



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



اشرافيية  
عليه صلوات الله  
عليه وآله

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

خلاصة  
عبدك الأصغر

تأليف  
سيد محمد باقر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# خلاصه عمده الاصول آیه الله خرازی

کاتب:

محسن خرازی

نشرت فی الطباعة:

موسسه در راه حق

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

# الفهرس

٥	الفهرس
٢٥	خلاصه عمده الاصول آيه الله خرازى
٢٥	اشاره
٢٥	المجلد ١
٢٥	هويه الكتاب
٣٠	الأمر الأول: فى تعريف علم الاصول و موضوعه
٣٠	اشاره
٣٠	الجهه الأولى: فى تعريف علم الاصول
٣٢	الجهه الثانيه: فى تعريف موضوع كل علم
٣٤	الجهه الثالثه: فى تمايز العلوم
٣٦	الجهه الرابعه: فى موضوع علم الأصول
٣٨	الأمر الثانى: فى الوضع
٣٨	اشاره
٣٨	المقام الأول: فى حقيقه الوضع:
٣٨	اشاره
٣٩	عدم الحاجه إلى الالتزام و التعهد فى الوضع
٣٩	تحليل الوضع و الدلاله
٤١	التنزيل و الهوهويه
٤١	المقام الثانى: فى أقسام الوضع
٤٦	الأمر الثالث: فى مصتحح الاستعمالات المجازيه
٥٠	الأمر الرابع: فى استعمال اللفظ فى اللفظ
٥٢	الأمر الخامس: فى أنّ الألفاظ موضوعه بإزاء معانيها من حيث هى
٥٦	الأمر السادس: فى وضع الهياه قائمه على المركبات
٦٠	الأمر السابع: فى علائم الحقيقه و المجاز

٦٠	اشاره
٧٣	ثمره العلامات
٧٤	الأمر الثامن: في تعارض الأحوال
٧٤	اشاره
٧٤	دوران الأمر بين الحقيقه و غيرها
٧٤	دوران الأمر بين نفس الاحوال غير الحقيقه
٨٢	الأمر التاسع: في الحقيقه الشرعيه
٨٨	الأمر العاشر: في الصحيح و الأعم
٨٨	اشاره
١٠٢	أدله الصحيحى
١٠٦	أدله الأعمى
١٠٨	أسامى المعاملات:
١١٣	تبصره:
١١٦	الأمر الحادى عشر: في الاشتراك
١١٨	الأمر الثانى عشر: في إستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد
١١٨	اشاره
١٢٢	وهم و دفع:
١٢٦	الأمر الثالث عشر: البحث في المشتق
١٢٦	اشاره
١٣٤	المختار
١٣٥	استدلال الأعمى
١٣٦	تنبيهات:
١٣٦	التنبيه الأول: في بساطه المشتق والمراد منها
١٣٩	التنبيه الثانى: في الفرق بين المبدأ والمشتق
١٣٩	التنبيه الثالث: في ملاك الحمل
١٤٠	التنبيه الرابع

١٤١	التنبیه الخامس
١٤٢	المقصد الاول: فی الاوامر
١٤٢	اشاره
١٤٤	الفصل الأول: فیما يتعلّق بماده الأمر
١٤٤	اشاره
١٤٤	الجهه الأولى:
١٤٤	الجهه الثانيه:
١٤٥	الجهه الثالثه:
١٤٦	الجهه الرابعه: إنه يقع البحث في المقامين:
١٤٦	المقام الأول: في مفهوم الطلب و الإراده
١٤٦	المقام الثاني: في حقيقه الكلام النفسى و الطلب النفسى بناء على ما ذهب إليه الأشاعره و أدلتها
١٥٢	الفصل الثاني: فيما يتعلّق بصيغه الأمر
١٥٢	اشاره
١٥٢	المبحث الأول: في تحقيق معنى صيغه الأمر
١٥٤	المبحث الثاني: في كيفية استفادته الوجوب من صيغه الأمر
١٥٦	المبحث الثالث: في الجمل الخبرية المستعمله في مقام الطلب و البعث
١٥٧	المبحث الرابع: في التعبدى و التوصلى
١٥٧	اشاره
١٥٧	المقام الأول: في تعريف التعبدى و التوصلى
١٥٧	المقام الثاني: في إمكان أخذ القربه في متعلّق التكليف و عدمه
١٥٧	اشاره
١٥٧	وجوه الامتناع في مقام الأمر
١٦٠	وجه الامتناع في مقام الامتنال
١٦١	تصحیح أخذ قصد القربه بتعدد الأمر
١٦١	تصحیح القربه بأخذ دواعى التقرب
١٦٣	المقام الثالث: في الأخذ بالإطلاق عند الشكّ في اعتبار قصد القربه في واجب و عدمه

١٦٤	المقام الرابع: في الأصل العملي عند فرض عدم جريان مقدمات الإطلاق
١٦٥	المبحث الخامس: في حمل الأمر على النفسى و العينى و التعيىنى
١٦٥	المبحث السادس: في الأمر عقيب الحظر أو توهمه
١٦٦	المبحث السابع: في المره و التكرار
١٦٦	اشاره
١٦٧	المقام الأول:
١٦٧	المقام الثانى:
١٦٨	المقام الثالث: في المراد من المره و التكرار
١٦٩	المقام الرابع: في تبديل الامتثال بالامتثال
١٧٠	المقام الخامس: في الامتثال بالأزيد
١٧٠	المقام السادس: في عدم اختصاص النزاع بالأمر الوجوبى
١٧٠	المقام السابع: في الفرق بين النواهى و الأوامر
١٧٠	المبحث الثامن: في الفور و التراخى
١٧٢	الفصل الثالث: في الاجزاء
١٧٢	اشاره
١٧٥	تحقيق المقام فى الأجزاء و عدمه
١٧٥	الموضع الأول:
١٧٦	الموضع الثانى:
١٧٦	المقام الأول: فى إجزاء الأوامر الاضطرارىه
١٧٦	اشاره
١٧٨	كيفيه دلالة الأوامر الاضطرارىه على الإجزاء
١٨٠	مقتضى الأصل
١٨١	المقام الثانى: فى إجزاء الاصول و الامارات الظاهريه
٢٠٠	الفصل الرابع: فى مقدمه الواجب و الحرام
٢٠٠	اشاره
٢٠٠	المقام الأول



٢٠٠	المقام الثاني
٢٠٠	المقام الثالث
٢٠١	المقام الرابع
٢٠١	المقام الخامس
٢٠٢	المقام السادس
٢٠٣	المقام السابع: في تقسيمات المقدمه
٢٠٣	اشاره
٢٠٦	تبصره
٢١٢	المقام الثامن: في تقسيمات الواجب
٢١٢	اشاره
٢٢١	مقتضى الأصل
٢٢٢	ومنها تقسيمه إلى نفسى و غيرى
٢٢٩	تنبيهات:
٢٣٣	المقام التاسع: في تبعيه وجوب المقدمه عن وجوب ذيها
٢٣٤	المقام العاشر: في ما هو الواجب فى باب المقدمه
٢٣٤	اشاره
٢٣٤	دليل المشهور
٢٣٤	دليل اعتبار القصد
٢٣٧	دليل اعتبار الإيصال
٢٤١	اعتبار حال الإيصال
٢٤٢	التمره بين القولين
٢٤٣	تذنيب فى كيفيه استكشاف الحكم الكلى الفقهي
٢٤٤	تأسيس الأصل
٢٤٦	أدله وجود الملازمه
٢٥٠	مقدمه المستحب
٢٥٠	مقدمه الحرام أو المكروه

٢٥٢	الفصل الخامس: في أنّ الأمر بالشئ هل يستلزم النهي عن ضده أم لا؟
٢٥٢	اشاره
٢٥٣	المقام الأول: في الضد الخاص
٢٥٥	المقام الثاني: في الضد العام
٢٥٥	اشاره
٢٥٧	مقتضى الأصل
٢٥٨	ثمره المسأله
٢٦٠	الترتب
٢٦٤	التنبيهات:
٢٧٠	الفصل السادس: في جواز الأمر مع انتفاء الشرط و عدمه
٢٧٢	الفصل السابع: في متعلق الأوامر و الطلب
٢٧٦	الفصل الثامن: في أنه بعد نسخ الوجوب
٢٧٨	الفصل التاسع: في تصوير الوجوب التخييري
٢٨٢	الفصل العاشر: في تصوير الواجب الكفائي
٢٨٤	الفصل الحادي عشر: في المومع و المضيق
٢٨٨	الفصل الثاني عشر: في دلالة الأمر بالأمر
٢٩٠	الفصل الثالث عشر: في الأمر بعد الأمر
٢٩٢	المقصد الثاني: في التواهي
٢٩٢	اشاره
٢٩٤	الفصل الأول: في مفاد مادّه النهي و صيغته و هنا مباحث
٢٩٤	المبحث الأول: في مادّه النهي
٢٩٤	المبحث الثاني: في صيغه النهي
٢٩٤	المبحث الثالث: في معنى النهي
٢٩٥	المبحث الرابع:
٣٠٢	الفصل الثاني: في جواز اجتماع الأمر و النهي و عدمه في شئ واحدٍ ممّا ينطبق عليه العناوين كعنوان الصلاه و عنوان الغصب
٣٠٢	اشاره

٣١٥	بين المختار و مقدماته:
٣١٧	تصور اجتماع الأمر و النهى فى العبادات المكروهه
٣١٩	تنبيهات:
٣٢٨	الفصل الثالث: فى أنّ النهى هل يكشف عن الفساد أو لا؟
٣٢٨	اشاره
٣٣٢	تنبيه فى مجعوليته الصّحه و الفساد و عدمها
٣٣٥	المختار فى المسأله
٣٣٥	المقام الأوّل: فى العبادات
٣٣٦	المقام الثانى: فى المعاملات
٣٤٢	المقصد الثالث: فى المفاهيم
٣٤٢	اشاره
٣٤٤	الفصل الأوّل: فى تعريف المفهوم و المنطوق
٣٤٨	الفصل الثانى: فى دلالة الجملة الشرطيه على المفهوم و عدمها
٣٤٨	اشاره
٣٤٥	بطلان التفصيل بين اتحاد الجنس و عدمه
٣٤٦	بطلان التفصيل بين كون الأسباب الشرعيه معرفات أو مؤثرات
٣٧٠	مقتضى الأصل فى الشك فى تداخل الأسباب
٣٧١	مقتضى الأصل فى الشك فى تداخل المسببات
٣٧٢	الفصل الثالث: فى مفهوم الوصف
٣٧٢	اشاره
٣٧٧	هنا تفصيلان:
٣٨٠	الفصل الرابع: فى مفهوم الغايه
٣٨٤	الفصل الخامس: فى مفهوم الحصر
٣٩٢	الفصل السادس: فى مفهوم اللقب و العدد
٣٩٤	الفصل السابع: فى مفهوم العله و الحكمة المنصوصين
٣٩٤	اشاره

- المقام الأول: في العله المنصوصه ..... ٣٩٤
- المقام الثاني: في الحكمه المنصوصه ..... ٣٩٥
- المقصد الرابع: في العام و الخاص ..... ٣٩٨
- اشاره ..... ٣٩٨
- الفصل الأول: في تعريف العام ..... ٤٠٠
- اشاره ..... ٤٠٠
- الأمر الأول: في تعريف العام الأصولي ..... ٤٠٠
- الأمر الثاني: في أقسام العمومات ..... ٤٠١
- الأمر الثالث: في منشأ هذا التقسيم ..... ٤٠٢
- الأمر الرابع: في خروج أسماء الأعداد عن العمومات ..... ٤٠٢
- الأمر الخامس: أن أداه العموم مثل لفظه «كلّ» موضوعه في اللغة لإفاده خصوص العموم، و مقتضى ذلك ..... ٤٠٣
- الأمر السادس: في تأسيس الأصل ..... ٤٠٣
- الأمر السابع: في كيفيه دلالة نفى الطبيعه و اسم الجنس و التكره على العموم ..... ٤٠٥
- الأمر الثامن: في أن اللام في الجمع هل تفيد العموم أو لا؟ ..... ٤٠٦
- الفصل الثاني: في حجّيه العام المخصّص في الباقي بعد تخصيصه بالمخصّص المبين ..... ٤٠٨
- الفصل الثالث: في حجّيه العام المخصّص في الباقي بعد تخصيصه بالمخصّص المجمل ..... ٤١٠
- الفصل الرابع: في جواز العمل بالعام قبل الفحص و عدمه ..... ٤١٢
- الفصل الخامس: في عموميه التكاليف و الخطابات لغير الموجودين و الحاضرين ..... ٤١٤
- اشاره ..... ٤١٤
- ثمره البحث عن تعميم الخطابات ..... ٤١٧
- الفصل السادس: أن تعقب العام بضمير لا يرد منه إلّا بعض أفراد العام، هل يوجب تخصيص العام، أو يوجب الإجمال أو لا؟ ..... ٤٢٠
- الفصل السابع: في تعارض المفهوم مع العموم ..... ٤٢٤
- اشاره ..... ٤٢٤
- المقام الأول: في أنواع المفهوم ..... ٤٢٤
- اشاره ..... ٤٢٤
- أقسام المفهوم الموافق: ..... ٤٢٤

٤٢٥	المقام الثاني: في تقديم المفاهيم الموافقه
٤٢٧	المقام الثالث: في المفهوم المخالف
٤٣٠	الفصل الثامن: في الاستثناء المتعقب للجمل
٤٣٠	اشاره
٤٣٠	المقام الأول: في مقام الثبوت
٤٣١	المقام الثاني: في مقام الاثبات
٤٣٦	الفصل التاسع: في وجه تقديم الخاص على العام
٤٣٨	الفصل العاشر
٤٤٠	الفصل الحادي عشر: في تخصيص الكتاب بالخبر الواحد
٤٤٢	الفصل الثاني عشر: في الدوران بين التخصيص و النسخ
٤٤٨	المقصد الخامس: في المطلق و المقيد و المجمل و المبين
٤٤٨	اشاره
٤٥٠	الفصل الأول: في تعريف المطلق
٤٥٠	اشاره
٤٥١	أسامى الأجناس:
٤٥٢	أعلام الأجناس:
٤٥٣	المعزف باللام:
٤٥٤	النكره:
٤٥٨	الفصل الثاني: في مقدمات الإطلاق
٤٥٨	اشاره
٤٦١	بقي شيء
٤٦١	تنبيهات:
٤٦٨	الفصل الثالث: في كيفيه الجمع بين المطلق و المقيد
٤٧٤	الفصل الرابع: في المجمل و الميتين
٤٧٦	المقصد السادس: في الامارات و الحجج المعتمده شرعا او عقلا
٤٧٦	اشاره

٤٧٨	الباب الأول: فى القطع
٤٧٨	اشاره
٤٧٨	الفصل الأول: فى القطع، و يقع البحث فيه من جهات
٤٧٨	اشاره
٤٧٩	هنا أقوال:
٤٨٤	تنبيه فى حقيقه الحكم و مراتبه
٤٨٩	التنبيهات:
٥١١	تعاضد الدين و العقل البديهي
٥١٢	الملازمه بين الحكم العقلي و الشرعى
٥١٥	موارد النهى عن العمل بالقطع
٥٢٤	الفصل الأول: فى أن التعبد به ممكن ذاتاً و لامحذور فيه
٥٢٦	الفصل الثانى
٥٢٨	الفصل الثالث
٥٢٨	اشاره
٥٣٩	إمكان التعبد بالأصول
٥٤٠	الفصل الرابع: فى تأسيس الأصل
٥٤٤	فهرس الموضوعات
٥٦٠	المجلد ٢
٥٦٠	اشاره
٥٦٣	هويه الكتاب
٥٦٤	الظهورات اللفظيه
٥٦٤	اشاره
٥٦٥	الأمر الأول:
٥٦٨	الأمر الثانى:
٥٧١	الأمر الثالث:
٥٧٤	الطائفه الأولى:

الطائفه الثانيه: ٥٧٤-----

الطائفه الثالثه: ٥٧٤-----

التنبيهات: ٥٧٦-----

حجته قول اللغويين ٥٧٨-----

الإجماع ٥٨٢-----

اشاره ٥٨٢-----

الأمر الأول: ٥٨٢-----

الأمر الثاني: ٥٨٣-----

الأمر الثالث: ٥٨٣-----

الأمر الرابع: ٥٨٨-----

الأمر الخامس: ٥٨٩-----

التنبيهات ٥٩٠-----

الشهره ٥٩٨-----

العرف ٦٠٤-----

اشاره ٦٠٤-----

المقام الأول: ٦٠٤-----

المقام الثاني: ٦٠٤-----

المقام الثالث: ٦٠٥-----

المقام الرابع: ٦٠٥-----

المقام الخامس: ٦٠٦-----

السيره القطعيه العقلائيّه ٦١٠-----

السيره المتشرعه ٦١٢-----

الخبر الواحد ٦١٤-----

اشاره ٦١٤-----

الجهه الأولى: ٦١٤-----

أدلّه المانعين: ٦١٤-----

- ٦١٤ ..... اشارة
- ٦١٥ ..... الطائفة الأولى:
- ٦١٦ ..... الطائفة الثانية:
- ٦١٦ ..... الطائفة الرابعة:
- ٦١٧ ..... أدلته المثبتين
- ٦١٧ ..... اشارة
- ٦١٧ ..... الوجه الأول:
- ٦٢١ ..... الوجه الثاني:
- ٦٢٢ ..... مانعيه التعليل عن انعقاد المفهوم
- ٦٢٢ ..... اشارة
- ٦٢٦ ..... الوجه الأول:
- ٦٢٦ ..... الوجه الثاني:
- ٦٢٨ ..... الوجه الثالث:
- ٦٣٦ ..... وأما الأخبار فبطوائف:
- ٦٣٦ ..... الطائفة الأولى:
- ٦٣٩ ..... الطائفة الثانية:
- ٦٤٠ ..... الطائفة الثالثة:
- ٦٤٢ ..... الطائفة الرابعة:
- ٦٤٨ ..... التنبيهات:
- ٦٤٨ ..... التنبيه الأول:
- ٦٤٩ ..... التنبيه الثاني:
- ٦٥٠ ..... التنبيه الثالث:
- ٦٥١ ..... التنبيه الرابع:
- ٦٥٢ ..... التنبيه الخامس:
- ٦٥٤ ..... التنبيه السادس:
- ٦٥٦ ..... التنبيه السابع:



- ٦٥٩ ..... التنبيه الثامن:
- ٦٦١ ..... التنبيه التاسع:
- ٦٦٣ ..... التنبيه العاشر:
- ٦٦٤ ..... الظن المطلق -
- ٦٦٤ ..... اشاره
- ٦٦٤ ..... المقام الأول:
- ٦٦٤ ..... اشاره
- ٦٦٥ ..... كلام حول حقّ الطّاعه -
- ٦٦٩ ..... المقام الثاني:
- ٦٦٩ ..... اشاره
- ٦٧٠ ..... ملاحظات حول دليل الانسداد -
- ٦٧٥ ..... التنبيهات:
- ٦٧٥ ..... التنبيه الأول:
- ٦٧٨ ..... التنبيه الثاني:
- ٦٧٩ ..... التنبيه الثالث:
- ٦٧٩ ..... التنبيه الرابع:
- ٦٨٠ ..... التنبيه الخامس:
- ٦٨١ ..... التنبيه السادس:
- ٦٨٤ ..... المقصد السابع: في الأصول العلميه
- ٦٨٤ ..... اشاره
- ٦٨٦ ..... في الأصول العمليه -
- ٦٨٦ ..... اشاره
- ٦٨٧ ..... المقام الأول:
- ٦٨٧ ..... اشاره
- ٦٨٧ ..... أقسام الشكّ في التكليف -
- ٦٨٧ ..... اشاره

٦٨٨	الفصل الأول: أصالة البراءة
٦٨٨	إشاره
٦٨٨	أدلّه القائلين بالبراءة فى الشكّ فى التكليف
٦٩٠	حديث رفع ما لا يعلمون
٦٩٠	إشاره
٦٩١	الأمر الأول:
٦٩١	الأمر الثانى:
٦٩١	الأمر الثالث:
٦٩٣	تنبيهات حديث الرفع
٦٩٣	التنبيه الأول:
٦٩٤	التنبيه الثانى:
٦٩٦	التنبيه الرابع:
٦٩٧	التنبيه الخامس:
٦٩٨	التنبيه السادس:
٧٠٠	التنبيه السابع:
٧٠١	التنبيه الثامن:
٧٠٢	التنبيه التاسع:
٧٠٤	حديث الحجب
٧١٢	حديث السعه
٧٢٠	حديث الحلّيه
٧٢٠	إشاره
٧٤٣	التنبيه
٧٤٤	حديث إحدى الجهالتين أهون
٧٤٨	حديث كلّ شىء مطلق
٧٥٠	حديث أتى رجل ركب أمراً بجهاله
٧٥٢	الاستدلال بالإجماع

٧٥٤	الاستدلال بالسيره
٧٥٦	الاستدلال بالاستصحاب
٧٦٠	الاستدلال بقاعده قبح العقاب بلا بيان
٧٦٨	أدلّه القائلين بالاحتياط فى الشكّ فى التكليف
٧٦٨	إشاره
٧٧٦	وأما العقل فتقريره بوجهين
٧٧٦	الوجه الأول:
٧٧٧	الوجه الثانى:
٧٧٧	الوجه الثالث:
٧٨٠	الوجه الرابع:
٧٨١	التنبهات:
٧٨١	التنبه الأول
٧٨٥	التنبه الثانى
٧٨٦	التنبه الثالث
٧٩١	وهو محل تأمل لعدم القطع بالمناط
٧٩٢	التنبه الرابع
٧٩٥	التنبه الخامس
٧٩٦	التنبه السادس
٧٩٦	التنبه السابع
٧٩٨	التنبه الثامن
٨٠٢	الفصل الثانى: فى أصاله التخيير
٨٠٢	إشاره
٨١٢	المقام الخامس: فى عدم التزاحم فيما إذا كانت القدره فى طرف شرعيه
٨١٣	المقام السادس: فى دوران الأمر بين شرطيه شىء وبين مانعيته فى العبادات
٨١٥	المقام السابع: فى مجرى أصاله التخيير
٨١٧	المقام الثامن: فى اشتراط عدم أصل لفظى فى جريان أصاله التخيير

- ٨١٨ ..... الفصل الثالث: في أصله الاشتغال
- ٨١٨ ..... اشاره
- ٨١٩ ..... يقع البحث في جهات مختلفه:
- ٨٣١ ..... حكم جريان الأمارات في أطراف المعلوم بالإجمال
- ٨٣٢ ..... تنبيهات
- ٨٣٧ ..... والكلام يقع في مقامين:
- ٨٦١ ..... أورد عليه مناقشات
- ٨٦٥ ..... في جريان البراءه الشرعيه
- ٨٦٧ ..... دوران الأمر بين الأقل و الأكثر في الأجزاء التحليليه
- ٨٧١ ..... بقي شيء:
- ٨٧٤ ..... تنبيهات المقام الثاني
- ٨٧٤ ..... اشاره
- ٨٧٧ ..... إمكان الخطاب للناسي و عدمه
- ٨٨٣ ..... الاستدلال بالاستصحاب للصحه
- ٨٩٠ ..... مفاد قاعده لاتعاد
- ٨٩٧ ..... مقتضى القواعد الفقيهيه
- ٨٩٩ ..... حديث الميسور لا يترك بالمعسور
- ٩٠٢ ..... حديث ما لا يدرك كله لا يترك كله
- ٩٠٤ ..... جريان قاعده الميسور مع تعذر الشرط
- ٩٠٦ ..... فرعان:
- ٩٠٩ ..... خاتمه في شرائط الأصول
- ٩١٠ ..... وأما البراءه فالكلام فيها يقع في مقامين:
- ٩١٤ ..... استحقاق العقاب عند ترك الفحص و حصول المخالفه
- ٩١٧ ..... حكم الصحه أو فساد عمل الجاهل بلا فحص و تعلم
- ٩١٩ ..... الإجهار في موضع الإخفات و بالعكس
- ٩٢٠ ..... شرطان آخران لجريان البراءه:

٩٢٤	قاعده لاضرر و لاضرار
٩٢٤	اشاره
٩٤١	مسلك من حمل النفي على النهى السلطاني
٩٤٤	مسلك من فضل بين لاضرر و لاضرار في المفاد
٩٤٩	تفصيل آخر:
٩٥٠	تنبيهات:
٩٤٤	في الاستصحاب
٩٤٤	والبحث عنه يقع في ضمن امور:
٩٤٤	الأمر الأول: في تعريفه
٩٤٤	اشاره
٩٤٧	حقيقه غير معقول
٩٤٧	الأمر الثاني: في أركان الاستصحاب
٩٤٩	الأمر الثالث:
٩٤٩	الأمر الرابع: في جريان استصحاب حال العقل أي حكمه و عدمه
٩٧٢	الأمر الخامس: في أدله حجيه الاستصحاب و هي متعدده
٩٧٢	اشاره
٩٨٣	وهم و دفع
٩٩٠	التنبيهات:
١٠٢٥	شبهه عبائيه
١٠٤٨	الفرق بين الإمارات و الأصول
١٠٥١	موارد الاستثناء
١٠٤٥	ويقع الكلام أولاً في مجهولى التاريخ فنقول
١٠٤٨	توجيه عدم جريان الاستصحاب
١٠٧١	بقي شيء في مجهولى التاريخ
١٠٨٨	تتمه الاستصحاب
١٠٩١	الحكومته:

١٠٩٢	الورود:
١٠٩٤	خاتمه
١٠٩٤	أما الأول فقد يقع الكلام بالنسبه إليه في أمرين:
١٠٩٦	تعارض الاستصحابين
١٠٩٩	إذا كان مسببين عن أمر ثالث
١١٠١	تذنيب
١١٠٤	المقصد الثامن: في التعادل و التراجيح
١١٠٤	اشاره
١١٠٦	في التعادل و التراجيح
١١٠٦	اشاره
١١٠٨	لاتعارض بين الأصول و الأمارات
١١٠٩	وجه تقديم الأمارات على الأصول
١١١٠	لاتعارض بين الأمارات بعضها مع بعض
١١١٠	لاتعارض بين النص و الظاهر
١١١١	مورد التعارض بين الأخبار
١١١٢	المعيار في الحكومه
١١١٦	هنا إشكالات أخرى
١١٢٩	تنبيه
١١٤٠	سند الحديث
١١٤٠	فقه الحديث
١١٤٢	وهنا جملة أخرى من الاشكالات:
١١٤٩	تنبيهات:
١١٥٢	بقي شيء
١١٥٣	تبصره
١١٥٨	وقد استدلل على الأول بفقرات من الروايات:
١١٦٥	بقي شيء

١١٤٨	تنبيه
١١٧١	بقي شيء
١١٧٤	تبصره في الشبهات المصداقيه والمفهوميه
١١٨٢	الخاتمه في الاجتهاد والتقليد
١١٨٢	اشاره
١١٨٢	الفصل الأول: في تعريف الاجتهاد
١١٨٢	اشاره
١١٨٣	هنا مناقشات:
١١٨٣	الفصل الثاني: في جواز تقليد المتمكن من الاستنباط و عدمه
١١٨٥	الفصل الثالث: في تقسيم الاجتهاد إلى مطلق و متجزىء
١١٨٧	الفصل الرابع: في الأحكام المترتبة على الاجتهاد المطلق و هي متعدده:
١١٨٧	اشاره
١١٩١	بقي شيء في جواز توكيل العامى للقضاء
١١٩٥	الفصل الخامس: في الأحكام المترتبة على المجتهد المتجزى
١١٩٧	الفصل السادس: في مبادئ الاجتهاد و مقدماته
١١٩٩	الفصل السابع: في التخطئه و التصويب
١١٩٩	اشاره
١٢٠٠	وحاصله أن تصور السببيه على وجوه:
١٢٠١	الفصل الثامن: في تبدل رأى المجتهد
١٢٠١	اشاره
١٢٠٢	تحرير محل النزاع و صورته
١٢٠٥	أحدها: حديث الرفع
١٢٠٨	تقريب الاستدلال بالسيره
١٢٠٩	تقريب الاستدلال بنفى العسر و الحرج
١٢١١	حكم المقلدين بعد تبدل رأى المجتهدين
١٢١٣	الفصل التاسع: في تعريف التقليد

١٢١٤	الفصل العاشر: فى أدله جواز التقليد
١٢١٤	اشاره
١٢١٦	ومنها سيره العقلاء
١٢٢٣	بقى شىء
١٢٢٤	الفصل الحادى عشر:
١٢٢٨	الفصل الثانى عشر: فى جواز تقليد الميت و عدمه
١٢٣٢	الفصل الثالث عشر: فى شرائط المرجعيه
١٢٣٢	اشاره
١٢٣٤	ومنها العدالة
١٢٣٦	ومنها الرجوليه
١٢٤٠	فهرس الموضوعات
١٢٥٢	تعريف مركز



سرشناسه: خرازی، سید محسن، ۱۳۱۵ -

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

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

مشخصات ظاهری: ۲ ج.

وضعیت فهرست نویسی: برونسپاری

یادداشت: عربی.

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

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

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

یادداشت: کتابنامه

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: جعفری، علیرضا، مصحح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/خ ۴ ع ۸ ۱۳۷۶

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۸-۲۹۹۴

ص: ۱

العنوان... خلاص عمدہ الأصول (ج ١)

الموضوع... اصول الفقه

تأليف... آيه الله السيد محسن الخزازي

باهتمام... السيد عليّ رضا الجعفري

نشر... مؤسسه در راه حق

الطبع... الأولى

المطبع... ولي عصر (عج)

العدد... ١٠٠٠

ص: ٢





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا محمد و آله الطاهرين و اللعنه على اعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين

أما بعد فقد رتبت هذه الخلاصه كعمده الاصول على مقدمه و مقاصد ان شاء الله تعالى اما المقدمه ففي بيان امور:

## الأمر الأول: في تعريف علم الاصول و موضوعه

### اشاره

و يقع الكلام فيه من جهات:

### الجهه الأولى: في تعريف علم الاصول

و للقوم هنا تعاريف لاتخلو عن المناقشات و نلخصها كما يلي:

١ - تعريف المشهور و هو «العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلتها التفصيليه» وفيه انه لا يتم طرداً بعد شموله لسائر القواعد الممهده لذلك كالقواعد المنطقيه و الرجاليه و الأدبيه لعدم اختصاص القواعد الممهده المذكوره بالمسائل الاصوليه مع انها من المبادئ لا من مسائل علم الاصول ولا عكساً بعد عدم جامعيتها لما لاستكشاف فيه بالنسبه إلى الأحكام الشرعيه كالحكم بالتخير عند

ص:٥

دوران الأمر بين المحذورين أو الحكم بالاحتياط عند العلم الإجمالي و غير ذلك فان الحكم العقلي في مورد دوران الأمر بين المحذورين بالتخير أو حكم العقل بالاحتياط عند العلم الإجمالي لا يكشف عن الحكم الواقعي الآخر في هذا الحال و هكذا الأصل الشرعي في مورد الشك كإصالة الحليه لا كاشفيه له بالنسبه إلى الواقع مع انها من المسائل الأصوليه.

٢ - تعريف صاحب الدرر و هو العلم بالقواعد الممهده لكشف حال الأحكام الكليه الواقعيه المتعلقه بأفعال المكلفين سواء تقع في طريق العلم بها كما في بعض القواعد العقليه أو تكون موجه للعلم بسقوط العقاب كذلك فإن القواعد المذكوره كلها إذا انضمت إلى صغرياتها فالنتيجه الحاصله تنفع بحال حكم شرعي آخر وراء نفسها إمّا لكونها طريقاً علمياً لثبوتها أو لاثبوتها و إمّا سبباً لتنجزه أو لا تنجزه، و فيه انه لا يتم طرداً بعد عدم اختصاص القواعد الممهده بالمسائل الأصوليه لان سائر العلوم أيضاً قواعد ممهده لكشف حال الأحكام الكليه الواقعيه فيرد عليه ما أورد على تعريف المشهور من عدم كونه طارداً.

٣ - تعريف صاحب الكفايه و هو «صناعه يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل» و فيه انه لا يتم طرداً لأنّ قوله: ينتهي إليها في مقام العمل يشمل جميع القواعد الفقهيّه كقاعده الفراغ و إصالة الصحه هذا مضافاً إلى انه يوجب أن يكون فن الاصول فنين اذ تمايز العلوم بتمايز الاغراض عند صاحب الكفايه.

٤ - تعريف مصابيح الأصول و هو «العلم بالقواعد لتحصيل العلم بالوظيفه الفعلية في مرحله العمل» و فيه انه غير تام أيضاً لأنه غير شامل للمباحث الأصوليه التي تكون نتيجه البحث فيها منفيّه كحجيّه القياس و الإجماع المنقول و غيرهما.

٥ - تعريف تهذيب الأصول و هو «القواعد الآليه التي يمكن أن تقع في كبرى استنتاج الأحكام الكليّه الفرعيّه الإلهيّه أو الوظيفه العمليّه» و هو أحسن ما في الباب اللهمّ إلما أن يقال إنّ تعدّد الغرض يوجب تعدّد العلم بناء على مختار صاحب الكفايه من أنّ تمايز العلوم بتمايز الأغراض و عليه فلامناس من أن يفرض غرض جامع بين الغرضين كتحصيل الحجّه على الحكم الشرعيّ حتّى لا يلزم تعدّد علم الأصول فافهم.

٦ - تعريف المختار و هو أنّ علم الأصول «علم بالقواعد التي يمكن أن تقع تلك القواعد كبرى للشكل القياسي الذي رتب لتحصيل الحجّه على الأحكام التي غير تلك القواعد سواء كانت معذّره أو منجزه» و هو تامّ إذ بقولنا: يمكن أن تقع كبرى للشكل القياسي الذي رتب لتحصيل الحجّه الخ يخرج سائر العلوم من النحو و الصرف و المنطق و غيرها لأن نتيجتها لاتقع كبرى للشكل القياسي المذكور بل بعضها يكون من المبادئ و الصغريات للكبريات الاصوليه كالبحث عن ظهور الأوامر في الوجوب فانه من صغريات كبرى حجيه الظهور و أيضاً بقولنا لتحصيل الحجّه على الحكم يخرج جميع القواعد الفقهيّه لأنها تفيده نفس الحكم لا الحجّه على الحكم كما لا يخفى.

### الجهه الثانيه: في تعريف موضوع كل علم

ولا يخفى عليك أنّ قضايا العلوم مركبه من الموضوع و المحمول و من المعلوم أنّ كلّ محمول عارض لموضوعه و حيث أنّ الموضوع مندرج تحت الموضوع الجامع الكليّ فعارضة عارض للموضوع الجامع الكليّ بواسطه عروضه لنوعه.

وحيث أنّ العوارض على أنحاء؛ منها: العارض الذاتي الذي يعرض لذات الموضوع من دون وساطه شيء كقولنا في الأصول: الظهورات حجّه.

ومنها: العارض الذي يعرض لذات الموضوع بواسطه شيء كعروض الرفع لفاعل كقولنا: «كلّ فاعل مرفوع»، بواسطه عروضه لآخر الكلمه فالفاعل مرفوع من باب



توصيف الكل بوصف جزئه و ليس ذاتياً له و إنما فليس الفاعل بتمام أجزائه مرفوع كما هو واضح بل الرفع عارض ذاتي لآخر الكلمه و عارض غير ذاتي للفاعل و هكذا في سائر موارد الإعراب و كعروض عوارض الأنواع بالنسبه إلى جنسها فإنّ عروض عوارض الأنواع بالنسبه إلى جنسها بواسطه أنواعه و ليس ذاتياً له.

و معلوم أنّ كلّ واحد من الأنحاء المذكوره يكون من أغراض مدوّن العلوم فلاوجه لإخراج العارض بالواسطه إذا كان موردادض لغرض مدوّن العلم.

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

والقول بأنّ الموضوع هو العنوان الانتزاعي من موضوعات المسائل لا- أنه كلفي يتخصيص في مراتب تنزله بخصوصيات تكون تلك الخصوصيات واسطه في عروض محمولاتها له كما في تعليقه الإصفهانيّ قدس سره عدول عمّا مرّ من إمكان تصوير الموضوع الكلفي الجامع لموضوعات المسائل مثل عنوان «ذات الحجّه في الفقه» أو «ما يصلح لأن يحتجّ به على الأحكام الكلفيه في الفقه» فحديث الانتزاع خروج عن الفرض.

هذا مضافاً إلى ما عرفت من أنّ المحمولات في النحو لا- تكون أعارضاً ذاتيه لموضوعات مسائله أيضاً بل تحمل عليها من باب توصيف الكل بوصف جزئه.

وممّا ذكر يظهر ما في دعوى أنّ اللازم هو صدق محمولات القضايا على موضوع العلم صدقاً حقيقياً بلا مجاز لا- أن تكون الأعارض أعارضاً ذاتيه بالمعنى المصطلح بل

بحيث لا يرى اللاحق لاحقاً لغيره و إن كان بالنظر الدقيق ذا واسطه فى العروض و بعباره اخرى يكون الوصف وصفاً له بحال نفسه لا بحال متعلقه.

وذلك لما عرفت من أنّ حمل محمولات الأنواع على جنسها بواسطة الأنواع من المجاز كما أنّ حمل الإعراب على الفاعل أو المفعول مع أنّه عارض لآخر الكلمه من باب المجاز و ليس الوصف وصفاً له بحال نفسه كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر أيضاً أنّ تفسير العوارض الذاتيه بما لا واسطه له فى العروض كما فى الكفايه لا يكفى فى تصحيح تعريف موضوع كلب علم بأنّه الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه لما عرفت من أنّ المحمولات عوارض لموضوعاتها بواسطة عروضها للأنواع أو بواسطة عروضها لآخر الكلمه فالأولى هو أن يقال فى تعريف الموضوع لكلب علم بأنّه الذى يبحث فيه عن عوارضه المقصوده سواء كانت ذاتيه أو غريبه حقيقه أو مجازيه. فالمعيار هو أن يكون العوارض مقصوده لمدوّن العلم فلا تغفل.

### الجهه الثالثه: فى تمايز العلوم

و اختلف فيه على أقوال و آراء و المختار انه بالموضوع و تفصيل ذلك بذكر امور:

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

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

٣ - لامجال لدعوى التمايز بنفس القضايا و المسائل مع تقدّم التمايز بنفس الموضوع الجامع. و الاستدلال بأنّ بعض العلوم كعلم الجغرافيا لم يكن فى ابتداء الأمر إلّا قضايا قليلة قد تكملت بمرور الزمان فلم يكن الموضوع عند المؤسّس المدوّن مشخّصاً حتى يجعل البحث عن أحواله أصدق شاهد إذ العلم بأوضاع الأرض من جبالها و مياهها و بحارها و بلدانها لم يتيسّر إلّا بمجاهده الرجال قد قام كلّ على تأليف كتاب فى أوضاع مملكته الخاصّه به حتى تمّ العلم، مندفع بأنّ كلّ علم له موضوع و إن كان قضاياه فى أوّل الأمر قليلة و لعلّ موضوع علم الجغرافيا هو أوضاع الأرض من جبالها و مياهها و بحارها و بلدانها و معادنها و نحوها و إن لم يتمكّن الباحث عن تبين جميع موارد الموضوع المذكور. و هكذا موضوع علم الفقه هو طبيعه الأفعال التى تتعلّق بها الأحكام الخمسه و كلّ حكم وضعى يرجع إلى الأحكام التكليفيه التى تكون أعراضاً لطبيعه الأفعال فمثل اشتغال الذمّه بالضمان يرجع إلى وجوب الأداء و هكذا النجاسات ترجع إلى وجوب الاجتناب عنها.

ثم ان قصورنا عن تعريف الجامع الكلى بالنسبه إلى بعض العلوم كالفن الاعلى لا يكشف عن عدم وجود الموضوع الجامع له بل اللازم فى نحوه هو التعبير بالكلى الذى اتحد مع موضوعات مسائله ثم السعى نحو استكشاف الموضوع على نحو يعم موضوعات جميع المسائل عدا ما لا يمكن ادراجه فى الموضوع إلّا استطراداً و بالجمله

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

## الجهة الرابعة: في موضوع علم الأصول

وتلخص الكلام فيما يلي:

١ - موضوع علم الأصول هو «ما يصلح للحجّيه على الأحكام الكلّيه الفقهيّه» إذ مرجع التعاريف كالعلم بالقواعد الممهّده كما ذهب إليه المشهور أو العلم بالقواعد التي يمكن أن تقع كبرى للشكل القياسي الذي رتب لتحصيل الحجّيه على الحكم الكلّي الفقهي كما هو المختار أو العلم بالقواعد الآليه التي يمكن أن تقع في كبرى استنتاج الأحكام الكلّيه الفرعيّه الإلهيّه أو الوظيفه العمليّه كما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره و غير ذلك، إلى العلم بما يصلح للحجّيه على الأحكام الكلّيه الفقهيّه وهذا ينطبق على جميع موضوعات المسائل كالخبر و الشهرة و الخبرين المتعارضين و الاستصحاب و اصاله البرائه و اصاله التخيير و المفاهيم و غير ذلك لأنّ كلها مما يصلح للحجّيه على الحكم الكلّي الفقهي فالموضوع لعلم الأصول هو ذات الحجّيه و ذات الحجّيه لا يختصّ بالأدله الأربعة و لذلك يشمل موضوع علم الأصول لما لا يبحث عن أحوال الأدله الأربعة كالبحث عن العامّ و الخاصّ و المطلق و المقيد لأنّها ممّا يصلح للحجّيه على الأحكام الكلّيه الفقهيّه مع أنّها ليست من مختصات الأدله الأربعة فلا وجه لدعوى استطراد هذه المباحث.

و حيث كان الموضوع هو ما يصلح للحجّيه فكلّ شيء تدعى حجّيته و إن لم تساعده الأدله يشمله موضوع علم الأصول كالقياس و الاستحسان لأنّه أيضاً ممّا يصلح للحجّيه فلا وجه لدعوى استطراد هذه المباحث نعم لو قلنا بأنّ الموضوع في علم الأصول هو ما يكون حجّيه فعليّه كان القياس و نحوه خارجاً عن موضوع علم الأصول و لكن عرفت

أن الموضوع هو ما يصلح للحجّيه على الأحكام الكليّه الفقهيّه و لا وجه لتقييد الحجّيه، بالفعلّيه كما يظهر من نهايه الأصول.

و عليه فموضوع علم الأصول يشمل جميع القواعد الكليّه المبحوث عنها في علم الأصول كحجّيه المفاهيم نعم البحث عن مدلول أدوات العموم أو المشتقات و نحوهما يكون من صغريات الظهورات فالبحث عنها ليس بحثاً اصولياً بل يكون من المبادئ فإنّ كبرى هذه الظهورات و هي حجّيه الظهورات تقع في الشكل القياسى لاستنتاج الأحكام الكليّه.

٢ - و لا يخفى عليك أنّ بعد اتضاح أنّ موضوع علم الأصول هو ما يصلح لأن يكون حجّيه على الأحكام الفقهيّه الكليّه، لأمجال لأن يجعل الموضوع هو الحجّيه التى نعلم بوجودها إجمالاً فنبحث عن تعيّناتها و أفرادها كما في نهايه الأصول و إلّا فبعد انحلال الحجّيه المعلومه إجمالاً بعدّه من موارد الحجج التفصيليّه فلا يصحّ البحث عن صلاحية الموارد الأخرى لكونها حجّيه على الأحكام و المعلوم خلافه فالموضوع هو ما يصلح للحجّيه و هو ينطبق على جميع القواعد المبحوث عنها في علم الأصول عدا موارد تكون من المبادئ كالبحث عن الأدوات أو المشتقات و نحوهما كما عرفت.

ص: ١٢

### اشاره

والكلام فيه يقع فى مقامات:

### المقام الأول: فى حقيقه الوضع:

### اشاره

ولا يخفى عليك أنّ الصادر من الواضع هو تعيين اللفظ للمعنى على وجه يصحح الاستعمال فيه من غير اعتماد على تعيينه لمعنى آخر وهذا التعيين كتعيين الأب و الجد مثلا لفظاً خاصا للوليد فى الأعلام الشخصيه.

نعم اللازم فى واضع الأعلام الشخصيه و واضع اللغه أن يكونا فى موضع و محل من الاعتبار حتى يعتنى بوضعهما و يتبع وعليه فصلاحيه الاتباع تكون من الشرائط للاتباع الخارجى إذ بعد العلم بتخصيص الواضع الذى يصلح للتبعيه عنه لفظاً لمعنى يحصل الأنس بين اللفظ و المعنى و إن لم يتحقق الاتباع الخارجى بعد و هذا التخصيص و التعيين يؤول فى الحقيقه إلى اعتبار الواضع الارتباط و الاختصاص بين طبيعه لفظ خاص و طبيعه معنى خاص و الاختصاص و الارتباط أمر اعتبارى يحصل بفعل الواضع.

ثم لا يذهب عليك أنّ حيثيه الارتباط المذكور بين اللفظ و المعنى هو عين دلالة اللفظ على معناه و الانتقال منه إليه من دون حاجه إلى الالتزام بأن حقيقه الوضع تعهد ذكر اللفظ عند اراده تفهيم المعنى لأنّ كيفية الدلاله و الانتقال فى الألفاظ و سائر الدوال كنصب العلائم للفرسخ و غيره على نهج واحد.

فهل ترى تعهداً من ناصب العلم على رأس الفرسخ بل ليس هناك إلّا وضعه عليه بداعى الانتقال من رؤيته إليه فكذلك فيما نحن فيه.

### عدم الحاجة إلى الالتزام و التعهد في الوضع

ولا يخفى أنّ اعتبار الاختصاص و الارتباط بين طبيعه اللفظ و طبيعه المعنى أمر مقدور بواسطه تعيين اللفظ على المعنى ممن شأنه ذلك من دون حاجه إلى شىء آخر كالاتزام و التعهد بأنّه متى أراد معنأ و تعقله و أراد افهام الغير تكلم بلفظ كذا حتى إذا التفت المخاطب إلى هذا الاتزام ينتقل إلى ذلك المعنى عند استماع ذلك اللفظ منه.

ودعوى أنّ الاتزام و التعهد المذكور لازم فى اسناد المعنى إلى المتلفظ مندفعه بأنّ اسناد المعنى إلى المتلفظ من الأمور المتأخره عن الوضع و لامجال لتفسير الوضع بما يتأخر عنه هذا مضافاً إلى أنّه يكفى فى الاسناد المذكور إليه أصاله عدم اللغويه و اصاله الاراده الاستعماليه كما أنّ أصاله الحقيقه تصلح فى اسناد المعنى الحقيقى إليه دون سائر المعانى و أيضاً غرض الوضع و إن كان هو قصد التفهيم و ابراز المقاصد بالألفاظ إلّا أنّه حكمه الوضع و ليس دخيلاً فى قوام الوضع و حقيقته و مما يبعد الاتزام و التعهد المذكور أنّ لازم ذلك عدم تمشى الوضع ممن يعلم أنّه لا يتلى بالاستعمال حتى يتعهد بالتعهد المذكور و هو كما ترى فتحصل ان الوضع فى الالفاظ هو تعيينها علامات لنفس المعانى و الغرض من ذلك هو تفهيم المعانى بالفاظها و عليه فالموضوع له هو مسمى الالفاظ لاراده التفهيم و لا المعانى المراده كما لا يخفى.

### تحليل الوضع و الدلاله

ثم إنّ ما اخترناه فى حقيقه الوضع يرجع إلى أنّ الواضع يعين لفظاً لمعنى لحصول الاختصاص و الارتباط بينهما و هو أمر اعتبارى فالوضع هو تعيين اللفظ بازاء المعنى و التعيين فعل مصدرى صادر من الواضع و الاختصاص و الارتباط أمر اعتبارى

يحصل فى وعاء الاعتبار بالتعيين المذكور كالملكيه الحاصله بفعل الموجب فى بعض العقود كالبيع فالوضع أمر تكوينى و هو التعيين و الاختصاص أمر اعتبارى قد يعبر عنه بالدلاله الشأنيه اذ بعد اعتبار وجود هذه الرابطه بينهما يكون الأمر بحيث إذا علم المخاطب بأحدهما ينتقل إلى الآخر.

فمن علم به و ارتكز فى نفسه أنّ الواضع اعتبر الاختصاص و الارتباط بين اللفظ و المعنى متى سمع اللفظ انتقل منه إلى المعنى و حصلت الدلاله الفعلية.

و قد عرفت أنّ الوضع فعل الواضع و هو التسميه و بعد فعل الواضع و علم السامع أو المخاطب بذلك يحصل الانتقال من اللفظ إلى المعنى من جهه العلم بالملازمه الاعتباريه فالتعيين فعل تكوينى و أمّا الارتباط و الاختصاص أمر اعتبارى اعتبره الواضع عند اجتماع الشرائط كسائر الاعتبارات.

و دعوى أنّ الوضع هو قرن مخصوص بين تصور اللفظ و تصور المعنى بنحو اكيد لكلى يستتبع حاله إثاره احدهما للآخر فى الذهن مندفعه بأنّ الواضع لم يكرّر الوضع حتى يتحقق الاستجابه المذكوره من جهه التكرار تكويننا نعم يساعد ذلك الوضع التعيّن فى أنّ كثره التلفظ بلفظ خاص و اراده معنى خاص منه و لو مع القرنيه توجب الأنس و الملازمه بينهما تكويننا فى الأذهان بحيث إذا سمع أحدهما انتقل إلى الآخر.

ولكن الوضع التعيّن ليس بوضع حقيقه لأنّ الوضع بمعناه المصدرى ليس إلّا هو تعيين اللفظ للمعنى و تخصيصه به و الوضع بمعنى حاصل المصدر يكون نفس الارتباط الاعتبارى الحاصل بتعيين الواضع و أمّا الوضع التعيّن فهو ليس إلّا اقران تصور اللفظ مع تصور المعنى فى الاستعمالات المتكرره تكويننا بحيث يحصل القرن و الانس بينهما تكويننا على نحو يتداعى تصور أحدهما تصور الآخر و تسميته بالوضع مسامحه.



وقد عرفت أنّ الوضع هو تعيين اللفظ للمعنى لاعتبار الاختصاص و الارتباط بينهما و لاتنزيل فى ذلك بين اللفظ و المعنى بحيث يجعل اللفظ وجوداً لفظياً للمعنى و لاشاهد له عدا ما استشهد به عليه من سرايه القبح و الحسن من المعنى إلى اللفظ مع أنّها لازم أعم لأنّ السرايه معقوله أيضا بناء على كون اللفظ علامه على المعنى ألا ترى أنّ العلم المنسوب لاعلام العزاء يوجب الحزن مع أنّه لاتنزيل فيه.

وبالجمله الارتباط المذكور بين اللفظ و المعنى و بين العلم المنسوب لاعلام العزاء أو لحدّ الفرسخ او غير ذلك يكون من الملازمات الاعتباريه و من المعلوم أنّ حكم الملازمه الاعتباريه كحكم الملازمه الواقعيه فكما أنّ الانتقال من أحد المتلازمين الواقعيين إلى الآخر من جهه الملازمه الواقعيه لا من جهه التنزيل و الهوهويه كذلك فى الملازمه الاعتباريه.

وعليه فما حكى عنهم من جعل اللفظ وجوداً لفظياً للمعنى محمول على العنايه نعم من آثار الارتباط و الاختصاص بين اللفظ و المعنى هو المرآتيه و الحكايه عن المعنى ولكنها ليست هى غير الدلاله الفعلية كما لا يخفى.

### المقام الثانى: فى أقسام الوضع

١ - الوضع باعتبار نفس اللفظ ينقسم إلى أربعة

الأول: أن يلاحظ الواضع طبيعه لفظ معين بمادته و هيأته ثم يضعها بإزاء المعنى بحيث لا يحتاج فى تعيين مصاديقه للمعنى إلى وضع آخر و ذلك واقع شائع فالوضع حينئذٍ باعتبار اللفظ عامّ و الموضوع و هو نفس اللفظ أيضاً عامّ.

الثاني: أن يلاحظ الواضع مصاديق طبيعه اللفظ المعين بمادته و هيأته بواسطه نفس طبيعه اللفظ ثم يضع خصوص مصاديقها للمعنى حينئذ يكون الوضع عاماً و الموضوع خاصاً و هذا غير واقع إذ لاجابه إليه بعد إمكان الأول.

الثالث: أن يلاحظ شخص لفظ خاص و يضعه للمعنى فالوضع خاص و الموضوع أيضاً خاص و هو فاسد فإن لازمه هو عدم وضع سائر أفراد طبيعه اللفظ و إنما تكون مشابهه للموضوع و الموضوع لفظ خاص من هذه الطبيعه و هو كما ترى.

الرابع: أن يلاحظ الواضع شخص لفظ خاص ثم يجعله وجهاً للطبيعه الكلّيه من هذا اللفظ ثم يضع الطبيعه الكلّيه للمعنى فيكون الوضع خاصياً و الموضوع عاماً و هو غير ممكن لأن الشخص لا يحكى إلّا عن حصّه من الكلّي و عليه فلا يكون وجهاً للطبيعه الكلّيه فالوضع الشائع هو القسم الأول فمن يسمّى ابنه علياً يرى طبيعه لفظ عليّ بمادته و هيأته ثم يضعها لابنه.

٢ - الوضع باعتبار المعنى يقسم أيضاً إلى أربعة: فإن الواضع إمّا أن يلاحظ طبيعه المعنى العامّ و يضع اللفظ في قبالة كأسماء الأجناس و إمّا يلاحظ هيأه شخص خاصّ و يضع اللفظ له كأسماء الأعلام و الأشخاص و لاريب في وقوعهما و شيوعهما.

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

فالوضع حينئذ يكون عاماً و الموضوع له خاصاً و يصير من المشتركات اللفظيه لأنّ المشترك اللفظي عبارته عن كون لفظ واحد موضوعاً لمعاني متعدده سواء كان بوضع واحد أو بأوضاع متعدده.

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

٣ - ربما يشكل فى إمكان القسم الثالث من أنحاء أقسام الوضع باعتبار المعنى بأن عنوان العام كالإنسان لا يحكى إلا عن حيثه الإنسانيه دون ما يقارنها من العوارض و الخصوصيات لخروجها عن حريم المعنى و الحكايه فرع الدخول فى الموضوع له و الأتحاد الخارجى بين حيثه الإنسانيه و المقارنات لا يصح حكايه عنوان العام عنها و إلا لزم أن تكون الأعراض حاكيه عن جواهرها و هو كما ترى.

و بالجمله أن المشخصات غير داخله فى مفهوم العام و عليه فكيف يحكى مفهوم العام عنها مع أن الحكايه فرع الدخول فلا يمكن أن يكون الوضع عاماً و الموضوع له خاصاً.

ولكن يمكن أن يقال: إن الفردية للعام تتحقق بنفس تحصيل الطبيعه من دون حاجه إلى المشخصات و العوارض و لو كانت غير منفكّه عن الحصص و اللزم فى الوضع العام و الموضوع له الخاص هو ملاحظه الحصاص المحققه فى الخارج دون سائر المشخصات و الجامع الكلى الذى يحكى عن حصصه يكفى للحكايه عن الحصاص لأنه وجهها.

٤ - و من مصاديق القسم الثالث الوضع فى المعانى الحرفيه و أسماء الإشارات و الموصولات.

لأن المعانى الحرفيه جزئيات حقيقته ربطيه مصداقيه متحققه بتبع الطرفين و ليس لها كالمعانى الاسميّه جامع كلى ينطبق على أفراده و إلا لزم الخلف فى اندكايتها و عليه فالوضع فيها يكون من باب الوضع العام و الموضوع له الخاص خلافاً لما ذهب إليه فى الكفايه حيث جعل الإسم و الحرف متحدان فى المعنى و الآليه و الاستقلال من أنحاء الاستعمال مع أن الآليه و الاستقلاليه من ذاتيات المعانى و الفرق بين الإسم و الحرف فرق جوهرى و ذاتى و ليس من ناحيه الاستعمال لأن المعانى الحرفيه معان مندكّه فى الأطراف دون المعانى الإسميه و هكذا الأمر بالنسبه إلى أسماء الإشاره.

فإنها إمّا موضوعه لنفس الإشاره أى إيجادها إلى الحاضر من دون كون المشار إليه داخل فى معناه و إن توقفت الإشاره على حضور المشار إليه حقيقه أو حكماً كتوقف الإشاره الخارجيه بالأصبع و نحوها على حضور طرف الإشاره.

و مثلها أسماء الضمائر فإنها وضعت لنفس الإشاره إلى الغائب أو إلى المخاطب أو إلى المتكلم و مجرد توقفتها على الطرف الغائب أو المخاطب أو المتكلم لا يكون دليلاً على دخول الأطراف فى حقيقتها فى الصور المذكوره أعنى وضع أسماء الإشاره أو أسماء الضمائر لنفس الإشاره يكون الوضع فيها كالوضع فى المعانى الحرفيه لأن الإشاره الموجد به أسماء الإشاره أو أسماء الضمائر جزئيه. فالوضع عامّ و الموضوع له خاصّ.

و إمّا موضوعه لنفس المعانى عند الإشاره الخارجيه أو الذهنيه فالأمر أيضاً كذلك فإنّ المعانى المشار إليها معان جزئيه و يكون الوضع فيها عامّاً و الموضوع له خاصّاً.

و مما ذكر يظهر: حكم أسماء الموصولات أيضاً فإنها إمّا موضوعه لإيجاد الإشاره إلى المبهم المتعقب بصفه ترفع الإبهام و من المعلوم أنّ الإيجاد ليس بكلّى بل جزئى.

و إمّا موضوعه لنفس المبهم المتعقب بالصفه مع الإشاره فيكون المشار إليه جزئياً و على كلّ تقدير يكون الوضع عامياً و الموضوع له خاصّاً.

٥ - ذهب صاحب الكفايه إلى أنّ الجمل الإنشائيه و الجمل الإخباريه كليهما متحدتين فى المعنى الموضوع له و المستعمل فيه و إنّما الاختلاف بينهما فى الدواعى فإنّ الدواعى فى الإنشائيه هو إيجاد المعنى و فى الخبريه هو الحكايه عن وجود المعنى ولكنّ الدواعى خارجه عن حريم المعنى.

و لا يخفى عليك أنّ ما ذهب إليه خلاف الوجدان فإنه لو كان كذلك لاحتاج كلّ واحد منهما إلى قرينه معيّنه و لا تكون الجمله ظاهره فى أحدهما بدون القرينه المعيّنه مع أنّا نرى ظهور الجمله فى الخبريه من دون حاجه إلى القرينه المذكوره و إرادته الإنشاء

محتاجه إلى القرينه و ليس ذلك إلما لكون الجملة المشتركة كقولنا بعت و أجرت موضوعه للإخبار و قصد الحكايه كما أن الجملة المختصه بالإنشاء كقولنا اضرب و أكرم ظاهره فى الإنشاء و قصد الإيجاد.

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

## الأمر الثالث: في مصحح الاستعمالات المجازية

١ - حسن الاستعمالات المجازية تابع للطبع لا- للوضع لشهاده الوجدان بحسن الاستعمال فيما يناسب ما وضع له ولو مع منع الواضع عنه و استهجان الاستعمال فيما لايناسبه ولو مع ترخيص الواضع و لغفله الواضع كثيراً ما عمّا يناسب ما وضع له فلا معنى لأن يكون حسن الاستعمال تابعاً لوضع الواضع ولأنّه لو كان حسن الاستعمال بالوضع لزم أن يكون المهملات التي اريد بها النوع أو الصنف أو المثل في مثل «ديز مهمل» موضوعه مع أنّها ليست بموضوعه.

ولأنّه لو احتاج الاستعمال المجازي إلى إجازة الواضع و وضعه شخصاً أو نوعاً لم يكن ذلك الاستعمال استعمالاً مجازياً بل كلّ مورد مع الوضع فيصير الألفاظ مشتركة لفظية و هو كما ترى.

ربما يقال لا مجال للنزاع المذكور بعد إمكان الالتزام بما نسب إلى السكّاكّي لأنّ التصرّف حينئذٍ يكون في الأمر العقليّ و هو جعل ما ليس بفرد للمعنى فرداً له ادعاء و عليه فاللفظ لا يستعمل في غير معناه حتّى يكون مجازاً في الكلمه.

وأجيب عنه بأنّ كلام السكّاكّي كان أولاً- في خصوص الاستعاره لا- عموم المجازات و ثانياً أنّه ليس باستعمال حقيقيّ إذ الاستعمال الحقيقيّ هو الذي يكون الدلاله فيه على

المعنى بنفسه لا- بالقرينه و على ما ذهب إليه السكاكي ليست الدلاله بنفسه و عليه فللنزاع فى كون حسن الاستعمال من جهه  
الوضع أو الطبع باق على حاله.

ربما يقال إن صاحب الوقايه ذهب فى عامه المجازات إلى أنّ الألفاظ لم يستعمل إلّما فيما وضع له غايه الأمر ما هو المراد  
استعمالاً غير ما هو مراد جداً. و عليه فاللفظ مستعمل فى معناه الموضوع له و لا مجال للنزاع المزبور.

وفيه أولاً: أنّ ما ذكره لا يعمّ جميع المجازات لعدم الإراده الاستعماليه للمعنى الموضوع له فى استعمال اللفظ فى النوع و الصنف  
أو المثل فضرب مثلاً- فى قولنا: «ضَرَبَ فعل ماضٍ» استعمل فى النوع لا فى معناه الموضوع له و إلّا لما كان مبتدأ إذ الأفعال  
لا تصلح لأن تكون مبتدأ مع أنّ استعمال اللفظ فى النوع أو الصنف أو المثل من الاستعمالات المجازيه.

وثانياً: أنّ ذلك نحو تصرّف فى اللفظ إذ اللفظ الموضوع لمعنى لو خلى و طبعه لانطبق على مصاديقه الحقيقيه و كانت مراده  
بالاراده الجديه فصرف اللفظ عن هذا الطبع يوجب خروج اللفظ عمّا يقتضيه طبع الوضع و لذا تحتاج إلى القرينه و من المعلوم  
أنّ كلّ دلاليه تحتاج إلى القرينه ليست بدلاله حقيقيه و بالجمله للنزاع المذكور مجال سواء قلنا بالتصرّف فى ناحيه المراد كما  
ذهب إليه صاحب الوقايه أو قلنا بالتصرّف فى ناحيه المستعمل فيه كما ذهب إليه السكاكيّ أو قلنا بالمجاز فى الكلمه كما ذهب  
إليه المشهور لأنّ كلّها موجب للخروج عن طبع الوضع.

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

٣- لا- دليل على حصر العلاقات في المذكورات في علم المعاني و البيان لإمكان زياده علاقه اخرى يحسنها طبع نوع المستعملين. ثم إنه قد يكون نوع العلاقه و مع ذلك لا- يحسن الاستعمال ألا- ترى أن علاقه الكلّ و الجزء من العلاقات و مع ذلك لايجوز استعمال الرجل مكان اليد و يقال «على الرجل ما أخذ حتى يؤدى» مع أنه يصح ان يقال «على اليد ما أخذت حتى تؤدى» فمنه يعلم أن مجرد وجود نوع العلاقه لايكفى بل يحتاج المورد إلى استحسانه من نوع المستعملين كما لا يخفى.

٤- إن الاستعمالات الكنائيه تكون من المجازات و إن استعمل اللفظ في موارد ما فيما وضع له إذ المقصود بالأصالة منها ليس معانيها الحقيقيه و لذا تحتاج إلى القرينه و من جملتها استعمال المركبات مع إرادته المعاني المجازيه كاستعمالهم: «أراك تقدّم رجلاً و تؤخر اخرى» في من تردّد في الأمر و لم يعزم على شيء فإنّ معناه الحقيقيّ هو الإخبار عمّن يكون في الخارج كذلك و استعماله في المتردّد في الأمور محتاج إلى القرينه و قد عرفت أنّ كلّ دلالة محتاجه إلى القرينه ليست بدلاله حقيقيه. و ممّا ذكر يظهر أنّه لا وجه للاستدلال بمثل المركبات المذكوره على كون الاستعمال فيما إذا انطبق المعنى على الفرد الادّعائى حقيقياً.





## الأمر الرابع: فى استعمال اللفظ فى اللفظ

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

وهكذا يصحّ أن نقول «انّ زيداّ الواقع بعد فعل اسند إليه كقولنا ضَرَبَ زيدٌ فاعل» و «زيداً الواقع بعد فعل يقع عليه نحو ضَرَبْتُ زيداّ مفعول» و ليس ذلك إلّا استعمال لفظ الزيد فى صنف من زيد.

و أيضاً يصحّ استعمال اللفظ فى مثل الملفوظ و لعلّ من هذا الباب القراءه للقرآن الكريم فإنّها حكاية عن مثل ما تَلَفَّظَ به و نزل على رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و يلحق بقراءه القرآن قراءه الأشعار و نحوها لأنّها من هذا الباب إلّا إذا أنشدها ارتجالاً.

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

اورد عليه بأن عنوان الصادرية و ما قاربها أمر متزاع بعد صدور اللفظ فكيف يكون أمرا مصححا للاستعمال الواقع قبله.

هذا مضافاً إلى أنه يستلزم الجمع بين اللحاظين المختلفين في شيء واحد لأن اللفظ عند الاستعمال لا يلاحظ إلا آتيا و المعنى حيث لا يراود إلا استقلالياً لزم أن يكون نفس اللفظ أيضاً مقصوداً استقلالياً فيجتمع اللحاظ الآتيا و الاستقلالي في لفظ واحد و هو نفس اللفظ.

و عليه فقد يقال يرجع استعمال اللفظ في نفسه إلى إيجاد صورته الموضوع في ذهن السامع لينتقل منه إلى نفس الموضوع وفيه ان حمل بعض الاطلاقات على باب الالتقاء غير شائع و يمكن أن يقال كما في تعليقه الإصفهاني بأن المتكلم في مثل «زيد ثلاثي» تصور الموضوع و المحمول و المراد من تصور الموضوع تصور ماهيته اللفظ الموضوع الذي يكون متعلقاً للإرادته و الشوق و حيث أن ماهيته اللفظ غير الوجود الخارجي و الذهني فالتكلم استعمال اللفظ الخارجي الموجود أو اللفظ الذهني الموجود فيه في الماهية المتصوره و يقول زيد لفظ أو زيد ثلاثي.

فالاستعمال في المقام كسائر الاستعمالات استعمال في المعنى و هو ماهية اللفظ و لا شاهد للتفرقة بين استعمال اللفظ في نفسه و سائر الاستعمالات بعد امكن تصور المعنى بالوجه المذكور فالاستعمال في نفس اللفظ أمر ممكن بل شائع و بابه باب الاستعمال للمغايرة الموجوده بين الوجود الخارجي أو الذهني و بين الماهية المتصوره في الذهن فلا يلزم من استعمال الوجود الخارجي لللفظ في الماهية المتصوره منه اتحاد الدال و المدلول و لا يلزم لإرجاع الاستعمال إلى الإيجاد أو إلقاء صورته الموضوع مع فرض إمكان الاستعمال بمعناه الجاري في سائر المقامات و لا يلزم اجتماع اللحاظين المختلفين في شيء واحد بعد تعدد الدال و المدلول فلا تغفل.

## الأمر الخامس: في أن الألفاظ موضوعه بإزاء معانيها من حيث هي

١ - ولا يخفى عليك أن الموضوع له للألفاظ هو نفس المعاني الواقعيه من دون تقييدها أو تقييدها بشيء آخر كالإرادة لما عرفت من أن الوضع هو تعيين اللفظ في مقابل نفس المعنى و اعتبار الاختصاص والارتباط بينهما ممن يعنى بوضعه و اعتباره و يشهد لذلك انسباق نفس المعانى من الألفاظ الموضوعه عند سماعها من ناطق بها من دون حاجه إلى احراز إرادته تلك المعانى و عليه فلا دخاله لشيء آخر بنحو من الأنحاء كالإرادة و العلم و نحوهما فى الموضوع له فلفظ الماء مثلاً يدل على نفس المائع السيال الخاص لا المائع المعلوم أو المائع المراد أو المائع المقصود و إن سلمنا أن غرض الواضع هو قصد التفهيم و إبراز المقاصد بالألفاظ لا لخطر اللفظ ولو بسماع من لفظ بلا شعور فالغرض هو تهيئه مقدمات التفهيم و إبراز المقاصد و هذا الغرض بضميمه أصاله الحقيقه و غيرها يتم من دون حاجه إلى الالتزام بكونه دخيلاً فى قوام الوضع و حقيقته.

فالإرادة سواء كانت بمعناها الحرفي أو الاسمى لادخل لها فى المعنى الموضوع له كما لادخل للتصور أو العلم فيه و غرض المتكلم أيضاً من التكلم هو إفاده ذوات المرادات لا بما هي مرادات بل بما هي نفس الحقائق و يشهد له غفله المتكلم و السامع عن مراديتها فى كثير من الأحيان كما لا يخفى.

و حمل مراديه المعاني على ما ذهب إليه صاحب الدرر في حقيقه الوضع من التزام الواضع و من تبعه بأنه متى أراد المعنى الخاصّ و تعلق غرضه بإفهام الغير ما فى ضميره تكلم باللفظ الكذائى مندفع بما مرّ فى بيان حقيقه الوضع من أنه لا حاجة إلى الالتزام المذكور بعد إمكان اعتبار الاختصاص و الارتباط بنفس تعيين الواضع لفظاً لمعنى معيّن و جريان أصاله الحقيقه و أصاله تطابق الإراده الجديّه مع الإراده الاستعماليه.

٢ - إنّ الدلاله الفعلية على قسمين أحدهما التصوريّه و ثانيهما التصديقيه و الدلاله التصوريّه لا تتوقّف إلّا على العلم بالوضع و لا دخل للإراداه فيها و لذا إذا سمع اللفظ الموضوع من الساهى أو النائم دلّ على معناه بالدلاله التصوريّه إذ الدلاله التصوريّه الفعلية ليست إلّا الانتقال من اللفظ إلى المعنى و هو حاصل بالسماع من دون حاجة إلى إراداه المتكلم الإفهام أو التفهيم من استعماله.

ومما ذكر يظهر صحه ما نسب إلى المعروف و المشهور من أنّ الدلاله الفعلية التصوريّه تابعه للوضع لا- للإراداه و أنّ الدلاله التصديقيه الفعلية تتوقّف على الإراده التصديقيه كدلاله هيأه الجمله الاسميه كقولنا زيد قائم و الفعلية كقولنا قام زيد على النسبه التامه الخبريه إذ المقصود من الجمل التامه إلقاء المعنى أى النسبه إلى المخاطب ليصدق بوقوعها كما يدلّ ظاهرها على تصديق المتكلم بها ما لم يقرن قرينه على الخلاف و لكن الدلاله التصديقيه الفعلية متأخره عن الوضع برتبتين و هى الوضع و العلم به و اشتراط شىء فى المتأخر لا يوجب دخله فى المتقدم.

٣ - ثمّ إنّ الإفهام و التفهيم من أفعال المتكلم و هما على قسمين تصوّريّ و تصديقيّ. و التصوريّ متوقّف مضافاً إلى العلم بالوضع على إراداه الاستعمال بتيّه الإفهام التصوريّ فإنّ الإفهام لا- يتحقّق إلّا باللفظ الموضوع المستعمل و من المعلوم أنّ الاستعمال

لا يتحقق بدون قصد المتكلم و التصديقي من الإفهام يتوقف مضافاً إلى ذلك على الإرادة التصديقيه كما هو ظاهر هياها الجمل الفعلية و الاسمي التامه إلا- أن الإفهام و التفهيم أيضاً متأخران عن الوضع فتوقفهما على إرادته الاستعمال في التصوريه و على الإراده الجدیه في التصديقيه لا يستلزم مدخليه الإراده في الوضع أو الدلاله التصوريه الفعلية لأن مدخليه شيء في المتأخر لا يوجب اعتباره في المتقدم فلا تغفل.

٤- فالمحصّل من نفس الوضع هو الدلاله التصوريه التي توجب إحضار المعاني في الأذهان و أمّا دلاله اللفظ على كون ذلك مراد المتكلم فهي محتاجه إلى أمر آخر كأصالة الحقيقه و أصالة تطابق الإراده الاستعماليه مع الإراده الجدیه فحمل اللفظ على كونه مراداً للمتكلم يحتاج إلى جريان أصل آخر و لا يستفاد من الوضع حتى يعدّ من القواعد الوضعيه.

٥- و من ثمرات المبحث المذكور أنه إن قلنا بأن الألفاظ موضوعه للمعاني المراده فإذا انتفى المراديه بوجه من الوجوه صارت الألفاظ مجازاً لانتفاء المركب بانتفاء أحد أجزائه و لذلك قال في تحرير الأصول أنه إذا استعمل اللفظ في المعنى بقصد التفهيم كان ذلك على وفق الوضع و كان حقيقه و إذا استعمل فيه لا بهذا الوجه و من دون هذا القصد كان مجازاً لاستعماله في غير المعنى الموضوع له. (١)

ص: ٢٩

١- (١) تحرير الأصول، ج ١، ص ٥١.



## الأمر السادس: في وضع الهياك قائمه على المركبات

١ - إن المركبات لها هياك اخرى وراء هياك مفرداتها تدلّ باعتبارها على معانٍ تصديقيّه و هي غير مداليل المفردات كزيد و قائم في زيد قائم فإنّ المفردات مع قطع النظر عن هياك القضيه المركبه التامه لاتدلّ إلا على المعانى التصوريّه و مفاد القضيه المركبه التامه هو الهوهويه التصديقيّه كزيد هو القائم و القائم هو الزيد أو النسب التصديقيّه في مثل القضايا الشرطيّه كالحكم بترتب وجود النهار على طلوع الشمس في مثل قولهم «إن كانت الشمس طالعه فالنهار موجود».

أو الفوائد الخاصه كحصر الموضوع في المحمول أو بالعكس و مثل قولنا إنّما زيد قائم أو إنّما قائم زيد أو غير ذلك من المعانى التصديقيّه التي لاتدلّ عليه المفردات مع قطع النظر عن الهياك التركيبيّه و خصوصياتها و هو شاهد على كون هذه الأمور مستفاده من هياك المركبات التامه و عليه فدعوى الوضع الآخر لهياك المركبات بما هي زائده على مفرداتها مادّه و هياك لإفاده المعانى التصديقيّه أمر يشهد له الوجدان السليم و من الممتنع عاده عدم وضع لفظ لتلك المعانى التصديقيّه في اللغات الرائجه في أقطار الأرض مع كثره الابتلاء بها.



٢ - إنَّ الهيآت المفيدة للمعاني التصديقيّة قائمة على المركّبات و ليست متّحده مع هيأه المفردات لأنَّ هيأه المفردات قائمه بموادّها و هيأه المركّبات قائمه بالمجموع فاختلف المحلّ شاهد على اختلاف الهيأتين.

فهياها المركّبات غير هيأه المفردات و اختلفهما يوجب اختلاف المداليل فمداليل المفردات بمادّتها و هيأتها هي مداليل تصوّريّه بخلاف مداليل هيأه المركّبات فإنّها مداليل تصديقيّه فلكلّ وضع على حده فلايكفى وضع كلّ واحد منهما عن الآخر.

٣ - ممّا ذكر يظهر أنّ المراد من هيأه المركّبات هيأتها القائمه على القضيّه المركّبه دون موادّ المفردات و الهيآت المختصّه بها و عليه فلا وجه لتفسير هيأه المركّبات بهيأه مجموعها من الموادّ و هيآت المفردات و الهيآت القائمه على القضيّه المركّبه بمعنى أنّ لقضيّه زيد قائم وضعاً آخر يكون لفظ زيد بمنزله جزء الكلمه فى ذلك الوضع إذ وجدان كلّ أحد يشهد ببطلان هذا الكلام مضافاً إلى لزوم اللغويّه و التكرار.

فهياها المركّبات العارضه على القضيّه المركّبه أمر وراء وضع المفرد و هيأته و لا يستغنى عنها إذ وضع المفردات و هيأتها لايفى بصدق القضيّه التامه التى يصحّ السكوت عليها لأنّ معانى المفردات معانٍ تصوّريّه و تعدّد المعانى التصوّريّه لا يستلزم القضيّه التامه التى يصحّ السكوت عليها.

فتحصّل أنّ فى المركّبات أوضاعاً متعدّده أحدها وضع المفردات بمادّتها وضعاً شخصيّاً إن كانت من الجوامد و وضعاً نوعيّاً إن كانت من المشتقات و ثانيها وضع هيآت المفردات وضعاً نوعيّاً و ثالثها وضع هيآت المركّبات علاوه على وضع المفردات بمادّتها و هيأتها المختصّه بالمفردات و هى التى تفيد المعانى التصديقيّه.

