائد، و حينئذٍ نقول: إن كان الخارج عن عموم قوله:

«اللهمّ العن بنى أمية قاطبة» هو عنوان المؤمن، فمن الواضح عدم الفرق بينه وبين سائر الموارد، كما هو واضح، وإن كان التخصيص أفرادياً، فالقول بالجواز فيه ليس تفصيلاً في محلّ النزاع، كما عرفت.

ثمّ إنّّه قد استدللّ أيضاً على الجواز في مورد النزاع: بأنّ قول القائل: أكرم العلماء، يدلّ بعمومه الأفرادى على وجوب إكرام كلّ واحد من العلماء، و بإطلاقه على سراية الحكم إلى كلّ حالة من الحالات التى تفرض للموضوع، و من جملة حالاته كونه مشكوك الفسق و العدالة، كما أنّ من جملة حالاته كونه معلوم العدالة أو معلوم الفسق، و خرج بقوله: لا تكرم الفسّاق من العلماء، معلوم الفسق منهم، لا لمدخلية العلم في الموضوع، بل لأنّ المعلوم خروج معلوم

ص: 285

الفسق، و لا يعلم خروج الباقي، فمقتضى أصالة العموم و الإطلاق بقاء المشكوك تحت الحكم هذا.

و هذا الدليل أوضح فساداً من الدليل المتقدم، و ذلك لأنّ موضوع حرمة الإكرام إنّما هو الفاسق الواقعي، لا الفاسق المعلوم، و حينئذٍ فلو قيل بشمول حكم العام ل «زيد» الذي هو مشكوك الفسق، يلزم اجتماع حكّمين واقعيين -: أحدهما إيجابى، و الآخر تحريمى مثلاً - على إكرامه لو كان فى الواقع فاسقاً، فهو من حيث إنّهُ مشكوك الفسق يكون إكرامه واجباً بمقتضى العام، و من جهة أنّه فاسق واقعاً يكون إكرامه محرّماً بمقتضى دليل الخاصّ هذا، و لو صحّ ما ذكره يلزم تعلّق حكّمين بإكرامه من جهة واحدة، و ذلك لأنّ الإطلاق الاحوالى كما يجرى فى دليل العام يجرى فى الخاصّ أيضاً؛ لأنّ موضوعه هو الفاسق الواقعي، سواء كان معلوم الفسق أو مشكوكه، فزيد من حيث إنّهُ مشكوك الفسق كما يجب إكرامه بمقتضى إطلاق العامّ كذلك يكون مقتضى دليل الخاصّ حرمة إكرامه، و من الواضح استحالة اجتماع الحكّمين.

و توهم: اندفاع الإشكال الأوّل بأنّ اجتماعهما فى المقام نظير اجتماع الحكم الواقعي مع الظاهري، و ذلك؛ لأنّ حكم الخاصّ غير مقيّد بخلاف العامّ، فإنّ شموله له إنّما هو من حيث كونه مشكوك الفسق، فموضوعه مقيّد بالشكّ دون حكم الخاصّ.

مندفع: بأنّ الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري من جهة أنّ الشكّ فى الأوّل مأخوذ فى موضوع الثانى، و هنا ليس كذلك؛ لأنّ شمول العامّ له ليس لكونه مشكوك الحكم، بل لكونه مشكوك الفسق، فلا ربط لهذا المقام بذلك الباب.

و الذى يسهّل الخطب أنّ معنى الإطلاق ليس كما توهمه المستدل، بل هو

- كما ذكرناه مراراً - عبارة عن أنّ تمام الموضوع للحكم المجعول هو المذكور بلا مدخلة شىء آخر، لا أنّه قد لاحظ السريان و الشمول، فإنّه حينئذٍ لا يبقى فرق بينه وبين العموم أصلاً، وهذا المورد أيضاً من الموارد التي وقع الخلط فيها بينهما، فتأمل؛ لكي لا تخلط بينهما.

و ينبغي التنبيه على امور:

الأمر الأوّل: التمسك بالعام مع كون الخاص معللاً

إذا خصّص العام ببعض أفرادهِ على نحو التخصيص الأفرادي معللاً إخراج الفرد المخرج بعلّة عامّة له ولغيره، مثل: ما إذا خصّص قوله: أكرم كلّ رجل عالم، بقوله: لا تكرم زيدا، معللاً بأنّه فاسق، فهل يوجب ذلك أن يكون المخصّص في الحقيقة هو عنوان الفاسق، فيجرى فيه ما تقدّم فيما تردّد أمر بعض أفراد العام بين انطباق عنوان الخاصّ عليه و عدمه من عدم جواز التمسك بالعام بالنسبة إليه، أو أنّ التخصيص هنا أفرادى ولا يكون المخرج عنواناً كلياً، فيجوز التمسك به؛ لأنّ مرجعه إلى الشكّ في التخصيص الزائد، وهو منفيّ بأصالة العموم؟ وجهان، والظاهر: الأوّل؛ لمساعدة العرف و شهادته بكون المخرج هو عنوان الفاسق في المثال، كما لا يخفى.

الأمر الثاني: العامين من وجه المتنافي الحكم

إذا كان هناك عامان من وجه، مثل: قوله: أكرم العلماء و لا تكرم الفسّاق، فبناء على كونه من صغريات مسألة اجتماع الأمر و النهي يكون غير مرتبط بالمقام، و أمّا بناء على ثبوت التعارض بينهما و تقديم أحد الدليلين بالنسبة إلى مورد الاجتماع، فلا إشكال في عدم جواز التمسك بالعام في الفرد المشكوك

انطباق عنوان الخاصّ عليه؛ لعدم الفرق بينه وبين سائر الموارد، كما هو واضح و لو فرض كونهما من قبيل الدليلين المتزاحمين بمعنى ثبوت المقتضيين في مورد الاجتماع، غاية الأمر ترجيح أحدهما؛ لأقوائية ملاكه من ملاك الآخر، ففي جواز التمسك في الفرد المشكوك انطباق عنوان المزاحم الأقوى عليه بالدليل الآخر الذي ينطبق عنوان عليه قطعاً وعدمه وجهان مبنيان على أنّ الحكم في المتزاحمين بالنسبة إلى ما هو ملاكه أضعف هل هو حكم إنشائي أو أنّه باقٍ على فعليّته؟ غاية الأمر أنّ المكلف معذور في مخالفته لصرف قدرته في المزاحم الأقوى.

فعلى الأوّل لا- يجوز التمسك بالدليل الآخر أيضاً؛ لأنّ الإرادة الجديّة فيه مقصورة بما عدا مورد المزاحم، ولا يعلم تعلّقها بالفرد المشكوك، كما أنّه لا يعلم شمول الدليل الآخر له أيضاً.

وعلى الثاني يجوز التمسك به، بل لا مجال لمخالفته بعد كونه حكماً فعليّاً، وإحراز كونه معذوراً متوقّف على شمول الدليل الآخر له، وهو مشكوك، ومن المعلوم أنّ الشكّ في العذر لا- يبيح مخالفة التكليف الفعلي المتوجّه إليه، كما إذا شكّ في كونه قادراً على امتثال سائر التكاليف الفعلية المتوجّهة إليه، فإنّ العقل لا يحكم بكونه معذوراً في مخالفتها أصلاً، كما لا يخفى.

هذا وقد عرفت في مبحث الترتّب أنّ الأقوى كون الحكمين المتزاحمين فعليّين، غاية الأمر كونه معذوراً في مخالفة أحدهما لو صرف قدرته في امتثال الآخر، وأمّا مع مخالفة كليهما فيستحقّ العقوبتين، وحينئذٍ فاللّازم في المقام بناء عليه جواز التمسك بالدليل الذي ملاكه أضعف في المورد المشكوك، كما عرفت.

الأمر الثالث: إحراز المصداق بالأصل في الشبهة المصداقية

هل يجوز إحراز كون الفرد المشكوك انطباق عنوان الخاصّ عليه من أفراد العامّ بما هو حجّة بالأصل الموضوعي مطلقاً، أو لا يجوز كذلك، أو يفصل بين الأصول العدمية الأزلية وغيرها؟ وجوه بل أقوال:

صريح محكي المقالات هو الوجه الثاني.

قال في محكيّ كلامه ما ملخصه: إنّ التخصيص لا يوجب تضييقاً في العامّ حتّى بالنسبة إلى الإرادة الجدّية؛ لأنّه بمنزلة موت بعض الأفراد، فكما أنّ موت بعض أفرادها لا يوجب تغييراً في العامّ بل هو باقٍ على عمومته كذلك التخصيص؛ لأنّ موضوع الحكم بعده أيضاً هو كلّ عالم مثلاً، وحينئذٍ فهو لا يوجب أن يكون العامّ معنوياً بعنوان غير الخاصّ حتّى يثبت ذلك العنوان بالأصول العدمية، فاستصحاب عدم فسق زيد - سواء كان من الأصول الأزلية أو كان استصحاباً لحالته السابقة التي علم فيها بعدالته وعدم كونه فاسقاً - إنّما يجرى عليه نفى الحكم المترتب على الفساق، ولا يثبت به حكم العامّ؛ لكونه لازماً عقلياً، كما هو واضح.

وقد عرفت: أنّ العامّ لا يكون معنوياً بعنوان الخاصّ حتّى يثبت بالاستصحاب ذلك العنوان، فيترتب عليه حكم العامّ.

نعم لو كان رفع الشكّ في المورد المشكوك بيد الشارع، كما في الصلح والشرط المشكوك كونهما مخالفين للكتاب والسنة فيبطلان أو موافقين لهما فيصحّان، لا بأس بالرجوع إلى عمومات أدلّة الصلح والشرط (1). انتهى.

ص: 289

أقول: ممّا ذكرنا في مسألة أنّ التخصيص لا يوجب مجازية العامّ، ظهر لك أنّ التخصيص وإن لم يوجب تضييقاً في موضوع حكم العامّ بحيث ينقلب الموضوع بعده كما في المطلق والمقيّد، إلاّ أنّه يكشف عن كون الإرادة الجدّية مقصورة على ما عدا مورد الخاصّ، وليس التخصيص بمنزلة موت بعض الأفراد الذي لا يوجب تغييراً في العامّ.

و سرّه: أنّ قوله: أكرم كلّ عالم، إنّما يشمل على حكم واحد متعلّق بجميع أفراد العالم، فهو قضية حقيقية يكون المحمول فيها ثابتاً على جميع أفراد الموضوع المحقّقة والمقدّرة، و موت بعض أفراد الموضوع لا- يضرّ بها؛ إذ ليس لكلّ مصداق حكم على حدة حتّى ينتفى بانتفائه، بل هو حكم واحد ثابت على الجميع، غاية الأمر اختلافه سعةً و ضيقاً بالموت و عدمه، و لكن ذلك لا يوجب انقلاب الموضوع، بخلاف التخصيص؛ فإنّه يوجب قصر الموضوع في الإرادة الجدّية على ما عدا مورد الخاصّ وإن لم يوجب تقييد موضوع الحكم المنشأ متعلّقاً بالعموم.

و بالجملة، فقياس التخصيص على موت بعض المصاديق فاسد جدّاً.

و أمّا ما ذكره من جواز التمسّك في المثالين فقد عرفت أنّ النزاع في المقام في الشبهة المصدّقية للمخصّص التي كان منشأها اشتباه الأمور الخارجية فإثبات الجواز في غير المقام من الشبهات الحكمية ليس تفصيلاً في مورد النزاع، كما هو واضح.

هذا، و صريح الكفاية هو القول الأوّل(1)

. و حكى الأستاذ عن شيخه المحقّق المعاصر أنّه قال في مجلس درسه

ص:290

فى تقرىب هذا القول ما ملخصه: أن العوارض على قسمين: قسم يعرض الماهية مع قطع النظر عن الوجودين: الذهنى و الخارجى بحيث لو كان للماهية تقرر و ثبوت فى غير عالم الوجود، لكان يعرضها، كالزوجية العارضة لماهية الأربعة فى عالم التقرر، و قسم يعرض الوجود كالأبضية الحاصلة للجسم الموجود، و الفاسقية و القرشية و غيرها من العوارض القائمة بالوجود، و حينئذ نقول: لا بأس فى القسم الثانى بجرىان استصحاب عدم تلك الأوصاف بالنسبة إلى موصوفها و إن كان الموصوف حينما يتحقق لا يخلو من اتصافه بذلك الوصف، بمعنى أنه لو كان متصفاً به، لكان ذلك من أول وجوده و تحققه، كوصف القرشية؛ لإمكان أن يقال: هذه المرأة - مشيراً إلى ماهيتها - لم تكن قبل الوجود قرشية، فيستصحب ذلك إلى زمان الوجود.

تحقيق فى المقام

هذا، و تحقيق الحال فى هذا المقام - بحيث يظهر حال ما قيل أو يمكن أن يقال - يتوقف على بيان حال القضايا و مناط الحمل.

فالكلام يتم فى ضمن مقدمات:

الأولى: أقسام القضايا بلحاظ النسبة

فقول: قد اشتهر بينهم بل اتفقوا على أن القضية متقومة بثلاثة أجزاء:

الموضوع و المحمول و النسبة، و لكن لا يخفى أن هذا المعنى لا يصح على نحو الكلية؛ فإن القضايا مختلفة، فبعضها مشتملة على النسبة المتقومة بالمنتسبين، و بعضها بل أكثرها خالية عن النسبة بين الشيئين.

توضيح ذلك: أن القضايا الحملية على قسمين: الحملات المستقيمة الغير

المؤولة، مثل: زيد موجود، والإنسان حيوان ناطق، والحمليات المؤولة، مثل:

زيد له البياض، وعمرو على السطح، ومناطق الحمل في الأول هو الههوية، ولا يكون بين الموضوع والمحمول فيها نسبة؛ لأن النسبة إنما تتحقق بين الشئين المتغايرين؛ إذ لا يعقل تحققها بين الشيء ونفسه.

وحينئذ نقول: إن القضية إنما تحكى عن الواقع، فلا بد من ملاحظته ليظهر حالها، وملاحظته تقضى بعدم كون «زيد» و«موجود» في الواقع شيئين، وعدم كون الإنسان شيئاً والحيوان الناطق شيئاً، وكذا لا يكون في الواقع مغايرة بين الجسم وبين الأبيض، ومع اتحادهما بحسب الواقع لا يعقل النسبة بينهما؛ لما عرفت من أن قوامها إنما هو بالمنتسبين، وإذا كان الواقع كذلك فالقضية المعقولة وكذا الملفوظة إنما هما كذلك؛ لأنهما حاكيتان عنه، ومرأتان له، فلا يعقل النسبة فيهما، بل ملاك الحمل فيها إنما هو الههوية والاتحاد المنافي للمغايرة المحققة للنسبة، بل نقول: إن الأصل في الحمليات إنما هو هذا القسم الذى لا يكون فيه نسبة، ولذا نسميها بالحمليات الغير المؤولة.

وأما غيرها من الحمليات فمشمتملة على النسبة؛ لأن البياض لا يعقل أن يتحد مع زيد ويتحقق بينهما الههوية، نعم له ارتباط وإضافة إليه باعتبار كونه محلاً له، وهو حال فيه عارض عليه، وهذا القسم هو الحمليات المؤولة، نحو: زيد فى الدار، ووجه التسمية بذلك أنها مأولة؛ لأن تقديره: زيد كائن فى الدار؛ إذ لا يحمل المحمول فيها على موضوعها بدون تقدير الكون والحصول ونحوهما.

هذا فى الموجبات، وأما السوالب: فالتحقيق أنها خالية عن النسبة مطلقاً؛ لما ذكرنا من أنها أيضاً حاكية عن الواقع، ومن الواضح أنه خالٍ عن النسبة، فقوله: زيد ليس بقائم، يرجع إلى أن الواقع خالٍ عن النسبة بين زيد

وبين القيام، لا أنه له نسبة إلى عدم القيام، فهذه القضايا متضمّنة لسلب الحمل، لا أنّها يكون السلب فيها محمولاً.

ثمّ إنّ ما ذكرنا إنّما هو في الحملات الغير الموجبة المؤولة، وأمّا السوالب الغير المؤولة: فالسلب فيها إنّما يتعلّق بالهوهوية، بمعنى أنّ السوالب على قسمين أيضاً: قسم يتعلّق السلب بالهوهوية، كزيد ليس بموجود، وقسم يكون السلب وارداً على النسبة، كقوله: زيد ليس له القيام، فقولنا بخلوها عن النسبة إنّما يكون النظر فيه إلى السوالب التي لو كانت موجبات تكون فيها النسبة، ضرورة أنّ غيرها لا يتوهم فيها النسبة بعد منعها في الموجبات منها، كما لا يخفى.

الثانية: مناط الصدق و الكذب في القضايا

ثمّ إنّ ممّا ذكرنا ظهر أنّ المناط في كون القضية محتملةً للصدق و الكذب ليس كون نسبتها تامّةً في مقابل النسبة الناقصة، كما هو المعروف؛ لما عرفت من خلوّ أكثر القضايا عن النسبة حتّى تكون تامّةً أو غيرها، بل المناط فيه هي الحكاية التصديقيّة المقابلة للحكاية التصوريّة، فإنّ الحاكي عن الواقع قد يحكى عنه تصوّراً بمعنى أنّه يوقع في ذهن المخاطب تصوّر الواقع، مثل: قوله:

زيد الذي هو قائم، وقد يحكى عنه تصديقاً، بمعنى أنّه يؤثّر بالنسبة إلى المخاطب التصديق بها نفيّاً أو إثباتاً، مثل قوله: زيد قائم، أو: زيد له القيام، فالملاك في احتمال القضية للصدق و الكذب هو هذه الحكاية التصديقية لا النسبة التامة؛ لما عرفت، و الدالّ على تلك الحكاية إنّما هو تركيب الجمل الخبرية و هيئتها الموضوعية بإزاء ذلك.

كما أنّ ممّا ذكرنا ظهر أيضاً أنّ الملاك في كون القضية صادقةً ليس هو أنّ

يكون لنسبتها واقع تطابقه، كما هو المعروف؛ لما عرفت من خلوّ أكثر القضايا عن النسبة بحسب الواقع، فلا يكون لها بحسبه نسبة حتّى طابقتها، بل المناط هو تطابقها مع نفس الواقع و نفس الأمر، بمعنى أنّ الواقع لو كان زيد مثلاً موجوداً، لكانت الحكاية عنه بقوله: زيد موجود، حكاية صادقة؛ لأنّ الواقع مشتمل على الهوية والاتحاد بينهما، وإن لم يكن كذلك، لكانت كاذبة؛ لعدم تحقّقها في الواقع.

ثمّ لا يخفى جريان هذا المعنى في السوالب أيضاً؛ فإنّها وإن لم يكن لها واقع بل قد يصدق مع عدم الموضوع أيضاً، إلاّ أنّ واقعها هو خلوّ صفحة الواقع عن الهوية أو النسبة بين موضوعها ومحمولها، فصدق قوله: زيد ليس بقائم، إنّما هو بخلوّ الواقع عن الاتحاد بينهما، كما أنّ صدق قوله: زيد ليس له البياض، إنّما هو بخلوّه عن النسبة والربط بينهما.

الثالثة: في القضايا المفتقرة إلى وجود الموضوع

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ القضية الموجبة قد تكون محصّلة، وقد تكون معدولة، والمراد بالثاني هو أن يحمل المحمول السلبي على الموضوع، مثل قوله: زيد لا قائم.

وهذان القسمان يجريان في السوالب أيضاً؛ فإنّها أيضاً قد تكون محصّلة، وقد تكون معدولة، والمعدولة مطلقاً قد تكون معدولة الموضوع، وقد تكون معدولة المحمول، وقد تكون معدولة الطرفين، وللقضية الموجبة قسم ثالث يسمّى بالموجبة السالبة المحمول، وهو: أن يحمل القضية السلبية على الموضوع، مثل قوله: زيد هو الذي ليس بقائم.

ولا يخفى أنّ القضايا الموجبة على أقسامها الثلاثة تحتاج إلى وجود

الموضوع؛ فإنَّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له، بخلاف القضايا السالبة؛ فإنَّها تصدق مع عدم الموضوع أيضاً، كما هو واضح.

الرابعة: اعتبارات موضوع العامّ المخصّص

إذا عرفت ذلك كلّه، فاعلم أنّ التخصيص وإن لم يوجب تقييد حكم العامّ بحيث يوجب أن يكون الحكم المنشأ متعلّقاً بغير مورد الخاصّ، إلّا أنّه يوجب تضييق الموضوع في الإرادة الجدّية، وتخصيصه بغير مورد، فقولُه: أكرم العلماء، بعد تخصيصه بلا تكرم الفسّاق منهم، يكون المراد به هو إكرام العلماء الغير الفسّاق، وحينئذٍ نقول: إنّ أخذ هذا الأمر العدمي في الموضوع يمكن أن يكون نظير القضية الموجبة المعدولة المحمول بحيث يكون الأمر السلبي محمولاً عليه ووصفاً له، فيصير الموضوع حينئذٍ هو إكرام العلماء الموصوفين بغير الفسق، و يمكن أن يكون نظير القضية الموجبة السالبة المحمول، فيكون القيد كالمحمول فيها قضيةً سالبة، فيصير الموضوع حينئذٍ هو إكرام العلماء الذين لا يكونون فاسقين.

وأما احتمال أن يكون أخذ القيد العدمي في المقام نظير القضية السالبة المحصّلة الصادقة مع عدم الموضوع بحيث يكون الموضوع في المقام هو:

العالم ليس بفسق، بحيث لا ينافي عدم الموضوع، فمندفع بأنّ هذا النحو من الموضوع لا يعقل أن يكون موضوعاً للأحكام الشرعية، فإنّه لا يعقل إيجاب إكرام العالم ليس بفسق الصادق مع عدم العلم أيضاً كما هو واضح.

نعم يمكن أن يؤخذ موضوعه مفروض الوجود بأن يقال: العالم الموجود ليس بفسق، مثل أن يقال: زيد الموجود ليس بقائم، فإنّ مع فرض وجود الموضوع ينحصر فرض صدق القضية في عدم ثبوت المحمول له في الواقع،

و حينئذٍ نقول: لا مجال لجريان الاستصحاب في المرأة التي شكّ في كونها قرشية لإثبات عدم كونها كذلك، فيترتب عليها حكم المرأة الغير القرشية، و هو رؤيتها الدم إلى خمسين.

أمّا على الاحتمال الأول - الذي يكون مرجعه إلى أنّ الموضوع هي المرأة المتّصّفة بوصف الغير القرشية - فواضح؛ لأنّ ثبوت الوصف إنّما يتوقّف على تحقّق الموصوف و ثبوته، و هذه المرأة المتولّدة في الحال لم تكن متحقّقة في الأزل فضلاً عن أن تكون متّصّفةً بوصف، فليس للاستصحاب حالة سابقة أصلاً.

و كذا على الاحتمال الثاني الذي مرجعه إلى جعل نظير القضية السالبة وصفاً للموضوع، فإنّ اتّصافه به مشروط بوجوده، و المعلوم خلافه في الأزل، فضلاً عن اتّصافه به، فلا مجال للاستصحاب أصلاً.

و أمّا على الاحتمال الأخير الذي كان مرجعه إلى أنّ أخذ القيد العدمي لا على سبيل الوصف، و لكن كان موضوعه مفروض الوجود، فالظاهر أيضاً عدم جريان الاستصحاب؛ لأنّ المفيد في المسألة إنّما هو استصحاب عدم قرشية مرأة خاصة، و المعلوم أنّ الموضوع كان منتفياً في الأزل؛ لأنّ المصحّح للإشارة إليها بأنّ هذه المرأة لم تكن قرشيّةً إنّما هو الوجود؛ إذ لا يعقل الإشارة إلى الأعدام حسّيةً كانت أو عقليّةً.

و ما تقدّم في تقريب القول بالجريان من إمكان أن يقال: هذه المرأة، مشيراً إلى ماهيتها، إلى آخره، فهو غير صحيح؛ لأنّ الماهيّة قبل وجودها لا تكون شيئاً حتّى يمكن أن تقع مشاراً إليها.

إن قلت: نجعل الحالة السابقة: المرأة الغير القرشية على نحو القضايا السالبة التي تكون أعمّ من وجود الموضوع [و] نستصحبها إلى زمان وجودها، فيصير الموضوع موجوداً، فيترتب عليه الحكم.

قلت: استصحاب تلك الحالة وجرّها إلى زمان وجود المرأة وإن كان صحيحاً من حيث وجود الحالة السابقة إلا أنّ تطبيق تلك الحالة التي تكون أعمّ من وجود الموضوع على الحالة اللاحقة المشروطة بوجود الموضوع يكون بحكم العقل، فهو يكون حينئذٍ مثبتاً؛ لأنّ الأثر الشرعي مترتب على الخاصّ، وإثباته إنّما هو بحكم العقل، فالحقّ عدم جريان هذا الاستصحاب ونظائره، كاستصحاب عدم قابليّة التذكية، وأمّا استصحاب غير العدم الأزلي:

فالأقوى جريانه فيما إذا كانت له حالة سابقة متيقّنة في بعض الموارد لا مطلقاً.

و تفصيله: أنّه لو قال: أكرم العلماء إلاّ الفساق منهم، أو كان المخصّص منفصلاً، ثمّ شكّ في أنّ زيدا العالم هل يكون فاسقاً أو لا، فتارة يكون زيد في السابق عالماً غير فاسق يقيناً، فلا شبهة في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى العالم المقيّد بذلك القيد، فيترتب عليه حكم العامّ لتفكيح موضوعه بالاستصحاب، فيدخل في الكبرى الكلّية، و أخرى يكون في السابق غير فاسق يقيناً ولكن لم يكن عالماً، فالآن شكّ في بقاء عدالته مع العلم باتّصافه بالعالمية في الحال، والظاهر عدم جريان الاستصحاب حينئذٍ؛ لأنّ القاعدة الكلّية في صحّة جريان الاستصحاب الموضوعي أن يكون المستصحب بنفسه صغرى لإحدى الكبريات الشرعية بلا واسطة، وفي المقام ليس كذلك؛ لأنّ استصحاب كون زيد غير فاسق إنّما يجدي في إثبات كونه غير فاسق، ولكنّه لا يكون موضوعاً للحكم الشرعي، ضرورة أنّه تعلقّ بالعالم الغير الفاسق، وإثباته بضميمة الوجدان، ضرورة أنّ زيدا لو كان في الحالة اللاحقة غير فاسق يكون عالماً غير فاسق إنّما هو بحكم العقل، فيصير الأصل مثبتاً، فلا يجري، كما أنّه لا يجري فيما إذا كان عالماً فاسقاً في الزمان السابق ثمّ صار عادلاً في اللاحق

ولكن شكّ في بقاء علمه، فإنّ استصحاب علمه لا يجدى بعد كون الموضوع هو العالم الغير الفاسق إلاّ على القول بالأصل المثبت.

ولكن لا يخفى: أنّ هذا الفرض خارج عن المقام؛ لأنّ مفروضه استصحاب عدم عنوان الخاصّ و مثله في الخروج عن مورد النزاع ما لو كان زيد عالماً غير فاسق في السابق يقيناً ثمّ شكّ في بقاء علمه مع العلم بعدالته عكس الصورة الأولى، ولا إشكال أيضاً في جريان الاستصحاب فيها؛ لأنّه كان في السابق عالماً غير فاسق، فيستصحب هذا العنوان المقيّد، ويجرى عليه حكم العامّ في الزمان اللاحق، كما هو واضح.

الأمر الرابع: التمسك بالعامّ إذا شكّ في فرد من غير جهة التخصيص

حكى عن بعضٍ: التمسك بالعامّ فيما إذا شكّ في فرد لا من جهة التخصيص، بل من جهة اخرى، مثل: ما إذا شكّ في صحّة الوضوء بالمائع المضاف، فيتمسك في صحّته بعموم قوله: أوفوا بالندور، فيما إذا وقع متعلّقاً للندر، فيقال هذا الوضوء يجب الوفاء به للعموم، وكلّ ما يجب الوفاء به فلا محالة يكون صحيحاً؛ للقطع بعدم وجوب الوفاء بالفساد(1)، ويستنتج صحّة الوضوء بالمضاف ولو لم يتعلّق به الندر، وكذا القول في إطاعة الوالدين.

وربّما يبدّ ذلك بصحّة الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات إذا تعلّق الندر بهما كذلك، وبصحّة النافلة في وقت الفريضة إذا صارت متعلّقةً للندر.

هذا، ولا يخفى عدم تمامية هذا الكلام؛ فإنّ هنا دليلين أحدهما: وجوب الوفاء بالندور مثلاً، ثانيهما: عدم انعقاد الندر إلاّ في طاعة الله، فمع الشكّ في

ص: 298

صحّة الوضوء بالمضاف لا مجال للتمسك بعموم الدليل الأول؛ لأنّ مرجع الشكّ فيها إلى الشكّ في كونه طاعةً لله، فيرجع إلى التمسك بالعامّ في الشبهة المصدّقية للمخصّص، ولو فرض وجود دليل واحد نظراً إلى حكومة الدليل الثاني على الأوّل لا مخصّصاً له، فعدم الجواز مستند إلى أنّ إثبات حكم العامّ متوقّف على إحراز موضوعه؛ إذ لا يمكن إثبات الصغرى بسبب الكبرى، كما هو واضح.

ثمّ إنّ قضيتي الأمثلة المذكورة هو الاختصاص بصورة النذر، فلا- ترتبط بالمقام، مضافاً إلى أنّها ليست مورداً للشكّ؛ للعلم بالحرمة و البطلان قبل تعلّق النذر و بارتفاعها بعده، و توجيه الأولين بأحد الوجوه المذكورة في الكفاية(1)، كما أنّ توجيه الأخير المذكور في الدرر(2)، فراجع.

الأمر الخامس: التمسك بالعامّ عند الشكّ بين التخصيص و التخصّص

إذا علم بحرمة إكرام زيد مثلاً- ولكن شكّ في أنّه عالم، فيكون الدليل الدالّ على حرمة إكرامه مخصّصاً لإكرام العلماء، فيترتّب عليه الأحكام المترتبة على العالم، أو جاهل فلم يرد تخصيص على العموم فيترتّب عليه الأحكام المترتبة على الجاهل، فهل يجوز التمسك بأصالة العموم في إثبات أنّه غير عالم أو لا؟ ظاهر المحكيّ عن الأصحاب في موارد كثيرة هو الجواز حيث إنهم ذكروا في مسألة عدم نجاسة الغسالة أنّ الدليل على ذلك أنّها لا ينجّس المحل؛ إذ لو كانت نجسةً مع عدم تنجّس المحلّ بها، يلزم التخصيص في عموم كلّ نجس

ص: 299

1- (1) - كفاية الأصول: 261-262.

2- (2) - درر الفوائد، المحقّق الحائري: 220-221.

منجّس، فأصالة العموم يقتضى منجّسية جميع النجاسات ممّا لا يكون بمنجّس لا يكون نجساً على ما هو مقتضى عكس نقيضه.

هذا، و حكى عن المقالات أنّ أصالة العموم وإن كانت جاريةً إلاّ أنّ عكس نقيض القضية الذى هو لازم لها لا يثبت بها؛ لأنّ الدليل عليها هو بناء العقلاء، و لم يثبت بناؤهم على ترتيب اللّوازم عليها، و للمقام نظائر كثيرة من حيث التفكيك بين اللازم و الملزوم فى عدم إثبات الثانى بالأوّل، و كذا العكس (1).

و التحقيق أن يقال: بأنّ جريان أصالة العموم فى أمثال المقام مورد تأمّل و إشكال؛ لأنّ مدركها هو بناء العقلاء، فيحتاج فى جريانها فيه إلى إحراز بنائهم، مع أنّ المتيقّن ما إذا كان المراد غير معلوم، مثل: ما إذا شكّ فى وجوب إكرام زيد العالم بعد قوله: أكرم العلماء، و أمّا إذا علم مراده و شكّ فى علمه لأن يترتّب عليه الأحكام الأخر، فلم يعلم استقرار بنائهم على التمسّك به، نظير أصالة الحقيقة التى ينحصر مورد جريانها بما إذا شكّ فى كون المراد هل هو المعنى الحقيقى أو المجازى، و أمّا إذا علم بالمراد و لكن لم يعلم أنّه معنى حقيقى للفظ و مجازى له، فلا- تجرى أصالة الحقيقة لإثبات أنّ المعنى المراد معنى حقيقى له، فالإنصاف أنّه لا يجرى الأصل فى المقام حتّى يتكلّم فى إثبات اللوازم به أوّلاً.

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّه لا مانع من التمسّك بأصالة العموم فيما لو علم بحرمة إكرام زيد و لكن شكّ فى أنّ المراد به هو زيد العالم، فيكون مخصّصاً، أو زيد الجاهل، فيكون تخصّصاً.

ص: 300

وجه الجريان: أنّ المراد بالنسبة إلى زيد العالم مشكوك، لأنّه لا يعلم أنّه هل يجب إكرامه أم لا، فلا بأس بالتمسك بأصالة العموم لإثبات وجوب إكرامه، فيترتب عليه حرمة زيد الجاهل، ويصير مدلول قوله: لا تكرم زيدا، مبيّناً حينئذٍ؛ لخروجه عن الإجمال بسبب وجوب إكرام زيد العالم الثابت بأصالة العموم، فتأمل في الفرق بين المسألتين حتّى لا يختلط عليك الأمر.

ص: 301

الفصل الثالث فى وجوب الفحص عن المخصّص

إشارة

هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص أم لا؟ فىه خلاف.

تقرير محطّ البحث و محلّ النزاع

و ليكن محلّ البحث ممحّضاً فى أنّ أصالة العموم هل يكون متبّعاً مطلقاً، أو بعد الفحص و اليأس؟ بعد الفراغ عن حجّيتها من باب الظنّ النوعى و عدم اختصاص حجّيتها بالمشافهين، و لم يكن العام معلوم التخصيص تفصيلاً أو إجمالاً، كما أنّ الظاهر اختصاصه بالمخصّص المنفصل، و أمّا المتّصل فلا- يكون احتمالاه مانعاً من التمسك بها مطلقاً؛ لأنّه نظير قرينة المجاز، و قد قام الإجماع على عدم الاعتناء باحتمالها.

إذا ظهر لك ذلك، فاعلم أنّ التحقيق يقتضى التفصيل فى الموارد، كما فى الكفاية⁽¹⁾ و القول بلزوم الفحص فيما إذا كان العام فى معرض التخصيص، نظير

ص: 302

العمومات الواقعة في القوانين التي يجعلها العقلاء لنظام امورهم على ما هو المتداول بينهم، فإن جعل القانون يقتضى أن يجعل في الأول أمراً كلياً ثم بيان المخصّصات والمستثنيات في الفصول المتأخّرة والقوانين الموضوعة في الشريعة إنّما هي على هذا المنوال، ولم تكن مجعولة على غير النهج المتعارف بين العقلاء المقتنين للقوانين الدنيوية التي يكون المقصود بها انتظام امورهم، وهذا بخلاف العمومات الواقعة في السنة أهل المحاورات التي لو كان المقصود بها غير ما هو ظاهرها لا تتصل به ما يدل على ذلك نوعاً، ولم يكن دأبهم بيان العموم ثم ذكر المخصّص لو كان مخصّصاً في البين، فأصالة العموم في هذا النحو من العمومات متبعة مطلقاً، بخلاف ما كان من قبيل الأول، فإنّ جريانها فيه مشروط بالفحص واليأس عن الظفر بالخاصّ.

ومن هنا يظهر: أنّ الفحص هنا أيضاً يكون عمّا لا حجّة للعامة بدون الفحص عنه نظيره في الأصول العملية التي لم تكن حجّة قبل الفحص أصلاً؛ لما عرفت من أنّ جريانها مشروط بالفحص فقبله لا يكون هنا حجّة أصلاً؛ لتوقّف الحجّة على إحراز كون مدلول الكلام مراداً جدياً للمولى، وهذا المعنى إنّما يثبت بعد جريان أصالة العموم التي تكون مشروطة بالفحص، فعدم جريانها قبله يوجب عدم حجّة العامّ. فظهر أنّ العامّ قبل الفحص عن المخصّص لا يكون حجّة أصلاً، كما أنّ الأصول العملية أيضاً كذلك.

فانقدح بذلك: فساد ما في الكفاية(1) من الفرق بين الفحص في المقامين بأنّ الفحص هنا عمّا يزاحم الحجّة، بخلافه هناك؛ فإنّه بدونه لا حجّة.

ص: 303

وجه الفساد ما عرفت من أنّ العامّ قبل الفحص أيضاً لا يكون حجّة؛ لما مرّ.

ثمّ لا يخفى أنّه وإن لم يكن حجّة قبله إلاّ أنّ ظهوره في العموم قد انعقد واستقرّ ولو بعد التخصيص، سواء كانت العمومات من قبيل الأوّل أو الثاني؛ إذ مجرد جرى العادة على ذكر المخصّصات منفصلاً لا يوجب إلّا عدم حجّية العامّ قبل الفحص عنها، لا عدم انعقاد ظهور له في العموم، وعليه فلو كان الخاصّ دائراً بين الأقلّ والأكثر، لا يسرى إجماله إلى العامّ أصلاً بل يرفع اليد عن ذلك الظهور بالمقدار الذي يكون الخاصّ فيه حجّةً، ويحكم في الباقي بتطابق الإرادة الجدّية مع الاستعمالية.

فما في الدرر - من أنّ حال المخصّص المنفصل في كلام المتكلّم الذي جرت عاداته على بيان الخاصّ منفصلاً حال المخصّص المتّصل في كلام غيره، فيسرى إجماله في الفرض المذكور إلى العامّ (1) - محلّ نظر بل منع، فتدبّر.

الاستدلال على لزوم الفحص بالعلم الإجمالي

ثمّ إنك عرفت أنّ محلّ النزاع في هذا المقام هو ما إذا لم يكن العامّ من أطراف ما علم إجمالاً بتخصيصه، ولكن بعضهم عمّموا النزاع، و استدّلوا على لزوم الفحص بالعلم الإجمالي بورود المخصّصات على العمومات.

و تقرّبه: أنّنا نعلم إجمالاً بوجود مقيدات و مخصّصات للعمومات و الإطلاقات فيما بأيدينا من الكتب بل مطلق الجوامع و لو ما لم يصل منها إلينا، كما هو معلوم لكلّ من راجعها، و من المعلوم عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي كما قد قرّر في محلّه.

ص: 304

الإشكال في الاستدلال بانحلال العلم الإجمالي

وقد استشكل في جعل مدرک لزوم الفحص هو العلم الإجمالي بما حاصله: أنّ العلم الإجمالي بذلك وإن اقتضى عدم جريان الأصل قبل الفحص إلاّ أنّه بعد الفحص و العثور على المقدار المتيقّن من المخصّصات يصير العلم الإجمالي منحلّاً، كما هو الحال في كلّ علم إجمالي تردّدت أطرافه بين الأقلّ والأكثر، فإنّه بعد العثور على الأقلّ ينحلّ العلم الإجمالي و يكون الأكثر شبهة بدويّة يجرى فيه الأصل، و لا بدّ أن يكون في المقام مقدار متيقّن للعلم الإجمالي بوجود المخصّصات في الكتب؛ إذ لا يمكن أن لا يكون له مقدار متيقّن، فمع العثور على ذلك المقدار ينحلّ العلم، و حينئذٍ فلا يجب الفحص في سائر الشبهات؛ لجرىان الأصول اللفظيّة فيها مع أنّه لا يقول به أحد(1)

. هذا، مضافاً إلى أنّ الفحص في الكتب التي بأيدينا لا يوجب جواز إجراء الأصول؛ لأنّ دائرة العلم الإجمالي أوسع من هذه الكتب، فلازم ذلك عدم جواز التمسك بالعمومات و لو بعد الفحص أيضاً.

جواب المحقّق النائيني عن انحلال العلم الإجمالي

و أجاب المحقّق النائيني عن الانحلال - على ما في التقارير - بما حاصله: أنّ المعلوم بالإجمال تارةً يكون مرسلًا غير معلّم بعلامة يشار إليه بها، و اخرى يكون معلّمًا بعلامة يشار إليه بها، و انحلال العلم الإجمالي بالعثور على المقدار المتيقّن إنّما يكون في الصورة الأولى، و أمّا الصورة الثانية فلا ينحلّ

ص: 305

1- (1) - انظر فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 543.

بذلك، بل حاله حال دوران الأمر بين المتباينين.

وضابط القسمين: أن العلم الإجمالي كلياً إنما يكون على سبيل المنفصلة المانعة الخلو المنحلة إلى قضيتين حمليتين، وهاتان القضيتان:

تارة: تكون إحدهما من أول الأمر متيقنة والأخرى مشكوكة بحيث يكون العلم الإجمالي ناشئاً منهما، ويكون العلم الإجمالي عبارة عن ضم القضية المتيقنة إلى المشكوكة، كما إذا علم إجمالاً بأنه مديون لزيد: وتردد بين أن يكون خمسة دراهم أو عشرة، فإن هذا العلم الإجمالي ليس إلا عبارة عن قضية متيقنة وهي كونه مديوناً لزيد: بخمسة دراهم، وقضية مشكوكة، وهي كونه مديوناً له بخمسة زائدة على الخمسة المتيقنة، ففي مثل هذا العلم الإجمالي ينحل قهراً بالعثور على المقدار المتيقن؛ إذ لا علم حقيقة إلا بذلك المقدار، والزائد كان مشكوكاً من أول الأمر، ولم يكن من أطراف العلم.

و أخرى: لا تكون القضيتان على هذا النحو، بل تعلق العلم بالأطراف على وجه تكون جميع الأطراف ممّا تعلق العلم بها بوجه بحيث لو كان الأكثر هو الواجب، لكان ممّا تعلق به العلم وتنجز بسببه، وليس الأ-كثر مشكوكاً من أول الأمر، وذلك في كلّ ما يكون المعلوم بالإجمال معلماً لعلامة كان قد تعلق العلم به بتلك العلامة، فيكون كلّ ما اندرج تحتها ممّا تعلق به العلم بلا فرق بين الأقلّ والأكثر.

مثاله: ما إذا علمت بأنك مديون لزيد بما في الدفتر، فإنّ جميع ما فيه من دين له قد تعلق العلم به، سواء كان دينه خمسة أو عشرة، بخلاف الصورة الأولى، فإنّ قضية كونه مديوناً لزيد بعشرة كانت مشكوكة من أول الأمر، وفي مثل هذا ليس له الاقتصار على المتيقن؛ إذ لا مؤمن له على تقدير ثبوت الأكثر في الواقع بعد ما ناله العلم وأصابه، فحال العلم الإجمالي في مثل هذا الأقلّ

و الأكثر حاله فى المتباينين فى وجوب الاحتياط.

وإن شئت قلت: إنَّ هنا علمين: علم إجمالى بكونه مديوناً لزيد بجميع ما فى الدفتر و علم إجمالى آخر بأنَّ دينه عشرة أو خمسة، و انحلال الثانى الغير المقتضى لوجوب الاحتياط بالنسبة إلى العشرة لا ينافى العلم الإجمالى الأول المقتضى للاحتياط بالنسبة إليها؛ لعدم التزاحم بين اللامقتضى و المقتضى.

إذا عرفت ذلك، فنقول: ما نحن فيه من قبيل الثانى؛ لأنَّ العلم قد تعلّق بأنَّ فى الكتب التى بأيدينا مقبّلات و مخصّصات، فىكون نظير تعلّقه بأنَّه مديون لزيد بما فى الدفتر، و قد عرفت عدم الانحلال فى هذا النحو بالعثور على المقدار المتيقّن، بل لا بد فيه من الفحص التام فى جميع ما بأيدينا من الكتب (1). انتهى.

أقول: الظاهر عدم تمامية هذا الكلام، فإنّه يرد عليه:

أولاً: النقض بجميع الموارد التى تردّد الأمر فيها بين الأقلّ و الأكثر؛ لأنّه فيها وإن كان المعلوم بالإجمال مردّداً بينهما إلاّ أنّه تعلّق علم آخر بشىء من المقارنات، فمقتضى ما ذكره إصابة العلم بالنسبة إلى الأكثر أيضاً، فيجب الاحتياط.

مثلاً: إذا دار بين زيد بين خمسة أو عشرة، و لكنّه يعلم بأنّ دينه كان فى الكيس، أو كان فى اليوم الفلانى، أو فى المجلس الفلانى، فإنّ دينه و إن كان مردّداً بينهما، و لكنّه يعلم بأنّ دينه هو ما فى الكيس، أو ما أذاه إليه فى اليوم الفلانى، أو المجلس الفلانى، و من المعلوم بناءً عليه إصابة العلم بالنسبة إلى الأكثر، فيجب الاحتياط مع أنّه لم يقل به أحد، و لا يلتزم القائل به أيضاً.

و ثانياً: الحلّ، و توضيحه: أنّ العناوين التى يتعلّق بها العلم على قسمين:

ص: 307

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 1: 543-546.

قسم يكون ذلك العنوان بنفسه موضوعاً للأثر الشرعى، وقسم لا يكون كذلك، بل يكون من المقارنات.

وعلى الأوّل فتارة يكون ذلك العنوان أمراً بسيطاً و مصاديقه المتحقّقة فى الخارج محصّلات له، كالطهور بناءً على أن يكون عبارة عمّا يحصل من الوضوء أو الغسل مثلاً، و اخرى يكون أمراً مركّباً، كإكرام العالم.

و لا إشكال فى وجوب الاحتياط فى الأوّل لو دار أمر المحصّل لذلك العنوان بين الأقلّ و الأكثر؛ لأنّ الصلاة مثلاً مشروطة بتحقيق الطهور، وقد تعلق العلم باشتراطها بهذا العنوان، و مع الإتيان بالأقلّ لا يعلم بحصوله، مع أنّه شرط فيها.

وعلى الثانى ففى وجوب الاحتياط فيه خلاف، و يأتى تحقيقه فى محلّه.

هذا فى العناوين التى تكون بنفسها موضوعاً للأثار الشرعية، و أمّا العناوين التى لا تكون كذلك، مثل عنوان ما فى الدفتر و ما فى الكيس و غيرهما من العناوين التى لا تكون بنفسها مترتبة عليها الأحكام بل تكون من الأمور المقارنة للموضوع للحكم الشرعى و الملازمة له فى الخارج، فلا وجه لوجوب الاحتياط فيها، بل اللازم ملاحظة ما هو الموضوع للأثر الشرعى، و المفروض أنّ أمره دائر بين الأقلّ و الأكثر، و الأصل يجرى بالنسبة إلى الأكثر، كما اعترف به.

و بالجملة، فالعلم المتعلق بهذا العنوان لا يعقل أن يصير سبباً لتنجز الحكم بعد عدم كون ذلك العنوان موضوعاً له.

فدعوى أنّ ذلك العلم يقتضى التنجز و لو كان متعلقاً بالأكثر، ممنوعة جدّاً، و مسألتنا من هذا القبيل؛ ضرورة أنّ العلم الموجب للتنجز هو العلم بوجود المخصّصات و المقيدّات لا بما أنّها موجودة فى الكتب و الجوامع؛ لأنّ هذا العنوان

من المقارنات التي لا يضرّ عدمها، ولا ينفع وجودها، كما هو واضح، فينحصر العلم المنجّز بما يكون معلومه من أول الأمر مردّداً بين الأقلّ والأكثر، وهو مجرى البراءة.

نعم، في المثال الذي ذكره يجب الاحتياط، لا لتعلّق العلم بذلك العنوان؛ لوجوبه في شبهاته البدويّة أيضاً على ما ذكره في مبحث البراءة من أنّ جريان الأصل في الشبهات الموضوعية مشروط بأن لا يكون قادراً على إحراز الواقع بمجرد أدنى تفحص، فإذا شكّ في أنّه مديون لزيد، فلا يجوز له إجراء البراءة بعد العلم بأنّه بمراجعة الدفتر يظهر له الحال.

نعم عمّموا جريانها في بعض الشبهات الموضوعية، كالشبهة من حيث النجاسة؛ لورود النصّ فيها.

وكيف كان فما ذكره من وجوب الاحتياط في القسم الثاني من جهة العلم الإجمالي ممّا لا يتمّ أصلاً، كما عرفت، فبقى الإشكال على حاله.

نعم، ما ذكره جواباً على ذيل الإشكال الراجع إلى منع كون دائرة العلم أوسع ممّا بأيدينا من الكتب و الجوامع، ممّا لا يبعد الالتزام به، كما أنّ صاحب المقالات أجاب عنه بمثل ما ذكره حيث ذكر أنّ بعد الفحص وعدم الظفر بالمعارض يستكشف خروج هذا المورد عن دائرة العلم؛ لأنّ أطرافه هي المعارضات التي لو تفحص عنها لظفر به، فعدم الظفر يكشف عن خروجه عن أطراف العلم.

جواب آخر عن انحلال العلم الإجمالي

وأما ما أجاب به عن الانحلال ممّا هذه عبارته: إنّ مقدار المعلوم كمّاً وإن كان بالأخرة معلوماً بحيث ينتهي الزائد منه إلى الشكّ البدوي، ولكن هذا المقدار

إذا كان مردداً بين احتمالات متباينات منتشرات في أبواب الفقه من أوله إلى آخره، يصير جميع الشكوك في تمام الأبواب طرف هذا العلم، فيمنع عن الأخذ به قبل فحصه، وفي هذه الصورة لا- يفيد الظفر بالمعارض بمقدار المعلوم؛ إذ مثل هذا العلم الحاصل جديداً بكون المعلوم بالإجمال في غير هذه الشكوك الباقية التي كانت طرفاً من الأول للاحتمال في المتباينات نظير العلوم الحاصلة بعد العلم الإجمالي غير قابلة للانحلال، فقهرراً الاحتمال القائم في المورد الموجب لكونه من الأول طرفاً للعلم منجز للواقع بمقدار استعداده، فلا محيص أن يفحص كي يعدم ظفره بالمخصّص بكشف خروجه عن دائرة العلم المزبور من الأول، وهذه الجهة هي النكتة في أخذ هذا القيد في دائرة العلم، وإلا فيلزم عدم الاكتفاء بالفحص ولو ظفرنا بمقدار المعلوم فضلاً عمّا لو لم نظفر كما هو ظاهر(1). انتهى.

فيرد عليه: أنّه إذا ظفرنا بعد التفحص بالمخصّصات المنتشرة في أبواب الفقه بمقدار المعلوم يقيناً، فلا وجه لعدم انحلال العلم الإجمالي بسبب ذلك؛ لأنّه يصير كالعلم تفصيلاً بنجاسة أحد من الإناءين اللذين علم بنجاسة أحدهما إجمالاً؛ إذ بعده يصير الإناء الآخر مشكوك النجاسة التي هي مجرى قاعدة الطهارة؛ لكون الشكّ في نجاسته شكّاً بدوياً.

نعم لو علم تفصيلاً بنجاسة حادثة غير النجاسة المعلومّة بالإجمال، لا يرتفع أثر العلم الإجمالي بالنسبة إلى الطرف الآخر بذلك، ولكنّ المقام من قبيل الصورة الأولى كما هو واضح.

هذا، وأمّا إذا ظفرنا بعد التفحص بمقدار المعلوم إجمالاً في بعض الأبواب

ص:310

فقط، فلا- محالة يكشف ذلك إتما عن بطلان العلم بالانتشار في جميع الأبواب الذي أوجب الفحص في الجميع، وإتما عن كون مقدار المعلوم بالإجمال أزيد ممّا ظفرنا به من المخصّصات؛ إذ مع اجتماع العلم بالانتشار و العلم بذلك المقدار يمتنع الظفر به في خصوص بعض الأبواب، فإذا بطل الأوّل، فلا يبقى مجال للفحص في الزائد عنه، وإذا بطل الثاني بحدوث علم آخر، فيقع الإشكال في الزائد عن ذلك المقدار الذي لا بدّ أن يكون مقداراً معيّناً؛ إذ حينئذٍ يصير الشكّ في الزائد شكّاً بدوياً، فتدبّر جيّداً.

فالإنصاف أنّ هذا الجواب نظير سابقه في الضعف.

ثمّ إنّ مقدار الفحص اللازم - بناء على الاستدلال عليه بما ذكره في الكفاية(1) و اخترناه تبعاً لها - هو الفحص بمقدار يخرج معه العامّ عن معرضية التخصيص باليأس عن الظفر به، و أمّا بناء على الاستدلال بالعلم الإجمالي، فالمقدار اللازم منه هو الذي خرج معه المورد عن أطرافه، كما لا يخفى.

ص: 311

الفصل الرابع فى عموم الخطابات الشفاهية لغير الحاضرين

اشارة

هل الخطابات الشفاهية تختص بالموجودين فى زمن الخطاب بل الحاضرين مجلس التخاطب، أو يعمّ المعدومين فضلاً عن الغائبين عنه؟ ولا- يخفى عدم اختصاص النزاع بما يتضمّن خطاباً، بل يجرى فى جميع الأحكام الموضوعية على العناوين الكلية ولو لم يكن بلسان الخطاب، مثل قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (1) لجريان الملاك فيه أيضاً، كما سيأتى.

تقرير محلّ النزاع

اشارة

ثمّ إنّه لا بدّ قبل الخوض فى تحقيق المقام من بيان ما يمكن أن يكون محلاً للبحث بين الأعلام، فنقول: ذكر فى الكفاية أنّه يمكن أن يكون النزاع فى صحّة تعلق التكليف بالمعدومين أو فى صحّة المخاطبة معهم أو فى صيرورة

ص:312

عموم المتعلق قرينة على التصرف في أدوات الخطاب و العكس، فالنزاع على الأولين عقلي، و على الأخير لغوي(1).

أقول: أما النزاع على الوجهين الأولين: فلا يعقل وقوعه بين الأعلام بعد وضوح استحالة بعث المعدوم أو زجره، وكذا توجيه الخطاب إليه.

وأما النزاع على الوجه الأخير الذي يرجع إلى أمر لغوي، فهو مستبعد جداً؛ لأن الظاهر كون النزاع بينهم إنما هو في أمر عقلي.

والحق أن يقال: إن النزاع إنما هو(2) في أن شمول الخطابات القرآنية و الأحكام المتعلقة بالعناوين الكلية الواردة فيها للمعدومين هل يستلزم تعلق التكليف بهم و المخاطبة معهم الممتنع عقلاً بدهاءة، أو لا يستلزم ذلك الأمر المستحيل؟ فالنزاع إنما هو في الملازمة بين الأمرين التي هي أمر عقلي.

و التحقيق عدم الاستلزام؛ لأن تلك الأحكام موضوعة على المكلفين بنحو

ص:313

1- (1) - كفاية الأصول: 266.

2- (2) لا- يخفى أن المراد من هذه العبارة هو عدم اختصاص تلك الخطابات و الأحكام بالموجودين حال التخاطب، لا شمولها للمعدومين في حال العدم أيضاً، كما أن جعل النزاع في هذا المعنى إنما هو بملاحظة أن ما يمكن أن يكون نزاعاً معقولاً في هذا المقام و ينبغي البحث فيه هو ما ذكرنا و إلا فظاهر بعض الاستدلالات هو كون النزاع في صحة تكليف المعدوم و مخاطبته في حال العدم، كما حكاها في الفصول(أ) عن بعض الحنابلة من القول بذلك، استدلالاً بقوله تعالى: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (ب) فإن ظاهره الخطاب إلى المعدوم، و أمره بالكون، فيستفاد منه الجواز مطلقاً. -أ- الفصول الغروية: 179 /السطر 38.ب- يس (36):82.

القضايا الحقيقية لا الخارجية، و توضيح ذلك يتوقف على بيان المراد منهما.

تحقيق: فى القضايا الحقيقية

فقول: القضايا الحقيقية هى القضايا التى يكون الحكم فيها مترتباً على جميع أفراد الطبيعة من غير اختصاص بالأفراد الموجودة خارجاً، بل كل فرد وُجد مصداقاً لها يترتب عليه الحكم، فإذا قال: كل نار حارة، فقد جعل الموضوع هو جميع أفراد النار أعم من الموجودة و المعدومة، و ذلك لما عرفت سابقاً من أنّ لفظة «النار» و كذا سائر الأسماء الموضوعة للطبيعة المطلقة إنّما تدلّ بالوضع على نفس الطبيعة الموضوعة بإزائها. و كما لا يمكن أن تكون الطبيعة مرآة للأفراد و الخصوصيات، كذلك لا يحكى اللفظ الموضوع بإزائها إلا عن نفس الطبيعة المجردة عن القيود التى منها نفس الوجود، فكلمة «النار» حاكية عن نفس ماهيتها التى هى مقسم للموجودية و المعدومية.

و أمّا كلمة «كلّ» المضافة إليها: فقد عرفت سابقاً أنّها موضوعة لإفادة استيعاب أفراد مدخولها، و لا دلالة لها على خصوص الأفراد الموجودة، بل مدلولها هو استيعاب الأفراد التى تقبل الاتّصاف بالوجود تارةً و بالعدم اخرى، و بهما ثالثةً، فيقال: أفراد الطبيعة بعضها موجود و بعضها معدوم، فظهر عدم اختصاص مدلولها أيضاً بالأفراد الموجودة، و من المعلوم أنّ إضافة كلمة «كلّ» إلى اللفظ الموضوع لنفس الطبيعة المطلقة لا تدلّ على أمر وراء استيعاب أفراد تلك الطبيعة الواقعة مدخولة لها، فالموضوع فى أمثال تلك القضايا إنّما هو جميع أفراد الطبيعة بما أنّها مصداق لها، فقله: أكرم كلّ عالم، يكون الموضوع فيه هو إكرام كلّ عالم بما أنّه مصداق لطبيعة لا بما أنّه زيد أو عمرو أو بكر مثلاً.

ولذا قد اشتهر بين أهل الفن أنّ القضية الحقيقية برزخ بين الطبيعة الصرفة والكثرة المحضة؛ إذ لا يكون الموضوع فيها هي نفس الطبيعة؛ لوضوح الفرق بينها وبين القضية الطبيعية، و لا الكثرة المحضة؛ لعدم ملاحظة الكثرات، بل لا يعقل ذلك في جميع أفراد الطبيعة، كما هو واضح، بل الموضوع فيها هو عنوان كلّ عالم مثلاً، الذي هو عنوان إجمالي لأفراد طبيعة العالم.

هذا، ولا يتوهم ممّا ذكرنا: من أنّ الحكم على جميع الأفراد أعمّ من الموجودة و المعدومة أنّ ذلك مستلزم لإثبات شيء على المعدوم في حال عدمه؛ لأنّ المعدوم لا يكون شيئاً حتّى يكون فرداً للماهية، فما دام لم تنصب الماهية بصيغة الموجود لا تكون ماهيةً أصلاً، فالنار المعدوم بالفعل لا تكون ناراً حتّى يترتب عليها الحكم المترتب على جميع أفراد النار، فاعتبار الوجود في ترتب الحكم عليه إنّما هو لعدم كونه مصداقاً لها بدون ذلك، لا لكون الاتّصاف به مأخوذاً في الموضوع، كيف وقد عرفت أنّه ليس في الموضوع ما يدلّ على الاختصاص بالأفراد الموجودة.

و ممّا ذكرنا ظهر: أنّ ما وقع في التقارير المنسوبة إلى المحقّق النائيني من تفسير القضية الحقيقية بما إذا لوحظ الأفراد المعدومة بمنزلة الأفراد الموجودة تنزيلاً للمعدوم منزلة الموجود ثمّ جعلها موضوعاً للحكم (1)، ممّا لا يرتبط بمعنى القضية الحقيقية المذكورة في فنّها، بل الوجدان أيضاً يأتي عن ذلك؛ لأنّ لا نرى في أنفسنا حين إلقاء هذا النحو من القضايا فرض المعدومين بمنزلة الموجودين، و تنزيلهم منزلتهم، كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك: فاعلم أنّ القوانين المجعولة في العالم التي يوضعها العقلاء

ص: 315

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 550.

المقننين لها إنّما هو على هذا النحو الذي عرفت؛ لأنّ بناءهم على جعلها ليعمل بها الأفراد، وأكثرها خالية عن المخاطبة، والقانون الإسلامي المجعول في شريعتنا إنّما هو على هذا النحو مع خصوصية زائدة، وهو عدم إمكان المخاطبة فيه بالنسبة إلى الناس، ضرورة عدم قابلية البشر العادي لأن يصير مخاطباً لله تعالى؛ إذ طريق ذلك الوحي، وهو منحصر بالأنبياء العظام عليهم السلام وباقي الناس أبعد من هذه المرحلة بمراحل، وإظهار الوحي الجارى بلسان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إنّما هو على طريق التبليغ لا بنحو المخاطبة، فالخطاب بنحو «يا أيّها الذين آمنوا أوفوا بالعقود» (1) مثلاً لا يكون المخاطب فيها أحد من المؤمنين أصلاً، بل إنّما هو خطاب كتبي حفظ بالكتب ليعمل به كلّ من نظر إليه، نظير الخطابات الواقعة في قوانين العقلاء المكتوبة المنتشرة بين الناس ليطلعوا عليها فيعملوا بها.

ومن هنا يظهر: أنّ هذه الخطابات الواقعة في الشريعة لا تشمل الحاضرين أيضاً بنحو يكونوا هم المخاطبين فضلاً عن أن تكون منحصرة بهم أو عامّة لجميع المكلفين، والتعبير بالخطابات الشفاهية أيضاً مسامحة؛ لما عرفت من عدم كون واحد من المكلفين مخاطباً بها أصلاً، بل إنّما هي قوانين كلية بصورة المخاطبة أوحى الله تعالى بها نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم وهو بلّغها إلى الناس كما انزلت على قلبه صلى الله عليه وآله وسلم.

تنبية: في كيفية القوانين الواردة في الشريعة

وتلخص ممّا ذكرنا أنّ القوانين الواردة في الشريعة على قسمين: قسم لا يكون مشتملاً على الخطاب، بل إنّما جعل الحكم على العناوين الكلية، مثل:

وجوب الحجّ الموضوع على عنوان المستطيع، وقسم يشتمل على الخطاب، مثل

ص: 316

أمّا القسم الأول: فالإشكال المتقدم الذى يرجع إلى استلزام عدم الاختصاص بالحاضرين فى زمان صدوره لتكليف المعدوم المستحيل بدهة يندفع بما ذكرناه من كون العناوين المأخوذة فى موضوعات الأحكام إنّما اخذت على سبيل القضية الحقيقية بالمعنى الذى تقدّم، و هذا المعنى لا يستلزم أن يكون المعدوم فى حال العدم مكلفاً؛ لأنّ عنوان المستطيع إنّما يصدق على خصوص المكلف الموجود الحاصل له الاستطاعة، فكما أنّه لا يصدق على المكلف الغير المستطيع كذلك لا يصدق على المعدوم بطريق أولى؛ لأنّه ليس بشيء، نعم بعد الوجود و صيرورته متّصفاً بذلك الوصف يتحقّق مصداق لذلك العنوان، فيشمله الحكم، كما عرفت تفصيله.

و أمّا القسم الثانى: فالإشكال الراجع إلى استحالة المخاطبة مع المعدوم لا يندفع بما ذكر من كون الموضوع على نحو القضية الحقيقية؛ لأنّ الخطاب بالعنوان الذى جعل موضوعاً فيها غير معقول؛ إذ لا معنى للخطاب بأفراد الطبيعة أعمّ من الموجودة و المعدومة، فلا بدّ إنّما من الالتزام بتنزيل المعدومين منزلة الموجودين، و إنّما من الالتزام بما ذكر من كون هذه الخطابات خطابات كتيبة، و الأوّل لا دليل عليه، كما اعترف به الشيخ (1)، و معه لا- يمكن القول بالتعميم، فلا بدّ من الجواب بنحو ما ذكر؛ لما عرفت من استحالة أن يكون الناس مخاطباً لله تعالى، بل المخاطب فيها هو الرسول صلى الله عليه و آله و سلم و حكايته صلى الله عليه و آله و سلم على الناس إنّما وقعت على سبيل التبليغ و حكاية الوحي، و لا تكون خطاباً منه صلى الله عليه و آله و سلم إلى الناس، كما هو واضح.

بقى الكلام فى الثمرة بين القولين، فنقول: ربّما قيل بأنّه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان:

الأولى: حجّية ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين(1)

. و أورد عليه فى الكفاية بأنّه مبنى على اختصاص حجّية الظواهر بالمقصودين بالإفهام، وقد حَقّق عدم الاختصاص بهم، ولو سلّم فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع، بل الظاهر أنّ الناس كلّهم إلى يوم القيامة يكونون كذلك وإن لم يعمّم الخطاب كما يومئ إليه غير واحد من الأخبار(2)

. و ذكر المحقّق النائنى - على ما فى التقارير - أنّ ترتّب الثمرة لا- يبتنى على مقالة المحقّق القمّى؛ فإنّ الخطابات الشفاهية لو كانت مقصورةً على المشافهين ولا- تعمّ غيرهم، فلا معنى للرجوع إليها و حجّيتها فى حقّ الغير، سواء قلنا بمقالة المحقّق القمّى أو لم نقل، فلا ابتناء للثمرة على ذلك أصلاً(3).

وفيه: أنّ معنى الرجوع إليه و حجّيته فى حقّ الغير ليس هو التمسّك به لإثبات حكم المعدومين حتّى يورد عليه بما ذكر، بل المراد هو التمسّك به لكشف حكم المشافهين بناء على الاختصاص، ثمّ إجراء أدلّة الاشتراك، و حينئذٍ فيبتنى على مقالة المحقّق القمّى لو سلّم كونهم مقصودين بالإفهام، كما ذكره فى

ص: 318

1- (1) - قوانين الأصول 1: 233 /السطر 16.

2- (2) - كفاية الأصول: 269.

3- (3) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائنى) الكاظمى 1: 549.

الثانية: صحّة التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنية بناءً على التعميم لثبوت الأحكام لمن وجد وبلغ من المعدومين وإن لم يكن متّحداً مع المشافهين في الصنف، وعدم صحّته على عدمه؛ لعدم كونها حينئذٍ متكفّلةً لأحكام غير المشافهين، فلا بدّ من إثبات اتّحاده معهم في الصنف حتّى يحكم بالاشتراك معهم في الأحكام، ومع عدم الدليل على ذلك - لأنّه منحصر بالإجماع، ولا إجماع إلّا فيما إذا اتّحد الصنف - لا مجال للتمسك بها.

هذا، ولا ريب في ترتّب هذه الثمرة فيما إذا كان المكلف البالغ الآن لما كان المشافهون واجدين له ممّا يحتمل مدخلّيته في ترتّب الحكم و ثبوته ولم يكن ممّا يزول تارةً ويثبت أخرى، فإنّه حينئذٍ يمكن أن يكون إطلاق الخطاب إليهم اتّكالاً على ثبوت القيد بالنسبة إليهم؛ إذ لا احتياج إلى التقييد بعد ثبوته في المخاطبين، فالتمسك بتلك الخطابات متفرّع على إثبات اتّحاد الصنف؛ إذ بدونه لا معنى لجريان أدلّة الاشتراك، بخلاف القول بالتعميم؛ فإنّه يصحّ بناءً عليه التمسك بها لإثبات الأحكام وإن كان الموجودون في الحال فاقدين لما يحتمل دخله في الحكم؛ إذ مدخلّيته ترتفع بالإطلاق؛ لأنّه لا مجال له اتّكالاً على وجدان الحاضرين له؛ لعدم اختصاص الخطاب بهم، كما لا يخفى.

ص: 319

الفصل الخامس في تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

إذا تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده، يوجب تخصيصه به أو لا؟ فيه خلاف.

و محلّ النزاع ما إذا كان العامّ موضوعاً لحكم آخر غير الحكم المترتب على البعض المدلول عليه بالضمير الذي يرجع إليه، مثل قوله تعالى: «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» إلى قوله: «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» (1) و أمّا إذا كانت هنا قضية واحدة ذكر فيها العامّ و الضمير معاً، مثل قوله: «والمطلقات أزواجهنّ أحقّ بردهنّ»، فلا شبهة في تخصيصه به، كما هو واضح.

و هل محلّ الخلاف يختصّ بما إذا علم من الخارج بكون المراد من الضمير الواقع في القضية الثانية هو بعض أفراد العامّ، المذكورة في القضية الأولى، كما في المثال المذكور، أو يختصّ بما إذا علم لا من الخارج، بل بمجرد إلقاء القضية الثانية يعلم أنّ المراد هو البعض لحكم العقل بذلك مثلاً، كما في قوله: أهن

ص: 320

الفسّاق و اقتلهم، فإنّ العقل يحكم بأنّ المراد بالضمير ليس جميع الفسّاق؛ لعدم اقتضاء الفسق بنفسه لإيجاب القتل، بل المراد به هو الكفّار منهم، أو يشمل الصورتين معاً؟ وجوه، و كلامهم خالية عن التعرّض لهذه الجهة.

نعم ظاهر تمثيل أكثرهم بالآية الشريفة التي هي من قبيل الصورة الأولى؛ لأنّ العلم باختصاص الأحقية بالردّ بعولة المطلّقات الرجعيّات إنّما كان مستنداً إلى دليل آخر هو عدم الاختصاص بالصورة الثانية، نعم لا يستفاد منه التعميم أو الاختصاص بالصورة الأولى، كما لا يخفى.

و كيف كان، فإن كان محلّ البحث هي الصورة الأولى، فلا إشكال في أنّ أصالة العموم الجارية في القضية الأولى يقتضى الحمل على العموم؛ لأنّ الأمر هنا دائر بين تخصيص واحد أو أزيد، وقد استقرّ رأي المحقّقين من الأصوليين على التمسك في نفى الزائد بأصالة العموم فيما إذا شكّ في تخصيص زائد بالنسبة إلى عامّ واحد، فضلاً عن مثل المقام الذي يكون فيه عامّان خصّص أحدهما يقيناً و الشكّ في تخصيص الآخر.

توضيحه: أنّ القضية المشتملة على الضمير إنّما تقتضى بظاها ثبوت الحكم بالنسبة إلى جميع أفراد العامّ؛ لأنّ الضمير موضوع للإشارة إلى مرجعه الذي هو العامّ في المقام، فقوله: و بعولتهنّ بمنزلة قوله: و بعولة المطلّقات، و العلم باختصاصها بالرجعيّات لا يوجب استعمال الضمير فيها حتّى تلزم المجازية؛ لما عرفت من أنّ التخصيص إنّما يقتضى قصر الإرادة الجديّة على غير مورد الخاصّ، و لا يوجب أن يكون العامّ مستعملاً فيما عدا مورده، و حينئذٍ فالدليل على تخصيص القضية الثانية لا يوجب تصرّفاً في القضية الأولى أصلاً؛ لما عرفت من أنّ مورد الشكّ في التخصيص يكون المرجع فيه أصالة العموم.

و من هنا انقدح: أنّه لا مجال حينئذٍ لهذا النزاع بعد ما تقدّم منهم من عدم

اقتضاء التخصيص للمجازية، وأنّ المرجع في مورد الشكّ فيه أو في الزائد هي أصالة العموم، كما أنّه ظهر فساد ما في الكفاية من أنّ المتيقّن من بناء العقلاء هو أتباع الظهور فيما إذا شكّ في تعيين المراد، وأمّا إذا شكّ في كيفية الاستعمال مع العلم بالمراد، كما في ناحية الضمير، فلا(1)، وذلك لما عرفت من عدم استلزام التخصيص للمجازيّة في ناحية الضمير، فكما أنّ المراد معلوم كذلك كفاية الاستعمال معلومة.

نعم هذا إنّما يتمّ على مذهب القدماء القائلين بأنّ العامّ المخصّص يصير مجازاً، وهو مع أنّه خلاف التحقيق مخالف لما اختاره(2) أيضاً كما عرفت.

كما أنّ التعبير في محلّ النزاع بضمير يرجع إلى بعض أفراد العامّ ليس في محله؛ لما عرفت من أنّ الضمير لم يستعمل إلاّ فيما وُضع له، وهو إيجاد الإشارة به إلى مرجعه الذي هو العامّ في المقام، والتخصيص لا يوجب تصرّفاً في مقام الاستعمال أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

وأمّا إذا كان محلّ البحث هي الصورة الثانية: فالتمسك بأصالة العموم محلّ إشكال؛ لأنّ ظهوره في العموم غير منعقد مع اشتماله على الضمير الصالح للقريبيّة، كما أشار إليه في الكفاية، فيصير مجملاً، فيجب الرجوع إلى مقتضى الأصول.

ومما ذكرنا يظهر: أنّه لو كان محلّ النزاع عامّاً شاملاً لكلتا صورتين، فالواجب التفصيل، والحكم بالرجوع إلى أصالة العموم في الصورة الأولى، وبالأصول العمليّة في الصورة الثانية، فتدبّر جيّداً.

ص: 322

1- (1) - كفاية الأصول: 272.

2- (2) - نفس المصدر: 255.

اشارة

وفيه مقامان:

المقام الأول: فى تخصيص العام بالمفهوم الموافق

هل يجوز تخصيص العام بمفهوم الموافقة أم لا؟ وقد ادعى الإجماع على الجواز(1)، و لكنّه لا يفيد فى المسألة الغير الشرعية، سواء كانت عقلية أو عرفية.

ولا بدّ قبل الورود فى محلّ البحث من بيان المراد بمفهوم الموافقة بعد ظهور أنّه عبارة عن القضية الموافقة للمنطوق فى الإيجاب والسلب.

فنعول: يحتمل أن يكون المراد به هو ما يعبرون عنه بإلغاء الخصوصية، و مرجعه إلى أنّ الخصوصية المذكورة فى الكلام ممّا لا يرى لها العرف مدخلية فى ترتّب الحكم بحيث يكون الكلام بنفسه دالاً على ثبوت الحكم مع انتفاء

ص:323

1- (1) - قوانين الأصول 1:304 /السطر 5، كفاية الأصول: 272.

الخصوصية أيضاً، مثل قوله: رجل شكّ بين الثلاث و الأربع فعليه كذا، فإنّ العرف لا يفهم منه اختصاص الحكم بالرجل، بل يرى أنّ ذكره إنّما هو من باب المثال، وإلا فالمقصود هو المصلّى الذي شكّ بين الثلاث و الأربع، سواء كان رجلاً أو امرأة.

ويحتمل أن يكون المراد به هو الذي يكون الغرض من إلقاء الكلام إفادته إلى المخاطب، غاية الأمر أنّه كُنِيَ عنه بشيء آخر، ويمكن أن يكون قوله تعالى: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» (1) من هذا القبيل، بناءً على أن لا يكون المقصود به هو حرمة قول «أفّ» بل الإتيان به إنّما هو من باب الكناية وإفهام حرمة الأمور الأخر من الضرب و الشتم و غيرهما، وهذا لا ينافي عدم حرمة ذلك القول، كما في نظائره من أمثلة الكناية.

ويحتمل أن يكون المراد به هو ما يكون الكلام مسوقاً لإفادته أيضاً، كالمنطوق، غاية الأمر أنّه أتى بالفرد الخفى تنبيهاً على الفرد الجليّ، فهما معاً مقصودان بالإفادة إلاّ أنّه اقتصر على الأوّل مع دخول الثاني في المراد أيضاً.

ويمكن أن تكون الآية الشريفة من هذا القبيل، كما لا يخفى.

ويحتمل أن يكون المراد به هو ما يستفاد من المنطوق بالأولوية القطعية من غير أن يكون الكلام مسوقاً لإفادته، و الآية الشريفة تحتتمل هذا المعنى أيضاً.

ويحتمل أن يكون المراد به هو ما يستفاد من العلة المنصوصة في المنطوق، كقوله: لا تشرب الخمر؛ لأنّه مسكر، فإنّه يستفاد منه حرمة شرب النبيذ المسكر أيضاً؛ لأنّ الظاهر من القضية كون تمام العلة هو المسكريّة، لا

ص:324

أنه جزء الموضوع، و الخمرية جزء آخر، و يعبر عنه بمنصوص العلة، و إطلاق المفهوم عليه بعيد.

ثم إن هذه الاحتمالات التي ذكرنا ليس من قبيل مانعة الجمع، بل على سبيل منع الخلو، فيمكن أن يكون المراد بمفهوم الموافقة هو الأمر الجامع بينهما، و هو القضية الخارجة عن محلّ النطق المشتركة في الإيجاب و السلب.

إذا عرفت ذلك: فاعلم أنه لو كان المراد بمفهوم الموافقة هو الاحتمال الراجع إلى إلغاء الخصوصية، فلا إشكال في تقديمه على العام إذا كان أخص منه؛ لأنه بنظر العرف مفاد نفس الكلام الملقى إليهم، و لا يحتاج في استفادته إلى إعمال حكم العقل أيضاً، و كذا لو كان المراد به هو الاحتمال الثاني أو الثالث أو الأخير؛ لأنه في جميع الصور مستفاد من نفس الكلام كما لا يخفى في الأولين.

و أما الأخير فلأنّ التعليل لا يتم بدون انضمام كبرى كلية مطوية؛ فإنه لو لم يكن «كل مسكر حرام» لما يصحّ تعليل الحرمة في الخمر بأنه مسكر فالكبرى التي يكون مورد المفهوم من صغرياتها، مستفادة من نفس الكلام و لا يحتاج إلى شيء آخر اصلاً.

و أما لو كان المراد به هو الاحتمال الرابع الذي مرجعه إلى استفادته من القضية المنطوقية بضميمة حكم العقل بالأولوية القطعية، فقد يقال - كما في تقريرات المحقق النائيني قدس سره - بأنه لا يعقل أن يكون المفهوم معارضاً للعام من دون معارضة منطوقه؛ لأننا فرضنا أنّ المفهوم موافق للمنطوق، و أنه يستفاد حكمه منه، فكيف يعقل أن يكون المنطوق أجنبياً عن العام و غير معارض له مع كون المفهوم معارضاً؟! فالتعارض يقع ابتداءً بين المنطوق و العام، و يتبعه وقوعه بين المفهوم و العام، و حينئذٍ فلا بدّ أولاً من علاج التعارض بين المنطوق و العام،

و يلزمه العلاج بين المفهوم و العام (1).

أقول: هذه الدعوى بنحو الكليّة ممنوعة؛ لعدم التلازم بين كون المفهوم معارضاً للعام و كون المنطوق أيضاً كذلك، بل يمكن الانفكاك بينهما في بعض الموارد.

مثاله: ما لو قال: لا تكرم العلماء، ثمّ قال: أكرم جهّال خدّام النحويّين، فإنّ المنطوق في المثال لا يعارض العامّ؛ لأنّ الجهّال غير داخل في العلماء مع أنّ المفهوم - وهو وجوب إكرام علماء خدّام النحويّين، و كذا إكرام النحويّين - معارض للعامّ، كما هو واضح.

و حينئذٍ فالموارد مختلفة، فلو كانت المعارضة بين المنطوق و العامّ أيضاً، فلا بدّ أولاً من علاج التعارض بينه و بين العامّ، و يلزمه العلاج بين المفهوم و العامّ.

و أمّا لو كانت المعارضة منحصرةً بالمفهوم، فقد يقال في وجه ترجيحه على العامّ و لو كان التعارض بالعموم و الخصوص من وجه: بأنّ الأمر هنا يدور بين رفع اليد عن العموم و تخصيصه بالمفهوم، و بين رفع اليد عن المنطوق المستلزم للمفهوم عقلاً، و بين رفع اليد عن المفهوم مع ثبوت الحكم في المنطوق، و الثاني لا - سبيل إليه بعد كون المنطوق أجنياً عن العامّ، و غير معارض له، كما هو المفروض، و الثالث كذلك؛ لأنّ رفع اليد عن خصوص المفهوم يوجب نفى الملازمة و رفع اليد عنها مع كونها عقليةً قطعيةً، فينحصر في الأوّل الذي مرجعه إلى رفع اليد عن ظهور لفظي.

و لكن لا يخفى: أنّ الملازمة تقتضى عدم الانفكاك بين المنطوق و المفهوم،

ص: 326

فإذا كانت المعارضة بين المفهوم والعام، فالملازمة بين المنطوق والمفهوم توجب سرايتها إليه، وكونه معارضاً للعام بالتبع، وحينئذٍ فلا بأس بتقديم العام على المفهوم، والحكم برفع اليد عن المنطوق أيضاً بسبب الملازمة، فلم يستلزم تقديم العام على المفهوم إلا خلال بالملازمة، وكذا رفع اليد عن المنطوق بلا وجه أما الأول: فواضح، وأما الثاني: فلأن رفع اليد عنه إنما هو لرفع اليد عن المفهوم الملازم له، كما لا يخفى.

هذا كله في المفهوم الموافق.

المقام الثاني: في تخصيص العام بالمفهوم المخالف

وأما المفهوم المخالف فقد اختلف في جواز تخصيص العام به.

وينبغي أن يعلم أن محلّ النزاع إنما هو فيما إذا كان هنا عامّ و كان المفهوم معارضاً له بالعموم والخصوص.

وأما فرضه فيما إذا كان هنا مطلق و مقيد ثم إجراء أحكام تلك المسألة عليه، مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم:

«خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء» (1) الحديث، وقوله عليه السلام:

«إذا كان الماء قدر كزّ لم ينجسه شيء» (2) حيث إن ظاهر الدليل الأول كون تمام الموضوع للطهوريّة والاعتصام هو نفس الماء، و ظاهر الدليل الثاني مدخليّة الكزّيّة أيضاً، فيجب حمل المطلق على المقيد، ففيه: أنّه خارج

ص: 327

1- (1) - المعتبر: 8 /السطر 32، وسائل الشيعة 1: 135، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب 1، الحديث 9.

2- (2) - تهذيب الأحكام 1: 107/39، الاستبصار 1: 1/6، وسائل الشيعة 1: 158، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب 9، الحديث 1 و 2.

عن محلّ البحث؛ فإنّ مورده هو ما إذا كان المفهوم معارضاً للعامّ بالعموم والخصوص.

مثاله: ما إذا قال: أكرم العلماء، ثمّ قال: إذا جاءك زيد العالم فأكرمه، فإنّ مفهومه أنّه إذا لم يجئك فلا يجب إكرامه، وهو يخالف العموم.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه إذا ورد العامّ وما له المفهوم في كلام واحد ودار الأمر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم، فإن كان كلّ واحد منهما مستفاداً من الإطلاق بقرينة مقدّمات الحكمة، أو كان كلّ منهما بالوضع، فالظاهر إجمال الدليل، ووجوب الرجوع إلى الأصول العمليّة، وإلا فلو كان واحد منهما مستفاداً من الإطلاق، والآخر بالوضع، فلا شبهة في كون الترجيح مع الظهور الوضعي؛ لعدم تمامية مقدّمات الحكمة معه.

وأما لو كانا في كلامين لا يصلح أن يكون واحد منهما قرينةً متّصلة للآخر، فإن كان أحدهما مستفاداً من الإطلاق والآخر مدلولاً عليه بالوضع، فلا شبهة في تقديمه على الأوّل لو كان عدم البيان المأخوذ في مقدّمات الحكمة أعمّ من البيان المتّصل، وعلى تقدير الاختصاص به يتمّ الإطلاق، ويعارض الآخر، مثل ما إذا كان كلّ واحد منهما مستفاداً من الإطلاق أو مدلولاً عليه بالوضع، والترجيح فيه يدور مدار الأظهرية، كما لا يخفى.

لا شبهة في جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد المعتبر بالخصوص، كما يجوز بالكتاب و بالخبر المتواتر أو الواحد المحفوف بالقربة القطعية اتفاقاً؛ لوضوح استقرار سيرة الأصحاب على العمل بالخبر الواحد في قبال عمومات الكتاب.

وعمدة ما يتوهم سناً للمنع هي الأخبار الدالة على وجوب طرح الأخبار المخالفة للقرآن(1)، و ضربها على الجدار(2)، و أنها زخرف(3)، و أنها مما لم يقل به الإمام عليه السلام(4) على اختلاف ألسنتها.

ص:329

1- (1) - وسائل الشيعة 106:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 10 و 19 و 29 و 35.

2- (2) - الكافي 1:3/69.

3- (3) - وسائل الشيعة 106:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 12 و 14.

4- (4) - نفس المصدر، الحديث 15.

ولا يخفى عدم دلالتها على المنع فى المقام؛ لوضوح أنّ المخالفة بالعموم لا تعدّ بنظر العرف مخالفة، ضرورة ثبوت هذا النحو من المخالفة فى نفس الكتاب العزيز، مع أنّ قوله تعالى: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا» (1) ينادى بعدم الاختلاف فيه.

مضافاً إلى أنّ صدور الأخبار المخالفة للكتاب بهذا المعنى من الأئمة عليهم السلام كثيرة جداً.

والسرف فيه ما عرفت من عدم كون هذه المخالفة مخالفةً بنظر العرف والعقلاء، و ثبوت المناقضة، و التنافى بين الموجبة الكلية و السالبة الجزئية، و كذا بين السالبة الكلية و الموجبة الجزئية و إن كان أمراً بديهياً إلا أنّ ذلك فى غير محيط جعل القوانين و تقنينها، كما لا يخفى.

ص: 330

الفصل الثامن في استثناء المتعقب لجمل متعدّدة

إشارة

هل الاستثناء المتعقب للجمل المتعدّدة ظاهر في رجوعه إلى الكلّ أو خصوص الأخيرة، أو لا ظهور له في واحد منهما؟ وجوه وأقوال.

ولا بد من البحث هنا في مقامين:

المقام الأوّل: إمكان الرجوع إلى الجميع

وليعلم أنّ ذلك إنّما هو بعد الفراغ عن إمكان رجوعه إلى الكلّ مع أنّه قد يقال باستحالته؛ نظراً إلى أنّ آلة الاستثناء قد تكون حرفاً، وقد تكون اسماً، وعلى التقديرين تارةً يكون المستثنى عنواناً كلياً منطبقاً على كثيرين، و أخرى يكون فرداً واحداً متصادقاً عليه جميع العناوين المستثنى منها، وثالثة يكون أفراداً متعدّدة كلّ واحد منهما فرد لعنوان من تلك العناوين، مثل ما إذا قال: أكرم العلماء وأهن الفسّاق و أضف الهاشمي إلاّ زيداً، وكان زيد المستثنى مردّداً بين زيد العالم وزيد الفاسق وزيد الهاشمي وبين خصوص الأخير.

أمّا إذا كانت أداة الاستثناء اسماً وكان المستثنى عامّاً، فالإخراج من الجميع

من دون ملاحظة الوحدة بينهما يستلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، وهو مستحيل، وكذا فيما لو كان المستثنى فرداً واحداً.

وأما لو كان المستثنى أفراداً متعدّدة، فمضافاً إلى ذلك يلزم استعمال المستثنى أيضاً في أكثر من معنى واحد.

وأما لو كانت أداة الاستثناء حرفاً، فبناءً على كونه موضوعاً للجزئيات، فاستعمالها في أكثر من فرد واحد مستلزم لذلك المحذور الذي جريانه في الحروف أوضح؛ لأنّ اندكاكها في متعلقاتها أشدّ من فناء الألفاظ في معانيها الاسمية (1).

أقول: قد عرفت أنّ استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد بمكان من الإمكان، وأنّ الوجوه التي استندوا إليها لإثبات الاستحالة لم تكن ناهضةً لإثباتها، والموضوع له في الحروف وإن لم يكن عاماً إلاّ أنّه لا إشكال في استعمالها في أكثر من واحد، والجامع بين معانيها وإن كان منتفياً، ضرورة عدم وجود الجامع الحقيقي بين الابتداءات الخارجيّة مثلاً، ومفهوم الابتداء الذي هو معنى اسمي لم يكن ابتداء حقيقةً إلاّ أنّه مع ذلك يمكن استعمالها في أكثر من واحد تبعاً للأسماء و متعلقاتها؛ نظير قوله: سر من كل نقطة من البصرة فإنّ الكثرة - التي هي مفاد الكلّ - تسرى إلى «من» أيضاً فيفيد وجوب السير مبتدئاً من كلّ نقطة.

و منه يظهر أنّ جواز استعمال الحرف في أكثر من واحد أوضح من جواز استعمال الاسم كذلك؛ لما عرفت من تبعيّة المقتضية لسراية مدلوله إليه، كما هو واضح.

ص: 332

بل يمكن أن يقال بعدم استلزام الرجوع إلى الجميع؛ لتعدّد الإخراج حتّى يبتنى على القول بجواز استعمال الحروف في أكثر من معنى.

أمّا فيما كان المستثنى مشتملاً على الضمير: فلأنّ الموضوع له في باب الضمائر هو الإشارة إلى مرجعه، و من الممكن أن يكون في المقام إشارة في جميع الجُمْل المتقدّمة، ويكون الإخراج واحداً، ولا يلزم تجوّز في ناحية الضمير في أكثر من معنى واحد؛ لأنّ الإشارة واحدة و إن كان المشار إليه كثيراً.

و أمّا فيما إذا لم يكن مشتملاً على الضمير: فلأنّ استعمال المستثنى أكثر من واحد لا يوجب أن يكون الإخراج متعدّداً حيث يلزم استعمال أداة الاستثناء في أكثر من واحد كما هو.

المقام الثاني: في مقام الإثبات

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه قد يقال - كما في تقريرات المحقّق النائيني - بأنّ التحقيق يقتضى التفصيل بين ما إذا كانت الجُمْل المتعدّدة المتقدّمة مشتملةً على عقد الوضع بأن يكون ذلك مكرّراً في جميعها و بين ما إذا لم يكن كذلك، بل كان ذكر عقد الوضع منحصرّاً بصدر الكلام، كما إذا قيل: أكرم العلماء و أضفهم و أطعمهم إلّا فسّاقهم، بأن يقال برجوعه إلى الجميع دون خصوص الأخيرة في الثاني، و برجوعه إلى خصوصها في الأوّل.

و السرّ في ذلك: أنّه لا بدّ من رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع لا محالة، فإذا لم يكن مذكوراً إلّا في صدر الكلام، فلا بدّ من رجوعه إليه، بخلاف ما إذا كان تكراره في الجملة الأخيرة يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام، فيحتاج

تخصيص الباقي إلى دليل آخر مفقود على الفرض (1).

أقول: لا يخفى أنّ ما ذكره من أنّه لا بدّ من رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع مخالف لما ذكره في قبال أبي حنيفة من أنّ الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي، فإنّ مرجع ذلك إلى رجوع الاستثناء إلى عقد الحمل، والحكم المذكور في الكلام، وإلا لم يكن الاستثناء من النفي إثباتاً أصلاً، وكذا العكس، فلا بدّ من القول برجوعه إلى الحكم، وحينئذٍ فيتّجه التفصيل بين ما إذا كان عقد الحمل متكرّراً أو واحداً.

وتفصيله بملاحظة ما عرفت أنّ المستثنى قد يكون مشتملاً على الضمير، وقد لا يكون، وعلى التقدير الأوّل:

فتارة: يكون عقد الوضع أيضاً واحداً وعقد الحمل متكرّراً، غاية الأمر أنّ عقد الوضع في غير الجملة الأولى إنّما أفيد بالضمير سواء كان المستثنى أيضاً مشتملاً على الضمير، كما في المثال المذكور في كلامه، أو لم يكن، كما لو حذف الضمير في المثال من المستثنى.

والظاهر في هذا القسم الرجوع إلى الجميع، لا لما ذكره، بل لأنّ ظاهر اتّحاد السياق يقتضى أن يكون مثل الجمل المشتملة على الضمير في عوده إلى الأولى، كما لا يخفى.

وآخرى: يكون بالعكس، مثل قوله: أضف العلماء والتجار والهاشميين إلا فساقهم.

والظاهر في هذا القسم أيضاً الرجوع إلى الجميع؛ لكون عقد الحمل غير متعدّد.

ص: 334

وثالثة: يكون كلٌّ منهما متكرراً، وفي هذا القسم قد تكون الأحكام مختلفةً بالصنف، وقد لا تكون كذلك.

وفي هذا القسم يتردد الأمر بين الرجوع إلى الجميع أو خصوص الأخيرة، ولا دليل على التعيين، وعلى التقدير الثاني فالظاهر هو الرجوع إلى الجميع في مثل الصورة الثانية في التقدير الأول دون البواقي، فتدبر.

ثم إن الرجوع إلى الأ-خيرة في موارد الإجمال متيقن على كل تقدير، وفي غيرها من الجمل لا يجوز التمسك بأصالة العموم؛ لاكتنافه بما يصلح للقربية، ولم يحرز استقرار بناء العقلاء على التمسك بها في أمثال المقام، فلا بد في مورد الاستثناء فيه من الرجوع إلى الأصول العملية.

وذكر في التقريرات: أن توهم كون المقام من قبيل اكتناف الكلام بما يصلح للقربية غير صحيح؛ لأن المولى لو أراد تخصيص الجميع و مع ذلك قد اكتفى في مقام البيان بذكر استثناء واحد مع تكرار عقد الوضع في الجملة الأخيرة، لكان مخلاً ببيانه؛ إذ بعد أخذ الاستثناء محلّه من الكلام لا يكون موجب لرجوعه إلى الجميع (1).

. و لا يخفى أن ذلك يوجب سدّ باب الإجمال؛ فإنّه كيف لا يجوز أن يكون غرضه تخصيص الجميع و مع ذلك أجمل كلامه لمصلحة مقتضية له كما في سائر المجملات.

و أمّا قوله بعد أخذ الاستثناء محلّه من الكلام: فلم نعرف له معنى.

و حكى عن المقالات أنّه قال في المقام ما ملخصه: أن إطلاق الاستثناء والمستثنى يوجب الرجوع إلى الجميع، و حينئذٍ فلو كان العموم في الجمل

ص: 335

المستثنى منها مستفاداً لا من الإطلاق، يوجب ذلك عدم انعقاد الإطلاق في الاستثناء والمستثنى؛ لصيرورة العموم في غير الجملة الأخيرة قرينةً على اختصاصهما بها، وأما لو كان العموم مستفاداً من مقدّمات الحكمة، فهنا إطلاقان يكون انعقاد كلٍّ منهما معلقاً على عدم الآخر، فلا ينعقدان، فيصير الكلام بالنسبة إلى غير الجملة الأخيرة مجملاً (1).

أقول: ما ذكره في الشقّ الأوّل من صيرورة العموم قرينة على اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة، محلّ نظر بل منع.

أما فيما كان المستثنى مشتملاً على الضمير: فلأنّ رجوعه إلى الجميع أو خصوص الأخيرة متوقّف على تعيين مرجع الضمير، وأنّه اشير به إلى الجميع أو إليها.

وأما فيما لم يكن كذلك: فقد عرفت أنّ أصالة العموم في غير هذه الأخيرة في أمثال المقام غير جارية، فتدبرّ.

ص: 336

المقصد الخامس في المطلق و المقيد

اشارة

وفيه فصول:

ص:337

الفصل الأول في تعريف المطلق

قد عرّف المطلق بأنه ما دلّ على شايح في جنسه (1)

. ولكنّه مخدوش من وجوه كثيرة:

منها: أنّ ظاهره كون الإطلاق وصفاً لنفس اللفظ مع أنّه من صفات المعنى، ضرورة أنّه يتّصف به المعنى ولو لم يكن في العالم لفظ فإنّ ماهية الإنسان مطلقة ولو لم يوضع بإزائها لفظ أصلاً فإنّها أمر شائع في أفرادها الذاتية، و معرّة عن القيود و الخصوصيات الوجودية المجامعة مع كلّ واحد منها، كما لا يخفى.

منها: أنّ اعتبار الشيوخ في الجنس إن كان قيماً للمدلول بما أنّه مدلول بحيث كان مرجعه إلى دلالة اللفظ على الشيوخ و السريان أيضاً، فليس في العالم مطلق أصلاً، ضرورة أنّ اللفظ لا يحكى إلاّ عن نفس الماهية المطلقة، و كونها بذاتها شائعة في أفرادها، سارية في وجوداتها لا ارتباط له بدلالة اللفظ

ص: 339

أصلاً، كما هو واضح، فلا بدّ من أن يكون هذا القيد وصفاً لنفس المعنى مع قطع النظر عن كونه مدلولاً للفظ.

منها: أنّ مقتضى التعريف اختصاص الإطلاق بالمعاني الكلية، ضرورة أنّها تكون شائعة في جنسها، أى الأفراد المجانسة لها، لا الجنس الاصطلاحى المنطقى، وأمّا الأمور الجزئية الغير القابلة للسريان فظاهره أنّها لا تكون متّصفاً بالإطلاق مع أنّها أيضاً كذلك، ضرورة أنّ قوله: أكرم زيدا، مطلق غير مشروط بشىء أصلاً.

ودعوى أنّ المعاني الجزئية غير قابلة للتقييد فلا يتّصف بالإطلاق، مدفوعة بمنع ذلك؛ فإنّ الأمور الجزئية أيضاً قابلة للتقييد، فإنّ جعل زيد مثلاً موضوعاً للحكم تارة يكون بنحو الإطلاق، و اخرى مقيّداً بمجيئه أو غيره من الحالات و العوارض، كما هو واضح.

منها: أنّ هذا التعريف يشمل بعض المقيّدات أيضاً، ضرورة أنّ الرقبة المقيّدة بالمؤمنة أيضاً شائعة في جميع أفراد الرقبة المؤمنة، كما لا يخفى فالأولى أن يقال: إنّ المطلق عبارة عن المعنى المعرّى عن القيد المعبرّ عنه بالفارسية ب (رها بودن) و المقيّد بخلافه، و لا شبهة في أنّهما وصفان إضافيّان، ضرورة أنّ المعنى الملحوظ مع أمر آخر تارة يكون مقيّداً به و اخرى معرّى عنه، و هذا المعنى يجرى في جميع القيود، و ربّما يكون مقيّداً ببعضها و غير مقيّد بالبعض الآخر، و هو - أى المطلق - قد يكون وصفاً للحكم، و قد يكون وصفاً لمتعلّقه، و قد يكون وصفاً لموضوعه، و قد يكون وصفاً لنفس المعنى مع قطع النظر عن تعلّق الحكم، فإنّ ماهيّة الإنسان مطلقة و الإنسان الأبيض مقيّدة و لو لم يكن فى البين حكم أصلاً، كما هو واضح، و الإطلاق فى الجميع بمعنى واحد، و هو خلوه عن التقيّد بشىء آخر.

ثم إنَّ التقابل بين الإطلاق و التقييد أشبه بتقابل العدم و الملكة من حيث إنَّ اتّصاف معنىً بالإطلاق إنّما هو فيما لو كان قابلاً و صالحاً للتقييد و إن كان بينهما فرق من حيث إنَّ أعدام الملكات إذا انقلبت من مرحلة القابليّة إلى الفعلية يوجب ذلك تبدّل صورتها، بخلاف المطلق؛ فإنَّ تقييد الإنسان بالعالم مثلاً لا يوجب ذلك تصرّفاً في معناه، فإنَّ معنى الإنسان واحد، سواء قيّد ببعض القيود أم لم يقيّد، و قد مرّت الإشارة إليه.

الفصل الثاني حول الألفاظ التي يطلق عليها المطلق

إشارة

ثم إنّه جرت العادة هنا بذكر تعيين ما وضع له بعض الألفاظ التي يطلق عليها المطلق، ونحن نقف على أثرهم وإن كان غير مرتبط بالمقام؛ لما عرفت من أنّ معنى الإطلاق هو خلوّ المعنى عن التعلّق بشيء آخر، سواء كان كلياً أو جزئياً، وأنّ الإطلاق والتقييد وصفان إضافيان، وأنّ الإطلاق في جميع الموارد بمعنى واحد، فالتكلم فيما وضع له اسم الجنس مثلاً ليس له ارتباط بتلك الأمور المذكورة، كما هو واضح.

منها: اسم الجنس

إشارة

وكيف كان فقد عدّوا منها اسم الجنس، كإنسان ورجل وسواد وبياض والزوجية وغيرها من أسماء الكليات من الجواهر والأعراض والعرضيات، ولا شبهة في أنّها موضوعة لنفس الماهية والمفهوم بما هي هي، ومن المعلوم أنّها عين أفرادها في الخارج، فصحة إطلاقها على أفرادها لا يستلزم ملاحظة الماهية في مرحلة الوضع بنحو اللابشرط القسمة تسريّة للوضع إلى المعنى

بجميع أطواره، و جعل الوضع بإزاء نفسها، كما أفاده بعض المحققين من محشئ الكفاية(1)

. و ذلك لأن المراد من تسرية الوضع إن كان بحيث يوجب صحّة إطلاق اللفظ على جميع أفراده و الحمل عليه بالحمل الذاتي، فلا شبهة في بطلانه؛ لأن استعمال لفظ الإنسان في بعض أفراده مجاز بالاتّفاق و إن كان بحيث يوجب صحّة الحمل عليه بالحمل الشائع، فذلك لا يستلزم ملاحظة الماهية بنحو اللابشرط القسّمى، كما هو واضح.

و كيف كان فلا شبهة في أنّ ما وضع له أسماء الأجناس هي نفس المفاهيم الكلية و الماهيات بما هي هي.

أقسام الماهية

ثمّ إنهم قسموا الماهية إلى الأقسام الثلاثة: الماهية اللابشرط و الماهية بشرط شيء و الماهية بشرط لا؛ نظراً إلى أنّه إذا لوحظت الماهية مع أمر خارج عنها فإمّا أن تلاحظ مع وجودها أو مع عدمها أو لا مع وجودها و لا مع عدمها(2)

. و قد اشكل عليه بأنّ القسم الأوّل - وهي الماهية اللابشرط - عين المقسم، فالتقسيم تقسيم إلى نفسه و إلى غيره(3)

. و اجيب عن ذلك بالفرق؛ فإنّ المقسم هو اللابشرط المقسمى، و القسم هو

ص: 343

1- (1) - نهاية الدراية 2: 493.

2- (2) - الحكمة المتعالية 2: 16، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 95 و ما بعدها.

3- (3) - الحكمة المتعالية 2: 19.

وقيل فى بيانہ: إنَّ التقسيم إلى الأقسام الثلاثة المذكورة ليس تقسيماً لنفس الماهية، بل المقسم إنما هو لحاظها، وحينئذٍ فالمراد بالماهية اللابشرط هو لحاظها كذلك، فالتفاوت بين المقسم و القسّم إنّما هو باعتبار أنّ الأوّل هو مجرد لحاظ الماهية من دون ملاحظة شىء معها، والثانى هو لحاظها مجرداً عن قيد آخر وجودياً كان أمّ عدمياً، كما أنّ المراد بالماهية البشرط شىء هو لحاظها مشروطاً به، وبالماهية البشرطاً هو لحاظها مشروطاً بعدمه (2).

هذا ولا يخفى: أنّ لازم كون التقسيم للحاظ الماهية لا لنفسها أنّ كلّ أمر خارج عنها إذا لوحظت الماهية بالقياس إليها، يمكن اعتبار الأقسام الثلاثة فيه، فإنّ باب اللّحاظ واسع، فيمكن ملاحظة الماهية بالنسبة إلى كلّ قيد مشروطاً بوجوده أو بعدمه أو غير مشروط بشىءٍ منهما، مع أنّ ذلك مستبعد جدّاً؛ فإنّه كيف يمكن أن يكون مراد أساطين الحكمة المتعرّضين لهذا التقسيم ذلك المعنى الذى هو مجرد الاعتبار و صرف اللّحاظ وإن كان ظاهر عبائرهم فى بيان التقسيم ذلك، لكنّه ليس بمرادهم، فالتحقيق أنّ هذا تقسيم لنفس الماهية.

و توضيحه: أنّ كلّ ماهية إذا لوحظت مع أمر من الأمور الخارجة عنها فإمّا أن تكون مشروطةً بوجوده واقعاً بحيث لا يعقل الانفكاك بينهما فى نفس الأمر ولو مع عدم لحاظها كذلك، وإمّا أن تكون مشروطةً بعدمه واقعاً بحيث يستحيل اجتماعهما كذلك، وإمّا أن لا تكون مشروطةً بوجوده ولا بعدمه، بل يكون ذلك الأمر من العوارض التى قد يجتمع معها وقد يفترق عنها ولو مع لحاظها مشروطةً بوجوده

1- (1) - نفس المصدر.

2- (2) - نهاية الدراية 2: 490-494.

فالأول: هي الماهية البشريّة بشرط شيء، ومثاله: ماهية الجسم بالنسبة إلى التحيز، فإنها تكون دائماً مشروطة به، و يستحيل تحقّق الانفكاك بينهما و لو لم تلاحظ كذلك.

و الثاني: هي الماهية البشريّة، ومثاله: ماهية الجسم بالنسبة إلى التجرد مثلاً، فإنها تكون دائماً متفرقة عنه، و لا يعقل اجتماعهما.

و الثالث: هي الماهية اللابشرية، ومثاله: ماهية الإنسان بالنسبة إلى الكتابة، فإنها لا تكون مشروطة بوجودها دائماً بحيث كان الانفكاك مستحيلاً، و لا بعدهما بحيث كان الاجتماع محالاً، بل ربّما توجد معها و ربّما توجد منفكة عنها.

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّ الماهية بالنسبة إلى كلّ قيد لوحظ معها لها أحد الأقسام الثلاثة على سبيل المنفصلة الحقيقية، و لا يعقل اجتماعها بالنسبة إلى قيد واحد، كما لا يخفى، كما أنّه ظهر ثبوت المغايرة بين المقسم و القسم، فإنّ المقسم هي نفس الماهية المحفوظة في جميع الأقسام الثلاثة، و بإضافة شيء من الخصوصيات المأخوذة في الأقسام يتحقّق قسم منها، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ أفاد المحقّق النائيني - على ما في التقريرات - هنا كلاماً في معنى الأقسام و بيان الفرق بين اللابشرية القسمة و المقسمة (1).

. وفيه - مضافاً إلى المناقضة بين الصدر و الذيل - وجوه من الخلل، كما يظهر لمن راجعه و تأمّل.

و الإنصاف أنّ ما ذكرنا هو التقسيم المعقول الذي يمكن أن يكون مقصوداً لأساطين الحكمة، كما عرفت.

وهي كاسامة، والمشهور بين أهل العربية أنه موضوع للطبيعة بما هي متعيّنة، ولذا يعامل معه معاملة المعرفة.

ولكن ذهب في الكفاية إلى أنه موضوع لصرف المعنى ونفس الطبيعة، كاسم الجنس، والتعريف لفظي، كما في التأنيث اللفظي؛ نظراً إلى أنه لو لم يكن كذلك لما صحّ حمله على الأفراد بلا تصرّف وتأويل؛ لأنه على المشهور أمر ذهني، وهو لا يصدق على الخارج إلا مع التجريد، مع صحّة حمله عليها بدونه.

مضافاً إلى أنّ وضعه لما يحتاج إلى التجريد في مقام الاستعمال لا يصدر عن الواضع الحكيم(1).

ولكنّه تنظر فيه في كتاب الدرر حيث قال: وفيما أفاده نظر؛ لإمكان دخل الوجود الذهني على نحو المرآتية في نظر اللاحظ، كما أنه ينتزع الكليّة عن المفاهيم الموجودة في الذهن لكن لا- على نحو يكون الوجود الذهني ملحوظاً للمتصوّر بالمعنى الاسمي؛ إذ هي بهذه الملاحظة مباينة مع الخارج، ولا تنطبق على شيء، ولا معنى لكليّة شيء لا ينطبق على الخارج أصلاً.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ لفظ «اسامة» موضوع للأسد بشرط تعيّن في الذهن على نحو الحكاية عن الخارج، ويكون استعمال ذلك اللفظ في معناه بملاحظة القيد المذكور، كاستعمال الألفاظ الدالة على المعاني الحرفيّة، فافهم وتدبّر(2). انتهى.

ص: 346

1- (1) - كفاية الأصول: 283.

2- (2) - درر الفوائد، المحقق الحائري: 232.

أقول: أخذ اللحاظ ولو كان بالمعنى الحرفي في المعنى الموضوع له معناه كونه متقوماً به، وإلا فيصير الموضوع له مجرد المعنى من دون مدخلية شيء، ولم يبق فرق بين علم الجنس واسمه، ومع تقوم معنى الأول به يرد عليه ما أفاده في الكفاية (1)، كما لا يخفى.

والتحقيق أن يقال: إن الفرق بين المعرفة والنكرة و اتصاف شيء بالأول وشيء آخر بالثاني أمر واقعي، فإن المعرفة هو ما كان في الواقع متعيّناً غير قابل للتردد والإبهام، مثل الأعلام الشخصية، فإن لفظ «زيد» موضوعة لشخص متعين في الواقع، بخلاف النكرة، فإن معنى الرجل المنكر هو الفرد المرّد من طبيعة الرجل والمبهم في نفس الأمر، فالامتياز والتفاوت إنما هو بحسب الواقع، وحينئذ فنقول: الموضوع له في باب اسم الجنس هي نفس الطبيعة بما هي هي، والطبيعة في هذه المرتبة التي هي مرتبة ذات الطبيعة لا تكون معرفة ولا نكرة، ولذا يكون عروض التعريف والتنكير بسبب أمر آخر، مثل الألف واللام المفيدة لتعريف الجنس، وتنوين التنكير المفيدة لنكرته، فلو كان معنى «رجل» الذي هو اسم الجنس معرفاً، لم يحتج في تعريفه إلى إلحاق الألف واللام به ويستحيل تنكيه من غير تجريد كما لا يخفى، كما أنه لو كان منكراً، لم يحتج إلى التنوين، ولم يصح تعريفه من غير تجريد، وليس ذلك إلا لكون نفس الطبيعة الموضوع لها اسم الجنس لا يكون معرفة ولا نكرة، ولذا لا يستعمل كذلك.

وأما علم الجنس فهو موضوع لنفس الطبيعة الممتازة عن سائر الطبائع، فإن كلّ طبيعة إذا لوحظت بالإضافة إلى سائر الطبائع تكون ممتازة عنها و متعيّنة بذاتها في عالم الواقع ونفس الأمر، وليس ذلك التعيّن دائراً مدار الاعتبار، بل هو

ص: 347

أمر واقعي، كالتعريف في غيره من الموارد، وحينئذٍ فاللحاظ ليس مأخوذاً في المعنى حتى يستحيل انطباقه على الخارج، بل المعنى هي الطبيعة الممتازة بذاتها واقعاً، وهو قابل للاتحاد مع الخارج.

وبالجمله، فمفاد علم الجنس و المعرف بلام الجنس واحد غاية الأمر تعدد الدال في الثاني دون الأول، كما لا يخفى.

منها: المفرد المعرف بالأم

و مما ذكرنا ظهر الحال في المفرد المعرف بالأم، فإنّ المعرف بلام الجنس معناه ما عرفت.

و أمّا المعرف بلام الاستغراق أو العهد بأقسامه فإنه أيضاً موضوع للمعنى المتعين، وهو جميع الأفراد في الأول، و المعنى المعهود في الثاني.

منها: النكرة

مثل «رجل» في جاء رجل، أو جنني برجل.

و ذكر في الكفاية أنّ مدلولها في مثل الأول هو الفرد المعين المجهول عند المخاطب، و في الثاني هي الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة التي يدلّ عليها تنوين التنكير، فيكون مدلولها في الأول جزئياً، كما هو واضح، و في الثاني كلياً (1)، و هي حصّة من الرجل و لا يخفى أنّ الجزئية في الأول إنّما يستفاد من دال آخر، و هو نسبة المجيء إليه، و إلا فمن الواضح عدم تعدد الوضع في باب النكرة، فالتحقيق أنّ مدلولها هو المعنى الكلي في الموضعين.

ص: 348

ثم إنك عرفت أن معنى المطلق هو خلوّ المعنى عن القيد، سواء كان كلياً أو جزئياً، وحينئذٍ فتخصيص المطلق باسم الجنس والنكرة بالمعنى الثانى - كما أفاده فى الكفاية - فى غير محلّه؛ لأنّ النكرة بالمعنى الأوّل - الذى هو أمر جزئى - مطلقة، كما فى سائر الجزئيات، فإنّ قوله: أكرم زيدا، مطلق من حيث عدم تقييد زيد بالجائى أو بغيره من القيود، كما أنك عرفت أنّ لفظ المطلق لا يحكى إلاّ عن نفس الطبيعة، وهى لا- يعقل أن تكون مرآة للأفراد والخصوصيات، ومعنى إطلاقها من حيث تعلّق الحكم بها هو كون تمام المتعلّق للحكم المجعول هى نفسها من غير مدخلية شىء آخر فيها، وهذا المعنى يستفاد من فعل المتكلم حيث إنّه إذا كان بصدد بيان متعلّق حكمه و كان مختاراً فى التكلّم فهذا دليل بنظر العقل على أنّ المذكور تمام المتعلّق، وليس ذلك من قبيل الدلالات اللفظية، بل هو من الدلالات العقلية، كدلالة التكلّم على كون مدلول الكلام مقصوداً للمتكلّم، وحينئذٍ فيظهر لك أنّ إثبات الإطلاق بضميمة مقدّمات الحكمة أو غيرها ليس يرجع إلى إثبات الشيع والسرّيان، كما ذكره فى الكفاية حيث قال: إنّ الشيع والسرّيان - كسائر طوائى الطبيعة - يكون خارجاً عمّا وضع له لفظ المطلق، فلا بدّ فى الدلالة عليه من قرينة حال أو مقال أو حكمة (1)، فإنّ ظاهره أنّ جريان مقدّمات الحكمة يفيد الشيع والسرّيان، مع أنّ مفادها ليس إلاّ كون المذكور تمام الموضوع، ولا مدخلية لشىء آخر فيه.

ص: 349

الفصل الثالث في مقدمات الحكمة

إشارة

وكيف كان فقد ذكر في الكفاية أنّ مقدمات الحكمة ثلاثة:

إحداها: كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد لا الإهمال أو الإجمال.

ثانيها: انتفاء ما يوجب التعيين.

ثالثها: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب (1).

أقول: الظاهر أنّ قرينة الحكمة لا تتوقف إلا على مقدّمة واحدة، وهي المقدّمة الأولى، فهنا دعويان: الأولى توقّفها على المقدّمة الأولى، ثانيتهما عدم توقّفها على سائر المقدمات.

أمّا الدعوى الأولى: فواضحة؛ لأنّه إذا لم يكن المتكلم في مقام بيان تمام المراد، بل كان في مقام بيان حكم آخر أو في مقام بيان أصل التشريع، لا يمكن أن يحتجّ بكلامه عليه عند العقلاء؛ لصحّة اعتذاره بأنّه كان بصدد بيان جهة أخرى أو بيان الحكم بنحو الإجمال مثلاً.

ص: 350

وذهب في الدرر إلى عدم الاحتياج إلى هذه المقدمة، وقال في بيانه ما ملخصه: أن المهمة مرددة بين المطلق والمقيّد ولا ثالث، ولا إشكال في أنه لو كان المراد هو المقيّد تكون الإرادة متعلّقة به بالأصالة، وإنّما ينسب إلى الطبيعة بالتبع لمكان الاتّحاد وحينئذ فنقول ظاهر الكلام هو تعلّق الإرادة أولاً وبالذات بنفس الطبيعة لا أنّ المراد هو المقيّد، ثمّ اضيفت الإرادة إلى الطبيعة لمكان الاتّحاد، وبعد ثبوت هذا الظهور تسرى الإرادة إلى تمام الأفراد، وهو معنى الإطلاق(1). انتهى.

أقول: ظهور الكلام في تعلّق الإرادة أولاً وبالذات بنفس الطبيعة إنّما هو فيما إذا احرز كون المتكلّم في مقام البيان، وإلا فلو كان بصدد بيان حكم آخر فيمنع هذا الظهور بحيث يمكن الأخذ به والاحتجاج به عليه؛ لأنّه ليس من الظهورات اللفظيّة، بل إنّما هو من الدلالات العقلية، فتسليم الظهور مبني على ثبوت هذه المقدمة، كما لا يخفى.

وأما الدعوى الثانية: فعدم الاحتياج إلى المقدمة الثانية واضح، ضرورة أنّ مفروض الكلام إنّما هو فيما إذا دار الأمر بين كون المراد هو المطلق أو المقيّد، وأما مع ثبوت القيد في الكلام فهو خارج عن مفروض المقام؛ لعدم كون المراد مردداً حينئذٍ، كما هو واضح.

وأما المقدمة الثالثة فهي أيضاً غير محتاج إليها؛ لعدم كون ثبوت القدر المتيقّن في مقام التخاطب مضراً بالإطلاق أصلاً.

و توضيحه: أنك عرفت أنّ معنى الإطلاق ليس كون الطبيعة المأخوذة متعلّقة للحكم سارية في جميع الأفراد وشائعة بين جميع الوجودات حتّى يكون

ص: 351

جريان مقدمات الحكمة منتجاً لما يفيدته العموم، بل المراد به هو كون نفس الطبيعة المذكورة في الكلام ممّا يتقوّم به تمام المصلحة، ولم يكن لبعض القيودات مدخليّة في ذلك، وحينئذٍ فلو كان المتكلّم في مقام بيان تمام ما له دخل في موضوع حكمه - كما هو المفروض في المقدمة الأولى - ومع ذلك لم يذكر إلاّ نفس الطبيعة - كما هو المفروض في المقام - فإثبات الإطلاق وصحّة الاحتجاج به عليه لا يحتاج إلى أمر آخر؛ لأنّه لو كان مراده هو المقدار المتيقّن، لكان عليه تقييد الطبيعة لإخراج ما عداه، وليس الأمر دائراً بين الأقلّ والأكثر بمعنى أن يكون تعلق الحكم بالمقدار المتيقّن معلوماً وبما عداه مشكوكاً، ضرورة أنّ الحكم في باب الإطلاق والتقييد لا يكون متعلقاً بالأفراد والوجودات، بل إنّما كان هنا حكم واحد مردّد بين تعلقه بنفس الطبيعة أو بها مقيدة، وتعلق الحكم بالمقيّد ليس معلوماً، وثبوت القدر المتيقّن لا يوجب ذلك.

و كيف كان فالقدر المتيقّن في مقام التخاطب الراجع إلى كون بعض الأفراد أو الحالات ممّا كان عند المخاطب معلوم الحكم بمجرد إلقاء الخطاب، لا بعد التأمل ممّا لا يضّرّ بالإطلاق بعد كون الأفراد والحالات أجنبيّة عن تعلق الحكم بها في باب الإطلاق، كما لا يخفى.

هذا كلّ بناءً على ما اخترناه في معنى الإطلاق.

و أمّا بناءً على مذاق القوم من جعله بمعنى الشيعاء والسريان، فقد ذكر في الكفاية أنّ مع ثبوته لا إخلال بالعرض لو كان المتيقّن تمام مراده، فإنّ الفرض أنّه بصدد بيان تمامه وقد بيّنه، لا بصدد بيان أنّه تمامه كي أخلّ ببيانه فافهم (1).

ص: 352

و ذكر في الحاشية في بيان المشار إليه بقوله: فافهم، ما لفظه: إشارة إلى أنه لو كان بصدد بيان أنه تمامه ما أخلّ بيانه بعد عدم نصب قرينة على إرادة تمام الأفراد، فإنه بملاحظته يفهم أنّ المتيقّن تمام المراد، وإلا كان عليه نصب القرينة على إرادة تمامها، وإلا قد أخلّ بفرضه.

نعم لا يفهم ذلك إذا لم يكن إلاّ بصدد بيان أنّ المتيقّن مراد و لم يكن بصدد بيان أنّ غيره مراد، أو ليس بمراد قبلاً للإجمال أو الإهمال المطلقين، فافهم فإنّه لا يخلو من دقّة (1). انتهى.

أقول: الظاهر أنّه بناءً على هذا القول أيضاً لا يكون وجود القدر المتيقّن مضراً، ضرورة أنّ جلّ الطبيعة مرآة لبعض الأفراد دون البعض الآخر ممّا لا يعقل، فمن ذكرها بنفسها يستكشف أنّه لاحظ السريان في جميع الأفراد.

مضافاً إلى أنّ من أوضح مصاديق القدر المتيقّن ورود العامّ أو المطلق في مورد خاصّ مع أنّه لا يلتزم أحد بكون المورد مخصّصاً أو مقيداً، وإلى أنّ متيقّنة بعض الأفراد أمر و كون الحكم مطلقاً بحسب نظر العقل و العقلاء بحيث صحّ الاحتجاج به على الحاكم أمر آخر لا ربط لأحدهما بالآخر، كما هو واضح.

فتلخص: أنّ قرينة الحكمة لا تتوقّف إلاّ على مقدّمة واحدة، و هي كون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده.

المراد من كون المتكلّم في مقام البيان

ثمّ إنّ المراد بكون المتكلّم في مقام البيان ليس كونه في مقام بيان مراده الجدّيّ و النفس الأمرى، بل المراد به هو كونه في مقام بيان ما يريده و لو قاعدةً

ص: 353

وقانوناً، وحينئذٍ فالظفر بالمقيّد ولو كان مخالفاً لا- يكشف عن عدم كونه في مقام البيان حتّى ينثلم به الإطلاق بالنسبة إلى القيود المشكوكة، وذلك لما عرفت في مبحث العموم والخصوص من أنّ تخصيص العام لا يوجب تصرّفاً في مدلوله الاستعمالي، بل العام بعد التخصيص باقٍ على ما كان عليه قبله.

نعم يوجب ذلك تصرّفاً في المراد الجدي من حيث إنّه يكشف عن كونه مقصوراً بما عدا مورد الخاصّ، وهذا المعنى يجرى في هذا المقام أيضاً، وحينئذٍ فالظفر بالمقيّد يكشف عن مجرد عدم تعلق الإرادة الجديّة بالمطلق حتّى بالنسبة إلى ذلك القيد، وذلك لا يستلزم عدم ثبوت الإطلاق بملاحظة القيود الأخر، وهذا واضح.

ثمّ إنّ كون المتكلّم من دأبه ذكر المقيّدات والمخصّصات بعد المطلقات والعمومات لا يوجب عدم جواز التمسك بإطلاق كلامه بعد إحراز كونه في مقام بيان مراده؛ لأنّ غاية ذلك وجوب الفحص عنها، ومفروض الكلام إنّما هو بعده، كما لا يخفى.

تتمّة: الأصل عند الشكّ في مقام البيان

ثمّ إنّ لا بدّ في قرينة الحكمة المتوقّفة على تلك المقدّمة من إحرازها، وكون المتكلّم في مقام بيان تمام مراده، وهو قد يحرز بالوجدان، وقد يحرز بالأصل العقلاني حيث إنّ العقلاء يتمسّكون بإطلاق كلام المتكلّم بمجرد صدوره منه فيما لم يحرز الخلاف، وأنّه كان بصدد الإهمال أو الإجمال، كما يظهر بمراجعة سيرة أهل المحاورات، ولا يخفى أنّ بناء العقلاء إنّما هو فيما إذا كان المقام مقاماً للبيان نوعاً، ولكن مع ذلك شكّ في كونه بصدد البيان أو بصدد غيره مثلاً؛ مقام الجواب عن السائل عن مسألة كانت مورداً لابتنائه مقام البيان

بحسب سيرة المتكلمين، فلو فرض الشكّ فيه؛ لاحتقال ثبوت جهة مانعة عن المشى على الطريق المتداول، يكون ذلك الشكّ غير معتنى به عند العقلاء، وأما إذا لم يكن المقام مقاماً للبيان كذلك، كما إذا صدر من المتكلم كلام ابتداءً ودار أمره بين كونه فى مقام بيان هذا الحكم أو حكم آخر، فلا يكون هنا أصل عقلاىى حاكم بالأول، كما هو واضح.

ص: 355

إشارة

إذا ورد مطلق و مقيد متنافيان بأن علم وحدة التكليف إما من ناحية وحدة السبب أو من جهة القرائن الأخرى، فإما أن يكونا مختلفين فى الإثبات و النفي، و إما أن يكونا متوافقين مثبتين أو منفيين، و على أى تقدير فإما أن يقع فى كلام واحد أو فى كلامين.

فيقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: إذا ورد مطلق و مقيد بدون ذكر السبب

إشارة

و هو مشتمل على صور:

الصورة الأولى: ما إذا كانا مختلفين فلا- إشكال فى لزوم حمل المطلق على المقيد فيما إذا كان المطلق متعلقاً للنهى، و المقيد متعلقاً للأمر، مثل قوله: لا تعتق رقبة، و أعتق رقبة مؤمنة، بناء على أن لا تكون النكرة فى سياق النهى مفيدة للعموم، كما عرفت أنه الحق، و هذا لا فرق فيه بين أن يكون النهى المتعلق بالمطلق تحريمياً أو تنزيهياً، فإن مرجوحية عتق مطلق الرقبة لا تجتمع مع

وجوب عتق بعض أصنافها، فلا بدّ من التصرّف في المطلق بحمله على المقيّد.

وأما لو كان المطلق متعلّقاً للأمر و المقيّد للنهي، مثل قوله: أعتق رقبة، و لا تعتق رقبة كافرة، فلو كان النهي تحريمياً، فلا إشكال أيضاً في وجوب حمل المطلق على المقيّد، كما أنّه لو كان تنزيهياً لا إشكال في عدم لزوم حمله عليه؛ لعدم التنافي بينهما، كما لا يخفى.

وأما لو تردّد الأمر بين أن يكون تحريمياً أو تنزيهياً، فيدور الأمر بين التصرّف في المطلق بحمله على المقيّد، و بين أن يكون الترخيص الناشئ من قبيل الإطلاق قرينةً على كون المراد بالنهي هو التنزيهي منه؛ إذ قد حَقَّقنا سابقاً أنّ الموضوع له في باب النواهي هو الزجر عن المنهي عنه الذي قد تقيده الإشارة باليد أو غيرها، و هو أعمّ من أن يكون ناشئاً عن الإرادة الحتمية أو غيرها، و لزوم تركه في الموارد الخالية عن القرينة إنّما هو لحكم العقل بصحّة الاحتجاج على العبد، لا لكشفه عن الإرادة الحتمية، كما هو الشأن في باب الأوامر أيضاً على ما حَقَّقناه سابقاً، و حينئذٍ فيمكن أن يكون الترخيص المستفاد من الإطلاق قرينةً على كون المراد هو النهي التنزيهي.

و كيف كان فالأمر دائر بين الوجهين.

و يحتمل وجه ثالث، و هو أن يقال بتعدّد التكليف و اختلاف متعلّقه بالإطلاق و التقييد.

و هذا الاحتمال مبنيّ على القول بدخول المطلق و المقيّد في محلّ النزاع في باب اجتماع الأمر و النهي، و القول بالجواز فيه، و نحن و إن اخترنا الجواز إلاّ أنّ دخول المقام في محلّ النزاع في ذلك الباب محلّ نظر بل منع، كما ستجىء الإشارة إليه.

مضافاً إلى أنّ النزاع هنا في الجمع العرفي بين المطلق و المقيّد، و النزاع في

تلك المسألة عقليّ، فحكم العقل بجواز الاجتماع فيها نظراً إلى تغاير المتعلّقين لا يجدى بالنسبة إلى المقام، كما لا يخفى، فالأمر لا يتجاوز عن الوجهين المتقدّمين.

و لا يبعد أن يقال: بأنّ التصرّف في المطلق بحمله على المقيّد أرجح بنظر العرف الذي هو الملاك في المقام؛ لأنّه لا ينسب إلى أذهانهم الجمع بالتصرّف في الحكم في ناحية المقيّد، و حمله على التنزيهي، لا- لكون ظهوره في النهي التحريمي أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق، كيف و قد عرفت عدم ظهور النواهي في الزجر الناشئ عن الإرادة الحتميّة، بل لأنّ أخذ الإطلاق حيث لا يكون مستنداً إلى الظهور الوضعي، بل الوجه فيه مجرد بنائهم عليه فيما إذا لم يذكر القيد، فمع ذكره و لو منفصلاً كأنّهم يرفعون اليد عن بنائهم، و يقتصرون في ذلك على ما إذا لم يذكر القيد أصلاً، كما هو الوجه في حمل المطلق على المقيّد في المواضع المسلّمة، فإنّ التصرّف فيه ليس لأجل أظهريّة المقيّد في دخالة القيد أو كونه بياناً له، بل لما عرفت من أنّ بناءهم على الأخذ بالإطلاق إنّما هو فيما إذا لم يذكر القيد أصلاً؛ فهو دليل حيث لا دليل، كما لا يخفى.

الصورة الثانية: ما إذا كانا متوافقين: فكذلك فيما لو وقع في كلام واحد، بل ليس هذا من باب حمل المطلق على المقيّد؛ لأنّ مع ذكره متّصلاً لا يكون هنا ظهور في الإطلاق؛ إذ المقتضى له هو تجرّد المعنى المذكور عن القيد، و مع الإتيان به متّصلاً لا مجال لهذا الاقتضاء، كما هو واضح.

و أمّا لو وقع في كلامين، فالمشهور أيضاً على الحمل و التقيّد؛ لأنّه جمع بين الدليلين، و هو أولى.

و قد اورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر، مثل حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب (1).

ص: 358

وربما يفصل - كما فى الدرر - : بين ما إذا كان إحراز وحدة التكليف من ناحية وحدة السبب و بين غيره، و هو ما إذا كان إحرازها من جهة القرائن الأخر بوجوب الحمل و التقييد فى مثل الأول، و تحقّق الإجمال فى الثانى.

أمّا ثبوت الإجمال فى الأخير: فلأنّ الأمر يدور بين حمل الأمر المتعلّق بالمطلق على ظاهره من الوجوب و الإطلاق و التصرّف فى أمر المقيّد إمّا هيئته بحمله على الاستحباب، و إمّا مادّة برفع اليد عن ظاهر القيد من دخله فى الموضوع، و جعله إشارة إلى الفضيلة الكائنة فى المقيّد، و بين حمل المطلق على المقيّد، و لا ترجيح لأحد الوجهين على الآخر.

و أمّا تعيّن التقييد فى الأول؛ لأنّه لا وجه للتصرّف فى المقيّد بأحد النحوين المذكورين، فإنّ السبب لو كان علّة لوجوب المطلق فلا يعقل أن يكون علّة لوجوب المقيّد أو استحبابه؛ لأنّ استناد المتباينين إلى علّة واحدة غير معقول (1).

أقول: لا يبعد أن يقال بترجيح التقييد فى الفرض الثانى على التصرّف فى المقيّد بأحد الوجهين عند العقلاء فى أكثر الموارد.

نعم قد يبلغ الإطلاق من القوّة إلى حدّ لا يمكن رفع اليد عنه بمجرد ظهور الأمر المتعلّق بالمقيّد فى الوجوب، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ اختار المحقّق النائنى - على ما فى التقريرات - وجوب الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيّد مطلقاً من غير فرق بين كون ظهور الأمر فى المطلق أقوى فى الإطلاق من ظهور الأمر فى المقيّد فى التقييد أو أضعف.

قال فى بيانه ما ملخصه: أنّ الأمر فى المقيّد يكون بمنزلة القرينة على

ص: 359

ما هو المراد من الأمر في المطلق، و الأصل الجارى في ناحية القرينة يكون حاكماً على الأصل الجارى في ناحية ذبيها.

أما كونه بمنزلة القرينة: فلائنه وإن لم يتحصّل لنا بعد ضابط كلّى في المائز بين القرينة و ذبيها إلا أنّ ملحقات الكلام من الصفة و الحال و التميز بل المفاعيل تكون غالباً بل دائماً قرينة على أركان الكلام من المبتدأ و الخبر و الفعل و الفاعل.

نعم في خصوص المفعول به مع الفعل قد يتردّد الأمر بينهما في أنّ أيّاً منهما قرينة و الآخر ذو القرينة، كما في قوله: لا تنقض اليقين بالشكّ، فإنّه كما يمكن أن يكون عموم اليقين قرينةً على المراد من النقص الظاهر في تعلّقه بما له اقتضاء البقاء كذلك يمكن العكس.

و من هنا وقع الكلام في حجّية الاستصحاب في الشكّ في المقتضى.

و أما كون الأصل الجارى في القرينة حاكماً على الأصل الجارى في ذبيها من غير ملاحظة أقوى الظهورين: فلائّن الشكّ في المراد من ذى القرينة يكون مسبباً عن الشكّ فيها، فإنّ الشكّ في المراد من الأسد في قوله: رأيت أسداً يرمى، يكون مسبباً عن الشكّ في المراد من «يرمى» و ظهوره في رمى النبل للانصراف مقدّم على ظهور الأسد في الحيوان المفترس وإن كان بالوضع؛ لأنّه رافع له، فلا يبقى للأسد ظهور في معناه الحقيقي حتّى يدلّ بلازمه على المراد من الرّمى.

و إذ قد عرفت ذلك: ظهر لك أنّ المقيّد يكون بمنزلة القرينة بالنسبة إلى المطلق؛ لأنّ القيد نوعاً يكون من ملحقات الكلام، و قد تقدّم أنّها تكون قرينةً.

هذا إذا كان القيد متّصلاً، و أما إذا كان منفصلاً، فتميّز كونه قرينةً أو معارضاً هو أن يفرض متّصلاً في كلام واحد، فإن ناقض صدر الكلام ذيله، يكون معارضاً، و إلا قرينة، فلا فرق بين المتّصل و المنفصل سوى أنّ الأوّل يوجب عدم

انعقاد الظهور للمطلق، بخلاف الثاني، فإنه ينعقد فيه الظهور إلا أنه يهدم حجّيته(1). انتهى.

أقول: إن في كلامه وجوهاً من النظر:

منها: أن جعل الشكّ في المراد من الأسد مستبباً عن الشكّ في المراد من الرمي ممّا لا يصحّ، فإنه لا يكون هنا سبب و مسبب أصلاً، و كون زوال الشكّ في ناحية القرينة موجباً لزواله في ناحية ذي القرينة لا يوجب كونه مسبباً عنه؛ فإنّ زواله في ناحيته أيضاً يوجب زواله في ناحيتها، فإنّ مع العلم بكون المراد من الأسد هو الحيوان المفترس لا يبقى مجال للشكّ في كون المراد من الرمي هل هو رمي النبل أو التراب، كما هو واضح.

و منها: أن قياس المقيّد المتّصل بالقرينة المتّصلة ممّا لا يتمّ؛ فإنّ القرائن المتّصلة في سائر الموارد يصادم ظهور ذويها، فإنّ ظهور الرمي في رمي النبل يصادم ظهور الأسد بالوضع في معناه الحقيقي، غاية الأمر تقديمه عليه للترجيح، و هذا بخلاف المقام، فإنّ مع تقييد الرقبة بالمؤمنة لا يكون هنا إلاّ ظهور واحد، و لم ينعقد للإطلاق ظهور؛ لأنّه ليس ظهوراً لفظياً وضعياً، بل إنّما هو ظهور عقلي يقتضيه التجردّ عن القيد، فمع ذكره لا يبقى له مجال، كما هو واضح، و قد اعترف بذلك في ذيل كلامه في الفرق بين المقيّد المتّصل و المنفصل.

و منها: أنّ قياس المقيّد المنفصل بالمتّصل قياس مع الفارق؛ لما عرفت من أنّه لا ينعقد الكلام في الأوّل إلاّ ظهور في المقيّد، بخلاف الثاني؛ فإنه قد انعقد للإطلاق ظهور، و هو يعارض الظهور في ناحية المقيّد، و الجمع لا ينحصر بحمل المطلق عليه، بل يمكن حمل الأمر في ناحية المقيّد على الاستحباب،

ص: 361

كما عرفت.

وكيف كان فهل يجب حمل المطلق على المقيّد في مفروض البحث، أو يلزم أن يحمل الأمر في المقيّد على الاستحباب، أو يقال بتعدّد الحكم والتكليف واختلاف متعلّقه بالإطلاق والتقييد أو بالتباين بجعل المقيّد قرينةً على كون المراد بالمطلق هو المقيّد بغير هذا القيد، مثل أن يجعل قوله: أعتق رقبة مؤمنة قرينة على كون المراد من قوله: أعتق رقبة، هو الرقبة الكافرة، أو يقال بتعدّد المطلوب وكون المقيّد واجباً في واجب؟ وجوه واحتمالات قد يقال كما في التقارير بأنّ مجرد تعلّق التكليف الإلزامي بصرف الوجود قرينة على وحدة التكليف؛ لأنّ قوله: أعتق رقبة مؤمنة يقتضى إيجاد صرف وجود عتق الرقبة المؤمنة، ومقتضى كون الحكم إلزامياً هو أنّه لا بدّ من إيجاد عتق الرقبة المؤمنة، وعدم الرضى بعتق الرقبة الكافرة، والمفروض أنّ المطلوب في المطلق أيضاً صرف الوجود، ومقتضى كون المطلوب صرف وجود العتق وإيجاب عتق الرقبة المؤمنة هو وحدة التكليف وكون المطلوب هو المقيّد ليس إلا⁽¹⁾.

أقول: تعلّق التكليف الإلزامي بصرف الوجود في ناحية المطلق والمقيّد معاً لا يصير دليلاً على وحدة التكليف إلا إذا احرز ذلك، فإنّه مع إمكان التعدّد - كما هو ظاهر الدليلين - لا بأس بتعلّق التكليف الإلزامي في ناحية المطلق بصرف وجود وتعلّق تكليف إلزامي آخر بصرف وجود المقيّد، فإثبات اتّحاد التكليف بتعلّق الحكم الإلزامي بصرف الوجود دور صريح؛ لما عرفت من أنّ مجرد كون التكليف إلزامياً متعلّقاً بصرف الوجود لا يثبت الاتّحاد إلا مع إحرازه، فلو توقّف ثبوته عليه - كما هو المفروض - يلزم الدور، كما هو واضح.

ص: 362

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 581-585.

والتحقيق أن يقال: إن الوجه في إثبات الاتحاد هو استحالة تعلق تكليفيين بالمطلق والمقيّد، سواء كان التكليفان مثلين أو غيرهما؛ لأنّ المطلق لا يغير المقيّد أصلاً، بل المقيّد إنّما هو نفس المطلق، و من المعلوم استحالة تعلق إرادتين بشيء واحد، كما يستحيل أن يكون الأمر الواحد متعلقاً لحُبيّن أو بغضين، و من هنا اخترنا خروج المطلق والمقيّد عن النزاع في مسألة الاجتماع، وبذلك يبطل احتمال التعدّد والاختلاف بالإطلاق والتقييد أو احتمال كون المقيّد واجباً في واجب.

وأمّا حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب والإرشاد إلى أفضليّة بعض الأفراد فهو وإن كان من وجوه الجمع ويرتفع به التنافي، إلاّ أنّه خلاف الجمع المرتكز في أذهان العرف، فإنّهم بمجرد ورود المطلق والمقيّد كذلك يحملون الأوّل على الثاني من دون توجه إلى إمكان الجمع بنحو آخر.

و من هنا يظهر أنّ جعل المقيّد قرينة على كون المراد من المطلق هو ما عدا المقيّد خلاف الجمع العرفي وإن كان حمل الأمر على التأسيس أولى من حمله على التأكيد، إلاّ أنّ ذلك فيما لم يكن بناء العرف على خلافه.

هذا إذا كان المتوافقان مثبتين.

الصورة الثالثة: إذا كانا منفيين، كقوله: لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة، فلا وجه لحمل المطلق على المقيّد؛ لعدم التنافي، لا نقول بتعدّد التكليف؛ فإنّ استحالة تعلقه بالمطلق والمقيّد لا فرق فيها بين أن يكون التكليفان مثبتين أو منفيين، كما هو واضح، بل المقصود أنّه لا وجه لحمل الأوّل على الثاني، وجعل متعلق النهي هو خصوص المقيّد، بل المحرّم أو المكروه هو نفس المطلق، فتدبّر.

هذا كلّه فيما إذا لم يذكر السبب لا في المطلق ولا في المقيّد.

وأما مع ذكره فتارةً يذكر في كلّ منهما، و أخرى يكون مذكوراً في خصوص أحدهما، و على التقدير الأوّل فإنّما أن يتّحد السبب و أمّا أن يختلف فالصور ثلاثة:

الصورة الأولى: ما إذا كان السبب مذكوراً في كليهما مع اتّحاده، كقوله: إن ظهرت فاعتق رقبة، و إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة، و لا إشكال في حمل المطلق على المقيّد؛ لوحدة التكليف، و عدم كون الجمع بحمل الأمر في المقيّد على الإرشاد إلى أفضلية بعض الأفراد جمعاً مقبولاً عند العقلاء، كما عرفت.

الصورة الثانية: هذه الصورة مع اختلاف السبب، كقوله: إن ظهرت فاعتق رقبة، و إن أفطرت فاعتق رقبة مؤمنة.

و قد يقال بأنّه لا إشكال في أنّه لا يحمل المطلق على المقيّد؛ لعدم التنافي بينهما.

و لكن لا يخفى أنّه بعد ما كان المطلق و المقيّد غير متغايرين - كما عرفت - فيستحيل تعلّق تكليفين بهما و لو كان سببهما متغايرين؛ إذ قد يجتمعان، كما في المثال، فإنّ مع اجتماع الإفطار و الظهار يجتمع الوجوبان على الأمر الواحد، و هو مستحيل كما عرفت في مسألة تداخل الأسباب، إلّا أنّ ذلك لا يوجب حمل المطلق على المقيّد، بل يتحقّق التنافي بين المتعلّقين بتقييد كلّ منهما بقيد، و هذا التصرف أولى عند العقلاء من الحمل و التقييد، كما لا يخفى.

الصورة الثالثة: ما إذا كان السبب مذكوراً في خصوص أحدهما، كما لو قال: أعتق رقبة، بلا ذكر السبب، و قال: إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة، أو بالعكس بأن ذكر السبب في المطلق دون المقيّد.

و قد يقال - كما في التقريرات - بأنّه يشكل حمل المطلق على المقيّد في

قال فى بيانہ ما ملخصه: أنّ هنا إطلاقين ومقيدين: أحدهما فى ناحية الواجب، وهو عتق الرقبة وعتق الرقبة المؤمنة، ثانيهما فى ناحية الوجوب والتكليف، وهو وجوب العتق غير مقيّد بسبب، ووجوبه مقيّدًا بسبب، كالظهار فى المثال، وتقييد كلّ من الإطلاقين يتوقّف على تقييد الإطلاق الآخر، وذلك لأنّ حمل المطلق على المقيّد يتوقّف على وحدة التكليف، وفى المثال تقييد أحد الوجوبين بصورة تحقّق سبب الآخر يتوقّف على وحدة المتعلّق؛ إذ مع اختلافه لا موجب لحمل أحد التكليفين على الآخر، كما هو واضح، ووحدة المتعلّق فى المقام يتوقّف على حمل أحد التكليفين على الآخر؛ إذ لو لم يحمل أحدهما على الآخر ولم يقيّد وجوب العتق المطلق بخصوص صورة الظهار لم يتحقّق وحدة المتعلّق (1). انتهى.

أقول: توقّف تقييد أحد الوجوبين بصورة تحقّق سبب الآخر على وحدة متعلّق التكليفين ممّا لا ريب فيه؛ إذ مع اختلاف المتعلّقين لا ربط لإحدى القضيتين بالأخرى؛ إذ لو قال: إن ظاهرت فأعتق رقبة، ثمّ قال: أطعم ستين مسكيناً، مثلاً، لا يتوهم أحد تقييد وجوب الإطعام بصورة تحقّق الظهار، كما هو واضح.

وأما توقّف وحدة المتعلّق على تقييد التكليف المطلق بصورة وجود القيد، فلا نعرف له وجهاً أصلاً، فإنّ اتّحاد المتعلّقين وتغيّرهما أمر وجدانى واقعى لا يتوقّف على شىء أصلاً؛ فإنّ تغيّر الإطعام مع العتق و اتّحاد عتق الرقبة مع عتق الرقبة المؤمنة لا يتوقّف إحرازه على إحراز وحدة التكليف أصلاً؛ وحينئذٍ فمن وحدة المتعلّق المحرزة بالوجدان يستكشف وحدة الحكم، وهى توجب حمل

أحد التكاليفين على الآخر، كما هو واضح.

هذا، مضافاً إلى أنّ لزوم الدور - على تقدير تسليمه - لا يقدح بالجمع العرفي لو تحقّق هنا.

والتحقيق أن يقال: إنّ العرف والعقلاء لا يرون التنافي بين المطلق والمقيّد في مثل المقام، ولا يحملون الأوّل على الثاني أصلاً، بل يعملون بمقتضى ظاهر الدليلين من تعدّد التكليف، كما فيما إذا ذكر السبب في كلّ منهما مع اختلافه.

تنبيه: لا فرق بين الأحكام الوضعية والتكليفية في حمل المطلق

لا يخفى أنّ جميع ما ذكرنا في المقام يجرى فيما إذا كان الدليلان واردين لإفادة الحكم الوضعي من الجزئية والشرطية والمانعية، فإنّ موارد حمل المطلق على المقيّد فيها هي بعينها موارد الحمل في الأحكام التكليفية، كما هو واضح، كما أنّ جميع ما ذكرنا في الأحكام التكليفية الوجوبية يجرى في التكاليف المستحبة، ولكنّ بناءهم فيها على حمل الأمر بالمقيّد على تأكّد الاستحباب.

ولعلّ السرّ فيه هو: كون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الأفراد بحسب المراتب، وأمّا احتمال كون ذلك بملاحظة التسامح في أدلّة السنن - كما في الكفاية - فمدفوع: بأنّ التسامح فيها إنّما هو بعد فرض تمامية دلالة دليلها، ولو قيل بالحمل على المقيّد لا يبقى هنا دلالة في الإطلاق أصلاً، كما لا يخفى.

ولنختتم بذلك الكلام في مباحث الألفاظ و من الله نستمدّ و به الاعتصام و كان ختامه في اليوم الرابع عشر من شهر شعبان من شهر سنة

الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على خير خلقه محمد أشرف النبيين، و على آله الطيبين، و لعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

مقدمة

و بعد، فلا يخفى أن مباحث القطع لا يكون خارجاً عن مسائل علم الأصول كما قيل (1)؛ لعدم الفرق بينه و بين الأمارات المعتبرة شرعاً، التي يكون البحث عنها داخلياً في علم الأصول قطعاً.

و ما ذكره الشيخ قدس سره في «الرسالة»: من أن إطلاق الحجّة على القطع ليس كإطلاق الحجّة على الأمارات المعتبرة شرعاً؛ لأنّ الحجّة عبارة عن الوسط الذي به يحتجّ على ثبوت الأكبر للأصغر، و يصير واسطة للقطع بثبوته له، كالتغيّر لإثبات حدوث العالم، و هذا المعنى متحقّق في الظنّ، فيقال: «هذا مظنون الخمرية، و كلّ مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه»، بخلاف القطع؛ لأنّنا إذا قطعنا بخمرية شيء يقال: «هذا خمر، و كلّ خمر حرام»، و لا يقال: «هذا معلوم

ص: 369

الخميرية، و كل معلوم الخميرية يجب الاجتناب عنه؛ لأن أحكام الخمر إنما تثبت للخمر، لا لما علم أنه خمر (1).

فيرد عليه: المنع في مورد الظن أيضاً، فإن وجوب الاجتناب مثلاً إنما هو حكم لنفس الخمر، لا للخمر المظنون، كما هو واضح. فإن كان المراد بالحجة ما ذكره فإطلاقها على الأمارات أيضاً ممنوع، وإن كان المراد بها هي ما يحتج به المولى على العبد، و يصح له الاحتجاج به عليه فهو متحقق في كليهما، كما لا يخفى. و مجرد كون حجية القطع غير مجعولة - بخلاف الظن - لا يوجب خروجها عن مسائل علم الأصول.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه ذكر الشيخ قدس سره في «الرسالة»: أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي فيحصل له إما الشك فيه أو القطع أو الظن (2)، و ظاهره - باعتبار أخذ الشك و الظن في التقسيم - أن المراد بالحكم الشرعي هو الحكم الشرعي الواقعي.

ولذا عدل عن هذا التقسيم في «الكفاية»؛ نظراً إلى عدم اختصاص أحكام القطع بما إذا كان متعلقاً بالأحكام الواقعية، و عمم متعلق القطع (3).

. و لكنه يرد عليه: أن جعل حكم العقل باتباع الظن - لو حصل، و قد تمت مقدمات الانسداد على تقدير الحكومة - في مقابل القطع ممّا لا- وجه له؛ لأن المراد بالقطع الحاصل إن كان هو القطع التفصيلي فاللازم أن يكون البحث عن القطع الإجمالي في باب أحكام القطع استطرادياً، و إن كان المراد الأعم منه و من الإجمالي فلا وجه لجعل الظن المذكور مقابلاً له؛ لأن حكم العقل باتباع الظن

ص: 370

1- (1) - فرائد الأصول 4:1.

2- (2) - نفس المصدر 2:1.

3- (3) - كفاية الأصول: 296.

ليس لاعتباره بنفسه، بل منشأ العلم الإجمالى بثبوت التكاليف، فوجوب العمل على طبقه إنّما هو لوجود الحجّة القطعية الإجمالية، وعدم إمكان تحصيل الموافقة القطعية، أو عدم وجوبه، كما لا يخفى.

نعم، يرد على ما ذكره الشيخ من التقسيم التلثي إشكال التداخل، فإنّ الظنّ إن قام دليل على اعتباره فهو ملحق بالعلم، وإلا فملحق بالشكّ.

ولكنّه اعتذر عنه بعض المحقّقين - على ما فى تقارير بحثه - بأنّ عقد البحث فى الظنّ إنّما هو لأجل تميّز الظنّ المعتبر الملحق بالعلم عن الظنّ الغير المعتبر الملحق بالشكّ، فلا بدّ أولاً من تثليث الأقسام، ثمّ البحث عن حكم الظنّ؛ من حيث الاعتبار وعدمه (1).

. ولكنّه لا يخفى أنّ تثليث الأقسام لو كان توطئة لما كان وجه لتقييد مجرى الاستصحاب بكون الحالة السابقة ملحوظة، فإنّ الظاهر أنّ هذا التقييد إنّما هو لأجل بيان المختار فى مجرى الاستصحاب، و سوق العبارة تقتضى كون التثليث أيضاً وقع من باب بيان الحقّ، لا مجرد التوطئة، فتدبر.

نعم، يمكن التثليث بوجه آخر: وهو أنّ المكلف إذا نفت إلى الحكم الشرعى الواقعى فإمّا أن يحصل له القطع به أو لا، وعلى الثانى إمّا أن يكون له طريق شرعى أو لا، وعلى الثانى يرجع إلى الأصول العملية. و حينئذٍ فالظنّ الانسدادي - بناءً على الحكومة - من مسائل القطع؛ لأنّه أعمّ من القطع الإجمالى، كما أنّ بعض مباحث الاشتغال إنّما يدخل فيه أيضاً، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المراد بالمكلف الذى يحصل له أحد الأقسام هو خصوص المجتهد؛ إذ المراد من الالتفات هو الالتفات التفصيلي الحاصل للمجتهد، ولا اعتبار بظنّ

ص: 371

المقلّد وشكّه، فلا يشملّه الخطابات الواردة في أدلّة اعتبار الطرق والأمارات، مثل قوله عليه السلام

«لا تنقض اليقين بالشكّ» (1)؛ ضرورة أنّه لا يكاد يحصل للمقلّد الشكّ واليقين في الشبهات الحكمية، وعلى فرض الحصول فلا عبرة بهما ما لم يكن مجتهداً في مسألة حجّية الاستصحاب.

وكيف كان فقد ذكروا في مقام بيان أحكام القطع وأقسامه اموراً:

ص:372

1- (1) - تهذيب الأحكام 1: 11/8، وسائل الشيعة 1: 245، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب 1، الحديث 1.

الأمر الأوّل وجوب متابعة القطع و حجّيته

لا- شبهة فى وجوب العمل على وفق القطع، و لزوم الحركة على طبقه عقلاً. و لا يخفى أنّ المراد بالقطع الذى يجب العمل على وفقه إن كان هو نفس صفة القطع التى هى من صفات النفس فلا معنى للعمل على طبقه؛ لأنّه لا عمل له، كما هو واضح، و إن كان المراد به هو الشىء المقطوع به فوجوب العمل على وفقه عقلاً و إن كان ممّا لا ريب فيه إلاّ أنّ هذا الحكم ليس من أحكام القطع، مثلاً لو قطع بوجوب صلاة الجمعة فالعقل و إن كان يحكم بلزوم الإتيان بها؛ نظراً إلى لزوم إطاعة المولى إلاّ أنّ لزوم الإتيان بها ليس من أحكام القطع.

و إن شئت قلت: إنّه ليس فى البين إلاّ حكم العقل بوجوب إطاعة المولى، و هو من المسائل الكلامية الغير المرتبطة بالمقام.

نعم، ما يصحّ أن يعدّ من أحكام القطع هو كونه منجزاً للواقع على تقدير الإصابة؛ بحيث لا يبقى للمكلّف القاطع عذر أصلاً، كما هو واضح.

و أمّا ثبوت العذر على تقدير عدم الإصابة فلا يكون أيضاً من أحكام القطع؛ لأنّ المعذورية إنّما هو بسبب الجهل بالواقع، و عدم الطريق إليه،

لا بسبب القطع بالخلاف.

ثم إنهم ذكروا: أنّ الحجّية والكاشفية من لوازم القطع، ولا يحتاج إلى جعل جاعل؛ لعدم جعل تأليفى حقيقة بين الشئ و لوازمه، و ظاهرهم: أنّ ذلك من لوازم ماهية القطع، كما يظهر من تنظير بعضهم ذلك بالزوجية بالنسبة إلى الأربعة (1).

ولا يخفى ما فيه: أمّا صفة الكاشفية والطريقية فلو كانت من لوازم القطع التي لا تنفك عنه، كما هو الشأن في لوازم الماهية فاللازم أن لا يتحقّق القطع على خلاف الواقع أصلاً، مع أنّا نرى بالوجدان تحقّقه على كثرة، فكيف يمكن أن تعدّ هذه الصفة من الأوصاف التي تلازم طبيعة القطع؟!

نعم، الكاشفية بحسب نظر القاطع ثابتة في جميع الموارد، ولكن هذا التقييد يخرجها عن كونها ذاتية للقطع؛ لأنّ الذاتيات لا فرق فيها؛ من حيث الأنظار أصلاً، كما لا يخفى.

وإن شئت قلت: إنّ الكاشفية بحسب نظر القاطع من لوازم وجود القطع، لا ماهيته، و لوازم الوجود كلّها مجعولة. نعم، لا معنى لتعلّق الجعل التشريعى به، مع كونه من لوازم الوجود؛ للزوم اللغوية.

وأمّا الحجّية فهي حكم عقلى مترتب على القطع، بمعنى أنّ العقل والعقلاء لا يرون القاطع معذوراً في المخالفة أصلاً، ويصحّ عندهم أن يحتجّ به المولى على العبد، ويعاقب العبد بسبب مخالفة القطع.

و من هنا لا يصحّ للشارع جعل الحجّية له؛ لكونه لغواً، لا لكونه من لوازم الماهية، فتدبّر.

ص: 374

و لا يصحّ له نفى الحجّية عنه، لا لما ذكره في «الكفاية» من لزوم اجتماع الضدّين، اعتقاداً مطلقاً و حقيقة في صورة الإصابة(1)؛ لما عرفت في مبحث اجتماع الأمر و النهي من عدم التضادّ بين الأحكام و نظائره من الأمور الاعتبارية - كيف، و لو كانت الأحكام متضادّة لكان من المستحيل تعلق أكثر من واحد بشيء واحد، و لو كان من شخصين، مع أنّا نرى بالوجدان كون شيء واحد مأموراً به لشخص، و منهياً عنه لشخص آخر - بل لاستحالة تعلق البعث و الزجر إلى شيء واحد من شخص واحد بنظر العقل إمّا لعدم قدرة العبد على الامتثال، أو لعدم إمكان ثبوت مبادئهما في نفس المولى، كما لا يخفى.

ص:375

1- (1) - كفاية الأصول: 297.

الأمر الثاني مبحث التجري

هل البحث عن التجري من المباحث الأصولية أم لا؟

إنّما الكلام يقع في استحقاق العقوبة على التجري و المثوبة على الانقياد و عدمه، و هل البحث في المقام يكون بحثاً في المسألة الأصولية، أو أنّها من المسائل الفقهية أو الكلامية؟

لا إشكال في أنّه إذا قرّر محلّ النزاع ثبوت الحرمة للتجري، فيقال التجري هل هو حرام أو لا؟ تصير المسألة فقهية محضة، كما أنّه إذا قرّر بالوجه الذي ذكرنا، و هو استحقاق العقوبة على التجري و عدمه تصير مسألة عقلية كلامية؛ لأنّ مرجعه إلى حسن عقوبة المولى للمتجري و قبحها، كما لا يخفى.

وقد يقال: بإمكان إدراجها في المسائل الأصولية التي يكون الضابط فيها هو وقوعها كبرى لقياس استنباط الأحكام الكلية الفقهية، أو كونها حجة في الفقه، و ذكر له وجوه:

منها: ما تسالموا عليه من أنّ البحث إذا وقع في أنّ ارتكاب الشيء

المقطوع حرمة هل هو قبيح أو لا يندرج المسألة في المسائل الأصولية التي يستدلّ بها على الحكم الشرعي؛ وذلك لأنه بعد ثبوت القبح يستكشف الحرمة؛ لقاعدة الملازمة. و مرجع هذا الوجه إلى أنّ النزاع إنّما هو في قبح التجزّي وعدمه(1).

وفيه ما لا يخفى: ضرورة أنّ قاعدة الملازمة - على تقدير تسليمها - إنّما هو في غير المقام ممّا لا يكون حكم العقل معلولاً لحكم الشرع، نظير قبح الظلم، وأمّا في مثل المقام ممّا يكون حكم العقل واقعاً في سلسلة المعلولات للأحكام الشرعية فلا تجرى قاعدة الملازمة أصلاً. ألا ترى أنّ العقل يحكم بقبح العصيان و لزوم الإطاعة، مع أنّه لو كانت المعصية منهيّاً عنها، والإطاعة مأموراً بها من قبل الشارع يلزم النواهي والأوامر الغير المتناهية؛ ضرورة أنّ لذلك النهي أيضاً عصياناً وإطاعة، وللنهي الثالث أيضاً كذلك، إلى أن يتسلسل. وقبح التجزّي أيضاً كقبح المعصية لا يكون مورداً لقاعدة الملازمة أصلاً.

سألنا ذلك، لكنّه لا- يوجب صحّة إدراج المقام في المسائل الأصولية؛ ضرورة أنّ البحث في ثبوت حكم العقل بالقبح إنّما هو بحث صغروي؛ إذ بعد ثبوت القبح نحتاج أيضاً إلى ضمّ الكبرى ليستنتج الحكم الشرعي. و وقوع المسألة في صغرى قياس الاستنباط يخرجها عن كونها مسألة اصولية، وإلا يلزم دخول كثير من المسائل الخارجة عنها فيها، كالبحث عن كون شيء مقدّمة للواجب ونظائره، وهو ممّا لا يلتزم به أحد، كما لا يخفى.

منها: ما في تقارير المحقّق النائيني قدس سره من أنّه لو كان مستند القائل باستحقاق المتجرّي للعقاب هي دعوى أنّ الخطابات الشرعية تعمّ صورتى

ص:377

مصادفة القطع للواقع و مخالفته، و يندرج المتجرى فى عموم الخطابات الشرعية حقيقة تصير المسألة من المباحث الأصولية(1)

. و فيه ما لا يخفى؛ فإنّ دعوى إطلاق الخطاب لا يوجب اندراج المسألة فى المسائل الأصولية، فإنّها بحث صغرى مندرج فى الفقهيات؛ لأنّك قد عرفت أنّ المسائل الأصولية هى الكبريات الواقعة فى قياس استنباط الأحكام الفرعية، كالبحث عن حجّية أصالة الإطلاق، لا البحث عن شموله لمورد، و إلاّ يلزم دخول كلّ المسائل الفقهية فى الأصول، ضرورة أنّه قلّمّا يتفق فى مسألة من المسائل الفقهية أن لا يقع البحث عن شمول العموم أو الإطلاق بالنسبة إلى بعض الموضوعات، كما لا يخفى.

هل يمكن عدّ مسألة التجرى من المسائل الفقهية؟

ثمّ إنّّه قد استشكل فى جعل النزاع فى حرمة التجرى؛ بحيث صار من المسائل الفقهية بوجهين:

أحدهما: ما ذكره فى «الكفاية» من أنّ الفعل المتجرى به أو المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون اختيارياً، فإنّ القاطع لا يقصده إلاّ بما قطع أنّه عليه من عنوانه الواقعى الاستقلالى، لا بعنوانه الطارئ الآلى، بل لا يكون غالباً بهذا العنوان ممّا يلتفت إليه.

فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلاً، و من مناطات الوجوب أو الحرمة شرعاً، و لا يكاد يكون صفة موجبة لذلك إلاّ إذا كانت اختيارية. و زاد فى ذيل كلامه: أنّ المتجرى قد لا يصدر منه فعل بالاختيار، كما فى التجرى

ص: 378

1- (1) - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 3: 37.

بارتكاب ما قطع أنه من مصاديق الخمر(1).

ويرد عليه: وضوح إمكان الالتفات إلى العلم؛ لأنه ليس من العناوين التي لا يمكن الالتفات إليها، كعنوان التجزئى مثلاً؛ حيث إن التوجه و الالتفات إليه يخرج الملتفت عن كونه متجزئاً، كما هو واضح. وأما العلم و نظائره من العناوين - كعنوان القصد - فيمكن الالتفات إليه.

و حينئذٍ فلا- إشكال في اختصاص الخطاب به، فإنّ العالم بالخمر - بعد ما التفت إلى أنّ معلومه بما أنه معلوم يكون موضوعاً للحرمة - يتوجه بالتوجه الثانوى إلى علمه، توجهاً استقلالياً. ويدلّ على ذلك وقوع العلم في الشريعة متعلقاً للأحكام كثيراً، كقوله عليه السلام:

«كلّ شيء طاهر، حتّى تعلم أنه قدر»(2)

. و أمّا ما أفاده في ذيل كلامه ففساده أظهر من أن يخفى؛ ضرورة أنّ شرب المائع في المثال كان اختيارياً له بلا إشكال؛ ولذا يترتب عليه بطلان الصوم و نظائره، كما لا يخفى.

ثانيهما: ما في تقارير المحقق المتقدّم من أنّ توجيه الخطاب بمثل «لا تشرب معلوم الخمرية» مستلزم لاجتماع المثليين في نظر العالم دائماً، وإن لم يلزم ذلك واقعاً؛ لأنّ النسبة بين الخمر الواقعى و الخمر المعلوم هي العموم من وجه، وفي مادّة الاجتماع يتأكد الحكمان، كما في مثل «أكرم العالم، و أكرم الهاشمى» إلاّ أنّه في نظر العالم دائماً يلزم اجتماع المثليين؛ لأنّ العالم لا يحتمل المخالفة، و دائماً يرى مصادفة علمه للواقع، فدائماً يجتمع في نظره حكمان.

و لا يصلح كلّ من هذين الحكمين لأن يكون داعياً و محرّكاً لإرادة العبد

ص: 379

1- (1) - كفاية الأصول: 299-302.

2- (2) - تهذيب الأحكام 1: 832/284، وسائل الشيعة 3: 467، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 37، الحديث 4.

بِحيال ذاته، فإنه لو فرض أن للخمر حكماً، ولمعلوم الخمرية أيضاً حكماً فبمجرد العلم بخمرية شيء يعلم بوجود الاجتناب عنه، الذي فرض أنه رتب على ذات الخمر، فيكون هو المحرك والباعث للاجتناب، والحكم الآخر المترتب على معلوم الخمرية لا يصلح لأن يكون باعثاً، ويلزم لغويته. وليس له مورد آخر يمكن استقلاله في الباعثية، فإن العلم بالخمرية دائماً ملازم للعلم بوجود الاجتناب عنه، المترتب على الخمر الواقعي، وذلك واضح بعد ما كان العالم لا يحتمل المخالفة. فتوجيه خطاب آخر على معلوم الخمرية لا يصح (1). انتهى.

وفيه ما لا يخفى؛ لأن تعلق الحكمين بالخمر الواقعي وبمعلوم الخمرية لا يكاد يكون مستلزماً لاجتماع المثليين، بعد وضوح كون النسبة بين المتعلقين هي العموم من وجه. ومجرد اجتماعهما في نظر القاطع لا- يوجب اجتماع المثليين عنده، بعد ثبوت الاختلاف بين المفهومين في نظر القاطع أيضاً؛ لأنه لا يرى إلا مصادفة قطعه للواقع، وهذا لا يستلزم اتحاد المفهومين في عالم المفهومية، الذي هو عالم تعلق الأحكام، كما حققناه في المباحث السابقة بما لا مزيد عليه.

مضافاً إلى أن الحكم لا ينحصر بهذا القاطع؛ ضرورة اشتراك الكل في الأحكام، فهذا القاطع - مع أنه يرى مصادفة قطعه للواقع، المستلزمة لاجتماع المثليين عنده، بناءً على ما ذكره قدس سره - يحتمل الخطأ بالنسبة إلى القاطع الآخر، فلم يجتمع الحكمان بالنسبة إليه في نظر هذا القاطع، كما هو واضح.

وأما ما ذكره من عدم صلاحية كل من الحكمين لأن يكون داعياً ومحرراً فيرد عليه وضوح أن المكلف قد لا ينبعث بأمر واحد، وينبث بأمرين أو أكثر.

ص: 380

و مجرد تحقّق الإطاعة بترك فعل واحد و العصيان بإتيانه لا يوجب اللغووية بعد وجود مادّة الافتراق بينهما، كما لا يخفى.

هذا، و لكن الظاهر عدم كون النزاع فى حرمة التجزى؛ لأنّ تعلق الحرمة بعنوانه قد عرفت بطلانه، و تعلقه بمعلوم الخمرية مقيّداً بعدم مصادفة العلم للواقع - مضافاً إلى استحالته - ممنوع؛ لعدم اختصاص ملاك التحريم به، فلا بدّ من أن يكون متعلقاً بمعلوم الخمرية مطلقاً، و من غير تقييد. و تعلقه به مستلزم للتسلسل؛ لأنّ تعلق الحرمة بمعلوم الخمرية معلوم أيضاً، فيتحقّق نهى آخر متعلق بمعلوم الحرمة، و تعلق النهى الثانى به أيضاً معلوم، فيتحقّق نهى آخر، إلى ما لا نهاية له، و هذا ممّا يقطع بخلافه.

فانقدح: أنّ المسألة عقلية كلامية، يكون محلّ النزاع فيها هو حكم العقل باستحقاق المتجرى للعقاب و عدمه، فلا تغفل.

المناط فى استحقاق العقوبة

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المتجرى و العاصى كليهما يشتركان فى جميع المراحل، من تصوّر الحرام، و التصديق بفائدته، و العزم على ارتكابه، و الجراءة على المولى، و إنّما يفترقان فى أمرين:

أحدهما: ارتكاب مبعوض المولى، و الإتيان بما فيه المفسدة.

ثانيهما: مخالفة المولى، و عدم إطاعة تكليفه عمداً.

فإنّ هذين الأمرين متحقّقان فى العاصى دون المتجرى، و لا-شبهة فى أنّ استحقاق العقوبة ليس لمجرد ارتكاب المبعوض و ما فيه المفسدة، و إلا يلزم أن يكون الجاهل المرتكب للحرام مستحقاً للعقوبة، كما أنّه لا شبهة فى أنّ مخالفة المولى عمداً فيبيح عند العقل، و يستحقّ العبد بسببها العقوبة، بمعنى أنّ

العقل يحكم بحسن عقاب المولى للعبد الذى خالف أحكامه من أوامره و نواهيه.

إنّما الإشكال فى أنّ الجرأة على المولى و هتك حرمة - الذى يكون قبيحاً عقلاً بلا ريب - هل يوجب استحقاق العقوبة أم لا. و لا يتوهم الملازمة بين القبح العقلى و استحقاق العقوبة؛ ضرورة أنّ أكثر ما يحكم العقل بقبحه لا يترتب عليه إلا مجرد اللوم و الذم. ألا ترى أنّ ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، مع أنّه لا يستحقّ المرجح بسببه العقوبة أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

فمجرد حكم العقل بقبح شيء لا يوجب استحقاق الفاعل للعقوبة، و حينئذٍ فإن قلنا بترتب العقوبة على مجرد الجرأة على المولى فاللازم هو الالتزام بثبوت العقوبتين فى صورة العصيان، و لا وجه للتداخل، بعد كون كلّ من المخالفة العمدية و الجرأة على المولى سبباً مستقلاً لثبوت العقاب، و لم نعثر على من يقول بذلك، فيستكشف منه أنّ الجرأة على المولى التى يشترك فيها العاصى و المتجرى لا- يوجب العقاب أصلاً. نعم، يختصّ العاصى بالمخالفة العمدية التى هى السبب فى الاستحقاق.

فانقدح من ذلك: أنّه لا يترتب على مجرد التجرى استحقاق للعقوبة أصلاً.

نعم، لو قلنا بأنّ الجرأة على المولى لها صورة برزخية، و أثر فى النفس يظهر فى عالم الغيب، و يكون ملازماً للإنسان، كما أنّه يتجسّد فى الأعمال الصالحة و القبيحة بصورها الملكوتية، و ترى كلّ نفس عين عمله، كما قال الله تعالى:

«يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَ مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ» (1)، و قال

ص: 382

تعالى: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ. وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (1)، فيشترك العاصي و المتجرى في هذا المعنى، بلا تداخل في العاصي أصلاً، كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك: أن الفعل المتجرى به الذى يكون مصداقاً لبعض العناوين الغير المحرمة حقيقة لا يتصف بالقبح أصلاً؛ لعدم كونه مصداقاً للتجرى على المولى - الذى قد عرفت أنه قبيح عند العقل - ضرورة أن الجرأة على المولى إنما تكون من الصفات النفسانية و الأحوال العارضة للنفس، و لا يكون لها مصداق فى الخارج أصلاً، بل هو نظير العلم و الإرادة و غيرهما من الصفات التى محلها النفس. نعم، يكون الإتيان بالفعل المتجرى به كاشفاً عن تحققه فيها، و مظهراً لثبوته، و لا يكون مصداقاً له، كما هو واضح. و حينئذٍ فلا وجه لسراية القبح إليه، بعد كونه مصداقاً حقيقياً لبعض العناوين الغير المحرمة.

نقد كلام صاحب الكفاية

ثم إن المحقق الخراسانى قدس سره بعد أن اختار قبح التجرى؛ مستدلاً بشهادة الوجدان، و ذهب إلى أنه لا يوجب تفاوتاً فى الفعل المتجرى به، بل هو باقٍ على ما هو عليه من الحسن و القبح و الوجوب أو الحرمة - لعدم كونه بما هو مقطوع الحرمة اختيارياً - أورد على نفسه بقوله: إن قلت: إذا لم يكن الفعل كذلك فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع، و هل كان العقاب عليها إلا عقاباً على ما ليس بالاختيار.

ثم أجاب بأن العقاب إنما يكون على قصد العصيان و العزم على الطغيان، لا

ص: 383

على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار.

وأورد على ذلك أيضاً بأن العزم والقصد إنما يكون من مبادئ الاختيار، وهي ليست باختيارية.

وأجاب بما حاصله: إنّه - مضافاً إلى أنّ الاختيار وإن لم يكن بالاختيار إلا أنّ بعض مبادئه غالباً يكون وجوده بالاختيار - يمكن أن يقال: إنّ صحّة المؤاخذه والعقوبة إنّما هي من آثار بعده عن سيّده بتجرّبه عليه، فكما أنّ التجرّي يوجب البعد عنه فكذلك لا غرو في أن يوجب حسن العقوبة، فإنّه وإن لم يكن باختياره إلا أنّه بسوء سريرته بحسب نقصانه ذاتاً، ومع انتهاء الأمر إليه يرتفع الإشكال، وينقطع السؤال بلّم، فإنّ الذاتيات ضرورية الثبوت للذات.

ومن هنا أيضاً ينقطع السؤال عن أنّه لمّ اختار الكافر الكفر والعاصى العصيان والمؤمن الإيمان؟ فإنّه يساوق السؤال عن أنّ الحمار لمّ يكون ناهقاً؟ والإنسان لمّ يكون ناطقاً؟ وبالجملة فتفاوت أفراد الإنسان بالأخرة يكون ذاتياً، والذاتى لا يعلّل.

ثمّ قال: إن قلت: على هذا فلا فائدة في بعث الرسل وإنزال الكتب والوعظ والإنذار.

وأجاب بما حاصله: أنّ ذلك لينتفع به من حسنت سريرته، ويكون حجة على من ساءت سريرته؛ ليهلك من هلك عن بينة، ويحيى من حيّى عن بينة⁽¹⁾، انتهى.

و فيه وجوه من الخلل:

الأول: أنّه من الواضح أنّ الجواب عن الإيراد الثاني بأنّ بعض مبادئ

ص: 384

1- (1) - كفاية الأصول: 298-301.

الاختيار غالباً يكون وجوده بالاختيار ممّا لا يتمّ؛ لأنّه ينقل الكلام إلى المبادئ الاختيارية، ويقال: إنّ اختياريّتها هل هي بالاختيار، فيلزم التسلسل، وإلا فيعود المحذور.

والتحقيق في باب اختيارية الإرادة أن يقال: إنّ لا إشكال في أنّ الأفعال الصادرة من الواجب تعالى إنّما تكون صادرة بالإرادة والاختيار، و لا معنى لاختياريّتها إلاّ ذلك، لا كون إرادتها أيضاً بإرادة أخرى، وإلا يلزم أن لا تكون إرادته تعالى عين ذاته، وأن تكون إرادته حادثة، مع أنّه مستحيل بدهاءة؛ ضرورة أنّ الإرادة من الصفات الكمالية، والواجب مستجمع لجميعها، وإلا يلزم النقص فيه.

مضافاً إلى أنّه لو كانت الإرادة حادثة فيه تعالى لكان حدوثها كاشفاً عن قابليته واستعداده لأن يحدث فيه هذه الصفة، وقد قرّر في محلّه أنّ القابلية والاستعداد إنّما يكون محلّها المادّة والهيولى (1) فيلزم أن يكون مركّباً من الجهة الفعلية والمادّة، والتركيب مساوق للاحتياج الذي هو عين ذات الممكن، فالواجب تعالى يكون مريداً للأفعال الصادرة منه، قادراً عليها، بمعنى أنّه يصدر منه بالإرادة، لا أنّه يصدر إرادتها أيضاً بالإرادة، وإلا يلزم ما ذكر.

ونظير ذلك يمكن أن يقال في الإنسان، بمعنى أنّ الأفعال الاختيارية الصادرة منه إنّما تصدر منه مع سبق الإرادة، وهي قائمة بالنفس، مخلوقة لها، موجودة بإيجادها، فهي أمر اختياري صادرة عن إرادة واختيار، لا بإرادة أخرى.

مضافاً إلى أنّه لا يعتبر في صحّة العقوبة والمؤاخذه على الفعل أزيد من كون الفعل صادراً عن علم وإرادة، كما يظهر بملاحظة سيرة العقلاء، فإنّهم

ص: 385

يحكمون باستحقاق عبيدهم للعقوبة بمجرد ما إذا صدر منه فعل مخالف للمولى اختياراً، ولا يستندون في ذلك إلا إلى مجرد صدوره منه كذلك - أى عن علم وإرادة - ولا يلتفتون إلى كون مبادئ الإرادة هل هي تكون اختيارية أم لا؟

كيف ولو كان الفعل الاختيارى عبارة عما يكون مبادئه اختيارية فلا وجه لاختصاص الاختيارية بالإرادة، بل لا بد من القول بلزوم أن يكون جميع ما له دخل في وجود الفعل اختيارياً - كوجود الفاعل وعلمه وشوقه - فيلزم أن لا يتحقق فعل اختياري، حتى من الواجب تعالى، و هو ضرورى البطلان.

الثانى: أن القرب و البعد بالنسبة إلى الله تعالى قد يكون المراد منه هو كمال الوجود و نقصه، بمعنى أن كل ما كان وجوده تاماً كاملاً يكون قريباً من مبدأ الكمال، كالعقول المجردة، و كل ما كان ناقصاً يكون بعيداً عنه، كالموجودات المادية؛ حيث إن كما لها عين النقص و فعليتها عين القوة، و من الواضح أن القرب و البعد بهذا المعنى لا يكونان مناط الثواب و العقاب.

وقد يكون المراد منهما هما الأمرين اللذين ينتزعان من استكمال العبد بسبب الطاعة و فعل القربات، و انحطاطه و بعده بسبب العصيان، فهما و إن كانا مناطين للثواب و العقاب - بمعنى أن فعل القربات يوجب استحقاق الجنان، و ارتكاب المبعثات يوجب استحقاق النيران - إلا أنه ليس استحقاق المثوبة و العقوبة من تبعات نفس القرب و البعد، بل هما ينتزعان من الطاعة و المعصية، و العقل إنما يحكم باستحقاق العاصى للعقاب و المطيع للثواب، من دون توجه إلى القرب و البعد.

و بالجملة: القرب و البعد، و كذا استحقاق المثوبة و العقوبة كلها منتزعات من الطاعة و المعصية فى رتبة واحدة، بلا تقدم لأحدهما على الآخر، كما لا يخفى.

الثالث: أنّ ما ذكره من انتهاء الأمر بالأخيرة إلى الذاتى، وهو لا يعلّل ممّا لا يتمّ أصلاً، وذلك يتوقّف على بيان المراد من قولهم: «الذاتى لا يعلّل» ليظهر الحال ويرتفع الإشكال.

ف نقول: المراد بالذاتى المذكور فى هذه الجملة - قبلاً - للعرضى - هو الذاتى المتداول فى باب البرهان، وهو ما لا يمكن انفكاكه عن الذات، سواء كان من أجزاء الماهية أو خارجاً عنها ملازماً لها.

و الوجه فى عدم كونها معلّلة و كونها مستغنية عن العلة هو أنّ مناط الافتقار و الاحتياج إليها هو الإمكان المساوق لتساوى الطرفين، من دون ترجيح لأحدهما على الآخر؛ ضرورة أنّ الواجب و الممتنع مستغنيان عن العلة؛ لكون الوجود للأوّل و العدم للثانى ضرورياً لا يمكن الانفكاك عنهما.

و بالجملة: فالمفهوم إذا قيس و لوحظ مع شىء آخر فإمّا أن يكون ذلك الشىء ضرورى الثبوت له، أو ضرورى العدم له، أو لا ضرورى الثبوت و لا - ضرورى اللابثوت له، فإذا فرض كونه ضرورى الثبوت له - كالوجود بالنسبة إلى الواجب تعالى، و كأجزاء الماهية و لوازمها بالنسبة إليها - فلا يعقل أن يكون فى اتصافه بذلك الشىء مفتقراً إلى العلة، و كذلك لو فرض كونه ضرورى اللابثوت له - كالوجود بالنسبة إلى شريك البارى - و أمّا لو فرض كون ثبوته له و عدمه متساويين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر فهو الذى يحتاج إلى علة مرجّحة؛ لأنّ ترجّح أحد الطرفين على الآخر بذاته مستحيل بدهاة، و لا يقول به أحد، حتّى القائلين بجواز الترجيح من دون مرجّح.

فانقدح: أنّ مناط الافتقار هو الإمكان، و من الواضح أنّ جميع الموجودات عدا واجب الوجود - عزّ شأنه - لا مناص لهم من الاتصاف بالإمكان، فالوجود فيهم وجود إمكاني معلول، فلا يكون ذاتياً لهم؛ للاحتياج إلى العلة.

نعم، قد عرفت: أن ثبوت أجزاء الماهية ولوازمها لذاتها ممّا لا يحتاج إلى الجعل والعدّة، إلاّ أنّه قد قرّر في محلّه (1) أنّ الماهيات امور اعتبارية ينتزعها العقل بعد ملاحظة الوجودات، وهى محرومة عن الجعل ممنوعة عنه، ولا تكون منشأً للآثار، ولا عليّة ولا معلولية بينها أصلاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ السعادة والشقاوة هل هما من سنخ الوجودات أو من قبيل لوازم الماهيات، فعلى الأول لا يعقل كونهما من الذاتيات؛ لما عرفت من أنّ الوجود فى غير الواجب تعالى وجود إمكانى محتاج إلى الجعل. ودعوى كونهما ذاتيين تنافى ما قامت عليه البراهين القاطعة والأدلة الساطعة من وحدة الواجب تعالى. وعلى الثانى لا يكونان منشأً للآثار. فاختيار الكفر والعصيان، وكذا الإرادة التى هى أمر وجودى لا يعقل أن يكون مستنداً إلى الذات والذاتيات التى هى امور اعتبارى ومخترعات عقلى.

فالحقّ أنّهما من الأمور الاعتبارية المنتزعة عن فعل القربات، وارتكاب المبعّدات، ولا يكونان من الذاتيات أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

ص: 388

1- (1) - الحكمة المتعالية 1: 38-75 و 396-423، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 10-15.

الأمر الثالث أقسام القطع و أحكامه

إشارة

القطع قد يكون طريقاً محضاً، بأن لا يكون مأخوذاً فى موضوع حكم أصلاً، سواء تعلق بموضوع خارجى أو موضوع ذى حكم، أو حكم شرعى متعلق بما لا- يكون القطع مأخوذاً فيه. وقد يكون مأخوذاً فى الموضوع تارة بنحو يكون تمام الموضوع، و اخرى بنحو يكون جزئه، فهاهنا أقسام:

فإنّ القطع لمّا كان من الصفات الحقيقيّة القائمة بالنفس - قياماً صدورياً أو حلولياً على القولين - فيمكن أن يؤخذ فى موضوع الحكم من هذه الحيثية، مع قطع النظر عن كونه كاشفاً عن الواقع، كما أنّه يمكن أن يؤخذ فيه مع ملاحظة جهة كشفه، لكن لمّا كان الكشف فيه تاماً - بخلاف الكشف فى سائر الأمارات - فيمكن أن يؤخذ تارة بما أنّه كاشف تامّ ممتاز عن سائر الأمارات، و اخرى بما أنّه كاشف، مع قطع النظر عن الاتصاف بالتمامية.

و ليعلم: أنّه لا ينافى كون العلم بسيطاً غير مركّب؛ ضرورة أنّ تغاير الجهتين إنّما يتحقّق بتحليل عقلى، و إلا فمن الواضح أنّ العلم لا يكون مركّباً من الكشف و التمامية، و كذلك الظنّ، فإنّه لا يكون مركّباً منه و من النقصان. فالنسبة بينهما

هي النسبة بين الوجود القوي و الوجود الضعيف، فإنّ العقل وإن كان يعتبر أنّ امتياز الأوّل عن الثاني إنّما هو لجهة التمامية و الكمال و الشدّة، إلاّ أنّه لا يوجب كونه مركّباً؛ ضرورة أنّ الوجود بسيط، كما قد قرّر في محلّه (1)

. فالأقسام الحاصلة للقطع الموضوعي ستّة؛ لأنّه إمّا أن يعتبر بنحو الصفّية مع قطع النظر عن الكاشفية، وإمّا أن يعتبر بنحو الكاشفية التامة، وإمّا أن يؤخذ بنحو أصل الكشف المشترك بينه وبين سائر الأمارات.

و على التقديرات الثلاثة: فتارة يكون تمام الموضوع، و اخرى يكون بعض الموضوع.

تقرير إشكال أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقية

ثمّ إنّ استشكل بعض المحقّقين من المعاصرين - على ما في تقارير بحثه - في إمكان أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقية، فقال في إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقية إشكال، بل الظاهر أنّه لا يمكن من جهة أنّ أخذه تمام الموضوع يستدعي عدم لحاظ الواقع وذي الصورة بوجه من الوجوه، و أخذه على وجه الطريقية يستدعي لحاظ ذي الطريق وذي الصورة، و يكون النظر في الحقيقة إلى الواقع المنكشف بالعلم، كما هو الشأن في كلّ طريق؛ حيث إنّ لحاظه طريقاً يكون في الحقيقة لحاظاً لذي الطريق، و لحاظ العلم كذلك ينافي أخذه تمام الموضوع (2)، انتهى.

و لا يخفى: أنّ عدم إمكان الجمع بين الطريقية و الموضوعية إنّما هو فيما

ص: 390

1- (1) - الحكمة المتعالية 1: 50، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 22.

2- (2) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 11.

إذا أراد القاطع الجمع بينهما؛ لأنّ نظره الاستقلالي إلى الواقع المقطوع به، ونظره إلى نفس القطع آلياً، ولا يمكن له أن ينظر إليه في هذا اللحاظ باللحاظ الاستقلالي، بل يحتاج إلى لحاظ آخر.

وأما غير القاطع فيمكنه أن يلاحظ استقلالاً القطع الذي يكون نظر القاطع إليه آلياً محضاً، فهو ينظر استقلالاً إلى القطع الذي يكون طريقاً لقاطعه، ولا يلزم محال أصلاً. وعلى تقدير لزومه فلا اختصاص له بما إذا أخذ بنحو تمام الموضوع؛ لعدم الفرق بينه وبين ما إذا أخذ جزءاً له.

أخذ القطع بحكم موضوعاً لمثل ذلك الحكم

ثمّ إنّه لا بأس في أن يؤخذ القطع بحكم موضوعاً تاماً لمثل ذلك الحكم، كما إذا قيل: «إذا قطعت بحرمة شىء فهو - أى مقطوع الحرمة - يكون لك حراماً»، وكذا في أن يؤخذ القطع بموضوع ذى حكم موضوعاً تاماً لمثل ذلك الحكم، كما إذا قيل: «مقطوع الخمرية حرام»، مع كون الخمر أيضاً بنفسه حراماً.

وذلك لثبوت التباير بين متعلّقى الحكمين بنحو العموم من وجه؛ ضرورة أنّ مقطوع الخمرية قد لا يكون خمراً بحسب الواقع، وكذلك الخمر قد لا يتعلّق به القطع، حتّى يصير مقطوعاً. وقد عرفت فى مبحث اجتماع الأمر والنهى أنّ الجواز هو مقتضى التحقيق، ومجرّد الاجتماع فى الخارج دائماً بنظر القاطع لا يوجب اتحاد المفهومين اللذين هما متعلّقا الأحكام، لا مصاديقهما؛ لأنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته. ومن هنا يظهر جواز أخذه موضوعاً لتقيض الحكم المقطوع أو حكم المقطوع به.

نعم، لا يجوز ذلك إذا أخذ القطع بنحو الجزئية للموضوع، كما إذا قيل مثلاً:

«الخمير المقطوع حرام» فإنه لا يجتمع مع ثبوت الحرمة لنفس الخمر؛ لكون التغاير بين المتعلقين بنحو العموم والخصوص مطلقاً. وقد حققنا سابقاً أنه لا يجوز تعلّق حكّمين: أحدهما بالمطلق، والآخر بالمقيّد، فراجع.

أخذ القطع بحكم موضوعاً لنفس ذلك الحكم

ثمّ إنّه لا يمكن أن يؤخذ القطع بالحكم موضوعاً بالنسبة إلى نفس الحكم الذي تعلّق العلم به؛ للزوم الدور، كما هو واضح.

وفي تقريرات بحث بعض محقّقى العصر إمكانه بنحو نتيجة التقييد، قال في توضيحه ما ملخصه: إنّ العلم بالحكم لمّا كان من الانقسامات اللاحقة للحكم فلا يمكن فيه الإطلاق والتقييد للحاظي؛ لاستلزامه الدور، كما هو الشأن في الانقسامات اللاحقة للمتعلّق باعتبار تعلّق الحكم به، كقصد التعبد، أمّا استحالة تقييد للحاظي فواضح، وأمّا استحالة الإطلاق فلاّ أنّه إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضاً؛ لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملّكة.

ولكن الإهمال الثبوتى أيضاً لا يعقل، بل لا بدّ إمّا من نتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد، فإنّ الملاك الذي اقتضى تشريع الحكم إمّا أن يكون محفوظاً في كلتي حالتي الوجود والعدم فلا بدّ من نتيجة الإطلاق، وإمّا أن يكون محفوظاً في حالة العلم فقط فلا بدّ من نتيجة التقييد، وحيث لم يمكن أن يكون الجعل الأوّلي متكفلاً لبيان ذلك فلا بدّ من جعل آخر يستفاد منه أحدهما، وهو المصطلح عليه بمتّم الجعل. فاستكشاف كلّ منهما يكون من دليل آخر.

وقد ادّعى تواتر الأدلة على اشتراك الأحكام في حقّ الجاهل والعالم (1)، ونحن وإن لم نعثر على تلك الأدلة، سوى بعض أخبار الآحاد التي ذكرها صاحب «الحدائق» في مقدّمات كتابه (2)، إلا أنّ الظاهر قيام الإجماع، بل الضرورة على ذلك، ومن هنا كان الجاهل المقصّر معاقباً إجماعاً.

ولكن تلك الأدلة قابلة للتخصيص، كما قد خصّصت في غير مورد، كما في مورد الجهر والإخفات والقصر والإتمام؛ حيث قام الدليل على اختصاص الحكم بالعالم. وكما يصحّ أخذ العلم بالحكم شرطاً في ثبوته كذلك يصحّ أخذ العلم بالحكم من وجه خاصّ وسبب خاصّ، مانعاً عن ثبوت الحكم، كما في باب القياس؛ حيث إنّه قام الدليل على أنّه لا عبرة بالعلم بالحكم الحاصل من طريق القياس، كما في رواية أبان في مسألة دية أصابع المرأة (3)، وليس هذا نهى عن العمل بالعلم، حتّى يقال: إنّ ذلك لا يعقل، بل مرجعه إلى التصرّف في المعلوم والواقع الذي أمره بيد الشارع.

وبذلك يمكن أن توجه مقالة الأخباريين من أنّه لا عبرة بالعلم الحاصل من غير الكتاب والسنة (4)، بل شيخنا الأستاذ نفى البعد عن كون الأحكام مقيدة بما إذا لم يكن المؤدّى إليها مثل الجفر والرمل والمنام وغير ذلك من الطرق الغير المتعارفة (5)، انتهى.

ص: 393

1- (1) - فرائد الأصول 1: 44.

2- (2) - الحدائق الناضرة 1: 77.

3- (3) - الكافي 7: 299/6، وسائل الشيعة 29: 352، كتاب الديات، أبواب ديات الأعضاء، الباب 44، الحديث 1.

4- (4) - الفوائد المدنيّة: 128.

5- (5) - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 11-14.

وفيه أولاً: أن بعض الانقسامات اللاحقة ممّا لا يمكن تقييد الأدلّة به، ولا يمكن فيه نتيجة التقييد مثل المقام، فإنّ أخذ القطع موضوعاً بالنسبة إلى نفس الحكم الذى تعلّق به مستحيل بأيّ وجه كان.

وكيف يمكن أن يكون الحكم مختصّاً بالعالم به، مع كونه من الدور الواضح؟ فإنّ العلم بالحكم يتوقّف على ثبوته بالضرورة، فلو فرض اختصاصه بالعالم - ولو بنتيجة التقييد - يصير الحكم متوقّفاً على العلم به. وبالجملة فلا يرتفع إشكال الدور بذلك.

نعم، يمكن تقييد الأدلّة ببعض الانقسامات اللاحقة بدليل آخر، كقصد التقرّب فى العبادات، بناءً على عدم إمكان التقييد اللحاظي، و لكنك عرفت فى مبحث التبعدي والتوصلي إمكانه، فضلاً عن التقييد بدليل آخر.

وأما باب الجهر والإخفات، والقصر والإتمام فلا يكون من باب الاختصاص، فإنّه يمكن أن يكون عدم وجوب القضاء والإعادة من باب التخفيف والتقبّل، لا من باب صحّة العمل ومطابقة المأتى به مع المأمور به، كما نفينا البعد عنه فى مثل حديث لا تعاد، بناءً على عدم اختصاصه بالسهو (1).

و ثانياً: أنّ التقييد اللحاظي - الذى حكم بأنّه إذا امتنع امتنع الإطلاق؛ لأنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة - هل هو مقابل للإطلاق اللحاظي، أو أنّه يقابل نفس الإطلاق، من دون اتصافه بذلك.

فعلى الأوّل يرد عليه - مضافاً إلى أنّ معنى الإطلاق، كما حقّقناه فى موضعه هو عبارة عن مجرد عدم لحاظ التقييد، ولا يحتاج إلى اللحاظ أصلاً (2) -

ص:394

1- (1) - الفقيه 1: 991/225، وسائل الشيعة 6: 91، كتاب الصلاة، أبواب قراءة القرآن، الباب 29، الحديث 5.

2- (2) - مناهج الوصول 2: 315.

أنّ اللّحاظين أمران وجوديان، و التّقابل بينهما حينئذٍ يكون من قبيل تقابل الضدّين، لا العدم و الملكة.

و على الثّاني يرد عليه منع الملازمة بين امتناع التقييد و امتناع الإطلاق؛ لأنّ التّقابل بينهما حينئذٍ وإن كان من قبيل تقابل العدم و الملكة إلاّ أنّ ذلك لا يقتضى ثبوت الملازمة.

و توضيحه: أنّ المتعلّق قد لا يمكن تقييده؛ لقصور فيه؛ بحيث لا يكون له شأنية التقييد أصلاً، و قد لا يمكن ذلك، لا لقصوره و عدم الشّانية، بل لمنع خارجي، كلزوم الدور و نحوه. ففي الأوّل لا يمكن الإطلاق؛ لأنّ ذلك مقتضى تقابل العدم و الملكة في جميع الموارد، فإنّه لا يقال للجدار أعمى، و لا يقال زيد مطلق بالإطلاق الأفرادي، و هذا بخلاف الثّاني، كما في المقام، فإنّ امتناع التقييد ليس لعدم القابلية له، بل لمنع خارجي؛ و هو استلزامه للدور، و في مثله يمكن الإطلاق. و حينئذٍ فلا بأس بأن يقال: إنّ دليل اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل هو إطلاقات الكتاب و السنّة، و لا احتياج إلى التماس دليل آخر؛ و لذا تراهم يتمسّكون بها في كثير من الموارد، كما لا يخفى.

و ثالثاً: أنّ ما ذكره في القياس ممّا لا يتمّ، فإنّ من راجع الأدلّة الناهية عن العمل بالقياس يعرف أنّ المنع عنه إنّما هو لأجل قصور العقول البشرية، و بعدها عن الوصول إلى أحكام الله تعالى من قبل نفسه، و عدم حصول العلم منه غالباً، لا لأجل الفرق بين العلم الحاصل منه و القطع الحاصل من غيره، فراجع الأخبار الواردة في هذا الباب، المذكورة في كتاب القضاء من «الوسائل»(1).

ثمّ إنّّه حكى عن صاحب «المقالات» أنّه ذهب إلى إمكان أخذ القطع

ص: 395

بالحكم فى موضوع نفس ذلك الحكم بنحو نتيجة التقييد بوجه آخر(1)، غير الذى عرفت، فراجع كلامه، و تأمل فى جوابه.

و التحقيق فى المقام أن يقال: إنه تارة يؤخذ القطع بالحكم تمام الموضوع لذلك الحكم، بمعنى أن الموضوع له إنما هو القطع، سواء أخطأ أو أصاب، فلا مدخلية لوجود الحكم واقعاً فى تحقق موضوعه، و اخرى يؤخذ بعض الموضوع؛ بحيث كان الموضوع هو القطع الذى أصاب.

وإن شئت قلت: إن الموضوع هو الواقع المقطوع به، ففي الأول يمكن ذلك بلا استلزام للدور أصلاً؛ ضرورة أن الحكم، وإن كان يتوقف حينئذ على موضوعه الذى هو القطع بالحكم، إلا أن الموضوع لا يتوقف على ثبوته أصلاً؛ ضرورة أن الموضوع إنما هو نفس القطع، و هو قد يحصل مع عدم تحقق المقطوع فى الواقع؛ إذ ليس كل قطع مصيباً، كما هو واضح.

و هذا بخلاف ما إذا اخذ بعض الموضوع، فإن تحقق القطع حينئذ و إن كان لا يتوقف على ثبوت الحكم فى الواقع، إلا أن المفروض هو عدم كونه تمام الموضوع، بل قيد الإصابة معتبر فيه، و هو لا يتحقق بدون ثبوت الحكم فى الواقع، فصار تحقق الموضوع متوقفاً على ثبوت الحكم فى الواقع، و هو دور صريح.

حول قيام الأمارات و الأصول مقام القطع

إشارة

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه يقع البحث فى قيام الطرق و الأمارات و الأصول بنفس أدلتها مقام القطع بأقسامه، و فيه مقامان:

ص:396

الأول: في إمكان قيامها مقامه ثبوتاً.

الثاني: في وقوعه إثباتاً.

قيام الأمارات و الأصول مقام القطع ثبوتاً

أمّا المقام الأول: فالظاهر الإمكان وعدم لزوم محذور، عدا ما أفاده المحقق الخراساني، وهو يرجع إلى إشكالين:

أحدهما: أنّ الدليل الواحد لا يكاد يكفي إلاّ بأحد التنزيلين؛ حيث لا بدّ في كلّ تنزيل من لحاظ المنزلّ والمنزلّ عليه، ولحاظهما في أحدهما آليّ وفي الآخر استقلاليّ؛ ضرورة أنّ النظر في حجّيته وتنزيله منزلة القطع في الطريقية في الحقيقة إلى الواقع ومؤدّى الطريق، و في كونه بمنزلته في دخله في الموضوع إلى أنفسهما، ولا يكاد يمكن الجمع بينهما(1)، هذا.

و الجواب عنه هو ما ذكرناه جواباً عن الإشكال في إمكان أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقية، كما عرفت سابقاً، فراجع(2).

ثانيهما: ما ذكره؛ ردّاً على مقالته في «الحاشية»؛ حيث التزم فيها

ص: 397

1- (1) - كفاية الأصول: 304.

2- (2) - ويؤيده، بل يدلّ عليه حكم العقل بحجّية القطع الطريقي، فإنّ القطع المأخوذ موضوعاً للحكم بالحجّية وإن كان هو القطع الطريقي بنحو يكون تمام الموضوع لهذا الحكم؛ ضرورة أنّه لا فرق في الحجّية بين ما إذا أصاب القطع أو أخطأ، إلاّ أنّه لا ينافي ذلك مع كون المراد هو القطع الطريقي الذي لا يكون ملحوظاً عند القاطع إلاّ بنحو الآلية. ففي هذا الحكم اجتمع بين كونه تمام الموضوع، و كونه هو القطع الطريقي، و من المعلوم أنّه لا فرق بين هذا الحكم الذي يكون الحاكم به العقل وبين سائر الأحكام التي يكون الحاكم بها الشرع من هذه الحيثية أصلاً، كما لا يخفى. [المقرّر حفظه الله].

لتصحيح لحاظ واحد في التنزيل منزلة الواقع و القطع بأن دليل الاعتبار إنما يوجب تنزيل المؤدى منزلة الواقع، و إنما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمة بين تنزيلهما و تنزيل القطع بالواقع تعبدًا منزلة القطع بالواقع حقيقةً (1).

و ملخص ما أفاده في وجه الرد: أنه لا يكاد يصح تنزيل جزء من الموضوع أو قيده بلحاظ أثره إلا فيما كان جزؤه الآخر أو ذاته محرزاً بالوجدان، أو تنزله في عرضه. فلا يكاد يكون دليل الأمانة دليلاً على تنزيل جزء الموضوع، ما لم يكن دليل على تنزيل جزئه الآخر، ففي مثل المقام لا يكون دليل الأمانة دليلاً عليه؛ للزوم الدور، فإن دلالة على تنزيل المؤدى تتوقف على دلالة على تنزيل القطع بالملازمة، و لا دلالة له كذلك إلا بعد دلالة على تنزيل المؤدى، كما لا يخفى (2).

. وفيه: أنه يكفي في صحة التنزيل الأثر التعليقي، و هو هنا متحقق، فإن المؤدى لو انضمت إليه جزؤه الآخر يكون ذا أثر فعلي. فانقدح: أن الإمكان و عدم لزوم أمر مستحيل من ذلك مما لا مجال للمناقشة فيه أصلاً.

قيام الأمارات و الأصول مقام القطع إنباتاً

المقام الثاني: فيما يدل عليه أدلة الأمارات و الأصول، فنقول:

أما الأمارات: فقد ذكر في التقريرات كلاماً طويلاً، و أسس بنياناً رفيعاً

ص: 398

1- (1) - درر الفوائد، المحقق الخراساني: 31.

2- (2) - كفاية الأصول: 306-307.

لقيامها بأدلة اعتبارها مقام القطع (1)، ولكنه خال عن الدليل؛ لعدم دلالة أدلة حجية الإمارات على ما ذكره أصلاً.

والتحقيق أن يقال: إن العمدة في أدلة حجية الإمارات هي بناء العقلاء بما هم عقلاء على العمل على طبقها، وليس للشارع في اعتبارها تأسيس أصلاً، كما يظهر بمراجعة الأخبار الواردة في حجية خبر الواحد الذي هو من عمدة الإمارات، فإنه لا يظهر من شيء منها ما يدل على حجية خبر الواحد، أو وجوب تصديق العادل، أو نحوهما مما يشعر بكون الشارع جعل خبر الواحد طريقاً إلى الأحكام، بل التأمل فيها يقضى بكون ذلك أمراً مسلماً عند الناس؛ بحيث لا يحتاج إلى السؤال؛ لأن بنائهم في الأمور الدنيوية كلها أيضاً على العمل بذلك.

وبالجملة: كون الدليل على ذلك هو مجرد بناء العقلاء، و عمل الشارع به إنما هو لكونه منهم مما لا مجال للإشكال فيه. و حينئذ فنقول: لا إشكال في أن الوجه في ذلك ليس لكون الظن عندهم بمنزلة القطع، و يقوم مقامه، فإن لهم طرقاً معتبرة يعملون بها في أمورهم، من غير تنزيل شيء منها مقام الآخر.

و منه يظهر: أن الأثر المترتب على القطع الطريقي - وهو الحجية و المنجزية للواقع على تقدير الثبوت - يترتب على تلك الطرق العقلانية، لكن لا من باب كونها قائمة مقام القطع، و منزلة بمنزلة. و تقدم القطع على سائر الطرق العقلانية لا يؤيد دعوى التنزيل، فإن الوجه فيه إنما هو أن العمل على طبقها إنما هو مع فقد العلم، و ذلك لا يوجب انحصار الطريق في القطع؛ بحيث تكون سائر الطرق قائمة مقامه، و يكون العمل بها بعناية التنزيل.

و أما القطع الموضوعي: فما كان منه مأخوذاً في الموضوع على نعت

ص: 399

الصفية فلا إشكال في عدم قيام الظنّ مقامه، ولا في عدم ترتّب آثاره عليه، كما أنّه لا إشكال في ذلك فيما لو كان القطع مأخوذاً على وجه الطريقة التامة.

وأما لو كان مأخوذاً في الموضوع بما أنّه أحد الكواشف فلا ريب في ترتّب حكمه على الظنّ أيضاً، لكن لا من باب كونه قائماً مقامه، بل من باب كونه أيضاً مأخوذاً في الموضوع، فإنّ المفروض أنّ القطع قد اخذ فيه بما أنّه من الكواشف، فمرجهه إلى كون الدخيل في الموضوع هو الكاشف بما هو كاشف، و الظنّ أيضاً كالقطع يكون من مصاديقه، كما هو واضح، هذا حال الأمارات.

وأما الأصول، فمنها: الاستصحاب، ولا يخفى أنّ مفاد الأخبار الواردة في بابه ليس إلاّ مجرد البناء العملي على بقاء المتيقّن سابقاً في زمان الشكّ، و ترتيب آثار البقاء في حاله، فهو أصل تعبدي مرجعه إلى مجرد بقاء المتيقّن تعبدًا، و الحكم بثبوت شرعاً، و هذا المعنى لا ارتباط له بباب التنزيل و إقامته مقام القطع أصلاً، كما هو واضح.

نعم، لو كان مفاد أخبار الاستصحاب هي إطالة عمر اليقين و وجوب عدم نقضه؛ بحيث يكون مرجعها إلى كون الشاكّ فعلاً متيقناً شرعاً و تعبدًا لكان الظاهر هو قيام الاستصحاب مقام القطع بجميع أقسامه. لكن الأمر ليس كذلك، كما سنحقّقه إن شاء الله تعالى في موضعه (1).

ص: 400

1- (1) - ومنها: أصالة البراءة الشرعية التي هي مقتضى مثل حديث الرفع، و من الواضح أنّ مفادها رفع التكليف من جهة عدم تعلّق العلم به، و كونه مجهولاً، و لا دلالة لها على التنزيل منزلة اليقين بوجه. ومنها: الأصول العملية العقلية، كأصالة البراءة، و أصالة التخيير، و من المعلوم أنّ مقتضاها مجرد الحكم بقبح العقاب مع فرض الجهل بالحكم، و عدم ثبوت البيان بالإضافة إليه، و لا معنى لاقتضاءها التنزيل، كما إنّ مقتضى أصالة التخيير ثبوته لأجل الجهل، و عدم ثبوت الترجيح بوجه، و هو لا يرتبط بالتنزيل أصلاً، كما لا يخفى. [المقرّر حفظه الله].

ومنها: قاعدتا التجاوز و الفراغ، و لا- يخفى أنّ التأمل في الأخبار الواردة فيهما يعطى أنّ مفادها ليس إلا مجرد البناء عملاً على تحقّق المشكوك، و الحكم بثبوته في محلّه.

فانظر إلى ما ورد في رواية حمّاد، بعد سؤاله عنه عليه السلام أشكّ، و أنا ساجد، فلا أدري ركعت أم لا من قوله عليه السلام:

«قد ركعت» (1). فهذا المضمون و نظائره ظاهر في مجرد فرض تحقّق الشيء المشكوك، و البناء عليه عملاً، و لا نظر في أدلّتهما إلى جعل المكلف مقام القاطع، و الحكم بكونه مثله؛ بحيث لو ورد دليل كان القطع مأخوذاً في موضوعه، كقوله مثلاً: إذا قطعت بالركوع فعليك كذا و كذا يكون مفاده شاملاً للمكلف الشاكّ في الركوع المتجاوز عن محلّه، أو الفارغ عن العمل؛ نظراً إلى تلك الأدلّة.

و بالجملة: فالظاهر عدم الإشكال في أنّه ليس شيء من أدلّة الأصول ناظراً إلى التنزيل، و بصدد جعل المكلف قاطعاً تعبداً. نعم، لو فرض كون مفادها ذلك فالظاهر أنّه لا فرق بين القطع الطريقي و الموضوعي، و لا فرق في الثاني أيضاً بين ما كان مأخوذاً على وجه الصفية و ما كان مأخوذاً على نعت الطريقية، كما هو واضح.

ص: 401

1- (1) - تهذيب الأحكام 2: 594/151، وسائل الشيعة 6: 317، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب 13، الحديث 2.

الأمر الرابع حكم الظنّ في المقام

قد عرفت حكم القطع المأخوذ في موضوع نفس الحكم المقطوع به أو مثله أو ضده، فاعلم: أنّ حكم الظنّ أيضاً مثله، فيجوز أن يكون مأخوذاً موضوعاً تاماً لنفس الحكم المظنون أو لضده أو مثله؛ لعدم لزوم الدور أصلاً، وعدم لزوم اجتماع المثليين أو الضدّين.

نعم، لو كان مأخوذاً في الموضوع ناقصاً؛ بحيث كان الموضوع مركّباً منه و من الشيء المظنون. وبعبارة أخرى: كان قيد الإصابة معتبراً فيه فلا يجوز أصلاً؛ للزوم الدور فيما إذا كان مأخوذاً في موضوع نفس ذلك الحكم المظنون، ولزوم اجتماع المثليين أو الضدّين فيما إذا كان مأخوذاً في موضوع مثل ذلك الحكم أو ضده.

ثمّ لا يخفى أنّ التعبير بكلمة التضادّ إنّما هو لأجل متابعتهم، وإلا فقد عرفت في بعض المباحث المتقدمة أنّ ما اشتهر بينهم من كون النسبة بين الأحكام هي التضادّ ممّا لا وجه له، ولعلّه يجيء فيما بعد، ولكن ذلك لا يضرّ بعدم الجواز في مورد اجتماع الحكمين؛ لأنّ اجتماعهما مستحيل، ولو لم نقل بثبوت التضادّ، كما لا يخفى.

الأمر الخامس الموافقة الالتزامية

هل القطع بالحكم يقتضى وجوب الموافقة الالتزامية، كما يقتضى وجوب الموافقة العملية أم لا؟

والتحقيق أن يقال: إنّ الموافقة الالتزامية الراجعة إلى عقد القلب والالتزام بشيء، والانقياد والتسليم له إنّما هي من الأحوال القلبية و الصفات النفسانية - كالخضوع والخشوع والرجاء والخوف ونظائرها - و تحقّق تلك الأوصاف و تحصّلها فى النفس إنّما يكون قهرياً؛ تبعاً لتحقّق مبادئها، ويستحيل أن توجد بدون حصول المبادئ؛ لأنّها ليست من الأفعال الاختيارية الحاصلة بالإرادة و الاختيار؛ لأنّها تابعة لمبادئها، فإذا حصلت تتبعها تلك الحالات قهراً، وإذا لم يحصل لا تتحقّق أصلاً.

مثلاً العلم بوجود المبدأ و عظمته و جلالته يوجب الخضوع و الخشوع له تعالى، و لا يمكن أن يتخلف عنه، كما أنّ مع عدم تحقّقه يمتنع أن يتحقّق؛ لوضوح استحالة عقد القلب على ضدّ أمر محسوس، كالالتزام القلبي بعدم كون النار حارّة، و الشمس مشرقة، و كما لا يمكن ذلك لا يمكن الالتزام بضدّ أمر

و المراد من الكفر الجحودى فى قوله تعالى: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ» (1) ليس الالتزام على خلاف اليقين الحاصل للنفس، بل هو مجرد الإنكار اللسانى. و من هنا يظهر أنّ ما اشتهر بينهم من حرمة التشريع ممّا لا محصل له إن كان المراد من التشريع هو البناء القلبى على كون حكم من الشرع مع العلم بأنّه ليس منه. وبالجملة: أنّ الموافقة الالتزامية ليست من الأمور الاختيارية، حتّى يبحث فى وجوبها و عدمه.

و حكى عن بعض الأعاظم: أنّه قال بثبوت التجزّم فى القضايا الكاذبة، و أنّه هو المناط فى صيرورة القضايا ممّا يصحّ السكوت عليها، و أنّ العقد القلبى على طبقها يكون اختيارياً (2)

. و وجهه بعض المحقّقين من المعاصرين بأنّ مراده: أنّه كما أنّ العلم قد يتحقّق فى النفس بوجود أسبابه، كذلك قد يخلق النفس حالة و صفة على نحو العلم، حاكية عن الخارج، فإذا تحقّق هذا المعنى فى الكلام يصير جملة يصحّ السكوت عليها؛ لأنّ تلك الصفة الموجودة يحكى جزماً عن تحقّق النسبة فى الخارج (3).

و يرد عليه: أنّ العلم و الجزم ليسا من الأمور الاختيارية، فإنّهما من الأمور التكوينية التى لا تتحصّل إلّا بعد تحقّق أسبابها؛ لوضوح استحالة الجزم مثلاً بأنّ الواحد ليس نصف الاثنين، كما لا يخفى. و أمّا القضايا الكاذبة فإنّما هى بصورة الجزم. و المناط فى صحّة السكوت هو الإخبار الجزمى، لا الجزم

1- (1) - النمل (27): 14.

2- (2) - انظر درر الفوائد، المحقّق الحائرى: 70.

3- (3) - نفس المصدر.

القلبي؛ ولذا لو أظهر المتكلم ما هو المقطوع به بصورة التردد لا تصير القضية ممّا يصحّ السكوت عليها. وبالجملة: فلا ريب في عدم كون الموافقة الالتزامية و نظائرها من الأمور القلبية تابعاً في تحقّقه للإرادة و الاختيار أصلاً.

ثمّ إنّ بناءً على ما ذكرنا من كون الموافقة الالتزامية ليست من الأمور الاختيارية، بل إنّما تتحقّق قهراً عند حصول مبادئها تكون الموافقة الالتزامية على طبق العلم بالأحكام، فإن كان العلم متعلّقاً بحكم تفصيلاً يكون الالتزام به أيضاً كذلك، وإن كان العلم إجمالياً يكون الالتزام أيضاً كذلك، كما أنّ الالتزام قد يكون بالحكم الظاهري، إذا كان العلم أيضاً متعلّقاً به، وقد يكون بالحكم الواقعي، إذا كان متعلّقاً للعلم. و كما أنّ جعل الحكم الواقعي و الظاهري في مورد واحد، و تعلق العلم بهما ممّا لا مانع منه، كذلك الالتزام بهما في ذلك المورد ممّا لا مانع منه أصلاً.

و من هنا يظهر: أنّه لا- مانع من قبل لزوم الالتزام في جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي، كما أنّ جريانها لا يدفع الالتزام بالحكم الواقعي؛ لأنّه تابع للعلم به، و جريانها لا ينافيه أصلاً. وبالجملة: فمسألة جريان الأصول في أطراف الشبهة المحصورة لا ارتباط لها بمسألة الموافقة الالتزامية، كما لا يخفى.

إشارة

قد عرفت: أنّ العلم التفصيلي يكون عدّة تامّة لتنجز التكليف، فهل القطع الإجمالي أيضاً كذلك، أم لا؟ ولا يخفى أنّ الكلام فيما يتعلّق بالعلم الإجمالي يقع في مقامين: أحدهما فيما يرجع إلى ثبوت التكليف به، و ثانيهما فيما يتعلّق بمرحلة سقوط التكليف به.

المقام الأول: في تنجز التكليف بالعلم الإجمالي

فقد يقال بأنّ العلم الإجمالي لا- يؤثر في تنجز التكليف أصلاً، ويكون حاله حال الشبهة البدوية؛ لأنّ موضوع حكم العقل في باب المعصية هو ما إذا علم المكلف حين إتيانه أنّه معصية فارتكبه، و من المعلوم أنّ المرتكب لأطراف العلم الإجمالي لا يكون كذلك؛ لأنّه لا يعلم بالمعصية إلاّ بعد إتيان جميع الأطراف في الشبهة المحصورة التحريمية⁽¹⁾.

ص: 406

1- (1) - انظر فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 75.

هذا، ولكن يردّ هذا الكلام العقل السليم، فإنه لا فرق في نظره بين قتل ابن المولى مثلاً مع كونه معلوماً تفصيلاً، وبين قتله في ضمن عدّة في قبحة عند العقل. وبالجملة: لا إشكال في حرمة المخالفة القطعية وقبحها عند العقل مطلقاً، ومن المعلوم أنّ ارتكاب جميع الأطراف مخالفة قطعية لتكليف المولى.

هذا، وذكر في «الكفاية» ما حاصله: أنّ التكليف؛ حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف، وكانت مرتبة الحكم الظاهري محفوظة معه فجاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً، بل قطعاً. ومحذور المناقضة بينه وبين المقطوع إجمالاً إنّما هو محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي في الشبهة الغير المحصورة، بل الشبهة البدوية؛ ضرورة عدم تفاوت بينهما أصلاً. فما به التفصّي عن المحذور فيهما كان به التفصّي عنه في المقام، نعم، العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء، لا في العليّة التامة، فيوجب تنجّز التكليف ما لم يمنع عنه مانع عقلاً أو شرعاً⁽¹⁾، انتهى ملخصاً.

وأنت خبير بأنّ مورد البحث في المقام إنّما هو فيما إذا كان المعلوم الإجمالي تكليفاً فعلياً؛ ضرورة أنّ التكليف الإنشائي لا يصير متنجزاً، ولو تعلّق به العلم التفصيلي، فضلاً عن العلم الإجمالي. فالكلام إنّما هو في التكليف الذي لو كان متعلّقاً للعلم التفصيلي لما كان إشكال في تنجّزه، ووجوب موافقته، وحرمة مخالفته. غاية الأمر: أنّه صار معلوماً بالإجمال.

وحينئذٍ فمن الواضح: أنّه لا يعقل مع ثبوت التكليف الفعلي الإذن في ارتكاب بعض الأطراف، فضلاً عن جميعها، بل لا يعقل ذلك مع احتمالها؛ لاستحالة اجتماع القطع بالإذن في الارتكاب، واحتمال التحريم الفعلي؛ لأنّ

ص: 407

مرجعه إلى إمكان احتمال الجمع بين المتناقضين.

وتوهم: أنه لا- مانع من اجتماع التكليف الفعلي مع الإذن في الارتكاب - بعد كون متعلقهما مختلفين - لأن متعلق التحريم الفعلي المعلوم إنما هو الخمر الواقعي، و متعلق الإذن هو الخمر المشكوك؛ أي مشكوك الخمرية، و من المعلوم أن بين العنوانين عموماً من وجه. وقد حَقَّق في مبحث اجتماع الأمر و النهي القول بالجواز في تلك الصورة.

مدفوع: بأن محلّ النزاع في تلك المسألة هو ما إذا كان تكليف متوجّهاً إلى طبيعة، و تكليف آخر متوجّهاً إلى طبيعة أخرى بينهما إمكان التصادق في الخارج، من دون أن يكون في أحدهما نظر إلى ثبوت الآخر، و هذا بخلاف المقام، فإنّ الترخيص في ارتكاب مشكوك الخمرية إنما هو بملاحظة ثبوت الحرمة للخمر الواقعي؛ ضرورة أنه لو لم يكن الخمر الواقعي متعلقاً للتحريم لما كان وجه في ترخيص مشكوك الخمرية، و قد عرفت أنّ مع ثبوت فعلية الحرمة لا يبقى مجال للترخيص أصلاً، و لا يجدى في ذلك اختلاف العنوانين على هذا النحو.

المقام الثاني: في سقوط التكليف بالامتنال الإجمالي

و لا يخفى أنّ محلّ الكلام في هذا المقام إنما هو في أنّ مجرد التردد في ناحية الامتنال، و عدم العلم تفصيلاً بكون المأمور به الواقعي هل هي صلاة الظهر أو الجمعة - مثلاً - هل يوجب تحقّق الامتنال عند العقل أم لا، و أمّا لو فرض أنّ الامتنال الإجمالي يستلزم عدم تحقّق المأمور به بجميع أجزائه و شرائطه؛ لكونه مقيّداً بما لا ينطبق إلاّ مع الامتنال التفصيلي فهو خارج عن مفروض البحث؛ لأنّ مورده - كما عرفت - هو صورة تحقّق المأمور به تاماً؛ من حيث القيود، غاية الأمر أنّه لا يعلم به تفصيلاً.

و من هنا يظهر: أنّ الإشكال فى الاكتفاء به من جهة الإخلال بالوجه أو بالتميز ممّا لا يرتبط بالمقام؛ لأنّ مرجعه إلى الامتثال الإجمالى يستلزم عدم تحقّق المأمور به بتمام قيوده؛ لإخلاله بالوجه أو التمييز المعبر فيه، فيتوقّف تحقّقه بأجمعه على الامتثال التفصيلى، وقد عرفت أنّ ذلك خارج عن موضوع البحث.

نعم، فى الاكتفاء به فى مقام الامتثال إشكالاتان واردان على مورد البحث:

أحدهما: كون الامتثال الإجمالى لعباً وعبثاً بأمر المولى(1). و لكنّه مردود، مضافاً إلى أنّه ربّما يكون ذلك لداع عقلاى، كما إذا كان تحصيل العلم التفصيلى أشقّ عليه من الاحتياط. إنّما يضرّ ذلك إذا كان لعباً بأمر المولى، لا فى كيفية إطاعته، بعد حصول الداعى إليها؛ ضرورة أنّ خصوصيات الإطاعة و كفياتها إنّما هى بيد المكلف، و لا يعتبر فيها الداعى الإلهى، كما هو واضح.

ثانيهما: أنّ رتبة الامتثال العلمى الإجمالى متأخّرة عن رتبة الامتثال العلمى التفصيلى؛ لأنّ حقيقة الإطاعة عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولى؛ بحيث يكون الداعى و المحرّك له نحو العمل هو تعلق الأمر به، و انطباق المأمور به عليه، و هذا المعنى غير متحقّق فى الامتثال الإجمالى؛ لأنّ الداعى له نحو العمل بكلّ واحد من فردى التريد ليس إلّا احتمال تعلق الأمر به. نعم، الانبعاث عن احتمال البعث و إن كان أيضاً نحواً من الطاعة عند العقل إلّا أنّ رتبته متأخّرة عن الامتثال التفصيلى. هذا ملخّص ما أفاده بعض الأعظم على ما فى تقارير بحثه(2).

ص: 409

1- (1) - فرائد الأصول 2: 508.

2- (2) - فرائد الأصول (تقارير المحقّق النائى) الكاظمى 3: 72-73.

و يرد عليه أولاً: أنّ الانبعاث في موارد العلم التفصيلي أيضاً لا يكون عن البعث، لا عن وجوده الواقعي، و هو واضح، و لا عن العلم به، بل الانبعاث إنّما يتحقّق بعد العلم بالبعث، و بما يترتّب على مخالفته من العقوبة، و على موافقته من المثوبة، مضافاً إلى أنّ الحاكم بالاستقلال في باب الإطاعة هو العقل، و من الواضح أنّ المكلف المنبعث عن مجرد احتمال البعث أقوى عنده في صدق عنوان المطيع ممّن لا ينبعث إلّا بعد العلم بثبوت البعث.

و ثانياً نقول: إنّ الانبعاث في أطراف العلم الإجمالي إنّما هو عن العلم بالبعث؛ ضرورة أنّه لو لم يكن العلم به - و لو إجمالاً - متحقّقاً لم يتحقّق الانبعاث من كثير من الناس، الذين لا ينبعثون في موارد احتمال البعث أصلاً، كما لا يخفى.

فظهر من ذلك أنّ الامتثال الإجمالي و التفصيلي كليهما في رتبة واحدة.

ثمّ إنّهم تعرّضوا هنا لبعض المباحث الأخر ممّا يرتبط بباب الاشتغال، و نحن نحيلها إلى ذلك الباب، و نتكلّم فيه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

هذا تمام الكلام في مباحث القطع.

المقصد السابع فى أحكام الظنّ

إشارة

و الكلام فيه يقع فى ضمن مقامات:

ص:411

المقام الأول في إمكان التعبد بالظن

إشارة

ولا يخفى أنّ عقد هذا المقام في كلام القوم إنّما هو للرد على ابن قبة القائل بالاستحالة، مع أنّ دليله الأول الذي استدللّ به يدلّ على أنّ مراده هو نفى الوقوع؛ لتمسّكه بالإجماع⁽¹⁾، فراجع.

المراد من «الإمكان» المزبور

وهل المراد بالإمكان هو الإمكان الذاتي في مقابل الامتناع الذاتي، أو الإمكان الوقوعي الذي يقابل الامتناع الوقوعي، وهو الذي لا يلزم من وجوده محال؟ الظاهر هو إمكان تقرير الكلام في كليهما، كما أنه يمكن أن يدعى القائل بالاستحالة كلاً منهما؛ لأنه يجوز أن يدعى أنّ معنى التعبد على طبق الأمانة هو جعل حكم مماثل لها، سواء كانت مطابقة أو مخالفة، وحينئذٍ يلزم اجتماع الضدين أو المثليين، وهما من الممتنعات الذاتية بلا إشكال، ويمكن أن يدعى

ص: 413

بنحو يوجب وقوعه تحقّق المحال، كما سيحيىء.

وكيف كان: فاللازم هو البحث فى كل منهما، ولا يخفى أنّ إثبات الإمكان بأحد معنيه ممّا يحتاج إلى إقامة برهان، و من المعلوم أنّه لا برهان له. ولكن الذى يسهّل الخطب: أنّه لا احتياج إلى إثبات الإمكان؛ ضرورة أنّ ما هو المحتاج إليه إنّما هو ردّ أدلّة الامتناع؛ لأنّه إذا لم يدلّ دليل على الامتناع فمع فرض قيام دليل شرعى على التعبّد بالأمارات نعمل على طبقه، ولا يجوز لنا رفع اليد عن ظاهره، وهذا بخلاف ما لو دلّ دليل عقلى على الامتناع، فإنّه يجب صرف دليل الحجّية والتعبّد عن ظاهره، كما هو الشأن فى جميع الموارد التى قام الدليل العقلى على خلاف ظواهر الأدلّة الشرعية. فالمهمّ فى المقام هو ردّ أدلّة الامتناع؛ ليستكشف من دليل التعبّد الإمكان الوقوعى، لا إثبات الإمكان.

و من هنا يظهر: أنّ الإمكان الذى يحتاج إليه فى المقام هو الإمكان الواقع فى كلام شيخ الرئيس، وهو قوله: «كلّما قرع سمعك من الغرائب فذره فى بقعة الإمكان ما لم يزدك عنه قائم البرهان»⁽¹⁾؛ لما عرفت من أنّ ردّ أدلّة الامتناع الموجب لثبوت احتمال الجواز يكفى فى هذا الأمر؛ لأنّه لا موجب معه من صرف دليل التعبّد عن ظاهره، كما لا يخفى. فالأولى فى عنوان البحث أن يقال:

«فى عدم وجدان دليل على امتناع التعبّد بالأمارة الغير العلميّة».

وأما جعل البحث فى الإمكان فمضافاً إلى عدم الاحتياج إليه يرد عليه ما عرفت من عدم إقامتهم الدليل على إثباته، مع أنّه أيضاً كالاتناع فى الاحتياج إلى الدليل، فتدبّر.

ثمّ إنّ ذكر بعض الأعظم - على ما فى تقريرات بحثه -: أنّ المراد

ص: 414

بالإمكان المبحوث عنه في المقام هو الإمكان التشريعي؛ يعنى أنّ من التعبد بالأمارات هل يلزم محذور في عالم التشريع من تقويت المصلحة و الإلقاء في المفسدة و استلزامه الحكم بلا ملاك و اجتماع الحكمين المتنافيين و غير ذلك من التوالى الفاسدة المتهمة في المقام، أو أنّه لا يلزم شيء من ذلك؟ و ليس المراد من الإمكان هو الإمكان التكويني؛ بحيث يلزم من التعبد بالظنّ أو الأصل محذور في عالم التكوين، فإنّ الإمكان التكويني لا يتوهم البحث عنه في المقام(1).

و فيه أولاً: أنّ الإمكان التشريعي ليس قسماً مقابلاً للأقسام المتقدمة، بل هو من أقسام الإمكان الوقوعي الذي معناه عدم لزوم محال من وقوعه. غاية الأمر: أنّ المحذور الذي يلزم قد يكون تكوينياً و قد يكون تشريعياً، و هذا لا يوجب تكثير الأقسام، و إلاّ فيمكن التقسيم بملاحظة أنّ الممكن قد يكون مادياً و قد يكون غيرهِ، و بملاحظة الجهات الأخر.

و ثانياً: أنّ أكثر المحذورات المتهمة في المقام محذور تكويني، لا يعقل تحقّقه في عالم التكوين، كاجتماع الحبّ و البغض، و الإرادة و الكراهة، و المصلحة و المفسدة في شيء واحد.

حول استدلال «ابن قبة» على عدم إمكان التعبد

ثمّ إنّ استدلال ابن قبة القائل باستحالة التعبد بخبر الواحد، بل بمطلق الأمارات، كما يظهر من بعض أدلّته بوجهين:

أحدهما: أنّه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم لجاز التعبد به في الإخبار عن الله تعالى، و التالى باطل إجماعاً.

ص: 415

ثانيهما: أنّ العمل به موجب لتحليل الحرام و تحريم الحلال؛ إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحلّيته حراماً، و بالعكس (1).

و الجواب عن الوجه الأوّل: أنّ دعوى الملازمة تبتنى على كون الإخبار عن الرسول و الإخبار عن الله مثلين؛ لعدم اختلاف الإخبار بواسطة اختلاف المخبر به، و كونه هو الله سبحانه أو النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم، فمرجعه إلى أنّ الإجماع قام على نفى حجّية الإخبار مطلقاً، سواء كان عن الله أو عن النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم أو عن الأئمة عليهم السلام. و سيأتي الجواب عن الإجماعات المنقولة على عدم حجّية الخبر الواحد، و لو كان اختلاف المخبر به دخيلاً في ذلك، بمعنى أنّ معقد الإجماع إنّما هو خصوص الإخبار عن الله تعالى، لا عن غيره.

فيرد عليه منع الملازمة؛ لأنّه قياس صرف؛ خصوصاً مع وجود الفارق بينهما، و هو أنّ التعبّد بالإخبار عن الله تعالى موجب للإلقاء في المفسدة الكثيرة؛ ضرورة أنّ ذلك يوجب تحقّق الدواعى الكثيرة من المعتصمين بالأهوية العاليات و المتحرّكين بتحريك الشهوات؛ لعدم ثبوت الموازين التى عليها يعتمد، و بها يتميّز الصحيح عن غيره. و هذا بخلاف الإخبار عن النبيّ صلى الله عليه و آله و سلم أو الأئمة عليهم السلام.

هذا، مضافاً إلى أنّ الإجماع إنّما قام على عدم الوقوع، لا على الامتناع، كما لا يخفى.

و الجواب عن الوجه الثانى أن يقال: إنّ هذا الوجه ينحلّ إلى محذورات، بعضها راجع إلى ملاكات الأحكام، كاجتماع المفسدة و المصلحة الملزمتين، و بعضها راجع إلى مبادئ الخطابات، كاجتماع الإرادة و الكراهة، و الحبّ

ص: 416

والبغض، وبعضها راجع إلى نفس الخطابات، كاجتماع الضدين أو النقيضين أو المثليين، وبعضها راجع إلى لازم الخطابات، كالإلقاء في المفسدة و تقويت المصلحة، والواجب دفع المحذورات بأجمعها فنقول:

الجواب عن محذور تقويت المصلحة

أمّا محذور تقويت المصلحة والإلقاء في المفسدة، فيتوقف على الالتزام بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات، وبأنّ المجعول في باب الأمارات نفس الطريقة المحضنة، وإلا لم يلزم تقويت الملاك أصلاً.

وقد يقال - كما في التقريرات - بتوقفه أيضاً على كون باب العلم منفتحاً، وأما في صورة الانسداد فلا يلزم محذور التقويت، بل لا بدّ من التعبد به، فإنّ المكلف لا يتمكّن من استيفاء المصالح في حال الانسداد، إلاّ بالاحتياط التام.

وليس مبني الشريعة على الاحتياط في جميع الأحكام (1).

ولكن يرد عليه: عدم اختصاص المحذور بصورة الانفتاح، بل يجري في صورة الانسداد أيضاً، فإنّ التقويت والإلقاء يلزم من رفع وجوب الاحتياط الذي يحكم به العقل، وترخيص العمل على طبق الأمارات؛ ضرورة أنّه لو لم يكن التعبد على طبق الأمارات، ولم يرد من الشارع الترخيص في رفع الاحتياط لكان حكم العقل وجوب الاحتياط في جميع الأطراف، فلم يلزم فوت المصلحة أو أخذ المفسدة، كما لا يخفى.

و كيف كان، فالتحقيق في الجواب أن يقال: إنّه لا بأس بالتقويت والإلقاء إذا

ص:417

1- (1) - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3:90.

كانت مصلحة التعبد بالعمل على طبق الأمارات أقوى، كما أنّ الأمر كان كذلك في زمان الانفتاح؛ ضرورة أنّه لو كان كلّ من الناس مكلفاً بالمراجعة إلى الإمام، والسؤال من شخصه يلزم بطلان أساس الشريعة؛ لأنّ مع عدم مراجعة الشيعة إليهم إلا قليلاً منهم كانوا عليهم السلام في أعلى مراتب المحدودية من طرف الخلفاء الأموية والعباسية؛ بحيث لا يمكن لهم بيان الأحكام إلا في الخفاء بالنسبة إلى أشخاص معدودة، فكيف إذا كان تكليف الشيعة تحصيل العلم بالأحكام من طريق السؤال عن الإمام عليه السلام؟

و حينئذ فيجوز للشارع أن يجعل الأمارات الغير العلمية حجّة؛ نظراً إلى بقاء الشريعة، و من المعلوم أنّ المصلحة الفاتنة من عدم إيجابه تحصيل العلم بالسؤال عنهم عليهم السلام بالنسبة إلى جماعة من المتشرّعين بها فانية في مقابل مصلحة بقاء الشريعة، كما هو واضح.

و أمّا في زمان الانسداد فلا إشكال في أنّ طريق تحصيل العلم ينحصر بالاحتياط التام، كما ذكرنا. و النفويت المتوهم إنّما يلزم من عدم إيجاب الشارع ذلك الاحتياط؛ ضرورة أنّه لو أوجبه - كما هو مقتضى حكم العقل - لم يلزم تقويت أصلاً.

فلنا أن نقول: إنّ عدم إيجاب الشارع يمكن أن يكون لأجل علمه بأنّه لو أوجب ذلك، مع تعمّده - كما لا يخفى - لكان الناس يرغبون عن أصل الشريعة، و يخرج الدين عن كونه سمحة سهلة، كيف فنحن نرى بالوجدان أنّ في هذا الزمان - مع سهولة العمل بالأحكام - لا يعملون بأكثرها، كما لا يخفى.

وقد عرفت: أنّ مجرد الإمكان بمعنى الاحتمال يكفي في هذا المقام؛ إذ لسننا بصدد إثبات الإمكان الوقوع؛ لعدم الاحتياج إليه، كما تقدّم.

ثم إنّه أجاب الشيخ العلامة الأنصارى قدس سره عن الإشكال بالتزام المصلحة السلوكية⁽¹⁾، وفصّل ذلك المحقق النائيني - على ما في التقريرات - فقال ما ملخصه: إنّ سببية الأمانة لحدوث المصلحة تتصوّر على وجوه:

الأول: أن تكون الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في المؤدّي، تستتبع الحكم على طبقها، بحيث لا يكون وراء الأمانة حكم في حقّ من قامت عنده الإرادة فتكون الأحكام الواقعية مختصةً بالعالم بها. وهذا هو التصويب الأشعري الذي قامت الضرورة على خلافه.

الثاني: أن تكون الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في المؤدّي أيضاً أقوى من مصلحة الواقع؛ بحيث يكون الحكم الفعلي في حقّ من قامت عنده الأمانة هو المؤدّي، وإن كان في الواقع أحكام يشترك فيها العالم والجاهل على طبق المصالح والمفاسد النفس الأمرية، إلا أنّ قيام الأمانة على الخلاف يكون من قبيل الطوارئ والعوارض والعناوين الثانوية المغيّرة لجهة الحسن والقبح، نظير الضرر والخرج، وهذا هو التصويب المعتزلي الذي يتلو الوجه السابق في الفساد والبطلان؛ لقيام الإجماع على خلافه.

الثالث: أن يكون قيام الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في السلوك، مع بقاء الواقع والمؤدّي على ما هما عليه من المصلحة والمفسدة، من دون أن يحدث في المؤدّي مصلحة بسبب قيام الأمانة، بل المصلحة إنّما تكون في تطرّق الطريق، وسلوك الأمانة، وتطبيق العمل على مؤدّاه، والبناء على أنّه الواقع.

ص: 419

وبهذه المصلحة السلوكية يتدارك ما فات على المكلف من مصلحة الواقع بسبب قيام الأمانة على خلافه (1)، انتهى ملخصاً.

وفيه أولاً: أنه لا معنى لسلوك الأمانة و تطرق الطريق إلا العمل على طبق مؤدّاهها، فإذا أخبر العادل بوجوب صلاة الجمعة مثلاً فسلوك هذه الأمانة و تطرق الطريق ليس إلا الإتيان بصلاة الجمعة؛ إذ التصديق الغير العملي لا يصدق عليه السلوك على طبقها، بل يتوقف ذلك على جعل العمل مطابقاً لها، الذي هو عبارة اخرى عن الإتيان بمؤدّاهها. و من الواضح أنّ التباين بين المؤدّي و الإتيان به ليس إلا بالاعتبار؛ لتباين بين الإيجاد و الوجود. و حينئذٍ فلم يبق فرق بين الوجه الثالث و الوجه الثاني الذي قامت الضرورة و الإجماع على خلافه.

و ثانياً: أنّ الأمانة الشرعية غالبها، بل جميعها أمانة عقلانية يعمل بها العقلاء في معاملاتهم و سياساتهم، و من الواضح أنّ الأمانة العقلانية طرق محضة، لا- مصلحة في سلوكها أصلاً؛ إذ ليس المقصود بها إلا مجرد الوصول إلى الواقع، من دون أن يكون في سلوكها مصلحة، كما هو واضح لا يخفى.

هذا ما يتعلّق بالجواب عن محذور التفويت و الإلقاء.

الجواب عن محذور اجتماع المثليين أو الضدين

و أمّا اجتماع المثليين أو الضدين أو النقيضين، فلا يخفى أنّه يمكن توجيهه بنحو لا يرد عليه ما حقّقناه في مبحث اجتماع الأمر و النهي، من عدم ثبوت التضادّ بين الأحكام أصلاً، بأنّه كيف يجتمع الإرادة الحتمية من المولى بفعل شيء أو تركه، مع جعله قول العادل حجّة، الراجع إلى الترخيص في الترك أو

ص:420

الفعل، إذا قام على نفى الوجوب أو الحرمة.

وبعبارة أخرى: معنى كون الشيء واجباً في الواقع أنه أراد المولى بالإرادة الحتمية أن يوجد المكلّف في الخارج، وبعثه إليه بالبعث الفعلي، ومعنى حجّية قول العادل جواز تطبيق العمل على طبق إخباره و متابعة قوله، فإذا أخبر بعدم وجوب ما يكون واجباً في الواقع فمعنى حجّية قوله يرجع إلى كون المكلّف مرخصاً في تركه، وحينئذٍ فكيف يجتمع البعث الحتمي إلى الفعل و الإرادة الحتمية مع الترخيص في الترك.

و من هذا التوجيه يظهر: أنّ أكثر الأجوبة التي أوردها الأعظم في كتبهم ممّا لا يرتبط بالإشكال؛ ضرورة أنّ دعوى عدم كون المقام مشتملاً على حكمين؛ لأنّ الحجّية غير جعل الحكم، أو دعوى كون الحكم المجعول هو الحكم الطريقي الغير المنافي للحكم الواقعي، أو غيرهما من الأجوبة التي سيأتي التعرّض لبعضها ممّا لا يرتبط بالإشكال؛ لأنّ بعد تسليم تلك الأجوبة يبقى الإشكال بحاله، كما لا يخفى.

و التحقيق في الجواب أن يقال: إنّه لا إشكال في كون الأحكام الواقعية الفعلية مجعولة على جميع المكلّفين، من دون أن يكون للعلم دخل في فعليتها؛ لما عرفت في بعض المباحث السابقة من أنّ المراد بالحكم الفعلي ليس إلّا الأحكام التي اعطيت بيد الإجراء، و كان المقصود بها أن يأخذها الناس، و يعملوا بها.

و هذا لا فرق فيه بين أن يكون المكلّف عالماً بها أو جاهلاً، مضافاً إلى أنّ أخذ العلم بالحكم في موضوعه مستحيل بدهاءة.

فالأحكام الفعلية ثابتة بالنسبة إلى جميع المكلّفين، كما أنّها ثابتة بالنسبة إلى القادر و العاجز، و لا اختصاص لها بخصوص القادر. نعم، حيث

يكون الجهل والعجز من الأعذار العقلية؛ لعدم إمكان الانبعاث بالبعث مع الجهل به، أو عدم القدرة على الإتيان بالمبعوث فلا محالة لا يكون المكلف معاقباً على المخالفة و مذموماً عليها، وقد حَقَّقْنَا في مبحث الترتب من مباحث الألفاظ أنّ التكليفين باقيا على فعليتهما في صورة التزام. غاية الأمر: أنّ عجز المكلف صار سبباً لكونه معذوراً في مخالفة أحدهما؛ لعدم قدرته على امتثالهما.

نعم، بينه وبين المقام فرق، وهو أنّ مخالفة المكلف في المقام - إذا أخطأت الأمانة - لا تكون مستندة إلى عذر عقلي؛ لأنّه لو لم تكن الأمانة حجة من قبل الشارع لما وقع المكلف في مخالفة الواقع؛ لأنّه كان يعمل بمقتضى الاحتياط الواجب بحكم العقل في موارد العلم الإجمالي. و حينئذٍ فتكون المخالفة مستندة إلى اعتبار الشارع قول العادل، وأمثاله من الأمارات.

و حينئذٍ فيمكن أن يقال: بمثل ما مرّ في الجواب عن محذور التفويت والإلقاء من أنّ جعل الشارع و اعتباره للأمارات يمكن أن يكون بملاحظة أنّه لو لم تكن الأمانة حجة من قبل الشارع لكان مقتضى حكم العقل وجوب الاحتياط على الناس، و حينئذٍ فيلزم الحرج الشديد، و الاختلال العظيم، الموجب لرغبة أكثر الناس عن الشريعة، و خروجها عن كونها سمحة سهلة، و ذلك يوجب انتفاء المصلحة العظيمة؛ و هي مصلحة بقاء الشريعة.

فاعتبار قول العادل الراجع إلى الترخيص فيما لو أدّى على خلاف الواقع، و قام على نفى وجوب الواجب الواقعي ليس إلّا لملاحظة حفظ الشرع الذي يكون ذا مصلحة عظيمة، فيرخّص في ترك صلاة الجمعة الواجبة واقعاً القائمة على نفى وجوبها الأمانة، لا لعدم كونها ذا مصلحة ملزمة، بل لرفع اليد عن مصلحتها في مقابل المصلحة التي هي أقوى منها بمراتب.

فوجب صلاة الجمعة وإن كان حكماً فعلياً إلا أنّ الشارع يرفع اليد عن

مثله من بعض الأحكام الفعلية لأجل مصلحة هي أقوى المصالح وأتمها، فهو نظير من يقطع يده لأجل حفظ نفسه فيما لو توقّف عليه، فقطع اليد وإن لم يكن ذا مصلحة - بل يكون عين المفسدة - إلا أنّ معارضته مع شيء آخر أقوى منه أوجب الإقدام عليه، مع كونه ذا مفسدة، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ما ذكرنا: يجرى في جميع الأمارات والأصول، ولا اختصاص له بالأول، فإنّ اعتبار قاعدتي الفراغ والتجاوز، وإلغاء الشكّ بعد الوقت، وعدم وجوب ترتيب الأثر عليه، مع أنّ ذلك قد يؤدّي إلى عدم الإتيان بالمأمور به - بعضاً أو كلاً - يمكن أن يكون لملاحظة أنّ تفويض الناس إلى ما يقتضيه عقولهم من ثبوت الاشتغال إلى أن يعلم الفراغ ربّما يوجب تنفّر الناس وإعراضهم عن أصل الشريعة؛ لعدم تحقّق العلم لهم بإتيان التكاليف واجدة لجميع ما يعتبر فيها، إلاّ قليلاً؛ ضرورة أنّ أكثرهم في شكّ من ذلك غالباً. فهذه المصلحة التي هو أقوى المصالح أوجبت رفع اليد عن بعض المصالح الضعيفة، وإن كان الحكم على طبقها حكماً فعلياً، و كان الإتيان بها محبوباً للمولى في نفسها، كما لا يخفى.

فتلخّص من جميع ذلك: أنّ الحكم الواقعي الفعلي عند قيام الأمانة على خلافه يخرج عن الفعلية، بمعنى أنّ المولى لا يريد إجرائه، فيصير كالأحكام الإنشائية التي لا يكون المقصود بها عمل الناس على طبقها، إلاّ في زمان ظهور دولة الحقّ بقيام صاحب الأمر عليه السلام، كالحكم بنجاسة العامة على ما في بعض الروايات.

وأمّا ما أفاده بعض محقّقي العصر - على ما في تقارير بحثه -: من أنّه لا يعقل الحكم الإنشائي، بل الذي يكون في الواقع هو إنشاء الأحكام، وهو عبارة عن تشريعها وجعلها على موضوعاتها المقدّرة وجودها بجميع ما اعتبر فيها من القيود والشرائط على نهج القضايا الحقيقية. ودعوى أنّ الحكم الواقعي في مورد

الأمانة لا يكون فعلياً واضحة الفساد، فإنه لا يمكن أن لا يكون الحكم فعلياً إلا إذا اخذ في موضوعه عدم قيام الأمانة على الخلاف؛ بحيث يكون قيماً في ذلك، و معه يعود محذور التصويب(1).

ففيه: أن المراد بالحكم الإنشائي هو الحكم الذي ينشئه العقلاء المقتنين للقوانين العرفية في امورهم الدنيوية أيضاً، ثم يخصص صونه ببعض الأفراد، أو يقيّدونه ببعض القيود؛ ضرورة أن العقلاء في جعل القوانين ليسوا بحيث يجعلون القانون بجميع خصوصياته؛ من حيث القيود أو الشمول، بل ينشئون الأحكام بنحو العموم أو الإطلاق، ثم يخصصونه أو يقيّدونه.

كيف، ولو قلنا بأن الأحكام الواقعية كانت مجعولة على موضوعاتها بجميع ما اعتبر فيها من القيود والشرائط لم يبق وجه للتمسك بالإطلاق عند الشك في كون الحكم مقيّداً، أو في تقيّده بقيد آخر؛ إذ مع فرض كون المتكلم في مقام البيان لا بد له من بيان الحكم المتعلق بالموضوع بجميع ما اعتبر فيه، وعند ذلك لا يبقى شك في القيد، و معه لا يجوز التمسك بالإطلاق، كما لا يخفى.

أجوبة الأعلام عن المشكلة و نقدها

ثم إنه تفصّل المحقق المعاصر عن أصل الإشكال - على ما في التقارير - بأن الموارد التي توهم وقوع التضاد بين الأحكام الظاهرية و الواقعية على أنحاء ثلاثة:

أحدها: موارد قيام الطرق و الأمارات.

ثانيها: موارد مخالفة الأصول المحرزة.

ص:424

ثالثها: موارد تخلف الأصول الغير المحرزة، و التفصّي عن الإشكال يختلف في كلّ منها.

أمّا باب الطرق و الأمارات: فليس المجعول حكماً تكليفاً، حتّى يتوهّم التضادّ بينه و بين الحكم الواقعي، بل المجعول فيها إنّما هو الحجّية و الوسطية في الإثبات، و هو أمر عقلائي، و ممّا تناله يد الجعل. و حينئذٍ فليس حال الأمانة المخالفة إلاّ كحال العلم المخالف، فلا يكون في البين إلاّ الحكم الواقعي فقط؛ أصاب الطريق الواقع أو أخطأ، فإنّه عند الإصابة يكون المؤدّي هو الحكم الواقعي، كالعلم الموافق، و يوجب تنجيز الواقع، و عند الخطأ يوجب المعذورية و عدم صحّة المؤاخذه عليه، كالعلم المخالف، من دون أن يكون هناك حكم آخر مجعول⁽¹⁾، انتهى ملخصاً. هذا ما أفاده في التفصّي عن الإشكال في خصوص الأمارات.

و يرد عليه أولاً: أنّه ليس في باب الأمارات و الطرق العقلائية الإمضائية حكم مجعول أصلاً، لا الحجّية و لا الوسطية في الإثبات، و لا الحكم التبعّد به؛ ضرورة أنّه ليس فيها إلاّ مجرد بناء العقلاء عملاً على طبقها، و المعاملة معها معاملة العلم، من دون أن يكون هنا جعل في البين، و الشارع أيضاً لم يتصرّف فيها، بل عمل بها، كما يعمل العقلاء في امورهم.

و ثانياً: فلو سلّم الجعل الشرعي فالمجعول فيها ليس إلاّ إيجاب العمل بالأمارات تبعداً، كما يظهر بملاحظة الروايات الواردة في ذلك، مثل قوله عليه السلام:

«إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس»⁽²⁾، مشيراً إلى زرارة، و قوله عليه السلام:

«و أمّا

ص:425

1- (1) - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3:105.

2- (2) - اختيار معرفة الرجال 1:216/347، وسائل الشيعة 27:143، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 19.

الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواية أحاديثنا» (1)، وقوله عليه السلام:

«عليك بالأسدى» (2)؛ يعنى أبا بصير، فإنه لو استفيد منها الجعل الشرعى، و اغمض عن كون جميعها إرشاداً إلى الارتكاز العقلائى فظاهرها وجوب العمل على قول العادل، لا جعل الحجية و الوسطية، كما لا يخفى.

و ثالثاً - وهو العمدة - : أنه مع الغمض عن الإيرادين الأولين نقول: إنَّ ما أفاد من كون المجعول هو الوسطية فى الإثبات لا يجدى فى دفع الإشكال؛ لما تقدّم فى توجيهه من أن مرجع الإشكال إلى استحالة اجتماع الإرادة الحتمية المتعلقة بإيجاد شىء، و الإرادة الجائية من قبل الحجية الراجعة إلى الترخيص فى المخالفة فيما لو أخطأت الأمانة، و هذا لا يندفع بما ذكره، و لم يكن الإشكال منحصرأً بالاجتماع فى خصوص الحكمين، حتى يندفع بما ذكره من عدم كون المجعول فى باب الأمارات هو الحكم.

هذا، و أمّا ما أفاده فى باب الأصول المحرزة فملخصه: أن المجعول فيها هو البناء العملى على أحد طرفى الشكّ على أنه الواقع، و إلغاء الطرف الآخر، و جعله كالعدم، فالمجعول فى الأصول التنزيلية ليس أمراً مغايراً للواقع، بل الجعل الشرعى إنما تعلق بالجرى العملى على المؤدى، على أنه هو الواقع، كما يرشد إليه قوله عليه السلام فى بعض أخبار قاعدة التجاوز

«بلى قد ركعت» (3)، فإن كان

ص:426

-
- 1- (1) - إكمال الدين: 4/484، وسائل الشيعة 140:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 9.
 - 2- (2) - اختيار معرفة الرجال 1:291/400، وسائل الشيعة 142:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 15.
 - 3- (3) - تهذيب الأحكام 2:592/151، وسائل الشيعة 6:317، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب 13، الحديث 3.

المؤدّي هو الواقع فهو، وإلا كان الجرى العملي واقعاً في غير محلّه، من دون أن يكون قد تعلّق بالمؤدّي حكم على خلاف ما هو عليه. و بالجملة: المجعول في باب الأصول هو الهوهوية العملية التي بنى عليها الشيخ في باب الأمارات(1)، انتهى.

و يرد عليه أولاً: أنّ الجرى و البناء العملي و الهوهوية العملية ليس أمراً قابلاً للجعل الشرعي؛ لأنّه من الأمور التكوينية الغير القابلة للجعل؛ ضرورة أنّه فعل للمكلّف، فإنّه هو الذي يعمل بمؤدّاها بما أنّه الواقع. و أمّا قوله عليه السلام:

«بلى قد ركع» فهو يرشد إلى ما ذكرنا من رفع اليد عن الحكم الفعلي، و الاكتفاء بخلوّ المأمور به عن بعض الأجزاء.

و ثانياً: أنّه على تقدير تسليم إمكان تعلّق الجعل الشرعي بالجرى العملي فنقول: من الذي أوجب على المكلّف، و أجاز له البناء على أنّ المؤدّي هو الواقع؟ فلا- محالة يقال في الجواب: إنّ الجاعل و الباعث له على ذلك هو الشارع المرخص في العمل على طبق الأصول، و حينئذ فيعود الإشكال بأنّه كيف يجتمع ذلك مع الإرادة الحتمية المتعلقة بفعل المأمور به بجميع أجزائه و شرائطه، كما لا يخفى.

هذا، و ذكر في مقام التفصّي عن الإشكال في الأصول الغير المحرزة - بعد التفصيل في متمّمات الجعل - ما ملخصه: أنّ للشكّ في الحكم الواقعي اعتبارين:

أحدهما: كونه من الحالات و الطوارئ اللاحقة للحكم الواقعي أو موضوعه، كحالتى العلم و الظن، و هو بهذا الاعتبار لا يمكن أخذه موضوعاً لحكم يضادّ الحكم الواقعي؛ لانحفاظ الحكم الواقعي عنده.

ص: 427

ثانيهما: اعتبار كونه موجباً للحيرة في الواقع، وعدم كونه موثقاً إليه و منجراً له، وهو بهذا الاعتبار يمكن أخذه موضوعاً لما يكون متمماً للجعل و منجراً للواقع، كما أنه يمكن أخذه موضوعاً لما يكون مؤثماً عن الواقع حسب اختلاف مراتب الملاكات النفس الأمرية. فلو كانت مصلحة الواقع مهمة في نظر الشارع كان عليه جعل المتمم، لمصلحة احترام المؤمن و حفظ نفسه، فإنه لما كان حفظ نفس المؤمن أولى بالرعاية و أهم في نظر الشارع من مفسدة حفظ دم الكافر اقتضى ذلك تشريع حكم ظاهري طريقي بوجوب الاحتياط في موارد الشك؛ حفظاً لدمه.

و هذا الحكم إنما يكون في طول الحكم للواقع، نشأ عن أهمية المصلحة الواقعية؛ و لذا كان الخطاب بالاحتياط خطاباً نفسياً ناشئاً عن أهمية مصلحة الواقع، فهو واجب نفسى للغير، لا واجب بالغير؛ و لذا كان العقاب على مخالفة التكليف بالاحتياط عند تركه و أدائه إلى مخالفة الحكم الواقعي، لا على مخالفة الواقع؛ لقبح العقاب عليه مع الجهل.

إن قلت: إن مقتضى ذلك صحة العقوبة على مخالفة الاحتياط، صادف الواقع أو خالفه؛ لكونه واجباً نفسياً، و إن كان الغرض من وجوبه هو الوصلة إلى الأحكام الواقعية، إلا أن تخلف الغرض لا يوجب سقوط العقاب. فلو خالف الاحتياط، و أقدم على قتل المشتبه، و صادف كونه مهدور الدم كان اللازم استحقاقه للعقوبة.

قلت: فرق بين علل التشريع و علل الأحكام، و الذى لا يضرب تخلفه هو الأول؛ لأنها تكون حكمة تشريع الأحكام، و أمّا علّة الحكم فالحكم يدور مدارها، و لا يمكن أن يتخلف عنها، و لا إشكال أن الحكم بوجوب حفظ نفس المؤمن علّة للحكم بالاحتياط؛ لأن أهمية ذلك أوجب الاحتياط.

و من ذلك يظهر: أنه لا- مضاودة بين إيجاب الاحتياط و بين الحكم الواقعي، فإنّ المشتبه إن كان ممّا يجب حفظ نفسه واقعاً فوجوب الاحتياط يتحد مع الوجوب الواقعي، و يكون هو هو، و إن لم يكن كذلك فلا يجب الاحتياط؛ لانتفاء علته، و إنّما المكلف يتخيّل وجوبه، هذا كلّ إذا كانت مصلحة الواقع تقتضى جعل المتمّم من إيجاب الاحتياط.

و إن لم تكن المصلحة الواقعية بهذه المثابة من الأهميّة فللشارع جعل المؤمن بلسان الرفع كحديث الرفع(1)، أو بلسان الوضع كقوله:

«كلّ شيء لك حلال»(2)، فإنّ المراد من الرفع ليس رفع التكليف عن موطنه، بل رفع التكليف عمّا يستتبعه من التبعات، و إيجاب الاحتياط، فالرخصة المستفادة من حديث الرفع نظير الرخصة المستفادة من حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، فكما أنّ هذه الرخصة لا تنافي الحكم الواقعي كذلك الرخصة المستفادة من حديث الرفع.

و السرّ في ذلك: هو أنّ هذه الرخصة تكون في طول الحكم الواقعي، و متأخّر رتبته عنها؛ لأنّ الموضوع فيها هو الشكّ في الحكم؛ من حيث كونه موجباً للحيرة في الواقع و غير موصل إليه، فقد لوحظ في الرخصة وجود الحكم الواقعي، و معه كيف يعقل أن تضادّ الحكم الواقعي.

و بالجملة: الرخصة و الحليّة المستفادة من حديثي الرفع و الحلّ تكون في عرض المنع و الحرمة المستفادة من إيجاب الاحتياط، و قد عرفت أنّ إيجاب

ص:429

1- (1) - التوحيد: 24/353، وسائل الشيعة 15:369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.
2- (2) - الكافي 6:2/339، وسائل الشيعة 25:118، كتاب الأطعمة و الأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب 61، الحديث 2.

الاحتياط يكون في طول الواقع و متفرعاً عليه، فما يكون في عرضه يكون في طول الواقع أيضاً، إلاّ يلزم أن يكون ما في طول الشئ في عرضه(1)، انتهى.

و يرد عليه أولاً: أنّ الفرق بين أخذ الشكّ باعتبار كونه من الحالات و الطوارئ و بين أخذه باعتبار كونه موجباً للحيرة في الواقع، دعوى المناط في رفع التضادّ هو الأخذ على الوجه الثاني ممّا لا محصّل له، فإنّ مجرد الطولية لو كان كافياً في رفع التضادّ فاللازم رفعه بناءً على الوجه الأوّل أيضاً؛ لأنّ الحالات الطارئة أيضاً في طول الواقع، و إن لم يكن كافياً فيه، فالأخذ على الوجه الثاني أيضاً لا يرفع التضادّ، بل نقول: إنّ الاعتبارين مجرد تغيير في العبارة، و إلاّ فلا فرق بينهما واقعاً، كما لا يخفى.

و ثانياً: أنّ ما أجاب به عن الإشكال الذي أورده على نفسه بقوله: إن قلت: من عدم وجوب الاحتياط واقعاً في مورد الشكّ مع عدم كون المشكوك ممّا يجب حفظه؛ لكون وجوب حفظ المؤمن عدّة للحكم بالاحتياط، لا عدّة للتشريع ممّا لا وجه له، فإنّ وجوب الاحتياط حكم ظاهري مجعول لغرض حفظ الواقع، و لا بدّ أن يتعلّق حقيقة بكلّ مشكوك، سواء كان واجب الحفظ أم لم يكن، و إلاّ فلو تعلّق بخصوص ما كان منطبقاً على الواجب الواقعي فقط فيحتاج إلى متمم آخر، فإنّ وجوب الاحتياط المتعلّق على المشكوك الواجب بحسب الواقع لا يصلح للدعوية نحو المشكوك كونه هو الواقع، و قاصر عن تحريك العبد نحوه، فيصير جعل إيجاب الاحتياط لغواً؛ لأنّ جميع موارد الشكّ يكون تعلّق وجوب الاحتياط بها مشكوكاً، كما لا يخفى.

و ثالثاً: أنّ ما أفاد من أنّ الرخصة، و كذا أصالة الحلّية إنّما يكون في

ص: 430

عرض الاحتياط الذى هو فى طول الواقع، فلا بد أن تكون الرخصة أيضاً فى طوله ممنوع جداً؛ لأنه قد ثبت فى محله أن ما فى عرض المتقدم على شىء لا يلزم أن يكون متقدماً عليه؛ لأنّ التقدّم والتأخر إنّما يثبت فى موارد ثبوت ملاكهما، كالعلية والمعلولية، ولا معنى لثبوتهما من دون ملاك، كما هو واضح.

ورابعاً: أن ما ذكره - على تقدير تسليم صحته - لا يجدى فى رفع الإشكال بالتوجيه الذى ذكرناه، فتدبر.

ومما تفصّل به عن الإشكال ما أفاده السيّد الأصفهاني - على ما حكاه عنه المحقق المعاصر فى كتاب «الدرر» - و ملخصه: أنه لا إشكال فى أنّ الأحكام إنّما تتعلّق بالمفاهيم المتصورة فى الذهن، لكن لا من حيث إنّها كذلك، بل من حيث إنّها حاكية عن الخارج.

ثم إنّ المفهوم المتصور تارة يكون مطلوباً على نحو الإطلاق، واخرى على نحو التقييد، وعلى الثانى فقد يكون ذلك لعدم المقتضى فى غير المقيّد، وقد يكون لوجود المانع، مثلاً قد يكون عتق الرقبة مطلوباً على سبيل الإطلاق، وقد يكون الغرض فى عتق الرقبة المؤمنة خاصة، وقد يكون فى المطلق، إلا أنّ عتق الرقبة الكافرة مناف لغرضه الآخر، ولأجله قيّد العتق المطلوب بما إذا تحقّق فى الرقبة المؤمنة، فتقييده فى هذا القسم إنّما هو من جهة الكسر والانكسار، لا لتضييق دائرة المقتضى.

ومن المعلوم: أنّ ذلك يتوقّف على تصوّر العنوان المطلوب أولاً - مع العنوان الآخر المتّحد معه فى الوجود المنخرج له عن المطلوبة الفعلية، فلو فرضنا عنوانين غير مجتمعين فى الذهن فلا يعقل تحقّق الكسر والانكسار. فاللازم من ذلك: أنّه متى تصوّر العنوان الذى فيه جهة المطلوبة يكون مطلوباً صرفاً، من دون تقييد وكذا العنوان الذى فيه جهة المبعوضة.

و العنوان المتعلق للأحكام الواقعية مع العنوان المتعلق للأحكام الظاهرية مما لا يجتمعان في الوجود الذهني، مثلاً إذا تصوّر الأمر صلاة الجمعة فلا يمكن أن يتصوّر معها إلا الحالات التي يمكن أن تتصف بها في هذه الرتبة، مثل كونها في المسجد أو في الدار، وأما اتصافها بكون حكمها الواقعي مشكوكاً فليس ممّا يتصوّر في هذه الرتبة؛ لأنّ هذا الوصف إنّما يعرض الموضوع بعد تحقّق الحكم، والأوصاف المتأخّرة عنه لا يمكن إدراجها في موضوعه، فلا منافاة حينئذٍ بين الحكمين؛ لأنّ الجهة المطلوبة ملحوظة في ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحكم، وجهة المبعوضة ملحوظة مع لحاظه.

إن قلت: العنوان المتأخّر وإن لم يكن متعلّقاً في مرتبة تعقّل الذات ولكن الذات ملحوظة في مرتبة تعقّل العنوان المتأخّر، فعند ملاحظة العنوان المتأخّر يجتمع العنوانان في اللحاظ.

قلت: تصوّر ما يكون موضوعاً للحكم الواقعي الأوّلي مبني على قطع النظر عن الحكم، و تصوّره بعنوان كونه مشكوك الحكم لا بدّ وأن يكون بلحاظ الحكم، ولا يمكن الجمع بين لحاظ التجرد عن الحكم ولحاظ ثبوته (1).

ويرد عليه أولاً: أنّ عنوان كون الموضوع مشكوك الحكم لا يتوقّف على تحقّقه قبله؛ ضرورة أنّه يمكن الشكّ في حكم الموضوع مع عدم كونه محكوماً بحكم. فبين العنوانين - أعني عنوان الموضوع بلحاظ حكمه الواقعي و عنوان كونه مشكوك الحكم - نسبة العموم من وجه؛ لأنّه كما يمكن أن يكون الموضوع معلوم الحكم فيتحقّق الافتراق من ناحية الموضوع، كذلك يمكن أن يكون مشكوك الحكم مع عدم تحقّقه أصلاً. كيف، ولو كان عنوان المشكوكية

ص: 432

متوقفاً على سبق الحكم يلزم من وجود الشكّ العلم؛ لأنّ المفروض أنّ توقّفه على سبق الحكم أمر مقطوع، فبعد الشكّ يقطع به، مع أنّه مستحيل جدّاً.

مضافاً إلى أنّه لو شكّ في حكم الموضوع؛ من حيث الوجوب والتحريم مثلاً فاللزام - بناءً على هذا - أن يكون الموضوع في الواقع واجباً وحرماً معاً.

و ثانياً: أنّه لو سلّم أنّ تحقّق عنوان المشكوكية في الواقع يتوقّف على سبق الحكم فلا نسلم ذلك في مقام جعل الأحكام، الذي لا يتوقّف إلاّ على تصوّر موضوعاتها، فللمولى أن يجعل الحكم متعلقاً بعنوان مشكوك الحكم قبل أن صدر منه حكم آخر متعلّق بذوات الموضوعات، و قد حقّقنا في مبحث التبعدي والتوصلي إمكان أن يكون الموضوع مقيداً بما لا يأتي إلاّ من قبل الحكم، فراجع.

و ثالثاً - وهو العمدة - : أنّ ما أجاب به عن الإشكال الذي أورده على نفسه بقوله: إن قلت ممّا لا يندفع به الإشكال أصلاً؛ لأنّ الموضوع المتصوّر المأخوذ موضوعاً للحكم الواقعي إمّا أن يكون مأخوذاً بشرط لا؛ من حيث كونه مشكوك الحكم، وإمّا أن يكون مأخوذاً لا بشرط. و مرجع الأوّل إلى أنّ ثبوت الحكم الواقعي للموضوع إنّما هو في صورة العلم بثبوته له، و هو تصويب قام الإجماع، بل الضرورة على خلافه، و لو كان المراد هو الثاني فمن الواضح أنّ الشيء المأخوذ لا بشرط لا يأتي من الاجتماع مع بشرط شيء، و حينئذٍ فيجتمع الحكمان عند ملاحظة عنوان مشكوك الحكم، و جعل الحكم متعلقاً به، كما لا يخفى.

ثمّ إنّّه قد تخلّص عن الإشكال بوجه آخر، تعرّض لبعضها الأستاذ مع الجواب عنه، و لكنّه لا فائدة في التعرّض له بعد كونه مورداً للإشكال، و بعد الجواب عنه بما حقّقناه، فتأمّل في المقام، فإنّه من مزالّ الأقدام.

المقام الثانى فى تأسيس الأصل

يقع الكلام فى تأسيس الأصل الذى يعول عليه عند عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقاً أو فى الجملة. فنقول: ذكر الشيخ فى «الرسالة» ما ملخصه: أن التعبد بالظن الذى لم يدل على التعبد به دليل محرّم بالأدلة الأربعة.

يكفى من الكتاب قوله تعالى: «قُلْ آللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» (1) دلّ على أنّ ما ليس بإذن من الله من إسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء.

و من السنة: قوله عليه السلام فى عداد القضاة من أهل النار

«ورجل قضى بالحقّ، وهو لا يعلم» (2)

. و من الإجماع: ما ادعاه الفريد البهبهاني من عدم كون الجواز بديهياً عند

ص:434

1- (1) - يونس (10):59.

2- (2) - الكافي 7:1/407، وسائل الشيعة 22:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 4، الحديث 6.

العوام، فضلاً عن العلماء.

و من العقل: تقييح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده من المولى.

نعم، فرق بين هذا وبين الاحتياط الذى يستقلّ العقل بحسنه؛ لأنّه فرق بين الالتزام بشيء من قبل المولى على أنّه منه، مع عدم العلم بأنّه منه، وبين الالتزام بإتيانه لاحتمال كونه منه.

والحاصل: أنّ المحرّم هو العمل بغير العلم متعبداً به و متديناً به. و أمّا العمل به من دون تعبد بمقتضاه فهو حسن إن كان لرجاء إدراك الواقع ما لم يعارضه احتياط آخر، و لم يثبت من دليل آخر وجوب العمل على خلافه، كما لو ظنّ الوجوب، و اقتضى الاستصحاب الحرمة (1)، انتهى موضع الحاجة.

أقول: المراد بالإسناد إلى الشارع هو التشريع الذى كان قبجه عقلاً و حرمة شرعاً مفروغاً عنه عندهم، و لكن كلّما تأملنا لم نعرف له معنأً متصوّراً معقولاً إذ الالتزام الحقيقى بما يعلم عدم ورود التعبد من الشارع، أو لا- يعلم وروده منه ممّا لا يمكن أن يتحقّق؛ لعدم كون الالتزامات النفسانية تحت اختيار المكلف. نعم، الإسناد إلى الشارع - الذى هو عبارة اخرى عن البدعة - أمر ممكن معقول، قد دلّ العقل و النقل على خلافه، و أنّه أمر قبيح محرّم.

و بالجملة: فالتعبد بمقتضى الأمانة الغير العلمية التى لم يرد دليل على اعتبارها إن كان معناه هو العمل بمضمونها بعنوان أنّه من الشارع فهو ممّا لا يعقل، مع عدم العلم بورود التعبد به من الشارع، و إن كان معناه هو إسناد مضمونها إلى الشارع قولاً فهو من مصاديق القول بغير العلم الذى يحكم العقل بقبحه قطعاً،

ص: 435

و الدليل النقلى بحرته شرعاً.

و م ذكره من الأدلة الأربعة لا استفاد منها أزيد من ذلك؛ لأن المراد بالافتراء فى قوله تعالى هو الكذب، كما هو معناه لغة، و كذا سائر الأدلة لا يدل على أزيد من حرمة القول بغير علم، و لا يدل شىء منها على حرمة العمل بما لا يعلم بعنوان أنه من المولى قطعاً.

ثم إن المبحوث عنه فى المقام هو تأسيس الأصل فيما لا دليل على اعتباره، حتى يتبع فى موارد الشك، فالاستدلال على أن الأصل هو عدم الحجية بقبح التشريع و حرمة - كما عرفت فى كلام الشيخ - مبنى على دعوى الملازمة بين الحجية و صحة الإسناد، بمعنى أنه كلما صح الإسناد - أى إسناد مقتضاه إلى الشارع - فهو حجة، و كلما لم يصح لا يكون بحجة، فإذا قام الدليل على حرمة التشريع الذى يرجع إلى الإسناد إلى الشارع فيما لا يعلم استفاد من ذلك عدم كونه حجة.

هذا، و قد يورد على دعوى الملازمة بالنقض بموارد:

أحدها: ما أفاده المحقق الخراسانى فى «الكفاية» من أن الظن على تقدير الحكومة حجة عقلاً، مع أنه لا يصح إسناد المضمون إلى الشارع فيه (1).

هذا، و لكن يرد عليه: عدم تمامية النقض، بناءً على مبناه فى تقرير مقدمات الانسداد من أن أحدها العلم الإجمالى بوجود التكليف (2)؛ لأنه بناءً على ذلك لا يكون الظن حجة، بل الحجة هو العلم الإجمالى. غاية الأمر: أنه حيث لا يمكن - أو لا يجب - الاحتياط فى جميع أطرافه فاكتمى بالعمل

ص: 436

1- (1) - كفاية الأصول: 323.

2- (2) - نفس المصدر: 356-357.

بالمظنونات فقط، فالعمل بها ليس لكون الظنّ حجّة، بل لكونه أقرب إلى الوصول إلى الواقع، كما لا يخفى.

ثانيها: ما ذكره المحقّق العراقي - على ما في تقارير بحثه - من النقص باحتمال التكليف قبل الفحص، و بإيجاب الاحتياط في الشبهات البدوية(1).

ولكن يرد عليه: أنّ احتمال التكليف قبل الفحص لا- يكون حجّة، بل الحجّة هي بيان التكليف المذكور في مظانّه الذي يعلم به بعد الفحص. غاية الأمر: أنّ العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان فيما إذا تفحص ولم يجد، فعدم الفحص لا يقتضى أزيد من عدم حكم العقل بقبحه في مورده، لا أن يكون الاحتمال معه حجّة، كما أنّ إيجاب الاحتياط في الشبهات البدوية يمكن أن يقال بعدم كونه حجّة، بل إنّما هو رافع لحكم العقل بقبح العقاب الذي كان ثابتاً عند عدم إيجاب الاحتياط؛ لأنّه لو شرب التتن مثلاً مع وجوب الاحتياط عليه، و كان في الواقع حراماً فهو يعاقب على الإتيان بالمنهى عنه، لا على مخالفة الاحتياط.

وبالجملة: فلم يوجد مورد يتحقّق الانفكاك فيه بين الحجّة وصحّة الإسناد. نعم، يرد على الشيخ: أنّ ادعاء الملازمة بينهما إنّما هو مجرد دعوى يحتاج إلى إقامة برهان، كما لا يخفى.

فالأولى في تقرير الأصل ما أفاده في «الكفاية» ممّا حاصله: أنّ مع الشكّ في حجّة شيء لا يترتب عليه آثار الحجّة قطعاً؛ ضرورة أنّ احتجاج المولى على العبد لا يجوز إلاّ بما يعلم العبد بكونه حجّة منه عليه، فالآثار المرغوبة من الحجّة لا تكاد تترتب إلاّ على ما احرز اتصافها بالحجّة الفعلية؛ لقبح المؤاخذه على مخالفة التكليف مع الشكّ في حجّة الأمانة المصيبة، ونحو

ص: 437

ذلك من الآثار. فعدم حجّية الأمانة التي شكّ في اعتبارها شرعاً أمر مقطوع، يحكم به العقل جزماً (1).

. و من هنا يظهر الخلل في استدلال الشيخ على أصالة عدم الحجّية بالأدلة الأربعة، فإنّ الكلام هنا في تأسيس الأصل الذي يتبع في موارد الشكّ، و لم يتم بعد دليل على حجّية ظواهر الكتاب أو السنّة الغير القطعية أو الإجماع مثلاً، حتّى يتمسك بها على أنّ الأصل في موارد الشكّ يقتضى عدم الحجّية. نعم، لا بأس بالتمسك بالعقل لو كان حكمه بذلك قطعياً، كما لا يخفى.

ثمّ إنّّه قد يستدلّ على أنّ الأصل عدم الحجّية باستصحاب عدم الحجّية و عدم وقوع التعبد به، و إيجاب العمل عليه. و أورد عليه الشيخ قدس سره بأنّ الأصل و إن كان كذلك إلاّ أنّه لا يترتب على مقتضاه شيء، فإنّ حرمة العمل بالظنّ يكفي في موضوعها مجرد عدم العلم بورود التعبد، من غير حاجة إلى إحراز عدمه.

و الحاصل: أنّ أصالة عدم الحادث إنّما يحتاج إليها في الأحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث، و أمّا الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشكّ فيه، و لا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل، و هذا نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجود اليقين بالفراغ، فإنّه لا يحتاج في إجرائها إلى أصالة عدم فراغ الذمّة، بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ (2)، انتهى.

و استشكل على هذا الكلام المحقّق الخراساني في «التعليقة» بما حاصله:

أنّ الحجّية و عدمها، و كذا إيجاب التعبد و عدمه بنفسهما ممّا يتطرّق إليه الجعل، و تناله يد التصرف من الشارع، و ما كان كذلك يكون الاستصحاب فيه جارياً،

ص: 438

1- (1) - كفاية الأصول: 322-323.

2- (2) - فرائد الأصول 1: 49-50.

كان هناك أثر شرعي يترتب على المستصحب أو لا.

هذا، مع أنه لو كان الحجية وعدمها من الموضوعات الخارجية التي لا يصح الاستصحاب فيها إلا بملاحظة الآثار الشرعية المترتبة عليها فإنما لا يكون مجال لاستصحاب عدم الحجية فيما إذا لم يكن حرمة العمل إلا أثر الشك فيها، لا لعدمها واقعاً. وأما إذا كانت أثراً له أيضاً فالمورد وإن كان في نفسه قابلاً لكل من الاستصحاب والقاعدة المضروبة لحكم هذا الشك إلا أنه لا يجرى فعلاً إلا الاستصحاب؛ لحكومته عليها.

و الضابط: أنه إذا كان الحكم الشرعي مترتباً على الواقع ليس إلا، فلا مجال إلا للاستصحاب، وإذا كان مترتباً على الشك فيه كذلك فلا مجال إلا للقاعدة، وإذا كان مترتباً على كليهما، فالمورد وإن كان قابلاً لهما إلا أن الاستصحاب جار دونها؛ لحكومته عليها.

وفيما نحن فيه وإن كان حكم حرمة العمل والتعبّد مترتباً على الشك في الحجية إلا أنه يكون مترتباً أيضاً على عدمها؛ لمكان ما دلّ على حرمة الحكم بغير ما أنزل الله، فيكون المتبع هو الاستصحاب.

و من هنا انقذح الحال في استصحاب الاشتغال وقاعدته، وأنها لا تجرى معه؛ لوروده عليها (1)، انتهى ملخصاً.

وقد أورد على هذا الاستشكال المحقق النائيني - على ما في تقارير بحثه - بما ملخصه: أن ما أفاده أولاً من أن الحجية بنفسها من الأحكام، فلا يتوقف جريان استصحاب عدمها على أن يكون وراء المؤدى أثر عملي.

ففيه: أن ما اشتهر من أن الأصول الحكمية لا يتوقف جريانها على أن

ص: 439

يكون في البين أثر عملي إنّما هو لأجل أنّ المؤدّي بنفسه من الآثار العملية، وإلا فلا يمكن أن تجرى الأصول. كيف، وهي وظائف عملية، والحجّية وإن كانت من الأحكام الوضعيّة، وكانت بنفسها ممّا تنالها يد الجعل إلا أنّها بوجودها الواقعي لا يترتّب عليها أثر عملي أصلاً، والآثار المترتبة عليها منها ما يترتّب عليها بوجودها العلمي، ككونها منجزة وعذراً، ومنها ما يترتّب على نفس الشكّ في حجّيتها، كحرمة التعبّد بها، وعدم جواز إسناد مؤدّاها إلى الشارع.

فعدم الحجّية الواقعية بنفسه لا يقتضى الجرى العملي، حتّى يجرى استصحاب العدم؛ إذ ليس لإثبات عدم الحجّية أثر إلاّ حرمة التعبّد بها، وهو حاصل بنفس الشكّ في الحجّية وجداناً؛ لما عرفت من أنّ الشكّ تمام الموضوع لحرمة التشريع وعدم جواز التعبّد.

فجريان الاستصحاب لإثبات هذا الأثر يكون من تحصيل الحاصل، بل أسوأ حالاً منه؛ فإنّ تحصيل الحاصل فيما إذا كان المحصّل والحاصل من سنخ واحد، كلاهما وجدانيان أو تعبديان، وفي المقام يلزم إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبّد، فهو أسوأ حالاً منه.

وأما ما أفاده ثانياً من أنّ حرمة التعبّد بالأمانة كما تكون أثراً للشكّ في حجّيتها كذلك يكون أثراً لعدم حجّيتها واقعاً، ففي ظرف الشكّ يجرى كلّ من الاستصحاب والقاعدة، ويقدم الأول؛ لحكومته.

ففيه: أنّه لا يعقل أن يكون الشكّ في الواقع موضوعاً للأثر في عرض الواقع، مع أنّه على هذا الفرض لا يجرى الاستصحاب أيضاً؛ لأنّ الأثر يترتّب بمجرد الشكّ لتحقق موضوعه، فلا يبقى مجال لجريان الاستصحاب؛ لأنّه لا تصل النوبة إلى إثبات بقاء الواقع؛ ليجرى فيه الاستصحاب، فإنّه في المرتبة السابقة على هذا الإثبات تحقّق موضوع الأثر، وترتّب عليه. فأى فائدة في

و ما قرع سمعك من أنّ الاستصحاب يكون حاكماً على القاعدة المضروبة لحال الشكّ فإنّما هو فيما إذا كان ما يثبت الاستصحاب مغايراً لما تثبته القاعدة (1)، انتهى ملخصاً.

أقول: و التحقيق أن يقال: إنّه قد ظهر من مطاوى ما ذكرنا أنّ هنا عناوين ثلاثة، قد وقع الخلط بينها في الكلمات التي نقلناها عن الأعلام:

أحدها: القول بغير علم الذي يدلّ على حرمة الآية و الرواية و العقل، و من الواضح أنّ الموضوع فيه إنّما هو نفس الشكّ و عدم العلم.

ثانيها: البدعة و التشريع، بمعنى إدخال ما ليس من الدين في الدين، و إظهار أنّه منه، و هذا أمر واقعي لا ربط له بعلم المكلف و جهله، فإنّ المكلف قد يدخل في الدين ما لا يكون باعتقاده منه، مع أنّه كان في الواقع من الدين، فهذا لا يكون تشريعاً، و لا يعاقب عليه حينئذٍ. نعم، لو قلنا باستحقاق المتجرى للعقاب يترتب عليه عقوبته، و قد يدخل في الدين ما يكون باعتقاده منه، مع أنّه ليس في الواقع منه، فهذا تشريع واقعاً، و لكنّ المكلف معذور في ارتكاب هذا الحرام؛ لجهله به.

ثالثها: عنوان الكذب الذي هو أعمّ من البدعة؛ إذ تختصّ هي بما إذا دخل في الدين و الشريعة أو نقص منه، و الأوّل أعمّ منها و من الكذب في غير الأحكام الشرعية. و لا يخفى أنّ الكذب أيضاً عنوان واقعي؛ لأنّه ليس إلا مخالفة القول للواقع، لا للاعتقاد، فقد يتحقّق مع اعتقاد خلافه، و قد لا يتحقّق مع اعتقاد ثبوته.

ص: 441

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه مع الشكّ في حجّية أصل أو أمانة يجرى استصحاب عدم الحجّية الراجع إلى عدم كونه من الدين، فيترتب عليه أنه لو أدخل في الدين يكون تشريعاً وبدعة، فيخرج عن موضوع القول بغير علم؛ لأنّ المراد بالعلم المأخوذ أعمّ من العلم الوجداني والظنّ الذي قام الدليل على اعتباره، فإذا ثبت بالاستصحاب عدم كونه من الدين، فيصير من جملة ما علم أنه ليس منه، فلو ارتكبه بأن أدخله في الدين يعاقب على البدعة والتشريع والكذب مع المصادفة، ولا يعاقب على أنه قال بغير علم.

نعم، لو أسند إلى الشارع مضمون الأمانة التي شكّ في حجّيتها، مع قطع النظر عن استصحاب عدم الحجّية يعاقب على القول بغير العلم، ولا يعاقب على البدعة؛ لأنّه كانت الشبهة شبهة مصداقية لها، ولا يكون الحكم حجّة في الشبهات المصدّاقية لموضوعاتها، كما لا يخفى.

فانقدح: أنّ الشكّ في الحجّية كما أنه موضوع لحرمة التعمّد والنسبة إلى الشارع، كذلك موضوع لاستصحاب عدم الحجّية لما يترتب على عدمها من الأثر، وهو حرمة إدخاله في الدين بعنوان أنه منه، كما عرفت.

المقام الثالث فيما قيل أو يمكن أن يقال بخروجه عن الأصل

إشارة

وهو يشمل على أمور:

ص: 443

لا يخفى أنّ حجّية كلام المتكلّم، والاحتجاج به عليه يتوقّف على طيّ مراحل أربعة:

أحدها: إثبات صدور الكلام منه، والمتكفل لذلك في الشرعيات هو بحث حجّية خبر الواحد الذي سيجيء فيما بعد.

ثانيها: كون الكلام الصادر من المتكلّم له ظهور، وهذا يتوقّف إثباته على التبادر وصحّة السلب وقول اللغويين.

ثالثها: هو كون هذا الظاهر مراداً له بالإرادة الاستعمالية.

رابعها: كون تلك الإرادة مطابقة للإرادة الجدّية.

ولا شبهة في أنّ الأصل العقلائي يحكم في المرحلة الثالثة بكون الظاهر مراداً له بالإرادة الاستعمالية؛ لأنّ احتمال عدم كونه مراداً منشأ احتمال الغلط والخطأ، وهو منفي عندهم، ولا يعتنون بالشكّ فيه، كما هو بناؤهم في سائر أفعال الفاعلين، فإنّهم يحملونها على كونها صادرة من فاعلها على نحو العمد والاختيار، لا الخطأ والاشتباه. فإذا صدر من المتكلّم «أكرم زيدا» مثلاً، وشكّ في أنّ مقصوده

هل هو زيد أو كان مقصوده عمراً، غاية الأمر أنه تكلم بكلمة زيد اشتباهاً و خطأً فلا شبهة في عدم اعتنائهم بهذا الشك أصلاً.

ومما ذكرنا ظهر: أنه ليس في هذه المرحلة إلا أصالة عدم الخطأ والاشتباه، وأما أصالة الحقيقة أو أصالة عدم التخصيص أو التقييد فلا يجدى شيء منها في هذه المرحلة؛ لما حققناه سابقاً من أن المجاز ليس عبارة عن استعمال اللفظ في غير الموضوع له، كيف وإلا لا يكون فيه حسن أصلاً، بل هو عبارة عن استعمال اللفظ في الموضوع له، غاية الأمر أنه قد ادعى كون المعنى المجازي من مصاديق المعنى الحقيقي نظير ما ذكره السكاكي في خصوص الاستعارة (1)، على تفاوت بينه وبين ما ذكرنا.

فاللفظ في الاستعمال المجازي لا يكون مستعملاً إلا في المعنى الحقيقي، ولا فرق بينه وبين استعماله في معناه الحقيقي، وإرادته منه من هذه الجهة أصلاً، فأصالة الحقيقة غير مجدية في تعيين المراد الاستعمالي.

وأما أصالة العموم والإطلاق فقد عرفت في مبحثهما أن العام المخصّص لا يكون مجازاً، ولم يكن لفظه مستعملاً في ما عدا مورد التخصيص، بل كان المراد بالإرادة الاستعمالية في العام المخصّص وغيره واحداً، بلا تفاوت من حيثية الاستعمال أصلاً، وكذا أصالة الإطلاق، فهما أيضاً لا يرتبطان بهذه المرحلة.

والعجب من المحقق العراقي قدس سره أنه مع اعترافه بكون المراد الاستعمالي في العام المخصّص والمطلق المقيّد هو العموم والإطلاق (2) ذكر على ما في تقارير بحثه: أن الذي يرفع الشك في مطابقة الإرادة الاستعمالية لظهور

ص: 446

1- (1) - مفتاح العلوم: 157-158.

2- (2) - نهاية الأفكار 2: 512.

الكلام هي الأصول العدمية، من أصالة عدم القرينة و أصالة عدم التخصيص و التقييد(1)

. هذا، و أمّا المرحلة الرابعة: فالأصل فيها هو أصالة تطابق الإرادتين الاستعمالية و الجدّية. و بهذا الأصل يرفع الشكّ عن احتمال المجازية و التخصيص و التقييد، و أمّا أصالة الحقيقة و أصالة العموم و أصالة الإطلاق فليست اصولاً مستقلة، بل مرجعها إلى أصالة التطابق.

و أمّا أصالة عدم القرينة فليست أصلاً مستقلاً أيضاً؛ لأنّ منشأ احتمال وجود القرينة و عدمها فعلاً إمّا عدم ذكر المتكلم لها عمداً، و إمّا عدم ذكره سهواً و اشتباهاً. فعلى الثانى يكون الأصل هو أصالة عدم الخطأ و الاشتباه، و على الأوّل يكون الأصل هو إفادة المتكلم جميع مرامه.

هذا، و لو كان المنشأ هو احتمال إسقاط الوسطة القرينة فاحتمال إسقاطه سهواً منفى أيضاً بأصالة عدم الخطأ و الاشتباه، و احتمال إسقاطه عمداً منفى باعتبار الوثاقة فيه، فلم يوجد مورد يحتاج فيه إلى أصالة عدم القرينة.

و أمّا أصالة الظهور التى تمسك بها كثير من المحقّقين فلا يخفى أنّ إسناد الأصل إلى الظهور مجرداً لا معنى له، و حينئذٍ فلا بدّ إمّا أن يقال: إنّ الأصل هو كون هذا المعنى ظاهراً للفظ، و إمّا أن يقال: بأنّ الأصل هو كون الظهور مراداً للمتكلم بالإرادة الجدّية، و من المعلوم أنّ الأوّل لا ارتباط له بمسألة حجّية الظواهر، و الثانى مرجعه إلى أصالة تطابق الإرادتين المتقدّمة، و لا يكون أصلاً برأسه.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: أنّ الأصل الجارى فى تعيين المراد الاستعمالى

ص:447

هو أصالة عدم الغلط والخطأ والاشتباه، والجارى فى تعيين المراد الجدّى هو أصالة التطابق بين الإرادتين، ولا إشكال فى أنّها أصل معتمد عند العقلاء، ولا فرق فى حجّية الظهورات عندهم بين صورتى حصول الظنّ الشخصى بالوفاق وعدمه، كما أنّه لا فرق بين صورتى حصول الظنّ الشخصى بالخلاف وعدمه، ولا بين من قصد إفهامه وغيره.

و من هنا يظهر: ضعف ما حكى عن المحقّق القمى من التفصيل بين من قصد إفهامه وغيره(1)؛ لأنّ دعواه ممنوعة صغرى وكبرى؛ لأنّ بناء العقلاء على العمل بالظواهر مطلقاً إلّا فيما إذا احرز أن يكون بين المتكلّم والمخاطب طريقة خاصّة من المحاورّة على خلاف المتعارف، فإنّه لا يجوز الأخذ بظاهر كلامه لغير المخاطب.

هذا، مضافاً إلى أنّ دعوى اختصاص الخطابات الصادرة عن الأئمة عليهم السلام بخصوص المخاطبين بتلك الخطابات، وأنهم هم المقصودون بالإفهام، ممنوعة جدّاً؛ ضرورة أنّ كلامهم لا يكون إلّا مثل الكتب المؤلّفة التى لا يكون المقصود منها إلّا نفى بيان المعانى، من غير مدخلية لمخاطب خاصّ، كما هو واضح.

ثمّ إنّّه لا فرق أيضاً فى حجّية الظواهر بين ظهور الكتاب وغيره. وما حكى من الأخباريين من عدم حجّية ظواهر الكتاب ففساده أظهر من أن يخفى.

وقد استدّلوا على ذلك بوجه ضعيفة، منها: مسألة التحريف الذى قام الإجماع، بل الضرورة من الشيعة على خلافه، ويدلّ على بطلانه الأخبار الكثيرة، ويساعده الوجوه العقلية أيضاً، ومنها غير ذلك ممّا ذكر مع جوابها فى «الرسالة» و«الكفاية»(2)، فراجع.

ص: 448

1- (1) - قوانين الأصول 1: 398 / السطر 22.

2- (2) - فرائد الأصول 1: 56-64، كفاية الأصول: 323-329.

الأمر الثانى قول اللغوى

واستدلّ على حجّيته بأنّ اللغوى من أهل الخبرة و الصناعة، و بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة من كلّ صنعة فيما اختصّ بها، فإنّ رجوع الجاهل إلى العالم من الارتكازيات التى لا ريب فيها عند العقلاء، و لم يثبت من الشارع ردع عن هذا البناء، فمن ذلك يستكشف رضاه بالمراجعة إلى اللغة، و تشخيص موضوعات الأحكام منها، كما لا يخفى.

هذا، و قد اجيب عن ذلك بمنع كون اللغوى من أهل الخبرة؛ ضرورة أنّ همّه تشخيص موارد الاستعمال، و أنّ اللفظ الفلانى قد استعمل فى معنى واحد أو متعدّد، و أمّا تعيين الحقائق من المجازات و المشتركات من غيرها فلا يستفاد من كتب اللغة أصلاً، بل و لا يدعيه لغوى أيضاً⁽¹⁾.

هذا، و لكن لا يخفى: أنّه لو سلّمنا الصغرى، و أنّ اللغوى من أهل الخبرة و الصناعة فإثبات الكبرى فى غاية الإشكال؛ لما هو واضح من أنّ حجّية بناء

ص: 449

العقلاء فى الأُمور الشرعية إنّما يتوقّف على إحراز رضا الشارع بتبعية ذلك البناء، ولو كان ذلك مستكشفاً من عدم الردع عنه، مع كونه بمرأى و مسمع منه.

و من المعلوم أنّ كاشفية عدم الردع عن الرضا إنّما هو فيما لو كان بناء العقلاء على أمر متصلاً بزمان الشارع، و ثابتاً فيه، و إثبات ذلك فى المقام مشكل؛ لعدم إحراز أنّه كان فى زمن الشارع علم مدوّن مورد لمراجعة الناس، و كان ذلك بمنظرٍ منهم، فإنّ الظاهر أنّ علم اللغة من العلوم المستحدثة فى القرون المتأخّرة عن زمن الشارع، فليس ذلك كالبناء على العمل بخبر الواحد و اليد و أصالة الصحّة، بل و التقليد، فإنّ الظاهر ثبوته فى زمان الأئمة عليهم السلام، كما يظهر من الروايات.

و بالجملة: فلم يثبت مراجعة الناس إلى أهل اللغة فى زمانهم عليهم السلام، حتّى يستكشف من عدم الردع الرضا و الإمضاء، كما لا يخفى.

ص: 450

إشارة

ولا بدّ قبل الخوض في المقصود من البحث في جهات:

الجهة الأولى: في تعريف الإجماع

إنّ الإجماع عند العامة حجة بنفسه في مقابل سائر الأدلّة، وقد عرفوه بتعاريف:

منها: ما عن الغزالي: «أنه عبارة عن اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على أمر من الأمور الدينية»⁽¹⁾.

منها: ما عن الرازي من تفسيره «بأنه اتفاق أهل الحلّ والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على أمر من الأمور»⁽²⁾.

منها: ما عن الحاجبي من تعريفه «بأنه اتفاق المجتهدين من هذه الأمة

ص: 451

1- (1) - المستصفي 1: 173.

2- (2) - المحصول في علم الأصول 2: 3.

على أمر من الأمور»(1).

و الظاهر: أنّ استنادهم في حجّية الإجماع إلى

ما رووه عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: «لا تجتمع أمّتي على الضلالة أو الخطأ» (2) هذا، ولا يخفى: أنّ ظاهر هذه الرواية مطابق لتعريف الغزالي، ولكن الغزالي وغيره لمّا رأوا أنّ ذلك ينافي مع ثبوت الخلافة لأبي بكر ومن بعده من مشايخهم أعرضوا عن هذا التعريف، مع أنّ تعريفهم أيضاً لا يثبت مقصودهم؛ ضرورة عدم تحقّق الاتفاق من جميع أهل الحلّ والعقد، وكذا من جميع المجتهدين، كما هو واضح.

هذا، وأمّا الإجماع عند الإمامية فليس دليلاً مستقلاً برأسه، بل حجّيته إنّما هو لكشف ذلك عن رأي المعصوم عليه السلام فهو الحجّة، و الإجماع كاشف عنها، إمّا من باب اللطف أو الحدس أو غيرهما من الوجوه التي ستجيء، ولا يكون لمجرّد الاتفاق في نظرهم استقلال بالدليلية، كما لا يخفى.

الجهة الثانية: في عدم شمول أدلّة حجّية الخبر للإجماع

لا يخفى أنّ العمدة في باب أدلّة حجّية خبر الواحد هو بناء العقلاء على العمل به في أمورهم وسياساتهم، كما سيجيء تحقيقه، و من الواضح أنّ ذلك من الأدلّة اللبّية التي لا إطلاق لها، و حينئذ فنقول: لا إشكال في ثبوت بنائهم على العمل بخبر الواحد فيما إذا كان المخبر به من الأمور المحسوسة بإحدى الحواس الخمسة الغير الغريبة، و لا يبعد أن يقال بثبوت ذلك أيضاً فيما إذا لم يكن المخبر به من الأمور المحسوسة، و لكن يعدّ عند العرف كالمحسوسات؛

ص: 452

1- (1) - شرح العضدي 1: 122.

2- (2) - بحار الأنوار 2: 225/3 و 28: 104/3.

لقربه إلى الحسّ، كالشجاعة و السخاوة و نحوهما من الأمور القريبة إلى الحسّ.

وأمّا لو كان المخبر به من المحسوسات الغريبة الغير العادية، أو كان بعيداً عن الحسّ، بل كان محتاجاً إلى الاجتهاد و نحوه ممّا يتطرق إليه الخطأ و الاشتباه فلم يثبت بناء العقلاء على العمل بقول شخص واحد فيها؛ إمّا لكون العمل به مشروطاً بإحراز كون المخبر ثقة - و هذا المعنى يبعد تحقّقه مع الإخبار بالأمر الغريبة - أو لكون المخبر و إن كان ثقة إلاّ أنّ أصالة عدم الخطأ و الاشتباه لا تجرى عندهم في مثل تلك الأمور.

الجهة الثالثة: في وجه حجّية الإجماع

قد عرفت أنّ وجه اعتبار الإجماع هو القطع برأى الإمام عليه السلام، و مستند القطع به:

إمّا العلم بدخوله عليه السلام في المجمعين شخصاً.

و إمّا لزوم أن يكون رأيه في جملة رأيهم من باب قاعدة اللطف التي مرجعها في المقام إلى وجوب إلقاء الخلاف على الإمام عليه السلام لو رأى اجتماع الأمة على أمر غير واقعي.

و إمّا الملازمة العادية بين رأى العلماء و رأيه عليه السلام و حدسه من اتقاقهم.

و إمّا الملازمة بين ذلك و بين وجود دليل معتبر عندهم و إن لم يصل إلينا.

هذا، و الوجه الأوّل لا يكاد يتفق في زمان الغيبة؛ لعدم العلم بدخوله عليه السلام في جملة المجمعين، إلاّ نادراً، كما لا يخفى.

و الوجه الثاني لا يتمّ؛ لعدم الدليل على وجوب ذلك على الإمام عليه السلام.

و الوجه الرابع أيضاً مخدوش؛ لأنّه لو كان اتقاقهم على أمر مستنداً إلى دليل

معتبر لكان اللازم نقل ذلك الدليل في كتبهم؛ خصوصاً مع ما نرى منهم من حرصهم على جمع الأخبار المأثورة عن الأئمة عليهم السلام.

و الحقّ هو الوجه الثالث، الذي مرجعه إلى الملازمة العادية بين اتفاق المرءوسين ورضا الرئيس، كما هو كذلك في الأمور الدنيوية، فإنّ من ورد في بلد مثلاً، ورأى أمراً رائجاً بين أهل ذلك البلد يحدس حدساً قطعياً بأنّ هذا قانون ذلك البلد، كما لا يخفى.

هذا، ولكن ذلك الحدس إنّما هو فيما إذا لم يكن في مورد الإجماع أصل أو قاعدة أو دليل موافق لما اتفقوا عليه، فإنّه مع وجود ذلك يحتمل أن يكون مستند الاتفاق أحد هذه الأمور، فلا يكشف اتفاقهم عن رضا الرئيس بذلك واقعاً، كما لا يخفى.

هذا، ويرد على الوجه الرابع أيضاً: أنّ الكشف عن دليل معتبر - على فرض تماميته - لا يفيد بالنسبة إلينا؛ لاحتمال أنّه لو كان واصلاً إلينا لفهمنا منه غير ما فهموا؛ لاختلاف الأنظار في فهم الظهورات.

إذا عرفت هذه المقدمات تظهر لك: أنّ نقل الإجماع لا يكون حجة و مضمولاً لأدلة حجّية خبر الواحد؛ من حيث المسبّب؛ لما عرفت من انحصار أدلة حجّيته بما إذا كان المخبر به من الأمور المحسوسة القريبة، و هنا ليس كذلك؛ لأنّه على تقدير كون مستند الناقل هو القطع بدخوله عليه السلام في جملة المجمعين فالمسبّب وإن كان أمراً محسوساً، إلّا أنّه من المحسوسات الغريبة الغير العادية التي لا يكتفى فيها بإخبار واحد.

وعلى تقدير كون مستنده هو الملازمة العادية الراجعة إلى حدس رأى الإمام عليه السلام من آراء المرءوسين فالمسبّب لا يكون حينئذٍ من الأمور المحسوسة؛ لأنّه وصل إليه من طريق الحدس والاجتهاد، والذي لا تجرى فيه أصالة عدم

الخطأ و الاشتباه، كما عرفت.

فنقل الإجماع؛ من حيث تضمّنه لنقل المسبّب لا يكون حجّة أصلاً، و أمّا من حيث نقل السبب فيكون حجّة بلا ريب؛ لكونه من الأمور المحسوسة الغير الغريبة. و حينئذٍ فإن كان السبب تامّاً؛ من حيث السببية بنظر المنقول إليه أيضاً يستفيد من ذلك رأى المعصوم عليه السلام، و إلا فيضمّ إليه مقداراً يوجب تمام السبب، فيستكشف منه رأيه عليه السلام، و إلا فلا يترتّب على نقله أثر؛ من حيث استكشاف رأى المعصوم عليه السلام.

ص:455

الأمر الرابع الشهرة فى الفتوى

و الظاهر حجيتها إذا كانت متحققة بين قدماء الأصحاب إلى زمن الشيخ أبى جعفر الطوسى قدس سره؛ لملاك حجية الإجماع فيها، فإنه إذا كان الفتوى على حكم مشهوراً بين الفقهاء الذين هم حملة علوم أهل البيت، و الأخبار المأثورة عنهم بحيث كان خلافه شاذاً نادراً يستكشف من ذلك أن رأى المعصوم عليه السلام إنما هو مطابق له؛ إذ لا يعتبر فى هذا الكشف اتفاق الكل، بل يكفى فتوى المعظم منهم.

ولكن ذلك إنما هو إذا كان الفتوى مشتهراً بين القدماء؛ لأن بنائهم فى التأليف و التصنيف على ضبط الأصول المتلقاة من الأئمة عليهم السلام، من دون التعرض للتفريعات، كما هو ديدن المتأخرين منهم، فالشهرة بين القدماء كإجماعهم حجة؛ لوجود ملاك حجيته فيها، كما عرفت.

هذا، و يمكن أن يستدل له بما فى مقبولة عمر بن حنظلة، بعد فرض الراوى كون الحاكمين عدلين مرضيين، لا يفضل واحد منهما على الآخر من

قوله عليه السلام: «ينظر إلى من كان من روايتهم عتاً فى ذلك الذى حكما به المجمع

عليه بين أصحابك، فيؤخذ به من حكمهما، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الأمور ثلاثة: أمرٌ بين رُشده فيتبع، وأمرٌ بين غيّه فيجتنب، وأمرٌ مشكل يردّ حكمه إلى الله تعالى».

إلى أن قال قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين، قد رواهما الثقات عنكم. قال: «ينظر...» الحديث(1)، فإنّ وجوب الأخذ بالخبر المجمع عليه بين الأصحاب؛ معللاً بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه إنّما يتمّ فيما لو كان الخبر مشهوراً بين الأصحاب؛ من حيث الفتوى على طبق مضمونه، وإلا فمجرد اشتهاره رواية، بأن نقله الأكثر في كتب حديثهم، ولو مع اطراحه، وعدم الفتوى على طبق مضمونه لا يوجب أن يكون ممّا لا ريب فيه، فيجب الأخذ به من هذه الجهة.

ويؤيّده الاستشهاد بحديث التثليث، فإنّ مجرد الاشتهار؛ من حيث الرواية لا يوجب أن يكون الخبر من أفراد بين الرشد. نعم، ينافى ذلك قوله في الدليل:

«فإن كان الخبران عنكم مشهورين، قد رواهما الثقات عنكم» فإنّ الشهرة الفتوائية ممّا لا يعقل أن تكون في طرفي المسألة، مضافاً إلى أنّ التعبير بقوله:

«قد رواهما الثقات عنكم» يؤيد أنّ النظر إنّما هو في حيثية صحّة الرواية، واشتهاره بين الثقات، وكذا ينافى ذلك التعبير عن الشهرة ب «المجمع عليه»، فإنّ ذلك يتمّ لو كان المراد بها هي الشهرة في الرواية الحاصلة بتدوين الكلّ، واتفقهم على روايته، ولا ينافيه تدوين بعضهم للرواية الغير المشهورة أيضاً، وأمّا لو كان المراد بها هي الشهرة في الفتوى فلا يتمّ هذا التعبير.

ص: 457

1- (1) - الكافي 1: 10/67، وسائل الشيعة 27: 106، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 1.

هذا، ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن المقصود بالإجماع في الرواية ليس اتفاق الكلّ، فإنّ جلّ الأصحاب لو ذهبوا إلى أمر، وأفتوا على طبق رواية يصحّ عرفاً أن يقال: إنّ هذه الرواية تكون مجمعاً عليها. وأمّا قوله: «فإن كان الخبران عنكم مشهورين» فيمكن أن يقال بعدول السائل عن السؤال عن ترجيح أحد الحكمين أو مستندهما على الآخر إلى السؤال عن حكم تعارض الخبرين اللذين رواهما الثقات، فتأمل.

هذا، ولو سلّمنا كون المراد بالشهرة في المقبولة هي الشهرة؛ من حيث الرواية فلا إشكال في أن المراد بقوله:

«فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» هي مطلق ما يكون مجمعاً عليه، فيكون بمنزلة كبرى كلية يمكن التمسك بها في جميع صغرياته التي منها الشهرة في الفتوى.

وأمّا ما أفاده في «التقريرات» ممّا ملخصه: أنّ التعليل ليس من العلة المنصوصة ليكون من الكبرى الكلية التي يتعدّى عن موردها، فإنّ المراد بالمجمع عليه إن كان هو الإجماع المصطلح فلا يعمّ الشهرة الفتوائية، وإن كان المراد منه المشهور فلا يصحّ حمل قوله:

«ممّا لا ريب فيه» عليه بقول مطلق، بل لا بدّ أن يكون المراد منه عدم الريب بالإضافة إلى ما يقابله، وهذا يوجب خروج التعليل عن كونه كبرى كلية؛ لأنّه يعتبر فيها صحّة التكليف بها ابتداءً، بلا ضمّ المورد إليها، والمقام ليس كذلك؛ لأنّه لا يصحّ أن يقال: يجب الأخذ بكلّ ما لا ريب فيه بالإضافة إلى ما يقابله، وإلا لزم الأخذ بكلّ راجح بالنسبة إلى غيره، وبأقوى الشهرتين، وبالظنّ المطلق، وغير ذلك من التوالى الفاسدة، فالتعليل أجنبي عن أن يكون كبرى كلية عامة (1).

ص: 458

ففيه: أنّ عدم الريب المحمول فى الرواية على المجمع عليه ليس عدم الريب بالإضافة إلى ما يقابله، بل هو من المعانى النفسية التى لا تقبل الإضافة، فالمراد: أنّ كلّ ما يكون عند العرف ممّا لا ريب فيه يجب الأخذ به، وعدم الاعتناء باحتمال خلافه، ولا يلزم شىء من التوالى الفاسدة، كما هو واضح.

ص:459

الأمر الخامس خبر الواحد

إشارة

مما خرج عن أصالة حرمة التعبد بالظن، وقام الدليل على حجّيته بالخصوص، خبر الواحد و اختلفت أقوال العلماء فى حجّيته و عدمها.

أدلة عدم حجّية خبر الواحد

وقد حكى عن السيّد والقاضى وابن زهرة والطبرسى وابن إدريس عدم حجّية خبر الواحد(1)، واستدلّ لهم بالآيات الناهية عن اتباع غير العلم. و التحقيق فى الجواب عن هذا الاستدلال: أنّ الآيات الناهية بعضها ظاهر فى الأصول الاعتقادية، مثل قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (2)،

ص:460

1- (1) - الذريعة إلى اصول الشريعة 2:528، المهذب 2:598، غنية النزوع 2:356، مجمع البيان 9:199، السرائر 1:50.
2- (2) - النجم (53):28.

وبعضها أعمّ منها، مثل قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (1)

. أمّا الطائفة الأولى فغير مرتبطة بالمقام، و أمّا الطائفة الثانية فمضافاً إلى عدم إبانها عن التخصيص بالأدلة الآتية الدالة على اعتبار الخبر يرد عليه أن الاستدلال بها مستلزم لعدم جواز الاستدلال به، و ما يلزم من وجوده العدم لا يجوز الاستدلال به.

توضيحه: أن قوله: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»، قضية حقيقية تشمل كلّ ما وجد في الخارج، و كان مصداقاً لغير العلم، فيشمل دلالة نفسها؛ لأنها ليست إلاّ ظنيّة؛ لكونها ظاهرة في الدلالة على المنع، و الظواهر كلّها ظنيّة. وبالجملة: إذا لم يجز اتباع غير العلم بمقتضى الآية لم يجز اتباع ظاهرها؛ لكونه غير علمي، و الفرض شمولها لنفسها؛ لكونها قضية حقيقية.

إن قلت: لزوم هذا المحذور من شمول الآية لنفسها دليل على التخصيص و عدم الشمول.

قلت: كما يرتفع المحذور بذلك كذلك يرتفع بالالتزام بعدم شمولها لمثل الظواهر ممّا قام الدليل على حجّيته، فتختصّ الآية بالظنون التي هي غير حجّة، و لا ترجيح للأوّل، لو لم نقل بترجيح الثاني باعتبار أن الغرض منها هو الردع عن اتباع غير العلم، و لا تصلح للرادعية إلاّ بعد كونها مفروضة الحجّية عند المخاطبين، و لا تكون حجّة إلاّ بعد ثبوت كون الظواهر حجّة و مورداً لبناء العقلاء.

فالآية لا تشمل ما كان من قبيلها من الظنون، و مرجع ذلك إلى أن تلك الظنون لا يكون بنظر العقلاء مصداقاً لما ليس لهم به علم، و إلاّ لكان اللازم عند

ص: 461

نزول الآية الشريفة أن يرفع الناس أيديهم عن اشتغالاتهم المبتنية بحسب الغالب على الأمور الظنية، كاليد وأصالة الصحة وغيرهما، مع وضوح خلافه، وليس ذلك إلا لعدم كون هذه الظنون داخلة عندهم في الآية. و خبر الواحد أيضاً من هذا القبيل، كما هو واضح.

وقد أفاد بعض الأعظم - على ما في تقارير بحثه - في مقام الجواب عن الاستدلال بالآية ما ملخصه: أن نسبة الأدلة الدالة على جواز العمل بخبر الواحد إلى الآيات ليست نسبة التخصيص، حتى يقال بأنها آية عنه، بل نسبة الحكومة، فإن تلك الأدلة تقتضي إلغاء احتمال الخلاف، وجعل الخبر محرراً للواقع، فيكون حاله حال العلم في عالم التشريع، فلا تشمل الأدلة الناهية عن العمل بالظن، هذا في غير السيرة العقلانية.

وأما فيها فيمكن بوجه أن تكون نسبتها إلى الآيات نسبة الورد، بل التخصيص؛ لأن عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظن؛ لعدم التفاتهم إلى احتمال مخالفة الخبر للواقع، فالعمل بخبر الثقة خارج بالتخصيص عن العمل بالظن. هذا، مضافاً إلى عدم صلاحيتها للردعية عن السيرة العقلانية؛ للزوم الدور المحال؛ لأن الردع عن السيرة بها يتوقف على أن لا تكون السيرة مخصصة لعمومها، وعدم كونها مخصصة لعمومها يتوقف على أن تكون رادعة منها(1)، انتهى.

ويرد عليه: أن ما ذكره من إباء الآيات عن التخصيص لا يتم في مثل قوله:

«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»؛ لعدم اختصاصها بالأصول الاعتقادية.

وأما مسألة الحكومة فلا أساس لها؛ لأن الأخبار الدالة على جواز العمل

ص: 462

بقول الثقة لم يكن لسانها لسان الحكومة؛ بحيث كان مفادها هو إلغاء احتمال الخلاف. وقوله عليه السلام في بعض الأخبار:

«العمري ثقة فما أدى إليك عنّي فعنّي يؤدّي، و ما قال لك عنّي فعنّي يقول» (1) لا يدلّ على الحكومة؛ لأنه ليس مفادها إلا العمل بقوله؛ لوثاقته، لا وجوب إلغاء احتمال الخلاف.

وأما ورود السيرة العقلية على الآيات فممنوعة؛ لعدم كون العمل بالخبر عندهم من العمل بالعلم، ولو سلّم غفلتهم عن احتمال الخلاف فلا- يوجب ذلك أيضاً تحقّق الورود أو التخصيص، فإنّ موردهما هو الخروج عن الموضوع واقعاً، لا عند المخاطب. والفرق بينهما: أنّ الأوّل إنّما هو مع إعمال التعبد، بخلاف الثاني.

وأما ما أفاد أخيراً من لزوم الدور ففيه - مضافاً إلى جريان الدور في المخصّصة أيضاً، كما لا يخفى - أنّ توقّف الرادعية إنّما هو على عدم مخصّص حاصل؛ إذ لا مخصّص في البين جزماً؛ لأنّ النواهي الرادعة حجّة في العموم، ولا بدّ من رفع اليد عنها بحجّة أقوى، ولا حجّة للسيرة بلا إمضاء الشارع، فالرادع رادع فعلاً، والسيرة حجّة لو أمضاها الشارع، وهو منتف مع هذه المناهي. وبالجملة: فعدم كون السيرة مخصّصة للآيات الناهية وإن كان متوقّفاً على كونها رادعة عنها إلا أنّ رادعيتها لا تتوقّف على شيء.

هذا، ويمكن تقريب الورود بالنسبة إلى أدلّة حجّة الخبر الواحد بأن يقال: إنّ العلم الذي نهى عن اتباعه لا يكون المقصود به هو العلم المقابل للظنّ، بل المراد به هو الحجّة، ولو كانت ظنيّة. فمفاد الآية إنّما هو النهي عن اتباع

ص: 463

1- (1) - الكافي 1: 1/329، وسائل الشيعة 27: 138، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 4.

غير الحجّة، وأدلة حجّية خبر الواحد إنّما تكون مثبتة لحجّيته، فتكون واردة عليها.

كما أنّه يمكن أن يقال - بعد إبقاء العلم على معناه الظاهر المرادف لليقين :-

إنّ العمل بخبر الواحد ليس عملاً بغير العلم واتباعاً له؛ لأنّه وإن كان كشفه عن الواقع كشفاً ظنيّاً، ولا يحصل العلم منه إلاّ أنّه بعد قيام الدليل القطعي من السيرة أو غيرها على حجّيته يكون العمل في الحقيقة عملاً بالعلم، كما هو واضح.

فانقدح ممّا ذكرنا: أنّ الاستدلال في المقام بالآيات الناهية استدلال في غير محلّه، كما عرفت.

وقد يستدلّ لهم أيضاً بالروايات الدالة على ردّ ما لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان(1) أو لم يكن موافقاً للقرآن(2) أو لم يعلم أنّه قولهم عليهم السلام إليهم(3)، أو على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله(4)، أو على أنّ ما لا يوافق كتاب الله زخرف(5)، أو مثل ذلك من التعبيرات. ولكن لا يخفى أنّها أخبار آحاد، لا مجال للاستدلال بها على عدم حجّيتها. ودعوى تواترها إجمالاً وإن لم يكن

ص:464

1- (1) - الكافي 4/222:2، وسائل الشيعة 112:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 18.

2- (2) - وسائل الشيعة 112:27 و 119، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 19 و 35.

3- (3) - وسائل الشيعة 119:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 36.

4- (4) - المحاسن: 129/221.

5- (5) - الكافي 3/69:1 و 4، وسائل الشيعة 110:27 و 111، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 12 و 14.

متواترة لفظاً أو معناً إتما تجدى - على تقدير تسليمها - بالنسبة إلى القدر المتيقن، و مورد توافق الجميع، و هو بطلان الخبر المخالف، و لا بأس بالالتزام بعدم حجّيته، كما هو واضح.

أدلة حجّية خبر الواحد

إشارة

ثمّ إنّه قد استدللّ للمشهور بالأدلة الأربعة:

الدليل الأوّل: الآيات

منها: آية النبأ

قال الله تبارك و تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...» (1) و يمكن تقريب الاستدلال بها بوجوه:

الأوّل: من جهة مفهوم الشرط، و أنّ تعليق الحكم بإيجاب التبيّن على كون الجائى بالخبر فاسقاً يدلّ على انتفاء الوجوب عند عدم الشرط.

الثانى: من جهة مفهوم الوصف و أنّ وجوب التبيّن إتما جعل محمولاً على خبر الفاسق؛ فينتفى عند انتفائه.

الثالث: من جهة مناسبة الحكم و الموضوع، فإنّ وجوب التبيّن إتما يناسب مع كون الجائى بالخبر فاسقاً.

الرابع: من جهة ذكر الفاسق فى الموضوع، فإنّه مرّكب من الخبر و من

ص: 465

كون الجائى به فاسقاً، و هو يدلّ على مدخلية ذلك فى ترتّب المحمول، و إلا لكان ذكره لغواً، كما هو واضح.

هذا، و ىرد على الاستدلال بالآية من جهة مفهوم الشرط: أنّه - على تقدير تسليم ثبوت المفهوم لمطلق القضايا الشرطية و للآية بالخصوص - أنّ ما جعل فى الآية جزاءً لمجىء الفاسق بالنبا بحسب الظاهر لا يناسب مع الشرط، و لا ارتباط بينهما، فلا بدّ أن يكون الجزاء أمراً آخر محذوفاً يدلّ عليه المذكور.

توضيح ذلك: أنّ التبيّن عبارة عن التفحص و التحقيق ليظهر الأمر و يتبيّن، و من الواضح أنّ التبيّن عند مجىء الفاسق بالخبر لا يوجب العمل بخبر الفاسق، من حيث مجيئه به، بل يكون العمل حينئذٍ على طبق ما يتبيّن، بلا مدخلية إتيان الفاسق به.

و بالجملة: فوجوب التبيّن و العمل على طبقه ممّا لا ارتباط له بمجىء الفاسق بالخبر، فاللازم أن يكون الجزاء هو عدم الاعتناء بخبره و عدم الاعتماد بقوله، فمنطوق الآية حينئذٍ عبارة عن أنّه لو جاء كم فاسق بنبا فتوقّفوا، و لا ترتّبوا عليه الأثر أصلاً. و حينئذٍ فالحكم فى المفهوم إنّما هو نفى التوقّف و الإطراح بالكلية، و هو لا يثبت أزيد من ترتيب الأثر على قول العادل فى الجملة، الغير المنافى مع اشتراط عدل آخر، كما لا يخفى.

هذا، و يؤيد ما ذكرنا: أنّ المنقول عن بعض القراء هو «تتّبّتوا» موضع «تبيّنوا»⁽¹⁾، و التتّبّت التوقّف، فتدبرّ.

هذا كلّه على تقدير تسليم ثبوت المفهوم للآية، مع أنّ لنا المنع منه، كما أفاده الشيخ المحقّق الأنصارى فى «الرسالة»، و محصّله: أنّ الجزاء هو وجوب

ص: 466

التبيّن عن الخبر الذى جاء به الفاسق لا مطلق الخبر، كما هو واضح، و من المعلوم انتفاء ذلك عند انتفاء الشرط، و هو مجيء الفاسق بالخبر؛ لانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه؛ إذ لا يعقل التبيّن عن خبر الفاسق مع عدم مجيئه به. و حينئذٍ فالقضية السالبة المفهومية إنّما هى سالبة بانتفاء الموضوع، فتكون الجملة الشرطية مسوقة لبيان تحقّق الموضوع، كما فى قول القائل: «إن رزقت ولداً فاختنه» و نظائر هذا المثال(1).

و هنا تقرّيات لبيان ثبوت المفهوم للآية:

أحدها: ما أفاده فى «الكفاية»: أنّ الشرط هو كون الجائى بالخبر فاسقاً، و الموضوع المفروض هو نفس النبأ المتحقّق، فمرجع الآية إلى أنّ النبأ إن كان الجائى به فاسقاً، فيجب التبيّن، و مفهومه أنّه إن لم يكن الجائى به فاسقاً فينتفى وجوب التبيّن، و هو لا يصدق إلاّ مع مجيء العادل به(2).

. هذا، و يرد عليه: أنّ هذا تصرّف فى الآية، و حمل لها على غير المعنى الظاهر بلا دليل.

ثانيها: ما أفاده المحقّق العراقى - على ما فى تقرّيات بحثه - و ملخصه:

أنّه لا شبهة فى أنّ استخراج المفهوم من القضايا يحتاج إلى تجريد الموضوع المذكور فى المنطوق فى ناحية المفهوم من القيود التى اريد استخراج المفهوم من جهتها، و حينئذٍ فنقول: إنّ الاحتمالات المتصورة فى الشرط فى الآية ثلاثة:

منها: كون الشرط فيها نفس المجيء خاصّة مجرداً عن متعلقاته، و عليه يتمّ ما أفاده الشيخ من انحصار المفهوم فيها بالسالبة بانتفاء الموضوع، فإنّ لازم

ص: 467

1- (1) - فرائد الأصول 1: 118.

2- (2) - كفاية الأصول: 340.

الاقتصار على التجريد على خصوص المجيء هو حفظ إضافة الفسق في ناحية الموضوع بجعله عبارة عن النبأ المضاف إلى الفاسق.

ومنها: كون الشرط هو المجيء مع متعلقاته، ولازمه هو كون الموضوع نفس النبأ، مجرداً عن إضافته إلى الفاسق أيضاً، وعليه يكون للآية مفهومان:

أحدهما السالبة بانتفاء الموضوع، وثانيهما السالبة بانتفاء المحمول.

ومنها: كون الشرط عبارة عن الربط الحاصل بين المجيء و الفاسق الذى هو مفاد كان الناقصة، ولازمه هو الاقتصار في التجريد على خصوص ما جعل شرطاً؛ أعنى الإضافة الحاصلة بين المجيء و الفاسق، و ينحصر المفهوم فيه بالسالبة بانتفاء المحمول.

هذا، ولكن الأخير من هذه الوجوه الثلاثة في غاية البعد؛ لظهور الجملة الشرطية في الآية في كون الشرط هو المجيء، أو مع إضافته إلى الفاسق، لا الربط الحاصل بين المجيء و الفاسق بما هو مفاد كان الناقصة مع خروج نفس المجيء عن الشرطية؛ كى يلزمه ما ذكر من كون الموضوع فيها هو النبأ المجيء به، كما أفاده في «الكفاية».

ويتلوه في البعد الوجه الأول، فإن ذلك أيضاً ينافى ظهور الآية المباركة، فإن المتبادر المنساق منها عرفاً كون الشرط هو المجيء بما هو مضاف إلى الفاسق، نظير قوله «إن جاءك زيد بفاكهة يجب تناولها»، وعليه فكما يجب تجريد الموضوع في الآية عن إضافته إلى المجيء كذلك يجب تجريده عن متعلقاته، فيكون الموضوع نفس طبيعة النبأ، لا النبأ الخاص المضاف إلى الفاسق، ولازمه جواز التمسك بإطلاق المفهوم في الآية؛ لعدم انحصاره حينئذ في السالبة بانتفاء الموضوع (1)، انتهى.

ص:468

ثالثها: ما فى تقريرات المحقق النائينى، و ملخصه: أنه يمكن استظهار كون الموضوع فى الآيه مطلق النبأ، و الشرط هو مجيء الفاسق به من مورد النزول(1)، فإن موردها إخبار الوليد بارتداد بنى المصطلق، فقد أجمع فى إخباره عنوانان: كونه من الخبر الواحد، و كون المخبر فاسقاً، و الآيه الشريفه إنما وردت لإفاده كبرى كليه لتمييز الأخبار التى يجب التبين عنها عن غيرها، و قد علق وجوب التبين على كون المخبر فاسقاً، فيكون الشرط لوجوب التبين هو كون المخبر فاسقاً، لا كون الخبر واحداً؛ إذ لو كان الشرط ذلك لعلق وجوب التبين فى الآيه عليه؛ لأنه بإطلاقه شامل لخبر الفاسق. فجعل الشرط خبر الفاسق كاشف عن انتفاء التبين فى خبر غير الفاسق(2)، انتهى.

رابعها: تقريب آخر أفاده الأستاذ(3)، و هو أنه لا فرق فى شمول العام لأفراده بين كونها أفراداً ذاتية له أو عرضية، إذا كانت شموله للثانية بنظر العرف حقيقة، فكما أن الأبيض صادق على نفس البياض ذاتاً كذلك صادق على الجسم المتصف به، مع أن صدقه عليه عرضى عند العقل. و حينئذ نقول: إن لعدم مجيء الفاسق بالخبر فرد ذاتي، هو عدم تحقق الخبر أصلاً، و أفراد عرضية هى مجيء العادل به، فكما يشمل العام الذى هو مفهوم الآيه الفرد الذاتى كذلك يشمل الفرد العرضى أيضاً.

هذا، و يرد على الأخير ثبوت الفرق بين المثال و الممثل، فإن صدق عنوان الأبيض على نفس البياض فى المثال يكون أخفى من صدقه على الفرد العرضى الذى هو الجسم المتصف به، بخلاف المقام، فإن صدق المفهوم على الفرد

ص: 469

1- (1) - أسباب النزول: 277-278، التبيان 9: 343، مجمع البيان 9: 198.

2- (2) - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 3: 169.

3- (3) - أنوار الهداية 1: 283-285.

العرضى، و هو مجيء العادل بالنبأ أخفى من صدقه على الفرد الذاتى، و هو عدم تحقّق النبأ أصلاً، بل لا يكون عرفاً من مصاديقه و إن كان أحد الضدّين ممّا ينطبق عليه عدم الضدّ الآخر، و يكون مصدوقاً عليه بحسب اصطلاح فنّ المعقول، لكنّه أمر خارج عن متفاهم العرف.

هذا، و يرد على الوجه السابق على هذا الوجه: أنّ كون مورد النزول هو إخبار الوليد بارتداد بنى المصطلق لا ربط له بكون الموضوع فى الآية مطلق النبأ، و الشرط خارج غير مسوغ لتحقّق الموضوع. و بالجملة: فلا- يمكن أن يستفاد من مورد النزول مدخلية المجيء فى الموضوع و عدمها، فاللازم الأخذ بظاهرها، الذى هو كون الموضوع النبأ المقيّد بمجىء الفاسق به، و قد عرفت عدم ثبوت المفهوم له حينئذٍ أصلاً مع أنّ دعوى كون الآية واردة لإفادة كبرى كلىّة إنّما يبتنى على ثبوت المفهوم لها؛ ضرورة أنّها بدونها لا تكون فى مقام تمييز ما يجب فيه التبيّن عن غيره، فإثبات المفهوم لها من هذه الناحية غير ممكن أصلاً. و من هنا يظهر الجواب عن باقى التقريبات، فتدبّر.

تذييل: فيما اورد على التمسك بالآية

قد اورد على التمسك بالآية الشريفة لحجّية خبر الواحد بأمر، بعضها يختصّ بالآية و بعضها يشترك بين الآية و غيرها:

أما الإشكالات المختصة بالآية

فمنها: معارضة المفهوم مع عموم التعليل الواقع فى ذيلها، و هو قوله تعالى: «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصَّبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» فَإِنَّ الجهالة هى عدم العلم بالواقع، و هو مشترك بين إخبار الفاسق و غيره. فمقتضى التعليل وجوب

التبيّن عن خبر العادل أيضاً، وهو يعارض مع مفهوم الصدر، والتعليل أقوى.

ودعوى: أنّ النسبة بينهما عموم من وجه، فيتعارضان في مادّة الاجتماع، وهى خبر العادل الغير المفيد للعلم، ويجب حينئذٍ تقديم عموم المفهوم وإدخال مادّة الاجتماع فيه؛ إذ لو خرج عنه، وانحصر مورده بالخبر العادل المفيد للعلم لكان لغواً؛ لأنّ خبر الفاسق المفيد للعلم أيضاً واجب العمل، بل نقول: إنّ الخبر المفيد للعلم خارج عن الآية مفهوماً و منطوقاً، فيكون المفهوم أخصّ مطلق من عموم التعليل، فيجب تخصيصه به.

مدفوعة: بأنّ المدعى إنّما هو التعارض بين ظهور التعليل فى العموم وظهور الجملة الشرطية فى ثبوت المفهوم، و حينئذٍ فالأخذ بظاهر التعليل أولى من تخصيصه بعد ثبوت المفهوم؛ خصوصاً بعد كونه آيياً عن التخصيص. وبعبارة اخرى: لا ينعقد للآية مفهوم، حتّى تعارض مع عموم التعليل (1).

هذا، و الحقّ أن يقال: إنّ الآية الشريفة لا مجال للاستدلال بها للمقام، فإنّ المراد بالنبا ليس مطلق الخبر، بل الخبر العظيم، و النبا الذى يترتب عليه امور كثيرة. و الدليل عليه - مضافاً إلى التعبير بالنبا لا بالخبر - ملاحظة التعليل، فإنّ من الواضح أنّ العمل بخبر الفاسق فى غير الأمور العظيمة ممّا لا يترتب عليه الندامة، فإنّه لو اخبر بمجىء زيد فرتب المخاطب آثار المجىء بمجرد إخباره لا يوجب ذلك إصابة القوم بجهالة الموجبة للندامة، و يدلّ على ذلك ملاحظة مورد نزول الآية أيضاً، و من المعلوم أنّ فى تلك الأمور العظيمة التى يترتب عليها قتل الرجال، و سبى النساء و الصبيان، و تصرّف الأموال لا يجوز الاكتفاء فيها بخبر العادل أيضاً، فالآية الشريفة بعيدة عن المقام بمراحل.

ص: 471

هذا، مضافاً إلى أنه على تقدير تسليم كون المراد بالنبأ هو مطلق الخبر نقول: إنه لا مجال لدعوى المفهوم فيها، فإنّ التعليل إنّما يدلّ على كون الحكم معلّلاً بمضمونه، ومع له لا مجال لدعوى كون التعليق في القضية الشرطية ظاهراً في كون الشرط عدّة، فضلاً عن كونه علة منحصرة؛ إذ هذا الظهور إنّما نشأ من إطلاق الأداة أو إطلاق الشرط أو إطلاق الجزاء - كما قد قرّر في باب المفاهيم - ومع التصريح بالعلية لم يكن للقضية ظهور في الإطلاق، بل لا يكون لها ظهور في مجرد علية الشرط، فضلاً عن انحصارها. ولعمري إنّ هذا الإشكال ممّا لا يمكن الذبّ عنه، فتدبّر.

هذا، وأما ما يظهر من بعض من دعوى أنّ الجهالة ليس بمعنى عدم العلم، بل بمعنى السفاهة والركون إلى ما لا ينبغي الركون إليه (1) فهو ظاهر الفساد، وبعد وضوح كونه من اشتقاقات مادة الجهل، مضافاً إلى تصريح أهل اللغة به أيضاً (2).

ومنها: أنّه يلزم خروج المورد عن عموم المفهوم؛ لأنّ مورد نزول الآية الشريفة هو الإخبار بالارتداد، وهو لا يثبت إلاّ بالبينّة، فاللزام خروجه عن العموم، مع أنّه نصّ في المورد، فلا بدّ من رفع اليد عن المفهوم لئلاّ يلزم التخصيص الشنيع (3)، وهذا الإشكال أيضاً ممّا لا يمكن الذبّ عنه، وإنّ تصدّي للجواب عنه المحقّق النائيني - على ما في التقريرات (4) - ولكنّه لا يندفع به، فتأمّل فيه.

ص: 472

1- (1) - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 171.

2- (2) - مجمع البحرين 5: 345، القاموس المحيط 3: 363، الصحاح 4: 1663.

3- (3) - انظر فوائد الأصول 1: 124.

4- (4) - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 174.

فمنها: أَنَّ مفهوم الآية لو دَلَّ على حجّية خبر العادل لدَلَّ على حجّية الإجماع الذى ادعاه السيّد وأتباعه على عدم حجّية خبر العادل أيضاً؛ لأنّهم عدول أخبروا بحكم الإمام عليه السلام بعدم حجّية خبر الواحد، فيلزم من حجّية الخبر عدم حجّيته، و ما يلزم من وجوده العدم فهو محال(1)

. هذا، و لكن هذا الإشكال يندفع بملاحظة ما ذكرنا فى الإجماع المنقول من عدم حجّية الإخبار عن حدس، و من المعلوم أنّ ادعاء الإجماع مبنى على الحدس، كما عرفت.

و اجيب عنه بوجوه اخر:

أحدها: أنّ ذلك معارض بقول السيّد، فإنّ حجّيته يستلزم عدم حجّيته، و ما يلزم من وجوده العدم فهو محال، فلا يكون قول السيّد بحجّة(2). و لكن يمكن أن يقال: بأنّ المحال إنّما يلزم من شمول خبر السيّد لنفسه، و هو يوجب عدم الشمول، و لكنّه معارض بأنّ حجّية الخبر الواحد لا يستلزم المحال، بل المحال يلزم من شمول أدلّة حجّية خبر الواحد لخبر السيّد، و هو يوجب عدم شمولها له، فيرتفع الإشكال.

ثانيها: أنّ الأمر يدور بين دخوله و خروج ما عداه و بين العكس، و لا ريب أنّ الثانى متعيّن، لا لمجرّد قبح انتهاء التخصيص إلى الواحد، بل لأنّ المقصود من جعل الحجّية ينحصر فى بيان عدم الحجّية، و لا ريب أنّ التعبير عن هذا المقصود

ص: 473

1- (1) - انظر فرائد الأصول 1: 121.

2- (2) - نفس المصدر.

بما يدلّ على عموم حجّية خبر العادل قبيح في الغاية(1)

. و أورد على ذلك المحقّق الخراساني في «التعليقة» بمنع لزوم ما هو قبيح في الغاية؛ لأنّه من الممكن جدّاً أن يكون المراد من الآية واقعاً هو حجّية خبر العادل مطلقاً إلى زمان خبر السيّد بعدم حجّيته، كما هو قضية ظهورها، من دون أن يزاحمه شيء قبله و عدم حجّيته بعده، كما هو قضيتّه؛ لمزاحمة عمومها لسائر الأفراد، و بعد شمول العموم له أيضاً.

و من الواضح: أنّ مثل هذا ليس بقبيح أصلاً، فإنّه ليس إلّا من باب بيان إظهار انتهاء حكم العامّ في زمان بتعميمه؛ بحيث يعمّ فرداً ينافى و يناقض الحكم سائر الأفراد. و لا يوجد إلّا في ذاك الزمان؛ حيث إنّه ليس إلّا نحو تقييد. لكن الإجماع قائم على عدم الفصل(2)، انتهى موضع الحاجة.

و لكن لا يخفى: أنّ دعوى السيّد الإجماع لو كانت حجة بمقتضى شمول أدلّة حجّية خبر العدل لكان مقتضاها عدم حجّية خبر الواحد من زمن النبي صلى الله عليه وآله و سلم، فيعود حينئذٍ محذور الاستهجان، كما هو واضح.

ثالثها: ما ذكره المحقّق العراقي - على ما في تقارير بحثه - من أنّ هذا الإشكال مدفوع أولاً: بأنّه من المستحيل شمول دليل الحجّية لمثل خبر السيّد الحاكي عن عدمها؛ من جهة استلزام شمول الإطلاق لمرتبة الشكّ بمضمون نفسه، فإنّ التعبد بإخبار السيّد بعدم حجّية خبر الواحد إنّما كان في ظرف الشكّ في الحجّية و اللاجّية، و من المعلوم استحالة شمول إطلاق مفهوم الآية و غيره من الأدلّة لمرتبة الشكّ في نفسه. بل على هذا يمكن أن يقال بعدم

ص: 474

1- (1) - فرائد الأصول 1: 121-122.

2- (2) - درر الفوائد، المحقّق الخراساني: 110.

شموله لمثل خبر الشيخ، الحاكي عن الحجية، فإنّ مناط الاستحالة جارٍ في كليهما، ولا يختص بالخبر الحاكي عن عدم الحجية.

و ثانياً: أنّه بعد شمول أدلة الحجية لما عدا خبر السيّد من سائر الأخبار لا يبقى مجال لشمولها له؛ لأنّ القطع بحجيتها ملازم لانتفاء الشكّ في مطابقة مضمون خبر السيّد للواقع وعدمها، فيخرج بذلك عن عموم أدلة حجية الخبر، فيصير عدم شمول الأدلة لمثل خبر السيّد من باب التخصّص لانتفاء الشكّ في مطابقة مؤداه للواقع، وهذا بخلاف ما لو شملت الأدلة لخبر السيّد؛ إذ عليه يلزم كون خروج ما عداه من سائر الأخبار من باب التخصيص؛ لتحقق الموضوع فيها، وهو الشكّ في المطابقة وجداناً. و من المعلوم أنّه مع الدوران بين التخصّص و التخصيص يتعيّن الأوّل.

لا- يقال: كيف، و لازم شمول الأدلة لمثل خبر السيّد أيضاً هو القطع بعدم حجية ما عداه، فيلزم أن يكون خروج ما عداه أيضاً من باب التخصّص لا التخصيص.

فإنّه يقال: إنّ المدار في التعبّد بكلّ أمانة إنّما هو الشكّ في مطابقة مضمونه و مؤداه للواقع، و مؤديات ما عدا خبر السيّد لا يكون حجية خبر الواحد؛ كي يقطع بعدم الحجية بسبب شمول أدلة الاعتبار لخبر السيّد الحاكي عن عدم الحجية، بل و إنّما مؤديات ما عداه عبارة عن وجوب الأمر الفلاني أو حرمة كذا واقعاً، و لا ريب في بقاء الشكّ في المطابقة، و لو على تقدير القطع بحجية خبر السيّد، فيشملها أدلة الاعتبار، فلا يكون رفع اليد عنها بمقتضى اعتبار خبر السيّد إلّا من باب التخصيص (1)، انتهى ملخصاً.

ص: 475

أقول: أمّا ما أفاده أولاً فيرد عليه: ما تبهنا عليه في مبحث القطع من أنّ ما اشتهر بينهم من تأخر الشكّ في الشيء عن ذلك الشيء، وتوقفه على تحقّقه ممّا لا يتمّ أصلاً، كيف و لازم ذلك انقلاب الشكّ إذا وجد علماً؛ إذ على الفرض لا يتحقّق بدون ثبوت المشكوك، فمع العلم بذلك ينقلب الشكّ علماً، كما هو واضح. فما ذكره من استحالة شمول إطلاق مفهوم الآية لمرتبة الشكّ في نفسه ممّا لا نعرف لها وجهاً أصلاً.