٤ - و لا يخفى عليك أنّ الأوضاع الثلاثه المذكوره فى القضايا لا تختصّ بالقضايا الخبريه كزيد قائم بل هى محقّقه فى القضايا الإنشائيّه كقولنا اضرب زيداً إذ لا وجه له

بعد كون اضرب مركباً من الفعل و الفاعل و ليس بمفرد و هو بعث للمخاطب نحو الضرب و يكون في قوّه أن يقال أبعثك نحو الضرب فالقضيّه مركبه تامّه لصحّه السكوت عليها كما لا وجه لتخصيصها بالقضايا الاسميه لأنّ قولنا ضرب زيد إن لوحظ كلّ جزء منه منحازاً عن جزء آخر فهو ليس بجمله تامّه و لا يصحّ السكوت عليه و ان لوحظ كلّ جزء منه مرتبطاً مع الآخر فهو جمله تامّه كالجمله التامّه الاسميه و لا فرق بينهما في إفاده المعانى التصديقيه التي توجب صحّه السكوت عليها.



١ - علائم الحقيقه و المجاز متعدده؛ منها: تنصيب الواضع كالأباء بالنسبه إلى أسامى أولادهم أو الحكومه بالنسبه إلى أسامى الشوارع أو الأذقه أو المخترعين بالنسبه إلى أسامى ما اخترعوه لأنهم هم الواضعون ويكونون أعرف بفعلهم من غيرهم.

ومنها: النقل المتواتر لكيفيه الوضع فإن التواتر يفيد العلم وهو حجّه بل يلحق به الشيع المفيد للعلم. ربما يقال: إنه لا مناقشه فيه إلما فى وجوده ولكنه لا وقع لها بعد ملاحظه كثره الألفاظ التى تكون كذلك كلفظه الماء والتراب والبرد والحزّ والجنّ والإنس وغيره. فيما اذا استندوا فى معانيها للمستعلم بالإخبار عن الوضع لا بالتبادر و غيره.

ومنها: تنصيب مهره الفن كقول اللغوى إذا كان خبره تشخيص الحقيقه و المجاز و الدليل عليه هو بناء العقلاء على حجّيه قول أهل الخبره لا الانسداد إذلا انسداد مع وجود الطرق الأخر و لا الخبر الواحد لتقييده بالعداله و التعدد أللهم إلّا أن يقال دليل اعتبار أخبار الآحاد هو بناء العقلاء و البناء ثابت على حجّيه أخبار الثقات و لا ملزم لاعتبار العداله و لا دليل على اعتبار التعدد إلّا فى بعض الأبواب كباب الشهاده و التمسّيك بموثقه مسعده بن صدقه «الأشياء كلّها على ذلك حتى تستبين أو تقوم بها البيئه... الحديث» لاعتبار التعدد منظور فيه لاحتمال أن يكون المقصود من البيئه هو معناها اللغوى لا معناها الاصطلاحى فحينئذ يصح الاعتماد على أخبار الثقات فى

تعيين معنى اللغة ولكن الإشكال فيه أنه ليس بنفسه علامه للحقيقه والمجاز بل يرجع إلى سائر العلائم كالتبادر عند المستعملين أو تنصيب الواضع أو غيرهما وعليه فلا يكون أخبار الثقات فى عداد سائر العلائم هذا بخلاف ما إذا كان حجّيته من باب كونه من أهل الخبره فإنّه حينئذ يكون فى عداد سائر الطرق ولاحاجه إلى العداله ولا إلى التعدّد فى الرجوع إلى المتخصّص كما لا يخفى. ثم إنّ تنصيب أهل الخبره حجّه تعيينه مادام لم يعارضه قول مثله وإلا فإن أمكن الجمع تعيين وإلا فإن كان التعارض بين النفى والإثبات تعيين القول بالإثبات ما لم ينقضه الآخر بما يترجّح به عليه لأن مرجع الإثبات إلى الاطلاع ومرجع النفى إلى عدم الاطلاع غالباً وإلا فالتعويل عند العقلاء على ما كان الظنّ معه أقوى كالمعتضد بالشهره أو بأكثرية اطلاع نقلته أو حداقتهم أو نحو ذلك.

أمّا ولو تعارض أقوال مهرة الفنّ من دون ترجيح لأحد المتعارضين على الآخر فالحكم هو التساقط كما هو القاعده فى تعارض الأمارات والطرق. أللهمّ إله أن يقال إنّ التساقط مع التعارض و عدم الترجيح فيما إذا كان المقصود من المراجعه إلى الأمارات والطرق هو إدراك الواقع لا- الأخذ بالحجّه وإلهما فالحكم هو التخيير كما نقول به فى تعارض أقوال أصحاب الفتاوى وذلك للفرق بين أخبار العدول والثقات وبين الأخذ بالفتوى فإنّ المقصود فى الأوّل هو الأخذ بجميعها لإدراك الواقع بخلاف الثانى فإنّ الاخذ بجميع الفتاوى ليس بواجب وإنّما الواجب هو الأخذ بفتوى واحد منهم لتحصيل الحجّه.

وهكذا نقول فى المقام: إنّ المقصود من الرجوع إلى أهل الخبره هو الأخذ بالحجّه وهى حاصله بالأخذ بقول واحد منهم وليس المقصود هو الأخذ بأقوال جميع أهل

الخبره كما لا يخفى وعليه فمفاد أدلّه حجّيه أقوال أهل الخبره فى اللغات هو الحجّيه التخييريّه عند التعارض وعدم الترجيح.

ثمّ إنّ ظاهر الفصول هو تقييد جواز الرجوع إلى أهل الخبره بما اذا لم يكن طريق آخر كالتبادر إلى معرفه حقايق الألفاظ ومجازاتها وإلّا فلا سبيل إلى التعويل فيه على النقل لأنّه فى حكم التقليد مع التمكن من الاجتهاد.

وفيه أنّ ذلك صحيح فيما إذا لم يتوقّف الاجتهاد على الفحص والتتبع والمؤنه وإلّا فيجوز الرجوع فى المقام على قول أهل الخبره كما يجوز لمن تمكن من الاجتهاد أن يقلّد فيما لم يجتهد بداعٍ من الدواعى.

ومنها: الاستعمال المجرد عن قرائن المجاز فإنّه شاهد على أنّ المستعمل فيه هو الحقيقه وإلّا لزم أن يكون الاستعمال المذكور غلطاً وهو لا يناسب حكمه المستعمل (بكسر الميم).

وعليه فإذا راينا لفظاً استعمل فى المحاورات العرفيه فى معنى من دون ضمّ قرينه المجاز إليه كان ذلك شاهداً على أنّ معناه هو ذلك وحينئذٍ إن لم نحتمل النقل فنحكم بكونه موضوعاً له وأما مع احتمال النقل فنحكم بذلك بضميمه أصاله عدم النقل.

و لافرق فيما ذكر بين كون موارد الاستعمال متّحداً أو متعدداً ونحكم فى صورته التعدّد بالاشتراك اللفظى بين المعانى المتعدّده.

و لاضير فى ذلك احتياج كلّ واحد إلى القرينه المعينه فإنّها ليست قرينه المجاز ولعلّ طريقه أئمه اللغه ونقله المعانى هى ذلك فعن ابن عباس الاستناد فى معنى الفاطر إلى مجرد الاستعمال وكذا عن الاصمعيّ فى معنى «الدهاق» فكذا الحال فىمن عداهم فإنهم لا زالوا يستشهدون فى إثباتها إلى مجرد الاستعمالات الوارده فى الأشعار وكلمات

العرب ويشبتون المعانى اللغويّه بذلك و لازالوا ذلك ديدناً لهم من قدمائهم إلى متأخريهم كما لا يخفى على من له أدنى خبره بطريقتهم.

ولذلك لا- مانع من أن يقال إنّ الأصل فى الاستعمال هو الحقيقه فيما إذا لم يكن مصحوباً بقرينه من القرائن وعلائق المجازيّه وإليه مال العلامه الشعرانيّ قدس سره فى حاشيه مجمع البيان.

وقد عرفت أنّ مقتضى الأصل المذكور هو الحقيقه من دون فرق بين كون موارد الاستعمال متّحده أو متعدّده إذ ملاك الحمل على الحقيقه هو صون الكلام عن الغلطيّه وهو موجود فى كلتا الصورتين فلاوجه لدعوى اختصاص الأصل المذكور بما إذا كانت موارد الاستعمال متّحده كما فى هدايه المسترشدين.

والاستدلال لاختصاص الأصل المذكور بما إذا كانت موارد الاستعمال متّحده بترجيح المجاز على الاشتراك خروج عن محلّ الكلام لأنّ المفروض فيما إذا لم يكن الاستعمال مصحوباً بقرينه من قرائن المجاز و دار الأمر بين الاشتراك والغلط لخلوّ الاستعمال عن العلاقات المجازيّه فالاستعمال فى المتعدّد مع خلّوه عن قرائن المجاز شاهد الاشتراك صونا لكلام الحكيم عن اللغويّه والغلطيّه.

ثمّ إنّ ذلك الأصل لا يكون مشروطاً بالفحص والتتبع عن موارد الاستعمال إلحاقاً له بالخطاب الشرعيّ حيث إنّّه لا يكون دليلاً للفقيه إلّا بعد بذل الجهد والفحص عن المعارض.

وذلك لأنّ الاستعمال المجرّد عن العلاقات المجازيّه لا يحتاج فى شهادته على كون المستعمل فيه هو الموضوع له للفظ إلى التتبع والتفحص عن سائر موارد استعماله و قياسه بالخطاب الشرعيّ فى غير محلّه لأنّ حجّيه الدليل الاجتهادىّ متوقّفه على الفحص والتتبع عن المخصّص والمقيّد والشرط وغيره فلا يمكن الأخذ بمدلول الدليل الاجتهادىّ

إلّا بعد الفحص المذكور ولكن شهادة الاستعمال المجرد في المقام لا يتوقف على أى شئ آخر كما لا يخفى فلا وجه لما في الفصول من اشتراط ذلك الأصل بالتبّع عن سائر موارد استعماله و ممّا ذكر يظهر أيضاً لزوم حمل ما اشتهر من أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقيه والمجاز على موارد اخرى التي لا تكون اللفظ مجرّداً عن العلائق المجازيّه لما عرفت من أنّ المقام لا احتمال فيها للمجازيّه بعد فرض كونه خالياً عن أى علاقه من العلائق المجازيّه فلا مورد لكون الاستعمال أعمّ من الحقيقيه والمجاز بعد عدم احتمال المجازيّه كما لا يخفى.

وعلى ما حقّقناه في المقام يظهر أنّ الأصل في الاستعمال المجرد عن العلائق المجازيّه هو الحقيقيه ولاضير في التعبير عن ذلك بأصالة الحقيقيه أيضاً لأنّه أحد معانى أصاله الحقيقيه كما ربما يقال ويراد بها أنّ المتكلّم أراد المعنى الحقيقيّ فيما إذا علم المعنى الحقيقيّ تفصيلاً وجهل المراد فيحمل على المعنى الحقيقيّ عند التجرد عن القرائن والعلاقات المجازيّه لظهوره فيه ورجحانه ولأنّ مبنى المحاورات عليه فلا تغفل.

ومنها: التبادر وهو انسباق المعنى من حاقّ اللفظ فقط من دون حاجه إلى قرينه اخرى حاله كان أو مقالته ومن المعلوم أنّه دليل على كون المعنى المذكور هو الموضوع له إذ لا سبب لهذا الانسباق إلّا الوضع بعد فرض عدم دخل قرينه اخرى على هذا الانسباق.

ولا يذهب عليك أن التبادر المذكور ليس هو التبادر الإطلاقيّ الحاصل بمعونه مقدّمات الحكمه فإنّه ليس من حاقّ اللفظ ولذلك قالوا إنّ تبادر الوجوب النفسى والعينى والتعينيّ من إطلاق صيغه الأمر ليس علامه لكون الصيغه حقيقه فيها فإنّ تبادر الأمور المذكوره ليس من حاقّ اللفظ بل مستفاده من مقدّمات الحكمه فالتبادر المذكور ليس علامه للحقيقه كما أن تبادر المعنى المجازيّ بسبب احتفاف اللفظ بالقرينه لا يكون دليلاً على الحقيقيه وهذا هو الفرق بين المعنى الحقيقيّ والمجاز المشهور فإنّ في الثانى



لابدّ من ملاحظه الشهره وهى قرينه على التجوّز بخلاف المعنى الحقيقى فإنّ التبادر فيه لا يحتاج إلى القرينه ومما ذكر يظهر الفرق أيضاً بين المنقول والمجاز المشهور فإنّ فى المنقول يتبادر المعنى من المنقول من دون حاجه إلى ملاحظه قرينه اخرى بخلاف المجاز المشهور فإنّه يحتاج إلى ملاحظه الشهره كما عرفت.

لايقال: إنّ التبادر المستفاد من حاقّ اللفظ مشترك بين الوضع التعيّنّى الذى يدلّ على كون المستعمل فيه هوالموضوع له والوضع التعيّنّى الذى لا يكون وضعاً فى الحقيقه إذ الوضع على ما عرفت هو تعيين اللفظ للمعنى ولا تعين فى التعيّنّى.

لأننا نقول: إنّ تبادر المعنى من حاقّ اللفظ بضميمه أصاله عدم النقل يكون دليلاً على أنّ المعنى المتبادر منه هو الموضوع له فى أصل الوضع وهذا الأصل من الأصول العقلائيه التى تثبت بها المعنى الأصلى كما أنّ السيره قائمه على إجراء أصاله عدم النقل فيما إذا شكّ فى أنّ المعنى شرعى أم لا.

هذا كلّ فيما إذا علم استناد التبادر إلى حاقّ اللفظ وأمّا مع احتمال وجود القرينه أو قرينته الموجود فالظاهر من الكلمات أنّ التبادر لا يكون علامه للحقيقه لعدم إحراز استناده إلى حاقّ اللفظ وعدم بناء على أصل آخر لإحراز استناد المذكور نعم اكتفى فى هدايه المسترشدين بالظنّ بانتفاء القرينه كالظنّ بالاستناد وإن انضمّ إليه بعض القرائن مستدلاً بوجود البناء عليه.

وفيه أنّ مورد البناء هوالظنون الحاصله من حاقّ الألفاظ وأمّا إذا توسطّ شىء آخر غير الألفاظ كأصاله عدم القرينه أو عدم قرينته الموجود فهو متفرّع على إحراز جريانه وهو أول الكلام.

ولكنّ الانصاف أنّ البناء على عدم وجود القرينه عند الشكّ فى وجودها والأخذ بظهور اللفظ ثابت وإن احتمل استناد الظهور إلى القرينه.

ولذلك لم يعطل عرف العقلاء فى تشخيص معانى الألفاظ فيما إذا أخذ وهامن المستعملين بمجرّد احتمال وجود القرينه وليس ذلك إلّا لجريان أصاله عدم القرينه عند الشكّ فيه كما نصّ عليه فى نهايه النهايه والفصول وأستاذنا المحقّق الداماد قدس سره ويشهد له ندره العلم بالاستناد إلى حاقّ اللفظ فى استعمال أهل اللسان إذ احتمال الاستناد إلى القرينه موجود فى كثير من الموارد فلو لم يكن بناء على أصاله عدم القرينه لاختلّ الأمر فى تشخيص المعانى الحقيقيه من طريق التبادر.

ثمّ إنّ التبادر وقع محل شبهه وإشكال من جهات مختلفه و أجابوا عنها منها أنّ التبادر موقوف على العلم بالوضع فاذا كان العلم بالوضع موقوفاً على التبادر لزم الدور و اجيب عنه بان المقصود ان علم الجاهل بالوضع موقوف على تبادر المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع فالموقوف عليه غير الموقوف فلا دور و منها ان التبادر مسبوق بالارتكاز وهو حاصل بالاستعمال المجرد من أهل اللسان أو تنصيب الواضع أو تنصيب مهره فنّ الحقيقه ومن المعلوم أنّ هذه الأمور علائم الحقيقه قبل التبادر فلا تصل النوبه إلى أن يكون التبادر علامه للحقيقه مع أنّه لا يحصل إلّا بتقدم تلك الأمور.

أللهمّ إلما أن يقال: إنّ التبادر من اللوازم الخاصه لوجود الحقيقه فاذا تحقّق التبادر كان ذلك ملازماً لوجود الحقيقه وعليه فلا مانع من جعل التبادر علامه للحقيقه وإن كان رتبه علاميه الاستعمال المجرد أو تنصيب الواضع أو تنصيب مهره فنّ الحقيقه متقدّمه عليه و لا بأس بتعدّد العلامه فى عرض واحد أو مع اختلاف الرتبه إذ ربما يفيد بعضها لمن التفت إليه ولم يلتفت إلى غيره من العلائم وإن كان موقوفاً عليه بحسب الواقع فلا تغفل.

ومنها: صحّه الحمل وعدم صحّه السلب والمراد من صحّه الحمل هو أن يتصوّر الموضوع الذى اريد كشف حاله ويحمل المحمول بماله من المعنى الارتكازى عليه فلو

كان حمله عليه صحيحاً كشف ذلك عن كون المعنى المذكور هو معنى لفظ الموضوع وإلّا لم يصحّ الحمل.

والمقصود من عدم صحّ السلب أنّ حين يكون حمل اللفظ بما له من المعنى الارتكازيّ على المعنى الذى اريد كشف حاله صحيحاً لا يصحّ سلب اللفظ عنه فإذا كان حمل إنسان مثلاً بما له من المعنى الارتكازيّ على زيد فى قولهم زيد إنسان صحيحاً لا يصحّ سلب الإنسان من زيد فيعلم من ذلك أنّ زيداً من مصاديق الإنسان و أفراده الحقيقيه للزوم الاتّحاد الوجوديّ فى الحمل الشائع الصناعى فصحّ الحمل أو عدم صحّ السلب من دون قرينه من قرائن المجاز علامه الحقيقيه إذ لا تكون هذه إلّا من جهه كون الموضوع من المصاديق الحقيقيه للمحمول أو متّحداً مع مفهوم المحمول كما فى الحمل الأوّل كقولهم الإنسان حيوان ناطق كما أنّ عدم صحّ الحمل وصحّ السلب علامه المجاز كما لا يخفى. ثمّ إنّ الظاهر أنّ المراد بصحّ الحمل وعدم صحّ السلب أن يكونا كذلك عند نفسه لا عند غيره وإلّا يرجع هذه العلامه إلى علائم اخر كتخصيص أهل اللغه واللسان إذ العلم بهما لا يحصل حينئذٍ إلّا بتصريح الغير فيرجع إلى تنصيصهم أو التبادر عندهم أو غير ذلك.

ثمّ لا- يخفى عليك أنّ ملاك العلاميه هو اتّحاد المصداق مع الكلّى فى الوجود أو اتّحاد المفهومين مع عدم قرينه من قرائن المجاز.

ومما ذكر يظهر أنّه لا وقع لما اورد عليه بأنّه لا يصحّ سلب شىء من المفاهيم المتّحده فى المصداق عن بعض آخر كالإنسان والضاحك مع أنّ شيئاً منهما لم توضع بإزاء المفهوم الآخر ولا يكون حقيقه فيه و ذلك لأنّ الكلّيين المساويين كالإنسان و الضاحك لا اتّحاد مفهوميّ بينهما كى يكون الحمل ذاتياً و لا اتّحاد وجوديّ بينهما كاتّحاد الكلّى مع مصداقه حتى يكون عدم صحّ السلب دليل الحقيقه إذ ليس وجود الإنسان بما هو

وجود وجوداً للضحك كزيد و للانسان بل يتصادقان في وجود واحد والفرق أن زيداً لا وجود له إلا وجود الإنسان متشخصاً بالمتشخصات فيعلم منه أن المعنى الموجود بوجود زيد هو معنى الإنسان بخلاف المعنى الموجود بوجود الضحك فإنه ليس معنى الإنسان و لا يكون وجود الضحك بما هو وجود وجوداً للانسان و وجوداً للضحك وإن تصادقا على وجود واحد.

و عليه فعدم دليبه عدم صحه السلب في مثل الكليين المساويين على كون معنى الإنسان هو الضحك وبالعكس ليس إلا لعدم وجود الملا-ك وهو اتحاد وجودي كاتحاد الكلي مع مصداقه فلا تغفل وأيضاً ينقدح مما ذكر أنه لا وقع لما قيل من أن الحمل الذاتي لا يكشف إلا عن اتحاد الموضوع والمحمول ذاتاً ومغايرتهما اعتباراً و لانظر في ذلك إلى حال الاستعمال و ان حمل الحيوان الناطق على الإنسان حقيقي أو مجازي وكذلك صحه الحمل الشائع الصناعي لا تكشف إلا عن اتحاد المحمول مع الموضوع خارجاً لأن الملا-ك في صحه الحمل الشائع هو الاتحاد في الوجود الخارجي وأما أن حمل لفظ المحمول على نحو الحقيقه أو المجاز فهي لا تدل عليه.

وذلك لما عرفت من أن الاتحاد بين الموضوع والمحمول مع تجرد اللفظ عن القرينه يكون علامه ودليلاً على أن استعمال لفظ المحمول في الموضوع حقيقه لا- مجرد الاتحاد الذاتي أو الوجودي و لامجرد الاستعمال فاذا رأى المستعمل صحه الحمل مع تجرد اللفظ عن القرينه يكفي ذلك في حكمه بكون اللفظ حقيقه فيه إذ لو لم يكن كذلك لاحتاج إلى إقامه قرينه المجاز والمفروض هو عدمه.

فاتحاد الموضوع مع المحمول مفهوماً مع تجرده عن قرينه المجاز في مثل «الإنسان حيوان ناطق» أو اتحاد المعنى المتقرر في مرتبه ذات الموضوع كزيد مع مال للمحمول من

المعنى كالإنسان في «زيد إنسان» مع تجرّده عن قرينه المجاز شاهد على أنّ الحمل فيه حقيقه فلا تغفل.

وأيضاً يظهر ممّا ذكر أنّه لاوجه لما يقال من أنّ التحقيق أن الاستكشاف واستعلام الحال حاصل من التبادر الحاصل من تصوّر الموضوع السابق على الحمل وسلبه فيكون إسناده إلى الحمل أو سلبه في غير محلّه، توضيح ذلك أنّ الحاكم المستعلم بحمله لا بدّ أن يتصوّر الموضوع أولاً. بما له من المعنى الارتكازيّ حتّى يجده متّحداً مع المعنى المشكوك فيه في مفهومه ثمّ يحمل المحمول المتصوّر على الموضوع المعلوم حملاً. أوّلياً ولولاً. ذلك لما كان لحكمه وزن و لاقيمه وعندئذٍ إذا وجدته في عالم التصوّر متّحداً معه قبل حمله فقد علم بوضع اللفظ للمعنى ولم يبق لتأثير صحّه الحمل في رفع الستر مجال.

وأمرًا الحمل الشائع فلا. يكون علامه إلّا إذا كان شائعاً ذاتياً لكونه كاشفاً عن المصداق الحقيقي كما في قولنا البياض أبيض لا عرضياً وحينئذٍ إن كان المستعلم مردّداً في كون الحمل ذاتياً أو عرضياً لم يكن له استكشاف الوضع من مجرّد الحمل وإن كان عالمًا بكونه حملاً. ذاتياً وأنّه من قبيل حمل الكلّي على بعض مصاديقه الحقيقيه فقد علم المعنى قبل الحمل إذ العلم بكونه مصداقاً حقيقياً ذاتياً مستلزم للعلم بكونه موضوعاً للطبيعه المطلقه. انتهى

وذلك لأنّ تصوّر الموضوع والمحمول إجمالاً يكفي في صحّه الحمل ولا يلزم أن يكون تصوّرهما تفصيلاً بل يجوز أن يحصل التفصيل بالحمل وعليه فلانفاه بين أن يكون الموضوع أو المحمول قبل الحمل متبادراً في أصل معناه وبين أن لا يعلم حدوده بالتفصيل إلّا بالحمل ولذلك يمكن أن لا يعلم باتّحادهما قبل الحمل فإذا رأى صحّه حمل المحمول على الموضوع حدث له العلم التفصيليّ بحدود المعنى مثلاً إذا شككنا

فى حدود معنى الصعید فإذا رأینا صحّحه حملة على الحجر وغيره ممّا عدا التراب علمنا بالتفصیل حدود معناه وارتفع الشكّ.

هذا مضافاً إلى أنّ وجدان الاتّحاد فى عالم التّصوّر لا يمكن إلّا بالحمل أيضاً كالحمل فى القضيّة الملفوظة إذ القضيّة الذهنيّة قبل التّلفظ بها كالقضيّة الملفوظة تفيد حمل المحمول على الموضوع وعليه فلا مورد لقوله «وعندئذٍ إذا وجدته فى عالم التّصوّر متّحداً معه قبل حملة فقد علم بوضع اللفظ للمعنى ولم يبق لتأثير صحّحه الحمل فى رفع الستر مجال».

ثمّ لا- يخفى عليك مغايره صحّحه الحمل وعدم صحّحه السلب مع علامه سابقه وهى الاستعمال المجرّد فإنّ الحمل فى المقام حاصل من المستعلم بخلاف الاستعمال المجرّد فإنّه حاصل من أهل المحاوره نعم ربما يتّحد استعمالهم مع حمل الشىء على شىء بصوره القضيّة من دون قرينه المجاز وفى هذه الصوره يتّحد صحّحه الحمل مع استعمال المجرّد فلا تغفل.

ربما يفصّل بين الحمل المتداول على ألسنه اللغويّين كحمل أحد اللفظين المترادفين بماله من المعنى على الآخر مثل قولهم «الغيث هو المطر» وبين الحمل الأوّلّى المستعمل فى الحدود المشتمل على حمل الذاتيات على الذات مثل قولهم «الإنسان حيوان ناطق» بدعوى أنّ فى الأوّل يمكن استكشاف وضع اللفظ للمعنى المعلوم عند من استعمل هذا الحمل دون الثانى فإنّ مفهوم «حيوان ناطق» مفهوم مركّب مفصّل وبما أنّه كذلك يمتنع أن يكون هو مفهوم الإنسان لأنّ مفهوم كلّ لفظ مفرد بسيط مجمل.

اجيب عنه بأنّ الغرض من الحمل ليس إثبات وضع اللفظ لذلك المفصّل بل لماهيته بسيطه يكون هذا المفصّل حدّاً لها بحيث إذا انحلت رجعت إليه.

ومنها: الاطراد وعدمه والا- متن فى تعريفه هو أن يقال إنه إذا اطرّد استعمال لفظ فى أفراد كلّى بحيثيه خاصّه كالإنسان باعتبار الإنسانيّه فى افراده كالبكر وخالد وغيرهما

من أفراد الكلّي مع القطع بكون الكلّي في جميع الموارد غير موضوع لكل فرد على حده كان ذلك دليلاً على وجود علاقه الوضع بين الافراد و بين ذلك الكلّي و علم أنّ الكلّي موضوع للطبيعي من المعنى و استعماله في الأفراد استعمال حقيقي لا مجازي إذ نوع علائق المجاز ليست مطّرده والاطراد دليل علاقه الوضع وهي كليّه مطّرده دون نوع علائق المجاز ألا ترى أنّ علاقه المجاز في اطلاق الأسد على الرجال الشجاع هو الشجاعه و نوع تلك العلاقه كالمشابهه ليست بمطّرده وإلا لزم أن يطلق الأسد على مطلق مصاديق الشجاع كالنمله الشجاعه والبقّه الشجاعه مع أنّه ليس كذلك فنوع العلاقه في المجاز ليس مطّرداً بخلاف علاقه الوضع كما عرفت. و قال سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد المراد من عدم الاطراد في المجازات عدمه باعتبار نوع العلائق المذكوره و اما باعتبار الخصوصيات التي يصح معها الاستعمال فالمجاز أيضاً مطرد فأنّه يصح استعمال الاسد في كل من له مشابهه له في الشجاعه قال بعض الاعلام أيضاً قد يطلق على المرق الرقيق الماء في موارد الطعن على صاحبه مثلاً و قد لا يطلق عليه الماء في جميع الموارد كما اذا لم يكن عند المكلف ماء للوضوء او الغسل و كان عنده المرق فانه لا يقول عندي ماء و هذا بخلاف ماء الكوز و نحوه فانه يطلق عليه الماء في جميع الموارد.

و كيف كان فقد قال المحقّق الإصفهانيّ قدس سره في تعريف الاطراد هو ما إذا اطلق لفظ باعتبار معنى كلّي على فرد يقطع بعدم كونه من حيث الفرديّه من المعاني الحقيقيّه لكنّه يشكّ أنّ ذلك الكلّي كذلك أم لا- فإذا وجد صحّه الإطلاق مطّرداً باعتبار ذلك الكلّي كشف عن كونه من المعاني الحقيقيّه لأنّ صحّه الاستعمال فيه وإطلاقه على أفراد مطّردا لا بدّ أن تكون معلوله لأحد الأمرين إمّا الوضع وإمّا العلاقه وحيث لا اطراد لأنواع العلائق المصحّحه للتجوّز ثبت الاستناد إلى الوضع فنفس الاطراد دليل على الحقيقه

وإن لم يعلم وجه الاستعمال على الحقيقة كما أنّ عدم الأطراد في غير مورد يكشف عن عدم الوضع له وإلا لزم تخلف المعلول عن العلة لأن الوضع عله صحة الاستعمال مطّرداً.

وهذه العلامة علامه قطعيه لو ثبت عدم اطراد علائق المجاز كما هو المعروف والمشاهد في جملة من الموارد.

ربما يقال إنّ التبادر علامه لوجود الوضع وصحة السلب علامه لاعتناد التبادر أو صحة السلب إلى حاقّ اللفظ ورافع استنادهما إلى قرينه حاقّه بالكلام ولو بمثل الانصراف الإلغائي حيث أن الاستقراء في موارد الاستعمال سلباً أم إيجاباً ربما يكشف بحكم ارتكاز الذهن أنّ فهم المعنى سلباً أم إيجاباً مستند إلى نفس اللفظ لا قرينه اخرى كما أنّه قد يستفاد هذه الجهة من أمر آخر بحيث لا يحتاج إلى استقراء موارد.

وفيه أنّ ذلك صحيح فيما إذا كان تبادر المعنى محرزاً وشكّ في استناده إلى حاقّ اللفظ أو غيره وأما إن لم يكن اللفظ متبادراً في المعنى وكان اللفظ ذا احتمالين أو احتمالات فالاطراد في أحدهما أو أحدها دليل كونه حقيقة فيه فحينئذٍ لا وجه لجعل الأطراد علامه للعلامه بل هو بنفسه يكون علامه الحقيقة فلا تغفل.

ثمّ إنّ هذه العلامة تختصّ بالكليات دون غيرها فإنّ الأطراد في غير الكليات جار في غير الحقيقة أيضاً فاطراد الأعلام منقوض باطراد شخص مشابه زيد الشجاع بالأسد أو صنفها كمشابهه الرجل الشجاع فإن كان إطلاق الأعلام مطّرداً كان إطلاق الأسد على زيد الشجاع أو على الرجل الشجاع أيضاً مطّرداً فالاطراد لا يختصّ بالأعلام حتّى يكون علامه للحقيقة هذا بخلاف الكليات وأنواع العلاقات فإنّ الأطراد مختصّ بالكليات مطلقاً سواء كانت كليات شموليه أو كليات بدليه وأما نوع العلاقة فقد عرفت أنّه لا يطرد إذ لا يصحّ إطلاق الأسد على النملة الشجاعه أو البقّه الشجاعه فاطراد لفظ الأسد في أفراد الحيوان المفترس دليل على كونه حقيقة في الحيوان المفترس بخلاف أفراد الشجاع فإنّ



لفظ الأسد لا يطرد إطلاقه في جميع أفرادهِ وعليه فإطلاقه على بعض أفرادهِ دون بعض آخر دليل على كون إطلاقه على الشجاع مجازاً فلا تغفل.

ثم إنَّ الظاهر أنَّ المراد من الأطراد هو الأطراد عند أهل اللسان دون المستعلم فإنَّه إنَّ صحَّ عنده الحمل وأذعن بذلك فمن حمل واحد يستنتج المقصود لدخوله تحت عنوان صحَّه الحمل و لا يحتاج إلى تكرره وأطراده وإن لم يصحَّ أولم يدرك صحَّته فتكرره لا يجديه شيئاً.

اللهمَّ إلهما أن يقال: أنَّ الإذعان ربما لا يحصل بالحمل مرّه بل يحتاج إلى تكرر الحمل وعليه فالتكرير قد يجديه في بعض الأحيان و لا يختصّ الأطراد بالأطراد عند أهل اللسان فافهم.

### ثمره العلامات

ربما يقال إنَّ العلامات المذكوره على فرض تماميتها لا ثمره لها إلّا بناء على أصاله الحقيقه تعييداً فحينئذٍ لو استكشفنا أنَّ لفظاً بواسطه إحدى هذه العلامات حقيقه في معنى يمكن الأخذ به و إن لم يكن له ظهور فيه بواسطه احتفائه بما يصلح للقرينيه على خلافه.

ولكنَّ التحقيق هو أنَّ الأخذ دائر مدار وجود الظهور وهو موضوع الحجّيه سواء كان مستنداً إلى حاقّ اللفظ أو إلى القرينه وعليه فلا حاجه إلى إثبات كونه حقيقه فيه أو مجازاً كما أنّه لو لم يكن ظاهراً فيه لم يجز الأخذ به سواء قامت العلامه على الحقيقه أو لم تقم انتهى.

وفيه أنَّ العلامات المذكوره موجه للظهور فيما لم تكن قرينه في الكلام فالظهور ناش منها ومعه كيف يستغنى منها وعليه فالبحث عن العلامات بحث عن محقّقات الظهور ومقوماته وأصاله الحقيقه وأصاله عدم القرينه من الأصول العقلانيه اللفظيه التي تفيد الظهور لأنّها من الأمارات العقلانيه و لا بناء لهم فيما لا- تفيد الظهور وعليه ففرض قيام الأصول اللفظيه مع عدم حصول الظهور النوعي كما ترى.

١ - الأحوال العارضة على الألفاظ الموضوعه فى مقام الاستعمال مختلفه: و تنقسم إلى مشترك وغير مشترك ومنقول وغير منقول وحقيقه ومجاز وإضمار وغير إضمار واستخدام وغير استخدام ومطلق ومقيد وعامّ وخاصّ.

أمّا الأول فباعتبار تعدّد الوضع وعدمه وأمّا الثانى فباعتبار بقائها على الوضع الأول وعدمه وأمّا الثالث فباعتبار استعمالها فيما وضع له وعدمه وأمّا الرابع فباعتبار التقدير وعدمه وأمّا الخامس فباعتبار اتحاد ما يراد من اللفظ مع ما يراد من الضمير وعدمه وأمّا السادس والسابع فباعتبار اقتران معناها بخصوصيّة زائده وعدمه.

### دوران الأمر بين الحقيقه وغيرها

٢ - لا إشكال فى جواز المصير إلى إحدى هذه الأحوال وترتيب آثارها عند قيام أماره معتبره عليها وأمّا إذا لم تقم قرينه على إحديها فمقتضى الأصل هو عدم هذه الأحوال من الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار والاستخدام والتقييد والتخصيص فيما إذا دار الأمر بين الحقيقه وإحدى أو الأزيد من الأحوال المذكوره وذلك لأنّ الأصل هو عدم الاشتراك وعدم النقل وقد يعبر عن هذا الأصل بالأصل الوضعى لأنّ به يتعيّن حال الوضع من التعدّد وعدمه ومن النقل وعدمه. وهكذا مقتضى الأصل عند الشكّ فى إرادته الحقيقه والمجاز هو عدم إرادته المجاز وقد يعبر عن الأصل المذكور بأصالة الحقيقه.

ومقتضى الأصل عند الشك في الإضمار وعدمه أو الاستخدام وعدمه هو عدم الإضمار وعدم الاستخدام.

ومقتضى الأصل عند الشك في التقييد والتخصيص بعد الفحص هو الإطلاق والعموم.

فكل هذه الأحوال منفية بالأصول المذكورة ولا يرفع اليد عن المعنى الحقيقي المطلق باحتمال هذه الأحوال.

٣ - تلك الأصول من الأصول العقلية التي تدور مدار بنائهم عليها إذا لم يكن في الكلام ما يصلح للقريته وإلا فلا مجال لإحداها.

٤ - هل يشترط في جريان أصاله عدم النقل أن يكون الشك في أصل النقل أم لا يشترط بل تجرى فيما إذا علم بالنقل وشك في تقدمه على الاستعمال وتأخره؟

ذهب بعض إلى الاشتراط مطلقاً وذهب آخر إلى عدم الاشتراط مطلقاً وثالث إلى التفصيل بين العلم بتاريخ الاستعمال فلا تجرى والأوسط هو المختار وذلك لأن بناء العقلاء على أنهم لا يرفعون اليد عن الحجج إلا بقيام الحجج على خلافها ومن المعلوم أن وضع الواضع معتبر ومتبع في تعيين اللفظ للمعنى وحصول الارتباط بينهما ما لم يثبت العدول عنه فتعيين الواضع حجج على الارتباط بينهما ولا يرفع اليد عن تلك الحجج إلا بقيام الحجج على العدول كما هو مقتضى البناء المذكور فكما لا يرفع اليد عنها بمجرد احتمال النقل كذلك لا يرفع اليد عنها بالعلم الإجمالي بالنقل والشك في التقدم والتأخر بالنسبة إلى الاستعمال وعليه فيتحقق الشك في ارتفاع الوضع الأول حال الاستعمال وبناء العقلاء على عدم رفع اليد عن الحجج بلا حجة ومقتضى هذا البناء هو الحكم ببقاء الوضع الأول حال الاستعمال فكما أن العلم بالنقل في الآتي لا يضر بجريان أصاله عدم النقل قبل حصول النقل لتحقق أركانها من العلم بالحجج والشك في الارتفاع حال الاستعمال فكذلك العلم الإجمالي بأصل النقل والاستعمال والشك في التقدم

والتأخر لا يمنع عن جريانها لتتحقق أركانها من العلم بالحجّه والشكّ في ارتفاعها حال الاستعمال.

و مع جريان أصاله عدم النقل يبقى ظهور اللفظ في معناه الحقيقيّ و لا ينثلم هذا الظهور بالعلم الإجماليّ بوقوع النقل والشكّ في التقدّم والتأخر بعد حفظ أركان أصاله عدم النقل من العلم بالحجّه والشكّ في ارتفاعها حال الاستعمال فدعوى انثلام الظهور لا وجه لها بعد جريان أصاله عدم النقل كما لا يخفى.

وتوهم المعارضه بين أصاله عدم النقل مع استصحاب عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع الجديد فاسد لأنّ استصحاب عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع الجديد حيث لا أثر شرعيّ له فهو مثبت هذا مضافاً إلى أنّه لو سلّم جريانه فهو لا يعارض مع الأماره والمفروض أنّ أصاله عدم النقل من الأمارات العقلانيه و لا يقاس أصاله عدم النقل بالأصول التبعديّه فتحصل أنّه لا فرق في جريان أصاله عدم النقل بين الأقسام فتجرى سواء كان الاستعمال معلوماً أو مجهولاً لأنّ رفع اليد عن الوضع الأول في جميع الصور رفع اليد عن الحجّه بلا حجّه فلاوجه للقول بعدم الجريان مطلقاً كما لاوجه للتفصيل و لا تغفل. فتحصل ان عند الشكّ في الحقيقه و غيرها يقدم أصاله الحقيقه.

### دوران الأمر بين نفس الاحوال غير الحقيقه

٥ - إذا دار الأمر بين نفس الأحوال كما إذا دار الأمر بين النقل والاشتراك وبين المجاز والاشتراك وبين الإضمار والاشتراك وبين التخصيص والاشتراك بناء على أنّ التخصيص مجاز وبين المجاز والنقل وبين المجاز والإضمار وبين التقييد و التخصيص بناء على كونهما من المجازات وغير ذلك فقد ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً من أنّ النقل أولى من الاشتراك لاتحاد المعنى في النقل دائماً فيحصل الفهم بخلاف المشترك و المجاز أولى من الاشتراك لان اللفظ إن تجرّد عن القرينه حمل على الحقيقه

وإلّا فعلى المجاز والإضمار أولى من الاشتراك لأنّ صحّته مشروطه بالعلم بتعيينه بخلاف المشترك والتخصيص أولى من الاشتراك لأنّه خير من المجاز والمجاز أولى من النقل لا فتقار النقل إلى الاتّفاق عليه بين أهل اللغه إلى غير ذلك.

إلّا أنّها مع اجمالها وجوه استحسانيه لا اعتبار بها إلّا إذا كانت موجه لصيروره اللفظ ظاهراً فيه فبناء العقلاء على ظاهره واما إذا لم تكن موجه للظهور تعارضت الأحوال ويصير اللفظ مجملاً. إذ المعنى الحقيقي لم يرد على المفروض و لا ترجيح لإحدى الأحوال المتعارضه على الأخرى أللهم إلّا أن يدعى وجود البناء فى بعض موارد تعارضها على تعيين إحدى الأطراف كما قال فى مقالات الأصول إذا دار الأمر بين النقل وغير الحقيقه السابقه (كالاضمار) فأصالة عدم النقل يحرز البقيه.

وفيه: أنّ أصالة عدم النقل معارضه مع أصالة عدم التقدير عند دوران الأمر بين النقل والإضمار لأنّ كلّ واحد منهما من الأصول اللفظيه و عليه البناء فالإجمال باقٍ على حاله وكما قال أيضاً إذا دار الأمر بين الاشتراك وبقيته الأحوال العارضه على خلاف الحقيقه فمقتضى أصالة عدم تعدّد الوضع يثبت سائر الأحوال.

وفيه أيضاً أنّه إن كان الاستعمال غير مقرون بقريته سائر الأحوال فالمتعين هو الاشتراك لما مرّ من أنّ الاستعمال المجرد علامه الحقيقه مطلقاً سواء كان المستعمل فيه متحداً أو متعدداً وإلّا لزم أن يكون الاستعمال غلطاً وهو لا يصدر عن المتكلم الحكيم وإن كان الاستعمال مقروناً بقريته سائر الأحوال فهو مجاز و لا مجال لاحتمال الاشتراك والدوران بينه وبين المجاز نعم لو كان مع ما يصلح للقريته بحيث شكّ فى كونه حقيقه أو مجازاً لم يكن الاستعمال مجرداً حينئذٍ حتّى يحمل على الحقيقه ولم يعلم قريته الموجود حتّى يحمل على المجاز فيمكن حينئذٍ إثبات المجاز بأصالة عدم تعدّد الوضع إن كانت أصلاً عقلائياً فافهم و اذا دار الأمر بين التخصيص و النقل او الاشتراك قال

سيّدنا الاستاذ سيره العقلاء تكون على تقديم التخصيص على النقل او الاشتراك و قد يكون بنائهم على الاجمال و عدم ترجيح أحدهما على الآخر كما في دوران الأمر بين المجاز و الاضمار نظير قوله عليه السلام «في خمسه من الابل شاه» إمّا أنّ المراد منه ظرفيه مجازيه بمعنى انه يجب في خمسه من الابل شاه فخمسه ابل ظرف مجازي لوجوب الشاه و إمّا فيه إضمار بمعنى أنّه يجب في خمسه ابل مقدار شاه و الثمره بينهما تظهر في شركه الفقراء مع من عليه الحق في الابل بمقدار الشاه من السهم او انه يجب على من عليه الحق اعطاء شاه.

ثمّ إنّّه إذا دار الأمر بين التقييد والتخصيص فقد يقال إن كان أحد الدليلين عامّاً اصولياً والآخر إطلاقاً شمولياً كقوله أكرم العلماء حيث إنّّه عامّ اصولي مقدّم على قوله لا- تكرم الفاسق في مادّه الاجتماع أي العالم الفاسق والسّرّ في ذلك أنّ شمول العامّ الأصولي لمورد الاجتماع بالوضع وشمول الإطلاق الشمولي بالإطلاق ومقدّمات الحكمه ومن تماميه مقدّمات الحكمه عدم قرينه على التقييد ويكفي في القرينيه شمول العموم لمورد الاجتماع بالوضع من دون اشتراطه بشيء.

وهكذا الأمر إن كان أحدهما عامّاً اصولياً والآخر إطلاقاً بدلياً فلو قال أكرم عالماً وقال أيضاً لا تكرم الفاسق فشمول الإطلاق البدلي لمورد الاجتماع أي العالم الفاسق بالإطلاق وشمول العامّ الأصولي له بالوضع فيكون مانعاً عن تحقّق الإطلاق.

والحقّ بذلك أيضاً الإطلاق الشمولي والإطلاق البدلي كما إذا قال أكرم عالماً فإنّه إطلاق بدلي وقال أيضاً لا تكرم الفاسق فإنّه إطلاق شمولي لانحلال النهي إلى قضايا متعدّده حسب تعدّد أفراد موضوعه أي متعلّق متعلّقه كقوله لا تشرب الخمر أو كقوله لا تكرم الفاسق وعليه فتقييد الإطلاق البدلي مقدّم على تقييد الشمولي وإن كان كلاهما بمقدّمات الحكمه. لأنّ جريان مقدّمات الحكمه في الإطلاق البدلي مشروط بشرط وهو

تساوى أقدام الأفراد فى انطباق صرف الوجود عليها و الاطلاق الشمولى فى طرف المعارض يخرج هذا الفرد الذى هو مورد الاجتماع عن كونه متساوى الأقدام مع ساير الأفراد فى انطباق صرف الوجود عليه لابتلائه بالحكم المنافى مع هذا الحكم بخلاف الجريان فى الإطلاق الشمولى فإنه ليس مشروطاً بشرط لأن الإطلاق الشمولى عبارته عن تعلق الحكم بوجود طبيعته الساريه وهذا المقدار مشترك بين العام الاستغراقى والإطلاق الشمولى.

فالعام الأصولى مقدّم فى جميع الصور على الإطلاق سواء كان شمولياً أو بدلياً كما أنّ الإطلاق الشمولى مقدّم على الإطلاق البدلى إذ دار الأمر بينهما و يكفى للقرينه شمول العموم أو شمول الاطلاق للمانع عن تحقق الاطلاق فى طرف آخر.

يمكن أن يقال أولاً: إنّ المعتبر فى تحقق الإطلاق والظهور الاستعمالى هو عدم البيان المتصل لا اعم منه و من المنفصل إذ مع الاتصال لا ينعقد الظهور فيتقيد انعقاد الظهور بعدم البيان أو القرينه هذا بخلاف البيان المنفصل فإنّ ظهور كلّ منعقد فيدور الأمر بين الظهورين ويتقدّم الأقوى منهما إن كان وإلا فيتعارضان فلاوجه لتقديم العام الاصولى على غيره لتحقيق الظهور فى الطرفين فيما اذا كان البيان منفصلاً نعم لامانع من ان يقال ان الظهور فى طرف الاطلاق الشمولى اقوى من الظهور فى طرف الاطلاق البدلى ولعلّ منشأ ذلك هو توقّف الإراده الجديّه على الفحص والتتبع و ملاحظه القيود ولكن ذلك لا ينافى انعقاد الظهور الاستعمالى قبل الفحص والتتبع كما لا يخفى.

وثانياً: إنّ التفرقه بين الإطلاق البدلى والإطلاق الشمولى مع تقيد كلّ واحد منهما بجريان مقدمات الحكمه كما ترى لمساواتهما فى ملاحظه الشرط المذكور وعدمه.

وثالثاً: أنّ التقييد والتخصيص ليسا عند المتأخرين من أحوال الألفاظ إذ لا يلزم من تقييد المطلق أو تخصيص العام مجاز في الكلمه لأنّ التصرف في ناحيه المراد لا المستعمل فيه كما حققه سلطان العلماء قدس سره وعليه فعدهما من أحوال الألفاظ مسامحه.

وعلى فرض التسامح لا يختص الدوران بهما لإمكان الدوران أيضاً بين التخصيصين كما إذا كان المتعارضان عامين من وجه فالتصرف في كلّ طرف تخصيص فحينئذٍ لا ترجيح لأحدهما على الآخر إلّا إذا كان فيه أمر يوجب قوّه الظهور بالنسبه إلى الآخر كما إذا كان أحدهما وارداً في مورد السؤال عن فرد يجتمع فيه العنوانان فلا بدّ وأن يخصّص الآخر لأنّ تخصيص المورد مستهجن فإذا سئل عن جواز إكرام زيد العالم الفاسق وقيل في الجواب: «أكرم العلماء» وصدر أيضاً قبلاً أو بعداً: «لا تكرم الفساق» فلا بدّ وأن يقدّم عموم «أكرم العلماء» ويخصّص به عموم «لا تكرم الفساق» وإن كان بينهما عموم من وجه.

وإلّا إذا كان أحد العامين من وجه له أفراد قليلة بحيث لو خصّص بما عدا مورد الاجتماع يكون إلقاء العام قبيحاً فاللزام هو تخصيص دليل آخر به لا العكس.

وإلّا إذا كان أحد العامين في مقام التعريف و التحديد فيقدّم على الآخر ويكون قرينه على التصرف فيه وإن لم يكن أخصّ منه عنواناً وذلك من جهه صيرورته كالنصّ بواسطه كونه في مقام التحديد كما إذا كان في مقام ذكر موارد ممنوعيه الاحترام و قال لا تكرم الفساق فهو مقدم على اكرم العلماء.

وهكذا الأمر فيما إذا دار الأمر بين التقيدين سواء كان الإطلاق شمولياً أو بدلياً بعد ما عرفت من انعقاد الظهور مع انفصال القيد فإنهما يتعارضان و لا ترجيح بينهما إلّا بأمثال ما ذكر في دوران الأمر بين التخصيصين فلا تغفل. قال سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد إذا دار الأمر بين التخصيص و النقل و الاشتراك كان بناء العقلاء على تقديم التخصيص



على النقل او الاشتراك و قد يكون بناؤهم على الاجمال و عدم ترجيح احدهما على الآخر كما فى دوران الأمر بين المجاز و الاضمار نظير قوله عليه السلام «فى خمسه من الابل شاه» إمّا ان المراد منه ظرفيه مجازيه بمعنى انه يجب فى خمسه من الابل شاه فخمسه ابل ظرف مجازى لوجوب شاه و إمّا فيه اضمار بمعنى انه يجب فى خمسه ابل مقدار شاه و الثمره بينهما تظهر فى شركه الفقراء مع من عليه الحق فى الابل بمقدار الشاه من السهم او انه يجب على من عليه الحق اعطاء شاه و غيرها من الثمرات و لاوجه لتقديم احد الاحتمالين على الآخر.

فتحصّل انه اذا احرز قوه الظهور بجهه من الجهات فى طرف فلااعتبار بغيره و ان وافقه بعض الاستحسانات المذكوره فى ترجيح بعض الاحوال على بعض و يشهد له بناء العقلاء.

و اذا لم تحرز قوه الظهور فى طرف فلاوجه لتقديم التقييد على التخصيص و لاتقديم تخصيص على تخصيص و لا تقديم تقييد على تقييد فيما اذا دار الأمر بين التخصيصين او التقييدين وعليه فيتعارضان ويتساقطان فى ماده الاجتماع كما لا يخفى.

١ - إنَّ الوضع التعيينيّ يكون على قسمين أحدهما أن يصرّح الواضع بإنشاء العلقه والارتباط بين لفظ ومعنى وثانيهما أن يستعمل الواضع لفظاً فى معنى بداعى إنشاء الارتباط والعلقه بينهما من دون أخذ قرينه وعلاقه من القرائن والعلائق المجازيه وهما أمران واقعان من الواضعين ألا ترى أنّ الوالد الواضع قد يصرّح بجعل العلقه والارتباط بين لفظ إبراهيم مثلاً وولده ويقول سمّيته إبراهيم وقد لا يصرّح بذلك وإنما يستعمل لفظ إبراهيم فى ولده بقصد إنشاء العلقه والارتباط بينهما ويقول مثلاً لخادمه جننى يا إبراهيم.

و لا وقع بعد وقوعهما للإشكال فى إمكان الثانى باستلزامه الجمع بين اللحاظين فى شىء واحد فإنّ الحكايه والدلاله مقصوده فى الاستعمال على الوجه الالى والمعنى الحرفى إذ الالتفات يكون بالمعنى الاسمى نحو نفس المعنى دون اللفظ ودلالته وحكايته هذا بخلاف الوضع فإنّ الحكايه فيه مقصوده على وجه الاستقلال لأنّ حقيقه الوضع هو جعل اللفظ لمعنى بحيث يحكى به عنه عند الاستعمال وهو متوقّف على ملاحظه اللفظ والمعنى وجعل الارتباط والعلقه بينهما ومن البين أنّ الجمع بينهما فى لحاظ واحد جمع بين اللحاظين.

وذلك لأنّ استعمال اللفظ فى المعنى على نحو استعمال اللفظ الموضوع فى معناه من دون إقامه قرينه وعلاقه من علائق المجاز يدلّ بدلاله الاقتضاء على إنشاء العلقه

والارتباط بين اللفظ والمعنى بالاستعمال إذ بدونه لا يمكن هذا الاستعمال الخاص كما أنه إنشاء بيع المبيع من ذى الخيار على نحو بيع سائر أملاكه يدلّ بدلاله الاقتضاء على إنشاء الفسخ بنفس البيع إذ بدونه لا يمكن البيع مجدداً لما باعه قبلاً.

وعليه فللاستعمال جهتان طوليتان من جهة يدلّ على إنشاء الارتباط والعلقه ومن جهة يدلّ على المعنى ويحكى عنه فلا يلزم اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلاليّ في شيء واحد.

وإليه يؤول ما أفاده المحقق الإصفهانيّ قدس سره من أنّ التحقيق أنّ إنشاء الوضع حقيقه بمعنى جعل اللفظ بحيث يحكى بنفسه بجعل لازمه وهو جعله حاكياً فعلاً بنفسه معقول فالحكايه وإن كانت مقصوده وملحوظه آلياً في الاستعمال إلّا أنّها مقصوده بالاستقلال في مرحله التسبب إليها بإنشاء لازمها وجعله انتهى و الأسهل هو ما أفاده سيدنا الاستاذ المحقق الداماد من ان التحقيق في الجواب ان اللفظ حين الاستعمال لم يلاحظ إلّا بلحاظ إلى غايه الأمر انه قبل الاستعمال لا بد للمستعمل من لحاظ كل من اللفظ و المعنى مستقلاً ثم استعمال اللفظ في المعنى ضروره انه مادام لم يتصور المستعمل بالفتح و المستعمل فيه كيف يستعمله في المعنى فاذا تصور اللفظ يتوجه إلى انه غير مرتبط إلى المعنى ف يريد ان يجعل بينهما الارتباط بان يضع اللفظ لذلك المعنى و حينئذٍ يستعمل اللفظ في المعنى و يجعل استعماله الذي هو فعل منه (ل اللفظ المستعمل) دالاً على الوضع بالدلاله الالتزاميه العقليه فان المستمع يحكم بانه لو لم يجعل هذا اللفظ لهذا المعنى لم يصح استعماله فيه و حيث انه استعماله و لا يتحقق منه الخطاء و الغلط فلا بد و ان يكون في مقام الوضع فاللفظ لم يستعمل إلّا في ذلك المعنى و لم يلاحظ حين الاستعمال و الاداء إلّا بلحاظ الإلي الا انه لاحظته قبل الاستعمال بلحاظ الاستقلالي و جعل نفس الاستعمال (أى فعله) آله للانشاء و الوضع فتدبر فانه دقيق.

٢ - هل يقع الوضع بقسميه من الشارع أم لا؟ لم يعهد منه عليه الصلاه والسلام أن يصرح بجعل العلقه والارتباط بين لفظ ومعنى وعليه فالوضع التصريحي غير ثابت وأما الوضع الاستعمالي فلا يبعد دعواه في مثل استعمال ألفاظ العبادات كالصلاه في معانيها الشرعيه من الأركان المخصوصه والأجزاء المعينه المعتبره في شرع الإسلام فإن استعمال الشارع تلك الألفاظ فيها من دون إقامه قرينه وعلاقه من العلائق المجازيه لا- يكون إلما لإيراده وضعها لخصوصها و إلما لزم الخطاء و الغلط و هو لا يصدر عن الشارع ولا ينافي ذلك كون ألفاظ العبادات معلوم المفهوم لدى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه ومعاصريه من الكفار والأقوام فإنهم كانوا يفهمون معانيها بلا معونه قرينه لأن إرادته الأركان المخصوصه والأجزاء المعينه المعتبره في شرع الإسلام لا تساعد المعاني المعهوده لها في السابق لأنها إما أركان مخصصه بالشرع السابق والمعلوم عدم إرادتها وإلما المعاني الكليه كالعطف والميل القابله لانطباقها على غير الأركان والأجزاء المعتبره في شرعنا وهي أيضاً غير مراده باستعمالها.

اللهم إلما أن يقال: المقصود من تلك الألفاظ هو معانيها الكليه المعهوده ولكن تدل على الأركان والأجزاء المعتبره في شرعنا من جهه تعدد الدال والمدلول فلا يثبت بنفس الاستعمال، الوضع التعيني الاستعمالي نعم لأبأس بأن يقال إن كثره إفاده الخاص بدالين في مقام الطلب و بيان الخواص والآثار والحكايه والمحاورات المتعارفه توجب اختصاص اللفظ بالمعنى الخاص في أيام قلائل ومنع بلوغ الكثره في لسان الشارع ومتابعيه إلى حد يوجب الاختصاص مكابره واضحه.

فالانصاف هو الحكم بوقوع الوضع التعيني الاستعمالي من الشارع المقدس كما تشهد له كثره الاستعمالي هذا مضافاً إلى الوضع الاستعمالي التعيني كما تدل عليه الروايات

المستفيضه والمتواتره الدالّه على استعمال النبي صلى الله عليه وآله وسلم كلمه أهل البيت فى أهل بيت النبوه وهم الخمسه الطيبه والأئمّه الطاهرين عليهم السلام فلا تغفل.

٣- إنّ ثمره البحث المذكور تظهر فى لزوم حمل الألفاظ الواقعه فى كلام الشارع بلا- قرينه على معانيها اللغويّه لو لم نقل بالحقيقه الشرعيّه التعيينيّة أو التعيينيّة كما تظهر فى لزوم حملها على معانيها الشرعيّه إن قلنا يثبت الحقيقه الشرعيّه سواء كان التعيينيّة أو التعيينيّة إن علم تأخر الاستعمال عن الوضع الشرعيّ كما لا يخفى ولذا نقول بأنّ المراد من كلمه أهل البيت فى لسان النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّه الأطهار عليهم السلام هو أهل بيت النبوه بعد علمنا بأنّه صلى الله عليه وآله وسلم خصصها بهم وضعا استعمالياً كما هو الظاهر أو صارت منصرفه إليهم بكثرة الاستعمال فيهم مع تعدّد الدالّ والمدلول فى عهده صلى الله عليه وآله وسلم وهذا لا كلام فيه وإتّما الكلام فيما إذا لم يعلم بتأخر الاستعمال ذهب فى الكفايه فى هذه الصوره إلى أنّ أصله عدم الاستعمال ليكون متأخراً عن الوضع الشرعيّ تكون معارضه مع أصله عدم الوضع الشرعيّ ليكون متأخراً عن الاستعمال هذا مضافاً إلى أنّه لا دليل على اعتبارها تعديداً إلّا على القول بالأصل المثبت ولم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشكّ و أصله عدم النقل إنّما كانت معتبره فيما إذا شكّ فى أصل النقل لافى تأخره فتأمل.

ولعلّ وجه التأويل هو ما مرّ فى الفصل السابق من جريان أصله عدم النقل مطلقاً سواء علم بأصل النقل أو لم يعلم لوجود ملاك جريانه وهو بناء العقلاء على عدم جواز رفع اليد عن الحجّه ما لم يعلم بالحجّه الناقضه لها قال سيّدنا الاستاذ أصله عدم النقل أصل عقلايى فان الوضع السابق حججه عندهم لا يرفعون اليد عنه إلّا بعد العلم بالوضع الثانى سواء فى ذلك الشكّ فى أصل النقل او فى تأخره و انكاره فى الثانى مكابره.

وعليه فمع جريان أصاله عدم النقل حملت ألفاظ العبادات وغيرها ممّا ثبتت فيها الحقيقه الشرعيه في صوره عدم العلم بتاريخ استعمالها على معانيها اللغويه دون المعاني الشرعيه والذي يسهل الخطب أنّ تلك الألفاظ ظاهره في المعاني الشرعيه في أكثر الموارد ولذلك صرح غير واحد بعدم الثمره للبحث عن هذه المسأله أصلاً فإنّ ألفاظ الكتاب و السنه الواصلتين إلينا يداً بيد معلومتان من حيث المراد فلا شكّ في المراد الاستعماليّ منهما ولا يتوقّف في حملهما على المعاني الشرعيه.



قبل أن ندرس أدله الصحيحى والأعمى نقدّم امورا.

١ - إنه لاشبهه فى تآتى الخلاف و إمكان النزاع على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه أو المتشرّعه فى أنّ ألفاظ العبادات الواقعه فى لسان الشارع أو المتشرّعه هل هى أسام لخصوص الصحاح من العبادات أو الأعمّ منها و أمّا بناء على عدم ثبوت الحقيقه الشرعيه و المتشرّعه فربما يقال إنه لامجال للنزاع لأنّ الطرفين إتفقوا على وقوع الاستعمال فى الصحيحه و الفاسده مجازاً بلاكلام كقولهم صلاه الحائض و صوم الوصال و صيام العيدين فى قبال صلاه المختار و صومه لليوم الشرعى.

اجيب عن ذلك بأنّ مجرّد وضوح كون الاستعمال فى كلّ واحد من الصحيحه و الفاسده مجازاً لاينافى جريان النزاع على تقدير عدم ثبوت الحقيقه الشرعيه بعد اختلاف مراتب المجازات فيصحّ أن ينازع فى أنّ المجاز الغالب فى لسان الشارع هل هو الصحيح على وجه يحمل عليه اللفظ عند وجود الصارف عن المعنى الحقيقى أو هو الأعمّ.

فيمكن أن ينازع فى أنّ أقرب المجازات أو أشيعها هل هو الصحيح أو الأعمّ فإذا احرز أنّ الأشيع هو استعمالها فى الصحيح أو الأعمّ فلا- حاجه إلى إحراز بناء الشارع لوجود بناء العقلاء على تقديم الأقرب و الأشيع لأنّ ثبوتهما كافٍ فى التعيين و دعوى الإجمال و التردّد لامجال لها.



٢ - إن لفظي الصحيح و الفاسد لهما إطلاقان أحدهما بالنسبه إلى المركبات التكويتيه و ثانيهما بالنسبه إلى المركبات الاعتباريه كالمعاملات و العبادات فإذا اطلقا على المركبات التكويتيه كان معناهما انهما مشتملين على الوجودين المضادين لأنهما حينئذٍ كقيمتان وجوديتان عارضان للشئ في الوجود الخارجي باعتبار اتصافه بكيافته ملائمه لطبيعته النوعيه فيقال بطيخ صحيح بالملاك المذكور كما أنه إذا اتصف بكيافته منافره أو بأثر لايرقب من نوعه يقال بطيخ فاسد لمرارته أو فساده فالتقابل بينهما تقابل التضاد.

و إذا اطلقا على المركبات الاعتباريه كان معناهما كمعنى التام و الناقص فالصحيح هو الجامع للأجزاء و الشرائط و الفاسد هو الذي لايجتمع فيه الأجزاء و الشرائط فالتقابل بينهما تقابل العدم و الملكه ألا ترى أنهم يقولون هذه المعامله صحيحه و تلك فاسده مع أن المعامله الفاسده هي التي لا تجتمع فيه الأجزاء و الشرائط و لايزيد عليه بوجود ضد و هكذا يكون الإطلاق في العبادات فإن إطلاق الفاسد عليها نوعاً من جهة فقدان الأجزاء أو الشرائط لاوجود الأضداد و عليه فلفظي الصحيح و الفاسد من الألفاظ المشتركه و الشاهد عليه أنه لا حاجه في استعمالهما في التام و الناقص إلى ملاحظه علاقته أو تخيل وجود المنافر و ليس ذلك إلا لكونهما من الألفاظ المشتركه و المراد من لفظي الصحيح و الفاسد في عنوان البحث أعني أن ألفاظ العبادات هل هي أسام لخصوص الصحيحه أو الأعم منها هو المعنى الثاني.

فالصحيحه بمعنى التماميه و يقابلها الفساد و هو بمعنى عدم التماميه و تقابلهما تقابل العدم و الملكه لتقابل التضاد و لاختلاف بين الفقهاء و المتكلمين و علماء الأخلاق و النفس في أن الصحه بمعنى التماميه و الفساد بمعنى عدمها و إنما اختلفوا في ذكر محققاتهما و لوازمها و عليه فتفسير الصحه بإسقاط القضاء كما عن الفقهاء أو بموافقته

الشريعة الموجبه لصدق الطاعه و استحقاق الثواب كما عن المتكلمين أو بالمقرّبين أو المعراجيه كما عن علماء الأخلاق لا يكشف عن تعدّد المعنى بل هذه الأمور من لوازم التماميه أو محققاته. كما لا يوجب اختلاف مصاديق التماميه أو محققاته بحسب اختلاف الحالات كالسفر و الحضر و الاختيار و الاضطرار و غيرها تعدّد المعنى لأنّ الاختلاف في المصاديق لافى معنى التمام إذ كلّ صلاح مشروع في كلّ حال تامّه و ليست بناقصه فصدق التامّه على كلّ يشهد على أنّ المعنى واحد و الاختلاف في ناحيه المصداق فلا تغفل.

ثمّ إنّ الصّحّه و الفساد أمران إضافيان لما سيأتى من منع دخاله الشرائط التى تتأتى من قبل الأمر كقصد القربه و جواز الامتثال الإجمالى مع امكان الامتثال التفصيلى أو الشرائط العقلية المحضه مثل اشتراط كون المأمور به غير مبتلى بالمزاحم الأهمّ أو غير منهى بالفعل فالمراد من الصحيح هو الجامع للأجزاء و الشرائط فى نفسه و يقابلها الفاسد و هو الذى ليس كذلك وهذا أمر عرفى لصدق الصحيح على المركبات التوليدية فيما إذا كانت واجده لأجزائها و شرائطها فى نفسها كالسيّاره من دون لزوم اجتماع شرائط تأثيرها من وجود البترول أو السائق و عدم وجود المزاحم و ليس هذا إلّا لما عرفت من عدم دخاله غير أجزائها و شرائطها فى نفسها فى إطلاق الصّحّه.

ثمّ إنّّه ربما يكتفى فى عنوان البحث عن ذكر الصّحّه و الفساد بذكر عنوان آخر فيقال إنّ البحث فى تعيين الموضوع له فى الألفاظ المتداوله فى الشريعة أو فى تعيين المسمى لها أو فى تعيين الأصل فى الاستعمال فيها ولكنّه لا تستغنى عنهما و لافتر عن البحث عن معناهما إذ يقع الكلام حينئذٍ فى أنّ المراد من الموضوع له و المسمى له ماهو؟ فلا بدّ من ذكر الصحيح و الفاسد بالحمل الأوّلى أو الشائع الصناعى كعنوان الجامع للأجزاء و الشرائط.

٣ - يمكن تصوير الجامع المركب على القول الصحيحى بأن يقال إن الصحيح هى المهية الجامعه للأجزاء و الشروط التى لها دخل فى ترتب ما هو الباعث على الأمر بها عليه.

والملاحظ فى هذا التعريف هو عنوان الأجزاء والشروط على إبهام من دون تعيين لنحو الأجزاء و الشروط و عليه فيشار بهذا التعريف إلى جميع الذوات المركبه المختلفه بحسب الأجزاء والشروط كما يشهد له عدم الحاجه إلى إعمال عنايه و ملاحظه علاقته فى إطلاق الصلاه على صلاه غير المختارين.

فمهيته الصلاه بالمعنى المذكور حاكيه عن جميع أنواع الصلوات الصحيحه لأن كل صلاه صحيحه واجده للأجزاء و الشروط الدخيله فى ترتب ما هو الباعث على الأمر بها عليه و يصدق هذا العنوان الجامع عليه و يؤيده عموم قوله عليه السلام: الصلاه لا تترك بحال الوارد فى مورد الصلاه الناقصه العذريه و تؤهم كون الإطلاق على الصلوات العذريه من باب التوسع لاوجه له بعد مساعده الارتكاز على كون الإطلاق فيه بنحو الإطلاق فى سائر المقامات.

وهذا المعنى العام مشترك بين جميع أفراد أنواع الصلوات الصحيحه و هو كافٍ فى تصوير الجامع على القول الصحيحى و لاوقع لما يقال من أن الجامع المركب لا يتصور و إلا لزم الخلط بين الصحيح و الفاسد لأن كل ما فرض جامعاً يمكن أن يكون صحيحاً و فاسداً.

و ذلك لأن الخلط لا يزم فيما إذا فرض الجامع المذكور مركباً من الأجزاء والشروط الشخصيه كالمؤلف من أربع ركعات إذ صلاه المسافر فى أغلب الأمكنه ركعتان فالأربعه بالنسبه إليه فاسده و المؤلفه من الثنائيه بالنسبه إلى المسافر صحيحه و لكن بالنسبه إلى الحاضر فاسده.

وأما إذا فرض الجامع المذكور مركباً من الأجزاء و الشرائط الدخيله فى ترتب ما هو الباعث على الأمر بها من دون اعتبار نوع خاص أو صنف خاص من الأجزاء و الشرائط فلايشمل الفاسده حتى يلزم الخلط لأنّ مصاديق هذا العنوان الجامع ليست إلّا الأفراد الصحيحه لأنها هى التى تكون جامعه للأجزاء و الشرائط المذكوره دون الأفراد الفاسده.

وهذا التعريف أجد ممّا أفاده المحقق الإصفهانيّ قدس سره من أنّ الوضع بإزاء سنخ عمل مبهم فى غاية الإبهام بمعرفيه النهى عن الفحشاء فعلاً و غيرها من الخواصّ المحققه له بمراتب الصحيحه فقط.

كما أنّه أجد أيضاً ممّا أفاده الفاضل الإيروانيّ من أنّه اسم لعدّه أجزاء ثابت لها الأثر الخاصّ كالنهى عن الفحشاء فلايتّجه عليه شىء فبهذا الأثر يشار إلى الذوات المركبه المختلفه بحسب الأجزاء و الشرائط المؤثره فى هذا الأثر.

وجه الأجوّديه هو أنّ تفسير الصلاه بسنخ عمل خلاف الظاهر من معناها المرتكز فى أذهان عرف المتشرّعه إذ الصلاه هى مهيه جامعه للأجزاء و الشرائط الدخيله فى ترتب ما هو الباعث على الأمر بها عليه.

كما أنّ الإشاره إلى الأفراد بالأثر كما أفاده فى نهايه النهايه لايناسب تصوير الجامع المركب فإنّ الجامع يحكى عن الأفراد من دون حاجه إلى أخذ الأثار. و كيف كان فالأجزاء كلّها معتبره فى الجامع المذكور بنحو الإبهام و أمّا الشرائط فما لم تتأتّ من قبل الأمر فهو معتبر و أما المتأتّى من ناحيته فلامدخليه له فى الجامع المذكور إذ ليس دخيلاً فى الباعثيه على الأمر بها لأنّ المفروض هو كونه عارضاً على الأمر فلايكون باعناً إليه كما لادخل للشرائط العقليه كخلوها عن المزاحمات و عليه فالجامعيه و الصحه فى المركبات تكون بالإضافه إلى الأجزاء و الشرائط المعتبره فيها فى نفسها كما لا يخفى.

٤ - ذهب صاحب الكفايه بعد ما لم يتصوّر الجامع المركّب إلى انه يمكن تصوير الجامع البسيط على القول الصحيحى بأن يقال إنّ الاشتراك فى الأثر كالاتهاء عن المنكر أو المعراجيه يكشف عن الاشتراك فى جامع واحد يؤثّر الكلّ فيه بذلك الجامع و عليه فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاه مثلاً بالناهيه عن الفحشاء و ما هو معراج المؤمن و نحو هما انتهى.

لايقال: إنّ الاستكشاف المذكور يبنى على القاعده الفلسفيّه و هى أنّ الواحد لايصدر إلّا عن الواحد مع أنّ القاعده المذكوره مربوطه بالواحد الشخصىّ دون الواحد النوعىّ لجواز استناده إلى المتعدّد كالحراره الواقعه إحدى جزئياتها بالحركه و اخرى بالشعاع و اخرى بالغضب و اخرى بملاقاه النار و عليه فالأفراد الصحيحه مشتركه فى النهى عن الفحشاء و هو الواحد النوعىّ و هو على ما ذكر لايكشف عن وحده المؤثّر إذ لعلّ ذلك الواحد النوعىّ مستند إلى المتعدّد فالاشتراك فى الأثر النوعىّ لا يكشف عن الاشتراك فى جامع واحد.

لأنّ نقول: إنّ مقتضى السنجيه بين العلّه والمعلول هو امتناع صدور المعلول الواحد النوعىّ عن الفواعل المفيضه المتكثّره نوعاً و عليه فإذا كانت المعاليل متّحده بالنوع و إن كانت متكثّره بالشخص تكشف عن كون الفواعل المتعدّده مشتركه فى نفس الكمال الذى يكون واحداً بالنوع و عليه فيصحّ استكشاف الاشتراك فى جامع واحد بالاشتراك فى الأثر إن قلت إنّ جهه النهى عن الفحشاء و المنكر واحده بالعنوان لاواحد بالذات و الحقيقه و الواحد بالعنوان لايكشف إلّا عن واحد بالعنوان و هو عنوان الناهى عن الفحشاء والمنكر و إن كانت ذات المنكر فى كلّ مرتبه مبانته للمنكر الذى تنهى عنه مرتبه اخرى و عليه فلايكشف تأثير الصلاه بمراتبها المختلفه كما و كيفا فى الانتهاء عن الفحشاء عن وحده حقيقته ذاتيه بين مراتب الصلاه.

قلت: إنّنا نمنع المباشته بين أفراد النهى و الانتهاء عن المنكرات فإنّها تشترك فى جامع النهى و الانتهاء و معه كيف لا يكشف عن اشتراك الصلوات فى حقيقه واحده و لو نوعاً.

هذا مضافاً إلى أن كشف الواحد بالعنوان عن الواحد بالعنوان كافٍ فى مسأله الوضع و لاجاه إلى كشف الوحده الحقيقته الذاتيه بين مراتب الصلاه.

لا يقال: إنّ أثر الصلاه كثير إذ كونها ناهيه عن الفحشاء غير كونها عمودالدين و هكذا فلو كانت الآثار صادرة عن الصلاه لزم أن يكون فيها حيثيات متكثره حسب تكثّر تلك الآثار و عليه فلا تكشف تلك الآثار المختلفه عن جامع واحد و إرجاع جميع الآثار إلى معنى واحد وهو الكمال الحاصل للمصلّى بسبب عمله القربى تحّرض على الغيب.

لأننا نقول: إنّ الآثار المذكوره بعضها يكون من لوازم بعض آخر و فى طولها مثلاً مع إقامه الدين باقامه الصلاه ترتفع الفحشاء و المنكرات بحذافيرها و عليه فليست بين الآثار مباينه.

هذا مضافاً إلى أنّ تكثير حيثيات فى الصلاه لا ينافى بساطه حقيقه الصلاه كما لا ينافى إطلاق المعلوم و المعلول على البسيط مع بساطته و عليه فتكثّر حيثيات المستكشفه عن اختلاف الآثار لا ينافى بساطه المؤثّر فتحصل أنّ دعوى إمكان استكشاف تصوير الجامع البسيط بوحدته الآثار غير مجازفه فتأمل والوجه فى التأمل أنّه خلاف الظاهر من لفظ الصلاه فان المنسبق منها هو المهيه الجامعه للأجزاء و الشرائط وهو مركّب وليس ببسيط فإن اراده المؤثّر أو الناهيه أو غير ذلك من لفظ الصلاه خلاف الظاهر.

أضف إلى ذلك أيضاً أنّ استكشاف المؤثر البسيط من وحده الآثار إنّما يصحّ إذا اختصّت الآثار بأفراد الصلاه و أمّا إذا عمّت سائر أفراد العبادات أو احتمل عمومها لها أو لبعضها فلا يستكشف من وحده الآثار إلّا الجامع بين جميع العبادات دون خصوص الصلاه.

وأيضاً أنّ لازم كون معنى الصلاه أمراً بسيطاً كالمؤثر هو عدم صحّ استعمال لفظ الصلاه مثلاً في نفس الجامع الذي هو مهية تركيبه من الأجزاء و الشرائط بلاعنايه مع أنّه كما ترى.

على أنّ وحده الأثر لو دلّت إنّما تدلّ على وجود جهة جامعه لاعلى أنّها مسمّى لفظ الصلاه و بينهما بون بعيد.

و عليه فمع إمكان تصوير الجامع المركّب و ظهور اللفظ فيه لاتصل النوبه إلى الجامع البسيط كما لا يخفى.