و أمّا ما أفاده ثانياً فيرد عليه: أنّ شمول أدلّة الحجّية لما عدا خبر السيّد إنّما هو فيما إذا كان حجّيته مشكوكة؛ إذ لا معنى لشمولها له مع القطع بعدم الحجّية، و حينئذٍ نقول: كما أنّ شمولها له مستلزم لخروج خبر السيّد من باب التخصّص؛ إذ لا يبقى حينئذٍ شكّ في حجّيته و لا حجّيته حتّى تشمله أدلّة الحجّية، كذلك شمول الأدلّة لخبر السيّد موجب لخروج ما عداه من الأخبار عن تحتها من باب التخصّص؛ إذ لا يبقى مع شمولها لخبر السيّد شكّ في حجّية ما عداه و عدم حجّيته، و الملاك في الشمول هو الشكّ في الحجّية، لا مطابقة مضمونه للواقع و عدمها، فما ذكره من دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص ممّا لا وجه له أصلاً، كما هو أظهر من أن يخفى.

و من الإشكالات العامّة: إشكال شمول أدلّة الحجّية للأخبار الحاكية لقول الإمام عليه السلام بواسطة أو وسائط، كإخبار الشيخ عن المفيد عن الصدوق عن الصّفار عن العسكري عليه السلام.

و يمكن تقريب هذا الإشكال من وجوه(1):

ص:476

1- (1) - فرائد الأصول 1:122، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3:177-179.

الأول: دعوى انصراف الأدلة عن الإخبار بالواسطة.

الثاني: أنه لا بدّ أن يكون للمخبر به أثر شرعى، حتى يصحّ بلحاظه التعبد به، وليس للمخبر به فى المقام هذا الأثر، فإنّ المخبر به بخبر الشيخ هو قول المفيد، ولا أثر شرعى لقوله أصلاً.

الثالث: دعوى أنّ الحكم بتصديق العادل مثبت لأصل إخبار الوسائط، مع أنّ خبرهم يكون موضوعاً لهذا الحكم، فلا بدّ وأن يكون الخبر فى المرتبة السابقة محرراً بالوجدان أو بالتعبد؛ ليحكم عليه بوجوب تصديقه؛ لأنّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة المعروض إلى العرض، فلا يعقل أن يكون الحكم موجداً لموضوعه؛ لاستلزامه الدور المحال.

الرابع: أنه يلزم أن يكون الأثر الذى بلحاظه وجب تصديق العادل نفس تصديقه، من دون أن يكون فى البين أثر آخر كان وجوب التصديق بلحاظه، ولا يعقل أن يكون الحكم بوجوب التصديق بلحاظ نفسه.

هذا، والجواب عن الأول: منع الانصراف، ولوقيل بأنّ العمدة فى هذا الباب هو بناء العقلاء على العمل بخبر الواحد، ولا بدّ من إحرازه فى الإخبار مع الوسائط، ومن المعلوم عدم إحرازه، لو لم نقل بثبوت عدمه من جهة أنّا نرى بالوجدان عدم اعتنائهم بالإخبار مع الوسائط الكثيرة التى بلغت إلى عشرة أو أزيد مثلاً. فيشكل الأمر فى الأخبار المأثورة عن الأئمة عليهم السلام؛ لاشتغالها على الوسائط الكثيرة بالنسبة إلينا.

فنعول: إنّ الواسطة فى تلك الأخبار قليلة؛ لأنّ الواسطة إنّما هو بين الشيخ والكلينى والصدوق وبين الإمام عليه السلام، ومن الواضح قلّتها؛ بحيث لا يتجاوز عن خمس أو ستّ، وأمّا الواسطة بيننا وبينهم فلا يحتاج إليها بعد تواتر كتبهم، ووضوح صحّة انتسابها إليهم، كما لا يخفى.

واجيب عن الوجه الثالث: بأنّ المستحيل إنّما هو إثبات الحكم موضوع شخصه، لا- إثبات موضوع لحكم آخر، فإنّ هذا بمكان من الإمكان، والمقام يكون من هذا القبيل، فإنّ الذى يثبت بوجوب تصديق الشيخ إنّما هو خبر المفيد، وإذا ثبت خبر المفيد بوجوب تصديق الشيخ يعرض عليه وجوب التصديق أيضاً، وهكذا(1).

و عن الوجه الرابع تارة: بما فى تقريرات المحقّق النائنى من أنّ هذا الإشكال إنّما يتوجّه بناءً على أن يكون المجمعول فى باب الأمارات منشأ انتزاع الحجّية، أمّا بناءً على ما هو المختار من أنّ المجمعول فى باب الطرق و الأمارات نفس الكاشفية و الوسطية فى الإثبات فلا إشكال حتّى نحتاج إلى التفصّل عنه، فإنّه لا يلزم شىء ممّا ذكر؛ لأنّ المجمعول فى جميع السلسلة هو الطريقة إلى ما تؤدّى إليه أى شىء كان المؤدّى، فقول الشيخ طريق إلى قول المفيد، و قول المفيد طريق إلى قول الصدوق، و هكذا إلى أن ينتهى إلى قول زراة الحاكي لقول الإمام عليه السلام(2).

و اخرى: بما فى تقريرات المحقّق العراقى ممّا حاصله: أنّ دليل الاعتبار - و هو قوله «صدّق العادل» مثلاً - و إن كان بحسب الصورة قضية واحدة، و لكنّها تنحلّ إلى قضايا متعدّدة حسب تعدّد حصص الطبيعى بتعدّد الأفراد، و بعد فرض انتهاء سلسلة سند الرواية إلى الحاكي لقول الإمام عليه السلام، و شمول دليل وجوب التصديق له؛ لكون المخبر به فى خبره حكماً شرعياً تصير بقية الوسائط ذات أثر شرعى، فيشملها دليل وجوب التصديق؛ إذ حينئذٍ يصير وجوب التصديق

ص:478

1- (1) - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائنى) الكاظمى 3:179.

2- (2) - نفس المصدر 3:180.

المرتّب على مثل قول الصّفار الحاكي لقول الإمام عليه السلام أثراً شرعياً له، و هكذا إلى منتهى الوسائط. فكان كلّ لاحق مخبراً عن موضوع ذى أثر شرعى (1).

و ثالثة: بما أفاده المحقّق المعاصر فى كتاب «الدرر» ممّا حاصله: أنّ وجوب تصديق العادل فيما أخبره ليس من قبيل الحكم المجعول للشكّ تعبدًا، بل مفاده جعل الخبر؛ من حيث إنّه مفيد للظنّ النوعى طريقاً إلى الواقع، و عليه لو أخبر العادل بشيء يكون ملازماً لشيء له أثر شرعاً؛ إمّا عادة أو عقلاً أو بحسب العلم نأخذ به، و ترتّب على لازم المخبر به الأثر الشرعى المرتّب عليه.

و السّرّ فى ذلك: أنّ الطريق إلى أحد المتلازمين طريق إلى الآخر، و حينئذٍ نقول يكفى فى حجّية خبر العادل انتهاؤه إلى أثر شرعى، و لا يلزم أن تكون الملازمة عادية أو عقلية، و يكفى ثبوت الملازمة الجعلية، بمعنى أنّ الشارع جعل الملازمة النوعية الواقعية بين إخبار العادل، و تحقّق المخبر به بمنزلة الملازمة القطعية، و لا تكون قضية «صدّق العادل» ناظرة إلى هذه الملازمة، كما لا تكون ناظرة إلى الملازمة العقلية و العادية، بل يكفى فى ثبوت هذا الحكم ثبوت الملازمة فى نفس الأمر، حتّى تكون منتجة للحكم الشرعى العملى (2)، انتهى.

هذا، و يرد على الجواب الأوّل: أنّ جعل الطريقة لا بدّ و أن يكون بلحاظ الأثر الشرعى المرتّب على ما أدّى إليه الطريق، و إلا فلا يجوز جعل الطريقة مع عدم ترتّب الأثر الشرعى على المؤدّى، و المفروض فى المقام أنّ ما أدّى إليه الطريق هو قول المفيد، و هو لا يكون موضوعاً لشيء من الآثار الشرعية، بناءً

ص: 479

1- (1) - نهاية الأفكار 3: 124.

2- (2) - درر الفوائد، المحقّق الحائرى: 388.

على جعل الوسطية والكاشفية، كما هو واضح.

وعلى الجواب الثانى: أنّ ما ذكره من شمول دليل وجوب التصديق لقول الراوى الذى يحكى لقول الإمام عليه السلام لكون المخبر به فى خبره حكماً شرعياً إنّما يتمّ لو ثبت خبره، و الكلام إنّما هو فيه؛ إذ المفروض أنّ خبره لم يثبت وجداناً، فمن أين يشمل له دليل وجوب التصديق؟!

وبالجملّة: ففرض الكلام من صدر السلسلة إنّما يصحّ لو ثبت أنّ الراوى الذى وقع فى صدرها أخبر من بعده بتحديث الإمام عليه السلام له، و الكلام إنّما هو فى ثبوته، كما لا يخفى.

وعلى الجواب الثالث - مضافاً إلى أنّه لم يدلّ دليل على الملازمة التى ادعاها -: أنّ المخبر به، و هو قول المفيد فى المثال لا يكون مترتباً عليه الأثر الشرعى، حتّى يجب تصديق الشيخ فيما أخبره بلحاظ ذلك الأثر. و توهم أنّ قول المفيد يترتب عليه بعض الآثار، و هو صحّة النسبة إليه، و عدم كون إسناده إليه من القول بغير العلم، فلا مانع من أن يكون وجوب التصديق بلحاظ ذلك الأثر، مدفوع بأنّ قول المفيد بلحاظ هذا الأثر إنّما يكون من الموضوعات الخارجية التى لا تثبت إلاّ بالبيّنة، و لا يكفى فيه قول العادل الواحد، كما هو واضح.

و التحقيق فى هذا المقام - بعد عدم رفع الإشكال بما ذكره الأعلام، كما عرفت - أن يقال: إنّ أصل الإشكال، و كذا الجوابات كلّها من الأمور العقلية الخارجة عن فهم العرف، الذى هو الملاك و المرجع فى معنى الآية و نظائرها من الأدلّة، فإنّه لا شكّ فى أنّه لو ألقى عليهم هذا الكلام، و هو حجّية قول العادل، و وجوب تصديقه فيما أخبره لا يفهمون من ذلك الفرق بين الإخبار بلا واسطة أو معها، و لا ينظرون فى الإخبار مع الوساطة إلى الوسائط أصلاً، بل

يقولون في المثال بأنّ العادل أخبر بأنّ الإمام عليه السلام قال كذا أو فعل كذا، وإن كان العادل الذي وقع في منتهى السلسلة لم يخبر بقول الإمام عليه السلام، بل المخبر به بخبره هو إخبار العادل الذي حدّثه.

و من هنا يعلم: أنّ المخبر به بخبر هذا العادل وإن كان من الموضوعات، و لا يكفي في ثبوتها إلاّ البيّنة إلاّ أنّه حيث لا يكون في نظر العرف منظوراً مستقلاً، بل منظوراً آلياً فيكفي في ثبوته إخبار عادل واحد.

منها: آية النفر

و من الآيات التي استدللّ بها على حجّية خبر الواحد آية النفر: «و ما كان الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (1)

. و لكن الاستدلال بها لذلك في غاية الضعف؛ لأنّ المستفاد من لو لا التحضيضية ليس وجوب أصل النفر، بل المقصود بها بملاحظة قوله: «و ما كان الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً»، و بملاحظة الآيات التي قبل هذه الآية هو نفي وجوب نفر المؤمنين كافة، و النهي عن ذلك، بمعنى أنّ مفاد لو لا التحضيضية هو وجوب التفرقة و التفكيك؛ أى لا يجوز للمؤمنين كافة النفر، و إبقاء رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم وحده، فلم لا يكون النافرون طائفة خاصّة من المؤمنين.

فالمراد من الآية بحسب الظاهر هو النهي عن النفر العمومى، و ليس المقصود منها هو بيان أصل وجوب نفر طائفة لغاية التفقه. هذا، مضافاً إلى أنّ كلمة النفر كما يدلّ عليه التأمل في سياق الآية و في موارد استعمالها في

ص: 481

القرآن الكريم يكون المراد بها النفر للجهاد، لا النفر للتفقه.

وعليه فيتعيّن أن يكون المراد من الآية هو تفقه النافرين بسبب ما يروونه في الجهاد من السفارة الإلهية والإمدادات الغيبية وقوة الإيمان و إنذار القوم الذين هم الكفار الموجودون في المدينة، لعلمهم يحذرون ويدخلون في دين الله، أو يصون الإسلام والمسلمون من شرورهم. ويؤيد ذلك رجوع الضمير في «ليتفقهوا» أو ما بعده إلى النافرين المذكورين في الآية، ولا وجه للرجوع إلى المتخلفين، بعد عدم كونهم المذكورين، وأيضاً لا يناسب الإنذار والحذر بالإضافة إلى المجاهدين، أصلاً.

و إلى أن التفقه يحتمل أن يكون المراد به التفقه في الأصول الاعتقادية، لا الأحكام الفرعية، كما يشهد بذلك الروايات الكثيرة التي استدلّ فيها بالآية الشريفة لأصل الإمامة(1)

. وعلى تقدير أن يكون المراد به الأعم من التفقه في الأحكام الفرعية فالظاهر أن المراد بقوله «لينذروا» هو إنذار كل واحد من المتفقهين النافرين أو المتخلفين - على اختلاف التفسيرين - جميع قومهم، وحينئذ فلا يدلّ على وجوب تصديق كل واحد من المنذرين، وعلى تقدير وجوب تصديقه ينحصر ذلك بالمتفقه المنذر، لا كل من تحمّل الحديث، وإن لم يكن فقيهاً.

هذا كلّّه، مضافاً إلى المنع من كون الحذر واجباً، وعلى تقدير وجوبه لا دليل على كون المراد بالحذر هو الحذر العملي الراجع إلى العمل بقول المنذر، بل الظاهر هو التحذّر القلبي والخوف والخشية، فيكون المقصود لينذروا قومهم بالموعظة والإيعاد، حتّى يخافوا من عذاب الله، ويعملوا بوظائفهم.

ص:482

و كيف كان فالآية الشريفة بعيدة عن الدلالة على حجّية خبر الواحد بمراحل. و ممّا ذكرنا يظهر الخلل فيما أفاده المحقّق النائيني على ما في تقريراته في تقريب دلالة الآية على حجّية خبر الواحد(1)، فراجع.

الدليل الثاني: الأخبار

هذا، وقد استدللّ على حجّية خبر الواحد بالأخبار الكثيرة، و تقريب الاستدلال بها - كما أفاده في «الكفاية» و تبعه في «الدرر» - أنّ هذه الأخبار و إن لم يكن متواترة لفظاً و معنىً إلاّ أنّها متواترة إجمالاً؛ ضرورة أنّه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السلام، و مقتضى ذلك و إن كان حجّية خبر دلّ على حجّيته أخصّها مضموناً إلاّ أنّه يتعدّى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية، و قد دلّ على حجّية ما كان أعمّ (2).

هذا، و لكن لا يخفى: أنّ ذلك مجرد فرض، و إلاّ فالظاهر أنّه لا يكون بين الأخبار ما كان جامعاً لشرائط الحجّية، و كان مدلوله حجّية خبر الواحد بنحو الإطلاق، مضافاً إلى أنّ إثبات التواتر - و لو إجمالاً - مشكّل؛ لأنّ من شرط التواتر أن يكون متواتراً في جميع الطبقات، مع أنّه ليس الأمر في المقام كذلك؛ لأنّ هذه الأخبار كلّها مذكورة في الجوامع الأربعة للأعظم الثلاثة، فينحصر الناقلون فيهم، مع أنّ الواضح عدم ثبوت التواتر بقولهم. و أمّا غيرها من الجوامع فلم يثبت صحّة إسنادها إلى مؤلّفيها على نحو التواتر، كالجوامع الأربعة، كما لا يخفى.

هذا، مضافاً إلى أنّ أخصّ تلك الأخبار مضموناً هو ما يدلّ على إرجاع

ص: 483

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 3: 185.

2- (2) - كفاية الأصول: 346-347، درر الفوائد، المحقّق الحائري: 392.

السائل إلى زرارة في تعلّم الأحكام، وأخذ معاً لم الدين، وهو يشتمل على خصوصيتين: أحدهما كون من يؤخذ عنه ذلك فقيهاً في الدين كزرارة، و ثانيهما:

أنّ الأخذ منه إنّما هو من دون واسطة.

و من المعلوم: أنّه لا يمكن إلغاء شيء من الخصوصيتين، وإن كانت خصوصية كونه زرارة ملغاة قطعاً.

هذا، ويمكن تقريب الاستدلال بالإخبار لحجّة خبر الواحد بوجه آخر، وهو أن يقال: إنّّه لا إشكال في ثبوت بناء العقلاء على العمل بخبر الواحد في الجملة - لو لم نقل بثبوته على العمل به مطلقاً، كما سنحقّقه - و حينئذٍ فنقول:

يوجد في تلك الأخبار الكثيرة ما يدلّ على حجّة خبر الواحد مطلقاً، فإنّه يثبت بناء العقلاء حجّة ذلك الخبر الذي مدلوله هو حجّة الخبر مطلقاً، ولا يلزم الدور، ولا يحتاج إلى إثبات التواتر، كما هو واضح.

وهذا الخبر هو

ما رواه الكليني عن محمّد بن عبد الله الحميري و محمّد بن يحيى جميعاً عن عبد الله بن جعفر الحميري عن أحمد بن إسحاق قال: سألت أبا محمّد عليه السلام، وقلت: من اعامل، و عمّن آخذ، و قول من أقبل؟

فقال: «العمري و ابنه ثقتان، فما أدبياً إليك عنّي فعنّي يؤدبان، و ما قالاً- لك فعنّي يقولان، فاسمع لهما و أطعهما، فإنّهما الثقتان المأمونان...» الحديث (1)

. فإنّه لا إشكال في كون مثل هذا السند العالي الذي يكون كلّ رواته مذكّي بتذكية عدلين، بل عدول مورداً لبناء العقلاء قطعاً، و حينئذٍ فيجب الأخذ به، و به يثبت حجّة قول الثقة المأمون مطلقاً، كما لا يخفى.

ص: 484

الدليل الثالث والرابع: الإجماع و سيرة العقلاء

هذا، وأما الاستدلال بالإجماع على حجّية خبر الواحد فمخدوش من وجوه لا يخفى على المتأمل.

نعم، استمرار سيرة العقلاء على العمل بأخبار الآحاد في أمور معاشهم وسياساتهم دليل قطعي على حجّية أخبار الآحاد لو لم يردع عنه الشارع، وهو العمدة في هذا الباب؛ إذ قد عرفت عدم تمامية الأدلة الثلاثة المتقدمة.

ولا يخفى: أنّ ذلك إنّما هو في مقام المحاجة، وأمّا الأغراض الشخصية الجزئية فيمكن أن لا يعملوا فيها بأخبار الآحاد، كما نراه بالوجدان، ولكن ذلك لا يضرّ بما نحن بصدده، فإنّ الغرض إثبات حجّية خبر الثقة في مقام الاحتجاج، فإنّه لا شبهة في أنّه لو أمر المولى عبده بشيء، وأعلمه على ذلك بتوسّط ثقة لا يكون للعبد الاعتذار لدى المخالفة بأنّ المولى لم يبيّنه لى، وأنّ الوساطة كان جارياً فيه احتمال الكذب، كما هو واضح.

نعم، يبقى في المقام إثبات عدم الردع عن هذه السيرة المستمرة، فنقول: قد يستدلّ لثبوت الردع بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم. هذا.

و أجاب عن ذلك في «الكفاية» بأنّها لو كانت رادعة يلزم الدور(1)

. ولكن قد عرفت عدم لزومه بوجه، وأنّ التحقيق عدم جواز الاستدلال بها؛ لأنّ ظاهرها أيضاً ظنيّ، فيلزم من جواز الاستدلال بها عدمه، وهو محال.

مضافاً إلى أنّك عرفت: أنّ المقصود بالعلم في الآية هي الحجّة المعتبرة، وخبر الواحد منها قطعاً؛ ضرورة أنّه لم تصر الآية بعد نزولها سبباً لتعطيل الأسواق

ص: 485

و امور الناس أصلاً، و ليس ذلك إلا لكون المقصود من الآية - على ما هو المتفاهم منها بنظر العرف - هو ما عدا الدليل المعتبر العلمى أو الظنى، كما هو واضح.

ثم إنه أفاد المحقق الخراسانى فى هامش «الكفاية» كلاماً حاصله: أن خبر الثقة حجّة، و لو قيل بسقوط كلّ من السيرة و الإطلاق عن الاعتبار بسبب دوران الأمر بين ردعها به، و تقييده بها، و ذلك لأجل استصحاب حجّيته الثابتة قبل نزول الآيتين.

و دعوى أنّه لا مجال لاحتمال التقييد بها، فإنّ دليل اعتبارها مغنياً بعدم الردع عنها، و معه لا تكون صالحة لتقييد الإطلاق مع صلاحيته للردع عنها، مدفوعة بأنّ الدليل ليس إلا إمضاء الشارع لها، و رضاه بها المستكشف بعدم ردعه عنها فى زمان مع إمكانه.

و بالجملة: ليس حال السيرة مع الآيات الناهية إلا كحال الخاصّ المقدّم و العامّ المؤخّر فى دوران الأمر بين التخصيص بالخاصّ أو النسخ بالعام (1)، انتهى.

هذا، و لكن يرد عليه: - مضافاً إلى أنّه لم يعلم أنّ المتشرّعة كانوا قبل نزول الآيتين يعملون بخبر الواحد فى الأمور الشرعية، حتّى كان عدم الردع عنها دليلاً على الإمضاء و ذلك لكون المسلمين كانوا قليلىن غير محتاجين إلى العمل بخبر الواحد؛ لانفتاح باب العلم لهم، و هو السؤال عن شخص النبى صلى الله عليه و آله و سلم - أنّ الاستصحاب يكون مدرك حجّيته خبر الواحد، فكيف يستدلّ لها بالاستصحاب، كما لا يخفى.

ص: 486

تمهيد تقسيم أحوال المكلف و ذكر مجارى الأصول

اعلم: أنه قد جرت عاداتهم فى أول مبحث القطع بتقسيم حالات المكلف؛ من حيث إنه قد يحصل له القطع بالحكم، وقد يحصل له الظن به، وقد يحصل له الشك فيه، ثم ذكر مجارى الأصول، ولكن لا يخلو شىء من التقسيمات و كذا بيان مجارى الأصول من المناقشة و الإشكال، و يظهر ذلك بملاحظة ما سنحققه.

فنعول: المكلف إما أن يحصل له القطع بالحكم الواقعى الفعلى تفصيلاً أو إجمالاً، وإما أن لا يحصل له ذلك، و على الثانى: إما أن يكون قاطعاً بقيام الأمانة المعتبرة على الحكم الواقعى تفصيلاً أو إجمالاً أو لا يكون كذلك، و على الثانى: إما أن يقوم الحجّة المعتبرة بالنسبة إلى الواقع وإما أن لا يقوم، بل يكون شاكاً فى الواقع أو ظاناً به من غير قيام أمانة معتبرة و لا حجّة شرعية.

فالأول: هو مبحث القطع، و قد عرفت أنه لا فرق فيه بين القطع التفصيلى و الإجمالى أصلاً، فإنه كما يكون القطع التفصيلى بالحكم الواقعى الفعلى حجّة و موجباً لتنجّزه، من غير افتقار إلى جعل الحجية له، و كذا لا يجوز جعل حكم

على خلافه، كذلك القطع الإجمالى بالحكم الفعلى يكون حجّة موجباً لتنجّزه، و لا يعقل الترخيص بخلافه، فإنّه لو علم إجمالاً بأنّ قتل النّبى المرّدّد بين جمع كثير مهدور الدم يكون محرّماً بالحرمة الفعلية التى لا يرضى المولى به أصلاً لا يجوز له ارتكاب قتل واحد من تلك الجماعة، وكذا لا يجوز الترخيص من المولى، فإنّه لا يجتمع مع الحرمة الفعلية، كما هو واضح.

وبالجملة: فلا فرق فى أحكام القطع بين القطع التفصيلى و الإجمالى قطعاً، فلا بدّ من إدخاله فيه.

و الثانى: هو مبحث الظنّ، و قد عرفت أنّه لا فرق فيه أيضاً بين أن يعلم تفصيلاً بقيام الأمانة المعتبرة، و بين أن يعلم إجمالاً بقيامها. و القسم الثانى هو مبحث الاشتغال المعروف بينهم، الذى يذكرونه عقيب مبحث البراءة، فإنّ الظاهر أنّ المراد منه هو العلم الإجمالى بقيام الأمانة على التكليف من إطلاق دليل أو غيره؛ لما عرفت من أنّه لا مجال لتوهم الإشكال فى حجّية العلم الإجمالى المتعلّق بالتكليف الفعلى، و كونه منجزاً؛ بحيث لا يجوز الترخيص بخلافه.

و حينئذٍ فيكون مبحث الاشتغال من مباحث الظنّ.

و الثالث: هو مبحث الاستصحاب؛ لأنّه حجّة على الواقع، و إن لم يكن أمانة عليه.

و الرابع: هو مبحث البراءة، و من هنا ظهر: أنّ الوضع الطبيعى يقتضى تأخير مبحث البراءة عن جميع المباحث، و كذا إدراج البحث عن الاشتغال فى مباحث الظنّ. نعم، للاشتغال حظّ من مبحث الاستصحاب، و هو ما لو كان المستصحب المعلوم مرّدداً بين شيئين أو أشياء، كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه لا إشكال فى تقدّم القطع بقسميه على غيره من

الأمارات والأصول، ولا مجال لها معه؛ أمّا القطع التفصيلي فتقدّمه عليها واضح؛ لأنّها امور تعبدية مجعولة للشاكّ الذي لا يعلم بالواقع، و أمّا القطع الإجمالي فلما عرفت من أنّه حجّة عقلية موجبا لتنجّز التكليف؛ بحيث لا يعقل الترخيص في تركه، فلا مجال معه من التعبد الذي مورده صورة الشكّ وعدم العلم.

و أمّا تقدّم الأمارات على الأصول فنقول: أمّا تقدّمها على الاستصحاب فرّبما يشكل وجهه لو كان المراد باليقين الذي ورد في أخبار لا تنقض هو اليقين القطعي الوجداني الذي لا يحتمل معه الخلاف؛ لأنّ مفاد هذه الأخبار حينئذٍ أنّ نقض اليقين بالشكّ حرام إلى أن يحصل اليقين الوجداني، بخلاف اليقين الأوّل.

و من المعلوم: أنّ الأمارات التي جلّها، بل كلّها حجج عقلية ثابتة ببناء العقلاء - كما عرفت - لا تكون مفيدة لليقين، ولم يكن عملهم على طبقها من باب أنّه يقين؛ ضرورة أنّ الطريق عندهم لا يكون منحصراً بالقطع، وليس ذلك من جهة تنزيل سائر الطرق منزلة الطريقة العلمية أصلاً، كما يظهر ذلك بمراجعتهم.

و حينئذٍ فيقع التعارض بحسب الظاهر بين دليل اعتبار الأمانة وبين أخبار لا تنقض؛ لأنّ مفاده التعبد بشبوت الطهارة مثلاً لو شهدت البيّنة بها، و مفادها حرمة نقض اليقين بالنجاسة ما دام لم يحصل يقين وجداني بالطهارة. و حينئذٍ فيشكل وجه تقدّم الأمارات على الاستصحاب.

هذا، و يحتمل قوياً أن يكون المراد باليقين في أخبار الاستصحاب هي الحجّة والدليل، فمعناها حينئذٍ حرمة نقض الحجّة بمجرد الشكّ، بل الواجب نقضها بحجّة اخرى، و لا يجوز رفع اليد عن الحجّة بلا حجّة، و حينئذٍ فالوجه

فى تقدّم الأمارات عليه واضح؛ لأنّ الأمارات حجّة شرعية - تأسيساً أو إمضاءً - فيجوز رفع اليد بها عن اليقين السابق؛ لأنّ مقتضى أخبار الاستصحاب هو حرمة نقض الحجّة ما لم تحصل حجّة على خلافها، وأدلة اعتبار الأمارات تثبت الحجّة المعترية، فتكون واردة عليها.

هذا، ويشهد لما ذكرنا: من أنّ اليقين ليس المراد به اليقين الوجدانى، بل الحجّة والدليل ملاحظة نفس أخبار الاستصحاب، و التأمّل فيها، فإنّه قد حكم الإمام عليه السلام فى صحيحة زرارة الأولى، الواردة فى الموضوع (1) بحرمة نقض اليقين بالطهارة بالشكّ فيها، مع أنّ اليقين الوجدانى بالطهارة لا يتفق إلا نادراً؛ لأنّ العلم الجزمى يكون الموضوع الصادر من الإنسان قد صدر جامعاً لجميع ما اعتبر فيه فى غاية القلّة، بل لو لا قاعدة الفراغ لأشكل الأمر بسبب ذلك، ومع ذلك قد حكم الإمام عليه السلام بجريان استصحاب الطهارة، وليس ذلك إلاّ لكون المراد من اليقين ليس ما اصطلح عليه العلماء، وهو ما يقابل الظنّ والشكّ والوهم، كما هو واضح.

و نظير ذلك ما وقع فى صحيحته الثانية (2) من حكم الإمام عليه السلام بجريان الاستصحاب فيما لو ظنّ إصابة الدم أو المنى الثوب، مع عدم اليقين بذلك؛ معللاً بـ

«أنك كنت على يقين من طهارتك»، مع أنّ اليقين الوجدانى و العلم الجزمى بطهارة الثوب ممّا لا يتفق إلاّ نادراً.

و كذلك صحيحته الثالثة الواردة فى عدّة أحكام الشكوك: منها

ص:492

-
- 1- (1) - تهذيب الأحكام 1: 11/8، وسائل الشيعة 1: 245، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب 1، الحديث 1.
2- (2) - تهذيب الأحكام 1: 1335/421، وسائل الشيعة 3: 477، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 41، الحديث 1.

«وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام، فأضاف إليها أخرى، ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك» (1)، فإنّ التعبير بقوله: «وقد أحرز الثلاث» دليل على أنّ المراد باليقين ليس إلاّ الإحراز، فتأمل. وكيف كان فالظاهر - خصوصاً بملاحظة ما ذكرنا، وكذا سائر الموارد التي يستفاد منها هذا المعنى - أنّ المراد باليقين في أخبار لا تنقض ليس إلاّ الحجّة، وحينئذ فتكون أدلّة الأمارات واردة عليها، كما لا يخفى.

هذا، ومن هنا يظهر وجه تقدّم الأمارات على أصالة البراءة التي مدركها إمّا مثل حديث الرفع، وإمّا حكم العقل. فعلى الأوّل فالظاهر أنّ المراد بـ «ما لا يعلمون» الوارد فيه ليس إلاّ ما يعمّ الحجّة عليه، ومن الواضح أنّ أدلّة الأمارات يثبت حجّيتها، كما أنّ مدركه لو كان قاعدة قبح العقاب بلا بيان تكون الأمارات متقدّمة عليه أيضاً؛ لأنّها بيان قام الدليل على اعتبارها.

وأمّا تقدّم الاستصحاب على أصل البراءة؛ فإن كان مدركها حكم العقل بقبح العقاب، من دون بيان فواضح؛ لأنّ أدلّة الاستصحاب الدالّة على حرمة نقض اليقين بغير اليقين بيان و حجّة للمولى على العبد، كما هو واضح.

وأمّا لو كان مدركها هو مثل حديث الرفع فلاّ أنّ مفاد أدلّة الاستصحاب تنزيل الشكّ المسبوق باليقين بمنزلة اليقين؛ لكونه أمراً مستحكماً مبرماً لا- ينبغى أن ينقض بالشكّ الذي لا- يكون كذلك على ما هو التحقيق من أنّ المراد باليقين ليس المتيقّن، فإنّه لا يناسب النقض بالشكّ، كما لا يخفى. و حينئذ فتكون أدلّة

الاستصحاب حاكمة على مثل حديث الرفع (1)؛ لأنّ مدلوله رفع ما لا يعلم، وهى تدلّ على تنزيل الشكّ منزلة العلم، و تحكم بكونه علماً فى عالم التشريع.

وإن شئت قلت: إنّ المراد ب «ما لا يعلمون» - كما عرفت - هو ما لم يقيم الحجّة عليه، ولا شبهة فى أنّ أدلّة الاستصحاب حجّة و دليل، فتكون متقدّمة عليه، كما هو واضح، ولعلّه سيجىء التكلّم فى هذا المقام فى مبحث الاستصحاب.

ص: 494

1- (1) - التوحيد: 24/353، وسائل الشيعة 15: 369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.

حول أدلة الأصوليين على البراءة

إشارة

إذا عرفت ذلك، فلنرجع إلى ما كنا بصدده، وهو التكلم في البراءة، فنقول:

قد استدلل على البراءة بالأدلة الأربعة:

الدليل الأول: الآيات

إشارة

منها: قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (1)

. وقد اورد على التمسك به تارة: بأن ظاهره الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث، فيختص بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة (2).

و اخرى: بأن نفي فعلية التعذيب أعم من نفي الاستحقاق (3).

و ثالثة: بأن مفادها أجنبي عن البراءة، فإن مفادها الإخبار بنفي التعذيب

ص: 495

1- (1) - الإسراء (17): 15.

2- (2) - فراند الأصول 1: 317.

3- (3) - الفصول الغروية: 353 /السطر 7.

قبل إتمام الحجّة، كما هو حال الأمم السابقة، فلا دلالة لها على حكم مشتببه الحكم؛ من حيث إنّه مشتببه، فهي أجنبية عمّا نحن فيه (1).

. و أنت خبير بعدم تمامية شيء من هذه الإيرادات.

أمّا الأول: فلأنّ الآية إنّما وقعت في ذيل الآيات الواردة في القيامة، ولا اختصاص لها، بل لا ارتباط لها بنفي العذاب الدنيوي بالنسبة إلى الأمم السالفة. و حينئذٍ فيكون المراد بالتعذيب المنفى هو العذاب الأخرى، كما أنّ المراد ببعث الرسول ليس مجرد بعثه، و لو لم يكن مأموراً بالتبليغ، كما يدلّ على ذلك - مضافاً إلى أنّه هو المتفاهم منه - ذكر الرسول، لا النبيّ، بل المراد به أنّ البعث لأجل التبليغ وإتمام الحجّة إنّما يكون غاية لعدم التعذيب.

و من هنا يظهر: أنّه لو بلغ بعض الأحكام دون بعض، أو بلّغها إلى أهل بلد خاصّ دون سائر البلدان، أو بلّغها إلى جميع البلدان في عصره، ثمّ لم يبلغ إلى الأعصار المتأخّرة؛ لأجل الموانع و الحوادث يفهم من الآية عدم التعذيب بالنسبة إلى التكليف الذي لم يبلغه أصلاً، أو الشخص الذي لم يصل إليه، و حينئذٍ فالآية ظاهرة، بل صريحة في نفي العذاب بالنسبة إلى ما لم يصل إلى المكلف.

هذا، و لو سلّم ظهورها في الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث، و اختصاصها بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة فنقول: يستفاد منه البراءة في المقام حينئذٍ بطريق أولى؛ إذ لو كان التعذيب الدنيوي مع كونه يسيراً محدوداً بمكان لا يصدر منه تعالى إلاّ بعد بعث الرسول و إتمام الحجّة فالعذاب الأخرى الذي لا يمكن قياسه مع العذاب الدنيوي، لا من حيث الكمّ، و لا من حيث الكيف

ص: 496

لا يصدر منه تعالى إلا بعد ذلك بطريق أولى، كما لا يخفى.

وأما الثاني: فلأنه ليس المقصود في المقام إثبات نفي الاستحقاق، بل يكفينا مجرد ثبوت المؤمن عن العذاب، وإن كان أصل الاستحقاق ثابتاً.

وأما الثالث: فيظهر الجواب عنه ممّا ذكرناه في الجواب عن الإيراد الأول.

هذا، ويبقى في الآية أنه لو ثبت بدليل وجوب الاحتياط لا يكون التعذيب حينئذٍ تعديباً قبل بعث الرسول، حتى لا يناسب مقامه - جلّ شأنه - كما لا يخفى.

ومنها: قوله تعالى: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (1)

. ويقع الكلام فيه في مقامين: أحدهما في إمكان دلالة على المقام، ثانيهما فيما هو ظاهره.

أما المقام الأول: فلا إشكال في أنه لو كان المراد من التكليف هو التكليف الفعلى، و من الموصول هو التكليف الفعلى أيضاً أو أعمّ منه و من المال وغيره يلزم المحال؛ لأنه يصير معناه حينئذٍ: أنّ التكليف الفعلى لا يتحقّق إلا بعد إيصال التكليف الفعلى، فيكون اتصافه بالفعلية مشروطاً بإيصاله متصفاً بها، وهذا دور صريح.

وكذا يلزم ذلك لو كان المراد من كليهما هو التكليف الشأني، وأما لو كان المراد بالأول هو التكليف الفعلى و بالموصول هو التكليف الشأني فلا يلزم المحال بوجه، كما أنه لو كان المراد من قوله: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ» هو عدم إيقاعه تعالى نفساً في الكلفة و المشقّة، لا التكليف المصطلح فلا مانع من أن يكون المراد بالموصول هو التكليف الفعلى. و حينئذٍ يصير معنى الآية: أنه تعالى لا يوقع نفساً

ص: 497

فى المشقة إلا من قبل التكاليف الواقعية الفعلية التى بلّغها إلى المكلف.

و حينئذٍ فيدلّ على نفي وجوب الاحتياط أيضاً؛ لأنه لو فرض وجوب الاحتياط يلزم إيقاع المكلف فى الكلفة من قبل التكاليف المجهولة التى لم تصل إلى المكلف؛ ضرورة أن إيجاب الاحتياط ليس إلا لرعاية حفظ الواقع، ولا يكون وجوبه إلاً طريقياً، فلا يقال بأن الآية لا تنافى وجوب الاحتياط؛ لأنه تكليف واصل إلى المكلفين، فلا مانع من وقوع المكلف فى المشقة من ناحيته، فتدبر.

ثم إنه لو اريد بالموصول فى الآية أعم من التكليف فالظاهر أنه ممّا لا يمكن؛ لأنه لا يعقل أن يتعلّق التكليف بالتكليف إلاً على وجه تعلّق الفعل بالمفعول المطلق، كما أنّ تعلّقه بالمال أو بمطلق الشيء إنّما يكون على وجه تعلّقه بالمفعول به، وهذا الوجهان ممّا لا يمكن فرض الجامع القريب بينهما؛ لأنّ المفعول به لا بدّ وأن يكون مفروض التحقّق قبل ورود الفعل عليه، والمفعول المطلق إنّما هو من شئون الفعل وأنواعه، ولا- جامع بين ما يقع عليه الفعل وبين ما هو مأخوذ من نفس الفعل. وإن شئت قلت فى المقام بعدم الجامع بين التكليف و المكلف به.

هذا، و اجيب عن ذلك بوجه:

منها: ما أفاده المحقّق النائينى على ما فى التقريرات من أن إرادة العموم من الموصول لا يستلزم أن يكون المراد من الموصول الأعم من المفعول به و المفعول المطلق، بل يراد منه خصوص المفعول به.

وتوهم أنّ المفعول به لا بدّ وأن يكون له نحو وجود و تحقّق فى وعائه قبل ورود الفعل عليه ممنوع بأنّ المفعول المطلق النوعى و العددى يصحّ جعله مفعولاً به بنحو من العناية، مثلاً الوجوب وإن كان وجوده بنفس الإيجاب

و الإنشاء إلاّ- أنّه باعتبار ما له من المعنى الاسم المصدري يصحّ تعلّق التكليف به. نعم، الوجوب بالمعنى المصدري لا يصحّ تعلّق التكليف به(1)

. هذا، ولا- يخفى ما فيه، فإنّ المعنى الاسم المصدري هو ما يحصل من المصدر، ويتحقّق منه، فيكون في الرتبة المتأخّرة عن نفس المصدر، و حينئذٍ فكيف يعقل فرض وجود له قبيل المصدر، ثمّ إيقاعه عليه، كما هو واضح.

ومنها: ما أفاده المحقّق العراقي من أنّ هذا الإيراد إنّما يرد في فرض إرادة الخصوصيات المزبورة من شخص الموصول، وإلاّ فبناءً على استعمال الموصول في معناه الكلّي العامّ، وإرادة الخصوصيات من دوالّ اخر خارجية فلا يتوجّه محذور، لا من طرف الموصول، و لا في لفظ الإيتاء، و لا في تعلّق الفعل بالموصول؛ لأنّه لم تستعمل الموصول و الإيتاء إلاّ في المعنى الكلّي، وإفادة الخصوصيات إنّما هي بدوالّ اخر. و كذلك تعلّق الفعل بالموصول ليس إلاّ نحو تعلّق واحد. و مجرد تعدّده بالتحليل لا يقتضى تعدّده بالنسبة إلى الجامع(2)، انتهى ملخصاً.

و أنت خير بأنّه بعد فرض عدم وجود الجامع القريب بين خصوصيات الموصول كيف يمكن أن يقال بأنّها مستعملة في المعنى العام.

نعم، الإيتاء مستعمل في معناه، و هو الإعطاء، و هو أمر كلّى جامع بين الإعطاء و الإقدار و الإعلام، و بعد عدم وجود الجامع لا يكون النسبة أيضاً متعلّقة به، حتّى يقال بأنّ تعدّدها إنّما هو بالتحليل.

أمّا المقام الثانی: - بحسب مقام الإثبات و الاستظهار - فدعوى ظهور

ص:499

1- (1) - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 3:331-333.

2- (2) - نهاية الأفكار 3:202.

الآية فيه ممنوعة، والذي يدفع الإشكال: أن ظاهر الآية - بقرينة ما قبلها وما بعدها - ينافي الحمل على التكليف، وكونها بمنزلة كبرى كلية لا يوجب شمولها للتكليف، بل الظاهر أن مفادها هو مفاد قوله تعالى: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (1)، فلا مجال للاستدلال بها على المقام، كما لا يخفى.

الدليل الثاني: الأخبار

منها: حديث الرفع؛

إشارة

(2)

حيث عدّ فيه

«ما لا يعلمون» من جملة التسعة المرفوعة. وتحقيق الكلام في مفاد الحديث الشريف يتم برسم امور:

الأمر الأول: في معنى الرفع

فنقول: ذكر المحقق النائيني - على ما في التقريرات - أن الرفع في الحديث بمعنى الدفع، ولا يلزم من ذلك مجاز، ولا يحتاج إلى عناية أصلاً، قال في توضيحه ما ملخصه: إن استعمال الرفع وكذا الدفع لا يصح إلا بعد تحقق مقتضى الوجود؛ بحيث لو لم يرد الرفع وكذا الدفع على الشيء لكان موجوداً في وعائه المناسب له؛ لوضوح أن كلاهما لا يرد على ما يكون معدوماً في حد ذاته لا وجود له ولا اقتضاء الوجود، ويفترق الرفع عن الدفع بأن استعمال الرفع إنما يكون غالباً في المورد الذي فرض وجوده في الزمان السابق أو في المرتبة السابقة، والدفع يستعمل غالباً في المورد الذي فرض ثبوت المقتضى بوجود

ص:500

1- (1) - البقرة (2):286.

2- (2) - التوحيد: 24/353، وسائل الشيعة 15:369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.

شئ قبل إشغاله لصفحة الوجود، فيكون الرفع مانعاً عن استمرار الوجود، و الدفع مانعاً عن تأثير المقتضى.

ولكن هذا المقدار من الفرق لا يمنع عن صحّة استعمال الرفع بدل الدفع على وجه الحقيقة، فإنّ الرفع فى الحقيقة يدفع المقتضى عن التأثير فى الزمان اللاحق أو فى المرتبة اللاحقة؛ لأنّ بقاء الشئ كحدوثه يحتاج إلى علّة البقاء. فالرفع فى مرتبة وروده على الشئ إنّما يكون دفعاً حقيقة باعتبار علّة البقاء، وإن كان رفعاً باعتبار الوجود السابق. فاستعمال الرفع فى مقام الدفع لا يحتاج إلى رعاية علاقة المجاز أصلاً (1)، انتهى.

و أنت خبير بما فيه؛ لأنّ صدق عنوان الدفع على مورد الرفع باعتبار كونه دافعاً عن تأثير المقتضى فى الزمان اللاحق أو المرتبة اللاحقة لا يوجب اتحاد الاعتبارين ووحدة العنوانين فى عالم المفهومية، فإنّ اعتبار الرفع إنّما هو إزالة الشئ الموجود فى زمان أو مرتبة عن صفحة الوجود، و اعتبار الدفع إنّما هو المنع عن تأثير العلّة المبقية فى الآن اللاحق، و صدق عنوان الدفع على محلّ الرفع باعتباره لا يوجب اتحاد الاعتبارين.

ألا- ترى أنّ صدق عنوان الضاحك دائماً على مورد يصدق عليه الإنسان لا يقتضى اتحاد معنى الضاحك و الإنسان، وإن كان التصادق دائماً، فضلاً عن المقام الذى لا يكون النسبة إلاّ العموم و الخصوص، لا التساوى، كما هو واضح.

و بالجملة: تصادق العنوانين فى الوجود الخارجى - مطلقاً أو فى الجملة - أمر، و اتحادهما فى عالم المفهومية أمر آخر. و حينئذٍ فمع اعترافه بتغاير الاعتبارين لا مجال لدعوى صحّة استعمال أحدهما مكان الآخر بلا

ص: 501

احتياج إلى رعاية العلاقة و العناية، كما اعترف بذلك في مبحث الاشتغال؛ حيث قال: إن استعمال الرفع مكان الدفع أو بالعكس إنما هو بضرب من العناية و التجوّز(1).

و التحقيق في المقام أن يقال: إن الرفع في الحديث الشريف قد اسند إلى نفس الأفعال التي يتعلّق بها التكليف، و لم يكن مسنداً إلى نفس الحكم، حتّى يحتاج إلى دعوى كون المراد من الرفع هو الدفع، فإنّ الرفع قد اسند إلى نفس الخطأ و النسيان و نظائرها. نعم، لا ننكر أنّ هذا الإسناد يحتاج إلى ادعاء أنّه إذا كانت تلك الأمور ممّا لا يترتّب على فعلها المؤاخذة، أو أظهر آثارها أو جميعها فكأنّها لا تكون متحقّقة في صفحة الوجود.

و بالجملة: فالرفع قد استعمل في الحديث بمعناه الحقيقي، و هي إزالة الشيء بعد وجوده؛ لأنّه قد نسب إلى العناوين المتحقّقة في الخارج، و هي موجودة ثابتة، و إسناد الرفع إليها إنّما هو بأحد الوجوه المحتملة. هذا، و لو قلنا بأنّ التقدير هو رفع الأحكام و الآثار المترتّبة على تلك العناوين فيمكن أن يقال بأنّ الرفع حينئذٍ أيضاً قد استعمل في معناه الحقيقي، و هو إزالة الحكم بعد ثبوته؛ لأنّ أدلّة الأحكام شاملة بالعموم أو الإطلاق صورة الخطأ و النسيان و الاضطرار و الإكراه و الجهل، فالرفع إنّما يتعلّق بتلك الأحكام في خصوص تلك الصور، فهو بمعنى إزالة الحكم الثابت بالإرادة الاستعمالية في تلك الموارد، و إن كان بحسب الإرادة الجدّية دفعاً حقيقة.

كما أنّ التخصيص إنّما يكون تخصيصاً بالنسبة إلى الإرادة الاستعمالية الشاملة لمورد التخصيص. و أمّا بالنظر إلى الإرادة الجدّية المقصورة على غيره

ص:502

فيكون في الحقيقة تخصّصاً، كما أنّ النسخ إنّما يكون نسخاً باعتبار ظهور الحكم في الاستمرار، وإلا ففي الحقيقة لا يكون نسخاً؛ لأنّ موردّه إنّما هو ما إذا انتهى أمد الحكم، وإلا فلا يجوز، بل يستحيل.

وبالجملة: فاستعمال الرفع والتخصيص والنسخ إنّما هو باعتبار شمول الحكم المجعول قاعدة وقانوناً لموارد هذه الأمور، وإلا ففي الحقيقة لا يكون هنا رفع وتخصيص ونسخ، بل دفع وتخصّص وانتهاء أمد. فظهر صحّة استعمال الرفع في المقام على كلا التقديرين؛ و هما تقدير إسناده إلى نفس العناوين، كما هو الظاهر، و تقدير إسناده إلى الأحكام المترتبة عليها، كما لا يخفى.

الأمر الثاني: في متعلق الرفع

قد عرفت أنّ ظاهر الحديث إنّما هو إسناد الرفع إلى نفس تلك العناوين المذكورة فيه، و من الواضح أنّ ذلك يحتاج إلى تقدير؛ صوتاً لكلام الحكيم من اللغوية؛ إذ لا يمكن الحمل على ظاهره. و حينئذٍ فنقول: إنّّه قد وقع البحث في تعيين ما هو المقدر، فقيل: هي المؤاخذه، و قيل: هو أظهر الآثار، و قيل: هو جميع الآثار.

هذا، و ذكر المحقق النائيني - على ما في التقريرات - أنّه لا حاجة إلى التقدير أصلاً، فإنّ التقدير إنّما يحتاج إليه إذا توقّف تصحيح الكلام عليه، كما إذا كان الكلام إخباراً عن أمر خارجي، أو كان الرفع رفعاً تكوينياً، و أمّا إذا كان الرفع رفعاً تشريعياً فالكلام يصحّ بلا تقدير، فإنّ الرفع التشريعي كالنفي التشريعي ليس إخباراً عن أمر واقع، بل إنشاء الحكم يكون وجوده التشريعي بنفس الرفع

و النفي (1)، انتهى ملخصاً.

و أنت خبير بما فيه، أمّا أولاً: فلأنّ ما ذكره من أنّ الرفع في الحديث إنّما هو رفع تشريعي ممنوع، فإنّ الحديث يتضمّن إخبار النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم عن مرفوعة تلك الأمور في الواقع؛ ضرورة أنّ التشريع لا يكون إلاّ شأناً له - تبارك و تعالَى -، و النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، و كذا الأئمّة عليهم السلام إنّما يخبرون بالحكم الذي شرع في الواقع، كالمفتى الذي يفتى بالأحكام. غاية الأمر أنّهم عالمون بالأحكام الواقعية، بخلاف المفتى. و بالجملة: فالحديث لا يدلّ على الرفع التشريعي أصلاً.

و أمّا ثانياً: فلأنّ الفرق بين الرفع التشريعي و غيره؛ من حيث عدم احتياج الأوّل إلى التقدير، دون الثاني ممّا لا يصحّ، فإنّ كليهما يحتاج إلى تصحيح و ادعاء؛ لعدم صحّة إسناده إلى نفس العناوين، لا تشريعاً و لا تكويناً بلا ادعاء، كما لا يخفى.

و التحقيق أن يقال: إنّ المصحّح لإسناد الرفع إلى نفس العناوين المذكورة في الحديث إنّما هو كونها بلا أثر أصلاً؛ لأنّ تقدير أظهر الآثار، أو خصوص المؤاخذة يحتاج إلى ادعاءين: أحدهما ادعاء كون ذلك الأثر بمنزلة جميع الآثار المترتبة على ذلك الشىء، ثانيهما ادعاء كون الشىء الذي لم يكن له أثر أصلاً، فهو معدوم و مرفوع. و هذا بخلاف كون المراد رفع جميع الآثار، فإنّه لا يحتاج إلاّ إلى ادعاء واحد. و منه يظهر ترجيحه على الاحتمالين الأوّلين.

هذا، و يدلّ على أنّ المراد رفع جميع الآثار

رواية صفوان بن يحيى و البنزطى جميعاً عن أبى الحسن عليه السلام فى الرجل يستحلف على اليمين، فحلف بالطلاق و العتاق و صدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟

ص: 504

فقال عليه السلام: «لا، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: رفع عن أمتي ما أكرهوا عليه و ما لا يطيقون و ما أخطئوا» (1)

. و الحلف بالطلاق و العتاق و الصدقة و إن كان باطلاً عند الإمامية في حال الاختيار أيضاً إلا أن استشهاد الإمام عليه السلام على عدم لزومها في صورة الإكراه دليل على عدم اختصاص حديث الرفع برفع خصوص المؤاخذة. هذا، و يمكن أن يقال بأن المقصود من الرواية: أنه إذا أكره الرجل على الحلف بأن يطلق أو يعتق أو يصدق فهل يجب عليه العمل على مقتضى حلفه أم لا؟ و حينئذٍ فلا يكون هذا الحلف باطلاً مع الاختيار، بل يجب عليه مع وجود شرائطه أن يطلق أو يعتق أو يصدق.

و يؤيد كون المقصود من الرواية هو هذا المعنى التعبير بقوله «يلزمه»، فإنه لا يناسب كون المراد بالحلف بالطلاق و نظائره هو الحلف بكون امرأته مطلقة مثلاً، كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك: أن نسبة الرفع إلى الأمور التسعة المذكورة في الحديث ليس على نسق واحد؛ ضرورة أن المراد برفع الخطأ و النسيان ليس هو رفع الآثار المترتبة على نفس الخطأ و النسيان؛ لأنه لا يعقل ذلك، كما صرح به الشيخ في «الرسالة» (2)، بل المراد بالخطأ و النسيان هو ما أخطأ و ما نسي. فالآثار المترتبة على الفعل لا يترتب عليه إذا وقع خطأً أو نسياناً.

و السر في التعبير عنه بذلك إنما هو وضوح أن المتفاهم من هذين العنوانين بحسب نظر العرف ليس نفسهما مستقلاً، بل من حيث كونهما طريقاً، و هذا بخلاف

ص: 505

1- (1) - المحاسن: 124/339، وسائل الشيعة 226:23، كتاب الأيمان، الباب 12، الحديث 12.

2- (2) - فرائد الأصول 1: 320-322.

عنوان الحسد و الطيرة، فإنّه لا- يكون طريقاً إلى شىء آخر، بل المتبادر منه إنّما هو نفس عنوانه. ويدلّ على ذلك: التعبير عن الخطأ فى الرواية المتقدّمة بكلمة «ما أخطئوا». هذا، ويمكن أن يكون الوجه فى التعبير بالخطأ و النسيان فى الحديث هو متابعة الآية الشريفة؛ من حيث إنّّه قد عبّر فيها بالنسيان و الخطأ.

و بالجملّة: لا ينبغى الإشكال فى أنّ المراد بالخطأ و النسيان فى الحديث ليس ظاهرهما، بل المراد هو ما أخطئوا و ما نسوا، و حينئذٍ فيصير مطابقاً لمثل «ما لا يعلمون» و نظائره.

ثمّ إنّ ظاهر الحديث هو اختصاص رفع هذه الأمور بهذه الأمة، مع أنّ المؤاخذه على الخطأ و النسيان و ما لا يعلمون و أشباهها مرفوعة عقلاً، و لا اختصاص له بهذه الأمة، و لكن هذا الإيراد إنّما يرد بناءً على أن يكون المرفوع هو المؤاخذه، و قد عرفت أنّ المصحح لإسناد الرفع إلى الأمور المذكورة فى الحديث إنّما هو كونها مرفوعة بجميع آثارها. و على تقدير أن يكون المرفوع هو خصوص المؤاخذه يمكن أن يقال بمنع استقلال العقل بقبح المؤاخذه على هذه الأمور بقول مطلق، فإنّه لا يقبح المؤاخذه على الخطأ و النسيان الصادرين من ترك التحفّظ، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ مقتضى كون الحديث امتناناً على العباد ليس إلّا مجرد رفع الأحكام و الآثار عن تلك الأمور المذكورة فيما إذا وقعت تلك الأمور اتفاقاً، فهو بصدد رفع الكلفة و المشقّة على العباد، و حينئذٍ فلا دلالة له على رفع الحكم فيما إذ أوقع المكلف نفسه اختياراً فى الاضطرار إلى ترك واجب أو فعل محرّم أو شرب دواء - مثلاً - اختياراً، فذهبت منه القدرة على فعل المأمور به و أشباه ذلك، كما هو واضح جدّاً.

كما أنّ مقتضى الحديث رفع الحكم فيما إذا لم يلزم من رفعه ضرر على شخص آخر؛ لأنّ ذلك ينافي الامتنان على الأمة الظاهر في الامتنان على جميع الأمة، كما لا يخفى. وحينئذٍ فالاضطرار مثلاً إلى أكل مال الغير لا يوجب إلا سقوط التحريم المتعلّق بإتلاف مال الغير من دون إذن، لا سقوط الضمان أيضاً، بل يشكل سقوط الحكم التكليفي أيضاً في بعض الموارد، كما إذا اضطرّ بالاضطرار العرفي الغير البالغ حدّ الاضطرار الشرعي إلى أكل عين متعلّقة بالغير؛ بحيث كانت خصوصيتها أيضاً متعلّقة لغرضه، ولا يرضى بإتلافه مع دفع القيمة أصلاً؛ لكون خصوصيتها مطلوبة له أيضاً، فإنّه يشكل الحكم بجواز الإتلاف بمجرد عروض اضطرار يمكن له التحمّل عقلاً، وإن لم يكن ممّا يتحمّل عادة، كما لا يخفى.

الأمر الثالث: في شمول الحديث للأمور العدمية

ذكر المحقّق النائيني قدس سره - على ما في تقارير بحثه - أنّ حديث الرفع إنّما يختصّ برفع الأمور الوجودية، فلو اكره المكلف على الترك أو اضطرّ إليه أو نسي الفعل ففي شمول الحديث له إشكال؛ لأنّ شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزلة الوجود، فإنّ ذلك إنّما يكون وضعاً لا رفعاً، فلو نذر أن يشرب من ماء دجلة، فأكره على العدم أو اضطرّ إليه أو نسي أن يشرب فمقتضى القاعدة وجوب الكفارة عليه، لو لم تكن أدلّة وجوب الكفارة مختصّة بصورة التعمّد و مخالفة النذر عن إرادة و التفاتٍ (1).

هذا، وأجاب عن ذلك المحقّق العراقي - على ما في تقارير بحثه - بعدم

ص:507

الفرق بين رفع الفعل أو الترك؛ إذ كما أنّ معنى رفع الوجود في عالم التشريع عبارة عن رفع الأثر المترتب عليه، و خلوه عن الحكم في عالم التشريع، كذلك في رفع العدم، فإنّ مرجع رفعه إلى رفع الأثر المترتب على هذا العدم الراجع إلى عدم أخذه موضوعاً للحكم بالفساد، و وجوب الإعادة مثلاً بملاحظة دخل نقيضه، و هو الوجود في الصحة.

و بالجملة: فرق واضح بين قلب الوجود بعدم ذاته و تنزيله منزلته، و بالعكس، و بين قلب أخذه موضوعاً للحكم بعدم أخذه في مرحلة تشريع الحكم، و خلوه خطابه عنه. و الإشكال المزبور إنّما يرد على الأول دون الثاني (1)، انتهى.

هذا، و أنت خبير بعدم تمامية هذا الجواب؛ إذ ليس معنى رفع هذه الأمور هو رفعها عن موضوعية الحكم المترتب عليها مطلقاً، حتّى في ناحية رفع الفعل، فإنّه لو كان معنى رفع ما اضطرّوا إليه مثلاً هو رفع شرب الخمر الذي حصل الاضطرار إليه عن موضوعية الحكم بالحرمة، الظاهر في حرمة مطلقاً لما كان الكلام محتاجاً إلى ادعاء و مصحح، كما أتعبوا به أنفسهم؛ إذ الرفع حينئذٍ يصير رفعاً حقيقياً، لا ادعائياً.

فالإشكال إنّما هو بناءً على ظاهر الحديث من كون المرفوع هي ذوات هذه الأشياء، و جعلها بمنزلة العدم، و الجواب لا ينطبق عليه، كما هو واضح.

و التحقيق في الجواب أن يقال: أمّا أولاً؛ فلأنّ العدم المرفوع في الحديث هو العدم المضاف، و هو يمكن اعتباره بنحو ثبت له الثبوت الإضافي، و ثانياً؛ أنّ تعلق الرفع به يوجب تحقّقاً اعتبارياً له، و بهذا الاعتبار يمكن أن يتعلّق به،

ص: 508

و ثالثاً: إذا فرض ترتّب حكم على الترك في الشريعة فلا- بدّ من أن يكون له ثبوت اعتبارى في عالم التشريع، وإلا فلا يعقل أن يتعلّق به الحكم، و يترتّب عليه الأثر، و حينئذٍ فالحديث إنّما يرفع هذا الثابت بالثبوت الاعتبارى، و المصحّح لإسناد الرفع إليه هو خلوّه في عالم التشريع عن الحكم و الأثر رأساً.

و بالجملة: فلا ينبغي الإشكال في شمول الحديث لرفع التروك أيضاً.

الأمر الرابع: في شمول الموصول للشبهات الموضوعية و الحكمية

إنّما الكلام في شمول الموصول في قوله «ما لا يعلمون» للشبهات الحكمية و عدمه، فاعلم أنّه قد يقال - كما قيل - باختصاصه بالشبهات الموضوعية⁽¹⁾: إنّما لأنّ المرفوع في الحديث هو خصوص المؤاخذة، و المؤاخذة على نفس الحكم ممّا لا يعقل.

و إنّما لأنّ وحدة السياق تقتضى ذلك؛ لأنّ المراد من الموصول في «ما استكروها عليه» و أخواته هو الموضوع؛ إذ لا يعقل الاستكراه - مثلاً - على الحكم. و مقتضى وحدة السياق أن يكون المراد بالموصول في «ما لا يعلمون» أيضاً هو الموضوع الذى اشتبه عنوانه، فلا يعمّ الشبهات الحكمية.

و إنّما لأنّ إسناد الرفع إلى الحكم إسناد إلى ما هو له، و إسناده إلى الفعل إسناد إلى غير ما هو له، و لا جامع بينهما حتّى يمكن أن يراد من الموصول، و حينئذٍ فمع قطع النظر عن وحدة السياق ينبغي تخصيص الحديث بالشبهات الحكمية؛ لأنّ إسناد الرفع فيها إسناد حقيقى، إلاّ أنّ وحدة السياق اقتضت الحمل

ص: 509

1- (1) - فراند الأصول 1: 320-321، كفاية الأصول: 387، درر الفوائد، المحقّق الخراسانى: 190.

هذا، وأنت خبير بفساد جميع هذه الوجوه: أمّا الوجه الأوّل فلأنّه مبني على أن يكون المرفوع هو خصوص المؤاخذه، وقد عرفت أنّ مقتضى التحقيق هو كون المرفوع هي نفس تلك العناوين ادعاءً، بلحاظ خلوّها عن الحكم رأساً.

وأما الوجه الثاني فلمنع اقتضاء وحدة السياق ذلك، بل نقول: إنّ وحدة السياق تقتضي خلافه، كما أفاده في «الدرر»⁽¹⁾؛ لأنّ عدم تحقّق الاضطرار في الأحكام، وكذا الإكراه لا يوجب تخصيص «ما لا يعلمون»، بل مقتضى السياق إرادة العموم من هذا الموصول، كإرادته من أخواته. غاية الأمر: أنّ عموم الموصول إنّما يكون بملاحظة سعة متعلّقه وضيّقه. فقوله صلى الله عليه وآله وسلم:

«ما اضطرّ إليه» يريد منه كلّ ما اضطرّ إليه في الخارج. غاية الأمر: أنّه لم يتحقّق الاضطرار بالنسبة إلى الحكم.

فمقتضى اتحاد السياق أن يراد من قوله صلى الله عليه وآله وسلم:

«ما لا يعلمون» أيضاً كلّ فرد من أفراد هذا العنوان. ألا ترى أنّه إذا قيل: «ما يؤكل» و«ما يرى» في قضية واحدة لا يوجب انحصار أفراد الأوّل في الخارج ببعض الأشياء تخصيص الثاني أيضاً بذلك البعض، كما هو واضح جداً.

هذا، وذكر المحقّق العراقي - على ما في تقارير بحثه - في بيان منع وحدة السياق المقتضية للحمل على خصوص الشبهات الموضوعية ما ملخصه: أنّ من الفقرات في الحديث الطيرة والحسد والوسوسة، ولا يكون المراد منها الفعل، ومع هذا الاختلاف كيف يمكن دعوى ظهور السياق في إرادة الموضوع المشتبه، مع أنّ ذلك يقتضى ارتكاب خلاف ظاهر السياق من جهة

اخرى، فإنّ الظاهر من الموصول في «ما لا يعلمون» هو ما كان بنفسه معروض الوصف و عدم العلم، كما في غيره من العناوين.

فتخصيص الموصول بالشبهات الموضوعية ينافي هذا الظهور؛ إذ لا يكون الفعل فيها بنفسه معروضاً للجهل، وإتّما المعروض له هو عنوانه. و حينئذٍ يدور الأمر بين حفظ السياق من هذه الجهة بحمل الموصول في «ما لا يعلم» على الحكم المشتبه، وبين حفظه من جهة اخرى، بحمله على إرادة الفعل، و لا ريب أنّ الترجيح مع الأول بنظر العرف(1)، انتهى.

أقول: لا يخفى أنّ ذكر الحسد و الطيرة و الوسوسة في الخلق لا يوجب الاختلاف في الحديث بعد كونها أيضاً من الأفعال. غاية الأمر: أنّها من الأفعال القلبية، كما هو واضح.

و أمّا ما أفاده(2) من أنّ الحمل على الشبهات الموضوعية يقتضى ارتكاب خلاف الظاهر من جهة اخرى ففيه أولاً: منع ذلك؛ فإنّ الخمر إذا كان مجهولاً يكون اتصاف شربه بشرب الخمر مجهولاً حقيقة، و ليس نسبة الجهل إليه بالعرض و التبع؛ ضرورة أنّه مجهول حقيقة، و إن كان تعلّق الجهل بالخمر صار

ص:511

1- (1) - نهاية الأفكار 3:216.

2- (2) - لا- يخفى عدم انطباق الجواب على كلامه؛ لأنّ مراده ظهور فقرة «ما لا يعلمون» في كون متعلّق الجهل هو نفس الفعل بما هو، لا عنوانه الذي هو الخمر، فمراده ظهورها في تعلّق الجهل، لا بعنوان الخمرية، بل بنفس الفعل. و لكن يرد عليه الغفلة عن ظهور الموصول في كونه متعلّقاً للحكم، و لا بدّ من تعلّق الجهل بهذه الجهة، و من المعلوم أنّ متعلّق الحكم هو العنوان، فلا بدّ من كون العنوان مجهولاً، و لا وجه لدعوى الظهور في متعلّق الجهل بنفس الفعل، مع قطع النظر عن العنوان، كما لا يخفى.

سبباً لمجهولية شرب الخمر، إلا أنّها من قبيل الواسطة في الثبوت، لا الواسطة في العروض، وحينئذٍ فيصحّ رفع شرب الخمر لكونه مجهولاً.

وثنانياً: أنّه لو سلّمنا أنّ المجهول حقيقة هو نفس عنوان الخمرية فنقول:

إنّه لا بأس في أن يكون الخمر مرفوعاً بعنوانه، وحينئذٍ يترتب عليه رفع الأحكام الشرعية المترتبة على الأفعال المرتبطة به، كالشرب ونحوه.

فالتحقيق في الجواب عن دعوى وحدة السياق ما ذكرنا، ويزيد عليه: أنّ الموصول لا يدلّ إلاّ على معناه الإجمالي الإبهامي، وهو شيء ثبت له الصلّة، ولا تعرّض له إلى خصوصيات هذا الشيء، ومقتضى وحدة السياق هو الحمل الموصول في جميع الفقرات المشتملة عليه على معناه الحقيقي، كما لا يخفى.

وأما الوجه الثالث: فيرد عليه ما حقّقناه في المجاز من أنّ المجاز لا يكون عبارة عن استعمال اللفظ في غير الموضوع له، بل هو أيضاً - كالحقيقة - عبارة عن استعمال اللفظ في معناه الموضوع له، غاية الأمر: أنّه قد ادعى كون المعنى المجازي من أفراد المعنى الحقيقي، وحينئذٍ فنقول: إنّ إسناد الرفع إلى الموضوع المجهول لا يكون مجازاً وإسناداً إلى غير ما هو له، بل إنّما هو إسناد إلى ما هو له، غاية الأمر أنّه قد ادعى كونه صالحاً لتعلّق الرفع به، كما أنّك عرفت: أنّ نسبة الرفع إلى الأحكام أيضاً لا يكون إلاّ ادعاء؛ لما عرفت من ثبوته بالنسبة إلى الجاهل أيضاً، ولا يستفاد من الحديث اختصاص الأحكام الواقعية بالعالم بها.

مقدمة التحقيق... 5

المقصد الأول: في الأوامر

وفيه فصول:

الفصل الرابع: في مقدمة الواجب... 15

فيه امور:

الأمر الأول: في تحرير محل النزاع... 15

الأمر الثاني: هل مسألة مقدمة الواجب من المسائل الأصولية؟... 19

هل المسألة عقلية أو لفظية؟... 20

الأمر الثالث: في تقسيمات المقدمة... 21

تقسيم المقدمة إلى الخارجية والداخلية... 21

دفع وهم: في أنحاء الوحدة الاعتبارية... 24

التفصيل بين العلة التامة وغيرها... 26

تقسيم المقدمة إلى المتقدمة والمقارنة والمتأخرة... 27

ص: 515

- ما أفاده المحقق العراقي قدس سره فى المقام... 28
- كلام المحقق النائى قدس سره فى تحرير محلّ النزاع... 32
- الجواب عن مختار المحقق النائى قدس سره... 35
- الأمر الرابع: فى الواجب المطلق و المشروط... 37
- فى مقام الثبوت و تصوير الواجب المشروط... 37
- فى مقام الإثبات و إمكان رجوع القيد إلى الهيئة... 39
- نقل و تحصيل: فى ضابط قيود الهيئة و المادة... 40
- فى توقّف فعلية الوجوب على شرطه... 42
- فى إشكالات الواجب المشروط على مسلك المشهور... 44
- الأمر الخامس: فى الواجب المعلق و المنجز... 48
- ما أفاده بعض الأعلام فى إنكار الواجب المعلق... 49
- حول ما تردّد القيد بين رجوعه إلى المادة أو الهيئة... 56
- الأمر السادس: فى الواجب النفسى و الغيرى... 59
- مقتضى الأصل اللفظى فى المقام... 60
- مقتضى الأصل العملى فى المقام... 63
- تنبيهات:
- التنبيه الأول: فى كيفية الثواب و العقاب الأخرى... 67
- فى استحقاق الثواب على الواجب الغيرى... 68
- التنبيه الثانى: الإشكال فى الطهارات الثلاث و دفعه... 70

- التنبية الثالث: فى منشأ عبادة الطهارات... 73
- الأمر السابع: ما هو الواجب فى باب المقدمة؟... 77
- حول ما نسب إلى صاحب المعالم... 77
- تحقيق فيما نسب إلى الشيخ الأنصارى قدس سره... 79
- القول فى المقدمة الموصلة... 82
- حول ما نسب إلى صاحب الفصول... 82
- ما أفاده المحقق الحائرى والعراقى فى المقام... 86
- فى الدليل العقلى على المقدمة الموصلة... 89
- فى ثمرة القول بالمقدمة الموصلة... 91
- مناقشة الشيخ الأنصارى فى الثمرة... 92
- مناقشة العلمين: الأصفهانى والعراقى... 94
- الأمر الثامن: فى الواجب الأصيلى والتبعى... 97
- حول الأصل عند الشكّ فى الأصيلية والتبعية... 99
- الأمر التاسع: ثمرة مسألة مقدمة الواجب... 101
- الأمر العاشر: فى الأصل عند الشكّ فى الملازمة... 102
- القول فى أدلة القائلين بالملازمة... 103
- تذنيب: حول التفصيل بين السبب والشرط الشرعى وغيرهما... 105
- تتميم: فى مقدمة المستحب والمكروه والحرام... 106
- الفصل الخامس: فى اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده... 110

فيه امور:

- 110 ...؟ لا؟... الأمر الأول: هل هذه المسألة اصولية أم لا؟
- 111 ... الأمر الثاني: معنى الاقتضاء في عنوان المسألة
- 112 ... الأمر الثالث: المهم من الأقوال في المسألة
- 112 ... الاستدلال على الاقتضاء في الضدّ الخاص من طريق المقدمة
- 113 ... إنكار المحقق الخراساني المقدمة مطلقاً
- 115 ... ما أفاده المحقق القوجاني في المقام
- 118 ... مقالة المحقق الأصفهاني في المقام
- 122 ... الاستدلال على الاقتضاء في الضدّ الخاص من طريق التلازم
- 124 ... الأمر الرابع: في ثمره المسألة
- 126 ... جواب آخر على مسلك الترتب
- 128 ... تحقيق في الجواب على مسلك الخطابات القانونية
- 134 ... تحقيق في الترتب
- 140 ... حول أمثلة الترتب
- 142 ... الفصل السادس: في جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه
- 145 ... الفصل السابع: في أنّ متعلّق الطلب هل هي الطبيعة أو الأفراد؟
- 149 ... الفصل الثامن: في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب

فيه امور:

- 149 ... الأمر الأول: في إمكان بقاء الجواز

الأمر الثاني: فى مقتضى الأدلة إبتاتاً بعد فرض إمكانه... 150

الأمر الثالث: فى استصحاب الجواز عند الشكّ فى بقاءه... 151

الفصل التاسع: فى الواجب التعينى و التخييرى... 153

تذنيب: التخيير بين الأقلّ و الأكثر... 156

الفصل العاشر: فى الواجب العينى و الكفائى... 158

أقسام الواجب الكفائى... 160

المقصد الثانى: فى النواهى

وفيه فصول:

الفصل الأوّل: فى صيغة النهى... 165

فى منشأ الفرق بين مُرادى الأمر و النهى... 166

الفصل الثانى: فى اجتماع الأمر و النهى... 169

فيه امورٌ:

الأمر الأوّل: فى عنوان المسألة و تحرير مصبّ النزاع... 169

الأمر الثانى: فى الفرق بين هذه المسألة و مسألة النهى عن العبادة... 170

الأمر الثالث: عدم اعتبار قيد المندوحة... 171

الأمر الرابع: جريان النزاع حتّى مع تعلّق الأوامر و النواهى بالأفراد... 171

الأمر الخامس: حول اعتبار وجود المناطين فى المجتمع... 172

الأمر السادس: فى ثمرة بحث الاجتماع... 174

ص: 519

فيه جهات من البحث:

الجهة الأولى: ثمرة النزاع على القول بجواز الاجتماع... 174

الجهة الثانية: ثمرة النزاع على القول بالامتناع و تقديم جانب الأمر... 179

الجهة الثالثة: ثمرة النزاع على القول بالامتناع و تقديم جانب النهي... 180

حكم العبادة مع الجهل عن قصور... 180

الأمر السابع: شمول النزاع للعنوانين بينهما عموم و خصوص مطلقاً... 184

التحقيق في جواز الاجتماع... 187

حول استدلال القائلين بالامتناع... 194

فيه أمور:

الأمر الأول: لزوم اجتماع الأمر و النهي... 194

الأمر الثاني: لزوم اجتماع الحبّ و البغض و غيرهما... 194

الأمر الثالث: لزوم اجتماع الصلاح و الفساد... 196

حول التضادّ بين الأحكام الخمسة... 198

تنبيهات:

التنبيه الأول: بعض أدلّة المجوّزين... 200

التنبيه الثاني: حكم توسّط الأرض المغصوبة... 203

عدم انحلال الخطابات الشرعيّة... 204

التنبيه الثالث: حكم الصلاة في الدار المغصوبة... 207

الفصل الثالث: في اقتضاء النهي عن الشئ فساد و عدمه... 208

ص: 520

لا بدّ من تقديم امور:

الأمر الأوّل: حول عنوان المسألة... 208

الأمر الثاني: فى اصوليّة هذه المسألة... 208

هل المسألة عقلية أو لفظية؟... 209

الأمر الثالث: تفسير وصفى الصحة و الفساد... 209

تنبيه: فى جعل الصحة و الفساد... 212

الأمر الرابع: شمول ملاك البحث للنهى التنزيهى و الغيرى و التبعى... 214

الأمر الخامس: فى تحقيق الأصل فى المسألة... 214

إذا عرفت هذه الأمور يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأوّل: فى دلالة النهى على الفساد فى العبادات... 216

المقام الثانى: فى اقتضاء النهى للفساد فى المعاملات و عدمه... 218

حول الروايات التى استدللّ بها لدلالة النهى على الفساد... 221

تذويب: فى دعوى دلالة النهى على الصحة... 225

تنبيه: حول استتباع النهى عن الجزء أو الشرط أو الوصف للفساد... 228

المقصد الثالث: فى المفاهيم

مقدمة... 233

فى تعريف المفهوم... 233

ص: 521

يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: فى دلالة القضية الشرطية على المفهوم وعدمها... 236

الوجه الأول: ما هو المنسوب إلى القدماء... 236

الوجه الثانى: ما هو المعروف بين المتأخرين... 238

ينبغى التنبيه على امور:

الأمر الأول: فى حقيقة المفهوم... 240

الأمر الثانى: فى تعدد الشرط و اتحاد الجزاء... 242

الأمر الثالث: فى تداخل الأسباب و المسببات... 244

حول مقتضى القواعد اللفظية... 247

فيما أفاده الشيخ الأعظم فى هذا المقام... 247

الأمر الرابع: فى اعتبار وحدة المنطوق و المفهوم إلا فى الحكم... 255

المقام الثانى: فى مفهوم الغاية... 257

المقصد الرابع: فى العام و الخاص

وفيه مقدمة و فصول:

مقدمة... 263

وفيه امور:

الأمر الأول: فيما تحكى عنه أسماء الطبائع... 263

الأمر الثانى: فى الفرق بين العام و المطلق... 264

ص: 522

الأمر الثالث: فى استغناء العام عن مقدّمات الحكمة... 265

الأمر الرابع: فى أقسام العموم... 266

الأمر الخامس: فيما عدّ من الألفاظ الدالّة على العموم... 268

الفصل الأوّل: فى حجّية العامّ المخصّص فى الباقي... 270

حول مجازيّة العامّ المخصّص وعدمها... 270

الفصل الثانى: فى تخصيص العامّ بالمجمل... 276

فى المقام جهتان:

الجهة الأولى: المخصّص اللفظى المجمل مفهوماً... 276

الجهة الثانية: المخصّص اللفظى المجمل مصداقاً... 279

حول جواز التمسّك بالعامّ فى الشبهة المصداقية... 280

وجه آخر لعدم جواز التمسّك بالعامّ فى الشبهة المصداقية... 282

تفصيل المحقّق النائينى فى المخصّص اللبّى... 284

ينبغى التنبيه على امور:

الأمر الأوّل: التمسّك بالعامّ مع كون الخاص معللاً... 287

الأمر الثانى: فى العامّين من وجه المتنافى الحكم... 287

الأمر الثالث: إحراز المصداق بالأصل فى الشبهة المصداقية... 289

تحقيق فى المقام... 291

وهو يتوقّف على مقدّمات:

الأولى: أقسام القضايا بلحاظ النسبة... 291

- الثانية: مناط الصدق و الكذب فى القضايا... 293
- الثالثة: فى القضايا المفتقرة إلى وجود الموضوع... 294
- الرابعة: اعتبارات موضوع العامّ المخصّص... 295
- الأمر الرابع: التمسك بالعامّ إذا شكّ فى فرد من غير جهة التخصيص... 298
- الأمر الخامس: التمسك بالعامّ عند الشكّ بين التخصيص و التخصّص... 299
- الفصل الثالث: فى وجوب الفحص عن المخصّص... 302
- تقرير محطّ البحث و محلّ النزاع... 302
- الاستدلال على لزوم الفحص بالعلم الإجمالى... 304
- الإشكال فى الاستدلال بانحلال العلم الإجمالى... 305
- جواب المحقّق الثانى عن انحلال العلم الإجمالى... 305
- جواب آخر عن انحلال العلم الإجمالى... 309
- الفصل الرابع: فى عموم الخطابات الشفاهية لغير الحاضرين... 312
- تقرير محلّ النزاع... 312
- تحقيق: فى القضايا الحقيقية... 314
- تنبيه: فى كيفية القوانين الواردة فى الشريعة... 316
- خاتمة: فى الثمرة بين القولين... 318
- الفصل الخامس: فى تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده... 320
- الفصل السادس: فى جواز تخصيص العامّ بالمفهوم... 323
- فيه مقامان من البحث:

المقام الأول: فى تخصيص العام بالمفهوم الموافق... 323

المقام الثانى: فى تخصيص العام بالمفهوم المخالف... 327

الفصل السابع: تخصيص الكتاب بالخبر الواحد... 329

الفصل الثامن: فى استثناء المتعقب لجمل متعددة... 331

فيه مقامان:

المقام الأول: إمكان الرجوع إلى الجميع... 331

المقام الثانى: فى مقام الإثبات... 333

المقصد الخامس: فى المطلق و المقيّد

وفيه فصول:

الفصل الأول: فى تعريف المطلق... 339

الفصل الثانى: حول الألفاظ التى يطلق عليها المطلق... 342

منها: اسم الجنس... 342

أقسام الماهية... 343

منها: علم الجنس... 346

منها: المفرد المعرّف باللام... 348

منها: النكرة... 348

الفصل الثالث: فى مقدّمات الحكمة... 350

المراد من كون المتكلّم فى مقام البيان... 353

ص: 525

تتمّة: الأصل عند الشكّ في مقام البيان... 354

الفصل الرابع: في أقسام المطلق و المقيّد و كيفيّة الجمع بينهما... 356

فيه مقامان من البحث:

المقام الأول: إذا ورد مطلق و مقيّد بدون ذكر السبب... 356

المقام الثاني: إذا ورد مطلق و مقيّد مع ذكر السبب... 364

تنبيه: لا فرق بين الأحكام الوضعية و التكليفية في حمل المطلق... 366

المقصد السادس: في أحكام القطع

مقدّمة و فيها امور:

الأمر الأوّل: وجوب متابعة القطع و حجّيته... 373

الأمر الثاني: مبحث التجزّي... 376

هل البحث عن التجزّي من المباحث الأصوليّة أم لا؟... 376

هل يمكن عدّ مسألة التجزّي من المسائل الفقهيّة؟... 378

المناط في استحقاق العقوبة... 381

نقد كلام صاحب الكفاية... 383

الأمر الثالث: أقسام القطع و أحكامه... 389

تقرير إشكال أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقة... 390

أخذ القطع بحكمٍ موضوعاً لمثل ذلك الحكم... 391

أخذ القطع بحكمٍ موضوعاً لنفس ذلك الحكم... 392

ص: 526

حول قيام الأمارات و الأصول مقام القطع... 396

قيام الأمارات و الأصول مقام القطع ثبوتاً... 397

قيام الأمارات و الأصول مقام القطع إثباتاً... 398

الأمر الرابع: حكم الظنّ في المقام... 402

الأمر الخامس: الموافقة الالتزامية... 403

الأمر السادس: أحكام العلم الإجمالي... 406

فيه مقامان:

المقام الأوّل: في تنجّز التكليف بالعلم الإجمالي... 406

المقام الثاني: في سقوط التكليف بالامثال الإجمالي... 408

المقصد السابع: في أحكام الظنّ

و الكلام فيه يقع في ضمن مقامات:

المقام الأوّل: في إمكان التعبّد بالظنّ... 413

المراد من «الإمكان» المزبور... 413

حول استدلال «ابن قبة» على عدم إمكان التعبّد... 415

الجواب عن محذور تقويت المصلحة... 417

دفع المحذور بناءً على المصلحة السلوكية... 419

الجواب عن محذور اجتماع المثليين أو الضدّين... 420

أجوبة الأعلام عن المشكلة ونقدها... 424

ص: 527

المقام الثانى: فى تأسيس الأصل... 434

المقام الثالث: فيما قيل أو يمكن أن يقال بخروجه عن الأصل... 443

وهو يشتمل على امور:

الأمر الأوّل: ظواهر كلمات الشارع... 445

الأمر الثانى: قول اللّغوى... 449

الأمر الثالث: الإجماع المنقول... 451

ولا بدّ قبل الخوض فى المقصود من البحث فى جهات:

الجهة الأولى: فى تعريف الإجماع... 451

الجهة الثانية: فى عدم شمول أدلّة حجّية الخبر للإجماع... 452

الجهة الثالثة: فى وجه حجّية الإجماع... 453

الأمر الرابع: الشهرة فى الفتوى... 456

الأمر الخامس: خبر الواحد... 460

أدلة عدم حجّية خبر الواحد... 460

أدلة حجّية خبر الواحد... 465

الدليل الأوّل: الآيات... 465

منها: آية النبأ... 465

تذييل: فيما اورد على التمسك بالآية... 470

الإشكالات المختصّة بالآية... 470

الإشكالات العامّة... 473

منها: آية النفر... 481

الدليل الثاني: الأخبار... 483

الدليل الثالث والرابع: الإجماع وسيرة العقلاء... 485

المقصد الثامن: مبحث البراءة

تمهيد: تقسيم أحوال المكلف وذكر مجارى الأصول... 489

أدلة الأصوليين على البراءة... 495

الدليل الأول: الآيات... 495

الدليل الثاني: الأخبار... 500

منها: حديث الرفع... 500

وفيه أمور:

الأمر الأول: فى معنى الرفع... 500

الأمر الثانى: فى متعلق الرفع... 503

الأمر الثالث: فى شمول الحديث للأمر العدمية... 507

الأمر الرابع: فى شمول الموصول للشبهات الموضوعية والحكمية... 509

فهرس المحتويات... 513

ص: 529

سرشناسه: فاضل موحد لنكرانى، محمد، - 1310

عنوان و نام پديدآور: معتمد الاصول: تقرير ابحاث الاستاذ... روح الله الموسوى الامام الخمينى / محمد الفاضل اللنكرانى

مشخصات نشر: تهران: موسسه تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى (س)، 1423ق. = 1381.

مشخصات ظاهري: 2 ج

يادداشت: چاپ قبلى: موسسه تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى (س)، 1380 در دو مجلد است

يادداشت: عربى

يادداشت: كتابنامه به صورت زيرنويس

موضوع: اصول فقه شيعه -- قرن 14

شناسه افزوده: خمينى، روح الله، رهبر انقلاب و بنيانگذار جمهورى اسلامى ايران، 1368 - 1279

شناسه افزوده: موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (س)

رده بندى كنگره: BP159/8/ف 18 م 6 1381

رده بندى ديويى: 297/312

شماره كتابشناسى ملي: م 81-47400

ص: 1

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ص: 3

معتمد الاصول: تقرير ابحاث الاستاذ... روح الله الموسوي الامام الخميني

محمد الفاضل اللنكراني

ص:4

تنبيهات البراءة

اشارة

بقى فى المقام امور مهمّة ينبغى التنبيه عليها:

ص:5

إشارة

اشتراط جريان البراءة بعدم وجود أصل موضوعي

إن أصالة البراءة الشرعية و كذا العقلية إنما تجرى فيما إذا لم يكن هناك أصل آخر وارد أو حاكم عليها، موضوعياً كان أو حكماً، موافقاً كان أو مخالفاً لوضوح أنه لا يبقى معه مورد لها، فلا تجرى أصالة إباحة النظر و الوطاء في المرأة التي شك في زوجيتها، لجريان أصالة عدم الزوجية، و كذا لا تجرى أصالة إباحة الأكل في الحيوان الذي شك في حليته مع الشك في كونه مذكياً أم لا؟

و بالجملة: فلا إشكال في المقام من حيث الكبرى، إنما الإشكال في انطباقها على المثال الأخير بصوره الكثيرة الآتية، و حينئذٍ فلا بأس بالتعرض له تبعاً للرسالة (1) و الكفاية (2).

ص:7

1- (1) - فرائد الأصول 1:371.

2- (2) - كفاية الأصول: 397.

حول أصالة عدم التذكية

فنعول: الكلام فى ذلك يتم برسم امور:

أقسام صور الشك فى حلية الحيوان

الأول: أن الشبهة فى الحيوان الذى شك فى حليته أو فى أجزائه من اللحم و الجلد و غيرها قد تكون حكمية، و قد تكون موضوعية.

و الأولى على صور:

منها: ما يكون الشك فى الحلية لأجل الشك فى كونه قابلاً للتذكية كالحیوان المتولد من الحيوانين.

و منها: ما يكون الشك فيها لأجل الشك فى اعتبار شىء آخر فى التذكية زائداً على الأمور الخمسة أو الستة المعتبرة فيها.

و منها: ما يكون الشك فيها لأجل احتمال مانعية شىء كالجلل أو الوطء عنها.

و الصورة الأولى على قسمين؛ فإن الشك فى كونه قابلاً للتذكية قد يكون باعتبار كونه عنواناً مستقلاً لم يعلم بقبوله لها كما فى المثال المتقدم، و قد يكون باعتبار الشك فى انطباق عنوان قابل للتذكية يقيناً أو غير قابل لها أيضاً عليه، كما إذا شك فى انطباق عنوان الكلب الذى يعلم بعدم كونه قابلاً لها على كلب البحر مثلاً.

هذا فى الشبهة الحكمية.

وَأَمَّا الشبهة الموضوعية فهي أيضاً على صور:

منها: ما يكون الشكّ في الحلّية أو الطهارة لأجل الشكّ في كون الحيوان الموجود في البين مذكّي أم لا، بعد العلم بقبوله للتذكية.

ومنها: ما يكون الشكّ فيها لأجل الشكّ في أنّ هذا اللحم أو الجلد هل يكون من الحيوان الذي لا يكون قابلاً لها كالكلب أو من أجزاء الغنم مثلاً.

ومنها: ما يكون الشكّ فيها لأجل الشكّ في أنّ هذا اللحم هل يكون من أجزاء الغنم المذكّي الموجود في البين أو من أجزاء غيره من الحيوانات التي يعلم بعدم قبولها لها أو يشكّ فيه.

ومنها: غير ذلك من الصور.

في معنى التذكية

الثاني: أنّ التذكية الموجبة للطهارة فقط أو مع الحلّية هل هي عبارة عن المعنى البسيط الذي تحصّل من قابلية المحلّ والأمر الخمسة التي هي عبارة عن فرى الأوداج بالحديد على القبلة مع التسمية وكون المذكّي مسلماً، أو أنّها عبارة عن الأمر المنتزع من هذه الأمور الستة الذي يكون وجوده بعين وجود منشأ انتزاعه، والفرق بينه وبين الوجه الأوّل واضح، أو أنّ التذكية عبارة عن نفس الأمور الخمسة وقابلية المحلّ أمر خارج عن حقيقتها وإن كان لها دخل في تأثير تلك الأمور في الطهارة، أو مع الحلّية بنحو التركيب أو الأمر الواحد المتحصّل أو المنتزع؟ وجوه واحتمالات، وتحقيق الحقّ في ذلك موكول إلى الفقه.

الثالث: إذا شك في قابلية حيوان للتذكية فهل تجرى فيه أصالة عدم القابلية أم لا، وعلى الثاني فهل تجرى أصالة عدم التذكية أم لا؟

فنقول: الظاهر عدم جريان أصالة عدم القابلية؛ لأنَّ القابلية، وعدمها ليس لهما حالة سابقة نظير كون المرأة قرشيّة الذي عرفت عدم وجود الحالة السابقة له، وغاية ما يمكن أن يقال في تقريب الجريان ما أفاده المحقّق المعاصر في باب قرشيّة المرأة ممّا تقدّم مع توضيح ممّا.

وحاصله: أنّ العوارض على قسمين: قسم يعرض لذات الماهيّة مع قطع النظر عن الوجودين بحيث لو كان لها تقرّر وثبت في غير عالم الوجود لكان يعرضها كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة، وقسم يعرض الوجود كالأبيضية للجسم الموجود، والفاسقيّة والقرشيّة للإنسان الموجود، والقابلية للتذكية للحيوان الموجود.

وحينئذٍ نقول: لا بأس بجريان استصحاب عدم تلك الأوصاف بالنسبة إلى موصوفها في القسم الثاني وإن كان الموصوف حينما يتحقّق لا يخلو من اتصافه بذلك الوصف، بمعنى أنّه لو كان متّصفاً به لكان ذلك من أوّل وجوده وتحقّقه كوصف القرشيّة وكذا القابلية فيقال: هذه المرأة - مشيراً إلى ماهيّتها - لم تكن قبل الوجود قرشيّة، فيستصحب ذلك إلى زمان الوجود، وكذا هذا الحيوان لم يكن قبل الوجود قابلاً للتذكية، فيستصحب ذلك إلى زمان الوجود(1).

ص:10

أقول أولاً: لو سلّمنا وجود الحالة السابقة لعدم القابلية فلا مجال أيضاً لجريان استصحابه بعد عدم ترتّب أثر شرعى عليه، ضرورة أنّ الآثار الشرعيّة مترتّبة على عدم كون الحيوان مذكّي بالتذكية الشرعيّة، لا على عدم كونه قابلاً لها و استلزام عدم القابلية لعدم تحقّق التذكية الشرعيّة استلزام عقلى يحكم به العقل من باب أنّ المركب ينتفى بانتفاء أحد أجزائه، كما لا يخفى. و لا يثبت ذلك بالاستصحاب، لأنّه يصير حينئذٍ من الأصول المثبتة التي يكون جريانها على خلاف التحقيق.

و ثانياً: لا نسلم وجود الحالة السابقة، فإنّ أخذ هذا القيد العدمى أعنى عدم قابلية الحيوان للتذكية فى موضوع الحكم بالتحريم و النجاسة، إمّا أن يكون من قبيل القضية الموجبة المعدولة.

و إمّا أن يكون من قبيل الموجبة السالبة المحمول، و هى عبارة عن القضية الموجبة التي يكون المحمول فيها قضية سالبة مثل قوله: زيد هو الذى ليس بقائم.

و إمّا أن يكون من قبيل الوصف و النعت.

و إمّا أن يكون من قبيل القضية السالبة الصادقة مع عدم الموضوع، و لا مجال لجريان الاستصحاب على شىء من الوجوه و الاحتمالات.

أمّا على الوجوه الثلاثة الأولى: فلأنّ جميعها يحتاج إلى وجود الموضوع، ضرورة أنّ ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له، و ثبوت الوصف فرع ثبوت الموصوف، و فى المقام لا- يكون الموضوع موجوداً فى الزمان السابق حتّى يثبت له المحمول و الوصف فيستصحب، كما هو واضح.

و أمّا على الوجه الأخير: فلأنّ اعتبار الموضوع للحكم بهذا النحو الذى

يكون قيده السلبي صادقاً مع عدمه ممّا لا يعقل، ضرورة أنّه لا يعقل أن يكون الموضوع للحكم بالحرمة و النجاسة إلاّ أمراً وجودياً ثابتاً.

إن قلت: لا بأس بجريان الاستصحاب على الوجه الأخير؛ لأنّه يستصحب عدم قابليّة الحيوان للتذكية الصادق مع عدم الحيوان إلى زمان وجوده، فيصير الموضوع موجوداً، فيترتب عليه الحكم.

قلت: استصحاب تلك الحالة وإن كان صحيحاً من حيث وجود الحالة السابقة، إلاّ أنّ تطبيق تلك الحالة التي تكون أعمّ من وجود الموضوع على الحالة اللاحقة المشروطة بوجود الموضوع يكون بحكم العقل، فيصير حينئذٍ من الأصول المثبتة التي لا نقول بها، وقد تقدّم منّا في باب قرشيّة المرأة تفصيل هذا الكلام بما لا مزيد عليه، هذا.

وقد يقال في تقريب جريان استصحاب عدم القرشيّة وكذا عدم القابلية: إنّ الموضوع للحكم الشرعي إنّما هو المركّب من عنوان المرأة و عنوان الغير القرشيّة وكذا المركّب من الحيوان و من عدم القابلية للتذكية، و حينئذٍ فلا بأس بجريان استصحاب هذا الجزء من الموضوع بعد كون الجزء الآخر محرزاً بالوجدان.

و يرد عليه - مضافاً إلى أنّ ذلك مخالف لظاهر الأدلّة الشرعيّة - أنّ أخذ هذا في الجزء العدمي إمّا أن يكون على نحو يكون جزؤه الآخر مفروض الوجود، وإمّا أن يكون على نحو يصدق مع عدم الجزء الآخر أيضاً، فعلى الأوّل يرجع إلى أحد الوجوه الثلاثة من الوجوه الأربعة المتقدّمة، وقد تقدّم الجواب عنه، وعلى الثاني - مضافاً إلى أنّ هذا النحو من الاعتبار ممّا لا يعقل، لاستلزامه التناقض، فإنّ أخذ الجزء الأوّل جزءاً للموضوع لا يصحّ إلاّ بعد أن يكون قد فرض وجوده، و أخذ الجزء الآخر على نحو يصدق مع عدم الجزء الأوّل مناقض لذلك،

كما هو واضح - يرد عليه ما اورد على الوجه الأخير من الوجوه الأربعة المتقدمة، فتدبر في المقام، فانقدح أنه لا مجال لاستصحاب عدم القابلية أصلاً.

وأما استصحاب عدم التذكية: فالظاهر عدم جريانه أيضاً، وقبل الخوض في ذلك لا بدّ من بيان الوجوه المتصورة في معنى عدم التذكية بحسب التصوّر الابتدائي فنقول:

منها: أن يكون المراد به عدم زهوق الروح بالنحو المعتبر شرعاً المأخوذ موضوعاً للحكم بالطهارة أو مع الحلية على نحو السالبة المحصّلة الصادقة مع انتفاء الموضوع الذي هو عبارة عن زهوق الروح.

ومنها: أن يكون المراد به زهوق روح الحيوان لا على النحو المعتبر شرعاً على نحو الموجبة المعدولة.

ومنها: أن يكون المراد به زهوق الروح الذي لم يكن على النحو الشرعي على نحو الموجبة السالبة المحمول.

ومنها: أن يكون المراد به زهوق الروح لا بنحو التذكية على نحو السالبة المحصّلة.

ومنها: أن يكون أمراً مركّباً من زهوق الروح و من عدم تحقّق النحو المعتبر شرعاً في صيرورته طاهراً و حالاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ أخذ عدم التذكية بالمعنى الأول موضوعاً للحكم الشرعي ممّا لا يعقل، لأنّ الأمر السلبي يستحيل أن يكون موضوعاً لحكم من الأحكام، و من هنا يعلم أنّ أخذه كذلك بالمعنى الرابع أيضاً لا يمكن إذا كانت السالبة أعمّ من وجود الموضوع، وإذا كانت في صورة وجود الموضوع فهو يرجع إلى أحد الوجهين الثاني و الثالث، و أمّا المعنى الأخير فهو أيضاً غير معقول

لو كان المراد من الجزء السلبي هو السلب الصادق مع عدم الجزء الآخر، للزوم التناقض، فلم يبق في البين إلا الوجه الثاني والوجه الثالث. فالاستصحاب لا بد أن يكون مجراه هو أحدهما.

و من الواضح أنه لا يجري، لأنه ليس له حالة سابقة حتى تستصحب، لأنه لم يمض للحيوان زمان كان زاهق الروح فيه لا على النحو المعتبر شرعاً، فإنه من حين زهوق روحه كان مشكوكاً من حيث التذكية وعدمها، فلا مجال للاستصحاب.

ودعوى أن السالبة المحصّلة الصادقة مع عدم موضوعها كانت صادقة في الزمان السابق، فتستصحب إلى زمان وجود الموضوع، والمستصحب لا بد أن يكون ذا أثر شرعي في الزمان اللاحق، ولا يعتبر أن يكون موضوعاً للحكم الشرعي حتى في الزمان السابق.

مدفوعة: بأن المستصحب لا بد أن يكون بنفسه موضوعاً للحكم الشرعي ولو في الزمان اللاحق، وقد عرفت أن السالبة المحصّلة الصادقة مع انتفاء الموضوع لا- يعقل أن تؤخذ موضوعاً، وإثبات الموضوع باستصحاب السالبة يكون من قبيل استصحاب العام لإثبات الخاص الموضوع للحكم، وهو من الأصول المثبتة التي جريانها على خلاف التحقيق.

فانقدح: أنه لا مجال لاستصحاب عدم التذكية، سواء شك في قابلية الحيوان لها وعدمها، أو شك في اعتبار شرط آخر زائد على الأمور المعتبرة فيها، أو شك في مانعية شيء كالوطء والجلل، أو غيره من الشبهات الحكمية، وكذا لو شك في كون الحيوان الموجود في البين مذكياً أم لا، فإنه لا يجري فيه أيضاً.

ثم إنه ربّما يظهر من الشيخ قدس سره التفصيل في جريان استصحاب عدم التذكية بين الآثار الوجودية والآثار العدمية(1)

. وقد صرّح بذلك بعض المحقّقين من محشى الرسالة، فقال - بعد استظهار أنّ الميتة في نظر الشارع و المتسرّعة هي ما كان فاقداً لشرائط التذكية، وأنّ الموضوع للحرمة و النجاسة هو ما عدا المذكي، و أنّه لا يثبت بأصالة عدم التذكية - ما لفظه: فمقتضى القاعدة هو التفكيك بين الآثار، فما كان منها مرتّباً على عدم كون اللحم مذكي كعدم حلّيته و عدم جواز الصلاة فيه و عدم طهارته و غير ذلك من الأحكام العدمية المنتزعة من الوجوديات التي تكون التذكية شرطاً في ثبوتها ترتّب عليه، فيقال: الأصل عدم تعلّق التذكية بهذا اللحم الذي زهق روجه، فلا يحلّ أكله و لا الصلاة فيه و لا استعماله فيما يشترط بالطهارة.

و أمّا الآثار المترتبة على كونه غير مذكي كالأحكام الوجودية الملازمة لهذه العدميات كحرمة أكله و نجاسته و تنجيس ملاقيه و حرمة الانتفاع به بيّعه و غير ذلك من الأحكام المتعلقة على عنوان الميتة أو غير المذكي فلا(2)، انتهى موضع الحاجة من كلامه قدس سره.

و يرد عليه أولاً: أنّ ما أفاد من أنّ التذكية سبب في ثبوت الآثار الوجودية كالطهارة و الحلّية و جواز الاستعمال في الصلاة، و هو مسبوق بالعدم، فيترتب عليه ما ذكر، محلّ نظر؛ فإنّه لم يجعل الحيوان المذكي موضوعاً لتلك

ص:15

1- (1) - فرائد الأصول 1: 371-372.

2- (2) - حاشية فرائد الأصول، المحقّق الهمداني: 387-388، مصباح الفقيه، الطهارة: 653 /السطر 16.

الآثار، بل لم يجعل هذه الأحكام بعد تحقّق التذكية أصلاً؛ ضرورة أنّ الطهارة الثابتة بعد التذكية هي الطهارة التي كانت متحقّقة في حال حياة الحيوان، غاية الأمر أنّها استمرّت إلى بعد الموت لعدم قيام الدليل على النجاسة، وهكذا الحليّة و جواز الصلاة فيه؛ فإنّ الحيوان في حال الحياة كان حلالاً و الصلاة فيه جائزاً، و استمرّ ذلك إلى بعد الموت في الحيوان المذكّي، لعدم قيام ما يدلّ على الحرمة و عدم جواز الصلاة فيه، بل المجمعول في باب الحيوان هو الحرمة و النجاسة و غير ذلك من الآثار المترتبة على عدم كون اللحم مذكّي، و قد ذكر أنّه لا مجال للاستصحاب لإثبات ذلك.

و ثانياً: أنّه لو سلّم أنّ الطهارة و الحليّة و غيرهما كانت مجعولة و مترتبة على كون الحيوان مذكّي، لكن نقول: إنّ عدم هذه الأحكام الوجوديّة لا يكون مترتباً على عدم كون الحيوان مذكّي، فإنّ هذا الأمر العدمي يصدق مع عدم الحيوان، و مع وجوده حيّاً، و مع موته حتف الأنف، أو بغير التذكية الشرعيّة، و من المعلوم أنّ الموضوع لعدم الحليّة و عدم جواز الصلاة فيه و عدم الطهارة هو القسم الأخير، فإنّ الحيوان في حال حياته حلال طاهر كما عرفت، و مع عدمه لا يعقل الحكم عليه بذلك.

و حينئذٍ نقول: إنّ عدم كون الحيوان مذكّي و إن كان له حالة سابقة، إلاّ أنّه لا يكون مترتباً عليه أثر شرعي، و استصحابه إلى زمان الموت لإثبات القسم الأخير يكون مثبتاً محضاً، كما هو واضح لا يخفى.

و ثالثاً: لو سلّم كون الموضوع لعدم هذه الأحكام الوجوديّة هو عدم كون اللحم مذكّي و قطعنا النظر عن استحالة كون الموضوع للحكم هو العدم المحمولى، لكن نقول: إنّ ترتّب تلك الأعدام على الموضوع العدمي ليس ترتّباً

شرعياً، بل عقلياً، بملاحظة أنه إذا كان السبب في ثبوت تلك الآثار الوجودية هو التذكية فعند عدمها تنتفى تلك الآثار، لاستلزام انتفاء السبب انتفاء المسبب استلزماً عقلياً، كما هو واضح.

ورابعاً: لو سلّمنا جميع ذلك نقول - بعد تسليم كون الطهارة ونحوها مجعولة للمذكى بسبب التذكية، وعدم كونها هي الطهارة الموجودة حال الحياة - لا بدّ من الالتزام بكون الطهارة الثابتة في حال الحياة مسببة عن سبب آخر غير التذكية، وحينئذ لا مانع من استصحاب بقاء الجامع بعد زوال السبب في حال الحياة، واحتمال عروض سبب آخر الذى هو التذكية مقارناً لزوال السبب الأوّل، وبه يثبت طهارة الحيوان و جواز أكله و استعماله فيما يشترط بالطهارة.

ولكن ذلك متفرّع أولاً: على جريان استصحاب القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّى.

و ثانياً: على كون الجامع موضوعاً لأثر شرعى، وكلا الأمرين غير خاليتين عن المناقشة.

ثمّ إنّه لو قطع النظر عمّا ذكرنا من عدم جريان استصحاب عدم التذكية بوجه فهل يجرى فيما لو شكّ في أنّ اللحم أو الجلد الموجود في البين هل اخذ من الغنم المذكى الموجود المعلوم، أو من الغنم الغير المذكى كذلك، أو لا يجرى؟ وجهان مبنيان على أنّ التذكية هل تكون وصفاً للحيوان بأجمعه، كما هو الظاهر، أو أنّه يتّصف بها الأجزاء أيضاً؟

فعلى الأوّل لا وجه لجريان استصحاب عدم التذكية، لأنّه ليس هنا حيوان شكّ في اتّصافه بهذا الوصف حتّى يجرى فيه استصحاب عدمه، لأنّ

المفروض تميّز المذكّي عن غيره، وليس هنا أصل آخر يثبت به أنّه اخذ من المذكّي أو من غيره، و حينئذٍ فيحكم بالحليّة و الطهارة، لأصالتهما.

و على الثاني فلا محيص عن استصحاب عدم التذكية، كما هو واضح، هذا.

و لو شك في أنّ لحم الغنم مثلاً- الموجود في البين هل اتّخذ من الغنم المذكّي المشتبه بغير المذكّي أو من غيره، فهل يجرى فيه و في الحيوانات استصحاب عدم التذكية أم لا؟ وجهان مبنيان على أنّ عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي هل هو للزوم المخالفة العملية للتكليف المعلوم بالإجمال، أو للزوم التناقض في أدلّة الأصول؟

فعلى الأوّل لا- يكون هنا مانع من الجريان، لعدم لزوم المخالفة العمليّة، لأنّ مقتضى الأصلين الاجتناب عن كلا الحيوانات، و حينئذٍ فاللازم الاجتناب عن اللحم أو الجلد أيضاً، بعد كون الحيوان المتّخذ منه ذلك محكوماً بالنجاسة و الحرمة.

و على الثاني فلا مجال لإجراء استصحاب عدم التذكية بعد العلم الإجمالي بوجود المذكّي في البين، كما أنّه لا مجال لإجراء قاعدتي الحلّ و الطهارة بعد العلم بوجود غير المذكّي أيضاً، هذا بالنسبة إلى الحيوانات.

و أمّا بالنسبة إلى اللحم أو الجلد الذي اتّخذ من أحدهما فإن قلنا: بأنّه أيضاً يصير من أطراف العلم الإجمالي فلا يجرى فيه الاستصحاب و لا قاعدتا الحلّ و الطهارة، و إلّا فيجرى فيه الاستصحاب بناءً على الوجه الثاني من الوجهين المتقدّمين، و أمّا على الوجه الأوّل فالمرجع فيه هو قاعدتا الحلّ و الطهارة.

هذا كلّه فيما لو كان كلّ واحد من الحيواناتين مورداً للابتلاء.

وأما لو كان كلاهما أو خصوص الحيوان الذي لم يتخذ منه الجلد خارجاً عن محلّ الابتلاء فلا مانع حينئذٍ من جريان الاستصحاب في الحيوان الذي اتّخذ منه الجلد، لعدم جريانه في الحيوان الآخر بعد خروجه من محلّ الابتلاء حتّى يلزم التناقض أو يحصل التعارض بناءً على الجريان والتساقط، و الحيوان المتخذ منه الجلد وإن كان خارجاً عن محلّ الابتلاء أيضاً في الفرض الأوّل، إلاّ أنّه يجرى فيه الاستصحاب بالنظر إلى جلده الذي كان محلاً للابتلاء.

و من هنا يظهر عدم جريان الاستصحاب فيما لو كان الحيوان الآخر فقط مورداً لابتلاء المكلف، لأنّ الحيوان المتخذ منه الجلد أيضاً مورد للابتلاء لا بنفسه، بل بجلده الموجود في البين، فيحصل التناقض أو التعارض من جريان الأصلين، فتدبر جيّداً.

إشارة

في حسن الاحتياط شرعاً و عقلاً

قد مرّ أنّ مقتضى الأدلة جريان البراءة شرعاً و عقلاً في الشبهة الوجوبية و التحريمية، إلاّ أنّه لا يخفى أنّ الاحتياط فيهما بالإتيان أو الترك ممّا لا شبهة في حسنه و لا ريب في رجحانه شرعاً و عقلاً، بلا فرق في ذلك بين العبادات و غيرها.

تقرير إشكال الاحتياط في العبادات و دفعه

نعم قد يشكل في جريان الاحتياط في العبادات فيما إذا دار الأمر فيها بين الوجوب و غير الاستحباب؛ تارةً من جهة أنّ العبادة لا بدّ فيها من نية القربة، و هي متوقّفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً، و في الشبهات البدويّة لا علم بالأمر، فلا يمكن فيها الاحتياط.

و اخرى من جهة أنّ حقيقة الإطاعة عقلاً متقوّمة بما إذا كان الانبعاث مستنداً إلى بعث المولى، و في الشبهات البدويّة لا يكون الأمر كذلك، فإنّ الانبعاث فيها إنّما هو عن احتمال البعث، كما هو واضح.

هذا و لا يخفى أنّ الإشكال الأوّل إنّما نشأ من تخيّل أنّ القربة المعتبرة في العبادة إنّما تكون كسائر الشروط المعتبرة فيها المأخوذة في متعلّق الأمر؛ إذ حينئذٍ لا يمكن تحصيل المأمور به بجميع شروطه، لعدم العلم بأمر الشارع حتّى

تصحّ نية القربة، مع أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ قصد الأمر وإن كان يمكن أن يؤخذ في متعلّق الأمر - كما عرفت ذلك في مبحث التبعدي والتوصلي - إلاّ أنّه لم يقع ذلك في الخارج، والأمر لا يدعو إلاّ إلى متعلّقه، وحينئذٍ فيمكن الإتيان به بجميع ما اعتبر فيه برجاء كونه مقرباً ومحبوباً، لأنّه لا يعتبر الجزم بكون المأتي به مأموراً به ومقرباً، بل يكفي الإتيان به برجاء ذلك وإن كان قادراً على تحصيل العلم.

وما يتوهم من عدم كفاية الامتثال الاحتمالي مع القدرة على الامتثال العلمي، مدفوع بعدم قيام الدليل على ذلك، كما لا يخفى.

وأما الإشكال الثاني: فيدفعه أنّ الانبعاث لا يعقل أن يكون مستنداً إلى نفس بعث المولى بحيث يكون وجوده وتحقّقه في الواقع مؤثراً في حصول الانبعاث، وإلاّ لزم أن لا ينفكّ عنه، مع أنّ الوجدان يقضى بخلافه بعد ملاحظة العصاة، وكذلك يلزم أن لا يتحقّق الانبعاث بدونها، مع أنّنا نرى تحقّقه بالنسبة إلى الجاهل المركّب، فلا يدور الانبعاث و عدمه مدار وجود البعث و عدمه.

فالحقّ أنّ الانبعاث إنّما يكون مستنداً إلى الاعتقاد بوجود البعث، لا بنحو يكون للصورة الاعتقاديّة مدخليّة في تحقّقه بحيث لا يمكن أن يتحقّق بدونها، بل الغرض نفى مدخليّة البعث بوجوده الواقعي ولو بنحو الجزئية، و حينئذٍ فالآتي بالفعل بداعي احتمال تعلّق الأمر به أيضاً مطيع.

اللهمّ إلاّ - أن يقال: إنّ في صورة العلم بوجود البعث يكون الانبعاث مستنداً إلى نفس البعث، لأنّه نال الواقع و وصل إليه بالعرض، وهذا بخلاف صورة الاحتمال، فإنّ الانبعاث فيها لا محالة يكون مستنداً إلى الاحتمال الذي لا يكون له كاشفية بوجه، وهذا هو الفارق بينهما في صدق الإطاعة

و الامتثال، فإنَّ المحرِّك و الداعي في الصورة الأولى هو الواقع المنكشف، وفي الصورة الثانية هو نفس الاحتمال.

و الذى يسهّل الخطب: أنّ ذلك كلّه مبنى على اعتبار تحقّق الإطاعة و الامتثال في صحّة العبادة، مع أنّه لم يدلّ على ذلك دليل، فإنّه لا يعتبر فيها أزيد من الإتيان بها بداعي كونها مقرّبة و محبوبة له تعالى أو برجاء ذلك، و صحّتها على الوجه الثانى لا تتوقّف على تعذّر الوجه الأول المتوقّف على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً.

و ما أفاده بعض الأعظم على ما في تقارير بحثه من أنّ للامتثال مراتب أربعة بحسب نظر العقل، آخرها الامتثال الاحتمالى و لا يحسن إلاّ عند تعذّر سائر المراتب(1)، ممّا لا يعرف له وجه، و قد عرفت شرطاً من الكلام على ذلك في مبحث القطع.

تصحيح الاحتياط في العبادات بالأمر المتعلّق بنفس الاحتياط

ثمّ إنّّه لو قيل بعدم إمكان الاحتياط في العبادات في الشبهات البدويّة؛ لاحتياج ذلك إلى ثبوت الأمر من ناحية المولى، فهل يمكن تصحيح ذلك بالأمر المتعلّق بنفس الاحتياط في مثل قوله عليه السلام:

«أخوك دينك فاحتط لدينك» (2)

؟ قد يقال: نعم. و لكنّ التحقيق العدم؛ لأنّ شمول مثل ذلك القول للعبادات

ص:22

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 3:69 و 400.

2- (2) - الأمالي، الشيخ الطوسي: 168/110، وسائل الشيعة 27:167، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 12، الحديث 46.

فى الشبهات البدوئية متفرّع على إمكان الاحتياط فيها؛ لأنّ شمول الحكم فرع تحقّق موضوعه، فأثبات إمكان الاحتياط فيها بمثل ذلك القول دور واضح، كما لا يخفى.

نعم، قد يقال فى توجيه ذلك بأنّ الأمر بالاحتياط قد تعلّق بذات العمل الذى يحتمل وجوبه، لا بالعمل بقيد أنّه محتمل الوجوب بحيث يكون احتمال الوجوب قيّداً فى المأمور به، بل متعلّق الأمر نفس العمل الذى يحتمل وجوبه، فإن كان توصّلياً، يكفى الإتيان به بلا قصد الأمر المتعلّق به، وإن كان عبادياً - أى كان بحيث لو تعلّق الأمر به لكان أمره عبادياً - فلا بدّ من قصد الأمر الذى تعلّق به وهو الأمر بالاحتياط الذى فرض تعلّقه بذات العمل، فى نوى التقربّ به ويقصد امتثاله.

هذا، ولكن لا يخفى أنّ الأمر المتعلّق بالاحتياط إنّما تعلّق بعنوان الاحتياط، ولا يعقل أن يتجاوز عنه ويسرى إلى ذات العمل الذى له عنوان آخر كالصلاة ونظائرها، ومجرّد أنّ تحقّق هذا العنوان فى الخارج إنّما هو بإيجاد ذلك العنوان لا يوجب سراية الأمر إليه بعد وضوح تغيّرها فى عالم المفهومية وعدم كون الخارج ظرفاً لتعلّق الأمر وثبوته، وقد حقّقنا ذلك بما لا مزيد عليه فى مبحث اجتماع الأمر والنهى فراجع.

ثمّ إنّ المحقّق النائينى أجاب عن هذا التوجيه على ما فى تقارير بحثه بما ملخصه: أنّ الأمر بالعمل إمّا أن يكون بنفسه عبادياً - أى كان الغرض من الأمر التعبد والتقرّب به - كالأمر المتعلّق بالصلاة، وإمّا أن يكتسب العبادية من أمر آخر لأجل اتّحاد متعلّقيهما، كوجوب الوفاء بالنذر، فإنّ الأمر بالوفاء بالنذر

لا يكون عبادياً، بل هو كسائر الأوامر التوصلية، ولكن لو تعلّق النذر بما يكون عبادة كنذر صلاة الليل يكتسب الأمر بالوفاء بالنذر العبادية من الأمر بصلاة الليل، كما أنّ الأمر بصلاة الليل يكتسب الوجوب من الأمر بالوفاء.

والسرّ أنّ النذر إنّما يتعلّق بذات صلاة الليل، لا بها بما أنّها مستحبة، وإلا كان النذر باطلاً؛ لعدم القدرة على وفائه، فإنّها تصير بالنذر واجبة، فلا بدّ وأن يتعلّق النذر بذات صلاة الليل، والأمر الاستحبابي أيضاً تعلّق بها لا بوصف كونها مستحبة، كما هو واضح، فيكون كلّ من الأمر الاستحبابي والأمر بالوفاء بالنذر قد تعلّق بذات صلاة الليل، ولمكان اتحاد متعلّقيهما يكتسب كلّ منهما من الآخر ما كان فاقداً له، هذا إذا اتّحد متعلّق الأمرين.

وأما إذا لم يتّحد فلا يكاد يمكن أن يكتسب أحد الأمرين العبادية مع كونه فاقداً لها من الآخر الواجد لها، كالأمر بالوفاء بالإجارة إذا كان متعلّق الإجارة أمراً عبادياً، كما لو أوجر الشخص على الصلاة الواجبة أو المستحبة على الغير، فإنّ الأجير إنّما يستأجر لتفريغ ذمة الغير، فالإجارة إنّما تتعلّق بما في ذمة المنوب عنه، وما في ذمة المنوب عنه إنّما هي الصلاة الواجبة أو المستحبة بوصف كونها واجبة أو مستحبة، فمتعلّق الإجارة إنّما تكون الصلاة بقيد كونها مستحبة على المنوب عنه، لا بذات الصلاة بما هي هي، ومتعلّق الأمر الاستحبابي إنّما هو نفس الصلاة، فلا يتّحد الأمر الاستحبابي مع الأمر الإجاري.

و كيف كان: فقد عرفت أنّ الأمر العبادي إمّا أن يكون بنفسه عبادة، وإمّا أن يكتسب العبادية من أمر آخر، والأوامر المتعلّقة بالاحتياط فاقدة لكلتا

الجهتين، أما الجهة الأولى فواضح، وأما الجهة الثانية فلأنَّ الأمر بالاحتياط لم يتعلّق بذات العمل مرسلاً عن قيد كونه محتمل الوجوب، بل التقييد بذلك مأخوذ في موضوع أوامر الاحتياط، وإلا لم يكن من الاحتياط بشيء، بخلاف الأمر المتعلّق بالعمل المحتاط فيه، فإنّه على تقدير وجوده الواقعي إنّما تعلّق بذات العمل، فلم يتحد متعلّق الأمرين حتّى يكتسب الأمر بالاحتياط العباديّة من الأمر المتعلّق بالعمل لو فرض أنّه كان ممّا تعلّق الأمر العبادى به، وقد عرفت أنّه ما لم يتحد متعلّق الأمر الغير العبادى مع متعلّق الأمر العبادى لا يمكن أن يصير الأمر الغير العبادى عبادياً(1)، انتهى ملخصاً.

ولا يخفى ما فيه؛ فإنّ اكتساب الأمر الغير العبادى العباديّة من الأمر العبادى نظراً إلى اتّحاد متعلّقيهما ممّا لا نتصوّره بعد عدم إمكان اتّحاد متعلّق الأمرين، فإنّه كيف يعقل تعلّق إرادتين مستقلّتين بأمر واحد وشيء فارد. ولذا لو تعلّق أمران بطبيعة واحدة لا بدّ من جعل الأمر الثانى تأكيداً للأمر الأوّل لو لم يكن المقصود الإتيان بفردين منها؛ لوضوح استحالة أن يكون أمراً تأسيسياً ناشئاً من إرادة مستقلّة، فاتّحاد متعلّق الأمرين ممّا لا يعقل. وعلى تقدير الإمكان فاكْتساب الأمر الغير العبادى العباديّة من الأمر الآخر العبادى ممّا لا وجه له بعد كون كلّ من الأمرين له مبادئ مخصوصة ومقدمات خاصّة به، فإنّ مجرد اتّحاد المتعلّق لا يوجب سراية العباديّة بعد عدم كون الأمر الناشئ من مقدماته الخاصّة به أمراً عبادياً كان الغرض التعبّد والتقرب به.

ص:25

هذا مضافاً إلى أنّ المثال الذي ذكره لاتّحاد متعلّق الأمرين لا يكون من هذا الباب؛ فإنّ متعلّق الأمر النذري هو الوفاء بالنذر، و متعلّق الأمر الاستجابي الذي تعلّق بالمنذور هي صلاة الليل، ولا خفاء في كونهما متغايرين في عالم المفهومية الذي هو ظرف تعلّق الأمر وثبوتة، و مجرد اجتماعهما في الخارج بوجود واحد لا يوجب اتّحادهما مفهوماً و صيرورتها عنواناً واحداً حتّى يصحّ القول باتّحاد متعلّقتهما، كما حقّقنا ذلك في محلّه.

فالتحقيق: أنّ صلاة الليل إنّما تكون مستحبةً و لو بعد تعلّق النذر، و الوفاء بالنذر يكون واجباً مطلقاً، و بعد تغاير المتعلّقين لا يعقل سرية الوجوب من الثاني إلى الأوّل، و كذا سرية العباديّة من الأوّل إلى الثاني، فافهم و اغتنم.

تصحيح الاحتياط في العبادات بأخبار من بلغ

ثمّ إنّّه يؤيّد ما ذكرنا من إمكان الاحتياط في العبادات في الشبهات البدويّة، بل يدلّ عليه أخبار من بلغ (1)؛ فإنّها بصدد بيان أنّ العمل المأمّي به برحاء إدراك الواقع إذا لم يكن مصادفاً له و لم يقله رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم يترتب عليه الثواب و يعطى عليه تفضلاً و عناية، و ظاهرها أنّه لو صادف الواقع و كان ممّا قاله رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لكان الآتى به مدركاً للواقع حقيقة و مستوجباً للثواب المترتب عليه، فلو كان العمل المأمّي به باحتمال الأمر لغواً أو تشريعاً محرّماً لما كان وجه لترتب الثواب عليه و إدراك الواقع، كما هو واضح.

ص: 26

1- (1) - راجع وسائل الشيعة 1: 80، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، الباب 18.

وإذا انتهى الكلام إلى ذكر أخبار من بلغ فينبغي التعرّض لبيان مفادها، فنقول: ذكر المحقّق الخراساني قدس سره في الكفاية: أنّه لا يبعد أن يقال بدلالة بعض تلك الأخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب، فإنّ

صحيحة هشام بن سالم المحكيّة عن المحاسن عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله» (1) ظاهرة في أنّ الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذي بلغه عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنّه ذو ثواب، وكون العمل متفرّعاً على البلوغ وكونه الداعي إلى العمل غير موجب لأن يكون الثواب مترتباً عليه فيما إذا أتى برجاء أنّه مأمور به وبعنوان الاحتياط بداهة أنّ الداعي إلى العمل لا يوجب له وجهاً وبعنواناً يؤتى به بذلك الوجه والعنوان، وإتيان العمل بداعي طلب قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما قيّد به في بعض الأخبار وإن كان انقياداً، إلّا أنّ الثواب في الصحيحة إنّما رتب على نفس العمل، ولا موجب لتقييدها به، لعدم المنافاة بينهما (2)، انتهى.

وأفاد المحقّق النائيني على ما في تقارير بحثه ما ملخصه: إنّ الوجوه المحتملة في هذه الأخبار من حيث الدلالة ثلاثة:

أحدها: أن يكون مفادها مجرد الإخبار عن فضل الله سبحانه من غير نظر

ص: 27

1- (1) - المحاسن: 2/25، وسائل الشيعة 1: 81، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، الباب 18، الحديث 3.

2- (2) - كفاية الأصول: 401

إلى حال العمل وأنه على أى وجه يقع. وبعبارة اخرى: أنّها ناظرة إلى العمل بعد وقوعه وأنّ الله تعالى حسب فضله ورحمته يعطى الثواب الذى بلغ العامل وإن تخلف قول المبلّغ عن الواقع.

ثانيها: أن تكون الجملة الخبرية بمعنى الإنشاء، ويكون مفاد قوله عليه السلام:

«فعمله» أو

«ففعله» الأمر بالفعل والعمل، كما هو الشأن فى غالب الجمل الخبرية الواردة فى بيان الأحكام، سواء كانت بصيغة الماضى كقوله عليه السلام: «من سرّح لحيته فله كذا»⁽¹⁾، أو بصيغة المضارع كقوله:

«يسجد سجدتى السهو»⁽²⁾، و عليه فمقتضى إطلاق البلوغ القول باستحباب العمل مطلقاً، سواء كان قول المبلّغ واجداً لشرائط الحجية أو لم يكن، وهذا - أى كون الجملة الخبرية بمعنى الإنشاء و أنّها فى مقام بيان استحباب العمل - يمكن أن يكون على أحد وجهين:

أحدهما: أن تكون القضية مسوقة لبيان اعتبار قول المبلّغ و حجّيته، سواء كان واجداً لشرائط الحجية أو لم يكن، كما هو ظاهر الإطلاق، فيكون مفاد الأخبار مسألة اصولية مرجعها إلى حجّية الخبر الضعيف فى باب المستحبات. ففى الحقيقة تكون أخبار من بلغ مخصّصة لما دلّ على اعتبار الوثاقة أو العدالة فى الخبر و أنّها تختص بالخبر القائم على وجوب الشىء،

ص:28

1- (1) - هذا نصّ الرواية: عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «من سرّح لحيته سبعين مرّة و عدّها مرّة مرّة لم يقربه الشيطان أربعين يوماً». الكافى 10/489:6، وسائل الشيعة 2:126، كتاب الطهارة، أبواب آداب الحمام، الباب 76، الحديث 1.

2- (2) - تهذيب الأحكام 2:1466/354، وسائل الشيعة 8:203، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الباب 3، الحديث 14.

و لا يعمّ الخبر القائم على الاستحباب.

فإن قلت: كيف تكون أخبار من بلغ مخصّصة لما دلّ على اعتبار الشرائط في حجّية الخبر، مع أنّ النسبة بينهما العموم من وجه، حيث إنّ ما دلّ على اعتبار الشرائط يعمّ الخبر القائم على الوجوب وعلى الاستحباب، وأخبار من بلغ وإن كانت تختصّ بالخبر القائم على الاستحباب، إلاّ أنّه أعمّ من أن يكون واجداً للشرائط وفاقداً لها، ففي الخبر القائم على الاستحباب الفاقد للشرائط يقع التعارض، و لا وجه لتقديم أخبار من بلغ.

قلت: - مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ أخبار من بلغ ناظرة إلى إلغاء الشرائط في الأخبار القائمة على المستحبات فتكون حاکمة على ما دلّ على اعتبار الشرائط في أخبار الآحاد، وفي الحكومة لا تلاحظ النسبة - إنّ الترجيح لأخبار من بلغ؛ لعمل المشهور بها، مع أنّه لو قدّم ما دلّ على اعتبار الشرائط في مطلق الأخبار لم يبق لأخبار من بلغ مورد، بخلاف ما لو قدّمت أخبار من بلغ، وهذا الوجه - أى الوجه الثانى - أقرب كما عليه المشهور (1)، انتهى ملخّص موضع الحاجة من كلامه قدس سره.

وفيه وجوه من النظر:

أمّا أولاً: فلأنّ جعل أخبار من بلغ مخصّصة أو معارضة لما دلّ على اعتبار الشرائط في أخبار الآحاد ممّا لا وجه له، بعد كون كلّ منهما مثبتاً، فإنّ ما دلّ على اعتبار خبر الثقة مطلقاً لا ينفي ما يدلّ على اعتبار الخبر مطلقاً في باب المستحبات و لا مضادّة بينهما حتّى يجعل الثانى مخصّصاً أو معارضاً. نعم في بعض

ص:29

أدلة اعتبار خبر الثقة ما يشعر بعدم حجّية قول الفاسق كآية النبأ، و لكنّه كما عرفت لا يخلو من المناقشة.

و ثانياً: فإنّه لو سلّم التعارض فجعل أخبار من بلغ حاكمه على ما يدلّ على اعتبار الشرائط في الخبر الواحد ممّا لا وجه له، فإنّ ملاك الحكومة أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم و متعرّضاً لحاله من حيث السعة و الضيق و هذا الملاك مفقود في المقام، فإنّ غاية ما يدلّ عليه أخبار من بلغ بناءً على هذا القول هو بيان حجّية الخبر مطلقاً في المستحبات. و أمّا كونها ناظرة إلى تلك الطائفة و مفسّرة لها فلا يظهر منها أصلاً، كما لا يخفى.

و ثالثاً: فما أفاد من أنّه لو قدّم ما دلّ على اعتبار الشرائط في مطلق الخبر لم يبق لأخبار من بلغ مورد، محلّ نظر؛ لأنّ هذه الأخبار كما اعترف قدس سره تكون شاملة بإطلاقها لخبر الثقة وغيرها و إخراج الثاني من تحتها لا يوجب أن لا يكون لها مورد بعد بقاء الأوّل مشمولاً لها، و لا- يلزم أن يكون المورد الباقي مختصّاً بهذه الأخبار، مع أنّ جعل ذلك من المرجّحات ممّا لا دليل عليه، فإنّه لم يذكر في باب التراجع أنّ من جملة المرجّحات خلوّ الدليل الراجع عن المورد، كما لا يخفى.

و الأظهر في بيان مفاد أخبار من بلغ أن يقال: إنّها بصدد جعل الثواب لمن بلغه ثواب على عمل، فعمله رجاء إدراك ذلك الثواب، نظير الجعل في باب الجعالة و الغرض من هذا الجعل التحريض و الترغيب على إتيان مؤدّيات الأخبار الواردة في السنن، لئلا تقوت السنن الواقعية و المستحبات النفس الأمريّة، فالغرض منه هو التحفّظ عليها بالإتيان بكلّ ما يحتمل كونه سنّة، سواء كان بلغ استحبابه بسند معتبر أو غيره.

و حينئذٍ: فلا يستفاد من هذه الأخبار استحباب العمل الذي بلغ استحبابه مطلقاً، بحيث كان ترتب الثواب عليه لخصوصية في نفس العمل و مزية فيه مقتضية له، بل مفادها مجرد جعل الثواب عليه تفضيلاً لأجل التحفظ على المستحبات التي تكون فيها خصوصية راجحة و يكون ترتب الثواب عليها لأجلها. فهذه الأخبار نظير الأخبار الدالة على ترتب الثواب على المشى إلى الحج (1) أو زيارة قبر أبي عبد الله الحسين عليه السلام (2)؛ فإن المشى إنما يكون مقدّمة، و المقدّمة لا تكون راجحة ذاتاً محبوبَةً بنفسها، و لكن جعل الثواب عليها إنّما هو لأجل الحثّ و التحريك على ذى المقدّمة، كما لا يخفى.

و من هنا يظهر الخلل فيما أفاده المحقق الخراساني قدس سره في الكفاية ممّا تقدّم نقله، فتدبر جيّداً.

ص: 31

1- (1) - راجع وسائل الشيعة 78:11، كتاب الحج، أبواب وجوبه و شرائطه، الباب 32.

2- (2) - راجع وسائل الشيعة 439:14، كتاب الحج، أبواب المزار، الباب 41.

إشارة

أنحاء متعلّق الأمر و النهی

الأوامر و النواهی قد يتعلّقان بنفس الطبيعة من غير لحاظ شیء معها أصلاً من الوحدة و الكثرة و غیرهما.

و قد يتعلّقان بصرف الوجود، و المراد به هو الطبيعة المأخوذة على نحو لا ينطبق إلاّ على أوّل وجود الطبيعة، واحداً كان أو كثيراً.

و قد يتعلّقان بالطبيعة على نحو العامّ المجموعی.

و قد يتعلّقان بها على نحو العامّ الاستغراقی.

فإذا تعلّق الأمر و النهی بنفس الطبيعة من غير لحاظ الوحدة و الكثرة فالأمر يكون باعثاً إلى نفسها، كما أنّ النهی يكون زاجراً عنها. و من المعلوم أنّ الطبيعة متکثرة فی الخارج بتکثر أفرادها؛ لأنّ كلّ فرد منها هی تمام الطبيعة مع خصوصية الفردية، و حينئذٍ فإذا أتى بوجود واحد من وجودات الطبيعة يتحصّل الغرض، لأنّه تمام الطبيعة المأمور بها، فيسقط الأمر، لحصول الغرض.

و أمّا إذا أتى بوجودات متکثرة دفعة واحدة، فهل يتحقّق هنا إطاعات متعدّدة حسب تعدّد الوجودات المأتى بها، نظراً إلى أنّ المطلوب على ما هو المفروض هو نفس الطبيعة، و هی تتکثر بتکثر وجوداتها، فتکثر الطبيعة مستلزم لتکثر المطلوب، كما أنّ فی الواجب الكفائي لو قام بالإتيان به أزيد من واحد يكون كلّ من أتى به مستحقاً للمثوبة، مع أنّ المطلوب فيه أيضاً هی نفس طبيعة الواجب، و لذا يحصل الغرض بالإتيان بوجود واحد منها من مكلف واحد.

أو أنه ليس هنا أيضاً إلا إطاعة واحدة، نظراً إلى أن الطبيعة وإن كانت متكثرة بتكثر الأفراد، إلا أنها بوصف كونها مطلوبة ومأموراً بها لا تكون متكثرة، كيف وتكثر المطلوب بما هو مطلوب لا يعقل مع وحدة الطلب بعد كونهما من الأمور المتضايقة، وتنظير المقام بباب الواجب الكفائي في غير محله بعد كون الطلب في ذلك متعدداً، أو كون كل واحد من المكلفين مأموراً. غاية الأمر أنه مع إتيان واحد منهم يحصل الغرض، فيسقط الأمر عن الباقيين، فالأمر الواحد لا يكون له إلا إطاعة واحدة.

و أما النهي و الزجر عن نفس الطبيعة فهو وإن كان أيضاً بحسب نظر العقل يتحقق إطاعته بترك وجود واحد منها، لأنه كما أن الطبيعة يوجد بوجود فرد منها كذلك ينعدم بانعدام فرد ما، لأنه إذا فرض أن وجوداً واحداً منها يكون تمام الطبيعة فوجوده وجود لها، وعدمه عدم لها، ولا يعقل أن يكون وجوده وجوداً لها ولا يكون عدمه عدماً لها، إلا أن العقلاء يرون أن المطلوب في باب النواهي عدم تحقق الطبيعة أصلاً، وقد ذكرنا ذلك في باب النواهي من مباحث الألفاظ فراجع (1). هذا كله فيما إذا تعلق الأمر أو النهي بنفس الطبيعة.

و أما لو تعلق بصرف الوجود الذي مرجعه إلى وجوب نقض العدم في ناحية الأمر و الزجر عنه في ناحية النهي، فيتحقق إطاعة الأمر بإيجادها؛ أي الطبيعة مرة أو أكثر، فإنه إذا وجد ألف فرد من الطبيعة دفعة لا يكون الصرف إلا واحداً، كما إذا وجد فرداً واحداً، بخلاف ما إذا أوجد أفراداً تدريجاً، فإنه يتحقق الصرف بأولها، لأن الصرف لا يتكرر، فيكون للأمر به إطاعة واحدة

ص: 33

متحقّقة بأول الوجودات واحداً كان أو متعدّداً، وكذا عصيان واحد حاصل بتركها رأساً، كما أنّ للنهي به أيضاً إطاعة واحدة حاصله بترك جميع الأفراد، وعصيان واحد متحقّق بالإتيان بفرد منها.

وأما لو تعلّق الأمر والنهي بالطبيعة على نحو العامّ المجموعى فلا يكون لهما إلاّ إطاعة واحدة حاصله بالإتيان بجميع وجودات الطبيعة فى ناحية الأمر، وبعدم الإتيان بالجميع فى ناحية النهى، وكذا لا يكون لهما إلاّ عصيان واحد حاصل فى الأمر بما يتحقّق به الإطاعة فى النهى، وفى النهى بما يتحقّق به الإطاعة فى الأمر.

وأما لو تعلّق الأمر والنهي بالطبيعة على نحو العامّ الاستغراقى الذى مرجعه إلى كون كلّ فرد من الطبيعة مطلوباً فعله أو تركه، فينحلّ كل واحد منهما إلى الأوامر المتعدّدة حسب تعدّد أفراد الطبيعة، أو النواهي المتعدّدة كذلك، وحينئذٍ فلكلّ منهما إطاعات متكرّرة وعصيانات متعدّدة، كما لا يخفى.

اختلاف جريان الأصول العملية باختلاف متعلّقات الأحكام

إشارة

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ جريان الأصول العملية يختلف باختلاف متعلّقات الأحكام حسب ما ذكرنا.

حكم ما لو تعلّق الأمر أو النهى بالطبيعة على نحو العامّ الاستغراقى

فإذا تعلّق الأمر أو النهى بالطبيعة على نحو العامّ الاستغراقى، كما لو تعلّق وجوب الإكرام بكلّ فرد من العلماء، فهل المرجع فى الشبهات الموضوعيّة هى البراءة أو الاشتغال؟ قد يقال بالثانى؛ نظراً إلى أنّ البيان من قبل المولى تامّ

لا نقص فيه؛ لأنه ليس عليه إلا بيان الكبريات، و المفروض العلم بها.

ولكن الحق هو جريان البراءة؛ لأنه وإن لم يكن على المولى إلا بيان الكبريات، إلا أن العلم بها لا يكون بمجرد حجة على العبد بالنسبة إلى الفرد المشكوك.

و توضيح جريان البراءة في مثل المقام مما كان الحكم متعلقاً بالطبيعة على نحو العام الاستغراقى أن يقال: إن مثل كلمة «كل» المأخوذ في الموضوع إنما يكون عنواناً إجمالياً مشيراً إلى جميع أفراد مدخوله، فهو بمنزلة ما لو تعرض لذكر جميعها واحداً بعد واحد، ولا يكون الغرض تحصيل هذا العنوان بحيث يكون المطلوب هو إكرام كل عالم بهذا العنوان الإجمالى، بل الغرض إنما هو إكرام كل فرد على سبيل الاستقلال، و حينئذٍ فلو شك في فرد أنه عالم أم لا فمرجه إلى الشك في تعلق الوجوب بإكرامه، و هو مجرى البراءة. و هذا بخلاف ما لو كان الحكم متعلقاً بالطبيعة على نحو العام المجموعى؛ فإن المطلوب فيها هو إكرام المجموع بما هو مجموع، و لذا لا يكون له إلا إطاعة واحدة و عصيان واحد، فإذا شك في أن هذا الفرد عام أم لا، فلا يجوز إجراء البراءة؛ لأن مع إجرائها يشك في حصول غرض المولى و سقوط الأمر، و سيأتي توضيحه.

و بالجملة: بعد ما عرفت من أن الأمر في العام الاستغراقى ينحل إلى أوامر متعددة، لعدم كون عنوان الكل المأخوذ في الموضوع مقصوداً بذاته لا يبقى إشكال في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية.

إن قلت: بناء على ما ذكر - من عدم كون العلم بالكبرى بمجرد حجة ما لم ينضم إليه العلم بالصغرى - لا يبقى مجال للقول بعدم جواز التمسك بالعام في

الشبهة المصدقية للمخصّص؛ لوضوح أنّه بعد ما لم يكن المخصّص حجّة بالنسبة إليه فلم لا يجوز التمسك بالعام بعد كونه حجّة بالنسبة إلى الأفراد المعلومة التي تكون الشبهة المصدقية للمخصّص من جملتها قطعاً، كما لا يخفى؟

قلت: الوجه في ذلك هو أنّ التمسك بالعام و حجّيته يتوقّف على اصول عقلانية التي من جملتها أصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجديّة.

و من الواضح أنّ هذا الأصل العقلاني ما لم يكن العام مخصّصاً قطعاً أو احتمالاً يكون متبّعاً بالنسبة إلى جميع أفراد العام، و أمّا بعد عروض التخصيص قطعاً فلا محالة يكون مقصوراً بغير مورد الخاصّ.

وبعبارة اخرى: التخصيص وإن لم يكن موجّباً لتعنون العام بعنوان غير الخاصّ حتّى تكون الشبهة المصدقية للمخصّص شبهة مصدقية للعام أيضاً، إلاّ أنّه يوجب قصر مورد قاعدة التطابق على غير مورد الخاصّ. و حينئذٍ فبعد عدم جواز التمسك بالخاصّ لا يجوز التمسك بالعام أيضاً، لأنّه وإن كان بعمومه يشمل الفرد المشكوك، إلاّ أنّه بالمقدار الذي يجوز التمسك به و يكون حجّة، لا يعلم شموله فلا يكون حجّة.

و لبعض المحقّقين من المعاصرين وجه آخر في تقريب جريان البراءة فيها، قال على ما في تقارير بحثه ما حاصله: إنّ الخطاب كما لا يمكن أن يكون فعلياً إلاّ بعد وجود المكلف، كذلك لا يمكن أن يكون فعلياً إلاّ بعد وجود الموضوع، و السرف في ذلك أنّ التكاليف الشرعيّة إنّما تكون على نهج القضايا الحقيقية التي تنحلّ إلى قضية شرطية مقدّمها وجود الموضوع و تاليها عنوان المحمول، فلا بدّ من فرض وجود الموضوع في ترتّب المحمول، فمع الشكّ في

وجوده يشكّ في فعليته، و مع الشكّ فيها يكون المرجع هي البراءة(1)

. هذا، و لكن ما أفاده من أنّ القضايا الحقيقية تنحلّ إلى القضايا الشرطية في غير محلّه، لأنّ القضايا الحقيقية قضايا بتيّة، كالقضايا الخارجية، بلا فرق بينهما من هذه الجهة أصلاً.

غاية الأمر أنّ الحكم في القضايا الحقيقية إنّما يكون على الطبيعة بوجودها السارى أعمّ من الأفراد المحقّقة و المقدّرة، و في القضايا الخارجية يكون مقصوراً على خصوص الأفراد الموجودة.

و بالجملة فقولنا: كلّ نار حارّة، يكون الحكم بالحرارة فيه حكماً بتيّاً ثابتاً لجميع أفراد طبيعة النار، و لا يكون حكماً مشروطاً بوجوده، كيف و لو كان الحكم في مثله مشروطاً بوجود الموضوع لكان اللازم في مثل ما إذا كان المحمول من لوازم ماهيّة الموضوع، كقولنا: الأربعة زوج أن يكون ترتّب الزوجية على الأربعة مشروطاً بوجودها، مع أنّ المفروض كونها من لوازم الماهيّة التي مرجعها إلى ثبوتها لنفس الماهيّة مع قطع النظر عن الوجودين، بحيث لو فرض لها تقرّر و ثبوت في غير عالم الوجودين لكانت تلزمها.

و بالجملة: فمعنى القضية الشرطية هو كون الشرط فيها دخيلاً في ثبوت المحمول و ترتّبه على الموضوع، مع أنّ القضايا الحقيقية لا يكون كلّها كذلك كما عرفت.

فالحقّ أنّ القضايا الحقيقية قضايا بتيّة غير مشروطة، و لذا جعلها المنطقيون من الحملّيات التي تكون قسيماً للشرطيّات.

ص:37

نعم لا شبهة في أنّ الحكم ما لم يتحقّق موضوعه لا يثبت، وليس ذلك لاشتراطه بوجود الموضوع، بل لأنّ الموضوع ما لم يوجد لا يكون موضوعاً، فإنّ النار ما لم تتحقّق في الخارج لا تكون ناراً، والحكم بالحرارة معلق على النار وحينئذٍ فمع الشكّ في وجود الموضوع لا يكون الحكم مترتباً ولا يكون حجّة على العبد، لأنّ العلم بالكبرى بمجردّه لا يكون حجّة ما لم ينضمّ إليه العلم بالصغرى كما عرفت، لا لأجل الشكّ في وجود الشرط المستلزم للشكّ في المشروط وهو فعليّة الحكم.

و كيف كان: فالتحقيق في تقريب جريان البراءة في الشبهات الموضوعية ما ذكرنا.

هذا كلّه فيما لو كان متعلّق الحكم مأخوذاً بنحو العامّ الاستغراقي.

حكم ما لو تعلّق الأمر أو النهي بالطبيعة على نحو العامّ المجموعى

و أمّا لو كان مأخوذاً بنحو العامّ المجموعى فقد يقال كما قيل: إنّ جريان البراءة في الشبهات الموضوعية فيه مبنى على جريان البراءة في الأقلّ والأكثر الارتباطيين، لأنّه أيضاً من مصاديق تلك المسألة.

ولكن لا- يخفى أنّه لو قلنا بالجريان في تلك المسألة فلا يلزم القول بالجريان في المقام؛ لأنّ مع الشكّ في كون فرد عالمياً مثلاً وعدم إكراهه يشكّ في تحقّق العنوان الذى اخذ موضوعاً للحكم ويجب على المكلف تحصيله وهو إكراه المجموع بما هو مجموع، ومن الواضح لزوم تحصيل هذا العنوان.

وهذا بخلاف ما لو شكّ في لزوم السورة في الصلاة مثلاً، فإنّه يعلم مع

كونها فاقدة للسورة بصدق عنوانها، وإلا فلو كان الجزء المشكوك بحيث يشكّ في تحقّق عنوان الصلاة مع فقدانه فلا مجال لجريان البراءة أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

هذا في ناحية الأمر، وأما لو كان العامّ المجموعى متعلّقاً للنهي فالظاهر جواز ارتكاب الفرد الذي يشكّ في تحقّق المجموع به، لأنّ حقيقة النهي عبارة عن الزجر عن المنهي عنه، ومع ارتكابه لا يعلم بتحقّق المنهي عنه في الخارج وليس النهي كالأمر، فإنّ معناه هو الطلب، ولا بدّ من تحصيل مطلوب المولى بعد العلم بالطلب، وحينئذٍ فلو شكّ في تحقّق المجموع بإكرام غير الفرد المشكوك فمقتضى الاشتغال اليقيني هو تحصيل البراءة اليقينيّة بإكرام الفرد المشكوك أيضاً، وهذا بخلاف النهي، فإنّه زجر عن إكرام مجموع الفساق مثلاً في المقام ومع ارتكاب إكرام الفرد الذي يشكّ في تحقّق المجموع به لا يعلم بتحقّق المنهي عنه حتّى يكون مزجوراً عنه، كما هو واضح.

نعم لو كان النهي عبارة عن طلب الترك فلا بدّ حينئذٍ أيضاً من تحصيل مطلوب المولى وهو ترك المجموع، فلا يجوز ارتكاب إكرام الفرد الذي يشكّ في تحقّق المجموع به، لأنّه لا يعلم مع ارتكابه بحصول المطلوب، كما لا يخفى.

ومن هنا يعلم أنّ ما أفاده في الكفاية من أنّه لو كان النهي عن شيء في زمان أو مكان بحيث لو وجد في ذاك الزمان أو المكان ولو دفعة لما امثل أصلاً كان اللازم على المكلف إحراز أنّه تركه بالمرّة ولو بالأصل، فلا يجوز الإتيان بشيء يشكّ معه في تركه (1).

ص: 39

إنّما يتمّ بناءً على ما ذهب إليه في باب النواهي من أنّ معنى النهي هو طلب الترك، وأمّا بناءً على ما هو التحقيق في معناه فلا يلزم على المكلف إحراز أنّه تركه بالمرّة، بل يلزم عليه أن لا يعلم بحصول الشيء المنهى عنه. وعبارة أخرى أن لا يرتكب ما علم بكونه منهيّاً عنه، كما لا يخفى.

هذا كلّه فيما لو تعلّق الأمر أو النهي بالطبيعة على نحو العامّ المجموعى.

حكم ما لو تعلّق الأمر أو النهي بالطبيعة على نحو صرف الوجود

وأمّا لو تعلّق الأمر بصرف الوجود الذى يكون عبارة عن الأمر المتحصّل من أوّل الوجودات أو المنتزع منه، فلا شبهة في أنّه لا يكتفى في مقام الامتثال بالإتيان بالفرد الذى يشكّ في كونه مصداقاً للمأمور به؛ لأنّ مقتضى الاشتغال اليقينيّ هي البراءة اليقينية، وأمّا لو تعلّق النهي به فيجوز الإتيان بالفرد المشكوك، لعدم العلم بكونه مصداقاً للمنهى عنه، فيشكّ في تحقّق الزجر بالنسبة إليه، هذا.

حكم ما لو تعلّق الأمر و النهي بنفس الطبيعة

ولو تعلّق الأمر أو النهي بنفس الطبيعة فحكمه حكم ما لو تعلّق بصرف الوجود، فلا يكتفى في مقام امتثال الأمر بالإتيان بالفرد المشكوك، ويجوز الإتيان به فيما لو كانت متعلّقة للنهي.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: أنّ الإتيان بالفرد الذى يشكّ في تحقّق المنهى عنه به جائز في جميع الأقسام الأربعة المتقدّمة، و السرّ في أكثرها

هو ما ذكرنا من أنّ النهي ليس بمعنى طلب الترك حتّى يلزم على المكلف تحصيل المطلوب و هو ترك المنهى عنه جزمًا، كيف و الترك الذى هو العدم كيف يعقل أن يكون متعلقًا للطلب و مورداً للاشتياق؟! لأنّه ليس شيئاً حتّى يمكن أن يصير مطلوباً و مشتاقاً إليه، و هذا لا فرق فيه بين العدم المطلق و العدم المضاف.

و أمّا ما فى بعض الكتب العقليّة من أنّ العدم المضاف و أعدام الملكات لها حظّ من الوجود و نصيب من التحقّق (1) فلا ينبغى الاغترار بما يدلّ عليه ظاهر عبارتهم، فإنّ مراد أساطين الفنّ هو تقريب أذهان المتعلّمين، و إلّا فمن الواضح أنّ العدم لا يمكن أن يصير وجوداً.

و أمّا الإتيان بالفرد الذى يشكّ فى تحقّق المأمور به فلا يجب فى العامّ الاستغراقى و لا يكتفى به فى امثال الأمر المتعلّق بنفس الطبيعة أو بصرف الوجود و يجب الإتيان بما يشكّ فى تحقّق المجموع به فى العامّ المجموعى كما عرفت.

ثمّ إنّ يقع الكلام بعد ذلك فى الأصل المحرز للموضوع فنقول: لو كان المتعلّق مأخوذاً بنحو العامّ الاستغراقى، و كان هنا فرد داخل فى العامّ سابقاً، و الآن شكّ فى بقائه فيه، فالظاهر جريان الاستصحاب، و يترتّب عليه كون إكراهه أيضاً مأموراً به؛ لما عرفت من أنّ الحكم فى العامّ الاستغراقى إنّما تعلق بعنوان الكلّ، لا بما أنّه عنوان واحد كسائر العناوين، بل بما أنّه عنوان إجمالى

ص: 41

مرآة لجميع الأفراد، ولذا ذكرنا أنّ الأمر فيه ينحلّ إلى أوامر متعدّدة، وحينئذٍ فبالاستصحاب يثبت فرد آخر، فيترتب عليه حكم العام.

وأما لو كان المتعلّق مأخوذاً بنحو العامّ المجموعى الذى قد عرفت أنّه أمر واحد و شىء فارد و هو عنوان المجموع، فالظاهر عدم جريان الاستصحاب فى الفرد الذى يشكّ فى كونه عالماً بعد كونه عالماً سابقاً قطعاً، أو غير عالم كذلك، لأنّ استصحاب بقاء عالميّة فرد لا يترتب عليه أثر شرعى، إذ الأثر الشرعى إنّما ترتب على المجموع، و الاستصحاب لا يثبت أنّ المجموع لا يتحقّق إلاّ بذاك، كما أنّ استصحاب عدم العالميّة لا يثبت تحقّق عنوان المجموع بما عداه، كما لا يخفى.

نعم لو جرى الاستصحاب فى نفس عنوان المجموع كما لو كان إكرام مائة من العلماء متّصفاً بأنّه إكرام مجموع العلماء سابقاً، و الآن شكّ فى بقائه لأجل احتمال كون الزائد على المائة أيضاً عالماً، فيترتب عليه الأثر الشرعى و لا يكون مثبتاً.

مسألان لم يتعرّض لهما المحقّق الخراسانى فى الكفاية:

إشارة

ص: 42

إشارة

فى دوران الأمر بين التعيين والتخيير

إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير فهل الأصل الجارى هى البراءة أو الاشتغال، ولا بدّ قبل الخوض فى ذلك من تقديم امور:

الأول: حقيقة الواجب التخييرى

قد عرفت فى تصوير الواجب التخييرى أنّ الالتزام بثبوت الواجب التخييرى فى مقابل الواجب التعيينى ممّا لا- يرد عليه شىء من المحذورات المتوهمة من كونه مستلزماً لتعلّق الإرادة بأحد الشئيين أو الأشياء على سبيل التردد الواقعى، بأن يكون التعلّق بحسب الواقع و نفس الأمر مردّداً، وكذا تعلّق البعث بأحدهما أو بأحدها على سبيل الإبهام النفس الأمري.

وكذا عرفت أنّ ما أفاده فى الكفاية (1)، من أنّه لو كان هناك غرض واحد مترتب على الشئيين أو الأشياء فلا محالة يكون الواجب هو الجامع والقدر المشترك بينهما أو بينها؛ لأنّه لا يمكن صدور الغرض الواحد من المتعدّد بما هو متعدّد، فحيث إنّ الغرض يترتب على الجامع فلا محالة يكون الجامع واجباً.

محلّ نظر، بل منع؛ فإنّه - مضافاً إلى منع ما ذكره من عدم إمكان صدور الواحد من المتعدّد، فإنّ ذلك إنّما هو فى موارد مخصوصة كما حقّق فى

ص: 43

محلّه (1) - يرد عليه: أنّه لو سلّم ترتّب الغرض على الجامع فذلك لا يوجب أن يكون هو الواجب، فإنّ الجامع قد يكون جامعاً غريباً بحيث لا- يغنى توجيه البعث إليه من بيان أفراده و مصاديقه، بل يحتاج المولى إلى تعريف المصاديق أيضاً، فإنّه حينئذٍ يكون البعث إلى كلّ واحد من المصاديق على سبيل التخيير أسهل و أوفق، كما لا يخفى.

مضافاً إلى أنّ الكلام ليس فيما يترتّب عليه الغرض و أنّه هل هو واحد أو متعدّد، و ليس التقسيم أيضاً ناظراً إليه، بل التقسيم إنّما هو للوجوب باعتبار الواجب، و هو فى لسان الدليل متعدّد و إن كان المؤثّر فى حصول الغرض هو الجامع و القدر المشترك بين الأفراد، و إلى أنّه لا ينحصر الواجب التخييرى بما إذا كان هناك غرض واحد، بل ربّما يكون للمولى غرضان يترتّب أحدهما على أحد الشئيين و الآخر على الآخر، و لا يمكن مع حصول أحدهما تحصيل الآخر، أو لا يكون تحصيله لازماً، و حينئذٍ فلا بدّ من أن يبعث العبد نحوهما بحيث يخلل بين البعثين كلمة «أو» و نحوها الدالّة على عدم إمكان تحصيل الغرضين أو عدم لزومه. و بالجملة: فتصوير الواجب التخييرى ممّا لا محذور فيه أصلاً، و حينئذٍ فيمكن أن يدور الأمر بينه و بين الواجب التعيّن.

الثانى: أقسام الواجب التخييرى

أفاد المحقّق النائينى على ما فى التقريرات أنّ الواجب التخييرى على ثلاثة أقسام:

ص:44

الأول: الواجب التخييري بحسب الجعل الابتدائي الشرعي - أي كان الخطاب من أول الأمر خطاباً تخييرياً ذا أفراد في مقابل الخطاب التعيني - كخصال الكفارات.

الثاني: هو التخيير الناشئ عن تزامم الحكمين و تمانع الخطابين في مقام الامتثال إذا لم يكن أحد الحكمين أهم وأولى بالرعاية، وهذا التخيير يعرض للخطابين بعد ما كانا عينيّين، وبذلك يمتاز عن القسم الأول بناءً على ما قويناه في باب التزاحم من أن منشأ التزاحم هو إطلاق الخطابين دون وجودهما، فهو الساقط دونهما، وأمّا بناءً على سقوطهما من رأس واستكشاف العقل خطاباً تخييرياً آخر يكون الخطاب التخييري المستكشف كالخطاب التخييري المجعول ابتداءً بحسب أصل التشريع.

الثالث: التخيير الناشئ عن تعارض الحجّتين و تنافى الطريقتين بناءً على المختار من أن المجعول في باب الأمارات نفس الحجّية و الطريقية، وأمّا بناءً على ما ينسب إلى المشهور من القدماء من القول بالسببية فهذا التخيير يكون من صغريات التخيير في باب المتزاحمين (1)، انتهى ملخصاً.

و أنت خبير بأنّ التخيير في باب التزاحم و كذا في باب تعارض الطريقتين ليس قسماً آخر من التخيير بحيث يكون حقيقة التخيير في تلك الموارد الثلاثة مختلفة، فإنّه ليس بينها اختلاف من هذه الجهة، فإنّ ذات التخيير فيها على نسق واحد بلا اختلاف فيه أصلاً، و الاختلاف إنّما هو في المختير فيه، و هو لا يصحّح التقسيم لنفس التخيير، كيف و إلّا يلزم تكثّر الأقسام لأجل تكثّر المتعلّقات.

ص: 45

الثالث: حكم الشك في اشتراط التكليف في مرحلة البقاء

لا يخفى أنّ تمام الملاك في باب جريان البراءة العقلية هو انتهاء الشك إلى الشك في أصل التكليف من دون أن يعتبر فيه شيء آخر.

وبعبارة أخرى: تمام الملاك هو عدم تمامية الحجّة على العبد من ناحية المولى بحيث كان العقاب على مخالفته عقاباً بلا بيان و مؤاخذه بلا برهان، كما أنّ تمام الملاك في باب جريان قاعدة الاشتغال هو أن يكون الشك في سقوط التكليف بعد تمامية الحجّة من ناحية المولى.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه أفاد المحقق النائيني على ما في التقريرات أنّه كما يمكن أن يكون التكليف في عالم الجعل و الثبوت و مرحلة التشريع و الحدوث مشروطاً كاشتراط وجوب الحجّ بالاستطاعة و الصلاة بالوقت، كذلك يمكن أن يحدث للتكليف الاشتراط في مرحلة البقاء و الاستمرار، بعد ما كان مطلقاً في مرحلة الحدوث و الثبوت، كما لو فرض اشتراط بقاء التكليف بالصلاة بعدم الصيام، و هذان الفرضان متعاكسان في جريان البراءة و الاشتغال عند الشك فيهما، فلو شك في إطلاق التكليف و اشتراطه في عالم الجعل و الحدوث فالأصل يقتضى البراءة عند عدم وجود ما شك في شرطيته للتكليف، و إن شك في الإطلاق و الاشتراط في مرحلة البقاء و الاستمرار فالأصل يقتضى الاشتغال، لأنّ حقيقة الشك يرجع إلى أنّ الصيام في المثال المتقدم هل يكون مسقطاً للتكليف بالصلاة أو لا، و كلّما رجع الشك إلى الشك في المسقط فالأصل يقتضى عدم السقوط، بخلاف ما إذا رجع إلى الشك في أصل التكليف، فإنّه

مجري البراءة كما في الفرض الأول (1)، انتهى.

و أنت خبير بأن مراده بما إذا كان التكليف مشروطاً بحسب البقاء والاستمرار إن كان هو اشتراط التكليف المجعول مطلقاً ابتداءً، بحيث صار التكليف المطلق مشروطاً، فمن الواضح أنه من البداء المستحيل في حقه تعالى، وإن كان مراده أن التكليف الأول بحسب الحدوث و الثبوت كان مطلقاً إلى حدّ مخصوص، و بعد حصول ذلك الحدّ يشكّ في جعله مشروطاً بوجود شيء آخر أو بعدمه، أو أنه باق على إطلاقه، فمرجع الشكّ حينئذٍ إلى الشكّ في أصل التكليف بعد ذلك الحدّ ما دام لم يحصل الشرط، و هو مورد لجريان البراءة، كما لا يخفى. فلا فرق حينئذٍ بين الفرضين.

وبالجملة: فكون التكليف المطلق حدوداً مشروطاً بقاءً ممّا لا يتصوّر على أحد الوجهين، و على الوجه الآخر مورد لجريان البراءة، لا قاعدة الاشتغال.

الرابع: وجوه الشكّ في التعيين و التخيير

الشكّ في التعيين و التخيير يتصوّر على وجوه:

أحدها: أنه يعلم بتعلّق التكليف بأحد الشيئين بخصوصه و يشكّ في أنّ الشيء الآخر هل هو عدله بحيث يكون ما تعلّق به التكليف قطعاً أحد فردى الواجب التخييري، أو لا يكون عدلاً له، فيكون التكليف المتعلّق بالشيء الأول تكليفاً تعيينياً و لا يقوم مقام متعلّقه شيء آخر.

ثانيها: أنه يعلم بتعلّق التكليف بكلّ من الشيئين، و لكن يشكّ في أنّ كلاً

ص: 47

منهما واجب عيناً فيجب الإتيان بكليهما، أو أنّهما واجبان تخييراً يسقط كلّ منهما بفعل الآخر.

ثالثها: أنّه يعلم بتعلّق الوجوب بأحد من الشئتين معيّناً، و يعلم أيضاً بأنّ الإتيان بالشئ الآخر يوجب سقوط الوجوب المتعلّق بالشئ الأول، لكن يشكّ في أنّ إسقاطه للوجوب هل هو لمكان كونه أحد فردى الواجب التخيري بحيث تعلّق به الوجوب أيضاً، أو أنّه لم يتعلّق به الوجوب، بل هو إمّا مباح أو مستحبّ موجب لسقوط الواجب.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه يقع الكلام فيما يقتضيه الأصل العملي، وأنّ الأصل الجارى في المقام هو البراءة مطلقاً، أو الاشتغال مطلقاً، أو التفصيل بين أقسام الشكّ في التعيين والتخير أو أنحاء الواجب التخيري، ونحن وإن أنكرنا تقسيم الواجب التخيري إلى الأقسام الثلاثة المتقدّمة، إلّا أنّه يمكن أن يكون الأقسام مختلفة في الحكم وإن كانت بحسب الحقيقة أقساماً للمخير فيه، لا لأصل التخير.

و حينئذٍ: فلا بدّ من التكلّم في كلّ من أقسام الشكّ في التعيين والتخير، وكذا في كلّ من أنحاء الواجب التخيري ولنمحصّ الكلام فعلاً في خصوص البراءة العقلية.

مقتضى الأصل في الوجوه المذكورة

الوجه الأوّل:

فنعول: إذا شكّ في التعيين والتخير على الوجه الأوّل من الوجوه الثلاثة المتصوّرة، وكان الواجب التخيري الذي هو طرف الشكّ من الواجبات

التخييرية الابتدائية في عالم التشريع فهل الأصل العملي الجارى فيه هي البراءة أو الاشتغال؟ التحقيق أن يقال: إن ذلك يبتنى على كيفية إنشاء الخطاب التخييري و تصويده:

فتارة يقال: بأن الخطاب التخييري عبارة عن تقييد إطلاق الخطاب المتعلق بكل من الفردين أو الأفراد بما إذا لم يأت المكلف بعدله، فيكون وجوب العتق في الخصال مقيّداً بعدم الإطعام و الصيام، و كذا وجوب الإطعام مقيّداً بعدم الخصلتين الآخرين، و حينئذٍ فكل واجب تخييري يكون واجباً مشروطاً بعدم الإتيان بعدله.

و اخرى يقال: برجوع جميع الواجبات التخييرية إلى الواجب التعييني، نظراً إلى أن الغرض يكون مترتباً على الجامع، فهو الواجب تعييناً و التخيير بين أفرادة تخيير عقلي، و هذا الوجه هو الذي اختاره المحقق الخراساني(1) و تبعه بعض من تلاميذه(2)، كما أن الوجه الأول هو الذي قوّاه المحقق النائيني على ما في التقارير(3)

. و ثالثة يقال: بأن الواجب التخييري سنخ آخر من الخطاب في مقابل الخطاب التعييني، و هذا هو الذي اخترناه و حقّقناه(4)

. و رابعة يقال: بأن مرجع كون الشيء واجباً تعيينياً إنما هو إلى كونه

ص:49

1- (1) - كفاية الأصول: 174.

2- (2) - درر الفوائد، المحقق الحائري: 481.

3- (3) - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3: 417.

4- (4) - تقدّم في الجزء الأول: 155.

مطلوباً بطلب تامّ قائم به بشرائش وجوده الموجب بمقتضى النهى عن التقيض للمنع عن جميع أنحاء عدمه حتّى العدم فى حال وجود غيره، فى قبال الواجب التخييرى الذى مرجعه إلى كونه متعلّقاً لطلب ناقص على نحو لا يقتضى إلاّ المنع عن بعض أنحاء عدمه، وهو العدم فى حال عدم العدل، وهذا الوجه هو الذى اختاره المحقّق العراقى على ما فى التقريرات(1). ولكن لا- يخفى أنّه لا يكون تصويراً للواجب التخييرى بحيث يندفع به ما أورد عليه، بل إنّما هو تقرير له و بيان للمراد منه، فتدبّر.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه لو قيل فى تصوير الواجب التخييرى بالوجه الأوّل الذى مرجعه إلى اشتراطه بعدم الإتيان بالعدل، فالأصل الجارى فى المورد المفروض هى البراءة، لأنّ مرجع الشكّ فى التعيينية و التخييرية إلى الشكّ فى الإطلاق و التقييد، وهو مرجع البراءة فيما لو لم يحصل القيد، فإذا أتى ببعض الأطراف يشكّ فى أصل التكليف، لعدم تحقّق الشرط على تقدير الاشتراط، لأنّ الشرط عبارة عن عدم الإتيان بالعدل، و المفروض أنّه أتى به، هذا.

و لو قيل فى تصوير الواجب التخييرى بالوجه الثانى الذى مرجعه إلى كون التخيير تخييراً عقلياً كشف عنه الشارع، و الواجب الشرعى هو الجامع و القدر المشترك بين الأطراف ففى جريان البراءة أو الاشتغال وجهان، ذكرهما فى كتاب الدرر(2).

ص:50

1- (1) - نهاية الأفكار 3:288.

2- (2) - درر الفوائد، المحقّق الحائرى: 481.

وجه جريان قاعدة الاشتغال أنّ تعلق التكليف بالخاصّ معلوم يجب الخروج عن عهده و يشكّ في أنّه هل يسقط بإتيان شيء آخر أو لا، فمقتضى الاشتغال بالحكم الثابت فراغه عن عهدة التكليف يقيناً.

ووجه جريان البراءة أنّ الشكّ في المقام يرجع إلى الشكّ في الإطلاق و التقييد، لدوران الأمر بين وجوب قدر الجامع و بين وجوب الفرد الخاصّ بخصوصيته و المرجع فيه هي البراءة، هذا.

و الأقوى هو الوجه الأول، لثبوت الفرق بين المقام و بين الشكّ في الإطلاق و التقييد، لأنّ الجامع بما هو جامع لا يكون معلوم الوجوب و القيد مشكوكاً فيه، لأنّه لو كان الوجوب تعيينياً لا يكون متعلقه الجامع أصلاً، بخلاف المطلق و المقيد، فإنّ المطلق معلوم الوجوب و القيد مشكوك فيه.

نعم هنا شيء، و هو أنّه لو كان الوجوب تخييرياً يكون الأمر المتعلق ببعض الأطراف إرشاداً إلى وجوب الجامع و القدر المشترك، لعدم إمكان تعلق الوجوب بجمعها بناءً على هذا القول، و لو كان الوجوب تعيينياً يكون الأمر المتعلق بالبعض أمراً مولوياً، فمرجع الشكّ في التعيينية و التخيرية إلى الشكّ في كون الأمر المعلوم هل يكون إرشادياً لا- يترتب على مخالفته عقاب، أو مولوياً يترتب على مخالفته العقاب فلا يكون الحجّة على خصوصية الفرد تامّة بحيث يستحقّ العبد العقاب على مخالفتها، فتجرى البراءة، فتدبر.

هذا، و لو قيل في كيفية تصوير الواجب التخيري بالوجه الرابع الذي اختاره المحقق العراقي على ما في التقريرات فهل الأصل الجارى هي البراءة أو الاشتغال؟

قال فيها - بعد تفسير الواجب التخيري بذلك و الإشكال بالوجه الأوّل

بأنّ لازمه هو عدم تحقّق الامتثال بالواجب التخييري عند الإتيان بهما معاً، وهو كما ترى لا يمكن الالتزام به - ما لفظه: وعلى ذلك - يعنى على مختاره فى تصوير الواجب التخييري - نقول: إنّ مرجع الشكّ فى كون الشئ واجباً تعينياً أو تخييرياً حينئذٍ إلى العلم الإجمالى إمّا بوجوب الإتيان بخصوص الذى علم بوجوبه فى الجملة و حرمة تركه مطلقاً حتّى فى ظرف الإتيان بما احتمال كونه عدلاً له، وإمّا بحرمة ترك الآخر المحتمل كونه عدلاً له فى ظرف عدم الإتيان بذلك، و لازم هذا العلم الإجمالى إنّما هو الاحتياط بتحصيل الفراغ اليقيني بإتيان خصوص ما علم وجوبه فى الجملة و وجوب الإتيان بما احتمال كونه عدلاً له عند عدم التمكّن من الإتيان بما علم وجوبه لاضطرار و نحوه(1)، انتهى.

و يرد على مجموع ما ذكره فى هذا المقام امور:

الأوّل: أنّ ما أفاده فى تصوير الواجب التخييري هو بعينه ما اختاره المحقّق النائيني(2) من الوجه الأوّل الذى عرفت بلا فرق بينهما فى الحقيقة أصلاً، فإنّ كون الواجب التخييري عبارة عن الشئ الذى كان متعلّقاً لطلب ناقص على نحو لا يقتضى إلاّ المنع عن بعض أنحاء عدمه و هو العدم فى حال عدم العدل عبارة اخرى عن اشتراط مطلوبيّته بحال عدم وجود العدل، فإنّ تضيق دائرة النهى و تخصيصه بخصوص العدم فى حال عدم العدل يوجب التضيق فى ناحية الأمر الذى تولّد منه النهى و تخصيصاً له بحال عدم وجود العدل، ضرورة عدم إمكان التوسعة فى الأمر مع التضيق فى ناحية النهى

ص:52

1- (1) - نهاية الأفكار 3:288-289.

2- (2) - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 3:417.

المتولد منه، فرجع الكلام إلى اشتراط الطلب إلى حال عدم وجود العدل و هو بعينه ما ذكره المحقق النائيني، فالإشكال الذي أورده عليه و هو عدم تحقق الامتثال عند الإتيان بهما معاً وارد على نفسه أيضاً، فتدبر.

الثاني: أن ما ذكره من إيجاب الطلب المتعلق بالشئ للنهي عن التقيض ممّا لا يتم، فإن مقتضى ظاهره هو استلزام الأمر بالشئ للنهي عن تقيضه، بحيث لو خالف الأمر و لم يأت بمتعلقه فقد خالف الأمر و النهي معاً، فاستحقّ على ذلك عقوبتين. و من الواضح عدم إمكان الالتزام به، و قد عرفت ذلك في مبحثه في باب مباحث الألفاظ، فراجع.

الثالث: إن التمسك للاحتياط بالعلم الإجمالي المذكور في كلامه مصادرة واضحة، فإنّ هذا العلم الإجمالي عبارة اخرى عن العلم الإجمالي بكون الشئ واجباً تعيينياً أو تخبيراً فالاستدلال لوجوب الاحتياط في صورة العلم الإجمالي بكون الشئ إما واجباً تعيينياً و إما واجباً تخبيراً بنفس هذا العلم الإجمالي ممّا لا سبيل إليه، كما هو واضح.

الرابع: أن ما ذكره في تقرير العلم الإجمالي محلّ نظر؛ فإنّ مرجع العلم الإجمالي بكون الشئ إما واجباً تعيينياً و إما واجباً تخبيراً إلى العلم الإجمالي إما بوجوب الإتيان بخصوص الطرف الذي علم بوجوبه في الجملة و حرمة تركه مطلقاً حتّى في ظرف الإتيان بما احتمل كونه عدلاً له، و إما بوجوبه و حرمة تركه في حال عدم العدل و وجوب الشئ الآخر المحتمل كونه عدلاً له، و حرمة تركه في ظرف عدم الإتيان بما علم وجوبه في الجملة، و قد أسقط احتمال وجوبه و حرمة تركه في حال عدم الإتيان بالعدل، مع أنّه هو العمدة؛ لأنّه بعد الإتيان بالشئ الذي يحتمل كونه عدلاً لا يبقى مجال للعلم

بوجوب ما علم وجوبه في الجملة لا تفصيلاً ولا إجمالاً، ولأجله تجرى البراءة كما عرفت بناءً على الوجه الأول، هذا.

ولكن الإنصاف: عدم ورود هذا الإيراد عليه، لأنّ وجوب خصوص الذي علم بوجوبه في ظرف عدم الإتيان بالشىء المحتمل كونه عدلاً له معلوم تفصيلاً، لأنه لو كان واجباً تعييناً يكون واجباً في هذا الظرف لا محالة، ولو كان واجباً تخييراً يكون واجباً في ذاك الظرف أيضاً بناءً على هذا القول، فوجوبه في ظرف عدم الإتيان بالعدل معلوم تفصيلاً وخارج عن أطراف العلم الإجمالى، وما هو معلوم إجمالاً إنّما هو وجوبه مطلقاً حتّى في ظرف الإتيان بالآخر ووجوب الآخر وحرمة تركه في خصوص صورة عدم الإتيان بذلك، فمقتضى قاعدة العلم الإجمالى الاحتياط بالنحو الذى أفاده، ومن هذا يظهر عدم ورود الإيراد الثالث عليه أيضاً فتدبر، هذا.

ولو قيل في كيفية تصوير الواجب التخييري بالوجه الثالث الذى اخترناه، ومرجعه إلى كون الواجب التخييري سنخاً آخر من الوجوب، فهل المرجع هي قاعدة البراءة أو أصالة الاشتغال؟ فيه وجهان:

من جهة أنّ الحجّة من قبل المولى لم تتم بالنسبة إلى الخصوصية، بل ما قامت به الحجّة هو التكليف المرّد بين التعيينيّة والتخييريّة، فتعلّق الطلب بصلاة الجمعة مثلاً معلوم، إلا أنّ كفيته وأنّه هل على نحو التعيين المقتضى للإتيان بخصوصها وعدم جواز الاجتزاء بصلاة الظهر أو على نحو التخيير المقتضى لجواز الاجتزاء بها مجهول، فترك الصلاتين معاً ممّا لا يجوز قطعاً، وأمّا ترك صلاة الجمعة والإتيان بصلاة الظهر فلم يعلم عدم جوازه، فالعقل

يحكم بالبراءة، نظراً إلى عدم تمامية الحجّة بالنسبة إليه، كما لا يخفى.

ومن جهة أنّ الملاك في جريان قاعدة الاشتغال - على ما عرفت في بعض المقدمات - هو ما إذا كان الشكّ في سقوط التكليف الذي علم ثبوته، و هو هنا موجود، ضرورة أنّ تعلق الطلب بصلاة الجمعة معلوم وإن كان كميته و خصوصيته مجهولة. و مع الإتيان بصلاة الظهر يشكّ في سقوط التكليف المتعلق بصلاة الجمعة، فلا مجال للاكتفاء بها عنها، لعدم كونه معذوراً بحكم العقل. و الظاهر هو الوجه الثاني كما لا يخفى.

هذا كلّه فيما لو كان الشكّ في التعيين و التخيير على الوجه الأول من الوجوه الثلاثة المتقدمة المتصوّرة في الشكّ فيهما.

الوجه الثاني:

و أمّا لو كان على الوجه الثاني الذي مرّجه إلى أنّه يعلم بتعلق التكليف بكلّ من الشئيين، و لكن يشكّ في أنّ كلاً منهما واجب عيناً فيجب الإتيان بكليهما، أو تخييراً فلا- يجب إلاّ الإتيان بواحد منهما، فالكلام فيه هو الكلام في الوجه الأول بعينه من جريان البراءة على القول برجوع الواجب التخييري إلى الواجب المشروط، و كذا على القول بوجوب الجامع تعييناً، لما عرفت من دوران الأمر المتعلق بكلّ منهما بين أن يكون مولوياً أو إرشادياً و جريان قاعدة الاشتغال بناءً على المختار في معنى الواجب التخييري (1).

ص: 55

و أمّا لو كان الشكّ في التعيين و التخيير على الوجه الأخير و هو ما إذا علم تعلّق الوجوب بواحد معيّن من الشئيين، و يعلم بأنّ الإتيان بالشئ الآخر مسقط للوجوب المتعلّق بالشئ الأول، و لكن يشكّ في أنّ إسقاطه له هل هو لكونه عدلاً له فيحصل الغرض من الإتيان به أيضاً، أو أنّه يوجب تفويت موضوعه، إمّا لكونه مانعاً عن استيفاء الملاك، أو لكون عدمه شرطاً في حصول أصل الملاك، و على كلا التقديرين يكون عدمه شرطاً لوجوب الواجب، و لا يمكن أن يكون أحد فردي الواجب المخير.

فقد أفاد المحقّق النائيني على ما في التقارير: أنّه مع التمكن من الإتيان بما علم تعلّق التكليف به لا يترتّب على الوجهين أثر حتّى يبحث عن الوظيفة في حال الشكّ، إلّا من حيث العصيان و عدمه، فإنّه عند ترك المكلف ما علم تعلّق التكليف به و الاكتفاء بالشئ الآخر مع أنّه يمكن أن يكون في الواقع ممّا لم يتعلّق به التكليف و كان مسقطيته لمكان كونه مفوّتاً لملاك الآخر و مانعاً عن استيفائه، يستحقّ العقوبة، و أمّا مع عدم التمكن من الإتيان بما علم تعلّق التكليف به فيظهر بين الوجهين أثر عملي، فإنّه لو كان الشئ الآخر من أفراد الواجب التخييري يتعيّن الإتيان به بعد تعدّد الآخر، و إن لم يكن من أفراد الواجب التخييري فلا يجب الإتيان به، فتجرى البراءة عن التكليف به، للشكّ في تعلّقه به، كما هو واضح (1)، انتهى ملخصاً، هذا.

ص: 56

و لا- يخفى: أنه بناءً على ما ذكره من رجوع الواجب التخييري إلى الواجب المشروط يصير احتمال الوجوب المشروط أيضاً أحد الاحتمالات.

و من الواضح أنه لو دار الأمر بين كون الوجوب مطلقاً أو مشروطاً تجرى البراءة من الوجوب عند عدم حصول الشرط، فإذا أتى بالشئ الآخر الذى يكون عدم الإتيان به شرطاً على تقدير كون الواجب الآخر واجباً تخييراً يشكّ فى أصل ثبوت التكليف بالنسبة إلى الشئ الأول، كما لا يخفى، و هو مجرى البراءة.

و مجرد احتمال كون مسقطيته للتكليف المتعلق بالشئ الأول من جهة كونه مانعاً عن استيفاء ملاكه أو كون عدمه شرطاً فى حصول أصل الملاك لا يوجب استحقاق العقوبة بعد عدم ثبوت كون الوجوب مطلقاً غير مشروط، فلا وجه لاستحقاق العقوبة أصلاً كما فى صورة عدم التمكن من الإتيان به، فلا فرق بين الصورتين.

نعم بناءً على المذهب المختار فى كيفية الواجب التخييري و أنه سنخ آخر من الوجوب تجرى قاعدة الاشتغال، لأنّ تعلق التكليف بالشئ الأول معلوم و إن كان كفيته و خصوصيته مجهولة، و سقوطه بالإتيان بالشئ الثانى مجهول، فيجب الفراغ عن عهدة التكليف المعلوم بالإتيان بمتعلقه، كما لا يخفى.

هذا كلّه فيما يتعلّق بالقسم الأول من الأقسام الثلاثة المتقدمة للواجب التخييري.

و أمّا إذا كان الشكّ فى التعيين و التخيير فى القسم الثانى من تلك الأقسام و هو ما كان التخيير فيه لأجل التزاحم بأن احتمال كون الملاك فى أحدهما أقوى، كما لو فرض كونه مأموراً بإنقاذ الغريقين اللذين أحدهما هاشمى، و احتمال اهمية إنقاذه لأجل أقواية ملاكه، فهل الأصل يقتضى البراءة أو الاشتغال؟

قال المحقق النائيني على ما في التقارير: إنه بناءً على المسلك المختار في باب التزاحم - وهو كون التخيير لأجل تقييد الإطلاق - يرجع الشك إلى الشك في تقييد إطلاق محتمل الأهمية في مرحلة البقاء والامتنال مع العلم بتقييد الإطلاق في الطرف الآخر، ولا إشكال في أن الأصل عند الشك في تقييد الإطلاق في مرحلة البقاء يقتضى الاشتغال لا البراءة للشك في سقوط التكليف عن محتمل الأهمية بعد العلم بتعلق التكليف به (1)، انتهى.

وفيه - مضافاً إلى ما عرفت من عدم معقولية التقييد في مرحلة البقاء، فإن التكليف إما أن يكون من أول حدوثه مشروطاً أو مطلقاً، ولا يعقل استحالة التكليف المطلق مشروطاً وكذا العكس - أنه لا معنى للشك في السقوط هنا، فإن الشك فيه إما أن يكون قبل إنقاذ واحد منهما، وإما أن يكون بعد إنقاذ غير الهاشمي، ففي الأول نعلم ببقاء التكليف قطعاً، كما أنه في الثاني نعلم بارتقاعه يقيناً، إذ لا معنى حينئذٍ للشك في سقوط التكليف عن محتمل الأهمية بعد فرض كونهما متزاحمين ولا يقدر المكلف على الإتيان بهما معاً، كما لا يخفى.

فالإنصاف أنه بناءً على هذا المسلك لا بد من الالتزام بجريان البراءة، للشك في كون محتمل الأهمية هل يكون واجباً مطلقاً أو مشروطاً، وقد مرّ غير مرّة أنه إذا دار الأمر بينهما فالأصل الجارى هي البراءة، هذا.

وأما بناءً على المسلك المختار في باب التزاحم من كون التكليف المتعلق بكل واحد من المتزاحمين باقياً على إطلاقه وفعليته، لأن التكليف والحكم المتوجه إليهما ليس ناظرًا إلى حال الامتنال، فضلاً عن حال الاجتماع

ص: 58

والمعارضة، فضلاً عن علاجه، غاية الأمر أنه حيث لا يكون المكلف قادراً على امتثالهما يكون معذوراً بحكم العقل لعدم القدرة من دون أن يوجب ذلك تقييد الحكم بصورة القدرة، فإنّ الحكم مطلق والعجز عذر عقلي، وحينئذٍ فإن كان المتزاحمان متساويين يحكم العقل بالتخير، وإن كان الملاك في أحدهما أقوى من الآخر يحكم بتعيينه، وإن احتمل الأقوائية - كما هو المفروض في المقام - فالظاهر أنّ مجرد الاحتمال لا يعين محتمل الأقوائية بحيث لو أتى بالمهمّ يكون مستحقاً للعقوبة لأجل ترك محتمل الأهمية، مع أنه لم يقدّم حجة من المولى على تعيينه، فتدبر جيداً.

هذا كله لو كان الشكّ في التعيين والتخير في القسم الثاني من أقسام الواجب التخييري.

وأما لو كان الشكّ فيهما في القسم الثالث من أقسامه، وهو ما لو كان التخير ناشئاً عن تعارض الحجّتين، فبناء على الطريقة - كما هو الحقّ - يكون مقتضى القاعدة هو الاشتغال والأخذ بخصوص ما له مزية محتملة، لأنّه بعد التعارض والتساوق يجب الرجوع إلى الأدلّة الشرعيّة في الأخذ بالمرجّحات، ومع عدمها فالتخير، وحينئذٍ فالشكّ في التعيين والتخير الذي يكون ناشئاً من احتمال المزيّة في أحدهما المعين يوجب الشكّ في حجّية الحجّة التي ليس فيها احتمال المزيّة، لأنّ حجّيتها إنّما هو على تقدير عدم المزيّة في الآخر، وإلا فعلى تقدير وجودها لا تكون حجّة، فحجّية محتمل المزيّة معلومة على التقديرين، وحجّية غيرها مشكوكة، وقد عرفت أنّ مقتضى الأدلّة عدم حجّية الأمانة التي شكّ في حجّيتها كما لا يخفى.

إشارة

فى دوران الواجب بين أن يكون عينياً أو كفايياً

فهل الأصل يقتضى الأول، فلا يسقط الوجوب بفعل الغير، أو يقتضى الثانى فيسقط بفعله؟

و ليعلم أنه ليس المقصود إثبات كونه عينياً أو كفايياً بعنوانهما، بل المقصود مجرد إحراز وظيفة المكلف و أنه هل يجب عليه الإتيان بالواجب بعد إتيان الغير به من باب حكم العقل بالاحتياط أم لا؟ كما أنه لم يكن المقصود فى المسألة الأولى إثبات عنوان التعيينية أو التخييرية.

تصويرات الواجب الكفايى

و كيف كان فجرىان البراءة أو الاشتغال مبنى على كيفية تشريع الواجب الكفايى و تصويره، فاعلم أن فى تصويره وجوهاً:

الأول: أن يكون التكليف متوجّهاً إلى جميع المكلفين كما فى الواجبات العينية. غاية الأمر أنه هنا مشروط بعدم سبق الغير بالفعل، فينحلّ الخطاب إلى خطابات عديدة حسب تعدّد المكلفين، كلّ واحد منها مشروط بعدم سبق الغير بالفعل.

الثانى: أن يكون المخاطب هو النوع، و لمكان انطباق النوع على الآحاد يكون كلّ فرد من أفراد المكلفين مخاطباً بذلك الخطاب الواحد، فلو أشغل أحد

المكلفين صفحة الوجود بالفعل سقط الخطاب عن الباقي، لأنّ الخطاب الواحد لا يكون له إلا امتثال واحد، و هذان الوجهان ذكرهما المحقق النائيني على ما فى التقريرات(1)

. الثالث: أن يكون التكليف متوجّهاً إلى كلّ واحد من المكلفين كما فى الواجب العينى، و الاختلاف بينهما إنّما هو فى المكلف به، فالتكليف فى الواجب العينى إنّما تعلق بالطبيعة المتقيّدة بصدورها من كلّ فرد من أفراد المكلفين، و فى الواجب الكفائى إنّما تعلق بنفس الطبيعة لترتب الغرض على مجرد حصولها، فإذا أوجدها بعض من المكلفين يحصل الغرض، فيسقط التكليف عن الباقيين.

الرابع: أن يقال بثبوت الاختلاف بينهما فى المكلف به فقط، كما فى الوجه الثالث، غاية الأمر أنّ المكلف به فى الواجب الكفائى هو صرف الوجود و ناقض العدم الذى لا يعرض له التكرار، و فى الواجب العينى هى الطبيعة القابلة للتكرار.

الخامس: أن يقال بأنّ المكلف فى الواجب الكفائى هو واحد من المكلفين و فى الواجب العينى هو كلّ فرد من الأفراد، فالاختلاف بينهما إنّما هو فى المكلف.

السادس: أن يقال بثبوت التخيير فى الواجب الكفائى بين المكلفين كثبوته فى الواجب التخييرى بين متعلق الوجوب و التكليف، و ثبوت التعيين فى الواجب العينى بالنسبة إلى الجميع كما فى الواجب التعيينى بالنسبة إلى متعلق التكليف.

ص:61

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه بناءً على الوجه الأول لا بدّ من القول بجريان البراءة؛ لما مرّ من أنه إذا دار الأمر بين كون التكليف مشروطاً أو مطلقاً تجرى البراءة عن التكليف ما دام لم يحصل شرطه. و المفروض فى المقام هو عدم حصول الشرط، لأنّ الشرط عبارة عن عدم سبق الغير بالفعل، و ليس المراد به هو عدم سبقه به فى الجملة و لو فى بعض الوقت. كيف و لازمه صيرورة جميع الواجبات الكفائية عينيّة بعد مضى مقدار من الوقت يمكن الإتيان بها فيه، كما أنه ليس المراد عدم سبقه به إلى آخر الوقت، كيف و لازمه ثبوت التكليف بعد خروج وقته، و هو لا- يجتمع مع التوقيت، كما لا يخفى، بل المراد به هو عدم سبق الغير بالفعل إلى زمان صيرورة وقت الواجب مضيّاً بحيث يفوت لو لم يشتغل به.

و حينئذٍ: فإذا سبق الغير بذلك قبل تصيّق الوقت يشكّ فى ثبوت التكليف لاحتمال كونه مشروطاً بشرط فرض انتفائه، و هو مجرى البراءة.

و أمّا ما أفاده المحقّق النائينى من أنّ الشكّ فى ذلك يرجع إلى الشكّ فى تقييد الإطلاق فى مرحلة البقاء و الامتثال و هو يقتضى الاشتغال لا البراءة⁽¹⁾، فقد عرفت ما فيه من عدم معقولية الاشتراط فى مرحلة البقاء إلاّ على وجه، و ذلك الوجه أيضاً مجرى البراءة كما عرفت.

هذا كلّ بناءً على الوجه الأوّل.

ص: 62

وَأَمَّا بِنَاءً عَلَى الْوَجْهِ الثَّانِي: فَالظَّاهِرُ أَنَّهُ يَجِبُ الْاِحْتِيَاظُ بِالْإِتْيَانِ بِهِ وَ لَوْ بَعْدَ سَبْقِ الْغَيْرِ بِهِ؛ لِأَنَّ الشَّكَّ فِي كَوْنِ الْوَاجِبِ عَيْنِيًّا أَوْ كِفَائِيًّا وَإِنْ كَانَ مَرْجِعُهُ إِلَى الشَّكِّ فِي تَعَلُّقِ التَّكْلِيفِ بِالْجَامِعِ أَوْ الْأَفْرَادِ بِنَاءً عَلَى هَذَا الْوَجْهِ، إِلَّا أَنَّ كَوْنَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَكْلُوفِينَ مَكْلُفًا بِذَلِكَ مَعْلُومٌ إِذَا لَأَجَلَ انْتِبَاقِ الْجَامِعِ عَلَيْهِ، وَإِذَا لَأَجَلَ كَوْنِهِ مَكْلُفًا بِخُصُوصِهِ، وَ حِينَئِذٍ يَشْكُ فِي سَقُوطِ هَذَا التَّكْلِيفِ بِإِتْيَانِ الْغَيْرِ بِهِ، وَ الشَّكُّ فِي السَّقُوطِ هُوَ تَمَامُ الْمَنَاطِ لِحَرِيَانِ قَاعِدَةِ الْاِسْتِغَالِ كَمَا عَرَفْتِ.

وَأَمَّا بِنَاءً عَلَى الْوَجْهِ الثَّلَاثِ: فَالظَّاهِرُ أَيْضًا وَجُوبُ الْاِحْتِيَاظِ؛ لِأَنَّهُ وَإِنْ كَانَ شَاكًّا فِي كَوْنِ الْوَاجِبِ هَلْ هِيَ نَفْسُ الطَّبِيعَةِ حَتَّى يَسْقُطَ الْوَجُوبُ بِإِيجَادِ الْغَيْرِ أَوْ الطَّبِيعَةِ الْمُتَقَيِّدَةِ بِصُدُورِهَا عَنْ كُلِّ فَرْدٍ مِنَ الْمَكْلُوفِينَ، إِلَّا أَنَّهُ يَعْلَمُ إِجْمَالًا بِكَوْنِهِ مَكْلُفًا بِذَلِكَ وَ يَشْكُ بَعْدَ إِيجَادِ الْغَيْرِ فِي سَقُوطِ التَّكْلِيفِ الْمُتَوَجَّهِ إِلَيْهِ قِطْعًا، وَ هُوَ مَجْرَى قَاعِدَةِ الْاِسْتِغَالِ.

وَ مِنْهُ يَظْهَرُ الْفَرْقُ بَيْنَ الْمَقَامِ وَ بَيْنَ مَا إِذَا شَكَّ فِي كَوْنِهِ قَادِرًا عَلَى امْتِثَالِ التَّكْلِيفِ الْمُتَوَجَّهِ إِلَيْهِ، فَإِنَّهُ لَوْ قُلْنَا بِأَنَّ الْقُدْرَةَ مِنْ شَرَايِطِ التَّكْلِيفِ - خِلَافًا لِمَا هُوَ الْحَقُّ وَ الْمُحَقَّقُ مِنْ عَدَمِ كَوْنِ الْقُدْرَةِ شَرْطًا، بَلِ الْعُجْزُ عَذْرٌ عَقْلِيٌّ كَمَا مَرَّ فِي بَعْضِ الْمُبَاحِثِ السَّابِقَةِ - يَكُونُ الشَّكُّ فِيهَا رَاجِعًا إِلَى الشَّكِّ فِي حَصُولِ شَرْطِ الْوَجُوبِ وَ مَعَ الشَّكِّ فِي الشَّرْطِ يَشْكُ فِي أَصْلِ ثُبُوتِ الْمَشْرُوطِ، فَمَرْجِعُ الشَّكِّ فِي الْقُدْرَةِ إِلَى الشَّكِّ فِي أَصْلِ ثُبُوتِ التَّكْلِيفِ، وَ هُوَ مَجْرَى الْبَرَاءَةِ. وَ هَذَا بِخِلَافِ الْمَقَامِ، فَإِنَّ الشَّكَّ فِي خُصُوصِيَّةِ التَّكْلِيفِ مِنْ حَيْثُ الْمُتَعَلِّقُ لَا يُوْجِبُ الشَّكَّ فِي أَصْلِ ثُبُوتِهِ، كَمَا هُوَ وَاضِحٌ.

نعم، ما ذكرنا من اقتضاء العلم الإجمالي للاحتياط إنّما هو فيما إذا حصل العلم قبل سبق الغير بإيجاد الطبيعة، وأمّا إذا حصل بعده فمرجع الشكّ في كونه عينياً أو كفاتياً حينئذٍ إلى الشكّ في أصل ثبوت التكليف؛ لأنّه لو كان متعلّقه هو نفس الطبيعة لسقط بإيجاد الغير قطعاً، هذا.

وأمّا بناءً على الوجه الرابع: فمقتضى القاعدة أيضاً وجوب الاحتياط؛ لعين ما ذكر في الوجه الثالث، كما أنّه في الوجه الخامس يجرى عين ما ذكر في الوجه الثاني.

وأمّا بناءً على الوجه السادس فيبتنى الحكم على ما ذكر في كيفية تصوير الواجب التخيري، فإن قلنا: بأنّ مرجع الواجبات التخيريّة إلى الاشتراط الذي مرجعه في المقام إلى كون ثبوت التكليف بالنسبة إلى كلّ مكلف مشروطاً بعدم سبق الغير بفعل متعلّق التكليف، فالمرجع هي أصالة البراءة، وإن قلنا بغير ذلك و أنّها سنخ آخر فالمرجع هي أصالة الاشتغال، فتدبر.

القول: في أصل التخيير

إشارة

في أصل التخيير

ص:65

فصل فى دوران التكليف بين الوجوب و الحرمة بأن علم إجمالاً بوجوب شىء معيّن أو حرمة.

وليعلم أنّ دوران التكليف بينهما فى فعل واحد تارة يكون مع وحدة الواقعة، كما لو فرض العلم الإجمالى بوجوب صوم يوم معيّن أو حرمة، و اخرى مع تعدّد الواقعة، كما لو فرض دوران الأمر فى صلاة الجمعة فى حال الغيبة بين الوجوب و الحرمة، فلو كانت الواقعة واحدة لا يمكن المخالفة القطعية كما لا يمكن الموافقة القطعية.

نعم لو كان شىء من الوجوب و الحرمة تعديداً يتمكّن المكلف من المخالفة القطعية، كما أنّه لو كانت الواقعة متعدّدة يتمكّن أيضاً من المخالفة القطعية، كما لا يخفى.

وعلى أىّ تقدير فقد يكون الفعل أو الترك معلوم الأهمية فى نظر العقل، كما لو تردّد أمر الشخص بين أن يكون نبياً يجب حفظه أو سائب نبي مهذور الدم، وإمّا أن يكون محتمل الأهمية، وإمّا أن يعلم تساويهما.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه لو كانت الواقعة واحدة، ولم يتمكن المكلف من المخالفة القطعية، ولم يكن شيء من الفعل أو الترك معلوم الأهمية أو محتملها في نظر العقل، فهل يحكم العقل بالتخيير وأن المكلف مخير في تعيين أيهما شاء؟

في جريان الأصل العقلي

الظاهر نعم؛ لأن معنى حكم العقل بذلك عبارة عن مجرد إدراكه هذا المعنى لا جعله التخيير. ومن الواضح ثبوت حكمه في المقام، فإنه بعد ملاحظة استواء العلم الإجمالى بالنسبة إلى الطرفين، وعدم كون المكلف قادراً على الامتثال بالنسبة إلى كلا التكيلين، وعدم ثبوت مزية محققة أو محتملة لأحد الطرفين، يدرك أن المكلف مخير في الفعل والترك، وهذا هو معنى التخيير العقلي، ولا ينافي ذلك عدم خلو المكلف بحسب الخلقة من الفعل أو الترك، كما لا يخفى.

وأما ما أفاده المحقق النائيني قدس سره - على ما في التقارير - من عدم ثبوت الوظيفة العقلية هنا، لأن التخيير العقلي إنما هو فيما إذا كان في طرفي التخيير ملاك يلزم استيفائه، ولم يتمكن المكلف من الجمع بين الطرفين كالتخيير الذي يحكم به في باب التزاحم، وفي دوران الأمر بين المحذورين ليس كذلك، لعدم ثبوت الملاك في كل من طرفي الفعل والترك (1).

. فقيه - مضافاً إلى أن ذلك مجرد دعوى لا يساعده بيّنة ولا برهان، لعدم

ص: 68

نهوض دليل على اختصاص مورد التخيير العقلي بذلك - أن هذا منقوض بما إذا اضطرَّ المكلف إلى طرف غير معيّن من أطراف العلم الإجمالي بخمريّة هذا المانع أو مانع آخر مورد للابتلاء مثلاً، فإنّه لا خفاء في أنّ العقل يحكم بالتخيير لرفع الاضطرار مع عدم ثبوت الملاك في جميع الأطراف، فتدبّر.

و ممّا ذكرنا يظهر الخلل فيما أفاده المحقّق العراقي - على ما في التقريرات - من أنّ الحكم التخييري شرعيّاً كان كما في باب الخصال، أو عقليّاً كما في المتزاحمين إنّما يكون في مورد يكون المكلف قادراً على المخالفة بترك كلا طرفي التخيير فكان الأمر التخييري باعثاً على الإتيان بأحدهما وعدم تركهما معاً، لا في مثل المقام الذي هو من التخيير بين النقيضين (1)

. وجه ذلك: أنّ مرجع هذا الكلام إلى دعوى كون مورد التخيير هو غير مورد دوران الأمر بين المحذورين، وهو مصادرة واضحة، كما لا يخفى.

هذا كلّّه بالنسبة إلى أصالة التخيير، وقد عرفت جريانها في المقام.

و أمّا البراءة العقلية: فالظاهر أيضاً جريانها، لأنّ جنس التكليف وهو الإلزام وإن كان معلوماً تفصيلاً، إلا أنّ خصوصية الوجوب والتحريم مجهولة، فيقبح العقاب عليها بعد عدم ثبوت حجة على الخصوصية من قبل المولى، فالعقاب على نوع التكليف قبيح؛ لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وعلى جنسه أيضاً قبيح؛ لعدم القدرة على الامتثال، هذا.

ويظهر من جماعة من المحقّقين عدم جريان البراءة العقلية لوجوه:

منها: ما أفاده المحقّق الخراساني في الكفاية من أنّه لا مجال لها هنا

ص: 69

لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنه لا قصور فيه هاهنا، وإنما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكّن من الموافقة القطعية كمخالفتها، و الموافقة الاحتمالية حاصلة لا محالة، كما لا يخفى(1)

. ومنها: ما فى التقريرات المنسوبة إلى المحقق النائنى قدس سره من أنّ مدرك البراءة العقلية قبح العقاب بلا بيان، و فى باب دوران الأمر بين المحذورين يقطع بعدم العقاب لأنّ وجود العلم الإجمالى كعدمه لا يقتضى التنجيز و التأثير، فالقطع بالمؤمن حاصل بنفسه بلا حاجة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان(2)

. ومنها: ما أفاده المحقق العراقى على ما فى تقريراته ممّا ملخصه: أنّ مع حصول الترخيص فى الرتبة السابقة عن جريان البراءة بحكم العقل بالتخيير بين الفعل و الترك لا يبقى مجال لجريان أدلة البراءة العقلية و الشرعية، هذا(3)

. و لا يخفى ما فى جميع هذه الوجوه من الخلل و الضعف.

أمّا الوجه الأول: فلأنّ المراد بعدم قصور فى البيان إن كان هو عدم القصور بالنسبة إلى جنس التكليف فواضح، و نحن أيضاً نقول به، و لكن ذلك لا ينافى قصوره بالنسبة إلى نوع التكليف. و إن كان المراد به هو عدم القصور بملاحظة النوع أيضاً فنحن نمنع ذلك، كيف و خصوصية الوجوب و الحرمة مجهولة، فالحكم بنفى العقاب عليها متوقف على إجراء قاعدة قبح العقاب بلا بيان، و بدونها لا مجال لهذا الحكم أصلاً، كما لا يخفى.

ص:70

1- (1) - كفاية الأصول: 405.

2- (2) - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائنى) الكاظمى 3: 448.

3- (3) - نهاية الأفكار 3: 293.

وأما الوجه الثاني: فلأنّ القطع بعدم العقاب وبوجود المؤمن ممّا لا يحصل لو اغمض النظر عن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، و مجرد سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز والتأثير و صيرورة وجوده كعدمه لا يجدى ما لم ينضم إليه القاعدة، كيف ولو فرض جواز العقوبة على خصوصية الوجوب مثلاً ولو كانت مجهولة فمن أين يقطع بعدم العقاب و وجود المؤمن حينئذٍ، فهذا القطع إنّما هو بملاحظة هذه القاعدة.

وأما الوجه الثالث: فلأنّ الحكم بتأخر رتبة أدلة البراءة عن حكم العقل بالتخيير بين الفعل و الترك ممنوع جدّاً، فإنّ الحكم بالتخيير إنّما هو بعد ثبوت قبح العقاب على خصوصية الوجوب و الحرمة، لأنّه لو فرض إمكان العقوبة على التكليف الوجوبى مثلاً وإن كان مجهولاً لا يحكم العقل بالتخيير، فحكمه به إنّما هو بعد ملاحظة عدم ثبوت البيان على الخصوصية و عدم جواز العقوبة عليها كما عرفت، هذا.

فى جريان الأصل الشرعى

وأما البراءة الشرعيّة: فالظاهر بملاحظة ما ذكرنا فى وجه جريان البراءة العقليّة جريانها أيضاً، لأنّ التكليف بنوعه مجهول، فيشملة مثل حديث الرفع.

ولكن المحقق النائينى نفى جريانها، نظراً إلى أنّ مدرّكها قوله صلى الله عليه وآله وسلم:

«رفع ما لا يعلمون» (1). و الرفع فرع إمكان الوضع، و فى المقام لا يمكن وضع

ص: 71

1- (1) - التوحيد: 24/353، الخصال: 9/417، وسائل الشيعة 5: 369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.

الوجوب و الحرمة كليهما لا على سبيل التعيين ولا على سبيل التخيير، و مع عدم إمكان الوضع لا يعقل الرفع، فأدلة البراءة الشرعية لا تعم المقام أيضاً⁽¹⁾، هذا.

و يرد عليه: أنّ في مورد دوران الأمر بين المحذورين يتمسك بحديث الرفع مرتين، تارة لرفع الوجوب المجهول، و اخرى لرفع الحرمة المجهولة، و من الواضح أنّ وضع الوجوب بنفسه ممّا يمكن، كما أنّ وضع الحرمة لا استحالة فيه. نعم ما لا يمكن وضعه هو مجموع الوجوب و الحرمة، و هو لا يكون مفاد حديث الرفع، فما يمكن وضعه يشمله الحديث، و ما لا يشمله لا يمكن وضعه.

و أمّا أصالة الإباحة فمحصل ما أفاده في وجه عدم جريانها امور:

الأول: عدم شمول دليلها لصورة دوران الأمر بين المحذورين، فإنّه يختصّ بما إذا كان طرف الحرمة الحلّ، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام:

«كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال»⁽²⁾. و ليس في هذا الباب احتمال الإباحة و الحلّ، بل الطرف هو الوجوب.

الثاني: أنّ دليل أصالة الحلّ يختصّ بالشبهات الموضوعية و لا يعمّ الشبهات الحكمية.

الثالث: أنّ جعل الإباحة الظاهرية مع العلم بجنس الإلزام لا يمكن، فإنّ أصالة الإباحة بمدلولها المطابقى تنافى المعلوم بالإجمال، لأنّ مفاد أصالة

ص:72

1- (1) - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3:448.

2- (2) - الفقيه 3:1002/216، وسائل الشيعة 17:87، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4، الحديث 1.

الإباحة الرخصة في الفعل و الترك، و هذا يناقض العلم بالإلزام و إن لم يكن لهذا العلم أثر عملي و كان وجوده كعدمه لا يقتضى التنجيز، إلا أنه حاصل بالوجدان و لا يجتمع مع جعل الإباحة و لو ظاهراً(1)، انتهى.

و يرد عليه امور:

الأول: منع ما ذكره في الأمر الثاني من اختصاص دليل أصالة الحلّ بالشبهات الموضوعية، فإنه قد مرّ عدم الاختصاص.

الثاني: أن ظاهر كلامه هو كون أصالة الحلّ متّحداً مع أصالة الإباحة، مع أن معنى الإباحة هو تساوى الفعل و الترك، و معنى الحلّية هو عدم كون فعله محرّماً و ممنوعاً، فالحلّية تغاير الإباحة، و ما دلّ عليه النصوص و الروايات(2) هي أصالة الحلّية لا الإباحة، فإنه لم يرد في شيء منها الحكم بإباحة مشكوك الحرمة أصلاً كما لا يخفى.

الثالث: أن مقتضى ما ذكره أولاً من عدم شمول دليل أصالة الإباحة لصورة دوران الأمر بين المحذورين ينافى ما ذكره أخيراً من أن مفاد أصالة الإباحة هو الترخيص في الفعل و الترك. بيان ذلك: أن الترخيص في الفعل لا يعقل بعد كون الترخيص فيه معلوماً، فإذا شكّ في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال - مثلاً - فما يمكن أن يدلّ عليه أدلة البراءة بالنسبة إلى الدعاء عندها هو الترخيص في تركه، و أما الترخيص في الفعل فلا يدلّ عليه أدلة البراءة؛ لكونه

ص:73

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3:445.

2- (2) - وسائل الشيعة 17:87، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4، الحديث 1 و 3، و 117:25، كتاب الأطعمة و الأشرية، أبواب الأطعمة المباحة، الباب 61، الحديث 1 و 7.

معلوماً، فالترخيص في الفعل إنّما يعقل إذا كان الفعل مشكوك الحرمة، كما أنّ الترخيص في الترك إنّما يمكن إذا كان الفعل مشكوك الوجوب، ولا يعقل الترخيص في الترك في الأول وفي الفعل في الثاني. وحينئذٍ: فمقتضى ما ذكره أخيراً من أنّ مفاد أصالة الإباحة هو الترخيص في الفعل و الترك هو أن يكون الفعل مشكوك الحرمة و الوجوب، إذ لا يعقل الترخيص في الفعل مع العلم بعدم الحرمة و لا في الترك مع العلم بعدم الوجوب، فالترخيص فيهما معاً إنّما هو إذا لم يعلم عدم الحرمة و لا عدم الوجوب، بل دار الأمر بينهما، كما في المقام، فمفاد كلامه الأخير هو اختصاص مورد أصالة الإباحة التي مرجعها إلى الترخيص في الفعل و الترك بصورة دوران الأمر بين المحذورين، إذ لا يعقل الترخيص فيهما معاً في غيرها، و مقتضى كلامه الأول هو اختصاص موردها بغير صورة الدوران بين المحذورين، و هذا تهافت فاحش، فتدبر.

الرابع: أنّ ما ذكره من منافاة أصالة الإباحة بمدلولها المطابق مع المعلوم بالإجمال محلّ نظر، بل منع؛ لأنّ ذلك مبني على أن يكون مفاده هو الرخصة في الفعل و الترك معاً، مع أنّ مثل قوله: «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» إنّما يدلّ على مجرد الترخيص في الفعل في مقابل الحرمة، و لا يدلّ على الترخيص في الفعل و الترك معاً حتّى ينافي المعلوم بالإجمال. فمفاد أصالة الإباحة بمقتضى دليلها هو مجرد نفي الحرمة و جعل الترخيص الظاهري بالنسبة إلى الفعل، و هذا لا ينافي الوجوب، كما هو واضح.

هذا مضافاً إلى أنّه على فرض التنافي و المناقضة لا بأس بذلك، لأنّه كالمناقضة بين الأحكام الظاهريّة و الأحكام الواقعية، فما قيل في الجمع بينهما يقال هنا أيضاً. هذا كلّه في أصالة الإباحة.

وأما الاستصحاب: فمحصّل ما أفاده قدس سره في وجه عدم جريانه أيضاً أنّه لمّا كان الاستصحاب من الأصول التنزيلية فلا يمكن الجمع بين مؤداه والعلم الإجمالي، فإنّ البناء على عدم وجوب الفعل وعدم حرمة واقعاً - كما هو مفاد الاستصحابين - لا يجتمع مع العلم بوجوب الفعل أو حرمة.

وإن شئت قلت: إنّ البناء على مؤدّى الاستصحابين ينافي الموافقة الالتزامية فإنّ التصديق بأنّ لله تعالى في هذه الواقعة حكماً إلزامياً لا يجتمع مع البناء على عدم الوجوب والحرمة واقعاً⁽¹⁾، انتهى.

وفيه: منع كون الاستصحاب من الأصول التنزيلية بهذا المعنى، فإنّه ليس في شيء من أدلّته ما يدلّ أو يشعر بذلك إلّا ما في صحيحة زرارة الثالثة من قوله عليه السلام:

«فيبنى عليه»⁽²⁾ ولكن لا- يخفى أنّ المراد بالبناء على المتيقّن هو البناء العملي لا- البناء القلبي على أنّ الواقع أيضاً كذلك حتّى ينافي الموافقة الالتزامية على تقدير تسليم لزومها فلا بأس بجريان الاستصحابين والبناء العملي على طبقهما، ولا منافاة بينهما وبين العلم الإجمالي بالوجوب أو الحرمة أصلاً، لما مرّ في أصالة الإباحة فراجع. إلّا- أن يكون الوجه في عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي هو التناقض في أدلّة الأصول، فإنّه حينئذٍ لا مجال لجريان الاستصحابين، كما لا يخفى.

هذا كلّه مع كون الطرفين مساويين من حيث المزيّة والترجيح.

ص:75

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 3:449.

2- (2) - الكافي 3:351، وسائل الشيعة 8:216، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 10، الحديث 3.

أما لو كان لأحد الطرفين مزية محتملة أو محققة فلا إشكال في وجوب الأخذ به لو كانت المزية والأهمية بمثابة تمنع من جريان البراءة حتى في الشبهات البدوية، كما في المثال المتقدم من دوران الأمر بين كون الشخص الموجود في البين نبياً أو شخصاً آخر يجب قتله، و كما في دوران امرأته بين زوجته التي حلف على وطئها أو أمه، و كما في غيرها من الموارد.

و أما لو لم تكن المزية بهذه المثابة فهل يستقلّ العقل بتعيينه، كما هو الحال في دوران الأمر بين التعيين والتخيير في غير المقام - كما نفى عنه البعد في الكفاية (1) - أو لا يستقلّ بذلك، بل يحكم بالتخيير أيضاً؟ الظاهر هو الثاني، لأنّ مورد دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو ما إذا كان التكليف بنوعه معلوماً. غاية الأمر أنه شكّ في خصوصياته وأنه على نحو التعيين أو على سبيل التخيير، و حينئذٍ فيمكن أن يقال: بأنّ مقتضى الشكّ في السقوط بعد الإتيان بالعدل هو وجوب الاحتياط بالإتيان بما يحتمل تعيينه.

و أما في المقام فلا يكون التكليف بمنجز أصلاً، فليس هنا تكليف شكّ في سقوطه حتى يكون مقتضى قاعدة الاشتغال بقائه و وجوب الخروج عن عهده و مع عدم التكليف لا يبقى مجال لوجوب الأخذ بذى المزية المحتملة أو المحققة، كما لا يخفى.

هذا كلّه إذا كانت الواقعة واحدة.

ص: 76

و أمّا إذا كانت متعدّدة فلا إشكال فيها أيضاً فى ثبوت التخيير، لكن هل التخيير بدوى أو استمرارى؟

و منشأ الخلاف: أنّ العلم الإجمالى فى كلّ واقعة من الوقائع المتعدّدة وإن لم يمكن مخالفته قطعاً و لا موافقته كذلك، و لذا يحكم العقل بالتخيير، إلّا أنّ هنا علمين إجماليين آخرين لهما موافقة قطعية و مخالفة كذلك، فإنّ العلم الإجمالى بوجوب صلاة الجمعة أو حرمتها وإن لم يكن فى خصوص يوم واحد له موافقة و لا مخالفة، إلّا أنّه يتولّد منه علم إجمالى بوجوب صلاة الجمعة فى هذه الجمعة أو حرمتها فى جمعة اخرى، و كذا علم إجمالى بحرمتها فى هذه الجمعة و وجوبها فى اخرى، فإنّ من يعلم إجمالاً بوجوب صلاة الجمعة فى كلّ جمعة أو حرمتها فيه يعلم أيضاً إجمالاً بوجوبها فى هذه الجمعة أو حرمتها فى الأخرى، و كذا بحرمتها فيها أو وجوبها فى الأخرى، و هذان العلمان لهما موافقة قطعية و مخالفة قطعية.

غاية الأمر: أنّ الموافقة القطعية فى إحداهما هى عين المخالفة القطعية بالنسبة إلى الآخر، فإنّ من يصلّى الجمعة فى جمعة و يتركها فى جمعة اخرى وافق العلم الإجمالى الأوّل قطعاً، و خالف الثانى أيضاً كذلك.

و حينئذٍ: فإن قلنا بثبوت الترجيح و أنّ المخالفة القطعية لها مزيّة على الموافقة القطعية يكون التخيير بدويّاً؛ لئلا يلزم المخالفة القطعية بالنسبة إلى العلمين الإجماليين الآخرين، و إن قلنا بعدم ثبوت الترجيح و أنّه لا فرق

بينهما، يكون التخيير استمرارياً، وهذا هو الظاهر؛ لعدم الدليل على ترجيحها.

وما حكي من كون المخالفة القطعية علة تامّة للحرمة و الموافقة القطعية مقتضية للوجوب فليس إلا مجرد دعوى بلا بينة وبرهان.

ومما ذكرنا ينقدح الخلل فيما أفاده المحقق النائيني قدس سره ممّا ملخصه: أنّ المخالفة القطعية لم يتعلّق بها التكليف التحريمي شرعاً، بل قبحها كحسن الطاعة من المستقلّات التي لا تستتبع الخطاب المولوي، وحكم العقل بقبح المخالفة القطعية فرع تنجز التكليف، وإلاّ فنفس المخالفة بما هي مخالفة لا يحكم العقل بقبحها ما لم يتنجز التكليف، فمخالفة التكليف المنجز قبيحة عقلاً.

وأما مخالفة التكليف الغير المنجز فلا قبح فيها، وفي المقام يكون الأمر كذلك؛ لأنّه في كلّ واقعة يدور الأمر بين المحذورين فكون الواقعة ممّا تتكرّر لا يوجب تبدّل المعلوم بالإجمال ولا خروج المورد عن كونه من دوران الأمر بين المحذوريين⁽¹⁾، انتهى.

وجه الخلل: أنّ المراد بالمخالفة القطعية إن كان هي المخالفة القطعية بالنسبة إلى العلم الإجمالي الأوّل - وهو العلم الإجمالي بوجوب صلاة الجمعة مطلقاً أو حرمتها كذلك - فمن الواضح أنّه لا يكون له مخالفة قطعية بعد كون التكليف في كلّ واقعة تكليفاً مستقلاً، ولا فرق من هذه الجهة بين وحدة الواقعة وتعددها، فكما أنّه لا يكون له مخالفة قطعية في صورة الوحدة، كذلك لا يكون له تلك في صورة التعدّد.

وإن كان المراد بها هي المخالفة القطعية بالنسبة إلى العلمين

ص:78

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 3:453-454.

الإجماليين الآخرين فلا وجه للحكم بعدم قبحها بعد تنجز التكليف. غاية الأمر أنك عرفت أنه حيث تكون المخالفة القطعية بالنسبة إلى أحدهما ملازمة للموافقة القطعية بالنسبة إلى الآخر و لا دليل على ترجيح الأولى على الثانية، يحكم العقل بالتخير مستمراً. فالوجه في ذلك ما ذكرنا، لا ما أفاده قدس سره.

تنبيه: في دوران الأمر بين المحذورين في التعبدات

قد مرّت الإشارة إلى أنّ دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة إنّما يكون من قبيل دوران الأمر بين المحذورين إذا كان كلّ من الوجوب و الحرمة توصّلياً. و أمّا إذا كان كلاهما تعبديين فلا إشكال في عدم كون الدوران بينهما من ذلك القبيل لإمكان المخالفة القطعية بالفعل مع عدم قصد التقرب، أو بالترك كذلك و إن لم يكن الموافقة القطعية، و حينئذٍ فيجب عليه الموافقة الاحتمالية بالإتيان بأحد الطرفين من الفعل أو الترك بقصد التقرب، هذا.

و لو كان أحدهما المعين تعبدياً فيمكن المخالفة القطعية بالإتيان بالطرف التعبدى لا مع قصد التقرب، و لا يمكن الموافقة القطعية، فيجب عليه ترك المخالفة القطعية إمّا بالإتيان بالطرف التعبدى مع قصد التقرب، و إمّا بالإتيان بالطرف الآخر، هذا.

و لو كان أحدهما الغير المعين تعبدياً و الآخر الغير المعين توصّلياً فلا يمكن المخالفة القطعية، فيصير أيضاً من قبيل الدوران بين المحذورين، كما هو واضح.

القول: في أصل الاشتغال

إشارة

في أصل الاشتغال

ويقع الكلام في مقامين:

ص:81

إشارة

في تردّد المكلف به بين أمرين متباينين أو امور متباينة

وقبل الخوض في ذلك لا بدّ من تقديم أمرين:

ملاك حكم العقل لجريان قاعدة الاشتغال

الأول: أنّ تمام الملاك لجريان قاعدة الاشتغال التي يحكم بها العقل هو أن يكون الشكّ في المكلف به مع العلم بأصل التكليف، وأن يكون الاحتياط ممكناً. وإذا تحقّق هذان الأمران يحكم العقل بالاشتغال ووجوب الاحتياط، بلا فرق بين أن يكون التكليف المعلوم الذي شكّ في متعلّقه تكليفاً وجوبياً أو تحريمياً، وبلا- فرق بين أن يكون التكليف المعلوم هو نوع التكليف، كما إذا علم بأنّه مكلف بتكليف وجوبى بعد الزوال من يوم الجمعة وشكّ في أنّ الواجب هل هي الجمعة أو الظهر، أو جنس التكليف، كما إذا علم أنّه مكلف بتكليف إلزامى، ولكنّه لا يعلم هل هو وجوب هذا أو حرمة ذاك.

وبلا فرق أيضاً بين أن يكون الشبهة موضوعية و الشك مستنداً إلى الاشتباه في الأمور الخارجية، أو كانت الشبهة حكمية منشؤها فقدان النص أو إجماله أو تعارضه.

إمكان الترخيص في أطراف العلم الإجمالي

الثاني: أن تردد المكلف به قد يكون مع العلم الجازم بالتكليف الواقعي الفعلي بحيث تعلقت الإرادة الحتمية من المولى بذلك، ففي مثل ذلك لا فرق بين الشبهة المحصورة وغيرها في عدم إمكان الترخيص و لو في بعض الأطراف، ضرورة مناقضة الترخيص و لو كذلك مع الإرادة الجدية الواقعية و لا يمكن اجتماعهما، فالمولى إذا أراد حفظ ولده جداً بحيث لم يرض بقتله أصلاً كيف يمكن له حينئذ أن يرخص في قتل فرد مشتبه و لو كانت الشبهة غير محصورة، فضلاً عما إذا كانت الشبهة محصورة، سيما إذا رخص في جميع الأطراف.

وبالجملة: لا ينبغي الارتياح في أن مع العلم بالتكليف الفعلي الواقعي الناشئ عن الإرادة الجدية الحتمية لا يعقل الترخيص من المولى أصلاً، فيحرم مخالفته القطعية، كما أنه يجب موافقته القطعية، و لا أظن بأن يخالف في ذلك أحد، و مخالفة العلمين المحققين الخوانساري و القمي 0 في حرمة المخالفة القطعية إنما هو في غير هذه الصورة، إذ وضوح ما ذكرنا بمكان لا يظن بأحد من العلماء فضلاً مثلهما أن يتوهم المخالفة، كما لا يخفى و إن وقع الخلاف و الاشتباه في بعض الكلمات، هذا.

وقد يكون تردّد المكلف به مع العلم القطعى لا بالتكليف الفعلى الواقعى، بل بقيام حجة معتبرة شرعية عليه كشمول عموم أو إطلاق أو قيام أمانة كخبر الواحد وشهادة العدلين ونحوهما، فهو على قسمين، فإنه قد يعلم بأنه مع مصادفة الحجة المعتبرة للواقع يكون الواقع مطلوباً للمولى و مراداً له بحيث لم يرفع يده عنه أصلاً، وقد لا يعلم ذلك.

ففى القسم الأول لا معنى للترخيص؛ لأنّ الترخيص و لوفى بعض الأطراف لا يجتمع مع إرادة المولى الواقعى على تقدير المطابقة، وإرادة المولى و إن لم تكن معلومة لعدم العلم بالمطابقة ضرورة، إلاّ أنّ احتمال المصادفة مع العلم بالترخيص مرجعه إلى احتمال اجتماع النقيضين و هو - كالتقطع به - مستحيل بدهاءة.

و أمّا القسم الثانى الذى مرجعه إلى العلم بقيام الحجة المعتبرة و عدم العلم بكون الواقع مراداً على تقدير المصادفة، فهو يمكن أن يقع فيه الترخيص، و لا تلزم المناقضة أصلاً؛ ضرورة أنّ مع عدم المصادفة لا يلزم مناقضة، لعدم ورود الترخيص على مورد الحكم الواقعى، و مع المصادفة يكون مرجع الترخيص إلى رفع اليد عن الحكم الواقعى لمصلحة أهمّ من مصلحة درك الواقع، كما هو الشأن فى الشبهات البدوية، فإنّ الترخيص فى مطلقها مع ثبوت الحكم الواقعى فى بعض مواردّها إنّما هو لأجل أنّه رفع اليد عن الحكم الواقعى لمصلحة أهمّ.

نعم فى المقام قبل ورود الترخيص يحكم العقل بلزوم المشى على طبق

الأمانة ووجوب الاحتياط، و لا فرق في نظره من هذه الحيشية بين العلم التفصيلي و العلم الإجمالي، فكما أنّ العالم تفصيلاً بحجّة معتبرة شرعية لا- يكون معذوراً لو خالفها و صادف الواقع، فكذلك العالم إجمالاً بها لا يكون معذوراً لو خالفها و لو باتيان بعض الأطراف، و يجب عليه الاحتياط باتيان الجميع في الشبهات الوجودية و بتركه في الشبهات التحريمية.

و ممّا ذكرنا ظهر: أنّ الترخيص و الإذن في الارتكاب لا يكون ترخيصاً في المعصية التي هي قبيحة عند العقل، فيلزم من ذلك مضافاً إلى الترخيص فيما هو قبيح عند العقل - و هو لا يصدر من الحكيم - المناقضة، لعدم إمكان اجتماع المعصية مع الترخيص فيها بعد كونها متوقفة على تكليف المولى، كما لا يخفى، و ذلك لأنّ المعصية القبيحة التي يستحقّ بها العبد العقوبة هي مخالفة المولى في بعثه و زجره، و إلا فمن الواضح أنّ مخالفة الأمانة التي هي طريق إلى الواقع لا تكون معصية، و الترخيص في جميع الأطراف إنّما يرجع إلى الترخيص في مخالفة الأمانة و عدم المشي على طبقها، و هي لا تكون بنفسها قبيحة موجبة لاستحقاق العقوبة.

و إن شئت قلت: إنّ القبيح و الموجب لاستحقاق العقوبة هي مخالفة التكليف الواقعي الذي كان مطلوباً للمولى و لم يرفع يده عنه لمصلحة اخرى أهمّ، و أمّا مخالفة التكليف الواقعي الذي يكون قد رفع اليد عنه لها فلا تكون قبيحة و لا موجبة لاستحقاق العقوبة أصلاً.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: الخلل فيما أفاده بعض الأعلام من أنّ الترخيص في جميع الأطراف يوجب الترخيص في المعصية و هو مستلزم

للتناقض (1). وبالجملة: فالعقل قبل ورود الترخيص وإن كان يحكم بلزوم العمل على طبق الحجّة الإجمالية ووجوب المشى معها بالاحتياط، إلاّ أنّه لا مانع عنده من ورود الترخيص ولو في جميع الأطراف.

و حينئذٍ: فلا بدّ من ملاحظة أنّه هل يكون هنا مانع من جهة اخرى، أم لا، وعلى تقدير عدم المانع فهل هنا ما يدلّ على الترخيص في أطراف العلم الإجمالى أم لا.

و ليعلم أنّه على تقدير عدم المانع ووجود الترخيص لا يكون الأدلّة المرخّصة مقيدة للإطلاق أو العموم الشاملين لحال العلم الإجمالى بصورة العلم التفصيلى بالموضوع أو الحكم، فإنّه - مضافاً إلى الاستحالة فى قسم - يكون مقتضى التقييد عدم وجوب التعليم والتعلّم حينئذٍ، كما لا يخفى.

مع أنّ من الواضح وجوبهما على العالم والجاهل، وكذا لا ندعى كونها مقيدة لحجّة الأمانة بصورة العلم التفصيلى بقيامها، بل نقول بأنّ فى جميع ذلك يكون الإطلاق أو العموم أو الأمانة بحاله، غاية الأمر أنّ المولى لمراعاة مصلحة أهمّ اضطرّ إلى رفع اليد عنه وجعل الترخيص.

ص: 87

الروايات الدالة على الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ ما يدلّ بظاهره من الروايات على الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى كثير.

منها:

مرسلة معاوية بن عمّار عن رجل من أصحابنا قال: كنت عند أبى جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن، فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنّه لطعام يعجبني، سأخبرك عن الجبن وغيره، كلّ شىء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام فتدعه بعينه» (1)

وقد وردت هذه الكليّة فى رواية عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «كلّ شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» (2)

. و الاحتمالات الجارية فى صدر الروايتين مع قطع النظر عن الغاية المذكورة فيهما ثلاثة:

أحدها: أن يكون المراد بالشىء هى الطبيعة الواحدة التى يوجد فيها

ص: 88

1- (1) - المحاسن: 601/496، وسائل الشيعة 119:25، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب 61، الحديث 7.

2- (2) - الفقيه 1002/216:3، وسائل الشيعة 87:17، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4، الحديث 1.

الحلال باعتبار بعض أنواعه و الحرام باعتبار بعضها الآخر، و حينئذٍ فيصير المراد أنّ هذه الطبيعة الواحدة لك حلال حتّى تعرف نوعها الحرام بعينه، و حينئذٍ فيختصّ بالشبهات البدويّة، و لا يشمل صورة العلم الإجمالى و الشبهات المحصورة.

ثانيها: أن يكون المراد بالشىء مجموع الشئيين أو الأشياء التى يعلم بوجود الحرام بينهما أو بينها إجمالاً، و حينئذٍ فينحصر موردها بأطراف العلم الإجمالى.

ثالثها: أن يكون المراد به أعمّ من القسم الأوّل و الثانى، فتشمل الروايتان الشبهات البدويّة و المحصورة جميعاً، هذا.

و أمّا ذيل الروايتين: فإن كان المراد بالشىء هو الاحتمال الأوّل فيمكن أن يكون المراد بالمعرفة أعمّ من المعرفة التفصيلية و الإجمالية، لكن هذا الاحتمال أبعد الاحتمالات الثلاثة.

و لو كان المراد به هو الاحتمال الثانى فاللازم أن يكون المراد بالمعرفة، المعرفة التفصيلية.

كما أنّه بناء على الاحتمال الثالث لا بدّ أن يكون المراد بها هذه المعرفة، لاستهجان جعل الغاية للشبهة البدويّة أعمّ من المعرفة الإجمالية، مع أنّ المغبى شامل لصورة العلم الإجمالى أيضاً التى لا بدّ أن يكون المراد من الغاية بالنسبة إليها المعرفة التفصيلية، كما هو واضح.

و كيف كان: فالروايتان بناءً على الاحتمالين الأخيرين تدلّان على جعل الحلّية فى أطراف الشبهة المحصورة.

و مثلهما فى الدلالة على ذلك

رواية مسعدة بن صدقة عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «كلّ شىء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام

بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة، و المملوك عندك و لعلّه حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك و هي اختك أو رضيعتك، و الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة» (1)

. فإنّ المراد بالشىء هو كلّ ما شكّ في حليّته و حرّمته، و الغاية هو العلم بحرمة نفس ذلك الشىء المشكوك، فتشمل الشبهة المحصورة، كما هو واضح، هذا.

و لكن لا يخفى أنّ رواية معاوية بن عمّار مرسلّة لا يجوز الاعتماد عليها.

و مثلها في عدم جواز الاعتماد رواية عبد الله بن سليمان (2) الواردة في الجبن المشتملة على هذه القاعدة الكلّية، وذلك لأنّ عبد الله بن سليمان مجهول، مضافاً إلى أنّ موردها الجبن، و منشأ احتمال التحريم فيه هو أنّه قد توضع فيه الأنفحة من الميتة، و صار ذلك موجباً لتقسيم الجبن إلى قسمين حلال و حرام، مع أنّ الجبن بحسب مذهب أهل الحقّ حلال كلّ حتّى الجبن الذى علم تفصيلاً بأنّه وضعت فيه الأنفحة من الميتة فلا يكون منقسماً على قسمين.

و حينئذٍ فيقوى في النظر صدور الروايتين تقيّة؛ للحكم فيهما بجواز أكل الجبن من جهة الاشتباه لا في نفسه، مع أنّ الواقع ليس كذلك.

ص: 90

1- (1) - الكافي 5: 40/313، وسائل الشيعة 17: 89، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4، الحديث 4.

2- (2) - الكافي 6: 1/339، وسائل الشيعة 25: 117، كتاب الأطعمة و الأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب 61، الحديث 1.

وأما رواية مسعدة فهي أيضاً غير قابلة للاعتماد، لأنّ الأمثلة المذكورة فيها لا تكون الحلّية فيها مستندة إلى قاعدة الحلّية المجعولة في الصدر، بل الحلّية فيها لأجل وجود بعض الأمارات أو الأصول المتقدّمة على قاعدة الحلّية في موردها مثل اليد وإقرار العقلاء على أنفسهم واستصحاب عدم كونها رضية له و كذا استصحاب عدم كونها اختلاً له بناءً على جريانه على خلاف ما هو الحق.

وبالجملة: فجعل قاعدة كلىّة ثمّ إيراد أمثلة لها خارجة عنها داخلية في قواعد اخر مستهجن لا يصدر من مثل الإمام عليه السلام، فالرواية من هذه الجهة موهونة جداً. فلم يبق في البين إلا رواية عبد الله بن سنان المتقدّمة، وهي صحيحة من حيث السند تامّة من حيث الدلالة، خالية عن احتمال الصدور تقيّة، لعدم مورد لها.

وقد عرفت: أنّ العقل لا يأبى من الترخيص في جميع أطراف الشبهة المحصورة، لعدم كون الترخيص فيه ترخيصاً في المعصية بنظره، إلاّ أنّه حيث يكون المتفاهم من مثل هذه الرواية عند العرف والعقلاء هو الترخيص في المعصية - وهو مضافاً إلى قبحه غير معقول؛ لاستلزامه التناقض كما عرفت سابقاً - فلا بدّ من رفع اليد عنها ولا يجوز الأخذ بمضمونها والحكم بالحلّية، ويؤيّد ما حكى عن صاحب الجواهر من ندور العامل بمثل هذه الرواية والأخذ بمضمونها(1)

. فانقدح من جميع ما ذكرنا: أنّ أصالة الحلّية لا تجرى في موارد الشبهة

ص: 91

المحصورة، وكذا أدلة أصالة البراءة؛ لأن مفادها هو جعل التوسعة للناس وعدم التصديق عليهم في موارد الجعل وعدم العلم، والحكم في الشبهة المحصورة معلوم لا- خفاء فيه. وبعبارة أخرى: لا يجتمع الترخيص في جميع الأطراف مع العلم بعدم الرخصة في بعضها إجمالاً بعد كون مورد الترخيص هو صورة الجهل وعدم العلم، هذا.

مقالة الشيخ في وجه عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي

وقد اختلفت كلمات الشيخ قدس سره في وجه عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي، فظاهر كلامه في مبحث الاشتغال(1) و صريحه في أواخر الاستصحاب(2) أنّ المانع من جريان الأصول هو لزوم التناقض من جريانها على فرض الشمول، لأنّ قوله:

«لا- تنقض اليقين بالشكّ ولكن تنقضه بيقين آخر» - مثلاً- - يدلّ على حرمة النقض بالشكّ ووجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين فلا يجوز إبقاء كلّ منهما تحت عموم حرمة النقض بالشكّ، لأنّه مستلزم لترح الحكم بنقض اليقين بمثله، فالمانع عنده حينئذٍ هو جهة الإثبات وعدم شمول الأدلّة، ولكنّ الذي يظهر من كلامه في بحث القطع(3)

. وفي بعض المواضع الأخر أنّ المانع هو لزوم المخالفة العمليّة، وحينئذٍ

ص:92

1- (1) - فرائد الأصول 2:404.

2- (2) - نفس المصدر 2:744-745.

3- (3) - نفس المصدر 1:27.

فالمانع هو عدم إمكان الجعل ثبوتاً.

وكيف كان: فلو كان المانع عنده هو جهة الإثبات و قصور الأدلة عن الشمول يرد عليه: أنّ المراد باليقين المأخوذ في قوله:

«لا تنقض اليقين بالشك...» هل هو اليقين الوجداني أو الحجّة المعتمدة، يقينياً كانت أو غيره؟

فعلى الأوّل نقول: إنّ الحكم بحرمة نقض اليقين الوجداني بالشكّ وإن كان قابلاً للجعل، إلا أنّ الحكم بوجود نقض اليقين بيقين آخر مثله لا يكون قابلاً للجعل بعد كون حجّة القطع غير قابلة للإثبات ولا للنفي كما تقدّم في مبحث القطع. فقوله: «و لكن تنقضه بيقين آخر» لا يكون بصدد جعل حكم آخر حتّى يتحقّق التناقض بينه وبين الحكم الأوّل على تقدير جريانه في أطراف العلم الإجمالي، بل بصدد التحديد للحكم المجعول أولاً، وأنّ حرمة النقض بالشكّ تكون ثابتة إلى أن يجيء يقين آخر، فظهر أنّه بناءً على هذا الاحتمال لا تكون الرواية مشتملة على حكّمين حتّى يتحقّق مورد التناقض و عدمه.

و من هنا ظهر: أنّه بناءً على الاحتمال الثاني أيضاً لا تكون الرواية كذلك؛ لأنّ الحكم بوجود نقض الحجّة المعتمدة غير القطع بحجّة اخرى وإن كان قابلاً للجعل و التشريع، إلا أنّه باعتبار كون القطع أيضاً من أفراد الحجّة المعتمدة لا يمكن هذا التشريع، و جعل الحكم بالنسبة إلى بعض أفراد الحجّة و بيان التحديد بالنسبة إلى بعضها الآخر ممّا لا يكون لهما جامع حتّى يمكن في استعمال واحد، كما هو واضح.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّه لو سلّم جميع ذلك نقول: ظاهر سياق الرواية أنّ

المراد باليقين في قوله: «و لكن تنقضه بيقين آخر» هو اليقين بما تعلّق به اليقين و الشكّ في قوله: «و لا تنقض اليقين بالشكّ» لا اليقين بأمر آخر، ضرورة عدم وجوب النقض باليقين المتعلّق بشيء آخر، كما هو واضح.

و حينئذٍ نقول: إنّ في موارد العلم الإجمالي لا يكون العلم الإجمالي متعلّقاً بنفس ما تعلّق به اليقين السابق، فلا يجب نقضه به.

ألا- ترى أنّه لو علم إجمالاً- بنجاسة أحد الإنائين اللذين علم بطهارتهما سابقاً لا يكون العلم الإجمالي متعلّقاً بنفس ما تعلّق به اليقين السابق، ضرورة أنّ اليقين السابق إنّما تعلّق بطهارة هذا الإناء بالخصوص و بطهارة ذاك الإناء كذلك، و لم يتحقّق بعد يقين بنجاسة واحد معيّن منهما حتّى يجب نقض اليقين السابق باليقين اللاحق، بل الموجود هو اليقين بنجاسة أحدهما المرّدّد، و هو لم يكن مسبقاً باليقين بالطهارة، فمتعلّق اليقين السابق و اللاحق مختلف، فلا يجب النقض به.

فانقدح: أنّ أدلّة الاستصحاب تجرى في المقام و لا يلزم التناقض أصلاً، فلو كان هناك مانع فإنّما هو من جهة الثبوت كما اختاره في مواضع آخر، فتأمّل جيّداً.

تفصيل المحقّق النائبي في جريان الأصول

ثمّ إنّ بعض الأعاض من المعاصرين فصلّ على ما في التقريرات بين أصالة الإباحة و غيرها في دوران الأمر بين المحذورين، و كذا بين الاستصحاب و غيره في المقام، فجعل المحذور في جريان أصالة الإباحة هناك غير ما هو

المحذور في جريان غيرها من الأصول(1). وقد عرفت ذلك الجواب عنه سابقاً.

وأما هنا فحكم بعدم جريان مثل الاستصحاب من الأصول التنزيلية في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً من غير فرق بين أن يلزم من جريان الاستصحابيين مخالفة عملية أم لا، وبعدم جريان غيرها من الأصول كأصالة الإباحة و الطهارة وغيرهما إذا لزم من جريانها مخالفة عملية قطعية للتكليف المعلوم في البين.

قال في وجه ذلك ما ملخصه: إنَّ المجموع في الأصول التنزيلية إنما هو البناء العملي والأخذ بأحد طرفي الشكّ على أنه هو الواقع، وإلغاء الطرف الآخر، وجعل الشكّ كالعدم في عالم التشريع، فإنَّ ظاهر قوله عليه السلام:

«لا- تنقض اليقين بالشكّ» (2) هو البناء العملي على بقاء المتيقّن و تنزيل حال الشكّ منزلة حال اليقين، وهذا المعنى لا يمكن جعله بالنسبة إلى جميع الأطراف في العلم الإجمالي، للعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف، فإنَّ الإحراز التبعدي لا يجتمع مع الإحراز الوجداني بالخلاف، وهذا لا فرق فيه بين أن يلزم من جريان الاستصحابيين مخالفة عملية أم لا، لعدم إمكان الجعل ثبوتاً، وأما الأصول الغير التنزيلية فلا- مانع من جريانها إلاّ المخالفة العملية للتكليف المعلوم في البين، فهي لا تجرى إن لزم من جريانها ذلك، و تجرى إن لم يلزم(3). انتهى ملخصاً.

ص:95

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 3:445-449.

2- (2) - الكافي 3:351/3، وسائل الشيعة 8:216، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 10، الحديث 3.

3- (3) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 4:14-17.

و يرد عليه أولاً: أنّ كون الاستصحاب من الأصول التنزيلية بالمعنى الذى أفاده محلّ نظر، بل منع؛ فإنّ الكبرى المجعولة فى أدلّته ليست إلاّ حرمة نقض اليقين بالشكّ، و ظاهرها هو وجوب ترتيب آثار المتيقّن فى طرف الشكّ و تطبيق عمله على عمل المتيقّن.

و أمّا البناء على أنّه هو الواقع و إلغاء الطرف الآخر و جعل الشكّ كالعدم فلا يستفاد من شىء من الأخبار الواردة فى الاستصحاب. كيف و اعتبار إلغاء الشكّ و جعله كالعدم فى عالم التشريع لا يجتمع مع اعتباره فى الصغرى بقوله عليه السلام:

«لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت» (1) فتأمل.

و بالجملة: فلا يظهر من أخبار الاستصحاب إلاّ مجرد ترتيب آثار الواقع فى مقام العمل، لا الأخذ بالطرف الموافق للحالة السابقة بما أنّه هو الواقع، كما لا يخفى.

و ثانياً: لو سلّم كون الاستصحاب من الأصول التنزيلية، فلا نسلم عدم جريانها فى أطراف العلم الإجمالى؛ فإنّ كلاً منها مشكوك فيه مسبقاً بالحالة السابقة، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه.

و ما أفاده من أنّ الإحراز التبعدي لا يجتمع مع الإحراز الوجدانى بالخلاف محلّ منع؛ لعدم الدليل على عدم إمكان الاجتماع، فإنّ للشارع فى عالم التشريع أن يتعبّداً بترتيب آثار الوجود على ما ليس بموجود أو بالعكس، كما فى المرتدّ الفطرى، و بالتفكيك بين المتلازمين.

ص: 96

1- (1) - تهذيب الأحكام 1: 1335/421، و سائل الشيعة 3: 466، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 37، الحديث 1.

و العجب أنه قدس سره قد تنبّه لورود هذا الإشكال عليه، فذكر في آخر بحث الاستصحاب في مسألة تعارض الاستصحابين ما ملخصه: إنه ربّما يناقش فيما ذكرناه - من عدم جريان الأصول المحرزة في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً وإن لم يلزم منها مخالفة عملية - بأنه يلزم على هذا عدم جواز التفكيك بين المتلازمين الشرعيين كطهارة البدن وبقاء الحدث عند الوضوء بمائع مردّد بين البول والماء؛ لأنّ استصحاب بقاء الحدث و طهارة البدن ينافي العلم الإجمالي بعدم بقاء الواقع في أحدهما، لأنّه إن كان المائع ماءً فقد ارتفع الحدث، وإن كان بولاً فقد تنجّس البدن، فالتعبّد بالجمع بينهما لا- يمكن. بل يلزم عدم جواز التفكيك بين المتلازمين العقليين أو العاديين، فإنّ استصحاب حياة زيد وعدم نبات لحيته ينافي العلم العادي بعدم الواقع في أحدهما، للملازمة بين الحياة والنبات، وكذا التعبّد ببقاء الكلّي وعدم حدوث الفرد ونحو ذلك من الأمثلة.

و أجاب عن هذه الشبهة بما ملخصه: إنه تارة يلزم من التعبّد بمؤدّي الأصلين العلم التفصيلي بكذب ما يؤدّيان إليه؛ لأنّهما يتفقان على نفى ما يعلم تفصيلاً بثبوته، أو على ثبوت ما يعلم تفصيلاً نفيه، كما في استصحاب نجاسة الإنائين أو طهارتهما مع العلم بطهارة أحدهما أو نجاسته، فإنّ الاستصحابين يتوافقان في نفى ما يعلم تفصيلاً من طهارة أحدهما أو نجاسته.

و اخرى لا يلزم من التعبّد بمؤدّي الأصلين العلم التفصيلي بكذب ما يؤدّيان إليه، بل يعلم إجمالاً بعدم مطابقة أحد الأصلين للواقع من دون أن يتوافقا في ثبوت ما علم تفصيلاً نفيه، أو نفى ما علم تفصيلاً بثبوته. بل لا يحصل من التعبّد بمؤدّي الأصلين إلا العلم بمخالفة أحدهما للواقع، كما في الأصول الجارية في

الموارد التي يلزم منها التفكيك بين المتلازمين الشرعيين أو العقليين أو العاديين. و الفرق بين القسمين ممّا لا يكاد يخفى، و الذى منعنا عن جريانه فى أطراف العلم الإجمالى هو الأوّل. و أمّا الثانى فلا محذور فيه أصلاً؛ لأنّ التلازم بحسب الواقع لا يلازم التلازم بحسب الظاهر (1)، انتهى.

و لا يخفى عدم وضوح الفرق بين القسمين؛ لأنّ جريان الاستصحاب فى القسم الأوّل فى كلّ واحد من الإنائين لا ينافى العلم بالطهارة أو النجاسة، و لا يكون المجموع من حيث هو مجموع مورداً لجريان الاستصحاب حتّى يكون منافياً للعلم التفصيلى بالخلاف، بل مورده هو كلّ واحد منهما بالخصوص، و لا ينافى شىء من الأصلين للعلم الإجمالى. غاية الأمر أنّه بعد جريانهما يقطع بكذب أحدهما، للعلم الإجمالى بالطهارة أو النجاسة، فلم يظهر فرق بينه و بين القسم الثانى، و مجرد توافق الأصلين فى الأوّل و تخالفهما فى الثانى لا يوجب الفرق بينهما بعد كون الأوّل أيضاً مصداقين لحرمة النقض بالشكّ لا مصداقاً واحداً.

هذا مضافاً إلى أنّ اللازم من ذلك التفصيل فى جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى، لأنّه قد تكون الأصلان متخالفين كما فيما لو علم بجنس التكليف، و دار الأمر بين وجوب شىء و حرمة شىء آخر، مع كونهما مسبوقين بالعدم، فإنّ أصل عدم الوجوب يخالف مع أصالة عدم الحرمة و لا يكون بينهما توافق، كما هو واضح، و حينئذٍ فيصير من قبيل القسم الثانى، مع أنّه لا يلتزم بالجريان فى هذه الصورة أيضاً.

ص: 98

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّ المانع من جريان الأصول في أطراف الشبهة المحصورة ليس إلّا لزوم المخالفة العمليّة للتكليف المعلوم في البين، و حيث إنّ الاستلزام و اللزوم إنّما هو فيما لو وقع الترخيص في جميع الأطراف، و أمّا الترخيص في بعضها فلا محذور فيه من هذه الجهة، فحينئذٍ يقع الكلام في أنّه هل هنا شيء يمكن أن يستفاد منه الترخيص في بعضها أم لا؟

الكلام في الموافقة القطعية

إشارة

فنبول: لا- بدّ أوّلاً- من بيان أنّ العلم الإجمالي هل يكون عدّة تامّة بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية أم لا، بل لا يكون فيه إلّا مجرد الاقتضاء، ثمّ على فرض الاقتضاء لا بدّ من ملاحظة الأدلة العامّة المرخّصة و أنّه هل يستفاد منها الترخيص بالنسبة إلى بعض الأطراف أم لا-؟ و أمّا على القول بالعلية فلا- مجال لهذا البحث، لأنّه لو فرض دلالتها على الترخيص فيه فلا بدّ من رفع اليد عنها، للحكم العقلي القطعي بخلافها.

إذا ظهر لك ذلك نقول: قد عرفت أنّ العلم الإجمالي قد يكون متعلّقه هو التكليف الفعلي الواقعي الذي لا يرضى المولى بمخالفته أصلاً، وقد يكون هو التكليف الثابت بإطلاق الدليل أو عمومه أو بقيام أمانة معتبرة و حجة شرعية.

ففي الأوّل لا مجال للتخصيص و لو كان بالنسبة إلى بعض الأطراف من غير فرق بين الشبهة المحصورة و غيرها. و في الثاني لا محذور في الترخيص أصلاً و لو بالنسبة إلى جميع الأطراف و لا تلزم مناقضته أصلاً.

أمّا على تقدير عدم مصادفة الأمانة و عدم كون الإطلاق أو العموم مراداً

جددًا فواضح، وأما على تقدير المطابقة وتعلق الإرادة الجدية بالإطلاق أو العموم فلا بأس أيضاً؛ لأن مرجع الترخيص إلى رفع اليد عن الحكم الواقعي لمصلحة أهم من مصلحة درك الواقع، كما أنه لا بد من الالتزام بذلك في الترخيص في مطلق الشبهات البدوية مع ثبوت الحكم الواقعي في بعض مواردنا. هذا بحسب نظر العقل.

وأما العقلاء الذين هم المرجع والمتبع في فهم الكلمات الصادرة عن الشارع فقد عرفت أن الترخيص في جميع الأطراف عندهم يكون ترخيصاً في المعصية وإذناً فيها، وهو مع قبحة غير معقول، فلذا لا يعتمدون على ما ظاهره الترخيص في الجميع ويرفعون اليد عنه. وأما الترخيص في البعض فالظاهر أنه لا بأس به عندهم ولا يعدونه ترخيصاً في المعصية وإذناً في ارتكاب الخمر فيما إذا تردّد بين المانعين، ولا يكون عندهم المنافاة بين تحريم الخمر مطلقاً والترخيص في محتمل الخمرية؛ لاختلاف متعلق الحكمين؛ لأن أحدهما الخمر والآخر مشتبه الخمرية.

و حينئذٍ: فلا يكون عندهم مانع من شمول أدلة الحلّ وأصالة البراءة والاستصحاب وغيرهما لبعض الأطراف لوقيل بعدم خروج أطراف العلم الإجمالي عن مورد أدلتها؛ نظراً إلى أن موضوعها صورة الشكّ وعدم العلم، وهو يغيّر صورة العلم وتردّد المعلوم بين هذا وذاك.

وبالجملة: فرق بين ما إذا لم يعلم بالخمرية واحتمل عدمها، وبين ما إذا علم بها وتردّد موصوفها بين شيئين، فالصورة الأولى يكون مورداً لتلك الأدلة قطعاً، وأما الصورة الثانية فلا تكون عند العرف من موارد الشكّ وعدم العلم حتى تشملها تلك الأدلة وإن كانت منها بنظر العقل، لأن كل واحد من

المائعين مشكوك الخمرية حقيقة، كما هو واضح.

و حينئذٍ فلو قلنا بخروج العلم الإجمالى عن مورد تلك الأدلة لم يبق مجال للبحث فى دلالتها على الترخيص بالنسبة إلى بعض الأطراف، وأما لو قلنا بعدم خروجه، كما هو الظاهر فيقع الكلام فى دلالتها على ذلك وعدمها.

فنقول: قد عرفت أن ما يمكن الاستدلال به للتخصيص هى خصوص صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة (1)، وأما غيرها من الروايات فلا يجوز الاعتماد عليها بعد وجود الخلل فى متنها أو فى سندها، وأما صحيحة عبد الله بن سنان فهى صحيحة من حيث السند، تأمة من حيث الدلالة، وقد عرفت أنها تشمل صورة العلم الإجمالى قطعاً، وأن شمولها مبنى على أن يكون المراد من الشيء المأخوذ فيها هو مجموع الشيين اللذين أحدهما حلال والآخر حرام، فهى تدل على حلية ذلك الشيء؛ أى المجموع. و حيث إنه غير قابل للأخذ بمضمونه، لدلالته على الإذن فى المعصية بحسب مفاهم العرف والعقلاء فلا بد من رفع اليد عنه، وليس هنا شيء آخر يدل على حلية بعض الأطراف.

نعم لو كان الدليل دالاً على حلية كلّ مشتبه لكان للبحث فى دلالته على الترخيص فى بعض الأطراف مجال، و لكنّه لم يدلّ دليل معتبر على ذلك عدا رواية مسعدة بن صدقة المتقدمة (2) التى عرفت عدم جواز الاعتماد عليها، لاغتاشها وعدم تطابق القاعدة مع الأمثلة المذكورة فيها.

ثمّ إنّه لو فرض دلالة الدليل على حلية كلّ مشتبه لكان الظاهر منها هو

ص: 101

1- (1) - تقدّمت فى الصفحة 88.

2- (2) - تقدّمت فى الصفحة 89.

حليّة كلّ مشتبه معيّن، ولا يمكن الأخذ به في المقام، لأنّ إجراء هذه القاعدة في المجموع مستلزم للإذن في المعصية، وفي البعض المعيّن ترجيح من غير مرجّح، وفي البعض الغير المعيّن موجب للخروج عن الدليل الدالّ على اعتبارها، لأنّه لم يدلّ إلاّ على حليّة كلّ مشتبه معيّن. وإن شئت قلت: إنّ البعض الغير المعيّن لا يكون من أفراد العامّ أصلاً، والدليل يتضمّن حليّة جميع أفراد العامّ. ويمكن الذبّ عنه بوجه:

منها: أن يقال: إنّ الدليل اللفظي وإن لم يدلّ على الترخيص في البعض الغير المعيّن، إلاّ أنّه يمكن استكشاف هذا الترخيص من الدليل اللفظي بضميمة حكم العقل، لأنّ القضية المشتملة على حكم متعلّق بعنوان على سبيل الإطلاق أو العموم يفهم منها أمران: أحدهما: ثبوت ذلك الحكم لتمام أفراد عنوان الموضوع.

ثانيهما: وجود الملاك في كلّ فرد منها، ثمّ إن ثبت قيد يرجع إلى مادّة القضية فمقتضاه التضييق في ناحية الحكم والملاك معاً، فإذا ورد أكرم العلماء، ثمّ ورد قوله: لا- تكرم الفسّاق من العلماء، يفهم من ذلك التقييد والتخصيص اختصاص الحكم والملاك بما عدا مورد المخصّص، وإن ثبت قيد يرجع إلى الإطلاق الهيئته دون المادّة فلا بدّ من رفع اليد عن إطلاق الطلب دون المادّة.

كما إذا ورد خطاب دالّ على وجوب إنقاذ الغريق، ثمّ وجد الغريقان، فإنّ ذلك الخطاب وإن كان غير شامل لهما بحكم العقل؛ لقبح التكليف بما لا يطاق، إلاّ أنّه يحكم بإطلاق المادّة بوجود ملاك الوجوب في كليهما، ولهذا يستكشف العقل وجوباً تخييرياً مع عدم وجود الأهمّ في البين.

وفى المقام نقول: إن الأدلة المرخصة وإن اختصّ حكمها بغير صورة العلم الإجمالى بحكم العقل الحاكم بقبح الإذن فى المعصية، إلاّ أنّ وجود ملاك الإباحة فى كلّ مشتبه يستكشف من إطلاق المادة، وبعد تعدّد الجرى على طبق الملاك فى كلّ من الأطراف يستكشف أنّ البعض على سبيل التخيير مرخص فيه حيث لا ترجيح للبعض المعين (1)، انتهى.

و يرد عليه ما أورد عليه المحقق المعاصر فى كتاب الدرر من أنّ حكم العقل بذلك إنّما يكون فيما يقطع بأنّ الجرى على طبق أحد الاقتضائين لا مانع منه، كما فى مثال الغريقين، و أمّا فيما نحن فيه فكما أنّ الشكّ يقتضى الترخيص كذلك العلم الإجمالى يوجب مراعاة الواقع و يقتضى الاحتياط، و لعلّ اقتضاء العلم يكون أقوى فى نظر الشارع، فلا يقطع العقل بالترخيص، كما هو واضح (2).

. و منها: ما أورده على نفسه المحقق النائنى بعد الحكم بسقوط الأصول بالنسبة إلى جميع الأطراف بقوله: «إن قلت» و ملخصه: أنّ نسبة الأصول إلى كلّ واحد من الأطراف وإن كانت على حدّ سواء إلاّ أنّ ذلك لا يقتضى سقوطها جميعاً، بل غاية ما يقتضيه هو التخيير فى إجراء أحد الأصلين المتعارضين، لأنّه بناءً على شمول أدلة الأصول لأطراف العلم الإجمالى يكون حال الأصول العملية حال الأمارات على القول بالسببية، و التخيير فى باب الأمارات المتعارضة إنّما هو كالتخيير فى باب المتزاحمين.

و حينئذٍ لا بدّ إمّا من تقييد إطلاق الأمر بالعمل بمؤدّى كلّ من الأمارتين

ص: 103

1- (1) - درر الفوائد، المحقق الحائرى: 458-459.

2- (2) - نفس المصدر: 459.

بحال عدم العمل بالأخرى إن لم يكن أحد المؤدبين أهم، وإما من سقوط الأمرين واستكشاف العقل حكماً تخييرياً لأجل وجود الملاك التام في متعلق كل من الأمارتين على المسلكين في باب التزام، والظاهر هو المسلك الأول، لأن منشأ التزام إنما هو عدم القدرة على الجمع بينهما، والمقتضى لإيجاب الجمع إنما هو إطلاق كل من الخطابين، فلا بد من رفع اليد عنه، لأنه الذي أوجب التزام، و الضرورات تتقدّر بقدرها.

ونقول في المقام: إن حجّية كل أصل عملي إنما تكون مطلقة بالنسبة إلى ما عداه من سائر الأصول، لإطلاق دليل اعتباره، وهذا الإطلاق محفوظ في الشبهات البدوية والمقرونة بالعلم الإجمالي إذا لم يلزم من جريان الأصول في الأطراف مخالفة عملية.

وأما إذا لزم فلا يمكن بقاء إطلاق الحجّية لكل من الأصول الجارية في جميع الأطراف، لأن بقاء الإطلاق يقتضى صحّة جريانها في جميع الأطراف والمفروض أنه يستلزم المخالفة العملية فلا بد من رفع اليد عن إطلاق الحجّية، ولا يلزم أن تسقط الحجّية، ونتيجة التقييد هو التخيير في إجراء أحد الأصلين لا سقوطهما رأساً كما لا يخفى (1).

. أقول: قد عرفت أنّ ما يمكن الاستدلال به للترخيص في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي هي صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة (2) الدالّة على أنّ

«كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه

ص: 104

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4: 25-27.

2- (2) - تقدّمت في الصفحة 88.

بعينه» وعرفت أنّ التمسك بها للمقام مبنى على أن يكون المراد من الشيء هو المجموع من الحلال والحرام والمختلط منهما، إذ ليس كلّ واحد من الأطراف فيه الحلال والحرام، بل ما فيه الحلال والحرام هو مجموع المشتبهين أو المشتبهات والمختلط منهما أو منها، فأصالة الحلّية الجارية بمقتضى هذه الصحيحة إنّما تجرى في مجموع الأطراف، لا في كلّ واحد منها، لعدم كون كلّ واحد منها مصداقاً ومورداً لها، كما لا يخفى.

و حينئذٍ فلا دليل على جريانها في كلّ واحد من الأطراف حتّى يقيّد إطلاق حجّيتها بما إذا لم تجر في الطرف الآخر، لاستلزام بقاء الإطلاق المحذور المتقدّم.

وإن شئت قلت: إنّ المحذور - وهو لزوم المخالفة العملية - إنّما يلزم من جريانها مطلقاً، سواء كان إطلاقها بالنسبة إلى الأفراد الأخر التي هي عبارة عن الشبهات الأخر المقرونة بالعلم الإجمالي محفوظاً أم غير محفوظ، ضرورة أنّ جريانها ولو في شبهة واحدة مقرونة بالعلم الإجمالي يوجب المخالفة العملية والإذن في المعصية، كما هو واضح.

وبالجملة: موارد جريان أصل الحلّية هو كلّ مشتبه بالشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، أى المختلط من الحلال والحرام، ولا بدّ من أن يلاحظ الإطلاق بالنسبة إليه، وقد عرفت أنّ تقييد الإطلاق أيضاً لا يوجب رفع المحذور، كما لا يخفى، هذا.

وأما أدلة الاستصحاب فهي وإن كانت مقتضاها جريانه في كلّ واحد من الأطراف، لوجود اليقين السابق والشكّ اللاحق فيه، إلا أنّ ذلك مبنى على أن يكون المراد من اليقين المأخوذ في أدلته وكذا الشكّ هو اليقين والشكّ

الوجدانيين، مع أنّا سنمنع ذلك في بحث الاستصحاب ونقول: إنّ ظاهرها هو كون المراد باليقين هي الحجّة المعتبرة، والشكّ هو عدم الحجّة، و من الواضح وجود الحجّة في أطراف العلم الإجمالي، فلا يكون من نقض الحجّة بغيرها، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه أجاب المحقّق النائيني عن هذا الوجه الذي أورده على نفسه بكلام طويل، و ملخصه: أنّ الموارد التي يحكم فيها بالتخيير مع عدم قيام دليل عليه بالخصوص لا تخلو عن أحد أمرين:

أحدهما: اقتضاء الكاشف و الدليل الدالّ على الحكم التخيير في العمل.

و ثانيهما: اقتضاء المنكشف و المدلول ذلك و إن كان الدليل يقتضى التعيينيّة.

فمن الأوّل: ما إذا ورد عامّ كقوله: «أكرم العلماء»، و علم بخروج زيد و عمرو عن العامّ، و لكن شكّ في أنّ خروجهما هل هو على نحو الإطلاق، أو أنّ خروج كلّ منهما مشروط بحال عدم إكram الآخر.

و بعبارة اخرى: دار الأمر بين أن يكون التخصيص أفرادياً و أحوالياً معاً أو أحوالياً فقط، و الوظيفة في هذا الفرض هو التخيير في إكram أحدهما، لأنّ مرجع الشكّ إلى الشكّ في مقدار الخارج عن عموم و جوب إكram العلماء، و لا بدّ من الاقتصار على المتيقّن خروجه و هو التخصيص الأحوالي فقط، فلا محيص عن القول بالتخيير، إلا أنّ منشأه هو اجتماع دليل العامّ و إجمال دليل الخاصّ بضميمة و جوب الاقتصار على القدر المتيقّن، و ليس التخيير فيه لأجل اقتضاء المجعول له، بل المجعول في كلّ من العامّ و الخاصّ هو الحكم التعييني، فالتخيير إنّما نشأ من ناحية الدليل.

و من الثاني: المتزاحمان في مقام الامتثال؛ فإنّ التخيير فيهما إنّما هو لأجل أنّ المجعول في باب التكاليف معنى يقتضى التخيير في امتثال أحد المتزاحمين، لأنّه يعتبر عقلاً فيها القدرة على الامتثال، و حيث لا تكون القدرة محفوظة في كليهما فالعقل يستقلّ بالتخيير، و الفرق بين التخيير في هذا القسم و التخيير في القسم الأوّل أنّ التخيير هناك ظاهري و هنا واقعي.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ القول بالتخيير في باب الأصول لا شاهد عليه لا من ناحية الدليل و الكاشف، و لا من ناحية المدلول و المنكشف.

أمّا انتفاء الأوّل: فواضح، فإنّ دليل اعتبار كلّ أصل من الأصول العمليّة إنّما يقتضى جريانه عيناً، سواء عارضه أصل آخر أو لم يعارضه.

و أمّا انتفاء الثاني: فلأنّ المجعول في باب الأصول العملية ليس إلّا الحكم بتطبيق العمل على مؤدّي الأصل بما أنّه الواقع أولاً بما أنّه كذلك على اختلاف الأصول، و لكنّ الحكم بذلك ليس على إطلاقه، بل مع انحفاظ رتبة الحكم الظاهري باجتماع القيود الثلاثة، و هي الجهل بالواقع، و إمكان الحكم على المؤدّي بما أنّه الواقع، و عدم لزوم المخالفة العملية، و حيث أنّه يلزم من جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي مخالفة عمليّة فلا يمكن جعلها جمعاً، و كون المجعول أحدها تخييراً و إن كان بمكان من الإمكان، إلّا أنّه لا دليل عليه لا من ناحية أدلّة الأصول و لا من ناحية المجعول فيها(1)، انتهى.

و في هذا الكلام وجوه من النظر:

منها: أنّ ما ذكره - من أنّ التخيير في القسم الأوّل إنّما هو من ناحية

ص:107

الدليل والكاشف لا المجعول والمنكشف، لأنّ المجعول في كلّ من العامّ والخاصّ هو الحكم التعيني - محلّ نظر، بل منع. ضرورة أنّه لو كان الحكم المجعول في الخاصّ حكماً تعينياً و علم ذلك لم يكن مجالاً للتخيير، لأنّه مساوق للعلم بكون التخصيص أفرادياً و أحوالياً معاً، لوضوح أنّه لو كان التخصيص أحوالياً فقط و كان خروج كلّ من الفردين مشروطاً بدخول الآخر يكون الحكم المجعول حكماً تخييرياً.

و بالجملة: فالذي أوجب الحكم بالتخيير هو تردّد المجعول في الخاصّ بين كونه تعينياً أو تخييرياً بضميمة وجوب الاقتصار في التخصيص على القدر المتيقّن، فالتخيير إنّما هو مقتضى تردّد المجعول بضميمة ما ذكر، كما لا يخفى، و لا يكون ناشئاً من الدليل.

و منها: أنّ ما ذكره من أنّ التخيير في القسم الثاني إنّما هو من ناحية المدلول والمنكشف، محلّ منع، بل التخيير فيه إنّما هو كالتخيير في القسم الأول؛ لأنّ التخيير فيه إنّما يكون منشؤه إطلاق مثل قوله: «انقذ كلّ غريق» بضميمة التخصيص بالنسبة إلى صورة العجز عن الإنقاذ بالإضافة إلى الغريقين، مع لزوم الاقتصار في مقام التخصيص على القدر المتيقّن، و هو خروج الأحوالي فقط الذي مرجعه إلى رفع اليد عن الإطلاق، لا الأفراد و الأحوالي معاً الذي مرجعه إلى رفع اليد عن العموم.

و بالجملة: فلا فرق بين القسمين إلّا في أنّ الحاكم بالتخصيص في القسم الأول هو الدليل اللفظي، و في القسم الثاني هو الدليل العقلي، و هو لا يوجب الفرق بين التخييرين من حيث المقتضى، كما لا يخفى.

و منها: أنّه لو سلّم جميع ما ذكر فنمنع ما ذكره من عدم كون التخيير في

باب الأصول العملية من ناحية الدليل و الكاشف، لأنّ لنا أن نقول بكون التخيير فيها من جهة الدليل و الكاشف، لأنّ أدلّة أصالة الحلّ تشمل بعمومها لأطراف العلم الإجمالى أيضاً.

غاية الأمر: أنّها خصّصت بالنسبة إليها قطعاً، و لكن أمر المخصّص دائر بين أن يكون مقتضاه خروج الأطراف مطلقاً حتّى يلزم الخروج الأفرادى و الأحوالى معاً، و بين أن يكون مقتضياً لخروج كلّ واحد منها مشروطاً بدخول الآخر، فهذا الإجمال بضميمة لزوم الاقتصار على القدر المتيقّن فى مقام التخصيص أوجب التخيير، كما هو واضح.

و منها: و هو العمدة، أنّ ما ذكره من عدم كون التخيير فى باب الأصول من مقتضيات المجعول و المنكشف ممنوع جدّاً، ضرورة أنّ المقام إنّما هو من قبيل المتزاحمين، كما أنّ فيهما يكون الملاك فى كلّ فرد موجوداً، فكذلك الملاك لجريان أصل الإباحة فى كلّ من الأطراف موجود قطعاً، و كما أنّ المانع العقلى هناك بضميمة اقتضاء كلّ من المتزاحمين صرف القدرة إلى نفسه يوجب الحكم بالتخيير إمّا لتقييد الإطلاق، و إمّا لسقوط الخطابين و استكشاف العقل حكماً تخييرياً، كذلك المانع العقلى هنا و هو لزوم المخالفة القطعية بضميمة اقتضاء كلّ من الأصليين لإثبات حكم متعلّقه يوجب التخيير قطعاً.

فالعمدة فى الجواب ما ذكرنا من أنّه ليس هنا ما يدلّ على جريان أصل الحلّية فى كلّ واحد من الأطراف، بل مجراه هو مجموعها الذى هو المختلط من الحلال و الحرام، و جريانه فيه مستلزم للمخالفة القطعية كما مرّ، فتأمّل فى المقام فإنّه من مزالّ الأقدام كما يظهر بمراجعة كلمات الأعلام.

و هي أنّ المحقّق النائبي قدس سره بعد الحكم بعدم جواز الإذن في جميع الأطراف؛ لأنّه إذن في المعصية والعقل يستقلّ بقبحها، قال على ما في التقارير: وأمّا الإذن في البعض فهو ممّا لا مانع عنه، فإنّ ذلك يرجع في الحقيقة إلى جعل الشارع الطرف الغير المأذون فيه بدلاً عن الواقع والاكتفاء بتركه عنه لو فرض أنّه صادف المأذون فيه للواقع، وكان هو الحرام المعلوم في البين، ودعوى أنّه ليس للشارع الاكتفاء عن الواقع ببدله ممّا لا شاهد عليه، وإلى ذلك يرجع ما تكرّر في كلمات الشيخ قدس سره من إمكان جعل بعض الأطراف بدلاً عن الواقع، فإنّه ليس المراد تنصيب الشارع بالبدلية، بل نفس الإذن في البعض يستلزم بدلية الآخر قهراً⁽¹⁾، انتهى.

و أنت خبير بأنّ جعل البدلية يتوقّف على كون المجعول بدلاً ممّا يصلح لأن يكون بدلاً، بأن يكون واجداً لملاك البدلية وصالحا لأن يقوم مقام المبدل، وفي المقام لا يكون كذلك؛ لأنّ المفروض هنا هو دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب من الأحكام الثلاثة الأخر.

و من المعلوم أنّ المستحبّ - مثلاً - الذي تكون فيه مصلحة راجحة كيف يعقل أن يكون بدلاً عن المحرّم الذي لا يكون فيه إلاّ مفسدة تامّة، فالإذن في ارتكاب المحرّم وجعل المستحبّ - مثلاً - بدلاً عنه والاكتفاء بتركه عن ترك المحرّم ممّا لا تتصوّره أصلاً بعد كون المستحبّ ذا مصلحة راجحة والمحرّم ذا

ص: 110

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائبي) الكاظمي 4: 35.

مفسدة ملزمة. وكذا الحكم فى المكروه و المباح، فإنه لا يعقل جعل شىء منهما بدلاً عن الحرام بعد خلوّ المباح عن المفسدة و عدم بلوغ مفسدة المكروه إلى حدّ التمام الموجب للإلزام. فإذاً يتقدح بطلان ما ذكره من أنّ «دعوى أنّه ليس للشارع...» إلى آخره؛ لما عرفت من عدم معقولية البدلية المقتضية لكون البدل واجداً لملاكها، كما لا يخفى.

فلو ثبت الإذن فى بعض الأطراف فاللازم أن يقال بأنّ فى صورة مصادفة المأذون فيه للمحرّم الواقعى أنّ الشارع قد رفع اليد عن حكمه الموجود فى البين لمصلحة أهمّ من مصلحة الواقع، و هى مصلحة التسهيل و مفسدة التصيق الموجبة لأن تكون الشريعة سمحة سهلة حتى يرغب الناس فيها، كما هو الشأن فى الترخيص فى مطلق الشبهات البدوية مع ثبوت الحكم الواقعى فى بعض مواردّها كما مرّ مراراً فتدبرّ.

و لا بدّ من التنبيه على امور:

اشارة

ص:111

تنجيز العلم الإجمالى فى التدريجيات

لو كان أطراف العلم الإجمالى ممّا يوجد تدريجاً فهل يجب الاحتياط أيضاً بالإتيان بجمعها فى الشبهات الوجوبية وبتركه فى الشبهات التحريمية أم لا؟

الظاهر الوجوب؛ لأنّ التكليف ولو كان مشروطاً بأمر استقبالى بحيث لم يكن متحققاً قبل تحقّق الشرط، كما هو الشأن فى جميع الواجبات المشروطة، إلاّ أنّه لو فرض كونه معلوماً بالتفصيل لكان اللازم على المكلف الإتيان بمقدّمات المكلف به التى لا يقدر عليها بعد ثبوت التكليف. ولا يكون المكلف معذوراً لو لم يفعلها؛ نظراً إلى أنّ التكليف لم يكن ثابتاً قبل تحقّق الشرط، فكيف يجب على المكلف تحصيل مقدّماته. وبعده وإن تحقّق التكليف إلاّ أنّه معذور فى المخالفة، لأجل عدم القدرة على فعل متعلّقه، لأنّ المفروض عدم القدرة على المقدّمات بعد تحقّق الشرط.

وجه عدم المعذورية: أنّ العقل يحكم بلزوم تحصيل هذه المقدّمات مع العلم بعدم القدرة عليها بعد ثبوت التكليف وإن لم يكن التكليف متحققاً بعد، فإذا كان الأمر كذلك فيما لو كان الواجب المشروط معلوماً بالتفصيل فكيف إذا دار الأمر بين كون الوجوب مطلقاً أو مشروطاً؟

وبالجملة: لا ينبغى الإشكال فى وجوب الاحتياط فى التدريجيات من

دون فرق بين أن يكون الأمر دائراً بين المعلق والمنجز، وبين أن يكون دائراً بين المطلق والمشروط.

أمّا في الأول: فواضح بعد ما عرفت من كون التكليف في الواجب المعلق يكون ثابتاً قبل وجود المعلق عليه أيضاً، فهو عالم إجمالاً بتعلق تكليف فعلي حالي.

غاية الأمر أنّ المكلف به مردّد بين أن يكون حالياً أو استقبالياً، والعقل يحكم بلزوم الاحتياط، لعدم الفرق بينه وبين الموجودات فعلاً.

وأمّا في الثاني: فلما عرفت من أنّ حكم العقل بلزوم تحصيل غرض المولى لا يتوقّف على صدور أمر فعلي من ناحيته، بل يحكم بذلك و لو كان التكليف استقبالياً، بل قد عرفت في بعض المباحث السابقة أنّ العقل يحكم بلزوم تحصيل الغرض و لو لم يكن في البين أمر أصلاً، كما لا يخفى.

ص: 113

حكم الاضطرار إلى أحد أطراف العلم الإجمالى

لو اضطرر إلى أحد الأطراف فتارة يكون الاضطرار إلى طرف معين، و اخرى يكون إلى واحد من الأطراف غير معين، وعلى التقديرين قد يكون الاضطرار قبل تعلق التكليف و العلم به، و قد يكون بعدهما، و قد يكون بعد واحد منهما و قبل الآخر، و قد يكون مقارناً لهما أو لأحدهما، فهاهنا صور:

فنعول: أمّا لو كان الاضطرار إلى طرف معين و كان الاضطرار قبل تعلق التكليف أو بعده و قبل العلم فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر، سواء قلنا بأن الاضطرار من حدود التكليف و قيوده بحيث لا يكون فعلياً مع الاضطرار و يكون مشروطاً بعدمه، أو قلنا بأن الاضطرار و كذا سائر الأعذار عقلية و التكليف ثابت فعلى مطلقاً. غاية الأمر أنه لا يصح للمولى الاحتجاج به مع وجود مثل الجهل و العجز و الاضطرار و نحوها من الأعذار، كما هو الحق و قد مرّ تحقيقه فى مواضع متعدّدة و لعلّه يأتي أيضاً فيما بعد.

أمّا على القول الأوّل: فلأنّه يشترط فى منجزية العلم الإجمالى أن يكون متعلّقه التكليف الفعلى الثابت على أىّ تقدير، بحيث لو تبدّل إلى العلم التفصيلى بثبوته فى كلّ واحد من الأطراف لكان منجزاً، و هنا ليس كذلك، لأنّه يحتمل أن يكون المضطرّ إليه هو الشىء الذى تعلق به التكليف فلم يكن حينئذٍ فعلياً، لاشتراط فعليّته على الفرض بعدم عروض الاضطرار بالنسبة إلى المكلف به.

و حينئذٍ فلا يعلم بثبوت التكليف الفعلى على أىّ تقدير، كما هو واضح.

وأما على القول الثاني: فلأن الاضطرار وإن لم يكن من قيود التكليف الفعلى، إلا أنه من قيود التكليف الفعلى الصالح للاحتجاج، ولا بدّ فى تأثير العلم الإجمالى من أن يكون متعلّقه هو التكليف الفعلى الصالح للاحتجاج على أى تقدير، ومن الواضح أنه ليس هنا كذلك؛ لأنّه يحتمل أن يكون المضطرّ إليه هو المكلف به، فلا يكون التكليف حينئذٍ صالحاً للاحتجاج وإن كان باقياً على الفعلية. ومجرّد البقاء على الفعلية لا يجدى ما لم ينضمّ إليه القابلية، ولذا لا يكون العلم الإجمالى مؤثراً لو حصل له الاضطرار إلى جميع الأطراف، كما هو واضح.

إن قلت: لازم ما ذكرت هو جواز القعود عن تكليف المولى فيما لو شكّ فى كونه قادراً على إتيان متعلّقه؛ لأنّ مقتضى ما ذكرت هو كفاية مجرّد احتمال كون المضطرّ إليه هو المكلف به، فإذا كان مجرّد احتمال الاضطرار بالنسبة إلى متعلّق التكليف كافياً فى عدم قابليته للاحتجاج، فكذلك مجرّد احتمال عدم القدرة والعجز عن إتيان المكلف به يكون كافياً، ضرورة أنه لا فرق بين الاضطرار والعجز من هذه الحيثية أصلاً، وبطلان اللازم واضح كما يظهر بمراجعة العقل والعقلاء، لأنّه لا يكون العبد الشاكّ فى القدرة معذوراً عندهم فى المخالفة، وحينئذٍ فلا بدّ من الالتزام بذلك فى الاضطرار كما فى المقام.

قلت: الفرق بين المقام وبين مسألة الشكّ فى القدرة التى لا يكون العبد فيها معذوراً فى المخالفة هو أنّ فى المقام يكون الاضطرار معلوماً ولا يكون المكلف المضطرّ شاكّاً فيه أصلاً، غاية الأمر أنّه يشكّ فى انطباقه على مورد التكليف، ويحتمل أن يكون المضطرّ إليه هو المكلف به، أو أن يكون غيره، وحينئذٍ فأمره دائر بين أن يكون عروض الاضطرار بالنسبة إلى المكلف به، فلا

يكون التكليف بالنسبة إليه صالحاً للاحتجاج، وبين أن يكون المضطرّ إليه هو غير المكلف به، فيكون التكليف بالنسبة إليه قابلاً له، فلا يعلم بثبوت التكليف الفعلي الصالح للاحتجاج على أيّ تقدير، وقد عرفت أنّه شرط في تأثير العلم الإجمالي، فتأمل، هذا.

وأما لو كان الاضطرار إلى المعين بعد تعلق التكليف و العلم به، فالظاهر هنا وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر، لأنّ مقتضى العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي الصالح للاحتجاج على أيّ تقدير هو لزوم الاحتياط و تحصيل الموافقة القطعية، فإذا عرض له الاضطرار المانع عن ذلك فلا يرى العقل المكلف معذوراً في ترك الموافقة الاحتمالية، كما لا يخفى.

هذا كله فيما لو كان الاضطرار إلى واحد معين من الأطراف.

وأما لو كان إلى واحد غير معين منها فالظاهر وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر مطلقاً؛ لعدم كون الاضطرار عارضاً للمكلف به حتّى يخرج التكليف الفعلي المتعلق به عن الصالحية للاحتجاج؛ لأنّ الاضطرار إنّما عرض بالنسبة إلى واحد غير معين من الأطراف، فالعلم بالتكليف الفعلي الصالح للاحتجاج على أيّ تقدير موجود، ضرورة أنّه لو تبدّل إلى العلم التفصيلي بثبوته في كلّ واحد من الأطراف لكان اللازم رفع الاضطرار بارتكاب الطرف الآخر، واحتمال كون ما يختاره المكلف هو المكلف به لا يضرّ بذلك بعد كون ذلك ناشئاً عن جهل المكلف بالواقع.

وبالجملة: لا مزاحمة بين ثبوت التكليف بالوصف المذكور وبين الاضطرار إلى بعض الأطراف بحسب الواقع، ولذا لو علم المكلف به تفصيلاً لكان اللازم عليه امتثاله ورفع الاضطرار بالطرف الآخر، وإنّما المزاحمة بينهما

وقع في بعض الأوقات في مقام العمل، لجهل المكلف بالواقع، وهذا هو الفارق بين الاضطرار إلى المعين والاضطرار إلى غيره، لأنّه في الأول لا تكون المزاحمة مستندة إلى الجهل، بل المزاحمة على تقدير كون المضطرّ إليه هو المكلف به ثابتة مطلقاً مع العلم والجهل، بخلاف الثاني.

وإن شئت قلت: إنّ الاضطرار لم يعرض المكلف به هنا له أصلاً، بخلاف الاضطرار إلى المعين، فإنّه في أحد الوجهين يكون عارضاً للمكلف به، كما لا يخفى.

ودعوى: أنّ بعد اختيار بعض الأطراف لا يكون العلم بالتكليف موجوداً، فلا وجه للاحتياط.

مدفوعة: بأن مقتضى ذلك عدم وجوب الاحتياط فيما لو فقد بعض الأطراف أيضاً، ولا يقول به أحد.

ومن جميع ما ذكرنا يظهر: الخلل فيما أفاده المحقق الخراساني في الكفاية، حيث إنّه قدس سره ذهب إلى عدم الفرق بين الاضطرار إلى واحد معين وبين الاضطرار إلى واحد غير معين، وكذا نفى الفرق بين أن يكون الاضطرار سابقاً على حدوث العلم أو لاحقاً؛ واختار الفرق بين الاضطرار وفقد بعض الأطراف، نظراً إلى أنّ الاضطرار من حدود التكليف بخلاف فقدان.

وقال في هامش الكفاية ما هذا لفظه: لا يخفى أنّ ذلك إنّما يتمّ فيما كان الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه، وأمّا لو كان إلى أحدهما المعين فلا يكون بمانع عن تأثير العلم للتنجّز، لعدم منعه عن العلم بفعليّة التكليف المعلوم إجمالاً المرّدّد بين أن يكون التكليف المحدود في هذا الطرف أو المطلق في الطرف الآخر، ضرورة عدم ما يوجب عدم فعليّة مثل هذا المعلوم أصلاً، وعروض

الاضطرار إنما يمنع عن فعلية التكليف لو كان في طرف معروضه بعد عروضه، لا عن فعلية المعلوم بالإجمال المراد بين التكليف المحدود في طرف المعروض والمطلق في الآخر بعد العروض، وهذا بخلاف ما إذا عرض الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه، فإنه يمنع عن فعلية التكليف في البين مطلقاً، فافهم وتأمل (1)، انتهى.

و الخلل في مجموع ما ذكره من وجوه:

أحدها: أن الاضطرار لا يكون من قيود التكليف الفعلي و حدوده، بل التكليف فعلي أيضاً مع وجود الاضطرار، غاية الأمر أنه لا يكون صالحاً للاحتجاج، كما مرّ ويأتي.

ثانيها: أن الحكم بعدم الفرق بين صورتى الاضطرار كما في المتن، أو بالفرق بالقول بتأثير العلم إجمالاً في الاضطرار إلى غير المعين دون الاضطرار إلى المعين كما في الهامش ممنوع؛ لما عرفت من ثبوت الفرق بينهما بعكس ما ذكره في الهامش، كما أن نفى الفرق بين سبق العلم و لحوقه قد عرفت منعه في الاضطرار إلى المعين.

ثالثها: منع الفرق بين الاضطرار و فقدان بعض الأطراف، لأنه كما لا يكون التكليف الواقعي مؤثراً مع وجود الاضطرار إلى متعلقه، كذلك لا يكون بمؤثر مع فقد المتعلق، نعم فرق بين ما إذا كان فقدان قبل تعلق التكليف و العلم به، و بين ما إذا كان بعدهما، كما أن هذا الفرق ثابت في الاضطرار أيضاً، فتدبر.

ص: 118

إشارة

فى شرطية الابتلاء لتنجيز العلم الإجمالى

ربّما يقال - كما هو المعروف بين المتأخرين - بأنه يشترط فى تنجيز العلم الإجمالى أيضاً أن تكون الأطراف ممّا يمكن ابتلاء المكلف بها عادةً، نظراً إلى أنّ النهى عمّا لا يكون مورداً لابتلاء المكلف بحسب العادة مستهجن عرفاً؛ لأنّه كما يعتبر فى عدم كون النهى قبيحاً عند العقل أن يكون المكلف قادراً بالقدرة العقلية على إتيان متعلّقه، كذلك يعتبر فى عدم كونه مستهجناً عند العرف أن يكون متعلّقه مقدوراً للمكلف بالقدرة العادية، وهى مفقودة مع عدم الابتلاء بها عادةً.

و الوجه فى هذا الاعتبار أنّ الغرض من النهى إنّما هو إيجاد الداعى للمكلف إلى ترك المنهى عنه لاشتماله على المفسدة، وهذا الغرض حاصل بدون النهى فيما لو كان المنهى عنه متروكاً عادةً، كما أنّ الغرض من الأمر هو إيجاد الداعى له إلى فعل المأمور به لاشتماله على المصلحة الملزمة، ومع ثبوته للمكلف بدونه لا مجال للأمر أصلاً، لكونه مستهجناً عرفاً.

و ممّا ذكر يظهر: أنّ الراجع للاستهجان هو إمكان ثبوت الداعى إلى الفعل فى النهى وإلى الترك فى الأمر بحسب العادة، فلو فرض عدم هذا الداعى إمّا لعدم القدرة العادية على الفعل فى الأوّل، وعلى الترك فى الثانى، وإمّا لعدم حصول الداعى اتفاقاً وإن كان مقدوراً عادة يستهجن التكليف.

هذا غاية ما يمكن أن يقال فى توجيه هذا المقال.

الفرق بين الخطابات القانونية و الخطابات الشخصية

و لا- يخفى أنّ ذلك مبني على القول بانحلال الخطابات الشرعيّة إلى الخطابات المتعدّدة حسب تعدّد المكلفين، فإنّه حينئذٍ لا بدّ من ملاحظة المكلف المتوجّه إليه الخطاب الشخصي وأنّه هل يكون مستهجنًا بالنسبة إليه، لأجل الاضطرار أو عدم القدرة العقلية أو العادية أو عدم انصراف إرادته، أو لا يكون كذلك، لفقدان هذه الأمور، و لا يخفى أنّ الالتزام بذلك يوجب محذورات كثيرة:

منها: أنّ لازمه عدم صحّة تكليف العاصي الذي لا يحتمل المولى الأمر أن يؤثّر أمره فيه، فيخرج عن كونه عاصياً، و كذا الكافر بطريق أولى.

و منها: أنّ لازمه تعميم ذلك بالنسبة إلى الأحكام الوضعية أيضاً، فإنّه كما يستهجن التكليف بحرمة الخمر الموجود في البلاد البعيدة و النهي عن شربه، كذلك يكون جعل النجاسة له أيضاً مستهجنًا بعد وضوح أنّ مثل هذا الجعل إنّما هو لغرض ترتيب الآثار، و لا معنى له بعد عدم الابتلاء به عادةً.

و حينئذٍ فيلزم أن يكون الخمر الواحد نجسًا بالنسبة إلى من كان مبتلى به، و غير نجس بالنسبة إلى غير المبتلى، و هذا ممّا لا يمكن أن يلتزم به فقيه.

و بالجملة: فلا فرق في الاستهجان بين كون المكلف غير قادر على إتيان متعلّقه بالقدرة العادية، و بين كونه عاصياً لا يحتمل أن يتأثر من الأمر.

و دعوى: أنّ المصحّح للبعث و التحريك إنّما هو إمكان الانبعاث من المكلف، و هو متحقّق في العاصي و إن علم بعدم تأثير الأمر فيه، لأنّه لا ينافي العلم بعدم التأثير خارجاً مع إمكان الانبعاث ذاتاً.

مدفوعة: بأنّ البعث لا يمكن أن يصدر إلاّ مع تحقّق مبادئه التي منها ترتّب الغاية والغرض عليه، وبعد العلم بعدم ترتّب هذه الغاية عليه لأجل العلم بعدم انبعاث المكلف وعدم تأثير البعث فيه لا تكون المبادئ بأجمعها متحقّقة، وبدونها لا يعقل أن يتقدح في نفس المولى إرادة البعث، كما هو واضح.

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّ الخطابات الشرعيّة خطابات كليّة متوجّهة إلى عامّة المكلفين، بحيث يكون الخطاب في كلّ واحد منها واحداً والمخاطب متعدّداً حسب تعدّد المكلفين، والمصحّح لهذا النحو من الخطاب العامّ إنّما هو ملاحظة حال نوع المخاطبين دون كلّ واحد منهم، فإن كانوا بحسب النوع قادرين بالقدرة العقليّة والعاديّة يصحّ الخطاب إلى الجميع بخطاب واحد، ولا يكون عجز البعض عقلاً أو عادةً موجّباً لاستهجان الخطاب العامّ بعد عدم خصوصية مميّزة للعاجز، وهكذا بالنسبة إلى العاصي والكافر، فإنّ المصحّح لتوجيه الخطاب العامّ الشامل للعاصي والكافر أيضاً إنّما هو احتمال التأثير بالنسبة إلى النوع وإن علم بعدم تأثيره بالنسبة إلى بعض المخاطبين.

وبالجملة: لا وجه للقول بانحلال الخطابات الشرعيّة إلى خطابات متعدّدة حسب تعدّد المخاطبين المكلفين، خصوصاً بعد كون مقتضى ظواهرها هو وحدة الخطاب وتعدّد المخاطب، بل اللازم إبقائها على ظاهرها، وبه يندفع الإشكالات المتقدّمة، كما أنّه به يظهر الوجه في وجوب الاحتياط في صورة الشكّ في القدرة الذي هو مورد للاتّفاق.

وهذا بخلاف القول بالانحلال، فإنّه حينئذٍ يشكّل الوجه في ذلك، لأنّه بعد اختصاص الخطاب والتكليف بالقادرين يكون مرجع الشكّ في القدرة إلى الشكّ في أصل التكليف وهو مجرى البراءة، كما هو واضح.

إذا ظهر لك ذلك: تعرف أنه لو كان بعض الأطراف في الشبهة المحصورة خارجاً عن محلّ الابتلاء غير مقدور بالقدرة العادية لا يكون ذلك موجباً لعدم تنجز التكليف المعلوم إجمالاً لأنّ التكليف يكون ثابتاً ولو كان متعلّقه خارجاً عن محلّ الابتلاء، لأنّ الخروج عن محلّ ابتلاء بعض المكلفين لا يوجب استهجان الخطاب العامّ و التكليف بنحو العموم، بل الملاك في الاستهجان ما عرفت من خروجه عن محلّ ابتلاء عامّة المكلفين أو أكثرهم. و حينئذٍ فلا بدّ من الاحتياط بترك ما هو محلّ للابتلاء أيضاً، هذا مع العلم بالخروج عن محلّ الابتلاء. و أمّا مع الشكّ في ذلك فالأمر أوضح.

كلام المحقّق النائيني فيما لو شكّ في الخروج عن محلّ الابتلاء

ثمّ إنّ المحقّق المعاصر قدس سره بعد ذهابه إلى جريان البراءة فيما لو كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء، اختار الاحتياط فيما لو شكّ في ذلك، لا من جهة الأمور الخارجيّة، بل من جهة إجمال ما هو خارج عن موارد التكليف الفعلي، حيث قال في كتاب الدرر في وجهه ما لفظه:

إنّ البيان المصحّح للعقاب عند العقل - وهو العلم بوجود مبعوض المولى بين أمور - حاصل، وإن شكّ في الخطاب الفعلي من جهة الشكّ في حسن التكليف وعدمه.

و هذا المقدار يكفي حجة عليه، نظير ما إذا شكّ في قدرته على إتيان المأمور به وعدمها بعد إحراز كون ذلك الفعل موافقاً لغرض المولى و مطلوباً له ذاتاً، و هل له أن لا يقدم على الفعل بمجرد الشكّ في الخطاب الفعلي الناشئ من

الشكّ في قدرته؟ و الحاصل أنّ العقل بعد إحراز المطلوب الواقعي للمولى أو مبعوضه لا يرى عذراً للعبد في ترك الامتثال(1)، انتهى.

و المحقّق النائيني أيضاً تمسّك بهذا الوجه لوجوب الاحتياط على ما في التقريرات(2)، ولكن الفاضل المقرّر ذكر في الحاشية أنّه أورد على شيخه الأستاذ النقض بما لو علم بخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء، لأنّ المفروض أنّه لا دخل للابتلاء و عدمه في الملاك، فلو كان العلم بثبوت الملاك يقتضى وجوب الاجتناب عن أحد الطرفين مع الشكّ في خروج الآخر عن مورد الابتلاء فليقتض ذلك أيضاً مع العلم بخروج أحدهما عن مورد الابتلاء، و ذكر أنّه بعد النقض عليه: أسقط هذا الوجه عن الاعتبار(3).

. و كيف كان: فبناء على مبناهم من كون الاضطرار و العجز و نحوهما من حدود التكليف الفعلي و قيده لا مجال للقول بوجوب الاحتياط مع الشكّ في الخروج عن مورد الابتلاء؛ لأنّ كشف الملاك إنّما هو من طريق تعلق التكليف بناءً على مذهب العدليّة من تبعيّة الأحكام للمصالح و المفساد النفس الأمريّة، و إلّا فمع عدمه كيف يستكشف الملاك؟

و حينئذٍ: فمع العلم بالخروج عن محلّ الابتلاء لا يكون العلم الإجمالي بمنجّر أصلاً؛ لأنّه لو كان الخارج عن محلّ الابتلاء هو متعلّق التكليف لم يكن التكليف المتعلّق إليه فعليّاً، لأنّ المفروض أنّه من حدود التكليف الفعلي، و أمّا

ص: 123

1- (1) - درر الفوائد، المحقّق الحائري: 465.

2- (2) - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 4: 55.

3- (3) - نفس المصدر: 57، الهامش 1.

مع الشكّ في ذلك فالأمر أيضاً كذلك، لأنّ مرجع الشكّ في الخروج إلى الشكّ في ثبوت التكليف الفعلى و هو مجرى البراءة. وقد عرفت أنّ مقتضى كلامهم جريان البراءة في صورة الشكّ في القدرة، مع أنّهم لا يلتزمون به.

وبالجملّة: لو علم بثبوت الملاك من غير طريق الخطاب لكان لما ذكره وجه، ولكنّ الظاهر أنّ مرادهم استكشافه من طريق التكليف، و مع تقييد إطلاق الهيئة على ما هو المفروض يكون إطلاق المادّة أيضاً المستكشف منه الملاك في كلّ مورد أيضاً مقيداً، لأنّ الخطاب المتوجّه إلى صنف خاصّ إنّما يستفاد منه ثبوت الملاك في متعلّقه بالنسبة إلى ذلك الصنف فقط، و لا يكون طريقاً إلى ثبوته مطلقاً كما هو واضح، فلا وجه للاحتياط مع الشكّ فضلاً عن صورة العلم.

و أمّا بناءً على ما هو التحقيق فقد عرفت أنّ اللازم هو الاجتناب عن الطرف الآخر الذي هو مورد للابتلاء مطلقاً، فتأمل جيّداً.

ثمّ إنّ استدلال المحقّق النائيني قدس سره لوجوب الاحتياط مع الشكّ في الخروج عن مورد الابتلاء بوجه آخر أفاده الشيخ قدس سره و هو التمسك بإطلاقات أدلّة المحرّمات، فقال في تقريب الاستدلال به ما ملخصه: أنّه لا إشكال في إطلاق ما دلّ على حرمة الخمر مثلاً و شموله لكلتا صورتى الابتلاء و عدمه، و القدر الثابت من التقييد عقلاً هو ما إذا كان الخمر خارجاً عن مورد الابتلاء بحيث يلزم استهجان النهى عنه بنظر العرف، فإذا شكّ في استهجان النهى و عدمه لأجل الشكّ في إمكان الابتلاء و عدمه فالمرجع هو الإطلاق، لأنّ التخصيص بالمجمل مفهوماً المراد بين الأقلّ و الأكثر لا يمنع عن التمسك بالعامّ فيما عدا القدر المتيقّن، بل الجواز في المقام أولى من غيره، لأنّ المقيد فيما نحن فيه هو حكم العقل، و في المقيدات اللبّية يجوز التمسك بالعامّ في الشبهات

المصدقاتية فضلاً عن الشبهات المفهومية إذا كان الترديد بين الأقل والأكثر، كما في المقام.

وبالجملة: لا ينبغي التأمل في جواز التمسك بإطلاق أدلة المحرّمات الواردة في الكتاب والسنة.

فإن قلت: المخصّص المجمل المتّصل بالعام يسرى إجماله إلى العام ولا ينعقد له ظهور في جميع ما يحتمل انطباق مفهوم المخصّص عليه إذا كان المخصّص لفظياً أو عقلياً ضرورياً، سواء كان إجماله لأجل تردده بين المتباينين أو بين الأقل والأكثر، والتفصيل بينهما إنّما هو في المخصّص اللفظي المنفصل أو ما بحكمه من العقل النظري، وأما العقل الضروري فحكمه حكم المتّصل، لأنّ المخصّص إذا كان ضرورياً فبمجرد صدور العام من المتكلّم ينتقل الذهن إليه ويكون كالقرينة المحتقّة بالكلام يسرى إجماله إليه. وهذا بخلاف العقل النظري، فإنّه لا ينتقل الذهن إليه إلا بعد الالتفات إلى المبادئ التي أوجبت حكم العقل، وقد لا تكون المبادئ حاضرة، فلا يمنع عن انعقاد الظهور للعام ولا يسرى إجماله إليه، ومن المعلوم أنّ المخصّص في المقام إنّما يكون من الأحكام العقلية الضرورية، لأنّ ضرورة العقل قاضية باستهجان النهي عمّا لا يمكن الابتلاء به، كما لا يخفى.

قلت أولاً: يمكننا منع كون المخصّص في المقام من الضروريات العقلية المرتكزة في أذهان العرف والعقلاء.

وثنانياً: أنّ سرية إجمال المخصّص اللفظي المتّصل أو العقلي الضروري إلى العام إنّما هو فيما إذا كان الخارج عن العموم عنواناً واقعياً غير مختلف المراتب و تردّد مفهومه بين الأقل والأكثر، كما لو تردّد مفهوم «الفاسق» الخارج

عن عموم «أكرم العلماء» بين أن يكون خصوص مرتكب الكبيرة أو الأعمّ منه و من مرتكب الصغيرة، و أمّا إذا كان الخارج عنواناً ذا مراتب مختلفة و علم بخروج بعض مراتبه عن العامّ و شكّ في خروج بعض آخر فإجماله لا يسرى إلى العامّ، لأنّ الشكّ في مثل هذا يرجع إلى الشكّ في ورود مخصّص آخر للعامّ غير ما علم التخصيص به فتأمل (1). انتهى ملخّص موضع الحاجة من كلامه على ما في التقريرات.

و يرد عليه وجوه:

منها: أنّ ما أفاده من جواز التمسك بالعامّ في الشبهات المصدّاقة للمقيّدات اللبّيّة محلّ نظر، بل منع؛ لأنّ مبني ذلك إنّما هو دعوى أنّ العقل يخرج الأفراد و الخصوصيات، فمرجع الشكّ في كون شيء مصداقاً للمخصّص إلى الشكّ في التخصيص الزائد، و هذا المبني بمكان من البطالان. ضرورة أنّ حكم العقل عبارة عن الكبريات الكليّة الثابتة في مواردّها، و حكم العقل بخروج الأفراد إنّما هو لملاك واحد مشترك بينهما، فلا فرق بين قيام الدليل اللفظي على التخصيص و حكم العقل بذلك أصلاً، فكما لا يجوز التمسك بالعامّ في الشبهة المصدّاقة للمخصّص في المخصّصات اللفظية فكذلك لا يجوز في اللبّيّات أيضاً.

و منها: أنّ الفرق بين العقل الضروري و النظري محلّ منع، بل الظاهر عدم الفرق بينهما من حيث كونهما كالمخصّص المتّصل؛ لأنّ العقل النظري و إن كان لا ينتقل الذهن إليه إلّا بعد الالتفات إلى المبادئ الموجبة لذلك، إلّا أنّه

ص: 126

بعد الانتقال يعلم بعدم كون الظهور المنعقد للعام قبل الالتفات إلى تلك المبادئ ظهوراً حقيقياً وأنه أخطأ في توهمه انعقاد الظهور للعام؛ لأنه بعد الانتقال يعلم بكون دائرة العام من أول صدوره من المولى كانت أضيق مما كان يتوهمه سابقاً.

وهذا بخلاف المخصّص اللفظي المنفصل، فإن العام كان منعقداً ظهوره في العموم ولا يجوز رفع اليد عنه إلا بالمقدار الذي يكون المخصّص فيه حجّة، وهو الأقلّ، ضرورة أنّ رفع اليد بالنسبة إلى الأكثر يكون من قبيل رفع اليد عن الحجّة بغير الحجّة.

وأما في المقام فبعد استكشاف حكم العقل يعلم بعدم انعقاد ظهور له في العموم أصلاً كالعقل الضروري. وتوهم الانعقاد لا يوجب التفكيك، فكما يسرى الإجمال إلى العام في العقل الضروري فكذلك يسرى إليه في العقل النظري، فلا يجوز التمسك به في كلتا الصورتين فتدبر.

ومنها: أنّ ما أفاده من الجواب الثاني عن الإشكال الذي أورده على نفسه يرد عليه: - مضافاً إلى عدم الفرق بين مثال الفاسق وبين المقام؛ لأنّ الفاسق أيضاً ذو مراتب، للفرق بين الفسق الناشئ من التصرف في مال الغير مثلاً وبين الفسق الناشئ من قتل النفس المحترمة عمداً، كما هو واضح.

و حينئذٍ فلو ثبت أنّ عنوان الفاسق يصدق أيضاً على مرتكب الصغيرة تكون هذه المرتبة من الفسق من المراتب النازلة لعنوان الفسق - أنّ الفرق بين ما إذا كان عنوان المخصّص عنواناً واقعياً غير مختلف المراتب، وما إذا كان عنواناً ذا مراتب مختلفة في عدم جواز التمسك للعام في الأوّل دون الثاني، ممّا لا يكون له وجه؛ لأنّ المخصّص ولو كان عنواناً ذا مراتب إذا كان متصلاً بالعام سواء كان

لفظياً أو عقلياً ضرورياً يسرى إجماله إلى العامّ لا محالة ويمنع عن انعقاد ظهور للعامّ في العموم، وليس هنا حجة على العموم حتى يتمسك بها في المقدار الذي لا يكون المخصّص حجة بالنسبة إليه.

وبالجملة: اتّصال المخصّص بالعامّ مانع عن كون ظهوره متّبعاً وقابلاً للاحتجاج؛ لأنّ الكلام ما دام كون المتكلّم مشتغلاً به لا ينعقد له ظهور متّبِع حتى إذا فرغ المتكلّم منه، وهذا واضح جداً.

وحينئذٍ: فلا فرق من هذه الحيثية بين كون المخصّص ذا مراتب أو غيره، فمرجع التمسك بالعامّ حينئذٍ إلى التمسك به في الشبهة المصادقية لنفس العامّ، وهو ممّا لا يجوز قطعاً.

وما ذكره من أنّ الشكّ في مثل هذا يرجع إلى الشكّ في ورود مخصّص آخر خروج عن محلّ النزاع؛ لأنّ الكلام في الشبهة المفهومية التي هي عبارة عن كون مفهوم المخصّص مجملاً ولا يعلم انطباقه على بعض المصاديق.

وحينئذٍ فلا يلزم من دخول بعض المراتب أو خروجه تخصيص زائد أصلاً.

نعم لو علم بكون المفهوم ذا مراتب وشكّ مع ذلك في خروج بعض المراتب وعدمه يكون ذلك من قبيل إجمال المراد، ولا يكون من قبيل الشبهة المفهومية أصلاً.

ثمّ إنّّه أورد المحقّق الخراساني قدس سره في الكفاية على هذا الوجه الذي أفاده الشيخ و تابعه المحقّق النائيني بما لفظه: إنّّه لو شكّ في ذلك - يعنى في صحّة انقداح الداعي إلى الفعل في نفس العبد - كان المرجع هو البراءة، لعدم القطع بالاشتغال، لا إطلاق الخطاب، ضرورة أنّه لا مجال للتشبّث به إلاّ فيما إذا شكّ في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحّة الإطلاق بدونه، لا فيما شكّ في

اعتباره في صحته(1). وقال في هامشها: نعم لو كان الإطلاق في مقام يقتضى بيان التقييد بالابتلاء - لو لم يكن هناك ابتلاء مصحح للتكليف - كان الإطلاق وعدم بيان التقييد دالاً على فعليته ووجود الابتلاء المصحح لها، كما لا يخفى فافهم(2)، انتهى.

وأجاب عنه المحقق النائيني - على ما في التقارير - بما ملخصه: إن إطلاق الكاشف بنفسه يكشف عن إمكان إطلاق النفس الأمري، و لو كان التمسك بالمطلقات مشروطاً بإحراز إمكان الإطلاق لانسد باب التمسك بالمطلقات بالكلية، إذ ما من مورد يشك في التقييد إلا و يرجع إلى الشك في إمكان الإطلاق، خصوصاً على مذهب العدلية من تبعية الأحكام للمصالح و المفسدات النفس الأمرية، لأن الشك في كل قيد يلازم الشك في ثبوت المصلحة الموجبة للتقييد.

وبالجملة: الإطلاق اللفظي يكشف عن ثبوت الإطلاق النفس الأمري، كما أن الخطاب اللفظي يكشف عن ثبوت الملاك و المناط، و حينئذ فيؤخذ بظاهر الإطلاق في الموارد المشكوكة و يستكشف منه إنَّ عدم استهجان التكليف في مورد الشك، كما يستكشف من إطلاق قوله عليه السلام: «اللهم العن بني امية قاطبة» عدم إيمان من شك في إيمانه من هذه الطائفة الخبيثة، مع أن حكم العقل بقبح لعن المؤمن لا ينقص عن حكمه بقبح تكليف من لا يتمكن عادة(3)، انتهى.

ص:129

1- (1) - كفاية الأصول: 410.

2- (2) - نفس المصدر: 410، الهامش 4.

3- (3) - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4: 61-62.

وفيه: وضوح الفرق بين المقام وبين المقيّدات الأخرى؛ لأنّ استهجان الخطاب مع عدم الابتلاء ممّا يكون بديهياً عند العامّة، بخلاف قضية المصلحة و المفسدة التي ذهب إليها جمع من العلماء لنهوض الدليل عليها و تكون مغفولاً عنها عند العرف و العقلاء، فإذا ورد «أكرم العلماء» مثلاً، يكون المتفاهم منه بنظر العرف هو وجوب إكرام الجميع من غير توجّه إلى ثبوت المصلحة في إكرام الجميع، و يكون العموم حجة لا- يرفعون اليد عنها في موارد الشكّ في التخصيص. و هذا بخلاف المقام الذي لا يكون الخطاب مطلقاً بنظرهم و شاملاً لكلتا صورتى الابتلاء و عدمه، بل يكون مقيّداً من أوّل الأمر بصورة الابتلاء.

و حينئذٍ فلا يجوز التمسك به مع الشكّ في الابتلاء و عدمه، كما هو واضح.

إشارة

فى الشبهة الغير المحصورة

و لا بدّ من جعل البحث فيها فيما إذا كان الحكم الموجود بين الأطراف الغير المحصورة ثابتاً من إطلاق أو عموم أو قيام أمانة، ضرورة أنّه لو كان معلوماً بالعلم الوجدانى فقد عرفت فى أوّل مبحث الاشتغال أنّه يحرم مخالفته، و يجب موافقته قطعاً، و لا يعقل الترخيص و لو فى بعض الأطراف لعدم اجتماع الفعلية على أىّ تقدير مع الإذن فى البعض فضلاً عن الكلّ.

كما أنّه لا بدّ من تمحيض الكلام فى خصوص الشبهة الغير المحصورة و أنّ كثرة الأطراف بنفسها هل يوجب الاجتناب عن الجميع أم لا؟ مع قطع النظر عن العسر أو الاضطرار أو عدم الابتلاء، فإنّ هذه الأمور نافية للاحتياط حتّى فى الشبهة المحصورة.

فمحلّ النزاع فى الشبهة الغير المحصورة هو ما لو كانت الشبهة محصورة لوجب الاحتياط فيها.

و ممّا ذكرنا يظهر أنّه لا وجه للتمسك فى المقام بالعسر أو عدم الابتلاء، كما صنعه الشيخ فى الرسالة (1) و غيره فى غيرها فتدبّر.

ص:131

فيما يدلّ على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة

ثمّ إنّ تدلّ على عدم وجوب الاحتياط فيها وجوه:

منها: دعوى الإجماع بل الضرورة من غير واحد من الأعلام قدس سرهم (1).

. ومنها: الأخبار الكثيرة الدالّة على عدم وجوب الاحتياط في مطلق الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي أو خصوص الغير المحصورة منها،

كصحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة (2) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه».

وقد عرفت ظهورها في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، وهي وإن كانت شاملة للمحصورة أيضاً، إلاّ أنّه لا بدّ من تقييدها و حملها على غير المحصور.

ودعوى أنّ ذلك حمل على الفرد النادر مدفوعة جدّاً؛ لمنع كون الشبهة الغير المحصورة قليلة نادرة بالنسبة إلى المحصورة لو لم نقل بكونها أكثر، كما يظهر لمن تدبّر في أحوال العرف.

ومنه يظهر الخلل فيما أفاده الشيخ الأنصاري في الرسالة في مقام الجواب عن الاستدلال بالأخبار الدالّة على حليّة كلّ ما لم يعلم حرمة من أنّ هذه الأخبار نصّ في الشبهة البدويّة، وأخبار الاجتناب نصّ في الشبهة المحصورة، وكلا الطرفين ظاهران في الشبهة الغير المحصورة، فأخرجها عن

ص:132

1- (1) - جامع المقاصد 2:166، روض الجنان: 224 /السطر 21، الفوائد الحائرية: 247.

2- (2) - تقدّمت في الصفحة 88.

أحدهما وإدخالها في الآخر ليس جمعاً بل ترجيحاً بلا مرجح (1)

. وجه الخلل: ما عرفت من ظهور مثل الصحيحة في خصوص الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، لأنّ الشيء الذي فيه الحلال والحرام هو عبارة عن المختلط بهما والشبهة البدويّة لا تكون كذلك.

وحينئذٍ: فبعد إخراج الشبهة المحصورة - لحكم العقلاء باستلزام الإذن في الارتكاب فيها للإذن في المعصية، وهو مضافاً إلى قبحه غير معقول كما عرفت - تبقى الشبهة الغير المحصورة باقية تحتها. هذا مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا الشمول للشبهة البدويّة فكونها نصّاً فيها و ظاهراً في الشبهة الغير المحصورة محلّ نظر، بل منع، كما لا يخفى.

ويدلّ على ما ذكرنا أيضاً

ما رواه البرقي في محكي المحاسن عن أبي الجارود قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت: أخبرني من رأى أنّه يجعل فيه الميتة، فقال: «أ من أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الأرض؟! إذا علمت أنّه ميتة فلا تأكله، وما لم تعلم فاشتر وبع و كُتِل، والله إنّى لأعترض السوق فأشترى اللحم والسمن والجبن، والله ما أظنّ كلّهم يسمّون، هذه البربر وهذه السودان» (2). فإنّه لو اغمض النظر عن المناقشة في السند وكذا في المضمون من جهة صدورها تقيّة - لما عرفت سابقاً من عدم حرمة الجبن الذي علم تفصيلاً بوضع الأنفحة من الميتة فيه عند علمائنا

ص: 133

1- (1) - فرائد الأصول 2: 432.

2- (2) - المحاسن: 597/495، وسائل الشيعة 25: 119، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب 61، الحديث 5.

الإمامية رضوان الله عليهم، خلافاً للعامّة العمياء، و الرواية مقرّرة لهذا الحكم - تكون دلالتها على عدم وجوب الاجتناب في الشبهة الغير المحصورة واضحة.

وما ادّعه الشيخ قدس سره في الرسالة من أنّ المراد أنّ جعل الميتة في الجبن في مكان واحد لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن، ولا كلام في ذلك، لا أنّه لا يوجب الاجتناب عن كلّ جبن يحتمل أن يكون من ذلك المكان، فلا دخل له بالمدعى (1) فيه نظر واضح؛ لأنّ الحكم بعدم وجوب الاجتناب عن الجبن في مكان مع العلم بعدم كونه من الأمكنة التي توضع فيها الميتة في الجبن ممّا لا ينبغي أن يصدر من الإمام عليه السلام، ولا أن يقع مورداً للشكّ، كما هو واضح.

بل الظاهر أنّ المراد أنّ مجرد احتمال كون الجبن موضوعاً فيه الميتة وأنّه من الجبن المنقولة من الأمكنة التي يوضع فيها الميتة في الجبن لا يوجب الاجتناب عن كلّ جبن، وهذا هو المطلوب في باب الشبهة الغير المحصورة، كما أنّ قوله عليه السلام

: «ما أظنّ كلّهم يسمّون»، ظاهر في أنّ العلم بعدم تسمية جماعة حين الذبح كالبربر و السودان لا يوجب الاجتناب عن جميع اللحوم. و دعوى أنّ المراد منه عدم وجوب الظنّ أو القطع بالحليّة، بل يكفي أخذها من سوق المسلمين - كما في الرسالة (2) - غريبة جدّاً و مخالفة للظاهر قطعاً.

ص: 134

1- (1) - فراند الأصول 2: 433.

2- (2) - نفس المصدر.

ثم إنه يدل على عدم وجوب الاجتناب في الشبهة الغير المحصورة الروايات الكثيرة الأخر التي جمعها المحقق الطباطبائي في حاشيته على المتاجر في باب جوائز السلطان، مثل

صحيحه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«أتى رجل أبي عليه السلام، فقال: إني ورثت مالاً وقد علمت أن صاحبه الذي ورثته منه قد كان يربي، وقد أعرف أن فيه رباً وأستيقن ذلك وليس يطيب لي حاله، لحال علمي فيه... إلى أن قال: فقال أبو جعفر عليه السلام: إن كنت تعلم بأن فيه مالاً معروفاً رباً وتعرف أهله فخذ رأس مالك ورد ما سوى ذلك، وإن كان مختلطاً فكله هنيئاً، فإن المال مالك» (1). وغيرها من الروايات الأخر من أراد الاطلاع عليها فليراجع الحاشية (2)

. ومنها: ما أفاده المحقق المعاصر في كتاب الدرر (3)، و توضيحه: أن تنجز التكليف عند العقلاء عبارة عن كونه بحيث يصح للمولى الاحتجاج به على العبد و المؤاخذه على مخالفته، وهذا المعنى غير متحقق في الشبهة الغير المحصورة، لأن احتمال الحرام قد بلغ من الضعف إلى حد لا يكون مورداً لاعتناء العقلاء واعتمادهم عليه، بل ربما يعدون من ترتب الأثر على هذا النحو من الاحتمال سفيهاً خارجاً عن الطريقة العقلية، ألا ترى أن من كان له ولد في بلد عظيم كثير الأهل، فسمع وقوع حادثة في ذلك البلد منتهية إلى قتل واحد من أهله، لو

ص: 135

-
- 1- (1) - الكافي 5/145:5، وسائل الشيعة 18:129، كتاب التجارة، أبواب الربا، الباب 5، الحديث 3.
 - 2- (2) - حاشية المكاسب، المحقق اليزدي 1:33.
 - 3- (3) - درر الفوائد، المحقق الحائري: 471.

ترتّب الأثر على مجرد احتمال كون المقتول هو ولده فأقام بالتعزية والتضرّع يعدّ مذموماً عند العقلاء مورداً لظعنهم، بل لو كان مثل هذا الاحتمال سبباً لترتيب الأثر عليه لانسدّ باب المعيشة وسائر الأعمال، كما هو واضح.

وبالجملة: فالتكليف وإن كان معلوماً لدلالة الإطلاق عليه أو نهوض أمانة شرعية على ثبوته، إلا أنّ في كل واحد من الأطراف أمانة عقلانية على عدم كونه هو المحرّم الواقعي، لأنّ احتمال مستهلك في ضمن الاحتمالات الكثيرة على حسب كثرة الأطراف، ومع بلوغه إلى هذا الحدّ يكون عند العقلاء بحيث لا يكون قابلاً للاعتناء أصلاً. وحينئذٍ فيجوز ارتكاب جميع الأطراف مع وجود هذه الأمانة العقلانية بالنسبة إلى الجميع، هذا.

ولكنّ المحقّق المزبور بعد توجيهه جواز الارتكاب بما يرجع إلى ذلك قال: ولكن فيما ذكرنا أيضاً تأمل، فإنّ الاطمئنان بعدم الحرام في كلّ واحد واحد بالخصوص كيف يجتمع مع العلم بوجود الحرام بينها وعدم خروجه عنها، وهل يمكن اجتماع العلم بالموجبة الجزئية مع الظنّ بالسلب الكلي؟ (1) انتهى.

ولكن لا يخفى أنّ هذه الشبهة إنّما تتمّ لو كان متعلّق الاطمئنان متّحداً مع متعلّق العلم، ولكنّه ليس كذلك، لأنّ المعلوم هو وجود الحرام بين هذه الأطراف، و متعلّق الاطمئنان هو خروج كلّ واحد منها بالقياس إلى غيرها، فحصل الاختلاف بين المتعلّقين. كيف ولو لم يمكن اجتماعهما لأجل التنافي يلزم ذلك في الشبهة المحصورة أيضاً، فإنّه كيف يجتمع العلم بوجود الحرام بين الإثنين مع الشكّ في كلّ واحد منهما أنّه هو المحرّم، ومن المعلوم ثبوت التنافي بين العلم

ص: 136

بالموجبة الجزئية و الشكّ في السلب الكلّي، و السرّ في ذلك ما عرفت من اختلاف المتعلّقين، فتدبّر، هذا.

و يمكن إبداء شبهة اخرى، و هو أنّ الأمانة مطلقاً عقلية كانت أو شرعية إنّما تكون معتبرة مع عدم العلم بكونها مخالفة للواقع، سواء كان العلم تفصيلاً أو إجمالاً، و في المقام نعلم إجمالاً بأنّ واحداً من هذه الأمارات العقلية المتكثرة القائمة على خروج كلّ واحد من الأطراف بالقياس إلى غيرها مخالف للواقع قطعاً، للعلم الإجمالي بوجود الحرام بينها.

و لكن يدفع الشبهة: أنّه كما كانت الأمانة قائمة على عدم كون كلّ واحد من الأطراف بالقياس إلى غيره هو المحرّم الواقعي، كذلك هنا أمانة عقلانية على عدم كون كلّ أمانة بالقياس إلى غيرها هي الأمانة المخالفة للواقع، لأنّ الشبهة فيه أيضاً غير محصورة، فتأمل.

ضابط الشبهة الغير المحصورة

ثمّ إنّ ضابط الشبهة الغير المحصورة يختلف حسب اختلاف الوجوه التي استدللّ بها لعدم الوجوب؛ أي الاحتياط فيها، فلو تمسك فيها بالإجماع فالواجب الرجوع إلى العرف في تعيين مفهومها. وقد اختلف كلماتهم في تحديد المعنى العرفي، فعن الشهيد و المحقّق الثانيين (1) و بعض آخر (2) أنّه عبارة عمّا يعسر

ص: 137

1- (1) - انظر فرائد الأصول 2: 436، جامع المقاصد 2: 166، روض الجنان: 224 /السطر 20.

2- (2) - مدارك الأحكام 3: 253.

عدّه مطلقاً، أو في زمان قصير كما عن المحقق الثاني، و حكي عن غيرهم امور اخر لعلّه يأتي بعضها.

ولكن حيث إنّ الإجماع مّا لا- يجوز التمسك به، لاختلاف العلل الموجبة للحكم بعدم وجوب الاحتياط، كما هو المحتمل قوياً فلا يكشف عن رأى المعصوم عليه السلام فلا طائل تحت النزاع في موضوعه و تحقيق ما هو الحقّ.

ولكنّه على تقدير ثبوته لا يقتضى إلاّ عدم وجوب الموافقة القطعية، لأنّه القدر المتيقّن منه، و أمّا جواز المخالفة القطعية بارتكاب الجميع فلا يستفيد منه بعد عدم تيقّن كونه معقد الإجماع أيضاً، هذا.

و أمّا لو استند في الحكم إلى الروايات المتقدّمة و نظائرها فليس هنا عنوان الشبهة الغير المحصورة حتّى ينازع في تعيين معناها و بيان مفهومها؛ لأنّها لا تدلّ إلاّ على حليّة الشئ المختلط من الحلال و الحرام، و هي وإن كانت مخصّصة بالنسبة إلى الشبهة المحصورة، إلاّ أنّ عنوان المخصّص ليس أيضاً هو عنوانها، بل مورد المخصّص هو ما إذا كان الترخيص في ارتكاب الجميع مستلزماً للإذن في المعصية بنظر العقل أو العقلاء، ففي غير هذا المورد يتمسك بالعموم و يحكم بالترخيص.

و ممّا ذكرنا يظهر أيضاً أنّه بناءً على هذا الوجه كما لا تكون الموافقة القطعية واجبة، كذلك لا تكون المخالفة القطعية بمحرّمة أصلاً؛ لدلالة الروايات على حليّة مجموع الشئ المختلط من الحلال و الحرام. و قد عرفت فيما سبق أنّ مرجع ذلك إلى رفع اليد عن التكليف التحريمى الموجود في البين لمصلحة أقوى، و حينئذٍ فلو كان من أوّل الأمر قاصداً لارتكاب الجميع لوجود الخمر بين الأطراف و لا يتحقّق العلم بارتكابه إلاّ بعد ارتكاب الجميع لا يكون

عاصياً، بل و لا متجربياً؛ لعدم كون الخمر الموجود بينها بمحرّم أصلاً بعد حصول الاختلاط، هذا.

و لو استند في الباب إلى الوجه الأخير (1) الذي أفاده في كتاب الدرر فالضابط هو بلوغ كثرة الأطراف إلى حدّ يكون احتمال كون كلّ واحد منها هو المحرّم الواقعي ضعيفاً، بحيث لم يكن معتنى به عند العقلاء أصلاً، فكلّما بلغت الكثرة إلى هذا الحدّ تصير الشبهة غير محصورة.

و مقتضى هذا الوجه أيضاً جواز ارتكاب الجميع؛ لأنّ المفروض أنّ في كلّ واحد من الأطراف أمانة عقلائيّة على عدم كونه هو المحرّم الواقعي حتّى فيما إذا بقي طرف واحد، فإنّ الأمانة أيضاً قائمة على عدم كونه هو المحرّم، بل المحرّم كان في ضمن ما ارتكبه.

نعم لو كان قصده من أوّل الأمر ارتكاب المحرّم الواقعي بارتكاب الجميع و ارتكب واحداً منها و اتّفق مصادفته للمحرّم الواقعي تصحّ عقوبته عليه، كما لا يخفى.

بيان المحقّق النائيني في ضابط الشبهة الغير المحصورة

ثمّ إنّ المحقّق النائيني قدس سره أفاد في بيان ضابط الشبهة الغير المحصورة ما ملخصه: إنّ ضابط الشبهة الغير المحصورة هو أن تبلغ أطراف الشبهة حدّاً لا يمكن عادةً جمعها في الاستعمال من أكل أو شرب أو نحوهما لأجل الكثرة. فلا بدّ في الشبهة الغير المحصورة من اجتماع كلا الأمرين: كثرة العدد، وعدم التمكن

ص: 139

من جمعه في الاستعمال، فالعلم بنجاسة حبة من الحنطة في ضمن حقة منها لا يكون من قبيل الشبهة الغير المحصورة، لإمكان استعمال الحقة من الحنطة بطحن وخبز و أكل، مع أنّ نسبة الحبة إلى الحقة تزيد عن نسبة الواحد إلى الألف، كما أنّ مجرد عدم التمكّن العادى من جمع الأطراف في الاستعمال فقط لا- يوجب أن تكون الشبهة غير محصورة، إذ ربّما لا يتمكّن عادة من ذلك مع كون الشبهة فيه أيضاً محصورة، كما لو كان بعض الأطراف في أقصى بلاد المغرب، فلا بدّ فيها من اجتماع كلا الأمرين.

و منه يظهر عدم حرمة المخالفة القطعية؛ لأنّ المفروض عدم التمكّن العادى منها، وكذا عدم وجوب الموافقة القطعية؛ لأنّ وجوبها فرع حرمة المخالفة القطعية، لأنّ الوجوب يتوقّف على تعارض الأصول في الأطراف، وتعارضها يتوقّف على حرمة المخالفة القطعية، ليلزم من جريانها مخالفة عملية للتكليف المعلوم في البين، فإذا لم تحرم - كما هو المفروض - لم يقع التعارض، ومع عدمه لا يجب الموافقة القطعية(1)، انتهى.

وفيه وجوه من النظر:

الأول: أنّ المراد بالتمكّن العادى من الجمع في الاستعمال إن كان هو الإمكان دفعةً؛ أى في أكل واحد أو شرب واحد أو لبس كذلك و هكذا، فهذا يوجب دخول أكثر الشبهات المحصورة في هذا الضابط، لأنّ كثيراً منها ممّا لا يمكن عادةً جمعها في استعمال واحد، لأجل كثرة أطرافه المحصورة. وإن كان المراد هو الإمكان ولو تدريجاً بحسب مرور الأيام و الشهور و السنين فلازمه خروج أكثر

ص:140

الشبهات الغير المحصورة؛ لإمكان جمعها في الاستعمال تدريجاً، كما هو واضح.

الثانى: أنك عرفت فيما تقدّم مراراً أنّ التكاليف الفعلية ثابتة بالنسبة إلى جميع المخاطبين، ولا تكون مشروطة بالعلم والقدرة ونظائرهما، غاية الأمر أنّ الجاهل والعاجز معذوران في المخالفة؛ لأنّ الملاك في حسن الخطاب بنحو العموم واستهجانه غير ما هو المناط فيهما بالنسبة إلى الخطاب الشخصى، فلو لم يكن الشخص قادراً على ترك المنهى عنه يكون معذوراً، كما أنّه لو لم يكن قادراً على إتيان الأمور به يكون كذلك. فالموجب للمعذورية إنّما هو عدم القدرة على الترك فى الأوّل، وعلى الفعل فى الثانى لتحقّق المخالفة، وأمّا لو لم يكن قادراً على الفعل فى الأوّل وعلى الترك فى الثانى فلا معنى للعدر هنا، لعدم حصول المخالفة منه أصلاً، كما لا يخفى.

و حينئذٍ: فما أفاده من أنّ عدم التمكّن العادى من المخالفة القطعية يوجب أن لا تكون محرّمة، ممنوع؛ لأنّ عدم التمكّن لا يوجب تحقّق المنهى عنه حتّى يرتفع حكمه أو يصير معذوراً، فتدبر.

الثالث: أنّه لو سلّم ما ذكر فنقول: إنّ ما تعلّق به التكليف التحريمى هو الخمر الموجود فى البين، فلا بدّ من ملاحظة عدم التمكّن بالنسبة إليه، وأمّا الجمع بين الأطراف الذى هو عبارة اخرى عن المخالفة القطعية فلا يكون مورداً لتعلّق التكليف حتّى يكون عدم التمكّن العادى من المكلف به موجباً لرفع التكليف المتعلّق به.

وبالجملة: ما هو مورد لتعلّق التكليف - وهو الخمر الموجود بين الأطراف المتكثّرة - يكون متمكّناً من استعماله فى نفسه؛ لأنّه لا يكون إلّا فى إناء واحد مثلاً، و ما لا يتمكّن من استعماله - وهو الجمع بين الأطراف - لا يكون متعلّقاً

لحكم تحريمى أصلاً. نعم يحكم العقل بلزوم تركه فى أطراف الشبهة المحصورة أو غيرها أيضاً بناءً على بعض الوجوه، كما عرفت.

مقتضى القاعدة عند الشك فى كون شبهة محصورة أو غير محصورة

ثم إنه لو شك فى كون شبهة محصورة أو غيرها من جهة المفهوم أو المصداق فهل القاعدة تقتضى الاحتياط أم لا؟

ولنتكلم فى ذلك بناءً على الوجهين الأخيرين اللذين يمكن الاستدلال بهما لنفى وجوب الاجتناب فى الشبهة الغير المحصورة، وإن كان الاستناد إلى كل واحد مستقلاً، لا يخلو عن الإيراد؛ لعدم وفاء الروايات بتمام المقصود، لأنها لا تشمل الشبهة الغير المحصورة الوجوبية، بل يختص بالتحريمية منها، وعدم خلو الوجه الأخير من المناقشة؛ لأنه لو فرض بعد العلم الإجمالى بوجود الحرام بين الأطراف الغير المحصورة أنه ظن بالظن الغير المعبر أن الحرام إنما هو بين أطراف محصورة منها، كما لو ظن بوجود الحرام بين عشرة معينة من الألف الذى يعلم إجمالاً بأن واحداً منه حرام واقعاً، لم يكن حينئذٍ أمانة عقلانية على عدم كون كل واحد من الأطراف هو الحرام الواقعى بالقياس إلى غيره؛ لعدم اجتماع الظن بوجوده بينها مع الأمانة العقلانية على الخلاف فى كل واحد منها، كما لا يخفى.

هذا، ولكن الاستناد إلى مجموع الوجهين وجعلهما دليلاً واحداً خال عن المناقشة والإيراد.

و كيف كان: فبناءً على كون الدليل فى المقام هى الروايات الدالة على

حليّة المختلط من الحلال و الحرام مطلقاً، فإن قلنا: بأنّها قد خصّصت بالإجماع على وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة بعنوانها، فإن كانت الشبهة مفهوميّة دائرة بين الأقلّ و الأكثر، يجب الرجوع في مورد الشكّ إلى الروايات الدالّة على الحليّة، كما هو الشأن في نظائر المقام ممّا كان الشكّ من جهة المفهوم و تردّده بين الأقلّ و الأكثر.

وإن كانت الشبهة مصداقيّة كما إذا علم بأنّ الألف يكون من الشبهة الغير المحصورة و نصفه من المحصورة، و لكن شكّ في أنّ أطراف هذه الشبهة الخارجيّة هل تبلغ الألف أو لا تتجاوز عن نصفه فلا مجال من الرجوع إلى الإجماع بعد عدم إحراز موضوعه، و لا من الرجوع إلى الروايات؛ لأنّه من قبيل التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية للمخصّص، و قد حقّق سابقاً عدم الجواز، بل اللازم الرجوع إلى أدلّة التكاليف الأوليّة و الحكم بوجوب الاجتناب؛ لعدم ثبوت المرخص، كما هو واضح.

هذا كلّ لو كان المخصّص للروايات هو الإجماع على خروج عنوان الشبهة المحصورة، و أمّا لو كان المخصّص هو حكم عقل العرف بلزوم رفع اليد عن العموم في ما يوجب الإذن في المعصية فاللازم بناءً على ما ذكرنا سابقاً من أنّ الدليل العقلي إنّما يكون كالمخصّص المتّصل ضروريّاً كان أو نظريّاً، يكون العامّ من أول الأمر مقيداً بغير صورة يستلزم الإذن في المعصية الذي هو قبيح، فلا يجوز التمسك به في مورد الشكّ؛ لأنّه من قبيل التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية لنفسه، و هو لا يجوز اتّفاقاً، هذا.

و أمّا لو كان الدليل هو الوجه الأخير، فإن كانت الشبهة مصداقيّة فالظاهر أنّه لا يجب الاجتناب؛ لأنّ العلم الإجمالي بوجود الحرام الواقعي في

البين وإن كان موجباً للاحتياط، إلا أنه إذا خرج من ذلك ما إذا قامت الأمانة العقلانية على عدم كون كل واحد من الأطراف هو الحرام الواقعي بالقياس إلى غيره فهو نظير ما إذا دلّ الدليل الشرعي على ذلك، فالتمسك بدليل التكليف الواقعي في مورد الشك من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، وحينئذٍ فلا يبقى وجه لوجوب الاجتناب.

وأمّا لو كانت الشبهة مفهوميّة فالواجب الرجوع إلى دليل التكليف الواقعي والحكم بوجوب الاجتناب؛ لعدم ثبوت كون مورد الشكّ خارجاً، نظير ما إذا كان المخصّص اللفظي مجعلاً مفهوماً مردّداً بين الأقلّ والأكثر، كما لا يخفى.

تنبيهان:

الأول: أنه بعد الحكم بعدم تأثير العلم الإجمالي في الشبهة الغير المحصورة هل تكون الأطراف محكومة بالحكم المترتب على الشكّ البدوي، فلا يجوز التوضّي بالمائع المشتبه بين الماء والبول بالشبهة الغير المحصورة - كما هو الشأن في المشتبه بالشبهة البدويّة - ضرورة لزوم إحراز كون ما يتوضّأ به ماءً مطلقاً، أو تسقط الأطراف عن حكم الشكّ البدوي أيضاً، فيجوز الوضوء بالمائع المرّدّد بين الماء والبول في المثال؟

وجهان: مبيّان على الوجهين السابقين اللذين استند إليهما لنفي وجوب الاحتياط في الشبهة الغير المحصورة.

فإن كان المستند في ذلك هي روايات الحلّ فلا يجوز التوضّي به في المثال؛ لأنّ مدلولها مجرد الحليّة في مقابل الحرمة، وأمّا إثبات الموضوع وأنّ

الحلال هو الماء فلا تدلّ عليه أصلاً، كما هو الشأن في الشكّ البدوي، كما لا يخفى.

وأما لو كان المستند هو الوجه الأخير الذي مرجعه إلى وجود أمانة عقلانية في كلّ واحد من الأطراف فتسقط عن حكم الشكّ البدوي أيضاً؛ لأنّ الأمانة قائمة على عدم كون كلّ واحد منها هو البول و المفروض اعتبار هذه الأمانة شرعاً، فكلّ واحد من الأطراف محكوم شرعاً بعدم كونه بولاً، فيجوز التوضي به، هذا.

ولا يخفى: أنّه بناءً على ما أفاده المحقّق النائيني(1) من الوجه لعدم وجوب الاحتياط في الشبهة الغير المحصورة - وهو أنّه لا تكون المخالفة القطعية بمحرّمة، لعدم القدرة عليها، و وجوب الموافقة القطعية فرع حرمة المخالفة، فإذا فرض عدمها لا تكون الموافقة أيضاً واجبة - لا بدّ من الالتزام بكون حكم كلّ واحد من الأطراف هو حكم الشكّ البدوي، كما هو واضح، مع أنّه ذكر الفاضل المقرّر أنّه كان شيخه الأستاذ مائلاً إلى سقوط حكم الشبهة أيضاً(2) فتدبّر.

الثاني: أنّك عرفت(3) أنّ روايات الحلّ لا تشمل الشبهة الغير المحصورة الوجوبية، لانحصار موضوعها بالمختلط من الحلال و الحرام. نعم الوجه الأخير يشمل صورتين معاً. و حينئذٍ فلو نذر أن يشرب من إناء معيّن و اشتبه بين

ص:145

1- (1) - تقدّم في الصفحة 140.

2- (2) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 4:119.

3- (3) - تقدّم في الصفحة 88-89.

الأواني الغير المحصورة و خرج جميع الأطراف عن محلّ الابتلاء و بقى واحد منها فقط فلا يجب الشرب من الإناء الذى هو محلّ للابتلاء؛ لقيام الأمانة العقلانية على عدم كونه هو الإناء الذى نذر أن يشرب منه، بعد كون احتمال أنه هو ذلك الإناء ضعيفاً لا يعتنى به عند العقلاء.