٥ - لا إشكال في جريان البراءه على تقدير تصوير الجامع المركّب على القول الصحيحى لانطباق الجامع بين الأفراد الصحيحه على الأجزاء الموجوده في الخارج أعنى المركّب الخارجى كانطباق الكلّى على أفراده إذ مفهوم الجامع المركّب ليس بمطلوب إلّا باعتبار وجوده الخارجى ولو كان بمعنى وجوده الخارجى اللافراغى و عليه فالمركّب الخارجى من حيث اتّحاده مع الكلّى و انطباق الكلّى الجامع عليه يكون تعلّقاً للإراداه حقيقه فإذا انحلّ المركّب الخارجى إلى متيقّن المراديه و مشكوك المراديه تجرى البراءه في المشكوك لان الشك يكون بالنسبه إليه شكّا في ثبوت الحكم و الإراده و لذا ذهب أكثر من قال بالجامع بين الأفراد الصحيحه إلى البراءه.

٦ - لو لم نقل بإمكان تصوير الجامع المركّب على القول الصحيحى و قلنا بتصوير الجامع البسيط فهل تجرى في المشكوك البراءه أم لا؟ ربما يقال إنّ مسمّى لفظ الصلاه

و هو عنوان الناهى عن الفحشاء مفهوم مبيّن وقع فى حيز الأمر لمكان القدره على إيجاده بالقدره على إيجاد معنونه و حيث أنّه مفهوم مبيّن لاينحلّ إلى معلوم و مجهول حتّى تجرى البراءه فى المشكوك و انحلال مطابقه إلى معلوم و مجهول أجنبيّ عن انحلال متعلّق التكليف لأنّه ظرف السقوط لاطرف الثبوت.

يمكن الجواب عنه: بأنّ الجامع البسيط ليس بنفسه مع قطع النظر عن وجوده فى الخارج متعلّقاً للأمر و مطلوباً إذ الماهيّة بنفسها ليست إلما هي و لايتعلّق الطلب بها بل الماهيّة بعنوان مرآيتها عن الخارج و مصاديقها و لو بنحو الوجود اللافراغىّ تكون مطلوبه و مأموراً بها و عليه فالخارج المفروض و هو الوجود اللافراغىّ يدور أمره بين المعلوم و المشكوك فتجرى البراءه فى المشكوك و ليس المراد من الخارج هو الخارج المأتىّ به حتى يقال إنّ ظرف السقوط لا- الثبوت فعنوان الناهى عن المنكر ينطبق يقينا على الأقلّ من الأجزاء المعلومه المفروضه وجودها بنحو الوجود اللافراغىّ لأنّ الناهى عن المنكر لا يخلو من تلك الأجزاء و إنّما الكلام فى الزائد عليها و هو الأكثر فتجرى البراءه فيها لأنّها مشكوكه.

و لايقاس المقام بموارد الشبهات الموضوعيّة التى لايجوز الاكتفاء بها فى الامتثال كما إذا قيل جئنى بماء فأتىّ بمشكوك المائيه لأنّ مع الإتيان بها شكّ فى وقوع الامتثال لعدم معلوميه تطبيق الواجب على المأتىّ بها هذا بخلاف المقام فإنّ تطبيق الواجب البسيط على الأقلّ معلوم لمدخليته فى تحقّق الناهى سواء كان الناهى هو الأقلّ بالخصوص أو الأكثر و إنّما الشكّ فى الزائد عليه. ولو سلّم أنّ الواجب لاينطبق على الخارج و الخارج يكون محصلاً له فحيث كان المحصّل أمراً شرعيّاً و بيانه بيد الشارع فمع الشكّ تجرى البراءه فى الأجزاء المشكوكه فإنّها لو كانت واجبه بينها الشارع ولو



بينها لوصل إلينا و حيث لم يصل البيان إلينا فالأصل هو العدم فالأظهر هو جريان البراءه مطلقاً سواء كان الجامع مركباً أو بسيطاً و سواء انطبق على الخارج أولاً.

٧- و أما على تقدير القول بالأعمّ فيمكن تصوير الجامع بوجه:

منها أنّ لفظ الصلاه مثلاً موضوع لمهية مركبه من معظم الأجزاء بنحو الإبهام بمعنى أنّ الأجزاء فى مفهوم الصلاه مأخوذه بنحو الإبهام كأخذها فى مفهوم البيت و الدار أو السياره أو الطائره فكما يصدق عنوان «الدار» مثلاً على ما بينى للسكونه من أى موادّ وبأيه هياه كانت فكذلك يصدق عنوان «الصلاه» على مصاديق معظم الأجزاء فى دائره الأجزاء الخاصه من التكبيره و الركوع و السجود و القراءه و الدعاء و التشهد و القيام و التسبيح و السلام بأيه هياه تركيبيه و إن اختلفت الهيات التركيبيه بالنقص و الزياده.

و ليس ذلك إلّا لكون لفظ الصلاه و لفظ الدار موضوعين لهياه ماو أجزاء ما فى دائره الأجزاء الخاصه مع كونها لا بشرط عن الزياده و لذا يصدق على كلّ معظم الأجزاء كما يصدق على جامع الأجزاء أيضاً لكونه لا بشرط عن الزياده.

و ليس الموضوع له هو مفهوم معظم الأجزاء بما هو مفهوم حتى يرد عليه أنّ لازمه هو ترادف لفظ معظم الأجزاء مع لفظ الصلاه و هو بديهى الفساد.

كما ليس الموضوع له هو مصداق مفهوم معظم الأجزاء معينا حتى يلزم أن يكون إستعماله فى غيره مجازاً أو أن يكون مصداقه مردداً حتى يلزم التبادل فى ماهية العباده و أجزائها مع أنّ الذاتى لا يختلف و لا يتخلف.

بل الموضوع له هو نفس الهياه الصلاتيه المركبه من معظم الأجزاء على نحو الإبهام بما هى مرآه إلى الأجزاء و المصاديق فلا يلزم من ذلك الترادف و لا المحذورات الأخر لأنّ كلّها ناشئه من الوضع للمفهوم بما هو مفهوم أو للمصاديق الخارجيه بنحو التعيين أو الترديد.

و حيث إنّ الموضوع له مفهوم كَلِّي بما هو مرآه إلى مصاديقه يصدق على جميع مصاديقه كصدق سائر المفاهيم الكَلِّيّه فالقول بأنّ الموضوع له هو مصداق هذا المفهوم بنحو الكَلِّي في المعين أو أنّ الموضوع له هو أحد الأمور من أربعه أجزاء أو خمسّه أو ستّه على البدل غير سديد لما عرفت من كَلِّيّه المفهوم و صدقه على جميع مصاديقه نحو صدق سائر المفاهيم الكَلِّيّه.

و أمّا صدق الصلاه على فاقد معظم الأجزاء كصلاه الغرقى فإن لم نقل بأنّ الإشاره تقوم مقام المعظم و باعتباره يكون صدق الصلاه عليها صدقاً حقيقياً لأنّ معظم كلّ شيء بحسبه فهو مجاز لفقدان معظم الأجزاء و صحتّها بعنوان الصلاه شرعاً إلحاق حكّمى كما لا يخفى.

ومنها: أنّ ألفاظ العبادات أسماء لأجزاء معلومه كالأركان الأربعة في الصلاه من التكبيره و الركوع و السجود و الطهاره فجميع أفراد الصلاه أعنى الصحيحه المشتمله على الأركان و الزائده عليها و الفاسده المقتصره عليها و الزائده عليها تكون من حقيقه الصلاه و يطلق على جميعها لفظ الصلاه على وجه الاشتراك المعنويّ.

أورد عليه الشيخ الأعظم قدس سره على ما حكى عنه بأنّ لازم هذا القول هو انتفاء الصدق بانتفاء أحد الأركان و إن اشتملت على بقيه الأجزاء (انتهى موضع الحاجه).

والإشكال وارد على هذا الجامع من جهه تقييد الأجزاء بالمعلومه و أمّا إذا أخذها مبهمه ولو من بين الأجزاء المعلومه كما مرّ في الوجه الأوّل فلا يرد عليه الإشكال المذكور كما لا يخفى.

ثمّ إنّنا أغمضنا عن ذكر خلاصه سائر الوجوه لأنّها إمّا راجعه إلى الوجه الأوّل أو راجعه إلى الاشتراك اللفظي الذي يكون أجنبيّاً عن تصوير الجامع المعنويّ بين الصحيح و الفاسد فلا تغفل.

٨ - ثمره النزاع على المعروف هو إجمال الخطاب على قول الصحيحى دون قول الأعمى فلا يجوز الرجوع إلى إطلاق الخطاب فى الأوّل لرفع الشكّ فى جزئيه شىء أو شرطيته لأنّ مرجع الشكّ فىهما إلى الشكّ فى وجود ماله المدخلىه فى قوام الموضوع له و معه يؤول الشكّ إلى الشكّ فى صدق الموضوع و التمسك بالدليل عليه تمسك به فى الشبهات الموضوعيه و هو باطل هذا بخلاف قول الأعمى فإنه يجوز له التمسك بالإطلاق الذاتى فيما إذا لم يكن الشكّ فيما له دخل فى انحفاظ الذات و كانت مقدّمات الإطلاق تامه لأنّ مع انحفاظ الذات فالشكّ يكون فى أمر لا دخاله له فى قوام المتعلّق فيرفع الشكّ بأصالة الإطلاق فى ناحيه المتعلّق.

فإن كان إطلاق فى صلاه الجماعه و قلنا بالوضع للأعم و شككنا فى جواز اقتداء أحد المجتهدين المختلفين فى الرأى أو المقامدين للمجتهدين المختلفين بالآخر مع العلم بإتيان خلاف رأيه و عدم جوازه يمكن الأخذ بإطلاق الدليل و رفع الشكّ عن اعتبار الموافقه فى الرأى و العمل.

و دعوى أنّ الثمره المذكوره مبتنيه على وجود الإطلاقات و هى مفقوده كما ترى بعد وجود الإطلاقات الوارده فى أجزاء الصلاه كالتشهد و الركوع و السجود من حيث التوالى أو الطمأنيه أو الموافقه فى الرأى و العمل فى الجماعه أو غير ذلك هذا مضافاً إلى إطلاقات المخترعات الشرعيه الرائجه فى الأمم السابقيه كالمعاملات الرائجه فى الأقوام و الملل فكما يكون للأدله الوارده فى المعاملات إطلاق إمضائى فكذلك الأمر فى الإطلاقات الوارده فى العبادات الرائجه فى الأمم السابقيه.

لا يقال: إنّ متعلّق الأوامر الشرعيه ليس الحصّه الفاسده و لا الجامع بينها و بين الحصّه الصحيحه ضروره أنّ الشارع لا يأمر بالحصّه الفاسده أو الأعم منها و عليه فالأعمى أيضاً كالصحيحى فإنّ المسمى و إن كان عنده أعمّ ولكن بحسب أمر الشارع و إرادته يكون

مقيّدا بالصّحّه فإذا كان الفاسد خارجاً عن دائره المتعلّق فالمتعلّق معنون بضدّ الخارج و هو الصحيح و عليه فلا يجوز التمسّك بالإطلاق في المشكوك الجزئيّه أو الشرطيّه لأنّه تمسّك بالإطلاق في الشبهات المصادقيه كما لا يجوز التمسّك بدليل الخاصّ المفيد لإخراج الفاسد فإنّ التمسّك به تمسّك به في الشبهات الموضوعيّة.

لأنّنا نقول: - كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره على ما حكى عنه - إنّ تعنون المطلق أو العامّ بضدّ الخاصّ أمر صحيح (1) ولكنّه ليست الأفراد الخارجه عن حقيقه الصلاه معنونه بالفساد حتى تعنون المطلق أو العامّ بضدّه و هو الصّحّه إذ مثل قوله عليه السلام «لاصلاه إلّا بفاتحه الكتاب» لا يفيد إلّا خروج ذلك من حقيقه الصلاه و متعلّق الحكم غايته أنّ المتعلّق بعد خروجه متعنون بعدم مثل هذا المورد.

نعم مثل هذا المورد معنون بالفساد بعد اتّصافها بالخروج فكونه فاسداً موقوف و مترتب على خروجه ولذلك لا يوجب خروجها عن المتعلّق تعنون المطلق بضدّ الفساد لأنّه في حال الخروج لا يكون معنونا بالفساد و عليه فالمتعلّق لا يكون معنونا بالصحيح حتى يشكّل التمسّك به في الموارد المشكوكه.

هذا مضافاً إلى أنّ الاستعمالات الشرعيّه لا تنحصر فيما إذا كانت أموراً بها حتى يقال إنّ الأمور به لا يمكن أن يكون فاسداً لإمكان أن يستعمل ألفاظ العبادات بعنوان لموضوع لحكم آخر ففي هذه الصوره لا يكون لفظ العباده أموراً به فيمكن التمسّك بإطلاقه مثلاً إذا دلّ الدليل على صحّه الإقتداء لصلاه العادل فعلى الصحيح لا يجوز

ص: ٧٥

---

١- (١) ولا يخفى عليك ان الشيخ ذهب في مطارح الانظار، ص ١٦٣ الى عدم إمكان أخذ الصّحّه و الفساد في متعلّق الاراده و الأمر لانهما من العناوين المتأثيه من قبلهما ولذا صرح بجواز الأخذ بالاطلاقات في الموارد المشكوكه فراجع و سيأتي ان شاء الله في ص ٤٥٤ ما ينفع في المقام.

الاعتداء إلماً بمن احرزت صحّته صلاته ولو بالأصل و على الأعمى تصحّ الصلاة خلف الغير ولو لم يوافق في العمل بعد إتيانه بمسّى الصلاة هذا.

والحقّ أن يقال: إنّ ما ذهب إليه المعروف من إجمال الخطاب على الصحيحى و عدمه على الأعمى منظور فيه فإنّ إجمال الخطاب فيما إذا كان القائل بالصحيح قائلاً بالوضع لأفراد الصحيح بنحو الوضع العام و الموضوع له الخاص فحيث لم يعلم أنّ الصحيح ما هو لم يعلم أنّ الصلاة ما هي و أمّا على تصوير الجامع سواء كان بسيطاً أو مركّباً فهو مبين و لا إجمال فيه و مجرد عدم جواز التمسك به فى الموارد المشكوكه لا يوجب إجمالاً فى المفهوم و إلّا فإما من عامّ إلا و له شبهات موضوعيّة فيصير كلّ عامّ مجملاً بعدم شموله للموارد المشكوكه مع أنّه كما ترى. فلاوجه لجعل الإجمال ثمره الصحيحى و عدمه ثمره الأعمى بل الثمره فى المقام هو أن يقال: إنّ البحث عن الوضع للصحيح أو الأعمى يوجب حمل الألفاظ الشرعيّة على خصوص الصحيح على قول الصحيحى و على الأعمى على قول الأعمى و لا يختصّ الحمل المذكور بموارد أمر الشارع بالمتعلقات الشرعيّة بل هو جار فيما إذا كانت ألفاظ العبادات موضوعه للأحكام الأخر كالتخيير بين الحلق و التقصير لمن حجّ فى السابق فلو علم الحاجّ بفساد حجّه فى العام السابق كان التخيير المذكور على الأعمى دون الصحيحى و كما اذا نذر ان يعطى من صلى درهما فيجب عليه اعطائه لمن صلى ولو فاسداً فلا تغفل.

ثمّ إنّ تشخيص الموضوع له فى أسامى العبادات حيث يحتاج إلى مهاره فنّ علم الأصول إذ العرف لا يصل إليه بنفسه فلا مانع من عدّ هذه المسألة من المسائل الأصوليّة فان نتيجة هذه المسألة كمسأله الحقيقه الشرعيّة تقع فى طريق استنباط الأحكام الشرعيّة مثلاً إذا ورد لفظ من ألفاظ العبادات فى متعلّق الأوامر أو فى موضوع

أحكام آخر نقول هذا من ألفاظ العبادات و حيث ثبت أنّ ألفاظ العبادات موضوعه لخصوص الصحيح فمدلولها خصوص الصحيح أو حيث أنّها موضوعه للأعمّ فمدلولها هو الأعمّ و قد يقال ان المسأله من مبادئ المسائل الفقهيّه فانه وقع الكلام في ان الفاظ العبادات هل تعدّ من المطلقات ليمن الأخذ باطلاقها فيما اذا وردت في الخطاب الشرعي أو لا و يمكن الجواب عنه بان تشخيص الموضوع له لاسامى العبادات على عهد مهرة فن الاصول و الا فالعرف لا يصل يده اليه فلا يكون خارجاً عن المسأله الاصوليه و إذا عرفت الأمور المتقدمه فقد حان الوقت لملاحظه أدلّه الصحيحيّ وادله الأعميّ.

## أدلّه الصحيحيّ

و قد يقال أنّ أدلّه الصحيحيّ متعدده:

منها: التبادر بتقريب أنّه إذا قيل لك صلّيت الصبح أو صمت الجمعة أو توضّأت أو اغتسلت للصلاه لم ينصرف إلّا إلى الصحيحه و لا يحمل على الفاسده إلّا بالتقريبه و ذلك من أقوى الأمارات على كونها حقيقه في مهيه هيأه الصلاه الجامعه للأجزاء و الشرائط.

اورد عليه بأنّه ليس كلّ تبادر أماره على الحقيقه بل ما لا يكون لغير اللفظ فيه مدخليه فإن انسب المعنى من اللفظ بمجرد إطلاقه من غير ملاحظه شيء من الأمور الخارجيه دلّ ذلك على خصوص الوضع له و أمّا إذا انضم إليه شيء آخر لم يكن ذلك دليلاً على كونه حقيقه فيه إذ لا ملازمه بين الفهم المذكور و الوضع.

ألا- ترى أنّ المتبادر من سائر العقود كالبيع و الإجاره و المزارعه و المساقات و غيرها إذا اطلقت هو الصحيحه مع أنّها تكون موضوعه للأعمّ.

و الشاهد لذلك صحّحه الجمع بين هذين القولين: رأيت فلانا يصلى، و لا يكون صلاته صلاه صحيحه و عدم صحّحه الجمع بين هذين القولين: رأيت فلانا يصلى و لا يصلى للمناقضه فى الثانى دون الأوّل، هذا دليل على أنّ المراد بالصلاه المطلقه فى قوله رأيت فلانا يصلى و لا يكون صلاته صلاه صحيحه هو الأعمّ من الصحيح و الفاسد و إلّا فلافرق بين الإطلاق و التقييد فى عدم جواز الجمع لوجود المناقضه فى صورتين لا يقال جملة و لا يكون صلاته صلاه صحيحه تصلح للقرينيه على ان المراد من قوله رأيت فلانا يصلى هو الأعمّ و إلّا فمع عدم القرينه يتبادر منه الصحيحه لأننا نقول الأمر كذلك لو كانت جملة و لا يكون صلاته صحيحه متصله بجملة رأيت فلانا يصلى ولكن الكلام فى الجملتين المنفصلتين و من المعلوم انه لامناقضه بينهما مع الانفصال فى الأوّل دون الثانى و هو شاهد على ان المراد من قوله فلانا يصلى هو الأعمّ لخصوص الصحيح.

و عليه فتبادر الصحيح من جهه استناد العمل إلى نفسه فى مثل قوله صلّيت الصبح أو صممت الجمعه أو من جهه تعلق الأمر فى مثل ايت بالصلاه و الصوم من القرائن الخاصّه و العامّه لا يرتبط بالوضع الشرعى.

هذا مضافاً إلى أنّ تبادر هذا المعنى عندنا من إطلاق لفظ العبادات مجزّدا عن القرائن الخاصّه و العامّه لا يكشف عن كونه كذلك عند الشارع بعد احتمال استعمال الشارع فيه بتعدّد الدالّ و المدلول و حصول التبادر فيه بعد ذلك بتكرّر الاستعمال و الإطلاق فيه إذ لأصل فى البين حتّى يتعيّن حال استعمال الشارع فلا تغفل.

و بالجملة فالظهور المذكور أعمّ من أن يكون من ناحيه الوضع أو تكرّر الاستعمال فلا يكون دليلاً على كون ألفاظ العبادات موضوعه عند الشارع للمعانى الصحيحه.

ومنها: أنه ربما يقال إنَّ صحَّه السلب عن الأعمّ باختلال بعض الاجزاء أو الشرائط تدلّ على أنه موضوع لخصوص الصحيح و استدلّ له بأنّ ذلك ممّا يساعد له العرف و الاعتبار مضافاً إلى دلاله طائفه من الأخبار كقوله عليه السلام:

«لاصلاه إلّا بطهور» و

«لاصلاه إلّا بفاتحه الكتاب» لما تقرّر في محلّه من ظهور هذه التراكيب في نفي الحقيقه والماهيه ونفي الحقيقه و الماهيه يستلزم كون لفظ الصلاه مثلاً حقيقه في الصحيح و الجامع للاجزاء و الشرائط و إلّا فلامجال لسلب الحقيقه ونفيها باختلال بعض الاجزاء أو الشرائط ثم ان الخبر المحذوف في مثل لاصلاه الا بطهور هو الوجود بل ربما نسب إلى بعض المحقّقين أنّ «لا» غير محتاجه إلى الخبر فيكون العدم المستفاد منه عدما محموليا و هو أقرب لتسميته بنفي الجنس حيث أنّ المنفى هو نفي الجنس لاوجوده.

اورد عليه أولاً: بمنع مساعده العرف على صحّه السلب عن مطلق الفاسد ألا- ترى أنّ العرف لا-ينفون أسامى المخترعات عنها بمجرد اختلال بعض أجزائها بل يطلقون عليها تلك الأسامى ما لم تكن فاقده لمعظم الأجزاء من دون حاجه إلى إعمال عنايه أو ملاحظه علاقه و ليس ذلك إلّا لكون إطلاقها عليها حقيقه.

و المفروض أنّ الشارع لم يسلك طريقه اخرى غير طريقه العقلاء في مخترعاتهم فكما أنّ المخترعين وضعوا أسامى مخترعاتهم لها من دون ملاحظه تماميتها للأجزاء و الشرائط فكذلك الشارع وضع أسامى عباداته و مخترعاته للأعمّ من الصحيح.

فدعوى صحّه السلب كما ترى. هذا مضافاً إلى أنه لو سلّمنا مساعده عرف المتشرّعه في صحّه السلب فلاطريق لنا لإثبات كونه كذلك في صدر الإسلام لاحتمال صيرورته كذلك بعد ذلك بتعدّد الدالّ و المدلول و تكرر الاستعمالات عند المتشرّعه فلايثبت بذلك الوضع الشرعى للصحيح.



و أمّا الاستشهاد بالأخبار المذكوره ففيه أن مع تبيين المراد لامعنى للأخذ بأصالة الحقيقه و الحكم بأنّ المستعمل فيه اللفظ هو معناه الحقيقى فإنّ مجرى أصالة الحقيقه إنّما هو عند الشكّ فى المراد و دوران الأمر بين المعنى الحقيقى و المجازى لافى ما إذا كان المراد معلوماً و شكّ فى كونه حقيقه أو مجازاً فإنّ فى مثله لابناء من العقلاء على الحمل على الحقيقه هذا مضافاً إلى ما قيل من أنّ استعمال هذه التراكيب فى نفي الصّحّه شائع فى الشرع بحيث لم يبق له ظهور عرفى فى نفي الماهيه و عليه فشيوع استعمال هذه التراكيب فى نفي الصّحّه مجازاً أو فى نفي الحقيقه ادّعاء بداعى نفي الصّحّه مانع من ظهورها فى نفي الحقيقه حقيقه فالمقصود من هذه التراكيب نفي الصّحّه باختلال بعض الشرائط و الأجزاء لانفي الحقيقه حتى تدلّ صحه سلبها على ان اللفظ موضوع لخصوص الصحيح.

ومنها: الأخبار الدالّه على إثبات بعض الخواصّ و الآثار للمسمّيات كقوله عليه السلام «الصلاه عمود الدين» أو «معراج المؤمن» بدعوى أن هذه الأخبار تدلّ بحكم عكس النقيض على أنّ ما لا يوجب المعراج ليس بصلاه فيختصّ موضوع له للفظ الصلاه بالصلاه الصحيحه.

وفيه أولاً: أنّ ذلك مبنى على أن يكون تلك الخطابات وارده فى مقام بيان أحكام تلك العبادات على وجه الإطلاق و هو غير معلوم.

وثانياً: أنّ الصحيح فى أمثال تلك الأخبار معلوم بقيام القرينه لباستعمال اللفظ فيه و هو الحكم المذكور فيها كقولنا العالم يقتدى به فإنّ لفظ «العالم» مستعمل فى الأعمّ من العادل ولكن المعلوم هو إرادته العادل بقرينه حمل المحمول عليه.

ومنها: حكمه الوضع بدعوى أنّها تقتضى اختصاص الوضع بالمركب التام لوجود الحاجه إلى ذلك كثيراً.

وفيه: منع حصر الحاجة فيه لعدم ندره الحاجة إلى استعمال ألفاظ المركبات في غير التام أيضاً ثم ان مع وجود الحاجة في غير التام أيضاً لاوجه لتخصيص غير التام بالفاقد لشرائط التأثير بل يعمّ الفاقد لبعض الأجزاء أو الشرائط الداخلة أيضاً بعين الملاك.

## أدله الأعمى

وأما أدله الأعمى فهي أيضاً متعدّده ذهب العلامة على المحكى في غير موضع من النهايه و ولده فخر المحققين في محكى الأيضاح و الشهيد الثانى و الشيخ البهائى إلى القول بالأعم و استدّلوا لذلك بوجوه:

الأول: التبادر: بدعوى أنه لايتبادر من ألفاظ العبادات إلّا معظم الأجزاء.

وفيه: أنّ التبادر غير معلوم الاستناد إلى حاقّ اللفظ ولو سلّم أمكن أن يكون إطلاقيا و حاصلًا من كثره الاستعمال فلايدلّ التبادر المذكور على كونه كذلك فى صدر الإسلام.

الثانى: حكمه الوضع: فإنّها كما تقتضى الوضع للمركبات التامه فكذلك تقتضى الوضع للأعمّ منها لوجود الحاجة إلى الإفاده و الاستفاده بالنسبه إلى كليهما و لاوجه لاختصاص الوضع بأحدهما مع كثره الحاجة فى كليهما فكما أنّ بناء المخترعين ليس على اختصاص أسامى مخترعاتهم بالكامل منها فكذلك يكون بناء الشارع لعدم اتّخاذه طريقا آخر لإفاده مراداته فألفاظ المركبات موضوعه للأعمّ.

و المقصود من الأعمّ مع وسعه أطرافه كما يظهر من ملاحظه ألفاظ المخترعات هو معظم الأجزاء لأنّه الذى يصحّ إطلاقها عليه من دون عنايه.

الثالث: صحّحه سلبه عن خصوص الصحيح تدلّ على أنّه مجاز فى خصوص الصحيح و حيث لم يكن خصوص الفاسد أيضاً متبادراً يستكشف من ذلك أنّ الموضوع له هو الأعمّ منهما.

وفيه: أتى لنا بإثبات وجود ذلك في صدر الإسلام و عهد الشارع و لعلّه صار هكذا بالإطلاق و الاستعمال في مرور الزمان و لأصل حتّى يثبت ذلك.

الرابع: صحّحه تقسيم ألفاظ العباده إلى الصحيحه والسقيمه بدعوى أنّه لو لاوضعها للأعمّ لزم تقسيمها إلى نفسها و إلى غيرها و فيه أنّه لو سلم ذلك فأتى لنا بإثبات ذلك في عهد الشارع.

الخامس: صحّحه تقييد أسامي العبادات بالصحّحه و البطلان بدعوى أنّه لو لاوضع تلك الألفاظ للأعمّ لزم التناقض فيما إذا تقيدت بالفاسده و التكرار فيما إذا تقيدت بالصحّحه.

يرد عليه ما اورد على الوجه الثالث و الرابع.

السادس: إطلاق أسامي العبادات على الأعمّ في جملة من الأخبار كقوله عليه السلام

«لاتعاد الصلاة إلّا من خمس» بدعوى أنّ المستعمل فيه في قوله عليه السلام:

«لاتعاد الصلاة» أعمّ و إلّا لزم أن يكون الاستثناء منقطعاً و هو خلاف الأصل. و فيه أنّ مجرد الاستعمال لا يدلّ على الحقيقة.

السابع: أنّه لو كانت ألفاظ العبادات أسامي للصحيحه لزم فيما إذا نذر أو حلف أن لا يصلى في مكان مكروه أو مباح من وجود الشىء عدمه و بطلان التالى قاض ببطلان المقدّم (إلخ). بيان الملازمه انه على القول بالصحيح يكون متعلق الحلف أو النذر في كلام الحالف هو الصحيح فيصير منها عنه لحصول الحث بفعله و النهى يقتضى الفساد فيكون متعلق النذر أو الحلف فاسداً و ذلك يوجب عدم تعلق الحلف أو النذر بها فلزم من تعلق النذر أو الحلف به عدم تعلق الحلف أو النذر به. بخلاف ما إذا كانت ألفاظ العبادات للأعمّ فأنّه لا يلزم من تعلق الحلف به محذور.

وفيه أن الفساد إنما يقتضى عدم تعلق الحلف أو النذر به إذا كان المتعلق مع قطع النظر عن الحلف أو النذر فاسداً كما إذا كان المحلوف على تركه فعل الصلاة بدون الركوع مثلاً.

و أما الفساد الذى جاء بواسطة تعلق الحلف أو النذر بتركه فهو لا يقتضى عدم تعلق الحلف به بل هو مؤكّد لتعلقه لأنّ الفساد حاصل بالتعلق فلا ينافى تعلقه به.

هذا مضافاً إلى أنّ هذا النقض يرد على الأعمى أيضاً لو كان الناذر قاصداً للصحيح كما هو الغالب فالمحذور المذكور من لوازم إرادته الصحيح لا القول بالصحيح.

فتحصّل ممّا مرّ إمكان تصوير الجامع على كلا القولين و أنّ الأقوى هو الأعمّ أخذاً بدليل الحكمه فلا تغفل.

### أسامى المعاملات:

هنا امور: الأول: فى تحرير محلّ النزاع و المعروف هو عدم جريان النزاع فى كون الفاظ المعاملات موضوعه للصحيح أو الأعمّ بناء على وضع أسامى المعاملات للمسببات لأن أمره يدور بين الوجود و العدم فإنّ الشرع إن وافق العرف فى اعتبار شىء تحقّق المسبّب كموافقه الشرع مع العرف فى اعتبار الملكيه بالبيع الغير الربوى و إن خالفهم كنكاح المحارم أو البيع الربوى فلا يتحقّق المسبّب الشرعى و عليه فالمسببات الشرعيه أمرها بين الوجود إذا وافق الشرع العرف فى اعتبار شىء و بين العدم إذا لم يوافق فى الاعتبار و من الواضح أنّ اعتبار كلّ معتبر لا واقع له و راء نفسه فالاعتبار الشرعى قائم بالشارع كما أنّ الاعتبار العرفى قائم بالعرف فإذا تسبّب الشخص بما جعله الشارع سبباً لاعتباره فقد أوجد الملكيه الاعتباريه الشرعيه بالتسبب و لاحاله منتظره بعد حصول الملكيه الشرعيه بعلتها التامه الشرعيه و إن لم يتسبّب بما جعله الشارع سبباً فالملكيه الشرعيه لم توجد بعدم سببها و إن حصل الملكيه العرفيه.

لا يقال: إنّ التملك العرفي المسببي سبب بالإضافة إلى الملكيه الشرعيه فإذا ترتب عليه الملكيه الشرعيه كان ذلك مناط الصّحه وإلّا فهو مناط فساد.

لأننا نقول: نحن نمنع ذلك إذ لاسببته بين التملك العرفي المسببي و التملك الشرعي حتى إذا ترتب الأثر كان صحيحاً و إذا لم يترتب عليه كان فاسداً بل التملك العرفي كالتملك الشرعي أمر اعتباري يكون أمره بيد معتبره ففي مورد الربا مثلاً حكم الشارع بعدم وقوع النقل و الانتقال أصلاً لابقوع النقل و الانتقال العرفي و نفي الأثر و إلّا لزم اللغويه و هو لا يصدر عن الشارع الحكيم نعم القابل للتأثير و عدمه هو الأسباب دون المسببات عرفيه كانت أو شرعيه.

و أمّا ما يقال من صّحه اتّصاف المسبب بالصّحه و الفساد إذا كان المراد من المسبب هو الاعتبار النفساني القائم بالمعتبر بالمباشره فإنّ هذا الاعتبار إذا كان من أهله فيتّصف بالصّحه حتى عند العقلاء و إذا كان من غير أهله كالمجنون فيتّصف بالفساد.

ففيه أولاً: أنّا لانسلم كون الاعتبار المذكور مسبباً عن سبب بعد فرض عدم دخاله شيء وراء الاعتبار النفساني. وثانياً: أنّ الاعتبار النفساني الشخصي ليس سبباً لاعتبار العرفي أو الشرعي لعدم وجود رابطة العليّه و المعلوليه بينهما بل الشارع أو العرف يعتبر ان الملكيه الشرعيه أو الملكيه العرفيه عند تسبب الشخص بما جعله العرف أو الشارع سبباً لاعتبار الملكيه و لادخاله لاعتبار الشخص في الاعتبار العرفي أو الشرعي كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ الأقوى هو ما ذهب إليه المعروف من عدم مجال للنزاع إن كانت أسامى المعاملات أسام للمسببات بخلاف ما إذا كانت موضوعه للأسباب فإنّ للنزاع في أنّ المراد منها هو خصوص الصحيحه أو الأعمّ مجالاً.

الثاني: أن بعد معلوميته أن محلّ النزاع هو الأسباب والمسببات ربما يدعى أن أسامي المعاملات موضوعه لخصوص الصحيحه منها و أن الموضوع له هو العقد المؤثر التام والاختلاف بين الشرع و العرف فيما يعتبر في تأثير العقد لا-يوجب الاختلاف المعنوي بل الاختلاف في المحققات.

وفيه: أن صدق أسامي المعاملات على غير الصحيح من دون عناية و ملاحظه علاقته كبيع المرهون و بيع السفينه بضميمه أصاله عدم النقل شاهد على كونها موضوعه للأعم فاختلاف شرائط تأثير السبب بين الشرع و العرف لا يضرّ بصدق وجود السبب عرفا و عليه فالموضوع له هو ذوات الأسباب لا الصحيح المؤثر التام و المفروض عدم تصرف الشارع في المسمى من حيث التسميه.

الثالث: أن بعد استعمال ألفاظ المعاملات في الأسباب كالمسببات تكون ألفاظ المعاملات مشتركه بينهما بالاشتراك اللفظي لعدم وجود الجامع بين الأسباب اللفظيه و المسببات الاعتباريه.

و لوجه لتخصيص الاستعمال الحقيقي بالمسببات بدعوى الارتكاز على أن المراد من «بعت دارى لكذا» و نحوه ليس إلّا وقوع المبادله.

و ذلك لاستعمالها أيضاً في الأسباب من دون عناية ألا ترى صحه القول بأن زيدا باع ملك أخيه فيما إذا باعه من دون إذنه فصدق البيع على إيجاد السبب ولو مع عدم وجود ما اعتبره في تأثيره شاهد على كونه مستعملاً في السبب دون المسبب إذ لا مسبب في هذا الفرض و هكذا نرى صحه نهى النبي صلى الله عليه و آله و سلم عن بيع الغرر مع انه ليس إلّا بيع السببي و هكذا.

الرابع: في الأخذ بإطلاق الخطابات عند الشك في اعتبار شيء شرعاً ولا-يخفى عليك أنه بناء على المختار من أن أسامي المعاملات موضوعه للأعم من الصحيح العرفي من

الأسباب لا إشكال في الأخذ بإطلاقها لصدقها عليها عرفاً بعد الشك في دخل شيء كعربيه الصيغه شرعاً ومع صدق الصحيح العرفي يتحقق موضوع الإمضاء الشرعي فيؤخذ بإطلاقه اللفظي عند احتمال مدخلية شيء شرعاً. وهكذا يكون الأمر إن قلنا بأنها موضوعه للأعم من الصحيح العرفي من المسببات بعين الملاك.

و أما إذا قيل أنها موضوعه للصحيح و المؤثر الواقعي فلا يجوز التمسك بإطلاقها اللفظي عند الشك في اعتبار شيء لأنه تمسك بالعام في الشبهات الموضوعية لاحتمال دخل المشكوك في تأثيره واقعاً.

نعم يمكن التمسك بالإطلاق المقامي إن يقال: إن المولى بعد ما كان في مقام بيان الحكم الشرعي و إنفاذ السبب شرعاً و لم يعين محققاً و لامصداقاً لما هو الموضوع لحكمه فذلك كاشف عن عدم تعيين مصداق خاص لموضوع حكمه شرعاً و عليه فصدق الصحيح العرفي يكفي في إثبات كونه مؤثراً واقعاً بالإطلاق المقامي ولكن الإطلاق المقامي لايجري إلماً فيما كان كذلك في عصر الشارع و أما إذا لم يكن ذلك بأن كان مستحدثاً و لاسابقه لصدق أسامي المعامله عليه عرفاً كعقد التأمين و نحوه فلامجال للإطلاق المقامي أيضاً هذا بخلاف الإطلاق اللفظي فإنه مأخوذ على نحو القضية الحقيقيه كقوله تعالى: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) ١ و غيره، فلا تغفل.

لا يقال: إن الأخذ بالإطلاق اللفظي أو المقامي فرع كون أدله الإمضاء إمضاء للأسباب لاالمسببات و هو غير ثابت لوضوح اتجاه أدله الإمضاء من الآيات و الروايات إلى إمضاء المسببات إذ الحلية في قوله تعالى: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) ٢ ثابتة لنفس المبادله و الملكيه في مقابل تحريمها و لامعنى لحليته نفس الصيغه أو حرمتها و هكذا وجوب الوفاء في

قوله تعالى: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) ثابت للملكية و المبادله فإنّ الوفاء الإنهاء و الإتمام و من المعلوم أنّه لا يتعلّق بنفس العقد لأنّه أنّى الحصول فلا بقاء له بل لا بدّ و أن يتعلّق بماله قابليته البقاء و الدوام و هو ليس إلّما نفس المسبّب و عليه فإذا شكّ في حصول مسبّب خاصّ كالمعاطات مثلاً فمقتضى الأصل هو عدم حصوله و الاقتصار على القدر المتقين إلّا إذا كان له سبب واحد فإنّ إمضاء مسبّبه يستلزم إمضاء سببه و إلّا لكان إمضاء المسبّب لغوا و كذا مقتضى الأصل هو عدم حصول المسبّب فيما إذا لم يكن في البين قدر متقين و كان نسبة المسبّب إلى الجميع من الأسباب على حدّ سواء إذ لا يمكن الحكم بإمضاء بعض دون بعض.

لأنّنا نقول: أوّلاً: إنّنا نمنع اختصاص أدلّه الإمضاء، بالمسبّبات، لظهور قوله تعالى: (لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ) ١ في المنع عن الأكل بسبب باطل و جوازه بسبب صحيح و من المعلوم أن المسبّب الباطل لا وجود له حتّى يمكن المنع عن الأكل بسببه فإذا كان المنع عن الأكل متوجّهاً إلى السبب كان المراد من (تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ) بقريته المقابله هو خصوص السبب أو السبب مع المسبّب.

ولظهور قوله تعالى: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) في القرارات الإنشائية والإيجاب والقبول لا المسبّب منها و لأقلّ أن يكون المراد السبب والمسبّب كليهما.

و الاستدلال بتعلّق وجوب الوفاء لكون المراد هو خصوص المسبّب في غير محله لأنّ وجوب الوفاء من توابع العقد بحدوثه فيكون قابلاً للوفاء إلى الأبد لا من توابع بقاء العقد.

وثانياً: أنّه لو سلّمنا اختصاص أدلّه الإمضاء بإمضاء المسبّبات فلا يذهب عليك أنّ الدليل بإطلاقه على إمضاء كلّ فرد من أفراد المسبّب في العرف يدلّ بالملازمه و دلّاله



الاقضاء على إمضاء كل سبب يتسبب به في العرف إليه و إلا كان إطلاق دليل المسبب مقيداً بغير ذلك السبب الذي يدعى عدم إمضائه أو لا يكون له إطلاق و هو خلاف الفرض فالرجوع إلى الإطلاقات اللفظية لآمانع منه على جميع التقادير نعم لو شك في اعتبار شيء عرفاً في تأثير بعض الأسباب العرفية لآمجال للرجوع إلى إطلاق إمضاء المسببات العرفية أو إطلاق إمضاء الأسباب العرفية لأن الشك يرجع إلى الشك في صدق الموضوع كما لا يخفى.

#### تبصره:

١ - إن الشرائط على قسمين: أحدهما: ما يكون دخيلاً في قوام الشيء و متعلق الأمر. وثانيهما ما يكون متأثراً من ناحيه الأمر أو غيره من العوارض كالخلو عن العناوين المتزاحمه فما له المدخلية في الصدق هو الأول دون الثاني فمن ذهب إلى أن أسامى العبادات موضوعه لخصوص الصحيح منها جعل القسم الأول من الشرائط دخيلاً في صدق الصحيح دون القسم الثاني فما يتأتى من ناحيه الأمر خارج عن ذلك كما هو الظاهر من الشيخ حيث قال في تعريف الصحيح هو المهية الجعليه الجامعه للأجزاء و الشرائط التي لها مدخل في ترتب ما هو الباعث على الأمر بها و من المعلوم ان قصد الامتثال و نحوه خارج عما يعتبر في صدق الصحيح ضروره أنه في مرتبه متأخره عن الأمر فكيف يعقل أخذها في المسمى و في متعلق الأمر و من الواضح أن المراد من الوضع للصحيح أو الأعم هو الوضع لما هو واقع في حيز الأمر.

ثم إن المراد من الشرائط في القسم الأول هو الخصوصيه الحاصله في الشيء بسبب الشرائط ككون الصلاه مع الطهاره أو مقرونه مع الستر و هكذا و من المعلوم أن تلك الخصوصيه ليست خارجه عن الشيء و الخارج هو ما يوجب الخصوصيه كنفس الطهاره أو الستر و عليه فتلك الشرائط أعني الخصوصيه الحاصله بسبب الشرائط كالأجزاء

داخله فى مهية العباده و لذا يصحّ الفرق بين الأجزاء و نفس الشرائط بأنّ الأجزاء من المقومات و نفس الشرائط من المقدمات لما عرفت من دخاله الخصوصية الحاصلة فى مهية العباده دون موجبها و أسبابها.

٢ - إنّ خصوصيات بعض أفراد المهية من المزيه أو النقصان كالشرائط و الأوصاف المندوبه أو المكروهه كوقوع الصلاه فى المسجد أو فى الحمام لا يوجب مزيه أو نقصاناً فى ملاك ماهية المأمور بها فإنّ الطبيعه باقيه فى تلك الموارد كسائر الموارد و إنّما الفرق من ناحيه الامتثال أو عدمه بالنسبه إلى خطاب آخر كخطاب «صلّ فى المسجد» أو «لاتصلّ فى الحمام» فطبيعه الصلاه لاتكون فى تلك الموارد أقصر أو أزيد ملاكاً من الصلاه التى اتى بها فى غيرهما بل هى هى و إنّما الفرق يكون فى امتثال سائر الخطابات و عدمه و عليه فلاوقع لما قيل من أنّ العباده المكروهه أقلّ ثواباً لما عرفت من أنّ قلّه الثواب أو زيادته من ناحيه الامتثال و عدمه بالنسبه إلى خطابات اخر فإسناد قلّه الثواب إلى الطبيعه المأمور بها كالصلاه ليس على ما هو عليه كما لا يخفى.

٣ - إنّ الصلاه مثلاً من المخترعات الشرعيه اسم للهياه التركيبية من الأجزاء و الشرائط الدخيله فى باعثيه المولى نحو الأمر بها و عليه فالطبيعه لا تحكى إلّا عمّا يكون مأخوذاً فيها شطراً أو شرطاً فالأجزاء النديه كالقنوت خارجه عن حقيقه مسمى الصلاه لصدقها على فاقدها كما هو الشأن فى كلّ شخص من المشخصات الفرديه فإنّه خارج عن حقيقه المسمى كالإنسان و لو كانت تلك الأجزاء أو المشخصات عند الضميمة مورد انطباق المسمى لكون أجزائه و شرائطه مأخوذه بنحو اللابشرط لا «بشرط لا» فكما يصدق إنسان على زيد بما هو زيد لا مجرداً عن الخصوصيات الفرديه فكذلك يصدق عنوان الصلاه على واجد الضميمة النديه ولكن ذلك لا يكون دليلاً على دخولها

فى حقيقه مسمى الصلاه اأ الانسان لصدق عنوان الانسان اأ الصلاه على فاقد المشخصات الفرديه.

وعليه فوجود الجزء الاستجابى لا يكون دخيلاً فى الصحه كما لا يكون فقدانه موجبا للفساد و مزيتها اأ منقصتها لا تسرى إلى حقيقه المسمى إلما من باب «زيد أبوه قائم» و العنايه و المجاز و القول بأن المسمى فى المخترعات الشرعيه هى معان بسيطه مشككه كالتخضع فينتزع مرتبه كامله منها عن جميع الأجزاء الواجبه و المستحبه و مرتبه منها تنتزع عن الأجزاء الواجبه بضميمه بعض الأجزاء النديه و مرتبه منها تنتزع عن الأجزاء الواجبه فقط، مردود بعد ما عرفت من أن المسمى هو الهياه التركيبيه من الأجزاء و الشرائط الدخيله فى باعثيه الأمر لا العناوين البسيطه.

فاذا عرفت خروج الأجزاء النديه عن حقيقه المسمى فلو لاشبهه الزياده فى الصلاه لأمكن القول بأن الرياء فى الأجزاء النديه لا يضر بصحه الصلاه لأن الرياء يوجب فساد الجزء الاستجابى لا الطبيعه المأمور بها ولكن حيث يصدق عنوان الزياده فى الصلاه فهو يقتضى البطلان فى المركبات الشرعيه التى منع عن الزياده فيها فتدبر جيداً.

فتحصل: أنّ الاشتراك فى الألفاظ ممكن لضعف الوجوه التى أقاموها للامتناع بل هو واقع لشهاده عدم تبادل معنى بالخصوص من المعانى فى مثل الأعلام الشخصيه المشتركه و فى مثل «القرء» و «العين» من أسامى الاجناس و هكذا، يدل عليه عدم صحه السلب بالنسبه إلى معينين أو أكثر فإنّ عدم التبادر و عدم صحه السلب ليسا إلّا لجهه اشتراك الألفاظ المذكوره لمعان مختلفه. بل لا بعد فى دعوى وجوب الاشتراك بعد تناهى الألفاظ و عدم تناهى الأعلام الشخصيه و المعانى الكليه الشامله للاختراعات و الاعتباريات و الانتزاعات لمسيس الحاجه إليه كما لا يخفى.



يقع الكلام في مقامات:

المقام الأول: في محلّ النزاع و هو ما إذا استعمل لفظ واحد في معنيين مستقلّين أو المعانى المستقلّه بحيث يكون الاستعمال الواحد بمنزله الاستعمالين أو الاستعمالات و يكون كلّ واحد من المعنيين أو المعانى مراداً على حiale و استقلاله دون ما إذا استعمل اللفظ في مجموع المعنيين كالعامّ المجموعىّ أو أحدهما لابعينه كالفرد المرّدّد أو الجامع بينهما أو بين المعانى كالكلىّ لأنّ المستعمل فيه فى أمثال هذه الموارد ليس متعدّداً و يكون خارجاً عن محلّ النزاع.

المقام الثانى: فى وجوه الامتناع و هى على قسمين:

أحدهما: الوجوه العقليه منها: أنه لا يكاد يمكن فى حال استعمال واحد لحاظ اللفظ وجهاً و فانياً فى المعنيين أو الأزيد إذ بعد كون اللفظ آله و وجهاً لمعنى و النظر بالذات إلى المعنى يستحيل أن يكون آله لحاظ لمعنى آخر و إلّا لزم اجتماع المثليين فى شىء واحد.

وفيه: أنّ الاستعمال من باب العلامه و الدلاله لا الفناء و عليه فلامانع من أن يجعل لفظ واحد موضوع للمعانى المختلفه علامه لأزيد من معنى واحد فى عرض واحد من دون حاجه إلى تكرار اللفظ أو لحاظه فى كلّ استعمال لحاظاً عليه و

حديث فناء اللفظ في معناه لا واقعته له و مجرد كون النظر إلى المعاني بالأصالة نوعاً دون الألفاظ لا يكون قرينه على جعل اللفظ فانياً في معناه كما أنّ سرايه الحسن و القبح من المعاني إلى الألفاظ لا يكون شاهداً على الفناء المذكور لإمكان كون ذلك من جهة الارتباط الأكيد الحاصل بين اللفظ و المعنى بالوضع بل اختيار لغة من بين اللغات أو مراعاة فصاحتها حين الاستعمال ينافى دعوى الفناء كما لا يخفى.

ومنها: أنّ حقيقته الاستعمال هو إلقاء المعنى إلى الطرف بإلقاء اللفظ و هذا لا يمكن إلّا بأن يكون اتحاد بين اللفظ والمعنى و حيث أنّ هذا الاتحاد ليس حقيقياً لأنّ اللفظ من مقوله و المعنى غالباً من مقوله اخرى فلا بد أن يكون اعتبارياً و إن شئت فسمه بالهو هويته الاعتبارية أو الوجود التنزيلي للمعنى و لهذا قالوا للشيء أربعة أنحاء من الوجودات و عدّوا منها الوجود اللفظي فإذا كان حقيقته الاستعمال كذلك فكيف يمكن أن يعتبر وجود واحد لطبيعي اللفظ وجوداً لهذه الماهية و وجوداً آخر لماهية اخرى.

وفيه أولاً: أنّ الاستعمال ليس إلّا التكلم بالدالّ على المعنى بحسب الوضع أو بحسب القرائن لا القاء المعنى باللفظ في الخارج و عليه فاعتبار وجود اللفظ وجوداً للمعنى أو اعتبار الهوهويّة و التنزيل بينهما خارج عن حقيقته الاستعمال و يحتاج إلى مؤونه زائده و لا التفات للمتكلم إليه و لا شاهد و لا دليل عليه.

وثانياً: أنّ الوجود التنزيلي ليس إلّا بالاعتبار لا بالذات و الحقيقه و عليه فتعدّد الموضوع له أو المستعمل فيه و جعل اللفظ الواحد مرآة لتلك المعاني بالمواضع الاعتبارية لا يستلزم كون شيء واحد حقيقيّ ذا وجودين أو ذا وجودات إذ الوجود الإعتباري لا يوجب التكثر في الوجود الواقعي بل هو يحتاج إلى تكثر الاعتبار و هو خفيف المؤونه إذ الاعتبار في تكثره وسعته و ضيقه و عمومه و خصوصه تابع لنظر المعبر فيجوز له أن ينزل أمراً واحداً منزله أمرين أو امور و يترتب عليه آثار المتعدّد فلا تغفل.

ومنها: أنّ حقيقه الاستعمال ليست إلّا عباره عن إيجاد المعنى باللفظ و إلقائه إلى المخاطب خارجاً و من هنا لا يرى المخاطب إلّا المعنى فإنّه الملحوظ أوّلاً و بالذات و اللفظ ملحوظ ببعه و فان فيه.

ولازم ذلك أنّ استعمال اللفظ فى الأزيد من معنى على نحو الاستقلال يوجب تعلق اللحاظ الاستقلالىّ بكلّ واحد منهما فى آن واحد كما لو لم يستعمل اللفظ إلّا فيه و النفس لاتستطيع على أن تجمع بين اللحاظين المستقلّين فى آن واحد و المستلزم للمحال محال لامحاله.

وفيه أوّلاً: ما عرفت من منع كون الاستعمال من باب إيجاد المعنى باللفظ و مجرد كون الغرض من الاستعمال هو تفهيم المعانى لا يستلزم أن يكون باب الاستعمال من باب إيجاد المعانى لحصول الغرض بتكلم الدوالّ و استماعها بعد العلم بعلقه الوضع بين الدوالّ و المعانى.

وثانياً: أنّنا نمنع عدم استطاعه النفس للجمع بين اللحاظين المستقلّين أو اللحاظات المستقلّه فى آن واحد ألا ترى أنّ الواضع يلاحظ عنواناً عامّاً مرآه للأفراد و يضع اللفظ بإزاء كلّ واحد من الأفراد بحيث يكون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً فكما أنّ هذا الأمر ممكن فى حقّ الواضع فكذلك يكون فى حقّ المستعمل فيجوز له أن يلاحظ عنواناً عامّاً مرآه للمعانى المتعدّده فيستعمل اللفظ الواحد فيها بحيث يصير كلّ واحد منها مستعملاً فيه.

وثانيهما: الوجوه الأدبّيّه: منها: أنّ اعتبار الوحده فى الموضوع له أو الوضع يمنع عن جواز استعمال اللفظ فى الأكثر من معنى واحد لا حقيقه و لا مجازاً أمّا الحقيقه فواضح و أمّا المجاز فلاّنه مثل الحقيقه فى أنّه لايجوز التعدى عما حصلت الرخصه فيه من العرب بحسب نوعه و المفروض أنّه لم تثبت الرخصه منهم فى هذا النوع من الاستعمال.



وفيه أولاً: أنه لاوجه لدعوى اعتبار الوحدة في الموضوع له لأنّ الموضوع له اللفظ هو نفس ذوات المعاني من دون تقييدها بالوحده و وضع الألفاظ لمعانيها في حال الانفراد لا- يقتضى عدم جواز استعمالها في غير حال الانفراد ما لم تكن الحال المذكوره مأخوذه فيها إذ غايته أنّ المعنى الآخر لا يكون موضوعاً له اللفظ بهذا الوضع و لا يستلزم أن لا يكون اللفظ موضوعاً له بوضع آخر.

هذا مضافاً إلى أنه لا دليل على لزوم مراعاة خصوصيات عمل الواضع لأنّ اللازم تبعيته الواضع في مجعولاته لافى خصوصيات عمله.

وثانياً: أنّ الاستعمال بنحو المجاز لا يتوقّف على الترخيص لعدم انحصار مجوّزات الاستعمالات المجازية في العلاقات المشهوره بل يصحّحه وجود ما يستحسنه الطبع.

ومنها: أنّ الاستعمال في الأكثر من معنى واحد مجاز في المفرد دون التثنيه و الجمع لأنّ المفرد اخذ فيه قيد الوحدة فاستعماله في الأ-كثر يوجب إلغاء قيد الوحدة فيكون مستعملاً في جزء المعنى بعلاقه الكلّ و الجزء و هو مجاز. هذا بخلاف التثنيه و الجمع فإنّهما في قوه التكرير بالعطف و حيث لا يعتبر فيهما أزيد من الاتّفاق في اللفظ يجوز استعمالهما في الأزيد من معنى واحد كما يشهد له صحّه التثنيه و الجمع في الأعلام مع مغايرتها في المعنى.

وفيه أولاً: ما عرفت من منع اعتبار الوحدة في الموضوع له لافى المفرد و لافى التثنيه و الجمع فاستعمال المفرد في الأكثر لا يوجب استعمال اللفظ في جزء المعنى كما لا يكون كذلك في التثنيه و الجمع.

وثانياً: أنّ التثنيه و إن كانت لإفاده الاثنيّيه و الجمع لإفاده الجماعه مطلقاً سواء كانت من جنس واحد أو أجناس مختلفه ولكن إرادته المعاني المتغايره منهما لا يوجب

استعمالهما فى الأ-كثراً أصلاً لأن هياه التثنيه و الجمع إنما تدلّ على إراداه المتعدّد ممّا يراد من مفرد هما فىكون استعمالهما و إراداه المتعدّد من معانيهما استعمالاً لهما فى معنى واحد كما أنّه كذلك إذا استعمالاً و اريد المتعدّد من معنى واحد منهما و ليس ذلك إلّا لكون التثنيه و الجمع لإفاده المتعدّد ولو من الأجناس المختلفه و عليه فلا فرق بين استعمال اللفظ فى التثنيه و الجمع و إراداه المتعدّد من معنى واحد و بين استعماله فيهما و إراداه المتعدّد من معانيهما المختلفه لأنّ صيغه الجمع و التثنيه مستعملتان فى كلتى الصورتين فى معنى واحد و هو إراداه المتعدّد ممّا يراد من مفردهما و هذا المعنى يصدق فى الصورتين و عليه فلو اريد من العينين فرد من الجاربه و فرد من الباكيه لم يستعمل لفظ العينين فى الأزيد من معنى التثنيه كما إذا اريد من العينين فردان من الجاربه نعم لو اريد من لفظ العينين فردان من الجاربه و فردان من الباكيه كان من استعمال العينين فى الأزيد من المعنى فإن ثبت الاشتراك فهو على نحو الحقيقه بعد ما عرفت من عدم دخاله قيد الوحده لافى المفرد و لافى التثنيه و الجمع و إلّا فهو استعمال مجازيّ كما لا يخفى.

فتحصّل أنّه لا مانع عقلاً و نقلاً عن جواز الاستعمال فى أكثر من معنى واحد.

### وهم و دفع:

ربما يتوهم أنّ الأخبار الداله على أنّ للقرآن بطونا سبعة أو سبعين تدلّ على وقوع استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد. ويمكن دفعه بأنّ إراداه البطون ليس من باب استعمال اللفظ فيها و إرادتها منه لاحتمال أن يكون من لوازم المعنى و صدق البطون من جهه خفائها و عليه فاللفظ لم يستعمل فيها حتّى يوجب استعمال اللفظ فى الأ-كثراً من معنى واحد أو لاحتمال أن يكون المراد من البطون أنّ للمعاني و المداليل الكليّه القرآنيه مصاديق خفيّه مستوره عن

الأذهان قد اطلقت عليها الألفاظ القرآنيّة كما اطلقت على مصاديقها الظاهريّة و عليه فاللفظ لم يستعمل إلّا في مفهوم واحد كلّيّ أو لاحتمال أن يكون المراد من البطون هو الإشارات التي استفيدت من الحروف المقطّعه أو حروف الأبجد أو التركيبات الخاصّه من الحروف كالمهموسه و غيرها.

المقام الثالث: في ثمره البحث: و لا يخفى عليك أنّ بعد فرض إمكان استعمال للفظ في الأكثر من معنى واحد فإن احرز أنّ متكلمًا في مقام البيان لجميع المعاني التي يكون اللفظ مشتركاً فيها و جب حمل اللفظ المشترك عند الإطلاق على جميع معانيه بعد ذلك الإحراز فإذا قال: أحسن زيداً، و نعلم أنّه أراد إحسان كلّ زيد من أصدقائه و جب حمل زيد الذي كان مشتركاً بين عدّه من أصدقائه على إرادته جميع معانيه و استعماله في الأزيد من معنى واحد و هذا الإحراز هل يحصل بمجرد إطلاق الكلام و عدم ما يعين بعض المعاني أم لا يحصل، ذهب بعض إلى الأول بدعوى أنّ هذا الاستعمال على فرض جوازه حيث كان بنحو الحقيقه و المفروض عدم وجود قرينه معينه فلامحاله يكون المراد هو الجميع نظير العمومات المحموله على جميع الأفراد عند عدم القرينه على الخصوص و يشكل ذلك بأن ارتكاز العقلاء يكون على الخلاف عند عدم قيام قرينه فإنهم لا يحملون اللفظ المشترك على جميع معانيه و كيف كان فإن حمل اللفظ المشترك عند الإطلاق على جميع معانيه فثمره البحث واضح و إلّا فلا-ثمره عدا ما يمكن أن يقال من أنّ جواز استعمال اللفظ في الأ-كثر من معنى واحد يوجب الاستغناء عن التقدير و مجاز الحذف في مثل قوله تعالى: (اللَّهُ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ) إلى قوله: (كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ...) الآية فإنّ قوله: «كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ» شاهد على أنّ المراد من السجود المسند إليه غير السجود المسند إلى غيره إذ الخضوع التكويني لا يختص بالكثير بل

جميع أفراد الانسان و غيره يكونون خاضعتين بالخضوع التكويني و عليه فمعنى السجود مختلف باختلاف الموارد تكويني باعتبار غير ذوى الشعور و تشريعي خاص باعتبار ذوى الشعور فمن ذهب إلى عدم جواز استعمال لفظ السجود فى الأزيد من معنى واحد اضطرّ إلى تقدير يسجد عند قوله: «كثيّر من الناس» مع أنه لا حاجة إليه بعد جواز استعمال اللفظ فى الأكثر من معنى واحد و عليه فلا يخلو هذا البحث عن الثمره كما لا يخفى.



يقع الكلام في مقامات:

المقام الأول: في تحرير محلّ النزاع: وقد اختلفوا في أنّ إطلاق المشتقّ على من انقضى عنه المبدأ في حال انقضاء المبدأ هل يكون حقيقه أم لا؟

المقام الثاني: أنّ المسأله لغويّه لاعقليّه لأنّ النزاع يكون في تعيين حدود الوضع و أنّه لخصوص المتلبس أو الأعمّ منه و أمّا النزاع عقلاً في امكان إطلاق المشتقّ على من زال عنه المبدأ بعد تلبسه به و عدمه فلا مورد له لوضوح أنّ المعنى الانتزاعيّ تابع لمنشأ انتزاعه حدوداً و بقاءً و المنشأ مفقود بعد الانقضاء فالانتزاع بدون منشأ الانتزاع غير معقول كما أنّ وجود المعلول بدون العلّه غير معقول. هذا مضافاً إلى أنّ الاستدلال للمختار بالتبادر و عدم صحّحه السلب و نحوهما ممّا يكون من علائم الحقيقه و المجاز ممّا يشهد على أنّ البحث لغويّ لاعقليّ.

المقام الثالث: أنّ البحث ليس في مبادئ المشتقات و موادّها فإنّ المرجع فيها كتب اللغه و لا في كفيّه اشتقاق المشتقات فإنّ المرجع فيها هو علم التصريف، بل البحث في معرفه معانيها من حيث أوضاعها النوعيّة و هي معاني هيآتها الكلّيّه الطارئه على مواردّها.

المقام الرابع: أنّ المشتقات المبحوثة عنها في المقام هي التي لها ذوات و تحمل عليها ويحكم باتّحادها معها لامطلق المشتقات حتى التي لا تحكى عن الذوات ولا يجرى عليها كالأفعال و المصادر مزیده كانت أو مجردة إذ النزاع في أنّ إطلاق المشتق على من انقضى عنه المبدأ في حال الانقضاء حقيقه أم لا فرع وجود الذات و حمل المشتق عليها و لا ذوات و لا حمل و لا اتحاد في المصادر و الأفعال. ثمّ إنّ المشتقات المحموله على الذوات على قسمين: أحدهما: ما كان لكل واحد من مادته وهيئته وضع خاصّ مستقلّ كأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهات وهي التي تسمى بالمشتقات المصطلحه و ثانيهما: ما ليس كذلك كالجوامد التي كانت منتزعه باعتبار أمر خارج عن مقام الذات و جاريه عليه كعنوان الزوج فعنوان المشتق في المقام يعمّ كلاهما لعموم الملاك من الجريان والحمل على الذات فللبحث عن كونها موضوعه للذات المتلبس أو الأعمّ مجال كما لا يخفى.

المقام الخامس: أنّ المشتقات المبحوثة عنها في المقام لا يختصّ بأسماء الفاعلين و المفعولين و الصفات المشبهه بل تعمّ غيرها من المشتقات كصيغ المبالغه و اسم المكان و اسم الزمان بل تشمل المشتقات من أسماء الأعيان كلابن و تامر و تمار و عطار ونحوها لعموم اقتضاء الأدله إذ كلّ هذه الأوصاف ممّا له زوال فإذا زالت كان إطلاقها على الذوات المتّصفه بها حقيقه إن وضعت للأعمّ من المتلبس بها و مجازاً إن وضعت لخصوص المتلبس بها والقول بأنّ اسم الآله حقيقه فيما اعدّ واستعدّ للآليه و الاستعداد لا يكون ممّا يزول عن الآله بل هو ثابت من أول وجودها إلى أن ينهدم هيئتها رأساً فلامجال حينئذٍ للبحث في كون إطلاق اسم الآله عند انقضاء الاستعداد حقيقه أو مجازاً إذ مع زوال الاستعداد لا يبقى ذات الآله حتى يبحث عن إطلاق اسمها و عدمه ممنوع بمنع زوال الذات بزوال الاستعداد ألا ترى أنّ مع كسر بعض أسنان المفتاح زال

عنه استعداد الفتح ولم يزل ذات المفتاح فيصحّ البحث عن كون إطلاق اسم المفتاح عليه حينئذٍ حقيقه أو مجازاً كما أنّه لا وقع للقول بخروج صيغ المبالغه عن محلّ النزاع بدعوى أنّها موضوعه للاتّصاف بما يكثر صدور المبدأ عنه وهذا المعنى فى صيغ المبالغه كالجلاد أمر ثابت لا يزول عنه حتّى يبحث بعد الزوال عن كون إطلاقه عليه حقيقه أو مجازاً وذلك لاعتبار دوام اتّصافه بكثره صدور المبدأ عنه فى إطلاق صيغ المبالغه فمع عدم دوام ذلك يجرى البحث المذكور فيها أيضاً.

ثمّ لا يخفى أنّ محلّ البحث هو العناوين التى لم تنقلب عن الوصفية إلى الاسميه وإلّا فلا ينسب منها إلّا ذات تلك الحقائق لا المبادئ رأساً وعليه فإذا اطلق بعض العناوين من باب الاسميه لا الوصفية كالمسجد سليمان على بلد من بلاد الفارس فهو خارج عن محلّ البحث.

المقام السادس: أنّ النزاع فى مسأله المشتقّ يكون فى أنّ الوضع النوعى للهيئه أنّه يخصّ أو يعمّ من دون اختصاص بماده دون مادّه و التحقيق أنّ وضع الهيئات نوعى و عامى لا شخصى مثلاً هيئه افعال وضعت لمعنى وهيئه مفعول وضعت لمعنى وهكذا ولا يختص بمورد دون مورد.

وعليه فحيث أنّ زنه الفاعل وضعت نوعياً لاتّصاف خاصّ من غير نظر إلى المواد وخصوصيات المصاديق بطل القول بخروج الناطق والممكن وما اشبههما ممّا ليس له معنون وذات باق بعد انقضاء المبدأ عنها إذ قد عرفت أنّ النزاع فى هيئه الفاعل و نحوه عنون بعنوان عامّ و مقتضاه ادخال هيئه هذه الموارد فى مورد النزاع أيضاً ولا يكون وضع الهيئات باعتبار المواد متكرراً ومتعدّداً.

وعدم جريان النزاع فى الموارد المذكوره من جهه عدم إمكان بقاء الذات فيها مع زوال المبدأ لا يوجب عدم جريانه فى كلّى الهيئه فانه كافل لإدخالها تحته.



المقام السابع: أنّ جريان النزاع فى اسم الزمان مورد الاختلاف ذهب بعض الأعلام إلى خروجه عن محلّ النزاع بدعوى أنّ الذات المعترف فى اسم الزمان و هو نفس الزمان لاقابليته له للبقاء حتّى يقع النزاع فى صدق الاسم عليه حقيقة بعد الانقضاء حسب ما هو الشأن فى سائر المشتقات.

وأجيب عنه بأن المتصرّم مثل الزمان باق بنظر العرف ولذا حكموا ببقاء الموضوع فى استصحاب الزمان كاستصحاب اليوم أو الليله لو شكّ فى بقاءه مع أنّ وحده الموضوع فى القضيّه المتيقّنه والقضيّه المشكوكة معتبره فى الاستصحاب.

وليس حكمهم ببقاء المتصرّم مسامحى بل هو دقّى وإلّا لم يجر الاستصحاب كما لا يخفى و عليه يكون اليوم العاشر من المحرّم الذى قتل فيه سيّد الشهداء الحسين بن علىّ عليهما السلام له حدوث و بقاء كالأشياء القارّه فإذا كان اليوم فى ساعه منه متلبساً بالمبدأ و هو القتل و فى ساعه اخرى بعد الاولى غير متلبس به بل كان منقضيًا يصدق عليه فى الساعه الثانيه أنّ ذات اليوم كانت متلبساً بهذه الحادثه والآن انقضى عنها المبدأ مع بقاء الذات نعم إطلاق المقتل على غير اليوم العاشر من تلك السنه التى قتل فيها الحسين عليه السلام يكون مجازاً على كلّ حال سواء قلنا بأنّ المشتقّ حقيقه فى الأعمّ أولاً لأنّ إطلاق المقتل على اليوم العاشر فى سائر السنوات من باب المماثله كما أنّ صدق المقتل على يوم العاشر لا يستلزم صدقه على سائر الأيام والليالى من تلك السنه لأنّ لليوم حدّاً ينتهى بمجىء ليله والعرف كما يدرك الوحده الاتصاليه لليوم فكذلك يدرك تصرّمه و تقضيّه بمجىء الليل فإذا وقعت واقعه فى اليوم لا يرى زمان الوقوع باقيا عند مجىء الليل أو سائر الأيام.

فبهذا الاعتبار يمكن أن يقع النزاع في اسم الزمان كـمقتل الحسين عليه السلام هل يكون موضوعاً لخصوص زمان وقوع الحادثه الذى يتّصف بوصف القتل و تلبس به أو للأعمّ منه حتّى يشمل سائر ساعات ذلك اليوم.

المقام الثامن: أنّ خروج العناوين الغير الاشتقاقية كعنوان الماء و الإنسان عن محلّ النزاع لا كلام فيه و انما الكلام فى وجه الخروج و لعله من جهة أنّ تلك العناوين منتزعه عن الذات بما هو ذات عرفا فإذا انتفى الذات عرفا فلامجال لبقاء العنوان عرفا حتّى يبحث عن كون إطلاقه حقيقه أو مجازاً لأن الامور الانتزاعية تابعه لمنشأ الانتزاع و عليه فمع تبدل الماء بشىء آخر أو الإنسان بالتراب لا يصحّ النزاع فى أنّ صدق الماء على ذلك الشىء الآخر أو صدق الإنسان على التراب هل هو حقيقه أو مجاز لعدم بقاء الذات بحكم العرف كما لا يخفى والمعيار هو الحكم العرفى و لاحاجه إلى الحكم العقلى بأنّ فعلية الشىء بصورته لا بمادته حتّى يرد عليه أنّ النزاع فى المقام لغوى لاعقلى الا ان يراد من ان شيئيه الشىء بصورته لا بمادته معناه العرفى فلاشكال.

المقام التاسع: أنّ وجه دخول المشتقات الغير الاصطلاحية فى محلّ النزاع هو اشتراكها مع المشتقات الاصطلاحية فى الملاك فإنّ بقاء الذات فى المشتقات الاصطلاحية كما يكون موهما لصدق الوصف عليها بعد زوال تلبسها بمبدئه فكذلك يكون بقاء الذات فى المشتقات الغير الاصطلاحية موهما لذلك وهذا الملاك ليس فى سائر الجوامد لأنّ الذات فيها منعدمه عرفا بانعدام عناوينها فلايبقى الذات حتّى يكون موهما لصدق الوصف عليها و عليه فالفرق بين الماء و الإنسان و بين الزوجه و الرقّ و الحرّ و اوضح إذ الذات فى مثل الزوجه و نحوها محفوظه بعد زوال تلبسها بالزوجيه بخلاف الماء و الإنسان فإنّ الذات منعدمه بانعدام الماء و الانسانيه عرفا.

وممّا ذكر يظهر أنّ المراد من المشتقّ في موضوع البحث هو كما في الكفايه مطلق ما كان مفهومه و معناه جارياً على الذات و منتزعاً عنها بملاحظه اتّصافها بعرض كالاعراض المتأصله مثل السواد و البياض و نحوهما التي لها حظ من الوجود و لو في ضمن المعروض أو بعرضيّ كالفوقيه و التحتيه و الزوجيه و الحريه و نحوهما من الامور الانتزاعيه التي ليس لها حظّ من الوجود إلّا لمنشأ انتزاعها.

المقام العاشر: أنّ الأوصاف المشتقّه كأسماء الأجناس في عدم دلالتها على الزمان لابنحو الجزئيه و لابنحو القيديه سواء كان المراد من الزمان زمان النطق أو زمان التلبس أو زمان الجرى و الحمل.

وعليه فالمراد من الحال في عنوان المسأله و هو أنّ المشتقّ حقيقه في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال أو فيما يعمّه و ما انقضى عنه هو الفعلية و الاتّصاف أي أنّ المشتقّ حقيقه في خصوص المتّصف بالمبدأ أو الأعمّ منه.

وذلك لأنّ البحث في المشتقّ إنّما هو في المفهوم اللغويّ التصوريّ و من المعلوم أنّ زمان الجرى و الحمل و زمان النطق و النسبه الحكميه متأخّر عن زمان الوضع فلايحتمل دخاله تلك الأزمنه في الوضع المتقدم.

ويؤيّد ذلك اتّفاق أهل العرييه على عدم دلالة الاسم على الزمان و منه المشتقّات و أمّا اشتراط عمل اسمى الفاعل و المفعول بالدلاله على زمان الحال أو الاستقبال بالقرينه المقرونه لاينافي عدم دلالتها عليه بالوضع.

وحيث لاتدلّ الأوصاف المشتقّه على الزمان يكون مثل زيد كان قائماً بالأمس أو سيكون ضارباً حقيقه مع أنّه لو كان زمان النطق مأخوذاً فيها لكان مجازاً لاحتياجه إلى التجريد.

فالمشتقات التصوريّة كالجمل الاسميّه لاتدلّ على الأزمنه بنفسها هذا بخلاف الأفعال فإنّ هيئه الماضى والمضارع تكونان ظاهرتين فى السبق و اللحق الزمانين و لذا يكون مثل زيد ضرب غدا أو يضرب أمس غلطا و عليه فهيهه ضرب تدلّ على الحدث السابق وهيهه يضرب تدلّ على الحدث اللاحق.

المقام الحادى عشر: أنّ مبادئ المشتقات مختلفه منها ما يكون من قبيل الأفعال الخارجيه التى يكون انقضائها برفع اليد عنها كالقيام و نحوه ومنها ما يكون من قبيل الاستعداد أو القوه أو الملكه التى لا يكون انقضائها إلّا بزوال الاستعداد أو القوه أو الملكه كالاجتهاد ومنها ما يكون من قبيل الحرفه التى يكون انقضائها بالإعراض عنها كحرفه الخياطه و التجاره فمادام لم يتركها و لم يعرض عنها فالتلبس فعلى و إن لم يشتغل بها فعلاً بجهه من الجهات.

هذا الاختلاف يستفاد من ألفاظ المشتقات بمفهومها التصوريّه مع قطع النظر عن الجرى و الحمل فإذا عرفت اختلاف المبادئ فالتلبس و الانقضاء فى كلّ واحد منها بحسبه ففى الأوّل يكون التلبس بالحدوث و الانقضاء برفع اليد وفى الثانى يكون التلبس بحصول الاستعداد أو القوه أو الملكه ولم يزل هذا التلبس إلّا بزوال هذه الأمور وفى الثالث يكون التلبس بأخذ تلك المبادئ حرفه أو صنعه و الانقضاء بتركها و الإعراض عنها فالتلبس فعلى مادام لم يعرض عنها و إن لم يشتغل بها فعلاً بجهه من الجهات و كيف ما كان فلا يوجب اختلاف المبادئ اختلافاً فى دلالة المشتقات بحسب الهيئه و لا تفاوتاً فى الجهه المبحوث عنها فإن كان المشتق حقيقه فى من تلبس بالمبدأ فهو كذلك فى جميع الأنحاء المذكوره كلّ بحسبه.

المقام الثانى عشر: أنّه إذا شكّ فى أنّ الموضوع له فى المشتقات هو المتّصف بعنوان بعض صفاته من دون شرط بقاء الاتّصاف حتّى يكون أعمّ أو مع اشتراط بقاء الاتّصاف

حتى يختص بالمتلبس بالمبدأ فمقتضى الأصل اللفظي هو الأول إن كان الإطلاق ذاتياً لحاظياً كما هو الحق فإن مجرد ملاحظه الحاكم أو الواضع المهيته اللابشرط التي تكون خاليه عن القيود والشروط كاف للسريان والإطلاق بعد كون المتكلم في مقام بيان موضوع حكمه سواء كان الحكم شرعياً أو وضعياً ولاحاجه إلى ملاحظه السريان والإطلاق هذا بخلاف الخاص أي المتلبس مع بقاء الاتصاف فإنه يحتاج إلى ملاحظه الخصوصيه و هي بقاء اتصاف الذات فتجرى فيه أصاله عدم الخصوصيه و لا تكون معارضة مع أصاله عدم ملاحظه الإطلاق بعد ما عرفت من أن الإطلاق ذاتي للاحاطي و معنى الإطلاق والسريان في المقام هو أن المشتقات كانت موضوعه للأعمم لالخصوص المتلبس بالمبدأ هذا كله بالنسبه إلى الأصل اللفظي.