نعم لو كان متمكناً من الشرب من الأواني الكثيرة التى نسبتها إلى مجموع الأواني الغير المحصورة نسبة المحصور يجب الاحتياط بالشرب من جميع ما يتمكّن من شربه، و السرّ أنّ ترك الشرب من مجموع ما يتمكّن من شربه لا بدّ و أن يكون مستنداً إلى الأمانة العقلانية، ضرورة أنّ العلم الإجمالى يقتضى الموافقة القطعية مع القدرة، و الاحتمالية مع عدمها، و المفروض أنّ الأمانة العقلانية لا تكون قائمة على عدم كون الإناء المعين الذى نذر الشرب منه فى جملة الأواني التى يتمكّن من شربها؛ لأنّ نسبة هذه الأواني إلى الجميع نسبة المحصور، و الأمانة لا تكون قائمة إلاّ فى غير المحصور، كما لا يخفى.

إشارة

فى حكم الملقى لأحد أطراف العلم الإجمالى بوجود النجس

و تنقيح الكلام فى هذا المقام يتم برسم امور:

فى صور العلم بالملاقة

الأول: أن العلم بالملاقة قد يكون متقدماً على العلم الإجمالى بوجود النجس فى البين، وقد يكون متأخراً عنه، وقد يكون مقارناً معه، و على أى تقدير فقد يكون الملقى - بالفتح - مورداً للابتلاء، وقد يكون خارجاً عنه مطلقاً أو حين العلم الإجمالى بالنجس.

ثم إنه قد يعلم أولاً بنجاسة الملقى و الطرف، وقد يعلم أولاً بنجاسة الملقى و الطرف، وقد يعلم بنجاسة الملقى و الملقى أو الطرف.

فى أن ملقى النجس بنجس بعنوانه

الثانى: أن الظاهر أن نجاسة ملقى النجس إنما هى حكم وضعى تعبدى ثابت لموضوعه، و لا تكون من آثار النجس بحيث كان معنى الاجتناب عن النجس راجعاً إلى الاجتناب عنه و عما يلاقيه.

نعم يمكن أن يقال بأن تنجيس النجس الراجع إلى سببته لنجاسة الملقى يكون مجعولاً شرعاً، بناءً على ما هو الحق من إمكان جعل السببية، و أما السراية التكوينية فقد لا تكون متحققة، كما لا يخفى.

وبالجملة: فظاهر مثل قوله: «الماء إذا بلغ قدر كَرَّ لم ينجسه شيء»⁽¹⁾ هو كون النجس منجساً للماء الغير البالغ حد الكَرِّ و موجباً لنجاسته، و مرجع ذلك إلى تأثيره شرعاً فى نجاسة ملاقية، و أمّا الحكم بأنّ معنى الاجتناب عن النجس هو الاجتناب عنه و عمّا يلاقية فلا وجه له و إن كان قد يستدلّ لذلك بقوله تعالى: «وَ الرَّجْزَ فَاهْجُرْ»⁽²⁾ لأنّ التهجر عن النجاسات لا يتحقّق إلاّ بالتهجر عن ملاقيةها، و

برواية جابر الجعفى عن أبى جعفر عليه السلام أنّه أتاه رجل فقال له: وقعت فأرة فى خابية فيها سمن أو زيت، فما ترى فى أكله؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: «لا- تأكله»، فقال الرجل: الفأرة أهون على من أن أترك طعامى من أجلها، فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنك لم تستخفّ بالفأرة، و إنّما استخففت بدينك، إنّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء»⁽³⁾

. وجه الدلالة أنّه عليه السلام جعل ترك الاجتناب عن الطعام استخفافاً بتحريم الميتة، و لو لا استلزامه لتحريم ملاقية لم يكن أكل الطعام استخفافاً بتحريم الميتة، فوجوب الاجتناب عن شيء يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقية.

أقول: أمّا قوله تعالى: «وَ الرَّجْزَ فَاهْجُرْ» فنمنع أولاً أن يكون المراد بالرجز هى الأعيان النجسة، و ثانياً كون المراد بالتهجر هو التهجر عنه و عمّا يلاقية.

ص: 148

1- (1) - راجع وسائل الشيعة 1: 158-159، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب 9، الحديث 1 و 2 و 5 و 6.

2- (2) - المدثر (74): 5.

3- (3) - تهذيب الأحكام 1: 1327/420، وسائل الشيعة 1: 206، كتاب الطهارة، أبواب الماء المضاف، الباب 5، الحديث 2.

وأما الرواية - فمضافاً إلى ضعف سندها - يرد على الاستدلال بها أنه يحتمل قوياً أن يكون مورد السؤال هو وقوع الفأرة في الطعام بحيث تفسدت فيه وانبثت أجزاءها، فحرمة أكل الطعام إنما هو من حيث إنه مستلزم لأكل الميتة، والدليل على ذلك التعليل الواقع في الذيل الدال على أن ترك الاجتناب عن الطعام استخفاف بتحريم الميتة، ضرورة أنه لم يقل أحد بأن حرمة شيء تستلزم حرمة ما يلاقيه. وحمل الحرمة في الرواية على النجاسة مضافاً إلى أنه خلاف الظاهر لا بينة عليه أصلاً.

ودعوى أن الطباع تتنفر من أكل الطعام الكذائي الذي صارت أجزاء الميتة مخلوطة بأجزائه فلا ينبغي حمل مورد السؤال عليه، مدفوعة بقول السائل: «الفأرة أهون على من أن أترك طعامي من أجلها» خصوصاً بعد ملاحظة حال الأعراب في صدر الإسلام، بل في الأزمنة المتأخرة، كما لا يخفى.

فانقدح مما ذكرنا: أنه ما لم يتم الدليل على نجاسة ملاقي النجس لم يفهم أحد من نفس الأدلة الدالة على نجاسة الأعيان النجسة نجاسة ما يلاقيها من سائر الأشياء أيضاً، بل لا بدّ من قيام الدليل على ذلك، وقد عرفت أن ظاهره جعل السببية الشرعية الراجعة إلى تأثير النجس شرعاً في نجاسة ملاقيه، فتدبر.

مقتضى الأصل العقلي في صور الملاقة

الثالث: يعتبر في تأثير العلم وكذا غيره من الأمارات المعتبرة أن يكون متصفاً بالكاشفية الفعلية ومؤثراً في التنجيز فعلاً وصالحاً للاحتجاج به كذلك، فلو حصل له من طريق أمانة معتبرة الحكم الواقعي ثم قامت أمانة

أخرى على وفق الأمانة الأولى فلا تكون الأمانة الأخرى بمؤثرة أصلاً، ويكون وجودها بمنزلة العدم، لعدم اتّصافها بالكاشفيّة الفعلية بعد حصول الكشف بسبب الأمانة الأولى، وعدم إمكان تحقّق الكاشفين بالنسبة إلى شيء واحد، وكذا لا تكون مؤثرة في التنجيز وقابلة للاحتجاج به فعلاً، لعدم إمكان التنجيز مرتين واستحالة تامة الحجة ثانياً بعد إتمامها أولاً، وكذا بالنسبة إلى العلم.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ العلم الإجمالي بالنجس المردّد بين الملاقي والطرف قد أثر في التنجيز بمجرد تحقّقه، بمعنى أنّه صار موجباً للاجتناح على أيّ تقدير، فالواقع صار مكشوفاً بهذا النحو من الكشف، وبعد ذلك نقول: إنّ العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي - بالكسر - أو الطرف لا يكون كاشفاً فعلياً على تقدير كون النجس هو الطرف الآخر؛ لأنّه صار مكشوفاً بالعلم الإجمالي الأول، وقد عرفت أنّه لا يعقل عروض الكشف على الكشف وتحقّقه مرتين، كما أنّه لا يكون هذا العلم الإجمالي مؤثراً في التنجيز فعلاً بعد كونه مسبوفاً بما أثر فيه، وحينئذٍ فلا أثر له أصلاً، فالشكّ في نجاسة الملاقي شكّ بدوي. هذا إذا كان العلم الإجمالي بالنجس متقدماً على العلم بالملاقاة.

وأما لو علم أولاً بنجاسة الملاقي - بالكسر - أو الطرف، ثم حصل العلم بالملاقاة والعلم بنجاسة الملاقي - بالفتح - أو الطرف فذهب المحقّق الخراساني في الكفاية إلى عدم وجوب الاجتناب حينئذٍ عن الملاقي - بالفتح - لأنّ حكم الملاقي في هذه الصورة حكم الملاقي في الصورة السابقة بلا فرق بينهما أصلاً، فكما أنّ الملاقي هناك لم يكن طرفاً للعلم الإجمالي بالنجاسة، كذلك الملاقي هنا لا يكون طرفاً له، كما هو المفروض.

وذهب أيضاً إلى عدم وجوب الاجتناب عن الملقى - بالفتح - فيما إذا علم بالملاقاة ثم حدث العلم الإجمالي، ولكن كان الملقى خارجاً عن محلّ الابتلاء في حال حدوثه وصار مبتلى به بعده، وإلى وجوب الاجتناب عن الملقى والملقى معاً فيما لو حصل العلم الإجمالي بعد العلم بالملاقاة مستدلاً بقوله: ضرورة أنه حينئذٍ نعلم إجمالاً - إما بنجاسة الملقى والملقى أو بنجاسة الآخر، فيتنبّز التكليف بالاجتناب عن النجس في البين وهو الواحد أو الاثنين (1)، انتهى.

أقول: والتحقيق أيضاً يوافق هذا التفصيل، لما مرّ من الوجه في الصورة الأولى، فإنه بعد ما علم إجمالاً بنجاسة الملقى - بالكسر - أو الطرف صار مقتضى هذا العلم تنبّز التكليف بوجوب الاجتناب على أيّ تقدير، فلو كان النجس هو الطرف لكان منكشفاً بهذا العلم و تنبّز التكليف المتعلّق به بسببه، وبعد ذلك لا معنى لتأثير العلم الإجمالي بنجاسة الملقى - بالفتح - أو الطرف، إذ لا يعقل الانكشاف مرّتين و تنبّز التكليف مرّة بعد أخرى، كما لا يخفى. فهذا العلم الإجمالي لا يكون واجداً لشرط التأثير وهو التنجيز على أيّ تقدير، فالشكّ في نجاسة الملقى - بالفتح - شكّ بدوي كالملقى في الصورة السابقة.

ومما ذكرنا ظهر: أنّ الإشكال إنّما هو من ناحية الطرف لا الملقى والملقى، لعدم إمكان انكشافه مرّتين و تنبّز التكليف به كذلك، و حينئذٍ فلا وقع لما أورده المحقّق النائيني (2) على هذا التفصيل من أنّه لا بدّ من

ص: 151

1- (1) - كفاية الأصول: 412.

2- (2) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 4: 86.

ملاحظة حال المعلوم والمنكشف من حيث التقدّم والتأخّر بحسب الرتبة، وفي الصورة الثانية يكون رتبة العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي - بالفتح - أو الطرف متقدّمة على العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي - بالكسر - أو الطرف وإن كان حدوثه متأخراً عن حدوثه، لأنّ التكليف بالملاقي إنّما جاء من قبل التكليف بالملاقي. وذلك - أي وجه عدم الوجود - ما عرفت من أنّ الإشكال إنّما هو من ناحية الطرف، لا من ناحية تقدّم أحد العلمين على الآخر حدوثاً حتّى يورد عليه بما ذكر.

هذا مضافاً إلى أنّ هذا الإيراد فاسد من أصله، والمثال الذي ذكره لا يرتبط بالمقام أصلاً، حيث قال: لو علم بوقوع قطرة من الدم في أحد الإنائين، ثمّ بعد ذلك علم بوقوع قطرة أخرى من الدم في أحد هذين الإنائين أو في الإناء الثالث، ولكن ظرف وقوع القطرة المعلومه ثانياً أسبق من ظرف وقوع القطرة المعلومه أولاً فلا ينبغي التأمّل في أنّ العلم الإجمالي الثاني يوجب انحلال الأوّل لسبق معلومه عليه (1)، انتهى.

وجه عدم الارتباط أنّ في المثال بعد العلم الإجمالي بوقوع القطرة في أحدهما أو في الإناء الثالث يعلم أنّ العلم الإجمالي الحادث أولاً لم يكن واجداً لشرط التنجيز، لأنّه لم يكن متعلّقاً بالتكليف، لثبوته قبله المنكشف بالعلم الإجمالي الثاني.

وبالجملة: فالعلم الإجمالي الأوّل وإن كان حين حدوثه متعلّقاً بالتكليف ومؤثراً في تنجيزه بنظر العالم، إلاّ أنّه بعد استكشاف ثبوته قبله

ص: 152

بالعلم الثانى يعلم عدم تعلّقه بالتكليف وعدم كونه مؤثراً فى تنجيزه، كما لا يخفى.

وهذا بخلاف المقام، فإنّ العلمين حيث تعلّق أحدهما بوجود الاجتناب عن الملاقي أو الطرف، و الآخر بوجود الاجتناب عن الملاقي أو الطرف لا- إشكال فى تأثيرهما فى تنجيز متعلّقهما من حيث هو. نعم قد عرفت الإشكال فى تأثير العلم الثانى من ناحية الطرف لا المتلاقيين، فمن حيث التقدّم والتأخّر من جهة الرتبة لا إشكال فى تأثيرهما أصلاً، كما لا يخفى.

فانقدح بذلك وضوح الفرق بين المثال والمقام، فإنّ هنا لا يكون شىء من العلمين فاقداً لشرط التأثير فى التنجيز، لأنّ كلاّ منهما تعلّق بتكليف فعلى، والتقدّم والتأخّر من جهة الرتبة لا- يمنع من ذلك، وهناك لا يكون العلم الإجمالى الحادث أولاً متعلّقاً بتكليف فعلى بحسب الواقع وإن كان كذلك بنظر العالم ما لم يحدث له العلم الإجمالى الثانى.

و السرّ فيما ذكرنا من عدم مدخليّة التقدّم والتأخّر بحسب الرتبة أنّ المنجزية من آثار العلم بوجوده الخارجى، لأنّه ما لم يوجد فى الخارج لا يؤثّر فى التنجيز كما هو واضح، والتقدّم والتأخّر إنّما هو من أوصاف العلمين عند العقل، ضرورة أنّ العلة والمعلول مقارنان بحسب الوجود الخارجى، وتقدّمها عليه وتأخّره عنها إنّما هو بحسب الرتبة وفى نظر العقل، ففى ظرف ثبوت وصف التقدّم والتأخّر لا يكون العلم بمنجز، وفى وعاء التنجيز لا معنى للتقدّم والتأخّر.

و المفروض فى المقام فى الصورة الثانية حدوث العلم الإجمالى بنجاسة الملاقي - بالكسر - أو الطرف قبل العلم بنجاسة الملاقي - بالفتح - أو الطرف.

فهو - أى الحادث - أولاً يؤثّر فى التنجيز بمجرد حدوثه، لأنّ التنجيز من آثار

وجوده الخارجى كما عرفت. ومع التأثير فى التنجيز لا مجال لتأثير العلم الثانى بعد عدم كونه واجداً لشرطه، لعدم إمكان التأثير بالنسبة إلى الطرف، لأنه لو كان التكليف متعلقاً به لتنجّز بالعلم الأول، ولا معنى للتنجّز مرتين كما مرّ.

ومما ذكرنا يظهر الوجه فى وجوب الاجتناب عن المتلاقين و الطرف فى الصورة الثالثة المفروضة فى كلام المحقق الخراسانى قدس سره (1) لأنه علم إجمالاً بنجاستهما أو الطرف، ولم يكن هذا العلم مسبقاً بالعلم بنجاسة الملاقى - بالفتح - أو الطرف حتى لا يجب الاجتناب عن الملاقى، ولا بالعلم بنجاسة الملاقى - بالكسر - أو الطرف حتى لا يجب الاجتناب عن الملاقى، بل حدث من حين حدوثه هكذا - أى مردداً بين المتلاقين و الطرف - فيؤثر فى التنجيز على أى تقدير، فافهم و اغتنم.

إزاحة شبهة

ربما يقال: بأنه ما المانع من أن يؤثر العلمين بجامعهما فى تنجيز التكليف بالنسبة إلى الطرف، ويستقلّ أحدهما بالتأثير فى التنجيز بالنسبة إلى الملاقى - بالفتح - و الآخر بالنسبة إلى الملاقى - بالكسر - و حينئذٍ فيجب الاجتناب عن الجميع فى الصورتين الأوليين أيضاً، فإنّ العلم الإجمالى الحادث أولاً وإن أثر فى التنجيز بالنسبة إلى الطرف، إلا أنّ استقلاله فى هذا التأثير ما دام لم يحدث العلم الآخر، فإذا حدث يؤثّران بجامعهما فى التنجّز بالنسبة إلى الطرف، كما هو الشأن فى أمثال ذلك.

ص: 154

فإنّ الماء الواقع في محاذاة الشمس تكون العلة المؤثرة في الحرارة الحادثة فيه هي الشمس، فإذا انضم إليه النار أيضاً تكون العلة حينئذٍ هو الجامع بين العلتين، لاستحالة تأثير علتين مستقلتين في معلول واحد، لأنّ الواحد لا يصدر إلاّ من الواحد، فلا يعقل أن يكون شيء واحد معلولاً لعلتين مع وصف التعدّد، هذا.

ولكن لا يخفى أنّ استعمال هذه القاعدة - أي قاعدة الواحد لا يصدر إلاّ من الواحد - وكذا العكس في مثل المقام، استعمال للشئ في غير محلّه، وقد صدر ممّن لا يكون له كثير اطلاع من العلوم العقلية والقواعد الحكّمية، فإنّ مورد هذه القاعدة كما قد حقّق في محلّه هو ما إذا كانت العلة التي هي المصدر علة إلهية، وكان هناك مصدر وصادر حقيقة، فلا تشمل القاعدة الفواعل الطبيعية التي لا تكون مصدراً حقيقة ومؤثراً واقعاً، وقد وقع هذا الخلط والاشتباه في كثير من الموارد كما يظهر بالتتبع.

وحينئذٍ فالعلم الإجمالي الحادث أولاً يؤثّر في التنجيز مستقلاً، وبعد حدوث الثاني لا مجال له للتأثير في ذلك، لعدم معقولية التنجيز مرّتين، كما عرفت. هذا كلّه فيما يقتضيه حكم العقل.

مقتضى الأصل الشرعي في صور الملاقة

وأما مقتضى الأصول الشرعية فقد يقال - كما قيل - بأنّه لا مانع من جريان أصالة الطهارة في الملاقى؛ لأنّ طهارة الملاقى ونجاسته مسببة عن طهارة الملاقى ونجاسته، والأصل الجارى في السبب وإن كان حاكماً على

الأصل الجارى فى المسبب، إلا أنه حيث لا يجرى الأصل فى السبب، لأنه يسقط بالمعارضة مع الأصل الجارى فى الطرف الآخر، فلا مانع من جريان الأصل فى المسبب، فيكون الملاقى - بالكسر - محكوماً شرعاً بالطهارة والحلّة، هذا.

ولا يخفى أنه لم يرد آية ولا رواية على ما ذكره من أن مع جريان الأصل فى السبب لا مجال لجريانه فى المسبب، بل المستند فى ذلك هو أنه مع جريان الأصل فى السبب يرتفع الشكّ فى ناحية المسبب تعبدًا، ومع ارتفاعه فى عالم التشريع لا مجال لجريان الأصل فيه أيضاً.

ولكن لا يخفى أن هذا لا يتم بإطلاقه، بل إنما يصحّ فيما إذا كان الشكّ فى ناحية المسبب فى الأثر الشرعى المترتب على السبب شرعاً، كالشكّ فى نجاسة الثوب المغسول بالماء المشكوك الكرىة، فإن مقتضى استصحاب الكرىة تحقّق موضوع الدليل الشرعى الذى يدلّ على أن الكرّ مطهّر مثلاً.

و السّرّ فى ذلك: أن معنى الاستصحاب الجارى فى الموضوعات هو الحكم بإبقاء الموضوع تعبدًا فى زمان الشكّ، و حيث إنّه لا معنى لذلك فيما لو لم يكن الموضوع مترتباً عليه أثر شرعى فلا بدّ من أن يكون الموضوع المستصحب موضوعاً لأثر شرعى، و من هنا يكون الاستصحاب الجارى فى الموضوعات حاكماً على الأدلّة الواقعيّة، لأنّه ينقح به موضوعاتها، و تفصيل الكلام يأتى فى مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلك: فاعلم أن نجاسة الملاقى وإن كانت من الآثار الشرعيّة لنجاسة الملاقى، إلا أن طهارة الملاقى لم تجعل فى شىء من الأدلّة الشرعيّة

من آثار طهارة الملاقي، وإنّما هو حكم عقلي، كما هو واضح، فما أفادوه من أنّ الشكّ في طهارة الملاقي مسبّب عن الشكّ في طهارة الملاقي، و مع جريان الأصل فيها لا يبقى مجال لجريانه في المسبّب، ممنوع جداً.

شبهة المحقّق الحائري في المقام و جوابها

ثمّ إنّ هنا شبهة لبعض المحقّقين من المعاصرين، و هي أنّه لا إشكال في أنّ الحليّة مترتّبة على الطهارة، بمعنى أنّ الشكّ في الأولى مسبّب عن الشكّ في الثانية، كما أنّ الشكّ في طهارة الملاقي مسبّب عن الشكّ في طهارة الملاقي، فالشكّ في طهارة الملاقي يكون في مرتبة الشكّ في حليّة الملاقي، بمعنى أنّ كليهما مسببان عن الشكّ في طهارته.

و حينئذٍ نقول: هنا ستة اصول في الأطراف الثلاثة، ثلاثة منها أصالة الطهارة و ثلاثة أصالة الحليّة، و الاثنان منها و هي أصالة الطهارة في الملاقي و أصالة الطهارة في الطرف يسقطان أولاً، لأنّهما في رتبة واحدة، و ثلاث منها و هي أصالة الحليّة فيهما و أصالة الطهارة في الملاقي في رتبة ثانية، فمع سقوط أصالتي الحليّة، كما هو المفروض يسقط أصالة طهارة الملاقي أيضاً، و لم يبق في البين إلاّ أصالة الحليّة في الملاقي، و هي واقعة في رتبة ثالثة، و لا-وجه لسقوطها، لسلامتها عن المعارض، و المفروض أنّه لا يكون أصل حاكم عليها، لأنّ الأصل الحاكم غير جارٍ، لأجل المعارضة.

و حينئذٍ فلا يجب الاجتناب عن الملاقي بالنسبة إلى الأكل و نظائره، و لا يكون محكوماً بالطهارة شرعاً، فلا يجوز التوضّي به، هذا.

ويمكن الجواب عن الشبهة مضافاً إلى ما عرفت سابقاً(1) بأن أصالة الحلية في مطلق الشبهات ممّا لم يدلّ عليها دليل، لأنّ ما يتوهم أن يكون مستنداً لها هي رواية مسعدة بن صدقة المتقدّمة(2) وقد عرفت الإشكال فيها بحيث لا يجوز الاعتماد عليها، وأمّا مثل قوله عليه السلام:

«كلّ شيء فيه حلال و حرام...» إلى آخره، كما في صحيحة عبد الله بن سنان(3) فقد ظهر لك أنّ ذلك يختصّ بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى، و مقتضى عمومها وإن كان الشمول للشبهة المحصورة أيضاً، إلا أنّ الدليل العقلى أو العقلانى قد خصّصه، فانحصر مورده بالشبهة الغير المحصورة.

وأمّا التمسك في نفي الحرمة المجهولة بأدلة البراءة فهو وإن كان صحيحاً، إلا أنّك عرفت عدم شمول أدلة البراءة لأطراف العلم الإجمالى. وبالجملة: فليس هنا ما يحكم بالحلية وعدم الحرمة أصلاً.

و كيف كان: فلو سلّم ذلك فيمكن الجواب بما عرفت من أنّ الأصل الجارى في السبب إنّما يكون حاكماً على الأصل الجارى في المسبّب إذا كان المسبّب من الآثار الشرعية المترتبة على السبب، و المقام لا يكون كذلك، فإنّ حلية كلّ واحد من الأطراف لا تكون من الآثار الشرعية لطهارته؛ لأنّه لم يدلّ دليل على أنّ كلّ طاهرٍ حلال، بل الحلية الواقعية إنّما تكون موضوعها الأشياء التى هي حلال بعناوينها الواقعية، كما هو واضح.

ص: 158

1- (1) - تقدّم في الصفحة 91.

2- (2) - تقدّمت في الصفحة 89.

3- (3) - تقدّمت في الصفحة 88.

كما أنك عرفت أنّ طهارة الملاقى أيضاً لا تكون من الآثار الشرعية المترتبة على طهارة الملاقى.

و حينئذٍ: فلا- بدّ من ملاحظة طرفى العلم الإجمالى الحادث أولاً- المؤثر فى التنجيز، و الحكم بعدم جريان الأصول فى طرفيه؛ للزوم المخالفة العمليّة.

و أمّا ما هو خارج عنهما فلا مانع من جريان أصالتي الطهارة و الحلّية فيه أصلاً. و حينئذٍ فيصير مقتضى الأصل الشرعى موافقاً مع حكم العقل الحاكم بالتفصيل بين الصور الثلاثة المتقدّمة فى كلام المحقّق الخراسانى قدس سره(1) فتأمل جيّداً.

هذا كلّ بناءً على ما هو مقتضى التحقيق.

و أمّا بناءً على مسلك القوم من اعتبار أصالة الحلّية فى مطلق الشبهات و ترتّب الحلّية على الطهارة، و كذا ترتّب طهارة الملاقى - بالكسر - على طهارة الملاقى - بالفتح - و كون الشكّ فى الأوّل مسبباً عن الشكّ فى الثانى بحيث لم يكن مجال لجريان الأصل فيه بعد جريانه فى السبب، فلا بدّ من التفصيل بين الصور الثلاثة من حيث ورود الشبهة و عدمه.

فنقول فى توضيح ذلك: إنّ عدم جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى إنّما هو فيما إذا لزم من جريانها مخالفة عمليّة للتكليف المنجّز، و أمّا إذا لم يلزم من ذلك مخالفة عمليّة أصلاً أو لزم و لكن لم يكن مخالفة عمليّة للتكليف المنجّز فلا مانع من جريان الأصول؛ لأنّ التعارض بينهما تعارض عرضى حاصل

ص: 159

بسبب العلم الإجمالى بكذب أحدها، لا ذاتى ناشٍ عن عدم إمكان اجتماع مؤدّاهما، ضرورة عدم المنافاة حقيقة بين حلّية هذا الإناء و حلّية ذاك الإناء و لو علم إجمالاً بحرمة واحد منهما، كما لا يخفى.

و حينئذٍ: فلو علم إجمالاً بنجاسة هذا الإناء أو ذاك الإناء، ثمّ علم إجمالاً بنجاسة الإناء الثانى أو إناء ثالث فقد عرفت أنّ العلم الإجمالى الحادث ثانياً لا يعقل أن يكون منجزاً بعد اشتراكه مع العلم الإجمالى الأوّل فى بعض الأطراف، و حينئذٍ فلا مانع من جريان أصالة الطهارة فى طرفى العلم الثانى؛ لأنّه و إن يلزم من جريانها مخالفة عمليّة للمعلوم الإجمالى، إلاّ أنّ المحذور فى المخالفة العمليّة للتكليف المنجز، لا فى مطلق المخالفة العمليّة، و المفروض أنّ العلم الثانى لم يؤثّر فى التنجيز أصلاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ فى الصورة الأولى من الصور الثلاثة المفروضة فى كلام المحقّق الخراسانى قدس سره (1) لا بدّ من الالتزام بجريان أصالتي الطهارة و الحلّية معاً فى الملاقي - بالكسر - لأنّ طهارته و إن كانت مترتبة على طهارة الملاقي - بالفتح - و واقعة فى عرض أصالتي الحلّية الجاريتين فى الملاقي و الطرف، إلاّ أنّ الملاقي خارج من طرفى العلم الإجمالى الأوّل، و العلم الإجمالى الثانى لا يكون مؤثراً فى التنجيز حتّى يلزم من جريان الأصل فيه أيضاً مخالفة عمليّة للتكليف المنجز، كما هو واضح.

و أمّا الصورة الثالثة فالظاهر ورود الشبهة فيها بناءً على مبنى القوم، كما هو المفروض؛ لما ذكره فى وجهه ممّا تقدّم.

ص: 160

بقى الكلام فى أمرين:

الأول: أنك عرفت فى كلام المحقق الخراسانى أنه قدس سره حكم بوجود الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - دون الملاقى - بالفتح - فى موردين:

أحدهما: ما لو علم أولاً بنجاسة الملاقى - بالكسر - أو الطرف، ثم حصل العلم بالملاقاة وبنجاسة الملاقى - بالفتح - أو الطرف.

ثانيهما: ما إذا علم بالملاقاة، ثم حدث العلم الإجمالى، ولكن كان الملاقى - بالفتح - خارجاً عن محلّ الابتلاء فى حال حدوثه و صار مبتلى به بعده.

وقد عرفت ممّا المتابعة له قدس سره فى المورد الأول، وأمّا المورد الثانى فالظاهر فيه وجوب الاجتناب عن الملاقى أيضاً.

أمّا بناءً على ما حققناه سابقاً - من عدم اشتراط تأثير العلم الإجمالى فى تنجيز التكليف بكون أطرافه مورداً للابتلاء، لأنّ ذلك مبنى على انحلال الخطابات إلى الخطابات الشخصية، وهو ممنوع للمحذورات المتقدمة - فواضح؛ لأنّ الخروج عن محلّ الابتلاء لا يؤثر شيئاً، فلا موقع لجريان الأصل فى الملاقى - بالفتح - أصلاً.

وأمّا بناءً على مسلك المتأخرين من اشتراط تأثير العلم الإجمالى بعدم خروج شىء من أطرافه عن محلّ الابتلاء فالظاهر عدم جريان الأصل فى الملاقى هنا وإن خرج عن محلّ الابتلاء؛ لأنّ الخروج عنه إنّما يمنع من العلم لو لم يكن للخارج أثر مبتلى به، وإلا فمع وجود أثر له مورد للابتلاء يجرى الأصل فيه فى غير أطراف العلم الإجمالى، ولا يجرى فيها، للزوم المخالفة

ص: 161

العملية، وهنا يكون للملاقى - بالفتح - الخارج عن مورد الابتلاء أثر مبتلى به وهو نجاسة الملاقى - بالكسر - لو كان نجساً، كما لا يخفى.

الثانى: قد عرفت أنّ نجاسة الملاقى - بالكسر - ليست من آثار نجاسة الأعيان النجسة بحيث يكون مرجع وجوب الاجتناب عن النجس إلى وجوب الاجتناب عنه وعن ملاقيه، فلا يحتاج جعل النجاسة له إلى تعبد خاص، بل هو مجعول بتبع جعل النجاسة للملاقى - بالفتح - وكذا لا تكون نجاسة الملاقى - بالكسر - لأجل حكم العقل بسراية النجاسة منه إليه وتأثيره فيه خارجاً، بل هى حكم وضعى مجعول بجعل مستقلّ مرجعه إلى تأثير النجس شرعاً فى تنجيس ملاقيه، فهو سبب شرعاً له، هذا.

ولو اغمض عمّا ذكرنا وفرض كون نجاسته بنحو الأول أو الثانى فالظاهر وجوب الاجتناب عن المتلاقيين و الطرف فى جميع الصور الثلاثة المتقدّمة؛ لأنّ المفروض أنّه ليس هنا حكم آخر يتعلّق به العلم الإجمالى الآخر حتّى يكون اشتراكه مع العلم الإجمالى الأول فى بعض الأطراف مانعاً عن تأثيره فى التنجيز، فلم يكن مانع من جريان الأصل فى الطرف الآخر. بل هنا ليس إلاّ حكم واحد متعلّق بالطرف أو بالمتلاقيين؛ لأنّ المفروض أنّه لو كان النجس هو الملاقى - بالفتح - لا يتحقّق الاجتناب عنه إلاّ بالاجتناب عن الملاقى - بالكسر - أيضاً، فمع تنجّز التكليف بتعلّق العلم الإجمالى به يكون مقتضى حكم العقل الاجتناب عن الجميع، كما هو واضح.

هذا كلّه مع إحراز كون نجاسة الملاقى من قبيل أحد الأولين أو من قبيل الثالث.

وَأَمَّا لَوْ شَكَّ فِي ذَلِكَ وَاحْتَمَلَ أَنْ يَكُونَ عَلَى نَحْوِ أَحَدِ الْأُولَيْنِ، أَوْ عَلَى نَحْوِ الثَّلَاثِ فَقَدْ يُقَالُ: بَأَنَّ مَقْتَضَى الْقَاعِدَةِ فِي الْمَقَامِ وَجُوبِ الْاجْتِنَابِ عَنِ الْمَلَاقِي لِأَحَدِ أَطْرَافِ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ أَيْضًا.

وَلَكِنَّ التَّحْقِيقَ يَقْتَضِي الْبَرَاءَةَ؛ لِأَنَّ مَرَجِعَ الشَّكِّ فِي ذَلِكَ إِلَى أَنَّ نَجَاسَةَ الْمَلَاقِي هَلْ تَكُونُ مَجْعُولَةً بِالنَّحْوِ الْأَوَّلِ أَوِ الثَّانِي حَتَّى تَكُونَ مَقْتَضَاهُ وَجُوبَ الْاجْتِنَابِ عَنْهُ فِي الْمَقَامِ؛ لِتَأْثِيرِ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ فِي تَنْجِيزِ التَّكْلِيفِ بِوَجُوبِ الْاجْتِنَابِ عَلَى أَيْ تَقْدِيرٍ، وَ لَا يَحْصُلُ الْقَطْعُ بِمُؤَافَقَتِهِ إِلَّا مَعَ الْاجْتِنَابِ عَنِ الْجَمِيعِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَجْتَنِبْ عَنِ الْمَلَاقِي - بِالْكَسْرِ - لَمْ يَجْتَنِبْ عَنِ النَّجَسِ لَوْ كَانَ هُوَ الْمَلَاقِي - بِالْفَتْحِ - أَوْ أَنَّهَا مَجْعُولَةٌ عَلَى النَّحْوِ الثَّلَاثِ الَّذِي مَرَجَعُهُ إِلَى كَوْنِهَا حَكْمًا وَضَعِيًّا مُسْتَقْلًا فِي قِبَالِ النَّجَاسَةِ الْمَجْعُولَةِ لِلْأَعْيَانِ النَّجَسَةِ حَتَّى يَكُونَ مَقْتَضَاهُ عَدَمَ وَجُوبِ الْاجْتِنَابِ عَنْهُ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ؛ لِعَدَمِ قَابِلِيَّةِ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ الثَّانِي لِلتَّجْزِيزِ.

وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى: مَرَجِعَ الشَّكِّ فِي ذَلِكَ إِلَى الشَّكِّ فِي أَنَّ الْعِلْمَ الْإِجْمَالِيَّ الثَّانِي هَلْ يَكُونُ قَابِلًا لِلتَّأْثِيرِ فِي التَّجْزِيزِ، لِأَجْلِ عَدَمِ تَعَلُّقِهِ بِحَكْمٍ أُخَرَ، أَوْ لَا- يَكُونُ قَابِلًا لَهُ، لِأَجْلِ كَوْنِ مَعْلُومِهِ حَكْمًا أُخَرَ، وَمَعَ الشَّكِّ فِي ذَلِكَ لَا يَعْلَمُ بِوَجُوبِ الْاجْتِنَابِ عَنِ الْمَلَاقِي، وَ هُوَ مُورِدٌ لِجَرِيَانِ الْبَرَاءَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَ النُّقْلِيَّةِ. فَفِي الْحَقِيقَةِ يَصِيرُ الْمَقَامُ مِنْ قَبِيلِ دَوْرَانِ الْأَمْرِ بَيْنَ الْأَقْلِّ وَ الْأَكْثَرِ الْارْتِبَاطِيِّينَ الَّذِي يَكُونُ الْأَصْلَ الْجَارِي فِيهِ هُوَ الْبَرَاءَةُ كَمَا سَنَحَقِّقُهُ؛ لِأَنَّ وَجُوبَ الْاجْتِنَابِ عَنِ الْمَلَاقِي - بِالْفَتْحِ - مَعْلُومٌ، إِذَا لَكُونَهُ هُوَ النَّجَسُ، وَ إِذَا لَوْقُوعُهُ طَرَفًا لِلْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ بِالنَّجَسِ، وَ وَجُوبَ الْاجْتِنَابِ عَنِ الْمَلَاقِي - بِالْكَسْرِ - مُشْكُوكٌ، لِأَنَّهُ

يحتمل أن يكون حكماً مستقلاً، و معه لا يكون العلم الإجمالي الثاني قابلاً للمنجزية أصلاً، فيجرى فيه الأصل.

و بالتأمل فيما ذكرناه تعرف الخلل فيما أفاده العَلمان النائيني(1) و العراقي(2) في هذا المقام، و لعلّ مرجع كلاهما إلى أمر واحد و إن كان الأول قد أتعب نفسه الشريفة بإيراد مقدّمة ليس لها كثير ارتباط بالمقام، مضافاً إلى عدم خلوّها من المناقشة، بل المناقشات، فتأمل جيّداً.

ص:164

1-1 - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 4:89-93.

2-2 - نهاية الأفكار 3:365.

ثم إنه أورد الشيخ المحقق الأنصاري في ذيل هذا المقام تنبيهات (1) و تبعه المحقق النائيني (2)، ولا بأس بالتعرض لبعضها فنقول:

التنبيه الأول: في التفصيل بين الشرائط و الموانع في وجوب الاحتياط

لا فرق في وجوب الاحتياط في أطراف الشبهة المحصورة بين الشبهة الحكمية و الموضوعية، و لا في الموضوعية بين التكاليف النفسية و الغيرية، و لا في الثاني بين الشرائط و الموانع، فيجب تكرار الصلاة إلى أربع جهات مع اشتباه القبلة بينها، و في الثوبين المشتبهين بالنجس.

و ربما يقال بعدم وجوب الاحتياط في مورد الشبهة الموضوعية في الشرائط و الموانع، كما هو المحكى عن الحلّي في السرائر حيث ذهب إلى وجوب الصلاة عارياً في مثال الثوبين (3)، و لعلّه لدعوى سقوط الشرط و المانع عن الشرطية و المانعية، و لكن هذه الدعوى ممنوعة، لأنّها بلا بيّنة و برهان، هذا.

و حكى عن المحقق القمي (4) التفصيل بين ما يستفاد من مثل قوله عليه السلام:

ص: 165

1- (1) - فرائد الأصول 2: 454.

2- (2) - فوائد الأصول (تقاريرات المحقق النائيني) الكاظمي 4: 134.

3- (3) - السرائر 1: 184-185.

4- (4) - الظاهر من عبارة القوانين خلاف ذلك. راجع قوانين الأصول 2: 38 / السطر 19.

«لا تصلّ في ما لا يؤكل» (1) وبين ما يستفاد من مثل قوله:

«لا صلاة إلا بطهور» (2)، فذهب إلى السقوط في موارد الاشتباه في الأوّل دون الثاني، هذا.

و الوجه في ذلك هو أنّ أطراف العلم الإجمالي عند هذا المحقّق تكون محكمة بحكم الشكّ البدوي؛ لأنّ مذهبه عدم منجزية العلم الإجمالي (3)

. و حينئذٍ فيتّجه التفصيل بين الشرائط و الموانع، كما هو الشأن في موارد الشكّ البدوي، لأنّ الشرط يجب إحرازه لتوقف إحراز المشروط عليه، و أمّا المانع فيكفي فيه مجرّد الشكّ في تحقّقه، و لا يلزم إحراز عدمه، هذا.

و احتمال المحقّق النائيني - على ما في التقريرات - أن يكون الوجه في هذا التفصيل قياس باب العلم و الجهل بالموضوع بباب القدرة و العجز، ثمّ أورد عليه بأنّ هذا القياس ليس على ما ينبغي، فإنّ القدرة من الشرائط لثبوت التكليف، و العلم بالموضوع أو الحكم من الشرائط لتجنّز التكليف، و المفروض أنّه قد علم بحصول الشرط بين الأطراف، فلا موجب لسقوطه (4)، هذا. و لا يخفى فساد أصل الاحتمال و كذا الإيراد.

أمّا الاحتمال، فلأنّ هذا القياس لا يقتضى التفصيل بين الشرائط و الموانع، لأنّه لو كان الجهل بالموضوع كالعجز فلا وجه لثبوت التكليف مطلقاً، شرطاً

ص: 166

1- (1) - راجع وسائل الشيعة 4: 346، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلي، الباب 2، الحديث 6 و 7.

2- (2) - تهذيب الأحكام 1: 144/49، وسائل الشيعة 1: 365، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 1، الحديث 1.

3- (3) - قوانين الأصول 2: 25 / السطر 3.

4- (4) - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 4: 135.

كان أو مانعاً، و لو لم يكن كذلك فلا وجه لسقوطه كذلك.

و أما الإيراد، فلما مرّ غير مرّة من أنّ القدرة لا تكون من شرائط ثبوت التكليف، بل العجز عذر عقلي، و هكذا الجهل و غيره، لعدم انحلال الخطابات بنحو العموم إلى الخطابات الشخصية حتّى لا يعقل توجيهها إلى غير القادر و الجاهل و نحوهما. فالوجه في تفصيل المحقّق المزبور ما عرفت، فتدبّر.

التنبيه الثاني: في كيفية النية لو كان المعلوم بالإجمال من العبادات

لو كان المعلوم بالإجمال من العبادات كالمثالين المتقدمين في التنبيه السابق فقد وقع الخلاف في كيفية نيته، فيظهر من الشيخ قدس سره أنّه لا بدّ من قصد امتثال الأمر المعلوم بالإجمال على كلّ تقدير، و ذلك يتوقّف على أن يكون المكلف حال الإتيان بأحد المحتملين قاصداً للإتيان بالمحتمل الآخر، إذ مع عدمه لا يتحقّق قصد امتثال الأمر المعلوم بالإجمال على كلّ تقدير، بل يكون قاصداً لامتنال الأمر على تقدير تعلقه بما ينطبق على المأمّي به. و هذا لا يكفي في تحقّق الإطاعة مع العلم بالأمر.

نعم يكفي في الشبهة البدويّة مجرد قصد احتمال الأمر و المحبوبة، لأنّ هذا هو الذي يمكن في حقّه، بخلاف المقام (1).

. و أورد عليه المحقّق النائيني بما حاصله: أنّ العلم بتعلّق الأمر بأحد المحتملين لا يوجب فرقاً في كيفية النية في الشبهات، فإنّ الطاعة و الامتنال في كل من المحتملين ليست إلاّ احتمالية، كما في الشبهة البدويّة، إذ المكلف

ص: 167

لا يمكنه أزيد من قصد امتثال الأمر الاحتمالي عند الإتيان بكلّ من المحتملين، لأنّهما ليسا بمنزلة فعل واحد مرتبط الأجزاء حتّى يقال: العلم بتعلّق التكليف بالفعل الواحد يقتضى قصد امتثال الأمر المعلوم. و حينئذٍ فلو أتى بأحد المحتملين من دون أن يكون قاصداً للإتيان بالمحتمل الآخر يحصل الامتثال و يصحّ العمل على تقدير تعلّق الأمر بذلك المحتمل.

نعم يكون متجربياً في قصده، و لكن ذلك لا دخل له في تحقّق الإطاعة على تقدير مصادفة المأتي به للواقع (1)، هذا.

و لا يخفى أنّه لا ينبغى الإشكال في أنّ الداعى في الشبهات البدويّة هو احتمال الأمر فقط، لأنّه لا يمكن في حقّه غيره، و أمّا في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى فالداعى هو الأمر المعلوم تعلّقه بما ينطبق على أحد المحتملين، لا احتمال الأمر. غاية الأمر أنّه ينشأ من هذا الداعى إرادة الإتيان بكلّ من المحتملين، لتوقّف الإتيان بالمأمور به عليه.

و حينئذٍ فقد يكون المكلف بمثابة ينبعث من الأمر المعلوم بحيث يحصل له الداعى إلى الإتيان بالمحتملين معاً؛ لأنّه لا يرضى إلاّ بالموافقة القطعيّة التي لا تحصل إلاّ بالإتيان بهما. و قد يكون بحيث ينبعث من الأمر المعلوم بمقدار لا يحصل له إلاّ الداعى إلى الإتيان بأحد المحتملين؛ لأنّه يخاف من المخالفة القطعيّة الحاصلة بترك كلا المحتملين معاً.

و بالجملة: فرق بين الآتى بالشبهة البدويّة و بين من يأتي بأحد المحتملين في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالى و بين من يأتي بكليهما معاً.

ص:168

فالأول لا يكون الداعى له إلا مجرد الاحتمال، والأخيران يشتركان فى أن الداعى الأولى لهما هو العلم بالأمر، غاية الأمر أن انبعث الثانى بمقدار لا يكون مستلزماً للموافقة القطعية، بخلاف الأخير. وحينئذٍ فلو أتى بأحدهما وصادف الواقع يكون ممثلاً، لا لما أفاده المحقق النائى من كفاية الإتيان باحتمال الأمر وعدم الفرق بين الشبهات، بل لأجل أن الداعى له هو قصد الامتثال بالنسبة إلى الأمر المعلوم، كما لا يخفى.

التنبه الثالث: حكم ما لو كان المعلوم بالإجمال أمرين مترتبين شرعاً

لو كان المعلوم بالإجمال أمرين مترتبين كالظهر والعصر المرّدين بين أربع، لاشتباه القبلة، فقد وقع الخلاف فى جواز الإتيان ببعض احتمالات الثانية إلى الجهة التى أتى ببعض احتمالات الأولى إليها، وعدم الجواز حتى يأتى بجميع احتمالات الأولى، بعد الاتفاق على عدم جواز الإتيان بجميع احتمالات الثانية قبل استيفاء احتمالات الأولى، وعلى عدم جواز الإتيان ببعض احتمالات العصر - مثلاً - إلى جهة مغايرة للجهة التى أتى ببعض احتمالات الظهر إليها؛ للعلم ببطان العصر - أى المأتى بها ثانياً - فى الصورتين، إمّا لكونها فاقدة للترتيب المعبر فيها على المفروض، وإمّا لعدم وقوعها إلى القبلة.

و كيف كان فالخلاف فى المقام مبنى أولاً على تقدّم رتبة الامتثال العلمى التفصيلى على الامتثال العلمى الإجمالى وعدمه، و ثانياً على الفرق بين المقام وبين ما إذا أتى بمحتملات العصر بعد الإتيان بجميع احتمالات الظهر الذى هو جائز بلا ريب.

والتحقيق عدم تقدّم رتبة الأول على الثانى، وعدم الفرق بين المقامين على تقدير تسليم التقدّم و ثبوت المراتب للامثال.

أمّا الأول الذى هو بمنزلة الكبرى، فقد مرّت الإشارة إليه، ولعلّه سيأتى مفصّلاً.

وإجماله أنّ الأمر المتعلّق بشيء لا يدعو إلّا إلى نفس متعلّقه و لا يحرك العبد إلّا نحوه. فكلّ شيء اخذ فى المتعلّق، يكون الأمر داعياً إليه و محرّكاً نحوه، و أمّا ما هو خارج عنه سواء أمكن أخذه فيه أم لم يمكن فلا يدعو إليه، بل لا يعقل ذلك أصلاً و لذا قد حقّقنا(1) فى مبحث التعبدى و التوصّلى أنّ القاعدة تقتضى التوصّلية و إن كان أخذ قصد التقرب و امثال الأمر فى المتعلّق بمكان من الإمكان، إلّا أنّه ما لم يدلّ عليه دليل لا يصار إليه أصلاً، بل يحكم بعدم اعتباره. و حينئذٍ فإذا أتى بالطبيعة المأمور بها لا مجال لبقاء الأمر، سواء علم بها تفصيلاً أم إجمالاً، إذ الأمر لا يدعو إلّا إلى إيجادها فى الخارج، و المفروض وجودها، و أمّا اعتبار العلم بها تفصيلاً فلم يدلّ عليه دليل، فلا فرق بينه و بين العلم الإجمالى بإيجادها أصلاً، فتقدّم الأول على الثانى ممّا لا نرى له وجهاً.

و أمّا الثانى الذى هو بمنزلة الصغرى، فنقول: لو سلم ثبوت المراتب للامثال و تقدّم الامثال العلمى التفصيلى على الامثال العلمى الإجمالى فلا نسلم الفرق بين المقامين أصلاً، ضرورة أنّ فى الصورة الثانية التى هى جائزة بالاتّفاق لا يعلم بحصول الترتيب تفصيلاً كما فى الصورة الأولى، ضرورة أنّ تحقّق

ص:170

1- (1) - مناهج الوصول إلى علم الأصول 1:274.

عنوان الترتيب مع العلم به كذلك يتوقف على العلم بأمر ثلاثة: أحدها: وقوع الظهر، و الثاني: وقوع العصر، و الثالث: ترتب العصر على الظهر و تأخرها عنها.

فالعلم التفصيلي بالترتيب لا يتحقق إلا مع العلم تفصيلاً بأن ما يأتي به هو العصر مع العلم بوقوع الظهر قبله، و لا يعقل تحقّقه مع الشكّ في ذلك و إن علم إجمالاً بالإتيان بالعصر.

و كيف كان فالترتيب من الأمور الإضافية المتقوّمة بالطرفين، و لا يعقل العلم به مع الشكّ في أحد الطرفين، و حينئذٍ فكيف يمكن أن يدعى العلم به في الصورة الثانية مع اشتباه العصر بين الصلوات الأربع.

و ممّا ذكرنا يظهر الخلل فيما أفاده المحقّق النائيني في هذا المقام، فراجع التقريرات المنسوبة إليه (1).

ص: 171

1- (1) - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 4: 137-141.

إشارة

في الدوران بين الأقلّ و الأكثر

وقبل الخوض في المقصود لا بدّ من تقديم أمرين هما بمنزلة تحرير محلّ النزاع:

الأول: أنّ المراد بالأقلّ و الأكثر في هذا المقام هو الأقلّ و الأكثر الارتباطي، لا الاستقلالي. و الفرق بينهما أنّ الأول عبارة عن عدّة امور لوحظ مجموعها أمراً واحداً و شيئاً فardاً، لأنّه يترتب عليها غرض واحد و تؤثر بنعت الاجتماع في حصوله، بحيث يكون فقدان بعضها كعدم جميعها في عدم حصول الغرض بوجه، و من هنا لا يتعلّق بها إلاّ أمر واحد أو نهى فard؛ لأنّ اجتماعها دخيل في حصول الغرض أو ترتّب المفسدة عليها، و أمّا كلّ واحد منها من حيث هو يكون وجوده بمنزلة العدم.

ألا ترى أنّ الصلاة الفارقة للركوع - مثلاً - إنّما هي في عدم حصول الآثار المترتبة عليها كتركها رأساً.

و أمّا الأقلّ و الأكثر الاستقلالي فليس كذلك، بل لا يكون من قبيل الأقلّ و الأكثر أصلاً، فإنّ تردّد قضاء الصلوات الفاتنة بين أن تكون عشرين أو ثلاثين

إنّما هو من قبيل التردّد بينهما بعد ملاحظة المكلف المقدار المشكوك مع المقدار المعلوم وضمّه إليه، وإلا ففي الحقيقة لا يكون من هذا القبيل، فإنّ الأمر لم يتوجّه إلاّ إلى قضاء كلّ صلاة، والغرض يترتب عليه، سواء أتى بقضاء صلاة فاتتة أخرى أم لم يأت، فكما أنّ أداء صلاة الظهر لا يكون أقلّ بالنسبة إلى مجموع أداء الظهرين فكذلك قضائهما.

وبالجملة: فالاستقلال من الأقلّ والأكثر خارج عن هذا العنوان حقيقة، وإنّما يحصل بعد ملاحظتهما وضمّ كلّ واحد إلى الآخر. ومن هذا البيان تظهر لك أنّه ليس فيه علم إجمالي أصلاً حتّى يقال بانحلاله إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي، بل الأقلّ من أول الأمر معلوم تفصيلاً والأكثر مشكوك، فتجرى فيه البراءة بلا ريب.

ثمّ لا يخفى أنّ مورد النزاع هو ما إذا كان الأقلّ مأخوذاً لا بشرط من جهة الزيادة، وأمّا لو كان مأخوذاً بشرط لا ودار الأمر بينه وبين الأكثر، كما إذا تردّد السورة بين أن تكون جزءاً أو مانعاً، فهو خارج عن محلّ البحث وداخل في المقام الأول، للمباينة المتحقّقة بين الأقلّ بشرط لا والأكثر الذي هو عبارة عن الأقلّ بشرط شيء، ضرورة ثبوت المضادة بين الشرط شيء و البشروطلا، كما لا يخفى.

الثاني: يدخل في مورد النزاع جميع أقسام الأقلّ والأكثر، سواء كان في نفس المأمور به أو في الموضوع الخارجي الذي تعلّق التكليف بفعله أو تركه، أو في الأسباب مطلقاً، وسواء كان من قبيل الجزء والكلّ، أو من قبيل الشرط والمشروط، أو من قبيل الجنس والنوع، أو الطبيعة والحصّة، وسواء كانت الشبهة وجوبية، أو تحريمية وسواء كانت حكمية أو موضوعية.

وَأَمَّا مَا أَفَادَهُ الْمُحَقِّقُ الْعِرَاقِيُّ - عَلَى مَا فِي التَّقْرِيرَاتِ الْمُنْسُوبَةِ إِلَيْهِ - مِنْ خُرُوجِ الطَّبِيعِيِّ وَالْحَصَّةِ عَنْ مَرْكَزِ هَذَا النِّزَاعِ، لِأَنَّ الطَّبِيعِيَّ بِاعْتِبَارِ قَابِلِيَّتِهِ لِلانْتِبَاقِ عَلَى حَصَّةٍ أُخْرَى مِنْهُ الْمَبَايِنَةِ مَعَ الْحَصَّةِ الْمُتَحَقِّقَةِ فِي ضَمَنِ زَيْدٍ لَا تَكُونُ مَحْفُوظَةً بِمَعْنَاهُ الْإِطْلَاقِي فِي ضَمَنِ الْأَكْثَرِ، فَيَدْخُلُ فِي التَّعْيِينِ وَالتَّخْيِيرِ الرَّاجِعِ إِلَى الْمُتَبَايِنِينَ(1)

. فففيه: أنه لا- فرق بين الطبيعي والحصة وبين الجنس والنوع، فإنّ الملاك في الجميع هو كون الأقلّ القدر المشترك مأخوذاً في التكليف على أيّ تقدير، وهذا الملاك موجود في الطبيعي والحصة.

نعم، المثال الذي ذكره - وهو الإنسان وزيد - خارج عن موضوع البحث، كما أنّ أخذ النوع لو كان بعنوان واحد يكون أيضاً خارجاً. نعم لو كان بنحو أخذ الجنس أيضاً يكون داخلياً، كما أنّ الطبيعي والحصة أيضاً كذلك.

وبالجملة: لو كانت الحصة وكذا النوع مأخوذاً بعنوان واحد لا يكون الطبيعي أو الجنس في ضمنه، لما كان وجه لجريان البراءة أصلاً، ولو لم يكن على هذا النحو يكون داخلياً في مورد النزاع، فتدبرّ.

ثمّ أدّنا تتكلّم من تلك الأقسام الكثيرة المتقدّمة في مهمّاتها، وهي الأقلّ والأكثر الذي كان من قبيل الكلّ والجزء، وما كان من قبيل الشرط والمشروط، وما كان في الأسباب والمحصلّات والأقلّ والأكثر في الشبهة الموضوعية، فهنا مطالب:

ص:175

اشارة

فى الأقلّ و الأكثر الذى كان من قبيل الكلّ و الجزء

و هو معركة للآراء؛ فمن قائل بجرىان البراءة فيه مطلقاً، و من قائل بعدم جريانه مطلقاً، و من قائل بالتفصيل بين البراءة الشرعية و العقلية بجرىان الأولى دون الثانية، كما اختاره المحقق الخراسانى (1) و تبعه بعض من أجلاء تلامذته (2). مقتضى التحقيق هو الوجه الأول.

فى جريان البراءة العقلية

و تنقيحه يتم برسم امور:

الأول: أنّ المركبات الاعتبارية فى عالم الاعتبار و اللحاظ يكون كالمركبات الخارجية الحقيقية فى الخارج، فكما أنّ التركيب الحقيقى إنّما يحصل بالكسر و الانكسار الحاصل بين الأجزاء بحيث صار موجباً لانخلاع صورة كلّ واحد منها و حصول صورة اخرى للمجموع، كذلك المركب الاعتبارى فى عالم الاعتبار لا يكون ملحوظاً إلا شيئاً واحداً و أمراً فardاً يكون له صورة واحدة اعتباراً، فكأنّه لا يكون له إلا وجود واحد هو وجود المجموع، و الأجزاء لا يكون لها وجود مستقل، بل هى فانية فى المركب.

ص:176

1- (1) - كفاية الأصول: 413-416.

2- (2) - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 4:162.

الثانى: أنّ المأمور الذى امر بإيجاد مركّب اعتبارى إذا قصد امتثال الأمر و الإتيان بالمأمور به، يتعلّق إرادته أولاً بنفس المركّب الذى هو أمر واحد، وربما لا يكون الأجزاء حينئذٍ ملحوظة له و متوجّهة إليها أصلاً، ثمّ بعد ما يتوجّه إلى تلك الأجزاء التى يتحصّل المركّب منها يتعلّق إرادة اخرى بإيجادها فى الخارج حتّى يتحقّق المجموع، هذا فى المأمور.

و أمّا الأمر، فالأمر فيه بالعكس، فإنّه يتصوّر أولاً الأجزاء و الشرائط كلّ واحد منها مستقلاً، ثمّ يلاحظ أنّ الغرض و المصلحة يترتّب على مجموعها بحيث يكون اجتماعها مؤثراً فى حصول الغرض، فيلاحظها أمراً واحداً و تعلّق أمره به و يحرك المكلف نحو إتيانه، فهو ينتهى من الكثرة إلى الوحدة، كما أنّ المأمور ينتهى من الوحدة إلى الكثرة.

الثالث: الأمر المتعلّق بالمركّب الاعتبارى لا يكون إلاّ أمراً واحداً متعلّقاً بأمر واحد، و الأجزاء لا تكون مأموراً بها أصلاً، لعدم كونها ملحوظة إلاّ فانية فى المركّب بحيث لا يكون لها وجود استقلالى. غاية الأمر أنّ كلّ جزء مقدّمة مستقلة لتحقّق المأمور به، غاية الأمر أنّها مقدّمة داخلية فى مقابل المقدّمة الخارجية.

و الفرق بين قسمى المقدّمة: أنّ المقدّمة الخارجيّة يكون الداعى إلى إتيانها أمر آخر ناشٍ من الأمر بذى المقدّمة، بناءً على وجوب المقدّمة، أو اللزوم العقلى بناءً على عدم الوجوب، و المقدّمات الداخليّة يكون الداعى إليها هو نفس الأمر المتعلّق بذى المقدّمة لعدم كون المركّب مغايراً لها، لأنّه إجمالها و صورتها الوحدانيّة، و هى تفصيله و تحليله، و هو لا ينافى مقدّمية الأجزاء، لأنّ المقدّمة إنّما هو كلّ جزء مستقلاً لا مجموع الأجزاء. و بالجملة، فالأمر

المتعلّق بالمركّب يدعو بعينه إلى الأجزاء، ولا يلزم من ذلك أن يكون الأمر داعياً إلى غير متعلّقه، لأنّ الأجزاء هي نفس المركّب، و الفرق بينهما بالإجمال و التفصيل و البساطة و التحليل.

الرابع: أنّك عرفت في الأمر الثالث أنّ الأمر يدعو إلى الأجزاء بعين دعوته إلى المركّب، و يترتّب على ذلك أنّ الحجّة على الأجزاء إنّما هي بعينها الحجّة على المركّب لكن مع تعيين الأجزاء التي ينحلّ إليها، و أمّا مع عدم قيام الحجّة على بعض ما يحتمل جزئيته فلا يمكن أن يكون الأمر المتعلّق بالمركّب داعياً إلى ذلك الجزء المشكوك أيضاً بعد عدم إحراز انحلال المأمور به إليه.

و بالجملة: فالأمر المتعلّق بالمركّب إنّما يدعو إلى ما علم انحلاله إليه من الأجزاء، و أمّا الجزء المشكوك فلا يعلم بتعلّق الأمر بما ينحلّ إليه حتّى يدعو الأمر إليه أيضاً.

و بالجملة: فتمامية الحجّة تتوقّف على إحراز الصغرى و الكبرى معاً، و إلّا فمع الشكّ في إحداهما لا معنى لتماميتها، فاللازم العلم بتعلّق الأمر بالمركّب و بأجزائه التحليليّة أيضاً، و بدون ذلك تجرى البراءة عقلاً الراجعة إلى قبح العقاب بلا بيان و المؤاخذة بلا برهان.

و دعوى: أنّ مع ترك الجزء المشكوك لا يعلم بتحقيق عنوان المركّب، و من الواضح لزوم تحصيله.

مدفوعة: بأنّ مرجع ذلك إلى كون أسامي العبادات موضوعة للصحيحة منها، و الكلام إنّما هو بناءً على القول الأعمى الذي مرجعه إلى صدق الاسم مع الإخلال بالجزء المشكوك.

و كيف كان: فتعلّق الأمر بالمركّب الذي هو أمر وجداني معلوم تفصيلاً لا

خفاء فيه، وعدم كون الأجزاء متعلّقة للأمر بوجه أيضاً معلومة كذلك، إلا أنّ ذلك الأمر المعلوم إنّما يكون حجّة بالنسبة إلى ما قامت الحجّة على انحلال المركّب به، وأمّا ما لم يدلّ على جزئيّته له فلا يكون الأمر بالمركّب حجّة بالنسبة إليه ولا يحرك العبد نحوه. ولسنا نقول بأنّ متعلّق الأمر معلوم إجمالاً، وهذا العلم الإجمالى ينحلّ إلى العلم التفصيلى بوجود الأقلّ والشكّ البدوى فى وجوب الأكثر. كيف وقد عرفت أنّ متعلّق الأمر هو الأمر المركّب، وتعلّقه به معلوم تفصيلاً، والشكّ إنّما هو فى أجزاء المركّب، وهى غير مأمور بها أصلاً، سواء فيه الأقلّ والأكثر، غاية الأمر أنّ هذا الأمر لا يكاد يدعو إلّا إلى ما علم بتركيب المركّب منه، كما عرفت. فتحصل من جميع ما ذكرنا أنّ الحقّ جريان البراءة العقلية.

الإشكالات الثمانية على جريان البراءة العقلية عن الأكثر و دفعها

ثمّ إنّ هنا إشكالات على ذلك لا بدّ من ذكرها والجواب عنها فنقول:

منها: أنّ الأمر فى باب الأقلّ والأكثر أيضاً دائر بين المتباينين، لأنّ المركّب من الأقلّ الذى هو الأمر الوحدانى الحاصل من ملاحظة أجزائه شيئاً واحداً يغيّر المركّب من الأكثر الذى مرجعه إلى ملاحظة الوحدة بين أجزائه، فالمركّب من الأقلّ له صورة مغايرة للمركّب من الأكثر، فإذا دار الأمر بينهما يجب الاحتياط بإتيان الأكثر.

ويظهر جواب هذا الإشكال من ملاحظة ما ذكرنا، فإنّ المركّب من الأقلّ ليس له صورة تغيّر نفس الأجزاء المركّبة منه بحيث كان هنا أمران: الأجزاء التى يتحصّل منها المركّب، والصورة الحاصلة منها، بل ليس هنا إلّا أمر واحد

و هو نفس الأجزاء، ولذا ذكرنا أنّ الأمر يدعو إلى الأجزاء بعين داعويته إلى المركّب، لعدم التغيير بينهما. وهكذا المركّب من الأكثر ليس له صورة مغايرة للأجزاء، بل هو نفسها، وحينئذٍ فلا يكون في البين إلا الأجزاء التي دار أمرها بين الأقلّ والأكثر. فالمقام لا يكون من قبيل دوران الأمر بين المتباينين، مضافاً إلى أنّه لو كان من ذلك القبيل لكان مقتضاه الجمع بين الإتيان بالمركّب من الأقلّ مرّةً وبالمركّب من الأكثر أخرى، ولا يجوز الاكتفاء بالثاني، كما أنّه لا يجوز الاكتفاء بالأوّل.

و منها: ما نسب إلى المحقّق صاحب الحاشية - وإن كانت عبارتها لا تنطبق عليه، بل هي ظاهرة في وجه آخر سيأتى التعرّض له - من أنّ العلم بوجود الأقلّ لا ينحلّ به العلم الإجمالي، لتردّد وجوبه بين المتباينين، فإنّه لا إشكال في مباينة الماهية بشرط شيء للماهية لا بشرط، لأنّ أحدهما قسيم الآخر، فلو كان متعلّق التكليف هو الأقلّ فالتكليف به إنّما يكون لا بشرط عن الزيادة، ولو كان متعلّق التكليف هو الأكثر فالتكليف بالأقلّ إنّما يكون بشرط انضمامه مع الزيادة، فوجوب الأقلّ يكون مردّداً بين المتباينين باعتبار اختلاف سنخى الوجوب الملحوظ لا- بشرط أو بشرط شيء. كما أنّ امثال التكليف المتعلّق بالأقلّ يختلف حسب اختلاف الوجوب المتعلّق به، فإنّ امثاله إنّما يكون بانضمام الزائد إليه إذا كان التكليف به ملحوظاً بشرط شيء، بخلاف ما إذا كان ملحوظاً لا بشرط، فإنّه لا يتوقّف امثاله على انضمام الزائد إليه، فيرجع الشكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطى إلى الشكّ بين المتباينين تكليفاً و امثالاً (1)، انتهى.

ص: 180

و يرد عليه مضافاً إلى ما وقع في كلامه من سوء التعبير، لأنّ الموصوف باللابشراطية و البشروط شينية ليس إلاّ متعلّق التكليف و هو الأقلّ، فإنّه على تقدير تعلّق التكليف به فقط يكون ملحوظاً لا بشرط، و على تقدير تعلّقه بالأكثر يكون ملحوظاً بشرط شيء، و أمّا التكليف الذى هو عبارة عن البعث إلى المكلف به أو الزجر عن المتعلّق فلا يكون موصوفاً لهذين الوصفين. ثمّ إنّ اتّصاف المتعلّق بهما أيضاً محلّ نظر؛ لأنّ مركز البحث هو ما إذا كان الأقلّ و الأكثر من قبيل الجزء و الكلّ لا الشرط و المشروط، فالأكثر على تقدير كونه متعلّقاً للتكليف يكون بجميع أجزائه كذلك، لا أنّ المتعلّق هو الأقلّ بشرط الزيادة على أن يكون الزائد شرطاً.

و بالجملة: فمورد النزاع هنا أنّ الزائد على تقدير ثبوته كان جزءاً للمركّب المأمور به و التعبير بشرط شيء ظاهر فى أنّ الزائد شرط لا جزء.

و كيف كان فيرد عليه - بعد الغصّ عمّا ذكر - منع ما نفى الإشكال عنه من مباينة الماهية بشرط شيء للماهية اللابشروط، فإنّ ما يباين الماهية بشرط شيء هو الماهية اللابشروط القسمة، و هى التى اعتبر معها عدم الاشتراط بوجود شيء أو نفيه، و أمّا الماهية اللابشروط المقسمة - و هى الماهية بذاتها من دون لحاظ شيء معها حتّى لحاظ عدم لحاظ شيء الذى يحتاج إلى لحاظ آخر غير لحاظ الماهية - فلا تباين الماهية بشرط شيء. كيف و هى قسم لها، و لا يعقل التنافى بين المقسم و القسم، و المقام من هذا القبيل، فإنّ الأقلّ على تقدير تعلّق التكليف به كان الملحوظ هو نفسه من دون لحاظ شيء آخر حتّى لحاظ عدم لحاظ شيء آخر. و قد عرفت أنّه لا تنافى بينه و بين الماهية بشرط شيء.

ثم لو فرض التنافي فاللازم الجمع بينهما في مقام الامتثال و الإتيان بالأقلّ من دون زيادة مرّة و به معها اخرى، و لا يظنّ بالقائل الالتزام به، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه أجاب المحقّق النائيني قدس سره عن هذه الشبهة بما حاصله: إنّ الماهيّة لا بشرط و الماهيّة بشرط شيء ليسا من المتباينين الذين لا جامع بينهما، لأنّ التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة لا التضادّ، فإنّ الماهيّة لا بشرط ليس معناها لحاظ عدم انضمام شيء معها بحيث يؤخذ العدم قيدياً في الماهيّة، و إلاّ ترجع إلى الماهيّة بشرط لا، و يلزم تداخل أقسام الماهيّة، بل الماهيّة لا بشرط معناها عدم لحاظ شيء معها، و من هنا قلنا: إنّ الإطلاق ليس أمراً وجودياً، بل هو عبارة عن عدم ذكر القيد، خلافاً لما ينسب إلى المشهور، فالماهيّة لا بشرط ليست مباينة للماهيّة بشرط شيء بحيث لا يوجد بينهما جامع، بل يجمعهما نفس الماهيّة، و التقابل بينهما إنّما يكون بمجرد الاعتبار و اللحاظ، و في المقام يكون الأقلّ متيقّن الاعتبار على كلّ حال، سواء لوحظ الواجب لا بشرط أو بشرط شيء، و التغيير الاعتباري لا يوجب خروج الأقلّ عن كونه متيقّن الاعتبار (1)، انتهى.

و يرد عليه أولاً: أنّ الماهيّة اللابشرط كما اعترف به هو نفس الماهيّة من دون أن يلحظ معها شيء آخر بنحو السلب البسيط لا الإيجاب العدولي، و حينئذٍ فلا وجه لما ذكره من أنّ الجامع بينها و بين الماهيّة بشرط شيء هو نفس الماهيّة، لأنّ نفس الماهيّة عبارة اخرى عن الماهيّة اللابشرط، إذ المراد بها

ص:182

هي الماهية اللابشرط المقسمة، ولا يعقل الجامع بين القسم والمقسم هنا، كما هو واضح.

نعم نفس الماهية جامعة للماهية بشرط شيء و الماهية اللابشرط القسمة و هي التي لوحظت متقيدة باللابشرطية.

ثم إن تسليم عدم ثبوت الجامع لو كان بين الماهية لا بشرط و الماهية بشرط شيء نسبة التضاد، لا تقابل العدم و الملكة محل منع، فإن المتقابلين بالتضاد أيضاً بينهما جامع جنسى كالسواد و البياض، فإنه يجمعهما جنسهما الذي هو اللون، كما هو واضح.

ثم إن كون التقابل بين الماهية اللابشرط و الماهية البشروط شيء تقابل العدم و الملكة لا يوجب نفى وجوب الاحتياط، ألا ترى أنه لو دار الأمر بين إكرام بصير أو أعمى أو بين إكرام كوسج أو ملتج يجب الاحتياط بإكرام كليهما، مع أن التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة، كما هو واضح.

ومنها: أن وجوب الأقل دائر بين كونه نفسياً يترتب على مخالفة الأمر المتعلق به العقاب، و بين كونه غيرياً لا يترتب على مخالفته شيء، لأن العقاب إنما هو على ترك الواجب النفسى لا- الغيرى. و حينئذ فلا- يعلم بلزوم الإتيان بالأقل على أى تقدير حتى ينحل به العلم الإجمالى بوجوب الأقل أو الأكثر، فالعلم الإجمالى باقٍ على حاله، و مقتضاه وجوب الاحتياط بإتيان الأكثر.

و يرد عليه أولاً: أن المركب كما أنه ليس له إلا وجود واحد هو عين وجود الأجزاء، كذلك لا يكون له إلا عدم واحد؛ لأن نقيض الواحد لا يكون إلا واحداً، و إلا يلزم ارتفاع النقيضين، و حينئذ فنقيض المركب إنما هو عدم ذلك الوجود الواحد، غاية الأمر أن عدمه تارة بعدم جميع أجزائها، و اخرى بعدم

بعضها، لوضوح اشتراك تارك الصلاة رأساً مع تارك ركوعها - مثلاً - في عدم إتيان واحد منهما بالمركب الذي هو الصلاة.

و حينئذٍ نقول: ترك الأقل يعلم بترتب العقاب عليه؛ إمّا من جهة كونه هو تمام المأمور به، وإمّا من جهة كون تركه هو عين ترك المأمور به الذي يترتب عليه العقاب، فيترتب العقاب على تركه قطعاً، وبه ينحلّ العلم الإجمالى.

نعم لو كان الواجب فى الواقع هو الأكثر ولم يأت المكلف إلا بالأقلّ اعتماداً على حكم العقل بالبراءة فهو وإن كان تاركاً للمأمور به، لأنّ تركه بعين ترك الجزء الزائد أيضاً إلاّ أنّ ترك المأمور به هنا إنّما هو لعذر، بخلاف تركه بعدم الإتيان بالأقلّ، فإنّه لا يكون لعذر، فهما مشتركان فى عدم إتيانهما بالمأمور به، لكن بينهما فرق من حيث العذر وعدمه، نظير ما لو علم المكلف بوجوب إنقاذ أحد الغريقين على سبيل التخيير مع كون الواجب فى الواقع واحداً معيّناً منهما، فإنّه تارة يعصى المولى بعدم إنقاذ واحد منهما و اخرى ينقذ غير من يجب إنقاذه بحسب الواقع. ففي الصورتين وإن كان المأمور به قد ترك ولم يأت المكلف به، إلاّ أنّه فى الصورة الثانية معذور فى المخالفة دون الصورة الأولى.

و ثانياً: لو سلّم دوران أمر الأقل بين كونه نفسياً يترتب على مخالفته العقاب أو غيرياً لا يترتب عليه، كدوران شىء بين الواجب والمستحبّ، إلاّ أنّا نقول: إنّ الملاك فى جريان حكم العقل بالبراءة المستند إلى قبح العقاب بلا بيان هل هو عدم البيان على التكليف، أو عدم البيان على العقوبة؟ لا- سبيل إلى الثانى؛ لأنّه تصحّ العقوبة فيما لو بين المولى التكليف، وإن لم يبين العقوبة عليه. ألا ترى أنّه لو ارتكب المكلف واحداً من المحرّمات بتخيّل ضعف العقاب

المرتّب على ارتكابه لا إشكال في صحّة عقوبته المترتبة عليه في الواقع وإن كان من الشدّة بمكان.

وبالجملة: فمستند حكم العقل بالبراءة ليس عدم البيان على العقاب، بل عدم البيان على التكليف، و البيان عليه موجود بالنسبة إلى الأقلّ قطعاً، ولذا لا يجوز تركه. و حينئذٍ فدوران أمر الأقلّ بين ترتّب العقاب عليه لو كان نفسياً وعدم ترتّبه لو كان غيرياً لا يوجب أن لا يكون وجوبه معلوماً، و مع العلم بالوجوب لا يحكم العقل بالبراءة قطعاً، فلزوم الإتيان به معلوم على أىّ تقدير، و به ينحلّ العلم الإجمالى، كما لا يخفى.

و منها: ما ذكره المحقّق النائينى - على ما فى التقريرات المنسوبة إليه - و هو ينحلّ إلى وجهين:

أحدهما: ما ذكره فى صدر كلامه و ملخصه: إنّ العقل يستقلّ بعدم كفاية الامتثال الاحتمالى للتكليف القطعى، ضرورة أنّ الامتثال الاحتمالى إنّما يقتضيه التكليف الاحتمالى، و أمّا التكليف القطعى فمقتضاه الامتثال القطعى، لأنّ العلم باشتغال الذمّة يستدعى العلم بالفراغ عقلاً، و لا يكفى احتمال الفراغ، ففى المقام لا يجوز الاقتصار على الأقلّ عقلاً، لأنّه يشكّ فى الامتثال و الخروج عن عهدة التكليف المعلوم فى البين، و لا يحصل العلم بالامتثال إلاّ بعد ضمّ الخصوصيّة الزائدة المشكوكة. و العلم التفصيلى بوجوب الأقلّ المرّد بين كونه لا- بشرط أو بشرط شىء هو عين العلم الإجمالى بالتكليف المرّد بين الأقلّ و الأكثر، و مثل هذا العلم التفصيلى لا يعقل أن يوجب الانحلال، لأنّه يلزم أن يكون العلم الإجمالى موجباً لانحلال نفسه.

ثانيهما: ما ذكره فى ذيل كلامه و حاصله: إنّ الشكّ فى تعلّق التكليف

بالخصوصية الزائدة المشكوكة من الجزء أو الشرط وإن كان عقلاً لا يقتضى التنجيز واستحقاق العقاب على مخالفته من حيث هو، للجهل بتعلق التكليف به، إلا أن هناك جهة أخرى تقتضى التنجيز والاستحقاق على تقدير تعلق التكليف بها، وهى احتمال الارتباطية وقيدية الزائد للأقل، فإن هذا الاحتمال بضميمة العلم الإجمالى يقتضى التنجيز واستحقاق العقاب عقلاً. فإنه لا رافع لهذا الاحتمال، وليس من وظيفة العقل وضع القيدية أو رفعها، بل ذلك من وظيفة الشارع، ولا حكم للعقل من هذه الجهة فيبقى حكمه بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم على حاله، فلا بد من ضمّ الخصوصية الزائدة (1)

. هذا، ويرد على التقريب الأول: أن الاشتغال اليقيني وإن كان مستدعياً للبراءة اليقينية، إلا أن ذلك بمقدار ثبت الاشتغال به وقامت الحجّة عليه، وأما ما لم تقم الحجّة عليه فلم يثبت الاشتغال به حتى يستدعى البراءة اليقينية عنه، كما لا يخفى.

وما ذكره من أن العلم التفصيلي بوجود الأقل المرّد بين كونه لا بشرط أو بشرط شيء هو عين العلم الإجمالى محلّ منع، لما عرفت من أن المراد باللابشرط فى المقام هو اللابشرط المقسمى الذى هو عبارة عن نفس الماهية من دون أن يلحظ معها شيء على نحو السلب البسيط لا الإيجاب العدولى. ومن المعلوم أن اللابشرط المقسمى لا يغير مع البشرط شيء أصلاً، لأن اللابشرط يجتمع مع ألف بشرط.

و حينئذٍ فالأقل المرّد بين كونه لا بشرط أو بشرط شيء يعلم تفصيلاً

ص: 186

بوجوبه بحيث لا إجمال في ذلك عند العقل ولا يكون متردداً فيه أصلاً، وخصوصية الزائدة مشكوكة بالشك البدوي.

وبالجملة، فالعلم الإجمالي إذا لوحظ طرفاه أو أطرافه يكون كل واحد منهما أو منها مشكوكاً من حيث هو، وفي المقام لا يكون كذلك، لأن العقل لا يرى إجمالاً بالنسبة إلى وجوب الأقل أصلاً، والأمر الزائد لا يكون إلا مشكوكاً بالشك البدوي.

والعجب أنه قدس سره أجاب عن الإشكال الذي نسبه إلى صاحب الحاشية كما عرفت بعدم مباينة الماهية اللا بشرط مع الماهية بشرط شيء وقال: إن الأقل متيقن الاعتبار على كل حال، سواء لوحظ لا بشرط أو بشرط الجزء الزائد (1)، وهنا أنكر الانحلال الذي مرجعه إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقل على كل حال والشك البدوي في الزائد، ولعمري أنه تنافر واضح وتهافت فاحش، هذا.

ويرد على التقريب الثاني: أنه كما أن تعلق التكليف بالخصوصية الزائدة مشكوك وهو لا يقتضى التنجيز واستحقاق العقاب على مخالفته من حيث هو، كذلك احتمال الارتباطية وقيدية الزائد مورد لجريان البراءة بعد عدم قيام الحجّة عليها، لعدم الفرق بين نفس الجزء الزائد وحيثية الارتباطية أصلاً، لوجود ملاك جريان البراءة العقلية وهو الجهل وعدم ثبوت البيان فيهما، ولا يكون مقتضى جريانها هو رفع القيدية حتى يقال بأنه ليس من وظيفة العقل وضع القيدية ولا رفعها، بل معنى جريانها هو قبح العقاب على ترك المأمور به

ص: 187

من جهة الإخلال بالخصوصية الزائدة المشكوكة بعد عدم ورود بيان على ثبوتها و كونها دخيلاً في المأمور به.

و من جميع ما ذكرنا يظهر الجواب عن تقريب آخر للاحتياط، و هو أنّ تعلق التكليف بالأقلّ معلوم ضرورة، و الاشتغال اليقيني بذلك يقتضى البراءة اليقينية، و هى لا تحصل إلاّ بضمّ الجزء الزائد المشكوك، ضرورة أنّه مع دخالته في المأمور به لا يكون الإتيان بالأقلّ بمجد أصلاً.

و الجواب: أنّ الشكّ في حصول البراءة إنّما هو من جهة مدخلية الخصوصية الزائدة، و حيث إنّ دخالتها مشكوكة و لم يرد من المولى بيان بالنسبة إليها فالعقاب على ترك المأمور به من جهة الإخلال بتلك الخصوصية لا يكون إلاّ عقاباً من دون بيان و مؤاخذه بلا برهان.

و بالجملة: ما علم الاشتغال به يقيناً يحصل البراءة بالإتيان به كذلك، و ما لم يعلم الاشتغال به تجرى البراءة العقلية بالنسبة إليه، كما عرفت.

و منها: ما أفاده الشيخ المحقق صاحب الحاشية الكبيرة على المعالم، و ملخصه: أنّ الأمر دائر بين تعلق الوجوب بالأقلّ أو بالأكثر، و على تقدير تعلقه بالأكثر لا يكون الأقلّ بواجب؛ لأنّ ما هو في ضمن الأكثر إنّما هو الأجزاء التي ينحلّ إليها الأقلّ لا نفس الأقلّ، فإنّه لا يكون في ضمن الأكثر أصلاً؛ لأنّ له صورة مغايرة لصورة الأكثر. و مع هذا التغير لو كان الأقلّ و الأكثر غير ارتباطيين لكنّا نحكم بالبراءة بالنسبة إلى الزائد المشكوك، لعدم توقّف حصول الغرض على ضمّ الزائد، بل الأقلّ يترتب عليه الغرض في الجملة و لو لم يكن متعلقاً للتكليف. و هذا بخلاف المقام، فإنّه لو كان الأمر متعلقاً في نفس الأمر بالأكثر لكان وجود الأقلّ كعدمه في عدم ترتّب شيء عليه و عدم تأثيره في حصول

الغرض أصلاً. وحينئذٍ فمقتضى العلم الإجمالى بوجود التكليف فى السين هو لزوم الإتيان بالأكثر تحصيلاً للبراءة اليقينية(1)، انتهى.

ويرد عليه ما أجبنا به عن الإشكال الأول المتقدم(2) من أن المركب من الأقل لا يكون له صورة مغايرة للمركب من الأكثر، لأن التركيب الاعتبارى ليس إلا ملاحظة أشياء متعددة شيئاً واحداً، بحيث تكون الأجزاء فانية غير ملحوظة بنفسها، ولا يكون هنا صورة اخرى ما عدا الأجزاء حتى يقال بأنها مغايرة للصورة الحاصلة من المركب من الأكثر.

وبالجملة: فليس هنا إلا نفس الأجزاء التى دار أمرها بين القلة والكثرة، وحينئذٍ فيظهر أن تعلق الوجوب بالأقل معلوم تفصيلاً، لما عرفت من أن الأمر المتعلق بالمركب يدعو إلى أجزائه بعين دعوته إلى المركب، وحينئذٍ فلو كان الأكثر متعلقاً للتكليف يكون الأقل أيضاً واجباً، بمعنى أن الأمر يدعو إليه، كما أنه لو كان الأقل كذلك يكون واجباً حينئذٍ، فوجوب الأقل معلوم تفصيلاً، والشك بالنسبة إلى الزائد شك بدوى يجرى فيه البراءة، كما عرفت.

ومنها: ما أفاده المحقق الخراسانى قدس سره فى الكفاية من أن الانحلال مستلزم للخلف أو المحال الذى هو عبارة عن استلزام وجود الشيء لعدمه(3).

. أما الخلف، فلا أنه يتوقف لزوم الأقل فعلاً إما لنفسه أو لغيره على تنجز التكليف مطلقاً ولو كان متعلقاً بالأكثر، ضرورة أنه لو لم يتنجز على تقدير تعلقه به

ص: 189

1- (1) - هداية المسترشدين: 441.

2- (2) - تقدّم فى الصفحة 179.

3- (3) - كفاية الأصول: 413.

لم يكن الأقل واجباً بالوجوب الغيرى، لأنه تابع لوجوب ذى المقدمه، و مع عدمه لا مجال له، كما أنه لو لم يتنجز على تقدير تعلقه بالأقل لم يكن واجباً بالوجوب النفسى، فوجوبه الأعم من النفسى و الغيرى يتوقف على تنجز التكليف على أى تقدير، فلو كان لزومه كذلك موجباً لعدم تنجز التكليف إلا على تقدير تعلقه بالأقل يلزم الخلف.

و أما استلزام وجوده للعدم، فلأن لزوم الأقل على الفرض يستلزم عدم تنجز التكليف على كل حال، و هو يستلزم لعدم لزوم الأقل مطلقاً، و هو يستلزم عدم الانحلال، فلزم من وجود الانحلال عدمه، و ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال، هذا.

و يمكن هنا تقريب ثالث زائد على التقريبين المذكورين فى كلام المحقق الخراسانى، و هو أن العلم التفصيلى لو تولد من العلم الإجمالى بحيث كان معلولاً له و مسبباً عنه لا يعقل أن يوجب انحلال ذاك العلم الإجمالى، و هل يمكن أن يؤثر المعلول فى عدم علته؟

و المقام من هذا القبيل، فإن العلم التفصيلى بوجوب الأقل إما لنفسه أو لغيره إنما نشأ من العلم الإجمالى بوجوب الأقل أو الأكثر، كما هو واضح، نظير ما إذا تردد أمر الموضوع مثلاً بين كون وجوبه نفسياً أو غيرياً ناشئاً من الوجوب المتعلق بما يكون الموضوع مقدمه له، و لكن كان وجوب ذى المقدمه مشكوكاً، فإنه لا يعقل أن يصير العلم التفصيلى بوجوب الموضوع على أى تقدير موجباً لانحلال العلم الإجمالى بوجوب الموضوع نفسياً أو بوجوب ما يكون هو مقدمه له، لأن مع الانحلال و إجراء البراءة بالنسبة إلى وجوب ذى المقدمه لا يكون العلم التفصيلى باقياً على حاله، فالعلم التفصيلى المسبب عن العلم الإجمالى

يستحيل أن يؤثر في انحلاله، هذا.

ولكن هذه التقريبات الثلاثة إنّما يتم بناءً على مبنى فاسد، وهو القول بكون الأجزاء في المركبات واجبة بالوجوب الغيري كالمقدمات الخارجية، ونحن وإن أنكرنا وجوب المقدّمة و الملازمة بينه وبين وجوب ذيها رأساً، كما مرّ تحقيقه في مبحث مقدّمة الواجب من مباحث الألفاظ (1)، إلاّ أنّه لو سلّمنا ذلك في المقدمات الخارجية فلا نسلم في المقدمات الداخلية أصلاً، بل قد عرفت أنّ الأجزاء واجبة بعين وجوب الكلّ، والأمر المتعلّق به يدعو إليها بعين دعوته إليه، إذ لا مغايرة بينها وبينه أصلاً، لأنّ المركّب ليس أمراً وراءها بل هو نفسها. و حينئذٍ فالأقلّ واجب بالوجوب الأصلي النفسى تفصيلاً ولا يكون هذا العلم التفصيلي مسبباً عن العلم الإجمالي، فلا مانع من التأثير في الانحلال، بل قد عرفت أنّه ليس هنا إلاّ علم تفصيلي وشكّ بدوي، كما لا يخفى.

ومنها: ما أورده على نفسه الشيخ المحقّق الأنصاري في الرسالة (2) بقوله: «إن قلت» و تقريره: أنّ الأوامر والنواهي الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد النفس الأمريّة، كما اشتهر ذلك بين العدليّة، حيث يقولون: إنّ الواجبات الشرعيّة إنّما وجبت لكونها أطافاً في الواجبات العقلية، فاللطف والمصلحة النفس الأمريّة إمّا هو المأمور به حقيقةً، والأوامر المتعلقة بمثل الصلاة والصوم ونظائرهما أوامر إرشادية والغرض منها الإرشاد إلى عدم حصول المأمور به حقيقة إلاّ بمثلها، وإمّا أنّه غرض للأمر. وعلى كلا التقديرين فيجب

ص: 191

1- (1) - تقدّم في الجزء الأوّل: 16-17.

2- (2) - فرائد الأصول 2: 461.

تحصيل العلم بحصول اللطف لعدم العلم بإتيان المأمور به على الأوّل وبحصول الغرض على الثانى مع الاقتصار على الأقلّ فى مقام الامتثال. و من الواضح عند العقول لزوم العلم بإتيان المأمور به وبحصول الغرض، أمّا الأوّل فبديهيّ، و أمّا الثانى فلأنّ الغرض إنّما هو العلة و الداعى للأمر، و مع الشكّ فى حصوله يشكّ فى سقوط الأمر. فمرجع الشكّ فيه إلى الشكّ فى الإتيان بالمأمور به المسقط للأمر، و قد عرفت أنّ لزوم العلم بإتيانه من الواضحات عند العقول، هذا.

و لا يخفى أنّ المحقّق الخراسانى قدس سره اعتمد فى الكفاية(1) على هذا الكلام و ردّ ما أجاب به عنه الشيخ قدس سره فى الرسالة، هذا.

و التحقيق فى الجواب عن هذا الإشكال أن يقال: إنّ هذه المسألة - و هى أنّ الأوامر و النواهى الشرعيّة هل هى تابعة للمصالح و المفاسد النفس الأمريّة أم لا - مسألة كلاميّة، و منشأ البحث فيها مسألة اخرى كلاميّة أيضاً، و هى أنّه هل يمتنع على الله الإرادة الجزائيّة، فلا يجوز عليه الفعل من دون غرض كما عليه العدليّة، أو أنّه لا- يمتنع عليه تعالى ذلك، بل يجوز منه الإرادة الجزائيّة و الفعل من دون غرض و مصلحة، كما عليه الأشاعرة.

فظهر أنّه بناءً على مذهب العدليّة لا بدّ من الالتزام بعدم كون الأفعال الاختيارية الصادرة من الله تعالى خالياً من الغرض و المصلحة، أمّا أنّه لا بدّ من أن يكون المأمور به حقيقة هو نفس تلك المصلحة و الغرض، أو يكون الغرض أمراً آخر مترتباً على المأمور به فلا يستفاد من ذلك، بل اللازم هو أن يقال بعدم كون إرادته تعالى المتعلقة بإتيان المأمور به إرادة جزائيّة غير

ص:192

ناشئة من المصلحة في المراد. وهو كما يتحقق بأحد الأمرين المذكورين، كذلك يتحقق بأن يكون الأمر به الذي هو عبارة عن مثل الصلاة والصوم والحج بنفسه مصلحةً ومحبوباً؛ لأنه لا فرق في عدم كون الإرادة جزافية بين أن تكون الصلاة مؤثرة في حصول غرض و مصلحة و هي معراج المؤمن كما قيل، أو أن تكون بنفسها محبوبة و مصلحة، لاشتمالها على التهليل والتكبير والتسبيح مثلاً، كما أنه يتحقق ذلك بأن تكون المصلحة في نفس الأمر لا في الأمور به.

وبالجملة: فمقتضى مذهب العدالة أنه لا بد أن يكون في البين غرض و غاية و مصلحة و لطف، أما لزوم أن يكون هو متعلق الأمر بحيث كانت الأوامر المتعلقة بمثل الصلاة والصوم إرشاداً إليه أو أن يكون أمراً آخر وراء الأمور به فلا، فمن المحتمل أن يكون نفس الأمر به محبوباً بذاته و غاية بنفسه، أو يكون الغرض في نفس الأمر، وعلى هذين التقديرين لا وجه للاحتياط بالإتيان بالأكثر.

أما على التقدير الأول: فالنَّ محبوبة الأقل معلومة، و لم يقدِّم دليل على محبوبة الخصوصية الزائدة، و العقل يحكم بعدم جواز العقوبة عليها مع عدم قيام الحجَّة عليها، كما أنه على التقدير الثاني حصل الغرض بمجرد الأمر و البعث و لا يكون المكلف مأخوذاً بأزيد مما قام الدليل على لزوم الإتيان به.

هذا كله مضافاً إلى أنه لو فرض كون الغرض مترتباً على الأمر به نمنع لزوم العلم بحصوله، لأنَّ المكلف إنما هو مأخوذ بالمقدار الذي ورد البيان من قبل المولى على دخالته في الأمر به، و مع الإتيان به لا معنى لعقوبته و إن كان شاكاً في حصول الغرض، لأنَّ الأمر لم يتعلَّق بتحصيل الغرض بل تعلَّق بالأجزاء التي يعلم بانحلال المركب إليها، و تعلُّقه بالزائد مشكوك يحكم العقل

بالبراءة عنه. كيف ولو كان اللازم العلم بحصول الغرض لم يحصل العلم بامثال كثير من المركبات الشرعية، إذ ما من مركب إلا ونحتمل دخالة أمر آخر فيه شطراً أو شرطاً واقعاً وإن لم يصل إلينا دليله، كما هو واضح، فاللازم بحسب نظر العقل هو العلم بإتيان المأمور به الذى قامت الحجة عليه و هو يحصل بإتيان الأقل، فتدبر.

ومنها: ما يختص بالواجبات التعبدية و لا يجرى فى التوصليات، و هو أنه لا بدّ فيها من قصد التقرب، و هو لا يكون إلا بالواجب النفسى، لأنّ الواجب الغيرى لا يكون مقرباً، و حينئذ فمع الاقتصار على الأقل لا يكاد يمكن قصد التقرب، لأنه يحتمل أن يكون الواجب فى الواقع هو الأكثر و كان الأقل واجباً غيرياً، و هذا بخلاف ما إذا أتى بالأكثر، فإنه يقطع بكونه مقرباً إما بنفسه، و إما بالأقل المتحقق فى ضمنه.

و التحقيق فى الجواب أن يقال: أمّا أولاً فلأنّ المعبر فى العبادات أن لا يكون الإتيان بها بداع نفسانى، بل بداع إلهى اخرى. و من المعلوم أنه لا فرق فى ذلك بين الإتيان بالأقل أو بالأكثر، ضرورة أنّ الآتى بالأقل لا يكون الداعى له إلى الإتيان به إلا أمر إلهى. نعم لا يعلم بكون المأتى به هو المأمور به، كما أنّ الآتى بالأكثر أيضاً لا يعلم بذلك.

و بالجملة: لا فرق بين الإتيان بالأقل أو بالأكثر فى إمكان قصد التقرب الذى مرجعه إلى الإتيان بالعمل لا لداع نفسانى من رياء وغيره، و كذا فى عدم العلم بكون ما يأتى به هو المأمور به.

و أمّا ثانياً: فلأنّ مبنى الإشكال على كون الأقل واجباً بالوجوب الغيرى على تقدير كون متعلّق التكليف هو الأكثر، و قد عرفت غير مرّة منع ذلك و أنّ

الأجزاء واجبة بعين وجوب المركّب، و الأمر المتعلّق به يدعو إلى الأجزاء بعين دعوته إليه، و حينئذٍ فالأقلّ واجب بالوجوب النفسى على التقديرين.

وبالجملّة: لا فرق فى الداعى بين القائل بالبراءة و القائل بالاشتغال، فإنّ الداعى بالنسبة إليهما هو الأمر المتعلّق بإقامة الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل. غاية الأمر أنّه لا يصلح للداعويّة فى نظر القائل بالبراءة إلاّ بالنسبة إلى ما علم انحلال الصلاة إليه من الأجزاء، كما أنّه فى نظر القائل بالاشتغال يدعو إلى جميع ما تنحلّ إليه واقعاً و لو كان هو الأَكثَر، و لذا لا يتحقّق العلم بامثاله إلاّ بالإتيان به. فلا اختلاف للداعى بالنسبة إليهما، فيجوز الإتيان بالأقلّ بداعى الأمر المتعلّق بالصلاة بلا ريب و لا يوجب ذلك قدحاً فى عباديّتها أصلاً، كما هو واضح لا يخفى.

هذا كلّه فى البراءة العقلية، و قد عرفت جريانها و عدم ورود شيء من الإشكالات الثمانية المتقدّمة عليها.

فى جريان البراءة الشرعيّة فى المقام

و أمّا البراءة الشرعيّة: فالظاهر أنّه لا مانع من جريانها بناءً على ما هو مقتضى التحقيق من انحلال العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى بوجوب الأقلّ و الشكّ فى وجوب الأكثر، كما عرفت. و ذلك لأنّ الأقلّ معلوم وجوبه النفسى تفصيلاً و الأكثر مشكوك، فيكون مرفوعاً بمثل حديث الرفع(1)، و لا فرق فى ذلك

ص: 195

1- (1) - الخصال: 9/417، وسائل الشيعة 15: 369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.

بين أن يقال بدلالة الحديث على رفع الجزئية المجهولة بناءً على إمكان رفعها لكونها قابلة للوضع، أو يقال بدلالته على رفع الوجوب النفسى المتعلق بالأكثر بناءً على عدم إمكان رفع الجزئية. و كيف كان فلا مانع من جريانها بالنسبة إلى الأكثر بناءً على الانحلال.

و أمّا بناءً على عدم الانحلال الموجب لعدم جريان البراءة العقلية فهل تجرى البراءة الشرعية مطلقاً، أو لا تجرى كذلك، أو يفصل بين ما إذا كان العلم الإجمالى مقتضياً لوجوب الموافقة القطعية فتجربى، و بين ما إذا قيل بكونه علّة تامّة له فلا تجربى؟ و جوه بل أقوال ذهب إلى الأول المحقّق الخراسانى(1) و إلى الأخير المحقّق العراقى على ما فى تقريرات بحثه(2)

. و الحقّ هو الوجه الثانى، لأنّه لو كان مجربى البراءة هو الوجوب النفسى المتعلق بالأكثر المجهول فالأصل و إن كان يجربى بالنسبة إليه لكونه مشكوكاً، إلّا أنّه معارض بالأصل الجارى فى الأقلّ، لأنّ وجوبه النفسى أيضاً مشكوك بناءً على ما هو المفروض من عدم انحلال العلم الإجمالى، لأنّه يلزم من جريانها مخالفة عمليّة للتكليف المعلوم المتحقّق فى البين المرّدّد بين الأقلّ و الأكثر.

و دعوى: أنّ طبيعة الوجوب بالنسبة إلى الأقلّ معلومة بالتفصيل، فلا تجربى أصالة البراءة بالنسبة إليه، و أمّا الأكثر فأصل تعلق الوجوب به مشكوك، فلا مانع من جريان الأصل فيه.

ص:196

1- (1) - كفاية الأصول: 416.

2- (2) - نهاية الأفكار 3: 389.

مدفوعة: بأن الأمر المشترك بين الوجوب النفسى و الغيرى أمر انتزاعى لا يكون قابلاً للجعل، ضرورة أن المجعول إما هو الوجوب النفسى، و إما هو الوجوب الغيرى، غاية الأمر أن العقل بعد ملاحظتهما ينتزع منهما أمراً واحداً و هو أصل الوجوب و الإلزام.

كما أن دعوى عدم جريان الأصل فى الأقل بالنسبة إلى وجوبه النفسى، لعدم ترتب أثر عليه بعد لزوم الإتيان به على أى تقدير كان واجباً نفسياً أو غيرياً فلا معارض للأصل الجارى فى الأكثر.

تندفع بأنه يكفى فى جريان الأصل ترتب الأثر عليه و لو فى بعض الموارد، و هنا يكون كذلك، فإن جريان أصل البراءة عن الوجوب النفسى المجهول المتعلق بالأقل يترتب عليه الأثر فيما لو سقط الجزء المشكوك عن الجزئية لتعذر و غيره، فإن مقتضى أصالة البراءة عن وجوب الأقل عدم لزوم الإتيان به أصلاً.

و بالجملة: فلو كان مجرى البراءة هو الوجوب النفسى المتعلق بالأكثر لكان الأصل الجارى فيه معارضاً بالأصل الجارى فى الأقل. و أما لو كان مجراها هى جزئية الجزء المشكوك فعلى مختار الأعظم من عدم كون الجزئية قابلة للوضع و لا للرفع، بل كل واحد منهما يتعلق بمنشأ انتزاعه و هو الوجوب النفسى المتعلق بالمركب من الجزء المشكوك و سائر الأجزاء فيقع التعارض حينئذ بين الأصل الجارى فى منشأ انتزاعه و بين الأصل الجارى فى الأقل كما فى الصورة السابقة.

و من هنا ينقدح الخلل فيما أفاده المحقق العراقى بعد تسليم ثبوت التعارض بين الأصل الجارى فى الأكثر فى وجوبه النفسى و الأصل الجارى فى الأقل، من

أنّه يكفى فى جريان الأصل فى جزئية المشكوك مجرد كونها ممّا أمر رفعه ووضعها بيد الشارع ولو بتوسط منشائه وهو التكليف، فإنّ للشارع رفع الجزئية عن المشكوك برفع اليد عن فعلية التكليف المتعلق بالأكثر(1)

. وجه الخلل ما عرفت من أنّ منشأ انتزاع الجزئية هو الوجوب النفسى المتعلق بالمركب، والأصل الجارى فى المركب من الجزء المشكوك معارض بالأصل الجارى فى المركب من غيره، كما اعترف به.

وأما لو كان مجرى البراءة هو الوجوب المتعلق بالجزء المشكوك فالظاهر أيضاً عدم جريان الأصل فيه للمعارضة، لأنّ الوجوب المتعلق بالجزء المشكوك وإن كان وجوباً شرعياً بناءً على القول بوجوب المقدمّة على خلاف ما هو الحقّ والمحقق فى محله(2)، إلا أنّ الملازمة بينه وبين وجوب ذى المقدمّة ملازمة عقلية، فالشكّ فيه وإن كان مسبباً عن الشكّ فى وجوب الأكثر، إلاّ أنّه لا يرتفع بالأصل الجارى فى السبب بعد عدم كون المسبب من الآثار الشرعية المترتبة عليه، فكما أنّه يجرى الأصل فى السبب يجرى فى المسبب أيضاً. وحينئذٍ فيقع التعارض بين الأصل الجارى فيهما والجارى فى الأقلّ.

نعم لو قلنا بكون وجوب المقدمّة من الآثار الشرعية المترتبة على وجوب ذىها لكان الأصل الجارى فى السبب معارضاً بالأصل الجارى فى الأقلّ، ويبقى الأصل الجارى فى المسبب سليماً عن المعارض، ولكن هذا بمكان من البطلان، لأنّ مسألة وجوب المقدمّة مسألة عقلية، كما هو المسلّم بينهم.

ص: 198

1- (1) - نهاية الأفكار 3: 390.

2- (2) - تقدّم فى الجزء الأوّل: 15.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: أنه بناءً على عدم انحلال العلم الإجمالى لا يجرى أصالة البراءة بالنسبة إلى الأكثر لا فى وجوبه النفسى المتعلق به، ولا فى جزئية الجزء المشكوك، ولا فى الوجوب المتعلق به.

وهذا لا- فرق فيه بين أن نقول باقتضاء العلم الإجمالى لوجوب الموافقة القطعية، وبين أن نقول بكونه عدّة تامّة له، فالتفكيك بين البراءة الشرعية والعقلية ممّا لا وجه له أصلاً.

ثم إن المحقق العراقى المفصل بين القول بالاقتضاء والعلية أفاد فى وجه عدم جريان الأصل النافى - بناءً على العلية و لوفى بعض أطرافه بلا- معارض - أنه بعد انتهاء الأمر إلى حكم العقل بوجوب الاحتياط و لزوم تحصيل الجزم بالفراغ و لو جعلياً لا مجال لجريان الأصول النافية و لوفى فرض كونها بلا معارض، إلاّ على فرض اقتضاء جريانها لإثبات أن الواجب الفعلى هو الأقلّ و لو ظاهراً، كى ببركة إثباته ذلك يكون الإتيان به فراغاً جعلياً عمّا ثبت فى العهدة. و هو أيضاً فى محلّ المنع؛ لمنع اقتضاء مجرد نفى وجوب الأكثر و الخصوصية الزائدة لإثبات هذه الجهة إلاّ على القول بالمشتبب الذى لا نقول به.

نعم قد يتوهم تكفل مثل حديث الرفع لإثبات ذلك بتقريبات ثلاثة:

أحدها: أن الحديث ناظر إلى إطلاقات أدلة الجزئية واقعاً بتقييد مفاد فعليتها بحال العلم بها، و أنه برفع فعليّة التكليف عن المشكوك واقعاً مع ضميمه ظهور بقية الأجزاء فى الفعلية يرتفع الإجمال من البين و يتعيّن كون متعلق التكليف الفعلى هو الأقلّ، و بالإتيان به يتحقّق الفراغ و الخروج عن عهدة التكليف.

و أجاب عن هذا التقريب بما ملخصه: منع صلاحية حديث الرفع لأن يكون ناظراً إلى نفي فعلية التكليف عن المشكوك واقعاً، إذ مفاد الرفع فيه إنما هو مجرد الرفع الظاهري الثابت في المرتبة المتأخرة عن الجهل بالواقع، ومثله غير صالح لتقييد إطلاق الجزئية الواقعية المحفوظة حتى بمرتبة فعليتها في المرتبة السابقة عن تعلق الجهل بها؛ لاستحالة ورود الرفع في ظرف الجهل بشيء على الشيء الملحوظ كونه في المرتبة السابقة على الجهل بنفسه، ولأن رفع كل شيء عبارة عن نقيضه وبديله، فلا يمكن أن يكون الرفع في هذه المرتبة نقيضاً لما هو في المرتبة السابقة؛ لأن وحدة الرتبة بين النقيضين من الوحدات الثمان التي تعتبر في التناقض والتضاد.

و حينئذٍ فلو كانت مقتضيات الفعلية في المرتبة السابقة على الجهل متحققة لا يكاد يصلح مثل هذا الحديث للمانع عنها، ومعه يبقى العلم الإجمالي على حاله.

وتوهم: أن الحكم الظاهري وإن لم يكن في مرتبة الحكم الواقعي، إلا أن الحكم الواقعي ولو بنتيجة الإطلاق يكون في مرتبة الحكم الظاهري، وبذلك أمكن تعلق الرفع في تلك المرتبة بفعلية الحكم الواقعي.

مدفوع: بأنه مع الاعتراف بكون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي كيف يمكن توهم كون الحكم الواقعي في عرض الحكم الظاهري وفي مرتبته.

نعم الحكم الواقعي يجتمع مع الحكم الظاهري زماناً، ولكنّه لا يقتضى اجتماعهما رتبة (1)، انتهى.

ص: 200

و أنت خبير بعدم تمامية هذا الجواب، لأنه - مضافاً إلى منع كون الجهل بشيء و الشكّ فيه متأخراً عن نفس ذلك الشيء و إلا لزم انقلابه علماً، كما هو واضح - يرد عليه أنّ معنى الإطلاق ليس هو لحاظ السريان و الشمول حتّى يقتصر فيه على الحالات التي كانت في عرض الواقع من حيث الرتبة، بل هو عبارة عن مجرد عدم أخذ القيد في نفس الحكم أو متعلّقه مع كونه بصدد البيان، و حينئذٍ فلا مانع من شمول إطلاق الواقع لمرتبة الجهل به، فلا استحالة في ورود الرفع في ظرف الجهل على الواقع الشامل لمرتبة الجهل أيضاً.

و من هنا يظهر: أنّ الحكم الواقعي يكون في مرتبة الحكم الظاهري و محفوظاً معه، كما تقدّم تحقيقه في مبحث اجتماع الحكم الظاهري مع الواقعي.

هذا تمام الكلام فيما لو كان الأقلّ و الأكثر من قبيل الأجزاء.

ص: 201

المطلب الثاني: فيما لو كان الأقل والأكثر من قبيل

فيما لو كان الأقل والأكثر من قبيل

المطلق والمشروط أو الجنس والنوع، أو الطبيعي والفرد

كما إذا دار الأمر بين كون الواجب مطلق الصلاة أو هي مشروطة بالطهارة مثلاً، أو دار الأمر بين وجوب إطعام مطلق الحيوان أو الإنسان، أو وجوب إكرام الإنسان أو خصوص زيد، ففي جريان البراءة العقلية مطلقاً أو عدمه كذلك، أو التفصيل بين المطلق والمشروط وغيره بالجريان في الأول دون غيره وجوه، بل أقوال.

وليعلم: أنّ الشرط قد يكون متّحداً مع المشروط في الوجود الخارجي، كالإيمان في الرقبة، وقد يكون مغايراً معه في الوجود كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، ولا فرق بينهما في المقام. كما أنّه لا فرق في المركّبات التحليلية بين أن تكون بسائط في الخارج أم لم تكن، كذلك لا فرق بين أن تكون الخصوصية الزائدة محتاجة إلى مئونة زائدة في مقام الإثبات، كبعض الألوان التي لم يوضع بإزائها لفظ مستقلّ، بل تعرف بإضافة لفظ اللون إلى شيء آخر، أو لم تكن كذلك.

وكيف كان: فذهب المحقّق الخراساني في الكفاية إلى عدم جريان البراءة العقلية هنا مطلقاً، وأنّه أظهر من عدم الجريان في الأقل والأكثر في الأجزاء.

قال في وجهه ما نصّه: فإنّ الانحلال المتوهم في الأقل والأكثر لا يكاد يتوهم هاهنا، بداهة أنّ الأجزاء التحليلية لا تكاد تتّصف باللزوم من باب المقدّمة عقلاً، فالصلاة - مثلاً - في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصة

موجودة بعين وجودها وفي ضمن صلاة اخرى فاقدة لشرطها أو خصوصيتها تكون متباينة للمأمور بها، كما لا يخفى (1)، انتهى.

و توضيح عدم جريان البراءة في المقام يتوقف على بيان مقدمتين:

الأولى: أنه لا بد في الانحلال الموجب لجريان البراءة في المشكوك أن يرجع العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بأحد الطرفين و الشكّ البدوي في الآخر. و بعبارة اخرى: كان في البين قدر متيقن تفصيلاً و وقع الشكّ في الزائد على ذلك المقدار، ضرورة أن بدون ذلك لا وجه للانحلال.

الثانية: أن الطبيعي في المتواطيات يتحصص إلى حصص متعدّدة و آباء كذلك بعدد الأفراد، بحيث كان المتحقّق في ضمن كلّ فرد حصّة و أب خاص من الطبيعي المطلق غير الحصّة و الأب المتحقّق في ضمن فرد آخر، كالحيوانية الموجودة في ضمن الإنسان بالإضافة إلى الحيوانية الموجودة في ضمن نوع آخر كالبقرة و الغنم، و كإنسانية المتحقّقة في ضمن زيد بالقياس إلى الإنسانية المتحقّقة في ضمن بكر و خالد. فلا- محالة في مفروض المقام لا يكاد يكون الطبيعي المطلق بما هو جامع الحصص و الآباء القابل للانطباق على حصّة اخرى محفوظاً في ضمن زيد؛ لأنّ ما هو محفوظ في ضمنه إنّما هي الحصّة الخاصة من الطبيعي، و مع تغاير هذه الحصّة مع الحصّة الأخرى المحفوظة في ضمن فرد آخر كيف يمكن دعوى اندراج البحث في الأقلّ و الأكثر و لو بحسب التحليل.

بل الأمر في مثل المقام ينتهي إلى العلم الإجمالي بتعلّق التكليف إمّا

ص: 203

بخصوص حصّة خاصة، أو بجامع الحصص والطبيعي على الإطلاق بما هو قابل الانطباق على حصّة أخرى غيرها، فيرجع الأمر إلى الدوران بين المتباينين، فيجب فيه الاحتياط بإطعام خصوص زيد مثلاً، هذا.

ويرد على هذه المقدّمة: أنّ التحقيق في باب الكلّي الطبيعي هو كونه موجوداً في الخارج بوصف الكثرة، فإنّ زيداً إنسان و عمراً أيضاً إنسان، وزيد و عمرو إنسانان؛ لأنّ الكلّي الطبيعي ليس إلاّ نفس الماهيّة، وهي بذاتها لا تكون واحدة ولا كثيرة. وحيث إنّها لا تكون بنفسها كذلك يجتمع مع الواحد و مع الكثير؛ لأنّها لو كانت واحدة لم يكن يمكن أن تجتمع مع الكثير، ولو كانت كثيرة لا يكاد يمكن أن تجتمع مع الواحد، فحيث لا تكون كثيرة بذاتها ولا واحدة بنفسها لا يأتى من الاجتماع معهما.

وبالجملة: كلّ فرد من أفراد الإنسان - مثلاً - هو نفس ماهيّته مع خصوصيّة زائدة، فزيد حيوان ناطق، كما أنّ عمراً أيضاً كذلك، ولا تكون الماهيّة المتحقّقة في ضمن زيد مغايرة للماهيّة المتحقّقة في ضمن عمرو أصلاً، فجميع أفراد الإنسان يشترك في هذه الجهة، ولا مباينة بينها من هذه الحيثية أصلاً، والطبيعي الجامع بينها يتّحد في الخارج مع كلّ واحد منها، ولا يكون واحداً بالوحدة العدديّة كما زعمه الرجل الهمداني الذي صادفه الشيخ الرئيس في بلدة همدان، حيث إنّّه تخيّل أنّ الطبيعي الجامع موجود في الخارج بوصف الوحدة (1)، كما أنّ ما ذكر في المقدّمة الثانية من تحصّصه بخصص متباينة

ص: 204

1- (1) - راجع رسائل ابن سينا: 463، الحكمة المتعالية 1: 273-274، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 99.

و كونها آباء متعدّدة ممّا لا يكاد يتصوّر وإن أذعن به بعض الأعلام⁽¹⁾، مضافاً إلى أنّه خلاف ما صرّح به الفلاسفة العظام، و تعبيرهم بأنّ الطبيعي مع الأفراد كالآباء مع الأولاد إنّما يريدون به نفى ما زعمه الرجل الهمداني من كونه أباً واحداً خارجاً و له أولاد متكثّرة، لا كونه ذا حصص متباينة.

إذا عرفت ذلك يظهر لك وجود القدر المتيقّن في مثل المقام، فإنّه لو دار الأمر بين وجوب إكرام مطلق الإنسان أو خصوص زيد، يكون إكرام طبيعة الإنسان التي هي عبارة عن الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الخصوصيّات المقارنة معه في الوجود الخارجي معلوماً تفصيلاً، و الشكّ إنّما هو في الخصوصيّة الزائدة. كما أنّه لو دار الأمر بين عتق مطلق الرقبة أو خصوص الرقبة المؤمنة يكون وجوب عتق مطلق الرقبة معلوماً تفصيلاً، و الشكّ إنّما هو في وجوب الخصوصيّة الزائدة و هي كونها مؤمنة، ضرورة أنّ الرقبة الكافرة تشترك مع الرقبة المؤمنة في أصل المصدقية لمطلق الرقبة. نعم بينهما افتراق من جهات اخرى لا ترتبط بالطبيعي.

و حينئذٍ: فلا فرق بين هذه الموارد و بين الأقلّ و الأكثر أصلاً. نعم بين تلك الموارد فرق من جهة وضوح ذلك و خفائه، فإنّ الدوران بين المطلق و المشروط مع كون الشرط مغايراً في الوجود الخارجي مع المشروط كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة من أوضح تلك الموارد من جهة احتياجه في عالم الجعل و الثبوت إلى لحاظ آخر، كاحتياجه في عالم الايصال و الإثبات إلى مئونة زائدة، بخلاف غيره من سائر الموارد.

ص: 205

وأما من جهة أصل وجود ما هو المناط في جريان البراءة من ثبوت القدر المتيقن فلا فرق بينها أصلاً.

وأما ما أفاده المحقق النائيني من وجوب الاحتياط فيما إذا كان الأقل والأكثر من قبيل الجنس والنوع، لأن التريديد بينهما وإن كان يرجع بالتحليل العقلي إلى الأقل والأكثر، إلا أنه خارجاً بنظر العرف يكون من التريديد بين المتباينين؛ لأن الإنسان بما له من المعنى المرتكز في الذهن مباين للحيوان عرفاً، فلو علم إجمالاً بوجوب إطعام الإنسان أو الحيوان فاللزام هو الاحتياط بإطعام خصوص الإنسان؛ لأن ذلك جمع بين الأمرين، فإن إطعام الإنسان يستلزم إطعام الحيوان أيضاً⁽¹⁾

. فيرد عليه أولاً: أن التنافي بين الحيوان والإنسان بنظر العرف لو سلم لا يوجب تعميم الحكم لمطلق ما إذا دار الأمر بين الجنس والنوع، فمن الممكن أن لا يكون بعض الأنواع منافياً لجنسه بنظر العرف أيضاً.

وثانياً: لو سلم التنافي فمقتضى القاعدة الحاكمة بوجوب الاحتياط الجمع بين الجنس والنوع بإطعام الحيوان والإنسان معاً في المثال، لا الاقتصار على إطعام الإنسان فقط. وما أفاده من أن إطعام الإنسان يستلزم إطعام الحيوان أيضاً رجوعاً عما ذكره أولاً من المباينة بينهما بنظر العرف، فإن استلزامه لذلك إنما هو بملاحظة التحليل العقلي لا النظر العرفي، كما لا يخفى.

ثم إنك عرفت مما تقدم أن تمام المناط لجريان البراءة هو وجود القدر المتيقن في البين، بلا فرق بين أن تكون الخصوصية المشكوكة من قبيل

ص: 206

1- (1) - فوائد الأصول (تقاريرات المحقق النائيني) الكاظمي 4: 208.

الخصوصيات المتنوعة أو المفردة، أو من الخصوصيات العرضية، بل قد عرفت أوضحية الجريان في القسم الثاني.

كما أنه لا فرق فيه - أي في القسم الثاني - بين أن يكون القيد المشكوك فيه بحيث يمكن اتّصاف كل فرد من أفراد الطبيعي به كالقيام و القعود و الإيمان و العدالة، و بين ما لم يكن كذلك كالهاشمية و نحوها.

كما أنه لا فرق أيضاً بين أن يكون النوع المأخوذ متعلقاً للتكليف بنحو كان الجنس مأخوذاً في ضمنه أيضاً كالحيوان الناطق أو لم يكن كذلك كالإنسان.

و السّر في الجريان في الجميع اشتراكه فيما هو المناط.

و أمّا ما أفاده المحقّق العراقي من التفصيل في الخصوصيات العرضية بين قسميها لجريان البراءة في القسم الأوّل دون الثاني (1)، فإنّما هو مبني على الأصل الذي زعمه من الاختلاف بين الحصص و كون الحصّة الواجدة لخصوصية الهاشمية مغايرة للحصّة الفاقدة لها، فدوران الأمر بين خصوص تلك الحصّة و الجامع بينها و بين الفاقدة من قبيل الدوران بين التعيين و التخيير، و لكن عرفت أنّ ذلك بمكان من البطلان.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه في المطلبين أنّ الحقّ جريان البراءة في جميع موارد الدوران بين الأقلّ و الأكثر.

ص: 207

المطلب الثالث: في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الأسباب و المحصّلات

في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الأسباب و المحصّلات

و في جريان البراءة فيها مطلقاً، و عدم جريانها كذلك، و التفصيل بين ما لو كانت الأسباب عادية أو عقلية، و بين ما لو كانت شرعية، أو بين ما لو قيل بكون العلم الإجمالي مقتضياً فتجري، أو علة تامّة فلا تجرى، أو بين أن يكون العنوان البسيط الذي هو المأمور به ذا مراتب متفاوتة متدرّج الحصول و التحقّق، و بين ما إذا كان دفعي الحصول و التحقّق عند تحقّق الجزء الأخير من علته، بالجريان في الصورة الأولى و عدمه في الصورة الثانية، و جوه بل أقوال خمسة.

و ليعلم أولاً: أنّ مركز البحث و مورد النزاع بينهم هو ما إذا كان المسبّب الذي هو مورد تعلق الأمر معلوماً بجميع خصوصياته بحيث لم يكن فيه ترديد أصلاً، بل كان الترديد في السبب المحقّق له من حيث مدخلية جزء أو شرط في سببته و ترتّب المسبّب عليه. و أمّا لو كان المسبّب أيضاً مشكوكاً بحيث دار أمره بين السعة و الضيق فهو خارج عن البحث في هذا المقام و داخل في المباحث المتقدمة.

و حينئذٍ فيظهر أنّ الوجه الأخير الذي اختاره المحقّق العراقي - على ما في تقارير بعض تلامذته (1) - الراجع إلى التفصيل بين ما لو كان المسبّب عنواناً بسيطاً ذا مراتب متفاوتة و متدرّج الحصول و بين ما إذا كان دفعي الحصول، خارج

ص: 208

عن مورد البحث. فإنه لو كان العنوان البسيط ذا مراتب متفاوتة، فتارة يكون الشك في مدخلية خصوصية في تحقق ذلك الأمر البسيط، كما لو فرض الشك في اعتبار النية في غسل البدن الذي يؤثر في حصول الطهارة المأمور بها، واخرى يكون الشك في نفس ذلك الأمر البسيط وأنه بآية مرتبة تعلق به الأمر، فعلى الأول لا فرق بينه وبين ما إذا كان دفعي الحصول أصلاً. وعلى الثاني وإن كان بين الصورتين فرق من حيث جريان البراءة وعدمه، إلا أن الصورة الأولى بناءً على هذا لا تكون داخلية في محل البحث، كما عرفت.

إذا ظهر لك ذلك فاعلم: أن الأقوى وجوب الاحتياط مطلقاً؛ لأنه بعد تنجز التكليف وعدم كون المكلف معذوراً في مخالفته من جهة العلم به وبمتعلقه يحكم العقل حكماً بتباً بلزوم العلم بالفراغ عن عهده بالإتيان بكل ما يحتمل دخله في سببية السبب وترتب المسبب عليه جزءاً أو شرطاً، وليس الاقتصار على الأقل - الذي لا يوجب الإتيان به إلا مجرد احتمال تحقق الامتثال والإتيان بالمأمور به - إلا كالاقتصار على احتمال الإتيان بالمأمور به فيما لو احتتمل أنه لم يأت بشيء من أجزائه وشرائطه أصلاً.

ومن المعلوم أن مقتضى حكم العقل فيه لزوم إحراز الامتثال، ألا ترى أنه لا يكفي لمن احتتمل أنه لم يصل أصلاً مجرد احتمال أنه صلى. نعم بعد خروج الوقت دلّ الدليل الثقلي على عدم الاعتناء بهذا الاحتمال في خصوص الصلاة.

ودعوى: أنه بعد الإتيان بما علم مدخليته في السبب لا يعلم ببقاء الأمر حينئذ حتى يجب عليه الإتيان بالقييد المشكوك، ضرورة أنه يحتمل أن يكون المأتي به تمام السبب.

مدفوعة بأن هذا الاحتمال متحقق في جميع موارد قاعدة الاشتغال، كما

هو واضح. و المناط في جريانها هو العلم بتعلق الأمر و كون المتعلق معلوماً أيضاً و شك في فراغ ذمته عنه.

وبالجملة: بعد ما علق الأمر مخلبه وقامت الحجّة من المولى على ثبوته وعلى تعيين المكلف به، لا يكون مفراً من لزوم العلم بتحقيقه و حصول الامتثال، و هو يقتضى وجوب الاحتياط؛ بلا فرق بين أن تكون الأسباب عادية أو عقلية أو شرعية، و كذا بين أن نقول باقتضاء العلم الإجمالى لوجوب الموافقة القطعية أو بكونه علّة تامّة، و لا بين أن نقول بإمكان جعل السببية و كذا الجزئية و الشرطية، أو لا نقول بذلك.

و لا- فرق أيضاً فيما ذكرنا بين أن نقول بأنّ عدم المأمور به المنهى عنه حسب اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن النقيض متكثر حسب تكثر أجزاء محققة، لأنّه ينعدم بانعدام كلّ واحد منها، أو نقول بأنّه ليس للمأمور به إلاّ عدم واحد، إذ كما أنّه لا يكون له إلاّ وجود واحد كذلك لا يكون له إلاّ عدم واحد، و قد مرّت الإشارة إلى ذلك في بعض المقدمات التي مهّدها لجريان البراءة في الأقلّ و الأكثر في الأجزاء،

فراجع (1)

. أمّا على القول الثانى: فواضح، لأنّ المنهى عنه إنّما هو عدم واحد، و لا يعلم بتركه و حصول الامتثال إلاّ بالاثبات بكلّ ما يحتمل دخله في المحقق - بالكسر - شطراً أو شرطاً، إذ مع الاقتصار على المقدار المعلوم لا يعلم بتحقيق المأمور به حتّى يعلم بامتثال النهى بترك المنهى عنه.

و أمّا على القول الأوّل: فقد يقال بأنّه لا مانع حينئذٍ من جريان البراءة،

ص: 210

لأنَّ الأمر ينتهي في ظرف حرمة الترك إلى الأقلِّ والأكثر، حيث إنَّ ترك المأمور به الناشئ من قبل ترك الأقلِّ ممَّا يعلم تفصيلاً حرمة و استحقاق العقوبة عليه، للعلم بإفضائه إلى ترك المأمور به، و أمَّا الترك الناشئ من قبل الجزء أو الشرط المشكوك فلا يعلم حرمة، لعدم العلم بأدائه إلى ترك المأمور به، فيشكَّ في تعلق النهي عنه فتجرى فيه أدلة البراءة العقلية و النقلية.

ولكنه لا يخفى: أنَّه بناءً على ذلك أيضاً لا مجال لجريان البراءة، لأنَّ هذه النواهي المتعلقة بأعدام المأمور به حيث إنَّها لا تكون إلا ناشئة من الأمر المتعلق به، ضرورة أنَّها لا تكون نواهي مستقلة، لأنَّ مبادئها إنما هي المبادئ الموجبة للأمر فلا محالة تكون في السعة و الضيق تابعة للأمر، فلا مجال لإجراء البراءة فيها مع عدم جريانها فيه، مضافاً إلى أنَّه لو فرض كونها نواهي مستقلة فجريان البراءة فيها لا يوجب جواز الاقتصار على الأقلِّ بعد كون الأمر حجة تامّة و الاشتغال به يقيني، و مقتضى حكم العقل لزوم إحراز الامتثال و العلم بإتيان المأمور به، و هو لا يحصل إلا بضمِّ القيد المشكوك إلى السبب.

و ممَّا ذكرنا ينقدح الخلل فيما أفاده المحقِّق العراقي من تسليم جريان البراءة لو كان إضافة أجزاء المحقِّق - بالكسر - إلى المحقِّق - بالفتح - من قبيل الجهات التقيديّة الموجبة لتكثّر أعدام المأمور به بالإضافة إليها، حيث إنَّه بتعدّد أجزاء المحقِّق حينئذٍ يتعدّد الإضافات و التقيّدات، و بذلك يتكثّر الأعدام أيضاً، فينتهي الأمر من جهة حرمة الترك إلى الأقلِّ و الأكثر (1)، هذا.

ولكنك عرفت: عدم الفرق بين المسلكين هنا و عدم ترتّب أثر عليهما في هذا المقام، فتدبّر.

ص: 211

ثم إنك عرفت أنه لا فرق في عدم جريان البراءة في الأسباب والمحققات بين كونها عقلية، كما إذا أمر بقتل زيد مثلاً وتردد محققه بين أن يكون ضربة أو ضربتين، أو عادية، كما إذا أمر بتنظيف المسجد وتردد محصده له بين أن يكون مجرد الكنس أو مع إضافة رش الماء، وبين كونها شرعية كما إذا فرض أن المأمور به حقيقة في باب الغسل - مثلاً - هي الطهارة الحاصلة منه، وتردد أمر الغسل بين أن يكون الترتيب بين الأجزاء أو بين الجانبين - مثلاً - معتبراً فيه أم لا.

ولتوضيح عدم الجريان في الأسباب والمحصّلات الشرعية نقول: إن جعل الأسباب والمحصّلات الشرعية وكذا الأمور الاعتبارية العقلانية كالبيع ونحوه لا يكون معناه كون الأسباب مؤثرة في حصول المسببات تكويناً، بحيث لم يكن قبل تحقق الأسباب شيء منها، و بعد تحققها صارت موجودة في عالم التكوين، وهذا واضح جداً.

وكذلك ليس معناه كون الأسباب بعد حصولها مؤثرة في تحقق الاعتبار إما من الشرع أو من العقلاء، بحيث كان إيجاد «بعث» مثلاً و التكلّم بهذه اللفظة بقصد إنشاء البيع علة مؤثرة في تحقق اعتبار العقلاء، ضرورة أن لا اعتبارهم مبادئ مخصوصة وأسباب معينة، ولا يعقل أن يكون قول «بعث» مؤثراً في نفوس العقلاء بحيث كانوا مجبورين بمجرد صدوره من المنشئ في اعتبار البيع، كما هو أوضح من أن يخفى.

بل التحقيق: أن العقلاء في الأزمنة المتقدمة بعد ما رأوا توقف معاشهم على مثل البيع وأحرزوا الاحتياج إليه اعتبروا ذلك على سبيل الكلية، فإذا تحقق في الخارج بيع، يتحقق حينئذٍ موضوع اعتبار العقلاء بخروج المبيع عن ملك البائع وانتقاله إلى ملك المشتري، وكذا الثمن، لا أن يكون تحقق البيع في الخارج

مؤثراً في أصل اعتبار العقلاء؛ لما عرفت من أنّ الاعتبار لأسباب و مبادئ خاصّة، بل تحقّقه يوجب تحقّق الموضوع لاعتبارهم، هذا في الأمور الاعتباريّة العقلانيّة.

وأما في المجعولات الشرعيّة فهي على قسمين:

أحدهما: أن يكون المسبّب من الأمور الاعتبارية العقلانية المتعارفة عندهم. غاية الأمر أنّ الشارع يتصرّف في الأسباب فيردع عن بعضها و إن كان عند العقلاء موضوعاً للاعتبار، أو يزيد عليها سبباً آخر في عرض سائر الأسباب.

وبالجملة: فتصرّفه حينئذٍ مقصور على الأسباب إمّا بخلع بعضها عن السببيّة، وإمّا بتوسعة دائرتها بإضافة بعض ما لم يكن عند العقلاء سبباً.

مثلاً حقيقة النكاح و الطلاق من الأمور المعتمدة عند العقلاء، و الشارع أيضاً تبعهم في ذلك و لكن تصرّف في أسباب حصولهما، فردع عن بعضها و لم يرتّب الأثر عليه.

ثانيهما: أن يكون المسبّب أيضاً ممّا لم يكن معتبراً عند العقلاء، بل كان من المجعولات الشرعيّة و المخترعات التي لم تكن لها سابقة عند العقلاء. و في هذا القسم لا بدّ و أن يكون السبب أيضاً مجعولاً كالمسبّب؛ لأنّ المفروض أنّ المسبّب من المخترعات الشرعيّة، و لا يعقل أن يكون لمثل ذلك أسباب عقلية أو عادية، بل أسبابها لا بدّ و أن تكون مجعولة شرعاً، و لا يغنى جعل واحد منهما عن الآخر، أمّا جعل المسبّب فلما عرفت من أنّ المفروض كونه من المجعولات الشرعيّة و أسبابها لا بدّ و أن تكون شرعيّة. فمجرد كون الطهارة المأمور بها أمراً اعتبارياً شرعياً لا يغنى عن جعل الوضوء و الغسل سبباً لحصولها، كما أنّ جعل السبب بالجعل البسيط لا بالجعل المركّب الذي مرجعه إلى جعل السبب سبباً لا يغنى عن جعل المسبّب.

وبالجملة: لا بدّ في المجعولات الشرعيّة من أن يتعلّق الجعل بالأسباب والمسبّبات معاً ولا يغني جعل واحد منهما عن الآخر.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه لا مجال لجريان البراءة العقليّة في الأسباب والمحصّلات الشرعيّة؛ لأنّ اعتبارها وإن كان بيد الشارع، إلاّ أنّه حيث يكون المأمور به هو المسبّبات وهي مبيّنة لا خفاء فيها فمقتضى اشتغال اليقيني بها لزوم العلم بتحققها، وهو يتوقّف على ضمّ القيد المشكوك أيضاً.

وأما البراءة الشرعيّة فقد يقال بجريانها، لأنّ الشكّ في حصول المسبّب وهي الطهارة أو النقل والانتقال - مثلاً - مسبّب عن الشكّ في الأسباب، وأنّه هل الترتيب بين الأجزاء - مثلاً - معتبر في الموضوع، أو العربيّة والماضويّة معتبرة في الصيغة عند الشارع أم لا؟ وبعد كون الأسباب من المجعولات الشرعيّة لا مانع من جريان حديث الرفع(1) ونفي القيد الزائد المشكوك به، وإذا ارتفع الشكّ عن السبب بسبب حديث الرفع يرتفع الشكّ عن المسبّب أيضاً، ولا يلزم أن يكون الأصل مثبتاً بعد كون المفروض أنّ المسبّب من الآثار الشرعيّة المترتبة على السبب.

ولكن لا يخفى: أنّ مثل حديث الرفع وإن كان يرفع اعتبار الزيادة المشكوكة لكونها مجهولة غير مبيّنة، إلاّ أنّ رفعها لا يستلزم رفع الشكّ عن حصول المسبّب، لأنّه يتوقّف على أن يكون ما عدا الزيادة تمام السبب وتمام المؤثر، إذ بدونه لا يرتفع الشكّ عن المسبّب، وكونه تمام السبب لا يثبت برفع اعتبار الزيادة المشكوكة إلاّ على القول بالأصل المثبت، ونحن لا نقول به.

ص: 214

1- (1) - الخصال: 9/417، وسائل الشيعة 15: 369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.

فى دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطى

من جهة الاشتباه فى الأمور الخارجية و كون الشبهة موضوعية

و لا- بدّ قبل الخوض فى المقصود من بيان المراد من دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطى فى الشبهة الموضوعية و الفرق بينه و بين الشكّ فى الأسباب و المحصّلات، فنقول:

قد عرفت أنّ المراد بالشكّ فى المحصّل أنّ الأمر قد تعلق بشىء مبين معلوم، غاية الأمر أنّ تحقّقه فى الواقع أو فى عالم الاعتبار يحتاج إلى مسبّب و محصّل، و هو قد يكون عقلياً أو عادياً و قد يكون شرعياً، فذاك السبب و المحصّل لا يكون مأموراً به بوجه، بل المأمور به إنّما هو الأمر المتحصّل منه. فإنّ الضربة أو الضربتين اللتين تؤثّران فى قتل من امر بقتله لا تكونان مأموراً بهما أصلاً، و هذا واضح لا يخفى.

و أمّا الشبهة الموضوعية فى دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطى فالشكّ فيها إنّما هو فى نفس تحقّق المأمور به و كون المأتى به مصداقاً له، لا فى سبب تحقّقه و علّة تحصّله كما فى الشكّ فى المحصّل، فلو أمر المولى بإكرام العلماء على سبيل العامّ المجموعى، و دار أمرهم بين مائة أو أزيد للشكّ فى عالمية زيد - مثلاً - فمرجع الشكّ حقيقةً إلى الشكّ فى كون إكرام مجموع العلماء الذى أمر به هل يتحقّق فى الخارج بالاختصار على إكرام المائة، أو لا بدّ من ضمّ

إكرام زيد المشكوك كونه عالماً، وليس إكرام مجموع العلماء أمراً آخر متحصّلاً من إكرام المائة أو مع إضافة الفرد المشكوك، بل هو عينه، فالشكّ في الشبهة الموضوعية إنّما هو في نفس تحقّق المأمور به و انطباق عنوانه على المأني به في الخارج، غاية الأمر أنّ منشأ الشكّ هو الاشتباه في الأمور الخارجية.

و ممّا ذكرنا من الفرق بين الشكّ في المحصّل و الشبهة الموضوعية يظهر أنّ المثالين اللذين أوردهما الشيخ المحقّق الأنصاري قدس سره مثلاً للشبهة الموضوعية لا غبار عليهما أصلاً حيث قال: و منه - يعني من جملة ما إذا أمر بمفهوم مبين مردّد مصداقه بين الأقلّ و الأكثر - ما إذا وجب صوم شهر هلالى - و هو ما بين الهلالين - فشكّ في أنّه ثلاثون أو ناقص، و مثل ما أمر بالطهور لأجل الصلاة - أعنى الفعل الرفع للحدث أو المبيح للصلاة - فشكّ في جزئية شيء للوضوء أو الغسل الرافعين (1)، انتهى.

ضرورة أنّ دوران الأمر بين كون الشهر تاماً أو ناقصاً لا يكون من قبيل التردد في سبب المأمور به و محصّله، بل إنّما يكون التردد في نفس تحقّق المأمور به - و هو صوم شهر هلالى - و أنّه هل يتحقّق بالافتصار على الأقلّ أم لا و منشأ الشكّ فيه إنّما هو الاشتباه في الأمور الخارجية.

و أمّا المثال الثانى فالمراد منه كما يقتضيه التدبّر في العبارة ليس أن يكون المأمور به هو الطهور الذى هو ضدّ الحدث و يتحقّق بالوضوء أو الغسل

ص: 216

حتّى يقال بأنّه من قبيل الشكّ في المحصّل، كما في تقارير العَلَمين النائينى(1) و العراقى (2)0 بل المراد به هو كون المأمور به نفس الوضوء أو الغسل بما أنّهما رافعان للحدث أو مبيحان للصلاة، و الشكّ إنّما هو في نفس تحقّق المأمور به في الخارج لا في سببه و محصّله، لأنّ الوضوء و كذا الغسل لا يكون له سبب و محصّل.

نظير ذلك ما إذا أمر المولى بالضرب القاتل لزيد، فتردّد الضرب الواقع في الخارج بين أن يكون متّصفاً بهذا الوصف أم لم يكن، فإنّ هذا التردد لا- يكون راجعاً إلّا إلى نفس تحقّق المأمور به في الخارج، لا إلى سببه، ضرورة أنّه لا يكون له سبب، بل الذى له سبب إنّما هو القتل، و المفروض أنّه لا يكون مأموراً به، بل المأمور به هو الضرب القاتل، و تحقّقه بنفسه مردّد في الخارج.

فالإنصاف أنّ المناقشة في هذا المثال ناشئة من عدم ملاحظة العبارة بتمامها و قصر النظر على كلمة الطهور و تخيّل كون المراد به هو الأمر المتحقّق بسبب الوضوء أو الغسل مع الغفلة عن أنّه قدس سره فسره بالفعل الرفع أو المبيح، و هو الوضوء أو الغسل.

إذا تقرّر ما ذكرنا من عدم رجوع الشبهة الموضوعية إلى الشكّ في المحصّل فنقول بعد توسعة دائرة البحث في مطلق الشبهات الموضوعية أعمّ من الاستقلالى و الارتباطى: إنّ متعلّق التكليف قد لا يكون له ارتباط

ص:217

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائينى) الكاظمى 4:200.

2- (2) - نهاية الأفكار 3:408.

بالموضوعات الخارجية كالصلاة ونحوها، وقد يكون له ارتباط بها بأن كان له أيضاً متعلق كإكرام العلماء حيث إنه أمر يرتبط بهم، وعلى التقديرين قد يكون التكليف أمراً، وقد يكون نهياً وعلى التقادير قد يكون متعلق التكليف أو متعلقه العموم بنحو الاستغراق أو بنحو العام المجموعى أو نفس الطبيعة أو صرف وجودها.

وعلى أى تقدير قد تكون الشبهة حكمية أو موضوعية، وعلى أى حال قد يكون الشكّ فى أصل التكليف وقد يكون فى الجزء أو فى الشرط أو فى المانع أو فى القاطع. والظاهر إمكان تصوير الشبهة الموضوعية فى الجميع حتى فى الأجزاء، فإنه يمكن الشكّ بعد تعلق الأمر بالصلاة مع السورة فى كون السورة الفلائية من القرآن أم لا؟

و كيف كان فقد عرفت حكم الشبهة الحكمية.

و أمّا الشبهة الموضوعية فهل تجرى فيها البراءة مطلقاً، أو لا تجرى مطلقاً، أو يفصل بين الموارد؟ وجوه.

ذهب المحقق العراقى على ما فى التقريرات(1) إلى جريان البراءة فيها، سواء كانت الشبهة من الأقلّ والأكثر الاستقلالى، أو من الأقلّ والأكثر الارتباطى، نظراً إلى أنه على كلّ تقدير يرجع الشكّ فى الموضوع الخارجى فى اتّصافه بعنوان موضوع الكبرى إلى الشكّ فى سعة الحكم وضيقة من ناحية الخطاب، والمرجع فى مثله هى البراءة.

وقد يقال بعدم جريانها مطلقاً، نظراً إلى أنّ وظيفة الشارع ليس إلا بيان

ص:218

الكبريات فقط لا الصغريات أيضاً، مثلاً إذا قال: أكرم العلماء، أو لا تشرب الخمر فقد تمّ بيانه بالنسبة إلى وجوب إكرام كلّ عالم واقعي و بالنسبة إلى حرمة شرب جميع أفراد الخمر الواقعي. و لا يلزم مع ذلك أن يبيّن للمكلفين أفراد طبيعة العالم وأنّ زيداً - مثلاً - عالم أم لا، و كذا لا يلزم عليه تعيين الأفراد الواقعيّة للخمر، كما هو واضح.

و حينئذٍ: فبيان المولى قد تمّ بالنسبة إلى جميع الأفراد الواقعيّة لموضوع الكبرى، ففي موارد الشكّ يلزم الاحتياط بحكم العقل، خروجاً من المخالفة الاحتمالية الغير الجائزة بعد تمامية الحجّة و وصول البيان بالنسبة إلى ما كان على المولى بيانه، هذا.

و التحقيق: التفصيل بين الاستقلالي و الارتباطي، فتجرى البراءة في مثل أكرم العلماء، إذا أخذ العامّ على سبيل العامّ الأصولي أي الاستغراقي، و لا تجرى إذا أخذ بنحو العامّ المجموعي.

و السرّ فيه: أنّ المأمور به في مثل أكرم كلّ عالم إنّما هو إكرام كلّ واحد من أفراد طبيعة العالم بحيث كان إكرام كلّ واحد منها مأموراً به مستقلاً، فهو بمنزلة أكرم زيداً العالم و أكرم عمراً العالم و أكرم بكرّاً العالم وهكذا. غاية الأمر أنّ الأمر توصل إلى إفادة ذلك بأخذ مثل كلمة «كلّ» في خطابه، و إلا فعنوان الكلّ لا يكون مطلوباً و مترتباً عليه الغرض، بل هو عنوان مشير إلى أفراد ما يليه من العالم وغيره، و قد حقّقنا ذلك في مبحث العموم و الخصوص من مباحث الألفاظ (1).

ص: 219

و حينئذٍ: فلو شكّ في فرد أنّه عالم أم لا، يكون مرجع هذا الشكّ إلى الشكّ في أنّه هل يجب إكرامه أم لا؟ و وظيفة المولى و إن لم تكن إلاّ بيان الكبريات، إلاّ أنّها بمجردّها لا تكون حجة ما لم ينضمّ إليه العلم بالصغرى وجداناً أو بطريق معتبر شرعى أو عقلى، فقوله: أكرم كلّ عالم، و إن كان مفيداً لوجوب إكرام كلّ عالم واقعى، إلاّ أنّه لا يكون حجة بالنسبة إلى الفرد المشكوك، و المفروض أيضاً أنّ المأمور به لا يكون له عنوان شكّ في تحقّقه مع الإخلال بإكرام الفرد المشكوك، لما عرفت من أنّ عنوان الكلّ عنوان مشير إلى أفراد ما يليه من غير أن يجب علينا تحصيله.

و هذا بخلاف العامّ المجموعى، فإنّ المأمور به فيه إنّما هو المجموع بما هو مجموع، لكون الغرض مترتباً عليه، و مع عدم إكرام الفرد المشكوك، يشكّ في تحقّق عنوان المأمور به؛ لعدم العلم حينئذٍ بإكرام المجموع. و المفروض أنّ هذا العنوان مورد تعلق الغرض و الأمر، و بعد العلم بأصل الاشتغال لا- يكون مفترّ من إحراز حصول المأمور به، و هو لا- يتحقّق إلاّ بضمّ الفرد المشكوك، و الإخلال به إنّما هو كالاقتصار على مجرد احتمال إكرام بعض من كان عالماً قطعاً، فكما أنّ هذا الاحتمال لا يجدى في نظر العقل بعد إحراز كونه عالماً، كذلك مجرد احتمال عدم كونه عالماً لا ينفع في عدم لزوم إكرامه.

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّ الأقوى في المثالين المتقدمين (1) اللذين أوردهما الشيخ قدس سره هو لزوم الاحتياط؛ لأنّه إذا كان الواجب على المكلف هو عنوان صوم بين الهالين فاللازم عليه تحصيله و عدم الاقتصار على الأقلّ باحتمال كون

ص: 220

الشهر ناقصاً، وكذا إذا وجب عليه الطهور - بمعنى الفعل الرفع أو المبيح - فالواجب عليه العلم بحصول عنوانه، وهو موقوف على ضمّ القيد المشكوك، إذ بدونه لا يعلم بتحقق الوضوء أو الغسل الرفعين أو المبيحين.

إن قلت: ما الفرق بين هذا المقام الذى أوجبت فيه الاحتياط وبين ما تقدّم (1) من دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر فى الأجزاء فى الشبهة الحكمية، حيث أجريت فيه البراءة؟

قلت: الفرق بينهما أنّ هناك مع الاقتصار على الأقلّ لا يتحقّق خلل فى عنوان المأمور به كالصلاة ونحوها، فإنّ ترك جلسة الاستراحة مع احتمال وجوبها لا يوجب خللاً فى حصول عنوان الصلاة.

نعم لو كان الجزء المشكوك بحيث يشكّ مع الإخلال به فى حصول عنوان المأمور به لنحكم بلزوم الإتيان به أيضاً، كما فى المقام.

فالمناط والميزان لجريان البراءة هو أن لا يكون الإخلال بالفرد المشكوك موجباً للشكّ فى تحقّق المأمور به أو العلم بتحقّق المنهى عنه، و قد تقدّم تحقيق ذلك وأن مقتضى الأصول العمليّة فى الشبهات الموضوعيّة فى الأوامر والنواهي حسب اختلاف متعلّقاتهما من كونها نفس الطبيعة أو صرف الوجود أو العامّ الاستغراقى أو المجموعى ما ذا.

ولكن ذلك كلّ فى التكاليف الاستقلاليّة، وأمّا التكاليف الغيريّة ففى الأجزاء والشرائط يكون الحكم فيهما هو الحكم فى التكاليف النفسيّة الوجوبيّة من عدم جواز الاكتفاء بالفرد المشكوك فيما لو كان الجزء هو نفس

ص: 221

الطبيعة أو صرف وجودها، وعدم وجوب الإتيان به فيما لو كان بنحو العام الاستغراقى، وعدم جواز الإخلال به فيما لو كان بنحو العام المجموعى.

وأما الموانع والقواطع فاعلم أولاً: أنه قد يقال فى الفرق بينهما هو أن المانع ما يكون عدمه معتبراً فى نفس المأمور به، والقاطع ما يكون موجباً لانتقاع الهيئة الاتصالية المعتبرة فى المأمور به، كأنفصام الحبل الرابط بين أجزاء السبحة. ونحن نقول: الأمر فى القاطع كما ذكر، و أما المانع فنمنع كون عدمه معتبراً فى المأمور به، بل وجوده مضافاً له و مانع عن تحققه، نظير الموانع فى الأمور التكوينية، فإن مانعية الرطوبة عن الإحراق مرجعها إلى كونها بوجودها مضافةً لتحقيقه، لا كون عدمها شرطاً فيه.

و كيف كان: فلو كان المانع عبارة عما يكون عدمه معتبراً فمرجعه حينئذٍ إلى الشرط، ويجرى فيه ما يجرى فيه.

نعم حيث يكون الشرط حينئذٍ هو العدم فلا بد من إحرازه، وهو لا يتحقق إلا بترك جميع أفراد الطبيعة لو كان المانع هو نفس الطبيعة، أو صرف وجودها، أو بنحو العام المجموعى، ولا يجوز الإتيان بالفرد المشكوك. نعم لو كان على نحو العموم الاستغراقى لا بأس بالإتيان به، لجريان البراءة بالنسبة إليه، كما عرفت.

و أما لو كان المانع عبارة عما يكون وجوده مضافاً للمأمور به و مانعاً عن تحققه فالتكليف المتعلق به حينئذٍ هو التكليف التحريمى الغيرى.

فلو كان متعلقه هو نفس الطبيعة أو صرف وجودها أو العام الاستغراقى فلا- بأس بالإتيان بما يشكّ فى كونه مانعاً للاشتباه فى الأمور الخارجية، ولا يجوز الإتيان بشيء من الأفراد المعلومة.

وأما لو كان متعلقه هو العامّ المجموعى فيجوز الإتيان بجميع الأفراد المعلومة و الاقتصار على ترك الفرد المشكوك، لعدم العلم حينئذٍ بتحقق المنهى عنه، ولا يلزم فى النهى أن يعلم بعدم تحقّقه، بل اللازم هو أن لا يعلم بتحققه، وهذا بخلاف الأمر، فإنّ اللازم فيه هو العلم بتحقق المأمور به، للزوم الامتثال، وهو لا يتحقّق بدون إحرازه، كما هو واضح.

ومما ذكرنا ظهر أنّ مسألة الصلاة فى اللباس المشكوك كونه من مأكول اللحم لا تبتنى على النزاع فى المراد من المانع وأنّه عبارة عمّا يكون عدمه معتبراً أو ما يكون وجوده مضاداً؛ لما عرفت من جريان البراءة بناءً على الأوّل أيضاً لو كان بنحو العموم الاستغراقى، بل لا بدّ مع ذلك من ملاحظة كفيّة اعتبار غير المأكول مانعاً، فتدبّر جيّداً.

ولا بدّ من التنبيه على أمرين:

الأمر الأول: الشك في الجزئية أو الشرطية في حال السهو

إشارة

الشك في الجزئية أو الشرطية في حال السهو

إذا ثبت جزئية شيء في الجملة فهل الأصل العقلي أو الشرعي في طرفي النقيصة والزيادة يقتضي البطلان مع الإخلال به أو زيادته في حال السهو، أم لا؟ والكلام فيه يقع في مقامات:

المقام الأول: فيما يقتضيه الأصل العقلي بالنسبة إلى النقيصة السهوية

إشارة

فيما يقتضيه الأصل العقلي بالنسبة إلى النقيصة السهوية

وأنه هل يقتضي البطلان ووجوب الإعادة، أم كان مقتضاه الاكتفاء بالناقص؟

إشكال الشيخ الأعظم في المقام

وقد صرح الشيخ في الرسالة بالأول، محتجاً بأن ما كان جزءاً في حال العمد كان جزءاً في حال الغفلة، فإذا انتفى، انتفى المركب، فلم يكن المأتي به موافقاً للمأمور به وهو معنى فساد. أما عموم جزئيته لحال الغفلة، فلأن الغفلة لا يوجب تغيير المأمور به. فإن المخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عن السورة في الأثناء لم يتغير الأمر المتوجه إليه قبل الغفلة، ولم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر حين الغفلة، لأنه غافل عن غفلته، فالصلاة

المأتى بها من غير سورة غير مأمور بها بأمر أصلاً. غاية الأمر عدم استمرار الأمر الفعلى بالصلاة مع السورة إليه، لاستحالة تكليف الغافل، فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفلة، نظير من غفل عن الصلاة رأساً أو نام عنها، فإذا التفت إليها والوقت باق وجب عليه الإتيان به بمقتضى الأمر الأول(1)، انتهى موضع الحاجة من نقل كلامه، زيد في علو مقامه.

و اجيب عنه بوجوه كثيرة.

ولكن التحقيق في الجواب أن يقال: إنه يمكن القول بجريان البراءة عن الجزئية في حال السهو مع عدم الالتزام باختصاص الغافل بخطاب آخر خاص به، بل مع الالتزام بلغوية ذلك الخطاب على تقدير إمكانه وعدم استحالته.

توضيحه: أنه لو فرض ثبوت الفرق بين العالم والعامد وبين غيرهما في الواقع ونفس الأمر، بحيث كان المأمور به في حق العامد هو المركب التام المشتمل على السورة، وفي حق الساهي هو المركب الناقص الغير المشتمل عليها، بحيث كانت السورة غير مقتضية للجزئية مطلقاً، بل اقتضاؤها لها إنما هو في خصوص صورة العمد فقط.

فنقول: بأنه يمكن للمولى أن يتوصل إلى مطلوبه بتوجيه الأمر بطبيعة الصلاة إلى جميع المكلفين بقوله مثلاً «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» (2) غاية الأمر أن هذا الأمر إنما يحرك العامد نحو الصلاة المشتملة على السورة، لالتفاته إلى كونها جزءاً لها، ولا ينبعث منه الساهي إلا بمقدار التفاته،

ص: 225

1- (1) - فرائد الأصول 2: 483.

2- (2) - الإسراء (17): 78.

وهو ما عدا الجزء المنسى، فمع فرض انحصار الملاك في المركب التام إلى حال العمد و ثبوت الملاك في المركب الناقص في حال السهولا- يلزم على المولى أن يوجه خطاباً آخر إلى النساء، بل يكفي في الوصول إلى غرضه مجرد توجيه الأمر بطبيعة الصلاة إلى جميع المكلفين، بل نقول بلغوية الخطاب الآخر بعد كون الخطاب الأول وافياً بجميع المقصود.

فإذا ثبت جواز الاكتفاء بأمر واحد متوجه إلى الجميع مع فرض اشتغال المأتي به لكل من العامد و الساهي على الملاك و المصلحة. فنقول: لو شك في ذلك وأن المركب الناقص هل يكون تمام المأمور به في حال السهو أم لا، فيجب إعادة و الإتيان بالمركب الناقص، فمرجع ذلك الشك إلى الشك في كون السورة جزءاً في حال النسيان أم لا، فمع عدم إطلاق دليل جزئيتها، كما هو المفروض لا مانع من جريان البراءة في حق الساهي، لعين ما ذكر في الأقل و الأكثر في الأجزاء، و لا فرق بين المقامين أصلاً.

وهنا وجوه آخر في الجواب عن الإشكال الذي ذكره الشيخ قدس سره:

منها: ما حكى عن السيد الأجل الميرزا الشيرازي قدس سره⁽¹⁾ من عدم كون الغافل مخاطباً بخطاب و مأموراً بأمر، لا بالمركب التام و لا بالمركب الناقص؛ لعدم كونه قادراً على الإتيان بالمركب التام مع الغفلة و الذهول، و التكليف مشروط بالقدرة. و عدم إمكان توجيه خطاب آخر إليه على ما هو المفروض من استحالة تخصيصه بخطاب آخر، ففي حال الغفلة لا يكون مأموراً بشيء أصلاً. و أمّا بعد زوالها فنشك في ثبوت التكليف بالنسبة إليه، و المرجع

ص: 226

عند الشكّ في أصل التكليف هي البراءة.

نعم لو لم يأت في حال الغفلة بشيء أصلاً فمع ارتفاعها تقطع بثبوت التكليف وإنّما الشكّ مع الإتيان بالمركب الناقص، كما هو المفروض، إذ معه لا تقطع بثبوت الاقتضاء و الملاك بالنسبة إلى المركب التام، لأنّنا نحتمل اختصاص جزئية الجزء المنسى بحال العمد، كما لا يخفى.

و هذا الجواب وإن كان تاماً من حيث دفع إشكال الشيخ قدس سره لكن يرد عليه ما عرفت من منع استحالة كون الغافل مأموراً بالمركب الناقص، إذ لا يلزم في ذلك توجيه خطاب آخر خاصّ به، بل يكفي فيه مجرد الأمر بإقامة الصلاة التي هي طبيعة مشتركة بين التام و الناقص، لأنّه يدعو الذاكر إلى جميع أجزائها، و الناسى إلى ما عدا الجزء المنسى منها، كما لا يخفى.

و منها: ما حكاه المحقّق النائيني عن تقارير بعض الأجلّة لبحث الشيخ قدس سره في مسائل الخلل، و محصّ له يرجع إلى إمكان أخذ الناسى عنواناً للمكلف و تكليفه بما عدا الجزء المنسى، لأنّ المانع من ذلك ليس إلاّ توهم كون الناسى لا يلتفت إلى نسيانه في ذلك الحال، فلا يمكنه امتثال الأمر المتوجّه إليه، لأنّه فرع الالتفات إلى ما اخذ عنواناً للمكلف (1).

. و لكن يمكن أن يقال: بأنّ امتثال الأمر لا يتوقّف على أن يكون المكلف ملتفتاً إلى ما اخذ عنواناً له بخصوصه، بل يمكن الالتفات إلى ما ينطبق عليه من العنوان و لو كان من باب الخطأ في التطبيق، فيقصد الأمر المتوجّه إليه بالعنوان الذي يعتقد أنّه واجد له و إن أخطأ في اعتقاده، و الناسى للجزء حيث

ص: 227

لم يلتفت إلى نسيانه، بل يرى نفسه ذاكراً فيقصد الأمر المتوجّه إليه بتخيّل أنّه أمر الذاكر، فيؤول إلى الخطأ في التطبيق، نظير الأمر بالأداء و القضاء في مكان الآخر.

هذا، وأجاب عنه المحقّق المتقدّم بما حاصله: أنّه يعتبر في صحّة البعث أن يكون قابلاً للانبعث عنه، بحيث يمكن أن يصير داعياً لانقداح الإرادة و حركة العضلات نحو المأمور به و لو في الجملة، و أمّا التكليف الذي لا يصلح لأن يصير داعياً و محرّكاً للإرادة في وقت من الأوقات فهو قبيح مستهجن.

و من المعلوم أنّ التكليف بعنوان الناسى غير قابل لأن يصير داعياً لانقداح الإرادة، لأنّ الناسى لا يلتفت إلى نسيانه في جميع الموارد، فيلزم أن يكون التكليف بما يكون امثاله دائماً من باب الخطأ في التطبيق، و هو كما ترى ممّا لا يمكن الالتزام به، و هذا بخلاف الأمر بالقضاء و الأداء، فإنّ الأمر قابل لأن يصير داعياً و محرّكاً للإرادة بعنوان الأداء أو القضاء، لإمكان الالتفات إلى كونه أداءً أو قضاءً.

نعم قد يتفق الخطأ في التطبيق، و أين هذا من التكليف بما يكون امثاله دائماً من باب الخطأ في التطبيق كما فيما نحن فيه، فقياس المقام بالأمر بالأداء أو القضاء ليس على ما ينبغي (1)، انتهى.

هذا و لكن يرد على هذا الجواب: أنّه بعد تسليم كون الباعث و المحرّك للناسى دائماً إنّما هو الأمر الواقعى المتعلّق بالناسى لا مجال لما ذكره، لعدم المانع من كون الخطأ في التطبيق أمراً دائماً، إذ الملاك هو الانبعث من البعث

ص: 228

المتوجّه إليه و المفروض تحقّقه، لعدم كونه منبعثاً إلاّ عن الأمر الواقعي المتعلّق بخصوص الناسي، فمع تسليم باعثيّة ذلك الأمر لا موقع لهذا الإشكال، كما هو واضح.

نعم يرد على هذا البعض المجيب عن إشكال الشيخ: منع كون المحرّك للناسي هو الأمر الواقعي المتعلّق بعنوانه، بل المحرّك له إنّما هو الأمر المتوجّه إلى الذاكر، لكونه لا يرى نفسه إلاّ ذاكرًا، ضرورة أنّه لو فرض عدم ذلك الأمر في الواقع لكان الناسي أيضاً متحرّكًا، فوجود ذلك الأمر وعدمه سواء، وهذا دليل على أنّ المحرّك له إنّما هو الأمر المحرّك للذاكر الواقعي بلا فرق بينهما من هذه الجهة أصلاً.

نعم قد عرفت: أنّ تكليفه بما عدا الجزء المنسي لا يتوقّف على أخذ الناسي عنواناً للمكلّف بتكليف آخر خاصّ به، بل يمكن التوصل إلى هذا المطلوب بالأمر الواحد المتعلّق بطبيعة الصلاة المشتركة بين التامّ و الناقص كما مرّ، فتدبر جيّداً.

ردّ تفصيل المحقّق النائيني بين استيعاب النسيان لجميع الوقت و عدمه

ثمّ إنّّه قد مرّت الإشارة إلى أنّ محلّ الكلام في جريان البراءة العقلية في المقام هو ما إذا لم يكن لشيء من دليلى المركّب و الأجزاء إطلاق، و إلاّ فلا مجال لها أصلاً، كما هو واضح. و مع عدم ثبوت الإطلاق لا فرق في جريانها بين كون النسيان مستوعباً لجميع الوقت أو لم يكن كذلك، خلافاً لما صرّح به المحقّق النائيني من التفصيل، بين الصورتين حيث إنّ بعد اختيار جريان البراءة قال ما ملخصه:

إن أقصى ما تقتضيه أصالة البراءة هو رفع الجزئية في حال النسيان فقط، ولا تقتضى رفعها في تمام الوقت إلا مع استيعاب النسيان لتمام الوقت، فلو تذكّر في أثناءه بمقدار يمكنه إيجاد الطبيعة بتمام ما لها من الأجزاء فأصالة البراءة عن الجزء المنسى في حال النسيان لا تقتضى عدم وجوب الفرد التام في ظرف التذكّر، بل مقتضى إطلاق الأدلة وجوبه، لأنّ المأمور به هو صرف وجود الطبيعة التامة الأجزاء والشرائط في مجموع الوقت، ويكفي في وجوب ذلك التمكن من إيجادها كذلك ولو في جزء من الوقت، ولا يعتبر التمكن من ذلك في جميع الآتات.

والمحصل أنّ رفع الجزئية في حال النسيان لا يلزم رفعها في ظرف التذكّر، لأنّ الشكّ في الأول يرجع إلى ثبوت الجزئية في حال النسيان، وفي الثاني يرجع إلى سقوط التكليف بالجزء في حال الذكر، والأول مجرى البراءة، والثاني مجرى الاشتغال. هذا إذا لم يكن ذاكراً في أول الوقت ثمّ عرض له النسيان في الأثناء، وإلا فيجوز استصحاب التكليف الثابت عليه في أول الوقت، للشكّ في سقوطه بسبب النسيان الطارئ الزائل في الوقت (1)، انتهى.

وفيه: أنّك عرفت أنّ محلّ الكلام هو ما إذا لم يكن للدليل المثبت للجزئية إطلاق، وإلا فلا مجال لأصالة البراءة العقلية مطلقاً، ومع عدم الإطلاق، كما هو المفروض نقول: لا موقع لهذا التفصيل، لأنّ الناسى في حال النسيان لا إشكال في عدم كونه مكلفاً بالمركب التام المشتمل على الجزء

ص:230

المنسى، لعدم كونه قادراً عليه، بل إما أن نقول بعدم كونه مأموراً بالمركب الناقص أيضاً، كما حكى عن السيد المحقق الميرزا الشيرازى قدس سره. وإما أن نقول بكونه مكلفاً بما عدا الجزء المنسى، كما حكى عن تقريرات بعض الأجلة لبحث الشيخ، وإما أن نقول بما أفاده المحقق الخراسانى (1) الذى ارتضاه المحقق النائينى (2) من كون المكلف به أولاً فى خصوص الذاكر و الناسى هو خصوص ما عدا الجزء المنسى، ويختص الذاكر بخطاب يخصه بالنسبة إلى الجزء المنسى. وعلى التقادير الثلاثة تجرى البراءة مطلقاً.

أما على التقدير الأول، فلائته بعد الإتيان بالفرد الناقص فى حال النسيان يشك فى أصل ثبوت التكليف، لاحتمال اختصاص اقتضاء الجزء المنسى بحال العمد، وكذا على التقدير الثانى، فإنه بعد الإتيان بما هو المأمور به بالنسبة إليه يشك فى توجه الأمر بالمركب التام، وهو مجرى البراءة، كما أنه بناءً على التقدير الثالث يشك فى كونه مشمولاً للخطاب الآخر المختص بالذاكرين، والمرجع فيه ليس إلا البراءة.

وبالجملة: لا مجال للإشكال فى سقوط الجزء عن الجزئية فى حال النسيان وبعده يرجع الشك إلى الشك فى توجه الأمر المتعلق بالفرد التام.

نعم قد عرفت: أنه لو لم يأت بالمأمور به أصلاً فى حال النسيان لا يبقى شك فى عدم سقوط الأمر، وهذا واضح، وأما مع الإتيان بالفرد الناقص - كما هو المفروض - لا يعلم ببقاء الأمر و توجهه إليه.

ص: 231

1- (1) - كفاية الأصول: 418.

2- (2) - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 4: 213-214.

وأما ما ذكره من الاستصحاب فيما إذا كان ذاكراً في أول الوقت ثم عرض له النسيان، ففيه أنه في حال النسيان تقطع بارتفاعه، ونشك بعد الإتيان بالفرد الناقص وزوال النسيان في عوده، والأصل يقتضى البراءة، كما هو واضح.

تتمّة: في ثبوت الإطلاق لدليل الجزء والمركب

قد عرفت أنّ مركز البحث في جريان البراءة العقلية هو ما إذا لم يكن للدليل المثبت للجزئية إطلاق يقتضى الشمول لحال النسيان أيضاً، وكذا ما إذا لم يكن لدليل المركب إطلاق يؤخذ به ويحكم بعدم كون المنسى جزءاً في حال النسيان، اقتصاراً في تقييد إطلاقه بخصوص حال الذكر. فالآن نتكلّم في قيام الدليل وثبوت الإطلاق لشيء من الدليلين وعدمه وإن كان خارجاً عن بحث الأصولي، فنقول:

قد أفاد المحقق العراقي في هذا المقام ما ملخصه: أنّ دعوى ثبوت الإطلاق لدليل المركب مثل قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (1) ساقطة عن الاعتبار، لوضوح أنّ مثل هذه الخطابات إنّما كانت مسوقة لبيان مجرّد التشريع بنحو الإجمال.

وأما الدليل المثبت للجزئية فلا يبعد هذه الدعوى فيه، لقوّة ظهوره في الإطلاق من غير فرق بين أن يكون بلسان الوضع كقوله:

«لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (2) وبين أن يكون بلسان الأمر كقوله: اركع في الصلاة، مثلاً.

ص: 232

1- (1) - البقرة (2): 43.

2- (2) - عوالي اللآلي 1: 2/196، مستدرک الوسائل 4: 158، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب 1، الحديث 5.

نعم لو كان دليل اعتبار الجزء هو الإجماع يمكن تخصيص الجزئية المستفادة منه بحال الذكر، لأنه القدر المتيقن، بخلاف ما لو كان الدليل غيره، فإن إطلاقه مثبت لعموم الجزئية لحال النسيان.

لا يقال: إن ذلك يتم إذا كان الدليل بلسان الوضع، وأما إذا كان بلسان الأمر فلا، لأن الجزئية حينئذ تتبع الحكم التكليفي، فإذا كان مختصاً بحكم العقل بحال الذكر فالجزئية أيضاً تختص بحال الذكر.

فإنه يقال: إنه لو تم ذلك فإنما هو على فرض ظهور تلك الأوامر في المولوية النفسية أو الغيرية، وإلا فعلى ما هو التحقيق من كونها إرشاداً إلى جزئية متعلقاتها فلا يستقيم ذلك، إذ لا يكون حينئذ محذور عقلي، مع أنه على فرض المولوية ولو بدعوى كونها بحسب اللب عبارة عن قطعات ذلك الأمر النفسى المتعلق بالمركب غير أنها صارت مستقلة في مقام البيان نقول: إن المنع المزبور إنما يتجه لو كان حكم العقل بقبح تكليف الناسى من الأحكام الضرورية المرتكزة في الأذهان بحيث يكون كالقرينة المختصة بالكلام مانعاً عن انعقاد الظهور، مع أنه ممنوع، لأنه من العقليات التى لا ينتقل الذهن إليها إلا بعد الالتفات والتأمل فى المبادئ التى أوجبت حكم العقل، فيصير حينئذ من القرائن المنفصلة المانعة عن حجبة الظهور لا عن أصل الظهور.

وعليه يمكن أن يقال: إن غاية ما يقتضيه الحكم العقلي إنما هو المنع عن حجبة ظهور تلك الأوامر فى الإطلاق بالنسبة إلى الحكم التكليفي، وأما بالنسبة إلى الحكم الوضعي وهو الجزئية وإطلاقها لحال النسيان فحيث لا

قرينة على الخلاف من هذه الجهة يؤخذ بظهورها في ذلك.

وعلى فرض الإغماض عن ذلك أيضاً يمكن التمسك بإطلاق المادة لدخل الجزء في الملاك والمصلحة حتى في حال النسيان، فلا فرق حينئذٍ في صحّة التمسك بالإطلاق بين كون الدليل بلسان الحكم التكليفي أو بلسان الوضع (1)، انتهى.

وفي جميع الأجوبة الثلاثة التي أجاب بها عن التفصيل الذي ذكره بقوله: «لا يقال» نظر.

أما الجواب الأوّل الذي يرجع إلى تسليم التفصيل مع فرض ظهور تلك الأوامر في المولويّة وعدم استقامته مع كونها إرشاداً إلى جزئية متعلّقاتها، فيرد عليه: أنّ الأوامر الإرشادية لا تكون مستعملة في غير ما وضع له هيئة الأمر وهو البعث والتحرّيك إلى طبيعة المادة، بحيث كان مدلولها الأوّل هو جزئية المادة للمركّب المأمور بها في المقام، فكأنّ قوله: اسجد في الصلاة، عبارة أخرى عن كون السجود جزءاً لها. بل الأوامر الإرشادية أيضاً تدلّ على البعث والتحرّيك، فإنّ قوله: اسجد في الصلاة، معناه الحقيقي هو البعث إلى إيجاد سجدة فيها. غاية الأمر أنّ المأمور به بهذا الأمر لا يكون مترتباً عليه غرض نفسه، بل الغرض من هذا البعث إفهام كون المادة جزءاً وأنّ الصلاة لا تتحقّق بدونها.

وبالجملة: فالأمر الإرشادي ليس بحيث لم يكن مستعملاً في المعنى الحقيقي لهيئة الأمر، بل الظاهر كونه كالأمر المولوي مستعملاً في البعث

ص: 234

والتحريك. فإذا كان الحكم التكليفي مختصاً بحال الذكر لكان الجزئية أيضاً مختصة به، من غير فرق بين كون الدليل بلسان الأمر المولوى أو يكون بلسان الأمر الإرشادى.

وأما الجواب الثانى فيرد عليه أولاً: ما عرفت سابقاً من أنه لا فرق فيما لو كان المخصّص عقلياً بين كون ذلك الحكم العقلى من العقلية الضرورية، أو من العقلية التى لا- ينتقل الذهن إليها إلا بعد الالتفات و التأمل فى المبادئ الموجبة له، فإنّ فى كلتا صورتين يكون المخصّص كالقرينة المختصة بالكلام مانعاً عن انعقاد الظهور.

وثانياً: أنه لو سلّم ذلك فى العقليات الغير الضرورية، وأنّها من قبيل القرائن المنفصلة المانعة عن حجّية الظهور لا عن أصله فنقول: إنّ ما ذكره من التفصيل بين حجّية ظهور الأوامر فى الإطلاق بالنسبة إلى الحكم التكليفي و بين حجّيتها فيه بالنسبة إلى الحكم الوضعى، فالحكم العقلى مانع عن الأوّل دون الثانى، ممنوع، فإنّ الحكم الوضعى إذا كان منتزعاً عن الحكم التكليفي و تابعاً له يكون فى السعة و الضيق مثله، و لا يمكن أن يكون الحكم التكليفي مختصاً بحال الذكر، و الحكم الوضعى المستفاد منه مطلقاً و شاملاً لحالى الذكر و عدمه، إذ ليس الظهوران و هما الظهور فى الإطلاق بالنسبة إلى الحكم التكليفي و الظهور فيه بالنسبة إلى الحكم الوضعى فى عرض واحد حتّى لا يكون رفع اليد عن أحدهما مستلزماً لرفع اليد عن الآخر، بل الظهور الثانى فى طول الظهور الأوّل و لا مجال لحجّيته مع رفع اليد عنه.

فالمقام نظير لازم الأمارتين المتعارضتين، كما إذا قامت أمانة على الوجوب و أمانة اخرى على الحرمة، فإنّ لازمهما هو عدم كونه مباحاً، إلا أنّ

الأخذ بهذا اللازم بعد سقوطهما عن الحجية لأجل التعارض ممّا لا مجال معه، لأنّه فرع حجّيتهما وقد فرضنا خلافه، هذا.

ولو قلنا بجواز الأخذ بمثل هذا اللازم في الأمرين المتعارضتين يمكن القول بعدم جواز التفكيك بين الحكم التكليفي والوضعي في المقام، لأنّ كلّ واحد من الأمرين حجّة مع قطع النظر عن معارضة الآخر. غاية الأمر أنّه سقط من الحجية لأجلها، وهذا بخلاف المقام، فإنّ الحكم التكليفي من أول الأمر مقيّد بحال الذكر، والمفروض أنّه المنشأ للحكم الوضعي، فلا يمكن التفرقة بينهما في الإطلاق والتقييد.

وأمّا الجواب الثالث فيرد عليه: أنّ استفادة الملاك والمصلحة إنّما هو بملاحظة تعلّق الأمر، بناءً على ما ذكره العدليّة من أنّ الأوامر الواقعية تابعة للمصالح النفسانية، وإلّا فمع قطع النظر عن تعلّق الأمر لا سبيل لنا إلى استفادة المصلحة أصلاً.

و حينئذ فنقول: بعد ما ثبت كون إطلاق الهيئة مقيّداً بحال الذكر لا مجال لاستفادة الملاك والمصلحة مطلقاً حتّى في غير حال الذكر، و تعلّق الأمر بالسجود - مثلاً - إنّما يكشف عن كونه ذا مصلحة بالمقدار الذي ثبت كونه مأموراً به، ولا مجال لاستفادة كونه ذا مصلحة حتّى فيما لم يكن مأموراً به، كما في حال النسيان على ما هو المفروض بعد كون هذه الاستفادة مبتنية على مذهب العدليّة، وهو لا يقتضى ذلك إلّا في موارد ثبوت الأمر، كما هو واضح.

فالإنصاف أنّ هذا الجواب كسابقيه ممّا لا يدفع به الإيراد ولا ينهض للجواب عن القول بالتفصيل، بل لا محيص عن هذا القول بناءً على مذهبهم من عدم إمكان كون الناسي مكلفاً وعدم شمول إطلاق الهيئة له، وأمّا بناءً على ما حقّقناه

من عدم انحلال الخطابات حسب تعدّد المخاطبين فلا مانع من كونه مكلفاً كالجاهل وغير القادر وغيرهما من المكلفين المعذورين، و حينئذٍ فلا يبقى فرق بين كون الأدلة المتضمنة لبيان الأجزاء بلسان الوضع أو بلسان الأمر، كما لا يخفى.

المقام الثاني: فيما يقتضيه الأصل الشرعي في النقيصة السهوية

و اعلم أنّ مورد البحث في هذا المقام ما إذا كان للدليل المثبت للجزئية إطلاق يشمل حال النسيان أيضاً، بحيث لو لم يكن مثل حديث الرفع (1) في البين لكان نحكم بعدم الاكتفاء بالمركب الناقص المأتي به في حال النسيان، لكونه فاقداً للجزء المعتبر فيه مطلقاً. غاية الأمر أنّ محل البحث هنا أنّه هل يمكن تقييد إطلاقات أدلة الأجزاء بمثل حديث الرفع المشتمل على رفع النسيان حتّى يكون مقتضاه اختصاص الجزئية بحال الذكر وكون المركب الناقص مصداقاً للمأمور به أم لا؟ ولا يخفى أنّه لا بدّ في إثبات أجزاء المركب الناقص أولاً: من الالتزام بكون حديث الرفع قابلاً لتقييد إطلاقات أدلة الأجزاء، و ثانياً: من إثبات كون الباقي مصداقاً للمأمور به، لأنّه تامه. و تقيده ليظهر ما هو الحقّ يتم برسم امور:

الأول: أنّك قد عرفت في إحدى مقدّمات الأقلّ و الأكثر في الأجزاء أنّ المركبات الاعتبارية عبارة عن الأشياء المتخالفة للحقائق. غاية الأمر أنّه لوحظ كونها شيئاً واحداً و أمراً فارقاً لترتب غرض واحد على مجموعها، و عرفت

ص: 237

1- (1) - الخصال: 9/417، وسائل الشيعة 15: 369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.

أيضاً أنّ الأمر المتعلّق بالمركّب الاعتبارى أمر واحد. غاية الأمر أنّه يدعو إلى كلّ واحد من الأجزاء بعين دعوته إلى المركّب، لأنّها هو بعينه، ولا تغاير بينهما إلاّ بالاعتبار، ولا يتوقّف دعوته إلى جزء على كون الجزء الآخر أيضاً مدعوّاً، بل دعوته إلى كلّ واحد من الأجزاء فى عرض دعوته إلى الآخر، ولا تكون مرتبطة بها، كما لا يخفى.

الثانى: أنّ تقييد إطلاقات أدلّة الأجزاء بمثل حديث الرفع يكون مرجعه إلى أنّ الإرادة الاستعمالية فى تلك الأدلّة وإن كانت مطلقة شاملة لحال النسيان أيضاً إلاّ أنّ حديث الرفع يكشف عن قصر الإرادة الجدّية على غير حال النسيان. وليس معنى رفع الجزئية فيه أنّ الجزئية المطلقة المطابقة للإرادة الجدّية صارت مرفوعة فى حال النسيان، فإنّ ذلك من قبيل النسخ المستحيل، بل معنى الرفع هو رفع ما ثبت بالقانون العامّ الكلى المطابق للإرادة الاستعمالية، وضمّ ذلك القانون إلى حديث الرفع ينتج أنّ الإرادة الجدّية من أوّل الأمر كانت مقصورة بغير صورة النسيان، وهذا هو الشأن فى جميع الأدلّة الثانويّة بالقياس إلى الأدلّة الأولى.

فنفى الحكم الحرجى بقوله تعالى: «(وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)» (1) مرجعه إلى كون ذلك كاشفاً عن انحصار مقتضى الأدلّة الأولى بغير صورة الحرج.

غاية الأمر أنّها القيت بصورة الإطلاق قانوناً، كما هو كذلك فى القوانين الموضوعة عند العقلاء، وقد تقدّم فى مباحث العموم والخصوص شطر من

ص: 238

الكلام على ذلك (1) وأن معنى التخصيص يرجع إلى التخصيص بالنسبة إلى الإرادة الاستعمالية لا الجدئية، فإنها من أول الأمر لم تكن متعلّقة بما يشمل مورد المخصّص أيضاً، كما لا يخفى.

الثالث: أن معنى رفع النسيان ليس راجعاً إلى رفع نفس النسيان التي هي صفة منقذحة في النفس، ولا إلى رفع الآثار المترتبة عليها، بل معناه هو رفع المنسى بما له من الآثار المترتبة عليه. فقد وقع في ذلك ادعاءان:

أحدهما: أن المنسى هو النسيان.

ثانيهما: ادعاء أن المنسى إذا لم يترتب عليه أثر في الشريعة يكون كأنه لم يوجد في عالم التشريع. وقد عرفت سابقاً أن المصحح لهذا الادعاء هو رفع جميع الآثار المترتبة عليه، وأما رفع بعض الآثار فلا يلائم رفع الموضوع الذي يترتب عليه الأثر، كما هو واضح.

الرابع: أن النسيان المتعلّق بشيء الموجب لعدم تحقّقه في الخارج هل هو متعلّق بنفس طبيعة ذلك الشيء من غير مدخلة الوجود أو العدم، أو يتعلّق بوجود تلك الطبيعة، أو يتعلّق بعدمها؟ وجوه، والظاهر هو الأول، فإنّ الموجب لعدم تحقّق الطبيعة في الخارج هو الغفلة والذهول عن نفس الطبيعة، لا الغفلة عن وجودها، كيف والمفروض أنه لم يوجد حتّى يتعلّق بوجوده النسيان، ولا الغفلة عن عدمها، كيف ولا يعقل أن يصير الغفلة عن العدم موجباً له، كما هو واضح.

ص: 239

إذا تمهّد لك هذه الأمور تعرف: أنّ مقايضة حديث الرفع المشتمل على رفع النسيان مع الأدلّة الأُولية المطلقة الدالّة على جزئية الجزء المنسى مطلقاً، يقتضى كون المركّب الناقص المأتى به فى حال النسيان تمام المأمور به؛ لأنّ المفروض كونه معنوناً بعنوان الصلاة التى هى متعلّق الأمر. وقد عرفت أنّ الأمر الذى يدعو إليها داعٍ إلى جميع أجزائها، ولا يتوقّف دعوته إلى جزء على كون الجزء الآخر أيضاً مدعوّاً.

وقد عرفت أيضاً أنّ مقتضى حديث الرفع تقييد تلك الأدلّة بحال الذكر وكون السورة المنسيّة - مثلاً - معتبرة فى الصلاة فى خصوص هذا الحال، فالصلاة الفاقدة للسورة المنسيّة تمام المأمور به بالأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة المشتركة بين التامّ و الناقص.

و من جميع ما ذكرنا ينقدح الخلل فيما أفاده العَلَمَانِ النَّائِنِي(1) و العراقى 0 فى هذا المقام فى بيان عدم دلالة الحديث على رفع الجزئية فى حال النسيان.

و محصّل ما أفاده المحقّق العراقى يرجع إلى وجوه ثلاثة:

أحدها: أنّ الحديث على تقدير كون المرفوع فيه هو المنسى لا يمكن التمسك به لإثبات الاجتزاء بالمأتى به فى حال النسيان، لأنّ أثر وجود الجزء لا يكون إلّا الصحّة لا الجزئية، لأنّها من آثار طبيعة الجزء لا من آثار وجود الجزء المنسى، ورفع الصحّة يقتضى البطلان و وجوب الإعادة.

ثانيها: أنّه إن اريد برفع الجزئية و الشرطية رفعهما عن الجزء و الشرط

ص:240

1- (1) - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 4:223-228.

المنسيين في مقام الدخل في الملاك و المصلحة فلا شبهة في أنّ هذا الدخل أمر تكويني غير قابل لأن يتعلّق به الرفع التشريعي.

وإن اريد رفعهما بلحاظ انتزاعهما عن التكليف الضمني المتعلّق بالجزء و التقيّد بالشرط، فيرد عليه ما تقدّم من اختصاص الرفع في الحديث برفع ما لولاه يكون قابلاً للثبوت تكليفاً أو وضعاً و عدم شموله للتكاليف المتعلّقة بالمنسى في حال النسيان، لارتفاعها بمحض تعلّق النسيان، بملاك استحالة التكليف بما لا يطاق.

ثالثها: أنّه على تقدير تسليم دلالة الحديث فغاية ما يقتضيه إنّما هو رفع إبقاء الأمر الفعلي و الجزئية الفعلية عن الجزء المنسى في حال النسيان الملازم بمقتضى ارتباطية التكليف لسقوط الأمر الفعلي عن البقية أيضاً ما دام النسيان، و أمّا اقتضاؤه لسقوط المنسى عن الجزئية و الشرطية في حال النسيان لطبيعة الصلاة المأمور بها رأساً على نحو يستتبع تحديد دائرة الطبيعة في حال النسيان بالبقية و يقتضى الأمر بإتيانها، فلا؛ بدهة خروج ذلك عن عهدة حديث الرفع، لعدم تكفل الحديث لإثبات الوضع و التكليف، لأنّ شأنه إنّما هو التكفل للرفع محضاً(1)، انتهى ملخصاً.

و يرد على الوجه الأوّل: ما عرفت من أنّ المرفوع في باب الأجزاء هو المنسى و هو طبيعة الأجزاء مع قطع النظر عن الوجود و العدم. و معنى رفع الطبيعة هو رفع الأثر الشرعي المترتب عليها و هي الجزئية، و ليس المنسى هو وجود الطبيعة حتّى يقال: إنّ أثر وجود الجزء هي الصحة لا الجزئية. هذا

ص:241

مضافاً إلى أنه يمكن منع ذلك أيضاً، فإن أثر الجزء الموجود أيضاً هي الجزئية لا الصحّة، لأنّها من الآثار العقلية المنتزعة عن مطابقة المأتي به مع المأمور به، وأما الأثر الشرعي فليس إلا الجزئية، كما لا يخفى.

وعلى الوجه الثاني: أن ما ذكره في الشقّ الثاني من الترديد مخالف لما حَقَّقه سابقاً من عدم الفرق في إطلاق أدلّة الأجزاء وشمولها لحال النسيان بين كونها بلسان الوضع أو بلسان الأمر بالتقريب المتقدّم في كلامه وإن كان هذا التقريب محلّ نظر من وجوه، كما عرفت.

وعلى الوجه الثالث: ما حَقَّقناه من الأمور المتقدّمة التي نتيجتها أن حديث الرفع كاستثناء بالنسبة إلى الأدلّة الأولية الدالّة على الأجزاء، حيث إنّه يخصّصها ويقيدها بحال الذكر، و لازم ذلك كون المأمور به في حقّ الناسي هي الطبيعة المنطبقة على الناقصة، ومع الإتيان بالمأمور به لا معنى لعدم الأجزاء، كما هو واضح من أن يخفى.

فانقذح من جميع ما ذكرنا: أن مقتضى الأصل الشرعي كالأصل العقلي هو الاجتزاء بالمركب الناقص و عدم لزوم الإعادة، سواء كان النسيان مستوعباً للوقت أم لم يكن.

وقد عرفت أيضاً: أن قياس المقام بما إذا لم يأت بالمأمور به رأساً في النسيان الغير المستوعب، حيث إنّه يجب الإتيان به بعد زوال النسيان قطعاً، قياس مع الفارق، لأنّ في المقام قد أتى بما هو المأمور به واقعاً.

غاية الأمر أن دائرته محدودة في حال النسيان بالبقية، وهذا بخلاف ما إذا لم يأت به أصلاً، فإنّه لم يأت بشيء حتّى نحكم بالإجزاء، كما هو واضح.

إشارة

و ليعلم أنّ تحقّق زيادة الجزء في المأمور به بما هو المأمور به ممّا لا يتصوّر بنظر العقل و ليست الزيادة كالنقيصة، لأنك قد عرفت (1) سابقاً أنّ الجزئية إنّما تنتزع من تعلق أمر واحد بالمجموع المركّب من عدّة أشياء ملحوظة أمراً واحداً، كما أنّ منشأ انتزاع الكليّة أيضاً هذا المعنى، لأنّ الكليّة و الجزئية من الأمور المتضايقة التي لا يعقل تحقّق واحد منها بدون الآخر. و حينئذٍ فنقول:

في تصوير وقوع الزيادة في الأجزاء

إنّ معنى نقيصة الجزء عبارة عن عدم كون المركّب الواقع في الخارج واجداً له، و أمّا معنى زيادته فلا يتحقّق إلاّ بكون الزائد أيضاً جزءاً للمأمور به، و مع كونه جزءاً له أيضاً، كما هو المفروض لا يتحقّق الزيادة، بل المأتي به هو عين المأمور به.

و بالجملة: فلا يجتمع عنوان الزيادة مع كون الزائد أيضاً جزءاً للمأمور به، لأنّه على تقدير كونه جزءاً له لا يكون زائداً. و على تقدير كونه زائداً لا يكون جزءاً فزيادة الجزء بما هو جزء في المأمور به ممّا لا يتصوّره العقل.

نعم يتحقّق عنوان الزيادة بنظر العرف فيما إذا كان الجزء مأخوذاً لا بشرط

ص: 243

من الزيادة، وأما على تقدير كونه بشرط لا من جهة الزيادة فقد يقال - كما قيل - بأن مرجع الزيادة حينئذٍ إلى النقيصة، لأنَّ الجزء المتَّصف بالجزئية هي الطبيعة المتَّيَّدة بقيد الوحدة، فهي بدونها لا تكون جزءاً للمركَّب، فهو حينئذٍ يصير فاقداً للجزء و لا يكون مشتملاً على الزيادة.

ولكن لا يخفى: أنَّ الجزء في هذا الحال أيضاً هي ذات الطبيعة، وقيد الوحدة شرط للجزء، فإيجاد الطبيعة مرتين مرجعه إلى إيجاد ذات الجزء كذلك، فذات الجزء قد زيد وإن كان هذه الزيادة راجعة إلى النقيصة أيضاً من جهة فقدان شرط الجزء، فالإتيان بالحمد - مثلاً - ثانياً زيادة لذات الجزء و موجباً لنقصان شرطه، فتحقَّق به الزيادة و النقيصة معاً. و حينئذٍ فلا وجه لما ذكره من رجوع الزيادة حينئذٍ إلى النقيصة، كما عرفت.

كلام المحقق العراقي في تصوير وقوع الزيادة الحقيقية

ثم إنَّ المحقق العراقي قدس سره أفاد في تصوير وقوع الزيادة الحقيقية في الأجزاء و الشرائط كلاماً أوضحه بما مهَّده من أمور ثلاثة:

الأول: لا شبهة في أنَّه يعتبر في صدق الزيادة الحقيقية في الشيء أن يكون الزائد من سنخ المزيد عليه، و بدونه لا يكاد يصدق هذا العنوان، ولذا لا يصدق على الدهن الذي اضيف إليه مقدار من الدبس أنَّه زاد فيه إلاَّ على نحو من العناية. نعم الصادق إنَّما هو عنوان الزيادة على ما في الظرف بعنوان كونه مطروفاً، لا بعنوان كونه دهنًا، فقوام الزيادة حينئذٍ في المركَّبات إنَّما هو بكون الزائد من سنخ ما اعتبر جزءاً أو شرطاً لها. فإذا كان المركَّب بنفسه من

العناوين القصديّة كالصلاة - مثلاً - على ما هو التحقيق يحتاج في صدق عنوان الزيادة فيها إلى قصد عنوان الصلواتية بالجزء المأتي به أيضاً، وإلا لا يكون المأتي به حقيقة من سنخ الصلاة، فلا يصدق عنوان الزيادة.

الثاني: يعتبر أيضاً في صدق عنوان الزيادة في الشيء أن يكون المزيد فيه مشتملاً على حدّ مخصوص و لو اعتباراً حتّى يصدق بالإضافة إليه عنوان الزيادة وعدمها، كما في ماء النهر مثلاً، فإنّه لا بدّ في صدق هذا العنوان من أن يفرض للماء حدّ مخصوص ككونه بالغاً إلى نقطة كذا ليكون الزائد موجباً لانقلاب حدّه الخاصّ إلى حدّ آخر، وإلا فبدون ذلك لا يصدق عليه هذا العنوان، وكذلك الأمر في المركّبات، ففيها أيضاً لا بدّ من اعتبار حدّ خاصّ فيما اعتبر جزء لها في مقام اختراع المركّب.

الثالث: أنّ أخذ الجزء أو الشرط في المركّب في مقام اعتباره و اختراعه يتصوّر على وجوه ثلاثة:

أحدها: اعتبار كونه جزءاً أو شرطاً على نحو «بشرط لا» من جهة الزيادة في مقام الوجود و التحقّق.

ثانيها: اعتبار كونه جزءاً على نحو «لا بشرط» من طرف الزيادة، على معنى أنّه لو زيد عليه لكان الزائد خارجاً عن ماهيّة المركّب باعتبار عدم تعلّق اللحاظ بالزائد في مقام اعتباره جزءاً للمركّب، كما لو فرض أنّه اعتبر في جعل ماهيّة الصلاة الركوع الواحد لا مقيداً كونه بشرط عدم الزيادة و لا طبيعة الركوع، فإنّ في مثله يكون الوجود الثاني من الركوع خارجاً عن حقيقة الصلاة، لعدم تعلّق اللحاظ به في مقام جعل ماهيّة الصلاة.

ثالثها: اعتبار كونه جزءاً على نحو «لا بشرط» بنحو لو زيد عليه لكان

الزائد أيضاً من المركّب، وداخلاً فيه لا خارجاً عنه، كما لو اعتبر في جعل ماهية الصلاة طبيعة الركوع في كل ركعة منها الجامعة بين الواحد والمتعدّد.

وبعد ما عرفت ذلك نقول: إنّه على الاعتبار الأول لا شبهة في أنّه لا مجال لتصوّر تحقّق الزيادة، فإنّه من جهة اشتراطه بعدم الزيادة في مقام اعتباره جزءاً للمركّب تكون الزيادة فيه موجبة للإخلال بقيده، فترجع إلى النقيصة.

وكذلك الأمر على الاعتبار الثاني، فإنّه وإن لم ترجع الزيادة فيه إلى النقيصة، إلا أنّ عدم تصوّر الزيادة الحقيقيّة إنّما هو لمكان عدم كون الزائد من سنخ المزيد عليه، فإنّه بعد خروج الوجود الثاني عن دائرة اللحاظ في مقام جعل ماهية الصلاة يستحيل اتّصاف الوجود الثاني بالصلائية، فلا يرتبط حينئذٍ بالصلاة حتّى يصدق عليه عنوان الزيادة.

وأما على الاعتبار الثالث فالظاهر أنّه لا قصور في تصوّر الزيادة الحقيقيّة، فإنّ المدار في زيادة الشئ في الشئ على ما عرفت إنّما هو بكون الزائد من سنخ المزيد فيه مع كونه موجباً لقلب حدّ إلى حدّ آخر، وهذا لا فرق فيه بين أن يكون الجزء مأخوذاً في مقام الأمر والطلب بشرط لا، أو على نحو لا بشرط بالمعنى الأوّل، أو اللابشرط بالمعنى الثاني.

وذلك على الأولين ظاهر، فإنّ الوجود الثاني من طبيعة الجزء ممّا يصدق عليه عنوان الزيادة بالنسبة إلى ما اعتبر في المأمور به من تحديد الجزء بالوجود الواحد، حيث إنّ بتعلّق الأمر بالصلاة المشتملة على ركوع واحد يتحدّد طبيعة الصلاة بالقياس إلى دائرة المأمور به منها بحدّ يكون الوجود الثاني بالقياس إلى ذلك الحدّ من الزيادة في الصلاة الموجب لقلب حدّه إلى

حدّ آخر وإن لم يصدق عليه عنوان الزيادة بالنسبة إلى المأمور به بما هو مأمور به. غاية ما هناك أنّه على الأوّل يكون الوجود الثاني من الزيادات المضرة بالمأمور به من جهة رجوعه إلى الإخلال به من جهة التقیصة، بخلافه على الثاني، فإنّه لا يكون من الزيادات المبطلّة، و إنّما غايته كونه لغواً.

و كذلك الأمر على الأخير، إذ بانطباق صرف الطبيعي على الوجود الأوّل في الوجودات المتعاقبة يتحدّد دائرة المركّب و المأمور به قهراً، بحدّ يكون الوجود الثاني بالقياس إليه من الزيادة في المركّب و المأمور به فتأمل (1)، انتهى ملخصاً.

و يرد عليه - مضافاً إلى عدم معقولية الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة التي صورتها في مقام أخذ الجزء أو الشرط في المركّب في مقام اعتباره، فإنّه كيف يمكن الجمع بين كون المعتبر في جعل ماهية الصلاة الركوع المتّصف بوصف الوحدة و بين كونه على نحو لا بشرط من جهة الزيادة. فإنّه لو كان قيد الوحدة معتبراً لكان الركوع المعتبر، بشرط لا من جهة الزيادة، فيرجع إلى الوجه الأوّل، وإن لم يكن فمرجعه إلى الوجه الثالث، فلا يكون الوجه الثاني وجهاً في حيالهما. و مضافاً إلى أنّ مقتضى الوجه الثالث ليس كون الزائد أيضاً داخلاً في المركّب لأنّه لو فرض كون المعتبر في المركّب هي طبيعة الركوع بما هي هي لكان مقتضى ذلك هو صيرورة الوجود الأوّل جزءاً، و اتصاف الوجود الثاني بالجزئية موقوف على اعتبار شيء آخر مع الطبيعة، و المفروض عدمه -

ص: 247

أنّ الزيادة التي هي مورد للبحث هي الزيادة في المكتوبة أي المأمور به، وحينئذٍ فلا بدّ من ملاحظة مقام الأمر و الطلب، و مجرد تصوير الزيادة بناءً على الاعتبار الثالث في مقام التحديد و الاعتبار لا يجدى بالنسبة إلى مقام الأمر و الطلب، كما هو واضح.

فلو كان في هذا المقام قد اخذ الجزء بشرط لا أو لا بشرط بالمعنى الأوّل لا يمكن تحقّق الزيادة بناءً على ما ذكره من عدم تصوّرها في الوجهين الأوّلين، مضافاً إلى أنّه لو كان الأمر مطابقاً للاعتبار الثالث الذي تصوّر فيه الزيادة لا يكون أيضاً من الزيادة في المكتوبة بما أنّها مكتوبة، لأنّ الزائد إن اتّصف بوصف الجزئية لا يكون حينئذٍ زائداً على المكتوبة، و إن لم يتّصف به فلا يكون جزءاً، و لا يتحقّق زيادة الجزء بناءً على ما ذكره في الأمر الأوّل من أنّه يعتبر في صدق عنوان الزيادة كون الزائد من سنخ المزيد فيه، كما لا يخفى.

فالإنصاف: أنّه لا يمكن تصوّر الزيادة الحقيقيّة أصلاً، بل المتصوّر منها إنّما هي الزيادة بنظر العرف، هذا بحسب الموضوع.

مقتضى الأصل في الزيادة

و أمّا الحكم المتعلّق بالزيادة فاعلم: أنّ الأصل الأوّل في الزيادة يقتضى عدم بطلان العمل بسببها، سواء كانت عمديّة أو سهويّة، لأنّ المعترف في مقام الامتثال كون المأتمى به مطابقاً للمأمور به، و البطلان إنّما ينتزع من عدم تطابقه معه، و المفروض أنّ الزيادة غير دخيلة في المأمور به.

نعم يمكن الشكّ في اعتبار عدمهما في الواجب. و حينئذٍ يرجع إلى الشكّ في النقيضة، و قد مرّ حكمها.

وبالجملة: فالزيادة بما أنّها زيادة لا توجب الفساد و البطلان، بخلاف النقيصة التي عرفت أنّ الأصل الأولى فيها هو الفساد و البطلان.

ثمّ إنّّه ربّما يتمسك لصحّة العمل مع الزيادة بالاستصحاب، و تقريره من وجوه:

أحدها: استصحاب عدم مانعيّة الزيادة و عدم كونها مضادّة للمأمور به، بتقريب أنّ ماهيّة الزائد قبل تحقّقها في الخارج لم تكن مانعة و قاطعة، و بعد وجودها فيه نشكّ في اتّصافها بهذا الوصف، فمقتضى الاستصحاب عدمه، و أنّ الماهيّة الآن كما كانت قبل وجودها، هذا.

وقد عرفت فيما سبق غير مرّة: أنّ مثل هذا الاستصحاب لا يجرى بناءً على ما هو التحقيق - كاستصحاب عدم قرشية المرأة و عدم التذكية في الحيوان و نظائرها - لعدم اتّحاد القضيّة المشكوكة مع القضيّة المتيقّنة، لأنّ القضيّة المتيقّنة هي السالبة الصادقة مع انتفاء الموضوع، و هي الآن متيقّنة أيضاً، و القضيّة المشكوكة هي السالبة مع وجود الموضوع، و هي كانت في السابق أيضاً مشكوكة، كما هو واضح.

ثانيها: استصحاب عدم وقوع المانع في الصلاة، لأنّها قبل إيجاد الزيادة لم يقع المانع فيها، و الآن نشكّ بسبب إيجاد الزيادة في وقوعه فيها، و مقتضى الاستصحاب العدم.

و لو نوقش في هذا الاستصحاب بتقريب أنّ عدم وقوع المانع في الصلاة لا يثبت اتّصاف الصلاة بعدم احتمالها على المانع، و الأثر إنّما يترتب على ذلك لا على عدم وقوع المانع في الصلاة، نظير استصحاب العدالة لزيد، فإنّه لا يثبت الموضوع للحكم الشرعي، و هو كون زيد عادلاً، فيمكن الجواب عنه:

بأننا نستصحب الصلاة المنتقيدة بعدم وقوع المانع فيها لا مجرد عدم وقوعه فيها، كما أنه يستصحب في المثال كون زيد عادلاً، لا عدالته حتى يكون الأصل مثبتاً، هذا.

ولكن يرد على هذا التقرير من الاستصحاب: أنه أخص من المدعى، لأن مورده ما إذا حدث ما يشك في مانعيته في أثناء الصلاة، وأما لو كان مقارناً لها من أول الشروع فيها فلا يجرى، لعدم الحالة السابقة المتيقنة، كما هو واضح.

ثم إنه قد يقال: بأن استصحاب الصلاة المتصرفة بخلوها عن المانع إنما يتم بناءً على أن يكون المانع عبارة عما يكون عدمه معتبراً في الأمور به، وأما لو كان المانع عبارة عما يكون وجوده مضاداً للمأمور به ومانعاً عن تحققه فلا يتم، لأن استصحاب أحد الضدين لا يثبت عدم الضد الآخر، وكذا استصحاب عدم المانع لا يثبت وجود الضد الآخر الذي هو الصلاة، هذا.

ولكن لا يخفى: أن المضاة بين الحدث - مثلاً - وبين الصلاة التي هي مركبة من التكبير والقراءة ونحوهما من الأقوال والأفعال التي هي من الأمور التكوينية مما لا تصوورها، لأن معنى المضاة هو كون وجود أحد الضدين مانعاً عن تحقق الضد الآخر كما في الأمور التكوينية، فإن تحقق الرطوبة مانع عن تحقق الإحراق، وهذا المعنى مفقود في مثل المقام. ضرورة أن الصلاة يمكن أن تتحقق مع الحدث وبدونه، لأنها ليست إلا عبارة عن بعض الأقوال والأفعال التي هي من الأمور التكوينية، فعدم تحققها مع الحدث لا بد وأن يكون مستنداً إلى ثبوت قيد في الصلاة تمنع تحققه معه، وإلا مع عدم تقيدها به لا مجال لعدم تحققها معه.

فمانعيّة الحدث - مثلاً - إنّما هي باعتبار كون الصلاة متقيّدة بعدمه، وإلا فلا يتصوّر أن يكون مانعاً أصلاً، ولا يلزم من ذلك أن يكون العدم مؤثراً حتّى يقال بأنّ الاعدام لا تكون مؤثّرة ولا متأثّرة، لأنّنا لا ندعى تأثير العدم، بل نقول:

إنّ المأمور به محدود بحدّ لا يتحقّق إلاّ مع عدم المانع، ولا يترتّب عليه الأثر إلاّ معه.

ألا- ترى أنّه لو أمر المولى بمعجون مرّكب من عدّة أجزاء التي من جملتها مقدار خاصّ من السمّ، بحيث كان الزائد على ذلك المقدار موجّباً لعدم تأثير المعجون، بل مهلكاً، فالزائد على ذلك المقدار مانع عن تحقّقه، و مرجعه إلى كونه مقيّداً بعدمه، و من الواضح أنّ المؤثّر في تحقّق المعجون ليس هو ذلك المقدار مع عدم الزائد، بل ليس المؤثّر إلاّ ذلك المقدار الخاصّ، و الزائد مضادّ لتحقّقه من دون أن يكون عدمه مؤثراً، كما هو واضح.

فانقدح: أنّه لا ملازمة بين كون دائرة المأمور به مضيّقة و محدودة بحدّ لا يتحقّق إلاّ مع عدم المانع، و بين كون عدمه مؤثراً في تحقّقه، كما هو واضح.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه بناءً على كون المانع عبارة عمّا يكون وجوده مضادّاً للممنوع و مانعاً عن تحقّقه لا مانع من جريان استصحاب الصلاة، لأنّها متقيّدة بعدمها و هذا المقيّد كان موجوداً، و بعد الإتيان بما يشكّ في مانعيّته نشكّ في بقائه، و الأصل يقتضى البقاء و لا يكون الأصل مثبتاً.

و من هنا يظهر أنّه لا مانع من استصحاب الهيئّة الاتّصالية مع الشكّ في قاطعية الأمر الموجود، إذ مرجع القاطعيّة إلى تقيّد الهيئّة الاتّصالية بعدم القاطع، و إلاّ فلو فرض عدم التقيّد لا وجه لكونه قاطعاً لها.

و حينئذٍ فيستصحب هذا الأمر المقيّد. نعم بناءً على القول بعدم رجوع المانع

إلى تقييد في الممنوع بعده لا مجال للاستصحاب، لأن استصحاب عدم الضد لا يثبت وجود الضد الآخر وكذا العكس.

ثالثها: استصحاب الصحة التأهيلية للأجزاء السابقة، بتقريب أن الأجزاء السابقة كانت صحيحة تأهلاً وقابلة للحقوق الأجزاء الأخر إليها، و بعد تحقق ما يشك في مانعته نشك في بقاء صحتها وقابليتها، فمقتضى الاستصحاب بقائها.

وأورد على هذا التقرير الشيخ قدس سره في الرسالة بأن المستصحب إن كان صحة مجموع الصلاة فلم يتحقق بعد، وإن كان صحة الأجزاء السابقة فهي غير مجدوية، لأن صحة تلك الأجزاء إما عبارة عن مطابقتها للأمر المتعلق بها، وإما ترتب الأثر عليها، والمراد بالأثر المترتب عليها حصول المركب بها منضمة مع باقى الأجزاء والشرائط.

و لا يخفى أن الصحة بكلا المعنيين ثابتة للأجزاء السابقة، لأنها بعد وقوعها مطابقة للأمر المتعلق بها لا تنقلب عما وقعت عليه، وهى بعد على وجه لو انضمت إليها تمام ما يعتبر فى الكل حصل الكل، فعدم حصوله لعدم انضمام تمام ما يعتبر فى الكل إلى تلك الأجزاء لا يخل بصحتها (1)، انتهى.

ويمكن دفع ذلك بأنه لا دليل على كون إيجاد المانع فى الصلاة مانعاً عن قابلية لحق الأجزاء اللاحقة إلى السابقة من دون أن يكون له تأثير فى الأجزاء السابقة أيضاً، بل يمكن أن يقال: بأن المانع كما يخرج الأجزاء اللاحقة عن الحقوق إلى السابقة، كذلك يخرج الأجزاء السابقة عن قابلية

ص: 252

للحقوق بها، فالمانع كالقاطع للحبل الرابط بين أجزاء السبحة يمنع عن القابلية في جميع الأجزاء.

و حينئذٍ فمع تحقق ما يشك في مانعته لا مانع من استصحاب التأهيلية الثابتة للأجزاء السابقة قبل وجوده يقيناً، فتدبر.

المقام الرابع: فيما تقتضيه القواعد الثانوية في الزيادة و النقيصة

إشارة

قد عرفت أنّ مقتضى الأصل العقلي في باب النقيصة هو البطلان و في باب الزيادة هو العدم، إلاّ أنّه قد ورد في الزيادة في خصوص الصلاة روايات ظاهرة في أنّها توجب الإعادة، و بإزائها حديث

«لا تعاد» الدالّ على أنّ الصلاة

«لا تعاد» من غير الأمور الخمسة المذكورة في عقد المستثنى، فلا بدّ أولاً من بيان مدلول روايات الزيادة الدالّة على وجوب الإعادة، ثمّ بيان مدلول حديث

«لا تعاد»، ثمّ ملاحظة النسبة بينهما، كلّ ذلك على سبيل الإجمال، و التفصيل موكول إلى محلّه.

مقتضى الروايات الواردة في الزيادة

فنعول: إنّ الروايات الواردة في الزيادة كثيرة، و أشملها من حيث الدلالة

رواية أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعلية الإعادة» (1).

ص: 253

1- (1) - تهذيب الأحكام 2: 764/194، وسائل الشيعة 8: 231، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 19، الحديث 2.

ولا يخفى أنّ عنوان الزيادة لا يتحقّق إلاّ مع قصد كون الزائد من الصلاة، وإلاّ فبدون ذلك القصد يكون الزائد كالأجنبي، فاللعب بالأصابع في أثناء الصلاة لا يكون زيادة فيها، ولا يشترط أن يكون الزائد ركعة لا أقلّ، كما أنّه لا يعتبر أن يكون من سنخ الصلاة، بل كلّ ما يؤتى به بعنوان الصلاة ممّا يكون خارجاً عنها يكون زيادة فيها، سواء كان ركعة أو جزءاً أو أمراً خارجاً كالتأمين والتكفير ونحوهما.

وما أفاده بعض الأعظم من المعاصرين في كتاب صلاته (1) في وجه عدم دلالة الحديث على زيادة غير الركعة من أنّ الظاهر كون الزيادة في الصلاة من قبيل الزيادة في العمر في قولك: «زاد الله في عمرك» فيكون المقدّر الذي جعلت الصلاة ظرفاً له هو الصلاة، فينحصر المورد بما كان الزائد مقداراً يطلق عليه الصلاة مستقلاً.

لا يخلو عن نظر، بل منع؛ لأنّ العمر أمر بسيط لا يكون له أجزاء، ولا يعقل أن يكون الزائد من غيره كالزمان وبعض الزمانيات و كالماء ونحوه، وهذا بخلاف المركّب، فإنّ الزيادة فيه إنّما تتحقّق بإضافة أمر إلى أجزائه وإن لم يكن من سنخها.

ألا ترى أنّه لو أمر المولى بمعجونٍ مركّب من عدّة أجزاء معيّنة، فزاد عليه العبد شيئاً آخر من سنخها أو من غيرها يطلق عليه الزيادة بنظر العرف قطعاً.

ص: 254

وبالجملة: فلا ينبغي الارتباب في أنّ النظر العرفي لا يساعد على ما أفاده قدس سره وأنّ عنوان الزيادة عامّ شامل في المقام لزيادة الركعة و غيرها.

نعم يبقى على ما ذكرنا من اعتبار القصد في تحقّق عنوان الزيادة في الصلاة، أنّ ذلك مخالف لظاهر صحيحة زرارة(1) الناهية عن قراءة شيء من سور العزائم في الصلاة، المعلّلة بأنّ السجود - أي السجود الواجب بسبب قراءة آية السجدة - زيادة في المكتوبة؛ لأنّها تدلّ على أنّ السجود زيادة، مع أنّه لم يؤت به بعنوان الصلاة وأنّه منها، كما هو واضح، هذا.

ولكن لا-بدّ من توجيه الرواية إمّا بكون المراد هو الإلحاق بالزيادة في الحكم المترتب عليها، وإمّا بوجه آخر. وقد تخلّص عن هذا الإشكال المحقّق المتقدّم بأنّ الزيادة عبارة عمّا منع الشارع إيجاده في الصلاة، فالمرجع في تشخيص موضوعها هو الشرع لا العرف(2).

. و لكن يرد عليه بأنّ ذلك يستلزم جواز إطلاق الزيادة على جميع موانع الصلاة كالحدث والاستدبار والتكلم والقهقهة ونحوها، مع أنّه لا يعهد من أحد هذا الإطلاق، كما هو غير خفي.

هذا فيما يتعلّق بأخبار الزيادة.

ص:255

1- (1) - تهذيب الأحكام 2:361/96، وسائل الشيعة 6:105، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب 40، الحديث 1.

2- (2) - الصلاة، المحقّق الحائري: 314.

إشارة

و أمّا حديث «لا تعاد» (1) فيقع الكلام في مدلوله من جهات:

الأولى: في شموله لحال العمد و عدمه

فاعلم: أنّ شموله لهذا الحال ممّا لا محذور فيه عقلاً، ولا يلزم منه كون أدلّة الأجزاء والشرائط غير الخمسة المذكورة في الحديث و اعتبارهما لغواً خالياً عن الفائدة، لإمكان أن تكون الصلاة المشتملة على تلك الخمسة سبباً لحصول مرتبة من المصلحة ناقصة، بحيث لا يبقى معه مجال لاستيفائها بالمرتبة التامة ثانياً.

فالمصلّى إذا ترك بعض الأجزاء الغير الركنيّة عمداً يكون الإتيان بمثل هذه الصلاة موجباً لاستيفاء مرتبة ناقصة من المصلحة، ولا يتمكّن من إعادة الصلاة المشتملة على تلك الأجزاء لاستيفاء جميع مراتب المصلحة، و مع ذلك يعاقب على عدم استيفاء المصلحة بمرتبها الكاملة، لأنّ المفروض أنّ فوات تلك المرتبة كان بسوء اختياره. وهذا - أى عدم استيفاء المرتبة العليا من المصلحة و جواز عقوبته على ذلك - هو نتيجة اعتبار تلك الأجزاء الغير

ص: 256

1- (1) - عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تعاد الصلاة إلاّ من خمسة: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود...» إلى آخره. تهذيب الأحكام 2: 597/152. وسائل الشيعة 7: 234، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب 1، الحديث 4.

الركنية في الصلاة، فلم يكن شمول الحديث لصورة العمدة منافياً مع اعتبار الأجزاء الغير الركنية، إلا أن الإنصاف انصراف الحديث عن هذه الصورة و اختصاصه بغيرها.

الثانية: في شموله للجهل أو النسيان مطلقاً في الحكم أو الموضوع

فاعلم: أن المحقق المتقدم نفى البعد في كتاب صلاته عن دعوى انصراف الحديث إلى الفعل الحاصل بالسهو والنسيان في الموضوع. و قال في بيانه ما ملخصه: إن ذلك يبتنى على مقدمتين:

إحدهما: أن ظاهر قوله عليه السلام:

«لا تعاد» هو الصحة الواقعية و كون الناقص مصداقاً واقعياً لامثال أمر الصلاة، و يؤيده الأخبار (1) الواردة في نسيان الحمد حتى ركع، فإنها حاكمة بتمامية الصلاة.

ثانيتها: أن الظاهر من الصحة أن الحكم إنما يكون بعد الفراغ من الصلاة، و إن أبيت من ذلك فلا بد من اختصاصها بصورة لا يمكن تدارك المتروك، كمن نسي القراءة و لم يذكر حتى ركع، فلا يمكن أن يكون مستنداً لجواز الدخول في الصلاة، بل يكون مستنداً لمن دخل في الصلاة و قصد امثال الأمر الواقعي باعتقاده ثم تبين الخلل في شيء من الأجزاء و الشروط. فالعامة الملتفت خارج عن مصب الرواية كالشاك في وجوب جزء أو شرط أو الشاك في وجود شرط بعد الفراغ عن شرطيته، فإن مرجع ذلك كله إلى قواعد اخر لا بد أن يراعيها حتى يجوز له الدخول في الصلاة.

ص: 257

1- (1) - راجع وسائل الشيعة 6:90، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب 29.

نعم لو اعتقد عدم وجوب شيء أو عدم شرطية شيء أو كان ناسياً لحكم شيء من الجزئية والشرطية يمكن توهم شمول الصحيحة.

لكن يدفعه ما ذكرنا في المقدمة الأولى، فإنه لا يعقل أن يقيد الجزئية والشرطية بالعلم بهما بحيث لو صار عالماً بعدمهما بالجهل المركب، لما كان الجزء جزءاً ولا الشرط شرطاً.

نعم يمكن على نحو التصويب الذي ادعى الإجماع على خلافه، بمعنى أن المجعول الواقعي وهو المركب التام يكون ثابتاً لكل أحد، و لكن نسيان الحكم أو الغفلة عنه أو القطع بعدمه بالجهل المركب صار سبباً لحدوث مصلحة في المركب الناقص على حد المصلحة في التام، فيكون الإتيان به في تلك الحالة مجزياً عن الواقع، فيصح إطلاق التمامية في مقام الامتثال على الناقص المأتي به، وهذا الاحتمال مضافاً إلى ظهور كونه خلاف الإجماع ينفيه بعض الأخبار أيضاً.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الأقسام المتوهم دخولها في عموم الصحيحة بعضها خارج عن مصبّ الرواية وبعضها خارج من جهة أخرى، ولا يبقى فيه إلا السهو والنسيان والجهل المركب بالنسبة إلى الموضوع (1)، انتهى ملخص موضع الحاجة من كلامه، زيد في علوّ مقامه.

و يرد على ما ذكره في المقدمة الأولى: منع ظهور الحديث في الصحة الواقعية و كون الناقص مصداقاً واقعياً للصلاة المأمور بها، وذلك لاشتمال الحديث على التعليل بأنّ القراءة سنّة، والتشهد سنّة، والسنة لا تنقض

ص:258

الفريضة، وهذا التعليل ظاهر في أنّ الصلاة الفاقدة لمثل القراءة والتشهد وإن كانت ناقصة من جهة فقدانها لبعض السنن المعتبرة فيها أو جميعها، إلاّ أنّه لا يجب إعادتها مع ذلك، لأنّ السنّة لا تصلح لنقض الفريضة، فهي مع كونها ناقصة إلاّ أنّه لا يمكن إعادتها تامّة.

و حينئذٍ فلا يلزم من شمول الحديث للجاهل أو الناسى بالحكم التصويب الغير المعقول ولا التصويب الذي أجمع على خلافه، لأنّ المفروض كون صلاتهما ناقصة فاقدة لبعض الأجزاء المعتبرة فيها في جميع الحالات.

نعم ما أفاده في المقدّمة الثانية من عدم شمول الحديث للعامد الملتفت وعدم إمكان كونه مستنداً لجواز الدخول في الصلاة حقّ لا غبار عليه.

وبالجملة، فالظاهر أنّه لا مانع من شمول الحديث لجميع الأقسام بالنسبة إلى من دخل في الصلاة على وفق القواعد الأخر التي جوّزت له الدخول في الصلاة.

نعم قد ادّعى الإجماع على خروج الجاهل المقصّر في الحكم، ولكن لم يثبت الإجماع، فالظاهر دخوله أيضاً في الحديث، فتدبّر.

الثالثة: في شمول الحديث للزيادة أو اختصاصه بالنقيصة

والاحتمالات البدويّة المتصوّرة في الحديث ثلاثة:

أحدها: شمول الحديث للزيادة والنقيصة معاً في جملة المستثنى وكذا المستثنى منه.

ثانيها: اختصاصه بالنقيصة في كلتا الجملتين.

ص: 259

ثالثها: عموم المستثنى منه للزيادة والنقيصة، واختصاص المستثنى بخصوص النقيصة، هذا.

وقد يقال بإمكان أن يدخل الزيادة في المستثنى منه، لأنها نقيصة في الصلاة من جهة اعتبار عدمها فيها، فمرجه إلى أن كل نقيصة تدخل في الصلاة سواء كان من جهة عدم الإتيان بجزء أم قيد، وجودى أو عدمى فلا يضرّ بالصلاة إلا من نقص الخمسة المذكورة، فيكون زيادة الركوع والسجود داخلة في المستثنى منه، هذا.

ولكن لا يخفى: أن المتفاهم بنظر العرف هو دخول الزيادة في كلتا الجملتين وكون مرجع إخلال الزيادة إلى النقصان المأمور به بسببها لا يوجب أن يكون كذلك بنظر العرف أيضاً وإن كان كذلك عند العقل، فالزيادة في نظر العرف مضرّة بما أنها زيادة، لا بما أن مرجعها إلى النقيصة. فالإنصاف شمول الحديث للزيادة في كلتا الجملتين.

ودعوى: أن مثل الوقت والقبلة المذكورين في جملة الأمور الخمسة لا يعقل فيه الزيادة، فلا بدّ من كون المراد من الحديث هي صورة النقيصة.

مدفوعة: بأن عدم تعقل الزيادة في مثلها لا يوجب اختصاص الحديث بصورة النقيصة بعد كون الظاهر منه عند العرف هو عدم وجوب الإعادة من قبل شيء من الأجزاء والشرائط زيادةً أو نقصاناً إلا من قبل تلك الأمور الخمسة كذلك، كما هو غير خفى.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: أن الحديث لا يشمل العمدة، ولا يختصّ بناسى الموضوع ولا بالنقيصة.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن النسبة بين حديث

«لا تعاد» - بناءً على ما ذكرنا في بيان مدلوله - وبين قوله عليه السلام في رواية أبي بصير المتقدمة:

«من زاد في صلاته فعلية الإعادة» (1) هي العموم من وجه، لوقلنا بأنّ المستثنى والمستثنى منه في الحديث جملتان مستقلتان لا بدّ من ملاحظة كلّ واحد منهما مع غيره، لأنّه يصير المستثنى منه بعد ورود الاستثناء عليه مختصاً بغير الأمور الخمسة المذكورة في المستثنى، فمقتضاه حينئذٍ عدم الإعادة من ناحية غير تلك الأمور، بلا فرق بين الزيادة والنقصان. وقوله:

«من زاد في صلاته» وإن كان منحصراً بخصوص الزيادة، إلّا أنّه يشمل زيادة الركن وغيره عمداً أو سهواً، ويجتمعان في زيادة غير الركن سهواً أو جهلاً مركّباً ويفترقان في نقيصة غير الركن وفي زيادة غير الركن عمداً أو زيادة الركن سهواً، هذا.

ولو قلنا بأنّ المستثنى والمستثنى منه مرجعهما إلى جملة واحدة وقضيّة مردّدة المحمول أو ذات محمولين فيصير النسبة بين الحديث و بين قوله:

«من زاد» العموم من وجه أيضاً، لأنّ

«من زاد» يشمل العمد والسهو معاً ويختصّ بالزيادة، والحديث يختصّ بصورة السهو ونحوه، ويشمل الزيادة والنقيصة معاً، فيجتمعان في الزيادة السهوية ويفترقان في الزيادة العمديّة وفي النقيصة السهوية.

هذا بناءً على شمول

«من زاد» لصورة العمد أيضاً.

ص: 261

و أمّا لو قلنا بعدم شموله لها، إمّا للانصراف، وإمّا لعدم تعقّل الزيادة التي يعتبر فيها أن يؤتى بالزائد بعنوان كونه من المكتوبة مع العلم و الالتفات بعدم كونه منها، كما لا يخفى تصير النسبة بينهما العموم مطلقاً، لأنّ

«من زاد» يختص بالزيادة السهوية، و الحديث يشمل النقيصة السهوية أيضاً، و مقتضى القاعدة حينئذٍ تخصيص

«لا تعاد» بصورة النقيصة و الالتزام بأنّ الزيادة توجب الإعادة.

و كيف كان فبناءً على أحد الوجهين الأوّلين اللذين تكون النسبة بينهما هو العموم من وجه فهل اللازم إعمال قواعد التعارض، أو أنّ أحدهما أرجح في شمول مورد التعارض.

فنقول: ذكر الشيخ المحقّق الأنصاري قدس سره: أنّ الظاهر حكومة قوله:

«لا تعاد» على أخبار الزيادة، لأنّها كأدلة سائر ما يخلّ فعله أو تركه بالصلاة، كالحدث و التكلّم و ترك الفاتحة. و قوله:

«لا- تعاد» يفيد أنّ الإخلال بما دلّ الدليل على عدم جواز الإخلال به إذا وقع سهواً لا يوجب الإعادة و إن كان من حقّه أن يوجبها(1)، انتهى.

و تبعه على ذلك جمع من المحقّقين المتأخّرين عنه(2)، و لكن قال شيخ استاذنا المحقّق المعاصر في كتاب صلواته: إنّ حكومة الدليل الدالّ على نفى الإعادة على الدليل الدالّ على وجوب الإعادة لا يتصوّر لها وجه. نعم لو كان الدليل الدالّ على مبطلية الزيادة دالاً على النهي عنها كالتكلّم مثلاً

ص:262

1- (1) - فرائد الأصول 2:495.

2- (2) - أوثق الوسائل: 384 /السطر 35، نهاية الدراية 4:374-375، فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 4:238-239، نهاية الأفكار 3:442.

صحّت الحكومة (1)، انتهى.

و ما أفاده في غاية المتانة.

و توضيحه: أنّ قوام الحكومة إنّما هو بأن يكون الدليل بلسانه متعرّضاً لحال الدليل الآخر بحيث تصرّف في الدليل المحكوم بنحو من التصرّف إمّا في موضوعه، وإمّا في محموله، وإمّا في سلسلة علله، وإمّا في معلولاته. وأمّا لو كان الدليلان بحيث أثبت أحدهما ما ينفيه الآخر ووضع أحدهما ما رفعه الآخر فلا يكون بينهما حكومة أصلاً. وفي المقام يكون الأمر كذلك، فإنّ قوله:

«من زاد» مثبت لوجوب الإعادة، وقوله:

«لا تعاد» رافع له.

نعم النسبة بين حديث

«لا تعاد» وبين أدلّة سائر الأجزاء والشرائط هو الحكومة، لأنّها تدلّ على الجزئية والشرطيّة اللتين لازمهما وجوب الإعادة مع الإخلال بهما، و حديث

«لا- تعاد» يرفع هذا التلازم من دون أن ينفي أصل الجزئية والشرطية، فقياس أخبار الزيادة بأدلّة سائر ما يخلّ فعله أو تركه بالصلاة كما عرفت في كلام الشيخ قياس مع الفارق.

نعم يمكن أن يقال: بأنّ حديث

«لا تعاد» أقوى ظهوراً من قوله: «من زاد»، إمّا لاشتماله على الاستثناء الذي يوجب قوّة الظهور بالنسبة إلى المستثنى منه، وإمّا لاشتماله على التعليل المذكور في ذيله بأنّ

«القراءة سنّة، و التشهد سنّة، و لا تنقض السنّة الفريضة» فإنّ التعليل يكون آيياً عن التقييد، و يمنع عن تقييد الحكم المعلّل به، بل يمكن أن يقال: بأنّ قوله:

«و لا تنقض السنّة الفريضة» له حكومة على دليل الزيادة من جهة أنّه يتصرّف في علّة

ص: 263

وجوب الإعادة و يحكم بعدم انتقاض الفريضة بسبب السنّة، و دليل الزيادة متعرّض للحكم و هو وجوب الإعادة.

فانقدح أنّ مقتضى القواعد تقديم حديث

«لا تعاد» في مورد الاجتماع، و لكن يبقى في البين إشكال، و هو: أنّه يلزم من تقديم حديث

«لا تعاد» اختصاص مورد دليل الزيادة بالزيادة العمديّة، و من المعلوم ندرتها بل قد عرفت(1) أنّه يمكن أن يقال بعدم تعقلها، و حينئذٍ فيصير الدليل لغواً، فاللازم إدخال مورد الاجتماع تحته و الحكم بأنّ الزيادة مطلقاً توجب الإعادة، خصوصاً مع أنّ شمول حديث «لا تعاد» لصورة الزيادة لا يخلو عن خفاء، و لذا أنكره بعض من المحقّقين(2)، هذا.

و يمكن أن يقال باختصاص دليل الزيادة بزيادة الركعة بالتقريب الذي أفاده المحقّق المعاصر و قد مرّ سابقاً(3). و حينئذٍ فلا معارضة بينه و بين الحديث، كما هو واضح، هذا.

و يمكن أيضاً منع ندرة الزيادة العمديّة كما نراه بالوجدان من المشرّعين الغير المباليين بالأحكام الشرعيّة المتسامحين بالنسبة إليها.

هذا كلّه فيما يتعلّق بملاحظة الحديث مع رواية أبي بصير.

النسبة بين «لا تعاد» و قوله عليه السلام: «إذا استيقن...»

ص: 264

1- (1) - تقدّم في الصفحة 260.

2- (2) - درر الفوائد، المحقّق الحائري: 495.

3- (3) - تقدّم في الصفحة 254.

وَأَمَّا النِّسْبَةُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ قَوْلِ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

«إِذَا اسْتَيْقَنَ أَنَّهُ زَادَ فِي صَلَاتِهِ الْمَكْتُوبَةَ...» (1) إِلَى آخِرِهِ.

فَاعْلَمْ أَوَّلًا: أَنَّ هَذِهِ الرَّوَايَةَ رَوَاهَا فِي الْكَافِي فِي مَوْضِعَيْنِ: أَحَدُهُمَا بَابُ السُّهُوفِ فِي الرُّكُوعِ، وَقَدْ أُنْهِى فِيهِ السَّنَدُ إِلَى زُرَّارَةَ فَقَطْ، وَيَكُونُ الْمَتْنُ مُشْتَمَلًا عَلَى كَلِمَةِ «رُكْعَةً» (2)، وَالْآخَرُ بَابُ مَنْ سَهَا فِي الْأَرْبَعِ وَالْخَمْسِ وَلَمْ يَدْرِ زَادَ أَوْ نَقَصَ أَوْ اسْتَيْقَنَ أَنَّهُ زَادَ، مَعَ انْتِهَاءِ السَّنَدِ فِيهِ إِلَى زُرَّارَةَ وَبَكِيرِ ابْنِي أُعْيُنَ مَعَ حَذْفِ كَلِمَةِ «رُكْعَةً» (3).

. وَكَيْفَ كَانَ: فَالرُّوَايَتَانِ ظَاهِرَتَانِ فِي كَوْنِهِمَا رَوَايَةً وَاحِدَةً، وَحِينَئِذٍ فَلَا يَعْلَمُ بِأَنَّ الصَّادِرَ مِنَ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ هَلْ هُوَ الْمَشْتَمَلُ عَلَى كَلِمَةِ الرُّكْعَةِ أَوْ الْخَالِي عَنْهَا، فَلَا يَجُوزُ الِاسْتِنَادُ إِلَيْهَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى زِيَادَةِ غَيْرِ الرُّكْعَةِ، خُصُوصًا مَعَ تَرْجِيحِ احْتِمَالِ النَّقِيصَةِ عَلَى احْتِمَالِ الزِّيَادَةِ لَو دَارَ الْأَمْرُ بَيْنَهُمَا.

وَكَيْفَ كَانَ: فَلَوْ كَانَتِ الرَّوَايَةُ مُشْتَمَلَةً عَلَى كَلِمَةِ «الرُّكْعَةَ» فَلَا مَعَارِضَةَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ عَقْدِ الْمُسْتَشْتَى مِنْهُ فِي حَدِيثِ «لَا تَعَادُ» (4)، وَأَمَّا لَوْ فَرَضَ خُلُوقُهَا عَنْهَا فَالنِّسْبَةُ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ نِسْبَةُ الْعُمُومِ مِنْ وَجْهِ، وَمُورِدِ الْجَمَاعِ هُوَ زِيَادَةُ غَيْرِ

ص: 265

1- (1) - وسائل الشيعة 8: 231، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب 19، الحديث 1.

2- (2) - الكافي 3: 3/348.

3- (3) - الكافي 3: 2/354.

4- (4) - تهذيب الأحكام 2: 597/152، وسائل الشيعة 7: 234، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب 1، الحديث 4.

الأركان سهواً، فالرواية تدلّ على عدم الاعتداد بتلك الصلاة التي وقعت فيها هذه الزيادة، والحديث يدلّ على عدم الإعادة بسببها، و مورد الافتراق من جانب الرواية هو زيادة الأركان سهواً، لأنّها لا تشمل صورة العمد باعتبار قوله: «إذا استيقن» الظاهر في أنّ الزيادة وقعت لعذر، ومن جانب الحديث هو النقيصة السهوية، ولا بدّ من تقديم الحديث في مورد الاجتماع والحكم بعدم وجوب الإعادة فيه، لأنّه لو قدّمت الرواية و حكم في مورد الاجتماع بوجوب الإعادة لكان اللازم بملاحظة الإجماع على أنّ زيادة الشيء إذا كانت موجبة للإعادة فنقيصتها أيضاً كذلك، الحكم بوجوب الإعادة في النقيصة أيضاً.

و حينئذٍ يبقى الحديث بلا مورد، وهذا بخلاف ما لو قدّم الحديث في مورد الاجتماع و حكم بعدم وجوب الإعادة فيه، فإنّه يبقى زيادة الركن سهواً تحت الرواية و لا تصير بلا مورد، كما هو واضح.

تنبيه: في تحقّق معنى الزيادة

لا يخفى أنّ المحقّق النائيني قدس سره أفاد في مقام بيان النسبة بين حديث

«لا تعاد» و بين قوله عليه السلام:

«إذا استيقن» كلاماً فساداً بين لكلّ من لاحظته، فراجع. و أعجب منه ما قرّره الفاضل المقرّر في ذيل التكملة.

و محصّل ما أفاده فيه: أنّه لا إشكال في عدم تحقّق معنى الزيادة بفعل ما لا يكون من سنخ أجزاء المركّب قولاً و فعلاً كحركة اليد في الصلاة إذا لم يؤت بها بقصد الجزئية. و أمّا لو قصد بها الجزئية فالأقوى البطلان، لصدق الزيادة على

ذلك. هذا إذا لم تكن الزيادة من سنخ الأجزاء، وإن كانت من سنخها فإن كانت من سنخ الأقوال فيعتبر في صدق الزيادة عليها قصد الجزئية بها، وإلا كان ذلك من الذكر والقرآن الغير المبطل، وإن كان من سنخ الأفعال فالظاهر أنه لا يعتبر في صدق الزيادة عليها قصد الجزئية، فإن السجود الثالث يكون زيادة في العدد المعتبر من السجود في الصلاة في كل ركعة ولو لم يقصد بالسجود الثالث الجزئية.

نعم لا يبعد عدم صدق الزيادة مع قصد الخلاف، كما إذا قصد به سجدة العزيمة أو الشكر.

هذا، ولكن يظهر من التعليل الوارد في بعض الأخبار الناهية عن قراءة العزيمة في الصلاة من أن السجود زيادة في المكتوبة (1) أنه لا يعتبر في صدق الزيادة عدم قصد الخلاف، بل الإتيان بمطلق ما كان من سنخ أفعال الصلاة يكون زيادة في المكتوبة، فيكون المنهى عنه في باب الزيادة معنى أعم من الزيادة العرفية.

ولكن يمكن أن يقال: إن المقدار الذي يستفاد من التعليل هو صدق الزيادة على الفعل الذي لا يكون له حافظ وحدة ولم يكن بنفسه من العناوين المستقلة، وأما إذا كان من العناوين المستقلة - كما إذا أتى المكلف بصلاة أخرى في أثناء صلاة الظهر - فالظاهر أنه لا يندرج في التعليل، لأن السجود والركوع المأتي بهما لصلاة أخرى لا دخل لهما بصلاة الظهر، ويؤيد ذلك بل يدل عليه ما ورد في بعض الأخبار من أنه لو ضاق وقت صلاة الآيات وخاف المكلف أنه لو

ص: 267

1- (1) - راجع وسائل الشيعة 6: 107، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب 41.

أخرها إلى أن يفرغ من الصلاة اليومية يفوت وقتها، صلى الآيات في أثناء صلاة اليومية، وبعد الفراغ بينى عليها ويتمها (1)، وليس ذلك إلا من جهة عدم كون ذلك زيادة في الصلاة اليومية.

و حينئذٍ يمكن التعدي عن مورد النص إلى عكس المسألة، وهو ما إذا تضيّق وقت صلاة اليومية في أثناء صلاة الآيات. فيمكن أن يقال: أنّه يأتي باليومية في أثناء صلاة الآيات ولا تبطل بذلك، فإنّ بطلان صلاة الآيات إمّا أن يكون لأجل الزيادة، وإمّا لأجل فوات الموالاة. أمّا الزيادة: فالمفروض عدم صدقها على ما كان له عنوان مستقلّ. وأمّا فوات الموالاة: فلا ضير فيه إذا كان ذلك لأجل تحصيل واجب أهمّ. و على ذلك يبتنى جواز الإتيان بسجدة السهو من صلاة في أثناء صلاة أخرى إذا سها المكلف عنهما في محلّهما وتذكر بعد ما شرع في صلاة أخرى بناءً على وجوب سجود السهو فوراً (2)، انتهى.

ويرد عليه أولاً: أنّ ما ذكره من توقّف صدق عنوان الزيادة على أن لا يكون الزائد بنفسه من العناوين المستقلّة مجرد ادّعاء بلا بيّنة وبرهان، لأنّه لا فرق في نظر العرف في صدق هذا العنوان بين الإتيان في أثناء صلاة بسجدة ثالثة، أو بصلاة أخرى مستقلّة و مشتملة على أربع سجّات لا محالة لو لم نقل بأوضحيّة الصدق في الثاني، كما هو واضح.

ص: 268

1- (1) - راجع وسائل الشيعة 490:7، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف والآيات، الباب 5.

2- (2) - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 4:240-243.

نعم قد عرفت (1) أنه يعتبر في صدق الزيادة أن يكون الإتيان بالزائد بقصد الجزئية، وأنّ التعليل الوارد في بعض الأخبار الناهية عن قراءة العزيمة في الصلاة الدالّ على أنّ السجود زيادة مع أنّه لم يقصد به الجزئية، لا بدّ من تأويله.

و ثانياً: سلّمنا اعتبار كون عدم الزائد من العناوين المستقلة، و لكن نقول بأنّ سجدة العزيمة أيضاً لها عنوان مستقلّ غير مرتبط بالصلاة التي هي فيه، و لا فرق بينها و بين الإتيان بصلاة اخرى مستقلة أصلاً.

نعم لا ننكر أنّها وجبت بسبب قراءة آية السجدة التي هي جزء من السورة التي هي جزء للصلاة.

و لكن نقول: إنّ قراءة آية السجدة سبب لوجوبها و المسبّب مغاير للسبب و له عنوان مستقلّ، كما هو واضح.

و ثالثاً: أنّه لو سلّمنا الفرق بين سجدة العزيمة و بين صلاة اخرى مستقلة فلا نسلم الفرق بينها و بين سجدتي السهو، حيث يجوز الإتيان بهما في أثناء صلاة اخرى دونها مستنداً إلى عدم كونهما من الزيادة بخلاف السجدة.

و رابعاً: أنّ ما أفاده من أنّه ورد في بعض الأخبار... إلى آخره، فهو اشتباه محض، لأنّ بعض الأخبار إنّما ورد في عكس المسألة الذي احتمل إمكان التعدّي عن مورد النصّ إليه، و هو ما إذا تضيّق وقت صلاة اليومية في أثناء صلاة الآيات، فإنّه قد ورد أنّه يجوز رفع اليد عن صلاة الآيات و الإتيان باليوميّة في

ص: 269

1- (1) - تقدّم في الصفحة 254.

أثنائها، ثم البناء على ما مضى من صلاة الآيات. ولكن لا يخفى أنه لا يجوز التعدي عن مورد النص بعد احتمال أن يكون لصلاة الآيات خصوصية موجبة لجواز الإتيان بالفريضة اليومية في أثنائها.

و كيف كان: فهذه الاشتباهات التي يترتب عليها أمور عظيمة إنما منشؤها الاعتماد على الحافظة الموجب لعدم المراجعة إلى كتب الأخبار و مثلها.

و من هنا ترى أن حديثاً واحداً صار منقولاً في الكتب الفقهية بوجوه مختلفة و عبارات مشتتة، و ليس منشؤها إلا مجرد الاعتماد على الحفظ، مع أنه منشأ لفهم حكم الله، فيختلف الفتاوى بسببه و يقع جمع كثير في الخطأ و الاشتباه، فاللازم على المحصل الطالب للوصول إلى الحق أن لا يعتمد في استنباط الحكم الشرعي على خلفه، بل يراجع مظانّه كره بعد كره حتى لا يقع في الخطأ و النسيان الذي لا يخلو منه الإنسان، و نسأل الله أن لا يؤاخذنا بما أخطأنا أو نسينا.

ص: 270

إشارة

في تعدد الجزء و الشرط

لو علم بجزئية شىء أو شرطية أو مانعية أو قاطعية في الجملة، وشك في أن اعتباره في الأمور به وجوداً أو عدماً هل يختص بصورة التمكن من فعله أو تركه، أو أنه يعتبر فيه مطلقاً، ويترتب على ذلك وجوب الإتيان بالباقي على الأول و سقوط الأمر بالمركب على الثاني في صورة الاضطرار، فهل القاعدة تقتضى أيّاً منهما؟

تحرير محل النزاع

وليعلم: أن محل الكلام ما إذا لم يكن لدليل اعتبار ذلك الشىء جزءاً أو شرطاً إطلاقاً، وإلا فلا إشكال في أن مقتضاه سقوط الأمر بالمركب مع الاضطرار إلى ترك ذلك الشىء، وكذا ما إذا لم يكن لدليل المركب إطلاقاً، وإلا فلا إشكال في أنه يقتضى الإتيان به ولو مع الاضطرار إلى ترك بعض أجزائه أو شرائطه بناءً على ما هو التحقيق من كون الماهيات الأمور بها موضوعة للأعم من الصحيح، كما تقدم في مبحث الصحيح والأعم (1)

. وأما لو كان لكلا الدليلين إطلاقاً، فتارةً يكون لأحدهما تحكيم على الآخر، واخرى يكونان متعارضين، فعلى الأول إن كان التقدم لإطلاق دليل المركب

ص: 271

فحكمه حكم ما إذا كان له إطلاق، دون دليل الجزء والشرط، وإن كان التقدّم لإطلاق دليل الجزء والشرط فحكمه حكم ما إذا كان له إطلاق دون دليل المركّب.

و لا يخفى: أنه لا يكون التقدّم من أحد الجانبين كلياً، لما عرفت وستعرف من أنّ الحكومة متقوّمة بلسان الدليل، و لسان دليل المركّب قد يكون متعرّضاً لحال دليل الجزء أو الشرط كما إذا كان دليل المركّب مثل قوله: «لا تترك الصلاة بحال» مثلاً، و دليل اعتبار الجزء أو الشرط مثل قوله: «اركع فى الصلاة» أو «اسجد فيها».

وقد يكون دليل اعتبار الجزء متعرّضاً لحال دليل المركّب و حاكماً عليه كما إذا كان دليل الجزء مثل قوله:

«لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (1)، أو

«لا صلاة إلا بطهور» (2)، و دليل المركّب مثل قوله: «أقيموا الصلاة» فإنّه حينئذٍ لا إشكال فى تقدّم دليل الجزء فى هذه الصورة؛ لأنّه إنّما يدلّ بظاهره على عدم تحقّق عنوان الصلاة مع كونها فاقدة لفاتحة الكتاب، و دليل المركّب إنّما يدلّ على وجوب إقامة الصلاة، كما أنّه فى الصورة الأولى يكون الترجيح مع دليل المركّب، لأنّ مقتضاه أنّه لا يجوز تركه بحال، و مقتضى دليل الجزء مجرد الأمر بالركوع و السجود فى الصلاة مثلاً.

ص: 272

1- (1) - عوالى اللالى 1: 2/196، مستدرک الوسائل 4: 158، كتاب الصلاة، أبواب القراءة فى الصلاة، الباب 1، الحديث 5.

2- (2) - تهذيب الأحكام 1: 144/49، وسائل الشيعة 1: 365، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 1، الحديث 1.

وبالجملة: لا بدّ من ملاحظة الدليلين، فقد يكون التقدّم لإطلاق دليل المركّب وقد يكون لإطلاق دليل الجزء.

وأما ما أفاده المحقّق النائيني على ما فى التقارير من أنّ إطلاق دليل القيد حاكم على إطلاق دليل المقيّد كحكومة إطلاق القرينة على ذبيها(1)

. فيرد عليه أولاً: أنّ ترجيح القرينة على ذبيها ليس لحكومتها عليه، وإلاّ فيمكن ادّعاء العكس وأنّ ذا القرينة حاكم عليها، بل ترجيحها عليه إنّما هو من باب ترجيح الأظهر على الظاهر.

وثنائياً: ما عرفت(2) من منع حكومة إطلاق دليل القيد على إطلاق دليل المقيّد مطلقاً، بل قد عرفت أنّه قد يكون الأمر بالعكس.

وثلثاً: وضوح الفرق بين المقام وبين باب القرينة، فإنّ هنا يكون فى البين دليلان مستقلّان، بخلاف باب القرينة.

وكيف كان: فقد نسب إلى الوحيد البهبهاني قدس سره التفصيل فيما لو كان لدليل القيد إطلاق بين ما إذا كانت القيود مستفادة من مثل قوله:

«لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب»، و

«لا- صلاة إلاّ بطهور»، وبين القيود المستفادة من مثل قوله: «اسجد فى الصلاة» أو «اركع فيها»، أو «لا تلبس الحرير فيها» مثلاً وأمثال ذلك من الأوامر والنواهي الغيرية، فحكم بسقوط الأمر بالمقيّد عند تعدّد القيد فى الأوّل دون الثانى(3)، هذا.

ص: 273

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمى 4: 250.

2- (2) - تقدّم فى الجزء الأوّل: 356-366.

3- (3) - انظر فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمى 4: 251.

ولعلّ مرجع هذا الكلام إلى ما ذكرنا من أنّ لسان دليل الجزء أو الشرط قد يكون بنحو الحكومة على دليل المركّب كما فى الصورة الأولى، وقد يكون الأمر بالعكس كما فى الصورة الثانية.

ولكن وجه المحقق النائى بما ملخصه: أنّ الأمر الغيرى المتعلق بالجزء أو الشرط مقصورة بصورة التمكن لاشتراط كلّ خطاب بالقدرة على متعلقه، فلا بدّ من سقوط الأمر بالقيّد عند تعدّره، ويبقى الأمر بالباقي. وهذا بخلاف ما لو كان القيد مستفاداً من مثل قوله:

«لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، فإنّه لم يتعلّق أمر بالفاتحة حتّى يشترط فيه القدرة عليها، بل إنّما أفيد ذلك بلسان الوضع لا التكليف، ولازم ذلك سقوط الأمر بالصلاة عند تعدّ الفاتحة، لعدم التمكن من إيجاد الصلاة الصحيحة عند عدم تمكّنه من الفاتحة.

وأجاب عنه بأنّ القدرة إنّما تعتبر فى متعلّقات التكاليف النفسية، لكونها طلباً مولوياً وبعثاً فعلياً نحو المتعلّق، والعقل يستقلّ بقبح تكليف العاجز، وهذا بخلاف الخطابات الغيرية، فإنّه يمكن أن يقال: إنّ مفادها ليس إلاّ الإرشاد وبيان دخل متعلّقاتها فى متعلّقات الخطابات النفسية، وفى الحقيقة الخطابات الغيرية فى باب التكاليف وفى باب الوضع تكون بمنزلة الإخبار من دون أن يكون فيها بعث و تحريك حتّى تقتضى القدرة على متعلقه.

ثمّ إنّ لو سلّم الفرق بين الخطابات الغيرية فى باب متعلّقات التكاليف وفى باب الوضعيات و أنّها فى التكاليف تتضمّن البعث و التحريك، فلا إشكال فى أنّه ليس فى آحاد الخطابات الغيرية ملاك البعث المولوى، وإلاّ لخرجت عن كونها غيرية، بل ملاك البعث المولوى قائم بالمجموع، فالقدرة إنّما تعتبر أيضاً فى المجموع لا فى الآحاد، و تعدّ البعض يوجب سلب القدرة عن المجموع، ولازم

ذلك سقوط الأمر منه لا من خصوص ذلك البعض (1)، انتهى.

ويرد عليه أولاً: أنّ ما أفاده من أنّ الخطابات الغيريّة في باب التكليف وفي باب الوضع تكون بمنزلة الإخبار من دون أن يكون فيها بعث و تحريك فممنوع جدّاً، ضرورة أنّ الأوامر مطلقاً نفسية كانت أو غيريّة، مولوية كانت أو إرشادية إنّما تكون للبعث و التحريك كما مرّت الإشارة إلى ذلك سابقاً.

غاية الأمر: أنّ الاختلاف بينهما إنّما هو باختلاف الأغراض و الدواعي، و أمّا من جهة البعث و التحريك فلا فرق بينهما أصلاً، و حينئذٍ فيشترط فيه عقلاً القدرة على متعلّقه، و حيث إنّه لا قدرة في البين، كما هو المفروض فاللازم سقوطه و بقاء الأمر بالباقي، بخلاف ما لو كان بمثل قوله: «لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب»، ممّا لا يكون فيه بعث و تحريك أصلاً، فإنّ ظاهره اشتراط الصلاة بالفاتحة و عدم تحقّقها بدونها، فمع عدم القدرة عليها يسقط الأمر المتعلّق بها، و حينئذٍ فيتمّ ما أفاده الوحيد قدس سره.

و ثانياً: منع ما ذكره من اعتبار القدرة في المجموع لقيام ملاك البعث المولوى به، لأنّ البعث مطلقاً مولوياً كان أو غيرياً مشروط بالقدرة، و كون المتعلّق في البعث الغيرى دخيلاً في المطلوب الذاتى جزءاً أو شرطاً لا نفس المطلوب الذاتى لا يوجب نفي اعتبار القدرة عليه، لأنّ اعتبارها إنّما هو لأجل نفس البعث و التحريك، كما هو واضح.

فالإنصاف بطلان هذا الجواب، و كذا فساد أصل التوجيه. و الظاهر أنّ مرجع كلام الوحيد قدس سره إلى ما ذكرناه فتدبّر.

ص: 275

و كيف كان: فانقذح أنّ مركز البحث إنّما هو فيما لو لم يكن لشيء من دليلي المركّب و الجزء و الشرط إطلاق أو كان لهما إطلاق مع عدم حكومة أحد الإطالقين على الآخر. إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الكلام يقع في مقامين:

أحدهما: فيما تقتضيه القواعد الأولية.

و ثانيهما: فيما تقتضيه القواعد الثانوية.

مقتضى القواعد الأولية في المقام

في جريان البراءة العقلية

أمّا الكلام في المقام الأول، فمحصّله: أنّ الظاهر جريان البراءة العقلية، لأنّ مرجع الشكّ في اعتبار الشيء في المأمور به شطراً أو شرطاً مطلقاً، أو اختصاصه بصورة التمكّن منه إلى الشكّ في ثبوت الأمر مع العجز عنه، و هو مورد لجريان البراءة، كما هو واضح.

و هذا لا فرق فيه بين ما لو كان العجز من أول البلوغ الذي هو أول زمان ثبوت التكليف كالأخرس الذي لا يقدر على القراءة، و بين ما لو كان طارئاً في واقعة واحدة، كمن عرض له العجز في أثناء الوقت بعد أن كان متمكناً في أول الوقت، و بين ما لو كان طارئاً في واقعيتين، كمن كان قادراً في الأمس و صار عاجزاً في اليوم من أول الوقت إلى آخره.

و ذلك - أي وجه عدم الفرق - أنّ مرجع الشكّ في الجميع إلى الشكّ في أصل ثبوت التكليف، و القاعدة فيه تقتضى البراءة.

أمّا الصورة الأولى فرجع الشكّ فيها إلى الشكّ في أصل التكليف واضح،

و كذا الصورة الثالثة، لأنّ ثبوت التكليف فى الواقعة الأولى لا دلالة على ثبوته فى الواقعة الثانية أيضاً، فالتكليف فيها مشكوك.

وأما الصورة الثانية فلأنّ المكلف وإن كان عالماً فى أوّل الوقت بتوجه التكليف إليه، إلاّ أنّه حيث كان قادراً على المأمور به بجميع أجزائه و شرائطه يكون المكلف به فى حقه هو المأمور به مع جميع الأجزاء و الشرائط، فتعلق التكليف بالمركّب التامّ كان معلوماً مع القدرة إليه.

وأما مع العجز عن بعض الأجزاء أو الشرائط فلم يكن أصل ثبوت التكليف بمعلوم، فما علم ثبوته قد سقط بسبب العجز، و ما يحتمل ثبوته فعلاً كان من أوّل الأمر مشكوكاً، فلا مانع من جريان البراءة فيه.

ولكن قد يتوهم أنّ المقام نظير الشكّ فى القدرة، و القاعدة فيه تقتضى الاحتياط بحكم العقل، و لا يخفى أنّ التنظير غير صحيح، لأنّ فى مسألة الشكّ فى القدرة يكون أصل ثبوت التكليف معلوماً بلا ريب. غاية الأمر أنّه يشكّ فى سقوطه لأجل احتمال العجز عن إتيان متعلّقه.

وأما فى المقام يكون أصل ثبوت التكليف مجهولاً، لما عرفت من أنّ التكليف بالمركّب التامّ قد علم سقوطه بسبب العجز، و بالمركّب الناقص يكون مشكوكاً من أوّل الأمر، فالتنظير فى غير محلّه.

كما أنّ قياس المقام بالعلم الإجمالى الذى طرأ الاضطراب على بعض أطرافه، حيث يحكم العقل بحرمة المخالفة القطعية مع العجز عن الموافقة القطعية - كما يظهر من الدرر(1)، حيث اختار وجوب الإتيان بالمقدور عقلاً

ص: 277

فيما لو كان العجز طارئاً عليه في واقعة واحدة، لأنه يعلم بتوجه التكليف إليه، فإن لم يأت بالمقدور لزم المخالفة القطعية - ممّا لا يتم أيضاً، لعدم ثبوت العلم الإجمالي في المقام، بل الثابت هو العلم التفصيلي بالتكليف المتعلق بالمركب التام الساقط بسبب العجز عنه والشكّ البدوي في ثبوت التكليف بالباقي المقدور. فالحقّ جريان البراءة العقلية في جميع الصور الثلاثة.

في جريان البراءة الشرعية

وأمّا البراءة الشرعية التي يدلّ عليها حديث الرفع فالظاهر عدم جريانها فيما لو يكن لشيء من الدليلين إطلاق، لا لما ذكره المحقّق الخراساني(1) من أنّ الحديث في مقام الامتنان ولا مئة في إيجاب الباقي المقدور بل لأنّ غاية مدلول الحديث هو رفع الجزئية والشرطية في حال العجز، وهو لا يدلّ على ثبوت التكليف بالباقي.

وإن شئت قلت: إنّ مدلول الحديث ليس إلاّ الرفع ولا دلالة له على الوضع. ومن المعلوم أنّه في رفعه امتنان ليس إلاّ، كما لا يخفى.

وأمّا لو كان لكلا الدليلين إطلاق مع عدم تقدّم أحدهما على الآخر فيمكن التمسك بالحديث لرفع الجزئية أو الشرطية في حال العجز و يكون مقتضى إطلاق دليل المركب حينئذٍ وجوب الإتيان بالباقي المقدور لأنّ حديث الرفع بمنزلة المخصّص بالنسبة إلى إطلاق دليل الجزء أو الشرط فلا يكون له مع ملاحظة حديث الرفع تعارض مع إطلاق دليل المركب، كما لا يخفى.

ص: 278

مقتضى القواعد الثانوية في المقام التمسك بالاستصحاب لإثبات وجوب باقى الأجزاء

وأما الكلام فى المقام الثانى: فقد يتمسك لوجوب الباقى المقذور بالاستصحاب و تقريره من وجوه:

الأول: استصحاب الوجوب الجامع بين الوجوب النفسى و الغيرى بأن يقال: إن البقيّة كانت واجبة بالوجوب الغيرى فى حال وجوب الكلّ بالوجوب النفسى، و قد علم بارتفاع ذلك الوجوب عند تعدّد بعض الأجزاء أو الشرائط للعلم بارتفاع وجوب الكلّ، و لكن شكّ فى حدوث الوجوب النفسى بالنسبة إلى البقيّة مقارنةً لزوال الوجوب الغيرى عنها، فيقال: إنّ الجامع بين الوجوبين كان متيقّناً و الآن يشكّ فى ارتفاعه بعد ارتفاع بعض مصاديقه، فهو من قبيل القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّى.

و يمكن أن يقرّر هذا الوجه بنحو آخر، و هو أنّ البقيّة كانت واجبة بالوجوب النفسى الضمنى، و قد علم بارتفاعه، و شكّ فى حدوث الوجوب النفسى الاستقلالى، فأصل الوجوب الجامع بين الضمنى و الاستقلالى كان متيقّناً، و الآن شكّ فى ارتفاعه بعد ارتفاع بعض مصاديقه لأجل احتمال حدوث مصداق آخر، هذا.

و يرد على هذا الوجه مضافاً إلى منع كون الأجزاء واجبة بالوجوب الغيرى أو النفسى الضمنى، بل قد عرفت (1) أنّها واجبة بعين وجوب الكلّ.

ص: 279

أولاً: أنه يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب إما حكماً مجعولاً شرعاً، وإما موضوعاً ذا أثر شرعى، والجامع بين الوجوب النفسى والغيرى وكذا بين الضمنى والاستقلالى لا يكون شيئاً منهما، أما عدم كونه موضوعاً ذا أثر شرعى فواضح، وأما عدم كونه حكماً مجعولاً، فلأنّ الحكم المجعول هو كلّ واحد من الوجوبين.

وبعبارة اخرى: المجعول هو حقيقة الوجوب، وهى ما يكون بالحمل الشائع وجوباً، وأما الجامع فهو يكون أمراً انتزاعياً غير مجعول، والعقل بعد ملاحظة حكم الشارع بوجوب فعل وكذا حكمه بوجوب فعل آخر ينتزع عنهما أمراً مشتركاً جامعاً من دون أن يكون ذلك الأمر الانتزاعى مجعولاً، بل لا يعقل الجامع بين الوجوبين لو افيد الوجوب بمثل هيئة «افعل» التى يكون الموضوع له فيها خاصاً، كما هو الشأن فى جميع الحروف على ما حقّقناه فى مبحث الألفاظ (1). وبالجملة: لا مجال لاستصحاب الجامع أصلاً.

و ثانياً: أنه لو قطع النظر عن ذلك نقول: إنّ ما ذكر إنّما يتمّ لو كان مجموع البقيّة متعلّقاً للوجوب الغيرى فيقال: إنّه كان واجباً به، وشكّ بعد ارتفاعه فى حدود الوجوب النفسى لها، مع أنه ممنوع جدّاً، ضرورة أنّ الوجوب الغيرى إنّما هو بملاك المقدّميّة، والموصوف بهذا الوصف إنّما هو كلّ واحد من الأجزاء لا المجموع بعنوانه فالوجوب الغيرى إنّما تعلق بكلّ واحد من الأجزاء الغير المتعدّرة، والمدعى إنّما هو إثبات وجوب نفسى واحد متعلّق بمجموع البقيّة.

ص: 280

وبعبارة اخرى: القضية المشكوكة هو وجوب واحد متعلق بالباقي المقدور، والقضية المتيقنة هي الوجوبات المتعددة المتعلقة كل واحد منها بكل واحد من الأجزاء، فلا تتحدان.

الثانى: استصحاب الوجوب النفسى الاستقلالى المتعلق بالمركب، و تعذر بعض أجزائه أو شرائطه لا يضرب بعد ثبوت المسامحة العرفية فى موضوع الاستصحاب، كما لو فرض أن زيدا كان واجب الإكرام، ثم شك فى وجوب إكرامه بعد تغييره بمثل قطع اليد أو الرجل مثلاً، فإنه لا إشكال فى جريان هذا الاستصحاب، لبقاء الشخصية و عدم ارتفاعها بمثل ذلك التغيير، و كما فى استصحاب الكرية.

و يرد عليه أولاً: أن قياس العناوين الكلية بالموجودات الخارجية قياس مع الفارق، لأن تغيير الحالات و تبدل الخصوصيات فى الخارجيات لا يوجب اختلاف الشخصية و ارتفاع الهدية. و هذا بخلاف العناوين الكلية، فإن الاختلاف بينها يتحقق بمجرد اختلافها و لو فى بعض القيود، فإن عنوان الإنسان الأبيض - مثلاً - مغاير لعنوان الإنسان الغير الأبيض، و كذا الإنسان العالم بالنسبة إلى الإنسان الغير العالم، فإذا كان من يجب إكرامه هو الإنسان العالم - مثلاً - فاستصحاب وجوب إكرامه لا يفيد وجوب إكرام الإنسان الغير العالم أيضاً، كما هو أوضح من أن يخفى.

و حينئذ نقول: إن الواجب فى المقام هى الصلاة المتقيدة بالسورة مثلاً، و المفروض سقوط هذا الوجوب بمجرد عروض التعذر بالنسبة إلى السورة، و الصلاة الخالية عنها عنوان آخر مغاير للصلاة مع السورة، فالقضية المتيقنة و المشكوكة متغايرتان.

و ثانياً: أنّ تبدّل الحالات إنّما لا يضرّ بجريان الاستصحاب إذا كان الحكم متعلّقاً بعنوان شكّ في مدخليّة ذلك العنوان بقاءً، كما أنّه دخيل فيه حدوثاً.

وبعبارة أخرى شكّ في كونه واسطة في العروض أو واسطة في الثبوت، نظير الحكم على الماء المتغيّر بالنجاسة، فإنّ منشأ الشكّ في بقاء النجاسة بعد زوال التغيّر إنّما هو الشكّ في كون عنوان التغيّر هل له دخل فيه حدوثاً وبقاءً أو حدوثاً فقط. و أمّا إذا علم مدخليّة العنوان في الحكم مطلقاً فلا- معنى لجريان الاستصحاب، و المقام من هذا القبيل، ضرورة أنّنا نعلم بمدخلية السورة المتعدّرة - مثلاً - في الأمر المتعلّق بالمركب، و إلا لا تكون جزءاً له، ففرض الجزئية الراجعة إلى كونه مقوّمًا للمركب بحيث لا يتحقّق بدونه لا يجتمع مع الشكّ في مدخليّته فيه و أنّ شخص ذلك الأمر المتعلّق بالمركب هل هو باق أو مرتفع، ضرورة ارتفاع ذلك الشخص بمجرد نقصان الجزء الراجع إلى عدم تحقّق المركب، كما هو غير خفيّ.

الثالث: استصحاب الوجوب النفسى الشخصى، بتقريب أنّ البقيّة كانت واجبة بالوجوب النفسى لانبساط الوجوب المتعلّق بالمركب على جميع أجزائه، فإذا زال الانبساط عن الجزء المتعدّر بسبب التعدّر يشكّ في ارتفاع الوجوب عن باقى الأجزاء، فيستصحب و يحكم ببقائه كما كان من انبساط الوجوب عليه.

و يرد عليه أولاً: أنّ دعوى الانبساط في الأمر المتعلّق بالمركب ممّا لا وجه لها بعد كون الإرادة أمراً بسيطاً غير قابل للتجزئة، و كون المركب أيضاً ملحوظاً شيئاً واحداً و أمراً فardاً، لما عرفت سابقاً من أنّه عبارة عن ملاحظة الأشياء المتعدّدة و الحقائق المتكثّرة شيئاً واحداً بحيث كانت الأجزاء فانية فيه

غير ملحوظة، فتعلّق الإرادة به إنّما هو كتعلّقها بأمر بسيط، ولا معنى لانبساطها عليه، وهكذا الكلام في الوجوب والبعث الناشئ من الإرادة، فإنّه أيضاً أمر بسيط لا يقبل التكرّر والتعدّد.

و ثانياً: أنّه على فرض تسليم الانبساط نقول: إنّ ذلك متفرّع على تعلّق الوجوب بالمجموع المركّب، ضرورة أنّه نشأ من الأمر المتعلّق بالمجموع، وبعد زواله يقيناً، كما هو المفروض لا معنى لبقائه منبسطاً على الباقي، فالقضيّة المتيقّنة قد زالت في الزمان اللاحق قطعاً، فلا مجال حينئذٍ للاستصحاب.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: أنّ التمسك بالاستصحاب لا يتمّ على شيء من تقريراته المتقدّمة.

التمسك بقاعدة الميسور لإثبات وجوب باقي الأجزاء

ثمّ إنّّه قد يتمسك لإثبات وجوب الباقي أيضاً بقاعدة الميسور التي يدلّ عليها النبوي المعروف:

«إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»، والعلويان المعروفان:

«ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه» (1)، و

«الميسور لا يسقط بالمعسور» (2)

. وقد اشتهر التمسك بها في السنة المتأخّرين ولم يعلم ذكرها في كلمات المتقدّمين، فما ادّعى من أنّ شهرتها تغني عن التكلّم في سندها، غفلة عن أنّ الشهرة الجارية لضعف الرواية هي الشهرة بين القدماء من الأصحاب وهي مفقودة في المقام.

ص: 283

1- (1) - عوالي اللآلي 4: 207/58.

2- (2) - عوالي اللآلي 4: 205/58، وفيه: «لا يترك الميسور بالمعسور».

و كيف كان

فقد روى النبوى مرسلاً فى الكفاية(1) مصدراً بهذا الصدر و هو: أنه خطب رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فقال: «إن الله كتب عليكم الحج» فقام عكاشة - و يروى سراقه بن ما - فقال: فى كل عام يا رسول الله؟ فأعرض عنه حتى أعاد مرتين أو ثلاثاً، فقال: «ويحك و ما يؤمنك أن أقول: نعم، و الله لو قلت: نعم لوجب، و لو وجب ما استطعتم، و لو تركتم، لكفرتم فاتركونى ما تركتم و إنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم و اختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم، و إذا نهيتكم عن شىء فاجتنبوه» (2)، هذا.

و قد رواه فى محكى العوالى من دون هذا الصدر(3)، كما أنه قد روى الصدر من دون هذا القول مع اختلاف يسير.

و كيف كان: فالكلام قد يقع فيها مع قطع النظر عن هذا الصدر، و قد يقع مع ملاحظته.

أما الأول: فالظاهر أن المراد بكلمة «الشىء» ما هو معناها الظاهر الذى هو أعم من الطبيعة التى لها أفراد و مصاديق و من الطبيعة المركبة من الأجزاء.

كما أن الأظهر أن تكون كلمة «من» بمعنى التبويض، و هذا لا ينافى أعمية معنى

ص:284

1- (1) - كفاية الأصول: 421.

2- (2) - مجمع البيان 3:386، بحار الأنوار 22:31، صحيح مسلم 3:1337/149، سنن النسائى 5:110.

3- (3) - عوالى اللالى 4:206/58.

«الشيء» بدعوى أنّ التبويض ظاهر في الطبيعة المركّبة، فإنّنا نمنع أن تكون كلمة «من» مرادفاً للتبويض بحيث تستعمل مكانه، بل الظاهر أنّ معناها هو الذي يعبر عنه بالفارسية ب (از).

نعم لا- مجال للإشكال في اعتبار نحو من الاقتطاع في معناها، ولكن ذلك لا ينافي صحّة استعمالها في الطبيعة بالنسبة إلى الأفراد و المصاديق، فإنّها بنظر العرف كأنّها جزء من الطبيعة منشعبٌ منها، كما لا يخفى.

وأما كلمة «ما» فاستعمالها موصولة وإن كان شائعاً بل أكثر، إلا أنّ الظاهر كونها في المقام زمانية، ولكن ذلك بملاحظة الصدر، كما أنّ بملاحظة حظه يكون الظاهر من كلمة «الشيء» هو الأفراد لا الأجزاء، لأنّ الظاهر أنّ إعراضه عن عكاشة أو سراقه إنّما هو لأجل أنّ مقتضى حكم العقل لزوم الإتيان بالطبيعة المأمور بها مرّة واحدة لحصولها بفرد واحد، و حينئذٍ فلا مجال معه للسؤال أصلاً.

و حينئذٍ فقوله:

«إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» بيان لهذه القاعدة العقلية و مرجعه إلى أنّه إذا أمرتكم بطبيعة ذات أفراد فأتوا منها زمان استطاعتكم، و لا تكون كلمة «ما» موصولة حتّى يكون الحديث بصدد إيجاب جميع المصاديق التي هي مورد للاستطاعة و القدرة، كما لا يخفى.

و بالجملة: فسياق الحديث يشهد بأنّ قوله:

«إذا أمرتكم...» إلى آخره، لا يدلّ على مزيد ممّا يستفاد من نفس الأمر بطبيعة ذات أفراد، و هو لزوم إيجادها في الخارج المتحقّق بإيجاد فرد واحد منها، و لا يستفاد منه لزوم الإتيان بالمقدار المستطاع من أفراد الطبيعة حتّى يكون ذلك لأجل السؤال عن وجوبه في كلّ

عام فآثر السؤال فى هذا الإيجاب الذى هو خلاف ما تقتضيه القاعدة العقلية.

و مما ذكرنا ظهر اختصاص هذا القول بالطبيعة ذات الأفراد و المصاديق، فلا مجال للاستدلال به للمقام.

و ظهر أيضاً اندفاع توهم أنّ المورد وإن كان هى الطبيعة ذات الأفراد، إلاّ أنّه لا مانع من كون مفاد القاعدة أعمّ منها و من الطبيعة المركبة، لأنّ ذلك يتمّ فيما لم يكن المورد قرينة لما يستفاد من القاعدة كما فى المقام، حيث عرفت أنّ الظاهر منها بيان لما هو مقتضى حكم العقل و لا تكون بصدد إفادة مطلب آخر أصلاً.

ثمّ لو قطع النظر عن ذلك فدفعه بأنّ وجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب يمنع عن الظهور فى الإطلاق، لا يتمّ بعد ما حقّقنا فى مبحث المطلق و المقيد من عدم اشتراط ظهور المطلق فى الإطلاق بعدم وجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب فراجع (1). هذا كلّه فى النبوى.

الكلام فى مفاد العلوى الأوّل

و أمّا قوله عليه السلام فى العلوى:

«الميسور لا يسقط بالمعسور» فى مفادها احتمالات:

منها: أن يكون المراد أنّ نفس الميسور لا يسقط عن عهدة المكلف بسبب المعسور.

و منها: أنّ الميسور لا يسقط حكمه و الطلب المتعلّق به بالمعسور.

ص: 286

و منها: أنّ الميسور لا يسقط عن موضوعيته للحكم بالمعسور.

و منها: أنّ الميسور لا يسقط حكمه عن موضوعه بالمعسور.

و لا يخفى أنّه يعتبر في معنى السقوط بعد ملاحظة موارد استعماله أمران:

أحدهما: أن يكون الساقط ثابتاً و متحققاً قبل عروض السقوط.

ثانيهما: أن يكون السقوط من مكان مرتفع و محلّ عالٍ.

و حينئذٍ فنقول: إنّ حمل الحديث على الاحتمال الأوّل لا يوجب الإخلال بشيء من هذين الأمرين الاعتباريين في مفهوم السقوط، لأنّ الميسور من الطبيعة يكون ثابتاً على عهدة المكلف بواسطة تعلق الأمر به، و يدلّ عليه مضافاً إلى مساعدة العرف التعبير في بعض الروايات عن الصلاة بأنّها دين الله (1) و عن الحجّ أنّه حقّ لله على المستطيع (2)

. و بالجملة: فمتعلّق التكليف أمر ثابت على عهدة المكلف، و ذمّته مشغولة به، مع أنّ الذمّة و العهدة كأنّها مكان مرتفع يكون المكلف به ثابتاً فيه و محمولاً عليه. و حينئذٍ فالظاهر من الحديث أنّ الميسور من أفراد الطبيعة أو من أجزائها لا يسقط نفس ذلك الميسور بالمعسور. و من المعلوم أنّه لا يلزم تقدير أصلاً.

نعم هنا شيء، و هو أنّ الثابت على العهدة كان هو الأمر المعسور، و المفروض سقوطه عن العهدة يقيناً. و أمّا الميسور فلم يكن بنفسه ثابتاً على

ص: 287

1- (1) - راجع وسائل الشيعة 8: 282، كتاب الصلاة، أبواب قضاء الصلوات، الباب 12، الحديث 26.

2- (2) - راجع وسائل الشيعة 11: 67، كتاب الحجّ، أبواب وجوب الحجّ و شرائطه، الباب 25، الحديث 4، 5.

العهدية، بل كان ثبوته يتبع ثبوت المعسور، فإذا سقط يسقط الميسور بتبعه، فلم يكن الميسور ثابتاً حتى ينسب إليه عدم السقوط.

ولكن لا يخفى: أنه يكفي في نسبة عدم السقوط بمجرد بقاء الميسور على العهدة ولو بأمر آخر وطلب ثان متحقق بمجرد السقوط عن المعسور، فالاختلاف إنما هو في جهة ثبوت الأمر.

وأما أصله فهو باق، غاية الأمر أنه في الابتداء كان يتبع المعسور وبعد تحقق العسر تعلق به أمر آخر مستقل، فأصل الثبوت على العهدة الذي هو الملاك للتعبير بعدم السقوط كان متحققاً من الأول ولم يعرض له سقوط أصلاً، كما لا يخفى.

وهذا نظير اختلاف الدعامة التي بها كان السقف محفوظاً على حاله، فإنّ تبديلها وتغييرها لا يوجب سقوط السقف وإن كان الجهة لعدم السقوط مستندة في السابق إلى الدعامة الأولى وفي اللاحق إلى الدعامة الثانية.

وبالجملة: فمحلّ الحديث على هذا الاحتمال لا يكون فيه مخالفة للظاهر أصلاً.

وأما سائر الاحتمالات - فمضافاً إلى أنها كلّها خلاف الظاهر، لأنّ اللازم فيها أن لا يكون مرجع الضمير في قوله: «لا يسقط»، هو نفس الميسور، أو أن لا يكون المراد بالسقوط هو السقوط عن عهدة المكلف، وهما خلاف الظاهر، لأنّ الظاهر هو كون الأمر الغير الساقط هو نفس الميسور وكون المراد هو عدم سقوطه عن عهدة المكلف، كما لا يخفى - يكون بعضها غير معقول كاحتمال الثاني الذي مرجعه إلى عدم سقوط حكم الميسور أو الميسور بما له من الحكم، ضرورة أنّ الحكم الأول الثابت قبل التعذر قد ارتفع بسبب التعذر، ولا يعقل بقاء

شخص ذلك الحكم مع كون متعلّقه أمراً آخر مغايراً للأمر الأوّل، لأنّ تشخّص الإرادة إنّما هو بالمراد، ولا يعقل تعدّده مع وحدتها، كما أنّه لا يعقل وحدته مع تعدّدها، ولا يلزم ذلك بناءً على الاحتمال الأوّل، لأنّ الباقي إنّما هو نفس الميسور وإن كانت علّة البقاء هو تعلّق أمر آخر به.

و من هنا يظهر الخلل فيما أفاده المحقّق الخراساني(1) و تبعه الأعاظم(2) من تلامذته من أنّ المراد من الحديث هو عدم سقوط الميسور بما له من الحكم، كما في مثل «لا ضرر ولا ضرار» حيث إنّ ظاهره نفى ما له من تكليف أو وضع.

وجه الخلل ما عرفت من عدم معقولية بقاء شخص ذلك الحكم بعد اختلاف متعلّقه.

فالإنصاف: أنّه لا مجال للإشكال في ظهور الحديث فيما ذكرنا، وعليه فيتم الاستدلال به للمقام، لعدم اختصاصه بالميسور من أفراد العامّ، بل الظاهر كونه أعمّ منه و من الميسور من أجزاء الطبيعة المأمور بها.

نعم يبقى الكلام في اختصاصه بالواجبات أو شموله للمستحبات أيضاً، والظاهر هو الأوّل، لأنّ اعتبار الثبوت على العهدة و اشتغال الذمّة ينافي مع كونه مستحبّاً، كما لا يخفى.

نعم لو قلنا بشموله للمستحبات لا يبقى مجال للاستدلال به حينئذٍ، لأنّه يصير عدم السقوط أعمّ من الثبوت بنحو اللزوم، فيحتمل أن يكون الثابت في الواجبات أيضاً هو الثبوت و لو بنحو الاستحباب، كما هو غير خفى.

ص:289

1- (1) - كفاية الأصول: 421.

2- (2) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 4:255، نهاية الأفكار 3:457.

نعم لو كان المراد من الحديث هو عدم سقوط الميسور بما له من الحكم تم الاستدلال به حينئذٍ و لو قلنا بشموله للمستحبات، و لكن قد عرفت فساد هذا الاحتمال، هذا.

الكلام في مفاد العلوى الثانى

و أمّا العلوى الثانى و هو قوله عليه السلام:

«ما لا يدرك كله لا يترك كله»، فلا يخفى أنّ الظاهر من كلمة «الكلّ» هو الكلّ المجموعى الذى له أجزاء. كما أنّ ظاهر كلمة الموصول هو مطلق الأفعال الراجحة واجبة كانت أو مستحبة، لكن يعارضه ظهور قوله: «لا- يترك» فى حرمة الترك، و هى غير متحققة فى المستحبات، فيختصّ بالواجبات بناءً على ترجيح ظهور الذيل و كون «لا يترك» أظهر فى مفاده من الموصول فى العموم، كما أنّه لا يدلّ إلاّ على مرجوحية الترك لو قلنا بترجيح ظهور الصدر، فالأمر يدور بين ترجيح أحد الظهورين على الآخر.

و ما أفاده الشيخ المحقّق الأنصارى قدس سره من أنّ قوله: «لا- يترك» كما أنّه يصير قرينة على تخصيص الصدر بغير المباحات و المكروهات و المحرّمات، كذلك لا مانع من أن يصير قرينة على إخراج المستحبات أيضاً، لعدم الفرق بينها(1)، محلّ نظر، بل منع؛ لأنّ اختصاص الموصول بغير المباحات و اختيها إنّما هو بواسطة قوله: «لا يدرك كله» لأنّ التعبير بالإدراك إنّما هو فيما كان الشىء أمراً راجحاً يحصل الداعى إلى إتيانه لذلك، و لا يقال فى مثل المحرّمات

ص:290

والمكروهات، بل وكذا المباحات، كما يظهر من تتبع موارد استعماله، فلم يكن تخصيص الموصول بغيرها لأجل قوله: «لا يترك» حتى لا يفرق بينها وبين المستحبات، فالظاهر دوران الأمر بين ترجيح أحد الظهورين.

فيمكن أن يقال بترجيح ظهور الذيل، لأجل ترجيح ظهور الحكم على ظهور الموضوع كما قد قيل.

ويمكن أن يقال بترجيح ظهور الصدر، لأنه بعد انعقاد الظهور له وتوجه المكلف إليه يمنع ذلك من انعقاد الظهور؛ للذيل. فظهور الصدر مانع عن أصل انعقاد الظهور بالنسبة إلى الذيل، وظهور الذيل لا بد وأن يكون رافعاً لظهور الصدر، فيدور الأمر حينئذ بين الرفع والدفع، والثاني أهون من الأول، فتدبر.

ثم إن المراد بكلمة «كلّ» في الموضوعين يحتمل أن يكون هو الكلّ المجموعى، ويحتمل أن يكون كلّ جزء من أجزاء المجموع ويحتمل أن يكون المراد بها في الموضوع الأول هو المعنى الأول وفي الموضوع الثانى هو المعنى الثانى، ويحتمل العكس فهذه أربعة احتمالات متصوّرة بحسب بادئ النظر.

ولكن التأمل يقضى بأنه لا سبيل إلى حمل كلمة «كلّ» في الموضوع الثانى على الكلّ المجموعى، لأن معنى درك المجموع هو الإتيان به، وعدم دركه قد يتحقّق بعدم درك شىء منه، وقد يتحقّق بعدم درك بعض الأجزاء فقط، ضرورة أنه يصدق عدم إدراك المجموع مع عدم إدراك جزء منه. وأما ترك المجموع فهو كعدم دركه، وعدم تركه كدركه، فمعنى عدم ترك المجموع هو إدراكه والإتيان به بجميع أجزائه.

و حينئذٍ فلو حمل الكلّ في الموضوع الثانى على الكلّ المجموعى

يصير مضمون الرواية هكذا: ما لا يدرك مجموعه أو كلّ جزء منه لا يترك مجموعه و يجب الإتيان به، و هذا بيّن الفساد، فيسقط من الاحتمالات الأربعة احتمالان.

و أمّا الاحتمالان الآخران المشتركان في كون المراد بكلمة «كلّ» في الموضوع الثاني هو كلّ جزء من أجزاء المجموع فلا مانع منهما، لأنّه يصير المراد من الرواية على أحد الاحتمالين هكذا: ما لا يدرك مجموعه لا يترك كلّ جزء من أجزائه، و على الاحتمال الآخر: ما لا يدرك كلّ جزء من أجزائه لا يترك كلّ جزء منها، و هذا أيضاً كالمعنى الأول معنى صحيح، لأنّ عدم درك كلّ جزء يصدق بدرك بعض الأجزاء، كما أنّ عدم ترك كلّ جزء يتحقّق بالإتيان ببعض.

فالمستفاد منه أنّه مع عدم إدراك جميع الأجزاء و درك البعض يجب الإتيان ببعض و لا يجوز ترك الكلّ.

نعم ذكر الشيخ المحقّق الأنصاري قدس سره أنّه لا بدّ من حمل كلمة «كلّ» في قوله: «ما لا يدرك كلّ» على الكلّ المجموعى لا الأفرادى، إذ لو حمل على الأفرادى كان المراد:

«ما لا يدرك شىء منها، لا يترك شىء منها» و لا معنى له (1)

. و لا يخفى: أنّ ما أفاده الشيخ هنا من فروع النزاع المعروف بينه (2) و بين المحقّق صاحب الحاشية (3) في باب المفاهيم، و هو أنّه إذا كان الحكم فى

ص: 292

1- (1) - فرائد الأصول 2: 499.

2- (2) - الطهارة، الشيخ الأنصاري: 49 / السطر 26، مطارح الأنظار: 174 / السطر 31.

3- (3) - هداية المسترشدين: 291.

المنطوق حكماً عاماً فهل المنفى فى المفهوم نفى ذلك الحكم بنحو العموم، أو نفى العموم الغير المنافى لثبوت البعض، مثلاً قوله عليه السلام: «الماء إذا بلغ قدر كَرَّ لا ينجسه شىء» (1)، هل يكون مفهومه أنه إذا لم يبلغ ذلك المقدار ينجسه جميع الأشياء النجسة، أو أن مفهومه تنجسه بشىء منها الغير المنافى لعدم تنجسه ببعض النجاسات.

و الحق مع صاحب الحاشية، لأن المفهوم عبارة عن انتفاء الحكم فى المنطوق عند انتفاء الشرط، لا- ثبوت حكم تقيض للحكم فى المنطوق، وقد حققنا ذلك فى باب المفاهيم من مباحث الألفاظ (2)

. و حينئذٍ فالمراد ب «ما لا يدرك كله» فى المقام بناءً على هذا الاحتمال:

ما لا يدرك ولو بعض أجزائه، لا ما لا يدرك شىء منها، كما لا يخفى، هذا. ولكن الظاهر أن المراد به هو الكلّ المجموعى فى الموضوع الأول. و أمّا الموضوع الثانى فقد عرفت أنه لا بدّ من حمله على الكلّ الأفرادى.

تتمّة: فى اعتبار صدق الميسور فى جريان القاعدة

قد اشتهر بينهم أنه لا بدّ فى جريان قاعدة الميسور من صدق الميسور على الباقي عرفاً، و لا بدّ من ملاحظة أدلتها ليظهر حال هذا الشرط.

ف نقول: أمّا قوله صلى الله عليه وآله وسلم:

«إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم»

ص: 293

1- (1) - راجع وسائل الشيعة 1: 158، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب 9، الحديث 1 و 2 و 5 و 6.

2- (2) - تقدّم فى الجزء الأول: 255.

فدلالتة على ذلك تتوقف على أن يكون المراد منه: إذا أمرتكم بطبيعة لها أفراد و مصاديق فأتوا من تلك الطبيعة - أي من أفرادها - ما يكون مستطاعاً لكم، و حينئذٍ فالفرد المستطاع أيضاً فرد للطبيعة صادق عليه عنوانها كالصلاة و الوضوء و نحوهما. و حينئذٍ فلو لم يكن عنوانها صادقاً على الفاقد للأجزاء المعسورة لا يمكن إثبات وجوبه بهذا الحديث، لأنه لا بدّ أن يكون مصداقاً لها، غاية الأمر أنّه مصداق ناقص و المعسور فرد كامل.

و أمّا بناءً على ما استظهرنا من الحديث من كون المراد منه هو الإتيان بالطبيعة المأمور بها زمان الاستطاعة و القدرة، فلا يستفاد منه هذا الشرط، كما هو واضح.

و أمّا قوله عليه السلام:

«الميسور لا يسقط بالمعسور»، ففيه احتمالات أربعة:

أحدها: أن يكون المراد: الميسور من أفراد الطبيعة المأمور بها لا يسقط بالمعسور.

ثانيها: أن يكون المراد: الميسور من أجزاء الطبيعة المأمور بها لا يسقط بالمعسور من تلك الأجزاء.

ثالثها: أن يكون المراد: الميسور من أفراد الطبيعة المأمور بها لا يسقط بالمعسور من أجزائها.

رابعها: عكس الثالث و هو: أنّ الميسور من أجزاء الطبيعة المركّبة المأمور بها لا يسقط بالمعسور من أفرادها.

و دلالة هذا الحديث على الشرط المذكور مبنية على الاحتمال الأوّل و الثالث، و أمّا بناءً على الاحتمال الثاني و الرابع فلا دلالة له على ذلك. و لا يخفى أنّه ليس في البين ما يرجّح أحد الاحتمالين بعد سقوط الاحتمال الثالث و الرابع، لكونهما مخالفاً للظاهر، و القدر المتيقّن هي صورة وجدان الشرط و كون

الباقى صادقاً عليه أنه ميسور المأمور به، كما هو غير خفى.

وَأَمَّا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

«ما لا يدرك كله لا يترك كله» فيحتمل أن يكون المراد به أن المركب الذى لا يدرك كله لا يترك ذلك المركب بكليته، و معناه حينئذٍ لزوم الإتيان بالمركب الناقص بعد تعذر درك التام.

ويحتمل أن يكون المراد به أن المركب الذى لا يدرك كله لا يترك كل ذلك المركب؛ أى لا يترك كل جزء من أجزائه. فعلى الأول يدل على كون الباقي لا بدّ وأن يكون مصداقاً للطبيعة المأمور بها، وعلى الثانى لا دلالة له على ذلك، و الظاهر هو المعنى الثانى.

المرجع فى تعيين الميسور

ثم إن المرجع فى تعيين الميسور هل هو العرف أو الشرع؟ وجهان مبنيان على أن المراد من قوله عليه السلام:

«الميسور لا يسقط بالمعسور»، هل هو أن الميسور من المصلحة الكائنة فى الطبيعة المأمور بها لا يسقط بالمعسور منها، أو أن المراد أن الميسور من نفس الطبيعة المأمور بها لا يسقط بالمعسور منها؟

فعلى الأول يكون المرجع هو الشرع، لعدم اطلاع العرف على قيام الباقي المقدور ببعض المصلحة، لاحتماله أن تكون المصلحة متقومة بالمجموع، وعلى الثانى يكون المرجع هو العرف، كما هو واضح. وهذا هو الظاهر.

و حينئذٍ فكلّ مورد حكم العرف فيه بأنّ الباقي فى المقدور ميسور للطبيعة المأمور بها يحكم فيه بلزوم الإتيان به.

و دعوى: أن ذلك مستلزم لتخصيص كثير، بل الخارج منه أكثر من الباقي بمراتب.

مدفوعة: بمنع استلزامه لتخصيص الأكثر، كيف وقد حكموا به في مثل الصلاة و الوضوء و الحجّ و نظائرها، و كثير من الموارد التي لم يجرؤا فيها القاعدة فإنّما هو لخروجها عنها موضوعاً كالصوم مثلاً، فإنّ عدم حكمهم بوجوب الصوم على من قدر على الصيام بمقدار لا يبلغ مجموع النهار - مثلاً - إنّما هو لكون الصوم أمراً بسيطاً لا يكون له أجزاء، و مورد القاعدة إنّما هو المركّبات، كما هو واضح، هذا.

و لكنّ الخطب سهل بعد ما عرفت من ضعف أسناد الروايات الثلاث التي هي مدرك للقاعدة و عرفت (1) أيضاً أنّه لا جابر لضعفها، فتدبر.

ص: 296

1- (1) - تقدّم في الصفحة 283.

في شرائط الأصول

حسن الاحتياط مطلقاً

اعلم أنه لا يعتبر في حسن الاحتياط عقلاً شياً زائداً على تحقّق موضوعه و عنوانه.

نعم هنا إشكالات لا بدّ من التعرّض لها و الجواب عنها.

بعضها يرجع إلى مطلق الاحتياط و لو كان في الشبهات البدويّة.

وبعضها إلى الاحتياط في خصوص الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

وبعضها إلى الاحتياط فيما إذا قامت الحجّة المعتبرة على خلافه.

أمّا الإشكال الراجع إلى مطلق الاحتياط، فهو أنّ الاحتياط يعتبر فيه أن يكون الإتيان بالعمل بانبعث من بعث المولى، و ليس الاحتياط عبارة عن مجرد الإتيان بالعمل مطلقاً، لعدم صدق الإطاعة مع عدم الانبعث، لأنّ حقيقة الطاعة أن تكون إرادة العبد تبعاً لإرادة المولى بانبعثه عن بعثه و تحرّكه عن تحريكه، و هذا يتوقّف على العلم بتعلّق البعث و التحريك نحو العمل، و لا يمكن الانبعث بلا توسيط البعث الواصل إلى المكلف.

و حينئذٍ فمع كون الأمر مجهولاً للمكلف لا يعقل أن ينبعث منه، وبدون تحقق الانبعاث لا يتحقق الإطاعة، واحتمال الأمر وإن كان محرّكاً باعثاً، إلا أنه لا يكفي؛ لأنه لا بدّ من كون الانبعاث مسبباً عن نفس بعث المولى و تحريكه، و الاحتمال يغيّر البعث الواقعي.

و دعوى: أنّ الانبعاث إنّما هو عن الأمر المحتمل لا احتمال الأمر.

مدفوعة: بأنّ الانبعاث عن الأمر المحتمل مستحيل، لأنه لا بدّ من إحراز ذلك و إحراز وجود الأمر لا يجتمع مع توصيفه بكونه محتملاً، فمع الاحتمال لا يكون الأمر بمحرزٍ، و مع إحرازه لا يكون الأمر محتملاً، فلا يعقل الانبعاث عن الأمر بوصف كونه محتملاً، هذا.

و يمكن توسعة دائرة هذا الإشكال بالقول بأنّ الانبعاث لا يكون عن البعث و لو في موارد العلم بالبعث، لأنّ المحرّك و الباعث ليس هو البعث بوجوده الواقعي، و إلا لكان اللازم ثبوت الملازمة بينهما و عدم انفكاك أحدهما عن الآخر، مع أنّ الضرورة قاضية بخلافه؛ لأنه كثيراً ما لا يتحقق الانبعاث مع تحقق البعث في الواقع و نفس الأمر، و كثيراً ما ينبعث المكلف مع عدم وجود البعث في الواقع، فهذا دليل على أنّ المحرّك و الباعث ليس هو نفس البعث، بل الصورة الذهنية الحاكية عنه باعتقاد المكلف، فوجود البعث و عدمه سواء.

و هذا لا يختصّ بالبعث، بل يجري في جميع أفعال الإنسان و حركاته، ضرورة أنّ المؤثر في الإخافة و الفرار ليس هو الأسد بوجوده الواقعي، بل صورته الذهنية المعلومة بالذات المنكشفة لدى النفس. و لا فرق في تأثيرها بين كونها حاكية عن الواقع واقعاً و بين عدم كونها كذلك؛ لعدم الفرق في حصول

الخوف بين العالم بوجود الأسد الغير الموجود، وبين العالم بوجود الأسد الموجود.

وبعبارة اخرى: لا فرق بين العالم وبين الجاهل بالجهل المركّب، ولو كان المؤثّر هو الأسد بوجود الواقعي لكان اللازم عدم تحقّق الخوف بالنسبة إلى الجاهل، مع أنّ الوجدان يشهد بخلافه.

فانقدح ممّا ذكر: أنّ الانبعاث عن بعث المولى لا- يتوقّف على وجوده في الواقع، بل يتحقّق في صورة الجهل المركّب به. والسرّ أنّ الانبعاث إنّما هو عن البعث بصورته الذهنية المعلومة بالذات، وإلا يلزم عدم انفكاك الانبعاث عن البعث، فلا يتحقّق الانبعاث بدونه، ولا البعث بدون الانبعاث، ولازمه عدم تحقّق العصيان أصلاً، كما لا يخفى.

و حينئذٍ: يظهر عدم إمكان تحقّق الإطاعة أصلاً ولو في صورة العلم بعد كون المعبر في حقيقتها هو كون الانبعاث مستنداً إلى نفس البعث بوجوده الواقعي.

ويمكن تصوير ذلك بصورة البرهان بنحو الشكل الأول الذي هو بديهى الانتاج بأن يقال: إنّ الإطاعة هو الانبعاث ببعث المولى، ولا شيء من الانبعاث ببعث المولى بممكن التحقّق، ينتج: فلا شيء من الإطاعة بممكن.

و الجواب عن هذا الإشكال أولاً: أنّه لا يعتبر في تحقّق الإطاعة بنظر العرف و العقلاء إلا وجود البعث و العلم به، فإذا تحقّق البعث و صار موجوداً واقعاً و علم به المكلف بتوسط صورته الذهنية ففعل بداعي ذلك يتحقّق حينئذٍ عنوان الإطاعة.

و دعوى: أنّ الانبعاث لم يكن مسبباً عن البعث، مدفوعة: بأنّ الصورة

الذهنيّة حيث كانت كاشفة عن الواقع و حاكية له يكون الانبعاث معها مستنداً إلى الواقع، و هي وسيلة إلى النيل به و الوصول إليه، فالباعث في الحقيقة هو نفس البعث لا- الصورة الذهنيّة. كيف و هذه الصورة مغفولة عنها غير متوجّه إليها، لأنّ العالم بالبعث لا يرى إلاّ نفس البعث، و لا يتوجّه إلى صورته المعلومة بالذات أصلاً، كما لا يخفى.

و ثانياً: أنّ المراد بكون الإطاعة هو الانبعاث ببعث المولى، هل هو لزوم كون الانبعاث مستنداً إلى البعث من دون واسطة، أو لزوم كون الانبعاث مستنداً إليه و لو بالعرض؟ فعلى الأوّل نمنع الصغرى، لعدم الدليل على كون الإطاعة عبارة عن الانبعاث عن البعث بالذات، و على الثاني نمنع الكبرى، لوضوح إمكان الانبعاث ببعث المولى بالعرض، بل قد عرفت أنّه في صورة العلم دائماً يكون الانبعاث مستنداً إلى البعث تبعاً.

و ثالثاً: أنّ ما ذكر في الإشكال مبنى على لزوم عنوان الإطاعة، مع أنّه لا دليل عليه. و الإطاعة المأمور بها في قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ...» (1) إلى آخره ليس المراد بها إلاّ مجرد الموافقة و عدم المخالفة، و الدليل عليه أنّ إطاعة الرسول و اولى الأمر لا بدّ و أن يكون المراد منها ذلك، كما لا يخفى. فاتّحاد السياق يقضى بكون المراد من إطاعة الله أيضاً ليس إلاّ مجرد الموافقة فتدبر.

هذا كلّه في الإشكال على مطلق الاحتياط.

و أمّا الإشكال الذي يختصّ بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، فتارة من جهة التكرار، و اخرى من أجل اعتبار قصد القرية و الوجه و نظائرها في العبادة.

ص: 300

أمّا من الجهة الأولى فمحصّله: أنّ تكرار العبادة مع إمكان تحصيل العلم التفصيلي يعدّ لعباً بأمر المولى، و اللعب و العبث ينافي العبوديّة التي هي غاية الفعل العبادي، بل نقول: إنّ حصول اللعب بالتكرار لا يختصّ بالعبادة، بل يجري في غيرها.

ألا ترى أنّه لو علم عبد بأنّ المولى طلب منه شيئاً مردّداً بين امور مختلفة و كان قادراً على تحصيل العلم التفصيلي بمطلوب المولى، و لكن اكتفى بالامثال الإجمالي، فأحضر عدّة من العلماء و عملة المولى و جماعة من الصنوف المختلفة يعدّ لاعباً بأمر المولى و أنّه في مقام الاستهزاء و السخرية.

فيستفاد منه أنّ التكرار لعب بأمر المولى فلا يجوز.

و الجواب أمّا أولاً: أنّ المدّعى هو كون التكرار مطلقاً لعباً بأمر المولى، و هو لا يثبت بكونه لعباً في بعض الموارد كما في مثل المثال، لأنّ كثيراً من موارد التكرار لا يكون فيه لعب أصلاً.

ألا- ترى أنّه لو كان له ثوبان أحدهما طاهر و الآخر نجس، و كان قادراً على غسل أحدهما، و لكن كان ذلك متوقّفاً على تحمّل مشقّة و صرف وقت كثير، فصلّى فيهما معاً هل يعدّ هذا الشخص لاعباً و لاغياً؟ و كذا لو دار الواجب في يوم الجمعة بين الظهر و صلاة الجمعة و كان قادراً على السؤال عن الفقيه - مثلاً - لكن كان له محذور عرفي في السؤال إمّا من ناحيته، أو من ناحية الفقيه، فجمع بينهما هل يعدّ لاعباً؟ كلاً. و بالجملة فالمدّعى لا يثبت بما ذكره.

و أمّا ثانياً: لو فرض كون التكرار لعباً و عبثاً، لكن نقول: إنّ المعتبر في صحّة العبادة أن يكون أصل الإتيان بها بداعي تعلق الأمر بها من المولى، و أمّا الخصوصيات الخارجة عن حقيقة العبادة كالمكان و الزمان و نحوهما في مثل

الصلاة فلا يعتبر أن يكون الإتيان بها بداعى الأمر، بل لا وجه له بعد كونها خارجة عن متعلق الأمر. كيف ولو اعتبر الاخلاص فيها يلزم عدم صحّة شىء من العبادات، كما هو واضح. هذا مع أنّ التكرار لا يكون من الخصوصيّات أصلاً، ضرورة أنّ الإتيان بالصلاة فى ثوبين لا يكون شىء من الصلاتين من خصوصيات الصلاة الأخرى ككونها واقعة فى مكان كذا أو زمان كذا، بل كلّ منهما أمر مستقلّ، كما لا يخفى.

وبالجملة: فالمراد بكون التكرار لعباً إن كان هو اللعب بأمر المولى فمنع ذلك جدّاً؛ لأنّه ليس لعباً إلاّ فى كيفيّة الإطاعة، وإن كان هو اللعب ولو فى خصوصيّات العمل، فمنع كون هذا اللعب مؤثراً فى البطلان.

وأما من الجهة الثانية فمحصّله: أنّه يعتبر فى العبادة قصد القربة والوجه والتميز والجزم بالنيّة، ولا يتحقّق ذلك إلاّ مع العلم التفصيلى بالمأمور به.

والجواب - مضافاً إلى منع توقّف قصد القربة والوجه والتميز على العلم التفصيلى، بل يتحقّق فى الامتثال الإجمالى أيضاً بداهةً. نعم الجزم بالنيّة لا يتحقّق إلاّ مع العلم التفصيلى - أنّه لا دليل على اعتبار ذلك فى العبادة، لعدم الدليل عليه لا عقلاً ولا شرعاً.

أما عقلاً فواضح، وأما شرعاً فلخلوّ النصوص عن الدلالة على اعتبارها، ومن الواضح أنّ الأمر بالشىء لا يقتضى إلاّ مجرّد الإتيان به فى الخارج، فإطلاق دليل الأمر دليل على العدم، بناءً على ما حقّقنا فى مباحث الألفاظ من إمكان أخذ ذلك كلّ فى متعلق الأمر، وعلى تقدير القول بعدم الإمكان فحيث إنّّه لا سبيل للعقل إلى تشخيص كونها معتبرة، بل اللازم أن يبيّنه الشارع، والمفروض عدم دليل شرعى على اعتبارها، فلا وجه للقول به.

نعم قد يستدلّ بالإجماع على ذلك، كما ادّعه السيّد الرضى (1) على بطلان صلاة من صلّى ولا يعلم أحكامها، كما أنّه قد ادّعى الإجماع على بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد و الأخذ بالاحتياط، ولكن كلّ ذلك ممّا لم يثبت.

نعم القدر المتيقّن أنّه يعتبر في صحّة العبادة أن لا يكون الداعي لها أمراً دينياً بل أمراً مرتبطاً بالله جلّ شأنه، والزائد على ذلك مشكوك مورد لجريان البراءة على ما عرفت سابقاً (2) من أنّ مقتضى التحقيق هو جريان البراءة في الأقلّ والأكثر.

و الفرق بين نيّة الوجه و بين سائر الشروط من حيث جريان البراءة كما ذكره الشيخ في الرسالة (3) ممّا لا يتم. كما أنّ دعوى كون المقام من صغريات مسألة التعيين و التخيير لا مسألة الأقلّ و الأكثر ممنوعة جدّاً.

و بالجمله: فالظاهر صحّة عبادة المحتاط، هذا كلّّه في الإشكال في الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي.

و أمّا الإشكال الراجع إلى الاحتياط فيما إذا كان على خلافه حجة شرعية، فهو ما ذكره المحقّق النائيني على ما في التقريرات، و محصّله: أنّه يعتبر في حسن الاحتياط إذا كان على خلافه حجة شرعية أن يعمل المكلف أولاً بمؤدّي الحجة، ثمّ يعقبه بالعمل على خلاف ما اقتضته الحجة إحراراً للواقع، و ليس للمكلف أن يعمل بالعكس إلا إذا لم يستلزم الاحتياط استئناف

ص: 303

1- (1) - انظر ذكرى الشيعة 4: 325، فرائد الأصول 2: 508.

2- (2) - تقدّم في الصفحة 176 و 195.

3- (3) - فرائد الأصول 2: 507.

جملة العمل و تكراره. و السرّ في ذلك أنّ معنى اعتبار الطريق إلقاء احتمال مخالفته للواقع عملاً و عدم الاعتناء به، و العمل أولاً برعاية احتمال مخالفة الطريق للواقع ينافي إلقاء احتمال الخلاف، فإنّ ذلك عين الاعتناء باحتمال الخلاف، و هذا بخلاف ما إذا قدّم العمل بمؤدّي الطريق، فإنّه حيث قد أدّى المكلف ما هو الوظيفة و عمل بما يقتضيه الطريق فالعقل يستقلّ بحسن الاحتياط لرعاية إصابة الواقع، هذا مضافاً إلى أنّه يعتبر في حسن الطاعة الاحتمالية عدم التمكن من الطاعة التفصيلية، و بعد قيام الطريق المعترى يكون المكلف متمكناً من الامتثال التفصيلي بمؤدّي الطريق، فلا يحسن منه الامتثال الاحتمالي (1)، انتهى.

و يرد عليه أولاً: أنّ معنى حجّية الأمانة و اعتبارها ليس إلاّ مجرد وجوب العمل على طبقها و ترتيب آثار الواقع عليها في مقام العمل، و أمّا دلالة دليل الحجّية على لزوم إلقاء احتمال الخلاف فلم نعرف لها وجهاً. و بالجملة:

فحجّية الأمانة معناها مجرد عدم جواز ترك العمل بها و هذا لا ينافي الإتيان على طبق الاحتمال المخالف من باب الاحتياط، كما هو واضح.

و ثانياً: أنّ تقدّم رتبة الامتثال التفصيلي على الامتثال الاحتمالي ممنوع، بل الظاهر كونهما في عرض واحد و رتبة واحدة، فمع التمكن مع تحصيل العلم يجوز له الاقتصار على الامتثال الاحتمالي. و السرّ أنّه لا يعتبر في تحقّق الإطاعة أزيد من الإتيان بالمأمور به مع جميع القيود المعتمدة فيه و لو بداعى احتمال الأمر، و لا فرق بينهما في نظر العقل أصلاً.

ص: 304

فانقذح من جميع ما ذكرنا: أنه لا يعتبر في حسن الاحتياط شيء زائد على تحقّق موضوعه و هو احتمال التكليف. هذا كلّه في الاحتياط.

اعتبار الفحص في جريان البراءة

إشارة

و أمّا أصالة البراءة فيعتبر في جريانها في الشبهات الحكمية الفحص.

و الكلام فيه تارة: يقع في أصل اعتبار الفحص و وجوبه، و اخرى: في مقداره، و ثالثة: فيما يترتّب على العمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة و الأحكام.

أمّا الكلام في أصل اعتبار الفحص و وجوبه فقد يقع في البراءة العقلية و قد يقع في البراءة الشرعية.

أدلة وجوب الفحص

أمّا البراءة العقلية التي مدركها قبح العقاب بلا بيان و المؤاخذه بلا برهان فلا إشكال في اعتبار الفحص فيها، لأنّها متفرّعة على عدم البيان، و المراد به و إن كان هو البيان الواصل إلى المكلف جزماً، إلاّ أنّ مناط الوصول ليس هو أن يُعلم المولى كلّ واحد من المكلفين بحيث يسمعه كلّ واحد منهم، بل وصوله يختلف حسب اختلاف الموالى و العبيد.

فالمولى المقتنّ للقوانين العامة الثابتة على جميع المكلفين يكون إيصاله للأحكام من الأوامر و النواهي إنّما هو بإرسال الرسل و إنزال الكتب ثمّ الأحاديث المروية عن أنبيائه و أوصيائهم المحفوظة في الكتب التي بأيدي المكلفين، بحيث يتمكن كلّ واحد منهم من المراجعة إليها و الاطلاع على

أحكام الله جلّ شأنه. و حينئذٍ: فالملاك فى تحقّق البيان الذى لا يقبح العقاب و المؤاخذه معه هو أنّ أمر الله تعالى رسوله بتبليغه و قد بلّغه الرسول على نحو المتعارف و صار مضبوطاً فى الكتب المعدّة له، و مع فقدان أحد هذه الشروط يصدق عدم البيان و يقبح العقاب معه. و حينئذٍ فمع احتمال المكلف ثبوت التكليف المبيّن الواصل بحيث لو فحص لظفر به لا يجوز الاعتماد على البراءة التى مدرّكها قبح العقاب بلا بيان، كما أنّ العبد العرفى لو وصل إليه مكتوب من ناحية مولاه و احتمال أن يكون المكتوب متضمناً لبعض التكليف لا يجوز له القعود عنه بعد عدم المراجعة إليه استناداً إلى أنّ المولى لم يبيّن حكمه، و لا يكون مثل هذا العبد معذوراً عند العقلاء جزماً، كما هو غير خفى.

ثمّ إنّّه قد يستشكل فى وجوب الفحص و عدم جريان البراءة قبله بأنّ الحكم ما لم يتّصف بوصف المعلوماتية لا يكون باعثاً و محرّكاً، ضرورة أنّ البعث بوجوده الواقعى لا يصلح للمحرّكية، و إلاّ لكان اللازم تحقّق الانبعاث بالنسبة إلى الجاهل به المعتقد عدمه، بل قد عرفت سابقاً (1) أنّه لا يعقل أن يكون الانبعاث مسبباً عن البعث الواقعى، بل الانبعاث دائماً مسبب عن البعث بوجوده العلمى الذى هى الصورة الذهنية الكاشفة عنه، و الأوامر إنّما تتّصف بالباعثية و المحرّكية بالعرض، كما أنّ اتّصافها بوصف المعلوماتية أيضاً كذلك، ضرورة أنّ المعلوم بالذات، إنّما هى نفس الصورة الحاضرة عند النفس، كما حقّق فى محلّه.

ص: 306

1- (1) - تقدّم فى الصفحة 298.

وبالجملـة: فالبعث الواقعي لا- يكون باعثاً ما لم يصر مكشوفاً، والكاشف عنه إنّما هو العلم ونحوه. و أمّا الاحتمال فلا يعقل أن يكون كاشفاً، وإلاّ لكان اللازم أن يكشف عن طرفي الوجود والعدم، كما هو واضح. فمع الاحتمال لا يكون البعث الواقعي باعثاً ومحركاً، و بدون الباعثيّة لا يمكن أن يكون منجزاً، و مع عدم التنجز لا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفته، و هذا بلا فرق بين كون المكلف قادراً على الفحص وعدمه.

و يرد عليه أولاً: النقض بما إذا قامت الحجّة المعتبرة من قبل المولى على ثبوت التكليف و فرض عدم إفادتها الظنّ، بل كان التكليف مع قيام الأمانة أيضاً مشكوكاً أو مظنون الخلاف، فإنّه يجري فيه هذا الإشكال، و مقتضاه حينئذٍ عدم ثبوت العقاب على مخالفته على تقدير ثبوته في الواقع، مع أنّه واضح البطلان، وإلاّ يلزم لغويّة اعتبار الأمانة، كما هو واضح، مضافاً إلى أنّه لا يلتزم به المستشكل أيضاً.

و ثانياً: الحلّ بأنّه لا نسلم أن يكون المنجزية متفرّعة على الباعثيّة، لأنّ المنجزية الراجعة إلى صحّة عقوبة المولى على المخالفة و العصيان حكم عقلي، و قد عرفت أنّ العقل يحكم بعدم المعذوريّة و بصحّة العقوبة لو بيّن المولى التكليف بنحو المتعارف، بحيث كان العبد متمكناً من الاطلاع عليه بالمراجعة إلى مظانّ ثبوته و لم يراجع، فخالف اعتماداً على البراءة كما عرفت في مثال المكتوب الواصل من المولى إلى العبد و يحتمل اشتماله على بعض التكاليف، و الظاهر أنّ هذا من الوضوح بمكان، فلا موقع لهذا الإشكال.

ثمّ إنّّه قد يقرّر وجوب الفحص بوجه آخر، و محصّله: أنّ ارتكاب التحريم قبل الفحص و المراجعة إلى مظانّ ثبوته ظلم على المولى، و الظلم خصوصاً

على المولى قبيح محرّم، فلو اقتحم في المشتبه قبل الفحص يستحق العقوبة لأجل الظلم على المولى، كما أنه في موارد التجزى يستحق العقوبة عليه وإن كان لا يستحق العقوبة على مخالفة الواقع في المقامين.

و يرد عليه: أن تحقّق عنوان الظلم في المقام ليس إلا من جهة احتمال حصول المخالفة بالاقتحام في المشتبه، ضرورة أنه مع العلم بعدم وجود التكليف في البين لا يكون مجرد ترك الفحص من مصاديق ذلك العنوان، فترك الفحص و ارتكاب محتمل التحريم إنما يكون ظلماً لأجل احتمال تحقّق المخالفة التي هي قبيحة موجبة لاستحقاق العقوبة.

و حينئذٍ نقول: بعد جريان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان و لو قبل ترك الفحص - كما هو المفروض - لا يبقى مجال لاحتمال تحقّق المخالفة القبيحة أصلاً و مع انتفاء هذا الاحتمال يخرج المقام عن تحت عنوان الظلم على المولى، كما هو واضح.

و من هنا يظهر الفرق بين المقام و بين مسألة التجزى: فإن الموضوع للحكم بالقبح و الحرمة هناك على تقدير ثبوته إنما هو نفس عنوان التجزى، الراجع إلى الطغيان على المولى و الخروج عن رسم الرقية و العبودية، و هذا لا يتوقّف تحقّقه على ثبوت التكليف، بل يصدق على كلا التقديرين، بخلاف المقام.

فإن تحقّق عنوان الظلم يتوقّف على عدم حكم العقل بقبح العقاب و لو قبل الفحص، و المفروض حكمه بذلك مطلقاً، فتدبر، هذا.

و قد يقرّر حكم العقل بوجوب الفحص بوجه ثالث و هو: أن كلّ من التفت إلى المبدأ و الشريعة يعلم إجمالاً بثبوت أحكام فيها، و مقتضى العلم الإجمالى هو الفحص عن تلك الأحكام.

ولا يخفى ضعف هذا الوجه، لأنّ الكلام إنّما هو في شرائط جريان أصل البراءة بعد كون المورد المفروض مجرى لها، وقد عرفت أنّ مجريها هو الشكّ في أصل التكليف وعدم العلم به لا إجمالاً ولا تفصيلاً. فلو فرض ثبوت العلم الإجمالي يخرج المورد عن مجريها، فالتمسك لا اعتبار وجوب الفحص في جريانها بالعلم الإجمالي لا يبقى له موقع أصلاً، كما هو أظهر من أن يخفى. ولكن حيث إنّه وقع مورداً للنقض والإبرام بين الأعلام فلا مانع من التعرّض لحاله بما يسعه المقام، فنقول:

قد نوقش في الاستدلال بالعلم الإجمالي لوجوب الفحص تارة: بأنّه أخصّ من المدعى، لأنّ المدعى هو وجوب الفحص والاستعلام في كلّ مسألة تعمّ بها البلوى، وهذا الاستدلال إنّما يوجب الفحص قبل استعلام جملة من الأحكام بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه، لانحلال العلم الإجمالي بذلك.

وإخرى: بأنّه أعمّ من المدعى، لأنّ المدعى هو الفحص عن الأحكام في خصوص ما بأيدينا من الكتب، والمعلوم بالإجمال معنى أعمّ من ذلك، لأنّ متعلّق العلم هي الأحكام الثابتة في الشريعة واقعاً، لا خصوص ما بأيدينا، والفحص فيما بأيدينا من الكتب لا يرفع أثر العلم الإجمالي، بل العلم باق على حاله ولو بعد الفحص التام عمّا بأيدينا، هذا.

وأجاب المحقّق النائيني قدس سره - على ما في التقريرات - عن المناقشة الأولى بأنّ استعلام مقدار من الأحكام يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها لا يوجب انحلال العلم الإجمالي، لأنّ متعلّق العلم تارة: يتردّد من أول الأمر بين الأقلّ والأكثر، كما لو علم بأنّ في هذا القطيع من الغنم موطوء وتردّد بين كونه عشرة أو

عشرين. و اخرى: يكون المتعلق عنواناً ليس بنفسه مردداً بين الأقلّ و الأكثر من أول الأمر، بل المعلوم بالإجمال هو العنوان بما له في الواقع من الأفراد، كما لو علم بموطئيّة البيض من هذا القطيع و ترددت البيض بين كونها عشراً أو عشرين، ففي الأول ينحلّ العلم الإجمالي، و في الثاني لا ينحلّ، بل لا بدّ من الفحص التامّ عن كلّ ما يحتمل انطباق العنوان المعلوم بالإجمال عليه، لأنّ العلم الإجمالي يوجب تنجيز متعلّقه بما له من العنوان.

ففي المثال: العلم الإجمالي تعلق بعنوان البيض بما له من الأفراد في الواقع، فكّل ما كان من أفراد البيض واقعا قد تنجز التكليف به، و لازم ذلك هو الاجتناب عن كلّ ما يحتمل كونه من أفراد البيض، و المقام من هذا القبيل، لأنّ المعلوم بالإجمال هي الأحكام الموجودة فيما بأيدينا من الكتب، فقد تنجزت بسبب هذا العلم الإجمالي جميع الأحكام المثبتة في الكتب، و لازم ذلك هو الفحص التامّ عن جميع الكتب التي بأيدينا، و لا ينحلّ العلم الإجمالي باستعلام جملة من الأحكام يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها.

ألا ترى أنّه ليس للمكلّف الأخذ بالأقلّ لو علم باشتغال ذمّته لزيد بما في الطومار و تردّد ما في الطومار بين الأقلّ و الأكثر، بل لا بدّ له من الفحص التامّ في جميع صفحات الطومار، كما عليه بناء العرف و العقلاء، و ما نحن فيه يكون بعينه من هذا القبيل.

و عن المناقشة الثانية بأنّه و إن علم إجمالاً بوجود أحكام في الشريعة أعمّ ممّا بأيدينا من الكتب، إلاّ أنّه يعلم إجمالاً أيضاً بأنّ فيما بأيدينا من الكتب أدلّة مثبتة للأحكام مصادفة للواقع بمقدار يحتمل انطباق ما في الشريعة عليها، فينحلّ العلم الإجمالي العامّ بالعلم الإجمالي الخاصّ، و يرتفع الإشكال بحذافيره

ويتم الاستدلال لوجوب الفحص، فتدبر جيداً⁽¹⁾، انتهى.

ويرد عليه أولاً: أن ما ذكره من الفرق في الانحلال وعدمه بين ما لو كان متعلق العلم الإجمالي بنفسه مردداً بين الأقل والأكثر، وبين ما كان عنواناً ليس مردداً بينهما من أول الأمر إنما يتم لو كان متعلق العلم الإجمالي في القسم الثاني نسبه إلى المعنون كنسبة المحصل إلى المحصل، وأما لو لم يكن من هذا القبيل كما في المثال الذي ذكره فلا وجه لعدم الانحلال، لانحلال التكليف إلى التكليف المتعددة المستقلة حسب تعدد المعنونات وتكثرها، وحينئذٍ فلا يبقى فرق بين القسمين.

و ثانياً: لو قطع النظر عن ذلك نقول: إن تعلق العلم الإجمالي بعنوان يوجب تنجيز متعلقه إذا كان متعلقه موضوعاً للحكم الشرعي، وأما إذا لم يكن مما يترتب عليه الحكم في الشريعة فلا أثر له بالنسبة إليه، كما في المثال الذي ذكره. فإن الموضوع للحكم بالحرمة ووجوب نفى البلد - مثلاً - إنما هو الحيوان الموطوء بما أنه موطوء، وأما كونه أبيض أو أسود فلا دخل له في ترتب الحكم وحينئذٍ فالعلم الإجمالي بموطوءة البيض من هذا القطيع لا يؤثر إلا بالنسبة إلى ما علم كونه موطوءاً، لكونه الموضوع للأثر الشرعي.

وكذا المقام، فإنما إنما نكون مأخوذين بالأحكام الواقعية الثابتة في الشريعة، وأما عنوان كونها مضبوطة في الكتب التي بأيدينا فهو مما لا ارتباط له بذلك أصلاً، كما هو واضح.

ومن المعلوم أن العلم الإجمالي بتلك الأحكام الثابتة في الشريعة يكون

ص: 311

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4: 279-280.

من أول الأمر متردداً بين الأقل والأكثر، كما أنّ في مثال البيض يكون العلم الإجمالي بالعنوان الموضوع للحكم الشرعي مردداً بين الأقل والأكثر بنفسه و من أول الأمر.

و حينئذٍ نقول: لو صحّ ما ادّعه من أنّ تعلق العلم الإجمالي بعنوانٍ يوجب التنجّز بالنسبة إلى جميع الأفراد الواقعية لذلك العنوان يصير القسم الأول أيضاً كالقسم الثاني في عدم الانحلال، بل أولى منه، لأنّ العنوان فيه يكون متعلقاً للحكم الشرعي بخلاف القسم الثاني.

و ثالثاً: أنّ ما أجاب به عن المناقشة الثانية لا يتم بناءً على مذهبه من أنّ المقام من قبيل القسم الثاني من العلم الإجمالي، لأنّ العلم الإجمالي العامّ تعلق بعنوان «ما في الكتب» أعمّ من الكتب التي بأيدينا أو بعنوان «ما في الشريعة»، وقد فرض أنّ تعلقه به يوجب تنجّزه بجميع أفراد الواقعية، ولا يعرض له الانحلال وإن تردّد بين الأقل والأكثر، كما هو غير خفي.

ثمّ إنّ مثال الطومار الذي ذكره لا يكون مرتبطاً بالمقام، لأنّ وجوب الفحص التامّ في جميع صفحات الطومار ليس من آثار العلم الإجمالي باشتغال ذمّة لزيد، بل يجب الفحص فيها ولو بدون العلم الإجمالي وكون الشبهة بدويّة، كما سيأتي أنّ هذا المحقّق يلتزم بوجوب الفحص في مثل المثال ولو مع عدم العلم الإجمالي، فتدبر جيّداً.

ثمّ إنّ أجاب المحقّق العراقي قدس سره - على ما في التقرير - عن المناقشة الأولى المتقدمة بأنّها إنّما تتّجه لو كان متعلق العلم الإجمالي مطلقاً أو كان مقيّداً بالظفر به على تقدير الفحص، ولكن كان تقريب العلم الإجمالي هو كونه بمقدار من الأحكام على وجه لو تفحص ولو في مقدار من المسائل لظفر به.

وأما لو كان تقريبه بما ذكرناه من العلم بمقدار من الأحكام في مجموع من المسائل المحرّرة على وجه لو تفحص في كلّ مسألة تكون مظانّ وجود محتملة لظفر به. فلا يرد إشكال، فإنّه على هذا التقريب يترتب عليه النتيجة المزبورة، وهي عدم جواز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص، ولا يجدي في رفع أثر العلم مجرد الظفر بمقدار المعلوم بالإجمال في جملة من المسائل ليكون الشكّ بدوياً في البقّة، كما أنّه يترتب عليه جواز الرجوع إلى البراءة في كلّ مسألة بعد الفحص وعدم الظفر فيها بالدليل على التكليف، فإنّه بمقتضى التقييد المزبور يستكشف من عدم الظفر بالدليل فيها عن خروجها عن دائرة المعلوم بالإجمال من أوّل الأمر (1)، انتهى.

ويرد عليه: أنّ تقريب العلم الإجمالي بالوجه الأوّل أو الثاني ليس أمراً موكولاً إلى اختيارنا حتّى لو قرّبناه على الوجه الثاني ترتّب عليه النتيجة واندفع الإشكال والمناقشة، بل لا بدّ من ملاحظة الواقع وأنّ العلم الإجمالي الحاصل لمن التفت إلى المبدأ والشريعة هل هو على النحو الأوّل أو الثاني.

و حينئذٍ نقول: إنّ المراجعة إلى الوجدان تشهد بكونه إنّما هو على النحو الأوّل بل نقول: إنّ لازم تقريبه بالنحو الثاني هو العلم بوجود حكم إلزامي في كلّ مسألة، ضرورة أنّه مع عدم هذا العلم لا يبقى مجال لوجوب الفحص بعد الظفر بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه.

و من الواضح أنّه لا يمكن هذه الدعوى الراجعة إلى ثبوت حكم إلزامي في كلّ مسألة، كما لا يخفى.

ص: 313

و كيف كان: فالعمدة ما ذكرنا في مقام الجواب عن الاستدلال لوجوب الفحص بالعلم الإجمالى و أنه خروج عن فرض كون المورد مجرى للبراءة، فتدبر.

و الصحيح الاستدلال لذلك بحكم العقل بوجوب الفحص و عدم حكمه بقبح العقاب قبل المراجعة إلى مظانّ ثبوت التكليف و بيانه، و مع ذلك لا- مجال لدعوى الإجماع القطعى على وجوبه، ضرورة أنه على تقدير ثبوته لا يكون حجة بعد قوة احتمال أن يكون مستند المجمعين هو هذا الحكم العقلى الضرورى، كما أنّ التمسك بالكتاب و السنة لذلك نظراً إلى اشتمالهما على الأمر بالنفقة و التعلّم و نظائرها ممّا لا يخلو من مناقشة، لأنّه من البعيد أن يكون المقصود منهما هو بيان حكم تأسيسى تعبدى، بل الظاهر أنّها إرشاد إلى حكم العقل بذلك.

فالدليل فى المقام ينحصر فى حكم العقل بعدم جواز القعود عن تكاليف المولى اعتماداً على البراءة قبل الرجوع إلى مظانّ ثبوته، هذا فى الشبهة الحكمية.

و أمّا الشبهة الموضوعية فعلى تقدير جريان البراءة العقلية فيها - كما هو الحقّ و المحقّق - فهل يجب فيها الفحص مطلقاً، أو لا يجب مطلقاً، أو يفصل بين ما إذا توقّف امتثال التكليف غالباً على الفحص - كما إذا كان موضوع التكليف من الموضوعات التى لا يحصل العلم بها إلاّ بالفحص عنه كالأستطاعة فى الحجّ و النصاب فى الزكاة - فيجب الفحص، و بين غيره فلا يجب، أو يفصل بين ما إذا كان تحصيل العلم غير متوقّف إلاّ على مجرد النظر فى المقدمات الحاصلة، فيجب، و بين غيره، فلا يجب؟ وجوه بل أقوال.

و الظاهر هو وجوب الفحص مطلقاً؛ لأنّ العقل الحاكم بجريان البراءة العقلية فيها الراجعة إلى قبح العقاب من قبل المولى قبل ثبوت الوظيفة بإحراز الصغرى والكبرى معاً، لا يحكم بذلك إلا بعد الفحص واليأس عن إحراز الصغرى، والدليل على ذلك مراجعة العقلاء فى امورهم. ألا ترى أنّه لو أمر المولى عبده بإكرام ضيفه وتردد بين كون زيد ضيفه أم غيره، و كان قادراً على السؤال عن المولى و العلم بذلك هل يكون معذوراً فى المخالفة مع عدم الإكرام؟ كلاً، فاللازم بحكم العقل، الفحص و التتبع فى الشبهات الموضوعية أيضاً.

هذا كلّه فيما يتعلّق بأصل اعتبار الفحص.

فى بيان مقدار الفحص

و أمّا مقداره فالظاهر أنّه يجب إلى حدّ اليأس عن الظفر بالدليل، و هو يتحقّق بالمراجعة إلى المحالّ التى يذكر فيها أدلّة الحكم غالباً، و لا يجب التفحص فى جميع الأبواب و إن كان قد يتفق ذكر دليل مسألة فى ضمن مسألة اخرى لمناسبة، إلا أنّ ذلك لندوره لا يوجب الفحص فى جميع المسائل لأجل الاطلاع على دليل مسألة منها، كما لا يخفى.

ص: 315

التعادل و الترجيح

و قبل الورود فى المقصد لا بدّ من ذكر فصول:

اشارة

ص:317

عدم تعارض العامّ والخاصّ

لا إشكال في أنّ البحث عن التعادل و الترجيح من أهمّ المباحث الأصوليّة، بل هو العمدة العليا و المطلب الأقصى، كما لا يخفى.

اختصاص الكلام في هذا الباب بتعارض الأخبار

و موضوعه هو الدليلان المتعارضان مطلقاً من غير اختصاص بخصوص الأخبار المتعارضة، لكن حيث كانت الأخبار أهمّ الأدلّة في باب الفقه مضافاً إلى أنّ الروايات الدالّة على الترجيح واردة في خصوص الخبرين المتعارضين، فلذا اختصّ الكلام بخصوص تعارض الروايتين و بيان المرجّحات المنصوصة و غيرها. فلا بدّ أولاً من بيان ما به يتحقّق التعارض ثمّ النظر في المرجّحات.

فنقول: الروايات الواردة في باب الترجيح إذا لاحظتها بعد التتبّع تعرف أنّه قد اخذ في موضوع بعضها عنوان التعارض كالمقبولة الآتية (1) و في موضوع

ص: 319

أكثرها عنوان الاختلاف. و الظاهر أنه لا فرق بينهما عند العرف الذي يكون هو المرجع في تشخيص مثل هذه الأمور الواقعة في موضوعات الأحكام.

فكما أنّ تشخيص الماء و الخمر و الكلب و غيرها من العناوين المأخوذة في الموضوعات راجع إلى العرف و لا مدخلة للشارع بما هو شارع فيها، فكذلك تشخيص عنوان التعارض و الاختلاف الواقع بين الدليلين أو الأدلة راجع إليه أيضاً، لعدم الفرق بين الموارد أصلاً.

نعم يقع الكلام في تعيين مورد التشخيص و أنه في أيّ مورد يحكم بالتعارض فنقول: لا خفاء في أنّ السالبة الكلية تناقض الموجبة الجزئية، و كذا في أنّ الموجبة الكلية تناقض السالبة الجزئية، و قد بيّن ذلك في علم الميزان، و مع ذلك نرى أنّ العرف لا يحكم بالتناقض بينهما في بعض الموارد. ألا- ترى أنّ العرف و العقلاء لا يحكم بتعارض الخاصّ و العامّ، مع أنّ أمرهما غالباً لا يخلو عن السالبة الكلية و الموجبة الجزئية أو العكس.

و الدليل على عدم حكمهم بتعارضهما - مضافاً إلى الوجدان - اشتمال القرآن على مثل ذلك مع تصريحه بعدم الاختلاف فيه، و أنه «لَوْ كَانَ مِنْ عِدَّةِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (1) و لو كان مثل ذلك من قبيل الدليلين المتعارضين عند العقلاء لما كان لاعتصامهم بحبل القرآن مع اشتماله على ذلك مجال أصلاً، كما هو أوضح من أن يخفى، هذا.

و لكن الظاهر أنّ الحكم بعدم تعارضهما ليس مطلقاً و في جميع الموارد، لأننا نراهم أيضاً يحكمون بالمعارضة فيما لو وقعا في كلام متكلم عادي، أو في تصنيف

ص:320

مصنّف كذلك، فإنّه لو وقع في مورد من الرسالة العمليّة لفقّيه: أنّه يجب الوفاء بجميع العقود مثلاً، وفي مورد آخر منها: أنّه لا يجب الوفاء بالعقد الربوي، يرون التعارض بينهما، مع أنّهم لا يرونه بالنسبة إلى القرآن الدالّ على ذلك بقوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (1) وقوله تعالى: «وَ حَرَّمَ الرَّبَا» (2)

. و السرّ في ذلك مغايرة محيط التقنين و جعل الأحكام الكلّية و القوانين العامّة لمحيط غيره، كما هو الشأن في القوانين الموضوعة عند العقلاء، فإنّ بنائهم أولاً على جعل القانون على سبيل العموم ثمّ تخصيص بعض الموارد بعنوان التبصرة و غيره مثلاً.

و مرجع ذلك إلى أنّ أصالة العموم بالنسبة إلى العموم القانوني لا تبلغ من القوّة حدّ مثلها الجارى في غير العموم القانوني، فإنّه في غيره يعتمد عليها من دون لزوم فحص عن مخصّص، بل قد عرفت (3) أنّه على تقدير ثبوت المخصّص لا يرونه إلّا معارضاً له يعملون معهما معاملة المتعارضين، وهذا بخلاف أصالة العموم الجارية في العمومات القانونية، فإنّها ضعيفة غير جارية قبل الفحص عن المخصّص، و بعد الفحص أيضاً مع الظفر به، لكونه مقدّماً عليه عندهم و لا يكون معارضاً له.

ص: 321

1- (1) - المائدة (5): 1.

2- (2) - البقرة (2): 275.

3- (3) - تقدّم في الجزء الأوّل: 302.

إشارة

فانقدح: أنّ الوجه فى تقدّم الخاصّ على العامّ هو اختلاف المحيطين و تغيّرهما و أنّ عدم تعارضهما إنّما هو فى خصوص محيط التقنين دون غيره.

ثمّ إنّ ما ذكرنا إنّما هو فى غير ما إذا كان الخاصّ قطعياً من حيث السند و الدلالة معاً، و أمّا لو كان كذلك لا يبقى معه مجال لجريان أصالة العموم فى العامّ، ضرورة أنّ مورده الشكّ و عدم العلم بالتخصيص و مع العلم به لا يبقى لها مورد، كما لا يخفى.

ثمّ إنّّه قد ذكر فى وجه تقديم الخاصّ على العامّ وجوه آخر لا بأس بذكرها و ما يرد عليها:

كلام الشيخ الأنصارى و ما يرد عليه

أحدها: ما أفاده الشيخ قدس سره فى رسائله حيث قال بعد تفسير الورود و الحكومة و الفرق بين الحكومة و التخصيص ما ملخصه: إنّ ما ذكرنا من الورود و الحكومة جارٍ فى الأصول اللفظية أيضاً، فإنّ أصالة الحقيقة أو العموم معتبرة إذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز فإن كان المخصّص دليلاً علمياً كان وارداً على الأصل المذكور، و إن كان ظنياً معتبراً كان حاكماً على الأصل، لأنّ معنى حجّية الظنّ جعل احتمال مخالفة مؤداه للواقع بمنزلة العدم فى عدم ترتّب ما كان يترتّب عليه من الأثر لو لا حجّية هذه الأمانة، و هو وجوب العمل بالعموم عند وجود المخصّص و عدمه، فعدم العبرة باحتمال عدم التخصيص إلغاء للعمل بالعموم، فثبت أنّ النصّ وارد على أصالة الحقيقة إذا كان قطعياً من جميع

الجهات و حاكم عليه إذا كان ظنيًا في الجملة كالخاص الظني السند مثلاً، ويحتمل أن يكون الظن أيضاً وارداً بناءً على كون العمل بالظاهر عرفاً و شرعاً معلقاً على عدم التعبد بالتخصيص، فحالها حال الأصول العقلية، فتأمل. هذا على تقدير كون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينة.

و أما إذا كان من جهة الظن النوعي الحاصل بإرادة الحقيقة الحاصل من الغلبة أو غيرها فالظاهر أن النص وارد عليه مطلقاً وإن كان النص ظنيًا، لأن الظاهر أن دليل حجية هذا الظن مقيد بصورة عدم وجود ظن معتبر على خلافه، فإذا وجد ارتفع موضوع ذلك الدليل، ويشهد له أن لم نجد و لا- نجد من أنفسنا مورداً يقدم فيه العام من حيث هو على الخاص وإن فرض كونه أضعف الظنون المعتمدة. نعم لو فرض الخاص ظاهراً خرج عن النص و صار من باب تعارض الظاهرين، فربما يقدم العام (1)، انتهى.

وفيه مواقع للنظر:

منها: أن الحكم بورود النص على أصالة الحقيقة إذا كان قطعياً من جميع الجهات خلاف ما جرى عليه الاصطلاح، بل الظاهر أن مفاده خارج عن أصالة الظهور بالتخصيص، لأن ورود أحد الدليلين على الآخر إنما يكون بمعونة التعبد بأحدهما، والنص القطعي السند لا يحتاج إلى التعبد، بل الوجود إنما هو في مثل تقدم الأمارات على أصل البراءة - مثلاً - بناءً على أن يكون المراد ب

«ما لا يعلمون» في حديث الرفع هو مطلق ما لا حجة فيه، لا خصوص ما لا علم به، كما اخترناه سابقاً في مبحث البراءة، فإنه حينئذ يكون قيام الأمانة المعتمدة شرعاً رافعاً لموضوع الأصل لأجل كونها حجة شرعية، كما لا يخفى.

ص: 323

ومنها: أنّ ما أفاده على سبيل الاحتمال و أمر في ذيله بالتأمل و هو مشعر ببطلانه من أن يكون الظنّ وارداً على أصالة الظهور - بناءً على كون العمل بالظاهر معلقاً على عدم التعبد بالتخصيص - حقّ لا محيص عنه، فإنّه لو كان مستند أصالة الظهور هي أصالة عدم القرينة - كما هو المفروض - يكون التعبد بالظنّ و اعتباره تعبداً بوجود القرينة، و مع وجودها بحكم التعبد يكون الظنّ وارداً عليها قطعاً، لخروج مؤداه عنها بمعونة التعبد بوجود القرينة، كما هو غير خفى.

ومنها: أنّ الحكم بورود النصّ الظنّي على أصالة الظهور التي مستندها الظنّ النوعي بإرادته الحاصل من الغلبة أو من غيرها، لكون دليل حجّية هذا الظنّ مقيد بصورة عدم وجود ظنّ معتبر على خلافه، غير تامّ؛ لأنّ الطرفين حينئذٍ ثابتان ببناء العقلاء، ضرورة أنّ حجّية الظواهر لا مستند لها إلاّ بناء العقلاء، كما أنّه المستند الفرد لاعتبار خبر الواحد - بناءً على ما هو التحقيق على ما مرّ في بحث خبر الواحد - و لا معنى لورود أحدهما على الآخر، كما أنّه لا معنى لحكومة الثاني على الأوّل بناءً على كون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينة على ما صرّح به في أوّل كلامه، لأنّ الحكومة و الورود من أحوال الدليل اللفظي كما اعترف به في تفسير الحكومة حيث قال: ضابطها أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرّضاً لحال الدليل الآخر... إلى آخره(1)

. و أمّا ما استشهد به لما أفاده من أنّا لم نجد و لا نجد من أنفسنا مورداً يقدر في العامّ على الخاصّ... إلى آخره، فغاية ذلك هو تقدّم الخاص على العامّ.

ص:324

وأما كون الوجه في ذلك ما أفاده فلا دلالة على ذلك، بل نحن ندعى أنّ الوجه في ذلك ما ذكرناه من اختلاف محيط جعل القانون لغيره. ومنها: أنّ الحكم بتعارضهما لو كان الخاصّ ظاهراً وبأنه ربّما يقدّم العامّ حينئذٍ خلاف ما عليه بناء العقلاء، فإنّه لم يوجد مورد يقدّم فيه العامّ على الخاصّ وإن كان ظاهراً، فلا محيص حينئذٍ عمّا ذكرناه، فتأمل جيّداً.

كلام المحقّق الخراساني و نقده

ثانيها: ما أفاده المحقّق الخراساني قدس سره من أنّ الوجه في تقدّم الخاصّ على العامّ والمقيّد على المطلق هو كون أحدهما قرينة على التصرّف في الآخر، لكونه النصّ أو الأظهر و الآخر ظاهر دائماً، وبناء العرف على كون النصّ أو الأظهر قرينة على التصرّف في الظاهر، و بهذا ترتفع المعارضة من بينهما وإن كانت متنافية بحسب مدلولاتها، لعدم تنافيهما في الدلالة و في مقام الإثبات بحيث تبقى أبناء المحاورّة متحيّرة، و لا فرق في ذلك بين أن يكون السند فيهما قطعياً أو ظنّياً أو مختلفاً، فيقدّم النصّ أو الأظهر وإن كان بحسب السند ظنّياً على الظاهر وإن كان بحسبه قطعياً⁽¹⁾، انتهى.