وأما الأصل العملي ففيه تفصيل لأن الشك إن كان في حدوث الحكم بعد زوال العنوان الذي اخذ في الموضوع فالمرجع هو أصاله البراءه كما إذا فرضنا أن زيدا كان عالماً ثم زال عنه العلم وبعد ذلك يرد دليل على وجوب إكرام كل عالم فشككنا في وجوب إكرام زيد لاحتمال كون المشتق موضوعاً للأعمم فتجرى فيه اصاله البراءه.

وإن كان الشك في بقاء الحكم بعد حدوثه و ثبوته فالمرجع هو استصحاب البقاء كما لو كان زيد عالماً و أمر المولى بوجوب إكرام كل عالم ثم بعد ذلك زال عنه العلم و أصبح جاهلاً فلا محاله نشك في بقاء الحكم لاحتمال كون المشتق موضوعاً للأعمم فيجرى استصحاب بقائه بعد حكم العرف بأن الأوصاف من قبيل الأحوال فيقال إن زيدا كان إكرامه واجباً والآن كما كان. هذا بناء على عدم وجود دليل على أن المشتق حقيقه في المتلبس بالمبدأ و أمّا مع إقامه الدليل فلا مجال للأصل مطلقاً و سيأتي أن الدليل موجود في المقام.

الحقّ أنّ المشتقّ حقيقه في المتلبس بالمبدأ لا الأعمّ وبدلّ عليه وجوه:

منها: تبادر المتلبس من لفظ العالم و لو كان موضوعاً للأعمّ لصدق عليه و لو بعد الانقضاء و لتبادر منه الجامع بينهما و المعلوم خلافه و منها صحّحه سلب عنوان المشتقّ عمّن انقضى عنه المبدأ مثلاً اذا رأينا صحه القول بان زيدا ليس بعالم عند انقضاء المبدأ عنه كان ذلك دليلاً على اختصاص معنى العالم بالمتلبس بمبدأ العلم.

ومنها: ارتكاز تضادّ الصفات المتقابله كتضادّ الأبيض مع الأسود مع أنّ المشتقّ لو كان موضوعاً للأعمّ لما كان بين الصفات المذكوره تضادّ لإمكان صدقهما معا على الذات في زمان واحد كالصفات المتخالفه لجواز إرادته الفعلّي من الأبيض ومن انقضى عنه المبدأ من الأسود أو بالعكس إذ المفروض أنّهما موضوعان للأعمّ فإذا إجتمعا اريد منهما ما يمكن الجمع بينهما بالنحو المذكور.

ومنها: جواز الاستعمال المجرد عن القرينه في خصوص المتلبس فإنّه يكشف عن كون اللفظ موضوعاً له وإلّا فلا- يستعمله المتكلم الحكيم فيه من دون إقامة القرينه لكون الاستعمال المذكور غلطاً بناء على وضعه للأعمّ بعد فرض تجرّده عن جميع علاقات المجاز.

ثمّ إنّ تقدّم رتبه بعض هذه العلائم بالنسبه إلى البعض كتقدم الاستعمال المجرد عن القرينه على غيره لا يضرّ بإطلاق العلامه على جميعها باعتبار التلازم الموجود بينها لاسيّما إذا أمكن أن لا يلتفت المستمع أو المخاطب إلى الملزوم فهو بالتفاتة إلى اللازم أحرز الحقيقه كما لا يخفى.

لا يقال: إنّ في مثل المضروب والمقتول لا يدوم الضرب والقتل بل انقضى عنه المبدأ و هو حدث الضرب و القتل و مع ذلك لا يصحّ سلبهما فعدم صحّحه السلب لا يكون شاهداً

على أنه حقيقه في المتلبس بالمبدأ لأننا نقول إن اريد بالقتل أو الضرب نفس ما وقع على الذات ممّا صدر عن الفاعل ففيه أنه نمنع عدم صحّه السلب في حال انقضائهما لوضوح صحّه أن يقال أنه ليس بمضروب أو مقتول في الآن و صحّه السلب دليل على كونهما حقيقه في المتلبس بهما دون من انقضى عنه المبدأ. و إن اريد بهما معنى آخر و لو مجازاً كإرادته عدم الروح من القتل و الجراحه أو الإيلام من الضرب فالتلبس بهما يكون باقياً حتى حال انقضاء حدث الضرب و القتل و باعتبار بقاء التلبس بعدم الروح أو الجراحه و الإيلام لا يصحّ سلبهما.

ولكن ذلك يكون خارجاً عن محلّ الكلام إذ محلّ البحث هو إطلاق المشتقّ على من انقضى عنه المبدأ و في مثل المذكور لا ينقضى عنه المبدأ.

### استدلال الأعمى

واستدلّ الأعمى بقوله تعالى: (قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) تبعاً للاستدلال به في الروايات على عدم لياقه من سبق منه الظلم لمنصب الإمامه و إن تاب و صار عادلاً و من المعلوم أنّ ذلك لا يكون موجهاً إلّا بأن كان المشتقّ موضوعاً للأعمّ من المتلبس بالمبدأ و إلّا فان كان المشتقّ موضوعاً لخصوص المتلبس فلامجال للاستدلال به في من انقضى عنه المبدأ.

وفيه: أولاً: أنّ الاستعمال في الأعمّ من المتلبس بقيام القرينه لا يكون دليلاً لكون المشتقّ حقيقه في الأعمّ والقرينه في المقام هي فخامه أمر الإمامه والخلافه بحيث لاتنالها يد من تلوث بلوث الظلم والمعصيه و لو آناً و تشهد على هذه الفخامه الامتحانات المقدماتيّه لإفاضتها مع كون إبراهيم عليه السلام نائلاً لمنصب النبوه و الخله هذا مضافاً إلى الروايات الداله على عدم لياقه من سبق منه الظلم لمنصب الامامه.

وثانياً: أنّ عنوان «الظالمين» مستعمل بلحاظ حال التلبس ولو آناً لابلحاظ حال الانقضاء كقولهم كان زيد ضارباً أمس لأن إبراهيم عليه السلام أجلّ شأننا من أن يسئل عن الله تعالى تلك الإمامه الشامخه بقوله ومن ذرّيتي بعد قوله عزّوجلّ: (إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا) لذرّيته الذين يكونون في جميع عمرهم من الظالمين أو الذين يكونون كذلك في حال إعطاء الإمامه وبعده فالمناسب له هو أن كان يسئلهما للعادلين في جميع العمر أو في حال إعطاء الإمامه وبعده. فأجابته سبحانه وتعالى بنيل الذين لم يظلموا أصلاً لتلك الرتبه دون من صدر منهم الظلم في برهه من الزمن وعليه فلفظ الظالمين بالقرينه المذكوره مستعمل في حال التلبس لابلحاظ حال الانقضاء و الفرق بين الثاني والأول ان استعمال المشتق في الأول يكون مجازاً في من انقضى عنه المبدأ بخلاف الثاني فان استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس يكون حقيقه و كيف كان فليس هذا الاستعمال دليلاً على كونه موضوعاً للأعمّ كما لا يخفى.

فلا وجه للاستدلال بالآيه الكريمه لإثبات أنّ لفظ المشتق حقيقه في الأعمّ مع ما عرفت من تبادل لفظ المشتق في المتلبس بالمبدأ واحتمال استعماله في الآيه على وجه لا ينافي ذلك فلا تغفل.

## تنبيهات:

### التنبيه الأول: في بساطه المشتق والمراد منها

الحق أنّ المشتق بحكم التبادر موضوع لأمر وحداني وإن كان عند التحليل العقلي مركباً من أمرين ذات ونعت وذلك لعدم انطباق شيء في مرآه الذهن عند إدراك المشتق إلّا صورته علميه واحده سواء كان بسيطاً في الخارج كالأعراض كقولنا البياض أبيض أو مركباً حقيقياً كالإنسان ونحوه من الأنواع المركبه أو مركباً اعتبارياً كالدار والبيت وغيرهما.



وهذه البساطه بساطه إدراكيه و لحاظيه و ملاكها وحده الصورة الإدراكيه سواء أمكن تحليلها إلى معان متعدده أم لا وعليه فالتحليل العقلي لا ينافي البساطه الإدراكيه و اللحاظيه فكما أنّ من نظر إلى النجم لا يرى في بدو النظر جسمًا و نوراً مرتبطين بل يرى معنونا بعنوان النورانيه كذلك من رأى ضارباً لا يرى في بدء النظر ذاتاً و ضرباً مرتبطين بل يرى معنونا بعنوان الضاربيّه الذي يعبر عنه في الفارسيّه ب - «زننده» وإن جاز تحليله في مقام الشرح إلى ذات ثبت له الضرب و هذا أمر لا غبار عليه و هو المناسب للمقام لأنّ البحث هنا عن مفاهيم المشتقات لغه و عرفاً.

و دعوى أنّ البحث لزم أن يكون في البساطه الحقيقيه و العقليه لا- الإدراكيه لأنّ البساطه الإدراكيه ممّا لا يكاد يشكّ فيها ذو مسكه بخلاف البساطه الحقيقيه فإنها قابله للبحث من حيث خروج الذات عن المشتقات و تمخضها في المبدأ و النسبه أو من حيث خروج الذات و النسبه عن المشتقات و تمخضها في المبدأ فقط و كون الفرق بين مدلول لفظ المشتقّ و مدلول لفظ المبدأ فرقاً اعتبارياً.

مندفعه بأنّ المباحث الفلسفيّه التي يبحث فيها عن حقائق الأشياء لا تساعد المفاهيم العرفيه و اللغويّه المبحوثه عنها في مباحث الألفاظ فما ذكره السيّد الشريف في مقام تعريف الفصل الحقيقيّ بحسب اصطلاح المنطقيين من ان المشتق عند المنطقيين خال عن الذات لا يرتبط بمقامنا من تعيين معاني المشتقات لغه و عرفاً في الكتاب و السنّه.

و كيف كان فالدليل على البساطه الإدراكيه هو التبادر المشهود بالوجدان عند إدراك المشتقات فإنّ لانفهم من مثل الضارب إلّا أمراً وحدانياً قابلاً للتحليل إلى معنون و عنوان صدور الضرب منه لا مركباً من الشخص و صدور الضرب و لانفس المبدأ و العنوان من دون معنون كما يشهد له صحّه أخذ المشتقات موضوعاً في القضايا الحملية أو متعلّقاً

للحكم في القضايا الإنشائية كقولنا الضاحك إنسان أو صلّ خلف العادل أو صحّه جعل المشتقات محموله في القضايا الحملية كقولك زيد عالم.

لأنّ ملاك صحّه الحمل في الحمل الشائع هو الاتحاد في الوجود والاختلاف في المفهوم ولأرب في وجود هذا الملاك مع كون الموضوع له في المشتقّ هو المعنون دون نفس العنوان إذ لا اتّحاد بين الضحك و الإنسان والعلم والزيد.

لا يقال: صحّه حمل الموجود على الوجود أو المضىء على الضوء ونحوهما يدلّ على أنّ مفاد المشتقّ و معناه هو نفس المبدأ فقط و الذات و النسبه ليستا داخلتين في مفهومه أصلاً والفرق بين المبدأ والمشتقّ هو باعتبار المبدأ بشرط لا والمشتقّ لا بشرط.

لأنّ نقول: إنّ الإبهام المأخوذ في مفهوم المشتقّ حيث كان من جميع الجهات حتّى من حيث كونه عين المبدأ في الخارج يصحّ حمل الموجود على الوجود ونحوه حيث لم يعتبر في العنوان المذكور أن لا يكون عين المبدأ خارجاً فالأمر الوجداني المتبادر من المشتقّ كاف لصحّه الحمل هذا مضافاً إلى جواز تخيل المغايره بينهما وإن لم يكن بينهما مغايره حقيقه على أنّ المغايره المفهوميّه تكفي في صحّه الحمل.

وبالجملة أنّ المشتقّ موضوع لمعنى بسيط إدراكاً وتصوراً ولكنّه قابل للتحليل إلى الذات والمبدأ عقلاً فالقول بوضعه للمركّب ممنوع كالقول بأنّه موضوع للبسيط الذي لا يكون قابلاً للتحليل إلى الذات والمبدأ والدليل عليه هو التبادر وصحّه الإسناد والحمل و أما الاستدلالات العقلية للبساطه العقلية فهي أجنبيّه عن إثبات معانى المشتقات لغه وعرفا بل هي مناسبه لتبيين معانى الفصول الحقيقيه بحسب اصطلاح المنطقيين مع ما فيه من النقص والإبرام.

## التنبيه الثاني: فى الفرق بين المبدأ والمشتق

ولا يخفى عليك الفرق بينهما بعد ما عرفت من أنّ المشتقّ موضوع لأمر وحدائى قابل للتحليل العقلى إلى معنون مبهم وعنوان بخلاف المبدأ فإنه موضوع نفس العنوان ولذا يجوز حمل المشتقّ دون المبدأ بلاإعمال العناية إذ المعنون المبهم قابل للاتّحاد مع الموضوع بعكس المبدأ فإنه غير الموضوع والاتّحاد بينهما وعليه فالفرق بين المشتقّ والمبدأ فرق جوهرى ناش من كفيته الوضع ولا حازه مع وجود الفرق الجوهرى إلى الفرق الإعتبارى مع ما فيه من الضعف هذا مضافاً إلى أنّ اعتبار المبدأ بشرط لا والمشتقّ لا بشرط بحسب الحمل لا يصحّ الحمل فى المشتقّ بناء على عدم وجود الفرق الجوهرى وعيته المشتقّ مع المبدأ لأنّ مثل العلم والحركة والضرب ونحوها ممّا يمتنع حملها على الذوات لاتصير قابله للحمل باعتبارها لا بشرط كما لا يخفى.

وكيف ما كان فمن صحّحه حمل المشتقّ يعلم أنّ لمادّه المشتقات معنى ولهيتها معنى آخر به صار قابلاً للحمل وهذا هو معنى التركيب الانحلالي.

## التنبيه الثالث: فى ملاك الحمل

ولا يذهب عليك لزوم اعتبار الاتّحاد فى صحّحه حمل شىء على شىء ولو كان الاتّحاد من وجه إذ بدونه لا يصحّ الحمل لوجود المباينه المطلقة بين الموضوع والمحمول.

ثمّ إنّ الاتّحاد على أنحاء منها أن يكون بحسب المفهوم كقولنا الإنسان إنسان بالضروره وهو الذى يعبر عنه بحمل الشىء على نفسه ولافائده فيه إلّا دفع توهم إمكان سلب الشىء عن نفسه.

ومنها: أن يكون بحسب الهو هويّه بالذات والحقيقه وهو ملاك الحمل الأولى والمغايره حينئذٍ تكون بالاعتبار الموافق للواقع لا بالفرض كمغايره حيوان ناطق مع الإنسان بالإجمال والتفصيل وهو الذى يعبر عنه بالحمل الأولى الذاتى.

ومنها: أن يكون الأتحاد بحسب المصداق والوجود وإن كانا متغايرين بحسب المفهوم والحمل فيه يرجع إلى كون الموضوع من أفراد المحمول ومصاديقه كقولنا الإنسان قائم وهو الذى يعبر عنه بالحمل الشائع الصناعى ولا بد فيه من وجود واحد ينسب إلى الموضوع والمحمول ولا يعقل بدونه حمل أحد المتغايرين فى الوجود على الآخر وعليه فلو كان بين الموضوع والمحمول مغايره فى الوجود كقولنا زيد ضارب بناء على كون المشتق عين المبدأ أعنى الضرب فلا يصحّ حمله على زيد واعتبار لا بشرط فى المتغايرين فى الوجود لا يصحّ الحمل لعدم إيجابه تغييرا فى المتغايرين كما أنّ اعتبار المجموع واحداً وملاحظه الحمل بالإضافة إلى المجموع من حيث الهيئه الاجتماعيه حتى يكون الحمل بالإضافة إلى المتحدّين فى الوجود بنحو من الاعتبار لا يجدى فى رفع المغايره الحقيقيه الخارجيه وحصول الأتحاد فى الوجود الخارجى وعليه فلو كان المشتقّ عباره عن نفس المبدأ فاعتباره لا بشرط أو اعتبار المبدأ والذات شيئاً واحداً وملاحظه الحمل بالإضافة إلى المجموع لا يجدى فى صحّحه الحمل لأنّ الإعتبارات لا-توجب الأتحاد الحقيقى فى ظرف الحمل وهو الخارج فاللازم هو ما عرفت فى معنى المشتقّ من أنّه موضوع لأمر وحدانى قابل للانحلال وهذا الأمر الوحدانى أمر مبهم يقبل الحمل على الذات وهو أمر ينتزع عن مثل زيد بلحاظ قيام الضرب به قيام الفعل بفاعله أو العرض بموضوعه ومنشأ الانتزاع أمر واقعى لا اعتبارى كما لا يخفى.

#### التنبه الرابع

أنّ المعيار فى صحّحه الحمل الشائع الصناعى كحمل المشتقّ على موضوع ليس إلّا مجرد تحقّق حيثيه المبدأ فى الخارج سواء كان قائما بالموضوع بقيام الانضمامى كما فى صدق الأسود على الجسم أو كان قائما بقيام انتزاعى كما فى صدق الفوق على شىء و كان منفردا

فى ذات الموضوع بنحو الجزئيه كما فى تقرّر الإنسانيه فى ذات الزيد المتشخص بالوجود أو كان متحداً مع الموضوع فى الوجود كما فى حمل الجنس على الفصل وبالعكس أو كان عين تمام ذات الموضوع كما فى صدق الأسود على السواد و الوجود على الوجود أو كان زائداً عليه أو غير ذلك من الخصوصيات المصادقيه فالمعتبر فى صحه الحمل هو إفاده المشتق مجرد تحقق حيثه المبدأ و عليه فزياده العنوان على المعنون ليس من مدلول المشتق و إن كان من خصوصيات المصاديق غالباً.

و ممّا ذكر يظهر أنّ صدق المشتقّ فيما إذا كان عين الذات كصفاته تعالى ليس بمجاز بل هو حقيقه بعد عدم دلالة نفس المشتقّ على زياده العنوان على المعنون فكما أنّ صدق عالم على زيد حقيقه فكذلك يكون صدقه على الله تعالى مع أنّ العلم فيه سبحانه عين ذاته على مذهب الإماميه من دون حاجه إلى النقل أو القول بالمجاز و التغاير المفهومى فى صفات المبدأ المتعال مع الذات و إن كانا متّحدين فى الوجود و المصادق كاف فى صحه الحمل و إفادته.

### التنبیه الخامس

إنّ مفهوم صفات الله سبحانه و تعالى و تطبيقها عليه ممّا يعرفه العرف لما عرفت من أنّ المناط فى صدق المشتقات ليس إلّا تعنون الذات بمعنويته تحقق المبدأ فيه من دون دخل للخصوصيات المصادقيه وهذا التحقق لا يحتاج إلى التعمّل والتأمل الخاصّ و إنّما الذى يحتاج إلى التأمل والتعمّل هو كفيته التطبيق من العينيه أو زياده لا أصل التطبيق فإنّ تطبيق المفاهيم على مصاديقه و تبين معانى الألفاظ و معانيها بيد العرف و عليه فدعوى عدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس كما ترى.

المقصد الاول: في الاوامر

اشاره

ص: ١١٧



**إشاره**

والبحث في جهات:

**الجهه الأولى:**

أنّ الأمر على زنه الفلّس مشترك لفظيّ بين معانيها من الطلب الالزاميّ و الشىء أو الفعل أو الشأن على اختلاف الاقوال وعليه فمعنى الأمر جامدى و حدثى و متعدّد و الشاهد على تعدّد معنى الأمر المذكور مضافاً إلى التبادر هو اختلاف صيغ جمعه بالأوامر والأمر إذ جمع الأمر بالمعنى الجامدى هو الأمور وجمع الأمر بالمعنى الحدثى هو الأوامر وهكذا الاشتراك المعنوى في لفظه الأمر ينفيه الاختلاف المذكور لأن الاختلاف في الجمع حاك عن اختلاف المفردات في المعانى.

**الجهه الثانيه:**

أنّ الحقّ هو اعتبار العلوّ في مفهوم الأمر من دون فرق بين كون العلوّ معنويّاً أو ظاهريّاً و الدليل عليه هو التبادر و صحّه السلب عن الطلب من المساوى أو السافل و أمّا الاستعلاء فهو غير معتبر في حقيقه الأمر و الشاهد له هو صدق الأمر على طلب العالى مع الغفله عن علوّه مع أنّ الاستعلاء لو كان دخيلاً لما صدق الأمر بدونه و هكذا



لا يتوقف صدق الأمر على نفوذ الكلمه لعدم مدخلية ذلك فى العلو الواقعى نعم لامعنى للعلو الظاهرى بدون نفوذ الكلمه.

### الجهه الثالثه:

الإلزام والإيجاب معتبر فى مادّه الأمر و الدليل عليه هو التبادر و هو انسباق الإلزام من حاقّه مادّه الأمر كما أنّه متبادر من مرادفها فى لغه الفارسيّه و هو «فرمان» و لذا يصحّ به الاحتجاج و المؤاخذة على المخالفه مع الأمر.

ثمّ إنّ التعبير بالظهور الانصرافى أو الظهور الإطلاقى أو الظهور العقلى مكان تبادر المعنى من حاقّ اللفظ غير صحيح أو مسامحه. لأنّ الأوّل من جهه كثره الاستعمال لا من جهه حاقّ اللفظ والثانى من جهه مقدّمات الحكمه لا من جهه حاقّ اللفظ فقط و الثالث من جهه اللابديّه العقليّه بمقتضى قضيه العبوديه و الرقيه و هو لزوم الخروج عن عهدته الخطاب ما لم ينصب قرينه على الترخيص فى تركه لا- من جهه دلالة اللفظ بنفسه و لعلّ منشأ هذه التعبيرات هو الخلط بين مادّه الأمر و بين صيغه الأمر أو جعل معنى مادّه الأمر هو مجرّد الطلب مع ما عرفت من أنّ معناه هو الطلب مع الإلزام لا صرف الطلب و إذا اتّضح ذلك فى مادّه الأمر كانت مادّه النهى أيضاً كذلك بقرينه المقابله فإنّ المتبادر منها هو الزجر عن الشىء على سبيل الإلزام والإيجاب.

ويتفرّع على ذلك أنّ الواجب فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو البعث نحو المعروف و الزجر عن المنكر على سبيل الإلزام والإيجاب إذ المأمور به فى مثل قوله تعالى «و أمر بالمعروف و أنّه عن المنكر» هو الأمر و النهى و هما البعث أو الزجر على سبيل الإلزام و الإيجاب و عليه فلا- يكفى فى الامتثال مجرّد الطلب كالاستدعاء أو الالتماس إذا احتيج إلى الأمر و النهى فلا تغفل.

**المقام الأول: في مفهوم الطلب والإرادة**

ولا يخفى عليك أنّ المتبادر من لفظه الإراده هي الصفه النفسائيه و من لفظه الطلب هو الفعل وهو التصدّي نحو تحصيل شيء في الخارج و الأوّل من مقوله الكيف النفسائى و الصفه النفسائيه من الامور الحقيقه التى لا تقبل الوجود الانشائى و الثانى من مقوله الفعل و هو يقبل الوجوبى الانشائى و دعوى اتحادهما كما عن جماعه منهم صاحب الكفايه غير صحيحه لما عرفت من أنّهما مقولتان لامقوله واحده ثم إنّ الطلب و هو التصدّي إمّا يكون بنفسه بأن يتصدّى بنفسه تحصيل شيء و يصدق عليه الطالب بسبب تصدّيه لتحصيل شيء و اما ان يتصدى لآتيان الغير شيئاً و هو على نوعين أحدهما هو ان يأخذ الطالب يدغيره ويسوقه نحو العمل و ثانيهما هو ان يقول لغيره «اضرب» أو «أمرك بالضرب» و كلاهما بعث و تحريك نحو العمل و يصدق عليهما عنوان الطلب فالطلب عنوان عامّ يصدق على الطلب الخارجى وعلى الطلب الإنشائى فلا وجه لتخصيص الطلب بأحدهما.

ثم لا يخفى عليك أنّ القول بتغاير الطلب والإيراده لا يؤول إلى ما ذهب إليه الأشاعره من الاعتقاد بالطلب النفسى لأنّ الطلب عندهم من الصفات النفسائيه بخلاف ما قلناه فإنّ الطلب عنوان الفعل وهو مغاير مع الإراده التى تكون هي من الصفات النفسائيه.

**المقام الثانى: في حقيقه الكلام النفسى و الطلب النفسى بناء على ما ذهب إليه الأشاعره و أدلتها**

ولا يخفى عليك أنّهم ذهبوا إلى أنّ الكلام النفسى فى الأخبار و الطلب النفسى فى الأوامر أمر وراء الكلام اللفظى و هو المعنى القائم بالنفس الذى يعبر عنه بالألفاظ ويقال هو الكلام حقيقه و هو فى الله عزوجلّ قديم قائم بذاته تعالى وهو غير العبارات التى

نعترف بحدوثها وعدم قيامها بذاته تعالى والكلام النفسى لا يختلف دون الكلام اللفظى فإنه يختلف عباراته باختلاف الأزمنة و  
الأمكنه و الأقسام و أيضاً الكلام النفسى أمر يغير مع العلم إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه كما يغير  
الطلب النفسى فى الأوامر مع الإرادة أيضاً إذ قد يأمر الرجل بما لا يريد كالمختبر لعبد هل يطيعه أو لا؟

ثم إن الدال على الكلام النفسى لا ينحصر بالألفاظ إذ ربما يدل عليه بالإشارة والكتابه و كيف كان فقد استدلوا على مختارهم  
بأمور:

الأول: إن الدليل على أن الكلام النفسى مغاير مع العلم أن الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه فالخبر هو  
النسبه الحكيمه بين الموضوع والمحمول والمراد منها هو حكم النفس وإذعانها بها وهو غير انكشاف ثبوت شىء لشىء فالإذعان  
بالوقوع المأخوذ فى الجمل الخبرية غير العلم الواقعى بوقوع النسبه ضروره أنه قد يخبر المتكلم وهو شاك بل قد يخبر وهو عالم  
بعدم الوقوع فالمراد من الإذعان حينئذ هو عقد القلب على الوقوع جعلاً على نحو ما يكون القاطع معتقداً وهو الذى يعبر عنه  
بالتجزم.

اجيب عنه بأن النسبه التى دلت الجمله عليها ليست شيئاً آخر وراء العلم إذ النسبه المتصوره بين المحمول والموضوع أعنى هذا  
ذاك فى الخارج تقوم بالنفس لانفسها بل بصورتها فهى كالمعلومات الأخر من العلم الحصولى حيث أن قيامها قيام علمى لا  
كقيام العلم مثل العلم بالنفس حتى لا يحتاج إلى الصورة.

والذى يجب على الأشعرى هو إثبات قيام شىء بالنفس بنفسه على حد قيام العلم الحضورى والإرادة لا على حد قيام المعلوم  
بالعلم الحصولى، فإن هذا القيام لا يوجب صفة اخرى بالنفس حتى ينفع فى إثبات الكلام القائم بذاته تعالى وراء علمه وسائر  
صفاته العليا.

فالخبر هو الكلام اللفظى ومدلوله هو النسبه أعنى «هذا ذاك» وهى كما عرفت هو

العلم الانفعاليّ و ثبوت شيء لشيء والنسبه المذكوره غير شؤونها من الإقرار و الإذعان فإنّ شؤونها من باب علم فعليّ قائم بالنفس قياماً صدورياً والنسبه من باب ثبوت شيء لشيء والانكشاف والعلم الانفعاليّ و مدلول الكلام هو النسبه التي تكون متعلّقه للإقرار والإذعان والجزم والتجزّم لا- نفس الإقرار والإذعان و الجزم و التجزّم إذ مدلوليه الوجود الحقيقي كالإقرار و الإذعان من دون وساطه وجه وعنوان أمر غير معقول لان المدلوليه ليست إلّا بحصوله في المدارك الادراكيه و الوجود لا يقبل وجوداً آخر سواء كان العارض من سنخ المعروض أم لا- ودعوى إمكان التخلّص عنه بدلاله الكلام اللفظيّ على نفس مفهوم الاقرار و الإذعان لا بما أنّه موجود خروج عن فرض الأشعريّ فإنّه قائل بدلاله الكلام اللفظيّ على نفس الحكم والإقرار والإذعان بوجودها التكوينيّ من دون وساطه مفهوم و هو أمر غير معقول.

الثاني: إنّهُ ممّا يدلّ على أنّ الطلب النفسيّ أمر وراء الإراده هي نفس الأوامر الامتحتايّه لأنّها لا توجد بدون السبب والمفروض عدم الإراده فيها فلا بدّ من وجود صفة اخرى لتكون هي الباعثه إليها و هذه الصفة تسمّى بالطلب النفسيّ فإذا ثبت ذلك في الأوامر الامتحتايّه ثبت في غيرها بعدم القول بالفصل.

و اجيب عنه بأنّ السبب في الأوامر مطلقاً هو الإراده غايه الأمر أنّ المنشأ للأوامر الجدّيّه إرادته نفس المأمور به و في الأوامر الامتحتايّه إرادته إتيان مقدّماته بقصد التوصل بها إلى المأمور به.

وعليه فلا حاجه إلى الطلب النفسيّ في تحقّق الأوامر الامتحتايّه ونحوها.

هذا مضافاً إلى أنّ تحقّق صفة الإراده أو التمنيّ أو الترجّي في النفس قد يكون لتحقّق مبادئها في متعلقاتها كمن اعتقد المنفعه في ضرب زيد فتحققت في نفسه ارادته أو اعتقد المنفعه في الشيء مع الاعتقاد بعدم وقوعه فتحققت في نفسه حاله تسمّى

بالتنمى أو اعتقد النفع فى شىء مع احتمال وقوعه فتحققت فى نفسه حاله تسمى بالترجى وقد يكون تحقق تلك الصفات فى النفس لا من جهه متعلقاتها بل توجد النفس تلك الصفات من جهه مصلحه فى نفسها كإتمام الصلاه من المسافر فإنه يتوقف على قصد الإقامه عشره أيام فى بلد من دون مدخله لبقائه فى ذلك البلد بذلك المقدار وجوداً و عدماً ومع ذلك يتمشى قصد البقاء من المكلف مع علمه بأن ما هو المقصود ليس منشأ للأثر المهم.

فإذا صح تحقق الإراده لمنفعه فيها لا فى المراد فى الإراده التكوينيّه صح ذلك فى الإراده التشريعيّه لأنها ليست بازيد مؤمونه من الاراده التكوينيّه ودعوى امتناع تعلق الإراده بالبقاء من غير مصلحه فى البقاء مندفعه بكفايه ترتب المصلحه على القصد المضاف إلى الإقامه ولا حاجه إلى وجود المصلحه فى نفس البقاء و عليه فلا امتناع فى تعلق الاراده بفعل الغير مع كون المصلحه فى نفس الاراده كما فى الأوامر الامتحانيه.

الثالث: إنهم استدلوا على مغايره الطلب النفسى مع الإراده بأوامر الكفار بالإسلام والإيمان والعصاه بالطاعه والامثال فإن هذه الأوامر خاليه عن الإراده الجدّيّه وإلّا لزم تخلف المراد عن الإراده و هو محال ولكن مع ذلك توجد صفه نفسانيه اخرى غير الإراده فى هذه الأوامر وهذه الصفه تسمى بالطلب النفسى.

وأجيب عنه: بأن المحال هو تخلف المراد عن الإراده التكوينيّه لا- الإراده التشريعيّه و الإراده فى الأوامر المذكوره هى الإراده التشريعيّه و هى تعلقت بإتيان الفعل مع وساطه اختيارهم وهذه الإراده جدّيّه من قبل المولى وليس مقتضاها هو صدور الفعل عنهم قهراً و إلّا لزم الخلف كما لا يخفى.

و قد انقدح ممّا ذكر عدم تماميّه استدلالاتهم على وجود الكلام النفسى فى الأخبار و وجود الطلب النفسى فى الأوامر.

تبصره: ولا يخفى أنّ البحث عن الجبر و الاختيار بحث كلامي لا يناسبه المقام ومع ذلك خرج أصحابنا الأصوليون عن المباحث الأصولية و بحثوا عنه.

ومجمل الكلام فيه أنّ الوجدان أدلّ دليل على اختياريه الأفعال إذ معيار الاختياريه هو التمكن من طرفي الفعل و الترك و هو موجود في أنفسنا بالوجدان.

وهذا التمكن من مواهب الله سبحانه تعالى وهو الذي يخرجنا عن المجبوريه وعن التفويض والاستقلال كما اشير إليه في الأخبار بأنه لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين.

وأما تعريف الاختياري بالمسبوقيه بالإرادة ففيه أنه منقوض بما يصدر من العشاق الذين لم يتمكنوا من الخلاف فإنهم لا يعدون لعدم تمكّنهم من الخلاف مختارين مع أنّ ما يصدر عنهم مسبوق بالإرادة فالصحيح أن يعرف الاختياري بما يصدر عن شخص مع التمكن من الخلاف وهو صادق على أفعاله سبحانه و تعالى مع كونها مستنده إلى صفاته وأسمائه الذاتيه الواجبه لوجود ملاك الصدق وهو التمكن والقدرة على الخلاف.

فوجوب قدره بالذات فيه تعالى أو وجوب التمكن بالغير فينا لا ينافي الاختيار.

ثمّ إنّ السعاده والشقاوه ليستا ذاتيتين بل هما مكسوبيتان باختيار العبد وإرادته فما يترأى في الأخبار من خلاف ذلك مأول أو مطروح لمنافاته مع اصول المذهب كما لا يخفى.



إشاره

وفيه مباحثا

المبحث الأول: فى تحقيق معنى صيغه الأمر

و أعلم أنّ التحقيق أنّ مفاد هياه الأمر إيجادى لاحكائى فهى موضوعه لإنشاء البعث والإغراء نحو المأمور به والبعث والإغراء هو تحريك المطلوب منه نحو العمل المقصود وهو يوجد تاره بالتحريك الفعلى الخارجى كأن يأخذ الطالب يد المطلوب منه ويسوقه نحو المطلوب ويوجد اخرى بالتحريك الإنشائى كقولك «افعل كذا» أو «آمر ك بكذا».

والدليل على أنّ مفادها هو ذلك تبادر الفرق بين «اضرب الانشائى وتضرب الخبرى» إذ الأول لإيجاد البعث والثانى للحكاية ولذلك يتّصف الثانى بالصدق والكذب دون الأول لأنهما من أوصاف الحكاياه لا الإنشاء والإيجاد.

ثم لا يخفى عليك أنّه ليس المراد من الإيجاد إيجاد شىء فى عالم التكوين حتّى يقال إنّنا لانتصّر له معنى بل المراد هو إيجاد بعث اعتبارى فى دائره المولويه والعبوديه وهو بمكان من الإمكان فإنّه يقوم مكان البعث الخارجى بالجوارح من اليد أو الرجل وله نظائر فى مثل حروف النداء والتحضيض والتوبيخ وإنشاء العقود والمناسب ونحوها فإنّها موجدات بنحو من الإيجاد لا حكائيات و لذلك لا يتفحص العقلاء فى مثل هذه



الأمور عن الصدق والكذب بل يتفحصون عن الإرادة الجدّية ثم إن دلاله الإنشائات على الإرادة الجدّية تكون بدلاله الاقتضاء من باب أن هذه الأفعال لا تصدر عن الحكيم من دون إرادته جدّية لا بالدلاله اللفظية حتى تكون بالنسبة إليها حاكية ولذا يقال إن الأصل في الأفعال الصادره عن الحكيم هو حملها على الجدّ حتى يظهر خلافه فالإرادة خارجه عن مدلول الصيغه ومفادها وإنما تستفاد من بناء العقلاء على حمل أفعال الحكيم على الجدّ.

وينقدح ممّا ذكر أنّ إرادته البعث كسائر الدواعى من التهديد والإنذار والاستهزاء تكون خارجه عن مدلول الصيغه ومفادها لأنها موضوعه لإيجاد البعث والإغراء نحو المأمور به والإرادة الجدّية مستفاده من الأصل العقلانيّ مادام لم تقم قرينه على الخلاف ومع قيام القرينه فلا- إرادته جدّية ولكن الصيغه استعملت في معناها من دون لزوم مجاز في الكلمه أو اشتراك لفظيّ فيها لأنّ صيغه افعال تستعمل في جميع التقادير في إنشاء البعث الذي وضعت له وإنما اختلف الداعي لأنه تاره هو الإرادة الجدّية للبعث والتحريك نحو المطلوب الواقعيّ وأخرى التهديد والإنذار وغيرهما بقيام القرينه، نعم لو قلنا بأنّ الصيغه موضوعه للحكاية عن الإرادة النفسية الجدّية لكان المعنى مختلفاً بحسب اختلاف الموارد ولزم المجاز فيما إذا لم تكن حاكية عن الإرادة النفسية الجدّية ولكن هذا المبني ضعيف ربّما يقال نعم لا مجاز في الكلمه لعدم استعمال الصيغه في غير الموضوع له ولكن يلزم خلاف الوضع إذ الواضع جعل الصيغه موضوعه لإنشاء الطلب بداعي البعث والتحريك جدّاً لا بداع آخر.

وفيه أنّ الدواعى والأغراض لا-توجب تقييداً في الوضع كما لا-توجب ذلك في المعاملات وعليه فدعوى اختصاص الوضع بالداعي الحقيقي كما ترى.

وبالجمله فكما أنّ تخصيص العمومات لا يوجب المجاز فيها مع أنّ الخاصّ قرينه

لرفع اليد عن أصله الإرادة الجدّية في العموم لعدم التصرف في الإرادة الاستعماليّة فكذلك في المقام فإنّ التصرف في الإرادة الجدّية لا في الإرادة الاستعماليّة.

ومما ذكر يظهر أنّه لا وجه لدعوى انسلاخ الصيغ الإنشائيّة كالترجّي والتمنّى عن معانيها إذا استعملت في كلامه سبحانه وتعالى بدعوى استحاله مثل هذه المعاني في حقّه عزّوجلّ وذلك لأنّ المتسحيل هو الحقيقيّ من الترجّي والتمنّى ونحوهما للزوم الجهل والعجز لا الإنشائيّ الاعتباريّ منها الذي يوجد بالصيغ المذكوره بدواع معقوله والمفروض أنّ الصيغ لا تتدلّ إلّا على الإنشائيّ منها وعليه فمثل قوله تعالى (وَ مَا تَلَكَّ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى) ليس مستعملًا في الاستفهام الحقيقيّ حتّى ينافى علمه تعالى بل هو استفهام إنشائيّ استعمل بداعي إظهار المحبّه.

### المبحث الثاني: في كيفية استفاده الوجوب من صيغه الأمر

وقد عرفت أنّ مقتضى التبادر هو وضع صيغه افعل لإيجاد البعث وإنشائه.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ البعث من ناحيه المولى مع أنّ الاصل في الأفعال هو حملها على الجدّ يكون تمام الموضوع لحكم العقلاء بكون البعث المذكور حجّه على لزوم الإتيان ما لم تقم قرينه على الترخيص وجواز الترك.

كما أنّ البعث الخارجيّ باليد و نحوها من ناحيه المولى يكون موضوعاً لحكمهم بذلك.

ولذلك لا يتوجّه العقلاء إلى الاعتذار عن المخالفه باحتمال إرادته الندب مع الاعتراف بعدم قيام القرينه على الخلاف.

وعليه فالوجوب أمر ينتزع من البعث المذكور وحكم العقلاء بكونه حجّه على لزوم الإتيان به ما لم تقم قرينه على الترخيص في تركه.

كما أنّ الاستحباب أمر ينتزع من البعث المذكور مع قيام قرينه على الترخيص في تركه فالوجوب والندب أمران انتزاعيّان لا مدلولان لصيغ الأمر.

وعليه فدعوى تبادر الوجوب من حاقّ صيغته افعل كما ترى لما عرفت من أنّها جزء الموضوع لانتزاع الوجوب و جزء الآخر هو حكم العقلاء بكونه حجّة على لزوم الإتيان كما أنّ القول بأنّ الوجوب مستفاد من مقدّمات الحكمه غير سديد إذ ليس المراد من الوجوب هو الإراده حتّى يقال إنّها ذات مراتب فيمكن جريان المقدّمات لتعيين شديدها لما عرفت من أنّ مفاد الصيغه هو الأمر الإنشائيّ وهو ليس ذا مراتب بل أمر بسيط لا يختلف في الوجوب والندب هذا مضافاً إلى ان المفاهيم المشككه نحو مفهوم الاسود لا يحمل على شديد مرتبتها و الّا لزم حمل كل مطلق على اكمل افرادها و هو واضح البطلان كما لا وجه لدعوى انصراف الصيغه إلى الوجوب لما عرفت من أنّ مدلولها ليس إلّا إنشاء البعث. و لا إطلاق في مفاد الإنشائيات لأنّها كالمعاني الحرفيه من الأمور المشخصه الجزئيه فلامجال لدعوى الانصراف لأنّه متفرّعه على كون مفادها مطلقاً.

ثمّ ينقدح ممّا ذكر أنّه لا- حاجه في انتزاع الوجوب بعد بناء العقلاء على أنّ بعث المولى لا يترك بغير جواب إلى اقتران البعث بالمقارنات الشديده كضرب الرجل على الأرض وتحريك الرأس واليد ولذا لو لم يقترن بهذه الأمور انتزع الوجوب منه كما لا يخفى.

ثمّ إنّ البعث لا يختلف في الوجوب والندب لأنّه تحريك إنشائيّ نحو العمل وإنّما الاختلاف في جواز الترك الكاشف عن عدم الإراده الحتميه فالمستعمل فيه في الوجوب والندب واحد وهو إنشاء البعث وإنّما الاختلاف في الدواعي إذ الداعي في الوجوب هو الإراده الحتميه للإتيان بخلاف الداعي في الندب.

والشاهد له هو إمكان جمع الواجبات والمندوبات في عبارته واحده كقولهم اغسل للجمعه والجنابه من دون لزوم استعمال اللفظ الواحد في الأكثر من معناه أو تأويل الصيغه إلى معنى يصحّ أن يكون جامعاً وذلك لأنّ معنى الصيغه وهو إنشاء البعث واحد

فى الوجوب والندب والاختلاف فى الدواعى لا فى مفاد الهىأه فمع قىام القرینه على الترخىص فى ترك غسل الجمعة ىرفع الید عن ظهور الصیغه فى الوجوب بالنسبه إلیه دون غسل الجنابه.

### المبث الثالث: فى الجملة الخبریه المستعمله فى مقام الطلب والبث

و لا یخفى أن جماعه ذهبوا إلی أن الجملة الخبریه المستعمله فى مقام الطلب مستعمله فى معناها من الإخبار وإنما التفاوت بینها و بین الجملة الخبریه المستعمله فى مقام الإخبار بالدواعى إذ الداعى فى الخبریه هو الإخبار والإعلام بثبوت الشىء لشیء بخلاف المستعمله فى مقام الطلب فإنّ الداعى فیها هو البث الحقیقى.

واستشکل فیه بأنّ لازم استعمال الجملة الخبریه المستعمله فى مقام الطلب فى معناها من ثبوت الشىء لشیء هو الكذب كثيراً لكثرة عدم وقوع المطلوب كثيراً ما فى الخارج.

وأجیب عنه بأنه إنّما یلزم ذلك إذا أتى بها بداعى الإخبار لبداعى البث فإذا جیى بالنسب الخبریه توطئه لإفاده أمر آخر لا یكون المقصود الأصلی هو الإخبار فلا یرد على ذلك باستلزام الكذب لو ارید من قوله علیه السلام «یعید» ونحوه الجملة المستعمله فى معناها لأنّ النسبه فى قولهم یعید جیى بها توطئه لإفاده إرادته البعث، والصدق والكذب یلاحظان بالنسبه إلی النسبه الحکمیة المقصوده بالأصالة دون النسب التی جیى بها توطئه لإفاده أمر آخر ولذا لا یسند الكذب إلی القائل بأنّ زیداً كثيراً الرماد توطئه لإفاده جوده وإن لم یکن له رماد أو كان و لم یکن كثيراً وإنما یسند إلیه الكذب لو لم یکن زید جواداً.

والإنصاف أنّ هذا القول لا یخلو عن تكلف والأولى أن یقال إنّ الظاهر من الجملة الخبریه المستعمله فى مقام الطلب عرفاً فى مثل قولنا بعث وانكحت و یعید هو الإنشاء لا الإخبار بداعى الإنشاء والبث فهذه الجملة من الموجدات لا الحاکیات وحملها على الإخبارات بعید عن أذهان العرف وإن كان ممكناً كما عرفت.

ثم إنَّ كَيْفِيَّهٖ اسْتِفَادَهٗ الْوَجُوبِ مِنْهَا كَاسْتِفَادَهٗ الْوَجُوبِ مِنْ صِيغِ الْأَمْرِ وَعَلَيْهِ فَنَفَسُ الْبَعْثِ بِالْجَمْلَةِ الْخَبْرِيَّةِ كَالْبَعْثِ بِالصِّيغَةِ مَوْضُوعٌ لِحُكْمِ الْعُقْلَاءِ بِكَوْنِهِ حُجَّةً عَلَى لَزُومِ الْإِثْبَانِ فَيَنْتَزِعُ مِنْهُ الْوَجُوبُ فَلَا تَكُونُ الْجَمْلَةُ الْخَبْرِيَّةُ مُسْتَعْمَلَةً فِي الْوَجُوبِ كَمَا لَا يَكُونُ الْوَجُوبُ مُسْتَفَاداً مِنْهَا بِمَقْدَمَاتِ الْحُكْمِ أَوْ بِالْإِنْصِرَافِ كَمَا مَرَّ تَفْصِيلاً ذَلِكَ فِي صِيغِ الْأَمْرِ.

## المبحث الرابع: في التعبدى والتوصلى

### إشاره

والبحث فيه يقع فى مقامات:

### المقام الأول: فى تعريف التعبدى والتوصلى

واعلم أنه يمكن تعريفهما بأنَّ التعبدى ما لا يسقط أمره ولا يحصل الامتثال به فى حاقِّ الواقع إلَّا بإتيانه بقصد القربه والتوصلى ما يسقط أمره بنفس الإتيان كيفما اتفق من دون حاجة إلى حصول قصد القربه.

ويمكن أيضاً تعريفهما بأنَّ التوصلى هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب ويسقط بمجرد وجوده والتعبدى هو ما لا يكاد يحصل الغرض بذلك بل لابدَّ فى حصوله وسقوطه من الإتيان به متقرباً به منه تعالى.

### المقام الثانى: فى إمكان أخذ القربه فى متعلق التكليف و عدمه

### إشاره

ذهب القدماء إلى الأوّل والمتأخرون إلى الثانى والحقّ مع القدماء لعدم تماميّه أدلّه المانعين المتأخّرين.

### وجوه الامتناع فى مقام الأمر

منها: أنّ الأمر يتوقّف على تحقّق موضوعه بتمام أجزائه و شروطه توقّف العرض

على معروضه فلو كان قصد هذا الأمر مأخوذاً في الموضوع لزم الدور لعدم تحقق الموضوع بتمام أجزائه و شروطه التي منها قصد الأمر إلا بعد ثبوت الأمر فالأمر يتوقف على الموضوع والموضوع على الأمر و هو دور.

اجيب عنه: بأن المراد من التوقف إن كان توقفه عليه في الخارج فهو باطل ضروره أن الأمر لا يتعلق بالموضوع إلا قبل وجوده الخارجى وأما بعد وجوده الخارجى فيستحيل تعلق الطلب به لأنه تحصيل الحاصل وإن كان المراد توقفه تصوراً فهو مسلم ولكن لا يلزم منه الدور لأن الموضوع بوجوده الذهني متقدم على الأمر ولا ينافى ذلك كونه بوجوده الخارجى متأخراً عن الأمر ومتوقفاً عليه وبالجملة المتوقف على الأمر و هو الموضوع بوجوده الخارجى غير ما يتوقف الأمر عليه و هو الموضوع بوجوده الذهني وعليه فتوهم الدور ناشئ من خلط الذهن بالخارج.

ومنها: أنه يستحيل أخذ الأمر وكل ما ينشأ من قبله أو يضاف إليه في موضوع المأمور به، وجه الاستحالة هو تأخر الحكم من الموضوع رتبة مع أن اللازم في القيد والمقيد هو أن يكونا في مرتبة واحده بحيث يتمكن الأمر من النظر إليهما معاً بلحاظ واحد وطلب أحدهما مقيداً بالآخر والحكم لتأخره الرتبى لا يتصوره الذهن إلا بعد تصور موضوعه.

اجيب عنه: بأن تأخر الحكم رتبة عن الموضوع لا يمنع عن إمكان لحاظهما معاً ألا ترى أن السبب والمسبب يمكن ملاحظتهما معاً ولا يمنع عن ذلك التقدم والتأخر الوجودى بينهما وعليه فيمكن تصور الحكم بشخصه قبل وجوده وتصور الموضوع كالصلاه ثم يتقيد الموضوع كالصلاه بتصور الحكم إذ تصورهما في مرتبة واحده ولا تقدم وتأخر في تصورهما وإن كانا بحسب الوجود متقدماً ومتأخراً.

ومنها: أن تعلق التكليف بذلك المقيّد يوجب الجمع بين اللحاظ الآليّ والاستقلاليّ لأنّ الموضوع بقيوده لا بدّ وأن يكون ملحوظاً استقلالاً والأمر بما أنّه طرف لإضافه القيد المأخوذ في الموضوع لا بدّ من لحاظه أيضاً استقلالاً مع أنّ الأمر بما أنّه آله البعث إلى المطلوب لا يمكن لحاظه إلّا آله إليه.

اجيب عنه: بأنّ اللحاظين المتنافيين لم يجتمعا في وقت واحد إذ اللحاظ الاستقلاليّ مقدّم على اللحاظ الآليّ منها لأنّ الموضوع بتمام قيوده مقدّم تصوّراً على تعلق الأمر والبعث.

ومنها: أنّ فعلية الحكم متوقّفه على فعلية موضوعه فإذا كان الحكم نفس موضوعه أو جزءاً منه لزم توقّف فعلية الشيء على فعلية نفسه.

اجيب عنه: بأنّ فعلية الحكم متوقّفه على فعلية فرض وجود موضوعه وتقديره في الذهن وهو لا يتوقّف على فعلية الحكم خارجاً كما يقول المولى لعبده كلّ هذا لمحبتى أو لامرى فالطلب فعلى في فرض فعلية المحبه او الأمر ولا يتوقف الطلب و الحكم على فعليتهما في الخارج كما لا يخفى.

ومنها: أنّ الإنشاء حيث كان بداعى جعل الداعى فجعل الأمر داعياً إلى جعل الأمر داعياً يوجب علّية الشيء لعليّته نفسه وهو محال للزوم تقدّم الشيء على نفسه.

وأجيب عنه: بعد مقدّمتين:

الأولى: أنّ الموضوع في المقام ليس إلّا الصلاه المتصوّره مع قصد أمرها والأمر إنشاء على ذلك المقيّد فالبعث إلى طبيعه الصلاه أمر بايجادها و تحصيلها.

والثانيه: أنّ الأمر ليس إلّا المحرّك والباعث الإيقاعى لا المحرّك الحقيقى والباعث التكوينى ولهذا ليس شأنه إلّا تعيين موضوع الطاعه من غير أن يكون له تأثير في بعث

المكلف تكويناً وإلماً لوجب اتفاق الأفراد في الإطاعة بل المحرك حقيقه ليس إلّا بعض المبادئ الموجوده في نفس المكلف كادراك استحقاق المولى للإطاعه فنسبه التحريك إلى الأمر يكون بضرب من العناية و التشبيه.

بأنه إن أراد القائل من كون الأمر محرّكاً إلى محرّكته نفسه أنّ الأمر الإنشائي المتعلّق بالعنوان المقيّد موجب لذلك المحال ففيه أنّ الإنشاء لا يحتاج إلى مؤونه زائده من تصوّر الطرفين.

وإن أراد أنّ الأمر المحرك للمكلف تكويناً محرّك حقيقه إلى محرّكته نفسه فهو خلاف ما عرفت من أنّ نسبه التحريك إليه بضرب من التشبيه و العناية والمحرّك الأصلي هو بعض المبادئ الموجوده في النفس كإدراك استحقاق المولى للإطاعه أو الخوف من ناره و غضبه ومعرفه أنّ الإطاعه لا تحقّق لها إلّا بإتيان الصلاه المقيده فلامحاله يقوم بامثاله على نحو ما أمر.

### وجه الامتناع في مقام الامثال

ومنها: أنّ متعلّق التكليف هو المقيّد وهو الصلاه بداعى الأمر إليها وليست الصلاه بنفسها متعلّقه للأمر حتّى يمكن الإتيان بها بداعى أمرها وحيث إنّ ذات المقيّد لا تكون مأموراً بها لأنّ الجزء التحليلي لا يتّصف بالوجوب أصلاً إذ المأمور به ليس إلّا وجوداً واحداً وهو المقيّد وهو يكون واجباً بالوجوب النفسى فلامجال لدعوى أنّ نفس الصلاه تكون مأموراً بها بالأمر بالصلاه مقيده بداعى الأمر بها.

وأجيب عنه بوجه:

أحسنها أن نقول: أنّا لانحتاج في الامثال و إيجاد الصلاه بداعى الأمر إلى تعلّق الأمر بذات الصلاه بل نفس الأمر بالمقيّد أو المركّب يدعو إليها أيضاً ويكفى أيضاً في مقربيتها



وعباديتها إتيانها بداعي هذا الأمر وذلك لأنه يكفي في عبادته الأجزاء التحليلية والخارجية والمقدمات الوجودية والعلمية إتيانها بداعي الأمر المتعلق بالكل وبذى المقدمه فإن الأمر كما يكون داعياً إلى نفس متعلقه فكذلك يكون داعياً إلى كل ماله دخل في تحققه من غير احتياج في مدعويتها للأمر إلى تعلق أمر بها عليه.

فانقذح من جميع ما ذكر أن أخذ قصد القربه في متعلق التكليف شرعاً ممكن ولا يلزم منه المحذورات المذكوره لا في ناحيه التكليف ولا في ناحيه الامتثال.

ثم لا يخفى عليك أنه ذهب المانعون إلى تصحيح اعتبار أخذ قصد القربه في متعلق التكليف بوجوه اخرى بعد فرض امتناع أخذه في المتعلق بأمر واحد:

### **تصحيح أخذ قصد القربه بتعدد الأمر**

أحدها: أنه يمكن أخذ قصد القربه بتعدد الأمر أحدهما بذات المتعلق وثانيهما بالإتيان به بداعي أمره المتعلق به.

ولامانع منه إذ لاحيله للمولى في بيان كون مطلوبه عبادياً إلا بذلك بعد فرض امتناع أخذ قصد القربه في المتعلق بالأمر الواحد ويدل على وقوع ذلك وجود العبادات التي قامت الضروره والإجماع على اشتراطها بقصد القربه ولا مجال للتمسك باصل الاشتغال عند الشك في عبادته أمر لاختصاص جريانه بما إذا لم يتمكن المولى من البيان والمفروض أنه متمكن بتعدد الأمر فإذا لم يبين وشك في عبادته أمر تجرى أصاله البراهه و لاوقع لبعض الإشكالات في هذا المقام.

### **تصحيح القربه بأخذ دواعى التقرب**

ثانيها: أنه يمكن أخذ دواعى التقرب في المتعلق بمعنى اشتراط الإتيان بفعل بداعي حسنه أو بداعي كونه ذا مصلحه أو بداعي محبوبيته لله تعالى.

أورد عليه بأنّ اعتبارها في متعلّق الأمر وإن كان بمكان من الإمكان إلّا أنّه غير معتبر فيه قطعاً لكفايه الاقتصار على قصد الامتثال فإنّه يكشف عن تعلّق الأمر بنفس الفعل وإلّا يلزم اجتماع داعيين على فعل واحد أو كون داعي الأمر من قبيل الداعي على وهو خلف لفرض كفايه إتيانه بداعي الأمر بنفسه.

وأجيب عنه: بأنّ كفايه قصد الامتثال لا ينافي أخذ سائر الدواعي في المتعلّق تصحيحاً لقصد القربه فإنّ اعتبار سائر الدواعي يكون فيما إذا لم يأت بقصد الأمر وإلّا فمع إمكان قصد الأمر والإتيان به فلا حاجة في التقرب إلى الإتيان بسائر الدواعي حتّى يلزم الاجتماع المذكور أو الداعي على الداعي.

نعم يرد على أخذ الدواعي الثلاثة في متعلّق الأوامر ما اورد على أخذ قصد الأمر في المتعلّق ولكن يمكن الجواب عنه بالجواب كما في تهذيب الأصول.

ثالثها: أنّ العبادة عبارته عن إظهار عظمه المولى والشكر على نعمائه بما يستحقّ ويليق به وإظهار العظمه والشكر المذكور بما يستحقّ ويليق به مقرّب بالذات وعباده من دون توقّف على وجود الأمر أو قصد الأمر نعم لمّا كان المكلف لا- طريق له إلى استكشاف أنّ المناسب بمقام هذا المولى تبارك و تعالى ما هو إلّا بإعلامه تعالى لا بدّ أن يعلمه أوّلاً ما يتحقّق به تعظيمه ثمّ يأمر به وعليه فالعبادة بهذا المعنى ليست ممّا يتوقّف تحقّقه على قصد الأمر حتّى يلزم محذور الدور.

اورد عليه بأنّ قصد التعظيم التبعديّ بالمعنى المذكور يؤول إلى قصد ما أمر به تبعداً ومعه لا يصحّ دعوى خلوّ العبادة عن قصد الأمر.

هذا مضافاً إلى ما فيه من عدم صحّ تفسير العبادة بمطلق إظهار العظمه والشكر فإنّ العبادة هي التألّه وهو التعظيم في مقابل الغير بعنوان أنّه ربّ وخالق سواء كان التعظيم

بما يكون تعظيماً ذاتاً كالسجده أو بما لا نطلع بكونه تعظيماً إلا بالنص الشرعي كالصوم ونحوه من العبادات الشرعيه.

رابعها: أنّ الفعل المقيّد بعدم الدواعى النفسانيه وثبوت الداعى الالهى الذى يكون مورداً للمصلحه الواقعيه وإن لم يكن قابلاً لتعلق الأمر به بملاحظه الجزء الأخير للزوم الدور أمّا من دون ضمّ القيد الأخير فلا مانع منه ويكون ملازماً مع القربه وعليه فيقع الطلب به من دون ضمّ القيد الأخير.

لا يقال: إنّ هذا الفعل من دون ملاحظه تمام قيوده التى منها القيد الأخير لا يكاد يتصف بالمطلوبيه فكيف يمكن تعلق الطلب بالفعل من دون ملاحظه تمام القيود التى يكون بها قوام المصلحه.

لأننا نقول: الفعل المقيّد بعدم الدواعى النفسانيه وإن لم يكن تمام المطلوب النفسى مفهوماً لكن لما لم يوجد فى الخارج إلا بداعى الأمر لعدم إمكان خلوّ الفاعل المختار عن كلّ داعٍ يصحّ تعلق الطلب به لأنه يتحد فى الخارج مع ما هو مطلوب حقيقه فهذا الوجه يرجع إلى إمكان اعتبار قصد القربه بالعنوان اللازم وهو عنوان عدم الدواعى النفسانيه كما لا يخفى.

### **المقام الثالث: فى الأخذ بالإطلاق عند الشكّ فى اعتبار قصد القربه فى واجب و عدمه**

ولا يخفى أنّه لا إشكال فى جواز الأخذ بالإطلاق اللفظى سواء قلنا بإمكان أخذ قصد القربه فى المتعلّق أو لم نقل.

أمّا إذا قلنا بالإمكان فواضح وأما إذا لم نقل فإنّ التقييد المتّصل غير ممكن وأما المنفصل أو العنوان الملازم فهو ممكن فيجوز الحكم بإطلاق متعلّق التكليف وعدم تقييده بقصد القربه بمقدمات الحكمه.

## المقام الرابع: فى الأصل العملى عند فرض عدم جريان مقدمات الإطلاق

ولا يخفى عليك أنّ المراد من الأصل العملى إمّا هو البراءة العقلية أو البراءة الشرعية.

أمّا الأولى فقد يمنع جريانها بدعوى أنّه لا بدّ عند الشكّ وعدم إحراز كون الأمر فى مقام بيان تمام ما له دخل فى حصول غرضه من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل ويستقلّ به العقل وهو ليس إلّا أصله الاشتغال لأنّ الشكّ ههنا فى الخروج عن عهده التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها.

وفيه أنّ مع إمكان أخذ قصد الامتثال أو دواعى القربه فى المتعلّق متّصلاً أو منفصلاً فلا فرق بين قصد الامتثال أو دواعى القربه وبين سائر القيود فكما أنّ مع الشكّ فى سائر القيود عند عدم جريان مقدمات الإطلاق تجرى البراءة العقلية فكذلك مع الشكّ فى اعتبار قصد الامتثال و دواعى القربه تجرى البراءة العقلية ومجرّد عدم إمكان تقييد المأمور به متّصلاً بناء على امتناعه لا يوجب الفرق مع إمكان البيان مستقلاً.

و دعوى أنّ أصل الغرض المعلوم والشكّ فى حصوله بإتيان المأتى به من دون قصد الأمر أو دواعى القربه ومقتضى الاشتغال اليقينيّ هو الفراغ اليقينيّ مندفعه بأنّ الأغراض إن كانت حاصله بنفس ما وقع تحت دائره البيان فما هو واجب تحصيله هو ما تعلق به البيان من الأجزاء والشرائط ويتبعه الغرض فى الحصول وإن كانت غير حاصله إلّا بضمّ ما لم تقم عليه حجّه فلانسلم وجوب تحصيله.

وأما الثانية أعنى البراءة الشرعية فهى جاريه كالبراءة العقلية بعد فرض عدم جريان مقدمات الإطلاق.

و دعوى أنّه لا بدّ فى عموم أدلّه البراءة الشرعية من شىء قابل للرفع والوضع شرعاً وليس ههنا كذلك فإنّ دخل قصد القربه ونحوها فى الغرض ليس بشرعى بل واقعى

ودخل الجزء والشرط فيه وإن كان كذلك إلا أنّهما قابلان للوضع والرفع شرعاً فبدليل الرفع ولو كان أصلاً يكشف أنه ليس هناك أمر فعلي بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهده عقلاً بخلاف المقام فإنه علم بثبوت الأمر الفعلي مندفعه بأننا لانسلم عدم إمكان أخذ قصد الأمر أو دواعي القرية في المتعلق ولو منفصلاً.

هذا مضافاً إلى أنه كيف يمكن دخاله شيء في الغرض ولا يمكن للمولى بيانه وإظهاره.

وعليه فلامحيص عن جريان أدله الرفع بعد إمكان وضعه في نظائر المقام.

### **المبحث الخامس: في حمل الأمر على النفسى والعينى والتعيني**

ولا يخفى عليك أنّ بعث المولى إلى شيء عند العقلاء يكون تمام الموضوع لاحتجاجة على العبد في باب الإطاعة ولذا حكموا بأنه لا يجوز له التقاعد عن المبعوث إليه باحتمال إرادته الندب وهذا البيان بعينه جار في المقام فإذا تعلّق أمر المولى بشيء يصير حجّه عليه بحيث لا يجوز للعبد أن يعدل عنه إلى غيره باحتمال إرادته تخيير في متعلق الأمر كما لا يجوز له الترك مع إتيان الغير باحتمال الكفائيه ولا التقاعد عن الإتيان باحتمال الغيريه مع سقوط الوجوب عن غيره الذى يحتمل كون الأمر المفروض مقدّمه له.

كل ذلك لما عرفت من بناء العقلاء فإنهم يحكمون بأنّ البعث المذكور حجّه على لزوم الإتيان به بنفسه سواء أتى به الغير أو لم يأت وسواء سقط الوجوب عن الغير المحتمل كون ذلك مقدّمه له أو لم يسقط وسواء أتى بشيء آخر يحتمل أن يكون عدلاً لذلك أو لم يأت ومع قيام بناء العقلاء لا حاجه إلى الاستدلال بمقدّمات الحكمه حتى يرد عليه الإشكالات وإن أمكن الجواب عنها كما عرفت.

### **المبحث السادس: في الأمر عقيب الحظر أو توهمه**

ولا يخفى عليك إنّ وقوع الأمر عقيب الحظر أو توهمه ظاهر في ارتفاع النهى السابق

و سرّ ذلك أنّه لما كان المفروض في المقام التفات كلّ من الأمر والمأمور إلى النهي السابق والتفات الأمر بالتفات المأمور إلى النهي السابق وإنّ حالته حاله انتظار الرخصة كان الأمر الوارد عقيب النهي ظاهراً ظهوراً نوعياً في الرخصة في الفعل ورفع النهي السابق.

نظير ما إذا استأذن الشخص الذي نهى عن شيء من الناهي في ارتكاب ما نهى عنه بقوله أفعله؟ فقال الناهي أفعّل.

فكما أنّ الاستيذان يوجب ظهور الأمر في مجرّد الرخصة وصرفه عن الوجوب إليه بلاخلاف فكذلك حاله انتظاره للإذن والرخصة مع علم الأمر والتفاتة إليها توجب ذلك من غير فرق.

وحيث إنّ الأمر حينئذٍ يفيد مجرّد ارتفاع النهي فهو يجتمع مع الأحكام الأربعة الأخرى من الوجوب والندب والكراهة والإباحة الخاصّة.

فإن كان حال النهي قبل النهي معلوماً من الوجوب أو الاستحباب أو غيرهما وقلنا بجواز الاستصحاب فهو محكوم به بعد ارتفاع النهي.

وإلّا فأصالة البراءة تقتضي نفى احتمال الوجوب وتردّد الأمر بين البواقي. ثمّ إنّ هذا لا يختصّ بالأمر بل يشاركه فيه النهي الوارد بعد الأمر أو توهمه فإنّه أيضاً لا يدلّ إلّا على رفع الأمر السابق كما لو أمر الطبيب بملازمة شرب دواء في كلّ يوم ثمّ قال بعد مدّه مع حاله انتظار المأمور للإذن في الترك: لا تشربه فإنّه يدلّ على رفع الإلزام والوجوب فالنهي الوارد عقيب الأمر يفيد رفع الإلزام والوجوب وهو يجتمع مع الأحكام الأربعة الأخرى من الحرمة أو الندب أو الكراهة أو الإباحة الخاصّة ويتعيّن الحكم بالأصول الجارية في مورده فلا تغفل.

## المبحث السابع: في المره و التكرار

### اشاره

الكلام فيه يقع في مقامات:

ص: ١٤١

أن محلّ النزاع فيه هو هياؤه الأمر دون مادّه الأمر ودون مجموعهما لنصّ جماعه من الأصوليين عليه.

هذا مضافاً إلى تحرير أكثرهم النزاع في الصيغه وهي ظاهره في الهياؤه لو لم نقل بأنّها صريحه فيها، على أنّه لا كلام في أنّ المادّه كالضاد والراء والباء في مثل المصدر وهو الضرب لا تدلّ إلّا على الماهيه من حيث هي إذ لو كانت دالّه على المرّه والتكرار لزم أن تدلّ عليه كلّ صيغه تحتوى تلك المادّه باعتبار دلالة مادّتها مع أنّه ليس كذلك فالبحث عن دلالة صيغه الأمر ترجع إلى البحث عن دلالة هياؤه الأمر.

### المقام الثاني:

أنّ الحقّ هو عدم دلالة هياؤه الأمر على المرّه والتكرار لأنّ هياؤه الأمر موضوعه للبعث نحو وجود الطبيعه بنحو الوجود اللافراغى من دون دلالة على المرّه والتكرار هذا بناء على ما قرّر في محلّه من أنّ الطبيعه بما هي الطبيعه لا تكون مطلوبه ولا مراده فاللازم هو تعلّق البعث إلى وجود الطبيعه بالنحو المذكور وأمّا إذا قلنا بأنّ البعث متعلّق بنفس الطبيعه المهمله التي تكون مقسماً لاعتبارات الماهيه التي يعبر عنها باللابشرط المقسمى فالعقل يحكم بأنّ البعث يرجع إلى إيجاد ما يكون مدلولاً لذلك اللفظ لأنّ الطبيعه بالمعنى المذكور لا يمكن إرادتها لإهمالها وخلوّها من جميع الحيثيات وعليه فالإيجاد مستفاد من حكم العقل وليس داخلاً في الماهيه والطبيعه.

فلا- دلالة للهياؤه أيضاً على المرّه والتكرار نعم يتحقّق الامتثال بوجود الطبيعه أو بإيجادها في المرّه الأولى إذ بعد الإتيان بالطبيعه سقط الأمر وتحقّق الامتثال ولا مجال للامتثال الثاني كما لا يخفى.

هل هو الدفعه والدفعات أو الفرد والأفراد والفرق بينهما واضح لاحتياج الدفعه والدفعات إلى تعدّد الأزمنه وتعاقبها بخلاف الفرد والأفراد.

ذهب في الفصول إلى أنّ المراد هو الدفعه والدفعات مستدلاً بالتبادر وبأنّ المراد لو كان هو الفرد والأفراد لكان الأنسب بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تتمه للمبحث الآتي من أنّ الأمر هل يتعلّق بالطبيعه أو بالفرد فيقال عند ذلك وعلى تقدير تعلّقه بالفرد هل يقتضى التعلّق بالفرد الواحد أو المتعدّد أو لا يقتضى شيئاً منهما ولم يحتج إلى أفراد كلّ منهما بالمبحث كما فعلوه وأمّا لو اريد بها الدفعه فلا علقه بين المسألتين.

وفيه أنّ الأمر لو كان متعلّقاً بالطبيعه يجرى البحث المذكور في هذه الصوره أيضاً لأنّ الطبيعه لا يمكن وجودها إلّا في ضمن فرد ما فحينئذ يقع الكلام في أنّ المطلوب بالأمر هل هو الطبيعه بإيجادها في ضمن فرد أو أفراد أو الدفعه أو الدفعات.

و دعوى الفرق بين أن يكون المطلوب هو وجود الطبيعه كما هو الظاهر أو نفس الطبيعه وتقدير الإيجاد بحكم العقل بأنّ البحث في الأوّل لغويّ وفي الثاني عقليّ. لا يوجب أن يكون البحث تتمه للمبحث الآتي بعد جريانه في الصورتين ولو كان البحث على تقدير لغويّاً وعلى تقدير عقليّاً.

فالتحقيق أن يقع النزاع بكلا المعنيين.

فكلّ مورد تقوم فيه القرينه على إرادته الفرد أو الدفعه أو الأفراد أو الدفعات فلا- كلام ومع عدم قيام القرينه فإن كان إطلاق فالمرجع هو الإطلاق وهو يقتضى جواز الاكتفاء بالمرّه والدفعه إلّا أنّ الاكتفاء بهما ليس من جهه كونهما مأخوذتين في الهياه أو المادّه لما عرفت من عدم أخذهما فيها بل من جهه صدق الامتثال بإتيان الطبيعه مرّه أو دفعه ومع صدق الامتثال لا يبقى الأمر حتّى تحتاج إلى امتثال آخر.



وإن لم يكن إطلاقاً وشكاً في أنّ المطلوب هو الفرد أو الأفراد أو الدفعه أو الدفعات فالمرجع هو الأصل العملي وهو ليس إلّا أصاله البراءه عن تكليف الزائد فلاتغفل.

### المقام الرابع: في تبديل الامتثال بالامتثال

ولا يخفى عليك أنّ بعد الإتيان بالمأمور به وسقوط الأمر لا مجال للامتثال الثاني بالنسبه إلى الأمر الأوّل الساقط لأنّ الامتثال متوقّف على الأمر والمفروض هو سقوطه بالامتثال الأوّل.

ولا فرق في ذلك بين أن نقول بدلاله الأمر على المرّه وضعاً أو بعدمها وتقدير الوجود أو الإيجاد في جانب المتعلّق بحكم العقل لسقوط الأمر المتعلّق بالطبيعه أيضاً بإتيان الفرد الأوّل فكما أنّ الأمر المتعلّق بالفرد يسقط بإتيان الفرد الأوّل فكذلك يسقط الأمر المتعلّق بالطبيعه إذ يتحقّق الطبيعه بالفرد الأوّل.

نعم لو علم بعد الإتيان بالفرد أو تحقّق الطبيعه أنّ للمولى أمر استحبابي بإتيان فرد أحسن ممّا أتى به لجاز أن يأتي بفرد آخر ولكنّه ليس إلّا الامتثال للأمر الثاني وليس من باب تبديل امتثال الأمر الأوّل بالامتثال الثاني بالنسبه إلى الأمر الأوّل وعليه يحمل جواز إعادته الفريضه المأتى بها منفرداً أو بالجماعه.

وأمّا الفرق بين ما إذا كان امتثال الأمر علّه تامّه لحصول الغرض الأقصى بحيث يحصل بمجردّه فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانياً بداعى امتثال آخر أو بداعى أن يكون الإتيانان امتثالاً واحداً وبين ما إذا لم يكن الامتثال علّه تامّه لحصول الغرض الأقصى كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ فأتى به ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلاً فلا يبعد صحّه تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه بل مطلقاً كما كان له ذلك قبله ففيه ما لا يخفى لأنّ الغرض من الأمر في نظير المثال هو التمكن من الشرب وهو حاصل بإتيان الماء فلا معنى لبقاء الأمر مع حصول الغرض فلاتغفل.

## المقام الخامس: في الامتثال بالأزيد

و لإشكال في جوازه بعد كون إيجاد الطبيعه المأمور بها في ضمنها نحواً من الامتثال كإيجادها في ضمن فرد واحد إذ مقتضى إطلاق الطبيعه هو جواز الإتيان بها على نحوين.

ثم إنَّ وحده الامتثال وكثرته بوحده الطلب وكثرته لا- بوحده الطبيعه وكثرتها وعليه فالإتيان بعدّه أفراد عرضيه دفعه واحده لا يكون إلّا امتثالاً واحداً لا امثالات متعدده كما لا يخفى.

## المقام السادس: في عدم اختصاص النزاع بالأمر الوجوبي

وذلك لوحده الملاك.

## المقام السابع: في الفرق بين النواهي والأوامر

ولا يخفى أنّ كفيته الامتثال بين النواهي والأوامر مع وحده متعلقهما وهي الطبيعه بتقدير الوجود أو الإيجاد إذ الأمر هو البعث نحو وجود الفعل و النهى هو الزجر عن وجود الفعل متفاوتة وهي ناشئه إمّا من جهه اختلاف حكم العقلاء بالنسبه إليهما إذ يحكمون بأنّ وجود الطبيعىّ ينعدم بعدم جميع الأفراد في النواهيّ ويتحقّق بوجود ما في الأوامر فامتثال الأمر بصرف وجود الطبيعه وامتثال النهى بترك جميع الأفراد على نحو الاستغراق.

أو ناشئه من جهه كثره الاستعمال فإنّ الأمر استعمال كثيراً ما عند مطلوبه صرف وجود الطبيعه بخلاف النهى فإنّه مستعمل كثيراً ما عند مبعوضيه الطبيعه بجميع أفرادها على نحو الاستغراق ولعله أقرب كما سيأتى تفصيله إن شاء الله في المباحث الآتية وعلى كلّ تقدير لا يحتاج إفاده النواهيّ للشروع والاستغراق إلى مقدّمات الحكمه.

## المبحث الثامن: في الفور والتراخي

والحق أنّ البعث الإنشائيّ كالبعث الخارجيّ فكما أنّ البعث الخارجيّ يفيد الفوريّه لأنها مقترنه

بالبعث التكويني فكذلك البعث الاعتباري الإنشائي والفوريه المذكوره كالوجوب والندب من الأمور المنتزعه من البعث بحكم العقلاء من دون أن تكون مأخوذه في الهياه أو الماده.

إذ البعث من المولى كما يكون موضوعاً لحكم العقلاء بتماميه الحجه على لزوم الإتيان فانتزع من هذا الحكم عنوان الوجوب فكذلك يكون موضوعاً لحكمهم بالفوريه وعدم جواز التراخي فيه ما لم تكن قرينه على الخلاف. نعم أفاد بعض الأكابر ان هذا فيما اذا لم يؤخذ في متعلق البعث ما يدل على التوسعه كقول أحد لغيره جئني بكذا يوم الجمعة أو كقوله تعالى فعده من أيام أخر و إلا فاطلاق المتعلق يقدم على الفوريه المستفاده من نفس الأمر.

ثم إن مقتضى ما ذكر لزوم الإتيان بمتعلق الأوامر فوراً ففوراً بحيث لو عصى في الآن الأول لوجب عليه الإتيان به فوراً في الزمان الثاني وهكذا.