و يرد عليه: أنّه لو فرض كون العامّ و الخاصّ من قبيل: أكرم كلّ عالم و أهن كلّ عالم فاسق، فلا ترجيح لظهور أحدهما على الآخر، ضرورة أنّ دلالة كلّ منهما على الوجوب إنّما هو لأجل صيغة الأمر الظاهرة في الوجوب، كما أنّ دلالة كلّ منهما على العموم إنّما هو لأجل الإتيان بكلمة «كلّ» الظاهرة في

ص: 325

العموم حسب ما مرّ في مبحثه(1) و مدخولها في كلّ منهما هو المشتقّ الموضوع بالوضع العامّ و الموضوع له كذلك. و من المعلوم أنّه لا يكون لمجموع الجملة وضع آخر ما عدا وضع مفرداتها، و على تقديره لا فرق بين الجملتين، كما هو واضح.

و دعوى: أنّ الأظهرية إنّما هي باعتبار أنّ دلالة كلّ عالم على أفراد الفاسقين أضعف من دلالة كلّ فاسق منهم على تلك الأفراد، لأنّ الدلالة الأولى إنّما هي الدلالة بالعرض، و الثانية إنّما هي بالذات، و من المعلوم أظهريتها بالنسبة إلى الأولى، كما لا يخفى.

مدفوعة: بمنع دلالة العامّ على الأفراد بخصوصياتها، بل امتناعها، ضرورة أنّ شموله لمثل زيد و عمرو و بكر و غيرهم من أفراد العلماء إنّما هو لأجل كونهم عالمين، لا لأجل تشخّصهم بتلك الخصوصيات، كما أنّ دلالة كلّ فاسق منهم على الأفراد أيضاً كذلك.

نعم تبقى دعوى الاختلاف في الانطباق، لأنّ انطباق العامّ على أفراد الخاصّ ليس بمثابة انطباق الخاصّ على أفراد.

ولكنّه يرد عليها: أنّ الانطباق أمر لا- ربط له بمقام الدلالة و الإثبات و الظهور و أخواه من حالات الدلالة، كما هو واضح. فانقذح أنّ التحليل يقضى بعدم استلزام الخاصّ لكونه نصّاً أو أظهر، بل ربّما يتساوى الظهوران، بل قد يكون ظهوره أضعف من ظهور العامّ، و من المعلوم الذي لا- يشوبه ريب أنّ تقديم الخاصّ على العامّ عند العرف و العقلاء لا يكون دائراً مدار قوّة ظهوره، بل لا بدّ من الالتزام بما ذكرنا، فتدبّر جيّداً.

ص: 326

ثالثها: ما أفاده شيخنا المحقق الحائري قدس سره في كتاب الدرر وإن رجح عنه في مجلس الدرس على ما حكاه سيّدنا الأستاذ دام بقاءه، و محصّ له: أنّ وجه تقديم الخاصّ الظنّي من حيث السند على العامّ أنّ دليل اعتبار السند يجعل ظهور العموم في الخاصّ بمنزلة معلوم الخلاف، فإنّ الأخذ بسند الخاصّ الذي لا احتمال فيه بعد الأخذ به سوى معناه الذي هو في مقابل العامّ مرجعه إلى جعل هذا المضمون بمنزلة المعلوم، فتحصل غاية حجّية الظواهر بنفس دليل اعتبار السند، بخلاف دليل حجّية الظاهر، فإنّه ليس معناه ابتداءً جعل الغاية لحجّية الخبر الواحد، بل مقتضاه ابتداءً هو العمل بالظاهر وكونه مراداً من العامّ.

نعم لازمه عدم صدور الخبر الدالّ على خلافه من الإمام عليه السلام، لأنّ المفروض كونه نصّاً من جميع الجهات، فدليل حجّية السند موضوعه محقق في رتبة تعلّقها به بخلاف دليل حجّية الظاهر، فإنّه يرد معه ما يرفع موضوع الحجّية.

وبعبارة اخرى دليل حجّية السند يرفع موضوع حجّية الظاهر بنفس وجوده بخلاف العكس.

نعم دليل حجّية الظواهر يرفع موضوع حجّية السند في الرتبة المتأخّرة عن مجيء الحكم، ففي المرتبة الأولى لا مانع من مجيء دليل اعتبار السند لتحقّق موضوعه في هذه الرتبة، وبه يرتفع موضوع ذلك الدليل (1)، انتهى.

ص: 327

أولاً: منع تقدّم سند الخاصّ على دلّالته، فضلاً عن ظهور غيره، ضرورة أنّ المراد بالتقدّم لا بدّ وأن يكون هو التقدّم الطبيعي، ضرورة أنّ التقدّم المتصوّر هنا ما عدا التقدّم الطبيعي هو التقدّم الذكريّ الراجع إلى التقدّم الزمانيّ. و من المعلوم أنّه لا يوجب الترجيح، وإلا لكان اللازم تقديم العامّ إذا كان صدوره سابقاً على الخاصّ من حيث الزمان، مع أنّه لا فرق عند العرف و العقلاء في تقديم الخاصّ على العامّ بين الموارد أصلاً. فالمراد بالتقدّم لا محالة هو التقدّم الطبيعي، و دعواه في المقام أيضاً ممنوعة، ضرورة أنّ الملاك في التقدّم الطبيعي هو كون المتقدمّ علّة للمتأخّر أو جزء من أجزاء علّته، أو كان كتقدّم أجزاء الماهيّة عليها.

و من الواضح انتفاء ملاكه في المقام، لعدم كون السند علّة للمتن، فضلاً عن دلّالته و لا جزء علّة منه، فدعوى التقدّم الطبيعي في مثل ما نحن فيه تحكّم صرف و باطلة محضّة.

و ثانياً: أنّه لو سلّم ذلك و أنّ السند متقدّم على المتن بالتقدّم الطبيعي الراجع إلى منشئية المتقدمّ للمتأخّر و كونه ناشئاً منه بحيث يصدق أنّه وجد فوجد، لكن لا-نسلّم أنّ من آثاره أن يكون مجيء دليل اعتباره أولاً قبل مجيء دليل اعتبار الظاهر كما حقّقنا ذلك في باب الشكّ السببيّ و المسببيّ من مبحث الاستصحاب و ذكرنا هناك أنّ العلّة في جريان الاستصحاب في الشكّ السببيّ ليس كونه متقدّماً في الرتبة على الشكّ المسببيّ لكونه ناشئاً منه، بل العلّة أمر آخر ذكرناه في ذلك الباب مفصّلاً⁽¹⁾ و الفرض الآن الإشارة إلى عدم

اقتضاء التقدّم الرتبي لتقدّم مجيء دليل اعتباره.

و ثالثاً: أنّه لو سلّم جميع ذلك وأنّ التقدّم الرتبي يقتضى التقدّم بحسب مجيء دليل الاعتبار، لكن نقول: غاية ذلك هو تقدّم دليل اعتبار السند على دليل اعتبار ظاهر متن ذلك السند، لا تقدّمه على دليل اعتبار ظاهر أمر آخر، وهو العامّ فى المقام، لأنّ ملاك التقدّم مفقود بالنسبة إليه. و ما اشتهر من أنّ ما مع المتقدّم فى الرتبة يكون متقدّماً فى الرتبة، و ما مع المتأخّر فيها يكون متأخراً فيها، فهو من الأغاليط المشهورة، لما مرّ غير مرّة من أنّ التقدّم الرتبي يتقوم بملاكه و هو كون المتقدّم علّة أو جزء علّة، و مجرد تحقّق المعية مع المتقدّم لا يوجب اشتغال المصاحب على ملاك التقدّم أيضاً، و كذا بالنسبة إلى المتأخّر.

فانقدح من جميع ما ذكرنا: الخلل فيما أفاده، و لعلّه لما ذكرنا رجع عنه فى مجلس الدرس على ما حكى.

كلام المحقّق النائيني و نقده

رابعها: ما أفاده المحقّق النائيني - على ما فى التقريرات - من أنّ أصالة الظهور فى طرف الخاصّ تكون حاکمة على أصالة الظهور فى طرف العامّ، لأنّ الخاصّ يكون بمنزلة القرينة على التصرفّ فى العامّ، كما يتّضح ذلك بفرض وقوعهما معاً فى مجلس واحد من متكلّم واحد، و لا يكاد يشكّ فى حكومة أصالة الظهور فى القرينة على أصالة الظهور فى ذى القرينة و لو كان ظهور القرينة أضعف من ظهور ذیها، كما يظهر ذلك من قياس ظهور «يرمى» فى قولك: «رأيت أسداً يرمى» فى رمى النبل على ظهور «أسد» فى الحيوان

المفترس، فإنّه لا-إشكال في كون ظهور «أسد» في الحيوان المفترس أقوى من ظهور «يرمى» في رمى النبل، لأنّه بالوضع، وذلك بالإطلاق، و الظهور الوضعي أقوى من الظهور الإطلاقي، و مع ذلك لم يتأمل أحد في تقديمه عليه، و ليس ذلك إلا لأجل كونه قرينة عليه و أنّ أصالة الظهور في القرينة حاکمة على أصالة الظهور في ذیها(1)، انتهى.

و ما أفاده ينحلّ إلى دعويين:

إحدهما: دعوى كون الخاصّ قرينة على العامّ ككون «يرمى» قرينة على أنّ المراد من الأسد ليس هو الحيوان المفترس، بل الرجل الشجاع.

ثانيتها: دعوى كون أصالة الظهور في القرينة حاکمة على أصالة الظهور في ذی القرينة و لو كان ظهورها أضعف من ظهور ذیها.

و يرد على الدعوى الثانية: أنّه إن كان تقديم أصالة الظهور في القرينة على أصالة الظهور في ذیها لأجل الحكومة بعد تشخيص القرينة و تميّزها عن ذیها كتشخيص أنّ القرينة في المثال المذكور هو «يرمى» لا «الأسد»، حيث إنّه يحتمل أن تكون القرينة هو «الأسد» لا «يرمى»، لأنّه كما يحتمل أن يكون «يرمى» قرينة على التصرف في «الأسد»، و أنّ المراد منه هو الرجل الشجاع، كذلك يحتمل أن يكون «الأسد» قرينة على التصرف في «يرمى» و أنّ المراد منه هو الرمي بالمخبل لا بالنبل، بل هذا الاحتمال أقوى بملاحظة ما اعترف به من أنّ ظهور «يرمى» في الرمي بالنبل إطلاقي، و ظهور «أسد» في معناه ظهور وضعي.

ص:330

و كيف كان: فإن كان التقديم بعد إحراز القرينة، فمن المعلوم أنه بعد تشخيصها عن غيرها لا تصل النوبة إلى تقديم أحد الأصلين على الآخر، بل يعلم بعدم كون الظهور في طرف ذي القرينة مراداً أصلاً، وإن كان التقديم قبل إحراز القرينة فمن الواضح أنه لا مجال لهذا التقديم إلا بالنسبة إلى ما كان ظهوره أقوى.

و من ذلك يظهر بطلان الدعوى الأولى أيضاً وأن الخاص لا يكون قرينة على العام أصلاً، بل تقديمه عليه لأجل ما ذكرنا، لا لأجل كونه قرينة وكون الأصل فيها حاكماً على الأصل في ذبيها.

تحقيق في الأصول اللفظية

و مرجع ما ذكرنا إلى أن أصالة تطابق الإرادة الجديّة و الإرادة الاستعمالية التي لا بدّ من الرجوع إليها لتشخيص مراد المتكلّم بعد الاطلاع على ظهور كلامه إنّما تجرى بالنسبة إلى العامّ فيما إذا لم يكن صادراً على سبيل القانون، أو فيما إذا كان كذلك لكن بعد الفحص عن المخصّص و اليأس عن الظفر به، و إلاّ فلا تجرى في العموم القانوني، لبناء العرف و العقلاء عليه، و مرجع هذا الأصل إلى أصالة عدم الخطأ و الاشتباه الجارية عند العقلاء في أفعالهم و أقوالهم، و هو الأصل الوحيد و الأمر الفريد لتشخيص مراد المتكلّم.

و أما أصالة العموم و أصالة الظهور و أصالة الحقيقة و أصالة عدم القرينة و غيرها من الأصول المتداولة في السنة الأصوليين فمرجع جميعها إلى أصالة عدم الخطأ و الاشتباه، وليست اصولاً متعدّدة جارية في مجارى مختلفة،

ضرورة أنّه إن كان المراد بأصالة الظهور هو كون المعنى الفلاني ظاهراً من اللفظ الفلاني، فمن المعلوم - مضافاً إلى أنّه ليس مرادهم منه ذلك - أنّه لا- معنى لجعل أصل لتشخيص الظاهر عن غيره، وإن كان المراد بهما هو كون المعنى الظاهر مراداً للمتكلّم فهو راجع إلى أصالة الجذّ الراجعة إلى أصالة عدم الخطأ والاشتباه، وكذا الحال في غيرها من الأصول.

ثمّ إنّ جريان هذا الأصل لا يختصّ بالاستعمالات الحقيقيّة، بل الظاهر جريانها في الاستعمالات المجازيّة، فإنّه لو قال: «رأيت أسداً يرمى» يكون استكشاف مراده متوقفاً على إجراء أصالة عدم الخطأ وأنّ ذكر يرمى لا يكون من باب الاشتباه، بل له دخل في إفادة المراد.

و من هنا يظهر: أنّ ما وقع في عباراتهم من احتمال استناد أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة فاسد جدّاً، ضرورة أنّه في المثال تجرى أصالة الظهور الراجعة إلى كون الظهور مراداً للمتكلّم.

غاية الأمر أنّ الظهور المنعقد إنّما هو الظهور الحاصل من مجموع الكلام المشتمل على القرينة و ذبيها، مع أنّه من الواضح أنّه لا مجال لجريان أصالة عدم القرينة، لأنّ المفروض اشتمال الكلام عليها، فافهم و اغتتم.

عدم شمول أخبار العلاج للعامّ والخاصّ

قد عرفت(1) أنّ الروايات الواردة في علاج الأخبار المتعارضة مشتملة على التعرّض لحكم عنوانين:

أحدهما: عنوان المتعارضين، كما وقع في بعضها.

ثانيهما: عنوان الخبرين المختلفين. كما ورد في أكثرها.

وعرفت أيضاً أنّ اللازم في تشخيص موضوع التعارض والاختلاف الرجوع إلى العرف الذي هو المحكّم في مثل ذلك، وأنّ العرف لا يرى العامّ والخاصّ متعارضين فيما إذا وقعا في محيط التقنين وبيان الأحكام على سبيل العموم أولاً، ثمّ بيان دائرة المراد الجدّي وأنّها أضيق من المراد الاستعمالي.

فالروايات الواردة في علاج المتعارضين من الخبرين لا- يشمل العامّ والخاصّ من رأس؛ لعدم التعارض الراجع إلى التحيّر في مقام استكشاف المراد، هذا.

حول كلام المحقّق الخراساني والعلامة الحائري

ويظهر المخالفة فيما ذكرنا من المحقّقين العلمين الخراساني والحائري 0 في كتابي الكفاية والدرر.

قال في الأوّل - بعد توجيه قول المشهور بما يرجع إلى ما ذكرنا -: ويشكل

ص: 333

بأن مساعدة العرف على الجمع والتوفيق وارتكازه في أذهانهم على وجه وثيق لا يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع، لصحة السؤال بملاحظة التحير في الحال، لأجل ما يترأى من المعارضة وإن كان يزول عرفاً بحسب المأل، أو للتحير في الحكم واقعاً وإن لم يتحير فيه ظاهراً، وهو كاف في صحته قطعاً، مع إمكان أن يكون لاحتمال الردع شرعاً عن هذه الطريقة المتعارفة بين أبناء المحاورة، وجلّ العناوين المأخوذة في الأسئلة لو لا كلها يعمّها، كما لا يخفى (1)

. وقال في الثاني ما يقرب من ذلك، حيث ذكر: أنّ المرتكزات العرفية لا يلزم أن تكون مشروحة و مفصّلة عند كلّ أحد حتّى يرى السائل في هذه الأخبار عدم احتياجه إلى السؤال عن حكم العامّ والخاصّ المنفصل و أمثاله، إذ ربّ نزاع بين العلماء يقع في الأحكام العرفية، مع أنّهم من أهل العرف، سلّمنا التفات كلّ الناس إلى هذا الحكم حتّى لا يحتمل عدم التفات السائلين في تلك الأخبار، فمن الممكن السؤال أيضاً، لاحتمال عدم إضفاء الشارع هذه الطريقة، وعلى هذا يجب أن يؤخذ بإطلاق الأخبار.

وقد أيد ما أفاده بروايتين:

إحدهما:

ما ورد في رواية الحميري عن الحجّة - صلوات الله وسلامه عليه - من قوله عليه السلام في جواب مكاتبتة: «في ذلك حديثان، أمّا أحدهما: فإذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير، و أمّا الآخر: فإنه روى أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية و كبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد

ص: 334

القعود تكبير، وكذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى، وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً» (1)، فإنه عليه السلام أمر بجواز الأخذ بكل من الخبرين، مع أن الثاني أخصّ مطلقاً من الأول.

ثانيتها:

رواية على بن مهزيار قال: قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم: صلّها في المحمل. وروى بعضهم: لا تصلّها إلا على الأرض؟

فوقّ عليه السلام: «موسّع عليك بأية عملت» (2). فإنه عليه السلام أمر بجواز الأخذ لكل من الخبرين، مع أنّهما من قبيل النصّ والظاهر، لأنّ الأولى نصّ في الجواز، والثانية ظاهرة في عدمه، لإمكان حملها على أنّ إيقاعها على الأرض أفضل، مع أنّه عليه السلام أمر بالتخيير (3)، انتهى.

ويرد عليهما: أنّ التخيير الابتدائي الزائل بمجرد التأمل والتوجّه الثانوي لا يوجب السؤال عن حكم العامّ والخاصّ، خصوصاً بعد عدم كون السؤال عن خصوص مورد تكون النسبة فيه بين الدليلين الواردين فيه العموم والخصوص، بل كان السؤال عن مطلق الخبرين المتعارضين المنصرف هذا العنوان إلى ما يكون متعارضاً عند عمارة الناس وعرف أهل السوق.

ص: 335

-
- 1- (1) - الاحتجاج 2: 596، وسائل الشيعة 27: 121، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 39.
 - 2- (2) - تهذيب الأحكام: 3: 583/228، وسائل الشيعة 27: 122، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 44.
 - 3- (3) - درر الفوائد، المحقق الحائري: 679-680.

و بالجمله: لا- يكون مورد السؤال هو خصوص مصداق من مصاديق العامّ و الخاصّ حتّى يوجّه بأنّ المرتكزات العرفيّة لا يلزم أن تكون مشروحة و مفصّلة عند كل أحد... إلى آخره، بل مورده هو كلّ مورد يصدق عليه عنوان المتعارضين أو المختلفين، و لا بدّ من حمل ذلك على ما يراه العرف كذلك. و من المعلوم كما اعترفا به أنّ العامّ و الخاصّ لا يكون عند العرف كذلك.

و أمّا السؤال بملاحظة التخيّر في الحكم الواقعي فهو و إن كان أمراً معقولاً، إلاّ أنّه إنّما يمكن فيما إذا كان مورد السؤال هو خصوص مورد يكون تعارض دليّله من هذا القبيل.

و أمّا السؤال عن الحكم الواقعي في جميع الموارد التي تكون كذلك فلا وجه له، كما أنّه لا يمكن الجواب عنه بما في الروايات العلاجيّة، كما هو واضح، لأنّه لا يعقل بيان الحكم الواقعي في جميع الموارد بمثل ذلك.

و أمّا السؤال عن ذلك لاحتمال ردع الشارع عن الطريقة المستمرّة بين العقلاء الثابتة عندهم، فهو و إن كان سؤالاً تامّاً، إلاّ أنّه يغيّر السؤال الواقع في تلك الروايات، فإنّه ليس في شيء منها الإشعار فضلاً عن الدلالة بأنّ المسؤل عنه هو الردع أو عدمه، كما أنّ الروايتين اللتين أيّد بهما المحقّق الحائري ما أفاده لا ارتباط لهما بالمقام.

أمّا الرواية الأولى، فمضافاً إلى ضعف سندها، لأنّه لم يثبت لنا إلى الحال حال مكاتبات الحميري، نقول: لو كان موردها من مصاديق المتعارضين لما كان الجواب بأنّ كلاّ منهما صواب، بصواب؛ فإنّه لا يعقل أن يكون كلّ من المتعارضين مطابقاً للواقع و منطبقاً عليه عنوان الصواب، فالحكم بجواز الأخذ بكلّ منهما الرجوع إلى أنّ المكلّف مختار في الفعل و الترك إنّما هو لأجل عدم

وجوب التكبير عند القيام بعد القعود من السجدة الثانية، وكذلك التشهد الأول، فمرجه إلى ترجيح الخاص على العام، فليس فيها دلالة على التخيير بين العام والخاص لأجل كونهما من مصاديق المتعارضين.

وأما الرواية الثانية فهي أيضاً لا تؤيد ما رامه، لأن الحكم بالتوسعة في العمل بأيهما، مرجعه إلى التخيير في مقام العمل بين صلاة الركعتين في المحمل وبينها على الأرض، والتخيير في مقام العمل معناه نفي لزوم صلاتهما على الأرض، وهو يرجع إلى ترجيح النص على الظاهر، فلا دلالة فيها على التخيير بين العام والخاص لأجل كونهما من المتعارضين.

هذا مضافاً إلى أن الروايتين موهوتان من جهة أن السؤال عن الحكم الواقعي لا يلائمه الجواب بمثل ما ذكر فيهما، لأنه لا يكون مورد السؤال هو مطلق الخبرين المتعارضين حتى يلائمه الجواب بالتخيير، كما لا يخفى.

فانقدح من جميع ما ذكرنا عدم كون العام والخاص مشمولاً لأخبار العلاج وفقاً للمشهور.

فى القاعدة المشهورة وهى:

أنّ الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح

و ظاهرها الإطلاق من حيث وجود المرجّح وعدمه، فيكون الجمع مع وجود المرجّح أولى من الترجيح و مع التعادل أولى من التخيير، و قد ادّعى عليها الإجماع.

قال الشيخ ابن أبى جمهور الأحسائى فى محكى عوالى اللالى: إنّ كلّ حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك أولاً البحث عن معناهما و كيفية دلالة ألفاظهما، فإن أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل و الدلالات فأحرص عليه و اجتهد فى تحصيله، فإنّ العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما و تعطيله بإجماع العلماء، فإذا لم تتمكّن من ذلك و لم يظهر لك وجه فارّج إلى العمل بهذا الحديث (1)، انتهى.

و أشار بهذا إلى مقبولة عمر بن حنظلة (2). هذا، و لكن الظاهر أنّ مراده من الجمع بين الدليلين هو الجمع العقلانى فى الموارد التى لا تكون الأدلة فيها متعارضة كالعامّ و الخاصّ و المطلق و المقيدّ، و الدليل على ذلك أمران:

أحدهما: دعواه الإجماع على ذلك، مع أنّه لا إجماع فى غير تلك الموارد

ص: 338

1- (1) - عوالى اللالى 4: 136.

2- (2) - الكافى: 1/ 10/54، و سائل الشيعة 27: 106، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 1.

لو لم نقل بثبوت الإجماع على خلافه، من حيث إنّ علماء الإسلام من زمن الصحابة إلى يومنا هذا لم يزالوا يستعملون المرجّحات في الأخبار المتعارضة بطواهرها، ثمّ اختيار أحدهما وطرح الآخر من دون تأويلهما معاً لأجل الجمع.

ثانيهما: الاستدلال على هذه القاعدة بأنّ دلالة اللفظ على تمام معناه أصلية، وعلى جزئه تبعية، وعلى تقدير الجمع يلزم إهمال دلالة تبعية، وهو أولى ممّا يلزم على تقدير عدم الجمع وهو إهمال دلالة أصلية. فإنّ هذا الدليل يناسب مع ما إذا كان الجمع مستلزماً للتصرّف في جزء مدلول الآخر، وهو يتحقّق بالنسبة إلى العامّ والخاصّ، فإنّ الجمع بينهما يقتضى إهمال الدلالة التبعية الثابتة للعامّ، كما هو واضح.

و كيف كان: فإن كان المراد من القاعدة ما ذكرنا فلا بأس بها، لما عرفت (1) في العامّ والخاصّ.

وإن كان المراد منها ما هو ظاهرها من أنّ الجمع بين الدليلين ولو كانا متعارضين عند العقلاء مهما أمكن ولو بالحمل على جهات التأويل أولى من الطرح، فيرد عليها عدم الدليل على إثباته من إجماع أو غيره، كدعوى أنّ الأصل في الدليلين الإعمال، فيجب الجمع بينهما مهما أمكن، لاستحالة الترجيح من غير مرجّح.

وقد فصل الكلام في هذا المقام الشيخ المحقّق الأنصاري قدس سره (2) في الرسائل، بل أتعب نفسه الشريفة لإثبات عدم ثبوت مستند للقاعدة وإن كان

ص: 339

1- (1) - تقدّم في الصفحة 319-321.

2- (2) - فراند الأصول 2: 754-755.

لا- يخلو بعض مواقع كلامه عن النظر، كدعواه أنه لا إشكال ولا خلاف في أنه إذا وقع التعارض بين ظاهري مقطوعي الصدور كآيتين أو متواترين وجب تأويلهما والعمل بخلاف ظاهرهما، لأن القطع بصدورهما عن المعصوم قرينة صارفة لتأويل كل من الظاهرين.

فإنه يرد عليه: أن القطع بالصدور لا يوجب التصرف في الظاهر، بمعنى أنه لا ينحصر طريق دفع التعارض بذلك، بل يمكن التصرف في جهة صدور واحد منهما بدعوى عدم كونه صادراً لأجل بيان الحكم الواقعي، كما لا يخفى.

و بالجمله: فالقاعدة بالمعنى المذكور لم يدل عليه دليل أصلاً.

كلام الشيخ فى الفرق بين النصّ و الظاهر و الأظهر و الظاهر

ثمّ إنّه يستفاد من الشيخ قدس سره (1) فى المقام الرابع المعقود لبيان المرجّحات من كتاب التعادل و الترجيح ثبوت الفرق بين النصّ و الظاهر و الأظهر و الظاهر من جهتين:

إحدهما: كون النصّ و الظاهر خارجاً عن موضوع الأخبار العلاجيّة التى موضوعها الخبران المتعارضان أو المختلفان، بمعنى عدم شمولها له موضوعاً، و أمّا الأظهر و الظاهر فهو خارج عنها حكماً، بمعنى شمول تلك الأخبار له، و لكن لا ينظر فيه إلى المرجّحات السنديّة، بل يقدّم الأظهر على الظاهر الذى مرجعه إلى الجمع الدلالى.

ثانيتهما: أنّ تقديم النصّ على الظاهر ثابت مطلقاً و لا يكون مشروطاً بشرط، و هذا بخلاف تقديم الأظهر على الظاهر، فإنّه مشروط بكونه مقبولاً عند العقلاء مطبوعاً لديهم، هذا.

و فى كليهما نظر:

أمّا الأوّل: فلأنّ المراد بالتعارض الموجب لشمول أخبار العلاج للدليلين إن كان هو التعارض الابتدائى فمن الواضح تحقّقه فى النصّ و الظاهر أيضاً، كما فى الأظهر و الظاهر، فلا وجه لدعوى خروجه عنها موضوعاً.

ص: 341

وإن كان هو التعارض المستقرّ الغير الزائل بالتأمل و التوجّه فمن المعلوم عدم تحقّقه فى الأظهر و الظاهر أيضاً، فلا وجه لدعوى دخوله فيها موضوعاً، مع أنّه على تقدير دخوله فيها لا وجه لدعوى الخروج الحكمى، فإنّه ليس فى شىء من الأخبار العلاجيّة الإشعار بالجمع الدلالى و كونه متقدّماً على إعمال المرجّحات السنديّة، كما هو واضح.

و أمّا الثانى: فلأنّ تقديم النصّ على الظاهر أيضاً مشروط بكونه مورداً لقبول العقلاء، ألا ترى أنّهم لا يقدّمون قوله: صلّ فى الحمام - مثلاً - على قوله: لا تصلّ فى الحمام كذلك.

مع أنّ الأوّل نصّ فى الجواز، و الثانى ظاهر فى عدمه، بل يعاملون معهما معاملة المتعارضين، كما يظهر بالمراجعة إليهم.

فانقدح من ذلك: عدم الفرق بين النصّ و الظاهر و الأظهر و الظاهر، و أنّه لا بدّ فى الحكم بتقديم النصّ أو الأظهر من مساعدة العقلاء، ثمّ الحكم بالخروج من أخبار العلاج موضوعاً، و ليس فى البين خروج حكمى، بل الأمر يدور بين الدخول فى الموضوع و ترتّب الآثار المترتبة عليه و خروجه عنه، كما عرفت.

إشارة

فى الموارد التى قىل أو ىمكن أن ىقال

باندراجها فى النصّ و الظاهر، أو فى الأظهر و الظاهر

و هى و إن كانت غير منصبطة، لاختلافها باختلاف المقامات، إلاّ أنّه ىمكن ضبط كليّاتها غالباً، و حيث إنّ كلام المحقّق النائىنى قدس سره فى هذا المقام أحسن و أشمل من حيث التعرّض لأكثر الموارد فنحن أيضاً نقتفى أثره و نتعرّض للموارد التى تعرّض لها مع ما أفاده فيها، و نضمّ إليه ما عندنا من الإيراد عليه لو كان.

فى الموارد التى ادعى اندراجها فى النصّ و الظاهر

إشارة

فنعول:

قال:

وجود قدر المتيقّن فى مقام التخاطب

من جملة الموارد المندرجة فى النصوصيّة: ما إذا كان لأحد الدليلين قدر متيقّن فى مقام التخاطب، فإنّ القدر المتيقّن فى مقام التخاطب و إن كان لا ىنفع فى مقام تقييد الإطلاق ما لم ىصل إلى حدّ ىوجب انصراف المطلق إلى المقيد - كما تقدّم تفصيله فى مبحث المطلق و المقيد - إلاّ أنّ وجود القدر المتيقّن ىنفع فى مقام رفع التعارض عن الدليلين، فإنّ الدليل ىكون كالنصّ فى القدر المتيقّن، فىصلح لأن ىكون قرينة على التصرف فى الدليل الآخر.

مثلاً لو كان مفاد أحد الدليلين وجوب إكرام العلماء، و كان مفاد الآخر حرمة إكرام الفسّاق، و علم من حال الأمر أنّه يبغض العالم الفاسق و يكرهه أشدّ كراهة من الفاسق الغير العالم، فالعالم الفاسق متيقّن الاندراج في عموم قوله: «لا نكرم الفسّاق» و يكون بمنزلة التصريح بحرمة إكرام العالم الفاسق، فلا بدّ من تخصيص قوله: «أكرم العلماء» بما عدا الفسّاق منهم (1)، انتهى.

و يرد عليه:

أولاً: أنّ القدر المتيقّن الذي يوجب أن يكون الدليل نصّاً بالنسبة إليه هو ما يوجب الانصراف، و ليس له فردان، فرد موجب للانصراف، و فرد غير موجب له و مع وجود الانصراف لا تعارض بين الدليلين أصلاً، بل يصيران من قبيل العامّ و الخاصّ المطلق الذي عرفت (2) أنّه لا يصدق عليهما عنوان التعارض أصلاً.

و ثانياً: أنّه على تقدير تسليم كون القدر المتيقّن مطلقاً موجباً لصيرورة الدليل نصّاً بالنسبة إليه نقول: تخصيص ذلك بخصوص ما إذا كان هنا قدر متيقّن في مقام التخاطب لا وجه له، فإنّ النصوصيّة على تقديرها ثابتة بالنسبة إلى مطلق القدر المتيقّن، سواء كان في مقام التخاطب أو في غير هذا المقام.

و ثالثاً - و هو العمدة في الجواب -: أنّ المراد بالقدر المتيقّن إن كان هو المقدار الذي علم حكمه بحيث لم يكن في الحكم المتعلّق به ريب ولا شبهة،

ص: 344

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 4: 728.

2- (2) - تقدّم في الصفحة 319-321.

مثلاً علم في المثال أنّ العالم الفاسق محرّم الإكرام، فمع وجود هذا العلم يتحقّق الانصراف بالنسبة إلى الدليل الآخر الدالّ بظاهرة على وجوب إكرام العلماء عموماً، فإنّه مع العلم بعدم وجوب إكرام العالم الفاسق بل حرّمته كيف يبقى شكّ في مقدار دلالة ذلك الدليل وإن كان ظاهره العموم؟

وإن كان المراد به أنّ ذلك المقدار متيقّن على تقدير ثبوت الحكم بالنسبة إلى غيره، مثلاً لو كان الجاهل الفاسق محرّم الإكرام لكان العالم الفاسق كذلك قطعاً بحيث كان المعلوم هو الملازمة بين الأمرين، بل ثبوت الحكم في القدر المتيقّن بطريق أولى، فمن المعلوم أنّ ذلك لا يوجب كون الدليل الظاهر في حرمة إكرام مطلق الفسّاق نصّاً بالنسبة إلى العالم الفاسق، بل غاية عدم إمكان التفكيك وإدراج مورد الاجتماع في الدليل الآخر، وأمّا تقديمه على ذلك الدليل فلا، فلم لا يعمل معهما معاملة المتعارضين؟

وبعبارة أخرى: اللازم ممّا ذكر عدم جواز تقديم الدليل الآخر على هذا الدليل، لاستلزام التقديم الانفكاك الذي يكون معلوم الخلاف، و أمّا لزوم تقديم هذا الدليل والحكم بحرمة إكرام جميع الفسّاق لأجل ما ذكر فلا دليل عليه، بل يمكن معهما معاملة المتعارضين، لأنّها أيضاً لا يوجب الانفكاك، فتدبّر جيّداً.

لزوم استهجان التخصيص

ومنها: ما إذا كانت أفراد أحد من العامّين من وجه بمرتبة من القلّة بحيث لو خصّص بما عدا مورد الاجتماع مع العامّ الآخر يلزم التخصيص المستهجن، فيجمع بين الدليلين بتخصيص ما لا يلزم منه التخصيص المستهجن وإبقاء ما يلزم

منه ذلك على حاله، لأنّ العامّ يكون نصّاً في المقدار الذي يلزم من خروجه عنه التخصيص المستهجن، ولا عبرة بقلة أحد أفراد العامين و كثرتها، بل العبارة باستلزام التخصيص المستهجن(1)، انتهى.

و يرد عليه - مضافاً إلى أنّ النصوصية إنّما هي من حالات الدلالة، و استلزام التخصيص للاستهجان لا يغيّر حال الدلالة أصلاً، كما لا يخفى - أنّ استلزام تقديم العامّ الآخر للتخصيص المستهجن إنّما يمنع عن التقديم، و لا يوجب تقديم ما يلزم من تخصيصه ذلك، فيمكن المعاملة معهما معاملة المتعارضين.

و بالجملة: الدليل لا ينطبق على المدعى، فإنّ المدعى هو تقديم ما يلزم من تخصيصه الاستهجان، و الدليل لا يدلّ إلاّ على المنع من تقديم العامّ الآخر الذي لا يوجب تخصيصه ذلك.

ورود أحد الدليلين مورد التحديدات و الأوزان و المقادير

و منها: ما إذا كان أحد الدليلين وارداً مورد التحديدات و الأوزان و المقادير و المسافة و نحو ذلك، فإنّ وروده في هذه الموارد يوجب قوّة الظهور في المدلول بحيث يلحقه بالنصّ، فيقدّم على غيره عند التعارض(2)، انتهى.

و يرد عليه: أنّ الورود في تلك الموارد لا يقتضى ذلك، فإنّ التحديدات و المقادير و الأوزان الواقعة في لسان الشارع لا يراد بها إلاّ العرفي منها لا العقلي الدقيق، و المراد من العرفي ليس المتسامحي منه بحيث كان التشخيص بيد

ص:346

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 4:728.

2- (2) - نفس المصدر.

العرف المتسامح، بل المراد به هو العرفى الدقيق، ولا محالة يكون متسامحياً عند العقل، وقد ذكرنا هذا المطلوب مراراً.

لزوم إخراج المورد

ومنها: ما إذا كان أحد العاقبين من وجه واردة في مورد الاجتماع مع العام الآخر، كما إذا ورد قوله: «كل مسكر حرام» جواباً عن سؤال حكم الخمر، وورد أيضاً ابتداءً قوله: «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» فإن النسبة بين الدليلين وإن كانت هي العموم من وجه، إلا أنه لا يمكن تخصيص قوله: «كل مسكر حرام» بما عدا الخمر، فإنه لا يجوز إخراج المورد، لأن الدليل يكون نصاً فيه، فلا بد من تخصيص قوله: «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» بما عدا الخمر⁽¹⁾، انتهى.

وهذا إنما يتم فيما لو كانت النسبة بين المورد والدليل الآخر العموم والخصوص مطلقاً كما في المثال، حيث إن النسبة بين الخمر وبين قوله:

«لا بأس بالماء المتخذ من التمر» هو العموم المطلق، بناءً على إطلاق لفظ الخمر على المسكر من الماء المتخذ من التمر، كما هو المفروض، ضرورة أنه بدونها لا تعارض بين الدليلين.

وأما لو كانت النسبة بين المورد والدليل الآخر هو العموم من وجه فلا وجه لهذا التقديم، كما هو غير خفى. هذا كله في الموارد المندرجة في النص والظاهر.

ص: 347

إشارة

و أما الموارد التي ادعى اندراجها في الأظهر و الظاهر:

تعارض العموم و الإطلاق

فمنها: ما إذا تعارض العامّ الأصولي و المطلق الشمولي على اصطلاحهم، و دار الأمر بين تقييد المطلق و تخصيص العامّ كقوله: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفاسق». فالشيخ قدس سره ذهب في الرسائل إلى ترجيح التقييد على التخصيص (1)، و تبعه على ذلك المحقق النائيني قدس سره (2) و لكنّه خالف في ذلك المحقق الخراساني (3) و تبعه المحقق الحائري (4)

. و محصّل ما أفاده المحققان الأوّلان يرجع إلى أنّ شمول العامّ لمورد الاجتماع أظهر من شمول المطلق له، لأنّ شمول العامّ لمادّة الاجتماع يكون بالوضع، و شمول المطلق يكون بمقدّمات الحكمة، و من جملتها عدم ورود ما يصلح أن يكون بياناً للقيّد، و العامّ الأصولي يصلح لأن يكون بياناً لذلك، فلا تتمّ مقدّمات الحكمة في المطلق الشمولي، فلا بدّ من تقديم العامّ عليه.

أقول: لا بدّ أولاً من بيان أنّ محلّ النزاع ممحّض في ما إذا كان التعارض بين

ص: 348

1- (1) - فرائد الأصول 2: 792.

2- (2) - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 4: 729-730.

3- (3) - كفاية الأصول: 513.

4- (4) - درر الفوائد، المحقق الحائري: 680.

العامّ والمطلق مع اجتماع شرائطهما في أنفسهما، بحيث كانت أصالة العموم في العامّ جارية مع قطع النظر عن المطلق، وكذا أصالة الإطلاق في المطلق مع قطع النظر عن العامّ بأن كان المتكلّم ممتنّ لا- يكون بناؤه على إيراد الحكم على سبيل العموم ثمّ بيان المنخصّات، بأن لا- يكون في مقام التقنين وجعل الأحكام الكليّة كأكثر المتكلّمين، أو كان المخاطب قد فحص عن المنخصّات أو المقيّد فلم يظفر به.

فدعوى أنّ الإطلاق معلق على عدم البيان بخلاف العموم، مدفوعة بأنّ العموم أيضاً معلق على عدم المنخصّات، فلا فرق بينهما من هذه الجهة أصلاً، فمورد البحث متمحّض في مجرد التعارض بين العامّ والمطلق من دون فرق بينهما من جهة الفحص وعدمه.

ونقول بعد ذلك: إنّ نسبة المنخصّات مع العامّ وإن كانت تغاير نسبة المقيّد مع المطلق، إلا أنّ ذلك لا يوجب ترجيحاً لأحدهما على الآخر.

توضيح ذلك: أنّ التعاند الواقع بين العامّ والخاصّ تعاند دلاليّ، فإنّ العامّ يدلّ على جميع الأفراد بالدلالة الإجمالية، فإنّ قوله: «أكرم كلّ عالم»، يدلّ على وجوب إكرام كلّ واحد من أفراد هذه الطبيعة بما أنّه فرد لها، ضرورة أنّ عالماً موضوع لنفس الطبيعة المطلقة، والكلّ يدلّ على تكثيرها المتحقّق بالإشارة إلى أفرادها لا بجميع خصوصياتها، بل بما أنّها من أفرادها، كما حقّقناه مراراً، فهذا القول دالّ بالدلالة اللفظية على وجوب إكرام الجميع، والخاصّ يعانده من حيث الدلالة بالنسبة إلى المقدار الذي خصّص العامّ به، فهما متنافيان من حيث الدلالة اللفظية. غاية الأمر تقدّم الخاصّ على العامّ، إمّا لما ذكرنا سابقاً (1) أو لغيره.

ص: 349

وأما المطلق فدلالته على الإطلاق ليست دلالة لفظية، ضرورة أنّ اللفظ الدالّ عليه لا يكاد يتخطى عن المعنى الذى وضع له، سواء بقى على إطلاقه أو قيّد، بل الإطلاق إنّما ينشأ من عدم الإشارة إلى القيد مع كون المطلق بصدده البيان، و التقييد إنّما ينافيه من حيث أنّه يذكر القيد و يأتي به.

فاحتجاج العبد على المولى فى باب المطلقات إنّما يرجع إلى أنّه لم يقيّد موضوع حكمه مع كونه فاعلاً مختاراً، و فى باب العمومات يرجع إلى أنّه لم يقل بخلاف العامّ، إلّا أنّ هذا الاختلاف لا يوجب الفرق بينهما فى مقام تعارض العامّ و المطلق بحيث يكون العامّ أقوى من حيث الدلالة، كما لا يخفى.

نعم قد ذكرنا (1) غير مرّة أنّ اللفظ المطلق لا يدلّ إلّا على مجرد نفس الطبيعة، و انطباقها فى الخارج على كلّ واحد من أفرادها لا يوجب دلالة اللفظ الموضوع لنفس الطبيعة على الأفراد و الكثرات أيضاً، فإنّ للدلالة مقاماً و للانطباق مقاماً آخر و لا ربط بينهما، فماهية الإنسان و طبيعتها و إن كانت تنطبق على زيد و عمرو و غيرهما من مصاديق هذه الحقيقة، إلّا أنّ لفظ الإنسان الموضوع لتلك الماهية لا دلالة له على هذه الكثرات أصلاً، و لعمري أنّ هذا واضح جداً.

و لا فرق فى ذلك بين ما إذا تمّت مقدّمات الحكمة المنتجة لثبوت الإطلاق، و بين ما إذا لم تتمّ، لعدم كون المولى فى مقام البيان مثلاً، بل كان فى مقام الإهمال و الإجمال، فإنّ الإطلاق و صدّه إنّما يلاحظان بالنسبة إلى

ص: 350

الموضوعية للحكم، ولا ربط لهما بمقام الدلالة، فإنّ الإنسان المأخوذ في الموضوع - مثلاً - لا دلالة له إلاّ على نفس ماهية الإنسان التي هي حيوان ناطق، سواء كان مطلقاً من حيث الموضوعية بأن كان تمام الموضوع هو نفسها أم لم يكن كذلك.

ومنه يظهر: أنّ إدراج تعارض المطلق والعامّ في تعارض الأظهر والظاهر بالنسبة إلى مورد الاجتماع ليس في محله، من حيث إنّ الأظهرية والظاهرية إنّما هما من أوصاف الدلالة وحالاتها، والمطلق لا دلالة له على مورد الاجتماع حتّى تتصف بالظهور، لأنك عرفت أنّه لا دلالة له إلاّ على مجرد نفس الطبيعة والكثرات المتّحدة في الخارج معها خارجة عن مدلوله.

كما أنّه ظهر ممّا ذكرنا: أنّ تسمية هذا المطلق بالمطلق الشمولى ممّا لا وجه له، لأنّ الشمول فرع الدلالة على الأفراد، والمطلق أجنبي عن الدلالة عليها.

فانقذح: أنّ المطلق غير ناظر إلى الموجودات المتّحدة معها في الخارج أصلاً، لكن الاحتجاج به يستمرّ إلى أن يأتي من المولى ما يدلّ على خلافه.

فالبيان المتأخّر قاطع للاحتجاج، لا أنّ الإطلاق معلق من أوّل الأمر عليه. ومن المعلوم أنّ العامّ لأجل تعرّضه بالدلالة اللفظية للأفراد والكثرات - لأجل تعدّد الدالّ والمدلول، ضرورة أنّه يدلّ تالي مثل لفظ الكلّ على نفس الطبيعة. غاية الأمر أنّ إضافة الكلّ الموضوع لإفادة الكثرة إليه توجب الدلالة على الأفراد والإشارة إليها لا بجميع خصوصياتها، بل بما أنّها مصاديق لتلك الطبيعة - يصلح لأن يكون بياناً قاطعاً للاحتجاج.

فظهر أنّ العامّ مقدّم على المطلق بهذا الوجه الذى ذكرنا، ولعلّه إليه يرجع ما أفاده الشيخ قدس سره (1) فى وجهه وإن كان ربّما لا يساعده ظاهر العبارة فارجع إليها.

ثمّ إنّّه ظهر ممّا ذكرنا من عدم الفرق بين المطلقات فيما يرجع إلى معنى الإطلاق، وأنّ تسمية المطلق بالشمولى فى بعض الموارد و بالبدلى فى البعض الآخر لا وجه لها أصلاً، أنّه عند تعارض الإطلاق الشمولى و الإطلاق البدلى على حسب اصطلاحهم الغير التامّ لا وجه لتقديم تقييد الثانى على تقييد الأول، نظراً إلى أنّ الإطلاق الشمولى يمنع عن كون الأفراد فى الإطلاق البدلى متساوية الإقدام فى حصول الامتثال بأى منها، وذلك لما عرفت من اتّحادهما فيما يرجع إلى معنى الإطلاق، و لا دلالة لشيء منهما على الأفراد شمولاً أو بدلياً، فلا ترجيح لواحد منهما على الآخر، كما لا يخفى.

كما أنّه ظهر ممّا ذكرنا: أنّه عند تعارض بعض المفاهيم مع البعض الآخر لا ترجيح لواحد منهما على الآخر لو كان ثبوت كلّ منهما بضميمة مقدّمات الحكمة، كما فى مفهوم الشرط و مفهوم الوصف.

نعم لو كان أحد المتعارضين ممّا ثبت بالدلالة اللفظية كما لا يبعد دعوى ذلك بالنسبة إلى مفهوم الغاية و كذا مفهوم الحصر، فالظاهر أنّه حينئذٍ لا بدّ من ترجيحه على الآخر، لما مرّ من ترجيح العامّ على المطلق الراجع إلى تقديم التقييد على التخصيص.

ص: 352

ومنها: ما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ، وحيث إنّ النسخ مشروط بحضور وقت العمل بالمنسوخ والتخصيص بوروده قبل حضور وقت العمل بالعام، فلذلك وقع الإشكال في التخصيصات الواردة عن الأئمة عليهم السلام بعد حضور وقت العمل بالعام، فإنه ربّ عام نبوي وخاصّ عسكري، وقد احتمل الشيخ قدس سره (1) في الرسائل في ذلك ثلاثة احتمالات:

أحدها: أن تكون ناسخة لحكم العمومات.

ثانيها: أن تكون كاشفة عن اتصال كلّ عامّ بمخصّصه وقد خفيت علينا المخصّصات المتصلة ووصلت إلينا منفصلة.

ثالثها: أن تكون هي المخصّصات حقيقة، ولا- يضرّ تأخرها عن وقت العمل بالعام، لأنّ العمومات المتقدّمة لم يكن مفادها الحكم الواقعي، بل الحكم الواقعي هو الذي تكفّل المخصّص المنفصل بيانه، وإنّما تأخر بيانه لمصلحة كانت هناك في التأخير، وإنّما تقدّم العموم ليعمل به ظاهراً إلى أن يرد المخصّص، فيكون مفاد العموم حكماً ظاهرياً، ولا محذور في ذلك، فإنّ المحذور إنّما هو تأخر الخاصّ عن وقت العمل بالعام إذا كان مفاد العامّ حكماً واقعيّاً لا حكماً ظاهريّاً، هذا.

وقد قرّب الشيخ (2) الاحتمال الثالث واستبعد الاحتمال الأوّل، لاستلزامه كثرة النسخ، وكذا الاحتمال الثاني، لكثرة الدواعي إلى ضبط القرائن المتصلة

ص: 353

1- (1) - فرائد الأصول 2: 791.

2- (2) - نفس المصدر.

و اهتمام الرواة إلى حفظها، و لكنّه قرّب هذا الاحتمال المحقّق النائينى(1) على ما فى التقريرات نظراً إلى أنّ كثيراً من المخصّصات المنفصلة المرويّة عن طرفنا عن الأئمّة عليهم السلام مروية عن العامّة بطرقهم عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم فيكشف ذلك عن اختفاء المخصّصات المتّصلة علينا بل احتمال استحالة الوجه الثالث بما أفاده فيها، هذا.

و لكنّ الظاهر عدم تمامية شيء من الاحتمالات الثلاثة، بل الظاهر أنّ جميع الأحكام الإلهية والقوانين الشرعية من العموم والخصوص، و المطلق والمقيّد، و الناسخ و المنسوخ قد صدر تبليغها من الرسول الأكرم و بيّنها للناس فى مدّة نبوّته التى تبلغ ثلاث و عشرين سنة، و إليه ينظر ما ذكره صلى الله عليه وآله وسلم فى خطبة حجّة الوداع ممّا يدلّ على أنّه نهى الناس عن كلّ شيء يقربهم إلى النار و يبعدهم عن الجنّة، و أمرهم بكلّ شيء يقربهم إلى الجنّة و يبعدهم عن النار(2)، و هذا ممّا لا إشكال فيه، و لا فى أنّ الأحكام التى بلغها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قد ضبطها و جمعها أمير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه فى صحيفته، و أعلم الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بذلك، لكنّهم أعرضوا عنه و زعموا استغنائهم بكتاب الله لأجل استيلاء الشياطين على أمورهم و تبعيتهم لهم.

و دعوى: أنّه مع تبليغ الرسول جميع الأحكام كيف لم ينقلها الصحابة بأجمعها مع كثرتهم و شدّة مصاحبتهم، بل ما نقلوه و حدّثوه على تلامذتهم قليل من كثير لا مناسبة بينهما.

ص: 354

1- (1) - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائينى) الكاظمى 4: 737.

2- (2) - وسائل الشيعة 17: 45، كتاب التجارة، أبواب مقدّماتها، الباب 12، الحديث 2.

مدفوعة: بما أفاده أمير المؤمنين عليه السلام في جواب سليم بن قيس من تقسيم الصحابة إلى أربع طوائف، و تفصيل القضية:

أنه حكى أبان عن سليم قال: قلت يا أمير المؤمنين إني سمعت من سلمان و المقداد و أبي ذر شيئاً من تفسير القرآن، و من الرواية عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم و رأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن، و من الأحاديث عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم تخالف الذي سمعته منكم، و أنتم تزعمون أن ذلك باطل، أفترى الناس يكذبون على رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم متعمدين و يفسرون القرآن برأيهم؟ قال: فأقبل على عليه السلام فقال لي: «يا سليم قد سألت فافهم الجواب: إن في أيدي الناس حقاً و باطلاً و صدقاً و كذباً و ناسخاً و منسوخاً و خاصاً و عاماً و محكماً و متشابهاً و حفظاً و وهماً، و قد كذب على رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم على عهده حتى قام خطيباً فقال: أيها الناس قد كثرت عليّ الكذابة، فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، ثم كذب عليه من بعده حتى توفي رحمة الله على نبي الرحمة و صلى الله عليه و آله، و إنما يأتيك بالحديث أربعة نفر ليس لهم خامس:

رجل منافق مظهر للإيمان متصنّع بالإسلام لا يتأثم و لا يتحرّج أن يكذب على رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم متعمداً، فلو علم المسلمون أنه منافق كذاب لم يقبلوا منه و لم يصدّقوه، و لكنهم قالوا: هذا صاحب رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم رآه و سمع منه، و هو لا يكذب و لا يستحلّ الكذب على رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و قد أخبر الله عن المنافقين بما أخبر و وصفهم، بما وصفهم فقال الله عزّ و جلّ: «وَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَ إِن يُقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ» (1) ثم بقوا بعده و تقربوا إلى أئمة

ص: 355

الضلال و الدعاة إلى النار بالزور و الكذب و النفاق و البهتان، فولّوهم الأعمال و حملوهم على رقاب الناس و أكلوا بهم من الدنيا، و إنّما الناس مع الملوك في الدنيا إلا من عصم الله، فهذا أوّل الأربعة.

و رجل سمع من رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فلم يحفظه على وجهه و وهم فيه و لم يتعمّد كذباً و هو في يده يرويه و يعمل به و يقول: أنا سمعته من رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، فلو علم المسلمون أنّه وهم لم يقبلوا، و لو علم هو أنّه وهم فيه لرفضه.

و رجل ثالث سمع من رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم شيئاً أمر به ثمّ نهى عنه و هو لا يعلم، أو سمعه نهى عن شيء ثمّ أمر به و هو لا يعلم، حفظ المنسوخ و لم يحفظ الناسخ فلو علم أنّه منسوخ لرفضه، و لو علم المسلمون أنّه منسوخ إذ سمعوه لرفضوه.

و رجل رابع لم يكذب على الله و لا على رسول الله بغضاً للكذب و تخوّفاً من الله و تعظيماً لرسوله صلى الله عليه و آله و سلم و لم يوهّم، بل حفظ ما سمع على وجهه فجاء به كما سمعه و لم يزد فيه و لم ينقص، و حفظ الناسخ من المنسوخ فعمل بالناسخ و رفض المنسوخ، و أنّ أمر رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و نهيه مثل القرآن ناسخ و منسوخ و عامّ و خاصّ و محكم و متشابه، و قد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم الكلام له و جهان: كلام خاصّ و كلام عامّ مثل القرآن يسمعه من لا يعرف ما عنى الله به و ما عنى به رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و ليس كلّ أصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم كان يسأله فيفهم، و كان منهم من يسأله و لا يستفهم حتّى أن كانوا يحبّون أن يجيء الطارئ (أى الغريب الذى أتاه عن قريب من غير انس به و بكلامه) و الأعرابي فيسأل رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم حتّى يسمعوا منه، و كنت أدخل

على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كل يوم دخلة و كل ليلة دخلة، فيخلىني فيها أدور معه حيث دار و قد علم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه لم يكن يصنع ذلك بأحد من الناس غيري، و ربّما كان ذلك في منزلي يأتيني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فإذا دخلت عليه في بعض منازل خلا بي و أقام نساءه، فلم يبق غيري و غيره، و إذا أتاني للخلوة في بيتي لم تقم من عندنا فاطمة و لا أحد من ابني و إذا سألته أجنبي، و إذا سكت أو نفدت مسألي ابتدأني، فما نزلت عليه آية من القرآن إلا أقرأنيها و أملاها علي فكتبتها بخطي، و دعا الله أن يفهمني إياها و يحفظني، فما نسيت آية من كتاب الله منذ حفظتها و علّمني تأويلها فحفظته و أملاه علي فكتبته، و ما ترك شيئاً علّمه الله من حلال و حرام أو أمر و نهى أو طاعة و معصية كان أو يكون إلى يوم القيامة إلا و قد علّمني و حفظته، و لم أنس منه حرفاً واحداً...» (1) إلى آخر الحديث.

و قد انقده مّمّا ذكرنا: أنّ ما نراه من المخصّصات المنفصلة الصادرة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام كلّها قد صدرت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم و كانت مضبوطة محفوظة عند أمير المؤمنين عليه السلام. غاية الأمر أنّ إعراض الناس و عدم مساعدة المحيط أو جب تأخير بيانه الثانوي.

أضف إلى ما ذكرنا: أنّه يمكن أن يقال باستفادة أحكام جميع الفروع من الأحكام الكلية التي بلّغها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، غاية الأمر اختلاف الناس في الاستفادة و عدمها، و ما بيّنه الأئمة المعصومون - صلوات الله عليهم أجمعين - هو ما فهموه من تلك الخطابات الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم. غاية الأمر قصور

ص: 357

أفهام الناس عن الوصول إليها وإدراكها.

وكيف كان: فلا ينبغي الارتياح فيما ذكرنا من صدور جميع الأحكام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتبليغه صلى الله عليه وآله وسلم لها إلى الناس، وحينئذٍ فلا يلزم من الالتزام بالتخصيص في تلك المخصّصات الكثيرة تأخير البيان عن وقت العمل أصلاً، فتدبر جيداً. إذا عرفت ذلك: يقع الكلام فيما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ في ترجيح الأوّل على الثاني أو العكس، وقد ذهب إلى كلّ فريق، و لا بدّ قبل الورد في المطلب من بيان أنّ محلّ الكلام يختص بمجرّد دوران الأمر بينهما مع قطع النظر عن وجود ما يدلّ بظاهره على ترجيح أحد الأمرين.

فما أفاده المحقّق النائيني - من تقدّم التخصيص على النسخ نظراً إلى أنّ النسخ يتوقّف على ثبوت حكم العامّ لما تحت الخاصّ من الأفراد، ومقتضى حكومة أصالة الظهور في طرف الخاصّ على أصالة الظهور في طرف العامّ هو عدم ثبوت حكم العامّ لأفراد الخاصّ، فيرتفع موضوع النسخ (1) - كأنه خروج عن محلّ البحث، إذ حكومة أصالة الظهور في طرف الخاصّ على أصالة الظهور في طرف العامّ متفرّعة على ثبوت كون المشكوك في المقام خاصّاً لا نسخاً، ضرورة أنّه مع كونه نسخاً لا يبقى مجال لهذه الدعوى، مع أنّه أوّل الكلام.

وبالجملة: فليس الكلام في تقدّم الخاصّ على العامّ حتّى يدفع بما ذكر، بل الكلام في تقدّم التخصيص على النسخ وتأخّره عنه، وما أفاده لا يفيد كونه خاصّاً لا نسخاً، كما لا يخفى.

ص: 358

وجوه ورود العامّ و الخاصّ و الدوران بين النسخ و التخصيص

و كيف كان فصور الدوران ثلاث:

إحداها: ما إذا كان العامّ متقدّماً، و دار أمر المتأخّر بين كونه نسخاً أو تخصيصاً لاحتمال كون العموم حكماً ظاهرياً و الخاصّ حكماً واقعياً، فلا محذور في تأخير بيانه عن وقت العمل.

ثانيتها: ما إذا كان الخاصّ متقدّماً و العامّ متأخراً، و دار الأمر بين تخصيصه و كونه نسخاً للخاصّ.

ثالثتها: ما إذا ورد عامّ و خاصّ و لم يعلم المتقدّم منهما عن المتأخّر، و دار الأمر بين النسخ و التخصيص.

ثمّ إنّ استمرار الحكم زماناً قد يستفاد من إطلاق الدليل، و قد يستفاد من عمومه الراجع إلى كلّ ما وجد و كان فرداً له، و هو الذى يعبر عنه بالقضيّة الحقيقيّة، و قد يستفاد من الدليل اللفظى كقوله عليه السلام:

«حلال محمّد صلى الله عليه و آله و سلم حلال إلى يوم القيامة و حرامه صلى الله عليه و آله و سلم حرام إلى يوم القيامة» (1). و قوله صلى الله عليه و آله و سلم:

«حكّمى على الأوّلين حكّمى على الآخرين» (2). و نظائرهما.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا كانت صورة الدوران بين النسخ و التخصيص من قبيل الصورة الأولى من الصور الثلاثة المتقدّمة التى هى عبارة عن تقدّم العامّ و دوران الأمر فى المتأخّر بينهما، و فرض استفادة الاستمرار الزمانى من إطلاق

ص: 359

1- (1) - الكافى 1: 19/58.

2- (2) - انظر الكافى 5: 1/18، و فيه: «لأنّ حكم الله فى الأوّلين و الآخرين... سواء».

الدليل، فقد يقال فيها: بأن مرجع هذا الدوران إلى الدوران بين التخصيص والتقييد، وحيث قد رجح الثاني على الأول هناك فلا بد من الالتزام هنا أيضاً بتقديم النسخ على التخصيص.

ولكنه يرد عليه بأن ترجيح التقييد على التخصيص فيما سبق إنما هو فيما إذا كان العام والمطلق متنافيين بأنفسهما ولم يكن في البين دليل ثالث، بل كان الأمر دائراً بين ترجيح العام وتقييد المطلق وبين العكس كقوله: «أكرم العلماء»، مع قوله: «لا تكرم الفاسق». وهنا لا منافاة بين العام والمطلق أصلاً، بل التعاند بينهما إنما نشأ من أجل دليل ثالث لا يخلو أمره من أحد أمرين: كونه مخصصاً للعام، ومقيداً للمطلق، ولا دليل على ترجيح شيء منهما على الآخر بعد كون كل واحد منهما دليلاً تاماً، بخلاف ما هناك، فإن التعارض من أول الأمر كان بين العام الذي هو ذو لسان، وبين المطلق الذي هو أكن، ومن الواضح أنه لا يمكنه أن يقاوم ذا اللسان، كما لا يخفى.

ثم إنه قد يقال: بأن الأمر في المقام دائر بين التخصيص والتقييد معاً وبين التقييد فقط، ضرورة أنه مع التخصيص لا بد من الالتزام بتقييد الإطلاق المقامي الدال على الاستمرار الزماني أيضاً، وهذا بخلاف العكس.

ومن الواضح أنه مع كون الأمر هكذا لا مجال للإشكال في ترجيح التقييد، كما هو واضح، هذا.

ويرد عليه: منع كون التخصيص مستلزماً للتقييد أيضاً، ضرورة أنه بالتخصيص يستكشف عدم كون مورد الخاص مراداً من أول الأمر، ومعه لا يكون الدليل الدال على الاستمرار الزماني شاملاً له من رأس، لعدم كونه موضوعاً له، ضرورة أن موضوعه هو الحكم الثابت في زمان، كما لا يخفى، هذا.

وقد يقال فى المقام أيضاً: بأن العلم الإجمالى بالتخصيص أو النسخ يرجع إلى دوران الأمر بين الأقل والأكثر، لأن عدم ثبوت حكم العام بالنسبة إلى مورد الخاص بعد ورود الخاص متيقن على أى تقدير، سواء كان على نحو التخصيص أو النسخ، و ثبوته بالنسبة إلى مورد قبل وروده مشكوك، لأنها تتفرع على كونه نسخاً و هو غير معلوم، فالأمر يدور بين الأقل المتيقن والأكثر المشكوك، و به ينحل العلم الإجمالى، و مقتضى جريان البراءة فى المشكوك عدم كونه محكوماً بحكم العام، و حينئذ تتحقق نتيجة التخصيص.

و بعبارة اخرى: مقتضى العلم الإجمالى بالتخصيص أو النسخ هو ترجيح الأول على الثانى، لما عرفت، هذا.

و يدفعه ما أشرنا إليه مراراً من أن ما يكون مقوماً للعلم الإجمالى من الاحتمالين لا يمكن أن يكون العلم الإجمالى الذى قوامه به سبباً لإفناؤه.

و بعبارة اخرى: لا يمكن أن يصير العلم الإجمالى سبباً لارتفاعه و انقلابه إلى العلم التفصيلى و الشك البدوى، ضرورة أنه لا يعقل أن يكون الشئ سبباً لارتفاع نفسه. فدعوى أن العلم الإجمالى بالتخصيص و النسخ يتولد منه تعيين التخصيص مما لا ينبغى الإصغاء إليه.

هذا كله إذا كان الاستمرار الزمانى مستفاداً من الإطلاق المقامى، و أما لو فرض كونه مدلولاً عليه بالعموم الراجع إلى القضية الحقيقية، و دار الأمر بين تخصيصه و تخصيص العموم، فالظاهر ترجيح تخصيص العموم المستفاد منه الاستمرار الزمانى، لأن الأمر و إن كان دائراً بين التخصيصين، إلا أنه لما كان النسخ الذى مرجعه إلى تخصيص العموم الدال على الاستمرار الزمانى مستلزماً لقلّة التخصيص، بخلاف تخصيص العموم، فالترجيح معه، كما هو ظاهر.

كما أنه لو كان الاستمرار الزماني مستفاداً من الدليل اللفظي فإن قلنا بدلالته على العموم نظراً إلى أن المفرد المضاف يفيد العموم، فحكمه حكم الصورة السابقة التي يستفاد الاستمرار الزماني فيها من العموم، وإن لم نقل بذلك فحكمه حكم الصورة التي يستفاد الاستمرار من الإطلاق، كما لا يخفى.

هذا كله فيما إذا كان العام متقدماً و الخاص المراد متأخراً.

وأما في الصورة الثانية التي هي عكس هذه الصورة، فإن كان الاستمرار مستفاداً من الإطلاق فالظاهر ترجيح التخصيص على النسخ، لأن النسخ وإن كان مرجعه حينئذٍ إلى تقييد الإطلاق المقامي الدال على استمرار الزمان، وقد قلنا:

إن التقييد مقدّم على التخصيص، إلا أن ذلك إنما هو فيما إذا كان النسبة بين الدليلين العموم من وجه كقوله: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفاسق».

وأما لو كانت النسبة بين الدليلين العموم مطلقاً - كما هنا - فالظاهر ترجيح التخصيص على التقييد، لأنه لا يلاحظ في العام و الخاص قوة الدلالة و ضعفها كما عرفت مقتضى التحقيق من أن بناء العقلاء على تقديم الخاص على العام من دون فرق بين كونه متقدماً عليه أو متأخراً عنه.

و أما لو كان الاستمرار مستفاداً من العموم الثابت للخاص لكونه قضية حقيقية، فلا إشكال هنا في التخصيص أصلاً، لقوة دلالة الخاص على ثبوت الحكم لمورده حتى بعد ورود العام، فلا بدّ من أن يكون مخصّصاً له، كما لا يخفى.

كما أنه لو كان الاستمرار مستفاداً من الدليل اللفظي لا بدّ من ترجيح التخصيص، لأن الخاص وإن لم يكن قوياً من حيث هو، إلا أنه يتقوى بذلك الدليل اللفظي الذي يدلّ على استمرار حكمه حتى بعد ورود العام، و معه يخصّص العام لا محالة، هذا في الصورة الثانية.

وأما في الصورة الثالثة التي دار الأمر بين النسخ والتخصيص ولم يعلم المتقدم من العام والخاص عن المتأخر، فالظاهر فيها ترجيح التخصيص أيضاً، لغلبته وندرة النسخ.

ودعوى أن هذه الغلبة لا تصلح للترجيح، مدفوعة بمنع ذلك واستلزامه لعدم كون الغلبة مرجحة في شيء من الموارد، لأن هذه الغلبة من الأفراد الظاهرة لها، كيف وندرة النسخ تجد لا يكاد يتعدى عن الموارد القليلة المحصورة، وأما التخصيص فشيوعه إلى حدّ قيل: «ما من عامٍ إلا وقد خصّ»، واحتمال النسخ بعد تحقّق هذه الغلبة أضعف من الاحتمال الذي لا يعتنى به العقلاء في الشبهة غير المحصورة، فعدم اعتنائهم به أولى، كما لا يخفى.

دوران الأمر بين تقييد الإطلاق و حمل الأمر على الاستحباب

ومن الموارد التي قيل باندراجها في الأظهر والظاهر ما إذا دار الأمر بين تقييد المطلق و حمل الأمر في الطرف الآخر على الاستحباب و كون المأمور به أفضل الأفراد، أو حمل النهي فيه على الكراهة و كون المنهى أحسن الأفراد و أنتقصها.

كما إذا دار الأمر بين تقييد قوله: «إن ظهرت فاعتق رقبة»، و بين حمل قوله:

«إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة» على الاستحباب، و كون عتق الرقبة المؤمنة أفضل، أو حمل قوله: «إن ظهرت فلا تعتق رقبة كافرة» على الكراهة، و كون عتق الرقبة الكافرة أبغض.

فالذي حكاه سيّدنا الأستاذ دام بقاءه عن شيخه المحقّق الحائري قدس سره في هذا الفرض أنّه قال: و ممّا يصعب على حمل المطلقات الواردة في مقام البيان

على المقيّد و تقييدها بدليله مع اشتهاار استعمال الأوامر فى الاستحباب، و النواهى فى الكراهة، خصوصاً بملاحظة ما أفاده صاحب المعالم(1) فى باب شىوع استعمال الأوامر فى المستحبّات، هذا.

ولكن ذكر الأستاذ أنّ المطلقات على قسمين: قسم ورد فى مقابل من يسأل عن حكم المسألة و الواقعة لأجل ابتلائه بها، و منظوره السؤال عن حكمها ثمّ العمل على طبق الحكم الصادر عن المعصوم عليه السلام فى تلك الواقعة، و قسم آخر يصدر لغرض الضبط، كما إذا كان السائل مثل زرارة ممّن كان غرضه من السؤال استفادة حكم الواقعة لأجل ضبطه لمن يأتى بعده ممّن لا يكاد تصل يده إلى منبع العلم و معدن الوحي. و ما أفاده المحقّق الحائرى قدس سره إنّما يتمّ فى خصوص القسم الأوّل، و أمّا فى القسم الثانى فلا، كما لا يخفى.

هذا كلّه إنّما هو بالنسبة إلى الدليلين اللذين كان أحدهما نصّاً أو أظهر و الآخر ظاهراً.

ص:364

فيما إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين

إذا ورد عامّ و خاصّان بينهما التباين

و أمّا إذا كان التعارض بين أزيد من دليلين، بأن كان هنا عامّ مثلاً و خاصّان كقوله: أكرم العلماء، و لا تكرم النحويين منهم، و لا تكرم الصرفيين منهم، فإنّ النسبة بين كلّ من الأخيرين مع الأوّل هو العموم و الخصوص مطلقاً، و الكلام فيه يقع في مقامين:

أحدهما: أنّه هل العامّ يلاحظ مع كلّ من المخصّصين قبل تخصيصه بالآخر بحيث يكون الخاصّان في عرض واحد، أو أنّه يخصّص بواحد منهما ثمّ تلاحظ النسبة بعد التخصيص بينه و بين الخاصّ الآخر؟ و ربّما تنقلب النسبة من العموم المطلق إلى العموم من وجه كما في المثال، فإنّ قوله: «أكرم العلماء» بعد تخصيصه بقوله: «لا تكرم الصرفيين منهم»، يرجع إلى وجوب إكرام العالم الغير الصرفي. و من المعلوم أنّ النسبة بين العالم الغير الصرفي و بين العالم النحوي عموم من وجه، لأنّه قد يكون النحوي صرفيّاً، و قد لا يكون العالم الصرفي نحويّاً، و قد يكون النحوي غير صرفي، و مورد الاجتماع العالم الصرفي النحوي.

ثانيهما: أنّه لو فرض كون الخاصّان في عرض واحد، و لكن كان تخصيص العامّ بهما مستهجنّاً أو مستلزماً للاستيعاب و بقاء العامّ بلا مورد، فهل المعارضة

حينئذ بين العامّ و مجموع الخاصّين كما اختاره الشيخ(1) و تبعه غير واحد من المحققين المتأخرين عنه(2) ، أو أنّ المعارضة بين نفس الخاصّين، كما هو الأقوى لما يأتي؟

أمّا الكلام فى المقام الأوّل: فمحصّ له أنّه لا مجال لتوهمّ تقديم أحد الخاصّين على الآخر بعد اتّحادهما فى النسبة مع العامّ، خصوصاً إذا لم يعلم المتقدّم منهما صدوراً عن المتأخّر، كما هو الغالب، و لا ينبغى توهمّ الخلاف فيما إذا كان الخاصّان دليلين لفظيّين، لأنّه لا وجه لتقديم ملاحظة العامّ مع أحدهما على ملاحظته مع الآخر.

نعم لو كان أحدهما دليلاً لثباً كالدليل العقلى الذى يكون كالقرينة المتصلة بالكلام، بحيث لم يكن يستفاد من العامّ عند صدوره من المتكلم إلاّ العموم المحدود بما دلّ عليه العقل، كما أنّه لو فرض أنّه لا يستفاد عند العقلاء من قوله: «أكرم العلماء» إلاّ وجوب إكرام العدول منهم، فلا شبهة حينئذٍ فى أنّه لا بدّ من ملاحظته بعد التخصيص بدليل العقل مع الخاصّ الآخر، بل لا يصدق عليه التخصيص و انقلاب النسبة، كما لا يخفى، هذا.

ولو لم يكن الدليل اللبى كالقرينة المتصلة بالإجماع و نحوه، فلا ترجيح له على الخاصّ اللفظى أصلاً، لعين ما ذكر فى الدليلين اللفظيين.

نعم حكى سيّدنا الأستاذ دام بقاءه عن شيخه المحقّق الحائرى قدس سره أنّه بعد اختياره فى كتاب الدرر ما ذكرنا(3) عدل عنه فى مجلس الدرس و فصل بين

ص:366

1- (1) - فرائد الأصول 2:794-795.

2- (2) - كفاية الأصول: 516، فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائينى) الكاظمى 4:743.

3- (3) - درر الفوائد، المحقّق الحائرى: 682.

المخصّص اللفظي واللبّي مطلقاً، وقدّم التخصيص باللبّي كذلك على التخصيص باللفظي، نظراً إلى أنّ المخصّص اللفظي مانع عن حجّية ظهور العامّ، والمخصّص اللبّي من تتمّة المقتضى، لا أنّه مانع، هذا.

ولكنّه يرد عليه: عدم الفرق بينهما أصلاً؛ لا في أنّه بعد ملاحظة الخاصّ يستكشف تضيق دائرة المراد الجدّي من أوّل الأمر وأنّ صدور العامّ كان بنحو التقنين وإفادة الحكم على النحو الكلّي، ولا في أنّه قبل العثور على المخصّص لفظياً كان أو لبياً تكون أصالة العموم متّبعة، وبعد الظفر عليه يرفع اليد عنه، فلا فرق بينهما أصلاً، كما لا يخفى.

و أمّا الكلام في المقام الثاني: فقد عرفت(1) أنّه ذهب الشيخ إلى وقوع التعارض مع مجموع الخاصّين، نظراً إلى أنّ تخصيص العامّ بهما يوجب الاستهجان أو الاستيعاب، ولكنّه لا وجه له، لأنّ مجموع الخاصّين لا يكون أمراً ورائهما، والمفروض أنّه لا معارضة لشيء منهما مع العامّ، فلا وجه لترتيب أحكام المتعارضين عليه وعليهما.

غاية الأمر أنّه حيث لا يمكن تخصيص العامّ بمجموعهما يرجع ذلك إلى عدم إمكان الجمع بين الخاصّين، لا من حيث أنفسهما، بل من جهة تخصيص العامّ بهما، فيقع التعارض بينهما تعارضاً عرضياً، ولا بدّ من المعاملة مع الخاصّين حينئذٍ معاملة المتعارضين.

و حينئذٍ: فإن قلنا بعدم اختصاص الأخبار العلاجيّة بالتعارض الذاتي وشمولهما للتعارض العرضي أيضاً، فلا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات المذكورة

ص: 367

فيها، وإن قلنا بعدم شمولها له، فلا بدّ من الرجوع إلى ما تقتضيه القاعدة في المتعارضين مع قطع النظر عن تلك الأخبار من السقوط على ما هو التحقيق، أو التخيير كما سيأتي.

ثم إن هذا الذي ذكرنا من وقوع التعارض بين الخاصين إنّما هو فيما لو لم يعلم بثبوت الملازمة بينهما.

وأما مع العلم بها فتارةً يعلم بعدم اختلاف موردهما من حيث الحكم و ثبوت الملازمة بين موردهما فقط، كما إذا علم في المثال المتقدّم بأنّه لو كان إكرام النحويين من العلماء حراماً لكان إكرام الصرفيين منهم أيضاً كذلك.

و أخرى يعلم بعدم الاختلاف بين جميع أفراد العامّ من حيث الحكم أصلاً، كما إذا علم بأنّ حكم إكرام جميع أفراد العلماء واحد و أنّه إن كان الإكرام واجباً فهو واجب في الجميع، وإن كان حراماً كذلك، وهكذا.

ففي الأوّل يقع التعارض بين العامّ وبين كلّ واحد منهما.

وفي الثاني يقع التعارض بين الجميع، العامّ مع كلّ واحد منهما، وهو مع الآخر، كما لا يخفى.

هذا كلّّه إذا كانت النسبة بين الخاصين التباين كما فيما عرفت من المثال وإن كان لا يخلو عن المنع.

إذا ورد عامّ و خاصان بينهما عموم و خصوص مطلق

و أمّا لو كانت النسبة بين الخاصّين أيضاً العموم و الخصوص مطلقاً، كالنسبة بين كلّ واحد منهما مع العامّ كقوله: أكرم العلماء، و لا تكرم النحويين منهم، و لا تكرم الكوفيّين من النحويين، فقد ذكر المحقّق النائيني قدس سره على ما في

التقريرات أنّ حكم هذا القسم حكم القسم السابق من وجوب تخصيص العامّ بكلّ من الخاصّين إن لم يلزم التخصيص المستهجن أو بقاء العامّ بلا مورد، وإلا فيعامل مع العامّ و مجموع الخاصّين معاملة المتعارضين(1)

. و التحقيق أن يقال: إن لهذا الفرض صوراً متعدّدة، فإنّه قد يكون الخاصّان متوافقين من حيث الحكم إثباتاً أو نفيّاً، وقد يكونان متخالفين، و على التقديرين قد يلزم من تخصيص العامّ بكلّ منهما التخصيص المستهجن بمعنى استلزام التخصيص بكلّ ذلك، وقد لا يلزم التخصيص المستهجن إلاّ من التخصيص بالخاصّ دون الأخصّ، وقد لا يلزم من شيء منهما، و مرجعه إلى عدم لزوم التخصيص المستهجن من التخصيص بالخاصّ، ضرورة أنّه مع عدم استلزامه ذلك يكون عدم استلزامه من التخصيص بالأخصّ بطريق أولى، ثمّ إنّ في صورة اختلاف الخاصّين من حيث الحكم قد يلزم من تخصيص الخاصّ بالأخصّ الاستهجان، وقد لا يلزم.

و تفصيل حكم هذه الصور أن يقال: إذا كان الخاصّان متوافقين من حيث الحكم و لم يلزم من تخصيص العامّ بكلّ منهما الاستهجان، فلا محيص عن تخصيص العامّ بهما، فيقال في المثال المذكور بوجود إكرام العلماء غير النحويّين مطلقاً؛ كوفيّين كانوا أو بصريّين مثلاً.

و إن لزم منه الاستهجان فتارةً يلزم الاستهجان من التخصيص بالخاصّ فقط دون الأخصّ، فاللازم حينئذٍ تخصيص الخاصّ بالأخصّ ثمّ تخصيص العامّ بالخاصّ المخصّص، لأنّه الطريق المنحصر لرفع الاستهجان، و مع إمكان ذلك لا

ص:369

وجه ل طرح الخاص، فإنّ الطرح إنّما هو مع عدم إمكان الجمع المقبول عند العقلاء، و ما ذكرنا مورد لقبولهم، كما لا يخفى.

و اخرى يلزم الاستهجان من التخصيص بكلّ منهما، غاية الأمر أنّ التخصيص بالأخصّ أقلّ استهجاناً من التخصيص بالخاصّ، فالعامّ حينئذٍ يعارض مع كلّ واحد منهما، و لا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات المذكورة في الأخبار العلاجيّة.

هذا كلّه مع عدم إحراز اتّحاد الحكم في الخاصّين من اتّحاد السبب أو من غيره.

و أمّا مع إحرازه فلا محالة يكون الأخصّ مخصّصاً للخاصّ، و هو بعد تخصيصه به يخصّص العامّ الفوقاني من دون فرق بين عدم لزوم الاستهجان من تخصيصه به قبل تخصيصه بالأخصّ أو لزومه، كما لا يخفى. هذا في المتوافقين.

و أمّا الخاصان المتخالفان من حيث الحكم كقوله: أكرم العلماء و لا تكرم النحويين منهم، و يستحبّ إكرام الكوفيين من النحويين، فإن لم يلزم من تخصيص الخاصّ بالأخصّ الاستهجان فاللازم تخصيصه به، ثمّ تخصيص العامّ الفوقاني بالخاصّ المخصّص به، و إن لم يلزم الاستهجان من تخصيصه به فيقع التعارض بين الخاصّين، و بعد إعمال قواعد التعارض و ترجيح أحد الخاصّين يخصّص العامّ بما رجّح إن لم يلزم من تخصيصه به الاستهجان، و إلّا فيقع التعارض بين مجموع الأدلّة العامّة و كلّ واحد من الخاصّين، و لا بدّ معها من معاملة المتعارضات، كما لا يخفى.

فانقدح ممّا ذكرنا من اختلاف حكم الصور أنّ ما أطلقه المحقّق النائيني على ما عرفت ليس بإطلاقه صحيحاً.

إذا ورد عامّ و خاصان بينهما عموم من وجه

و أمّا إذا كانت النسبة بين الخاصين العموم و الخصوص من وجه، كقوله:

أكرم العلماء، و لا تكرم النحويين من العلماء، و لا تكرم الفسّاق منهم، فإن كان الخاصان متوافقين من حيث الحكم إيجاباً و سلباً كما في المثال، فلا شبهة في تخصيص العامّ بكليهما إن لم يلزم من تخصيصه بهما الاستهجان، و إلا فيقع التعارض بين الخاصين على حسب ما اخترناه في الصورة الأولى.

و إن كانا مختلفين من حيث الإيجاب و السلب، كما إذا كان الخاصّ الثاني هو قوله: يستحب إكرام الفسّاق من العلماء، فهنا أدلّة ثلاث، بعضها يدلّ على وجوب إكرام جميع العلماء، و ثانيها على حرمة إكرام النحويين منهم، و ثالثها على استحباب إكرام الفسّاق من العلماء.

و لا ريب في لزوم تخصيص العامّ بكلّ منهما بالنسبة إلى مورد افتراقهما، فإنّه لا شبهة في تخصيص العامّ بالنحوى العادل، و كذا بالفسق الغير النحوى، و إنّما الإشكال في النحوى الفاسق حيث يدلّ العامّ على وجوب إكرامه، و أحد الخاصّين على حرمة، و الآخر على استحبابه، و لا بدّ من رعاية قواعد التعارض بين الجميع في النحوى الفاسق، لأنّ العامّ و إن كانت نسبته مع كلا الخاصين العموم المطلق، إلاّ أنّه بعد تخصيصه بمورد الافتراق من كلّ من الخاصّين تصير نسبته مع الخاصّ الآخر العموم من وجه، فإنّه بعد تخصيصه بالنحوى العادل تصير النسبة بين العامّ حينئذٍ و بين قوله: لا تكرم الفسّاق منهم العموم من وجه، كما أنّه بعد تخصيصه بالفسق الغير النحوى تصير النسبة بين العامّ

وبين قوله: لا تكرم النحويين من العلماء العموم من وجه أيضاً، كما لا يخفى.

هذا كله فيما إذا ورد عامّ وخاصان، وقد عرفت أنّ صورته ثلاث.

إذا ورد عامان من وجه و خاصّ

و أمّا الصورة الرابعة: فهو ما إذا ورد عامان من وجه و خاصّ، فإن كان مفاد الخاصّ إخراج مورد افتراق أحد العامّين تنقلب النسبة إلى العموم المطلق، كما إذا ورد بعد قوله: أكرم النحويين، و لا تكرم الصرفيين، قوله: و يستحبّ إكرام النحوى غير الصرفى، فإنّه حينئذٍ يختصّ قوله: لا- تكرم النحويين بالنحويين، من الصرفيين فتتقلب النسبة بينه و بين قوله: لا- تكرم الصرفيين إلى العموم المطلق، و إن كان مفاد الخاصّ إخراج مورد الاجتماع تنقلب النسبة بين العامّين إلى التباين، كما هو واضح.

إذا ورد عامان متباينان و خاصّ

و الصورة الخامسة: ما إذا ورد دليلان متعارضان بالتباين، فقد يرد دليل يوجب انقلاب النسبة من التباين إلى العموم المطلق، و قد يوجب انقلابهما إلى العموم من وجه.

فالأوّل كقوله: أكرم العلماء، و قوله: لا- تكرم العلماء، ثمّ ورد دليل ثالث و خرج عدول العلماء عن قوله: لا تكرمهم، فإنّه حينئذٍ تنقلب النسبة إلى العموم المطلق.

و الثانى: كما إذا ورد فى المثال دليل رابع و خصّ قوله: أكرم العلماء، بالفقهاء، فإنّ النسبة بينه بعد تخصيصه بالفقهاء و بين قوله: لا تكرم العلماء بعد تخصيصه بما عدا العدول هو العموم من وجه، كما هو واضح.

فى عدم شمول أخبار العلاج للعائين من وجه

قد عرفت (1) أنّ موضوع البحث فى المقام هو الخبران المتعارضان، وأنّ الروايات الواردة فى هذا الباب موردها هو المتعارضان أو المختلفان عنواناً أو مصداقاً، بمعنى أنّه ورد فى بعضها عنوان الاختلاف والمختلفين، وفى بعضها مصداق هذا العنوان، مثل ما ورد فى بعضها من قول السائل فى بيان الخبرين الواردين:

«أحدهما يأمر والآخر ينهى» (2)

. ولا إشكال فى تحقّق هذين العنوانين فى الدليلين المتعارضين، مثل ما إذا دلّ أحدهما على وجوب إكرام جميع العلماء، والآخر على حرمة إكرام جميعهم.

كما أنّه لا إشكال فى عدم تحقّقهما فى مثل: أكرم العلماء، ولا تكرم الجهّال، ولا فى عدمه فى العموم والخصوص المطلق إذا كان بينهما جمع عقلاى بحيث لم يكن تخصيصه به مستهجناً ولم يعدّ عندهم من المتعارضين.

إنّما الإشكال فى العامّ والخاصّ المطلق مع عدم كون الجمع بينهما مقبولاً عند العقلاء، وكذا فى العموم والخصوص من وجه، وكذا فى المتعارضين بالعرض، كما فى الدليلين اللذين علم بكذب أحدهما من غير أن يكونا بأنفسهما متناقضين، كما إذا دلّ دليل على وجوب صلاة الجمعة، يوم الجمعة و دليل آخر

ص:373

1- (1) - تقدّم فى الصفحة 319.

2- (2) - وسائل الشيعة 108:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 5.

على وجوب صلاة الظهر ذلك اليوم، وعلم بعدم كون الواجب منهما إلا واحداً، وكما فيما إذا ورد عام وخصان متباينان مثلاً و كان تخصيصه بكليهما مستلزماً للاستهجان، فإنك عرفت في الفصل المتقدم أن التعارض إنما هو بين الخاصين لا بينهما وبين العام.

غاية الأمر أن التعارض بينهما تعارض عرضي، لعدم تناقضهما في حدّ نفسيهما أصلاً، وكذا الإشكال في المتعارضين بلازمهما بأن لم يكن الدليلان متعارضين أصلاً إلا من حيث لازم مدلولهما.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الظاهر شمول تلك الأخبار الواردة في المتعارضين أو المختلفين للعام والخاص المطلق اللذين لم يكن بينهما جمع عقلائي مقبول عندهم، وذلك لأنه بعد ما لم يكن الجمع بينهما مقبولاً عند العقلاء فلا محالة يكونان عندهم متعارضين، وقد عرفت سابقاً (1) أن المرجع في تشخيص هذا العنوان كسائر العناوين المأخوذة موضوعاً للأحكام الشرعية هو العرف والعقلاء، والمفروض أنهم يرونهما متعارضين.

و أما العامان من وجه فالظاهر عدم شمول تلك الأخبار لهما، لعدم كونهما متعارضين عند العقلاء بعد كونهما عنوانين متغايرين متعلقين للحكم. غاية الأمر أنه اتفق اجتماع ذلكما العنوانين في بعض الموارد.

هذا مضافاً إلى أن الجواب الوارد فيها بطرح ما خالف الكتاب، أو ما وافق العامة يشهد بخروج العامين من وجه، لأنه لا وجه لطرح شيء منهما.

غاية الأمر إخراج مورد الاجتماع عن تحت واحد منهما لا طرحه بالكلية،

ص: 374

وإذا لم يكن العامان من غير وجه مشمولاً لتلك الأخبار فعدم شمولهما للمتعارضين بالعرض بكلا قسميه وكذا للمتعارضين باللازم بطريق أولى، كما لا يخفى.

ثم إنه يظهر من تقارير المحقق النائيني قدس سره في آخر هذا الباب أنه التزم بشمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه أيضاً، ولكن الفاضل المقرّر ذكر قبل ذلك في الحاشية أنّ عنوان المخالفة ظاهر في المخالفة بالتباين، ولا يشمل العامين من وجه (1)، فإن كان هذا أيضاً تقريراً لشيخه قدس سره ولم يكن من عند نفسه يلزم التهافت و المناقضة في كلامه قدس سره، كما لا يخفى.

هل المرجّحات جارية في العامين من وجه أم لا؟

و كيف كان: فعلى تقدير الشمول فهل يجرى فيه جميع المرجّحات الصدوريّة والجهتيّة والمضمويّة، أو يختصّ بخصوص الأخيرتين ولا يجوز الرجوع فيهما إلى المرجّحات الصدوريّة؟ صرح المحقق النائيني بالثاني، واستدلّ عليه: بأنّ التعارض في العامين من وجه إنّما يكون في بعض مدلولهما وهو مادّة الاجتماع فقط. ومع هذا الفرض لا وجه للرجوع إلى المرجّحات الصدوريّة، لأنّه إن أريد من الرجوع إليها طرح ما يكون راويه غير أعدل أو غير أصدق مثلاً، فهو ممّا لا وجه له، لأنّه لا معارض له في مادّة الافتراق، وإن أريد طرحه في خصوص مادّة الاجتماع فهو غير ممكن، لأنّ الخبر الواحد لا يقبل التبعض من حيث الصدور.

ص: 375

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4: 793، الهامش 1.

و دعوى أنّ الخبر الواحد ينحلّ إلى أخبار متعدّدة حسب تعدّد أفراد الموضوع - كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقيّة واضحة الفساد؛ لأنّ الانحلال في تلك القضايا لا يقتضى تعدّد الرواية بل ليس في البين إلاّ رواية واحدة، كما لا يخفى (1)، انتهى ملخّص ما أفاده على ما في التقارير.

و يرد عليه: أنّ دعوى عدم إمكان التبعض إن كان المراد منها عدم إمكانه عقلاً فهي ممنوعة في محيط التشريع والتعبّد، ضرورة أنّه لا مانع في ذلك المحيط من التعبّد بمثل ذلك.

ألا- ترى أنّه من المسلّم عندهم عدم حجّية الأصول المثبتة، و مرجعها إلى عدم ثبوت اللوازم والملزومات العقليّة والعاديّة، مع أنّ التفكيك بينهما في عالم التكوين مخالف مع فرض اللزوم، وكذا التعبّد بأحد المتلازمين لا يستلزم التعبّد بالآخر وإن كانا متلازمين في الواقع، فالتعبّد بصدور الخبر الواحد من جهة دون أخرى لا مانع منه في محيط التشريع وإن كان بحسب الواقع إمّا صادراً بتمامه وإمّا غير صادر كذلك.

وإن كان المراد منها عدم إمكانه عرفاً و مرجعه إلى كونه خلاف ظاهر الأخبار العلاجية الدالّة على طرح الخبر المرجوح، لأنّ المنسب إلى الذهن منها هو طرح الخبر المرجوح في تمام مدلوله، فنقول: لا نسلم كون الترجيح في المتعارضين بالعموم والخصوص من وجه مرجعه إلى ذلك، لأنّ الأخذ بالراجح منهما لا يلازم الحكم بعدم صدور الآخر، بل يمكن أن يكون صادراً.

ص:376

غاية الأمر أنّ الراوى لم يتحفّظ قيده المخرج له عن المعارضة مع الآخر، و الدليل عليه هو أنّ المرجّح هو مثل الأوثقيّة، فإنّ هذه الصفة تقتضى كون المتّصف بها متحفّظاً فى مقام أخذ الحكم الصادر عن الإمام عليه السلام بحيث لم يغب عن ذهنه الخصوصيّات المأخوذة و القيود المذكورة. فترجيح مثل قوله:

«أكرم العلماء» مرجعه إلى كون من يجب إكرامه هو العالم بدون خصوصية اخرى، فقوله: «لا- تكرم الفسّاق» حينئذٍ يكون على تقدير الصدور مشتتلاً على قيد، و هو عدم كونهم من العلماء، فترجيح الأوّل عليه لا يقتضى الحكم بعدم صدوره من رأس، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الفصول التى عقدناها إلى هنا كلّها تحوم حول تشخيص عنوان المتعارضين الذى هو الموضوع فى هذا الكتاب، و بعدها لا بدّ من الورود فى المباحث و المقاصد و نقول: يقع الكلام فيما يتعلّق بذلك العنوان من الأحكام فى ضمن مقصدين:

إشارة

في الخبرين المتعارضين المتكافئين

بحيث لم تكن مزية و ترجيح في البين

و الكلام في ذلك قد يقع في حكمهما في نظر العقل، وقد يقع فيما يستفاد من الأخبار الواردة في هذا الباب بالنسبة إلى المتكافئين، و على التقدير الأول تارة يبحث فيهما بناءً على كون الوجه في اعتبار الخبر هو بناء العقلاء كما عرفت أنه الموافق للتحقيق، و اخرى يبحث في حكمهما بناءً على دلالة الدليل الشرعي على اعتبار خبر الواحد، و على التقديرين تارة يتكلم في ذلك بناءً على الطريقيّة و الكاشفيّة، و اخرى بناءً على الموضوعيّة و السببيّة.

مقتضى الأصل بناءً على الطريقيّة

فنقول: لو كان الوجه في اعتبار الخبر هو سيرة العقلاء و بنائهم عملاً على الاعتماد على قول المخبر إذا كان موثقاً و مورداً للاطمئنان، فمع التعارض و عدم المزيّة لا محيص عن القول بتساقطهما و عدم حجّية واحد منهما في مدلوله المطابقي، و ذلك لوجهين:

أحدهما: أنه لا خفاء في أن اعتبار الخبر عند العقلاء إنما هو لأجل كاشفيته عن الواقع وإراءته له و أماريته بالنسبة إليه. و من الواضح أن الإراءة و الكشف إنما هو مع عدم ابتلائه بمعارض مماثل أو أقوى، ضرورة أنه مع هذا الابتلاء يتردد الطريق و الكاشف بينهما، إذ لا يعقل كون كل واحد منهما مع وجود الآخر كاشفاً، و إلا لزم الخروج عن حدّ التعارض، و مع تردد الطريق و الكاشف و عدم وجود مرجح في البين اللازم منه الترجيح من غير مرجح لا بدّ من التوقف، ضرورة أن الأخذ بالمجموع ممّا لا يمكن، و بواحد ترجيح من غير مرجح.

و هذا نظير ما لو أخبر مخبر واحد بخبرين متعارضين، فكما أنه لا يكون شيء من الخبرين هناك بكاشف و لا طريق، كذلك لا يكون شيء من الخبرين هنا بكاشف، كما لا يخفى.

ثانيهما: أن معنى حجّية الخبر إنما هو عبارة عن صحّة احتجاج المولى به على العبد. و من المعلوم أن ذلك إنما هو مع عدم كون الأمانة مجهولة للعبد، ضرورة أنه لو كانت كذلك لا يبقى للمولى حقّ المؤاخذه و الاعتراض، فإذا كانت صلاة الجمعة واجبة واقعاً و كانت الأمانة الدالّة على ذلك غير واصله إلى المكلف، بل كان الموجود عنده هو الأمانة الضعيفة الدالّة على التحريم، لا يجوز للمولى المؤاخذه و الاعتراض لأجل الترك، ضرورة أن البيان الذي به يسدّ باب البراءة العقلية الراجعة إلى عدم استحقاق العقوبة مع عدم وصول التكليف إنما يكون المراد به هو البيان الواصل إلى المكلف، و مع الجهل به لا مخرج للمورد عن البراءة. هذا، و من الواضح أن مع ابتلاء البيان الواصل بمعارض مماثل لا يصحّ للمولى الاحتجاج أصلاً، و هذا ممّا لا ينبغي الارتباب فيه.

فانقدح: أنّ الخبرين المتكافئين لا يكون شيء منهما حجّة بالنسبة إلى مدلولهما المطابقي.

وأما بالنسبة إلى المدلول الالتزامي الذي يشترك فيه الخبران ولا معارضة بينهما فيه، كعدم الاستحباب والكرهية، والإباحة في ما إذا قام أحد الخبرين على الوجوب والآخر على التحريم، فلا شبهة في حجّيتهما بالنسبة إليه، إنّما الإشكال في أنّ الحجّة بالنسبة إليه هل هو كلا الخبرين أو واحد منهما معيّن بحسب الواقع وهو الخبر الذي لم يعلم كذبه؟

قد يقال بالأول، كما أفاده المحقّق النائيني قدس سره على ما في التقارير، حيث دفع توهم سقوط المتعارضين عن الحجّية بالنسبة إلى نفى الثالث أيضاً، نظراً إلى أنّ الدلالة الالتزامية فرع الدلالة المطابقية، وبعد سقوط المتعارضين في المدلول المطابقي لا مجال لبقاء الدلالة الالتزامية لهما في نفى الثالث؛ فإنّ الدلالة الالتزامية إنّما تكون فرع الدلالة المطابقية في الوجود لا في الحجّية، ثمّ قال: وبعبارة أوضح: الدلالة الالتزامية للكلام تتوقّف على دلالة التصديقية؛ أي دلالة على المؤدّي، وأما كون المؤدّي مراداً فهو ممّا لا يتوقّف عليه الدلالة الالتزامية، فسقوط المتعارضين عن الحجّية في المؤدّي لا يلازم سقوطهما عن الحجّية في نفى الثالث (1)، انتهى.

ويرد عليه: أنّه مع العلم بكذب أحدهما واقعاً بالنسبة إلى المدلول المطابقي كيف يكون مع ذلك حجّة بالنسبة إلى المدلول الالتزامي، ألا ترى أنّه لو كان هنا خبر واحد فقط مع عدم الابتلاء بالمعارض وعلم من الخارج

ص: 381

بكذبه، فهل يرضى مع ذلك أحد بكون العلم بالكذب يوجب سقوطه في خصوص مدلوله المطابقي، و أما المدلول الالتزامي فهو بالنسبة إليه حجة، و كذلك المقام، فإنّ لا تتعقّل مع العلم بكذب واحد من الخبرين أن يكونا معاً حجة بالنسبة إلى نفي الثالث الذي هو من اللوازم العقلية للمدلول المطابقي.

و ما أفاده من التفكيك بين الوجود و الحجية ممّا لم يظهر وجهه لنا، فإنّه إذا كان حجة يكون مدلوله المطابقي موجوداً، و مع الوجود لا مجال للتفكيك بين المدلولين و ليست الدلالة الالتزامية من الدلالات اللفظية حتّى لا يكون دلالة اللفظ عليها متوقّفة على دلالته على المدلول المطابقي و إن عدّت هذه الدلالة في المنطق من جملة تلك الدلالات، و ذلك لأنّ دلالة اللفظ على أمر خارج عمّا وضع له مع عدم كونه مجازاً ممّا لا يتصوّر، بل قد عرفت أنّ في المجازات أيضاً لا يكون اللفظ دالاً إلاّ على المعنى الحقيقي.

و كيف كان: فمع العلم بكذب أحد الخبرين بالنسبة إلى مدلوله المطابقي لا وجه لتوهم حجّيته بالنسبة إلى المدلول الالتزامي.

فالحقّ في هذا الباب ما اختاره المحقّق الخراساني قدس سره من كون الحجّة على نفي الثالث هو أحدهما الغير المعين الذي هو الخبر الذي لم يعلم كذبه، لا الخبرين معاً⁽¹⁾، فتأمل جيّداً.

هذا كلّ بناءً على كون الوجه في اعتبار الخبر هو بناء العقلاء على العمل به في جميع أمورهم كما أنّه هو الوجه.

ص: 382

المكلف متوجّهاً إليه تكليفان نفسيّان تعلق كلّ واحد منهما بمتعلّق خاص، وحيث لا يكون قادراً على جمعهما في مقام الامتثال ولا مرجّح في البين يحكم العقل بالتخير.

وأما هنا فالتكليف المتعلّق بتصديق العادل تكليف طريقي، و مرجعه إلى لزوم متابعة الخبر لكونه طريقاً وكاشفاً عن الواقع، ولا معنى للحكم بالتخير بين الطريقتين اللذين كانت حجّيتهما لأجل الطريقيّة، والعقل يحكم بتساقطهما لامتناع ثبوت الكاشفية لهما، ضرورة أنّه لا معنى للتخير بين الخبرين بكون كلّ واحد منهما كاشفاً مع عدم العمل بالآخر، كما لا يخفى، هذا.

وأما بناءً على كون المستفاد من النقل هو الحجّية من باب السببية فالأمر وإن كان يدور بين رفع اليد عن العموم وتقييد الإطلاق، إلا أنّك عرفت فيما تقدّم أنّ ترجيح التقييد على التخصيص إنّما هو فيما إذا كان الأمر دائراً بين التصرّف في دليل بالتخصيص والتصرّف في ذلك الدليل بالتقييد.

هذا كلّ بناءً على الطريقيّة.

مقتضى الأصل بناءً على السببية

وأما بناءً على السببية فتارة يقال: بكون الدليل هو العقل، و اخرى:

بأنّه هو النقل.

فعلى الأوّل قد يقال بخلوّ الواقع عن الأحكام و أنّها تابعة لقيام الأمانة، وبدونها لا حكم ولا تكليف، وقد يقال بثبوت الأحكام الواقعيّة المشتركة بين العالم والجاهل، كما انعقد عليه الإجماع و تواتر به الأخبار.

ص: 384

فعلى الأوّل تارةً يقال: بأنّ قيام الأمانة على تعلّق الحكم بشيءٍ يوجب أن يكون ذلك الشيء محكوماً بذلك الحكم بعنوانه، وأخرى: بأنّ قيام الأمانة عليه يوجب أن يكون متعلّق الحكم هو مؤدّى الأمانة بما أنّه مؤدّاها.

فعلى الأوّل يكون مرجع قيام الأمانة على وجوب صلاة الجمعة وأمانة أخرى على حرمتها، إلى اشتغال صلاة الجمعة على المصلحة الملزمة والمفسدة كذلك. ومن المعلوم ارتفاع ذلك، فاللازم حينئذٍ الالتزام بتساقط الخبرين بعد عدم وجود مرجّح في البين.

وعلى الثاني الذي مرجعه إلى أنّ قيام الأمانة يوجب أن يكون متعلّق الحكم هو المؤدّى له بوصف أنّه المؤدّى له يكون مرجع الأمانتين والخبرين إلى اشتغال مؤدّى خبر زرارة - مثلاً - على المصلحة بما أنّه مؤدّى له، وكذا مؤدّى خبر محمّد بن مسلم، فإن قلنا بتغاير هذين العنوانين وكفايته في تعدّد الحكم فلا معارضة بين الخبرين حينئذٍ، بل يصير كعنواني الصلاة والتصرّف في مال الغير، كما لا يخفى.

وإلا يلزم التعارض والتساقط، هذا بناءً على خلوّ الواقع عن الحكم المشترك بين العالم والجاهل.

وأما بناءً على ثبوت ذلك فلا بدّ أن تكون الأمانة المخالفة مشتملة على مصلحة غير ناقصة عن مصلحة الواقع، وحينئذٍ فحيث لا يكون المخالف المشتمل على المصلحة غير معلوم فاللازم أن يقال بالتخيير، لأجل عدم وجود المرجّح.

إشارة

هذا كله ما تقتضيه القاعدة في المتعارضين المتكافئين، لكنّه قد ادّعى الإجماع على عدم التسايط، ووردت روايات دالّة عليه، لكنّها مختلفة:

فطائفة منها تدلّ على التخيير.

و طائفة على التوقّف.

وقد ادّعى الشيخ قدس سره في الرسائل تواتر الروايات الدالّة على التخيير (1)، و لكنّها حسبما تتبّعنا في مظانّها التي هي الباب التاسع من كتاب قضاء الوسائل (2) و كذا الباب التاسع من مستدرکه (3) لا تتجاوز عن سبعة قاصرة من حيث السند و الدلالة، و قد مرّ بعضها، و هو رواية الحميرى و على بن مهزيار المتقدمان (4) في فصل تعارض العامّ و الخاصّ، و هكذا أخبار التوقّف المذكورة في الباب التاسع من الكتابين.

ما قيل في وجه الجمع بين هاتين الطائفتين من الأخبار

وقد وقع الاختلاف في الجمع بين هاتين الطائفتين و ما قيل في ذلك وجوه:

منها: ما أفاده المحقّق النائيني في التقريرات - بعد ذكر أنّ في هذا الباب

ص: 386

1- (1) - فرائد الأصول 2: 762.

2- (2) - وسائل الشيعة 27: 106، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9.

3- (3) - مستدرک الوسائل 17: 302، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9.

4- (4) - تقدّمنا في الصفحة 334-335.

طوائف أربع من الروايات، لدلالة طائفة ثالثة على التخيير في خصوص زمان الحضور، ورابعة على التوقف في خصوص ذلك الزمان - من أن مقتضى التحقيق في الجمع بينها هو أن النسبة بين ما دلّ على التخيير في زمان الحضور وبين ما دلّ على التخيير المطلق وإن كانت هي العموم والخصوص، وكذا بين روايات التوقف، إلا أنه لا تعارض بينهما، لعدم المنافاة بين التوقف المطلق والتوقف في زمان الحضور، وكذا بين التخييرين، فالتعارض بين ما دلّ على التخيير وبين ما دلّ على التوقف، غاية أنه لا تعارض بين ما دلّ على التوقف والتخيير مطلقاً يكون بالعموم من وجه، وبين ما دلّ على التوقف والتخيير في زمان الحضور يكون بالتباين، ولا يهمننا البحث في الثاني، فإنه لا أثر له، فالحرى رفع التعارض في الأول، وقد عرفت أن النسبة بينهما العموم من وجه، لكن نسبة ما دلّ على التخيير مطلقاً مع ما دلّ على التوقف في زمان الحضور هي العموم والخصوص، فلا بدّ من تقييد إطلاق التخيير به، وبه يتحقّق انقلاب النسبة من العموم من وجه إلى العموم المطلق، ومقتضى الصناعة حمل أخبار التوقف على زمان الحضور والتمكّن من ملاقة الإمام عليه السلام، فتصير النتيجة هي التخيير في زمان الغيبة كما عليه المشهور⁽¹⁾، انتهى ملخصاً.

ويرد عليه: - مضافاً إلى أنه لم يظهر لنا أن النسبة بين ما دلّ على التخيير مطلقاً وبين ما دلّ على التوقف كذلك كيف تكون بالعموم من وجه بعد شمول كلّ منهما لحالتى الظهور والغيبة، بل النسبة بين الدليلين هي التباين كالنسبة بين أدلة التوقف والتخيير في زمان الحضور، كما لا يخفى. ومضافاً إلى

ص: 387

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4: 764-765.

ما أورده الفاضل المقرّر في الهامش من أنه لا-وجه لملاحظة دليل التخيير مطلقاً مع دليل التوقّف في زمان الحضور حتّى يختصّ دليل التخيير بحال الغيبة و صار مخصّصاً لدليل التوقّف المطلق بعد ما كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه، على حسب ما أفاده، فإنّه ليس بأولى من العكس و ملاحظة دليل التوقّف مطلقاً مع دليل التخيير في زمان الحضور و تخصيصه بحال الغيبة ثمّ جعله مخصّصاً لدليل التخيير مطلقاً، كما لا يخفى - أنّه لا وجه لملاحظة دليل التخيير مطلقاً مع دليل التوقّف في زمان الحضور بعد كونه مبتلى بالمعارض على ما هو المفروض، و هو دليل التخيير في زمان الحضور الذي ذكر أنّ النسبة بينهما التباين.

و بالجملّة: فهذا النحو من الجمع ممّا لا وجه له.

و به ينقدح الخلل في الجمع الذي أفاده الشيخ قدس سره في الرسائل (1) و هو حمل أخبار التوقّف على صورة التمكن من الوصول إلى الإمام عليه السلام، فإنّه لا وجه له بعد اختلاف الأخبار بالنحو الذي عرفت، مضافاً إلى أنّ المراد بالتمكن إن كان هو التمكن الذي كان الشخص معه قادراً على الرجوع إلى الإمام فوراً كما إذا كان معه في مدينة واحدة، فمن الواضح إباء أخبار التوقّف عن الحمل على خصوص هذه الصورة، و إن كان المراد به هو التمكن بمعنى مجرّد القدرة على الوصول إلى محضره و لو مع تحمّل مشقّة السفر، فمن الواضح أنّ حمل أخبار التخيير على صورة عدم التمكن بهذا المعنى بعيد جدّاً، كما لا يخفى، خصوصاً مع كون الغاية في بعض الروايات ملاقة من يخبره، و من المعلوم أنّ المخبر أعمّ من الإمام عليه السلام.

ص: 388

و منها: ما أفاده المحقق الحائري قدس سره في كتاب الدرر (1) في مقام الجمع، من حمل أخبار التوقف على التوقف في مقام الرأي و الإفتاء، و أخبار التخيير على التخيير في العمل.

و يرد عليه: أنه كما يستفاد من أدلة التخيير جواز العمل بكل واحد من الخبرين، كذلك يوجد في أخبار التوقف ما ظاهره النهي عن العمل بشيء منهما لا النهي عن الرأي و الإفتاء، فراجع، فهذا الجمع أيضاً ممّا لا شاهد له.

و الذي يمكن أن يقال في مقام الجمع: إنّ أدلة التخيير صريحة في جواز الأخذ بكلّ من الخبرين، فإنّ قوله عليه السلام:

«فموسّع عليك بأيّهما أخذت» (2)، صريح في التوسعة و جواز الأخذ بكلّ منهما. و أمّا أخبار التوقف فليس فيها ما كان نصّاً في ذلك، بل غايته الظهور في التوقف و عدم الأخذ بشيء منهما، و الظاهر لا يقاوم النصّ، فيحمل أخبار التوقف على الاستحباب، لصراحة أخبار التخيير في الجواز.

و هنا وجوه آخر من الجمع، مثل حمل أخبار التخيير على العبادات و أخبار الإرجاء على المعاملات، أو حمل أخبار الإرجاء على صورة عدم الاضطرار إلى العمل بأحدهما، و أخبار التخيير على ما إذا لم يكن له بدّ من العمل بأحدهما، و ذكر أكثر هذه الوجوه العلامة المجلسي قدس سره في كتاب مرآة العقول (3).

ص: 389

1- (1) - درر الفوائد، المحقق الحائري: 657.

2- (2) - الاحتجاج 2: 264/233، وسائل الشيعة 27: 121، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 40.

3- (3) - مرآة العقول 1: 218-219.

وقد استدلّ لبعض هذه الوجوه برواية الميثمي الطويلة التي أوردتها في الوسائل في الباب التاسع من أبواب كتاب القضاء(1) و لكنّها لا دلالة لها على التخيير الذي هو المقصود في المقام، لأنّه حكم ظاهري و التخيير الذي يدلّ عليه هذه الرواية هو التخيير الواقعي، لأنّ مورده النهي التنزيهي مع دليل الرخصة أو الأمر غير الإلزامي مع ذلك الدليل.

و من المعلوم أنّ التخيير في مثل هذه الموارد تخيير واقعي، كما هو واضح.

نعم ذيلها يدلّ على التوقّف و التثبّت حتّى يأتي البيان من ناحيتهم، فهذه الرواية أيضاً من أخبار التوقّف، ولا بدّ من علاج التعارض بينها و بين أخبار التخيير فتأمل جيّداً.

تنبيهات

إشارة

و ينبغي التنبيه على امور:

التنبيه الأول: في معنى التخيير في المسألة الأصولية

لا ينبغي الارتياح في أنّ الاستفادة من أخبار التخيير هو التخيير في المسألة الأصولية، و مرجعه إلى كون المتخيّر مخيراً في الأخذ بأحد الخبرين و المعاملة معه معاملة الحجّة، كما لو كان بلا معارض، إنّما الإشكال في

ص:390

1- (1) - وسائل الشيعة 113:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 21.

ما يرجع إليه حقيقة التخيير بعد ما عرفت (1) من كون مقتضى القاعدة العقلانية في مقام التعارض تساقط الخبرين وسقوط الحجّتين و الطريقتين.

قد يقال بأنّ مرجع جعل التخيير إلى جعل الطريقتيّة عند التعارض.

ويرد عليه - مضافاً إلى أنّ أصل جعل الطريقتيّة والكاشفية و لو مع عدم التعارض غير معقول، لأنّ الكاشفيّة من الأمور التكوينيّة واللوازم العقلية للكاشف و لا يعقل تعلّق الجعل الشرعيّ بها - أنّه إن كان المراد جعل الطريقتيّة لكلا الخبرين فهو مستحيل بعد فرض التعارض و عدم إمكان الاجتماع، ضرورة أنّه لو لم يكن مستحيلاً لما كان العقل يحكم بالتساقط، كما هو واضح.

وإن كان المراد جعل الطريقتيّة لأحد الخبرين بالخصوص، فمضافاً إلى أنّه لا مرجح في البين، مناف لمقتضى الأدلّة، حيث إنّها تدلّ على التخيير لا الأخذ بخصوص واحد منهما، و إن كان المراد جعلها لأحدهما غير المعين فمن الواضح أنّ أحدهما لا على سبيل التعيين ليس شيئاً وراء كلا الخبرين، ضرورة أنّه ليس هنا أمر آخر في البين، وقد عرفت استحالة جعل الطريقتيّة لكليهما أو واحد معيّن منهما، هذا.

وقد يقال بأنّ التخيير المجمعول في الخبرين المتكافئين هو حكم ظاهريّ مجمعول عند الشكّ و في مورد التخيير، و يؤيّد ما في بعض الروايات المتقدّمة من ترتيب الحكم بالتوسعة على ما إذا لم يعلم، فهو أيضاً كسائر الأصول المعتبرة في موارد الشكّ.

و لازم هذا القول الاقتصار في مقام الأخذ بأحد الخبرين على مجرد

ص: 391

مدلوله المطابقى دون لازمه، لعدم حجّية اللوازم ولا الملزومات فى باب الأصول، كما عرفت.

والتحقيق فى المقام أن يقال: إنّ الحكم بالتحخير فى المتعارضين ليس حكماً ثانوياً وراء الحكم بحجّية كلّ واحد من الخبرين إمضاءً لحكم العقلاء وبنائهم على العمل بخبر الواحد.

غاية الأمر أن مرجعه إلى تخطئة العقلاء فى حكمهم بالتساقط مع التعارض، و مرجعه إلى أنّه كما كان الواجب عليكم الأخذ بالخبر و التعبد بمضمونه و جعله حجّة و طريقاً إلى الواقع مع عدم التعارض مع الخبر الآخر، كذلك يجب عليكم فى مقام التعارض أيضاً الأخذ. غاية الأمر أنّه حيث لا يكون ترجيح فى البين يتخيّر المكلف فى الأخذ بكلّ واحد منهما، فهذا الأخذ لا يكون مغايراً للأخذ بالخبر مع عدم المعارضة أصلاً، و حينئذٍ لا فرق بينهما من جهة حجّية اللوازم و الملزومات.

و الدليل على ما ذكرنا: أنّ الظاهر عدم الفرق فيما يرجع إلى معنى الأخذ بين المتكافئين و المتعارضين مع ثبوت المزيّة لأحدهما، فكما أنّ الأمر بأخذ ذى المزيّة ليس حكماً آخر وراء الحكم بحجّية الخبر، فكذلك الأمر بأخذ أحد الخبرين مع التكافؤ، فإنّه ليس أيضاً حكماً آخر ناظراً إلى جعل الطريقيّة و جعل حكم ظاهرى، كما هو واضح.

و يرد عليه: أنّ تخطئة حكم العقلاء و إن كان بمكان من الإمكان، و لكن لا مجال لتخطئة حكم العقل. و قد عرفت (1) أنّ التساقط مقتضى حكم العقل

ص: 392

أيضاً، وعليه فيبقى الإشكال بحاله. و الظاهر أنّ الالتزام بالحكم الظاهري و الأصل العملي لا مانع منه و اقتضائه عدم الأخذ بغير المدلول المطابقى و عدم حجّية اللوازم، و مثلها ممنوع بعد كون التخيير هو الأصل العملي و المخيّر فيه هو الأخذ بكلّ واحد من الخبرين بجميع مداليه و لوازمه و مثلها، و لا مانع من عدم حجّية المثبت و كون المخيّر فيه مطلق الأخذ.

التنبيه الثانى: فى حكم تخيير القاضى و المفتى فى عمله و عمل مقلّديه

إنّ بعد ما عرفت من كون التخيير الذى يدلّ عليه أخباره هو التخيير فى المسألة الأصوليّة، فهل يجوز للمجتهد الفتوى بالتخيير فى المسألة الفرعيّة الراجع إلى كون المقلّد مخيّرأ فى مقام العمل، أم التخيير ينحصر بالمجتهد و يجب عليه الأخذ بمضمون أحد الخبرين و الفتوى على طبقه؟ وجهان.

قد يقال: بانحصار الخطابات الواردة فى المسائل الأصوليّة بخصوص المجتهد نظراً إلى أنّه هو الذى يتحقّق عنده موضوع تلك الخطابات، لأنّه هو الذى يشكّ فى الحكم الفلانى بالشبهة الحكميّة، و هو الذى يجيء عنده الخبران المتعارضان، و غير ذلك من الموضوعات، و مع انحصار تحقّق الموضوع به لا تكون تلك الخطابات شاملة لغيره، هذا.

و لكن الظاهر خلافه، لأنّ مجرّد كون المقلّد غير مشخّص لموضوعات تلك الخطابات لا يوجب انحصارها بالمجتهد، بل يمكن أن يقال: بأنّ المجتهد يشخّص الموضوع للمقلّد و يفتى بمضمون تلك الخطابات. فبالنتيجة يكون جريانها فى ذلك الموضوع عند المقلّد، فالمجتهد يعلم المقلّد بأنّ صلاة الجمعة كانت واجبة

فى عصر ظهور أنمة النور عليهم السلام و الآن مشكوك الوجوب، و يفتى بأن كل شىء كذلك يحرم نقض اليقين فيه بالشك على ما هو مدلول خطابات الاستصحاب، فالمقلد حينئذ يتمسك بالاستصحاب و يحكم بوجوبها فى هذه الأعصار أيضاً و إن كانت الشبهة حكمية.

و إن شئت قلت: إن مورد الاستصحاب لا يختص بما إذا كان يقين وجدانى، بل مورد أعم منه و ممّا إذا قامت أماره معتبره، و إلا لكان مورده فى غاية القلة خصوصاً بالنسبة إلى الشبهات الحكمية. و من الواضح أن فتوى المجتهد من الأمارات المعتبره، فإذا علم المقلد بوجوب صلاة الجمعة فى عصر الظهور و الشك فى هذه الأعصار يحصل للمقلد أماره معتبره عليه و الشك، فيتحقق عنده موضوع الاستصحاب و يحكم بجريانه على تقدير كون المجتهد ممن يقول باعتباره. فدعوى انحصار الخطابات الواردة فى المسائل الأصولية بالمجتهد ممنوعة جداً.

و ممّا ذكرنا يظهر: أن المجتهد عند تعارض الخبرين عنده يتخير بين الأخذ بمضمون أحد الخبرين و الفتوى على طبقه، لأنك عرفت أنه ليس المراد بالأخذ هو الأخذ بالنسبة إلى العمل فقط، بل الأخذ مطلقاً كالأخذ بالخبر مع عدم المعارض له، و بين إعلام المقلد بالحال أن هذا المورد ممّا ورد فيه الخبران المتعارضان و حكمه التخيير فى الأخذ، و بين الفتوى بالتخيير فى مقام العمل من دون إعلامه بالحال.

أمّا الأوّل و الثانى فواضحان، و أمّا الثالث، فلأن التخيير على ما عرفت حكم طريقي، و مرجعه إلى جواز أخذ كل من الخبرين طريقاً و أماره، فلا مانع من الفتوى بالتخيير، فتأمل جيّداً.

التنبيه الثالث: فى أنّ التخيير بدوى أو استمرارى

هل التخيير بدوى مطلقاً، أو استمرارى كذلك، أو تفصيل فيه بين ما إذا كان فى المسألة الأصولية فبدوى وبين ما إذا كان فى المسألة الفقهية فاستمرارى، أو تفصيل فيه بعد فرض كونه فى المسألة الأصولية بين ما إذا قيل باختصاص الخطابات الواردة فى المسائل الأصولية بالمجتهد، فالتخيير بدوى، وبين ما إذا قيل بعدم الاختصاص فاستمرارى؟

وجوه واحتمالات أربعة، والمستند هو الأخبار الواردة فى التخيير ومع قصورها فالاستصحاب، وتوضيح الحال: أنه أفاد الشيخ قدس سره فى الرسالة أنّ مستند التخيير إن كان هو الأخبار الدالة عليه فالظاهر أنّها مسوقة لبيان وظيفة المتحير فى ابتداء الأمر، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى حال المتحير بعد الالتزام بأحدهما (1)، انتهى.

ويمكن تقريبه بأنّ هنا أمران:

أحدهما: وظيفة المتحير عند مجيء الخبرين المتعارضين عنده.

وثانيهما: وظيفته بعد الأخذ بأحدهما، والسؤال عن هذه الوظيفة إنّما يصحّ مع ثبوت أصل وظيفة المتحير فى ابتداء الأمر ووضوحه عند السائل. ومن المعلوم كما نراه أنّ الروايات الواردة فى التخيير ليس فيها إلاّ سؤال وجواب واحد، وهو السؤال عن أصل وظيفة المتحير ابتداءً والجواب عنه، أو بيان أمر واحد وحكم فارد، هذا.

ص: 395

و يرد عليه: أنه يمكن أن يستفاد من كثير من الأخبار الواردة في التخيير كونه استمرارياً، و العمدة من ذلك روايتان:

إحدهما:

ما رواه الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام قلت: يحيننا الرجلان - و كلاهما ثقة - بحديثين مختلفين و لا نعلم أيهما الحق؟

قال عليه السلام: «إذا لم تعلم فموسّع عليك بأيهما أخذت» (1)، فإنّ تعليق الحكم بالتوسعة على مجرد الجهل و عدم العلم خصوصاً مع إعادته في الجواب مع كونه مذكوراً في السؤال يدلّ على أنّ تمام الموضوع للحكم بالتوسعة هو مجرد الجهل بالواقع و عدم العلم و التردّد الناشئ من مجيء الحديثين المختلفين. و من الواضح بقاء التردّد بعد الأخذ بأحدهما، لأنّ الأخذ به لا يوجب العلم بالواقع أو قيام أمانة عليه التي لا بدّ من الأخذ بها.

وقد عرفت أنّ التخيير وظيفة مجعولة في مقام الشكّ و التخيير، و ليس مرجعه إلى كون المأخوذ من الخبرين أمانة تعبدية في صورة التعارض حتّى يكون قيام الأمانة رافعاً لموضوع الحكم بالتوسعة تعبداً، بل التحقيق أنّه مع التخيير و الأخذ بأحد الخبرين لا يرتفع التخيير و التردّد من البين، و المفروض أنّه الموضوع الفريد للحكم بالتوسعة و جواز الأخذ بما شاء من الخبرين.

ثانيتها:

رواية الحرث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام: «إذا سمعت من أصحابك الحديث - و كلّهم ثقة - فموسّع عليك حتّى ترى القائم عليه السلام فتردّ إليه (2).

ص: 396

-
- 1- (1) - الاحتجاج 2: 233/264، وسائل الشيعة 27: 121، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 40.
2- (2) - الاحتجاج 2: 234/264، وسائل الشيعة 27: 122، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 41.

و هذه الرواية وإن كان ربّما يناقش في دلالتها على التخيير في المتعارضين، لعدم التعرّض لهما في الموضوع، بل موضوع الحكم بالتوسعة مطلق الحديث، إلا أنّ التمسك بها لمكان كونها من أدلّة التخيير عند الشيخ قدس سره القائل بهذه المقالة، و هي قصور أدلّة التخيير عن الدلالة لحال المتخيّر بعد الالتزام بأحدهما، هذا.

مضافاً إلى أنّه يمكن أن يستفاد من التعبير بالتوسعة المستعملة في سائر روايات التخيير كون الموضوع هو المتعارضين، و إلى أنّ إطلاقه لهما يكفي لنا، كما لا يخفى.

و كيف كان: فدلالتها على استمرار التخيير أوضح من الرواية السابقة، لأنّه جعل الغاية للحكم بالتوسعة هي رؤية القائم عليه السلام و الردّ إليه، فتدلّ على بقاءه مع عدم حصول الغاية، سواء كان في ابتداء الأمر أو بعد الأخذ بأحد الخبرين، كما لا يخفى. فانقدح: أنّه لا مجال لدعوى الإهمال في جميع الروايات الواردة في باب التخيير.

و أمّا الاستصحاب فنقول: الشكّ في الاستمرار قد يكون مع فرض اختصاص التخيير بخصوص المسألة الأصوليّة، وقد يكون لأجل الشكّ في أنّ التخيير في المسألة الأصوليّة أو في المسألة الفرعيّة، وقد يكون لأجل الشكّ في أنّه مع كون التخيير في المسألة الأصوليّة هل الخطابات الواردة فيها مختصة بالمجتهد أو تعمّ المقلّد؟

فعلى الأوّل لا بدّ من ملاحظة ما جعل في الأخبار موضوعاً للحكم بالتخيير، فنقول: يحتمل فيه وجوه أربعة:

أحدها: أن يكون الموضوع هو شخص المكلف فيما إذا لم يعلم بما هو الحق من الخبرين المتعارضين.

ثانيها: أن يكون الموضوع هو من لم يعلم حقيقة واحد منهما.

ثالثها: أن يكون الموضوع هو المتحير بما هو المتحير.

رابعها: أن يكون الموضوع خصوص من لم يختَر أحد الخبرين، كما يظهر من الشيخ قدس سره (1).

. فعلى الأولين لا مانع من الاستصحاب، لبقاء الموضوع المأخوذ في الدليل بعد الأخذ أيضاً، وعلى الأخيرين أيضاً لا مانع منه، لأنه بعد ما صار الشخص الخارجى مورداً للحكم بالتخيير نقول: هذا الشخص كان مخيراً و الآن نشك في بقاء تخييره، فهو بعد باق عليه، نظير الاستصحاب الجارى في الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه، كما أوامناً إليه مراراً. وعلى الثانى والثالث يصير هذا الاستصحاب من أفراد القسم الثانى من الأقسام الثلاثة من استصحاب الكلّى، كما لا يخفى.

فانقدح من جميع ما ذكرنا دلالة الأدلة من الأخبار و الاستصحاب على كون التخيير استمراريّاً.

ثمّ إنّه قد يناقش في جريان الاستصحاب بناءً على الوجه الثانى و كذا الثالث، نظراً إلى ما ذكرناه في باب الاستصحاب الكلّى من أنّ استصحاب الكلّى إنّما يجرى إذا كان ذلك الكلّى مجعولاً شرعياً أو موضوعاً لترتب أثر شرعى.

فيقال حينئذٍ: إنّ التخيير الجامع بين البدوى و الاستمرارى لا يكون أمراً مجعولاً من الشارع، لأنّ المجعول الشرعى إمّا خصوص التخيير البدوى، وإمّا

ص: 398

خصوص التخيير الاستمراري، والجامع بينهما أمر انتزاعي غير مجعول أصلاً، نظير القدر الجامع بين الوجوب والاستحباب مثلاً، فلا يجرى في شيء منهما الاستصحاب أصلاً.

إلا أن يقال: بأن هذا الإشكال إنما يجرى فيما لو أريد استصحاب التخيير الكائن بالكون الناقص، بأن يكون المستصحب عبارة عن جملة «كان التخيير ثابتاً للمكلف» وأما لو أريد استصحاب جملة «كان المكلف مخيراً» فلا مانع من جريانه. أو يقال بالفرق بين المقام وبين المثال المزبور، وهو القدر الجامع بين الوجوب والاستحباب بأنه لا يعقل جعل القدر الجامع هناك، وأما أصل التوسعة فيمكن تعلق الجعل به بقوله عليه السلام:

«فموسّع عليك» و شبهه، فتأمل.

و كيف كان: فنحن لا نحتاج إلى هذا الاستصحاب حتى يورد عليه بما ذكر، لما عرفت من دلالة الروايات على استمرار التخيير، مضافاً إلى أنّ الشك فيه على تقديره إنما هو بعد الفراغ عن ثبوته في خصوص المسألة الأصولية وعدم اختصاص الخطابات الواردة فيها بالمجتهد، وقد عرفت (1) أنه على هذا التقدير يجرى الاستصحاب بلا كلام.

التنبيه الرابع: في شمول أخبار التخيير لجميع صور الخبرين المختلفين

إنّه لا إشكال في تحقّق الموضوع المأخوذ في أخبار التخيير - وهو مجيء الرجلين بحديثين مختلفين - فيما إذا كان سند الروايتين مختلفين جميعاً في الإخبار مع الوسطة بأن لم يشتركا أصلاً حتى في واحد، إنّما الإشكال فيما إذا اشتركا في منتهى السلسلة، سواء اشتركا في غيره أيضاً أم لا، كما إذا روى

ص: 399

الكليني بإسناده حديثاً عن زرارة دالاً على وجوب شيء، وروى الشيخ بإسناده حديثاً عنه أيضاً دالاً على حرمة ذلك الشيء، أو روى الكليني عنه أيضاً ذلك الحديث، فإنه ربّما يمكن أن يقال بعدم كون هذا المورد مشمولاً لأخبار التخيير أصلاً، نظراً إلى أن المورد هو مجيء الرجلين بحديثين مختلفين، و هنا كان الجائي بهما شخصاً واحداً و هو زرارة فقط، فلا يشمل أدلة التخيير، هذا.

و يرد عليه: أنّ الظاهر عدم دخالة مجيء الرجلين بما هما رجلان، ولذا لو أتى بحديثين غير رجلين بل امرأتان أو مرء و امرأة لا خفاء في دخوله في موردها، مضافاً إلى أنّه يستفاد من أدلة التخيير أنّ الشارع لم يرض برفع اليد عن المتعارضين مع كون القاعدة تقتضى التساقط، فخالفه يوجب عدم رفع اليد في المقام أيضاً، كما لا يخفى، هذا.

و لو كان الحديث المنقول في الجوامع المتأخّرة مختلفاً من حيث النقل عن الجوامع الأوّلية، مثل ما إذا روى الكليني في الكافي حديثاً عن كتاب حسين بن سعيد الأهوازي، وروى الشيخ في التهذيب - مثلاً - ما يغايره عن ذلك الكتاب أيضاً فالظاهر أيضاً شموله في أخبار التخيير أيضاً إذا لم يعلم بكون الاختلاف مستنداً إلى اختلاف نسخ ذلك الكتاب، لأنّ الظاهر أنّ مثل الكليني و الشيخ لم يكن في أخذ الحديث معتمداً على ما هو المنقول في الكتب، بل كان دأبهم على الأخذ من الشيوخ إمّا بالقراءة عليهم أو بقراءتهم عليه، فهذا الاختلاف دليل على اختلاف الشيوخ النقلة لهذا الحديث.

نعم لو كان الاختلاف في نسخ الأصول المتأخّرة و الجوامع الموجودة بأيدينا، كما إذا اختلفت نسخ الكافي - مثلاً - في حديث، فالظاهر عدم كونه مشمولاً لأخبار التخيير أصلاً، لأنّ هذا الاختلاف يكون مستنداً إلى الكتاب لا محالة، فلا يصدق مجيء الرجلين بحديثين مختلفين، كما هو واضح.

إشارة

في الخبرين المتعارضين مع عدم التكافؤ

و الكلام فيه أيضاً يقع في مقامين:

المقام الأول: فيما يحكم به العقل في هذا الباب

فنقول: البحث في حكم العقل فيه قد يقع بناءً على اعتبار الخبر من باب الطريقيّة، وقد يقع بناءً على السببيّة. وليعلم أنّ التكلّم في حكم العقل إنّما هو بعد الفراغ عن عدم كون الحكم في المتكافئين هو التساقط و طرح الخبرين، بل بعد ثبوت كون الحكم فيهما هو التخيير.

و حينئذٍ نقول: أمّا بناءً على اعتبار الخبر من باب الطريقيّة، فإن قلنا: بأنّ المجعول عند التعارض هي الطريقيّة والكاشفيّة، فلا ينبغي الارتباب في المقام في أنّه لا بدّ من الأخذ بذى المزيّة أو بما يحتمل اشتماله عليها، لأنّه يدور الأمر بين أن يكون الطريق المجعول بعد التعارض هو خصوص الخبر الراجح أو أحدهما تخييراً، فحجّية الخبر الراجح متيقّنة لا ريب فيها، وأمّا الخبر غير الراجح فيشكّ في طريقيّته وكاشفيّته عند التعارض، لأنّه يحتمل اعتبار الشارع بالمزيّة الموجودة في الآخر، والشكّ في باب الحجّة و الطريق مساوق للقطع

بعدم حجّيته، لأنّها ترجع إلى صحّة الاحتجاج للمولى على العبد و كذا العكس، ولا يصحّ الاحتجاج مع الشكّ قطعاً.

وإن لم نقل بأنّ المجعول في مورد التعارض هي الطريقيّة والكاشفية، بل قلنا بأنّ المجعول إنّما هو حكم وجوبى ووظيفة للمكلّف المتحرّج عند تعارض الطريقتين عنده، نظراً إلى استحالة كون الطريقيّة مجعولة، أمّا مطلقاً، لأنّها من الأمور التكوينيّة غير القابلة لتعلّق الجعل بها، أو في خصوص المقام، لاستحالة جعل الطريقيّة للمتناقضين كما عرفت (1). فالأمر يدور بين التعيين والتخيير، لأنّه يحتمل تعلّق التكليف الوجوبى بالأخذ بخصوص الخبر الراجح، و يحتمل تعلّقه على سبيل الوجوب التخييرى بكلا الخبرين، والحكم فيه هو البراءة أو الاشتغال على خلاف ما عرفت في بابه.

هذا كلّ بناءً على اعتبار الخبر من باب الطريقيّة.

و أمّا بناءً على السببيّة فقد اطلق القول فيها بصيرورة المقام من صغريات باب التزاحم مع احتمال رجحان أحد المتزاحمين، ولكن التحقيق عدم تماميّة الإطلاق، بل إنّما يتمّ على بعض الوجوه.

توضيح ذلك: أنّ السببية إن كانت على النحو الذى يقول به الأشاعرة من خلوّ الواقع عن الأحكام الواقعيّة و كون الحكم الواقعى تابعاً لقيام الأمانة، فلا معنى حينئذٍ لدعوى كون المقام من صغريات باب التزاحم، لأنّه لو فرض قيام أمانة على وجوب صلاة الجمعة، و أمانة اخرى على حرمتها، فلا يمكن أن يكون في صلاة الجمعة مصلحة ملزمة و في تركها أيضاً مصلحة ملزمة، أو في فعلها

ص: 402

مفسدة ملزمة، و باب المتزاحمين ينحصر بما إذا اشتمل كلٌّ منهما على تمام المصلحة الموجبة للحكم.

وكذا لو كانت السببية على النحو الذى يقول به المعتزلة من ثبوت الأحكام الواقعية فى الواقع، غاية الأمر أن مع قيام الأمانة على خلافه لا يكون الحكم الفعلى إلا ما يطابق مدلول الأمانة، بمعنى أن فيه مصلحة غالبية على مصلحة الواقع، فإنه حينئذٍ لا يكون من ذلك الباب، لعدم إمكان امتثال كلٍّ من الفعل و الترك على مصلحة ملزمة، كما هو واضح.

نعم لو كانت السببية بالمعنى المعقول غير المستحيل، وهى الذى يرجع إلى اشتمال سلوك الطريق و التطرق به على المصلحة، فيصير المقام من صغريات ذلك الباب، لأن المفروض أن سلوك كلٍّ من الأمانتين و التعبد بكل من الخبرين مشتمل على المصلحة، و لا يمكن الجمع بين المصلحتين، فيصير من باب المتزاحمين، و حكمه أنه مع احتمال اشتمال واحد منهما على المزية يدور الأمر بين التعيين و التخيير، و الحكم فيه البراءة أو الاشتغال على الخلاف المتقدم فى بابه.

المقام الثانى

إشارة

فى مقتضى الأخبار الواردة فى هذا الباب

وأنه هل هو وجوب الأخذ بذى المزية أم لا، و أن المزية المرجحة ما ذا؟

فنبول: قد يقال بعدم وجوب الترجيح بالمرجحات المنصوصة و لا بغيرها نظراً إلى أن ظاهر الأخبار الواردة فيه و إن كان هو الوجوب، إلا

أن مقتضى الجمع بينها وبين أخبار التخيير مطلقاً هو حملها على الاستحباب، لاستلزام إبقائه على ظاهره وتقييد أخبار التخيير بصورة عدم ثبوت شيء من المرجّحات حمل أخبار التخيير على الفرد النادر وإخراج أكثر الأفراد منها، وهو قبيح، أو إلى أن اختلاف الأخبار الواردة في الترجيح في المرجّحات من حيث اشتغال كل منها على بعض مما لم يشتمل عليه الآخر أو من حيث الاختلاف في الترتيب بين المرجّحات دليل على عدم وجوب الترجيح، كاختلاف الأخبار الواردة في البئر ومنزوحاته حيث استكشف منه الاستحباب، نظراً إلى أن الاختلاف خصوصاً مع كثرته لا يجتمع مع الحكم الإيجابي، بل هو دليل على أصل الرجحان، والاختلاف محمول على مراتبه من الشدة والضعف(1)

. ونحن نقول: لا بدّ من ملاحظة أخبار الترجيح والتكلم في مفادها حتى يظهر أن المرجّح لإحدى الروايتين على ما هو المجعول شرعاً المدلول عليه الأخبار ليس إلا واحداً أو اثنين.

وتقييد أخبار التخيير به لا يوجب إخراج أكثر الأفراد، ولا مانع منه أصلاً، خصوصاً بعد ما عرفت(2) من أنه ليس في الروايات التي ادّعى كونها دليلاً على التخيير إلا رواية واحدة دالة عليه، وقد تقدّمت، وغيرها قاصر من حيث الدلالة جداً.

ص: 404

1- (1) - درر الفوائد، المحقق الحائري: 665-667.

2- (2) - تقدّم في الصفحة 386.

فقول: إنَّ العمدة في هذا الباب هي المقبولة(1) و المرفوعة(2) ، أمّا المرفوعة فهي قاصرة من حيث السند، لعدم كونها منقولة إلا في كتاب عوالي اللآلى الذي طعن فيه وفي مؤلفه صاحب الحدائق في مقدماته(3)

. و أمّا المقبولة فالتأمل فيها يقضى بأن أكثر المرجحات المذكورة فيها ليس مرجحاً للرواية، بل إنّما هي مرجحات لأحد الحكمين، فإنّ الأصدقية والأورعية والأعدلية المذكورة فيها إنّما جعلت مرجحة لأحد الحكمين، ولا ارتباط لها بباب الرواية أصلاً، و أمّا الشهرة الفتوائية التي جعلت وصفاً لإحدى الروايتين فالظاهر أنّها أيضاً من مرجحات باب الحكم وأن الحكم الذي كان مستنده مشهوراً من حيث الفتوى راجح على الآخر من غير نظر إلى نفس المستندين.

وإن أبيت إلا عن دلالة المقبولة على مرجحية الشهرة لإحدى الروايتين مع قطع النظر عن كونهما مستندين للحكمين فنقول: إنّ جعل الشهرة من المرجحات حينئذٍ ممنوعة، لأنّ الظاهر من المقبولة أنّ الرواية المطابقة

ص:405

-
- 1- (1) - الكافي 10/54:1، وسائل الشيعة 106:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 1.
 - 2- (2) - عوالي اللآلى 4:229/133، مستدرک الوسائل 17:303، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 2.
 - 3- (3) - الحدائق الناضرة 1:99.

للمشهور من مصاديق بين الرشد الذى يجب أن يتبع، وغير المشهور الذى هو الشاذ النادر هو من أفراد بين الغى الذى يجب أن يُترك و يدع، لا من مصاديق الأمر المشكل الذى يجب أن يردّ إلى الله و الرسول، و حينئذٍ فالشهرة تميّز الحجّة عن اللاجّة، لا أنّها مرجّحة لإحدى الحجّتين على الأخرى.

فانقدح: أنّ المرجّح فى مقام الفتوى الذى يدلّ عليه المقبولة ليس إلاّ موافقة الكتاب و مخالفة العامّة.

و من المعلوم أنّ تقييد ما يدلّ على التخيير - الذى عرفت انحصاره فى خبر الحسن بن الجهم المتقدم (1) - بالمقبولة مع عدم دلالتها إلاّ على أنّ المرجّح للرواية أمران ليس تقييداً مستهجناً، كما هو واضح. فالإشكال الأوّل حينئذٍ لا يبقى له مجال.

وأما الإشكال الثانى الذى مرجعه إلى أنّ اختلاف الأخبار الواردة فى باب المرجّحات دليل على عدم لزوم الترجيح و عدم وجوبه، فالجواب عنه يتوقّف على التكلّم فى مقامين:

حال الأخبار الواردة فى موافقة الكتاب

المقام الأوّل: فى الأخبار الواردة فيما يتعلّق بمخالف الكتاب من الروايات المروية عنهم عليهم السلام و هى على طائفتين:

الطائفة الأولى: ما تدلّ على أنّ الخبر المخالف للكتاب ممّا لم يصدر عنهم عليهم السلام أصلاً، سواء كان له معارض أم لا، كما يقتضيه إطلاقها، و قد أورد جملة

ص: 406

منها في الوسائل في الباب التاسع من أبواب كتاب القضاء كخبر السكوني (1)

. و خبر أيوب بن راشد (2) وهو ضعيف من حيث السند، لكنّه لا بأس به من حيث الدلالة، لأنّ الظاهر عرفاً من عدم الموافقة هو المخالفة وإن كان مفهوماً أعمّ، كما لا يخفى. و خبر أيوب بن الحرّ، وصحيحة هشام بن الحكم، ومرسلة ابن بكير (3) لكنّه ليس لها كثير ربط بالمقام، وغير ذلك ممّا أورده في المستدرک (4) في ذلك الكتاب.

و الطائفة الثانية: ما وردت في خصوص المتعارضين و ترجيح الموافق للكتاب على المخالف كخبر ابن أبي يعفور (5)، و لكن الظاهر أنّه من جملة الطائفة الأولى، كما لا يخفى، و رواية الطبرسي (6)، و هي أيضاً كالسابقة، و رواية العياشي (7)، و هي أيضاً كسابقتيها، و رواية الميثمي الطويلة، و قد مرّت (8) هذه الرواية و التكلّم فيها، و

مصحّحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما

ص: 407

- 1- (1) - وسائل الشيعة 109:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 10.
- 2- (2) - وسائل الشيعة 110:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 12.
- 3- (3) - وسائل الشيعة 111:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 14، 15، 18.
- 4- (4) - مستدرک الوسائل 302:17، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9.
- 5- (5) - وسائل الشيعة 110:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 11.
- 6- (6) - وسائل الشيعة 121:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 40.
- 7- (7) - وسائل الشيعة 123:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 47.
- 8- (8) - تقدّمت في الصفحة 390.

وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، و ما خالف أخبارهم فخذوه» (1)، هذا.

وقد جمع بين الطائفتين بحمل المخالفة في الطائفة الأولى على المخالفة بالتباين الكلّي، وفي الطائفة الثانية على المخالفة بغيره، سواء كان بالعموم والخصوص المطلق أو من وجه، وهذا الجمع وإن كان يبعده اتحاد التعبيرات الواقعة في الطائفتين من أنّ المخالف زخرف أو باطل، أو لم نقله، أو اضربه على الجدار، أو غير ذلك من التعبيرات، إلا أنّ التحقيق يقتضى المسير إليه.

و توضيحه: أنّ إطلاق المخالفة في الطائفة الأولى يشمل جميع أنحاء المخالفات بالتباين أو بالعموم والخصوص بقسميه، ضرورة أنّك عرفت (2) في أول هذا الكتاب أنّ السالبة الكلّية تناقض الموجبة الجزئية وكذا العكس، لكنّك عرفت (3) أنّه في محيط التقنين وجعل الأحكام على سبيل العموم لا يعدّ مثل العامّ والخاصّ مخالفين أصلاً ولا يحكمون بتساوقهما في مورد التعارض أو الرجوع إلى المرجّح، فبهذه القرينة العقلية ترفع اليد عن إطلاق الطائفة الأولى.

ص: 408

1- (1) - وسائل الشيعة 118:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 29.

2- (2) - تقدّم في الصفحة 320.

3- (3) - تقدّم في الصفحة 321.

وأما الطائفة الثانية الواردة في خصوص المتعارضين، فلا قرينة على رفع اليد عن إطلاق المخالفة الواردة فيها، فمقتضاها أن في الخبرين المتعارضين يردّ الخبر المخالف للكتاب، سواء كان مخالفته بنحو التباين أو بنحو العموم والخصوص بقسميه، وهذا لا ينافي وجوب ردّ الخبر المخالف للكتاب بالمخالفة بنحو التباين ولو لم يكن له معارض، كما هو مقتضى الطائفة الأولى، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه قد يقال: بأنّه لا ثمره للنزاع في كون موافقة الكتاب من المرجّحات، لأنّه على أيّ تقدير يجب الحكم على وفق ما يدلّ عليه الكتاب، سواء كانت موافقته من المرجّحات أو لم تكن، ولكن كان الكتاب مرجعاً على تقدير تساقط الخبرين بعد تعارضهما.

ولكن يرد عليه بأنّه يمكن فرض مورد تترتب الثمرة على ذلك، وذلك كما لو فرض دلالة الكتاب على وجوب عتق الرقبة مطلقاً، من غير تقييد بخصوص المؤمنة بعد إيقاع الظهار من الزوج، ووردت رواية دالة على أنّه: إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة. ورواية أخرى دالة على أنّه: إن ظهرت فلا تعتق رقبة مؤمنة، فإنّه على تقدير القول بالتساقط والرجوع إلى الكتاب لا بدّ من الحكم بكفاية عتق مطلق الرقبة في كفارة الظهار ولو لم تكن مؤمنة، كما هو مدلول ظاهر الكتاب على ما هو المفروض.

وأما على تقدير القول بترجيح الرواية الموافقة يردّ الرواية المخالفة، ويجب حينئذٍ ملاحظة الكتاب مع الرواية الموافقة له، وهما وإن كانا مثبتين، إلاّ أنّه حيث تكون وحدة السبب دليلاً على وحدة الحكم لا بدّ من تقييد الكتاب بالرواية الموافقة له والحكم بتعيين عتق خصوص الرقبة المؤمنة في كفارة الظهار.

لا يقال: إنّه لا مجال في المورد المفروض لإعمال المرجّح الذي هو موافقة الكتاب، ضرورة أنّ كلا الخبرين مخالفان للكتاب بالإطلاق و التقييد.

غاية الأمر الاختلاف بينهما إنّما هو من حيث النفي و الإثبات، كما لا يخفى.

لأنّنا نقول: إعمال المرجّح إنّما هو في ظرف وجود المعارض للخبر الموافق، وفي هذا الظرف لا- يكون الخبر الموافق مخالفاً أصلاً، و المخالفة إنّما تتحقّق بعد إسقاط المعارض بالمخالفة، ففي ظرف التعارض لا يكون الخبر الموافق مخالفاً، و بعد سقوط المعارض لا مانع من تقديمه على الكتاب، لأجل اختلافهما بالإطلاق و التقييد، كما لا يخفى، هذا.

و تظهر الثمرة أيضاً بين المرجعيّة و المرجحيّة أيضاً فيما إذا كان التعارض بين الخبرين بالعموم و الخصوص من وجه، و لكن قام الدليل على عدم إمكان التفكيك بين مورد الاجتماع و مورد الافتراق من حيث الحكم و كان الكتاب موافقاً لأحد الخبرين من حيث مادّة الاجتماع، فإن قلنا بالتساقط و الرجوع إلى الكتاب فيسقط الخبر الموافق بتمام مضمونه في مادتي الاجتماع و الافتراق مع خبر الآخر و يرجع إلى الكتاب. و إن قلنا بأنّه مرجّح يؤخذ بالخبر الموافق في تمام مضمونه.

و تظهر الثمرة بينهما أيضاً فيما إذا ربّ حكم آخر على الحكم الذي يدلّ عليه الخبر الموافق للكتاب في نفس ذلك الخبر، كما فيما لو فرض أنّ الكتاب يدلّ على النهي عن شرب الخمر مثلاً و الخبر الموافق دالّ على النهي عن شربه و عن الصلاة فيه، بحيث لو علم أنّ الحكم الثاني مترتب على الأوّل و كان هنا خبر يدلّ على جواز شرب الخمر، فإن قلنا بمرجعية الكتاب بعد تساقط الخبرين يلزم أن لا يكون في البين إلاّ كون شرب الخمر منهياً عنه فقط، و إن قلنا بمرجحيّته للخبر الموافق يلزم ثبوت حكمين: حرمة الشرب، و عدم جواز الصلاة فيه، كما لا يخفى.

المقام الثاني: في الأخبار الواردة فيما يتعلّق بمخالفة العامة في الروايات الواردة عنهم عليهم السلام وهي أيضاً على طائفتين:

الطائفة الأولى: ما يدلّ على أنّ الخبر الموافق لهم ممّا لم يصدر أصلاً، سواء كان له معارض أم لا، كما هو مقتضى إطلاقها.

والطائفة الثانية: ما وردت في خصوص المتعارضين وأنّه يرجّح الخبر المخالف لهم على الموافق، معللاً في بعضها بأنّ الرشد في خلافهم، ولا بدّ إمّا من حمل الطائفة الأولى على مورد الطائفة الثانية والقول باختصاص ذلك بالمتعارضين، وإمّا من طرح تلك الطائفة، لعدم إمكان الالتزام بوجوب ردّ مطلق الخبر الموافق للعامة وإن لم يكن له معارض. فانقذح أنّ المستفاد من جميع الأخبار الواردة في المقامين أنّ هنا مرجّحان:

أحدهما: موافقة الكتاب.

والآخر: مخالفة العامة.

وتقييد أخبار التخيير بذلك لا يوجب الاستهجان أصلاً، خصوصاً بعد ما عرفت (1) من أنّه لا يكون هذا إلاّ خبر واحد دالّ على التخيير. نعم يبقى الكلام في أمرين:

أحدهما: أنّ مقتضى إطلاق الروايات الواردة في موافقة الكتاب وجوب الترجيح بها، سواء كان أحد الخبرين مخالفاً للعامة أم لم يكن، وكذا مقتضى

ص: 411

إطلاق الروايات الواردة في الترجيح بمخالفة العامة وجوب الأخذ بالخبر المخالف لهم، سواء كان موافقاً للكتاب أم لا، و من المعلوم عدم إمكان الجمع بين المقتضيين، فيحصل الشكّ في ما هو المقدم من المرجّحين. هذا، ولكن مصحّحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله المتقدمة (1) ترفع هذا الشكّ، لصراحتها في تقدّم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامة، كما هو واضح.

ثانيهما: أنّه ربّما يستفاد من بعض الروايات الترجيح بالأحدثيّة و بما صدر من الحى و بغيرهما من التعبيرات، ولكن التأمّل فيها يقضى بعدم كون المراد الترجيح بها في مثل زماننا زمان الغيبة، بل المراد بها ظاهراً هو مثل ما وقع لعلّى بن يقطين، حيث أمره عليه السلام ابتداءً بالوضوء على وفق العامة، ثمّ أمره به على وفق ما يقول به الخاصّة، فإنّه لا إشكال في أنّه يجب الأخذ بعد صدور المتأخّر بخصوص ذلك المتأخّر، كما لا يخفى.

تتمّة: في التعدّي عن المرجّحات المنصوصة إلى غيرها

هل اللازم في باب الترجيح الاقتصار على خصوص المرجّحات المنصوصة التي قد عرفت أنّها لا تتجاوز عن اثنين على ما يقتضيه التأمّل و التدقيق في الروايات الواردة في هذا الباب، أو أنّه يتعدّى عنها إلى كلّ ما يمكن أن يكون مرجّحاً، كما حكى عن جمهور المجتهدين النذاهب إليه، بل ادّعى بعضهم ظهور الإجماع و عدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليلين بعد أن حكى الإجماع عليه من جماعة.

ص:412

و لا يخفى: أنه لو قلنا بعدم ثبوت الإطلاق للروايات الدالة على التخيير، أو قلنا بأنّ مستند التخيير ليس إلاّ الإجماع، فاللازم القول بالتعدّي عن المرجّحات المنصوصة، لأنّه حينئذٍ لا بدّ أن يقتصر في التخيير على القدر المتيقّن، وهي صورة فقد المرجّحات جميعاً، كما لا يخفى.

فيما استدلّ بها الشيخ الأعظم للتعدّي عن المرجّحات المنصوصة

و كيف كان فذكر الشيخ قدس سره في الرسالة أنّ ما يمكن استفادة هذا المطلب منه فقرات من الروايات، ونحن نتعرّض لتلك الفقرات مع تقريب الاستدلال بها على ما أفاده قدس سره و نجيب عن جميعها، فنقول:

قال قدس سره: منها الترجيح بالأصديّة في المقبولة، و بالأوثقية في المرفوعة، فإنّ اعتبار هاتين الصفتين ليس إلاّ لترجيح الأقرب إلى مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين من حيث أنّه أقرب، من غير مدخليّة خصوصيّة سبب، و ليستا كالأعدليّة و الأفقيّة تحتملان لاعتبار الأقربيّة الحاصلة من السبب الخاصّ، و حينئذٍ فإذا كان أحد الراويين أضبط من الآخر، أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى، أو شبه ذلك فيكون أصدق و أوثق من الراوي الآخر، و تتعدّي من صفات الراوي المرجّحة إلى صفات الرواية الموجبة لأقربيّة صدورها... إلى أن قال: و يؤيد ما ذكرنا أنّ الراوي بعد سماع الترجيح بمجموع الصفات لم يسأل عن صورة وجود بعضها و تخالفها في الروايتين، و إنّما سأل عن حكم صورة تساوي الراويين في الصفات المذكورة و غيرها حتّى قال:

«لا يفضل أحدهما على صاحبه» يعني بمزيّة من المزايا أصلاً، فلو لا فهمه أنّ كلّ واحد من هذه الصفات و ما يشبهها مزيّة مستقلّة لم يكن وقع للسؤال عن

صورة عدم المزيّة فيهما رأساً، بل ناسبه السؤال عن حكم عدم اجتماع الصفات فافهم(1)، انتهى.

و يرد عليه - مضافاً إلى عدم وضوح الفرق بين الأصدقيّة والأوثقيّة وبين الأعدليّة والأفقيّة وشبههما من حيث الأقربية إلى الواقع أصلاً - أنّ ظاهر الرواية هو كون المرجّح المجموع من حيث المجموع من الصفات، ولا دليل على رفع اليد عن هذا الظهور، وما ذكره تأييداً يؤيد بل يدلّ على ما ذكرنا، فإنّ عدم سؤال الراوى عن صورة وجود بعضها إنّما هو لأجل فهمه كون المرجّح هو المجموع، ولا يترتب على بعضها أثر أصلاً، ومعنى قوله: لا يفضل أحدهما على صاحبه، أنّ ما جعل مرجّحاً لا يكون في خصوص أحدهما، بل كانا متساويين لأجل عدم اتّصاف واحد منهما بالمجموع الذى هو المرجّح، كما لا يخفى.

و منها: تعليله عليه السلام الأخذ بالمشهور بقوله:

«فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه». توضيح ذلك: أنّ معنى كون الرواية مشهورة كونها معروفة عند الكلّ، كما يدلّ عليه فرض السائل كليهما مشهورين. والمراد بالشاذّ ما لا يعرفه إلاّ القليل.

ولا ريب أنّ المشهور بهذا المعنى ليس قطعياً من جميع الجهات قطعى المتن والدلالة حتّى يصير ممّا لا ريب فيه، وإلاّ لم يمكن فرضهما مشهورين، ولا الرجوع إلى صفات الراوى قبل ملاحظة الشهرة، ولا الحكم بالرجوع مع شهرتهما إلى المرجّحات الأخر، فالمراد بنفى الريب نفيه بالإضافة إلى الشاذ، ومعناه أنّ الريب المحتمل فى الشاذ غير محتمل فيه، فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذّ بأنّ فى الشاذّ احتمالاً لا يوجد فى المشهور. ومقتضى

ص:414

التعدّي عن مورد النصّ في العلة وجوب الترجيح بكلّ ما يوجب كون أحد الخبرين أقلّ احتمالاً لمخالفة الواقع (1)، انتهى.

ويرد عليه: أنّ الظاهر كون المراد بعدم الريب في المجمع عليه هو عدم الريب فيه حقيقة، ومقابلته حينئذٍ ممّا لا ريب في بطلانه، فالمجمع عليه داخل في الأمر الذي بيّن رشه، والشاذّ في الأمر البيّن الغي.

وقد عرفت أنّ الشهرة ليست من المرجّحات، بل إنّما هي لتميّز الحجّة عن اللاحجة لا لترجيح إحدى الحجّتين على الأخرى، والرجوع إلى صفات الحاكم قبل ملاحظة الشهرة التي هي دليل قطعيّ يحتمل أن يكون لعدم صلاحية غير الواجد لتلك الصفات الأربع مع وجود الواجد لها لمقام القضاة والحكومة أصلاً ولو كان قاضى التحكيم كما ذهب إليه بعض، بل لعله كان مشهوراً، فالترجيح بتلك الصفات إنّما هو لأجل تمييز الصالح للحكومة عن غيره، وبعد فرض الراوى صلاحيتهما للحكومة لأجل عدم كون واحد منهما له فضل على الآخر أوجب الإمام عليه السلام الرجوع إلى المستند الذي كان مشهوراً لأجل كونه قطعياً، كما لا يخفى.

ومنها: تعليلهم عليهم السلام لتقديم الخبر المخالف للعامة بأنّ الحقّ والرشد في خلافهم وأنّ ما وافقهم فيه التقية، فإنّ هذه كلّها قضايا غالبية لا دائمية، فيدلّ بحكم التعليل على وجوب ترجيح كلّ ما كان معه امارّة الحقّ والرشد، وترك ما فيه مظنة خلاف الحقّ والرشد، بل الإنصاف أنّ مقتضى هذا التعليل كسابقه وجوب الترجيح بما هو أبعد عن الباطل عن الآخر وإن لم يكن عليه امارّة

ص: 415

المطابقة، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام:

«ما جاءكم عنّا من حديثين مختلفين فقسهما على كتاب الله و أحاديثنا، فإن أشبههما فهو حقّ، وإن لم يشبههما فهو باطل» (1)، فإنّه لا توجيه لهاتين القضيتين إلاّ ما ذكرنا من إرادة الأبعديّة عن الباطل و الأقربيّة إليه (2)، انتهى.

و يرد عليه - مضافاً إلى عدم ظهور الروايات الواردة في الترجيح بمخالفة العامّة في كون الأخذ به معللاً بما ذكر، فانظر إلى المقبولة، يقول عليه السلام فيها:

«ما خالف العامّة ففيه الرشد» (3)، فإنّه ليس بحسب العبارة تعليلاً أصلاً، و إلى عدم وضوح الفرق بين الأقربيّة إلى الواقع و الأبعديّة عن الباطل - أنّه مع تسليمه يستفاد منه، أنّ مخالفة العامّة تكون بمرتبة من الإصابة، حتّى يكون الحقّ و الرشد فيها، و هو لا يدلّ على أنّ كلّ ما كان بنظرنا أقرب إلى الواقع، يكون فيه الرشد و لو نوعاً و غالباً.

و بالجملة ما لم يحرز كون مزيّة بمرتبة مخالفة العامّة في الإيصال إلى الحق، لا يجوز الأخذ بها، و أنّي لنا بإثباته؟

و منها: قوله عليه السلام:

«دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» (4) دلّ على أنّه إذا دار

ص: 416

1- (1) - تفسير العياشي 1: 7/9، وسائل الشيعة 27: 123، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 48.

2- (2) - فرائد الأصول 2: 781-782.

3- (3) - الكافي 1: 10/54، وسائل الشيعة 27: 106، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 1.

4- (4) - راجع وسائل الشيعة 27: 167، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 12، الحديث 43 و 54.

الأمر بين الأمرين في أحدهما ريب ليس في الآخر ذلك الريب يجب الأخذ به، وليس المراد نفي مطلق الريب، كما لا يخفى (1)، انتهى.
ويرد عليه أن الظاهر عدم كون هذه الرواية ناظرة إلى باب المتعارضين أصلاً، بل الظاهر أنها ناظرة إلى أن الأمر المشتبه بالشبهة الابتدائية ينبغي تركه، نظراً إلى ما لا يكون فيه ريب من الثواب المترتب على تركه، فهي أجنبيّة عن المقام. فانقذح ممّا ذكرنا: أنه لم ينهض شيء ممّا تمسك به الشيخ قدس سره لإفادة جواز التعدّي عن المرجّحات المنصوصة.

نعم يمكن التمسك لإثبات ذلك إلى أن المستند لثبوت التخيير في المتعارضين هو الإجماع، ولم يعلم كون مستند المجمعين هو الروايات الواردة في التخيير، بل يمكن أن يقال بالعدم، نظراً إلى أن رواية التخيير ظاهرة في جوازه وهم قائلون بوجود الأخذ بأحدهما مخيراً فتأمل.

وإلى أنه لو كان مستندهم في ذلك هي الروايات الدالّة على التخيير يلزم أن تكون محمولة على الفرد النادر، لما عرفت (2) من ادّعاء بعضهم الإجماع على وجوب العمل بالراجح من الدليلين مطلقاً، وهذا يؤيد بل يدلّ على عدم كون استنادهم في الحكم بالتخيير إلى الروايات أصلاً، وإلا يلزم ما ذكر من حملها على المورد النادر، فالمستند في التخيير هو نفس الإجماع، والقدر المتيقن منه إنما هو صورة فقد المرجّح رأساً، ومع وجود شيء من المرجّحات يدور الأمر بين التعيين والتخيير، وعند دوران الأمر بينهما لا بدّ من الأخذ بالمعّين كما تقدّم.

ص: 417

1- (1) - فرائد الأصول 2: 782.

2- (2) - تقدّم في الصفحة 412.

هل المرجّحات المنصوصة مرجّحات أصل الصدور أو جهة الصدور؟

بقى الكلام في أنّ المرجّحات المنصوصة التي ذكرنا أنّها لا تتجاوز عن اثنين هل تكون مرجّحات أصل الصدور، أو جهة الصدور، أو المضمون؟

فقول: أمّا بحسب الثبوت فكلّ محتمل، لأنّه يحتمل عدم كون الخبر الموافق للعامة مثلاً صادراً أصلاً، ويحتمل عدم كون صدوره لبيان الحكم الواقعي.

و أمّا بحسب الإثبات فظاهر الروايات الدالّة على مرجّحية موافقة الكتاب و مخالفة العامة أنّ الخبر المخالف للكتاب أو الموافق للناس ممّا لم يصدر عنهم عليهم السلام أصلاً، فمقتضى القاعدة حينئذٍ عدم تقدّم واحد منهما على الآخر، لكن قد عرفت (1) صراحة مصحّحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله المتقدّمة في تقدّم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامة، فما في التقريرات من تقدّم مرجّحات أصل الصدور على مرجّحات جهة الصدور، و تقدّم هذه على مرجّحات المضمون، وأنّ مخالفة العامة من مرجّحات جهة الصدور و موافقة الكتاب من مرجّحات المضمون، فهي مؤخّرة عن الترجيح بمخالفة العامة لتقدّم جهة الصدور على المضمون كتقدّم أصل الصدور على جهة الصدور، ممنوع، لأنّ المستند في هذا التقديم إن كان هو العقل فقد عرفت أنّ حكمه في المتعارضين هو السقوط رأساً، وإن كان هو النقل فهو صريح في

ص: 418

تقدّم الترجيح بموافقة الكتاب على الترجيح بمخالفة العامة كما عرفت في المصححة التصريح به. و العجب منه قدس سره أنه قال على ما في التقارير: إنّ العمل بهذا الصحيح مشكل(1)

. و كيف كان فلا ينبغي الإشكال في لزوم مراعاة الترتيب بين هذين المرجحين و في أنه مع فقدهما يرجع إلى سائر المرجحات بناءً على التعدّي كما عرفت(2) أنه لا بدّ من المصير إليه.

إلى هنا انتهى الكلام فيما يتعلّق بمباحث التعادل و الترجيح، و بذلك ينتهي و يتمّ البحث في المسائل الأصولية، و الحمد لله أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً.

و كان الفراغ من تسويد ذلك ليلة الجمعة المصادفة لليلة ولادة الإمام التاسع و النور الساطع محمّد بن علي الجواد سلام الله و صلواته عليه و على آبائه الطاهرين و أولاده المنتجبين. 10 رجب 1377 هـ. ق.

ص: 419

1- (1) - فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4: 784.

2- (2) - تقدّم في الصفحة 412.

ونحن نقتصر على مباحثهما الهامة و نترك غيرها، فنقول:

ص:421

إشارة

إنّ هنا عناوين ستّة مختلفة من حيث الآثار والأحكام نذكرها في ضمن أمور:

الأول: من لا يجوز له الرجوع إلى الغير

وهو من حصلت له قوّة الاستنباط وإن كان جاهلاً بالأحكام الشرعيّة فعلاً، إذ لا دليل على جواز رجوع الجاهل مطلقاً إلى العالم، بل الدليل الفريد في هذا الباب كما سيّجىء هو بناء العقلاء وسيرتهم على رجوع الجاهل في كلّ فنّ وصنعة إلى العالم.

ومن المعلوم عدم تحقّق هذا البناء في الجاهل الذي يكون الفصل بين جهله وعلمه هو المراجعة إلى المدارك و صرف ساعة أو ساعتين مثلاً، فإنّ مثله وإن كان جاهلاً قبل الرجوع، إلا أنّ الظاهر أنّه يلزم عليه المراجعة إلى المدارك لاستنباط الأحكام، خصوصاً بعد اختلاف أنظار المجتهدين وآراء المستنبطين، لعدم كون المسائل حسّية بل نظريّة تختلف حسب اختلاف الأنظار.

وبالجملة: فالظاهر أنه لا ريب في عدم جواز رجوع مثل هذا الشخص إلى مجتهد آخر، إمّا لعدم بناء العقلاء على الرجوع إلى العالم في مثل هذا المورد كما لا يبعد دعواه، وإمّا لعدم إحراز بنائهم عليه، كما أنه لا مجال لإنكاره أصلاً، كما لا يخفى. وهذا لا فرق فيه بين المطلق و المتجزى بالنسبة إلى المسائل التي حصل له قوّة استنباط أحكامها.

الثاني: من يجوز له العمل بفتوى نفسه

وهو من بلغ رتبة الاجتهاد و حصلت له قوّة الاستنباط و كان قد استنبط الأحكام من مداركها.

و لا يخفى: أنّ البلوغ إلى هذه المرتبة مشروط بشرائط، و هي الاطلاع على قوانين النحو و الصرف و لو بتحصيل قوّة بها يقدر على الرجوع إلى الكتب المشتملة عليها و الاطلاع على القواعد المذكورة فيها.

و الاطلاع على كيفة المحاورات العرفية التي بهذه الطريقة القيت الأحكام الشرعية خصوصاً الفرعية، و هذا أمر مهمّ ربّما تقع الغفلة عنه لأجل كثرة المجانسة مع المطالب العقلية و شدة الممارسة مع الأمور العلمية، مع أنه لا بدّ من إلقاء الروايات في محيط عرف أهل السوق و حملها على ما يفهمونه منها، لأنّ الراوى في كثير منها بل أكثرها كان من الأشخاص العادية و لم يكن مطلعاً على المطالب العلمية بحيث يكون لفظ واحد عنده محتملاً لاحتتمالات كثيرة موجبة لإجماله و عدم ظهوره في شيء منها، كما نراه من بعض الفقهاء في كثير من المسائل الفقهية حيث يخرج الرواية الظاهرة في معنى عن الظهور إلى

الإجمال لأجل تكثير الاحتمال.

ولا- بدّ أيضاً من الاطلاع على أكثر قوانين المنطق، و الاطلاع على بعض مسائل علم الكلام، كمسألة التحسين والتقييح على ما ادّعه الفريد البهبهاني، و من الاطلاع على علم الرجال، و كذا اللغة و لو بالرجوع إلى كتبهما و استنباط معنى اللغة و حال الراوى من كونه ثقة أو غير ثقة، و من الاطلاع على علم الأصول، لا على جميع مسائلها التى يبحث عنها فى هذه الأعصار، بل على المسائل التى لها دخل فى استنباط حكم من الأحكام، كما لا يخفى.

الثالث: من يجوز له التصدى لمقام الإفتاء

و هو من جاز له العمل برأى نفسه لأجل بلوغه رتبة الاجتهاد و حصول قوّة الاستنباط له، و مخالفة بعض الأخباريين مع الأصوليين فى جواز الاجتهاد لعلها كانت لأجل توهمهم كون الاجتهاد عندهم هو الاجتهاد المعمول عند العامة من العمل بالقياس و الاستحسان عند فقد الدليل الشرعى، و إلا فالاجتهاد بالمعنى المعروف عند الإمامية ممّا لا محيص عنه للأخبارى أيضاً، و ذلك لعدم إنكاره حجّية قول الإمام عليه السلام و عدم تعدّى الأصولى عنه، لأنّ دعواه مثل الإجماع و الاستدلال به إنّما هى لأجل كونه مشتقاً على قول المعصوم أو كاشفاً عنه مثلاً.

و حينئذٍ يقوى فى النظر كون النزاع بينهما لفظياً، لأنّ ما يقول به الأصولى لا محيص للأخبارى من الالتزام به، و ما ينكره الأخبارى لا يقول به الأصولى أيضاً، كما لا يخفى.

ص:425

إشارة

اعلم أنّ مقتضى حكم العقل مع قطع النظر عن الشرع أنّه لا ترجيح لأحد على الآخر في نفوذ حكمه عليه و عدم جواز مخالفة حكمه، لأنّ الناس في ذلك شرعٌ سواء و إن كانوا مختلفين في العلم و العدالة و غيرهما من سائر الجهات، إلاّ أنّ هذا الاختلاف بنفسه لا يوجب اختصاص بعضهم بالتصدي لمقام القضاة بحيث كان حكمه نافذاً على الباقيين و لم يجر لهم التخطى عنه، فالعقل لا يرى فضيلة لأحد على الآخر من هذه الجهة.

نعم هو يحكم بثبوت حكم الله تبارك و تعالى و نفوذه في حقّ جميع الخلائق، لكونهم مملوكين له، و المملوك لا يقدر على شيء.

و أمّا مع ملاحظة الشرع فنعلم بأنّ الشارع المبيّن لجميع الأحكام حتّى أرش الخدش، و لجميع الآداب و المستحبات حتّى آداب بيت الخلاء لم يهمل هذا الأمر، بل جعل هذا المنصب لبعض من أفراد الناس يقيناً لأجل اختلال النظام و لزوم الحرج، و القدر المتيقن من هذا البعض هو العلماء، لأنّهم امناء الرسل و ورثة الأنبياء و رواة أحاديثهم و معدن أسرارهم، و القدر المتيقن من العلماء هو الرجل العادل الحرّ البالغ، و بالجملة الجامع لجميع الشرائط.

ثمّ لا يخفى أنّ استلزام عدم نفوذ حكم أحد على الآخر، من حيث هو في نظر العقل للاختلال و الحرج، لا يوجب أن يحكم العقل بثبوت هذه الفضيلة لبعض من الناس مع قطع النظر عن الشرع، لأجل أنّ تساوى جميع الأفراد يستلزم ذلك، و كما أنّ اختلال النظام أمر سدّ الشارع سبيله، كذلك العقل يحكم بسدّ هذا

الباب، وذلك لأن غاية الأمر حكم العقل بأنه لا بدّ من تحفّظ النظام ولزوم الاجتناب عمّا يوجب اختلاله.

ومن الواضح أنّ هذا المعنى يغيّر ثبوت فضيلة لبعض الناس على الآخر وكون حكمه نافذاً عليه ولو كان مخالفاً للواقع، كما لا يخفى.

وكيف كان: فلا بدّ في هذا الباب من ملاحظة الشرع، وقد عرفت أنّ مقتضى الدليل الإجمالي في هذا الباب كون المنسوب من جانب الشارع لهذا المنصب هو الفقيه الجامع لجميع الصفات المذكورة.

الأخبار الدالة على ثبوت منصب الحكومة و القضاء للفقهاء

وأما الدليل التفصيلي فهي الروايات الواردة في هذا الباب:

منها: - وهي العمدة - مقبولة عمر بن حنظلة المتقدمة (1)، وهي تدلّ على أنّ التحاكم إلى مثل السلطان أو القاضي الموجودين في زمانهم في حقّ أو باطلٍ تحاكم إلى الطاغوت، وأنّ ما يأخذه بحكمه إنّما يكون سحتاً وإن كان حقّه ثابتاً، لأنّه أخذ بحكم الطاغوت، وإنّما أمر الله أن يكفر به، وتدلّ على أنّه لا بدّ من النظر في ذلك إلى من كان منكم، أي من الإماميّة الاثني عشرية ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا و حرامنا وعرف أحكامنا.

و الظاهر أنّ المراد برواية الحديث ليس مجرد رواية حديث ولو كان حديثاً واحداً، بل المراد هو كونه راوية الحديث و من كان شأنه النقل له ولو بصورة الفتوى، كما هو المعمول في هذه الأعصار، وأنّ المراد من النظر في

ص: 427

حلالهم و حرامهم و معرفة أحكامهم هو النظر و الاجتهاد و معرفة الأحكام عن دليل تفصيلي، كما هو شأن الفقيه، فالمستفاد من الرواية و جوب الرجوع في المنازعات و المحاكمات إلى الفقيه و المجتهد، لأنّه منصوب للحكومة و مجعول لها من قبل الصادق عليه السلام بقوله:

«فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً».

نعم، يقع الكلام في أنّ المراد من الحكومة هل هو مجرد منصب القضاة، أو الأعمّ منه و من الحكومة و السلطنة، بحيث كان للفقيه السلطنة التامة بالنسبة إلى جميع الأمور و كان واجداً لمقامين: مقام القضاة، و مقام الولاية و الحكومة؟

و الظاهر هو الوجه الثاني بقرينية صدر الرواية و سؤال السائل، فإنّ قوله: في رجلين من الأصحاب كان بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة، يدلّ على أنّ مراد السائل أعمّ من المنازعات التي يرجع فيها إلى القاضي لأجل فصل الخصومة و هي المنازعات المشتمة على المدعى و المنكر و أمثالها، و من المنازعات التي يرجع فيها إلى الوالي و الحاكم كالمنازعات الواقعة بين الناس غير ما يشتمل منها على المدعى و المنكر و شبهه، فإنّ رفع يد الغاصب مثلاً أمر لا يرجع فيه إلاّ إلى الوالي، و لا شأن للقاضي في مثل هذه الأمور أصلاً. فتعميم السائل التحاكم و تصرّحه بالسلطان و القاضي معاً مع أنّ لكلّ منهما شأناً يغيّر شأن الآخر دليل على أنّ المراد من المنازعة مطلق المنازعات.

و حينئذٍ فقوله بعد ذلك: «قلت: فكيف يصنعان؟» مرجعه إلى أنّه بعد حرمة التحاكم إلى السلطان و القاضي الجائرين ما وظيفة أصحابنا في مطلق المنازعات؟ فحكم الإمام عليه السلام بالرجوع إلى الفقيه. فقوله عليه السلام: «

فإنّي قد

ص: 428

جعلته عليكم حاكماً» بملاحظة صدر الرواية ظاهر في أن المراد من الحكومة أعم من القضاة والسلطنة.

فثبت أن الفقيه ثابت له ما كان ثابتاً للإمام عليه السلام من التصدي لأمر القضاء و نفوذ حكمه على الناس في جميع الأمور.

ويدل عليه أيضاً أنه عليه السلام جعل التحاكم إليهم في حق أو باطل تحاكماً إلى الطاغوت الذي أمر الله أن يكفر به، مع أن انطباق عنوان الطاغوت على سلطان الجور الذي يرجع إليه في بعض المنازعات أولى من انطباقه على القاضى من قبلهم، فهو وإن كان جائراً و طاغوتاً، إلا أنه من شئون الوالى و السلطان، و هو الأصل فى الطغيان و رأس الضلال كما فسّر به الطاغوت فى اللغة.

و من ذلك يظهر أن عمدة النظر فى إرجاع الناس إلى الفقيه من الإمامية إلى المنازعات التى كان يرجع فيها إلى السلطان.

نعم لا محيص عن الاعتراف بالدلالة على ثبوت منصب القضاة له أيضاً، إلا أنه لا تنحصر دلالة المقبولة بذلك، و سؤال السائل بعد ذلك لا يدل عليه بعد عدم فهمه حجة، مضافاً إلى احتمال كون السؤال عن بعض الفروع، ألا ترى أنه لا إشكال فى دلالة المقبولة على جواز الرجوع إلى الفقيه الواحد مع عدم كونه مورداً لسؤال السائل أيضاً.

و كيف كان فلا إشكال فى أنه يستفاد من المقبولة جواز دخالة الفقيه فى كل ما للقاضى و الوالى من الشئون.

و يدل عليه أيضاً

رواية أبى خديجة قال: بعثنى أبو عبد الله عليه السلام إلى أصحابنا فقال: «قل لهم: إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى فى شىء من الأخذ و العطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلاً قد

عرف حلالنا و حرامنا، فإنّي قد جعلته عليكم قاضياً، وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر» (1). لأنّ المراد بالقاضي إنّما هو معناه اللغوي الذي ينطبق على الحكومة أيضاً، مضافاً إلى أنّ ذكر السلطان الجائر في الذيل مع أنّه لم يكن الرجوع إليه إلّا في بعض المنازعات قرينة على عدم كون المراد بالقاضي خصوص المتصدّي لمنصب القضاة، كما لا يخفى.

ويدلّ عليه أيضاً غيرها من بعض الروايات الأخر:

ومنها:

رواية أبي البختری عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ العلماء ورثة الأنبياء و ذاك أنّ الأنبياء لم يورثوا درهماً ولا ديناراً، وإنّما أورثوا أحاديث من أحاديثهم، فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظّاً وافراً...» (2)، الحديث.

و تقريب الاستدلال بها أنّ قوله عليه السلام:

«العلماء ورثة الأنبياء» إن كان في مقام الإنشاء و بصدّد جعل الوراثة للعلماء فلا خفاء في أنّ مقتضى إطلاق الوراثة كونهم وارثين للأنبياء في جميع شؤونهم و مناصبهم ما عدا منصب النبوة.

و من الواضح ثبوت كلاً- المنصبين القضاة و الحكومة للأنبياء. و إن كان في مقام الإخبار، كما يؤيّدّه بعض الأخبار، حيث ذكر هذه الجملة في سياق الجمل الخبرية، فتدلّ أيضاً على الإطلاق لكن لا بوضوح الإنشاء و الجعل، كما لا يخفى.

ص:430

1- (1) - تهذيب الأحكام 6: 846/303، وسائل الشيعة 27: 139، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 6.

2- (2) - الكافي 1: 2/32، وسائل الشيعة 27: 78، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 8، الحديث 2.

و منها:

مرسلة الصدوق قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: اللهم ارحم خلفائي، قيل: يا رسول الله و من خلفاؤك؟ قال:

الذين يأتون من بعدى و يروون حديثى و سنتى» (1). و رواه فى المجالس بزيادة:

«ثم يعلمونها» (2) فإن إطلاق الخليفة على الفقهاء من دون تقييدها بجهة خاصة يدل على ثبوت منصبى القضاة و الحكومة معاً لهم.

و منها:

رواية الفقه الرضوى عليه السلام أنه قال: «منزلة الفقيه فى هذا الوقت كمنزلة الأنبياء فى بنى إسرائيل» (3)

. و منها:

رواية إسماعيل بن جابر عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال:

«العلماء امناء» (4)

. و منها: غير ذلك مما استفاد منه توسعة دائرة ولاية الفقيه و ثبوت جميع المناصب لهم.

و منها: غير ذلك مما يمكن أن استفاد منه ذلك.

هل يكون منصب القضاة و مقام الحكومة للمتجزى أم لا؟

ثم إنه يقع الكلام بعد ذلك فى المتجزى و أنه هل يكون منصب القضاة و مقام الحكومة ثابتين له أم لا؟

ص: 431

1- (1) - الفقيه 4: 915/302، وسائل الشيعة 27: 139، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 7.

2- (2) - الأمالى، الصدوق: 4/152.

3- (3) - الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام: 338.

4- (4) - الكافى 1: 5/33.

ونقول: ظاهر المقبولة أنّ المجعول له الحكومة بالمعنى الأعمّ هو الراوية لأحاديثهم الناظر في حلالهم و حرامهم و العارف لأحكامهم. و حيث إنّ المصدر المضاف و كذا الجمع المضاف يفيدان العموم فمقتضى ذلك انحصار هذا المنصب بالناظر في جميع الأحكام العارف لها بأجمعها فعلاً، فالجمود على ظاهر العبارة و الاقتصار عليه يعطى أنّ غير العارف بجميع الأحكام سواء كانت ملكة استنباط الجميع موجودة له أم لم تكن لا يصلح للحكومة و القضاة، لعدم كونه عارفاً بجميع الأحكام فعلاً على ما يقتضيه ظهور العبارة.

و حينئذٍ يشكل ذلك بأنّ حصول هذه الصفة و تحقّقها في غاية الندرة - لو لم نقل بامتناعه عادة - نظراً إلى أنّه كيف يمكن أن يكون الشخص عارفاً بجميع الأحكام بحيث إذا سئل كان مستحضراً للجواب و لم يكن يحتاج إلى المراجعة، و قوّة الاستنباط و الوصول إلى الحكم بعد المراجعة لا تسمّى عرفاناً أصلاً، كما هو أوضح من أن يخفى.

و على تقدير إمكان حصول هذه الصفة لبعض الأشخاص فالاطّلاع عليه متعسّر، بل متعذّر، فكيف يمكن جعل هذا المنصب له مع شدّة الاحتياج إلى شخص المجعول له هذا المنصب و كثرة المراجعة إليه في فصل الخصومة و رفع التنازع؟

فاللازم أن يقال بأنّ المراد بالعارف بأحكامهم هو الذى يكون عند العرف عارفاً بأحكامهم و لو كان عارفاً بأكثر تلك الأحكام، في قبال العارف بأحكام غيرهم من الأحكام الناشئة عن الأمور غير الصالحة للدليلية، كالقياس و الاستحسان و غيرهما.

نعم لا بدّ من أن يكون عارفاً بأحكام القضاء، و هذه اللابدية تستفاد من

مناسبة الحكم و الموضوع، فإنه لا معنى لجعل منصب القضاة لمن لا يكون عالماً بأحكامها، خصوصاً بعد كون القضاء له أحكام خاصة ليس لها كثير ارتباط بسائر أبواب الفقه.

فانقدح أن المجتهد المتجزى الذى لا يسمى عارفاً عرفاً بأحكام الأئمة و آراء العترة - صلوات الله عليهم أجمعين - لا يكون له حظ من هذه المناصب الشريفة.

نعم قد عرفت أنه لا يلزم أن يكون عارفاً بجميع الأحكام فعلاً و عن استحضار كما هو مقتضى ظاهر المقبولة التى هى العمدة فى هذا الباب على ما عرفت (1).

و هاهنا فروع:

الأول: أنه هل يجوز للعامى التصدى للحكم و القضاء مستقلاً أم لا؟ فيه قولان: حكى عن الجواهر (2) أنه استدلل لنفوذ حكم العامى و جواز قضائه بعدة من الآيات و الروايات و كذا بغيرهما من الوجوه و الاعتبارات.

و لكن لا يخفى على المتأمل فيها أنه لا يستفاد من شىء منها ذلك، و لا ينهض شىء من تلك الوجوه و الاعتبارات لإفادة الجواز، فراجع تلك الأدلة و تأمل فيها تجدها غير ناهضة لما رامه قدس سره مضافاً إلى أنك عرفت ظهور المقبولة المتقدمة فى أن المجعول له الحكومة هو الواجد للخصوصيات المذكورة فيها. و كيف كان فلا ينبغي الارتباب فى ذلك أصلاً.

ص: 433

1- (1) - تقدّم فى الصفحة 427.

2- (2) - جواهر الكلام 15:40.

الثانى: أنّه هل يجوز للمجتهد أن يأذن للعامى وينصبه للتصدى للحكم والقضاء أم ليس له هذا الحق؟ ولا يخفى أن جواز ذلك للمجتهد متفرّع أولاً على ملاحظة أنّه هل كان للنبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام هذا الحق الذى يرجع إلى جعل منصب القضاء والحكم لشخص عامى أم لا؟

و ثانياً: على ملاحظة أنّه لو فرض ثبوت هذا الحقّ لهم فهل يكون فى البين دليل على ثبوت هذا الحقّ للمجتهد أم لا؟

إذا عرفت ذلك فنقول: أمّا المقدّمة الأولى الراجعة إلى ثبوت هذا الحقّ للنبي والأئمة عليهم السلام فالظاهر خلافه، لأنّه على تقدير تحقّق مثل هذا النصب لم يكن بدّ من الالتزام بالجواز، ولكنّ الظاهر عدم تحقّقه، وأمّا على تقدير عدم تحقّقه فنحن نعلم بأنّ العامى لم يكن له أهليّة، ومع عدمها كيف يمكن جعل هذا المنصب له، مضافاً إلى أنّ الشكّ فى ثبوت هذا الحقّ لهم يكفى فى عدم ثبوته للمجتهد، كما هو واضح.

و أمّا المقدّمة الثانية فالظاهر ثبوتها.

و دعوى: أنّ الالتزام بعموم المنزلة و ثبوت جميع ما للنبي والأئمة - صلوات الله عليهم أجمعين - للمجتهد الفقيه يوجب تخصيص الأكثر، لأنّه كان للنبي صلى الله عليه وآله وسلم خصائص ربّما تبلغ سبعين كما ذكره العلامة فى كتاب التذكرة (1) ولم يكن شىء من تلك الخصائص ثابتاً للأئمة عليهم السلام فضلاً عن الفقيه، وكذلك كان للأئمة عليهم السلام بعض الخصائص التى نعلم بأنّه لا يتجاوز عنهم ولا يثبت للمجتهد.

فكيف يمكن حينئذٍ دعوى عموم المنزلة وإطلاق الوراثة؟

ص: 434

1- (1) - تذكرة الفقهاء 2: 565 / السطر 29 (ط - حجرى).

مدفوعة: بأن الكبرى الكلية التي نحن ندعيها هو ثبوت جميع ما كان للنبي والأئمة من حيث ثبوت الحكومة لهم لا جميع ما ثبت لهم ولو من جهة النبوة والإمامة، وحينئذ لا يلزم تخصيص الأكثر بوجه، فالمقدمة الثانية لا مجال لإنكارها. نعم قد عرفت عدم تمامية المقدمة الأولى، وهو يكفي في عدم الجواز كما هو واضح.

الثالث: هل يجوز للفقهاء توكيل العامي في الحكم والقضاء من غير أن ينصبه لذلك، أم لا يجوز التوكيل أيضاً؟ ودعوى الجواز مبتنية على ثبوت الإطلاق لأدلة الوكالة، أو دعوى ثبوت بناء العقلاء على التوكيل في مثل هذه الأمور، بضميمة عدم الردع عنه، وكلتا الدعويين ممنوعتان.

أما دعوى الإطلاق لأدلة الوكالة، فنقول: إن ما يمكن وتوهم دلالاته على الإطلاق من الروايات الواردة في الباب روايتان:

إحدهما:

رواية معاوية بن وهب و جابر بن زيد جميعاً عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «من وكل رجلاً على إمضاء أمر من الأمور، فالوكالة ثابتة أبداً حتى يعلمه بالخروج منها كما أعلمه بالدخول فيها» (1)

. ثانيتهما: رواية أخرى مثل الرواية الأولى (2)، ومن الواضح عدم دلالة شيء منهما على الإطلاق، بل هما بصدد بيان أمر آخر مثل افتتار العزل إلى الإعلام بالخروج، كما لا يخفى.

و أما دعوى بناء العقلاء - فمضافاً إلى عدم ثبوت هذا البناء مع التفاتهم إلى

ص: 435

-
- 1- (1) - الفقيه 3: 166/47، وسائل الشيعة 19: 161، كتاب الوكالة، الباب 1، الحديث 1.
 - 2- (2) - الفقيه 3: 170/49، وسائل الشيعة 19: 162، كتاب الوكالة، الباب 2، الحديث 1.

أهمّية المنصب - نقول: لم يثبت عدم الردع، لأنّ ثبوته يحتاج إلى دعوى ثبوت هذا البناء في زمن الشارع، وهو لم يردع عنه، مع أنّه لم يكن هذا البناء في ذلك الزمان أصلاً حتّى يردع عنه أو لم يردع.

فانقدح: أنّه كما لا يجوز للفقهاء جعل هذا المنصب للعامى كذلك لا يجوز له توكيله فى ذلك، بل لا بدّ له من المباشرة بنفسه.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بمن يجوز له التصدّى للقضاء من الجهة التى ترتبط بالمقام، وإلا فللقاضى شرائط اخر مذكورة فى الفقه.

السادس: من يجوز الرجوع إليه

ولا شكّ فى اعتبار اجتهاده و عدم اجتهاد الراجع، لأنّ المستند فى هذا الباب هو رجوع الجاهل إلى العالم، وهو يقتضى ذلك، وهذا ممّا لا- إشكال فيه، إنّما الإشكال فيما إذا وجد العالم والأعلم معاً وأنّه هل يتعيّن الرجوع إلى الأعم، أو يتخيّر بين الرجوع إليه والرجوع إلى العالم؟

مقتضى الأصل الأوّلى: وجوب تقليد الأعم

إشارة

وربّما يستدلّ على تعيّن الرجوع إلى الأعم تارة: بأنّ جواز الرجوع إليه إجماعى، و جواز الرجوع إلى غيره مع وجوده مشكوك فيه، فيتعيّن الرجوع إليه، لأنّ جواز الرجوع إلى الغير والأخذ بقوله فى مقام العمل يحتاج إلى الدليل، ولا دليل عليه بالنسبة إلى غير الأعم معه.

واخرى: بأنّه يدور الأمر بين التعيين والتخيير، ولا بدّ هنا من الأخذ

بخصوص المعين وإن قلنا بجريان البراءة عند دوران الأمر بينهما في سائر الموارد، لأنّ مورد الدوران هنا هو الطريق والحجّة، لأنّ فتوى العالم طريق للجاهل وحجّة بالنسبة إليه، فالأمر دائر بين كون الحجّة هو خصوص فتوى الأعلّم و كان فتوى العالم أيضاً طريقاً، فالأمر يرجع إلى الشكّ في طريقيّة قول العالم مع وجود الأعلّم، ولا ريب في أنّ الطريقيّة والحجّة تحتاج إلى الدليل، ولا دليل بالنسبة إليه، كما لا يخفى.

وثالثة: بدليل الانسداد بتقريب أنّ الرجوع إلى العلم التفصيلي في كلّ مسألة متعذّر بالنسبة إلى الناس، والامتنال العلمي الإجمالي الراجع إلى الاحتياط التامّ غير جائز أو غير واجب، والرجوع إلى المفضول عند وجود الفاضل ترجيح للمرجوح على الراجع، فيتعيّن الرجوع إلى الفاضل.

ويرد على هذا الدليل أنّه لا مانع من التبعض في الاحتياط، ولا يكون الرجوع إلى المفضول ترجيحاً للمرجوح على الراجع مطلقاً، لأنّه قد يكون فتوى المفضول مطابقاً للأفضل من الفاضل الموجود، كما لا يخفى، هذا.

وربّما استدلّ على عدم تعيّن الفاضل بالاستصحاب؛ أي: استصحاب التخيير الثابت فيما إذا كانا متساويين في العلم أولاً ثمّ فضل أحدهما على الآخر، فإنّ زوال ذلك التخيير بحدوث الفضل في أحدهما غير معلوم، فيستصحب.

وقد ردّ عليهم هذا الاستدلال بالاستصحاب من الطرف الآخر، وتقريبه أنّه إذا لم يكن في البين إلاّ مجتهد واحد، ثمّ وجد آخر مفضول، فإنّه مع وجوده يشكّ في زوال تعيّن الرجوع إلى الأوّل الثابت قبل وجود الآخر.

ولا بدّ لنا من التكلّم في مثل هذه الاستصحابات ونقول: قد أجاب الشيخ قدس سره

عن استصحاب التخيير - على ما في تقارير بحثه - بأن التخيير الثابت في حال التساوي إنما كان باعتبار القطع بعدم ترجيح أحدهما على الآخر في العلم ونحوه مما يشك في كونه مرجحاً فحيث زال القطع المزبور بحدوث ما يحتمل كونه مرجحاً، أعني الفضل في أحدهما امتنع الاستصحاب (1)، هذا.

وربما يجاب عنه أيضاً: بأن التخيير المستصحب حكم عقلي، ولا يجوز استصحاب الأحكام العقلية.

ولكنه يندفع بأن المستصحب هو التخيير الشرعي المستكشف من التخيير العقلي بقاعدة الملازمة، ولكنه مع ذلك لا مجال لاستصحابه، لأن الأحكام الشرعية المنكشفة من الأحكام العقلية بقاعدة الملازمة تتبع في السعة والضيق مناط تلك الأحكام العقلية، ولا يعقل أن تكون ثابتة بملاك آخر، فإذا كان الملاك للحكم بالتخيير هو القطع بعدم ترجيح أحدهما على الآخر في العلم ونحوه فكيف يمكن أن يكون الحكم الشرعي ثابتاً مع وجود ما يحتمل كونه مرجحاً أعني الفضل في أحدهما، مع أنه تابع للحكم العقلي مستكشفاً منه، فالتخيير المستصحب مما يقطع بعدمه مع تحقق الفضل في أحدهما، والتخيير في زمان الشك على تقديره كان حكماً آخر حادثاً في ذلك الزمان ولا يكون مستتبعا للحكم العقلي، والجامع بين التخيرين لا يكون مجعولاً شرعاً ولا مترتباً عليه أثر شرعي كما ذكرناه مراراً، فلا موقع لاستصحابه.

ص: 438

ولا بدّ بعد ذلك من الرجوع إلى أصل ما يدلّ على التقليد من الدليل، ثمّ التكلّم في أنّ مقتضاه هل هو التخيير أو تعيّن الرجوع إلى الأعلّم فنقول: الدليل عليه هو بناء العقلاء على رجوع الجاهل في كلّ صنعة إلى العالم بها، ولا إشكال في أصل ثبوت هذا البناء، فلا مجال للمناقشة فيه.

شبهة عدم وجود هذا البناء في زمن الأئمّة عليهم السلام

إنّما الإشكال في أنّ بناء العقلاء على شيء بمجردّه لا يكون دليلاً على ذلك الشيء ما لم يكن مورداً لإمضاء الشارع ولو بعدم الردع عنه.

مع أنّه قد يقال في المقام: إنّ بناء العقلاء على رجوع الجاهل بالأحكام الشرعيّة إلى المجتهد المستنبط لها، وبعبارة أخرى: بناء العقلاء على التقليد، أمر حادث بعد الغيبة الكبرى، ولم يكن ثابتاً في زمان النبي والأئمّة - صلوات الله عليهم أجمعين - بوجه حتّى يكون عدم الردع عنه كاشفاً عن كونه مرضياً للشارع، كما هو الشأن في جميع الأمور التي كان بناء العقلاء عليها حادثاً في الأزمنة المتأخّرة، فإنّه لا يكون شيء منها بثابت عند الشارع، لعدم ثبوته في زمانه حتّى دلّ عدم ردعه على رضايته، فاللازم على من يجوز التقليد مستنداً إلى بناء العقلاء عليه إمّا إثبات كون التقليد والرجوع إلى المجتهد بهذا النحو المعمول في هذه الأزمنة ثابتاً في زمان المعصومين عليهم السلام أيضاً، وإمّا إثبات كون حدوثه في هذه الأزمنة مع عدم ردع الشارع في ذلك الزمان أيضاً كاشف عن

رضى الشارع به، و بدون إثبات أحد الأمرين لا مجال لتجويد التقليد أصلاً.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في مقام الإشكال على الاستدلال للتقليد ببناء العقلاء.

الجواب الأول: ثبوت الاجتهاد و التقليد بهذا النحو في زمن الأئمة عليهم السلام

و يرد عليه أولاً: أنّ الظاهر ثبوت التقليد و الاجتهاد بهذا النحو في زمن الأئمة عليهم السلام و لنا على ذلك شواهد كثيرة من الروايات الواردة عنهم عليهم السلام و هي على طائفتين يكفى إثبات مضمون إحداهما على سبيل منع الخلو.

الطائفة الأولى: ما يستفاد منه جواز الاجتهاد و الاستنباط:

منها:

ما رواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنما علينا أن نلقى إليكم الأصول و عليكم أن تفرعوا» (1).

و نقل من كتاب أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام قال: «علينا إلقاء الأصول و عليكم التفريع» (2)، و هل الاجتهاد إلاّ التفريع على الأصول المأخوذة عنهم و القواعد المسموعة منهم؟ ألا ترى أنّ جميع المباحث المذكورة في باب الاستصحاب التي ربّما تبلغ إلى كتاب مستقل يدور حول «لا تنقض اليقين بالشك» الذي هو أصل من الأصول الصادرة عنهم؟ و هكذا سائر التفريعات.

ص:440

1- (1) - السرائر 3:575، وسائل الشيعة 27:61، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 6، الحديث 51.

2- (2) - السرائر 3:575، وسائل الشيعة 27:62، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 6، الحديث 52.

وبالجملة: لا مجال للمناقشة في أنّ الاجتهاد عند الإمامية - رضوان الله عليهم - هو التفريع على خصوص القواعد المتلقاة عنهم في قبال الجمهور الذين يعملون بالقياس والاستحسان مع عدم كونهما من الدين، بل يوجبان محقه، كما

ورد في رواية أبان: «أنّ السنّة إذا قيست محق الدين» (1)

. ومنها:

ما رواه أبو حيون مولى الرضا عن الرضا عليه السلام قال: «من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه فقد هدى إلى صراط مستقيم» ثم قال: «إنّ في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن، ومتشابهاً كمتشابه القرآن، فردّوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتبّعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا» (2)

. فإنّ ردّ المتشابه إلى المحكم لا يتيسر بدون الاجتهاد، ولا يمكن أن يتحقّق بدون مقدّماته.

ومنها:

ما رواه داود بن فرقد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إنّ الكلمة لتصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب» (3)، فإنّ تشخيص الوجه المقصود للإمام عليه السلام لا يمكن بدون الاجتهاد.

ومنها: الأخبار الدالّة على حرمة الفتوى بغير علم الظاهرة في عدم

ص: 441

1- (1) - الكافي 1: 46/15، وسائل الشيعة 27: 41، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 6، الحديث 10.

2- (2) - عيون أخبار الرضا عليه السلام 1: 290/39، وسائل الشيعة 27: 115، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 22.

3- (3) - معاني الأخبار: 1/1، وسائل الشيعة 27: 117، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 27.

تحريمها إذا كان بعلم و حجّة (1)

. ومنها: الأخبار العلاجيّة (2) الواردة في علاج تعارض الخبرين وأنّه يؤخذ بموافق الكتاب و مخالف العامّة، فإنّ تشخيص الموافق للكتاب عن غيره و مخالف العامّة عن غيره لا يمكن بدون الاجتهاد، كما هو واضح.

ومنها: خصوص المقبولة (3) الواردة في تعارض الحكمين و اختلافهما لأجل الاختلاف في مستند حكمهما، فإنّها ظاهرة في أنّ الحاكم يجوز له استنباط الحكم من الروايات الصادرة عنهم في الشبهات الحكميّة و الحكم على طبقه، كما لا يخفى.

ومنها: ما يدلّ على النهى عن الحكم بغير ما أنزل الله (4) الظاهر في جواز الحكم بما أنزل الله.

و من الواضح أنّ تشخيص ما أنزل الله لا يكاد يمكن بدون مراعاة جهات الواقعة، و اختلاف ما ورد فيها من الأدلّة، و تشخيص ما هو الحقّ عن غيره.

ومنها:

رواية على بن أسباط قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بدّاً من معرفته، و ليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك؟ قال:

فقال: «انت فقيه البلد فاستفته من أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإنّ

ص: 442

1- (1) - راجع وسائل الشيعة 20:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 4.

2- (2) - راجع وسائل الشيعة 106:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9.

3- (3) - الكافي 10/54:1، وسائل الشيعة 106:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 9، الحديث 1.

4- (4) - راجع وسائل الشيعة 31:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 5.

الحقّ فيه» (1). وهذا يدلّ على أنّ الاستفتاء و الرجوع إلى فتوى الفقيه في زمان الأئمة عليهم السلام أيضاً كان مفروغاً عنه عندهم وأمرأ متداولاً بينهم. غاية الأمر أنّ السائل في هذه الرواية إنّما يسأل عمّا لو لم يكن في البلد من يستفتيه من فقهاء الإمامية.

ومنها:

ما رواه في المستدرک عن نهج البلاغة قال عليه السلام فيما كتب إلى قثم بن عباس: «و اجلس لهم العصرين فافت للمستفتي وعلمّ الجاهل وذاكر العالم» (2)

. ومنها: رواية يونس الطويلة (3) الواردة في الاستحاضة الدالة على جواز الاجتهاد، حيث إنّ عليه السلام يستدلّ بكلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويعلمّ طريق الاجتهاد والاستفادة من الكلمات الصادرة عنهم.

ومنها: رواية زرارة (4) الواردة في باب المسح الدالة على سؤاله عن الإمام عليه السلام حيث حكم بأنّ المسح على بعض الرأس، و جوابه بأنّه لمكان الباء، و لم ينكر عليه طريق الاستفادة من الكتاب، كما هو شأن المجتهد.

ص: 443

1- (1) - عيون أخبار الرضا عليه السلام 10/275:1، وسائل الشيعة 115:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 23.

2- (2) - نهج البلاغة: 67/457، مستدرک الوسائل 315:17، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 15.

3- (3) - الكافي 1/83:3، وسائل الشيعة 2/276، كتاب الطهارة، أبواب الحيض، الباب 3، الحديث 4.

4- (4) - الفقيه 1/212/56:1، وسائل الشيعة 1/412، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 23، الحديث 1.

ومنها: رواية عبد الأعلى(1) الواردة في المسح على الممرارة الدالة على أنّ هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله ولا يحتاج إلى السؤال.

ومنها: ما قاله أبو جعفر عليه السلام لأبان بن تغلب ممّا يدلّ على حبّه عليه السلام لأن يجلس في المدينة ويبيّن للناس مسائل الحلال و الحرام ويفتى لهم(2)

. ومنها: غير ذلك.

وأما الطائفة الثانية الدالة على إرجاع العوام من الناس إلى الخواص من أصحابهم فكثيرة جداً، كما يظهر بالتتبّع في مظاتها(3)

. وبالجملة: فالمناقشة في أصل وجود الاجتهاد والتقليد في تلك الأزمنة ممّا لا ينبغي الإصغاء إليها.

الجواب الثاني: كفاية عدم الردع للبناء الفعلي لإحراز رضی الشارع

نعم يقع الإشكال من جهة أخرى، وهي أنّه لا شكّ في أنّ هذه الاختلافات الكثيرة الموجودة بين أهل الفتيا في مثل هذا الزمان لم تكن في زمان الأئمّة عليهم السلام قطعاً، وحينئذٍ فكيف يمكن إحراز رضی الشارع وإمضائه لبناء العقلاء الموجود فعلاً، بعد اختلافه مع البناء المتحقّق في الزمان السابق اختلافاً كثيراً لا يمكن أن يقاس أحدهما بالآخر أصلاً؟ فلا محيص حينئذٍ عن التوسّل بأنّ

ص:444

1- (1) - تهذيب الأحكام 1:1097/363، وسائل الشيعة 1:464، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 39، الحديث 5.

2- (2) - وسائل الشيعة 30:291، الفائدة الثانية عشرة.

3- (3) - راجع وسائل الشيعة 27:136، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11.

عدم الردع للبناء الفعلي يكفي في إحراز رضی الشارع و تنفيذه له.

توضيحه: أنه لا شك في أنه لم يكن بناء الشارع في تبليغ الأحكام و هداية الأنام إلا على التوسل بالطرق العقلية و الأمور العادية، و لم يكن بناءه في مقام بيان الأحكام على الرجوع إلى علمه بالمغيبات و تبليغ الأحكام حسب ما يعطيه ذلك العلم.

و حينئذٍ: فليس دعوانا أن الشارع كان عليه أن يردع عن هذه الطريقة الفعلية لو كانت غير مرضية له راجعة إلى أنه لأجل كونه عالماً بالمغيبات لا بد له الردع أو الإمضاء بالنسبة إلى الأمور المستقبلية و المتأخرة عن زمانه، و إذا لم يردع يكشف ذلك عن رضاه بذلك.

بل نقول: إن هذه المسألة و هي الاجتهاد و الاستنباط و الرجوع إلى العالم بهذا النحو المعمول المتغير لما كان متحققاً في الزمان السابق ممّا يقتضى طبع الأمر حدوثها في هذه الأزمنة، بحيث لم يكن حدوثها مخفياً على العارفين بمسألة الإمامة و أنه يغيب الثاني عشر من شمس الهداية مدّة طويلة عن أعين الناس و أنظار العامة، بحيث لا يكاد يمكن لهم الرجوع إليه و الاستضاءة من نور الولاية، و في ذلك الزمان لا بد للناس من الرجوع إلى علمائهم و الاستفتاء منهم مع شدة اختلافهم بحيث قلما يتفق اتحاد فتوى فقيه واحد في كتبه المختلفة، بل في جميع المواضع من كتاب واحد، فضلاً عن اتحاد فقيهيين أو الفقهاء منهم، و كما أن أصل غيبة الإمام عليه السلام و اضطرار الناس إلى الرجوع إلى فقهاءهم كان معلوماً في زمان الأئمة عليهم السلام لخواص أصحابهم، فضلاً عن أنفسهم، كذلك وجود هذا الاختلاف الكثير و شدة الشقاق و كثرة الآراء و الأقوال في زمان الغيبة كان معلوماً لديهم أيضاً، بل يمكن أن يقال - كما هو الظاهر - إنهم عليهم السلام

عمدوا إلى إيجاد هذا الاختلاف و هيئوا مقدماته اختياراً، لغرض بقاء الدين، و صيرورة النظر في الروايات الصادرة عنهم، و استخراج مراداتهم من الفنون حتى يهيم بعض الناس الورود في هذا الفن و صرف أوقاته فيه، و بذلك يتحقق حزب إلهي في مقابل سائر الأحزاب، و لو أنهم كانوا قد جمعوا آرائهم في رسا واحدة و نشروها بين الأمة ليرجع إليها كل من يقتدى بهم من دون تكلف و مشقة نعلم قطعاً بأنه لم يكن يبقى من الدين في مثل هذه الأزمنة عين و لا أثر، كما هو ظاهر لمن تدبر.

و بالجملة: فلا ينبغي الشك في أن هذا الوضع الفعلي كان معلوماً في زمان الأئمة عليهم السلام لا لأجل كونهم مطلعين على ما يكون، بل لأجل كون طبع الأمر ينجر إلى ذلك، و مع ذلك فلا محيص عن الالتزام بأن عدم ردعهم يكشف عن إمضاء الشارع و تنفيذه لنفس هذه الطريقة، فافهم و اغتتم.

إذا عرفت ذلك فنقول:

مناط بناء العقلاء في رجوع الجاهل إلى العالم و مقتضاه

إن رجوع الجاهل إلى العالم يمكن أن يكون لأجل حصول الاطمئنان من قوله، بحيث لا ينقذح في ذهنه احتمال الخلاف و لا يلتفت إليه، و على تقدير التوجه و الالتفات لا يعتنى به.

و يمكن أن يكون لأجل انسداد باب العلم عليه و اضطراره من الرجوع إليه.

و يمكن أن يكون لأجل التبعية لأنتمتهم و رؤسائهم الجاعلين لهذا القانون في الأزمنة السابقة لأغراض منظورة لهم، من دون أن يكون أمراً ارتكازياً للناس، بل صار ارتكازياً لهم بعد جعل رؤسائهم.

فهذه احتمالات متصوّرة في بادئ النظر، لكن لا سبيل إلى الثاني، لأنّ الانسداد لا ينتج الرجوع إلى العالم و التّعبد بقوله، بل يقتضى الاحتياط ولو مبعّضاً كما لا يخفى.

و الثالث أيضاً في غاية البعد بل مستحيل عادةً فإنّ نرى أنّ هذا الأمر - وهو رجوع الجاهل إلى العالم - أمر متّفق عليه بين جميع أهل الأمصار في جميع الأعصار و القرون.

فدعوى استناد ذلك إلى جعل الأئمّة و الرؤساء ترجع إلى تصادف اتّفاق جميع الأئمّة على جعل هذا الأمر مع كثرة الفصل بين البلاد و عدم الارتباط بين ساكنيها في تلك الأزمنة أصلاً، فإسناد ذلك إلى مجرد التصادف مستبعد جدّاً، بل محال عادة، كما عرفت.

فلا- محيص عن الالتزام بأنّ الوجه في رجوع الجاهل إلى العالم هو كون قوله طريقاً موجباً لحصول الاطمئنان بحيث لا يكاد ينقذح في ذهنهم احتمال الخلاف كما هو الشأن في مثل قاعدة اليد من القواعد العقلية المتداولة بين الناس(1). نعم لا يبعد أن يكون للانسداد دخل في أعمالهم في جميع الموارد أو في بعضها.

لكن يرد على هذا الوجه: أنّه كيف يمكن أن يدعى بناء العقلاء على إلغاء احتمال الخلاف و الخطأ مع هذه الاختلافات الكثيرة المشاهدة من الفقهاء بل من فقيه واحد في كتبه العديدة بل في كتاب واحد. و لهذا لا يبعد أن يكون رجوع

ص:447

1- (1) - من هنا إلى آخر الكتاب عين عبارات سيّدنا الأستاذ دام بقاءه في رسالته الموضوعية في هذا الباب فلا تغفل. [المقرّر حفظه الله].

العامة إلى الفقيه إما لتوهم كون فنّ الفقه - كسائر الفنون - يقلّ الخطأ فيه وكان رجوع المقلّد لمقدمة باطلة وتوهم خطأ، أو لأمر تعبدي أخذ الخلف عن السلف، لا لأمر عقلائي وهو أمر آخر غير بناء العقلاء.

ودعوى قلة خطأ العلماء بالنسبة إلى صوابهم بحيث يكون احتمالها ملغى - وإن كثر - بعد ضمّ الموارد بعضها إلى بعض غير وجيهة، مع ما نرى من الاختلافات الكثيرة في كلّ باب إلى ما شاء الله.

وقد يقال: إنّ المطلوب للعقلاء في باب الاحتجاجات بين الموالي والعييد قيام الحجّة وسقوط التكليف والعقاب بأيّ وجه اتفق، و الرجوع إلى الفقهاء موجب لذلك، لأنّ المجتهدين مع اختلافهم في الرأي مشتركون في عدم الخطأ والتقصير في الاجتهاد، ولا ينافي ذلك الاختلاف في الرأي، لإمكان عثور أحدهما على حجّة في غير مظانّها، أو أصل من الأصول المعتمدة ولم يعثر عليهما الآخر مع فحصه بالمقدار المتعارف، فتمسك بالأصل العملي أو عمل على الأمانة التي عنده، فلا يكون واحد منهما مخطئاً في اجتهاده، ورأى كلّ منهما حجّة في حقّه وحقّ غيره، فرجوع العقلاء إليهما لأجل قيام الحجّة والعدر، وهما المطلوب لهم لا إصابة الواقع الأولى.

وأوضح من ذلك ما لو قلنا بجعل المماثل في مؤدى الأمانة.

وفيه أولاً: أنّ تسمية ذلك «عدم الخطأ» في غير محلّه. نعم لا يكون ذلك تقصيراً وإن كان مخطئاً، ومع اختلافهما لا محالة يعلم بخطأ أحدهما، ومعه لا يكون البناء على الرجوع إذا كان الاختلاف كثيراً ولو في غير مورد اختلافهما، للاعتداد باحتمال الخطأ حينئذٍ.

و ثانياً: أنه لو سلّم أنّ نظر العقلاء في مثل المقام إلى تحصيل الحجّة والعدر، لكنّهما متوقّفان على إلغاء احتمال خطأ الاجتهاد بالنسبة إلى التكاليف الواقعية الأولية، وهو في المقام ممنوع، ومؤدّى الطرق لو فرض باطلاً كونه حكماً ثانوياً لا يوجب معذوريته بالنسبة إلى الواقعيات إلاّ للمعدور وهو المجتهد، لا للمقلّد الذي يكون مبنى عمله فتواه، وهو ليس معدّراً إلاّ مع كونه كسائر الأمارات العقلانية قليل الخطأ لدى العقلاء، والفرض أنّ كلّ مجتهد يحكم بخطأ أخيه لا بتقصيره، ومع ذلك يمكن حجّية الفتوى.

نعم يمكن أن يقال: إنّ الأمر الثاني من الأمرين المتقدّمين يدفع الإشكال، فإنّ عدم ردع هذا البناء الخارجى دليل على رضا الشارع المقدس بالعمل على فتاوى الفقهاء مع الاختلاف المشهور.

لكن في صيرورة ذلك هو البناء العقلاني المعروف والبناء على أماريّة الفتوى كسائر الأمارات إشكالياً، إلاّ أن يقال؛ إنّ بناء المشرّعة على أخذ الفتوى طريقاً إلى الواقع، والعمل على طبق الأماريّة والسكوت عنه دليل على الارتضاء بذلك، وهو ملازم لجعل الأماريّة له، والمسألة تحتاج إلى مزيد تأمل.

ثمّ إنّ بناءً على أنّ المناط في رجوع الجاهل إلى العالم هو إلغاء احتمال الخلاف والخطأ بحيث يكون احتمالاً موهوماً لا يعتنى به العقلاء لا إشكال في أنّ هذا المناط موجود عندهم في تشخيصات أهل الخبرة وأصحاب الفنون، كان الأفضل موجوداً أولاً، ولهذا يعملون على قوله مع عدم وجود الأفضل، وهذا دليل قطعي على تحقّق مناط العمل عندهم في قول الفاضل، وإلا فكيف يعقل العمل مع عدم المناط، فيكون المناط موجوداً كان الأفضل موجوداً أولاً، اختلف

رأيهما أو لا... فلو فرض تقديمهم قول الأفضل عند الاختلاف فإنّما هو من باب ترجيح إحدى الحجّتين على الأخرى، لا من باب عدم الملاك في قول المفضول، لعدم تعقّل تحقّق المناط مع عدم الفاضل و عدمه مع وجوده، فقول المفضول حجّة و أمانة عقلائيّة في نفسه، لأجل موهوميّة احتمال الخطأ، كما أنّ مناط العمل بقول الأفضل ذلك بعينه.

هل ترجيح قول الأفضل عند العقلاء لزومى أم لا؟

نعم يبقى في المقام أمر، وهو أنّه هل بناء العقلاء على ترجيح قول الأفضل لدى العلم بمخالفته مع غيره إجمالاً أو تفصيلاً يكون بنحو الإلزام، أو من باب حسن الاحتياط وليس بنحو اللزوم؟

لا يبعد الاحتمال الثاني، لوجود تمام الملاك في كليهما، واحتمال أقربيّة قول الأعلّم - على فرض صحّته - لم يكن بمثابة ترى العقلاء ترجيحه عليه لزومياً، ولهذا تراهم يراجعون إلى المفضول بمجرد أعدار غير وجيهة كبعد الطريق و كثرة المراجعين، و مشقّة الرجوع إليه و لو كانت قليلة، و أمثال ذلك ممّا يعلم أنّه لو حكم العقل إلزاماً بالترجيح لما تكون تلك الأعدار وجيهة لدى العقل و العقلاء.

هذا مع علمهم إجمالاً بمخالفة أصحاب الفنّ في الرأى في الجملة، فليس ترجيح الأفضل إلّا ترجيحاً غير ملزم و احتياطاً حسناً، و لهذا لو أمكن لأحد تحصيل اجتماع أصحاب فنّ في أمر و الاستفتاء منهم لفعل، لا لأجل عدم الاعتناء بقول الأفضل أو الفاضل، بل للاحتياط الراجح الحسن.

وبالجملّة: المناط كلّ المناط في رجوعهم هو اعتقادهم بندرة الخطأ وإلغاء احتمال الخلاف، وهو موجود في كليهما.

فحينئذٍ مع تعارض قولهما مقتضى القاعدة تساقطهما و الرجوع إلى الاحتياط مع الإمكان، وإلا فالتخيير وإن كان ترجيح قول الأفضل حسناً على أيّ حال، تأمّل.

هذا، ولكن مع ذلك فالذهاب إلى معارضة قول المفضول قول الأفضل مشكل، خصوصاً في مثل ما نحن فيه - أي باب الاحتجاج بين العبيد والموالي - مع كون المقام من دوران الأمر بين التعيين والتخيير، والأصل يقتضى التعيين، فالقول بلزوم تقديم قول الأفضل لعلّه أوجه، مع أنّ الأصحاب أرسلوه إرسال المسلمات والضروريات(1)، مضافاً إلى عدم إحراز بناء العقلاء على العمل بقول المفضول مع العلم التفصيلي بل الإجمالي المنجّز بمخالفته مع الفاضل لو لم يعلم بإحراز عدمه. نعم لا يبعد ذلك مع العلم بأنّ في أقوالهم اختلافاً، لا مع العلم إجمالاً بأنّ في هذا المورد أو مورد آخر مثلاً مختلفون.

وبعبارة أخرى: إنّ بنائهم على العمل في مورد العلم الإجمالي الغير المنجّز نظير أطراف الشبهة الغير المحصورة، هذا حال بناء العقلاء.

و أمّا حال الأدلّة الشرعيّة فلا بدّ من ذكر ما تشبّث به الطرفان والبحث في أطرافهما.

ص: 451

1- (1) - راجع مفاتيح الأصول: 626 /السطر 12، مطارح الأنظار: 298 /السطر 20.

أمّا ما يمكن أن يتمسك به لجواز الرجوع إلى المفضل مع وجود الأفضل، بل و مخالفة رأيهما امور:

الأول: بعض الآيات الشريفة

منها: قوله تعالى في سورة الأنبياء: «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَدَّ مَلَأُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (1) بدعوى أن إطلاقه يقتضى جواز الرجوع إلى المفضل حتّى مع مخالفة قوله للأفضل، سيّما مع ندرة التساوى بين العلماء و توافقهم فى الآراء.

وفيه - مضافاً إلى ظهور الآية فى أن أهل الذكر هم علماء اليهود و النصارى و إرجاع المشركين إليهم، و إلى ورود روايات كثيرة فى أن أهل الذكر هم الأئمة (2) بحيث يظهر منها أنهم أهله لا غير - أن الشبهة كانت فى اصول العقائد التى يجب فيها تحصيل العلم، فىكون المراد: «اسألوا أهل الذكر حتّى يحصل لكم العلم إن كنتم لا تعلمون» و معلوم أن السؤال عن واحد منهم لا يوجب العلم، ففى الآية إهمال من هذه الجهة، فىكون المراد أن طريق تحصيل العلم لكم هو الرجوع إلى أهل الذكر، كما يقال للمريض: إن طريق استرجاع الصحّة

ص:452

1- (1) - الأنبياء (21):7.

2- (2) - راجع الكافى 1:210.

هو الرجوع إلى الطبيب و شرب الدواء، فليس لها إطلاق يقتضى الرجوع إلى الفاضل أو المفضول مع تعارض قولهما.

ولا يبعد أن يقال: إن الآية بصدد إرجاعهم إلى أمر ارتكازى هو الرجوع إلى العالم، ولا تكون بصدد تحميل تعبدى وإيجاب مولوى.

ومنها: آية النفر «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (1)

. و الاستدلال بها للمطلوب يتوقف على امور:

منها: استفادة وجوب النفر منها.

و منها: كون التفقه غاية له.

و منها: كون الإنذار من جنس ما يتفقه فيه.

و منها: انحصار التفقه بالفرعيات.

و منها: كون المنذر - بالكسر - كل واحد من النافرين.

و منها: كون المنذر - بالفتح - كل واحد من الطائفة الباقية.

و منها: كون التحذر عبارة عن العمل بقول المنذر.

و منها: وجوب العمل بقوله، حصل العلم منه أو لا، خالف قول غيره أو لا.

فيصير مفاد الآية بعد تسليم المقدمات: «يجب على كل واحد من كل طائفة من كل فرقة النفر لتحصيل الفروع العملية، لبيئتها لكل واحد من الباقين، ليعمل المنذر بقوله، حصل العلم منه أو لا، و خالف قول غيره أو لا».

ص: 453

و أنت خبير بعدم سلامة جميع المقدمات لو سلم بعضها، فلك أن تمنع كون التفقه غاية النفر بأن يقال: إن قوله: «و ما كان المؤمنون لينفروا كافة» يحتمل أن يكون إخباراً في مقام الإنشاء، أى ليس لهم النفر العمومى، كما ورد أن القوم كانوا ينفرون كافة للجهاد وبقى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وحده، فورد النهى عن النفر العمومى و الأمر بنفر طائفة للجهاد.

فحينئذ لا يكون التفقه غاية للنفر إذا كان التفقه لغير النافرين؛ أى الباقيين. لكن الإنصاف أن ذلك خلاف ظاهرها، بل ظاهرها أن المؤمنين بحسب اشتغالهم بأمر المعاش و نظم الدنيا ما كانوا لينفروا جميعاً، أى النفر العمومى ليس ميسوراً لهم، و لو لا نفر من كل فرقة طائفة منهم للتفقه؟ و لا إشكال فى أن الظاهر منه مع قطع النظر عن قول المفسرين هو كون التفقه غاية له.

و أما كون الإنذار من سنخ ما يتفقه فيه؛ أى بيان الأحكام بنحو الإنذار فليست الآية ظاهرة فيه، بل الظاهر منها أن غاية النفر أمران:

أحدهما: التفقه فى الدين و فهم الأحكام الدينية.

والآخر: إنذار القوم و موعظتهم. فيكون المراد: يجب على الفقيه إنذار القوم و إيجاد الخوف من بأس الله فى قلوبهم، فإذا خافوا يحكم عقلهم بوجوب تحصيل المؤمن، فلا محيص لهم إلا العلم بالأحكام مقدّمة للعمل بها، و أما وجوب العمل بقول المنذر فلا تدلّ الآية عليه.

و دعوى أن الإنذار لا بدّ و أن يكون من جنس ما يتفقه فيه، و إلا فآية مناسبة للفقيه معه، ممنوعة، لأنّ الإنذار مناسب للفقيه، لأنّه يعلم حدوده و كفيّته و شرائط الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، مع أنّ لكلامه تأثيراً فى القوم ما لا يكون لكلام غيره، لعلوّ مقامه و عظم شأنه لديهم، و أما التفقه فى

الدين فهو أعمّ من الأصول والفروع، فلا وجه لاختصاصه بالثاني، والأخبار الواردة في تفسيرها تدلّ على تعميمه. فحينئذٍ لا يمكن أن يقال بوجوب قبول قوله تعبدًا، لعدم جريانه في الأصول.

اللهم إلا أن يقال: إن إطلاقها على فرضه يقتضى قبول قول الغير في الأصول والفروع و يقيد إطلاقها عقلاً في الأصول و تبقى الفروع.

وَأما كون المنذر - بالكسر - كل واحد من الطائفة فلا إشكال في ظهور الآية فيه، لكنّ الظاهر منها أن كل واحد من المنذرين يجب عليه إنذار القوم جميعاً، و معه لا تدلّ الآية على وجوب القبول من كل واحد منهم، فإنّه بإنذار كل واحد منهم قومهم ربّما يحصل لهم العلم.

وَأما كون التحذّر بمعنى التحذّر العملى أى قبول قول الغير و العمل به فهو خلاف ظاهرها، بل التحذّر إمّا بمعنى الخوف، و إمّا بمعنى الاحتراز و هو الترك عن خوف، و الظاهر أنّه بمعنى الخوف الحاصل عن إنذار المنذرين، و هو أمر غير اختياري لا يمكن أن يتعلّق بعنوانه الأمر، نعم يمكن تحصيله بمقدّمات اختيارية كالحبّ و البغض و أمثالهم، هذا كلّه مع أنّه لا إطلاق للآية، ضرورة أنّها بصدد بيان كيفية النفر و أنّه إذن لا يمكن للناس نفر عمومي، فلم لا ينفّر طائفة منهم، فإنّه ميسور لهم؟!

و بالجملة: لا يجوز للناس سدّ باب التفقّه و التعلّم بعذر الاشتغال بأمر الدنيا؛ فإنّ أمر الدين كسائر امورهم يمكن قيام طائفة به، فلا بدّ من التفقّه و الإنذار، و أمّا وجوب قبول السامع بمجرد السماع فلا إطلاق للآية يدلّ عليه، فضلاً عن إطلاقها لحال التعارض.

و الإنصاف: أنّ الآية أجنبية عن حجّية قول المفتى، كما أنّها أجنبية عن

حجّية قول المخبر، بل مفادها - والعلم عند الله - أنّه يجب على طائفة من كلّ فرقة أن يتفقهوا في الدين ويرجعوا إلى قومهم وينذروهم بالمواعظ والإنذارات والبيانات الموجبة لحصول الخوف في قلوبهم لعلّهم يحذرون، ويحصل في قلوبهم الخوف قهراً، فإذا حصل الخوف في قلوبهم يدور رحى الديانة ويقوم الناس بأمرها قهراً لسوقهم عقلهم نحو القيام بالوظائف.

هذا حالها مع قطع النظر عن الروايات الواردة في تفسيرها، ومع النظر إليها أيضاً لا تدلّ على المطلوب.

لأنّ منها: ما تدلّ على أنّ الإمام إذا مات لم يكن للناس عذر في عدم معرفة الإمام الذي بعده، أمّا من في البلد فلرفع حجّته، وأمّا غير الحاضر فعليه النفر إذا بلغه (1)

. ومنها: ما دلّ على أنّ تكليف الناس بعد الإمام الطلب وأنّ النافرين في عذر ما داموا في الطلب، والمنتظرين في عذر حتّى يرجع إليهم أصحابهم (2). و معلوم أنّ قول النافرين بمجرد ليس بحجّة في باب الإمامة.

ومنها: ما وردت في علّة الحجّ، وفيها: «و لأجل ما فيه من التفقه ونقل أخبار الأئمّة إلى كلّ صقع و ناحية» (3)

. ومنها: ما دلّ على أنّه تعالى أمرهم أن ينفروا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

ص: 456

1- (1) - راجع الكافي 1: 2/378 و 3.

2- (2) - راجع الكافي 1: 1/378.

3- (3) - راجع وسائل الشيعة 27: 96، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 8، الحديث 65.

فیتعلّموا، ثمّ يرجعوا إليهم فيعلّموهم، وهو معنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم:

«اختلاف أمّتي رحمة» (1). وهذه الطائفة أيضاً لا تدلّ على وجوب القبول بمجرد السماع فضلاً عن حال التعارض، هذا حال الآيات الشريفة والآيات الأخرى التي استدلت بها أضعف دلالة منها.

الثاني: الأخبار التي استدلت بها على حجّية قول المفضول

وأمّا الأخبار فمنها:

ما عن تفسير الإمام عليه السلام في ذيل قوله تعالى:

«وَمِنْهُمْ أُمَّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» (2) والحديث طويل وفيه: «وأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه» (3).

. دلّ بإطلاقه على جواز تقليد المفضول إذا وجد فيه الشرائط ولو مع وجود الأفضل أو مخالفته له في الرأي.

لكنّه - مع ضعف سنده وإمكان أن يقال إنّه في مقام بيان حكم آخر، فلا إطلاق له لحال وجود الأفضل فضلاً عن صورة العلم بمخالفة رأيه رأى الأفضل - مخدوش من حيث الدلالة، لأنّ صدره في بيان تقليد عوام اليهود من

ص: 457

1- (1) - راجع وسائل الشيعة 140:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 10.

2- (2) - البقرة (2):78.

3- (3) - التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام: 299، وسائل الشيعة 131:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 10، الحديث 20.

حيث قال: «وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» ما تقول رؤساؤهم من تكذيب محمد صلى الله عليه وآله وسلم فى نبوته وإمامة على سيد عترته، وهم يقلدونهم مع أنه محرّم عليهم تقليدهم».

ثم بعد ما سأل الرجل عن الفرق بين عوامنا و عوامهم حيث كانوا مقدّدين؟ أجاب بما حاصله: إنّ عوامهم مع علمهم بفسق علمائهم و كذبهم و أكلهم الحرام و الرشا و تغييرهم أحكام الله يقلّدونهم، مع أنّ عقلهم يمنعهم عنه، و لو كان عوامهم [عوامنا] كذلك لكانوا مثلهم ثمّ قال:

«وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ...» إلى آخره.

فيظهر منه أنّ الذمّ لم يكن متوجّهاً إلى تقليدهم فى اصول العقائد كالنبوة و الإمامة، بل متوجّه إلى تقليد فساق العلماء، و أنّ عوامنا لو قلّدوا علمائهم فيما قلّد اليهود علمائهم لا بأس به إذا كانوا صانئين لأنفسهم حافظين لدينهم... إلى آخره. فإخراج الأصول منه إخراج للمورد و هو مستهجن.

فلا بدّ من توجيه الرواية بوجه أو ردّ علمها إلى أهلها. و أمّا حملها على حصول العلم من قول العلماء للعوام لحسن ظنّهم به و عدم انقداح خلاف الواقع من قولهم، بل يكون قول العلماء لديهم صراح الواقع و عين الحقيقة، فبعيد بل غير ممكن، لتصريحها بأنّهم لم يكونوا إلاّ ظانّين بقول رؤسائهم و أنّ عقلهم كان يحكم بعدم جواز تقليد الفاسق، مع أنّه لو حصل العلم من قولهم لليهود لم يتوجّه إليهم ذمّ بل لم يسمّ ذلك تقليداً.

و بالجملة: سوق الرواية إنّما هو فى التقليد الظنّي الذى يمكن ردع قسم منه و الأمر بالعمل بقسم منه، و الالتزام بجواز التقليد فى الأصول أو فى بعضها كما ترى، فالرواية مع ضعفها سنداً و اغتشاشها متناً لا تصلح للحجّة، و لكن

يستفاد منها مع ضعف سندها أمر تاريخي يؤيد ما نحن بصدده، وهو أنّ التقليد بهذا المفهوم الذي في زماننا كان شائعاً من زمن قديم هو زمان الأئمة، أو قريب منه؛ أي من زمان تدوين «تفسير الإمام» أو من قبله بزمان طويل.

ومنها: إطلاق صدر مقبولة عمر بن حنظلة(1) وإطلاق مشهورة أبي خديجة(2). و تقريب الدلالة أن يقال: إنّ الظاهر من صدرها و ذيلها شمولها للشبهات الحكميّة، فيؤخذ بإطلاقها في غير مورد واحد متعرّض له و هو صورة اختلاف الحكّمين، وكذا المشهورة تشملها بإطلاقها، فإذا دلّت على نفوذ حكم الفقيه فيها، تدلّان على اعتبار فتواه في باب فصل الخصومات، وإلا فلا يعقل إنفاذه بدونه، ويفهم نفوذ فتواه و حجّيته في غيره إمّا بإلغاء الخصوصية عرفاً، أو بدعوى تنقيح المناط.

أو يقال: إنّ الظاهر من قوله:

«فإذا حكم بحكمنا». إلغاء احتمال الخلاف من فتوى الفقيه، إذ ليس المراد منه «أنّه إذا علمتم أنّه حكم بحكمنا»، بل المراد «أنّه إذا حكم بحكمنا بحسب نظره ورأيه» فجعل نظره طريقاً إلى حكمهم، هذا.

و لكن يرد عليه: أنّ إلغاء الخصوصية عرفاً ممنوع، ضرورة تحقّق خصوصيّة زائدة في باب الحكومة ربّما تكون بنظر العرف دخيلة فيها و هي رفع

ص:459

1- (1) - الكافي 10/67:1، وسائل الشيعة 136:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 1.

2- (2) - تهذيب الأحكام 846/303:6، وسائل الشيعة 139:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 6.

الخصومة بين المتخاصمين، وهو لا- يمكن نوعاً إلاّ بحكم الحاكم النافذ، وهذا أمر مرغوب فيه لا- يمكن فيه الاحتياط ولا يتفق فيه المصالحة نوعاً، وأما العمل بقول الفقيه فربّما لا يكون مطلوباً ويكون المطلوب درك الواقع بالاحتياط أو الأخذ بأحوط الأقوال مع تعدّد الاحتياط التامّ.

فدعوى أنّ العرف يفهم من المقبولة وأمثالها حجّية الفتوى لا تخلو من مجازفة، وأوضح فساداً من ذلك دعوى تنقيح المناط القطعيّ.

وأما قوله:

«إذا حكم بحكمنا» لو سلّم إشعاره بإلغاء احتمال الخلاف فإنّما هو في باب الحكومة، فلا بدّ للسراية إلى باب الفتوى من دليل وهو مفقود، فالإنصاف عدم جواز التمسك بأمثال المقبولة للتقليد رأساً، وكما لا يجوز التمسك بصدرها على جواز تقليد المفضول لا يجوز ببعض فقرات ذيلها على وجوب تقليد الأعلم لدى مخالفة قوله مع غيره.

ومنها؛ إطلاق ما في التوقيع: »

وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتى عليكم وأنا حجّة الله» (1)

. وتقريبه: أنّ «الحوادث» أعمّ من الشبهات الحكميّة، والرجوع إلى رواة الحديث ظاهر في أخذ فتواهم لا- أخذ نفس الرواية، ورواية الحديث كانوا من أهل الفتوى والرأى، كما أنّ قوله:

«فإنّهم حجّتى عليكم»، يدلّ على أنّ فتوى رواة الحديث حجّة، كما أنّ فتوى الإمام حجّة، فلا معنى لحجّية رواة الحديث إلاّ حجّية فتاويهم وأقوالهم، والحمل على حجّية الأحاديث المنقولة بتوسّطهم خلاف الظاهر.

ص:460

وفيه: بعد ضعف التوقيع سنداً أن صدره غير منقول إلينا، ولعله كان مكتنفاً بقرائن لا يفهم منها إلا حجية حكمهم في الشبهات الموضوعية أو الأعم، وكان الإرجاع في القضاء لا في الفتوى.

ومنها:

ما عن الكشي بسند ضعيف عن أحمد بن حاتم بن ماهويه قال:

كتبت إليه - يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام - أسأله: عمّن أخذ معاً لم ديني، وكتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب إليهما: «فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كل مسنّ في حبتنا وكلّ كثير القدم في أمرنا، فإنهما كافوكما إن شاء الله تعالى» (1)

. وفيه: بعد ضعف السند أن الظاهر من سؤاله أن الرجوع إلى العالم كان مرتكزاً في ذهنه، وإثماً أراد تعيين الإمام شخصه، فلا يستفاد منه التعبد، كما أن الأمر كذلك في كثير من الروايات، بل قاطبتها على الظاهر.

ومنها: روايات كثيرة عن الكشي وغيره، فيها الصحيح وغيره تدلّ على إرجاع الأئمة إلى أشخاص من فقهاء أصحابهم، يظهر منها أن الرجوع إليهم كان متعارفاً، ومع وجود الأئمة كانوا يرجعون إلى غيره،

كصحيحة ابن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنه ليس كلّ ساعة ألقاك ولا يمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كلّ ما يسألني عنه، فقال: «ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنه سمع من أبي وكان عنده وجيهاً» (2).

ص: 461

1- (1) - اختيار معرفة الرجال: 7/4، وسائل الشيعة 151:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 45.

2- (2) - اختيار معرفة الرجال: 273/161، وسائل الشيعة 144:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 23.

و كرواية على بن المسيّب (1)، حيث أرجعه الرضا عليه السلام إلى زكريّا بن آدم، إلى غير ذلك.

و يستفاد منها أنّ أخذ معالم الدين الذي هو عبارة اخرى عن التقليد كان مرتكزاً في ذهنهم و متعارفاً في عصرهم، و يستفاد من صحيحة ابن أبي يعفور تعارف رجوع الشيعة إلى الفقهاء من أصحاب الأئمة مع وجود الأئمة بينهم، و جواز رجوع الفقيه إلى الأئمة إذا لم يكن له طريق إلى الواقع.

و هذا ليس منافياً لما ذكرنا في أوّل الرسالة من أنّ موضوع عدم جواز الرجوع إلى الغير نفس قوّة الاستنباط، و ذلك لأنّ ما ذكرنا هناك إنّما هو فيمن له طريق إلى الاستنباط مثل زماننا، فإنّ الكتب الراجعة إليه مدوّنة مكتوبة بين أيدينا، بخلاف ما إذا لم يمكن كذلك، كعصر محمّد بن مسلم، حيث إنّ الأحاديث فيه كانت مضبوطة عنده و عند نظرائه، و لم يكن للجاهل طريق إليها إلاّ بالرجوع إليهم، مع إمكان أن يقال: إنّ إرجاع مثل ابن أبي يعفور إنّما هو في سماع الحديث ثمّ استنباطه منه حسب اجتهاده، و لا إشكال في استفادة جواز الرجوع إلى الفقهاء - بل إلى الفقيه مع الأئمة - من تلك الروايات. لكن استفادة ذلك مع العلم الإجمالي أو التفصيلي بمخالفة آرائهما مشكلة، لعدم العلم بذلك في تلك الأعصار، خصوصاً من مثل أولئك الفقهاء و المحدّثين الذين كانوا من بطانة الأئمة فلا تكال على مثل تلك الأدلّة في جواز تقليد المفضول مشكّل، بل غير ممكن.

ص: 462

1- (1) - اختيار معرفة الرجال: 1112/594، وسائل الشيعة 146:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 27.

واستدلّ على ترجيح قول الأفضل مع العلم بالمخالفة تارة: بالإجماعات المنقولة، وهو كما ترى في مثل المسألة العقلية مع تراكم الأدلة.

و اخرى: بالأخبار كالمقبولة وغيرها، بأن يقال: إنّ الشبهة فرضت حكمية في المقبولة، فنفوذ حكمه تعينياً ملازم لنفوذ فتواه كذلك في تلك المسألة، فتعدى إلى غيرها بإلغاء الخصوصية أو القطع بالملاك سيما مع تناسب الألفية والأصقية في الحديث لذلك.

وفيه: - مضافاً إلى أنّ ظاهر المقبولة أنّ الأوصاف الأربع مجتمعة توجب التقديم بمقتضى العطف بالواو، وفرض الراوى صورة التساوى لا يكشف عن كون المراد وجود أحدها - بمنع التلازم هاهنا، لأنّ الملازمة إنّما تكون في صورة إثبات النفوذ لا سلبه، لأنّ سلب المركب أو ما بحكمه بسلب أحد أجزائه، فسلب نفوذ حكمه كما يمكن أن يكون لسلب حجّية فتواه، يمكن أن يكون لسلب صلاحية حكمه للفصل، و عدم جواز الأخذ بالفتوى في المقام ليس لعدم صلاحيته للحجّية، بل لعدم كونه فاصلاً، بل فتوى الأعلّم أيضاً ليس بفاصل، و التناسب بين الألفية و ذلك لم يصل إلى حدّ كشف العلية التامة.

هذا كلّ مع أنّ إلغاء الخصوصية عرفاً أو القطع بالملاك ممّا لا وجه لهما بعد وضوح الفرق بين المقامين، و لعلّ الشارع لاحظ جانب الاحتياط في حقوق الناس، فجعل حكم الأعلّم فاصلاً لأقربية الواقع بنظره، و لم يلاحظه في

أحكامه توسعة على الناس، فدعوى إلغاء الخصوصية مجازفة، ودعوى القطع أشد مجازفة.

وثالثة: بأن فتوى الأعلام أقرب إلى الصواب، لأن نظره طريق محض إلى الواقع سواء الأوثليات منه، أو الثانويات، أو الأعذار الشرعية والعقلية، فحينئذ تلازم الأعلمية للأقربيه وهو المتعين في مقام الإسقاط والأعذار، وجواز الرجوع إلى غيره يساوق الموضوعية.

والجواب عن الصغرى: بمنع كليتها، لأن رأى غير الأعلام قد يوافق رأى الأعلام من الأموات أو الأحياء إذا لم يجز تقليدهم لجهة، بل إذا كان رأى غير الأعلام موافقاً لجميع الفقهاء ويكون الأعلام منفرداً في الأحياء في الفتوى مع كون مخالفه كثيراً جداً.

وتنظر بعض أهل النظر في الصغرى بأن حجية الفتوى لأجل كونه من الظنون الخاصة لا المطلقة، فمطابقة قول غير الأعلام للأعلام الغير الصالح للحجية غير مفيدة.

فلا عبرة بقوته ولا أصله كالظن من الأمارات الغير المعتمدة، والأقوائية بمطابقة قوله لسائر المجتهدين الذين مثله فغير مسلم، إذ المطابقة لوحدة الملاك وتقارب الأنظار، فالكل في قوة نظر واحد، ولا يكشف توافق آرائهم عن قوة مدركهم، وإلا لزم الخلف، لفرض أقوائية نظر الأعلام.

ومنه يعلم فساد قياسها بالخبرين المتعارضين المحكى أحدهما بطرق متعددة، إذ ليست الحكايات المتعددة بمنزلة حكاية واحدة، فلا محالة يوجب كل حكاية ظناً بصدور شخص هذا الكلام من غير لزوم الخلف (1)، انتهى.

ص: 464

وفيه ما لا يخفى؛ إذ المنظور في ردّ الصغرى إنكار كلبية دعوى أقربية قول الأعلّم، لا دعوى تقدّم قول غير الأعلّم في مقام الاحتجاج، فما ذكره أجنبي عن المقام، بل المناقشة فيه منحصرة بإنكار الأقربية، وهو مسقط لأصل دعواه في الصغرى، إذا إنكاره مساوق لإنكار أقربية فتوى الأعلّم.

وأما إنكار الأقربية في المثال الأخير فغير وجيه، لأنّ أنظار المجتهدين كما كانت طريقاً إلى الواقعيّات والحجج فلا محالة إذا اجتمع جلّ أهل الفنّ على خطأ الأعلّم لا يبقى وثوق بأقربية قوله لو لم نقل بالوثوق على الخلاف. وإن شئت قلت: لا تجرى أصالة عدم الغفلة والخطأ في اجتهاده، وتوهم كون أنظارهم بمنزلة نظر واحد كتوهم لزوم الخلف في غاية السقوط.

وعن الكبرى: بأنّ تعيّن الرجوع إلى الأقرب إن كان لأجل إدراك العقل تعيّنه جزماً - بحيث لا يمكن للشارع التعبد بخلافه، ولو ورد دليل صريح على خلافه لا - بدّ من طرحه - فهو فاسد، لأنّ الشارع إذا رأى مفسدة في تعيّن الرجوع إلى الأعلّم أو مصلحة في التوسعة على المكلف فلا محالة يرخص ذلك من غير الشبهة الموضوعية كتجوز العمل بخبر الثقة وترك الاحتياط.

نعم لو علمنا وجداناً بأنّ الشارع لا يرضى بترك الواقعيّات فلا يمكن معه احتمال تجوز العمل بقول العالم ولا بقول الأعلّم، بل يحكم العقل بوجوب الاحتياط ولو مع اختلال النظام فضلاً عن لزوم الجرح، لكنّه خلاف الواقع وخلاف المفروض في المقام، ولهذا لا أظنّ بأحد ردّ دليل معتبر قام على جواز الرجوع بغير الأعلّم، فعليه كيف يمكن دعوى القطع بلزوم تعيّن الأقرب مع احتمال تعبد في المقام ولو ضعيفاً؟!

وَمِمَّا ذَكَرْنَا يَظْهَرُ النَّظْرَ فِي كَلَامِ بَعْضِ أَهْلِ النَّظَرِ، حَيْثُ قَالَ مَا مَلَّخْصَهُ: إِنَّ الْقُرْبَ إِلَى الْوَاقِعِ إِنْ لَمْ يَلْحَظْ أَصْلًا فَهُوَ مُنَافٍ لِلطَّرِيقِيَّةِ وَإِنْ كَانَ بَعْضُ الْمَلَائِكَةِ، وَهَنَّاكَ خُصُوصِيَّةٌ أُخْرَى تَعْبُدِيَّةٌ فَهُوَ غَيْرُ ضَائِرٍ بِالمَقْصُودِ، لِأَنَّ فَتْوَى الْأَعْلَمِ حِينَئِذٍ مَسَاوٍ لِغَيْرِهِ فِي جَمِيعِ الْخُصُوصِيَّاتِ، وَيَزِيدُ عَلَيْهِ بِالْقُرْبِ، سِوَاءَ كَانَتْ تِلْكَ الْخُصُوصِيَّةُ التَّعْبُدِيَّةُ جُزْءًا المَقْتَضَى أَوْ شَرْطًا جَعَلَهُ أَمَارَةً، فَيَكُونُ فَتْوَى الْأَعْلَمِ مُتَعَيِّنًا لِتَرْجِيحِهِ عَلَى غَيْرِهِ بِالمَلَائِكَةِ الَّذِي هُوَ مَلَائِكَةُ الْحُجِّيَّةِ، وَهَذَا قِيَاسُهُ عَلَى الْبَصْرِ وَالكِتَابَةِ مَعَ الْفَارِقِ، لِكَوْنِهِمَا غَيْرَ دَخِيلِينَ فِي ذَلِكَ الْمَلَائِكَةِ، لِأَنَّ مَعْنَى الْأَعْلَمِيَّةِ لَيْسَ الْأَقْوَانِيَّةُ بِحَسَبِ المَعْرِفَةِ بِحَيْثُ لَا تَزُولُ بِتَشْكِيكِ حَتَّى يُقَاسَ عَلَيْهِمَا، بَلْ بِمَعْنَى أَحْسَنِيَّةِ الِاسْتِنْبَاطِ وَأَجُودِيَّةِ فِي تَحْصِيلِ الْحُكْمِ مِنَ المَدَارِكِ، فَيَكُونُ أَكْثَرَ إِحْاطَةً بِالجِهَاتِ الدَّخِيلَةِ فِيهِ المَغْفُولَةَ عَنِ النَّظَرِ غَيْرِهِ، فَمَرْجِعُ التَّسْوِيَةِ بَيْنَهُمَا إِلَى التَّسْوِيَةِ بَيْنَ الْعَالَمِ وَالجَاهِلِ، وَهَذَا وَجْهٌ آخَرَ لِتَعْيِينِ الْأَعْلَمِ وَ لَوْ لَمْ تَقُلْ بِأَقْرَبِيَّةِ رَأْيِهِ أَوْ كَوْنِ الْأَقْرَبِيَّةِ مَلَائِكَةَ التَّقْدِيمِ، لِأَنَّ الْعَقْلَ يَدْعُنُ بِأَنَّ رَأْيَهُ أَوْفَقُ بِمَقْتَضِيَّاتِ الْحُجْجِ، وَهُوَ المَتَعَيِّنُ فِي مَقَامِ إِبْرَاءِ الذَّمَّةِ، وَيَدْعُنُ بِأَنَّ التَّسْوِيَةَ بَيْنَهُمَا كَالتَّسْوِيَةِ بَيْنَ الْعَالَمِ وَالجَاهِلِ (1)، انْتَهَى.

و فِيهِ مَوَاقِعٌ لِلنَّظَرِ:

مِنْهَا: أَنَّ الْخُصُوصِيَّةَ التَّعْبُدِيَّةَ لَا يَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ جُزْءًا المَقْتَضَى أَوْ شَرْطًا التَّأْثِيرِ، بَلْ يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ مَانِعَةً عَنِ تَعْيِينِ الْأَعْلَمِ كَالْخُصُوصِيَّةِ المَانِعَةِ عَنِ إِلْزَامِ الِاحْتِيَاطِ المَوْجِبَةِ لِجَعْلِ الْأَمَارَاتِ وَ الْأُصُولِ مِنْ غَيْرِ لَزُومِ المَوْضُوعِيَّةِ.

ص: 466

و منها: أن أحسنية الاستنباط و كون الأعلّم أقوى نظراً في تحصيل الحكم من المدارك عبارة اخرى عن أقرية رأيه إلى الواقع، فلا يخلو كلامه من التناقض و التنافي.

و منها: أن إذعان العقل بما ذكره مستلزم لامتناع تجويز العمل على طبق رأى غير الأعلّم، لقبح التسوية بين العالم و الجاهل، بل امتناعه و هو كما ترى، و لا أظنّ التزام أحد به.

و التحقيق: أن تجويز العمل بقول غيره ليس لأجل التسوية بينهما، بل لمفسدة التضيق أو مصلحة التوسعة و نحوهما ممّا لا ينافي الطريقية كما قلنا في محلّه (1)، و ليعلم أنّ هذا الدليل الأخير غير أصالة التعيين في دوران الأمر بين التخيير و التعيين و غير بناء العقلاء على تعيّن الأعلّم في مورد الاختلاف، فلا تختلط بينه و بينهما و تدبّر جيّداً.

فالإنصاف: أنّه لا دليل على ترجيح قول الأعلّم إلاّ الأصل بعد ثبوت كون الاحتياط مرغوباً عنه و ثبوت حجّية قول الفقهاء في الجملة، كما أنّ في الأصل أيضاً إشكال، لأنّ فتوى غير الأعلّم إذا طابق الأعلّم من أعلّم من الأموات أو في المثالين المتقدّمين يصير المقام من دوران الأمر بين التخيير و التعيين، لا تعيّن الأعلّم، و الأصل فيه التخيير.

إلاّ أن يقال: إنّ تعيّن غير الأعلّم حتّى في مورد الأمثلة مخالف لتسالم الأصحاب و إجماعهم، فدار الأمر بين التعيين و التخيير في مورد الأمثلة أيضاً، و هو الوجه في بنائنا على الأخذ بقول الأعلّم احتياطاً، و أمّا بناء العقلاء

ص: 467

فلم يحرز في مورد الأمثلة المتقدمة.

هذا فيما إذا علم اختلافهما تفصيلاً، بل أو إجمالاً أيضاً بنحو ما مرّ، وأمّا مع احتمالهما فلا يبعد القول بجواز الأخذ من غيره أيضاً، لإمكان الاستفادة ذلك من الأخبار، بل لا يبعد دعوى السيرة عليه، هذا كلّ في المتفاضلين.

في حال المجتهدين المتساويين مع اختلاف فتاوهما

وأمّا في المتساويين فالقاعدة وإن اقتضت تساقطهما مع التعارض و الرجوع إلى الاحتياط لو أمكن، وإلى غيره من القواعد مع عدمه، لكن الظاهر أنّ الاحتياط مرغوب عنه وأن المسلم عندهم حجّة قولهما في حال التعارض، فلا بدّ من الأخذ بأحدهما والقول بحجّيته التخيريّة.

وقد يقال بدلالة قوله في مثل رواية أحمد بن حاتم بن ماهويه:

«فصمدا في دينكما إلى كلّ مسنّ في حَبْنَا» (1) وغيرها من الروايات العامّة على المطلوب، فإنّ إطلاقها شامل لحال التعارض، والفرق بينها وبين أدلّة حجّة خبر الثقة حيث أنكرنا إطلاقها لحال التعارض أنّ الطبيعة في حجّة خبر الثقة اخذت بنحو الوجود السارى، فكّل فرد من الأخبار مشمول أدلّة الحجّة تعييناً ولا يعقل جعل الحجّة التعينيّة في المتعارضين، ولا جعل الحجّة التعينيّة في غيرهما والتخيريّة فيهما بدليل واحد، فلا مناص إلا القول بعدم الإطلاق لحال التعارض.

ص: 468

1- (1) - اختيار معرفة الرجال: 7/4، وسائل الشيعة 151:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 45.

وأما الطبيعة فى حجّية قول الفقهاء، اخذت على نحو صيرف الوجود، ضرورة عدم معنى لجعل حجّية قول كلّ عالم بنحو الطبيعة السارية و الوجود التعيينى حتّى يكون المكلف فى كلّ واقعة مأموراً بأخذ قول جميع العلماء، فإنّه واضح البطلان، فالمأمور به هو الوجود الصّرف، فإذا اخذ بقول واحد منهم فقد أطاق، فلا مانع حينئذٍ من إطلاق دليل الحجّية لحال التعارض.

فقوله:

«وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا» مفاده جعل حجّية قول العالم على نحو البدلية أو صّرف الوجود، كان مخالفاً لقول غيره أو لا، يعلم مخالفته له تفصيلاً أو لا.

هذا ما أفاده شيخنا العلامة على ما فى تقريرات بعض فضلاء بحثه(1)

. وأنت خبير بأنّ هذا بيان لإمكان الإطلاق على فرض وجود دليل مطلق يمكن الاتكال عليه.

ونحن بعد الفحص الأكيد لم نجد دليلاً يسلم دلالة وسنداً عن الخدشة، مثلاً قوله فى الرواية المتقدّمة:

«فاصمدا فى دينكما...» إلى آخره، بمناسبة صدرها وهو قوله: «عمّن أخذ معاً لم دينى؟» لا يستفاد منه التعبّد، بل الظاهر منه هو الإرجاع إلى الأمر الارتكازى، فإنّ السائل بعد مفروغيّة جواز الرجوع إلى العلماء سأل عن الشخص الذى يجوز التعويل على قوله. ولعله أراد أن يعيّن الإمام شخصاً معيّنًا كما عيّن الرضا عليه السلام زكريا بن آدم(2)، والصادق عليه السلام

ص:469

1- (1) - درر الفوائد، المحقّق الحائرى: 714-717.

2- (2) - وسائل الشيعة 146:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 27.

الأسدی(1) و الثقفی(2) و زرارة(3) فأرجعه إلى من كان كثير القدم في أمرهم و مستناً في حبّهم.

و الظاهر من «كثرة القدم في أمرهم» كونه ذا سابقة طويلة في أمر الإمامة و المعرفة، و لم يذكر الفقاهة، لكونها أمراً ارتكازياً معلوماً لدى السائل و المسئول عنه و أشار إلى صفات اخر موجبة للوثوق و الاطمئنان بهم، فلا يستفاد منها إلا تقرير الأمر الارتكازي.

و لو سلّم كونه بصدد إعمال التعبد و الإرجاع إلى الفقهاء فلا إشكال في عدم إطلاقها لحال التعارض، بل قوله ذلك كقول القائل: «المريض لا بدّ و أن يرجع إلى الطيب و ليشرب الدواء» و قوله: «إنّ الجاهل بالتقويم لا بدّ و أن يرجع إلى المقوم».

و معلوم أنّ أمثال ذلك لا إطلاق لها لحال التعارض هذا مع ضعف سندها، و قد عرفت حال التوقيع(4)، و بالجملة لا إطلاق في الأدلّة بالنسبة إلى حال التعارض.

ص:470

-
- 1- (1) - وسائل الشيعة 142:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 15.
 - 2- (2) - وسائل الشيعة 144:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 23.
 - 3- (3) - وسائل الشيعة 143:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 11، الحديث 17، 19.
 - 4- (4) - تقدّم في الصفحة 460-461.

الاستدلال على التخيير بين المتساويين بأدلة العلاج

وقد يتمسك للتخيير في المتساويين بأدلة علاج المتعارضين

كموثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يروييه، أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال: «يرجئه حتى يلقي من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه» (1)

. تقرّبه: أنّ التخالّف بينهما لا يتحقّق بصرف نقل الرواية مع عدم الجزم بمضمونها، و معه مساوق للفتوى، فاختلاف الرجلين إنّما هو في الفتوى، و يشهد له قوله: «أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه». وهذا لا ينطبق على صرف الرواية والحكاية، فلا بدّ من الحمل على الفتوى، فأجاب عليه السلام بأنّه في سعة و مخيّر في الأخذ بأحدهما.

بل يمكن التمسك بسائر أخبار التخيير في الحديثين المختلفين بالغاء الخصوصية، فإنّ الفقيه أيضاً يكون فتواه محصّل الأخبار بحسب الجمع و الترجيح، فاختلاف الفتوى يرجع إلى اختلاف الرواية، هذا.

وفيه ما لا يخفى:

أمّا التمسك بموثقة سماعة، ففيه أنّ قوله:

«يرجئه حتى يلقي من يخبره» معناه: يؤخّره و لا يعمل بواحد منهما، كما صرّح به في روايته الأخرى (2)، و المظنون أنّهما رواية واحدة، و معنى «الإرجاء» لغةً و عرفاً هو

ص: 471

1- (1) - الكافي 1: 7/66، وسائل الشيعة 108:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 5.

2- (2) - وسائل الشيعة 122:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 9، الحديث 42.

«فهو في سعة». ليس معناه أنه في سعة في الأخذ بأيّهما شاء كما أفاد المستدلّ، بل المراد أنه في سعة بالنسبة إلى نفس الواقعة، و محصّله: أن الروايتين أو الفتاوين ليستا بحجّة، فلا تعمل بواحدة منهما، ولكنّه في سعة في الواقعة، فله العمل على طبق الأصول، فهي على خلاف المطلوب أدلّ.

وأما دعوى إلغاء الخصوصية وفهم التخيير من الأخبار الواردة في الخبرين المتعارضين، ففيه: مع الغصّ عن فقدان رواية دالّة على التخيير جامعة للحجّة كما مرّ في باب التعارض، أن إلغاء الخصوصية عرفاً ممنوع، ضرورة تحقّق الفرق الواضح بين اختلاف الأخبار واختلاف الآراء الاجتهاديّة، فما أفاد من شمول روايات العلاج لاختلاف الفتاوى محل منع، مع أن لازمه إعمال مرجّحات باب التعارض فيها، وهو كما ترى.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنه ليس في أخبار الباب ما يستفاد منه ترجيح قول الأعلّم عند التعارض لغيره، ولا تخيير الأخذ بأحد المتساويين، فلا محيص إلّا العمل بالأصول الأوليّة لو لا تسالم الأصحاب على عدم وجوب الاحتياط ومع هذا التسالم لا محيص عن الأخذ بقول الأعلّم، لدوران الأمر بين التعيين والتخيير مع كون وجوبه أيضاً مورد تسالمهم، كما أن الظاهر تسالمهم على التخيير بين الأخذ بفتوى أحد المتساويين وعدم وجوب الاحتياط أو الأخذ بأحوط القولين.

اشارة

فى اشتراط الحىة فى المفتى

اختلفوا فى اشتراط الحىة فى المفتى على أقوال، ثالثها التفصىل بىن البدوى و الاستمرارى، لا إشكال فى أنّ الأصل الأولى حرمة العمل بما وراء العلم، خرج عنه العمل بفتوى الحى وبقى غيره، فلا بدّ من الخروج عنه من دلىل، ولما كان عمدة ما يمكن أن يقول عليه هو الاستصحاب فلا بدّ من تقريره و تحقىقه.

التمسك بالاستصحاب على جواز تقليد الميّت

فنقول: قد قرّر الأصل بوجه:

منها: أنّ المجتهد الفلانى كان جائز التقليد لكلّ مكلف عامّى فى زمان حىاته، فىستصحب إلى بعد موته.

و منها: أنّ الأخذ بفتوى المجتهد الفلانى كان جائزاً فى زمان حىاته فىستصحب.

و منها: أنّ لكلّ مقلّد جواز الرجوع إليه فى زمان حىاته وبعدها كما كان، إلى غير ذلك من الوجوه المتقاربة.

وقد يستشكل بأن جواز التقليد لكل بالغ عاقل إن كان بنحو القضية الخارجية بمعنى أن كل مكلف كان موجوداً جاز له الرجوع إليه، فهو لا يفيد بالنسبة إلى الموجودين بعد حياته في الأعصار المتأخرة. وبعبارة أخرى:

الدليل أخص من المدعى.

وإن كان بنحو القضية الحقيقية، أي «كل من وجد في الخارج و كان مكلفاً في كل زمان كان له تقليد المجتهد الفلاني» فإن أريد إجراء الاستصحاب التنجيزي فلا يمكن، لعدم إدراك المتأخرين زمان حياته، فلا يقين بالنسبة إليهم، وإن كان بنحو التعليق فإجراء الاستصحاب التعليقي بهذا النحو محل منع.

وفيه: أن جعل الأحكام على نحو القضية الحقيقية ليس معناه أن لكل فرد من مصاديق العنوان حكماً مجعولاً برأسه، و معنى الانحلال إلى الأحكام ليس ذلك، بل لا يكون في القضايا الحقيقية إلا جعل واحد لعنوان واحد، لا جعلات كثيرة بعدد أنفاس المكلفين، لكن ذاك الجعل الواحد يكون حجة بحكم العقل و العقلاء على كل من كان مصداقاً للعنوان، مثلاً قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (1) ليس إلا جعلاً واحداً لعنوان واحد هو «مَنِ اسْتَطَاعَ»، و لكنه حجة على كل مكلف يستطيع.

فحينئذ لو علمنا بأن الحج كان واجباً على من استطاع إليه سبيلاً و شككنا في بقاءه من أجل طرؤ النسخ مثلاً، فلا إشكال في جريان استصحاب الحكم المتعلق بالعنوان لنفس ذلك العنوان، فيصير بحكم الاستصحاب حجة على كل من كان مصداقه، و لهذا لا يستشكل أحد في استصحاب عدم النسخ مع ورود هذا

ص:474

الإشكال بعينه عليه، بل على جميع الاستصحابات الحكمية.

و السّر فيه ما ذكرنا من أنّ الحكم على العنوان حجة على المعنونات، فاستصحاب وجوب الحجّ على عنوان «المستطيع» جار بلا إشكال كاستصحاب جواز رجوع كلّ مقلّد إلى المجتهد الفلاني، وسيأتي كلام في هذا الاستصحاب فانتظر.

إشكال عدم بقاء موضوع الاستصحاب و الجواب عنه

فالعمدة في المقام هو الإشكال المعروف، أي عدم بقاء الموضوع.

و تقريره: أنّه لا بدّ في الاستصحاب من وحدة القضية المتيقّنة والمشكوك فيها، و موضوع القضية هو «رأى المجتهد وفتواه» و هو أمر قائم بنفس الحي، و بعد موته لا يتصف بحسب نظر العرف المعتبر في المقام بعلم و لا ظنّ، و لا رأى له بحسبه و لا فتوى، و لا أقلّ من الشكّ في ذلك، و معه أيضاً لا مجال للاستصحاب، لأنّ إحراز الموضوع شرط في جريانه، و لا إشكال في أنّ مدار الفتوى هو الظنّ الاجتهادي، و لهذا يقع المظنون بما هو كذلك وسطاً في قياس الاستنباط، و لا إشكال في عدم إحراز الموضوع، بل في عدم بقائه.

وفيه: أنّ مناط عمل العقلاء على رأى كلّ ذي صنعة في صنعة هو أماريته و طريقيته إلى الواقع، و هو المناط في فتوى الفقهاء، سواء كان دليل اعتباره بناء العقلاء المحض أو الأدلّة اللفظيّة، فإنّ مفادها أيضاً كذلك، ففتوى الفقيه بأنّ صلاة الجمعة واجبة طريق إلى الحكم الشرعي و حجة عليه، و إنّما تتقوّم طريقيته و طريقيته كلّ رأى خبير إلى الواقع إذا أفتى و أخبر بنحو الجزم،

لكن الوجود الحدوثي للفتوى بنحو الجزم يوجب كونه طريقاً إلى الواقع أبداً، ولا ينسلخ عنه ذلك إلا بتجدد رأيه أو التردد فيه، وإلا فهو طريق إلى الواقع، كان صاحب الرأي حياً أو ميتاً، فإذا شككنا في جواز العمل به من حيث احتمال دخالة الحياة شرعاً في جوازه فلا إشكال في جريان الاستصحاب ووحدة القضية المتيقنة والمشكوك فيها، فرأى العلامة وقوله وكتاب «قواعده» كلُّ كاشف عن الأحكام الواقعية، ووجودها الحدوثي كافٍ في كونه طريقاً، وهو المناط في جواز العمل شرعاً ولدى العقلاء.

وإن شئت قلت: جزم العلامة أو إظهار فتواه جزمياً جعل كتابه حجّةً وطريقاً إلى الواقع وجائز العمل في زمان حياته، ويشكّ في جواز العمل على طبقه بعد موته، فيستصحب.

والعجب من الشيخ الأعظم (1) حيث اعترف بأنّ الفتوى إذا كان عبارة عن نقل الأخبار بالمعنى يتمّ القول بأنّ القول موضوع الحكم و يجرى الاستصحاب معه، مع أنّ حجّية الأخبار وطريقيّتها إلى الواقع أيضاً متقومتان بجزم الراوي، فلو أخبر أحد الرواة بيننا وبين المعصوم بنحو التردد، لا يصير خبره أمانة و حجّة على الواقع ولا جائز العمل، لكن مع إخباره جزمياً يصير كاشفاً عنه وجائز العمل ما دام كونه كذلك، سواء كان منخبره حياً أو ميتاً، مع عدم بقاء جزمه بعد الموت، لكن جزمه حين الإخبار كافٍ في جواز العمل و حجّية قوله دائماً إلا إذا رجع عن إخباره الجزمي.

وهذا جارٍ في الفتوى طابق النعل بالنعل، فقول الفقيه حجّة على الواقع

ص: 476

و طريق إليه كإخبار المخبر، و هو باق على طريقيته بعد الموت، و لو شك في جواز العمل به لأجل احتمال اشتراط الحياة شرعاً جاز استصحابه و تمّ أركانه.

و إن شئت قلت: إنّ جزم الفقيه أو إظهاره الفتوى على سبيل الجزم واسطة في حدوث جواز العمل بقوله و كتابه، و بعد موته نشك في بقاء الجواز لأجل الشك في كونه واسطة في العروض أو الثبوت فيستصحب.

و أمّا ما أفاد من كون الوسط في قياس الاستنباط هو المظنون بما هو كذلك و أنّ المظنون الحرمة حرام أو مظنون الحكم واجب العمل (1). ففيه: أنّ إطلاق الحجّة على الأمارات ليس باعتبار وقوعها وسطاً في الإثبات كالحجّة المنطقيّة، بل المراد منها هي كونها منجزةً للواقع، بمعنى أنّه إذا قامت الأمانة المعتبرة على وجوب شيء و كان واجباً بحسب الواقع فتركه المكلف، تصحّ عقوبته و لا عذر له في تركه، و بهذا المعنى تطلق «الحجّة» على القطع كإطلاقها على الأمارات، بل تطلق على بعض الشكوك أيضاً.

و بالجملة: الحجّة في الفقه ليست هي القياس المنطقي، و لا- يكون الحكم الشرعي مترتباً على ما قام عليه الأمانة بما هو كذلك و لا المظنون بما هو مظنون.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ استصحاب جواز العمل على طبق رأى المجتهد و فتواه بمعنى حاصل المصدر و على طبق كتابه، الكاشفين عن الحكم الواقعي أو الوظيفة الظاهريّة ممّا لا مانع منه.

لا يقال: بناءً على ما ذكرت يصحّ استصحاب حجّة ظنّ المجتهد الموجود

ص: 477

فى زمان حىاته. فلنا أن نقول: إن الحجية و الأمارية ثابتان له فى موطنه، و يحتمل بقاؤهما إلى الأبد، و مع الشك تستصحابان.

فإنه يقال: هذا غير معقول، للزوم إثبات الحجية و جواز العمل فعلاً لأمر معدوم، و كونه فى زمانه موجوداً لا يكفى فى إثبات الحجية الفعلية له مع معدوميته فعلاً.

وإن شئت قلت: إن جواز العمل كان ثابتاً للظن الموجود، فموضوع القضية المتيقنة هو الظن الموجود و هو الآن مفقود. اللهم إلا أن يقال: إن الظن فى حال الوجود بنحو القضية الحينية موضوع للقضية لا بنحو القضية الوضعية و التقييدية، و هو عين الموضوع فى القضية المشكوك فيها. و قد ذكرنا فى باب الاستصحاب أن المعتبر فيه وحدة القضيتين لا إحراز وجود الموضوع فراجع (1)

. و لكن كون الموضوع كذلك فى المقام محل إشكال و منع، مع أنه لا يدفع الإشكال المتقدم به.

تقرير إشكال آخر على الاستصحاب

ثم إن هاهنا إشكالاً قوياً على هذا الاستصحاب، و هو أنه إما أن يراد به استصحاب الحجية العقلانية، فهى أمر غير قابل للاستصحاب، أو الحجية الشرعية فهى غير قابلة للجعل.

أو جواز العمل على طبق قوله، فلا دليل على جعل الجواز الشرعى، بل الظاهر من مجموع الأدلة هو تنفيذ الأمر الارتكازى العقلانى، فليس فى الباب

ص: 478

دليل جامع لشرائط الحجية يدل على تأسيس الشرع جواز العمل أو وجوبه على رأى المجتهد، فها هي الأدلة المستدل بها للمقصود، فراجعها حتى تعرف صدق ما ذكرناه.

أو استصحاب الأحكام الواقعية، فلا شك في بقائها، لأنها لو تحققت أولاً فلا شك في أنها متحققة في الحال أيضاً، لأنّ الشك في بقائها إما لأجل الشك في النسخ، أو الشك في فقدان شرط، كصلاة الجمعة في زمان الغيبة، أو حدوث مانع، و الفرض أنه لا شك من هذه الجهات.

أو الأحكام الظاهرية؛ بدعوى كونها مجعولة عقيب رأى المجتهد، بل عقيب سائر الأمارات، فهو أيضاً ممنوع، لعدم الدليل على ذلك، بل ظاهر الأدلة على خلافها، لأنّ الظاهر منها إمضاء ما هو المرتكز لدى العقلاء، و المرتكز لديهم هو أمارية رأى المجتهد للواقع كأمارية رأى كلّ ذى صنعة إلى الواقع فى صنعته.

و بالجملة: لا بدّ فى جريان الاستصحاب من حكم أو موضوع ذى حكم، و ليس فى المقام شىء قابل له، أمّا الحكم الشرعى فمفقود، لعدم تطرق جعل و تأسيس من الشارع، و أمّا ما لدى العقلاء من حجية قول أهل الخبرة، فلعدم كونه موضوعاً لحكم شرعى، بل هو أمر عقلائى يتنجز به الواقع بعد عدم ردع الشارع إيّاه، و أمّا إمضاء الشارع و ارتضائه لما هو المرتكز بين العقلاء فليس حكماً شرعياً حتى يستصحب تأمل بل لا يستفاد من الأدلة إلاّ الإرشاد إلى ما هو المرتكز، فليس جعل و تأسيس، كما لا يخفى.

إن قلت: بناءً عليه ينسدّ باب الاستصحاب فى مطلق مؤديات الإمارات، فهل فتوى الفقيه إلاّ إحداها؟! مع أنّه حقّق فى محلّه جريانه فى مؤدياتها، فكما يجرى فيها لا بدّ و أن يجرى فى الحكم المستفاد من فتوى الفقيه.

قلت: هذه مغالطة نشأت من خلط الشكّ في بقاء الحكم، و الشكّ في بقاء حجّة الحجّة عليه، فإنّ الأوّل مجرى الاستصحاب دون الثاني، فإذا قامت الأمانة أيّة أمانة كانت على حكم، ثمّ شكّ في بقائه لأحد أسباب طرّو الشكّ كالشكّ في النسخ يجرى الأصل، لما ذكرنا في الاستصحاب من شمول أدلّته مؤدّيات الأمانات أيضاً، و أمّا إذا شكّ في أمانة بعد قيامها على حكم و حجّيتها في بقاء الحجّة لها في زمان الشكّ فلا يجرى فيها، لعدم الشكّ في بقاء حكم شرعى كما عرفت. فقياس الاستصحاب في نفس الأمانة و حكمها، على الاستصحاب في مؤدّاهما، مع الفارق؛ فإنّ المستصحب في الثاني هو الحكم الواقعى المحرز بالأمانة دون الأوّل.

إن قلت: بناءً على عدم استتباع قيام الأمانات - فتوى الفقيه كانت أو غيره - للحكم يلزم عدم تمكّن المكلف من الجزم في النيّة وإتيان كثير من أجزاء العبادات و شرائطها رجاءً و هو باطل، فلا بدّ من الالتزام باستتباعها الحكم لتحصيل الجزم فيها.

قلت أولاً: لا دليل على لزوم الجزم فيها من إجماع أو غيره، و دعوى الإجماع ممنوعة في هذه المسألة العقلية.

و ثانياً: إنّ الجزم حاصل لما ذكرنا من أنّ احتمال الخلاف في الطرق العقلية مغفول عنه غالباً، ألا ترى أنّ جميع المعاملات الواقعة من ذوى الأيدى تقع على سبيل الجزم، مع أنّ الطريق إلى ملكيّتهم هو اليد التى تكون طريقاً عقلائياً، و ليس ذلك إلّا لعدم انقداح احتمال الخلاف في النفوس تفصيلاً بحسب الغالب.

و ثالثاً: إنّ المقلّدين الآخذين بقول الفقهاء لا يرون فتاويهم إلّا طريقاً إلى

الواقع، فالإتيان على مقتضى فتاويهم ليس إلا بملاحظة طريقتها إلى الواقع وكاشفيتها عن أحكام الله الواقعية كعملهم على طبق رأى كلّ خبرة فيما يرجع إليه، من دون تفاوت فى نظرهم، و ليس استتباع فتاويهم للحكم الظاهرى فى ذهنهم بوجه حتى يكون الجزم باعتباره. فالحكم الظاهرى على فرض وجوده ليس محصلاً للجزم؛ ضرورة كون هذا الاستتباع مغفولاً عنه لدى العقلاء العاملين على قول الفقهاء بما أنّهم عالمون بالأحكام و فتاويهم طريق إلى الواقع.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الاستصحاب غير جار، لفقدان المستصحب، أى الحكم أو الموضوع الذى له حكم.

و غاية ما يمكن أن يقال فى التفصّى عن هذا الإشكال: أنّ احتياج الفقيه للفتوى بجواز البقاء على تقليد الميّت إلى الاستصحاب إنّما يكون فى مورد اختلاف رأيه لرأى الميّت، و أمّا مع توافقهما فيجوز له الإفتاء بالأخذ برأى الميّت، لقيام الدليل عنده عليه، و عدم الموضوعية للفتوى و الأخذ برأى الحى، فلو فرض موافقة رأى فقيه حى لجميع ما فى رساقية ميّت يجوز له الإرجاع إلى رسالته من غير احتياج إلى الاستصحاب، بل لقيام الأمانة على صحّته، فما يحتاج فى الحكم بجواز البقاء إلى الاستصحاب هو موارد اختلافهما.

فحينئذٍ نقول: لو أدرك مكلف فى زمان بلوغه مجتهدين حيين متساويين فى العلم مختلفين فى الفتوى، يكون مخيراً فى الأخذ بأيّهما شاء، و هذا حكم مسلم بين الفقهاء و أرسلوه إرسال المسلمات من غير احتمال إشكال فيه، مع أنّه خلاف القاعدة، فإنّها تقتضى تساقطهما، فالحكم بالتخيير بنحو التسلم فى هذا المورد المخالف للقاعدة لا يكون إلاّ بدليل شرعى وصل إليهم، أو للسيرة

المستمرة إلى زمن الأئمة عليهم السلام كما هي ليست ببعيدة، فإذا مات أحد المجتهدين يستصحب هذا الحكم التخييري، وهذا الاستصحاب جارٍ في الابتدائي والاستمراري.

نعم جريانه في الابتدائي الذي لم يدركه المكلف حياً محلّ إشكال، لعدم دليل يثبت الحكم للعنوان حتى يستصحب، فما ذكرنا في التفصيّل عن الإشكال الأوّل في الباب من استصحاب الحكم الثابت للعنوان إنّما هو على فرض ثبوت الحكم له، وهو فرض محض.

فتحصّل ممّا ذكرنا تفصيل آخر: وهو التفصيل بين الابتدائي الذي لم يدركه المكلف مجتهد حال بلوغه وبين الابتدائي المدرك كذلك والاستمراري.

هذا مقتضى الاستصحاب، فلو قام الإجماع على عدم جواز الابتدائي مطلقاً تصير النتيجة التفصيل بين الابتدائي والاستمراري، هذا كلّ حال الاستصحاب.

حال بناء العقلاء في تقليد الميّت

وأما بناء العقلاء فمحصّل الكلام فيه: أنّه لا إشكال في عدم التفاوت في ارتكاز العقلاء وحكم العقل بين فتوى الحي والميّت، ضرورة طريقيّة كلّ منهما إلى الواقع من غير فرق بينهما، لكن مجرد ارتكازهم وحكمهم العقلي بعدم الفرق بينهما لا يكفي في جواز العمل، بل لا بدّ من إثبات بنائهم على العمل على طبق فتوى الميّت كالحى، وتعارفه لديهم حتى يكون عدم ردع الشارع كاشفاً عن إضاءته، وإلا فلو فرض عدم جريان العمل على طبق فتوى الميّت وإن لم يتفاوت في ارتكازهم مع الحى لا يكون للردع مورد حتى يكشف عدمه عن إضاء الشارع.

و الحاصل: أنّ جواز الاتكال على الأمارات العقلانية موقوف على إمضاء الشارع لفظاً أو كشفه عن عدم الردع، وليس ما يدلّ لفظاً عليه، و الكشف عن عدم الردع موقوف على جرى العقلاء عملاً على طبق ارتكازهم، و مع عدمه لا محلّ لردع الشارع و لا يكون سكوته كاشفاً عن رضاه.

فحينئذٍ نقول: لا إشكال في بناء العقلاء على العمل برأى الحى، و يمكن دعوى بنائهم على العمل بما أخذوا من الحى في زمان حياته ثم مات، ضرورة أنّ الجاهل بعد تعلّم ما يحتاج إليه من الحى، يرى نفسه عالماً، فلا داعى له من الرجوع إلى الآخر، بل يمكن إثبات ذلك من الروايات كرواية على بن المسيّب المتقدمة (1)

. فإنّ إرجاعه إلى زكريّا بن آدم - من غير ذكر حال حياته و أنّ ما يأخذه منه في حال الحياة لا يجوز العمل به بعد موته، مع أنّ في ارتكازه و ارتكاز كلّ عاقل عدم الفرق بينهما - دلالة على جواز العمل بما تعلّم منه مطلقاً، فإنّ كون شقّته بعيدة بحيث إنّ بعد رجوعه إلى شقّته كان يصير منقطعاً عن الإمام عليه السلام في مثل تلك الأزمنة، كان يوجب عليه بيان الاشتراط لو كانت الحياة شرطاً.

و احتمال أنّ رجوع على بن المسيّب إليه كان في نقل الرواية، يدفعه ظهور الرواية، و مثلها مكاتبة أحمد بن حاتم و أخيه (2)

. و بالجملة: إرجاع الأئمة عليهم السلام في الروايات الكثيرة، شيعتهم إلى العلماء عموماً و خصوصاً - مع خلوّها عن اشتراط الحياة - كاشف عن ارتضائهم بذلك.

ص: 483

1- (1) - تقدّمت في الصفحة 462.

2- (2) - تقدّمت في الصفحة 461.

نعم لا يكشف عن الأخذ الابتدائي بفتوى الميِّت، فإنَّ الدواعي منصرفة عن الرجوع إلى الميِّت مع وجود الحي، ولم يكن في تلك الأزمنة تدوين الكتب الفتوائية متعارفاً، حتّى يقال: إنَّهم كانوا يراجعون الكتب، فإنَّ الكتب الموجودة في تلك الأزمنة كانت منحصرة بكتب الأحاديث، ثمَّ بعد أزمنة متطاولة صار بنائهم على تدوين كتب بنحو متون الأخبار ككتب الصدوقين و من في طبقتهم أو قريب العصر بهما، ثمَّ بعد مرور الأزمنة جرت عادتهم على تدوين الكتب التفريعية والاستدلالية، فلم يكن الأخذ من الأموات ابتداءً ممكناً في الصدر الأوّل ولا متعارفاً أصلاً.

نعم من أخذ فتوى حي في زمان حياته، فقد كان يعمل به على الظاهر؛ ضرورة عدم الفرق في ارتكازه بين الحي والميِّت، ولم يردع عن ارتكازهم وبنائهم العملي، بل إطلاق الأدلّة يقتضى الجواز أيضاً.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لو كان مبنى جواز البقاء على تقليد الميِّت هو بناء العقلاء، فلا بدّ من التفصيل بين ما إذا أخذ فتوى الميِّت في زمان حياته وغيره، والإنصاف: أنّ جواز البقاء على فتوى الميِّت بعد الأخذ منه في الجملة هو الأقوى، وأمّا الأخذ الابتدائي ففيه إشكال، بل الأقوى عدم جوازه.

وأمّا التمسك بالأدلّة اللفظية كالكتاب والسنة فقد عرفت في المبحث السالف عدم دلالتهم على تأسيس حكم شرعي في هذا الباب فراجع.

إشارة

فى تبدل الاجتهاد

إذا اضمحلّ الاجتهاد السابق و تبدل رأى المجتهد فلا يخلو إما أن يتبدل من القطع إلى الظنّ المعتمد، أو من الظنّ المعتمد إلى القطع أو إلى الظنّ المعتمد.

حال الفتوى المستندة إلى القطع

فإن تبدل من القطع إلى غيره فلا مجال للقول بالإجزاء؛ ضرورة أنّ الواقع لا يتغيّر عمّا هو عليه بحسب العلم و الجهل، فإذا قطع بعدم كون السورة جزءاً للصلاة، ثمّ قطع بجزئيتها أو قامت الأمانة عليها، أو تبدل قطعه، يتبيّن له فى الحال الثانى وجداناً أو تعبداً عدم كون المأتمى به مصداقاً للمأمور به، و معه لا وجه للإجزاء. و لا يتعلّق بالقطع جعل حتّى يتكلّم فى دلالة دليله على إجزائه عن الواقع أو بدليّته عنه، وإّما هو عذر فى صورة ترك المأمور به، فإذا ارتفع العذر يجب عليه الإتيان بالمأمور به فى الوقت و خارجه إن كان له القضاء.

وإن تبدّل من الظنّ المعترف فإن كان مستنده الأمارات كخبر الثقة وغيره، فكذلك إذا كانت الأمانة عقلائية أمضاها الشارع، ضرورة أنّ العقلاء إنّما يعملون على ما عندهم كخبر الثقة و الظواهر بما أنّها كاشفة عن الواقع وطريق إليه و من حيث عدم اعتنائهم باحتمال الخلف، و إمضاء الشارع هذه الطريقة لا يدلّ على رفع اليد عن الواقعيّات، و تبديل المصاديق الأولى بالمصاديق الثانويّة أو جعل المصاديق الناقصة منزلة التامة.

وربّما يقال: إنّ الشارع إذا أمر بطبيعة كالصلاة، ثمّ أمر بالعمل بقول الثقة أو أجاز المأمور بالعمل به، يكون لازمه الأمر أو الإجازة بإتيان المأمور به على طبق ما أدّى إليه قول الثقة، و لازم ذلك هو الإجزاء، ففي مثل قوله:

«أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» (1) يكون أمر بصلاتين إلى غسق الليل لا غير، فإذا أمر بالعمل على قول الثقة فقد أمر بإتيان المأمور به بالكيفية التي أدّى إليها الأمانة، فلا محالة يكون المأتي به مصداقاً للمأمور به عنده، و إلّا لمّا أمر بإتيانه كذلك فلا محيص عن الإجزاء، لتحقّق مصداق المأمور به و سقوط الأمر.

ولكنّك خبير بأنّ إمضاء طريقة العقلاء ليس إلّا لأجل تحصيل الواقعيّات، لمطابقة الأمارات العقلانية نوعاً للواقع، و ضعف احتمال تخلفها عنه، و في مثل ذلك لا وجه لسقوط الأمر إذا تخلف عن الواقع، كما أنّ الأمر كذلك عند العقلاء،

و الفرض أنّ الشارع لم يأمر تأسيساً. بل وكذا الحال لو أمر الشارع على أمانة تأسيساً وكان لسان الدليل هو التحفظ على الواقع، فإنّ العرف لا يفهم منه إلاّ تحصيل الواقع لا تبديله بمؤدى الأمانة.

وأنت إذا راجعت الأدلة المستدلّ بها على حجّية خبر الثقة، لترى أنّ مفادها ليس إلاّ- إيجاب العمل به لأجل الوصول إلى الواقعيّات، كالأيات على فرض دلالتها و كالروايات، فإنّها تنادى بأعلى صوتها بأنّ إيجاب العمل على قول الثقة إنّما هو لكونه ثقة و غير كاذب و أنّه موصل إلى الواقع، و في مثله لا يفهم العرف أنّ الشارع يتصرّف في الواقعيّات على نحو أداء الأمانة.

هذا مع أنّ احتمال التأسيس في باب الأمارات العقلانية مجرد فرض، و إلاّ فالناظر فيها يقطع بأنّ الشارع لم يكن في مقام تأسيس و تحكيم، بل في مقام إرشاد و إمضاء ما لدى العقلاء، و الضرورة قاضية بأنّ العقلاء لا يعملون على طبقها إلاّ لتحصيل الواقع، و حديث تبديل الواقع بما يكون مؤدى الأمانة ممّا لا أصل له في طريقتهم، فالقول بالإجزاء فيها ضعيف غاية.

و أضعف منه التفصيل بين تبدّل الاجتهاد الأوّل بالقطع فلا يجزى، و بين تبدّله باجتهاد آخر فيجزى، بدعوى عدم الفرق بين الاجتهادين الظنّيين و عدم ترجيح الثاني حتّى يبطل الأوّل، و ذلك لأنّ تبدّل الاجتهاد لا يمكن إلاّ مع اضمحلال الاجتهاد الأوّل بالعثور على دليل أقوى أو بالتخطئة للاجتهاد الأوّل، و معه لا وجه لاعتباره فضلاً عن مصادمته للثاني.

هذا حال الفتوى المستند إلى الأمارات.

وَأَمَّا إِذَا اسْتَنَّ إِلَى الْأَصُولِ كَأَصَالَتِي الطَّهَارَةَ وَالْحَلِيَّةَ فِي الشَّبَهَاتِ الْحَكْمِيَّةِ، وَكَالِاسْتِصْحَابِ فِيهَا، وَكَحَدِيثِ الرَّفْعِ، فَالظَّاهِرُ هُوَ الْإِجْرَاءُ مَعَ اضْمِحْلَالِ الْاجْتِهَادِ.

أَمَّا فِي أَصَالَتِي الطَّهَارَةَ وَالْحَلِيَّةَ، فَلَأَنَّ الظَّاهِرَ مِنْ دَلِيلِهِمَا هُوَ جَعْلُ الْوُضُوءِ الظَّاهِرِيَّةِ لَدَى الشَّكِّ فِي الْوَاقِعِ، فَإِنَّ مَعْنَى قَوْلِهِ:

«كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَدْرٌ» (1) وَ

«كُلُّ شَيْءٍ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ» (2) لَيْسَ أَنَّهُ طَاهِرٌ وَحَلَالٌ وَاقِعًا حَتَّى تَكُونَ النِّجَاسَةُ وَالْحَرَمَةُ مُتَقَيِّدَتَيْنِ بِحَالِ الْعِلْمِ بِهِمَا، ضَرُورَةٌ أَنَّهُ التَّصْوِيبُ الْبَاطِلُ، وَلَا مَعْنَى لَجَعْلِ الْمَحْرُوزِيَّةِ وَالْكَاشِفِيَّةِ لِلشَّكِّ مَعَ كَوْنِهِ خِلَافَ أُدْلَتِهِمَا، وَلَا لَجَعْلِهِمَا لِأَجْلِ التَّحَقُّقِ عَلَى الْوَاقِعِ، بَلِ الظَّاهِرُ مِنْ أُدْلَتِهِمَا هُوَ جَعْلُ الطَّهَارَةِ وَالْحَلِيَّةِ الظَّاهِرِيَّتَيْنِ، وَلَا مَعْنَى لَهُمَا إِلَّا تَجْوِيزُ تَرْتِيبِ آثَارِ الطَّهَارَةِ وَالْحَلِيَّةِ عَلَى الْمَشْكُوكِ فِيهِ، وَ مَعْنَى تَجْوِيزِ تَرْتِيبِ الْآثَارِ تَجْوِيزَ إِتْيَانِ مَا اشْتَرَطَ فِيهِ الطَّهَارَةَ وَالْحَلِيَّةَ مَعَ الْمَشْكُوكِ فِيهِ، فَيَصِيرُ الْمَأْتَى بِهِ مَعَهُمَا مُصَدِّقًا لِلْمَأْمُورِ بِهِ تَعَبُّدًا، فَيَسْقُطُ أَمْرُهُ.

فَإِذَا دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى لُزُومِ إِتْيَانِ الصَّلَاةِ مَعَ طَهَارَةِ الثُّوبِ، ثُمَّ شَكَّ فِي طَهَارَةِ

ص: 488

1- (1) - تهذيب الأحكام 1: 832/284، وسائل الشيعة 3: 467، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 37، الحديث 4.

2- (2) - الكافي 5: 40/313، وسائل الشيعة 17: 89، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 4، الحديث 4، مع اختلاف يسير.

ثوبه، دلّ قوله: «كلّ شيء طاهر» - الذى يرجع إلى جواز ترتيب الطهارة على الثوب المشكوك فيه - على جواز إتيان الصلاة معه و تحقّق مصداق الصلاة به، فإذا تبدّل شكّه بالعلم لا يكون من قبيل كشف الخلاف كما ذكرنا فى الأمارات (1)، لأنّها كواشف عن الواقع، فلها واقع تطابقه أو لا تطابقه، بخلاف مؤدّى الأصلين، فإنّ مفاد أدلّتهما ترتيب آثار الطهارة أو الحليّة بلسان جعلهما، فتبديل الشكّ بالعلم من قبيل تبديل الموضوع لا التخلّف عن الواقع، فأدلّتهما حاكمة على أدلّة جعل الشروط و الموانع فى المركّبات المأمور بها.

و بالجملة: إذا أمر المولى بإتيان الصلاة مع الطهارة و أجاز الإتيان بها فى ظرف الشكّ مع الثوب المشكوك فيه بلسان جعل الطهارة، و أجاز ترتيب آثار الطهارة الواقعيّة عليه، ينتج جواز إتيان الصلاة المأمور بها مع الطهارة الظاهريّة و معاملة المكلفّ معها معاملة الطهارة الواقعيّة، فيفهم العرف من ذلك حصول مصداق المأمور به معها، فيسقط الأمر، و بعد العلم بالنجاسة لا يكون من قبيل كشف الخلاف كما فى الأمارات الكاشفة عن الواقع.

و لا يبعد أن يكون الأمر كذلك فى الاستصحاب، فإنّ الكبرى المجعولة فيه و هى قوله:

«لا ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» (2) ليس مفادها جعل اليقين أمانة بالنسبة إلى زمان الشكّ، ضرورة عدم كاشفيّته بالنسبة إليه عقلاً، لا امتناع كونه طريقاً إلى غير متعلّقه، و لا معنى لجعله طريقاً إلى غيره، فلا يكون

ص: 489

1- (1) - تقدّم فى الجزء الأوّل: 422-423.

2- (2) - تهذيب الأحكام 1: 1335/421، و سائل الشيعة 3: 466، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 37، الحديث 1.

الاستصحاب من الأمارات، بل ولا يكون جعله للتحفظ على الواقع كإيجاب الاحتياط في الشبهة البدويّة في الأعراض و الدماء، فإنّه أيضاً خلاف مفادها وإن احتملناه بل رجحناه سابقاً، بل الظاهر منها أنّه لا ينبغي للشاكّ الذي كان على يقين رفع اليد عن آثاره، فيجب عليه ترتيب آثاره، فيرجع إلى وجوب معاملة بقاء اليقين الطريقي معه في زمان الشكّ، وهو مساوق عرفاً لتجويز إتيان المأمور به المشروط بالطهارة الواقعيّة مثلاً مع الطهارة المستصحبة، ولازم ذلك صيرورة المأتي به معها مصداقاً للمأمور به، فيسقط الأمر المتعلّق به.

وبالجملة: يكون حاله في هذا الأثر كحال أصالتي الطهارة والحلّ؛ من حيث كونه أصلاً عملياً ووظيفةً في زمان الشكّ، لا أمانة على الواقع، ولا أصلاً للتحفظ عليه حتّى يأتي فيه كشف الخلاف، ويدلّ على ذلك صحيحة زرارة الثانية(1) حيث حكم فيها بغسل الثوب و عدم إعادة الصلاة، معللاً بأنّه كان على يقين في طهارته فشكّ، وليس ينبغي له أن ينقض اليقين بالشكّ.

وكذا الحال فيما إذا كان المستند حديث الرفع، فإنّ قوله:

«رفع ما لا يعلمون» (2) - بناءً على شموله للشبهات الحكميّة والموضوعيّة - لسانه رفع الحكم والموضوع باعتبار الحكم، لكن لا بدّ من رفع اليد عن هذا الظاهر حتّى بالنسبة إلى الشبهات الموضوعيّة، لأنّ لازمه طهارة ما شكّ في نجاسته

ص:490

1- (1) - تهذيب الأحكام 1: 1335/421، وسائل الشيعة 3: 466، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 37، الحديث 1.

2- (2) - الخصال: 9/417، التوحيد: 24/353، وسائل الشيعة 15: 369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.

موضوعاً واقعاً، ولا- يمكن الالتزام بطهارة ملاقيه في زمان الشكّ بعد كشف الخلاف، فلا بدّ من الحمل على البناء العملي على الرفع و ترتيب آثار الرفع الواقعي، فإذا شكّ في جزئية شيء في الصلاة أو شرطيته لها أو مانعيته فحديث الرفع يدلّ على رفع الجزئية والشرطية و المانعية، فحيث لا- يمكن الالتزام بالرفع الحقيقي لا مانع من الالتزام بالرفع الظاهري، نظير الوضع الظاهري في أصالتي الطهارة والحلية، فيرجع إلى معاملة الرفع في الظاهر و جواز إتيان المأمور به كذلك، و صيرورة المأتي به مصداقاً للمأمور به بواسطة حكومة دليل الرفع على أدلة الأحكام.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ التحقيق هو التفصيل بين الأمارات و الأصول كما عليه المحقّق الخراساني رحمه الله (1)

. هذا كلّ بحسب مقام الإثبات و ظهور الأدلة، و أمّا بحسب مقام الثبوت فلا بدّ من توجيهه بوجه لا يرجع إلى التصويب الباطل.

ثمّ إنّه ظهر ممّا ذكرنا أنّ القائل بالإجزاء لا يلتزم بالتصرّف في أحكام المحرّمات و النجاسات، و لا يقول بحكومة أدلة الأصول على أدلة الأحكام الواقعية التي هي في طولها، و ليس محطّ البحث في باب الإجزاء بأدلة اصول الطهارة و الحلية و الاستصحاب هو التصديق أو التوسعة في أدلة النجاسات و المحرّمات حتّى يقال: إنّ الأمارات و الأصول وقعت في رتبة إحراز الأحكام الواقعية، و الحكومة فيها غير الحكومة بين الأدلة الواقعية بعضها مع بعض، و إنّ لازم ذلك هو الحكم بطهارة ملاقي النجس الواقعي إذا لاقى في زمان الشكّ...

ص: 491

وغير ذلك ممّا وقع من بعض الأعظم على ما فى تقريرات بحثه(1)، بل محطّ البحث هو أنّ أدلّة الأصول الثلاثة هل تدلّ بحكومتها على أدلّة الأحكام على تحقّق مصداق المأمور به تعبداً حتّى يقال بالإجزاء أم لا؟

هذا مع بقاء النجاسات و المحرّمات على ما هى عليها من غير تصرّف فى أدلتها، فالشكّ فى الطهارة و الحليّة بحسب الشبهة الحكميّة إنّما هو فى طول جعل النجاسات و المحرّمات، لا فى طول جعل الصلاة مشروطةً بطهارة ثوب المصلّى و بكونه من المأكول، و الخلط بين المقامين أوقعه فيما أوقعه، و فى كلامه محالّ أنظار تركناها مخافة التطويل.

ثمّ إنّ هذا كلّه حال المجتهد بالنسبة إلى تكاليف نفسه.

تكليف المقلّد مع تبدل رأى مجتهده

و أمّا تكاليف مقلّديه فهل هو كالمجتهد فى التفصيل بين كون رأى المقلّد مستنداً إلى الأمارات، و بين كونه مستنداً إلى الأصول، بأن يقال: إنّ المجتهد يعيّن وظائف العباد مطلقاً واقعاً و ظاهراً، فكما أنّ فى وظائفه الظاهريّة تحكّم بالإجزاء بواسطة أدلّة الأصول و حكومتها على الأدلّة، فكذا فى تكاليف مقلّديه طابق النعل بالنعل أو لا؟ بأن يقال: إنّ المقلّد مستنده فى الأحكام مطلقاً هو رأى المجتهد، و هو أمانة إلى تكاليفه بحسب ارتكازه العقلائي، و الشرع أيضاً أمضى هذا الارتكاز و البناء العملى العقلائي، و ليس مستند المقلّدين فى العمل هو

ص:492

أصالة الطهارة أو الحلية أو الاستصحاب أو حديث الرفع في الشبهات الحكمية التي هي مورد بحثنا هاهنا؛ لأنّ العامّي لا يكون مورداً لجريان الأصول الحكمية، فإنّ موضوعها الشكّ بعد الفحص واليأس من الأدلة الاجتهادية، و العامّي لا يكون كذلك، فلا يجرى في حقّه الأصول حتّى تحرز مصداق المأمور به، و مجرد كون مستند المجتهد هو الأصول و مقتضاها الإجزاء، لا يوجب الإجزاء بالنسبة إلى من لم يكن مستنده إياها؛ فإنّ المقلّد ليس مستنده في العمل هي الأصول الحكمية، بل مستنده الأمانة - و هي رأى المجتهد - على حكم الله تعالى، فإذا تبدّل رأيه فلا دليل على الإجزاء.

أمّا دليل وجوب اتّباع المجتهد، فلأنّه ليس إلاّ بناء العقلاء الممضى، كما يظهر للناظر في الأدلة، و إنّما يعمل العقلاء على رأيه لإلغاء احتمال الخلاف، و إمضاء الشارع لذلك لا يوجب الإجزاء كما تقدّم (1)

. و أمّا أدلة الأصول فهي ليست مستنده و لا هو مورد جريانها، لعدم كونه شاكاً بعد الفحص واليأس عن الأدلة، فلا وجه للإجزاء، و هذا هو الأقوى.

فإن قلت: إذا لم يكن المقلّد موضوعاً للأصل و لا يجرى في حقّه، فلم يجوز للمجتهد أن يفتى مستنداً إلى الأصل بالنسبة إلى مقلّديه، مع أنّ أدلة الأصول لا تجرى إلاّ للشاكّ بعد الفحص واليأس و هو المجتهد فقط لا المقلّد؟! و لو قيل: إنّ المجتهد نائب عن مقلّديه، فمع أنّه لا محصّل له، لازمه الإجزاء.

ص: 493

قلت: قد ذكرنا سابقاً (1) أن المجتهد إذا كان عالماً بثبوت الحكم الكلي المشترك بين العباد ثم شك في نسخه مثلاً يصير شاكاً في ثبوت هذا الحكم بينهم، فيجوز له الإفتاء به كما له العمل به، فكما أن الأمانة إذا قامت على حكم مشترك كلي يجوز له الإفتاء بمقتضاها، كذلك إذا كان مقتضى الاستصحاب فله العمل به و الفتوى بمقتضاها، فإذا أفتى يعمل المقلدين على طبق فتواه، لبناء العقلاء على رجوع الجاهل بالعالم.

فتحصّل من ذلك: أن المجتهد له الإفتاء بمقتضى الأصول الحكمية، و مقتضى القاعدة هو الأجزاء بالنسبة إليه دون مقلّديه، لاستناده إلى الأصول المقتضية للأجزاء و استنادهم إلى رأيه الغير المقتضى لذلك.

ص:494

1- (1) - تقدّم في الصفحة 479.

فصل: فى أن تخيير العامى فى الرجوع

فى أن تخيير العامى فى الرجوع

إلى مجتهدين متساويين بدوى أو استمرارى

بعد البناء على تخيير العامى فى الرجوع إلى مجتهدين متساويين هل يجوز له العدول بعد تقليد أحدهما؟

اختار شيخنا العلامة التفصيل بين العدول فى شخص واقعة بعد الأخذ والعمل فيه، كما لو صلى بلا سورة بفتوى أحدهما، فأراد تكرار الصلاة مع السورة بفتوى الآخر، وبين العدول فى الوقائع المستقبلية التى لم تعمل، أو العدول قبل العمل بعد الالتزام والأخذ، فذهب إلى عدم الجواز مطلقاً فى الأول، وعدم الجواز فى الأخيرين إن قلنا بأن التقليد هو الالتزام والأخذ، والجواز إن قلنا بأنه نفس العمل مستنداً إلى الفتوى.

ووجهه فى الأول بأنه لا مجال له للعدول بعد العمل بالواجب المخير، لعدم إمكان تكرار صرف الوجود وامتناع تحصيل الحاصل، وليس كلّ زمان قيلاً للأخذ بالفتوى، حتى يقال: إنه ليس باعتبار الزمان المتأخر تحصيلاً للحاصل، بل الأخذ بالمضمون أمر واحد ممتدّ يكون الزمان ظرفاً له بحسب الأدلة.

ص: 495

نعم يمكن إفادة التخيير فى الأزمنة المتأخرة بدليل آخر يفيد التخيير فى الاستدامة على العمل الموجود ورفع اليد عنه والأخذ بالآخر، وإذ هو ليس فليس. وإفادته بأدلة التخيير فى إحداث الأخذ بهذا أو ذاك ممتنع، للزوم الجمع بين لحاظين متنافيين، نظير الجمع بين الاستصحاب والقاعدة بدليل واحد. ولا يجرى الاستصحاب؛ لأن التخيير بين الإحداثين غير ممكن الجرّ إلى الزمان الثانى، وبالنحو الثانى لا حالة سابقة له، والاستصحاب التعليقى لفتوى الآخر غير جار؛ لأنّ الحجية المبهمه السابقة صارت معيّنة فى المأخوذ، وزالت قطعاً، كالمليّة المشاعة إذا صارت مفروزة. ووجه الأخيرين بهذا البيان بعينه إن قلنا: إنّ المأمور به فى مثل قوله:

«فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا» (1) وغيره هو العمل الجوانحى، أى الالتزام والبناء العقلى، وإن قلنا: بأنّه العمل، فلا إشكال فى بقاء الأمر التخييرى فى كلا القسمين بلا محذور، ومع فقد الإطلاق لا مانع من الاستصحاب (2)، انتهى ملخصاً من تقرير بحثه.

أقول: ما يمكن البحث عنه فى الصورة الأولى هو جواز تكرار العمل بعد الإتيان به مطابقاً لفتوى الأول، وأمّا البحث عن بقاء التخيير وكذا جواز العدول بعنوانهما، فأمر غير صحيح؛ ضرورة أنّ التخيير بين الإتيان بما أتى به والعمل بقول الآخر ممّا لا معنى له، وطرح العمل الأول وإعدامه غير معقول بعد

ص: 496

-
- 1- (1) - كمال الدين: 4/484، وسائل الشيعة 140:27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى، الباب 11، الحديث 9.
2- (2) - درر الفوائد، المحقق الحائرى: 716-717، كتاب البيع، المحقق الأراكى 2: 471-475.

الوجود حتّى يتحقّق ثانياً موضوع التخيير، وكذا لا يعقل العدول بحقيقته بعد العمل، فلا بدّ وأن يكون البحث ممحّضاً في جواز العمل بقول الثاني بعد العمل بقول الأوّل.

قد يقال بعدم الجواز؛ لأنّ الإتيان بأحد شقّي الواجب التخييري موجب لسقوط التكليف جزماً، فالإتيان بعده بداعيّة الأمر الأوّل، أو باحتمال داعويّته، أو بداعيّة المحتمل، غير معقول، ومع العلم بالسقوط لا معنى لإجراء الاستصحاب، لا استصحاب الواجب التخييري، وهو واضح، ولا جواز العمل على طبق الثاني، لفرض عدم احتمال أمر آخر غير التخييري الساقط، وكان الظاهر من تقارير بحث شيخنا ذلك.

وفيه: إنّ ذلك ناشٍ من الخلط بين التخيير في المسألة الفرعيّة والمسألة الأصوليّة فإنّ ما ذكر وجيه في الأوّل دون الثاني، لأنّ الأمر التخييري في الثاني لا نفسيّة له، بل لتحصيل الواقع بحسب الإمكان بعد عدم الإلزام بالاحتياط، فمع الإتيان بأحد شقّي التخيير فيه، يبقى للعمل بالآخر مجال واسع وإن لم يكن المكلف ملزماً به، تخفيفاً عليه.

نعم لو قلنا بحرمة الاحتياط أو بالإجزاء في باب الطرق ولو مع عدم المطابقة، لكان الوجه ما ذكر، لكنّهما خلاف التحقيق.

وبهذا يظهر: أنّ استصحاب جواز الإتيان بما لم يأت به، لا مانع منه لو شكّ فيه.

نعم لا يجري الاستصحاب التعليقي؛ لأنّ التعليق ليس بشرعي.

وأما صورتان الأخيرتان بناءً على كون التقليد الالتزام والعقد القلبي، فقياسهما على الصورة الأولى مع الفارق، لإمكان إبطال الموضوع وإعدامه

بالرجوع عن الالتزام وعقد القلب، فصار حينئذٍ موضوعاً للأمر بإحداث الأخذ بأحدهما من غير ورود الإشكال المتقدم - من لزوم الجمع بين اللحاظين - عليه، وليس الكلام هاهنا في إطلاق الدليل وإهماله، بل في إمكانه بعد الفراغ عن فرض الإطلاق.

ومما ذكرنا يظهر أن ما أفاده رحمه الله من أن الالتزام وعقد القلب أمر وجداني ممتد، إذا حصل في زمان لا يعقل حدوثه ثانياً، غير وجيه؛ لأن الالتزام بعد انعدام الالتزام الأول إحداث لا إبقاء، لا امتناع إعادة المعدوم.

هذا مع قطع النظر عن حال الأدلة إثباتاً، وإلا فقد مر (1) أنه لا دليل لفظي في باب التقليد يمكن الاتكال عليه فضلاً عن الإطلاق بالنسبة إلى حال التعارض بين فتويين، وإنما قلنا بالتخيير للشهرة والإجماع المنقولين وهما معتبران في مثل تلك المسألة المخالفة للقواعد، و المتيقن منهما هو التخيير الابتدائي؛ أي التخيير قبل الالتزام.

والتحقيق: عدم جريان استصحاب التخيير ولا الجواز، لاختلاف التخيير الابتدائي والاستمراري موضوعاً وجعلاً، فلا يجرى استصحاب شخص الحكم، وكذا استصحاب الكلي، لفقدان الأركان في الأول، ولكون الجامع أمراً انتزاعياً لا حكماً شرعياً ولا موضوعاً ذا أثر شرعي، وترتيب أثر المصداق على استصحاب الجامع مثبت، ولا فرق في ذلك بين استصحاب جامع التخييرين أو جامع الجوازين الآتين من قبلهما.

ص: 498

1- (1) - تقدّم في الصفحة 469.

فصل: فى اختلاف الحى و الميِّت فى مسألة البقاء

فى اختلاف الحى و الميِّت فى مسألة البقاء

إذا قلّد مجتهداً كان يقول بوجوب الرجوع إلى الحى فمات، فإن غفل المقلّد عن الواقعة و لوازمها و رجع عنه بتوهم جواز تقليده فى الرجوع فلا كلام إلا فى صحّة أعماله و عدمها. وإن تذكّر بعدم جواز تقليده فى ذلك، فإنّه أيضاً تقليد للميِّت، أو تحيّر و رجع إلى الحى فى هذه المسألة و كان هو قائلاً بوجوب البقاء، فمع تقليده من الحى فيها يجب عليه البقاء فى سائر المسائل.

و أمّا فى هذه المسألة الأصولية، فلا يجوز له البقاء؛ لأنّه قلّد فيها الحى و لا تحيّر له فيها حتّى قلّد عن الميِّت، و لا يجوز للمفتى الحى الإفتاء بالبقاء فيها؛ لكون الميِّت على خطأ عنده، فلا يشكّ حتّى يجرى الاستصحاب.

و كذا لا يجوز له إجراء الاستصحاب للمقلّد، لكونه غير شاكّ فيها، لقيام الأمانة لديه، و هى فتوى الحى، بل لا يجرى بالنسبة إليه و لو مع قطع النظر عن فتوى الحى، لأنّ المجتهد فى الشبهات الحكمية يكون مشخصاً لمجارى الأصول، و أمّا الأحكام - أصولية أو فرعية - فلا اختصاص لها بالمجتهد، بل هى مشتركة بين العالم و الجاهل، فحينئذٍ لو رأى خطأ الميِّت و قيام الدليل على

خلافه فلا محالة يرى عدم جريان الاستصحاب، لاختلال أركانه، وهو أمر مشترك بينه وبين جميع المكلّفين.

وبما ذكرناه تظهر مسألة اخرى، وهي أنّه: لو قلّد مجتهداً في الفروع، فمات، فقلّد مجتهداً يرى وجوب الرجوع فرجع إليه فمات، فقلّد مجتهداً يرى وجوب البقاء يجب عليه الرجوع إلى فتوى المجتهد الأوّل، لقيام الأمانة الفعلية على بطلان فتوى الثاني بالرجوع، فيرى أنّ رجوعه عن الميّت الأوّل كان باطلاً، فالميزان على الحجّة الفعلية؛ وهي فتوى الحي.

و القول بجواز البقاء على رأى الثانى برأى الثالث غير صحيح؛ لأنّ الثالث يرى بطلان رأى الثانى فى المسألة الأصولية، وعدم صحّة رجوع المقلّد عن تقليد الأوّل، فقامت عند المقلّد فعلاً أمانة على بطلانه، فلا معنى لبقائه فيها.

وأما شيخنا العلامة أعلى الله مقامه - بعد نقل كلام شيخنا الأعظم قدس سره من كون المقام إشكالاً و جواباً نظير ما قيل فى شمول أدلّة حجّية خبر الثقة لخبر السيّد بعدم حجّيته، و أجاب عنه بمثل ما أجاب فى ذلك المقام، و بعد بيان الفرق بين المقامين بأنّه لم يلزم فى المقام التخصيص المستهجن و اللغز و المعمى؛ لعدم عموم صادر عن المعصوم فيه - قال ما ملخصه:

المحقّق فى المقام فتوى: أنّه لا- يمكن الأخذ بكليهما، لأنّ المجتهد بعد ما نزل نفسه منزلة المقلّد فى كونه شاكاً رأى هنا طائفتين من الأحكام ثابتتين للمقلّد، إحداهما: فتوى الميّت فى الفروع، و ثانيتهما: الفتوى فى الأصول النازرة إلى الفتاوى فى الفروع و المسقطه لها عن الحجّية، فيرى أركان الاستصحاب فيهما تامّة.

ثمّ قال: لا محيص من الأخذ بالفتوى الأصولية، فإنّه لو اريد فى

الفرعية استصحاب الأحكام الواقعية فالشك في اللاحق موجود دون اليقين السابق؛ أما الوجداني فواضح، وأما التعبدى فلارتقاعه بموت المفتى، فصار كالشك السارى، وإن اريد استصحاب الحكم الظاهري الجاني من قبل دليل اتباع الميِّت، فإن اريد استصحابه مقيّداً بفتوى الميِّت فالاستصحاب في الأصولية حاكم عليه، لأنّ الشك في الفروعية مسبب عن الشك فيها، وإن اريد استصحاب ذات الحكم الظاهري وجعل كونه مقول قول الميِّت جهة تعليلية فاحتمال ثبوته إمّا بسبب سابق، فقد سدّ باب الاستصحاب الحاكم، أو بسبب لاحق فهو مقطوع بعدم، إذ مفروض الكلام صورة مخالفة فتوى الميِّت للحى.

نعم، يحتمل بقاء الحكم الواقعي، لكن لا- يكفى ذلك في الاستصحاب، لأنّه مع الحكم الظاهري في ربتين و موضوعين، فلا- يكون أحدهما بقاءً للآخر، لكن يجرى استصحاب الكلّ بناءً على جريانه في القسم الثالث.

وإن اريد استصحاب حجّية فتاوى الفرعية فاستصحاب الحجّية في الأصولية حاكم عليه، لأنّ شكّه مسبب عنه، لأنّ عدم حجّية تلك الفتاوى أثر لحجّية هذه، وليس الأصل مثبتاً، لأنّ هذا من الآثار الثابتة لذات الحجّة الأعمّ من الظاهرية والواقعية.

ثمّ رجع عمّا تقدّم واختار عدم جريان الاستصحاب في الأصولية، فإنّ مقتضى جريانه الأخذ بخلاف مدلوله، ومثله غير مشمول لأدلة الاستصحاب، فإنّ مقتضى الأخذ باستصحاب هذا الفتوى، سقوط فتاويه عن الحجّية، ومقتضى سقوطها الرجوع إلى الحى، وهو يفتى بوجوب البقاء، فالأخذ بالاستصحاب في الأصولية - التى مفادها عدم الأخذ بفتاويه في الفرعيّات - لازمه الأخذ في الفرعيّات بها.

و هذا باطل، وإن كان اللزوم لأجل الرجوع إلى الحى لا لكون مفاد الاستصحاب ذلك؛ إذ لا فرق فى الفساد بين الاحتمالين.

هذا مضافاً إلى أنّ المسئول عنه فى الفرعيّات المسألة الأصولية؛ أعنى من المرجع فيها، فلا ينافى مخالفة الحى للميّت فى نفس الفروع مع إفتائه بالبقاء فى المسألة الأصولية، وأمّا الفتوى الأصولية فنفسها مسئول عنها ويكون الحى هو المرجع فيها، وفى هذه المسألة لا معنى للاستصحاب بعد أن يرى الحى خطأ الميّت، فلا حالة سابقة حتّى تستصحب(1)، انتهى.

وفيه محالّ للنظر:

منها: أنّ الاستصحاب فى الأحكام الواقعية فى المقام لا يجرى و لو فرض وجود اليقين السابق، لعدم الشكّ فى البقاء، فإنّ الشكّ فيه إمّا ناشٍ من احتمال النسخ أو احتمال فقدان شرط أو وجدان مانع، و الكلّ مفقود. بل الشكّ فيه ممحّض فى حجّية الفتوى و جواز العمل بها، و إنّما يتصوّر الشكّ فى البقاء إذا قلنا بالسببية و التصويب.

و منها: أنّ حكومة الأصل فى المسألة الأصولية عليه فى الفرعية ممنوعة؛ لأنّ المجتهد إذا قام مقام المقلّد - كما هو مفروض الكلام - يكون شكّه فى جواز العمل على فتاوى الميّت فى الأصول و الفروع، ناشئاً من الشكّ فى اعتبار الحياة فى المفتى، و جواز العمل فى كلّ من الطائفتين مضادّ للآخر و مقتضى جواز كلّ، عدم جواز الآخر.

و لو قيل: إنّ مقتضى إرجاع الحى إياه إلى الميّت سببية شكّه فى الأصولية.

ص: 502

قلنا: هذا خلاف المفروض، وإلا فلا يبقى مجال للشكّ له في هذه المسألة، ففرض الشكّ فيما لم يقلد عن الحي فيها.

هذا مضافاً إلى أنّ مطلق كون الشكّ مسبباً عن الآخر، لا يوجب التحكيم، كما قرّرنا في محلّه (1) مستقصى، و ملخصه: أنّ وجه تقدّم الأصل السببي أنّ الأصل في السبب منقح لموضوع دليل اجتهادي ينطبق عليه بعد التنقيح، و الدليل الاجتهادي بلسانه حاكم على الأصل المسببي، فإذا شكّ في طهارة ثوب غسل بماء شكّ في كرتيه فاستصحاب الكرتية ينقح موضوع الدليل الاجتهادي الدالّ على أنّ ما غسل بالكرّ يطهر، و هو حاكم على الأصل المسببي بلسانه.

وإن شئت قلت: إنّ لا- مناقضة بين الأصل السببي و المسببي، لأنّ موضوعهما مختلفان، و المناقض للأصل المسببي إنّما هو الدليل الاجتهادي بعد تنقيح موضوعه حيث دلّ بضمّ الوجدان و تطبيقه على الخارج «أنّ هذا الثوب المغسول بهذا الماء طاهر» و الاستصحاب في المسببي مفاده «أنّ هذا الثوب المشكوك في نجاسته و طهارته نجس» و معلوم أنّ لسان الأوّل حاكم على الثاني.

و توهم: أنّ مقتضى الأصل السببي هو ترتيب جميع آثار الكرتية على الماء، و منها ترتيب آثار طهارة الثوب.

مدفوع أولاً: بأنّ مفاد الاستصحاب ليس إلاّ عدم نقض اليقين بالشكّ، فإذا شكّ في كرتية ماء كان كراً لا يكون مقتضى دليل الاستصحاب إلاّ التعبد بكون الماء كراً، و أمّا لزوم ترتيب الآثار فبدليل آخر و هو الدليل الاجتهادي.

ص: 503

و الشاهد عليه - مضافاً إلى ظهور أدلته - أن لسان أدلته في استصحاب الأحكام و الموضوعات واحد، فكما أن استصحاب الأحكام ليس إلاّ البناء على تحقّقها لا ترتيب الآثار، فكذلك استصحاب الموضوعات. نعم لا بدّ في استصحابها من دليل اجتهادى ينقّح موضوعه بالاستصحاب.

و ثانياً: بأنّ لازم ذلك عدم تقدّم السببى على المسببى، فإنّ قوله: «كلّما شككت في بقاء الكرّ فابن على طهارة الثوب المغسول به» لا يقدر على قوله:

«إذا شككت في طهارة الثوب الكذائى فابن على نجاسته» و لا يراد باستصحاب نجاسة الثوب سلب الكرية، حتّى يقال: إنّ استصحاب النجاسة لا يسلبها إلاّ بالأصل المثبت، بل يراد إبقاء النجاسة في الثوب فقط، و لا يضرّ في مقام الحكم الظاهرى التفكيك بين الآثار، فيحكم ببقاء كرية الماء و بقاء نجاسة الثوب المغسول به.

إذا عرفت ذلك اتّضح لك عدم تقدّم الأصل في المسألة الأصولية على الفرعية، لعدم دليل اجتهادى موجب للتحكيم، و مجرد كون مفاد المستصحب في الأصولية «أنّه لا يجوز العمل بفتاوى عند الشكّ» لا يوجب التقدّم على ما كان مفاده «يجوز العمل بفتاوى الفرعية لدى الشكّ» فإنّ كلاّ منهما يدفع الآخر و ينافيه.

و ممّا ذكرناه يظهر النظر فى ما أفاده من حكومة استصحاب حجّية الفتوى فى المسألة الأصولية على استصحاب حجّيتها فى المسائل الفرعية، فإنّ البيان و الإيراد فيهما واحد لدى التأمل. هذا مضافاً إلى ما تقدّم (1) من عدم جريان

ص: 504

استصحاب الحجية؛ لا العقلية منها ولا الشرعية.

ومنها: أن ما أفاده من تقديم الأصل في الفتوى الأصولية ولو اريد استصحاب الحكم الظاهري بجهة تعليلية، غير وجيه وإن قلنا بتقديم الأصل السببي في الفرض المتقدم على الأصل المسببي؛ لأن نفي المعلول باستصحاب نفي العلة مثبت وإن كانت العلة شرعية، فإن ترتب المسبب على السبب عقلي ولو كان السبب شرعياً.

نعم لو ورد دليل على «أنه إذا وجد ذا وجد ذاك» لا يكون الأصل مثبتاً، كقوله: «إذا غلى العصير أو نش حرم» وهو في المقام مفقود.

ومنها: أن بناءه على جريان استصحاب الكلّي الجامع بين الحكم الظاهري والواقعي غير وجيه:

أما أولاً: فلما مرّ من عدم الشكّ في بقاء الحكم الواقعي.

و ثانياً: أنه بعد فرض حكومة الأصل السببي على المسببي يسقط الحكم الظاهري، وبسقوطه لا دليل فعلاً على ثبوت الحكم الواقعي، لسراية الشكّ إلى السابق كما مرّ منه قدس سره فلا يقين فعلاً على الجامع بينهما، فاستصحاب الكلّي إنّما يجري إذا علم بالجامع فعلاً و شكّ في بقاءه، وهو غير نظير المقام الذي بانعدام أحد الفردين ينعدم الآخر من الأوّل، إذ ينعدم الدليل على ثبوته من الأوّل، هذا مع الغصّ عن الإشكال في استصحاب الجامع في الأحكام كما مرّ متّ كراراً.

ومنها: أن إنكاره جريان الاستصحاب في المسألة الأصولية، معللاً بأنه يلزم من جريانه الأخذ بخلاف مفاده، ومثله غير مشمول لأدلته، غير وجيه؛ لأنّ مفاد الاستصحاب هو سقوط حجّية الفتاوى الفرعية، وهو غير

اعتبار فتاواه ولا لازمه ذلك ولا الأخذ بفتوى الحى، لإمكان العمل بالاحتياط بعد سقوطها عن الحجية.

وبالجملة: سقوط الفتاوى عن الحجية أمر جاء من قبل الاستصحاب، والرجوع إلى الحى أمر آخر غير مربوط به وإن كان لازم الرجوع إليه البقاء على قول الميت. والعجب أنه قدس سره تنبه على هذا الإشكال ولم يأت بجواب مقنع.

ولو ادعى انصراف أدلة الاستصحاب من مثل المقام لكان انصرافها عن الأصل السببى وعن الأصليين المتعارضين أولى، لأن إجراء الاستصحاب للسقوط أسوأ حالاً من إجرائه فى مورد كان المكلف ملزماً بالأخذ بدليل آخر مقابل له فى المفاد. والحل فى الكل أنه لا فرق بين ورود دليل لخصوص مورد من تلك الموارد وبين ما شملها بإطلاقه، والإشكال متجه فيها على الأول لا الثانى.

ومنها: أن ما ذكره أخيراً فى وجه عدم جريان الاستصحاب فى المسألة الأصولية من أن المفتى الحى كان يرى خطأ الميت، إنما يصح لو كان المفتى أراد إجراء الاستصحاب لنفسه، وقد فرض فى صدر المبحث أنه نزل نفسه منزلة العامى فى الشك فى الواقعة، والتحقيق هو ما عرفت من عدم جريان الأصل - لا بالنسبة إلى المفتى ولا بالنسبة إلى العامى - فى المسألة الأصولية.

التنبيه الأول: اشتراط جريان البراءة بعدم وجود أصل موضوعي... 7

حول أصالة عدم التذكية... 8

أقسام صور الشكّ في حلّية الحيوان... 8

في معنى التذكية... 9

حكم ما لو شكّ في قابلية حيوان للتذكية... 10

التنبيه الثاني: في حسن الاحتياط شرعاً و عقلاً... 20

تقرير إشكال الاحتياط في العبادات و دفعه... 20

تصحيح الاحتياط في العبادات بالأمر المتعلّق بنفس الاحتياط... 22

تصحيح الاحتياط في العبادات بأخبار من بلغ... 26

مفاد أخبار من بلغ... 27

التنبيه الثالث: أنحاء متعلّق الأمر و النهي... 32

اختلاف جريان الأصول العملية باختلاف متعلّقات الأحكام... 34

حكم ما لو تعلّق الأمر أو النهي بالطبيعة على نحو العامّ الاستغراقي... 34

حكم ما لو تعلّق الأمر أو النهي بالطبيعة على نحو العامّ المجموعي... 38

حكم ما لو تعلّق الأمر أو النهي بالطبيعة على نحو صرف الوجود... 40

حكم ما لو تعلّق الأمر و النهى بنفس الطبيعة... 40

مسألان لم يتعرض لهما صاحب الكفاية:

المسألة الأولى: فى دوران الأمر بين التعيين و التخيير... 43

لا بدّ قبل الخوض فى ذلك من تقديم امور:

الأول: حقيقة الواجب التخييرى... 43

الثانى: أقسام الواجب التخييرى... 44

الثالث: حكم الشكّ فى اشتراط التكليف فى مرحلة البقاء... 46

الرابع: وجوه الشكّ فى التعيين و التخيير... 47

مقتضى الأصل فى الوجوه المذكورة... 48

المسألة الثانية: فى دوران الواجب بين أن يكون عينياً أو كفايياً... 60

تصويرات الواجب الكفايى... 60

اختلاف الأصل باختلاف الوجوه فى الكفايى... 62

القول: فى أصل التخيير

دوران الأمر بين المحذورين... 67

تساوى المحذورين من حيث الأهميّة مع وحدة الواقعة... 68

فى جريان الأصل العقلى... 68

فى جريان الأصل الشرعى... 71

اختلاف المحذورين من حيث الأهميّة مع وحدة الواقعة... 76

فى تعدّد الوقائع المقتضى لتعدّد التكليف... 77

تنبيه: فى دوران الأمر بين المحذورين فى التعبديات... 79

القول: فى أصل الاشتغال

يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: فى تردد المكلف به بين أمرين متباينين أو أمور متباينة... 83

ملاك حكم العقل لجريان قاعدة الاشتغال... 83

إمكان الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى... 84

الكلام فى المخالفة القطعية... 88

الروايات الدالة على الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى... 88

مقالة الشيخ فى وجه عدم جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى... 92

تفصيل المحقق النائنى فى جريان الأصول... 94

الكلام فى الموافقة القطعية... 99

لا بدّ من التنبيه على أمور:

الأمر الأول: تنجيز العلم الإجمالى فى التدريجيات... 112

الأمر الثانى: حكم الاضطرار إلى أحد أطراف العلم الإجمالى... 114

الأمر الثالث: فى شرطية الابتلاء لتنجيز العلم الإجمالى... 119

الفرق بين الخطابات القانونية والخطابات الشخصية... 120

كلام المحقق النائنى فيما لو شكّ فى الخروج عن محلّ الابتلاء... 122

الأمر الرابع: فى الشبهة الغير المحصورة... 131

فيما يدلّ على عدم وجوب الاحتياط فى الشبهة غير المحصورة... 132

ضابط الشبهة الغير المحصورة... 137

بيان المحقق النائيني في ضابط الشبهة الغير المحصورة... 139

مقتضى القاعدة عند الشك في كون شبهة محصورة أو غير محصورة... 142

تنبيهان... 144

الأمر الخامس: في حكم الملقى لأحد أطراف العلم الإجمالي... 147

في صور العلم بالملاقاة... 147

في أنّ ملقى النجس نجس بعنوانه... 147

مقتضى الأصل العقلي في صور الملاقاة... 149

مقتضى الأصل الشرعي في صور الملاقاة... 155

شبهة المحقق الحائري في المقام و جوابها... 157

تنبيهات:

التنبيه الأول: في التفصيل بين الشرائط و الموانع في وجوب الاحتياط... 165

التنبيه الثاني: في كيفية التّبة لو كان المعلوم بالإجمال من العبادات... 167

التنبيه الثالث: حكم ما لو كان المعلوم بالإجمال أمرين مترتّبين شرعاً... 169

المقام الثاني: في الدوران بين الأقلّ و الأكثر... 173

و فيه مطالب:

المطلب الأول: في الأقلّ و الأكثر الذي كان من قبيل الكلّ و الجزء... 176

في جريان البراءة العقلية... 176

الإشكالات الثمانية على جريان البراءة العقلية عن الأكثر و دفعها... 179

في جريان البراءة الشرعية في المقام... 195

ص: 512

المطلب الثاني: لو كان الأقلّ و الأكثر من قبيل المطلق و المشروط... 202

المطلب الثالث: دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر في الأسباب و المحصّلات... 208

المطلب الرابع: دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطى و كون الشبهة موضوعيّة... 215

لا بدّ من التنبيه على أمرين:

الأمر الأوّل: الشكّ في الجزئية أو الشرطية في حال السهو... 224

الكلام فيه يقع في مقامات:

المقام الأوّل: فيما يقتضيه الأصل العقلى بالنسبة إلى النقيصة السهوية... 224

إشكال الشيخ الأعظم في المقام... 224

ردّ تفصيل المحقّق النائنى بين استيعاب النسيان لجمع الوقت و عدمه... 229

تتمّة: في ثبوت الإطلاق لدليل الجزء و المركّب... 232

المقام الثانى: فيما يقتضيه الأصل الشرعى في النقيصة السهوية... 237

المقام الثالث: في حال الزيادة العمديّة أو السهوية... 243

في تصوير وقوع الزيادة في الأجزاء... 243

كلام المحقّق العراقى في تصوير وقوع الزيادة الحقيقيّة... 244

مقتضى الأصل في الزيادة... 248

المقام الرابع: فيما تقتضيه القواعد الثانويّة في الزيادة و النقيصة... 253

مقتضى الروايات الواردة في الزيادة... 253

مقتضى حديث «لا تعاد»... 256

النسبة بين حديثي «لا تعاد» و «من زاد»... 261

النسبة بين «لا تعاد» و قوله عليه السلام: «إذا استيقن...»... 265

- تنبيه: فى تحقّق معنى الزيادة... 266
- الأمر الثانى: فى تعدّد الجزء و الشرط... 271
- تحرير محلّ النزاع... 271
- مقتضى القواعد الأوليّة فى المقام... 276
- فى جريان البراءة العقلية... 276
- فى جريان البراءة الشرعية... 278
- مقتضى القواعد الثانوية فى المقام... 279
- التمسك بالاستصحاب لإثبات وجوب باقى الأجزاء... 279
- التمسك بقاعدة الميسور لإثبات وجوب باقى الأجزاء... 283
- الكلام فى مفاد النبوى... 284
- الكلام فى مفاد العلوى الأول... 286
- الكلام فى مفاد العلوى الثانى... 290
- تتمّة: فى اعتبار صدق الميسور فى جريان القاعدة... 293
- المرجع فى تعيين الميسور... 295
- خاتمة: فى شرائط الأصول
- حسن الاحتياط مطلقاً... 297
- اعتبار الفحص فى جريان البراءة... 305
- ادلّة وجوب الفحص... 305
- فى بيان مقدار الفحص... 315

وقبل الورود فى المقصد لا بدّ من ذكر فصول:

الفصل الأوّل: عدم تعارض العامّ والخاصّ... 319

اختصاص الكلام فى هذا الباب بتعارض الأخبار... 319

الكلام فى وجه تقدّم الخاصّ على العامّ... 322

كلام الشيخ الأنصارى و ما يرد عليه... 322

كلام المحقّق الخراسانى و نقده... 325

كلام المحقّق الحائرى و ما يرد عليه... 327

كلام المحقّق النائنى و نقده... 329

تحقيق فى الأصول اللفظية... 331

الفصل الثانى: عدم شمول أخبار العلاج للعامّ والخاصّ... 333

حول كلام المحقّق الخراسانى و العلامة الحائرى... 333

الفصل الثالث: أنّ الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح... 338

الفصل الرابع: كلام الشيخ فى الفرق بين النصّ و الظاهر و الأظهر و الظاهر... 341

الفصل الخامس: ما قيل باندراجها فى النصّ و الظاهر أو الأظهر و الظاهر... 343

الموارد التى ادّعى اندراجها فى النصّ و الظاهر... 343

وجود قدر المتيقّن فى مقام التخاطب... 343

لزوم استهجان التخصيص... 345

ورود أحد الدليلين مورد التحديدات و الأوزان و المقادير... 346

لزوم إخراج المورد... 347

الموارد التي ادعى اندراجها في الأظهر و الظاهر... 348

تعارض العموم و الإطلاق... 348

دوران الأمر بين النسخ و التخصيص... 353

وجوه ورود العامّ و الخاصّ و الدوران بين النسخ و التخصيص... 359

دوران الأمر بين تقييد الإطلاق و حمل الأمر على الاستحباب... 363

القول فيما إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين... 365

يقع الكلام في خمس صور:

إذا ورد عامّ و خاصّان بينهما التباين... 365

إذا ورد عامّ و خاصّان بينهما عموم و خصوص مطلق... 368

إذا ورد عامّ و خاصّان بينهما عموم من وجه... 371

إذا ورد عامّان من وجه و خاصّ... 372

إذا ورد عامّان متباينان و خاصّ... 372

الفصل السادس: في عدم شمول أخبار العلاج للعالمين من وجه... 373

هل المرجّحات جارية في العالمين من وجه أم لا؟... 375

المقصد الأوّل: في الخبرين المتعارضين المتكافئين... 379

مقتضى الأصل بناءً على الطريقيّة... 379

مقتضى الأصل بناءً على السببيّة... 384

مقتضى الأخبار الواردة في المتكافئين... 386

ما قيل في وجه الجمع بين الأخبار... 386

تنبيهات:

التنبيه الأوّل: في معنى التخيير في المسألة الأصولية... 390

التنبية الثاني: فى حكم تخيير القاضى و المفتى فى عمله و عمل مقلديه... 393

التنبية الثالث: فى أنّ التخيير بدوى أو استمرارى... 395

التنبية الرابع: فى شمول أخبار التخيير لجميع صور الخبرين المختلفين... 399

المقصد الثاني: فى الخبرين المتعارضين مع عدم التكافؤ... 401

و فيه مقامان:

المقام الأول: فيما يحكم به العقل فى هذا الباب... 401

المقام الثانى: فى مقتضى الأخبار الواردة فى هذا الباب... 403

انحصار المرجح المنصوص فى موافقة الكتاب و مخالفة العامة... 405

حال الأخبار الواردة فى موافقة الكتاب... 406

حال الأخبار الواردة فى مخالفة العامة... 411

تتمّة: فى التعدى عن المرجحات المنصوصة إلى غيرها... 412

فيما استدللّ بها الشيخ الأعظم للتعدى عن المرجحات المنصوصة... 413

هل المرجحات المنصوصة مرجحات أصل الصدور أو جهة الصدور؟... 418

الاجتهاد و التقليد

ذكر شئون الفقيه... 423

هنا عناوين ستة نذكرها فى ضمن امور:

الأول: من لا يجوز له الرجوع إلى الغير... 423

الثانى: من يجوز له العمل بفتوى نفسه... 424

الثالث: من يجوز له التصدى لمقام الإفتاء... 425

ص: 517

الرابع و الخامس: من يجوز له التصدي لمقام القضاة و الحكومة... 426

الأخبار الدالة على ثبوت منصب الحكومة و القضاء للفقهاء... 427

هل يكون منصب القضاة و مقام الحكومة للمتجزى أم لا؟... 431

فروع... 433

السادس: من يجوز الرجوع إليه... 436

مقتضى الأصل الأولى: وجوب تقليد الأعلام... 436

حول الاستدلال ببناء العقلاء للتقليد... 439

شبهة عدم وجود هذا البناء في زمن الأئمة... 439

الجواب الأول: ثبوت الاجتهاد و التقليد بهذا النحو في زمن الأئمة عليهم السلام... 440

الجواب الثاني: كفاية عدم الردع للبناء الفعلي لإحراز رضی الشارع... 444

مناطق بناء العقلاء في رجوع الجاهل إلى العالم و مقتضاه... 446

هل ترجيح قول الأفضل عند العقلاء لزومي أم لا؟... 450

أدلة جواز الرجوع إلى المفضل... 452

الأول: بعض الآيات الشريفة... 452

الثاني: الأخبار التي استدلت بها على حجية قول المفضل... 457

فيما استدلت بها على ترجيح قول الأفضل... 463

في حال المجتهدين المتساويين مع اختلاف فتواهما... 468

الاستدلال على التخيير بين المتساويين بأدلة العلاج... 471

فصل: في اشتراط الحياة في المفتى... 473

التمسك بالاستصحاب على جواز تقليد الميت... 473

إشكال عدم بقاء موضوع الاستصحاب و الجواب عنه... 475

تقرير إشكال آخر على الاستصحاب... 478

حال بناء العقلاء في تقليد الميِّت... 482

فصل: في تبدل الاجتهاد... 485

حال الفتوى المستندة إلى القطع... 485

حال الفتوى المستندة إلى الأمارات... 486

حال الفتوى المستندة إلى الأصول... 488

تكليف المقلد مع تبدل رأى مجتهد... 492

فصل: تخيير العامي في الرجوع إلى مجتهدين متساويين بدوى أو استمرارى... 495

فصل: في اختلاف الحى و الميِّت في مسألة البقاء... 499

فهرس المحتويات... 507

ص: 519

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر أباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