وذلك لما عرفت من أن البعث الإنشائي كالبعث الخارجي فكما أن البعث الخارجي مادام باقياً يكون موضوعاً عند العقلاء للفور فالفور فكذلك البعث الإنشائي القائم مقامه يكون موضوعاً لحكمهم بالفور فالفور.

وينقدح ممياً ذكر من أن الفور وهكذا الفور فالفور كالوجوب والندب أنهما ليسا داخلين في الهياه و لافي الماده لبالوضع ولا بنحو آخر بل يكونان من الأمور الانتزاعيه تبعاً لانتزاعيه الوجوب والندب.

ثم إن النزاع في الفور والتراخي و إن اختص بحسب كلماتهم بالأوامر الوجوبيه ولكن بعد ما ذكرناه في الأوامر الوجوبيه يظهر الحال في الأوامر الندبيه أيضاً لعدم الفرق بينهما في عدم كونهما من قيود الطلب أو الماده وإنما يستفادان من حكم العقلاء بعد تحقق موضوع حكمهم بإنشاء البعث فلا تغفل.

هنا ملاحظات قبل الخوض في تفصيله.

أحدها: أن هذه المسأله هل تكون من المسائل العقلية أو من المباحث اللفظية.

والتحقيق هو جواز كليهما لأن المسأله ذو حيثيتين:

الحيثية الأولى: أن أدله اعتبار الأوامر الظاهرية أو الاضطرارية هل تدلّ على توسعه موضوع الأوامر الاختيارية و الواقعية بنحو الحكومه أو لاتدلّ و عليه فاللازم هو ملاحظه لسان أدله الاعتبار فالنزاع حينئذٍ يكون لفظياً و من هذه الجبهه تكون المسأله من مباحث الألفاظ.

والحيثية الثانية: أن الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراريّ أو الظاهريّ هل يقتضى سقوط الأوامر الواقعية لاشتمال المأتى به على المصلحه المقتضية للأمر أو لا يقتضى فاللازم حينئذٍ هو ملاحظه تأثير الإتيان في سقوط الأوامر الواقعية و عدمه و من المعلوم أن هذا البحث حينئذٍ يكون عقلياً و يناسب المباحث العقلية و عليه فذكر المسأله في مقامنا هذا ليس استطرادياً فلاتغفل.

ثانيها: نتيجة المسأله الأصولية كئيه وهل يلزم أن يكون مبانيها أيضاً كئيه أم لا. و الحقّ هو عدم لزوم ذلك إذ يكفي كئيه نفس المسأله في إدراجها في المسائل الأصولية

التي لا بد أن تكون كليته و إن استفيدت المسألة من الدليل الخاص الجزئي و عليه فلا وقع للإشكال في الأوامر الاضطراريه بأن مبناهما جزئي لا بتنائها على قوله التراب أحد الطهورين من حيث الإطلاق الملازم للإجزاء و عدمه بخلاف الأوامر الظاهريه فإن إجزائها و عدمه مبنيان على السببيه و الطريقيه.

هذا مضافاً إلى عدم اختصاص مبنى الأوامر الاضطراريه بقوله التراب أحد الطهورين بل قوله عليه السلام الميسور لا يسقط بالمعسور أو أنّ التقية ديني و دين آبائي و نحوهما من مباني الأوامر الاضطراريه كليته.

ثالثها: إنّ صاحب الكفايه ذهب إلى أنّ المراد من وجهه في عنوان البحث هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذلك النهج شرعاً و عقلاً لا خصوص الكيفيه المعتبره شرعاً و إلّا لزم أن يكون القيد توضيحياً هذا مع لزوم خروج التعبديات عن حريم النزاع لأنّ قصد القربه يكون من كيفيات الإطاعه عقلاً.

وفيه منع لزوم خروج التعبديات بناء على المختار من إمكان اعتبار قصد القربه في المأمور به شرعاً.

هذا مضافاً إلى ما قيل من أنّ القيد ليس توضيحياً بل مذكور لردّ عبد الجبار من السابقين فافهم.

رابعها: إنّ معنى الاقتضاء في عنوان البحث «هل الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء أولاً» هو الاقتضاء الإثباتي إن كان النزاع في دلالة الأوامر الاضطراريه والظاهريه أو الاقتضاء الثبوتي بمعنى العليّه و التأثير إن كان النزاع في أنّ الإتيان بالمأمور به في الخارج هل يقتضى الإجزاء أولاً- لأنّ المأمور به خارجاً هو الذي يتحقّق به الغرض ومع تحقّقه حصلت عله سقوط الأمر الواقعي فالإتيان بالمأمور به الظاهريّ أو الاضطراريّ مؤثّر في رفع الأمر الواقعي.

وممّا ذكر يظهر أنّه لامجال لما فى تعليقه الإصفيهانى قدس سره من أنّ المعلوم أنّ المعلول ينعدم بانعدام علته لا أنّ القائم به الغرض عله لسقوط الأمر لأنّ الأمر عله لوجود الفعل فى الخارج فلو كان الفعل عله لسقوط الأمر لزم عليه الشىء لعدم نفسه فسقوط الأمر لتماميه اقتضائه وانتهاء أمده.

وذلك لأنّ حديث انتهاء الأمد و انعدام المعلول بانعدام علته صحيح بالنسبه إلى إتيان المأمور به وأمر نفسه لا إتيان المأمور به بالأمر الظاهريّ أو الاضطراريّ بالنسبه إلى الأمر الواقعيّ إذ لا ينعدم أمد الأمر فى الثانى بإتيان الظاهريّ أو الاضطراريّ.

بل يحتاج رفعه إلى تأثير الإتيان بالمأمور به الظاهريّ أو الاضطراريّ فيه فالحقّ مع صاحب الكفايه حيث ذهب إلى أنّ معنى الاقتضاء هو العليه والتأثير بناءً على النزاع فى أنّ الإتيان بالمأمور به يقتضى الأجزاء أو لا يقتضى و عليه فلاحاجه إلى تغيير عنوان البحث بأنّ الإتيان بالمأمور به هل هو مُجزأ أو لا كما فى تهذيب الأصول.

خامسها: إنّ الأجزاء بحسب اللغة يكون بمعنى الكفايه و بحسب الاصطلاح يكون بمعنى إسقاط التعيّد بالإتيان أعاده كان أو قضاء و المعنى الثانى لأزم الكفايه ولاوجه لرفع اليد عن معناه اللغويّ ما لم تقم قرينه و عليه فالأجزاء فى عنوان البحث محمول على معناه اللغويّ.

سادسها: إنّ الفرق بين هذه المسأله و مسأله المرّه و التكرار واضح فأنّ البحث فى المقام بعد معلوميه مقدار المأمور به فى الواقع و عدم الإتيان به فى أنّ الإتيان بالأمر الظاهريّ أو الاضطراريّ مع كشف الخلاف يكفى عن الواقعيّ الذى لم يأت به أو لا يكفى و البحث فى مسأله المرّه و التكرار فى تعيين مقدار المأمور به و كمّيته و أنّ بعد الإتيان بالمأمور به الواقعيّ هل يلزم التكرار أو لا يلزم.

كما أنّ الفرق بين هذه المسأله و مسأله تبعيّه القضاء للأداء واضح فإنّ البحث في المقام في كفايه المأتي به عن الواقع بعد الإتيان بالمأمور به الظاهريّ أو الاضطراريّ و البحث في مسأله القضاء و الأداء بعد فوت المأمور به و عدم الإتيان به في الوقت في ثبوت القضاء و عدمه فلا تشابه بين المسألتين.

### تحقيق المقام في الأجزاء و عدمه

ثمّ لا يخفى عليك أنّ بعد ما عرفت من المقدمات فتحقيق المقام في الأجزاء و عدمه يستدعيّ البحث في الموضوعين:

### الموضع الأوّل:

إنّه لا- كلام في إجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمره إذ الغرض من الأمر ليس إلّا هو إتيان المأمور به بما له من القيود و الشروط و مع الإتيان حصل الغرض و مع حصول الغرض ينتهيّ أمد البعث و الإيراده و لا موجب لبقائهما و إلّا لزم الخلف أو بقاء المعلول بدون علته.

و أنت خبير بأنّ المقصود من الإجزاء في هذا الموضع أنّ الإتيان بالمأمور به الواقعيّ يجزى عن أمره الواقعيّ و هكذا الإتيان بالمأمور به الاضطراريّ يجزى عن أمره الاضطراريّ أو الإتيان بالمأمور به الظاهريّ يجزى عن أمره الظاهريّ لا أنّ الإتيان بكلّ واحد منها يجزى عن الآخر فأنّه سيأتي الكلام فيه في الموضع الثاني إن شاء الله تعالى.

ومّا ذكر ينقدح أنّ مع سقوط الأمر لحصول الغرض لا مجال لتبديل الامتثال بامتثال آخر إذ الامتثال فرع بقاء الأمر و المفروض أنّ مع حصول الغرض يسقط الأمر و لا مجال للامتثال الثاني بالنسبه إلى الأمر الساقط.

ولذلك يحمل ماورد في المقام ممّا يتوهم أنّ المراد منه هو الامتثال عقيب الامتثال و مطلوبيّه الإعادة على أمر لا ينافي ما يقتضيه حكم العقل فإنّ مطلوبيّه الإعادة أعمّ من

بقاء الأمر السابق لامكان أن يكون ذلك من جهة الأمر الجديد الاستجابي و لا أقل من احتمال ذلك فلا يكون منافياً لما استقلّ العقل به من سقوط الأمر بالامتثال الأوّل و عدم معقولية الامتثال عقيب الامتثال فلاتغفل.

## الموضع الثاني:

وفيه مقامان:

## المقام الأوّل: فى أجزاء الأوامر الاضطراريه

### اشاره

ولا يخفى عليك أنه إن قلنا بأن الأمر الأوّل عامّ يشمل المضطرّ وغيره فى عرض واحد و الأوامر الاضطراريه تدلّ على تنوع العامّ المذكور فى حال الاضطرار و إخراج الاضطرار عن تحت العامّ فالإجزاء فى غايه الوضوح إذ ليس فى حال الاضطرار إلّا أمر واحد و لا إشكال فى أنّ الإتيان بالمأمور به بهذا الأمر يوجب سقوط الأمر المذكور و المفروض أنه لا أمر آخر حتّى يبحث عن إجزائه عنه و عدمه.

وإن لم نقل بذلك فالأمر فى حال الاضطرار غير الأمر الواقعيّ.

فيمكن البحث حينئذٍ عن أجزاء الاضطراريّ عن الواقعيّ و عدمه.

وقد أوضحنا قوّه الثانى بناء على المختار من أنّ المتبادر من الصلاه هى الهيئه التركيبيه الجامعه للأجزاء و الشرائط الدخيله فى باعثيه المولى نحو الأمر بها لأنّ الأمر الأوّل تعلق بها لا الهيئه التركيبيه المجمله أو المهمله لأنّ البعث نحو المهمل و المجمل لا يصدر عن الحكيم المتعال.

ومّا ذكر يظهر أنّ المبعوث إليه فى الأمر الأوّل هى الصلاه الكامله و هى صلوه المختار و حينئذٍ تدلّ الأدله الاضطراريه على ما يقوم مقام الصلاه الكامله فى حال الاضطرار و مقتضى ذلك هو تعدّد الأمر من الأمر الواقعيّ و الأمر الاضطراريّ هذا مضافاً إلى أنّ ذلك هو مقتضى لسان أدله الاضطرار كفى الحرج و الضرر و رفع الاضطرار و التقية لأنّ لسانها



هو لسان الحكومه و معنى الحكومه هو النظاره إلى الأدله الأوليه و مقتضاها هو وجود الأحكام الأوليه و إلا لزم الخلف فى كون أدله الاضطرار ناظره إلى الأدله الأوليه.

ويشهد له أيضاً فتوى الأصحاب بصحة الوضوء أو الغسل الضرريين إذا أتى بهما جهلاً - وغفله مع أنه لو كان مقتضى أدله الاضطرار هو التنوع و إخراج مورد الاضطرار فلاوجه للصحة فى صوره الجهل و الغفله إذ لا - أمر و لامصلحه فيما إذا كانا ضرريين فالحكم بصحةهما فى حال الجهل و الغفله يدل على أن مفاد أدله الاضطرار ليس كمفاد أدله التخصيص التى تخرج الأفراد عن تحت مادّه العموم بحيث لا يبقى للعموم بالنسبه إليها اقتضاء بل مفادها هو التصرف فى هيئه الأوامر الأوليه بسقوطها عن الفعلية من باب الامتنان فى حال الجهل و الغفله حيث يكون الوضوء أو الغسل مشتملين على المصلحه و لهما الأمر الأولي فالإتيان بهما إتيان بالمطلوب الواقعي فللحكم بالصحة مجال كما أن فى صوره الإتيان بالتيمم و رفع الاضطرار فى الوقت يمكن النزاع فى كفايه التيمم عن الوضوء أو الغسل فى صحته ما أتى به من العبادات و عدمها هذا بخلاف ما إذا لم نقل بالتعدد فإن الإتيان بالتيمم مع أنه لا أمر إلا به يوجب الإجزاء قطعاً و لا مجال للنزاع فى الإجزاء و عدمه.

ثم إن النزاع يتبنى على شمول إطلاق أدله العمل الاختياري لحاله طرؤ الاختيار بعد رفع الاضطرار و إلا فيكفى فى عدم وجوب الإعادة و القضاء عدم إطلاق الأدله الأوليه بالنسبه إلى حاله طرؤ الاختيار بعد رفع الاضطرار.

فبعد فرض إطلاق أدله العمل الاختياري يقع النزاع بعد الإتيان بالاضطراري و عروض حاله الاختيار فى الوقت عن أنه هل يجزى العمل الاضطراري عن العمل الاختياري أو لا يجزى بل يلزم العمل الاختياري بعد شمول إطلاق دليله لحاله طرؤ الاختيار بعد الاضطرار.

و أما ابتناء النزاع على ملاحظه الجهات الواقعيه من المصالح و المفاسد في المتعلقات و حصر الجهات الواقعيه في الأقسام الأربعة فيه منع لامكان البحث و النزاع في كيفيه اعتبار الأوامر الاضطراريه في أدلتها ولو لم نقل بتبعيه الأحكام للمصالح و المفاد في المتعلق.

هذا مضافاً إلى عدم إمكان الإطلاع نوعاً بالنسبه إلى الجهات الواقعيه فالإحاله إليها أحاله على المجهول.

### كيفيه دلالة الأوامر الاضطراريه على الإجزاء

ولا يذهب عليك تماميه دلالة أدله الأوامر الاضطراريه على الإجزاء بعد كون لسانها لسان التوسعه.

إمّا بإلحاق شىء بشىء كإلحاق التراب بالماء في مثل قوله عليه السلام التراب أحد الطهورين فإنه يفيد التوسعه في الطهاره المشروطه بها العبادات فلاوجه بعد ذلك لعدم الإجزاء فإنه قد أتى بما هو تكليفه واقعاً كما سلك صاحب الكفايه هذا المسلك في الأصول الموضوعيه.

أو بالأمر بالباقي مع الاضطرار إلى ترك بعض الإجزاء أو الشرائط.

أو بالأمر بإتيان ما هو مضطرّ إلى فعله من الموانع أو القواطع كالأدله الوارده في مقام التقيّه.

إذ من المعلوم أنّ الأمر بما عدا المضطرّ إلى تركه يدلّ على عدم دخاله المتروك جزءاً كان أو شرطاً كما أنّ الأمر على الإتيان بما هو مضطرّ إليه من الموانع و القواطع يدلّ على عدم مانعيّه ما أتى به ممّا اضطرّ إليه و ليس ذلك إلّا معنى الحكومه لأنّ المتفاهم العرفي من الأمر بالباقي أو الأمر بإتيان المانع و القاطع هو عدم مدخليّه المتروك أو عدم مانعيّه الماتّي به من المانع و القاطع أو الأمر بتبديل كيفيته صلاه المختار

بكيفية أخرى كما ورد في صلاه المضطرّ والغريق فإنّ الظاهر ممّا ورد هنا أنّه في مقام بيان بدليّه الكيفيّة المذكوره عن صلاه المختار و ليس هذا إلّا معنى الحكومه.

بل يمكن أن يقال: إنّ لسان أدلّه نفى الحرج و الضّرر أيضاً لسان الحكومه بالنسبه إلى الإجزاء التي تكون ضروريّه أو الحرجيّة فإنّ مفادها هو سقوط ما تجرى فيه تلك الأدلّه عن الفعلية فمقتضى إطلاق جواز البدار و إتيان العمل هو كفايه ما أتى به عن الجامع للشرائط والإجزاء ويشكل ذلك بأنّ أدلّه نفى الحرج و الضّرر لا تتدلّ على الأمر بالباقي حتّى يكون أمراً مغايراً مع الأمر الأوّل و يقتضى الإجزاء بل غايه دلالتها هو نفى الضرر و الحرجي.

فاستفاده وجوب الباقي من الأدلّه الأوّليه ليست بأمر مغاير مع الأمر الأوّل حتّى يجرى النزاع في إجزائه عن الواقع وعدمه.

أللهمّ إلما أن يقال: إنّ المتفاهم العرفي من بقاء الأمر بالنسبه إلى العمل مع نفى الوجوب عن الضرر أو الحرجي هو كفايه المأتي به عن الجامع للشرائط و الأجزاء و هو كاف في الإجزاء و عدم وجوب الإعادة و القضاء و لا حاجه إلى دلاله دليل نفى الحرج أو الضّرر على وجوب الباقي فتدبر.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ الموضوع في الأوامر الاضطراريّه هو العذر والاضطرار في بعض الوقت لا العذر و الاضطرار المستوعب إذ الأمر الاضطراري في مقابل الأمر الواقعي لا يمكن إلّا إذا أمكن منه في بعض الوقت و إلّا فلا أمر اضطراري في المستوعب حتّى نبحت عن إجزائه عن الواقع.

ثمّ إنّ مع تماميّة دلاله الأدلّه الاضطراريّه على إجزاء ما أتى به عند الاضطرار في بعض الوقت عن الواقع لا مجال لاحتمال القضاء حينئذٍ إذ القضاء فيما إذا لم يأت بالواجب مطلقاً في الوقت و المفروض هو أنّ ما أتى به عوض عن الواقع في الوقت فلا تغفل.

ثمّ مع إهمال أدلّه الاضطرار تجب الإعاده فى الوقت و القضاء فى خارجه إن قلنا بوحده حقيقه القضاء مع الأداء و إلّا فلا يجب القضاء فى خارج الوقت.

أمّا الإعاده فى الوقت بعد رفع الاضطرار فهى واجبه مع إهمال أدلّه الاضطرار بالنسبه إلى الإجزاء قضاء لإطلاق الأدلّه الأوّليه.

ودعوى أنّ الأمر الأوّلى ساقط عن الفعلية حال الاضطرار و لا علم بحدوثه بعد رفع الاضطرار فلاوجه لدعوى وجوب الاعاده بالأمر الأوّلى فى الوقت بعد رفع الاضطرار.

مندفعه بأنّ التكليف معلوم من أوّل الأمر فى الأفراد العرضيه و الطوليه حال الاضطرار و حال رفعه و إنّما أسقطه الاضطرار فى خصوص حال الاضطرار و سقوطه فى غير حال الاضطرار متفرع على حكومه الأمر الاضطرارىّ على الأمر الواقعى و المفروض أنّ أدلّه الأوامر الاضطراريّه مهمله و لا إطلاق لها وعليه فمع رفع الاضطرار لا وجه لرفع اليد عن إطلاق التكليف الأوّلى المعلوم من أوّل الأمر.

نعم لو كانت الأدلّه الأوّليه أيضاً مهمله فقد يقال بأنّ الأصل يقتضى البراءه ولكّنه أيضاً منظور فيه لأنّ الأمر يدور حينئذٍ بين احتمال وفاء الاضطرارىّ فى أوّل الوقت بمصالح الاختيارىّ فيكون مخيراً بين الاضطرارىّ فى أوّل الوقت والاختيارىّ فى آخره و احتمال أن لا يكون كذلك فيتعيّن الاختيارىّ و مرجع ذلك إلى دوران الأمر بين التعيينىّ و التخيريّ فمقتضى القاعده فيه هو الاشتغال فاللازم حينئذٍ هو وجوب الإتيان بالاختيارىّ فى آخر الوقت و عدم الاكتفاء بالاضطرارىّ.

وأمّا القضاء فى خارج الوقت فإن قلنا بوحده حقيقه القضاء مع الأداء و تعدّد المطلوب من الواجب و الوقت فهو واجب فأنّه مقتضى العلم بمطلوبيّه الإتيان بالعمل مطلقاً من دون دخاله للوقت فيه و حصول الشكّ فى الامتثال فيستصحب حينئذٍ وجوب

الإتيان به في خارج الوقت إذ المفروض أنه لم تدل أدلته الاضطرار على كفايه الإتيان بالاضطراري عنه.

وإن لم نقل بوحده حقيقه القضاء مع الأداء فلا دليل على وجوب القضاء في خارج الوقت لعدم جريان الاستصحاب بعد عدم إحراز وحده الحقيقه و لا أمر جديد بوجوب القضاء في خارج الوقت فلا تغفل.

### المقام الثاني: في أجزاء الأصول و الأمارات الظاهريه

والكلام فيه يقع في امور:

الأمر الأول: في تحرير محل النزاع

والإنصاف أنه لافرق بين كون الأمارات و الأصول قائمه على متعلقات التكليف و بين كونها قائمه على نفس التكليف فإن كلاً في مقام بيان أن الواقعيات تمتثل بكذا و كذا و مقتضاه هو أن تكون مصالحها مسانحه لمصالح الواقعيات من دون فرق بين مواردنا.

والقول بأن الأمارات و الأصول إذا كانت قائمه على نفس التكليف ليست ناظره إلى الواقعيات فلا تكون مصالحها مسانحه لمصالح الواقعيات و مع عدم المسانحه لا مجال للوفاء حتى يبحث عن جزائها أو عدمه.

غير سديد بعد كون لسانها على ما عرفت أن الواقع المعلوم على سبيل الإجمال يمتثل بالأماره أو الأصول فلا بد أن تكون مصلحه الأماره أو الأصول هو مصلحه الواقع لا نسخ آخر من المصلحه كي لا يغني إحرازه عن إحرازه و عليه فلا وجه لتخصيص محل النزاع بما إذا كانت الأمارات و الأصول قائمه على متعلقات التكليف.

نعم ربما يدعى خروج بعض الموارد عن محل النزاع و لا بأس بالإشاره إلى ذلك.

منها ما إذا كان سبب الأمر الظاهري مجرد الوهم و الخيال كأن يقطع بوجود أمر واقعي ثم يكشف خلافه ففي مثله لا أمر فيظاهر الشرع و مجرد التوهم لا يستلزم وجود

الأمر الظاهري حتى يبحث عن إجزائه وعدمه وعليه فإذا استظهر المجتهد معنى من اللفظ وأفتى على طبقه استناداً إلى حجته الظهور ثم انكشف أنه لا ظهور للفظ في هذا المعنى بل هو مجرد وهم وخيال فلا واقع موضوعي له حتى يندرج في المقام.

ومنها: موارد التي تقوم الأماره أو الأصول في الشبهات الموضوعية كالبيته أو اليد و ما شاكلهما مما يجري في تنقيح الموضوع بدعوى أنّ هذه الموارد خارجه عن محلّ البحث لأنّ قيام الأماره أو الأصول لا يوجب قلب الواقع عمّا هو عليه والقائلون بالتصويب في الأحكام الشرعيه لا يقولون به في الموضوعات الخارجيه.

مع أنّ الإجزاء في موارد الأصول و الأمارات غير معقول إلّا بالالتزام بالتصويب فيها و من المعلوم أنّ التصويب في الأمارات و الأصول الجاربه في الشبهات الموضوعيه غير معقول بدهاء. أنّ البيته الشرعيه إذا قامت على أنّ المايح الفلانيّ خمر مثلاً لا توجب انقلاب الواقع عمّا هو عليه.

يمكن أن يقال: إنّ المقصود من جريان الأمارات و الأصول في الموضوعات هو ترتيب الآثار الواقعيه عليها في الظاهر لا تغيير الموضوعات و قلبها عمّا هو عليها في الواقع بحسب الوجود و غير خفي. إنّ تغيير الآثار و الأحكام الجزئيه كتغيير الآثار و الأحكام الكليّه فإن كان تغيير الأحكام الكليّه جازماً فكذلك الجزئيه و إن لم يكن ممكناً في الكليّه فكذلك في الجزئيه فلا وجه للفرق بينهما إلّا من جهه أنّ التصويب في بعض صورته مجمع على بطلانه في الأحكام الكليّه دون الموضوعات.

الأمر الثاني: في إجزاء الأصول الظاهريه

ذهب جماعه إلى أنّ الأصول الظاهريه كقاعده الطهاره والحليّه و الاستصحاب بناءً

على كونه أصلاً عملياً حاكمه بالنسبه إلى أدلّه الشرائط والأجزاء كقوله عليه السلام لاصلاه إلّا بطهور فقوله كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر يكون حاكماً على قوله لاصلاه إلّا بطهور و معمّماً له من جهه توسعه الطهاره وجعلها أعمّ من الواقعيّه و الظاهريّه.

و ذلك لأنّ الحكم بالطهاره مثلاً فى قاعده الطهاره حكم بترتيب آثارها ومنها الشرطيّه للعبادات فإذا ضمّ هذا الحكم إلى أدلّه الأجزاء والشرائط يستفاد منه عرفاً أنّ المقصود هو التوسعه فى الشرطيّه ومن المعلوم أنّ ضمّ غير الواقعي فى حال الشكّ إلى الواقعي ليس له كشف الخلاف فإذا أتى بالعمل مع هذا الشرط التعيديّ أتى به مع شرطه إذ المفروض أنّ الشرط أعمّ من الواقعيّ و الظاهريّ وعليه فأنكشف عدم الطهاره الواقعيّه لا يوجب انكشاف فقدان العمل لشرطه نعم يوجب ارتفاع موضوع الطهاره الظاهريّه من ذلك الحين فلاتبقى الطهاره الظاهريّه مع ارتفاع الجهل. و أمّا العمل فقد أتى به مع شرطه فى حال الجهل و هو الطهاره الظاهريّه و لا يقبل الخطأ ما فرض فيه الشرط أعمّ لأنّ الطهاره الظاهريّه معتبره واقعاً من حيث نفسها لا من حيث كونها طريقه إلى الطهاره الواقعيّه.

ثمّ إنّ القائل بالإجزاء و حكمه الأصول الظاهريّه على أدلّه الشرائط و الأجزاء يدعى أنّ ما هو نجس واقعاً يجوز ترتيب آثار الطهاره عليه فى ظرف الشكّ و من تلك الآثار إتيان الصلاه المشروطه بها لكن بلسان تحقّق الطهاره و لازمه تحقّق مصداق المأمور به لأجل حكومتها على أدلّه الشرائط والموانع.

وممّا ذكر يظهر الجواب عن النقوض الوارده فى المقام من أنّ لازم ترتّب جميع الأحكام الثابته للطاهر الواقعيّ على المشكوك هو الحكم بطهاره الملاقى للمشكوك طهارته بعد العلم بالنجاسه أو الحكم بنجاسه الملاقى للمشكوك نجاسته بعد العلم بالطهاره عند استصحاب النجاسه أو الحكم بصحّه الوضوء أو الغسل بماء قد حكم بطهارته ولو مع انكشاف النجاسه مع أنّ أحداً من الفقهاء لم يلتزم بذلك.

وذلك لأنَّ حكمه الأَصول الظاهريَّة على أدلِّه اشتراط طهاره الماء في حصول طهاره المغسول أو نجاسه المغسول أو صحَّه الوضوء أو الغسل وإن تقتضى الأحكام المذكوره ولكنَّها ثابتة مع انحفاظ الشكِّ.

فإذا زال الشكُّ انقلب الموضوع ومع انقلاب الموضوع لامجال للحكمه وعليه فيحكم بنجاسه الثوب الموجود المغسول بالماء الذى كشف نجاسته و بطهاره الثوب الموجود المغسول بالماء الذى يكون محكوماً بالنجاسه ثمَّ انكشف طهارته.

ويحكم بأعاده الوضوء أو الغسل مع انكشاف نجاسه الماء المشكوك.

نعم كلَّ عبادته أتى بها فى حال الشكِّ بالوضوء المذكور يحكم بصحَّتها لحكمه الأَصول الظاهريَّة على أدلِّه اشتراط العباده بالطهاره فالعمل العباديُّ بعد الحكمه المذكوره أتى به مع شرطه لأنَّ المفروض أنَّ الطهاره المشروطه أعمُّ من الطهاره الظاهريَّة والعمل حين الإتيان مقرون بشرطه وهو كاف كما لا يخفى.

وينقدح ممَّا ذكر أيضاً الجواب عن نقض آخر وهو أنَّ لازم الإجزاء هو أنَّه لو توجَّه رجاء بماء محكوم بالنجاسه ظاهراً بالاستصحاب مثلاً- ثمَّ انكشف الخلاف كان وضوؤه باطلاً- إذ كما يفرض توسيع الشرطيه الواقعيَّة للطهاره كذلك ينبغى أن يفرض توسيع المانعيَّة للنجاسه.

وذلك لأنَّ الحكم بالمانعيَّة مادام كان الموضوع محفوظاً وأمَّا مع ارتفاع الشكِّ وظهور كون الماء طاهراً فى الواقع لا يبقى هذا الحكم ومع ارتفاعه بارتفاع موضوعه يمكن الحكم بصحَّه الوضوء من هذا الحين لوجود الملا-ك فيه مع فرض تمشى قصد القربه فيه نعم لو أتى بعمل مشروط بالطهاره قبل ارتفاع الموضوع كان مقتضى حكمه الأَصول الظاهريَّة على أدلِّه الاشتراط هو الحكم بالبطلان لعدم كون العمل واجد للشرائط تعديداً بسبب الحكمه المذكوره فلا تغفل.



وأما الإشكال في الإجزاء بأن هذه الحكومه هي حكومه ظاهرية مؤقتة بزمن الجهل بالواقع و الشك فيه و ليست بحكومه واقعیه لكي توجب توسعه الواقع أو تضييقه ونتيجه هذه الحكومه بطبيعته الحال ترتيب آثار الواقع ما لم ينكشف الخلاف فإذا انكشف فلا بد من العمل على طبق الواقع ففيه أن الحكومه في موضوعها واقعیه لا ظاهرية فإن مثل قوله عليه السلام كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر ظاهر في أنه يجوز للمكلف ترتيب جميع آثار الطهاره على الشيء المشكوك فيه و من جملتها شرطيتها للصلاه فيكون مفاده جواز إتيان الصلاه في الثوب المشكوك في طهارته و ترتيب آثار الطاهر الواقعي على الشيء المشكوك فيه و حينئذٍ فالمتبادر من هذا الكلام و نحوه أن الصلاه في حق هذا الشخص عباره عما أتى به وأنه قد عمل بوظيفته الصلواتيه و أوجد الفرد المأمور به لا أنه عمل عملاً مردداً بين أن يكون صلاه و بين أن يكون لغواً بحيث تكون الصلاه باقيه في ذمته خصوصاً مع ملاحظه ان هذه الاصول تسهيلته و امتنانيه.

وبعبارة أخرى مفاده هو ترتيب آثار الطهاره على المشكوك فيه بلسان تحققها فيفهم منه عرفاً أن الصلاه المشروطه بالطهاره يجوز الإتيان بها في حال الشك بهذه الكيفيه و يكون المأتى به مع هذه الكيفيه مصداقاً للصلاه المأمور بها و واجداً لما هو شرطها و حصل به الامتثال و هو معنى الإجزاء.

لا يقال: إن هذا إذا لم ينكشف الواقع فإنه يقال لا معنى لانكشاف الخلاف هاهنا لأن الأصل ليس طريقاً للواقع يطابقه تاره و يخالفه أخرى مثل الأماره حتى يفرض فيه انكشاف الخلاف ثم ان هذا التقريب المذكور في قاعده الطهاره يأتي في الاستصحاب وقاعده التجاوز والفراغ وحديث الرفع أيضاً خصوصاً مع كون هذه الاصول تسهيلييه و امتنانيه فإن المكلف في جميع الموارد في صدد امتثال أمره تعالى بالصلاه التي أمر بها جميع المسلمين فالمتبادر من القواعد المذكوره عرفاً هو كون الفاقد صلاه حقيقه حكومه

لا أنه محتمل الصلاتيه بحيث لو استمر شكه إلى حين موته و كان فى الواقع جزءاً أو شرطاً كان تاركاً للصلاه أداءً وقضاءً وإن لم يستمر لم يكن صلاه وعمل عملاً لغواً.

فالأقوى هو القول بالاجزاء فى الأصول الظاهريه كما ذهب إليه سيدنا المحقق البروجردى وسيدنا الإمام المجاهد قدس سرهما تبعاً لصاحب الكفايه.

الأمر الثالث: فى اجزاء الأمارات عند كشف الخلاف باليقين

هنا جهات:

الجهه الأولى: فى اجزاء الأمارات بناء على الطريقيه

التقريب الأول: أن الأمارات كخبر الواحد و البيئه و أمثالهما و إن كانت بلسان حكايه الواقع ولكنّها بانفسها ليست أحكاماً ظاهريه بل الحكم الظاهريّ عباره عن مفاد دليل حجيه الأماره الحاكمه بوجوب البناء عليها و لسان أدلتها هى بعينها لسان أدله الأصول إذ ظاهر ما دلّ على اعتبار الأمارات هو قناعه الشارع فى امثال أوامره الصلاتيه مثلاً بإتيانها فيما قامت البيئه على طهارته و لازم ذلك سقوط الطهاره الواقعيه من الشرطيّه المنحصره فى هذه الصوره و كفايه الطهاره التى قامت البيئه عليها.

وعليه فالاختلاف بين الأصول و الأمارات ليس إلماً من جهه أنفسهما لا- من جهه دليل اعتبارهما و المعيار فى الاجزاء هو دليل حجيتهما لا أنفسهما.

والقول بأن الأماره تاره تكون عقلاييه ولم يرد من الشرع أمر باتباعها ولكن استكشفتنا إمضاءها من عدم الردع وأخرى هذا الفرض مع ورود أمر إرشادى منه باتباعها و ثالثه تكون تأسيسيه شرعيه.

والظاهر خروج الفرض الأول عن محطّ البحث بل الثانى أيضاً لأنّ الأمر الإرشادى لم يكن أمراً حقيقه.

ص: ١٤١

والمتبع فيهما هو طريقه العقلاء لعدم تأسيس للشارع ولا إشكال في أنهم إنما يعملون على طبق الأمارات لمحض الكشف عن الواقع.

بل التحقيق عدم الإجزاء فيما إذا كانت الأماره تأسيسية لأن معنى الأماره هو الكشف عن الواقع وإيجاب العمل على طبقها إنما هو لمحض الكاشفية عن الواقع المحفوظ من غير تصرف فيه و انقلاب و إنما لخرجت الأماره عن الأمارية ولا يفهم العرف و العقلاء من دليل إيجاب تصديق العادل إلا ما هو المركز في أذهانهم من الأمارات لا انقلاب الواقع عمّا هو عليه بخلاف أدلّه الأصول.

وبالجملة إنّ الإجزاء مع جعل الأماره و إيجاب العمل على طبقها لأجل الكشف عن الواقع كما هو شأن الأمارات متنافيان لدى العرف و العقلاء.

غير سديد لما عرفت من أنّ المكلف الذى كان بصدد الامتثال بالنسبه إلى التكاليف الواقعيه و كان متحيراً فى هذا المقام إذا سهّل الشارع الأمر عليه بإيجاب العمل بالأصل والأماره يفهم من إيجاب العمل بهما أنه قنع فى مقام الامتثال بالواقعيات بالإتيان بما قامت عليه الأصول والأمارات وليس معنى ذلك إلا الإجزاء كما لا يخفى ومجرد كون الأمارات كاشفه بنحو كشف ناقص عن الواقعيات دون الأصول الظاهريه لا يوجب تفاوتاً فى التبادر المذكور والانفهام العرفي من أدلّه الاعتبار.

ولامنافاه بين كونها كاشفه والاكتفاء بها عند المخالفه ويشهد له صحّه تصريح الشارع عند جعل الاعتبار للأمارات بأن إعملوا بها وإن كانت مخالفه للواقع فلا أعاده فى الوقت و لاقضاء فى خارجه.

ثم لاوجه للفرق بين ما إذا كانت الأماره تأسيسية أو إمضائية فإنّ إمضاء الأماره فى مقام قبول ما قامت عليه الأمارات العقلانيه مكان تكاليفه الواقعيه يفيد أمراً زائداً على ما اعتبره العقلاء.

فإذا ظهر التخلف كان مقتضى قبوله أيها مكان الواقع هو الإجزاء هذا بخلاف ما إذا ورد إمضاء الشارع بعنوان محض الإرشاد إلى ما بنى عليه العقلاء فإنه تابع لما عليه العقلاء فلا تغفل.

وبالجمله فالحكم الظاهري في المقام هو الذي استفيد من أدله اعتبار الأمارات الحاكمة بوجوب العمل على طبقها و ترتيب آثار الواقع على مؤديها لا- نفس الأماره ومن المعلوم أن ظاهر أدله الاعتبار في الأمارات والأصول هو البناء على الوجود والتعبد به ومقتضى ذلك مع عدم حصول العلم والاطمئنان بوجود الواقع هو ترتيب جميع آثار الواقع على ما أدت إليه الأماره ومن جملتها الشرطيّه والمتبادر من ذلك هو قناعه الشارع في مقام الامتثال بإتيان ما أدت إليه الأمارات والأصول وهذا هو معنى الإجزاء.

والتقريب المذكور أصح من التقريب الثاني المحكي عن الميرزا الشيرازي قدس سره لوجود بعض المناقشات فيه كما عرفت.

وأيضاً لا يصلح التقريب الثالث لأن حديث الرفع لاموضوع له بعد وجود الأمارات إذ المراد منه هو رفع ما لا تقوم الحجّه عليه ومع وجود الأمارات تقوم الحجّه والقول بأن المراد هو رفع ما لا يحصل العلم الحقيقي به غير سديد لأنّ لازمه هو جريان حديث الرفع مع الأمارات وحصلت بينهما المناقضه لأنّ مفاد الأمارات هو وجود الأحكام الواقعيّه و فعليّتها و مفاد حديث الرفع هو عدم فعليّه الواقعيّات و دعوى المناقضه بين حديث الرفع والأمارات كما ترى و لم يلتزم به أحد.

الجهه الثانيه: في إجزاء الأمارات بناء على المنجزيه و المعذريّه

ربّما يقال إنّه لو قيل في الأمارات بجعل الحجّيه و مجرد المعذريّه و المنجزيه لم يكن وجه للإجزاء.

والمراد منه أن بناء على جعل المنجزية والمعذرية لامصلحه في المتعلق حتى تكون موجبه لإنشاء الحكم على أى تقدير ويقتضى ذلك الإجزاء بل الإنشاء بداعى تنجيز الواقع أو بداعى إيصال الواقع منبعث عن نفس مصلحه الواقع لاعن مصلحه أخرى وعليه فلا مقتضى للإجزاء.

وأجيب عنه أولاً: بأن مفاد الأخبار المستدل بها لاعتبار الآحاد من الأخبار هو وجوب العمل على طبق الآحاد من الأخبار تعديداً على أنها هو الواقع وترتيب آثار الواقع على مؤداها وليس فيها أى أثر من حديث جعل الوسطية والطريقية بل لاتكون الوسطية والطريقية قابله للجعل فإنها لاتنالها يد الجعل إذ الشيء لو كان واحداً لهذه الصفة تكويننا فلامورد لإعطائها إياه وإن كان فاقداً لها فلا يمكن إعطائها إياه لأنه لا يعقل أن يصير ما ليس بكاشف كاشفاً وما ليس بطريق طريقاً إذ الطريقية ليست أمراً اعتبارياً كالملكيه حتى يصح جعلها وهكذا إكمال الطريقية و تميم الكشف لا يمكن جعلهما فكما أن اللاكاشفيه ذاتيه للشك ولا يصح سلبه فكذلك النقصان فى مقام الكشف ذاتي للأمارات لا يمكن سلبها.

فما يناله يد الجعل فى أمثال ما ذكر هو إيجاب العمل بمفاد الآحاد من الأخبار والعمل على طبقها وترتيب آثار الواقع عليه نعم بعد التعبد بلسان تحقق الواقع وإلقاء احتمال الخلاف تعديداً يصح انتزاع الوسطية والكاشفيه.

وثانياً: إن المعذرية ليست أثراً للأماره فيما إذا خالفت للواقع بل هى أثر عدم وصول الواقع والجهل به سواء علم بخلافه أم لا و سواء قامت الأماره على خلافه أم لا.

فتحصّل: أنه لا جعل فى البين فالطريقية أو الحجية ليستا بمجولتين بل المستفاد من الأمارات والطرق هو ما عليه العقلاء من الاكتفاء بها فى مقام الاحتجاج و اللجاج و ترتيب آثار الواقع عليها.

وعليه فإذا استظهر منها كما مرّ أنّ الأمارات أو الطرق تكون ناظره إلى الواقع بلسان تبين ما هو وظيفه الشاكّ في الأجزاء والشرائط فهي حاكمه بالنسبة إلى الأدلّة الدالّة على الأجزاء والشرائط وموجبه لسقوط الواقعيّ عن الفعلية وكون ما أتى به منجزياً عن الواقع.

الجهة الثالثة: في أجزاء الأمارات و عدمه بناء على السببية

ولامجال للإجزاء إذا كان المراد من السببية أنّه تعالى لم يجعل حكماً من الأحكام قبل قيام الأمارات وتأديتها لعدم مقتض له من المصالح والمفاسد قبل قيام الأمارات ليكون منشأ لجعل الحكم بل المصلحة و المفسده تحدث بقيام الأمارات على الوجوب أو على الحرمة و الحكم مجعول بقيامها.

وعليه فالأحكام الواقعية هي نفس مفاد الأمارات و لا شيء غيرها حتّى يقال بإجزاء مفاد الأمارات عنه عند تخالفها والمفروض هو الإتيان بمفاد الأمارات.

ولكنّ هذا المعنى للسببية ممّا يكون خلاف الضرورة المتسالم عليه عند الأصحاب من أنّ الأحكام مشتركة بين العالم و الجاهل.

وهكذا لا يعقل الإجزاء فيما إذا كان المراد من السببية هو انقلاب الأحكام الواقعية بنفس قيام الأمارات إلى مؤدى الأمارات بحيث لا يبقى في الواقع شيء لافعلاً و لاشأناً غير مؤدى الأمارات.

فإنّه بعد عدم وجود الأحكام الواقعية لامجال لكشف الخلاف إذ الأحكام الواقعية حينئذٍ أيضاً هي نفس مفاد الأمارات و المفروض هو الإتيان بها وحيث إنّ الأحكام الواقعية تختصّ بالعالمين بالأمارات فلاحكم بالنسبة إلى غيرهم و هو أيضاً خلاف الضرورة و المتسالم عليه بين الأصحاب من اشتراك العالم و الجاهل في الأحكام.

وأما إذا اريد من السببية أنّ بسبب قيام الأمارات تحدث في المؤدى مصلحه غالبه

على مصالح الواقعيه وهى موجبه لسقوط الواقعيه عن الفعلية فلا يكون مخالفاً للضرورة المتسالم عليها لثبوت الأحكام الواقعيه فى هذه الصوره وإنما انحصر الأحكام الفعلية فى مؤديات الأمارات و يكون لكشف الخلاف فى هذه الصوره مجال فبعد وجود الأحكام الواقعيه وإمكان كشف الخلاف يمكن أن يبحث فيها عن أجزاء الأمارات عن الأحكام الواقعيه و عدمه.

وهكذا يمكن تصوّر كشف الخلاف و إمكان الإجزاء فيما إذا أريد من السببيّه أنّ العناوين الواقعيه بما هى مشتمله على المصالح و المفاسد ومحكومته بأحكام واقعيه ولم يكن أداء الأماره على خلافها موجباً لانقلاب الواقع مصلحه أو حكماً بل المصلحه الحادثه إنّما تكون فى سلوك الأماره و تطبيق العمل على طبقها والحكم الظاهريّ يثبت لهذا العنوان أعنى سلوك الأماره بما هو سلوك والمصلحه إنّما تكون فى سلوك الأماره بما هو سلوك و بهذه المصلحه يتدارك فوت مصلحه الواقع بقدر فوتها.

ففى هذه الصوره تكون الأحكام الواقعيه محفوظه ومع كونها محفوظه فلكشف الخلاف مجال وعليه فيجرى فيه بحث الإجزاء.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ السلوك ليس أمراً وراء العمل الذى يوجد المكلّف فهذه الصوره ترجع إلى الصوره السابقه.

ويلحق بها أيضاً ما قيل من أنّ المصلحه تكون فى نفس الأمر بالسلوك دون نفس السلوك و دون نفس المتعلّق فإنّ الواقعيّات حينئذٍ باقيه ومع بقائها على ما عليها يجرى فيه بحث الإجزاء.

ثمّ لا يخفى عليك أنّه لا دليل على الإجزاء فى الفروض المذكوره فى السببيّه لعدم مساعده إطلاقات أدلّه حجّيه الأمارات مع السببيّه لظهورها فى الطريقيه وتحفظ

الواقعيّات و لو أغمضنا عن ذلك فالإطلاق المقامى فيها يكفى أيضاً لإثبات الإجزاء على السبب من دون حاجة إلى إثبات الإجزاء من ناحيه قبح تفويت المصلحه الواقعيّه مع عدم تماميّه عمومه و شموله فراجع.

فتحصّل: أنّ الأمارات بناء على الطريقيّه كما هو الحقّ تكون كالأصول الظاهريّه فى كونها مجزيه عن الواقع عند كشف الخلاف باليقين.

الأمر الرابع: فى إجزاء الأمارات بعد كشف الخلاف بغير اليقين

ويقع الكلام فى جهات:

الجهه الأولى: فى إجزاء الاجتهاد السابق بالنسبه إلى نفس المجتهد

بمعنى أنّه لو تبدّل الاجتهاد السابق إلى اجتهاد آخر يخالفه فهل يجزى الاجتهاد السابق أم لا؟ فالأقوى هو الإجزاء لما عرفت من أنّ مقتضى حكمه أدلّه اعتبار الأصول والأمارات بالنسبه إلى الأوامر الواقعيّه قبل حدوث الاجتهاد اللاحق هو تحقّق الامتثال بالنسبه إلى الطبيعه المأمور بها ومعه لا يبقى أمر واقعى حتّى يبحث عن سقوطه أو عدمه والاجتهاد اللاحق لا يدلّ على عدم حجّيه الأمارات والأصول فى ظرفها بل تدلّ على انتهاء أمدّها إذ المفروض فيما إذا لم يظهر بطلان الاجتهاد السابق كما توهم المجتهد الظهور مع أنّه لا يظهر أو توهم صحّه الروايه مع أنّه لا صحّه لها لأنّ فرض ظهور بطلان الاجتهاد السابق خارج عن محلّ الكلام لأنّ فى هذه الصوره لا أمر ظاهرىّ حتّى يبحث عن إجزائه وعدمه.

فالكلام فيما إذا تمّ الاجتهاد السابق فى ظرفه كما إذا أفتى على طبق العموم بعد الفحص اللازم عن مخصّصه و عدم الظفر به ثمّ ظفر به اتّفاقاً.

والقول بأنّ مدلول الحجّه اللاحقه يعمّ السابق حيث إنّها تحكى عن ثبوت مدلولها فى الشريعه المقدّسه من دون اختصاصه بزمن دون زمن آخر وبعصر دون عصر ولذا



وجب ترتيب الأثر عليه من السابق ولازم هذا هو أنّ العمل المأتمّى به على طبق الحجّج السابقه حيث كان مخالفاً لمدلولها باطل لعدم كونه مطابقاً لما هو المأمور به فى الواقع وهو مدلولها.

وكون الحجّتين تشتركان فى احتمال مخالفه مدلولهما للواقع لا يضّرّ بذلك بعد إلغاء هذا الاحتمال بحكم الشارع فى الحجّج الثانيه حسب أدلّه اعتبارها وعدم إلغائها فى الأولى لفرض سقوطها عن الاعتبار بقاء و من الطبيعى أنّ صرف هذا الاحتمال يكفى فى الحكم بوجود الإعادة أو القضاء بدهاءه أنّه لا مؤمن معه من العقاب فأنّ الحجّج السابقه و إن كانت مؤمنه فى ظرف حدوثها إلّا أنّها ليست بمؤمنه فى ظرف بقائها لفرض سقوطها عن الحجّجيه بعد الظفر بالحجّج الثانيه.

غير سديد لما عرفت من أنّ مقتضى صحّحه الحجّج فى ظرفها وكون لسان أدلّه اعتبارها هو الحكومه هو وقوع امتثال الطبيعه المأمور به فى ظرفها كسائر موارد التقبل المصدقاتى و مع تحقّق الامتثال لا يبقى أمر فى الواقع حتّى تدلّ الحجّج اللاحقه بالإعادة فى الوقت و القضاء فى خارجه و تعميم مفاد الحجّج اللاحقه بالنسبه إلى ما سبق إنّما يجدى بالنسبه إلى ما لم يمثل و لم يتقبل لا بالنسبه إلى ما امتثله و تقبله الشارع و عليه فأدلّه اعتبار الأمارات و الأصول مؤمنه فى المقام كما لا يخفى.

ولافرق فيما ذكر بين كون الحجّج اللاحقه راجحه بالنسبه إلى الحجّج السابقه أو متساويه أو مرجوحه لأنّ مقتضى إطلاق أدلّه اعتبار الحجّج السابقه فى ظرفها و حكومتها بالنسبه إلى الأدلّه الأوليه هو تحقّق الامتثال فى جميع الصور و إنّما الفرق بالنسبه إلى الأعمال اللاحقه فلا تغفل.

وأيضاً لافرق فيما ذكر بين أن نقول بالطريقه أو السببيه وذلك لإطلاق أدلّه اعتبار الأمارات و الأصول و حكومتها بالنسبه إلى الأدلّه الأوليه و مقتضاه هو تقبل المصدقات

الظاهرى مكان المصداق الواقعى فى حصول الامتثال وسقوط الأمر نعم لو كشف عدم وجود الأمارات و الأصول و كان هذا موجبا لتبدل الرأى فلا كلام حينئذ فى عدم الإجزاء بعد عدم وجود الأوامر الظاهرية فلا تغفل.

الجهة الثانية: فى إجزاء عمل المقلد و عدمه عند تبدل رأى مجتهد

ولا يخفى عليك أنّ ظاهر أدلّه اعتبار الفتاوى كقوله عليه السلام لأبان بن تغلب اجلس فى مسجد المدينة و أفت للناس فإنى أحب أن يرى فى شيعتى مثلك.

أو كقوله فى جواب من سئل عمّن أخذ معالم الدين (خذ) من زكريا بن آدم القمى المأمون على الدين و الدنيا و غير ذلك من الأخبار الكثيره هو الاكتفاء بفتوى المفتين من علماء الشيعة فى مقام الامتثال للتكاليف الواقعيه بالتقريب الذى عرفت فى الأمارات و الأصول الظاهرية.

هذا مضافاً إلى إمكان الاستدلال هنا بالاطلاق المقامى فى مثل تلك الأدلّه إذ مع وقوع الاختلاف و تبدل الرأى بين المفتين لم يرد شىء فى الأخبار يدل على وجوب الإعادة و القضاء فهو يدل على عدم وجوبهما وإلا لأشير إليه فى الأخبار على أنّ سيره المتشّعه من لدن صدر الإسلام تكون على عدم الإعادة و القضاء عند تبدل الرأى.

ولافرق فى ما ذكر بين أن تكون الأمارات معتبره على الطريقيه أو السببيه فإنّ المعيار هو الاستظهار المذكور من أدلّه الاعتبار و الإطلاق المقامى و قيام سيره المتشّعه و هذه الأمور جاريه على كلّ تقدير من التقادير.

الجهة الثالثة: فى إجزاء عمل المقلد عند الرجوع عن الميت إلى الحيّ أو عند عدوله من الحيّ إلى الحيّ بناءً على جواز ذلك

والظاهر أنّ حكم المقام هو الذى عرفته فى المسائل المتقدمه إذ بعد حجّيه رأى المجتهد الأوّل فى ظرف التقليد عنه و دلاله أدلّه اعتباره على حكومه رأيه على

الواقعيّات كسائر الأمارات وسقوط الأوامر الواقعيّه تعديداً بإتيانها طبقاً لرأى المجتهد فلامجال للامثال بعد الامثال حتى يمكن الأخذ بإطلاق حجّيه رأى المجتهد الثانی.

هذا مضافاً إلى الإطلاق المقامى مع شيوع العدول عن الميّت إلى الحيّ أو من الحيّ إلى الحيّ.

وأيضاً تقوم السيره على عدم الإعادة و القضاء و بالجمله فكما أنّ مقتضى إطلاق أدلّه اعتبار الخبرين المتعارضين والحكم بالتخير الاستمرارى بينهما هو الحكم بالاجتراء إذا عمل بكلّ واحد منهما عند عدوله إلى الآخر فكذلك مقتضى إطلاق أدلّه اعتبار الفتاوى المختلفه التى تدلّ على الحجّيه التخييريّه هو الحكم بالاجتراء بكلّ واحد منهما إذا عمل به هذا مضافاً إلى دعوى لزوم الحرج و هو منفى فى الاحكام.

الأمر الخامس: فى مقتضى الأصل عند عدم إحراز كيفيّة حجّيه الأمارات من أنّها هل تكون بنحو الكشف و الطريقيّه أو الموضوعيّة و السببيّه

ويقع الكلام فى المقامين:

المقام الأوّل: فى مقتضى الأصل بالنسبه إلى وجوب الإعادة فى الوقت و عدمه

وأعلم أنّ مقتضى ما قلنا من حكمه أدلّه اعتبار الأمارات و الأصول على الأدلّه الأوّليه مطلقاً سواء على الطريقيّه أو السببيّه هو عدم الشكّ فى الإجزاء ومع عدم الشكّ لامجال للبحث عن مقتضى الأصل كما لا يخفى.

نعم لو لم نقل بذلك وفصّلنا فى الإجزاء بين السببيّه و الكشف فاللازم حينئذٍ عند الشكّ فى الطريقيّه أو السببيّه هو الرجوع إلى مقتضى الأصل.

ذهب فى الكفايه إلى وجوب الإعادة مستنداً إلى أصاله الاشتغال إذ الاشتغال اليقينيّ يقتضى الفراغ اليقينيّ.

اورد عليه بأن بعد العلم بالخلاف تعلق العلم بحكم لم يكن حال ثبوته وعدم العلم به فعلياً لأن المفروض في هذا الحال هو قيام الأماره على خلاف الواقع.

وحيث إن العلم بالخلاف بعد العمل بالأماره لم يعلم ببقاء ما علم ثبوته حال قيام الأماره لاحتمال اجترأ ما أتى به عنه و عليه فلا أثر لتعلق العلم بالحكم بعد العمل بالأماره.

اجيب عنه بأنه يكفي استصحاب بقاء التكليف الواقعي الذي هو عباره عن الإنشاء بداعي جعل الداعي الذي علم به بعد كشف الخلاف و حيث إن الحكم الاستصحابي و أصل فيصير فعلياً فينسب الفعلية بالعرض إلى الحكم الواقعي.

هذا مضافاً إلى أن حال العلم هنا حال الحجج الشرعيه بمعنى المنجز فكما أن قيامها يوجب تنجزه على تقدير ثبوته فكذلك العلم هنا تعلق بتكليف لو كان باقياً لكان فعلياً منجزاً.

اورد عليه أيضاً بأن المقام ليس من مورد قاعده الاشتغال بل من موارد أصاله البراءه حيث لا واقع بناء على السببيه بالمعنى الأول إذ الواقع يدور مدار الأماره و لا بالمعنى الثاني لأن الواقع ينقلب طبقاً لمؤدى الأماره و عليه فإذا شك في أن حجج الأماره على نحو السببيه أو الطريقيه فبطبيعته الحال لا يعلم باشتغال ذمته بالواقع إذا عمل بما أدت إليه الأماره ثم انكشف بطلانها و عدم مطابقتها للواقع.

وبعباره أخرى أن الشك فيما نحن فيه وإن أوجب حدوث العلم الإجمالي بوجود تكليف مردد بين تعلقه بالفعل الذي جئ به على طبق الأماره السابقه وبين تعلقه بالواقع الذي لم يؤت به على طبق الأماره الثانيه إلا أنه لا أثر لهذا العلم الإجمالي ولا يوجب الاحتياط.

وذلك لأن هذا العلم حدث بعد الإتيان بالعمل على طبق الأماره الأولى فلا أثر له بالإضافه إلى هذا الطرف فلا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه من الطرف الآخر.

بل الأمر يكون كذلك بناءً على السببيّة بالمعنى الثالث إذ بعد قيام المصلحه السلوكيه بوجود الأمارات امتنع للشارع الحكيم تخصيص الوجوب الواقعيّ بخصوص مافى الواقع لقبح الترجيح من دون مرجح بل الواجب حينئذ هو الجامع بين الواقع وما قامت الأماره المعبره عليه فينقلب الواقع عن التعيين إلى التخيير ومقتضى صيروره الواجب واجباً تخييرياً هو عدم تأثير العلم الإجماليّ الحادث بعد الإتيان بالأماره الأولى وبعد عدم التأثير لامانع من الرجوع إلى أصاله البراءه.

ولا يخفى أنّ ما ذكر جئد بالنسبه إلى السببيّة بالمعنى الأوّل و المعنى الثانی و أمّا بالنسبه إلى السببيّة بالمعنى الثالث أى المصلحه السلوكيه منظور فيه لأنّ الأماره بناءً على السببيه بالمعنى المذكور فى طول الواقع لا فى عرضها إذ مفاد أدلّه اعتبار الأمارات بناء على المصلحه السلوكيه هو اعتبار التعيّد بها بعنوان أنّها وصول الواقع و عليه فلاوجه لدعوى انقلاب الواقع عن التعيينى إلى التخييرى إذ مجرّد كون المصلحه السلوكيه للتدارك لاينقلب الواقع عمّا هو عليه بعد كون ما يوجب التدارك ليس فى عرض المتدارك و عليه فالواقع باقٍ على ما هو عليه.

ف عند كشف الخلاف والعلم بالواقع و الإتيان بما أدّت إليه الأماره و الشكّ فى الطريقيه والسببيّه بمعنى المصلحه السلوكيه يكون مقتضى القاعده هو لزوم الإعاده فى الوقت لأنّ مقتضى العلم بالواجب الواقعيّ و اشتغال الذمّه به هو الفراغ اليقينيّ و المفروض أنّ الشكّ فى السقوط بعد الثبوت لاحتمال السببيه والتدارك فلاوجه لرفع اليد عن الواقع بمجرّد احتمال السقوط و التدارك.

المقام الثانى: فى مقتضى الأصل بالنسبه إلى وجوب القضاء وعدمه

وحكمه ظاهر ممّا تقدّم فى المقام الأوّل لأنّ مقتضى الأصل هو وجوب القضاء عند الشكّ فى أنّ اعتبار الأماره من باب الطريقيه أو السببيه بالمعنى الثالث أى المصلحه

السلوكيه بناءً على وحده حقيقه القضاء مع حقيقه الأداء كما هو المختار فأنّ قاعده الاشتغال حينئذٍ تكفى لوجوبه إذ المفروض هو حصول العلم بمطلوبيه الواقع مطلقاً سواء كان فى الوقت أو فى خارجه سواء قلنا بالطريقه أو السببىه بالمعنى المذكور وإنما الشكّ فى السقوط بسبب الإتيان بمؤدى الأماره لاحتمال التدارك و مقتضى القاعده هو وجوب القضاء.

نعم لو كانت السببىه بالمعنى الأوّل و الثانى و دار أمر اعتبار الأماره بين الطريقيه و السببىه ليس من موارد قاعده الاشتغال بل من موارد أصاله البراهه حيث لا واقع بناء على السببىه بالمعنى الأوّل إذ الواقع يدور مدار الأماره و لا بالمعنى الثانى لأنّ الواقع ينقلب طبقاً لمؤدى الأماره و أيضاً تكون مقتضى القاعده هو البراهه عن وجوب القضاء لو لم نقل بوحده حقيقه القضاء مع الأداء و قلنا بأنّ القضاء فرض جديد و يحتاج إلى صدق عنوان الفوت فإنّ هذا العنوان غير محرز بعد احتمال اعتبار الأماره التى أتى بها من باب السببىه بالمعنى الأوّل أو الثانى دون المعنى الثالث إذ على السببىه المذكوره أتى بالعمل ولم يصدق عنوان الفوت.

ولاطريق آخر لإحراز عنوان الفوت و أصاله عدم الإتيان بالعمل لا يثبت عنوان الفوت لأنّه ليس عنواناً للترك و لعدم الفعل مطلقاً بل فيما إذا كان للشىء استعداد الوجود من حيث كونه ذا مصلحه فعليّه أو مأمور به واقعاً أو مبعوثاً إليه فعلاً. و الظاهر أنّ الفوت ليس مجرد عدم ما كان له الإمكان الاستعدادى للوجود من إحدى الجهات المزبوره بل هو عنوان ثبوتى ملازم لترك ما كان كذلك فى تمام الوقت المضروب له و إثبات الملازم بالأصل التبعديّ لادليل له.

الأمر السادس: أنّ مقتضى ما مرّ من أنّ المتبادر من أدلّه اعتبار الأمارات و الأصول الظاهريّه

هو الإجزاء و ترتيب آثار الواقع على كلّ عمل أتى به بالظنّ الاجتهادى تقليداً أو

إجتهداً هو عدم اختصاص ذلك بالشخص العامل بل يعمّ غيره فيجوز له أن يترتب آثار الواقع على ما أتى به الغير باجتهد أو تقليد ولو مع العلم أو الظنّ المعبر بمخالفته للواقع.

إذ بعد تماميه أدلّه الإجزاء علم بحكم الشارع تعبداً و حكمه بصحّه ما أتى به بأماره أو أصل من الأصول الظاهريّه.

فكما أنّ الآثار مترتبه على الصحّه الواقعيّه فكذلك تترتب على الصحّه التعبدية بعد كون لسان أدلّه اعتبار الأمارات و الأصول هو لسان الحكمه و ادراجها في الواقعيّات هذا مع الغمض عن الأدله الخاصه و إلّا أمكن الاستدلال على عدم الاجزاء بصحيحه عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال قلت له رجل اسرته الروم و لم يصم شهر رمضان و لم يدر أى شهر هو قال يصوم شهراً يتوخاه (يتحرّى) و يحسب (و يحتسب) فان كان الشهر الذى صامه قبل (شهر - فقيه) رمضان لم يجزه و ان كان بعد (شهر - فقيه - تهذيب) رمضان اجزئه (١). بدعوى ان دلالة هذا الحديث على عدم الاجزاء واضحه فان مع التحرى يحصل له ترجيح بعض الشهور على بعض فيكون وظيفته الظاهريه هو صوم ذلك الشهر فلو كشف ان مورد التجدى ليس بشهر رمضان بل هو واقع قبل شهر رمضان حكم بعدم اجزائه عن صوم شهر رمضان إلّا اذا كان الشهر المذكور واقعاً بعد شهر رمضان فحكم فيه بصحته قضاء لوقوعه بعده و كيف كان فيقتصر على موردها في تخصيص قاعده الاجزاء خصوصاً مع ملاحظه صحيحه زواره التى علل فيها بما يتعدى عن موردها و صحيحه الحلبي المشار اليها سابقاً التى تدلّ على الاجزاء عند التحرى.

ص: ١٧٤

---

١- (١) جامع الأحاديث، الباب ١٥ من أبواب كتاب الصوم، ح ٣٥٨، ج ٩، ص ١٤٥.

إشاره

و قبل الخوض في المقصود و يقع الكلام في مقامات:

المقام الأول

أنه لا تختص المقدمه المبحوث عنها بمقدمه الواجب بل تعم مقدمه الحرام أيضاً لعموميته ملاك البحث ضروره أن الملازمه إن كان ثابتة تكون بين مطلق الطلب و مقدماته سواء كان الطلب طلباً للفعل أو للترك.

المقام الثاني

إن المراد من المقدمه هو ما يتوقف ذو المقدمه عليه في الوجود أو الترك و عليه فلا تشمل المقارنات و المتلازمات لعدم توقف المقارن و المتلازم على المقارن و المتلازم الآخر.

و أمّا اعتبار الاستقلال في الوجود في المقدمه كما يظهر من بعض الأعلام فهو منظور فيه إذ لا دليل على ذلك مع ما نراه بالوجدان من دخول القيود كالإيمان في مثل أعتق رقبه في البحث مع عدم استقلال وجودها كما لا يخفى.

المقام الثالث

إن محل النزاع والاختلاف هو الوجوب أو الحرمة الشرعيه لا العقلية إذ اللابديّه العقليه لامجال لانكارها بداهه أن العقل إذ أدرك توقف الواجب أو الحرام على مقدماته استقلّ من دون تأمل بوجوبها و لامجال للنزاع فيه.



إنَّ المقصود من تبعيته إرادته المقدمه لإرادته ذيهما إنَّ إرادته صارت منشأ لإيراده المقدمه بمادتها بعد الالتفات إلى أنَّ ذا المقدمه لا يحصل بدون المقدمات الواقعيه وحيث إنَّ الالتفات المذكور حاصل في جميع الموارد إجمالاً تحصل إرادته المقدمه بالفعل بتبع إرادته ذيهما و أنَّ توقّف تفصيل الإراده بالنسبه إلى آحاد المقدمات على تشخيص أنَّ كلِّ واحد منها ممّا توقّف عليه ذوها.

إنَّ المسأله من المسائل الأصوليه لا الكلاميه لأنَّ البحث فيها عن ثبوت الملازمه بين إرادته ذى المقدمه وإرادته المقدمه أو عن ثبوت دلالة وجوب ذى المقدمه على وجوب المقدمه وهذا أجنبي عن البحث الكلامي إذ البحث فيه يكون عن أحوال المبدأ و المعاد و أنَّ المقدمه هل تكون مستتبعه فعلاً و تركاً للثواب والعقاب أم لا.

ومن المعلوم أنَّ البحث في المقام ليس من هذه الناحيه بل لا مورد له لأنَّ وجوب المقدمه على القول به لا يستلزم امتثاله بنفسه ثواباً و لا عصيانه عقاباً غير ما يترتب على امتثال ذيهما و عصيانه.

وهكذا لا تكون المسأله فقهيّه فإنَّ الأصوليه ما به ينظر والمسأله الفقهيّه ما فيه ينظر وهذه المسأله هي التي تقع نتيجتها في طريق الاستنباط وتكون ممّا به ينظر والمسأله الفقهيّه لا تقع كذلك بل هي ممّا فيه ينظر فإنّها هي نفس الحكم ولا تقع في طريق الاستنباط.

ثم لا يخفى عليك أنَّ المسأله الأصوليه هي ما يصلح للحجّيه على الحكم الكليّ الفقهيّ و هو عنوان ينطبق على وجوب ذى المقدمه فإنّه ممّا يصلح لأن يكون حجّه على وجوب المقدمه بدعوى الملازمه العقليّه بين وجوبهما أو بدعوى الدلاله اللفظيه عليه ولا يضرّ بذلك تعنون المسأله بعناوين أخرى من قبيل أنَّ الملازمه من عوارض

وجوب ذى المقدمه وبهذا الاعتبار يمكن إدراجها فى مبادئ الأحكام الفقهيّه لأن ملازمات الأحكام ومعانداتها تسمى بالمبادئ الأحكاميّة.

إذ لامناه بين كون المسأله باعتبار من المبادئ الأحكاميه وباعتبار كون نتيجه المسأله ممّا يصلح لأن تقع فى طريق الاستنباط يكون من المسائل الأصوليه.

وممّا ذكر يظهر أنّه لاوقع لما يقال من أنّ موضوع علم الأصول هو الأدله الأربعة و منها حكم العقل والمراد به كلّ حكم عقليّ يتوصّل به إلى حكم شرعيّ فلامحاله يجب أن يبحث فى الأصول عن لواحق القضايا العقلية المثبتة للأحكام الشرعيّه لاعن ثبوت نفسها ونفيها والبحث فى مسأله المقدمه إذا كان عن تحقّق الملازمه بين الوجوبين كان بحثاً عن نفس الحكم العقليّ لاعن عوارضه وعليه يصير البحث من المبادئ التصديقيه لوجود موضوع علم الأصول.

وذلك لأنّ إدراج أمثال هذه المسأله التى تنفع نتائجها فى إثبات الحكم الشرعيّ كسائر المسائل الأصوليه فى المبادئ التصديقيه كما ترى لأنّ هذه المسائل كنفس المسائل الأصوليه فى النتيجه فإنّ نتيجهتها تقع فى طريق الاستنباط و عنوان ما يصلح لأن يقع فى طريق الاستنباط يشملها وإن لم يشملها ما عدّه بعض موضوعاً لعلم الأصول فلا تغفل.

## المقام السادس

إنّ الظاهر أنّ المسأله عقليه لا لفظيه إذ اللازم فى الدلاله الالتزاميه هو أن يكون اللازم لازماً للمعنى المطابقى وما نحن فيه ليس كذلك لأنّ دلاله الأمر على كون متعلّقه مراداً للأمر ليس من قبيل دلاله اللفظ بل من قبيل كشف الفعل الاختيارى عن كون فاعله مريداً له هذا مضافاً إلى أنّ محلّ الكلام أعمّ من المدلول عليه بالدلاله اللفظيه.

منها: تقسيمها إلى الداخليه والخارجيه

يقع الكلام في أمور:

أحدها: إنَّ المقدمه الداخليه هي التي تكون أجزاء و مقومات للمركبات كأجزاء الصلاه في المركبات الاعتباريه و أجزاء البيت و الدار في المركبات الصناعيه.

وأنَّ المقدمه الخارجيه هي التي تكون مغايره مع المركبات في الوجود و الماهيه كطبي الطريق بالنسبه إلى الحجّ مثلاً.

و لإشكال في كون المقدمه الخارجيه محللاً للنزاع وإنّما الكلام في المقدمه الداخليه فإنّه ربّما يتوهم خروجها عن حريم النزاع بتقريب أنّ الأجزاء بالأسر أي مجموعها عين المركب في الخارج ومعها فلامعنى للتوقّف حتى يترشّح الوجوب منه إليه والمغايره الاعتباريه لا توجب مغايره وجود أحدهما لوجود الآخر.

ويمكن أن يقال: بمنع خروج المقدمه الداخليه عن محلّ النزاع فإنّ المقدمه هي كلّ واحد واحد من الأجزاء و الأفراد و المركب هو مجموع الأجزاء و الأفراد و المركب ممّا لا يتحقّق في الواقع و نفس الأمر إلّا بتحقّق كلّ واحد واحد من الأجزاء و الأفراد في الواقع و نفس الأمر إذ المراد من المركب هو ما يترتب عليه الغرض كفتح المصّر وغيره وهو يتقوم بوجود المجموع.

وهو منشأ انتزاع عناوين للمجموع كعنوان الفوج أو القوم.

وكلّ واحد واحد من الأفراد و الأجزاء منشأ انتزاع المقدمه و لا يتوقّف وجودها على شيء آخر بل يكون وجود كلّ واحد ممّا يتوقّف عليه وجود ذى المقدمه إذ لا يمكن وجود المجموع بدون وجوده و عليه فالكلّ و الجزء لهما ملاكان في نفس الأمر ومعها

فإذا كانت حقيقه ذى المقدمه و المقدمه و ملاكهما متحققه فى الواقع و نفس الأمر فلامجال لأن تكون المقدمه الداخليه خارجه عن محلّ النزاع.

ثانيها: إنّ محطّ الإراده و الطلب هو الوجود الذهنيّ بما هو حاك عن الخارج لا الوجود الخارجيّ لأنّ الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت.

وعليه فالمطلوب والمراد هو الوجود العنوائى الذهنيّ سواء كان بسيطاً أو مركّباً.

فإذا لاحظ الأمر عنواناً مركّباً يترتب الغرض عليه كالفوج المترتب عليه فتح البلد كان كلّ واحد واحد من أفراد الفوج مندكاً و فانياً فى هذا العنوان و لذلك لم يتعلّق الإراده عند تصوّر العنوان المركّب إلّا بنفس العنوان المركّب و دعوه الناس إلى العنوان المذكور دعوه إلى مجموع الأجزاء والآحاد لعيّته مجموع الأجزاء مع العنوان المذكور.

ولكن عرفت أنّ مجموع الأجزاء ليس مقدّمه للعنوان المذكور بل هو عين المركّب والمقدّمه هو كلّ جزء جزء و كلّ فرد فرد والوجدان شاهد على أنّ الأمر بعد ما رأى أنّ المركّب والمجموع لايتأتى إلّا بكلّ واحد واحد من الأجزاء والأفراد أراد كلّ مقدّمه لأجل إرادته المركّب ويكفى فى تعلّق الإراده الغيريه لحاظ كلّ واحد واحد إجمالاً بعنوان كونه ممّا يتوقّف عليه العنوان المركّب الواجب فتعلّق الإراده بها تبعاً لإرادته ذبيها.

ثالثها: إنّ مركّب الإراده فى الإراده النفسيه هو العنوان الذهنيّ الذى يكون مطابقه عين مجموع الأجزاء الذى يترتب عليه الغرض و مركّب الإراده فى الإراده الغيريه هو أيضاً عنوان ذهنيّ وهو المقدمه الحاكيه عن حقيقه خارجيه وهو ما لولاه لما كان المركّب المقصود فاختلف المركبان والمعتبر فى الإراده الغيريه هو عنوان المقدميه و لاحاجه إلى عنوان آخر من العناوين الذاتيه.

رابعها: إنه لايلزم من وجوب المقدمه الداخليه اجتماع الوجوب النفسى والغيرى فى شىء واحد لأنّ الوجوب النفسى متعلّق بالعنوان المطابق على مجموع الأجزاء الذى

يكون منشأ لانتزاع العنوان المترتب عليه الغرض كاليبت والدار والصلوه والحجّ ومن المعلوم أنّ المعنون المذكور ليس كلّ واحد واحد من الأجزاء ومع مغايره العنوانين والمعنوين فلامجال لتوهم اجتماع المثليين في شىء واحد بسبب وجوب المقدمه الداخليه وبعباره أخرى معنون عنوان المركب الاعتباري كالصناعي هو مجموع الأجزاء الذي يترتب عليه الغرض ومعنون عنوان المقدمه هو كلّ جزء جزء ممّا يتوقف حصول المركب عليه فاراده المجموع بما هو المجموع غير إرادته كلّ جزء جزء بما هو جزء.

ولا ينافي ذلك كون كلّ جزء باعتبار اندكاه في المجموع موردا للإرادته النفسيه لأنّه باعتبار وجوده في العنوان الإجمالي و الإراده الغيريه باعتبار وجوده التفصيلي فيكفي الاختلاف بالإجمال والتفصيل في رفع التنافي كما يشهد بذلك الوجدان في اجتماع الإرادتين في المركبات الصناعيه فإنّ الباني للبيت والدار له إرادته نفسيه بالنسبه إلى بناء البيت والبيت عنوان إجمالي لمجموع ماله دخل في تحقّق البيت في الخارج ومع ذلك يكون له إرادته بالنسبه إلى كلّ جزء جزء بتبع إرادته لمجموع الأجزاء الموسوم بالبيت فلا تغفل.

خامسها: في ثمره البحث ولا يخفى عليك أنّ مع اتّحاد المركب مع أجزائه نوع اتّحاد المجل مع المفصل ترجع إرادته العنوان ووجوبه إلى إرادته مجموع الأجزاء المعلومه ووجوبها قضاء للاتّحاد والعيته وحيث إنّ الأجزاء المشكوكه لادليل على دخالتها في العنوان كما لادليل على إرادته ووجوبها أمكن جريان البراءه فيها لعدم تماميه البيان بالنسبه إليها من دون فرق في ذلك بين القول بوجوب كلّ جزء جزء بنحو الوجوب الغيري وبين القول بعدم الوجوب.

إذ العبد محجوج بمقدار ما قامت الحجّه عليه لأزيد ولأنقص والحجّه قامت على عنوان المركب وهكذا قامت على الأجزاء المعلومه لانحلال العنوان بالنسبه إليها وأمّا

غيرها من الأجزاء المشكوكه فلم يعلم انحلال العنوان بالنسبه إليها ولم يتم الحجّه عليها للشكّ في دخولها في العنوان فتجرى البراءه بالنسبه إليها و بعد فرض الاتّحاد لا تكون النسبه بين العنوان والأجزاء نسبه المحقّق إلى المحقّق (بالفتح) حتّى لا يكون مجال للبراءه لأنّ الشكّ حينئذٍ في المحصّل مع العلم بالتكليف بالمحصل (بالفتح) وهو مقتض للاحتيال. نعم إذا كان بيان المحصّل (بالكسر) وظيفه الشارع فتجرى البراءه فيه أيضاً.

بل عنوان المركّب في المقام عين الأجزاء و متحد معها لامتحصلاً منها.

وعليه فلا- وقع لما قيل من أنّ ثمره القول بالوجوب الغيريّ للأجزاء هو الاشتغال في مسأله الشكّ في الأقل والأكثر الارتباطيين وذلك لوجود العلم الإجماليّ بالتكليف و عدم صلاحية العلم التفصيليّ بمطلق وجوب الأقلّ من الغيريّ و النفسى للانحلال لتولّده من العلم الإجماليّ السابق عليه و تحقّق التنجّز في الرتبه السابقه.

وذلك لما عرفت أنّ مع الاتّحاد لامغايره إلّا بالإجمال و التفصيل و عدم المغايره يقتضى الانحلال كما لا يخفى.

### تبصره

ولا يذهب عليك أنّ أجزاء المركّب مطلقاً سواء كان اعتبارياً أو خارجياً من المقدمات الداخليه فإنّها داخله في حقيقه المركّب.

ثمّ إنّ التقيّد بطهاره البدن أو باستقبال القبله أو بالطهاره عن الحدث يكون كالأجزاء من المقدمات الداخليه وهذه التقيّدات تكشف عن كون الصلاه هي الصلاه المتقيّده بتلك الشرائط وليست مطلقه.

نعم نفس الشرائط والقيود ليست من المقدمات الداخليه بل هي خارجه عن حقيقه المأمور به المركّب كما لا يخفى.

لوجود الملاك في المقدمات الخارجيه في الشرائط و القيود و هو المغايره في الوجود لتغاير وجود الطهاره مع التقيّد بها كتغاير الحجّ مع طي المسافه.

ثم إنّ المقدمات الخارجيه هي التي يتوقّف عليها وجود الأمور به في الخارج كتوقّف الحجّ على طي المسافه ولا فرق فيها بين أن تكون من العلل أو الأسباب أو نفس الشروط أو المعدّات فإنّ كلّها ممّا يتوقّف وجود الأمور به عليها و دعوى أنّ الأمر و الطلب لا مجال له بالنسبه إلى المسببات التوليديه لعدم كونها مقدوره.

فاللازم هو رجوع الأمر إلى الأسباب التي تكون مقدوره مندفعه بأنّ ملاك صحّه تعلق الأمر و الطلب هو المقدوريه و لا إشكال في كون المسبّب مقدوراً بالقدرة على سببه و ملاك صحّه الأمر عند العقلاء هو كون الشئ مقدوراً ولو مع الواسطه فتدبّر جيّداً. ومنها: تقسيمها إلى: العقليه و الشرعيه و العاديه.

والتوقّف بالفعل في جميع الأنحاء المذكوره عقلياً و إن كانت علّه التوقّف فيها مختلفه لأنّ العله في الأولى هو التكوين كتوقّف المعلول على وجود العله إذ لا يمكن المعلول بدون العله و العله في الثانيه هو الحكم الشرعيّ بدخاله شئ في مطلوبه ومراده ولذلك سمّيت بالشرعيه ولكنّ بعد الجعل والحكم الشرعيّ يكون المطلوب مقيداً ومشروطاً به ومع كون المطلوب مشروطاً يكون التوقّف عقلياً بالفعل أيضاً لعدم النيل إلى المطلوب الشرعيّ بدون المقدمه.

والعله في الثالثه عاديه من جهه إمكان النيل إلى ذيهها من طريق آخر ولكن مع عدم وجود طريق آخر وتوقّف النيل إلى ذي المقدمه إلى الطريق الموجود يتوقّف المطلوب على الموجود من الطريق كالصعود على السطح فإنّه متوقّف على نصب السلم ونحوه ولكنّه من جهه عدم التمكّن عاده من الطيران الممكن عقلاً وإلّا فلا يتوقّف على خصوصه

وبهذا الاعتبار سميت بالعادية ولكن التوقف على نصب السلم ونحوه عقلياً أيضاً ما لم يتمكن من طريق آخر ضروره استحاله الصعود بدون مثل نصب السلم عقلاً لمن لم يتمكن من الطيران فعلاً و إن كان الطيران ممكناً ذاتاً.

وحيث إن البحث في جميع الأنحاء المذكوره يكون في التوقف الفعلي فالبحت عقلياً لعدم إمكان النيل إلى ذى المقدمه بدونها عقلاً بالفعل من دون فرق بين أن يكون التوقف المذكور من جهة التكوين أو من جهة التشريع أو من جهة العاده.

ومنها تقسيمها إلى: مقدمه الوجود ومقدمه الصحه ومقدمه الوجوب ومقدمه العلم.

ولا يخفى عليك إمكان إرجاع مقدمه الصحه إلى مقدمه الوجود بناءً على إمكان أخذ قصد القربه في متعلق التكليف كما هو المختار لأن قصد القربه حينئذ يكون من مقدمات وجود الواجب إذ فقد شرط الصحيح أو وجود المانع يمنع عن وجود الواجب الصحيح المطلوب وعليه فما يوجب فقد الصحه يوجب فقد الوجود أيضاً.

وأما إذا قلنا بعدم إمكان أخذ قصد القربه في متعلق التكليف لا بأمر واحد ولا بأمر متعدد بل هو ممّا يعتبر عقلاً فقصد القربه لا يكون مقدمه لوجود الواجب بل هو مقدمه لتحقق المسقط للإعاده والقضاء و معه يصح التقابل بين مقدمه الوجود وبين مقدمه الصحه.

ثم اعلم أن مقدمه الوجوب خارجه عن محطه الكلمات ولا حازه إلى البحث عنها إذ الكلام في وجود الملازمه بين وجوب ذى المقدمه ومقدماته يكون بعد الفراغ عن ثبوت الوجوب لذى المقدمه.

وأما المقدمات العلميه فيمكن تصوورها في مثل تعلم الأحكام الشرعيه لأن مع ترك التعلم يفوت الأحكام الواقعيه وعليه فيكون وجود التعلم من مقدمات وجوب الواجبات الواقعيه.



هذا مضافاً إلى أنه لو قلنا بوجود قصد الوجه أو التمييز تفصيلاً لزم تعلّم الأحكام بالتفصيل بناء على ثبوت الملازمه بين وجوب ذى المقدمه ومقدماته لأنّ التعلّم يكون حينئذٍ من مقدمات وجود الواجب فتأمل.

ومنها: تقسيمها إلى: المتقدمه والمقارنه والمتأخره بالنسبه إلى وجود ذى المقدمه.

والأولى كأجزاء كلّ عقد عدى الجزء الأخير والثانيه كالقيود المقارنه للواجب كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه و الثالثه كأغسال الليليه اللاحقه المعتبره عند بعض فى صحّه صوم المستحاضه فى اليوم السابق أو الإجازه المتأخره عن العقد الفضولى المعتبره فى صحّه العقد السابق بناء على الكشف.

ولا كلام فى المقارنه و إنّما الكلام فى غيرها فإنه قد أورد عليه بأنّ المقدمه من أجزاء العله والمسلّم فى أحكام العله هو لزوم تقارنها زماناً بجميع أجزائها مع المعلول وتقدمها بالطبع عليه بحيث يصحّ تخلّل الفاء بأن يقال وجدت العله فوجد المعلول. وهذا الأمر مفقود فى المقدمه المتأخره والمقدمه المتصرّمه.

وعليه فانخراص القاعده العقليه فى المتقدمه أو المتأخره يوجب حصر المقدمه المبحوثه عنها فى المقدمات المقارنه.

وأجيب عن ذلك بأمر:

الأول: إنّ المعتبر فيهما هو اشتراط لحاظهما لا اشتراط المتأخر أو المتقدم وهو مقارن فلا يلزم الانخراص.

ويرد على ذلك بأنّ المعتبر هو الوجود الخارجى فى مثل القدره على الامتثال فى صحّه التكليف أو مثل الإجازه المتأخره فى صحّه العقد السابق لا- لحاظهما فالإشكال باقٍ على حاله لعدم معقوليه دخاله أمر متأخر فى ثبوت أمر متقدم ورجوع الأمر إلى اللحاظ فى بعض الموارد لا يرفع الإشكال فى سائر الموارد.

ودعوى أنّ موضوع الحكم الوضعي والمكلف به هو ما يكون متقدماً أو متأخراً بحسب الواقع على حادث خاص فالعقد الذي هو متقدّم بتبع الزمان على الإجازة تقدماً واقعيّاً موضوع للنقل ولا يكون مقدّماً عليها بواقع التقدّم التبعيّ إلا أن تكون الإجازة متحقّقه في ظرفها كما أنّ تقدّم الحوادث اليوميّه إنّما يكون على الحوادث الآتيه لا على ما لم يحدث بعد من غير أن تكون بينها إضافه.

وموضوع الصّحّه في صوم المستحاضه ما يكون متقدماً تقدماً واقعيّاً تبعاً للزمان على أغسال الليليه الآتيه والتقدّم الواقعيّ عليها لا يمكن إلّما مع وقوعها في ظرفها ومع عدم الوقوع يكون الصوم متقدماً على سائر الحوادث فيها لا على هذا الذي لم يحدث والموضوع هو المتقدّم على الحادث الخاصّ.

والحاصل أنّ الموضوع هو التقدّم الحقيقيّ وهو حاصل تبعاً للزمان لا من ناحيه المتأخّر وإنّما يكشف عنه بعد وقوع المتأخّر أنّه متقدّم على المتأخّر.

مندفعه أيضاً بأنّ مرجع ذلك إلى أنّ المراد من الشرائط المتأخّره هو أنّها من كواشف الموضوع للحكم الواقعيّ أو المكلف به الواقعيّ ولا تأثير لها بنفسها فمثل الأغسال المأتيّ بها في الليله الآتيه بعد صوم يومها السابق لا تأثير لها بل هي كواشف عن كون المؤثر هو تقدّم الصوم على الأغسال وهذا يوجب سقوط الشرائط عن الشرطيّه كما لا يخفى.

الثاني: إنّ جميع الأسباب والشرائط الشرعيّه معدّات لا العلل الإيجاديّه حتّى يلزم من تأثيرها قبلا أو بعدا انخرام القاعده.

ويردّ ذلك أوّلاً: أنّ الأسباب والشرائط الشرعيّه على أنحاء منها هي التي تكون مؤثره في فاعليّه الفاعل أو قابليّه القابل و اللازم فيها أن لا تنفكّ عن زمان التأثير إذ ما كان من الشرائط شرطاً للتأثير كان حاله حال ذات المؤثر وما كان شرطاً لتقريب الأثر كان حاله حال المعدّ.

وثانياً: إنّ دعوى المعدّيّه فى المقدمّات تامّه بالنسبه إلى الشرائط المتقدّمه وأما المتأخّره فهى معدومه فلامجال لعلّيه المعدوم ولو بنحو الإعداد بالنسبه إلى المتقدّم.

الثالث: إنّ الأحكام الشرعيّه بشئى أنواعها أمور اعتباريّة و لاواقع موضوعيّ لها ما عدى اعتبار من بيده الاعتبار و لاصله لها بالموجودات المتأصله الخارجيّة أبدا حتّى تكون محكومّه بحكمها.

ويردّ ذلك أنّ ذلك يلزم خلوّ جميع الشرائط و الأسباب الشرعيّه عن مطلق التأثير وهو ممّا يخالفه الارتكاز.

الرابع: إنّ الشرط هو وصف التعقّب وهو قائم بالعقد و موجود معه لا المتأخّر كالإجازة بالنسبه إلى العقد الفضولّى.

ويرد ذلك أنّ هذا مخالف لما هو الظاهر بل المقطوع به من الأدلّه من أنّ الشرط هو رضى المالك اذ على هذا ما هو الشرط و هو التعقّب ليس برضى المالك وما هو الرضا ليس بشرط كما لا يخفى.

الخامس: أنّ ما فرض مقتضياً ليس كذلك بالمباشره بل يوجد أثراً معيّناً وهو يبقى إلى زمان الشرط المتأخّر فبمجموعهما يكتمل أجزاء العله فلا يكون الشرط متأخراً حينئذ بل هو مقارن مع الأثر الباقي وهو المقتضى.

ويرد ذلك أنّه يوجب خروج المقتضى عن كونه مقتضياً ودخوله فى المعدّات والعلل المتدرّجه بالنسبه إلى وجود المقتضى المقارن مع الشرط المتأخّر.

هذا مضافاً إلى أنّ لازمته هو أنّ النقل والانتقال فى العقد الفضولّى المتعقّب بالإجازة حصل عند اكتمال الأجزاء من بقاء أثر العقد و حصول الإجازة لاجن العقد وهو لا يصحّح الكشف الحقيقى بنحو الشرط المتأخّر وهو كما ترى.

فتحصّل: أنّ الشرط المتأخّر لا تأثير له في المتقدّم ولو بنحو الإعداد ولكنّ الشرط المتقدّم يجوز تأثيره بنحو الأعداد في المتأخّر لا بنحو العلية فإنّه غير معقول.

وممّا ذكر يظهر أنّ البحث في المقدمات يكون في المقدمات المقارنه لا- المتقدّمه والمتأخّره إذ المقدمه من أجزاء العله و المسلم في أحكام العله هو لزوم تقارنها زماناً بجميع أجزائها مع المعلول وهذا الأمر مفقود في المتقدّمه والمتأخّره ولذا لزم توجيه ما ورد في ذلك.

مثلاً- ما ورد في المتقدّمه فليحمل على الإعداد كما أنّ ما ورد في المتأخّره فليحمل على كون لحاظه شرطاً أو على كونه من كواشف الموضوع للحكم الواقعيّ أو المكلف به الواقعيّ ولا تأثير له بنفسه.

فمثل الأغسال المأتى بها في الليله الآتية بعد صوم يومها السابق لا تأثير لها بنفسها بل هي كواشف عن كون المؤثر هو تقدّم الصوم على الأغسال.

## المقام الثامن: في تقسيمات الواجب

### إشاره

منها تقسيمه إلى المطلق و المشروط

ويقع الكلام في مواضع:

الموضع الأوّل: في تعريفهما

والأقرب هو ما عرّفه العميدىّ من أن المطلق هو ما لا يتوقّف وجوبه على أمر زايد على الأمور المعتره في التكليف من العقل و العلم و البلوغ و القدره وأنّ المشروط هو ما كان وجوبه موقوفاً على أمر آخر أيضاً.

والمطلق بناء على هذا التعريف يقابل المشروط تقابل العدم والملكه وهو مساعد مع العرف كما لا يخفى.

الموضع الثاني: أنّ الشروط في القضايا الشرطيّه وإن كانت راجعه إلى الهيئه بحسب

القواعد العريية ولكنها منصرفه عنها إلى الماده بقرينه الوجدان لأننا نجد بالوجدان أن الأرادة موجوده بالنسبه إلى المشروط قبل تحقّق الشرط والإنشاء الحقيقيّ تابع للإرادة النفسائيه فإذا كانت الإراده النفسائيه موجوده فى النفس قبل تحقّق الشرط كان الإنشاء أيضاً كذلك فالإرادة والوجوب فعليه ولا تعلق فيهما والشرط والقيّد شرط وقيّد للماده ولذا لافرق بين قوله صلّ مع الطهاره وقوله إذا كنت طاهرا فصلّ من جهه فعليه الإراده وإنشاء الوجوب وإنما الاختلاف بينهما من جهه أن القيد لازم التحصيل فى الأوّل دون الثانى لإطلاق الماده فى الأوّل دون الثانى.

وما ذكرناه لا يكون من جهه استحاله رجوع القيود والشرط إلى الهيئه بدعوى أن معنى الهيئه من المعانى الحرفيه فلا إطلاق فيها حتّى يصحّ تقييدها لإمكان أن يقال إنّ عدم إمكان التقيّد بعد وجود المعانى الحرفيه وأما تقييدها حال تحقّقها فلامانع منها كما لا يخفى.

بل يكون من جهه حكم الوجدان بالتقريب المذكور ومقام الإثبات يتبع مقام الثبوت.

وبالجملة فالمعنى المستفاد من الهيئه والمنشأ بها متحقّق بالفعل فى فرض وجود الشرط و القيود من دون ابتنائها على تحقّقها و إنّما المتوقّف تأثيره فى المكلف فلاحاله منتظره للإرادة والإنشاء بل هما موجودان بالفعل و إنّما باعتبارهما موقوفه على تحقّق الشرط و القيود فلا تغفل.

الموضع الثالث: أنّ النزاع يعمّ المقدمات الوجوديه للواجب المشروط كالمقدمات الوجوديه للواجب المطلق و لوجه لتخصيص النزاع بالثانى لعموم الملاك لأنّ الملازمه الشرعيه إن كانت ثابتة فلا فرق فيها بين كون الواجب مطلقاً أو مشروطاً.

نعم لا يعمّ النزاع المقدمات الوجوديه و إلّا لزم التنافى لمنافاه تسبب وجوب الشىء إلى ايجاداه مع فرض حصوله بطبعه لا بتسبب منه.

الموضع الرابع: انّ بناء على رجوع القيود والشروط إلى المادّه لا الهيئه هل تكون المقدمات الوجوديه متعلقه للطلب في الحال أم لا.

والحقّ أنّها تكون متعلقه للطلب في الحال على نحو تعلق الطلب بذيتها فإن كان ذو المقدمه واجباً في الحال فكذلك المقدمات ولكنّ حيث كان وجوب ذى المقدمه غير منجز أى لا يجب البدار إلى امتثاله قبل حصول الشرط كان وجوب مقدماته أيضاً كذلك لتبعيه وجوب المقدمات عن وجوب ذيتها في جميع الخصوصيات وعليه فالوجوب حالى وفعلى ولكن لا فاعليه له ما لم يتحقّق التنجز بوجود الشرط و حصوله.

الموضع الخامس: انّ الحقّ هو وجوب المقدمات المفوّته قبل حصول الوجوب فيما إذا علم بأنّ غرض الشارع على نحو لا يرضى بتركه و علم بتوقّفه على الإتيان بمقدماته المفوّته قبل الوقت بل لو كان المولى غافلاً عن مجيئ صديقه لكن يعلم العبد مجيئه و تعلق غرض المولى بإكرامه على تقدير مجيئه و توقّفه على مقدمات كذائيه يحكم العقل بإتيانها حفظاً لغرضه اللزومى و لا يجوز التقاعد عنه.

والوجوب المتعلق بالمقدمات المذكوره قبل الوقت وجوب فعلى منجز كما لا يخفى.

الموضع السادس: انّ الظاهر هو وجوب تعلّم الأحكام حتّى في الأحكام المشروطه قبل حصولها.

أمّا في الأحكام المطلقه فلاستقلال العقل بتنجز الأحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها إلّا مع الفحصّ و اليأس عن الظفر بالدليل على التكليف فيستقلّ بعده بالبراءه العقلية والإتيان بها يتوقّف على تعلّمها في الغالب.

وأمّا في المشروطه فلما عرفت من وجوب مقدمات المفوّته فيما إذا علم أنّ الشارع لا يرضى بتركها مطلقاً ولم يسع الوقت للتعلّم بعد حصول الشرط.

هذا مضافاً إلى روايات خاصّه تدلّ على وجوب التعلّم والتفقه في الدين كموثقه أبى

جعفر الأحول عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

لا يسع الناس حتى يسألوا ويتفقّوها.

ومرسله يونس قال سئل أبو الحسن عليه السلام هل يسع للناس ترك المسأله عمّا يحتاجون إليه قال: لا.

ومرسله ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن مجذور أصابته جنابه فغسّله فمات فقال: قتلوه ألاً سألوا؟! فإنّ شفاء العيّ السؤال وغير ذلك من الأخبار.

ولكنها غير شامله لما يكون خارجاً عن محلّ الابتلاء فلا يجب تعلّم ما يكون خارجاً عن محلّ الابتلاء إلّا من باب الواجبات الكفائيّه.

ثمّ ان الظاهر أنّ الوجوب المذكور إرشاديّ لا نفسيّ ولا غيريّ ولا نفسيّ طريقيّ.

ومنها: تقسيمه إلى المعلق والمنجز

ويقع الكلام في امور:

الأمر الأوّل: إنّهُ يصحّ تقسيم الواجب المطلق إلى المنجز والمعلق إذ امثال المطلق إمّا لا يتوقّف على أمر متأخّر فهو منجز، وإمّا يتوقّف على أمر متأخّر فهو معلق وعليه فلامانع من تقسيم الواجب إلى ثلاثه أقسام المطلق والمشروط والمطلق إلى المنجز والمعلق.

ولا يصحّ إرجاع الواجب المعلق إلى المشروط لا تصاف الفعل في الواجب المعلق بالمصلحه التامّه الداعيه إلى التكليف به قبل تحقّق قيده فلامحاله تتعلّق به الإراده لتمام المقتضى وعدم المانع نعم امثاله لا يصحّ إلّا بعد حصول قيده.

هذا بخلاف المشروط على مذهب المشهور فإنّ قبل تحقّق الشرط ليست المصلحه تامّه وداعيه إلى التكليف به و على المختار و إن كان التكليف فيه قبل تحقّق القيد خارجاً فعلياً ولكنّه على فرض وجود القيد لا مطلقاً.

وعليه فلا وقع لما في الوقايه من إنكار المعلق و إرجاعه إلى المشروط معللاً بأن القيد قد يكون داخلاً في حيز الإراده وقد يكون خارجاً و الأول هو المطلق و الثاني هو المشروط و لاثالث لهما بحكم العقل لكي يثبت به الأقسام و يسمّى المعلق و حيث إنّ الزمان خارج عن القدره و القيود الخارجه عن قدره المكلف من قبيل الثاني لاستحاله التكليف بغير المقدور فالأوامر المتعلقة بقيد الزمان يكون من قبيل المشروط قطعاً.

وذلك لما عرفت من أنّ المنوط بوجود الزمان هو الامتثال لا المصلحه الباعثه على التكليف فإنّها تامّه و لا يتوقّف على وجود الزمان و لذا تكون الإراده بتبعها موجوده بالفعل و له الفاعليه.

هذا بخلاف المشروط فإنّ الطلب و الإراده في فرض حصول الشيء و لازمه هو إناطه الفاعليه بوجود الشيء في الخارج و الفرق بينهما ظاهر فلا وجه لإرجاع المعلق إلى المشروط كما لا وجه لإنكار المشروط و إرجاعه إلى المعلق لما عرفت من الفرق بينهما هذا مضافاً إلى أنّ بعض القيود لا يصلح لأن يكون قيداً للواجب كقول الطيب إن مرضت فاشرب المسهل فإنّ شرب المسهل لدفع المرض فلا يعقل أن يكون المرض دخيلاً في مصلحه شرب المسهل فتحصل أنّ الواجب على ثلاثه أقسام لأنّه إمّا مطلق أو مشروط و المطلق إمّا منجز أو معلق.

الأمر الثاني: في الإشكالات الوارده على ثبوت الواجب المعلق والجواب عنها و هي مختلفه.

منها: إنّ الإراده التامّه لاتنفك عن المراد فكذلك الإيجاب غير منفك عن الواجب و عليه فلا يمكن أن يتعلّق الإيجاب بأمر استقبالي للزوم التفكيك كما لا يخفى.

وفيه أولاً: إنّ الإراده تتعلّق بالوجدان بالنسبه إلى أمر متأخر استقبالي كما تتعلّق بأمر



حاليّ و يشهد له تحمّل المشاقّ في تحصيل المقدمات فيما إذا كان المقصود بعيده المسافه إذ ليس ذلك إلّا لأجل تعلق الإراده بالمقصود البعيد فإذا كان المقيس عليه ممكناً فالمقيس أيضاً كذلك.

هذا مضافاً إلى أنّ الواجبات التدريجيّه يكون أجزائها تدريجيّه الحصول مع أنّه لا- إشكال في وجوب جميع هذه الأجزاء المتدرّجه قبل الإتيان بها فالوجوب المتعلّق بالجميع فعليّ مع أنّ الواجب و هي أجزاء المركّب استقباليّ و متدرّجه الوجود.

وثانياً: أنّ دعوى عدم إمكان تعلق الإراده بأمر استقباليّ يحتاج إلى برهان مستأنف ولم يقدّم عليه لو لم نقل بقيامه على إمكانه بعدما عرفت من قضاء الوجدان بوقوعه.

كيف و إرادته الله تعالى قد تعلّقت أزلاً- بإيجاد ما لم يكن موجوداً على الترتيب السببيّ و المسببيّ من غير إمكان التغيير و الحدوث في ذاته و إرادته.

ولا- يمكن أن يقال في حقّه تعالى كان له شوق ثمّ بلغ الشوق حدّ النصاب فصار إرادته إذ لا- تغيير و لا- تحوّل في ذاته سبحانه و تعالى.

وتوهّم أنّ الإراده هي التي لا تنفكّ عن تحريك العضلات فلا- يمكن تحقّق الإراده من دون تحريك العضلات مدفوع بأنّ الإراده لا- تكون ملازمه لذلك ألا ترى أنّنا نريد في أذهاننا وجود أشياء مع أنّه لم يكن فيها تحريك العضلات وهكذا تكون المجزّئات مريده للأشياء مع أنّه لا معنى لتحريك العضلات بالنسبه إليهم وعليه فلا مانع من تعلق الإراده بأمر استقباليّ من دون تحريك للعضلات قبل حلول وقته من دون فرق بين الإراده التكوينيّه أو التشريعيّه.

ومنها: أنّه لا يعقل فعليّة الحكم قبل تحقّق فعليّة الموضوع بجميع ما اعتبر فيه من القيود و تحقّقه في الخارج ولا فرق فيه بين الموقّعات وغيرها إذ فعليّة الجميع متوقّفه على تحقّق الموضوع بقيودها وعليه فلا يعقل الواجب المعلق بحيث يكون الحكم فيه فعليّاً و الواجب استقباليّاً.

وفيه: أنّ القيود إن كانت راجعه إلى الهيئه فعليته الحكم متوقفه على تحقق الموضوع بقيوده ولا يكون قبل تحقق الموضوع إلّا صورته الحكم و دعوى عدم تعقل فعليته الحكم قبل تحقق فعليته الموضوع صحيحه فى هذه الصوره.

وأما إذا كانت القيود راجعه إلى الماده فالحكم مطلق و متعلق بالموضوع فإن كان القيد فعلياً وقابلاً للتحصيل فهو مطلق منجز كقوله صلّ مع الطهاره و إن لم يكن كذلك ولكن علم بمجيئه فهو مطلق معلق كقوله حجّ فى الموسم أو صلّ فى الظهر و يكون الحكم فيه فعلياً نعم يتوقف تنجزه على تحقق الموضوع فى الخارج و بالجمله أنّ الحكم فى القضايا الحقيقيه فعليّ و إنّما تنجزه متوقف على تحقق موضوعها فى الخارج فقولهم المسافر يجب عليه القصر يدلّ على الحكم الفعلى و إنّما تنجزه متوقف على تحقق المسافر فى الخارج و لافرق فى القضايا الحقيقيه بين أن تكون الموقته أو غيرها والقضايا الحقيقيه قضايا حمليه و إمكان إرجاعها إلى الشرطيه لا يوجب خروجها عن الحمليه و من المعلوم أنّ ترتب الحكم فى القضايا الحمليه على موضوعها فعليّ وليس بتعليق كما لا يخفى.

الأمر الثالث: أنّ مقتضى ما مرّ من تصوير تعليق الوجوب هو ارتفاع الإشكال الذى يرد على الحكم بلزوم الإتيان بالمقدمه قبل إتيان زمان الواجبات الموقته فيما إذا فرض عدم التمكن منها بعد مجيئ زمان الواجبات الموقته.

فإنّ الوجوب على الفرض فعليّ وله الفاعليه و عليه يلزم الإتيان بالمقدمه التى لا يتمكّن منها بعد إتيان زمان الواجبات الموقته و لا كلام فيه.

وإنّما الكلام فى أنّ هذا الإشكال هل يرتفع من طريق آخر أو ينحصر فى الوجوب التعليق.

ذهب فى الكفايه إلى عدم انحصار رفع الإشكال فى التعليق أو ما يرجع إليه بدعوى

إمكان التفصيلى عنه بما إذا فرض أنّ الشرط مأخوذ بنحو الشرط المتأخر الذى يكون معلوم الوجود فيما بعد ضروره فعلية وجوبه وتنجزه بالقدره عليه بتمهيد مقدمته.

وفيه أنّ الشرط المتأخر لا يصلح لرفع الإشكال فى أكثر الموارد إذ الشرط هو وجوده لا لحاظه.

وهكذا لا يرتفع ما ذهب إليه الشيخ الأعظم من رجوع القيود إلى الماده لأنّ قبل حصول القيد فى الخارج لا فاعلية للوجوب الفعلية فلا مورد للوجوب الفعلية المنجز بالنسبه إلى بعض المقدمات مع أنّه لا وجوب فعلية منجز بالنسبه إلى ذيلها.

وساير الوجوه المذكوره هنا إما ترجع إلى الواجب المعلق أو ليست بتامه فراجع.

الأمر الرابع: إنه إذا دار الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئه أو الماده وشكّ فى وجوب تحصيل القيد وعدمه من جهة أنّ القيد راجع إلى الهيئه حتى لا يجب تحصيله أو راجع إلى الماده فيجب تحصيله فإن دلّ دليل على ترجيح أحد الطرفين فهو وإلا فقد يقال إنّ مقتضى العلم الإجمالى بتقييد أحد الطرفين هو تعارض أصاله الإطلاق فى الهيئه مع أصاله الإطلاق فى الماده ومع التعارض يرجع إلى مقتضى الأصل وهو البراءة عن وجوب تحصيل القيد إذ هو فرع رجوع القيد إلى الماده وهو غير معلوم و البراءة عن أصل الوجوب لاحتمال رجوع القيد إلى الهيئه فلا دليل على أصل الوجوب كما لا يخفى.

ربما استدلل لترجيح إطلاق الهيئه على إطلاق الماده بوجوه:

منها: أنّ إطلاق الهيئه شمولية بمعنى أنّ مفادها هو الوجوب على كلّ تقدير يمكن أن يتوجه معه الخطاب إلى المكلف بخلاف إطلاق الماده فإنه بدلية بمعنى أنّ مفاده صلوح أى فرد من أفراد الطبيعه المامور بها للامثال وعليه فإذا دار الأمر بينهما يؤخذ بالإطلاق الشمولية لكونه أقوى ويرفع اليد عن الإطلاق البدلية.

وأجيب عنه بأن الإطلاق في كلا المقامين مستفاد من مقدمات الحكمه فلا يمكن تقديم أحدهما على الآخر بمجرد كونه شمولياً والآخر بدلاً.

ومنها: أنّ تقييد الهيئه يوجب بطلان محلّ الإطلاق في المادّه بخلاف العكس ولا فرق بين التقييد و بطلان محلّ الإطلاق في كونهما خلاف الأصل.

وعليه فكلمة دار الأمر بين التقييدين كذلك كان تقييد ما لا يوجب ذلك أولى فالنتيجه أنّ في مفروض المسأله يكون الترجيح مع تقييد المادّه.

وأجيب عنه بأنّ التقييد وإن كان خلاف الأصل إلّا أنّ العمل الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمه وانتفاء بعض مقدماتها لا يكون على خلاف الأصل أصلاً إذ معه لا يكون هناك إطلاق كي يكون بطلان العمل به في الحقيقه مثل التقييد الذي يكون على خلاف الأصل.

هذا مضافاً إلى أنّه لا دليل على ترجيح ما يلزم منه التقييد الواحد على ما يلزم منه التقييدان فتدبر جيداً.

ومنها: أنّ تقييد المادّه حيث إنه متيقن ومعلوم بالتفصيل لأنّها: إمّا مقّيده ابتداءً أو تبعاً فينحلّ العلم الإجمالي إلى المعلوم بالتفصيل والشكّ البدويّ فيبقى أصله الإطلاق في جانب الهيئه سليمه عن المعارض فيصحّ التمسك بإطلاقها لالقاء احتمال التقييد.

وأجيب عنه بأنّ أحد تقديري العلم بتقييد المادّه فرض تقييد الهيئه لأنّ المفروض هو العلم بتقييد ذات المادّه أو بتقييدها بما هي واجبه وعليه فكيف يعقل سلامه إطلاق الهيئه عن المعارضه.

هذا مضافاً إلى أنّ إبطال محلّ الإطلاق غير التقييد ولو تبعاً فلا يكون التقييد متيقناً.

ويمكن دفع ذلك أولاً: بأنّ احتمال تقييد الهيئه يكفي لحصول العلم بتقييد المادّه على أي

حال كما أنّ احتمال التخيير يكفى لحصول العلم بالمطلوبيّيه فيما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير مع عدم العلم بالتخيير فافهم.

وثانياً: إنّ لادخاله للفظ التقييد بل المراد هو العلم التفصيليّ بعدم الإطلاق فى ناحيه المادّه.

ودعوى أنّ تقييد كلّ من الهيئه و المادّه مشتمل على خصوصيّيه مباينه لما اشتمل عليه الآخر من الخصوصيّيه فإنّ تقييد الهيئه مستلزم لأخذ القيد مفروض الوجود و تقييد المادّه مستلزم لكون التقييد به مطلوباً للمولى فليس فى البين قدر متيقّن لناخذ به و ندفع الزائد بالإطلاق.

مندفعه بأنّ القدر المتيقّن هو عدم إطلاق المادّه لتضييقها إمّا بالتقييد أو بالتضييق القهرى ومع العلم التفصيليّ بعدم الإطلاق فلامجال لجريان أصاله الإطلاق فى ناحيه المادّه و عدم وجود القدر المتيقّن بين التقيدين لا ينافى العلم بعدم إطلاق المادّه فتدبر.

### مقتضى الأصل

ثمّ لا يذهب عليك أنّ مع عدم تماميه الوجوه المرّجحه للإطلاق فى طرف الهيئه يمكن أن يقال إنّ مقتضى الأصل هو البراءه لدوران القيد بين كونه قيدياً للوجوب أو قيدياً للواجب ومع الدوران المذكور لا- علم بالتكليف و لا فرق فى ذلك بين مقاله المشهور من رجوع القيود إلى الهيئه وبين المختار من رجوعها إلى المادّه لأنّ على كلّ واحد من المذهبيين لا- يكون أصل الوجوب ثابتاً مع إمكان أن يكون القيد قيدياً للوجوب.

نعم لو قلنا بعدم إمكان الرجوع إلى الهيئه فلامجال للرجوع إلى البراءه إذ لا- قيد بالنسبه إلى الوجوب ولكنّه خلاف مفروض البحث من دوران القيد بين رجوعه إلى المادّه أو الهيئه.

ثم لا فرق أيضاً فيما ذكرناه بين أن يكون القيد على فرض رجوعه إلى المادّة قيماً على وجه التنجيز أو على وجه التعليق إذ مع إمكان رجوعه إلى الهيئته واحتماله لا علم بأصل الوجوب كما لا يخفى هذا كله فيما إذا دار الأمر بين تقييد المادّة وتقييد الهيئته.

ولو شكّ في تقييد الوجوب فقط فإن كان لدليله إطلاق يؤخذ به وإن لم يكن له إطلاق ولكن له حاله سابقه فيستصحب وإن لم يكن إطلاق ولم يجر فيه الاستصحاب فمقتضى القاعدة هو البراءة قبل تحقّق القيد المحتمل تقييد الوجوب به ولو شكّ في تقييد الواجب فقط فالظاهر هو عدم وجوب تحصيل القيد المحتمل بإطلاق الدليل إن ثبت وإلّا بمقتضى الأصل ويصحّ الاكتفاء بأصل الواجب في مقام الامتثال ولو علم بتقييد الواجب ولكن شكّ في كونه معتبراً على وجه لا يجب تحصيله فيكون الواجب المعلق أو على وجه يجب تحصيله فيكون الواجب منجزاً أمكن التمسك بالبراءة لنفي الوجوب المستلزم لتحصيل القيد.

### ومنها تقسيمه إلى نفسى و غيرى

وهنا جهات:

الجهة الأولى: في تعريفهما:

والأولى في تعريفهما أن يقال إنّ الغيرى هو ما أمر به للتوصيل إلى واجب آخر والإتيان به والنفسى ما لم يكن كذلك وهو تعريف جامع.

وأما تعريفهما: بأنّ الواجب النفسى ما أمر به لنفسه و الغيرى ما أمر به لأجل غيره كما نسب إلى المشهور.

فقد أورد عليه الشيخ الأعظم قدس سره بأنّ لازم ذلك هو أن يكون جميع الواجبات الشرعيّة أو أكثرها من الواجبات الغيريّة إذ المطلوب النفسى قلما يوجد في الأوامر فإنّ جلّها مطلوبات لأجل الغايات التي هي خارجه عن حقيقتها فيكون أحدهما غير منعكس

ص: ١٩٧

و يلزمه أن يكون الآخر غير مطرد و ذهب إلى أن الأولى هو أن يقال إن الواجب الغيرى ما أمر به للتوضيل إلى واجب آخر والنفسى ما لم يكن كذلك فيتم العكس والطرْد.

أورد صاحب الكفايه على تعريف الشيخ الأعظم قدس سره بأن الداعى فى الواجبات النفسيه تاره يكون محبوبيه الواجب بنفسه كالمعرفه بالله تعالى وتاره اخرى يكون محبوبيته بماله من الفوائد المترتبه كأكثر الواجبات من العبادات و التوصلات و لإشكال فى القسم الأول و إنما الإشكال فى القسم الثانى. فإن مقتضى كون الداعى فيه محبوبيته بما له من الفوائد المترتبه عليه هو أن يكون أكثر الواجبات النفسيه فى الحقيقه واجبات غيريه فإنه لو لم يكن وجود هذه الفوائد لازماً لتلك الواجبات لما كان الداعى موجوداً إلى إيجاب ذيهما وعليه فالإشكال باقٍ بالنسبه إلى جامعته التعريف و مانعته فإن الواجبات النفسيه تدخل فى تعريف الواجبات الغيريه فتعريف النفسى لا يكون جامعاً لأفاده كما أن تعريف الغيرى لا يكون مانعاً من الاغيار انتهى.

ويمكن الجواب عنه: بأن الأغراض فى الواجبات النفسيه ليست من الواجبات التى يؤتى بها عقيب الإتيان بنفس الواجبات حتى يصدق على الواجبات النفسيه أنها واجبات ومأمورات لأجل الإتيان بالواجبات الأخرى وهذا بخلاف الواجبات الغيريه فإنها واجبات للتوضيل والإتيان بالواجبات الأخرى ولعل مراد الشيخ قدس سره من التوصل هو الإتيان وعليه فلا إشكال فى تعريف الشيخ ولذا اخترناه و أضفنا كلمه الإتيان حتى يكون المقصود واضحاً فتدبر جيداً.

الجهه الثانيه: فى مقتضى الأصل اللفظى

ولا يخفى عليك أن مقتضاه عند الشك فى واجب أنه نفسى أو غيرى هو النفسى لأن ما يحتاج إلى التقييد هو كون الوجوب للتوضيل إلى واجب آخر والإتيان به كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه و أما النفسى فلا يحتاج إلى ضميمة شىء و عليه فمقتضى الإطلاق

هو عدم تقييد البعث بانبعاثه عن واجب آخر و من المعلوم أنّ عدم التقييد بذلك غير التقييد بعدم ملاحظه انبعاثه عن واجب آخر والمحتاج إلى المؤنه هو الثاني لا الأول.

ومما ذكرنا يظهر أنه لامجال للاشكال بأنّ كلّاً من النفسيه و الغيريه متقوم بقيد زائد فلامجال لإثبات النفسيه بأصالة الإطلاق.

وذلك لما عرفت من أنّ النفسيه هو عدم التقييد و الغيريه هو التقييد فالمتقوم بقيد زائد هو الغيرى لا النفسى.

لا يقال: إنّ البعث كالمعنى الحرفى فى الجزئيه فلاتوسعه فيه حتى يجرى فيه أصاله الإطلاق.

لأننا نقول: إنّ أصاله الإطلاق فى ناحيه الهيئه تجرى أيضاً لإمكان إنشاء الجزئى على تقدير من أول الأمر من باب ضيق فم الركيه فلايلزم تقييد الجزئى بعد تحقّقه حتى يقال إنّ الجزئى لاسعه له حتى يتقيّد.

هذا مع الغمض عن إمكان التمسك بالإطلاق الأحوالى إذ الجزئى بعد التحقّق له أحوال مختلفه فإذا لم يتقيّد بخصوص حال كالتوصّل إلى واجب آخر يمكن أن يقال إنّ البعث مطلق و ينتزع منه النفسى.

هذا كلّه بناء على التمسك بأصاله الإطلاق و مقدّمات الحكمه وهنا قول آخر وهو دعوى الظهور الانصرافى للبعث إلى النفسى دون الغيرى و استدللّ له بكثره استعمال الهيئه فيما ينتزع منه النفسى دون ما ينتزع منه الغيرى و من المعلوم أنّ الظهور الانصرافى لا يحتاج إلى مقدّمات الحكمه.

ولكنّ هذا القول متوقّف على ثبوت ندره استعمال الهيئه فى البعث الغيرى وهو غير ثابت بل استعماله فى الغيرى كالوضوء و الغسل و التيمّم وغير ذلك من الموارد كثير.



إذا شكّ فى واجب أنّه نفسى أو غيرى ولم تجر أصاله الإطلاق فى طرف فالمرجع حينئذ هو الأصل العملى فهنا صور.

الصوره الاولى: أنّه إذا علم بعد الزوال بوجوب الوضوء والصلاه وشكّ فى وجوب الوضوء أنّه غيرى أو نفسى وشكّ فى الصلاه أنّها متقيده بالوضوء أو لا ذهب بعض الأعلام إلى أنّ مقتضى الأصل هو البراءه عن اشتراط الصلاه بالطهاره فيجوز الإتيان بها بلا طهاره وأما نفس الطهاره فيعلم بوجوبها فى ذلك الوقت على كلّ حال أما لنفسها أو لغيرها.

ولعلّ وجهه هو انحلال العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى بوجوب الوضوء على كلّ حال فيرجع فى ناحيه الصلاه إلى البراءه بالنسبه إلى احتمال تقيدها بالوضوء.

اورد عليه بأن العلم الإجمالى بالوضوء نفسياً أو وجوب الصلاه المتقيده بالوضوء باقٍ على حاله وعليه فلامعنى للرجوع إلى البراءه بالنسبه إلى احتمال تقيده الصلاه بالوضوء بل مقتضى العلم الإجمالى هو الاحتياط بأن لا يأتى بالصلاه إلّا مع الطهاره.

هذا مضافاً إلى أنّ مقتضى الاحتياط فى ناحيه الوضوء هو أن يأتى به قبل الإتيان بالصلاه بقصد ما فى الذمّه ولا يبطله حتى يأتى بالصلاه و إلّا لم يحصل الاحتياط بين النفسى والغيرى الذى هو واجب للتوصل إلى واجب آخر.

وعليه فلاتفاوت بحسب النتيجة بين الانحلال وعدمه فإنّ اللازم هو الإتيان بالوضوء قبل الصلاه وعدم الإتيان بالصلاه بلاطهاره فتأمل.

الصوره الثانيه: إذا علمنا بوجوب الصلاه و وجوب الوضوء و شككنا فى كون وجوب الوضوء نفسياً أو غيرياً وكان وجوب الصلاه مشروطاً بشرط غير حاصل وهو الوقت فهل يجب الوضوء قبل الوقت أم لا؟

أمكن القول بالبراهه لعدم العلم بالوجوب الفعلى قبل الوقت بناء على كون الوقت قيذا للوجوب فى الصلاه.

ودعوى رجوع الفرض إلى العلم الإجمالى بوجوب الوضوء نفسياً أو وجوب الصلاه المتقيده به بعد الوقت والعلم الإجمالى بالواجب المشروط إذا علم تحقق شرطه منجز عقلاً.

فيجب عليه الوضوء فى الحال و الصلاه مع الوضوء بعد حضور الوقت.

مندفعه بأن الشرط هو واقع الوقت لا لحاظه و عليه فالعلم بحصول الشرط أى الوقت لا يكفى للتنجيز.

فلامانع من جريان البراهه قبل الوقت بالنسبه إلى الوضوء كما لا يخفى.

نعم لو لم يتمكن من الوضوء بعد دخول الوقت يجب عليه الوضوء فى الحال من جهه قبح تفويت مراد المولى لاتنجز الخطاب فلا تغفل.

الصوره الثالثه: إنه إذا لم يعلم إلما وجوب ما يحتمل كونه نفسياً أو غيرياً مع احتمال أن يكون فى الواقع واجب فعلى آخر يكون مقيداً بما علم وجوبه فى الجملة فقد يتوهم عدم وجوب إتيان ما يحتمل أن يكون واجباً نفسياً أو غيرياً للبراهه عن وجوبه للشك فى وجوب ما يحتمل اشتراطه به فلاعلم بوجوبه على كل حال.

ولكنه مدفوع بأن المقام كدوران الأمر بين الأقل والأكثر مع أن الأقل مردد بين كونه نفسياً أو غيرياً فكما أن الأقل معلوم الوجوب هناك فكذلك الوضوء المحتمل أن يكون وجوبه نفسياً أو غيرياً معلوم الوجوب سواء كانت الصلاه المتقيده بالوضوء واجبه أو لا ومن المعلوم أنه لامجال للبراهه فى الأقل المعلوم بعد فعليه خطابه أو خطاب الأكثر وهو الصلاه المتقيده بالوضوء.

وهذا لا يتم إلا إذا كان وجوب الوضوء مفروغاً عنه ويكون الشك فى ناحيه كفيته وجوبه من النفسى أو الغيرى.

وعليه فلاوجه للبراء بالنسبه إلى الأقلّ المعلوم بل لوجه لها بالنسبه إلى وجوب الصلاه المتقيّده بالوضوء نفسياً لأنّ العلم بوجوب الوضوء والشكّ في كونه نفسياً أو غيريّاً يرجع إلى العلم الإجماليّ بوجوب الوضوء نفسياً أو وجوب الصلاه المتقيّده بالوضوء نفسياً ويكون الوضوء غيريّاً ومقتضاه هو وجوب الاحتياط بإتيان الصلاه مع الإتيان بالوضوء قبلها لأنّ العلم التفصيليّ بوجوب الأقلّ المرّدّد بين كونه نفسياً أو غيريّاً عين العلم الإجماليّ بالتكليف المرّدّد بين كون الوضوء واجباً نفسياً أو الصلاه واجبه نفسيه ومثل هذا العلم التفصيليّ لا يعقل أن يوجب الانحلال وإلّا كان مرجعه إلى أن يكون العلم الإجماليّ موجباً لانحلال نفسه و هو محال.

والانحلال في الأقلّ والأكثر في الأجزاء لكون وجوب الأقلّ على كلا التقديرين نفسياً سواء كان متعلّق التكليف هو الأقلّ أو الأجزاء فإنّ الأجزاء تجب بعين وجوب الكلّ ولايجتمع الوجوب الغيريّ في الأجزاء الداخليّه مع الوجوب النفسى هذا بخلاف المقدمات الخارجيه كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه فإنّ الوجوب النفسى لامجال له مع وجوب الأجزاء وهو الصلاه المشترطه بالوضوء.

فالدوران بين النفسيه والغيريه مانع عن الانحلال ومقتضاه هو وجوب الاحتياط كالصوره الأولى فلا تغفل.

والانحلال الحكمى بعد ما عرفت من عيئه العلم التفصيليّ مع العلم الإجماليّ لا مورد له إذ مع وجود العلم الإجماليّ لايجرى البراءة في أحد الطرفين كما لا يخفى.

ومنها: تقسيمه إلى الأصليّ والتبعيّ:

والظاهر أنّ هذا التقسيم يكون أيضاً كسائر التقسيمات بحسب مقام الإثبات فإنّ الشىء قد يكون مقصوداً بالإفاده أصاله وعلى حدّه وقد لا يكون إلّا أنّه لازم الخطاب فإذا قلنا ادخل السوق واشتر اللحم يدلّ بالأصاله على وجوب الدخول في السوق وإذا

قلنا اشتر اللحم يدلّ على وجوب الدخول في السوق تبعاً والأوّل أصليّ والثاني تبعيّ و كلاهما مدلولان للكلام و يدلّان على الوجوب كما أنّ دلالة الإشاره من المداليل الكلاميه كدلاله الآيتين الكريمتين وهما قوله تعالى: (وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّ الرِّضَاعَةَ). و قوله تعالى (وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) على أنّ أقلّ مدّه الحمل ستّه أشهر فإنّ الدلاله المذكوره وإن لم تكن بالأصاله ولكن تكون حجّه لأنّها من لوازم الخطاب.

وعليه فالواجب سواء كان مدلولاً أصلياً للكلام أو تبعياً يكون لازم الإتيان ويصحّ بهذا الاعتبار تقسيم الواجب إلى الأصليّ والتبعيّ وإن لم يكن له ثمره.

وممّا ذكر يظهر ما في الكفايه حيث ذهب إلى أنّ هذا التقسيم بلحاظ مقام الثبوت لا بلحاظ مقام الدلاله والإثبات واستدلّ له بأمرين:

أحدهما: أنّ الاتصاف بهما إنّما هو في نفسه لا بلحاظ حال الدلاله عليه.

وثانيهما: إنّ الواجب ربّما لا يكون مفاد الأدلّه اللفظيه كما إذا دلّ عليه الدليل اللبّي كالإجماع.

وذلك لأنّ التقسيمات الأخرى من النفسى و الغيرى و المطلق و المشروط و المعلق و المنجز تصلح للقرينيه على أنّ المراد من الأصليّ والتبعيّ في المقام أيضاً يكون بلحاظ مقام الإثبات ولحاظ الخطاب فإنّ تلك التقسيمات باعتبار مقام الإثبات.

هذا مضافاً إلى قابليته معقد الإجماع للتقسيم المذكور بلحاظ مقام الإثبات والدلاله.

ثمّ لو شكّ في واجب أنّه أصليّ أو تبعيّ فلا ثمره على المختار للتعين لأنّه على كلا التقديرين من مداليل الكلام ويكون موجّباً للزوم الإتيان.

وأما ما في الكفايه بناء على مختاره من التفصيل بين ما إذا كان الواجب التبعيّ أمراً عدمياً بأن يكون عباره عمّا لم تتعلّق به الإراده المستقلّه والالتفات التفصيليّ فمقتضى

الأصل هو التبعيّه إذ الأصل عند الشكّ في تحقّق الالتفات التفصيلي هو العدم وبين ما إذا كان الواجب التبعيّ أمراً وجودياً خاصاً غير متقوم بعدمى وإن كان يلزمه بأن يكون عبارته عمياً تعلّقت به الإرادة التبعيّه فلا يثبت بأصالة عدم تعلّق إرادته مستقلّه به أنّه واجب تبعيّ إلّا على القول بالأصل المثبت.

ففيه أنّه لا مدخلية للوجودي أو العدمي في كون الأصل مثبتاً وإتّما الملاك في عدم جريان الأصل هو كيفيّة الأخذ فإن أخذ عدم تفصيليّة الإرادة في التبعي بنحو الاتّصاف لا- بنحو التركيب فالأصل لا يجري لأنّه لا يثبت الاتّصاف كما لا يثبت التبعي بناء على كونه وجودياً بأصالة عدم تفصيليّة الإرادة.

فالتفصيل بين كون التبعي متقوماً بالعدم أو الوجود لا يفيد بل اللازم هو التفصيل بين كون العدم أو الوجود مأخوذاً بنحو الاتّصاف أو التركيب فلا يجدى الأصل في الأوّل و ان كان الواجب التبعي أمراً عدمياً دون الثاني و ان كان الواجب التبعي أمراً وجودياً خاصاً فتدبر جيّداً.

### تنبيهات:

التنبيه الأوّل: أنّ العقل يحكم باستحقاق العاصي للعقاب عند مخالفته للأوامر النفسية لأنّه خارج عن زى العبوديّة وليس المراد من الاستحقاق هو إيجاب العقاب بل المراد هو أهليّته للعقاب ولذا يجتمع مع عفو المولى كما لا يخفى.

هذا بحسب استحقاق العاصي وأما استحقاق المطيع للمدح والثواب فلا يحكم العقل به بعد وضوح أنّ العبد أتى بما هو وظيفته بالنسبة إلى مولاه مع أنّه بشر اشر وجوده مديون لمولاه ومنتعم بإحسانه هذا مضافاً إلى أنّ التكاليف نافعه له لا لله تعالى.

نعم يمكن أن يحكم العقل بأنّ المدح والأجر بالنسبة إلى المطيع في محلّه لا بمعنى أنّ له حقاً على المولى.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ بعد جعل الثواب للإطاعة صار العبد بعمله مستحقاً لما جعله المولى من المثوبه بحقيقه معنى الاستحقاق من جهه الجعل والقرار فلا تغفل.

التنبیه الثانی: فی استحقاق الثواب و العقاب بالنسبه إلى الواجبات والمحرمات الغیریّه و عدمه و لاریب فی عدم استحقاقهما على المقدمات وإن قلنا باستحقاقهما على ذیها من الواجبات والمحرمات النفسیّه لخلوّ الغیریّات عن الأمر والنهی والمصالح والمفاسد من جهه نفسهما ومع فقدانهما عنهما فلا یتصور لهما موافقه ولا مخالفه ومع عدم تصوّرهما لامجال للثواب و العقاب بالنسبه الیهما.

ودعوى أنّ من یأتى بالمقدمه بقصد التوصل إلى ذیها یراه العقلاء متلبساً بامثال الواجب النفسیّ ومستحقاً للمدح و الثواب فی ذلك الحین وإن لم یکن مشتغلاً بنفس الواجب النفسیّ.

كما أنّ من لم یأت بشیء من مقدماته فی الوقت الذى یلزم الامتثال فیهِ یرونه متلبساً بعصیانه ومستحقاً للذمّ و العقاب وهذا المدح و الثواب و الذمّ و العقاب من رشحات ثواب الواجب النفسیّ فیستحقّهما بالشروع بإتیان المقدمات.

مندفعه بأنّ الاشتغال بالواجب النفسیّ أو الحرام النفسیّ لا یصدق إلّا بالشروع فیهِ نفسه لا- مقدماته وإطلاق الشروع بإتیان المقدمات أو بترك بعض المقدمات من باب المجاز والأول والمشارفه هذا مضافاً إلى أنّ مجرد الاشتغال بالواجب النفسیّ قبل الإتیان به لا یوجب استحقاق شیء إذ الأجر ثابت على الإتیان بمتعلّق الأمر ولا یتحقق ذلك إلّا بإتمام الواجب ومع عدم موجب استحقاق الثواب بالنسبه إلى ذی المقدمه كيف یترشّح إلى المقدمات وهكذا لا یصدق الاشتغال بالحرام ما لم یأت بنفس الحرام.

نعم یمکن أن يقال: استحقاق ثواب الامتثال أو استحقاق العقاب وإن كان لامجال لهما

فى الواجبات و المحرّمات الغيريه قبل الايتان بالواجبات النفسيه أو قبل ارتكاب المحرّمات النفسيه ولكن الاستحقاق بمعنى ثواب الانقياد وأهليه المدح بسبب الاشتغال بمقدّمات الواجبات النفسيه أو بسبب ترك مقدّمات المحرّمات النفسيه غير بعيد لأن الاستحقاق بالمعنى الثانى لا يتقوم بإتيان الواجبات النفسيه أو بترك المحرّمات النفسيه والوجدان قاض بالفرق بين من قصد الحجّ وأتى بمقدّمات السفر و شرع فى السفر و لم يدرك الحجّ و بين من لم يقصده و لم يأت بمقدّماته و لم يسافر و ملاك الفرق ليس إلّا الانقياد.

وهكذا نجد الفرق بين من ترك جميع مقدّمات الحرام و بين من أتى ببعضها ولكن يمنعه مانع عن الإتيان بالحرام هذا كله مع قطع النظر عن الأدله الخاصه الوارده فى جعل الثواب على مقدّمات بعض الواجبات أو المستحبات مثل ماورد من الثواب فى المشى نحو أقامه الصلاه فى المساجد أو نحو أقامه صلاه الجمعه أو ماورد من الثواب على كلّ خطوه من الخطوات التى يأتى بها قاصد زياره مولانا الحسين عليه السلام.

فإنّ مع ورود الثواب يستحقّه تابعاً لما ورد من الثواب على المقدّمات من باب الجعل و القرار و الوعد كما لا يخفى.

التنبيه الثالث: فى الاشكال و دفعه فى الطهارات الثلاث.

أمّا الإشكال فهو أنّ بعدما عرفت من أنّه لامثوبه و لا يقربه فى امتثال الأوامر الغيريه لخلوّها عمّا يصلح لهما كيف يكون حال الطهارات الثلاث التى لاشبهه فى مقرّبيتها و ترتّب المثوبه عليها مع أنّها من الأوامر الغيريه بالنسبه إلى ما تشترط فيه.

فإن كان منشأ لعباديتها هو تعلق الأوامر النفسيه بها.

ففيه أنّه ممنوع أولاً: فى مثل التيمّم لعدم كونه مستحباً نفسياً.

وثانياً: أنّ الأمر الاستحبابي لا يبقى مع تعلق الأمر الغيري لتضادّهما.

وثالثاً: إنّ الاستحباب النفسي لا يساعد مع كفايه الإتيان بها من دون التفات إلى أوامرها النفسيه.

وإن كان منشأ لعباديتها هو الأمر الغيري المتوجه إليها لزم الدور لأنّ الأمر الغيري يتوقّف على عباديتها والمفروض أنّ عباديتها متوقّفه على تعلق الأمر الغيري بها وهو دور.

وأما الدفع فعلى تسليم كون المنشأ لعباديه الطهارات الثلاث هو الأمر النفسي فبأن يقال: يمكن أن يكون التيمّم مستحباً نفسياً لإطلاق قوله عليه السلام التيمّم أحد الطهورين فتأمل كما يمكن أن يجتمع الوجوب والاستحباب بناء على أنّ اختلافهما في حدّ الرجحان وعليه فحدّ الاستحباب النفسي وإن زال بتحقيق الوجوب الغيري إلّا أنّ أصل الرجحان لا موجب لانعدامه.

هذا مع وضوح عدم المنافاه بين كون الطهارات الثلاث مستحبات نفسيه وبين جواز الاكتفاء بقصد أمرها الغيري لأنّ الأمر الغيري لا يدعو إلّا إلى متعلّقه والمفروض أنّ متعلّق الأمر الغيري مستحب نفسي فقصد الأمر الغيري يرجع إلى قصد المستحب النفسي.

ولكن لقائل أن يقول إنّ لازم ما ذكر في الدفع بناء على تسليم كون الطهارات الثلاث عبادات نفسيه هو بطلان الطهارات الثلاث لو أتى بها بداعي أمرها الغيري مع الغفله عن عباديتها بالكليه مع أنّ ارتكاز المتشرّعه على الصحه فيما إذا أتى بها مع الغفله عن كونها عبادات نفسيه فهو يكشف عن أنّ حلّ الإشكال ليس من ناحيه كون الطهارات عبادات نفسيه.

وأما الدفع على تقدير عدم ثبوت الاستحباب النفسي كما هو الظاهر فبأن يقال إنّ عباديه الطهارات الثلاث ليست من ناحيه قصد الأمر الغيري حتّى يدعى أنّه دور إذ لا أثر لذلك في كلمات الأصحاب هذا مضافاً إلى أنّه لو كان لقصد الأمر الغيري مدخلية في



عباديتها فلامجال لدعوى الاتّفاق في عبادته الطهارات الثلاث حتّى مّن لم يقل بوجوب المقدمات شرعاً ولم ير الاستحباب النفسى للطهارات الثلاث إذ لا موجب عنده حينئذٍ لعباديتها لأنّ المفروض عنده عدم وجود الأوامر النفسية و عدم ثبوت الأمر الغيرى الشرعى.

فالوجه في عباديتها هو قصد التوصل بها إلى غاياتها سواء قيل بوجوب المقدمه شرعاً أو لا إذ مع قصد التوصل إلى إحدى الغايات حصل الانقياد و أهليه المدح و الثواب و حيث لا دليل على اعتبار قصد القرابه إلّا الإجماع و نرى أنّهم اكتفوا في عباديتها بقصد التوصل إلى إحدى الغايات نستكشف من ذلك أنّ مرادهم من عباديتها هي ذلك لاغير.

وعليه فالفرق بين الطهارات الثلاث و غيرها من المقدمات ليس إلّا في اعتبار عباديتها بالإتيان بها بقصد التوصل إلى غاياتها في الطهارات الثلاث دون غيرها فاللازم في تحقّق عبادته الطهارات الثلاث هو أن يؤتى بها للغايات لا بدون قصد التوصل بها إلى الغايات فعبادته الطهارات الثلاث تتحقّق بقصد التوصل بها إلى ذى المقدمه لا بقصد أمرها الغيرى الترشّحى.

ثمّ إنّه لا دليل تامّ على استحباب الطهارات الثلاث نفساً لضعف ما استدللّ لذلك دلالة وسنداً.

وأشرنا إلى ذلك هنا و التفصيل موكول إلى محلّه وهو الفقه فاللازم في تحقّق عبادته الطهارات الثلاث هو أن يؤتى بها للتوصل إلى إحدى غاياتها.

### **المقام التاسع: فى تبعيه وجوب المقدمه عن وجوب ذبيها**

ولا يخفى ان وجوب المقدمه بناء على ثبوت الملازمه تابع فى الخصوصيات من الاطلاق و الاشرط لوجوب ذبيها و ذلك فى غايه الوضوح و الوجه فيه ان وجوب المقدمه من رشحات وجوب ذبيها كما لا يخفى.

إشاره

والمشهور ذهبوا إلى أنّ الواجب هو ذات المقدمه من دون اعتبار أى قيد فيه وفي قبالة اعتبار خصوص ما قصد به التوصل إلى ذى المقدمه أو خصوص ما يكون موصلاً.

دليل المشهور

يدلّ على ما ذهب إليه المشهور تعريف المقدمه الواجبه بأنه هي ما لولاها لما أمكن حصول ذى المقدمه إذ ذات المقدمه ممّا لا يتمكّن من ذى المقدمه بدونها فالواجب هو ذات المقدمه لتوقف ذيهما عليها.

أورد عليه بأنّ هذا التعريف يصدق على أحد المتلازمين أيضاً إذ لا يتمكّن من كلّ واحد إلّا بوجود الآخر مع أنّه ليس بمقدمه واجبه.

هذا مضافاً إلى شهاده الوجدان على عدم مطلوبيه المقدمه إذا كانت منفكّه عن ذيهما ولذا نرى العقلاء يحكمون من دخل في دار الغير عند غرق مؤمن فيها لداعى التنزه مع أنّه ممّا يتوقف عليه الإنقاذ ويجوز أن يصرح الأمر الحكيم بأنّى لا أريد ما لا يتوصّل إلى الواجب.

فيعلم من ذلك أنّ ملاك مطلوبيه المقدمه ليس مجرد التوقف فدعوى أنّ الواجب هو ذات المقدمه لادليل له وإن ذهب المشهور إليه فلا تغفل.

دليل اعتبار القصد

واستدلّ لدخاله قصد التوصل في مصداقيه المقدمه للواجب بأمرين:

أحدهما: رجوع الحيثيات التعليليه إلى الحيثيات التقييديه في الأحكام العقلية ومقتضى ذلك أنّ الواجب بحكم العقل هو المتوصّل لا ذات الشئ لغايه التوصل.

أورد عليه بأنّ الأحكام العقلية على قسمين:

أحدهما: العمليه ومبادئها هو بناء العقلاء على الحسن والقبح ومدح فاعل بعض

الأفعال وذمّ فاعل بعضها الآخر وموضوع الحسن مثلاً التأديب لا الضرب لغايه التأديب إذ ليس هناك بعث من العقلاء لغايه بل مجرد بنائهم على المدح والممدوح هو التأديب لا الفعل بغايه التأديب.

وثانيهما: النظرية ولا تتكفّل فيه إلّا الإذعان بالواقع والمقام من قبيل الثانى إذ من الواضح أنّ العقل لا يتكفّل فيه إلّا الإذعان بالواقع وليس هو إلّا الإذعان بالملازمه بين الإرادتين لا أنّه حكم ابتدائيّ بوجود الفعل عقلاً حتّى لا يكون له معنى إلّا الإذعان بحسنه و حيث لا بعث ولا زجر من العاقله ينتج أنّ الحسن فى نظر العقل هو المتوصّل لا الفعل لغايه التوصل.

يمكن أن يقال: إنّ الإدراكات العقلية يعبر عنها بالأحكام العقلية وهذه الأحكام إذا كانت معلّله بحيثيات ترجع تلك الحيثيات التعليليه إلى الحيثيات التقييديه سواء كانت عمليه أو نظريه وحكم العقل العمليّ بحسن الفعل للتأديب متصوّر كحكمه بحسن التأديب ولا فرق بينهما إلّا فى أنّ الأوّل ينتهى إلى الثانى دون الثانى فإنّه لا ينتهى إلى الأوّل ومع تصوّر الحكم بحسن الفعل للتأديب يشمل ما ذكر من أنّ أحكام التعليليه العقلية ترجع إلى التقييديه.

وهكذا يكون حكمه بتلازم إرادته ذى المقدمه لإيراده المقدمات من جهه التوصل بها إليها ينتهى إلى الحكم بتلازم إرادته ذى المقدمه مع إرادته المقدمه المتقييده بالتوصل بها إليها ولا فرق فى ذلك بين أن يعبر عن الحكم المذكور بالإذعان أولاً يعبر لأنّ الإذعان أيضاً حكم من الأحكام ولو سلم أنّه ليس بحكم فنفس الإذعان والإدراك أيضاً يكون كالحكم فى رجوع الحيثيات التعليليه إلى الحيثيات التقييديه ولا خصوصيه للحكم بمعناه الاصطلاحى.

نعم يمكن أن يقال: بأنَّ علّه الحكم أو جهه الإدراك ليس عنوان قصد التوضيل بل هي كما سيأتي نفس التوصل والإيصال فلا تغفل.

وأما ما يقال من أنَّ الجهات التعليلية في الأحكام العقلية وإن ترجع إلى الجهات التقييدية إلما أنه أجنبي عن محل الكلام في المقام لأنَّ وجوب المقدمه عقلاً- بمعنى اللابدئية خارج عن مورد النزاع و غير قابل للإنكار و إنما النزاع في وجوبها شرعاً الكاشف عنه العقل و كم فرق بين الحكم الشرعي الذي كشف عنه العقل والحكم العقلي والجهات التعليلية في الأحكام الشرعية لا ترجع إلى الجهات التقييدية.

ففيه أنَّ العقل إذا كشف عن حكم بملا-كه العقلي لا يمكن أن يكشف أوسع أو أضيق من ملا-كه و لاموضوع آخر غير حيثيه الملا-كه.

وثانيهما: إنَّ التوضيل إذا كان بعنوانه واجباً فما لم يصدر هذا العنوان عن قصد و اختبار لا يقع مصداقاً للواجب وإن حصل منه الغرض مع عدم القصد و العمد إليه.

أورد عليه بأنَّ الممدوح عليه هو التأديب بالحمل الشايح كما أنَّ الواجب هنا هو التوصل بالحمل الشايح إلما أنَّ التأديب بالحمل الشايح اختياريه بقصد عنوان التأديب لا باختياريه الضرب فإنه إذا صدر الضرب فقط بالاختيار لم يصدر منه تأديب اختياري بخلاف التوصل بالحمل الشايح فإنَّ عنوانه لا ينفك عن المشي إلى السوق فإذا صدر المشي بالاختيار كان توضحاً اختيارياً من دون لزوم قصد عنوان التوصل.

ووجه بعض الأعلام اعتبار قصد التوضيل من بعض الفحول بأنَّ مراده فيما إذا وقعت المزاحمه بين الوجوب الغيري و الحرمة النفسية كما إذا توقّف واجب نفسي كإنقاذ الغريق مثلاً على مقدمه محرّمه بنفسها كالتصرّف في مال الغير فبطبيعته الحال تقع المزاحمه بين الوجوب الغيري و الحرمة النفسية وعليه فإن جاء المكلف بالمقدمه قاصداً بها التوصل

إلى الواجب النفسى ارتفعت الحرمة عنها لأهميته الإنقاذ من التصرف فى مال الغير فلا محاله يوجب سقوط الحرمة عنه وأما إن جاء بها لا بقصد التوصل بل بقصد التنزه فلاموجب لسقوط الحرمة عنه أبداً.

ويمكن أن يقال: إن مناط مطلوبية المقدمه هو وقوعها فى طريق الإنقاذ ولو لم يكن مع قصد التوصل وعليه ففى صورته المزاحمه لا- دخل لقصد التوصل وإنما المدخلية لنفس التوصل فالسلوك فى الأرض المغصوبه إذا وقع فى طريق الإنقاذ لا يكون محرماً بداهه أنه لا يعقل بقاءه على حرمة مع توقف الواجب الأهم عليه و لافرق فى ارتفاع الحرمة عنه عن خصوص هذه المقدمه بين أن يكون الآتى بها قاصداً للتوصل بها إلى الواجب المذكور أم لا غايه الأمر أنه إذا لم يكن قاصداً بها التوصل كان متجربياً.

وأما إذا لم يقع السلوك فى طريق الإنقاذ فبقى حرمة على حالها ضروره أنه لاموجب ولامقتضى لارتفاع الحرمة أصلاً فإن المقتضى لذلك وقوع المقدمه فى طريق الوصول إلى الواجب الأهم والمفروض هو عدمه فمع عدم وجوبها لاتقع المزاحمه مع حرمتها فى نفسها كما لا يخفى فتحصل أنه لادليل على اعتبار قصد التوصل.

### دليل اعتبار الإيصال

ذهب صاحب الفصول قدس سره إلى أن مقدمه الواجب لا- تتصف بالوجوب والمطلوبيه من حيث كونها مقدمه إلا إذا ترتب عليها وجود الواجب بحيث إذا وقعت المقدمه مجردة عن وجود الواجب تجردت عن وصف الوجوب والمطلوبيه لعدم وجودها على الوجه المعبر فالتوصل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب وهذا عندى هو التحقيق الذى لامزيد عليه وإن لم أقف على من يتفطن له.

واستدل له بوجوه منها: إن العقل لا يدل على أزيد من ذلك وهو ظاهر لأن مناط

المطلوبيه الغيريه منحصر في المقدمات الموصله لاغيرها و العقل لا يحكم بالوجوب بدون المناط و عليه فلايدل على ازيد من ذلك و بعباره اخرى ان الغايات في الاحكام العقلية تكون عناوين موضوعاتها.

فالتوصل غايه حكم العقل بوجوب المقدمه و مرجعه الى ان موضوع حكم العقل بوجوب المقدمه هو المقدمه الموصله لا ذات المقدمه.

ومنها: تجويز العقل ان يصرح الامر الحكيم بانى لا اريد الا الموصله و هو شاهد على ان دائره حكم العقل هي الموصله و الا فلا مجال لتجويز ذلك اذ لا تخصيص في الاحكام العقلية.

ومنها: حكم العقلاء باستحقاق المذمه فيمن دخل في الدار المغصوبه لغير الإنقاذ الواجب مع ان الدخول فيها من مقدمات الإنقاذ وليس ذلك الا لشرطيته التوصل في تحقق المقدمه الواجبه و الا فلامجال لاستحقاق المذمه لان الدخول في الدار المغصوبه يكون مما يتوقف عليه الإنقاذ الواجب.

ومنها: الارتكاز و الوجدان حيث كان مقتضاهما هو وجوب خصوص هذا القسم الملازم لوجود الواجب في الخارج بداهه ان من اشتاق الى شراء اللحم مثلا فلامحاله يحصل له الشوق الى صرف مال واقع في سلسله مبادئ وجوده لامطلقا و لذا لو فرض ان عبده صرف ماله في جهه اخرى لا في طريق امتثال امره بشراء اللحم لم يعد ممثلا للامر الغيرى بل يعاقبه على ذلك.

واستشكل القوم عليه بوجوه:

أحدها: ان الغرض الداعى الى وجوب المقدمه ليس الا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذى المقدمه ضروره انه لا يكاد يكون الغرض الا ما يترتب عليه من فائده و

أثره ولا يترتب على المقدمه إلاً ذلك ولا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب وبين ما لا يترتب عليه أصلاً.

اجيب عنه بأن هذا المعنى السلبي التعليقي (أعني أنّ الغرض ليس إلاً حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذى المقدمه) ليس أثر وجود المقدمه و لاهو متعلق الغرض كما أنّ إمكان ذى المقدمه ذاتاً وقوعياً وكذا التمكن منه غير مترتب على وجود المقدمه بل إمكانه مطلقاً و القدره عليه يتبع إمكان المقدمه و القدره عليها لا وجودها فذو المقدمه لا يوجد بدونها لا أنه لا يمكن بدونها أو لا يتمكن منه بدونها.

فجعل التمكن من ذى المقدمه من آثار الإتيان بالمقدمه كما ترى لوضوح أنّ التمكن المذكور من آثار التمكن من الإتيان بالمقدمه لا من آثار الإتيان بالمقدمه أو إيجابها فالغرض من الإيجاب هو الإيصال و إلاً فنفس التمكن من ذى المقدمه حاصل قبل الإيجاب و لاحاجه إلى إيجاب المقدمه أو إلى إتيانها.

ثانيها: نمنع جواز تصريح الأمر الحكيم بأننى اريد الحجاج وأريد المسير الذى يتوصل به إلى فعل الواجب دون ما لم يتوصل به إليه لثبوت مناط الوجوب فى مطلقها و دعوى أنّ الضروره قاضيه بجواز ذلك مجازفه.

اجيب عنه بمنع ثبوت مناط الوجوب فى غير صوره الإيصال و مع عدم وجود المنط لست دعوى الضروره قاضيه بجواز التصريح المذكور مجازفه.

وثالثها: أنّ الإيصال ليس أثر مجموع المقدمات فضلاً عن إحديها فى غالب الواجبات إذ الواجب فعل اختياري يختار المكلف تاره إتيانه بعد وجود تمام مقدماته وأخرى عدم إتيانه وعليه فكيف يكون اختيار إتيانه غرضاً من إيجاب كل واحد من مقدماته مع عدم ترتبه على تمام المقدمات فضلاً عن كل واحد منها نعم إذا كان الواجب من

الأفعال التسببیه والتولیدیّه كان مترتباً على تمام مقدماته لعدم تخلف المعلول عن علته.

وعليه فالقول بالمقدمه الموصله يستلزم إنكار وجوب المقدمه فى غالب الواجبات والالتزام بوجوب الإراده فى الباقي التزام بالتسلسل.

وأجيب عنه بأن المراد من الإيصال أعم من الإيصال مع الواسطه فالقدم الأول بالنسبه إلى الحجّ قد يكون موصلاً ولو مع الوسائط إليه أى يتعقبه الحجّ وقد لا يكون كذلك و الواجب هو الأول.

وأما الإشكال بالإراده ففيه أولاً: أنّ الإراده قابله لتعلق الوجوب بها كما فى الواجب التعبدى.

وثانياً: أنّ الإشكال فيها مشترك الورد.

ورابعها: أنه لو قلنا بعدم وقوع المقدمه على المطلوبيه الغيريه عند عدم حصول سائر ماله دخل فى حصولها لزم أن يكون وجود الغايه من قيود المقدمه ومقدمه لوقوع المقدمه على نحو يكون الملازمه معكوسه بين وجوب المقدمه بذلك النحو و وجوب غايتها وهى ذو المقدمه.

وأجيب عنه بمنع لزوم كون وجود ذى المقدمه من قيود المقدمه و مقدمه لوقوع المقدمه لأنّ عنوان الإيصال مأخوذ فى المقدمات و ليس لوجود ذىها دخل فى ذلك إذ منشأ انتزاع الإيصال هو نفس المقدمات عند بلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن ذىها لاوجود ذى المقدمه أو ترتبه فلا تغفل.

خامسها: أنّ الإتيان بالمقدمه بناءً على وجوب الموصله لا يوجب سقوط الطلب منها إلا أن يترتب الواجب عليها مع أنّ السقوط بالإتيان بالمقدمه واضح فلا بد أن يكون ذلك من جهه موافقه الأمر ومع الموافقه يستكشف عن أنّ الواجب هو مطلق المقدمه ولو لم توصل إلى ذىها.



وأجيب عنه بأننا نمنع سقوط الأمر بمجرد الإتيان بالمقدمه ولو لم توصل إلى ذبيها بعد فرض تعلّقه بالمقيّد وهو المقدمه الموصله إذ لا يتحقّق المقدمه الموصله إلّا بوجود قيده كما في المركّبات فإنّ التحقيق فيها أنّ الأمر بها لا يسقط إلّا بإتيان تمام أجزاء المركّب.

## اعتبار حال الإيصال

والظاهر من الدرر و بدائع الأفكار أنّهما ذهباً إلى اعتبار المقدمه في ظرف الإيصال وحاله بنحو القضيّه الحيثيه فراراً من الإشكالات المتقدمه بناءً على اعتبار الإيصال بنفسه.

قال المحقّق اليزديّ قدس سره إنّ الطلب متعلّق بالمقدمات في لحاظ الإيصال لامقيّداً به حتّى يلزم المحذورات السابقه والمراد أنّ الأمر بعد تصوّر المقدمات بأجمعها يريدّها بذواتها لأنّ تلك الذوات بهذه الملاحظه لا تنفكّ عن المطلوب الأصليّ ولو لاحظ مقدمه منفكّه عمّا عداها لا يريدّها جزءاً فإنّ ذاتها وإن كانت مورداً للإراداه لكنّ لما كانت المطلوبيه في ظرف ملاحظه باقي المقدمات معها لم تكن كلّ واحده مراده بنحو الإطلاق بحيث تسرى الإراده إلى حال انفكاكها عن باقي المقدمات وهذا هو الذي ذكرنا مساوقاً للوجدان ولا يرد عليه ما أورد على القول باعتبار الإيصال قيدياً وإن اتّحد معه في الأثر.

وفيه أنّه لاوجه لما ذهباً إليه بعد ما عرفت من عدم لزوم المحذورات من اعتبار الإيصال وتقييد المقدمات به لأنّ المراد من الإيصال ليس هو اعتبار وجود المتأخّر في المتقدم حتّى يلزم تجافى الموجود المتأخّر عن مرتبته بل المراد منه هو اعتبار بلوغ المقدمات إلى حيث لا ينفكّ المترتب المتأخّر عنها. ومن المعلوم أنّ المقدمات البالغه إلى تلك الحيثيه تكون بنفسها منشأ لانتزاع الإيصال و لا دخل لترتب ذى المقدمه عليها في ذلك و إن كان الترتب المذكور ملازماً لبلوغ المقدمات إلى تلك الحيثيه.

وعليه فتقييد المقدمات بالإيصال بالمعنى المذكور لا محذور فيه حتّى يحصل الاضطراب إلى العدول عنه.

هذا مضافاً إلى أنّ اعتبار حال الإيصال أيضاً لا يخلو عن المحذور لأنّ الحال من الحيثيات وقد عرفت أنّ الحيثية التعليلية في الأحكام العقلية ترجع إلى الحيثية التقييدية و عليه فليس الواجب هو مطلق المقدمه بل هو المقدمه المتحيثه بالحال المذكور فعادت الإشكالات والمحاذير فتدبر جيداً.

### الثمره بين القولين

والأهمّ ممّا ذكره من الثمرات هو جواز المقدمه المحرّمه مطلقاً فيما إذا صارت مقدمه للواجب الأهمّ بناءً على القول بوجوب مطلق المقدمه سواء ترتب عليها الواجب أو لم يترتب و جوازها فيما إذا ترتب عليها الواجب الأهمّ بناءً على تخصيص وجوب المقدمه بالموصله.

وهو واضح لأنّ حرمة المقدمه ساقطه عن الفعلية بمجرد مقدميتها للواجب الأهمّ بناءً على أنّ المقدمه هو مطلقها سواء كانت موصله أو غير موصله فصارت المقدمه بعد سقوط الحرمة جازيه بل واجبه بمقتضى الملازمه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه المطلقه.

هذا بخلاف ما إذا قلنا بأنّ المقدمه الواجبه ليس مطلقاً بل هي الموصله إذ عليه لا تسقط المقدمه عن الحرمة الفعلية إلّا إذا كانت موصله.

وهذا الفرق يكفى فى الثمره بين القولين.

وربّما يجعلون من الثمرات إمكان تصحيح عبارته إذا صارت ضدّاً للواجب الأهمّ بناءً على القول بوجوب المقدمه الموصله بخلاف ما إذا قلنا بأنّ المقدمه المطلقه واجبه بتقريب أن يقال: إنّه إذا كان ترك الصلاة فى أول الوقت مقدمه لواجب أهمّ كإزاله النجاسه عن المسجد مثلاً و قلنا بوجوب مطلق المقدمه فترك الصلاة واجب بناءً على

أنّ ترك الضدّ من المقدّمه لا- المقارنات و مقتضى كون الترك واجباً من دون قيد هو حرمه فعل الصلاه بناءً على أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العامّ ومن المعلوم أنّ هذا النهى يوجب الفساد بناءً على أنّ النهى الغيرى كالنهى النفسى فى الدلاله على الفساد عند عدم القول بالترتب.

هذا بخلاف ما إذا قلنا بوجود خصوص المقدّمه الموصله فالصلاه فى المثال المزبور لا تقع فاسده فإنّ المقدّمه الواجبه بناءً على هذا القول هو الترك الموصول لا مطلق الترك و نقيض الترك الموصول هو رفعه أى ترك هذا الترك الخاصّ ومن المعلوم أنّ الرفع المذكور ليس عين الصلاه فى الخارج بل هو مقارن مع الفعل والترك المجردّ وعليه فإذا وجب الترك الموصول حرم رفعه والحرمه من الرفع المذكور لا يسرى إلى مقارناته فلو عصى المكلف ولم يأت بالأهمّ وهو الإزاله بل أتى بالصلاه كانت صلاته صحيحه لعدم كونها منهيه.

ولكنّ الإنصاف أنّ سرايه الحرمه فى فرض كون المقدّمه مطلقه لاموصله مبته على البناءات المذكوره و هى غير ثابتة فمع عدم السرايه لا فرق بين القولين ومع عدم الفرق لاوجه للحكم ببطالان الصلاه فى صورته كون وجوب المقدّمه مطلقاً فلا ثمره بين القولين لأنّ المفروض هو صحه الصلاه على كلا القولين.

فالأولى هو الاكتفاء بالثمره الأولى فى الفرق بين القولين فلا تغفل.

### تذنيب فى كيفيه استكشاف الحكم الكلى الفقهي

ولا يذهب عليك أنّ الثمره فى المسأله الأصوليه هى اكتشاف الحكم الكلى الفقهي من المسأله الأصوليه لا- تطبيق المسأله الأصوليه على مصاديقها وتطبيق الحكم الكلى الفقهي على مواردّه فإنّ كليهما خارجان عن حقيقه الاستكشاف و الاستنباط وهذا الاكتشاف لا يحصل إلّا بأن يجعل المسأله الأصوليه صغرى للقياس بأن يقال: فى مسألتنا

كلّ مقدّمه يستلزم وجوب ذبيها وجوبها وكلّ ما كان كذلك فهو واجب شرعاً فيستنتج منه أنّ كلّ مقدّمه واجب شرعاً وهو الحكم الكلّي الفقهيّ فالملازمه بين وجوب ذى المقدّمه والمقدّمه مسأله اصوليه وجعلت صغرى للقياس وهى مع ضميمه كلّ ما كان كذلك فهو واجب شرعاً يوجب كشف الحكم الكلّي الفقهيّ وهو أنّ كلّ مقدّمه واجب شرعاً.

وأما إذا جعلت مقدّميه الموضوع صغرى القياس و الحكم بوجوب كلّ مقدّمه شرعاً كبرى القياس فهو ينتج تطبيق الحكم الكلّي الفقهيّ على مصاديقه وهو متوقّف على الفراغ عن وجوب كلّ مقدّمه حتّى يصحّ القياس المذكور.

أو جعلت المسأله الأُصوليه وهى كلّ مقدّمه يستلزم وجوب ذبيها وجوبها كبرى القياس ينتج أنّ الموضوع يستلزم وجوب ذيه وجوبه وهذا هو تطبيق المسأله الأُصوليه الكلّيه على مصاديقها ولا ينتج حكماً كلياً فقهيّاً من وجوب كلّ مقدّمه شرعاً حتّى يكون نتيجة للقياس.

وممّا ذكر يظهر ما فى المعروف من أنّ استكشاف الحكم الشرعيّ من المسأله الأُصوليه يتوقّف على جعل المسأله الأُصوليه كبرى للقياس.

وذلك لما عرفت من أنّ جعل المسأله الأُصوليه كبرى للقياس ينتج تطبيق المسأله الأُصوليه على مواردّها لاكشف الحكم الكلّي الفقهيّ فلا تغفل.

### تأسيس الأصل

ولا يخفى عليك أنّه لا أصل بالنسبه إلى المسأله الأُصوليه وهى نفس الملازمه لعدم حاله سابقه لها وجوداً وعدمها لأنها إمّا ثابتة أزلاً- أو معدومه أزلاً فالملازمه بين وجوب ذى المقدّمه و وجوب المقدّمه إنّ كانت موجوده كانت كذلك أزلاً وإن لم تكن موجوده كان الأمر كذلك و الملازمه المذكوره لا تتوقّف على فعليّه الوجوب فى ذى المقدّمه حتّى يقال باعتبار فعليّه الوجوب لها حاله سابقه فإنّ القضيه الشرطيّه صادقه و إن لم

يكن طرفاها موجودين بالفعل بل و إن كان ممتنعين كقولنا لو كان شريك الباري موجوداً لكان العالم فاسداً.

فإذا شككنا في الملازمه فلامجال للرجوع إلى مقتضى الأصل في المسأله الأصوليه وهى نفس الملازمه.

نعم يمكن جريان الاستصحاب الحكمي في نفس وجوب المقدمه لكون وجوبها مسبوقاً بالعدم إذ قبل تعلق الوجوب بذى المقدمه لم تكن المقدمه واجبه حيث إن وجوبها حادثه بحدوث وجوب ذيهها.

وعليه فإن شك في وجوب المقدمه من ناحيه الشك في وجود الملازمه وعدمه فمقتضى الاستصحاب هو عدم وجوب المقدمه ودعوى أن وجوب المقدمه على تقدير الملازمه من قبيل لوازم الماهيات التى ليست مجعوله لا بالجعل البسيط الذى هو مفاد كان التامه ولا بالجعل التأليفي الذى هو مفاد كان الناقصه ولا أثر آخر لوجوب المقدمه حتى يمكن جريان الاستصحاب فيه باعتبار أثره الشرعي مندفعه بأن وجوب المقدمه مجعول بالعرض وبالتبع لوجوب ذى المقدمه و هو كاف في جريان الأصل كما في الكفايه و فيه أن إرادته المقدمه بحسب الوجود غير إرادته ذيهها ومع التعدد والمغايره لا يكون الجعل بالعرض بل يجب تعدد الجعل هذا مضافاً إلى أن الجعل العرضي ليس شيئاً منحازاً حتى يجرى فيه الأصل.

نعم يمكن أن يقال في الجواب: وجوب المقدمه من قبيل لوازم الوجود لا لوازم الماهيه إذ ليست إرادته المقدمه بالنسبه إلى إرادته ذيهها كالزوجيه بالإضافه إلى الأربعة و إلا فنفس وجوب ذى المقدمه كاف في وجود وجوب المقدمه إذ لا وجود للماهيته غير وجودها مع أن إرادته المقدمه بحسب الوجود غير إرادته ذيهها فيمكن جريان الأصل فيها.

لا يقال: لامجال لجريان الاستصحاب في نفس وجوب المقدمه مع الشك في وجود

الملازمه و عدمها لمنافاته مع الملازمه بناءً على ثبوتها في الواقع إذ يستلزم التفكيك بين المتلازمين سواء قلنا بأن وجوب المقدمه من باب لوازم الماهية أو لوازم الوجود والتفكيك بين المتلازمين محال ومع الاستحالة لامجال لإطلاق أدله الاستصحاب.

لأننا نقول: لاوجه لرفع اليد عن إطلاق الدليل لمجرد احتمال الاستحالة لأن احتمال الاستحالة ليس بمانع بل المانع هو إحراز الاستحالة وهو لم يثبت فالدليل الظاهر في شمول المورد حجه على التعبد به ما لم تقم حجه على خلافها واحتمال الاستحالة غير حجه فلا يمنع عن تصديق الحجه.

فتحصّل: أنه لا-أصل بالنسبه إلى نفس الملازمه ولكن يجري الأصل الحكمي بالنسبه إلى وجوب المقدمه عند وجوب ذيها فلا تغفل.

## أدله وجود الملازمه

استدلوا على وجود الملازمه بوجوه:

منها: شهاده الوجدان على وجود الملازمه بين طلب ذي المقدمه وطلب المقدمه بتقريب أنّ من راجع وجدانه وأنصف من نفسه يقطع بثبوت الملازمه بين الطلب المتعلق بالفعل والطلب المتعلق بمقدّماته وليس المراد تعلق الطلب الفعلى بها. كيف والبداهه قاضيه بعدمه لجواز غفله الطالب عن المقدمه بل كفيته الطلب التقديرى كما يكفى ذلك في الواجبات النفسيه ولذا لو غرق ولد المولى وهو لايعلم لزم على العبد الملتفت إنقاذ ابن المولى بحيث لو لم ينقذ عدّ عاصياً واستحقّ العقاب وليس ذلك إلّا لكفايه الطلب التقديرى فكما أنّ الطلب التقديرى يكفى في الواجبات النفسيه فكذلك يكفى في الواجبات الغيريه.

أورد عليه بأن الوجدان من أقوى الشواهد على عدم تعدّد البعث من قبل المولى بتعدّد المقدمات شرعاً بداهه أنّه بعد مراجعه الوجدان لانرى إلّا بعثاً واحداً ولو سئل

المولى بعد ما أمر بشيء له مقدمات هل لك في هذا الموضوع أمر واحد أو أوامر متعدده فهل تراه يقول إن لي أوامر متعدده لا بل يجيب بأن لي بعثاً واحداً و طلباً فardاً متعلقاً بالفعل المطلوب.

نعم لاننكر أنّ العقل يحكم بوجود إتيان المقدمات حفظاً لغرض المولى وتمكناً من إتيانه ولكن أين هذا من الوجوب الشرعى والطلب المولوى؟.

ولذا لو التزم المولى بأن يعطى بإزاء كلّ أمر امتثله العبد ديناراً فامتثل العبد أمراً صادراً عنه متعلقاً بفعل له ألف مقدمه مثلاً فهل ترى للعبد أن يطالب المولى بأكثر من دينار واحد وهذا شاهد على أنه لا بعث للمولى بالنسبه إلى المقدمات بل لو بعث إليها بما هي مقدمه يكون البعث نحوها عين البعث نحو ذبيها.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ الوجدان يشهد على وجود الإراده التشريعيه عند التفات المولى إلى المقدمات و عدم كونه بلا تفاوت بالنسبه إلى الإتيان بالمقدمات و عدمه كما أنّ الأمر كذلك بالنسبه إلى الإراده التكوينيّه فإنّ من أراد شيئاً أراد مقدماته و عدم تحقّق البعث أو عدم تعدده نحو المقدمات لا يكشف عن عدم وجود الإراده المولويّه بالنسبه إليها للاكتفاء فى ذلك بالبعث نحو ذبيها فإنّ البعث نحوها بعث نحو مقدماتها بالملازمه المذكوره.

واحتمال أن تكون الإراده بالنسبه إلى المقدمات من باب اللابديّه العقليه لا المولويّه مندفع بأنّ اللابديّه العقليه ليست إلّا إدراك الضروره لا الإراده و المفروض فى المقام هو وجدان إرادته المقدمات بتبع إرادته ذبيها وهذه الإراده تشريعيّه لا إرشاديّه ولذا لو رأى المولى تأخير العبد فى تحصيل المقدمات نادى بأعلى صوت بالأمر بالإتيان مع التأكيدات اللازمه حتى لا يفوت المطلوب الأولى و لا يكتفى فى ذلك بمجرد إظهار

النصح والإرشاد إلى ما فى نفس الشىء من الصلاح و الفساد و هذا أحسن شاهد على أن الإرادة تشريعيه لا إرشاديه.

وقول الأمر بأن لى بعثاً واحداً لا ينافى وجدان الإرادة التشريعيه بالنسبه إلى المقدمات فإن الأمر نفى النفسى بالمقدمات و هو كذلك إذ لا يدعى وجود أوامر أو إرادات نفسيه بالنسبه إلى المقدمات بل الأوامر الغيريه أو إرادته غيريه مورد الكلام نحن ندعى الوجدان على وجود إرادات غيريه ولو تقديراً. ولا يصح فى مثل ذلك دعوى البداهه على عدم وجود إرادات غيريه.

وأما الاستشهاد بأن المولى عند التزامه بإعطاء الدينار عند امتثال كل أمر من أوامره لم يعط الممثل أكثر من دينار واحد ولو كان لمورد الامتثال مقدمات عديده.

ففيه أنه تابع لما التزمه المولى فإنه إن التزم بإعطاء الدينار على امتثال الأمر النفسى فليس عليه إلا الدينار الواحد وأما إذا التزم بامتثال الأمر ولو كان غيرتاً فعليه ألف دينار.

أورد عليه أيضاً بأن الضروره قاضيه بعدم إرادته البعث نحو المقدمات لعدم تحقق البعث فى غالب الموارد و عليه فلو كانت الإراده بالنسبه إليها موجوده يلزم تفكيك الإراده عن معلولها و هو البعث و حيث إن التفكيك بين العله و المعلول محال فإرادته البعث غير حاصله وتعلق الإراده بنفس عمل الغير غير معقول وغير مقدور لأن عمل التشريعيه تابعه للإرادات التكويتيه فكما أن المولى إذا أراد نفسه شيئاً أراد مقدماته بالوجدان فكذلك يكون إذا أراد شيئاً عن غيره لأن ذلك من شؤون إرادته ذى المقدمه.

ورابعاً: إن احتمال أن يكون إرادته المقدمه من باب كون المولى أحداً من العقلاء واللابدييه العقليه مندفع بأن اللابدييه العقليه هى درك الضروره لا الإراده والمفروض فى المقام هو وجدان الإراده بالنسبه إلى المقدمات فى الإرادات التكويتيه والتشريعيه ولذا



يرغب المولى ويحرك نحوها إذا رأى أنّ العبد لم يأت بها وضاق وقت العمل.

وخامساً: إنّ الإرادة متعلّقه بالمقدمات لابديتها حتّى يمكن حملها على تأكيد الإرادة المتعلّقه بديها.

وسادساً: إنّ لزوم اجتماع الأمرين فى المقدمه الداخليه مع عييتها مع المركب ممنوع بعد ما مرّ مراراً من أنّ الحثيات التعليليه ترجع إلى الحثيات التقيديه ومع تعدّد الحثيه يتعدّد الموضوع باعتبارها ومع التعدّد لايجتمع الأمران فى شىء واحد فتحصل أنّ الملازمه بين الإراده المولويه التشريعيه لذى المقدمه و الإراده المولويه التشريعيه بالنسبه إلى المقدمات متحقّقه كما تكون كذلك بالنسبه إلى الإيرادات التكويتيه بشهاده الوجدان وعليه فما ذهب إليه الشيخ والمحقّق الخراسانى وصاحب الوقايه و الدرر و بدائع الأفكار وغيرهم من الفحول من وجود الملازمه لا يخلو من وجه.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ ثبوت الملازمه بين الإراده التشريعيه بالنسبه إلى ذى المقدمات وبين الإراده التشريعيه بالنسبه إلى المقدمات لا يستلزم أن يكون للمقدمات ثواب وعقاب وإطاعه وعصيان على حدّه لأنّ الإيرادات الغيريه تابعه للإرادات الأصليه فى الأمور المذكوره.

ثمّ لا يذهب عليك أنّه لاوجه للتفصيل فى المقدمات بين الأسباب وغيرها والقول بوجوبها فى الأولى دون الثانيه بدعوى أنّ التكليف لا يتعلّق إلماً بالمقدور والمقدور فى الأولى هو الاسباب لا-المسببات لما عرفت من أنّ المقدور بالواسطه مقدور و المسببات مقدوره بمقدوريه أسبابها فلا إشكال فى تعلّق التكليف بها و أيضاً لافرق فى المقدمه بين العقلية وبين الشرعيه إذ بعد ثبوت المقدميه شرعاً تكون المقدمه الشرعيه كغيرها فى توقّف ذى المقدمه عليها فيجرى فيها أيضاً دعوى الملازمه لأنّ المفروض أنّ ذا المقدمه لا يتحقّق بدونها كالعقلية.

لاتختص دعوى الملازمه بكون المقدمات مقدمات الواجبات بل تجرى في مقدمات المستحبات أيضاً بعين الوجه المذكور في الواجبات إذ من أراد شيئاً من غيره أراد مقدماته كما في الإرادات التكوينية من دون فرق بين أن يكون الشيء واجباً أو مستحباً.

### مقدمه الحرام أو المكروه

و لاخفاء في أنّ المقدمات الموصلة نحو الحرام أو المكروه محكوم به بحكمها من الحرمة أو الكراهه بناءً على الملازمه لشهاده الوجدان على أنّ من أكره شيئاً أكره مقدماته الموصلة من دون فرق بين أن تكون الإراده تكوينيه أو تشريعيه إذ البغض للمعلول يلازم بغض العله وهي مجموع المقدمات الموصله و عليه فيكون كلّ مقدمه من المقدمات مبغوضه بمبغوضيه العله وهي مجموع المقدمات الموصله و لا ملاك لمبغوضيه كلّ واحده من المقدمات مع قطع النظر عن سائر المقدمات ولو كانت المقدمه هي الجزء الأخير أو المقدمه الأخيره لأنها مع قطع النظر عن غيرها لا يترتب عليها المبغوض الأصلي فلاوجه لتخصيص المبغوضيه بالجزء الأخير من العله التامه مع عدم انفكاكه عن سائر الأجزاء والمقدمات إذ المجموع بما هو المجموع هو العله التامه نعم لو كانت المقدمه الأخيره غير متلازمه مع وجود غيرها من المقدمات اختصت بالمبغوضيه بعد وجودها كما لا يخفى.



إشاره

ويقع الكلام فى أمور:

الأمر الأول: أن المسأله أصوليه لأن نتيجه المسأله تقع فى طريق الاستنباط ودعوى أنها فقهيّه لأنّ البحث فيها عن ثبوت الحرمة لضدّ الواجب و عدمه وهو بحث فقهيّ مندفعه بأنّ البحث ليس كذلك بل هو البحث عن ثبوت الملازمه بين الأمر بالشىء والنهى عن ضده و عدمه وهو بحث أصوليّ.

ثمّ إنّ تعنون المسأله بجهه أخرى تصلح باعتبارها أن تكون من مبادئ الأحكام لاينافى إدراجها فى المسائل الأصوليه باعتبار ثبوت الملازمه و عدمه كما لا يخفى.

الأمر الثانى: أنّ هذه المسأله الأصوليه تكون من المسائل العقليه لا اللفظيه لأنّ البحث لا يختصّ بصوره ثبوت الأمر بلفظ و نحوه هذا مضافاً إلى أنّ الغرض من الإستلزام ليس إلّا فى عالم الواقع والحاكم بها ليس إلّا العقل و لاصله للبحث المذكور بدلاله الألفاظ و عدمها ولعلّ ذكرها فى باب الألفاظ لعدم أفراد باب لخصوص المسائل العقليه هذا مضافاً إلى غلبه كون الواجبات من الأوامر اللفظيه.

الأمر الثالث: أنّ المراد من الضدّ فى المقام هو الضدّ الأصوليّ لا المنطقيّ ولذا لا يختصّ بالضدّ الوجوديّ بل يشمل مطلق مايعاند الشىء وينافيه ولو كان أمراً عدميّاً كتنقيض

الشيء أعنى عدمه ولذلك يصح إطلاق الضد على ترك كل ضد كالصلاه و الإزاله فى وقت واحد مع أن ترك الصلاه و الإزاله من النقيض و يسمى الضد بالعام من جهه ملائمه ترك كل ضد مع اجتماعه مع واحد من الاضداد الخاصه مثلاً ترك الإزاله يجتمع مع الصلاه و غيرها من الأكل والشرب و نحوهما و هكذا ترك الصلاه يجتمع مع الإزاله و غيرها من الأفعال.

كما يصح إطلاق الضد على الضد الخاص بمعناه المنطقى و هو الذى لا يلائم و لا يجتمع مع غيره من الأضداد الوجوديه كضديه الإزاله مع الصلاه و بالعكس إذ الضدان بالمعنى المنطقى أمران وجوديان لا يجتمعان فى محل واحد.

الأمر الرابع: أن محل النزاع ليس فى الواجبين الموشىين إذ لا مزاحمه بينهما كما ليس فى المضيقين اللذين لا أهمّ بينهما إذ من المعلوم أن الحكم هو التخيير بينهما بل محل النزاع فى الموردین:

أحدهما: ما إذا كان أحد الواجبين موسعاً والآخر مضيقاً.

وثانيهما: هو ما إذا كانا مضيقين ولكن كان أحدهما أهمّ من الآخر.

الأمر الخامس: فى استدلاله القوم على استلزام طلب الشيء و الأمر به للنهى عن ضده ويقع الكلام فى مقامین:

### المقام الأول: فى الضد الخاص

واستدل له بوجوه:

الوجه الأول: أن ترك الضد الخاص مقدمه للضد الآخر وحيث إن مقدمه الواجب واجبه بناء على وجوب مقدمه فترك الضد الخاص واجب فإذا كان ترك الضد واجباً كان فعله محرماً وهو المطلوب إذ نتیجه القياس أن الأمر بالشيء أو إرادته يستلزم النهى عن ضده ويمكن

أن يقال: إن ترك الضد الخاص ليس من مقدمات وجود الضد الآخر لأن الأمر العدمي لا حظ له من الوجود حتى يؤثر في وجود الضد الآخر فمع عدم كون ترك الضد مقدمه لاجال لسرايه الوجود من ذي المقدمه إليه كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى ما قيل من أنه لا تقدم ولا تأخر بين الضدين بما هما ضدان وعليه فنقيض كل واحد منهما وهو العدم البديل للوجود أيضاً لا تقدم له على وجود الآخر وهذا معنى كونهما في مرتبه واحده. و عليه فلا تقدم لعدم أحدهما على وجود الآخر فإذا لم يكن تقدم لعدم البديل بالنسبه إلى وجود الضد الآخر فلا يكون عدم الضد من المقدمات حتى يندرج في وجوب المقدمات و ينتهى وجوب عدم الضد إلى النهى عن الضد.

وفيه ما لا يخفى لأنّ صرف كون عدم الضد بديلاً لعين الضد لا يقتضى أن يكون في رتبته لجواز أن يتقدم عليه أو يتأخر عنه طبعاً بشهاده أنّ الشرط وجوده متقدم بالطبع على وجود مشروطه ومع ذلك لا تقدم لعدمه البديل على وجود مشروطه بالطبع وأيضاً أنّ المعلول متأخر عن العلّه رتبه وما هو متّحد معه وهو عدم البديل له لا يكون متأخراً عن العلّه الموجوده مع أنّ المفروض أنّ عدم المعلول يكون في مرتبه وجود المعلول.

وبالجملة فلا ملازمه بين انتفاء التقدم في وجود الضدين وبين انتفائه في نقيضهما وعليه فمع عدم الملازمه لا يثبت عدم التقدم لنقيض أحد الضدين بالنسبه إلى الآخر فلا يصلح هذا الجواب لردّ من جعل نقيض كلّ واحد من الضدين مقدمه لوجود الضد الآخر.

فالأولى هو أن يقال إنّ التقدم والتأخر والمقارنه والمعنيّه من خواص الوجود والعدم لاحظ له من الوجود حتى يتصوّر فيه هذه الأمور. وعليه فعدم النقيض أو الضد في عين عدم اختصاصه بمرتبه النقيض أو الضد لا تقدم له من أنواع التقدم ومع عدم التقدم فلا وجه لتعلق الوجود المقدمي إليه.

الوجه الثانى: أنّ وجود الضدّ متلازم لترك الضدّ الآخر والمتلازمان لا يمكن اختلافهما فى الحكم بأن يكون أحدهما واجباً والآخر محرّماً وعليه فإذا كان أحد الضدّين واجباً فلامحاله يكون ترك الآخر أيضاً واجباً وإلّا لكان المتلازمان مختلفين فى الحكم وهو خلف فإذا كان ترك الآخر واجباً ففعل نفس الآخر يكون محرّماً وهو المطلوب من استلزام الأمر بالشىء للنهى عن ضده.

يمكن أن يقال: إنّ غايه ما يدلّ عليه الدليل المذكور هو أنّه لا يكون أحد المتلازمين محكوماً بغير ما حكم به الآخر ولا استفاد منه أنّه محكوم بحكمه بل يمكن أن لا يكون له حكم أصلاً وعليه فالمحذور كما يندفع بالالتزام بكونهما متوافقين فى الحكم فكذلك يندفع بكون أحدهما غير محكوم بحكم من الأحكام وعليه فالالتزام بالتوافق فى الحكم يحتاج إلى إقامه دليل.

فتحصّل: أنّ الأمر بأحد الضدّين لا يستلزم الأمر بترك الضدّ الآخر وإن كان كلّ ضدّ متلازماً مع ترك الآخر.

فمع عدم الإستلزام المذكور لا يكون فعل الآخر حراماً حتّى يدعى أنّه هو المطلوب.

## المقام الثانى: فى الضدّ العامّ

### إشارة

وتقريب الإستلزام فيه بأن يقال:

إنّ الأمر بالضدّ كالإزالة كقوله أزل النجاسه عين النهى عن الضدّ العامّ كقوله لا تترك الإزالة أو مشتمل عليه أو مستلزم له والضدّ العامّ هو الترك فإذا كان الترك منهيّاً عنه يسرى النهى منه إلى محقّقاته وهى أضداد الإزالة وعليه فمثل الصلاة التى تكون من محقّقات ترك الإزالة منهيّاً عنها ومن المعلوم أنّ النهى عن الصلاة بضميمه أنّ النهى فى العبادات يقتضى الفساد ينتج فساد الصلاة.

ويمكن أن يقال أولاً: إنا نمنع تعدّد الخطاب من الأمر والنهي بناءً على أنّ النهي هو طلب الترك إذ الأمر هو طلب الفعل والنهي هو طلب الترك و هما يرجعان إلى أمر واحد لأنّ النهي عن الترك يرجع إلى طلب ترك الترك ومن المعلوم أنّ طلب ترك الترك عين طلب الفعل فلا تعدّد للخطاب. هذا مضافاً إلى عدم وجود الملاك لتعدّد الخطاب إذ ليس في ترك الترك مصلحة غير مصلحة الفعل حتّى يطلبها من دون فرق بين أن يكون النهي عين الأمر بالشىء أو جزءاً منه أو لازماً له.

وأما بناءً على أنّ النهي بمعنى الزجر عن ترك الإزالة والأمر بمعنى البعث نحو الإزالة فلا اتحاد بينهما لمغايره البعث والزجر و تعدّد متعلقهما فدعوى العيبيّه و الاتحاد مع مغايرتهما محال.

بل لا مجال لدعوى الجزئية أيضاً بعد ما عرفت من مغايره البعث والزجر هذا مضافاً إلى عدم كون الوجوب مركّباً من طلب الفعل مع المنع من الترك بعد ما عرفت في محلّه من بساطه الوجوب وإنّه أمر انتزاعي ينتزعه العقلاء من تعلق الأمر بشىء من دون ترخيص في تركه.

كما لاوجه لدعوى اللزوم الواقعي بين الأمر بالصدّ والنهي عن تركه لأنّ الصادر من المولى ليس إلّا الأمر وليس في جانب الترك مفسده حتّى لزم عليه أن ينهى عنه باعتباره على حدّه بل الترك هو ترك ما فيه المصلحة الملزمه الموجبه للأمر فيجوز التفكيك بين الأمر و النهي في الاعتبار لأنّ كلّ واحدٍ منهما يحتاج إلى اعتبار مستقلّ و لا ملازمه بين الاعتبارين.

وثانياً: إنّ الأضداد الخاصّه وإن كانت متلازمه مع الترك في الضدّ العامّ ولكنها ليست من محقّقات الترك إذ الترك لازم لترك نقيضه وهى إرادته الإزالة كما أنّ عدم المعلول لازم لعدم علته.



وثالثاً: إنّه لا دليل على سرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الآخر غاية إنه ليس محكوماً بحكم آخر.

ورابعاً: إنّ النتيجة على تقدير صحّته المقدمات المذكوره ممنوعه لأنّ النهي الغيرى لا يدلّ على مبعوضيه العمل.

### مقتضى الأصل

يقع الكلام فى المقامين: المقام الأوّل فى مقتضى الأصل بناءً على مقدّميه ترك الضدّ و المقام الثانى فى مقتضاه بناءً على التلازم بين وجوب الضدّ ووجوب ترك الضدّ الآخر.

أمّا الأوّل: فلو شكّ فى المقدّميه وعدمها بالنسبه إلى ترك أحد الضدّين فلامجال للبراءه العقليه إذ لا عقاب على المقدمات كما لامجال للبراءه الشرعيه لأنّ وجوب ترك الضدّ على تقدير المقدّميه تابع لوجوب ذيه فلا يمكن رفع وجوبه مع حفظ وجوب ذيه وإلا فيؤول الأمر إلى التبعيض فى الحكم العقليّ وهو كما ترى.

وأمّا على الثانى: فلو شكّ فى الحكم بناءً على سرايه الحكم من متلازم إلى متلازم آخر فلامجال للأخذ بالبراءه العقليه لعدم وجود مصلحه توجب الحكم النفسى ولعدم العقاب على الحكم الغيرى.

وأمّا البراءه الشرعيه فلامجال لها بعد كون الملازمه عقليه لعدم كون رفع وجوبه و وضعه بيد الشارع حتّى تجرى فيه البراءه الشرعيه.

نعم لو قلنا بأنّ مفاد البراءه الشرعيه هو رفع المواخذة لرفع الحكم فلامانع من جريان البراءه الشرعيه إذ رفع المواخذة لا ينافى كون الحكم عقلياً ولكن ليس مفاد البراءه الشرعيه هو رفع المواخذة بل هو رفع جميع الآثار برفع الحكم كما قرر فى محله.

ربما يقال إنه بناء على تماميه دعوى الملازمه بين الأمر بالشىء والنهى عن ضده كانت نتيجة المسأله هى النهى عن الضد و هذه النتيجة بضميمه هذه الكبرى وهى أن النهى فى العبادات يقتضى الفساد تدل على فساد الضد إذا كان عباده كالصلاه وعليه فيمكن أن نقول بأن كل عباده صارت متزاحمه مع الأهم تكون محكومته بالفساد إن أتى بها فى وقت الإتيان بالأهم.

اورد عليه أولاً: بعدم انطباق تلك الكبرى وهى أن النهى فى العبادات يقتضى الفساد على النهى عن الضد فى المقام لأن المراد من النهى المذكور فى تلك الكبرى هو النهى النفسى الكاشف عن المفسده أو البعد والمفروض فى المقام أن النهى لا يكشف عن المفسده ولا يكون مبعداً لأنه نهى غيرى بل العقل يحكم بتحقق المصلحه الملزمه فى الضد المزاحم بالأهم إذ لا مزاحمه بين المقتضيات وإنما التزاحم فى مقام الامثال.

ومع عدم الانطباق لا ينتج القياس المذكور فساد العباده إذا صارت متزاحمه مع الأهم.

وثانياً: بأنه لو سلمنا كشف النهى الغيرى عن المفسده لا يكفى مجرد ذلك فى الحكم ببطلان فعل العباده لإمكان مزاحمه مصلحه الفعل ذاتاً مع المفسده المكشوفه بالنهى الغيرى وغلبتها عليها.

ألا ترى أن مصلحه الصوم فى يوم عاشوراء تتزاحم مع مفسده التشابه بينى أميه وترجيح عليها ولذا يكون الصوم المذكور محكوماً بالصحه وإن كان مكروهاً.

وعليه فمجرد كشف النهى الغيرى عن المفسده فى الفعل لا يكفى فى الحكم ببطلان العباده بل اللازم هو غلبه المفسده الغيريه المكشوفه على مصلحه نفسيه للعباده وبالجملة فمع بقاء مصلحه العباده على ما هى عليها يكفى قصدها لتحقق العباده سواء قلنا باستلزام

الأمر بالأهمّ للنهي عن المهمّ أو لم نقل وسواء قلنا بكشف النهي الغيريّ عن المفسده أو لم نقل وعليه فلاثمره للمسأله.

ودعوى أنّ فساد العباده لا يحتاج إلى استلزام الأمر بالشئ للنهي عن ضده لكفايه عدم الأمر في الحكم بفساد العباده والمفروض هو سقوط الأمر بمزاحمه الأهمّ.

فلا مجال لتصحيح العباده فيما إذا كانت متزاحمه بالأهمّ سواء قلنا بالإستلزام أو لم نقل و سواء قلنا بكشف النهي عن المفسده أو لم نقل.

وعليه فلاثمره للمسأله أيضاً كما عن شيخنا البهائي قدس سره لأنّ العمل على كلّ حال محكوم بالفساد.

مندفعه: أولاً: بما عرفت من كفايه قصد الملاك في تحقّق العباده لأنّ إضافه العمل إلى المولى معيار تحقّق العباده سواء كانت الإضافه قصد الأمر أو الملاك المحبوب للمولى و المتحقّق في المقام هو وجود الملاك المحبوب فلا يلزم في تحقّق العباده قصد الأمر وعليه فلاوجه للحكم بفساد العباده بمجرد سقوط الأمر مع وجود الملاك نعم إن كان النهي على تقدير الإستلزام المذكور كاشفاً عن المفسده الغالبه بالعباده فالعباده محكوم به بالفساد وكفى به ثمره.

وثانياً: بأنّه لو سلّمنا الحاجه إلى قصد الأمر في تحقّق العباده أمكن إتيان الفرد المزاحم بداعي الأمر بالطبيعه المأمور بها لانطباق تلك الطبيعه عليه كانطباقها على بقيه الأفراد ضروره أنه لا فرق بينه وبين غيره من الأفراد من هذه الجبهه. نعم لو استلزم الأمر بالأهمّ للنهي عن المهمّ كان المهمّ منهياً عنه فلا ينطبق عليه المأمور به فلا يكفي قصد الأمر المتوجه إلى الطبيعه لأنّ المفروض عدم انطباق الطبيعه المأمور بها عليه فلاوجه لإنكار الثمره على هذا القول.

وثالثاً: بوجود الأمر بناء على إمكان الترتّب فإنّ الأمر بالمهمّ على فرض إمكان

الترتب موجود و يصح قصده فيتحقق الامتثال بقصده و تتم العباده حتى عند من اعتبر قصد الامتثال في تحقق العباده.

## الترتب

وحيث انتهى الكلام إلى الترتب ينبغي البحث عن إمكانه كما ذهب إليه المحقق الاصفهاني والسيد محمّد الفشاركي والميرزا الشيرازي وكاشف الغطاء وصاحب الوقايه وهدايه المسترشدين وغيرهم من الأعاظم.

وقد ذكروا تقريبات مختلفه لبيان إمكان الترتب و الاحسن منها هو أن يقال:

إذا تراحم أمران أحدهما أهم من الآخر فلا يمكن أن يقتضى كلّ واحد متعلّقه بالفعل من دون ترتب أحدهما على عدم تأثير الآخر لاستحاله فعليّه مقتضاهما معاً لوجود التضادّ بينهما و إن كان المكلف في كمال الانقياد كما لا يمكن أن يتعلّق الأمر بالجمع بينهما من أول الأمر إذ لا واقع له و لا يكون ممكناً بعد استحالته وعليه فالتأثير يكون للأهم بعد كونه مانعاً عن تأثير المهم فمع فعليّه التأثير للأمر بالأهم لا تأثير للأمر بالمهم.

نعم يمكن أن يكون: المقتضيان مترتبين بأن يكون أحدهما وهو المهمّ لا- اقتضاء له إلما عند عدم تأثير الأهمّ فمع تأثير الأهمّ لاموضوع لتأثير المهمّ و مع عدم تحقق موضوع التأثير للأمر بالمهمّ يستحيل مانعيّته عن تأثير الأمر المتوجّه بالأهمّ.

ومع عدم تأثير الأمر بالأهمّ فلا مانع من فعليّه تأثير الأمر بالمهمّ المعلق على عدم تأثير الأمر بالأهمّ.

وعليه فلا تضادّ بين الأمرين كما لا تضادّ بين الامتثالين بعد ترتب تأثير أحدهما على عدم تأثير الآخر إذ لا جمع بينهما بعد كون المفروض هو تأثير أحدهما عند عدم تأثير الآخر وخلق المحلّ عنه فأين اجتماع الضدين في محلّ واحد.

فالدافع لإشكال الجمع بين الضدين هو عدم تأثير دعوه الأمر بالأهم في حال العصيان أو العزم عليه و إن كان له صلاحية الدعوه و التأثير في نفسه.

فإذا ورد الأمران أحدهما بالمهم والآخر بالأهم فلامجال لفعليه التأثير في كليهما لأنه يستلزم طلب الجمع بين الضدين أما إذا علق تأثير أحدهما على عدم تأثير الآخر فلامحذور كما إذا قيل ان كنت في حال عصيان الأهم أو عزمت على العصيان فأت بالمهم فلايلزم الإشكال إذ لا يكون الأمر بالمهم مزاحماً للأمر بالأهم عند تأثير الأمر بالأهم لعدم تحقق موضوع الأمر بالمهم حتى يكون مزاحماً للأمر بالأهم كما أنّ الأمر بالأهم لا يكون مزاحماً للأمر بالمهم في حال عدم تأثيره كحال العصيان أو البناء والعزم عليه.

ولقد أفاد وأجاد في نهايه الدرايه حيث قال إنّ الأمر بالاضافه إلى متعلقه من قبيل المقتضى بالاضافه إلى مقتضاه فإذا كان المقتضيان المنافيان في التأثير لا-على تقدير والغرض من كلّ منهما فعلية مقتضاه عند انقياد المكلف له فلامحاله يستحيل تأثيرهما وفعليه مقتضاهما وإن كان المكلف في كمال الانقياد و إذا كان المقتضيان مترتبين بأن كان أحد المقتضين لا اقتضاء له إلّا عند عدم تأثير الآخر فلامانع من فعلية الأمر المترتب.

وحيث إنّ فعلية أصل اقتضاء المترتب منوطه بعدم تأثير المترتب عليه فلامحاله يستحيل مانعيته عن تأثير الأمر المترتب عليه إذ ما كان اقتضاؤه منوطاً بعدم فعلية مقتضى سبب من الأسباب يستحيل أن يزاحمه في التأثير و لا مزاحمه بين المقتضين إلّا من حيث التأثير و إلّا فذوات المقتضيات بما هي لاتزاحم بينها انتهى.

فتحصّل: أنّ ترتب الأمر بالمهم على حاله عصيان الأمر بالأهم أمر معقول وأمر عرفي وإن لم يكن بينهما رابطه العليه والمعلوليه لكفايه تأخره عنه ولو بالتأخر الطبيعي كما إن شوب العصيان بالوجود يكفي في صحه جعله موضوعاً أو شرطاً للخطاب بالمهم.

فأساس الترتب مبنى على ترتب أثر الأمر بالمهم على حالة العصيان بالنسبة إلى الأمر بالأهم و عدم تأثيره لأن حالة العصيان تلازم مع عدم تأثير الأمر بالأهم الذى هو المانع من تأثير الأمر بالمهم فإذا حصلت حالة العصيان بالنسبة إلى الأمر بالأهم ارتفعت مانعيه الأمر بالأهم عن تأثير الأمر بالمهم ومع ارتفاع المانعيه أثر الخطاب بالمهم.

ومما ذكر ينقدح أنّ إشكال طلب الجمع بين الضدين مرتفع بعدم تأثير الأمر بالأهم لاسقوطه و عليه فلاملزم لجعل موضوع الأمر بالمهم سقوط الأمر بالأهم حتى يدور الأمر بين السقوط والثبوت فيخرج عن محل الكلام بل الأمر بالأهم ثابت فى حال العصيان أو البناء عليه قبل مضي وقت العمل فمع ذلك لا يكون مؤثراً و مع عدم المؤثره لا يوجب مؤثره الأمر بالمهم طلب الجمع بين الضدين كما لا يخفى.

لا يقال: إنّ العصيان أمر عدمى وليس فيه مناط التأخر الرتبى عن الأمر بالأهم لاختصاص المناطات بالأمر الوجودية و العصيان ليس إلّا ترك الامتثال بلاعذر و عليه فتأخره عن الأمر بالأهم لامناط له وهكذا لامناط فيه لتقدمه على الأمر بالمهم حتى يكون موضوعاً لحكم أو شرطاً لشيء أو غير ذلك لأن تلك الأمور أى التقدم أو التأخر يكون من الأمور الوجودية و العصيان لا يتصف بإحدى الحيات الوجودية لأننا نقول أولاً: إنّ مفهوم العصيان متقوم بتقدم الأمر عليه إذ العصيان هو ترك امتثال الأمر الفعلى من دون عذر فالعصيان من دون وجود أمر غير متصور و عليه فتقدم الأمر عليه كتقدم اجزاء الماهية على نفس الماهية و ان لم يكن بين العصيان و الأمر رتبة العلية و المعلوليه.

وثانياً: إنّ العصيان ليس هو عدم محض بل هو مشوب بالوجود لأنّ العصيان مخالفه المولى فى أوامره و نواهيه و هى من الأمور الوجودية و إن كانت المخالفه موجه لترك الامتثال بلاعذر.

و عليه فيكون العصيان متأخراً زماناً عن الأمر بالأهم و متقدماً على الأمر بالمهم.

و لامتناع فى جعل العصيان شرطاً أو موضوعاً بل واقع فى الكتاب و السنه كقوله تعالى: (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ).

و ثالثاً: إن الموضوعات و الشرائط فى الخطابات الشرعيه ليست عقليه بل هى تكون عرفيه و العرف يحكم بصحه جعل مثل العصيان موضوعاً أو شرطاً للخطاب بالمهم.

ألا- ترى انّ الوالد يقول لولده تعلّم فإن عصيت أمرى و لم تتعلّم فعليك بالكسب و التجاره و ليس ذلك إلا لأنّ العرف يرى العصيان أمراً وجودياً و متأخراً عن الأمر بالأهمّ و هو التعلّم و متقدماً على الأمر بالمهمّ و هو الكسب.

لا يقال: إنّ الأمر بالأهمّ لا يسقط وبقى على باعثيته قبل تحقّق العصيان و مقتضى ذلك انّ المكلف الذى يكون عاصياً فيما بعد يكون مبعوثاً نحو الجمع بين الأمرين المتنافيين و مجرد كون العصيان فى طول موضوع الأمر بالأهمّ لا يكفى فى رفع المحذور و هو طلب الجمع بين الأمرين المتنافيين و هو غير قادر على ذلك.

لأننا نقول: إنّ مع عدم سقوط الأمر بالأهمّ فى حال العصيان أو البناء عليه يلزم الجمع بين الطرفين لا طلب الجمع بين الأمرين المتضادين بعد ما عرفت من عدم تأثير طلب المهمّ إلا بعد عدم تأثير طلب الأهمّ.

وبالجمله انّ الأمر الترتيبي بما هو هو لا- يوجب طلب الجمع بين المتضادين و يشهد لما ذكر أنّ المكلف لو جمع بين الأهمّ و المهمّ على فرض إمكان الجمع لم يقع الأمران على صفه المطلوبيه و لذا لو قال المولى لعبده جئنى بماء عذب و إن عصيت أمرى جئنى بماء ملح فأتى العبد بماء عذب و ماء ملح لم يقع عنه امتثالان و لم يكن كلاهما مطلوبين و هذا علامه انّ الطلب الترتيبي لا يؤول إلى طلب الجمع.

فالترتب يفيد الجمع فى الطلب لا طلب الجمع فلا تغفل.

التنبه الأول: أنه لا يتوقف الحكم بترتب تأثير الأمر بالمهم على حاله عصيان الأمر بالأهم على ورود خطاب يتكفل ذلك لجواز الاكتفاء بحكم العقل بذلك عند إحراز أهميته أحد الطرفين و الحكم العقلي بذلك يكشف عن الحكم الشرعي أيضاً لأن العقل هو المدرك بكسر الراء والمدرك بفتح الراء هو الحكم الشرعي فكما أنه من الممكن ان يقيد الشارع من ابتداء الأمر خطابه بالنسبة إلى المهم بصوره عدم مزاحمه الأهم فكذلك يقيد ذلك بعد كشف الحكم الشرعي بحكم العقل بذلك فالحكم في ناحيه المهم مترتب على عصيان الأهم و عدم تأثيره فلا يرفع اليد عن إطلاق الأمر في ناحيه المهم بمجرد الأمر في ناحيه الأهم بل رفع اليد عنه منوط بتأثير الأمر في ناحيه الأهم.

التنبه الثاني: أنه ربما يتوهم انّ اللازم من قول الترتب هو تعدد العقاب لو لم يأت بأحد الأمرين من المهم و الأهم إذ الأمر بكل واحد منهما بناء على الترتب أمر فعلي مولوى و من شأن هذا الأمر هو استحقاق العقاب على مخالفته كما من شأنه الثواب على امتثاله فالتفكيك بين الملزوم و لازمه غير صحيح.

ويمكن الجواب عنه: بأن تعدد العقاب لا يوافق مع توقف أحدهما على عدم تأثير الآخر فإنه كالتخيير العقلي والشرعي فكما أنّ ترك كل واحد منهما لا يوجب تعدد العقاب فكذلك في المقام مع أنّ القدره على عدم الجمع بين التركيب حاصله في جميع الموارد فالمحكى عن بعض الأعلام من أنّ العقاب الثانى ليس على عدم الجمع بين الضدين حتى يقال أنه غير مقدور بل العقاب على الجمع بين المعصيتين و قد كان مقدوراً للمكلف أن لا يجمع بين المعصيتين فيما إذا أتى بالأهم غير سديد لما عرفت من حصول القدره على عدم الجمع بين التركيب في موارد التخيير العقلي و الشرعي ومع ذلك لا مجال للحكم بتعدد العقاب.



ويشهد على ما ذكرناه ارتكاز العقلاء على عدم تعدد العقاب فيما إذا لم يقدر المكلف على جميع الواجبات الكفائية إلا واحداً منها ومع ذلك ترك جميعها.

التنبيه الثالث: أنّ الأمر في ناحية المهمّ في موارد الترتّب موجود وإنّما يرفع اليد عن إطلاقه بحكم العقل من جهة المزاحمة مع الأهمّ فيما إذا كان مؤثراً ولا يرتفع إطلاق الأمر في ناحية المهمّ بمجرد الأمر في ناحية الأهمّ بل هو منوط بتأثير الأمر في ناحية الأهمّ وإلا فإطلاق الأمر في ناحية المهمّ بقى على ما عليه.

وممّا ذكر يظهر خروج ما إذا لم يبق للمهمّ موضوع بمجرد وجود الأمر بالأهمّ عن موارد الترتّب كما إذا كان التكليف بالمهمّ مشروطاً بالقدرة الشرعيّة والتكليف بالأهمّ مشروط بالقدرة العقلية فلا يأتى فيه الترتّب لارتفاع موضوع الأوّل بالواجب الآخر لعدم القدرة عليه شرعاً بواسطة المزاحمة مع الأهمّ فإنّ الممتنع الشرعى كالممتنع العقلى فلا يبقى موضوع للواجب الذى كان مشروطاً بالقدرة الشرعيّة بمجرد وجوب الأهمّ من دون حاجه إلى إناطه ذلك على تأثير الآخر فتدبر جيّداً.

التنبيه الرابع: أنّه لا اختصاص لمورد الترتّب بالضدّين بل يشمل غيرهما كما إذا قال الوالد لولده تعلّم فإن عصيت أمرى فكن مطيعاً للعالم.

مع أنّ التعلّم والإطاعة للعالم لا يكونان ضدّين.

وخصّص بعض مورد الترتّب بالضدّين اللذين لهما الثالث كالصلاه والإزالة وقال لا يشمل الضدّين اللذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون فإنّ الترتّب لا يتأتى بينهما إذ ترك أحدهما أو عصيانه لا يتحقّق بدون فعل الآخر ومعه لا معنى لتعلق الأمر بالآخر بشرط ترك الضدّ أو عصيانه فإنّ الآخر حاصل فيكون طلبه من قبيل طلب الحاصل.

ويمكن أن يقال: بعد الغمض عمّا ذكرناه من عدم اختصاص مورد الترتّب بالضدّين إنّه

لاوجه لتخصيص الضدين بما لهما ثالث لما عرفت من أنّ موضوع الأمر الترتيبي ليس هو العصيان الخارجى أو الترك الخارجى بل هو العزم على العصيان أو البناء عليه وعليه فلا يلزم من الأمر بالآخر عند العزم على العصيان تحصيل الحاصل كما لا يخفى.

ومما ذكر يظهر صحه ما ذهب إليه كاشف الغطاء على المحكى عنه من جعل مسأله الإخفات فى موضع الجهر و بالعكس من موارد الترتب ولا وقع لما اورد عليه المحقق النائينى قدس سره بأن تلك المسأله ليست من مصاديق الترتب لأن الجهر والإخفات من الضدين اللذين لاثالث لهما إذ القارئ لا يخلو عن أحدهما وقد ثبت أنّ الترتب لايجرى فى الواجبين اللذين لاثالث لهما لامتناعه و بقيه الكلام فى المفصل فراجع.

التنبیه الخامس: أنّ الحكم فى طرف المهمّ يكون فعلياً بمبادئه وهى الإطلاقات الدالّه عليه مع وصولها إلى المكلف واشتراط عصيان الأهمّ لا تأثير له فى فعليته الحكم بل هو فى قوه عدم وجود المزاحم عن فعليته الحكم بمبادئه.

وعليه فلامجال لما قيل من لزوم التفصيل بين الموارد ويقال كلّ مورد يلزم من اشتراط عصيان الأهمّ فيه تأثير أمر متأخر فى المتقدم لايتأتى فيه الترتب كما إذا كان الأهمّ و المهمّ تدريجى الوجود أو كان الأهمّ أمراً باقياً ومستمرّاً وكان عصيانه فى الآن الأوّل المتعقب بعصياناته فى الآتات المتأخره مؤثراً فى فعليته الحكم.

بخلاف ما إذا كان الشرط هو عصيان الأهمّ فى الآن المقارن فلامانع من الترتب فيه إذ لايلزم منه تأثير الشرط المتأخر فى المتقدم.

وذلك لما عرفت من أنّ شرط العصيان لا تأثير له فى فعليته الحكم.

التنبیه السادس: أنّ الترتب جارٍ أيضاً فى الواجبين المتراحمين الطولين بحسب الزمان إذا كان الثانى أهمّ و واجب المراعاة إمّا من جهه تصوير الواجب المعلق أو من جهه أهمّيّه ملاك خطابه مع حكم العقل مستقلاً أو من باب متمم الجعل بحفظ قدره للواجب

المتأخر الأهمّ وذلك لعدم الفرق بين الواجبين المتزاحمين المقارنين والواجبين المتزاحمين الطوليين فكما أنّ اشتراط العصيان فى المقارنين يدلّ على فعلية الأمر بالمهمّ بسبب عدم وجود المزاحم فكذلك فى الطوليين حرفاً بحرف.

والقول بأنّ ذلك فى الطوليين يستلزم الالتزام بتأثير الشرط المتأخر وهو ممتنع غير سديد بعد ما عرفت من أنّ العصيان لا تأثير له فى فعلية الخطاب بالمهمّ لأنّ فعليته تكون بمبادئه المخصوصه و إنّما اشتراط العصيان يدلّ على عدم وجود المزاحم عن تأثير مبادئ المهمّ.

التنبية السابع: أنّ الترتّب كما يمكن فى ناحيه الأمر فكذلك يمكن فى ناحيه النهى فيجوز أن يكون لا تغضب مترتباً على عصيان الأهمّ كإنقاذ المؤمن فى أرض مغصوبه فالنهي عن الغضب فى مورد التزام مترتب على عصيان خطاب الأهمّ كما أنّ الأمر بالصلاه مترتب على عصيان الأمر بالإزالة عند التزامهما.

فكما أنّ العصيان فى ناحيه الأمر لا تأثير له فى فعلية الخطاب فى طرف المهمّ إذ الفعلية ناشئه من وصول الإطلاقات الأولى الدالّه على وجوب الصلاه كقوله تعالى أقيموا الصلاه و إنّما العصيان يكون حاكياً عن عدم المزاحم لتلك الإطلاقات فكذلك يكون العصيان حاكياً عن عدم المزاحم لفعلية النهى عند التزامه مع الأهمّ وهذا واضح بناء على عدم وجوب المقدمه فإنّ بين خطاب لا تغضب وانقاذ الغريق مثلاً- تراحم لا تعارض حتّى يستلزم التكاذب ومع وجود الأهمّ لا خطاب فى طرف المهمّ وأما إذا قلنا بوجوب المقدمه الموصله فيقع التعارض بين لا تغضب ووجوب المقدمه الموصله لأنّ المراد من المقدمه الموصله هو نفس التصرف فى دار الغير من دون استيذان ومع التعارض يتكاذبان وحيث إنّ الأهمّ وهو وجوب المقدمه الموصله مقدّم فلاحكم فى طرف المهمّ فيخرج عن مورد الترتّب فإنّ المهمّ فى الترتّب له حكم موجود مترتب على عصيان الأهمّ.

التنبيه الثامن: أن الترتب لا يجرى إلما في المتزاحمين اللذين بينهما تزاحم اتفاقي كالصلاه والإزاله وأما إذا كان التزاحم بينهما دائماً فلا- مورد للترتب لأن الترتب فرع جعل الحكمين ومع التزاحم الدائمي جعل الحكمين خال عن الحكمه ولا يصدر عن الحكيم المتعال ففي مثله إن كان الملا-ك في أحدهما أقوى فالجعل على طبقه وإن كان الملا-ك فيهما متساوياً فالحكم هو التخيير الشرعي ففي الصورتين لامجال للترتب إذ في الصوره الأولى لاحكم إلّا على طبق الملا-ك الأقوى فلا مجال لفرض ترتب أحد الحكمين على عصيان الآخر وفي الصوره الثانيه لامجال لفرض العصيان بعد كون الحكم هو التخيير إذ لاجاه في الأخذ بالحكم الآخر مع التخيير الشرعي إلى فرض العصيان بالنسبه إلى حكم آخر.

التنبيه التاسع: أنه يمكن جريان الترتب في باب اجتماع الأمر والنهي حتى بناء على الامتناع و تغليب جانب النهي و كون التركيب بين متعلق الأمر و النهي اتحادياً لانضمامياً إذ الواحد متحيث بحيثيتين عند التحليل ولكل واحد ملاك والحكم يتعلق بهما في الذهن و المفروض أنه متعدّد ومع التعدّد لاتزاحم في مقام الجعل ولكن حيث لايمكن امتثالهما غلب جانب النهي إلّا أنه إذا بنى على العصيان فلا مانع من فعليه الأمر إذ النهي لا يكون مؤثراً عند إرادته العصيان ودعوى أن الغضب الذي به يتحقق عصيان النهي في مثل قولهم إن عصيت النهي أى إن غضبت مثلاً فصلّ إن كان هو الغضب الذي يوجد في ضمن الصلاه و ينطبق عليها ففي ذلك الظرف تكون الصلاه موجوده وحاصله فيكون طلبها طلب الحاصل وإن كان غضباً آخر غير منطبق على الصلاه فيكون طلباً للممتنع و إن كان مطلقاً يلزم كلا المحذورين مندفعه بأن الشرط هو حاله العصيان لا العصيان الخارجى فارتفعت المحاذير.



## الفصل السادس: في جواز الأمر مع انتفاء الشرط و عدمه

ولا يخفى عليك إنّ الشرط إمّا شرط نفس الأمر و الجعل و إمّا شرط المجعول و المأمور به و لانتزاع عندنا في عدم جواز الأمر أو الجعل سواء كان الشرط شرطاً لنفس الأمر و الجعل أو شرطاً للمجعول و المأمور به.

لأدّن الأمر و الجعل على الأوّل بدون حصول شرطه غير ممكن إذ الشرط على المفروض من أجزاء علّه الأمر و الجعل فمع عدم تماميّته العلّه لا يصدر الجعل و الأمر و إلّا لزم تحقّق المعلول بدون علّته و هو محال.

كما أنّ الأمر و الجعل على الثاني من دون حصول شرط المجعول و المأمور به تكليف بغير المقذور و هو قبيح لا يصدر عن الحكيم المتعال.

وعليه فلا يجوز الأمر مع انتفاء الشرط سواء كان الشرط شرطاً لنفس الأمر أو شرطاً للمأمور به.

نعم يجوز الأمر الكلّي والقانوني ولو مع فقدان شرط التكليف أو المأمور به بالنسبة إلى بعض الآحاد من المكلفين لكفايه وجود الشرط بالنسبة إلى العنوان الكلّي ولو بوجوده في بعض أفراده.

وهكذا يجوز الأمر مع انتفاء الشرط بنفس الأمر كما إذا قال المولى لعبده إن كذبت مثلاً يجب عليك إعطاء دينار وعلم المولى أنّ هذا الجعل يوجب عدم صدور الكذب

من عبده ويكون الغرض من الأمر هو ذلك و من المعلوم أنه لا مانع منه بل يقتضيه المصلحه أحياناً.

ولعله خارج عن محلّ الكلام لأنّ العلم بانتفاء الشرط معلول للأمر ومتأخر عنه مع أنّ محلّ الكلام هو ما إذا علم بفقدان الشرط قبل الأمر.

فانقدح ممّا ذكرناه أنّه لا مجال لتصحيح وجوب الكفّاره على من أفطر في نهار شهر رمضان مع عدم تماميته شرائط الوجوب له إلى الليل بدعوى جواز الأمر مع علم الأمر بانتفاء شرط التكليف أو المأمور به لما عرفت من أنّه لا يجوز الأمر مع علمه بالانتفاء إذ الأمر بالصوم مع عدم تماميته شرائطه تكليف بغير المقدور وهو لا يصدر عن الحكيم المتعال نعم يمكن تصحيح ذلك من جهة إطلاق الروايات الدالّة على وجوب الكفّاره فإنّها تدلّ على وجوبها عند الإفطار العمدي في حال الصوم سواء طرأ عليه مانع من الإتمام أو لم يطرأ وبالجملة فموضوع الكفّاره هو إفطار الصوم مطلقاً.

ص: ٢٤٦

## الفصل السابع: في متعلق الأوامر و الطلب

وتحقيق ذلك يتوقف على امور الأمر الأول: أن لحاظ الطبيعه على أنحاء منها لحاظها في ذاتها ومنها لحاظها باعتبار الوجود الذهني ومنها لحاظها بما هي مرآه إلى الوجود الخارجي وهو على قسمين القسم الأول أن يلاحظ الخارج باللحاظ التصديقي بعد تحققه و القسم الثاني أن يلاحظ الخارج باللحاظ التصوري قبل وجوده بالفرض والتقدير الذي يسمي بالوجود اللافراغي.

الأمر الثاني: أن الطبيعه بما هي هي لامصلحه فيها حتى يشتاق الإنسان إليها ويريدها وعليه فالطبيعه باعتبار وجودها يكون مورد الاشتياق والإرادة والمراد من الوجود ليس الوجود الذهني إذ لا يكون هو مطلوباً ولا يمكن الإتيان به والامثال به وليس المراد أيضاً منه الوجود الخارجي بعد تحققه لأنه تحصيل الحاصل فانحصر الأمر في الوجود التقديري الحاكي عن الخارج الذي يسمي بالوجود اللافراغي.

الأمر الثالث: أنه لافرق فيما ذكر بين الإراده الفاعليه والإراداه التشريعيه لأن كل واحد منهما ناشئه عن المصلحه و هي لا تكون إلّا في الطبيعه باعتبار وجودها.

الأمر الرابع: أن البعث والزجر تابعان للإراداه والكراهه فإذا كانت الإراده و الكراهه متعلقتين بالطبيعه باعتبار وجودها فالبعث والزجر كانا أيضاً كذلك.



الأمر الخامس: أنّ الكلي الطبيعي لا يكون بما هو كلي في الخارج لأنّ الخارجيات جزئيات لا كليّات والجزئيات لاتصلح للصدق على الكثيرين بل حصصه موجوده ومتكثّره في الخارج والحصص ليس معناها هي الأبعاض بل معناها أنّها مصاديق وأفراد مجزّده عن العوارض والمراد بالأفراد هي الأفراد الجوهرية التي عين الحصص لا-الأفراد العرفية أو العرضية التي تعتبر باعتبار مجموع حصّة الإنسانيّة و الخصوصيات الضميمة.

نعم حصص الكلي الطبيعي متّحده مع الخصوصيات في الخارج ولكنّ ذلك لا يوجب حكاية الكلي الطبيعي عن الخصوصيات و لاسرايه الحكم من الطبيعي إليها لأنّ الكلي الطبيعي لا يحكى عن غير حقيقته والمفروض أنّ الحكم في الذهن متعلّق بالكلي الطبيعي ولاوجه لسرايته منه إلى الخصوصيات المتّحده معها.

إذا عرفت تلك الأمور فقد اتّضح لك أنّ الأمر متعلّق بالطبيعة المفروضه الوجود التي تكون مرآه إلى الوجود الخارجى و يسرى الأمر منها إلى حصصها لا إلى مقارناتها و ملازماتها و إن كانت متّحده معها في الوجود الخارجى لأنّ الطبيعة موضوعه للحكم لاعنوان أفراد الطبيعة وهي لاتحكى عن الأعيان.

فالأفراد الجوهرية بما أنّها متّحده مع الطبيعة مشموله للحكم المتعلّق بالطبيعة للأفراد العرفية التي تكون مجموع الحصص و المقارنات و لملازمات.

فالقائل بتعلّق الأمر بالطبيعة التي تكون مرآه إلى الأفراد أراد تعلّقه بالأفراد الجوهرية المفروضه الوجود في الذهن مع قطع النظر عن مقارناتها من الخصوصيات.

و القائل بتعلّقه بالفرد دون الطبيعة أراد تعلّقه بالأفراد العرفية الجامعه للحصّة و الخصوصيات أو المقارنات.

وتظهر الثمره بين القولين في باب اجتماع الأمر و النهى فإنّ إجتماعهما بناء على

القول بتعلّق الأمر بالطبيعه التي تكون مرآه إلى الأفراد الجوهرية جازٍ لمغايره متعلّقهما بخلاف القول بتعلّق الأمر بالأفراد العرفيه فإنّ اجتماعهما ممتنع إذ مركب الأمر و النهى حينئذٍ واحد و ليس بمتعدّد.

فتحصّل: أنّ الأحكام متعلّقه بالطبايع وهي مرآه إلى الأفراد الجوهرية التي تكون حصصها ولاحكاية لها بالنسبه إلى مقارناتها لأنّها أجنبيّه عنها نعم لو انضمّ إلى الطبيعه عنوان الأفراد ويقال إنّ الحكم متعلّق بأفراد الطبايع فكلمه الأفراد تحكى عن الأفراد العرفيه ولكنّ المفروض هو عدم هذا الإنضمام و عليه فلايسرى الحكم من الطبايع إلى غير حصصها سواءً كان الحكم المذكور هو الأمر أو النهى.

وممّا ذكر يظهر أنّ نتيجة المسأله هو جواز إجتماع الأمر والنهى بناءً على تعلّق الحكم بالطبيعه لا أفراد الطبيعه لتغاير متعلّق الأمر والنهى لأنّ الطبيعه في كلّ واحد منهما مغايره مع الطبيعه الأخرى وحصصهما أيضاً تكون متغايره فلايسرى الحكم من طبيعه إلى طبيعه أخرى و لامن حصص كلّ واحده منها إلى حصص أخرى واتّحادهما بحسب الوجود الخارجى لا يضرّ بذلك لأنّ حصص كلّ واحده منهما متغايره مع الأخرى فى التحليل العقلى و المفروض أنّ عروض الخطابات و اتّصافها فى الذهن لا فى الخارج فلايكون متعلّق الأمر والنهى متّحداً ومع عدم الاتّحاد يجوز إجتماعهما بخلاف ما إذا كان متعلّق الخطابات هي الأفراد العرفيه فإنّها باعتبار كونها مجموع الفرد الجوهرى و الخصوصيات توجب إجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد و هو ممتنع.



في أنه هل يدل دليل النسخ أو المنسوخ بعد نسخ الوجوب على الرجحان أو الجواز بالمعنى الأخص أو الأعم أو لا يدل.

والذى ينبغي أن يقال إنه إن كان مفاد النسخ هو رفع البعث الصادر من المولى فلادلاله للناسخ ولا للمنسوخ على ذلك كما ذهب إليه صاحب الكفاية فإن بعد رفع البعث يمكن ثبوت كل واحد من الأحكام الأربعة من المستحب والمكروه والإباحه والحرمة ولادلاله لواحد من دليلي الناسخ و المنسوخ بإحدى الدلالات على تعيين واحد منها.

وأما إن كان مفاد النسخ هو رفع الإلزام بالترخيص في الترك مع بقاء البعث على حاله فلا إشكال في كون البعث الباقي مع الترخيص في الترك موضوعاً لحكم العقلاء بالاستحباب كما أن البعث مع عدم الترخيص موضوع لحكم العقلاء بالوجوب لما مرّ في محله من أن الوجوب والاستحباب ليسا داخلين في مدلولي هيئته إفعال بل هما أمران انتزاعيان من البعث مع عدم الترخيص والبعث مع الترخيص.

وعليه فالمتبع هو لسان دليل الناسخ فإن كان هو رفع أصل البعث فلادلاله على

الرجحان و لا- على الجواز و إن كان رفع الإلزام والوجوب بالترخيص فى الترك فىحكم بالاستحباب بعد رفع الإلزام والوجوب وبقاء البعث بالترتيب الذى ذكرناه.

وهكذا الأمر فى طرف المحرّمات فإنّ مفاد الناسخ إن كان رفع الزجر فلادلاله لدليل الناسخ كالمسوخ على أنّ الباقى هو المكروه أو غيره من الأحكام وإن كان مفاد الناسخ هو رفع الإلزام بالترخيص فى الفعل مع بقاء الزجر عن الفعل فهو موضوع لحكم العقلاء بالكراهه كما لا يخفى.

ولو شكّ فى رفع أصل البعث أو الزجر أمكن استصحاب أصل البعث أو الزجر فهو مع رفع الإلزام يفيد الاستحباب فى الأوّل و الكراهه فى الثانى.

ويقع الكلام في المقامين:

المقام الأول: في إمكان تصوير الوجوب التخييري في المتباينين أو المتباينات والتحقيق فيه أن يقال إنَّ الطلب التخييري سنخ مستقل من الطلب وهو طلب واحد له طرفان أو ثلاثه أطراف أو أكثر قد تعلق كل طرف منه بشيء خاص فحاله حال الشك في كونه متقوماً بطرفي الوجود و العدم فكما أنَّ الشك مرتفع بارتفاع أحد طرفيه فكذلك الطلب التخييري مرتفع بارتفاع أحد طرفيه.

والحاصل أنَّ الطلب في الوجوب التخييري واحد له شعب متعدده يبعث المخاطب نحو أشياء متعدده لا على الإستغراق فإنه لم يتعلق بالجامع و لا على المجموع فإنَّ الأشياء لم تلاحظ شيئاً واحداً بحيث يكون الأطراف فيه أجزاءً لواحد بل بقرينه كلمه «أو» يبعث المخاطب نحو الأشياء على البدليه كقوله ايت بهذا أو ذاك وهذا هو الوجوب التخييري الشرعي وهو نوع مستقل في قبال الوجوب التعيني.

وممّا ذكر يظهر أنَّ الوجوب التخييري ليس هو البعث نحو الواحد لايبعينه لأنَّ الإنشاء لم يتعلق بعنوان أحدهما أو أحدها إذ العنوان المذكور ممّا ينتزعه العقل من الوجوب التخييري الذي عرفت أنه البعث نحو ذلك أو ذاك.

بل الخطاب في موارد التخيير الشرعي متعلق بالأشياء الخاصه كخصال الكفارات

ورفع اليد عن ظاهر هذا الخطاب وإرجاعه إلى العنوان الانتزاعي خلاف الظاهر كما أنه لاوجه لإرجاع الخطاب إلى الجامع الحقيقي لأنه أيضاً خلاف الظاهر.

والاستدلال عليه أى الإرجاع المذكور بقاعده عدم صدور الكثير عن الواحد غير سديد بعد إختصاص القاعده المذكوره بالواحد الشخصى فلا تشمل الواحد النوعى ولذا نجد بالوجدان إمكان إستناد الواحد النوعى إلى المتعدد كالحراره فإنها واحد نوعى يمكن إستنادها تارة إلى النار وأخرى إلى الحركه وثالثه إلى الشمس وهكذا.

ومن المعلوم أنّ تدارك التخلف فى الصوم مثلاً واحد نوعى ويمكن أن يستند إلى الأمور الثلاثة من خصال الكفارات فلاوجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات الوارده فى موارد التخيير الشرعى وإرجاعه إلى الجامع الحقيقي والقول بالتخيير العقلى كما يظهر من صاحب الكفایه ومما ذكر أيضاً ينقدح ما فى دعوى أنّ الواجب فى الوجوب التخييرى هو المعين عند الله وهو ما يختاره المكلف فى مقام الإمتثال.

وذلك لأنه خلاف ظاهر الأدله الداله على عدم تعين الواجب على المكلف فى الواقع ونفس الأمر بل يكون الوجوب على نحو التخيير فما يختاره المكلف مصداق للواجب لا أنه الواجب بعينه هذا مضافاً إلى أنه منافٍ لقاعده الاشتراك فى التكليف ضروره أنّ لازمه هو إختلاف التكليف باختلاف المكلفين فى الاختيار.

على أنّ لازم ذلك هو عدم وجوب شىء فى الواقع لو لم يختار المكلف شيئاً لأنّ الوجوب منوط باختيار المكلف والمفروض أنه لم يختار شيئاً ومقتضى عدم وجوب شىء فى الواقع هو عدم العصيان بتركهما وهو كما ترى.

وهكذا يظهر ممّا تقدّم أنه لاوجه لقول من ذهب إلى أنّ الوجوب التخييرى ليس إلّا بمعنى وجوب كلّ منهما تعييناً مع الحكم بسقوط الوجوب بفعل أحدهما.

فإنه مضافاً إلى أنه مخالف لظاهر الوجوب التخييري من جهة أنه وجوب واحد له طرفان أو أطراف يلزم تعدد العقاب لو تركهما رأساً مع أنه كما ترى.

المقام الثاني: في إمكان تصوير التخيير الشرعي وعدمه بين الأقل والأكثر ذهب صاحب الكفاية إلى إمكانه فيما إذا كان كل منهما بحدّه محصياً للغرض بحيث لا يكون الأقل في ضمن الأكثر محصياً وبعبارة أخرى إن الغرض إذا كان مترتباً على الأقل بشرط لا عن الغير لا على الأقل مطلقاً ولو كان في ضمن الأكثر جاز التخيير بين الأقل والأكثر من دون فرق بين أن يكون للأقل وجود مستقل كتسبيحه واحده في ضمن التسيبحات الأربع أو لا يكون له وجود كذلك كالخط القصير في ضمن الخط الطويل.

وفيه: أن هذا التصوير وإن كان ممكناً ومعقولاً- ولكنه خارج عن محلّ البحث لأنّ تقييد الأقل بشرط لا يوجب أن يكون الأقل متبايناً مع الأكثر ومع المباينه لا إشكال لما عرفت من جواز التخيير بين المتباينات.

هذا مضافاً إلى أنه خلاف ظواهر الأدلّة فإنّ المنصرف إليه من التخيير في التسيبحات الأربع هو ذات الواحد والثلاث لا الواحد بشرط لا.

فإذا كان التخيير بين ذات الواحد والثلاث في التسيبحات الأربع مثلاً فالتخيير بينهما ممتنع لأنّ الأقل ولو وجد في ضمن الأكثر يكون واجباً لحصول الغرض به ومع حصول الغرض به يكون الزائد عليه من أجزاء الأ-كثر غير الواجب إذ بعد حصول الغرض لا يبقى الأمر ومع عدم بقاء الأمر لا وجوب للزائد وهذا واضح في التدريجات.

وأما الدفعيات فإن كان الغرض واحداً لا يعقل التخيير بينهما أيضاً لأنّ الغرض إذا حصل بنفس ذراع من الخط بلا شرط كان التكليف بالأزيد منه بلا ملاك فتعلق الإراده والبعث نحو الزيادة لغو ممتنع ومجرد وحده وجود الأقل بلا شرط مع الأكثر خارجاً



لا يدفع اللغوِيه والامتناع المذكور بعد كون محلّ تعلق الأمر هو الذهن الذى هو محل تجريد الطبيعه المطلوبه عن غيرها من اللواحق الزائده.

وهكذا الأمر لو كان لكلّ منهما غرض غير ما للآخر وكان بينهما تدافع فى الوجود فإنه لا يمكن اجتماعهما ومع عدم اجتماعهما لا يعقل التخيير بينهما إذ الأقلّ بلا شرط موجود مع الأكثر فإذا وجداً دفعه لا يمكن وجود أثريهما للتزاحم لأنّ المفروض أنّ بينهما التدافع فلا يعقل تعلق الأمر بشيء لأجل غرض لا يمكن تحصيله.

نعم لو كان الغرضان قابلين للإجتماع وإن لم يكونا مرادين أيضاً فالتخيير بينهما يكون جازياً لأنّ الأقلّ مشتمل على غرض مطلوب والأكثر على غرض آخر مطلوب فإذا وجد متعلق الغرضين بوجود واحد كان للمولى أن يختار منهما ما يشاء.

فتحصّل: أنّ التخيير بين الأقلّ والأكثر فيما إذا كان الأقلّ ملحوظاً بنحو لا بشرط غير معقول إلّا فى بعض صور الدفعيات عند تعدّد الغرض وعدم التدافع بين الأغراض وعليه فيحمل ماورد فى التخيير بين الأقلّ والأكثر على وجوب الأقلّ واستحباب الزائد فى التدرجات أو على وجوب صرف الوجود وأصل الطبيعه بعد عدم مدخلية خصوصيات الفردية من الطول والقصر فى الدفعيات فيكون التخيير بين الأفراد عقلياً لا شرعياً.

ولا يخفى عليك أنّ لسان الخطابات الكفائية كلسان الواجبات العينية وعليه فالواجب الكفائي كالواجب العيني في تعلّق التكليف إلى كلّ واحد من المكلفين نعم إذا أتى واحد منهم به سقط التكليف عن الآخرين لحصول الغرض وعدم بقاء الموضوع و مقتضى ما ذكرناه من تعدد التكليف بتعداد المكلفين هو تعدّد الامتثال لو أتى المكلفون به دفعه كما إذا صلّوا دفعه على الميت لأنّ كلّ واحد منهم يكون مؤدياً للواجب كما أنّ مقتضى ما ذكرناه هو تعدّد العقاب لو لم يأت به واحد.

ودعوى أنّ تخصيص الجميع بالخطاب على نحو العموم الاستغراقى بلا موجب إذ بعد كون الغرض واحداً يحصل بفعل واحد منهم فلاموجب لوجب تحصيله على الجميع.

مندفعه بإمكان أن يكون الواجبات الكفائية على حدّ من الأهميته يطلبها الشارع من الجميع لثلاً تكون معطله فمع إمكان ذلك لاوجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات المتعلقة الى الجميع.

ومرجع التكليف الكفائي المتعلّق بجميع المكلفين إلى عدم جواز إهمال كلّ مكلف لا- إلى إتيان كلّ مكلف إذ فرق بين الكفائي والعيني وعليه فلا-يرد على ما ذكرناه أنّ لانزم ذلك هو طلب الفعل من الجميع وهو محال فيما إذا لم يمكن التكرار والتكرار كقتل المحارب مثلاً أو هو مناف للحكمه فيما إذا كان الفرد الزائد ممكناً ولكنّه غير مطلوب أو مبغوض.

لما عرفت من أنّ المقصود من تكليف الجميع في الواجبات الكفائية هو بيان عدم جواز إهمال الفعل لا إتيان جميع المكلفين.

ثمّ بعدما عرفت من ظهور الخطابات في تعلق التكاليف الى الجميع لامجال لاحتمال تعلق التكليف في الواجبات الكفائية بفرد من الأفراد أو الفرد المردد أو صرف الوجود وإن أمكن كلّ ذلك عندنا.

فتحصّل: أنّ الخطابات والتكاليف في الواجبات الكفائية كالواجبات التعيئية متعلّقه بالجميع كما أفاد سيّدنا الأستاذ والمحقّق الإصفهاني وغيرهما من الفحول و إنّما التفاوت بينهما في سقوط الوجوب بإتيان واحد من المكلفين في الواجبات الكفائية لحصول الغرض.

ولا يخفى عليك أنّ المقسم لهما هو الموقت وهو قسيم المطلق وهو الذى لا يعتبر فيه الزمان شرعاً فالموقت هو الذى يعتبر فيه الزمان شرعاً وهو ينقسم إلى مضيق وموسع حيث إنّ الزمان المعتبر فيه إن كان بقدر الفعل كالصوم فهو مضيق.

وإن كان الزمان الماخوذ فيه أوسع من فعل الواجب فهو موسع كالصلوات اليوميه ثم إنّ الواجب فى الموسع هو إيجاد الطبيعه الصلاتيه الكليه المقيده بوقوعها بين الحدين وهذه الطبيعه مرآه الى حصصها الدفعيه والطوليه ومقتضى عيئه الطبيعه الكليه مع حصصها هو سرايه الحكم من الطبيعه الكليه الى حصصها وخروج الخصوصيات الفرديه عن الغرض الشرعى لا يلزم خروج نفس الحصص عن المطلوبيه الشرعيه والغرض الشرعى مع عيئتها مع الطبيعه وحكايه الطبيعه عنها وعليه فمقتضى عدم خروج الحصص عن المطلوبيه الشرعيه هو التخيير الشرعى بينها ودعوى التخيير العقلى مندفعه بما ذكرناه ومخصوصه بما إذا لم تكن الطبيعه حاكيه عن حصصها والمفروض هو الحكايه كما عرفت.

ثم إنّ الأمر بالموقت لا يقتضى إلّا إتيان متعلقه فى الوقت لأنّ المفروض أنّ متعلقه مقيّد بالوقت والأمر لا يدعو إلّا الى متعلقه فلا تعرض للأمر بالنسبه إلى غير صورته الوقت

لأنه خارج عن متعلقه والمفروض هو وحده المطلوب ودعوه الأمر إلى الطبيعه فى ضمن الموقت لا توجب دعوته إليها ولو بدون القيد بعد كون المطلوب واحداً وهو المقيّد هذا كلّه فيما إذا كان التوقيت والتقييد بالوقت بدليل متصل أو بدليل منفصل يدلّ على التقييد بالوقت فى أصل المطلوبيه.

وأما إذا كان التوقيت والتقييد بدليل منفصل مع عدم الدلاله على أنّ أصل المطلوبيه مقيّد وموقت وكان لدليل الواجب إطلاق فمقتضى إطلاق دليل الواجب هو ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت فحينئذٍ كان التقييد من باب تعدّد المطلوب وعليه فبعد الوقت مقتضى إطلاق دليل الواجب هو بقاء الواجب كما لا يخفى ولو شككنا بعد الوقت فى وجوب الطبيعه ولم يظهر من دليل المطلق إطلاق المطلوبيه ولا تقييدها فهل يمكن اثبات الوجوب بالاستصحاب أم لا ربّما يقال أمكن استصحاب شخص الحكم مع فرض تعلقه بالموقت بدعوى أنّ الموضوع وإن كان بحسب الدليل موقّتا إلّا أنّ العبره فى بقاء الموضوع بنظر العرف والعرف يرى أنّ الموضوع هو نفس الفعل والوقت من أحواله لا من مقوماته ولا قطع بخطاء نظر العرف.

اورد عليه بأنّ ذلك صحيح فيما إذا كان الموضوع من الخارجيات كالماء المتغيّر الخارجى الذى زال تغييره بخلاف ما إذا كان الموضوع هو المقيّد بما هو كلّى من الكليات فإنّ الكلى المطلق والكلى المقيّد متغايران عرفاً و المقام من قبيل الثانى إذ المتعلّق هو المهية الكليه فالصلوه عنوان والصلاه الموقته عنوان آخر و عليه فلامجال للاستصحاب لعدم وحده القضيه المتيقنه والمشكوكه فإسراء الحكم من المتقيده الى الخاليه إسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر.

اللهمّ إلما أن يقال: إنّ وجوب ذات المقيّد معلوم بناء على اتّحاد وجوب الاستقلالى مع الوجوب الضمنى عرفاً كما ذهب إليه شيخنا الأعظم قدس سره فى أجزاء الواجب بعد

تعدّر بعض أجزائه وعليه فيمكن استصحاب وجوب ذات المقيّد ويشهد له جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين في المركّبات أو القيود المشكوكه في المطلق والمشروط بناءً على انحلال الوجوب العيني المتعلّق بالمركّبات والمقيّدات فمع الانحلال فالوجوب بالنسبه إلى الأجزاء المعلومه وذوات المقيّدات محرز ومع إحرازه يجرى الاستصحاب.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال إنّ المكلف بعد كونه مدرّكاً للوقت وصورته مخاطباً بإتيان الواجب فبعد إنقضاء الوقت إذا شكّ في بقاء تكليفه بالإتيان وعدمه أمكن له إستصحاب وجوب الإتيان بالواجب لأنّ العرف يرى المكلف المذكور هو المكلف السابق لكون الوقت كسائر القيود من الأحوال عند العرف والشكّ في ذلك وإن كان ناشئاً عن كون متعلّق التكليف هو المطلق أو المقيّد ولكن مع فرض عدم جريان الاستصحاب في المنشأ يجرى الاستصحاب في نفس المكلف كما يكون الأمر كذلك فيما إذا شكّ في بقاء الوقت من جهة الشكّ في مفهوم الغروب والمغرب فإن مع عدم جريان الاستصحاب في المنشأ يجرى استصحاب حرمه الإفطار على المكلف.

فتحصّل: أنّ وجوب القضاء لا يحتاج إلى أمر جديد بل يكفي الأوامر الأولى في الموقت بمعونه الاستصحاب فلا تغفل.



## الفصل الثاني عشر: في دلالة الأمر بالأمر

إذا أمر المولى أحداً أن يأمر غيره بإتيان عمل فهل هو أمر بذلك الفعل حتى يجب على الثاني فعله أولاً أمكن أن يقال إن ظاهر الأمر عرفاً مع التجرد عن القرائن هو أنّ الأمر المتعلق لأمر المولى يكون مأخوذاً على نحو الطريقيه لتحصيل الفعل من المأمور الثاني وحمله على أخذه بنحو الموضوعيه من دون إقامه قرينه خلاف الظاهر.

وعليه قوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلاه يدلّ على مطلوبيه الفعل وهو الصلاه من الصبي وإن لم يكن واجباً عليه بحديث رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم.

ومما ذكر يظهر ما في الكفايه حيث قال لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر على كونه أمراً به بل لابد في الدلاله عليه من قرينه عليه.





ولا يخفى إنّه إذا كان الأمر الثاني بعد إمتثال الأمر الأوّل كان ظاهراً في التأسيس و لزم امتثاله ثانياً.

وهكذا لزم الإتيان بالثاني إن كان معلقاً على سبب آخر غير سبب الأوّل فإنّ مقتضى تعدّد الأسباب هو تعدّد المسبّبات فيما إذا لم يقدّم دليل على التداخل.

وإذا تكرر الأمر بالنسبة إلى طبيعه واحده و تقيّد الثاني بالمرّه الأخرى كان ظاهراً أيضاً في التأسيس و لزم الإتيان بفرد آخر من الطبيعه المذكوره ولا يكفي الإتيان بالواحد منها نعم إذا لم يتقيّد الثاني بالمرّه الأخرى كان الأمر الثاني لامحاله ظاهراً في التأكيد لاستحاله تعلق الأمرين معاً من دون إمتياز في البين بشيء واحد.

ولا ينافي ذلك دعوى ظهور الهيئه وضعاً في التأسيس فإنّ ذلك منوط بعدم تقدّم مثلها و المفروض في المقام هو تقدّم مثل الهيئه بالنسبة إلى الأمر الثاني هذا مضافاً إلى أنّ التأسيس و التأكيد كالمّرّه و التكرار ليسا داخلين في الهيئه وضعاً بل يستفاد التأسيس عند عدم قرينه التأكيد.

وعليه فلامجال لما يقال من أنّ إطلاق المادّه يقتضى التأكيد ولكّنه ظهور تعلّيقى متوقّف على عدم القرينه بخلاف ظهور الأمر في التأسيس فإنّه تنجيزى لأنّه وضعى

وعليه فيرفع موضوع الأوّل بالثاني فإنّ ظهور الأمر وضعاً في التأسيس يمنع عن إطلاق المادّه.

وذلك لما عرفت من منع ظهور الهيئه في الأمر الثاني في التأسيس مع سبق الأمر الأوّل هذا مضافاً إلى إمكان منع ظهور الهيئه في التأسيس رأساً.

وعليه فالأمر الثاني مع عدم تقييد المتعلّق بالمّرّه الأخرى لا يفيد إلّا التأكيد فتدبّر جيّداً.

ص: ٢٦٦

## المقصد الثاني: في النواهي

اشاره

ص: ٢٤٧



يقع الكلام فى فصول:

## الفصل الأول: فى مفاد مادّة النهى و صيغته و هنا مباحث

### المبحث الأول: فى مادّة النهى

ولا يخفى أنّها كمادّة الأمر فى الدلالة على الإلزام إذ لا ينسب منها إلّا المنع و الزجر الإلزامى.

وعليه فالتواهى تدلّ على الزجر عن الفعل على سبيل الإلزام كما أنّ الأوامر تدلّ على البعث نحو الفعل على سبيل الإلزام.

### المبحث الثانى: فى صيغته النهى

ولا يخفى أنّها من الإنشاءات كما أنّ صيغته الأمر كذلك و المنشأ بها هو الزجر عن الفعل كما أنّ المنشأ بصيغته الأمر هو البعث نحو الفعل و لادلاله لهما على الإلزام و الإيجاب بحسب الوضع بل يحكم به العقلاء مع أصله التطابق و عدم قيام القرينه على الترخيص فى الفعل أو الترك و الموضوع لحكم العقلاء بلزوم الفعل أو الترك هو صيغته إفعال و لاتفعل مع أصله التطابق بين الإنشاء و الإرادة أو الكراهه الشديده.

### المبحث الثالث: فى معنى النهى

ولا يذهب عليك أنّ النهى بمعنى الزجر عن الفعل كما أنّ الأمر بمعنى البعث نحو الفعل فالمتعلّق فى النهى و الأمر هو الفعل و تفسير النهى بطلب الترك كتفسير الأمر

ص: ٢٤٩

بالمنع عن الترك تفسير بلازم المعنى إذ الزجر عن الفعل فى النهى ملازم لطلب الترك عقلاً كما أنّ البعث نحو الفعل فى الأمر ملازم لمبغوضيته الترك و المنع عنه و الدليل على ذلك هو التبادر و المساعدة مع مقام الثبوت إذ مقام الإثبات تابع لمقام الثبوت و الإرادة و الكراهه فى مقام الثبوت متعلقتان بالفعل.

و لافرق فيما ذكر بين أن تكون صيغه النهى بنحو لاتفعل أو بنحو أنهاك عن الفعل بل لو قال الناهى اريد منك الترك أو اترك فاللازم هو إرجاعهما إلى إنشاء الزجر عن الفعل لعدم مطلوبيته الترك بنفسه لخلوّه عن المصلحه حقيقه فلا يصلح للطلب بخلاف الفعل لكونه مشتملاً على المفسده و هو يقتضى الكراهه و الزجر عنه.

هذا مضافاً إلى أنّ العدم ليس بشيءٍ و لا يمكن أن يكون ذا مصلحه تتعلّق به الاراده و الاشتياق و لا بعث و لا تحريك و لا طلب.

فإذا عرفت أنّ النهى بمعنى الزجر عن الفعل فلامجال للنزاع فى أنّ متعلّق الطلب فى النهى هو الكفّ أو نفس أن لاتفعل لما عرفت من أنّ النهى هو الزجر عن الوجود لا طلب الترك و البحث المذكور متفرّع على كون معنى النهى هو طلب الترك.

#### المبحث الرابع:

فى وجه اختلاف الامتثال فى الأمر و النهى مع أنّ متعلقهما هو وجود الفعل إذ الأمر هو البعث نحو وجود الفعل والنهى هو الزجر عن وجود الفعل ومع ذلك يتحقّق الامتثال فى الأمر بوجود فردٍ واحد بخلاف النهى فإنه لا يتحقّق الامتثال فيه إلّا بترك جميع الأفراد.

وهنا وجوهٌ لبيان سرّ هذا الاختلاف؛

منها: أنّ وجه ذلك هو اختلافهما فى كثره الاستعمال إذ النهى كثيراً ما يستعمل فى الطبيعه الساريه بخلاف الأمر فإنه كثيراً ما يستعمل فى مطلق الطبيعه و الكثره موجباً

للاصراف و حيث إن الكثرة متعكسة في الأمر و النهى يكون امتثالهما مختلفه و في هذا الوجه لا يحتاج إلى جريان مقدمات الحكمه لأنه يبتنى على الظهور الانصرافى كما لا يخفى بل مع العصيان فى الزمان الأوّل لا حاجة لإفاده بقاء المبعوضيه فى جانب النهى إلى الأخذ بالمقدمات لأنّ النواهى منحلّه بتبع إنحلال الأفراد و من المعلوم أنّ عصيانه بالنسبه إلى فردٍ من أفرادها لا ينافى بقائه بالنسبه إلى سائر الأفراد.

ومنها: أنّ منشأ الفرق هو العقل لأنّ المتعلّق فى الأمر و النهى واحد و هو الطبيعه و إنّما العقل يحكم باختلافهما فى الامتثال ضرورة أنّ وجود الطبيعه يكون بوجود فردٍ واحد ولكنّ عدمها لا يكاد يكون إلّا بعدم الجميع.

أوردَ عليه بأنّ التفكيك بين وجود الطبيعه وعدمها غير متصوّر لأنّ الطبيعه توجد بوجوداتٍ متعددهٍ ولكلّ وجود عدم هو بديله و نقيضه و لا يعقل الوجود المضاف إلى الماهية على نحو يتحقّق بفرد ما و يكون عدم البديل له بحيث لا يكون إلّا بعدم الماهية بجميع أفرادها.

فإن كان النظر إلى الطبيعه المهمله كان النظر مقصوراً على ذاتها و ذاتياتها فيقابلة إضافه العدم إلى مثلها ونتيجه المهمله جزئيه فكما أنّ مثل هذه الطبيعه تتحقّق بوجودٍ واحد فكذلك عدم مثلها.

وإن كان النظر إلى الطبيعه بنحو الكثرة فلكلّ وجود منها عدم هو بديله فهناك وجودات و أعدام و إن كان النظر إلى الوجود بنحو السعه أى بنهج الوحده فى الكثرة بحيث لا يشدّ عنه وجود فيقابلة عدم مثله.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ النظر فى ناحيه الأمر يكون إلى وجود الطبيعه بمعنى ناقض العدم الكلى و طارد العدم الأنزلى و من المعلوم أنّه ينطبق على أوّل فرد و وجود من الطبيعه بخلاف النظر فى ناحيه النهى فانه إذا تعلّق النهى بوجود الطبيعه بالمعنى المذكور صار



معناه هو الزجر عن ناقض العدم و من المعلوم أنه يساوق إبقاء العدم الكلي على حاله و إبقاء العدم الكلي على حاله لا يتحقق إلا بترك جميع الأفراد وهذا هو الفرق في ناحيه الامتثال.

ودعوى: أن طارد العدم الكلي لا مطابق له في الخارج لأن كل وجود يطرد عدمه البديل له لا عدمه و عدم غيره فأول الوجودات أول ناقض للعدم و نقيضه عدم هذا الأول و لازم هذا العدم الخاص بقاء سائر الأعدام على حالها فإن عدم الوجود الأول يستلزم عدمه الثاني و الثالث و هكذا لا أنه عينها.

مندفعه: بأنه لا ضير في عدم وجود المطابق بالفعل لطارد العدم الكلي في الخارج بعد إمكان تصوّره في الذهن و وجود منشأ انتزاعه في الخارج و لا مانع من انتزاع ناقض العدم الكلي عن الوجود الأول بتبدل عدم واحد بالوجود والموضوع في الأوامر و النواهي حيث يكون من الأمور الذهنيّة فلا يضره عدم وجود المطابق له في الخارج كما أن الأمر كذلك في الكسور التسعة فإنه مع عدم وجود مطابق له بالفعل في الخارج أمكن تصوّره و تعلّق الملكيه به.

وعليه فالأمر بصرف الوجود أو أصل الوجود يمكن امتثاله بفعل واحد بخلاف الزجر عن أصل الوجود فإنه يرجع إلى مطلوبيه العدم الكلي المنتزع عن الأعدام و من المعلوم أنه لا يمكن امتثاله إلا بترك الطبيعه مطلقاً.

نعم بناء على ان منشأ الفرق هو العقل كما ذهب إليه صاحب الكفايه لو عصى المكلف فدلاله النهي على حرمه الفعل بعد عصيان النهي في الزمان الأول يحتاج إلى جريان مقدّمات الحكمه و بعد جريانها يكون العدم الكلي مطلوباً للمولى في الزمان المستمرّ و عصيانه في الزمان الأول لا يضرّ ببقاء النهي على ما هو عليه من الزجر عن الفعل مطلقاً.

هذا بخلاف الوجه الأول فإنه لا يحتاج إلى المقدّمات لابتناؤه على الظهور الانصرافي كما عرفت.

ومنها: أنّ المطلوب من الأمر بما أنّه إيجاد الطبيعه في الخارج لا يمكن أن يُريد المولى منه إيجادها بكلّ ما يمكن أن ينطبق عليه هذه الطبيعه لفرض عدم تمكّن المكلف منه كذلك بل يكون المطلوب إيجادها في ضمن فرد ما المعبر عنه بصّرف الوجود و المطلوب من النهي بما أنّه حرمان المكلف لا يمكن أن يُراد منه حرمانه عن بعض أفرادها لفرض أنّه حاصل قهراً و النهي عنه تحصيلٌ للحاصل فهذه الخصوصيّة أوجبت أن تكون نتيجة مقدمات الحكمه فيه هي كون المطلوب حرمان المكلف عن جميع أفرادها.

وهذا الوجه يصلح لأن يكون علّة للوجه الأوّل من جهة أنّ منشأ الفرق بين الأمر و النهي هو كون كثره الاستعمال متعاكسه فيهما و بيان آخر للوجه الثاني فلا تغفل.

هنا تنبيهان:

التنبيه الأوّل: أنّ النواهي الوارده في العبادات و المعاملات تكون إرشاداً إلى مانعيه الأمور المنهيّه مثل النهي عن لبس الحرير في الصلاه وعن الغرر في البيع وغير ذلك كما أنّ الأوامر الوارده فيهما ظاهره في الإرشاد إلى الجزئيّه أو الشرطيّه كالأمر بالذكر في الركوع أو ستر العوره حال الصلاه.

ومعنى المانعيه أنّ الأمور المنهيّه بوجودها تمنع عن صحّه العباده أو المعامله كما أنّ معنى الجزئيّه و الشرطيّه أنّ الأمور المأمور بها في العبادات أو المعاملات يكون لوجودها مدخليه شرطاً أو شرطاً في صحّتهما.

ثمّ إنّ الأوامر الإرشاديّه كالنواهي الإرشاديّه تكون حقيقيه و تكشف عن المصالح في متعلّق الأوامر و المفاسد في متعلّق النواهي.

وعليه فما قيل من أنّ النهي الوارد في الموانع غير ناشٍ عن مفسده في الفعل بداهه أنّه لا مفسده فيه أصلاً بل نشأ عن قيام مصلحه في تركه وهذه النواهي إرشادٌ إلى تقيد الصلاه بعدمها لأجل مصلحه كانت في هذا التقيد لا لأجل مفسده في نفس تلك الأمور

حال الصلاة ضرورة أنه ليس لبس ما لا يؤكل أو الميتة أو النجس في الصلاة من المحرّمات في الشريعة المقدّسه فإذن لا يمكن أن تكون هذه النواهي ناشئة عن وجود مفسده ملزمه فيها ولانعى بالمانع إلّا ما كان لعدمه دخل في المأمور به وهذا معنى كون هذه النواهي إرشاداً إلى مانعيه هذه الأمور وتقيد الصلاة بعدمها.

منظور في لأحد النواهي ظاهره في الإرشاد إلى مانعيه وجود الموانع و أمّا إرجاع النواهي إلى الإرشاد إلى تقيد العباده أو المعامله بالترك مع أنه لامصلحه في التقيد المذكور فهو خروج عن ظواهر النواهي الإرشاديّه من دون وجه.

ثم إنّ عدم حرمة لبس ما لا يؤكل بالحرمة التكليفيه لا ينافي مانعيه وجود لبس ما لا يؤكل عن صحه الصلاة و المانعيه التشريعيه كالمانعيه التكوينيّه في أنّ وجودها تمنع عن تأثير المقتضى و لا يكون عدمها شرطاً في التأثير إذ عدم المانع بمعنى عدم المزاحمه في التأثير وليس بمعنى أنّ عدمه مؤثّر في تأثير الصلاة ونحوها كما لا يخفى.

التنبيه الثاني: في حكم الشبهه الموضوعيه من الموانع ولا يخفى عليك أنّ الظاهر من النواهي سواء كانت مولويه أو إرشاديّه إلى الموانع هو الزجر عن وجود طبيعه المنهى أو المانع و حيث عرفت بكثرة الإستعمال أنّ المنهى أو المانع هو وجود كلّ فرد فرد بنحو الإستغراق لا صرف وجود المانع فلو شكّ في فرد أنّه من أفراد الطبيعه المنهيّه أو المانعه أم لا.

يجوز الرجوع إلى أصله البراءه فإنّ الشكّ في التكليف الزائد على المعلوم مولويّاً كان أو وضعياً.

و لافرق فيما ذكر بين أن يكون النواهي في المركبات إرشاداً إلى مانعيه وجود الموانع أو إرشاداً إلى تقيد العباده بعدم وجود الموانع.

إذ تجرى البراءه فيها أيضاً بناءً على جريانها في الأقلّ و الأكثر الارتباطين لأنّ

انطباق الواجب بالنسبه إلى غير مورد المشكوك معلوم فيدور الأمر بين المعلوم و المشكوك فيجری البراءه بالنسبه إلى غير مورد المعلوم كما لا يخفى.

بل لو قلنا بأن المنهى هو صترف وجود الطبيعه لأمكن إجراء البراءه أيضاً فإنّ المانع على تقدير صترف الوجود هو نفس الوجودات والطبيعي موجود في الخارج بوجودات الأشخاص فوجود كلّ شخص عين وجود الطبيعى و المانع عن الصلاه هو نفس الطبيعى المتحقّق فى الخارج، و عليه فالأفراد بذواتها و بالجهد المشتركه مع إلغاء الخصوصيات مورد النهى فمع الشكّ فى تحقّق تلك الجهد فى المشكوك يدور الأمر بين المعلوم و المشكوك فلامانع من شمول حديث الرفع و مجرد تبين المفهوم مع وقوع الشكّ لا يمنع عن الشمول بعد كون الشبهه موضوعيه و المانع نفس الوجودات دون نفس المفهوم، فلا تغفل.

ص: ٢٧٥



## إشارة

ولابدّ هنا من تقديم جهات:

الجهة الأولى: في تحرير محلّ النزاع و لا يخفى عليك أنّ المراد من الواحد المذكور في عنوان المسألة ليس هو الواحد الشخصي في قبالة الكلّي و إلّا لزم خروج الواحد الجنسيّ المعنون بعنوانين كليّين كالحركة الكلّيه المعنونه بعنوان الصلاتيه و الغصبيه المنتزعه من الحركات الخارجيه عن محلّ النزاع مع أنّه لا موجب لإخراجه و ليس المراد منه أيضاً هو الواحد الجنسيّ أو النوعيّ و إلّا لزم دخول السجود الكلّي الذي له نوعان بتقييده بكونه لله أو للصنم مثلاً مع أنّه خارج قطعاً إذ لا نزاع فيه كما لا يخفى.

وليس المراد أيضاً الأعمّ من الشخصي و الجنسيّ أو النوعيّ و إلّا لزم الخروج و الدخول المذكورين كما عرفت.

بل المراد من الواحد هو الواحد في الهويه و الوجود ممّا يصحّ أن ينطبق عليه عنوان المأمور به و المنهى عنه كما في العناوين المتخالفه كعنوان الغصب و الصلاة من دون فرق بين أن يكون الواحد المذكور شخصياً أو كليّياً فالواحد المذكور في قبالة المتعدّد

من حيث الهويه و الوجود ممّا ينطبق عليه العناوين المتقابله كعنوان السجود لله و عنوان السجود للصنم.

فمحلّ النزاع هو الواحد المنطبق عليه العناوين المتخالفه لا المتعدّد المنطبق عليه العناوين المتقابله و لا يختصّ الواحد المذكور بالكلّي بل يشمل الجزئى و إن كان الجزئى خارجاً عن محلّ البحث لأنّ شأن الأصولى هو أن يبحث عن الكلّى فتدبرّ.

الجهه الثانيه: أنّ النزاع فى المسأله صغروى لا كبروى لأنّ البحث يقع فى أنّ الواحد العرفى المعنون بعنوانين هل يكون واحداً حقيقياً حتّى يمتنع اجتماع الأمر و النهى فيه لضروره استحاله اجتماعهما فى الواحد الحقيقى أو لا يكون واحداً حقيقياً لتعدد الجهات فيه بل يكون متعدّداً فى الحقيقه فيجوز اجتماع الأمر و النهى فيه باعتبار تعددها و عليه فالبحث عن كون الواحد العرفى واحداً حقيقياً أو متعدّداً بحث صغروى لأنّ البحث يرجع إلى أنّ الواحد العرفى هل يكون من مصاديق الواحد الحقيقى أو لا يكون.

ويشهد لذلك بداهه كبرى استحاله اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد لاستحاله كون شىء واحد محبوباً و مبغوضاً للمولى معا على جميع المذاهب و الاراء فلامجال للنزاع فيها بين الاعلام كما لا يخفى.

وتحرير موضوع المسأله بجواز اجتماع الأمر و النهى أو امتناعه فى شىء واحد لا يوجب أن يكون البحث كبروياً لأنّ الباعث على عقد المسأله كذلك هو أنّ تعدّد الوجه و العنوان فى متعلّق الأمر و النهى هل يقتضى تعدّد المعنون و المتعلّق أو لا يقتضى و هذا الباعث ليس واسطه لثبوت المحمول لموضوعه من دون مدخلية له فى ذلك بل يكون من الجهات التقيديه للموضوع و عليه فمع تقيّد موضوع المسأله و هو جواز الاجتماع و عدمه بوحدته الموضوع أو تعدّده يكون البحث صغروياً فلا تغفل.

الجهة الثالثة: أنّ الفرق بين هذه المسألة و مسأله أنّ النهى فى العبادات هل يقتضى الفساد أولاً واضح لاختلاف الموضوع أو المحمول أو كليهما إذ تمايز مسائل العلوم بهذه الاختلافات و الموضوع فى المقام هو الواحد العرفى المعنون بعنوانين ومحموله أنه واحد حقيقى أو متعدّد والموضوع فى تلك المسألة هو النهى و محموله هو أنّه يقتضى الفساد أولاً و البحث فى المقام بحث صغرى كما عرفت بخلاف البحث فى تلك المسألة فإنّه بحث عن وجود الملازمه بين النهى والفساد كما لا يخفى.

الجهة الرابعة: أنّه يكفى لكون المسألة مسأله اصوليه وقوع نتيجهتها بأحد طرفيها فى طريق الاستنباط و تعيين الوظيفه الفقهيّه من دون حاجه إلى واسطه شىء آخر و لا يضرّ فى ذلك عدم وقوع المسأله بطرفها الآخر فى طريق الاستنباط كذلك كما أنّ الأمر كذلك فى كثير من المسائل كمسأله حجّيه خبر الواحد ومسأله حجّيه الظواهر فإنّهما تقعان فى طريق الاستنباط على القول بحجّيتهما لا على القول بعدمها كما لا يخفى مع أنّه لأشبهه فى كونهما من المسائل الأصوليه.

وعليه فمسأله جواز الاجتماع وعدمه مسأله اصوليه لوقوع نتيجهتها بأحد طرفيها وهو الجواز فى طريق الاستنباط من دون حاجه إلى واسطه شىء آخر حيث يمكن أن يقال هذا المورد من موارد تعلق الأمر و النهى بواحد و حيث قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى فى الواحد أمكن القول بصحّه العباده المتوقفه على قصد الأمر لوجود الأمر فى المورد و لاجابه إلى واسطه شىء آخر فى ترتب النتيجه الفقهيّه و لا يضرّ فى ذلك عدم ترتب فساد العباده كذلك على القول بالامتناع إذ اللّازم على القول بالامتناع هو إدراج المورد تحت تعارض دليلى الوجوب والحرمه حتّى يجرى عليه أحكامه ليستنبط من ذلك الحكم الفرعى فيحتاج الاستنباط إلى واسطه شىء آخر كما لا يخفى.



وعليه فلاوجه لجعل المسأله فى المقام من المبادئ التصديقيه من جهه عدم ترتب نتيجته فقهيته عليها من دون واسطه شىء آخر على القول بالامتناع.

الجهه الخامسه: أنّ مسأله جواز اجتماع الأمر والنهى وعدمه عقليه لأنّ الحاكم بالجواز أو الامتناع هو العقل و ليس البحث فى هذه المسأله عن حدود مدلول اللفظ حتّى يكون من المباحث اللفظيه و لافرق فى ذلك بين أن يكون الموضوع هو اجتماع الأمر و النهى أو اجتماع الاراده و الكراهه الواقعيّتين لأنّ البحث عن إمكان الاجتماع و عدمه فى الصورتين لا عن تعيين مدلول اللفظ كما لا يخفى.

الجهه السادسه: أنّ ملاك النزاع فى جواز الاجتماع و الامتناع التضادّ وهو لا يختصّ بنوع خاصّ من أنواع الايجاب و التحريم كالنفسيين التعيينيين بل التضادّ موجود بين الغيريين و التخييريين و الكفائيين و عليه فيجرى النزاع فى جواز اجتماعهما و عدمه فيها أيضاً.

فكما يقع البحث عن جواز اجتماع مثل وجوب الصلاه مع حرمة الغصب فى الشىء الواحد المعنون بعنوان الصلاه والغصب وعدمه فكذلك يقع البحث عن جواز اجتماع الوجوب الغيرى مع الحرمة الغيريه فى شىء واحد يكون معنوناً بعنوان مقدّميه الواجب و مقدّميه الحرام و عدمه أو عن جواز اجتماع الأمر التخييرى مع النهى التخييرى فى الشىء الواحد و عدمه مثل الأمر بالصلاه أو الصوم تخييراً بينهما و النهى عن التصرف فى الدار أو المجالسه مع الأغيار تخييراً فإذا صلّى و لم يصم و تصرف فى الدار و لم يترك المجالسه مع الأغيار اجتمع فى الصلاه فى الدار الأمر التخييرى و النهى التخييرى أو عن جواز اجتماع الوجوب الكفائى مع التحريم الكفائى فى فعل واحد و عدمه.

وقد استثنى من ذلك بعض الأعلام الواجب و الحرام التخييريين بدعوى أنّهما لا يجتمعان فى شىء واحد لأنّ مرد الحرمة التخييريه إلى حرمة الجمع باعتبار قيام

مفسده ملزمه بالمجموع لالجامع بينهما ومرد الوجوب التخييري إلى ايجاب الجامع لا ايجاب كل منهما بخصوصه ومع تغير المتعلق لاتضاد و لامنافاه.

ويمكن أن يقال: ان ايجاب الجامع فى الوجوب التخييري ممنوع لتعلق الوجوب و الحرمة التخييرين بنفس الأمور لا- بالجامع الانتزاعى و عليه فينافى وجوب كل واحد تخييراً مع النهى عنه تخييراً.

الجهه السابعه: فى اعتبار قيد المندوحه أى تمكّن المكلف من امتثال الأمر فى مورد آخر غير مورد الاجتماع.

الظاهر من كلماتهم كجعل ثمره جواز الاجتماع أن يكون المكلف مثاباً و معاقباً و مأموراً به و منهيّاً عنه هو تقييد محل النزاع بوجود المندوحه و إلّا فمع عدم المندوحه عند الامتثال لامعنى للثمره المذكوره لاستحاله فعليّه التكليفين مع عدم التمكّن من امتثالهما ومع عدم فعليتهما لامجال للثمره المذكوره و لامورد للنزاع للاتفاق على الامتناع كما لا يخفى.

ودعوى أن عدم المندوحه يمنع عن الأمر لعدم القدره على الامتثال لالرجحان الذاتى الصالح للتقرب به و عليه فكما أن تعدد الجهه يكفى من جهه رفع التضاد فكذلك يكفى من حيث ترتب الثمره وهى صحه الصلاه إذا أتى بها بقصد الرجحان الذاتى فإذا أمكن ترتب الثمره صحّ اتصاف المكلف بإصابه الثواب و العقاب و لا ينافى ذلك مع الاتفاق على امتناع اجتماع الأمر و النهى.

مندفعه بأن ذلك لا يساعد عنوان البحث من جهه جواز اجتماع الأمر و النهى إذ مع عدم وجود المندوحه لا أمر لعدم القدره على الامتثال نعم لو كان عنوان البحث هو صحه العباده مع تعدد الجهه وعدمها، تم ما ذكر فتدبر.

و عليه فبعدهما عرفت من اعتبار قيد المندوحه يقع النزاع بعد وجود الأمر و النهى

المتعلّقين بعنوانين و تمكّن المكلف من امثالهما بإتيان المأمور به في غير مورد الاجتماع في أنّه هل يجوز اجتماع الأمر و النهي في مصداقٍ واحدٍ و هل يصحّ امثال الأمر باتيان المنهَى بسوء الاختيار أو لايجوز و لايصحّ.

الجهة الثامنة: أنّه لا يختصّ النزاع في مسأله جواز الاجتماع وعدمه بما إذا تعلّقت الأحكام بالطبائع الكلّيه بل يجرى فيما إذا تعلّقت بالطبائع الجزئيه أيضاً لمغايره الطبيعه الجزئيه مع الطبيعه الجزئيه الأخرى كمغايره الطبيعه الكلّيه مع الطبيعه الكلّيه الأخرى.

فالمصداق الخارجى عند تداخل الطبيعتين الجزئيتين في الوجود الخارجى وإن كان وجوداً واحداً ولكنّ الذهن يفكّك بينهما كتفكيكه في مصداق الطبيعتين الكلّيتين.

فكما أنّ تعدّد العناوين في الطبائع الكلّيه أمكن أن يكون سبباً للقول بالجواز فكذلك تعدّدها في الطبائع الجزئيه أمكن أن يكون سبباً لذلك حرفاً بحرف فالنزع في الجواز و الامتناع مثلاً أنّ الحركة الخاصّه في الدار المغصوبه قد تلحظ بعنوان هذا الغصب مع قطع النظر من حيث كونها صلاه أيضاً و قد تلحظ بعنوان هذه الصلاه مع قطع النظر عن جهه كونها غصباً أيضاً و لاشكّ في أنّ هذين اللحاظين متغايران في الذهن و لا ينفيان مع وحده مصداقهما في الخارج و عليه فلا يختصّ النزاع في المسأله بصوره تعلّق الأحكام بالطبائع الكلّيه بل يعمّ صوره تعلّق الأحكام بالأفراد إذ المراد من الأفراد ليس الأفراد الخارجيه لأنّ الخارج ظرف السقوط لا- الثبوت بل المراد منها هي الطبائع الجزئيه الشخصيه و هذه الطبائع قابله للملاحظه في الذهن و يتعلّق الأحكام بها كالطبائع الكلّيه و ربّما يتداخلان في الوجود الخارجى كما قد يتداخل الطبائع الكلّيه في الوجود الخارجى و مع التداخل في الوجود يقع فيهما النزاع في جواز اجتماع الأمر و النهي و امتناعه فمن ذهب إلى الجواز نظر إلى موطن تعلّق الحكم فإنّ المتعلّق في الذهن متعدّد و من ذهب إلى الامتناع نظر إلى تداخلهما في الوجود الخارجى و عليه فلا وجه

لتخصيص النزاع بصورة تعلق الأحكام بالطبائع الكليه فتدبر جيداً.

الجهة التاسعة: أنّ محلّ الكلام عند الإمامية في اجتماع الأمر و النهى هو ما إذا كانا واجدين للمناط فيبحث حينئذٍ عن جواز اجتماع الحكمين و امتناعه مع كون كلّ واحد منهما ذا ملاكٍ ففي صورته الامتناع يرجع إلى مرجحات باب المزاحمه دون صورته الجواز لعدم التزاحم بينهما على القول بجواز الاجتماع كما لا يخفى هذا بخلاف مورد التعارض و العلم بكذب أحدهما فإنّ مرجعه الى العلم بعدم وجود المناط في أحد الطرفين وهو يخرج عن مورد التزاحم بل يرجع فيه إلى مقتضى القاعده في باب التعارض بناءً على شمول الأخبار العلاقيه للعائين من وجه و إلّا فيرجع إلى مقتضى الأصل وهو التساقط والرجوع إلى العموم أو الأصل في المسأله.

ثمّ إنّ مقتضى التحقيق على القول بالامتناع في مسأله اجتماع الأمر و النهى هو التفصيل بين صورته المندوحه و عدمها ففي الأولى يتقيد ذو المندوحه بحكم العقل بغير مورد التصادق و يرجح عليه ما لامندوحه فيه لأنّه مقتضى الجمع في الغرضين بحكم العقل ولاوجه لرفع اليد من أحد الغرضين من دون موجب وفي صورته عدم المندوحه و عدم امكان الجمع بين الغرضين يرجع إلى مرجحات باب المزاحمه و الأخذ بأقوى المناطين.

وعليه فما في الكفايه من إطلاق الحكم بالرجوع إلى مرجحات باب المزاحمه و ترجيح أقوى المناطين غير صحيح بإطلاقه لماعرفت من أنّ في صورته المندوحه مقتضى الجمع بين الغرضين مهما أمكن هو ترجيح غير ذي المندوحه و إن كان ذوها أقوى أو دليله أظهر هذا مضافاً إلى أنّ الترجيح بالأظهرية من مرجحات باب التعارض لا التزاحم والمقام من باب التزاحم.

إذ المفروض هو وجود الملاكين في الطرفين كما هو واضح.

ثمّ إنّ تمييز مورد التزاحم عن مورد التعارض يحصل بالعلم أو العلمى بوجود الملاك في

الطرفين فيكون من باب التزاحم أو بوجود الملاك في أحدهما فيكون من باب التعارض.

ويمكن استكشاف وجوده في الطرفين من ناحيه إطلاق الدليل في كل طرف ما لم يعلم إجمالاً بكذب أحد الطرفين فإنّ كلّ دليل يدلّ بالدلاله المطابقيه على ثبوت مضمونه من الوجوب و الحرمة و معنى ذلك هو ثبوت المقتضى و الشرط و عدم المانع من تأثير المقتضى و عدم وجود المزاحم بحسب الوجود لمضمونه المطابقي فإذا قدّم أحد الدليلين على الآخر من جهه قوّته لا يدلّ هذا الدليل المقدم إلّا على عدم تماميه العله من حيث فقد شرط التأثير و أمّا عدم وجود المقتضى فلا دلاله له ليكون حجّه في قبال الحجّه الأخرى الدالّه على وجود المقتضى في الطرف الآخر و مع إحراز وجود المقتضى و بقاءه في صوره الاجتماع يندرج المتعارضان بنحو العموم من وجه في باب المتزاحمين فيما إذا لم يعلم بكذب أحدهما.

و يترتب عليهما ما يترتب على المتزاحمين و قد عرفت عدم التزاحم على القول بالجواز و اختصاص التزاحم بصوره الامتناع و ترجيح غير ذى المندوحه على ذيهما و تقييد ذى المندوحه بغير مورد التصادق و الأخذ بالأقوى منهما مناطاً مع عدم وجود المندوحه فتدبر جيداً.

الجهه العاشره: في ثمره بحث جواز الاجتماع و امتناعه و لا يخفى عليك أنّ جماعه من الأصحاب فصلوا بين الجواز و الامتناع أو بين صورته العلم و الجهل في صحّه العباده و عدمها ولكنّ التحقيق عدم صحّه التفصيلات المذكوره.

وذلك لأنّ على القول بالجواز يتحقّق الامتثال و لسقط الأمر باتيان المجمع ولو في العبادات و إن كان معصيه للنهي أيضاً عند وجود المندوحه و العلم بالغصب.

و لا كلام فيه في صورته الجهل بالموضوع أو الحكم قصوراً لتعدّد الملاك و وجود

الأمر على طبيعته حيث إن تقييد الأمور به بحكم العقل بغير مورد التصادق من جهة أن المنهى عنه طبيعته مرسله و الأمور به صرف الوجود لا ينافي وجود الملاك في الطرفين إذ التقييد العقلي لا يوجب تقييد الملاك.

وإنما الكلام في صحته العمل مع العلم بالموضوع و الحكم و وجود المندوحه فأنه ربما يفصل في الصحه وعدمها بين ما إذا كان التركيب بين الخصوصيه العباديه والخصوصيه المحرّمه اتحادياً فلا تصحّ العباده لعيته حركه العباديه مع الخصوصيه المحرّمه ومع العيته لاتصلح حركه العباديه للمقريته إذ هي بعينها مبعده و المبعّد لا يكاد يكون مقرباً.

وبين ما إذا كان التركيب بينهما إنضمامياً فتصحّ العباده فإنّ حركه العباديه حينئذٍ مغايره مع الخصوصيه المحرّمه فلا مانع مع المغايره من أن تكون حركه العباديه مقربه.

والتحقيق أن الاتحاد الخارجى لا-يوجب البطلان بعد كون الوجود الخارجى مصداقاً لكل واحد من الخصوصيه العباديه و الخصوصيه المحرّمه إذ الوجود الخارجى المذكور مقرب بما هو مصداق للخصوصيه العباديه ومبعّد بما هو مصداق للخصوصيه المحرّمه وليس المقرب بما هو المبعّد مقرباً حتى لا يمكن ذلك غايته هو تقارن المقرب مع المبعّد و لا ضير فيه.

وعليه فالتفصيل المذكور على القول بالجواز لا-وجه له لما عرفت من أنه يمكن القول بالصحّه سواء كان التركيب الخارجى إتحادياً أو إنضمامياً لأنه باتيانه أطاع وعصى ولادليل على اشتراط عدم اتحاد العباده مع المحرّم في صحته العباده كما لا يخفى نعم العقل يحكم بلزوم إتيان الأمور به فى غير مورد التصادق عند وجود المندوحه جمعاً بين الغرضين ولكن إذا عصى المكلف و أتى بمورد التصادق فالأقرب هو الصحّه سواء كان التركيب إتحادياً أو إنضمامياً.

ودعوى أنّ الغرض من التكليف حيث إنّه كان جعل الدّاعى للمكّلف نحو الفعل فمقتضاه هو كون متعلّقه مقدوراً ضروره استحاله جعل الدّاعى نحو الممتنع عقلاً- و شرعاً و نتيجه ذلك هي أنّ متعلّق التكليف حصّه خاصّه من الطّيعه وهي الحصّه المقدوره عقلاً- و شرعاً و عليه فلا يمكن تصحيح العباده في مورد الاجتماع على القول بالجواز لعدم انطباق الطّيعه المأمور بها عليها.

مندفعه بأنّ مجرّد كون الغرض من التكليف هو جعل الدّاعى لا-يوجب تقييد المتعلّق بالحصّه الخاصه شرعاً لأينّ غايته هو الاستدلال العقلي على لزوم كون المتعلّق مقدوراً هذا مضافاً إلى أنّ اعتبار القدره شرعاً على فرض التسليم لا يقتضى إلّا كون المتعلّق مقدوراً في الجملة ولو باعتبار القدره على بعض أفراده ضروره كفايه ذلك في البعث نحو المتعلّق على نحو ضرب القانون.

لا يقال: أنّ ملاك الأمر إنّما يصلح للتقرّب به فيما إذا لم يكن مزاحماً بالقبح الفاعلي و إلّا فلا يكون صالحاً للتقرّب فإنّ صحّه العباده كما هي مشروطه بالحسن الفعلي بمعنى أنّ يكون الفعل في نفسه محبوباً وحسيناً فكذلك هي مشروطه بالحسن الفاعلي والمفروض فيما نحن فيه أنّه ليس كذلك ضروره أنّ المكّلف بايجاد الصلاه في الأرض المغصوبه أو جد أمرين أحدهما الصلاه والآخر الغصب لا أنّه أو جد الصلاه فحسب و عليه فلامحاله يكون موجدتهما مرتكبا للقبح في إيجاده ومعه يستحيل أن يكون الفعل الصادر منه مقرّباً.

لأنّنا نقول: إنّ الموجد إذا أوجد المجمع أو جد أمرين أحدهما الصلاه والآخر الغصب فكما أنّ الصلاه غير الغصب في الوجود الوجداني فكذلك الموجد للصلاه مغاير مع الموجد للغصب وارتكاب القبح لا يكون إلّا باعتبار إيجاده الغصب لا باعتبار إيجاده الصلاه.

ومجرد ملازمه إيجاد ذاك لهذا لا يوجب سرايه القبح من هذا إلى ذاك فالفاعل باعتبار إيجاده للصلاه حسن فمع وجود الحُسن الفعلى والفاعلى فلم لا تكون العباده صحيحه هذا كله بناءً على القول بالجواز وقد عرفت عدم صحه التفصيلات المذكوره عليه.

وأما على القول بالامتناع وسرايه الحكم من العنوان إلى معنونه في مورد التصادق يستحيل اجتماع الأمر و النهى فى المعنون و لا بُدَّ من ترجيح أحدهما على الآخر.

فإن رجح جانب الأمر كما إذا لم تكن مندوحه فلاشكال فى صحه العباده لوجود الملاك والأمر.

فإن قدّم جانب النهى كما إذا كانت المندوحه فتقديم النهى ليس بمعنى أنّ ملاكه أقوى من ملاك الأمر بل من جهه أنّ المنهَى عنه طبيعه مرسله ولا بدل لها بخلاف المأمور به فإنّ المطلوب فيه الوجود أو صرف الوجود فيتزاحمان كتزاحم الواجب الموسع و الواجب المضيق فكما أنّ الموسع يتقيّد بزمان غير المضيق فكذلك المأمور به يتقيّد بغير مورد التصادق و حيث إنّ التقييد المذكور عقلي لا شرعيّ فالمأمور به فى مورد التصادق و إن كان أمره ساقطاً ولكنه ذو ملاك لأنّ كلّ مورد يحكم العقل بالتقييد لا يوجب سلب الملاك عنه ولذا لو ارتفعت المزاحمه أو التعذّر كان كما لامزاحم له من أول الأمر.

و لا فرق فى ذلك بين صورته جهل المكلف بحكم الغصب أو موضوعه و بين العلم بهما وعليه أمكن القول بصحّه عباده من توسّط فى الأرض المغصوبه ولو مع العلم والعمد إذ عبادته فى الدار المغصوبه عين صلاته فى خارجها من جهه وجدان الملاك ومن جهه كونه مختاراً فى إيجادها.

ودعوى أنّ العالم العامد لا يتمشى منه قصد القربه لاتّحاد العباده مع الغصب و الغصب مبعّد و المبعّد لا يكون مقرّباً.



مندفعه بمنع عدم التمشى بعد مشاهدته تمشى ذلك من العوام الذين يعلمون الحرمة و مع ذلك يقصدون القربه و الوقوع أدل شىء على الإمكان.

والسرّ فيه أنّ الماتى به مصداق للعباده و الغصب كليهما و الآتى به يقصد القربه من جهة الإتيان بالعباده.

لأنقول: على الامتناع بجواز الإتيان بالعباده تكليفاً فى مورد التصادق لحرمة الإتيان بها فى محلّ مغضوب ولكن لو عصى و أتى بالعباده فى مورد التصادق لا يوجب إرتكاب الحرام بطلان العباده إذ لا يجب فى صحّحه العباده إلّا أن يؤتى بها لله و المفروض أنّه حاصلٌ و لادليلٌ على اشتراط عدم اتّحادها مع المحرّم فى صحتها.

وما ذكره الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم فى باب اشتراط اباحه المكان أو اباحه اللباس للمصلّى مبنىً على القواعد لضعف الأدلّه السمعيه المذكوره هناك و قد عرفت أنّ مقتضى القواعد ليس كذلك.

ويشهد لما ذكرناه حكمهم بصحّحه الصلاه فى الدار المغضوبه حال الخروج عند تضييق الوقت سواءً توسط الدار بسوء الاختيار أو بدونه مع أنّ الاتّحاد لو كان موجباً لسلب الملاك فلامجال للحكم بالصحّحه فى هذا الفرض لكون الخروج غصب و الصلاه متّحده معه و التصرّف فى الدار المغضوبه ولو بالخروج مبغوض إذا دخل بسوء الاختيار و إن سقط عنه النهى فعلاً.

فكما أنّ مبغوضيه الخروج ومبغوضيته فى حال تضييق الوقت لا ينافى صحّحه صلاته و تمشى منه قصد القربه فكذلك فى غير حال تضييق الوقت و يشهد أيضاً لما ذكرناه حكم الأصحاب بوجوب الصلاه على من توسط فى الدار المغضوبه مع العلم و العمد و لم يتمكن من الخروج منها مع أنّ مكثه فيها مبغوض لكونه داخلًا فيها بسوء الاختيار و متّحد مع الصلاه.

فوجود الملائك يكفي في الحكم بالصحة أيضاً على القول بالامتناع و تقديم جانب النهي.

و دعوى أنه لا طريق لنا إلى إثبات وجود الملائك فإنه كما يمكن أن يكون سقوط الحكم عنه من ناحيه المانع فكذلك يمكن أن يكون من ناحيه عدم المقتضى و الملائك ولا ترجيح.

مندفعه بأن الأمر المتعلق بالطبيعه يكشف عن وجود الملائك و المحرز من المزاحمه هو رفع الأمر لا رفع الملائك و لاوجه على رفع الملائك بعد ثبوته باطلاق الخطاب إذ المفروض أن التقييد عقلي لا شرعي.

نعم لو ذهب الامتناعى إلى عدم وجود ملائك الأمر في ناحيه العباده عند وجود المندوحه أمكن له القول بالبطلان مع العلم بموضوع الغصب و حرمة بل لازم عدم وجود الملائك عند وجود المندوحه هو القول بالبطلان في صوره الجهل أيضاً لفقدان الملائك و هو لايناسب التفصيل المنسوب إلى المشهور بين صوره العلم و بين صوره الجهل القصورى.

وبالجمله فمقتضى ما ذكرناه هو القول بصحة العباده على كل تقدير سواء قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهي أو لم نقل وسواء علم بالغصب موضوعاً و حكماً أو لم يعلم و التفصيلات المذكوره فى الكفايه من جهه الحكم الوضعى بين الاضطرار بسوء الاختيار و بدونه أو بين العلم و الجهل و النسيان محل نظر لما ذكرناه و دعوى الإجماع على البطلان فى صوره العلم مندفعه أولاً بمنع الاجماع و ثانياً بأنه غير كاشف مع احتمال كون مدر كهم هو القواعد و الوجوه المذكوره.

والاستدلال ببعض الروايات مع ضعفها و عدم ثبوت انجبار ضعفها بعمل الأصحاب لا يكفي لاثبات البطلان فى بعض الصور فالتفصيلات المذكوره فى المقام بعنوان الثمره فى غير محلها.

إذا عرفت الجهات العشره فالمختار هو جواز الاجتماع و بيان ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدمات.

أولها: أن متعلق الأوامر و النواهي هي العناوين لا الوجود الخارجى وإلا لزم تحصيل الحاصل عند البعث إليه أو المناقضه عند الزجر عنه.

وحيث إن العناوين متعدده لا يجتمع الأمر و النهى فى واحد ولا فرق فى ذلك بين أن يكون بين الأحكام مضاده أو لا، لأن الأحكام ولو كانت متضاده لا مانع من تعلقها بالعناوين المتعدده و إنما المحذور فيما إذا تعلق بالواحد الحقيقى و المفروض أنها متعلقه بالعناوين المتعدده لا بالواحد فالبحت عن تضاد الأحكام وعدمه غير لازم.

ثانيها: أن كل عنوان يحكى عن معنونه إذا كان له واقعيه فى نفس الأمر و مقتضى ذلك هو تعدد المعنون بتعدد العنوان و لا يضر الوجود الواحدانى بتعدد المعنون بعد كونه مصداقاً للعناوين المتعدده و الذهن يقدر على تفكيك ما هو فى الخارج ولو كان متحداً مع غيره و بعد التفكيك يكون متعلق كل حكم مغايراً مع متعلق الآخر و مقتضى المغايره بين المتعلقين هو جواز اجتماع الأمر و النهى.

فالتفصيل بين التركيب الإنضمامى و الاتحادى فى الواحد الخارجى و القول بالامتناع على الثانى و الجواز على الأول أجنبى عن المقام لما عرفت من أن موطن تعلق الأحكام هو الذهن لا الخارج و المفروض أن الذهن يقدر على تفكيك العناوين الصادقه على الواحد الخارجى و إن كان التركيب اتحادياً لا إنضمامياً.

ثالثها: أن المحذور من اجتماع الأمر و النهى إن كان هو وحده المتعلق فلامورد له بعدما عرفت من أن موطن تعلق الأحكام هو الذهن و متعلق الأمر فيه مغاير لمتعلق

النهي فلا وحده في المتعلق ومع عدم الوحده لا يكون التكليف تكليفاً محالاً وإن كان المحذور هو التكليف بالمحال أو لزوم نقض الغرض أو التقرب بالمبعد فالجواب عن الأول بأنه يلزم لو كان التكليف متعلقاً بجميع الأفراد أو طبيعته الساريه و الفانيه في الأفراد بخلاف ما إذا كان التكليف متعلقاً بصرف الوجود و المفروض أن المندوحه موجوده إذ لا منافاه بين التكليف بصرف وجود الطبيعه و التكليف بعدم وجود المنهى عنه مطلقاً لإمكان الإتيان بصرف الوجود في غير مورد المنهى فامثال الأمر و النهى مقدورٌ بإتيان صرف الوجود في غير مورد النهى.

والجواب عن الثاني وهو نقض الغرض بأنه لا مورد له لأنّ المكلف يقدر على الامتثال في مفروض الكلام وهو وجود المندوحه بإتيان الأمور به في غير مورد التصديق و ترك مورد التصديق حتّى يجمع بين الغرضين والجواب و لعل منشأ توهم عدم تحقق المقربيه فيما اذا اتحد الصلاه مع الغصب هو عدم الالتفات إلى ان الحثيات متعدده حتى في صوره الاتحاد لان الوجود الخارجى مصداق للغصب و الصلاه و دعوى عدمه حصول المقربيه لان التقرب يوجب التقدم نحو المحبوب و الغصب يوجب التأخر و التولى مندفعه بان التقدم و التقرب و استحقاق الثوبه حاصل باتيان الصلاه كما انه مستحق للعقوبه بحيثه الغصب. عن الثالث بأنّ التقرب ليس بحيثه مبعد بل بحيثه مقرب و إن اتحد في الخارج في الوجود لما عرفت من تعدد الحثيات و المعنونات.

فإذا عرفت المقدمات المذكوره انقذح أنه لا محذور و لا مانع من اجتماع الأمر و النهى في الواحد الذى انطبق عليه العنوانان يكون بأحد العنوانين مأموراً به و بالآخر منهيّاً عنه لأنّ موطن تعلق الأحكام هو الذهن و متعلق الأمر فيه مغايرٌ مع متعلق النهى و لا يلزم من التكليف بهما تكليفاً محال لتعدد متعلقهما كما لا يلزم من ذلك التكليف بمحال مع إمكان امتثال الأمر في غير مورد التصديق إذ المفروض وجود المندوحه و

الأمر متعلّق بصرف الوجود و عليه فلامجال لدعوى نقض الغرض من تعلق الأمر و النهى بالواحد المذكور لأنّ الغرض فى الطرفين حاصلٌ إذ غرض الأمر متحقّق بالاتيان به ولو فى غير مورد التصادق و الغرض من النهى هو ترك الطبعه بترك جميع أفرادها وهو حاصل إذا اكتفى فى امثال الأمر بغير مورد التصادق.

فتحصّل: أنّ المختار هو جواز الاجتماع فيما إذا كانت المندوحه موجوده و لامانع من صحّه العمل لإمكان التقرب بالحيثه المقربّه و إن عصى و أتى بمورد التصادق لأنّ الواحد المذكور مصداق للحيثيتين كما لا يخفى.

### تصور اجتماع الأمر و النهى فى العبادات المكروهه

لا- اشكال فى تصور ذلك بناءً على القول بالجواز لأنّ النسبه بين العباده و العنوان المكروه: إمّا تكون هى العموم من وجه كالصلاه المندوبه مع الكون فى مواضع التهمه ففى هذه الصوره يتعدّد العنوان فى مورد الاجتماع ومع التعدّد لا- منافاه بين الاستحباب و الكراهه كما هو الواضح.

وإمّا النسبه بين العباده و العنوان المكروه هى الأعمّ و الأخصّ المطلق ففى هذه الصوره فإن أخذ مفهوم الأعمّ فى الأخصّ كقولهم (صلّ و لاتصلّ فى الحمام) ففى جريان جواز الاجتماع إشكالٌ لأنّ المطلق عين ما أخذ فى المقيّد ومع العيّه لا يعقل تعلق الحكمين المختلفين بالطبعه الواحده ولو فى الذهن و عليه يجرى حكم الامتناع فيحمل النهى على الارشاد إلى سائر الأفراد لعدم امكان تعلق النهى مع الأمر بالطبعه الواحده أو يخصّص النهى بالمشخصات الخارجه عن الطبعه الواحده كايقاع الصلاه فى الحمام.

وإن لم يؤخذ مفهوم الأعمّ فى الأخصّ كقولهم (حرّك و لاتدن إلى موضع كذا) فيجوز اجتماع الأمر و النهى فيه لتعدّد العنوان و إن كانت النسبه بينهما بحسب المورد هى الأعمّ و الأخصّ، فتأمل.

هذا كله بالنسبة إلى تعلق الأمر و النهى بعنوانين مختلفين اللذين يجتمعان في الوجود الخارجى.

وأما إذا تعلق النهى بذات العباده و لا بدل لها كصوم يوم عاشوراً أو الصلوات المبتداه عند غروب الشمس و طلوعها.

فإن أمكن رجوع النهى إلى عنوان آخر كعنوان الموافقه مع بنى أميه أو التشابه بعبده الشمس فلا اشكال فى اجتماع الأمر و النهى إذ مرجع ذلك إلى تعدد العنوان لأن الأمر متعلق بذات العباده و النهى راجع إلى عنوان آخر كالموافقه مع بنى أميه أو المشابهه بعبده الشمس وإن لم يمكن رجوع النهى إلى عنوان آخر فمقتضاه هو لزوم رفع اليد عن الأمر و الحكم بفساد العباده لدلاله النهى على مرجوحته المتعلق و هو لا يجتمع مع مقرّبيه المتعلق بعد فرض عدم كونه معنوياً بعنوان آخر.

وبالجملة فمع تعدد العناوين والقول بالجواز لا إشكال فى اجتماع الأمر والنهى فى العبادات المكروهه ولا حاجه إلى دعوى سقوط الأمر عن الفعلية أو حمل النهى على الاقتضائى بل مقتضى ظاهرهما هو بقائهما على الفعلية و هما يحكيان عن وجود المصلحه فى متعلق الأمر والمفسده فى متعلق النهى من دون كسر و انكسار فى مصلحه الأمور به و من دون تراحم بينهما مثلاً إذا قال المولى لعبده جئنى بماء فى البلور و لاتأت به فى الخزف فإذا تخلف العبد و أتى بالماء فى الخزف لا يتغير مصلحه الماء وهو رفع العطش بل هو باقٍ على ما هو عليه من دون كسر و انكسار و إنما عصى مولاه لعدم إتيانه فى ظرف يليق بشأنه وهو مفسده غير مرتبطه بمصلحه الماء فإذا كانت المصلحه و المفسده باقيتين فالأمر و النهى باقيان على المولويه و لا يحملان على الارشاد إذ لاتراحم بينهما.

ومما ذكر يظهر حكم اجتماع الوجوب مع الاستحباب أو مع الوجوب أو حكم اجتماع الحرام مع الحرام أو اجتماع المستحب مع المستحب فإن بناء على جواز الاجتماع لاشكال في اجتماعهما مع تعدد العنوان إذ لامزاحمه بينهما في مقام الامتثال كما لا يخفى.

### تنبيهات:

التنبيه الأول: في حكم الاضطرار إلى ارتكاب الحرام كالتصرّف في الدار المغصوب وهو على أقسام:

أحدها: أن يكون المكلف مضطراً إلى ارتكاب الحرام من دون سوء الاختيار و لاشكال في هذه الصورة في سقوط الحرمة و الحكم التكليفي إذ لا قدره له والتكليف بما لا يطاق قبيح هذا مضافاً إلى صحاح تدلّ على رفع التكليف عند الاضطرار ولا إشكال أيضاً في صحه صلواته في الدار المغصوبه بعد اضطراره إلى السكونه فيها وعدم المندوحه.

وعليه فيجوز له أن يصلّي فيها مع الركوع والسجود و لا يجب عليه الاقتصار على الایماء والاشاره بدلاً عنهما وذلك لمنع التصرّف الزائد بالركوع والسجود إذ لا يتفاوت في إشغال المحلّ بين أن يركع أو يؤمى إليه.

نعم لو حصلت له المندوحه لا يجوز له أن يصلّي فيها بل يجب عليه أن يخرج منها و يصلّي في خارجها إن وسع الوقت و إلّا فمع ضيق الوقت يجب عليه أن يصلّي في حال الخروج إذ الصلاة لا تسقط بحال.

ثانيها: أن يكون الإضطرار إلى ارتكاب الحرام بسوء الاختيار كما إذا دخل في الدار بدون إذن صاحبها و انحصر التخلّص منها بالتصرّف الخروجي.

يقع الكلام حينئذٍ في مقامين:

المقام الأول: فى بيان الحكم التكليفى للخروج الذى صار اضطرارياً بسوء الاختيار و هنا أقوال:

أحدها: هو اجتماع الوجوب و الحرمة فى الخروج وفيه أنه لامجال له بعد اعتبار المندوحة فى باب اجتماع الأمر و النهى إذ المفروض أنه لامندوحة له بالنسبة إلى التصرف الخروجى ومع عدم المندوحة تكليفه بوجوب الخروج مع حرمة تكليف بالمحال.

وثانيها: هو وجوب الخروج مع جريان حكم المعصية عليه بعد سقوط النهى عنه بالاضطرار وهو منسوب إلى صاحب الفصول و مختار استاذنا المحقق الداماد قدس سره و هو أقوى الأقوال.

أمياً وجوب الخروج فمن جهة كون الخروج من مقدمات رد المغصوب وهو واجبٌ و أمياً سقوط النهى عن الخروج مع كونه تصرفاً غصبياً فللاضطرار.

ثالثها: أن الخروج واجبٌ من دون جريان حكم المعصية عليه وهو ظاهر البطلان بعد كون الاضطرار اليه بسوء الاختيار.

رابعها: أن الخروج حرامٌ فعلى ولاوجوب له وفيه أن الخروج مقدّمه للواجب الأهم وهو وجوب رد المغصوب و المقدّمه الموصلة واجبه بوجوب ذيها و الحرمة الفعلية لشيء مع فرض الاضطرار إليه مستحيله فمع الاستحالة يسقط الحرمة و يبقى عقوبته بسوء الاختيار لأن الاضطرار بسوء الاختيار لا يمنع عن العقوبة.

خامسها: أنه لا وجوب و لاحرمه للخروج مع جريان حكم المعصية عليه وفيه أن نفي الوجوب مع كونه من مقدمات وجوب رد المغصوب غير مسموع و ممّا ذكر يظهر أن أقوى الأقوال هو القول الثانى فلا تغفل.



المقام الثانى: فى بيان الحكم الوضعى عند الاضطرار إلى الخروج.

ولا يخفى عليك صحه الصلاه عند الاضطرار إلى الخروج باتيانها مع الايماء بالركوع و السجود حال الخروج الاضطرارى وضيق الوقت عن الاتيان بها فى خارج الدار.

بل المختار هو صحه الصلاه مطلقاً ولو عصى فى إتيانها سواء قلنا بجواز الاجتماع أو لم نقل و سواء علم المضطرّ بحكم الغصب أو موضوعه أو لم يعلم و سواء وسع الوقت أو لم يسع و سواء تمكن من إقامة الصلاه فى خارج الدار المغصوبه مع الشرائط الكامله أو لم يتمكن و ذلك لما مرّ من تماميه الملاك و عدم إحراز دليل لاشتراط خلوّ العباده عن اقتران محرّم من المحرّمات.

نعم من تمكّن من إقامة الصلاه فى خارج الدار المغصوبه مع شرائطها الكامله وأتى بها فى الدار المغصوبه مع الايماء بالركوع و السجود عند الخروج لا يصحّ صلاته لإنه اكتفى بوظيفه العاجز مع تمكّنه من الاتيان بصلاه القادر.

التنبيه الثانى: أنه وقد ذكرنا اختصاص اجتماع الأمر و النهى بوجود الملاك فى الطرفين و عليه فلاتعارض بينهما لوجود الملاك فى الطرفين على المفروض بل و لا-تراحم بينهما مع وجود المندوحه لامكان الجمع بينهما بتقديم النهى وإتيان المأمور به فى مكان آخر جمعاً بين الغرضين كما هو مقتضى القاعده عند تراحم المضيق مع الموسع كوجوب الإزاله و وجوب الصلاه.

وعليه فمع وجود المندوحه و إمكان الجمع المزبور لامجال للرجوع إلى تقديم جانب الأقوى ملاكاً إذ لا وجه لرفع اليد عن أحد الغرضين ولو كان فى غايه الضعف لأجل الآخر ولو كان فى غايه القوه بعد إمكان إحرازهما معاً كما هو المفروض مع وجود المندوحه نعم يقع التراحم بينهما مع عدم وجود المندوحه حتّى على القول

بالاجتماع لعدم التمكّن من إمتثالهما مع عدم وجود المندوحه فاللازم حينئذٍ هو تقديم الأقوى ملاكاً إن كان وإلّا فالحكم هو التخيير من دون فرق بين الامتناع و جواز الاجتماع إذ لا يجوز التكليف بهما فإنّه تكليف بما لا يطاق.

ودعوى اختصاص الرجوع بالأقوى ملاكاً بالقول بالامتناع لاوجه لها بعد عدم إمكان امتثالهما لعدم وجود المندوحه كما لا يخفى.

ثمّ إن كان الأقوى ملاكاً معلوماً فهو وإلّا فالحكم هو التخيير عند عدم وجود المندوحه و تزاحم الأمر و النهى فى مقام الامتثال.

ودعوى تعارض الخطابين من جهه تشخيص الأقوى ملاكاً فيرجع إلى المرجّحات السنديّه فيقدّم الأقوى منهما دلالةً أو سنداً ويكشف بذلك أنّ مدلوله أقوى ملاكاً مندفعهً أوّلاً. باختصاص المرجّحات السنديّه بمدارك حكم الحكمين لاختصاص المقبوله بذلك و ثانياً بأنّ مجرّد أقوائيه السند لأجل أعدليّه الراوى مثلاً لا يكشف عن أقوائيه ملاك مدلول الخبر.

التنبیه الثالث: فى حكم التردّد بين التزاحم أو التعارض و كيفيه إحراز الملاك فى الطرفين.

لا إشكال فى وجود الملاك فى الطرفين على القول بجواز الاجتماع و وجود المندوحه لوجود الكاشف عن الملاك فى الطرفين إذ المفروض هو فعليه الأمر و النهى على هذا القول فى الطرفين لعدم المزاحمه بينهما و يستكشف من اطلاق كلّ واحد من الأمر و النهى عن وجود الملاك.

وأما على القول بالامتناع أو الاجتماع مع عدم المندوحه فقد يقال بأنّه لا طريق لنا إلى احراز وجود الملاك فى الطرفين مع عدم فعليه الأمر و النهى معاً فيهما.

وعدم اجتماع الخطابين فيهما يمكن أن يكون لعدم وجود المقتضى في كل طرف للتزام و غلبه أحدهما على الآخر فالمرجع حينئذ هو الأصول العمليّة بعد عدم جريان الأخبار العلاجيّة في العامّين من وجه لاستلزام جريانها لطح المرجوح مطلقاً ولو في مورد الافتراق بعد عدم إمكان التبعض في الحجّية وهو كما ترى فيؤخذ بالبراءة الشرعيّة بالنسبة إلى الوجوب والحرمة ويحكم بالاباحه بالنسبه إلى الفعل والترك.

يمكن أن يقال: إن كانت الخطابات بالنسبه إلى مورد الاجتماع شخصيّة فلا يمكن اجتماعهما ولا كشف حينئذ عن وجود الملاك في الطرفين.

وأما إذا كانت الخطابات متعلّقه بالطبيعه المطلقه الحاكيه عن أفرادها فالخطاب بالاطلاق الذاتى مع قطع النظر عن المزاحم موجود ومع إحراز وجود الخطاب يكشف عن وجود الملاك في كل طرف.

ومزاحمه الخطاب الآخر إنّما توجب رفع فعليه أحد الخطابين لرفع الملاك و لادليل على رفع الملاك بعد ثبوته بالاطلاق الذاتى.

وحكم العقل بتقديم النهى أو الأمر على تقدير الامتناع أو على فرض عدم وجود المندوحه والقول بالاجتماع لا يدلّ على سلب الملاك لأنّ التقييد عقليّ وليس بشرعيّ.

وعليه فمع دلالة كل خطاب على وجود الملاك في الطرفين يندرج المورد في المتزامين ويحكم عليه بالتخيير لو لم يكن دليل على ترجيح أحد الملاكين و لامورد للمرجوع إلى الأصول العمليّة كما لا يخفى.

نعم على القول بالامتناع و تعلق الخطاب بما يصدر عن الفاعل فى الخارج لاعلم بوجود الخطابين بعد افتراض إستحاله تعلقهما بالواحد الخارجى.

فحينئذ يمكن الرجوع إلى البراءة الشرعيّة بالنسبه إلى خصوص الوجوب أو الحرمة و يكون الحكم هو الاباحه بالنسبه إلى الفعل والترك فتدبر جيداً.

فی مقتضى القواعد من جهة الحكم الوضعى و قد عرفت مما تقدم أنّ مقتضى المختار من جواز الاجتماع و كفايه تعدّد الحيثيه و الملاك فى صحّته العباده و عدم وجود دليل على اشتراط خلوّ جهه العباده عن جهه المبعوضيه هو الحكم بصحّته العباده ولو مع العلم و العمد فضلاً عن الجهل و النسيان و الاضطرار.

بل قلنا أمكن القول بالصحّته على الامتناع و تعدّد الملاك ولو كان التركيب بينهما تركيباً اتحادياً لصدق العنوانين عليه فلا مانع من أن يأتى به بقصد العنوان المقرب ولو لم يخل عن صدق العنوان المبعّد لعدم اشتراط خلوّ جهه العباده عن العنوان المبعّد.

لا يقال: لانزم ذلك هو كون الموجود الخارجى محبوباً و مبعوضاً وهو محال لأننا نقول إن المحبوبيه و المبعوضيه ليستا من الصفات القائمه بالموضوع خارجاً كالسواد والبياض بل هما من الكيفيات النفسائيه ولا بدّ من أن يتشخص كلّ واحد بما هو حاضر لدى النفس بالذات وهو الصورة الحاصله فيها ولذا قد تنسب المحبوبيه إلى ما ليس موجوداً فى الخارج مع أنه ممتنع لو كان مناط الانتساب هو قيام صفة خارجيه بالموضوع الخارجى.

فإذا كان الأمر كذلك يمكن أن يتعلّق الحُبّ بعنوان و البُغض بآخر فيكون الموجود الخارجى محبوباً و مبعوضاً من جهة كون العنوانين موجودين بوجود واحد.

وعلى ما ذكرنا أمكن القول بصحّته العباده مطلقاً ولومع العلم والعمد فضلاً عن الجهل و النسيان و الاضطرار و التفصيل بين العلم وغيره مبنى على الاحتياط أو تماميه الأدله الخاصه المذكوره فى الفقه و أمّا إذا قلنا بعدم الوجه للزوم الاحتياط لأن الأدله الخاصه ضعيفه و الاجماع المدعى فى المقام محتمل المدرك فمقتضى القاعده هو الصحّته مطلقاً.

ولو سلّمنا عدم تماميه ما ذكرناه من صحّته العباده بمقتضى القاعده فالعباده فى صورته

العلم و العمد باطله و فى صوره النسيان و الاضطراب صحيحه لقيام الدليل الخاص على رفع شرطيه الاباحه بسبب النسيان أو الاضطراب.

وأما الصحه عند الجهل بالموضوع أو الحكم فهى غير واضحه بعد كون الدليل يفيد الحكم الظاهرى إذ مع كشف الخلاف لا مجال للدليل بعد حصول العلم.

والقاعده على المفروض غير تامه اللهم إلا أن يدعى الاجماع فى المقام وهو لا يخلو عن التأمل.

والذى يسهل الخطب هو ما عرفت من أن القاعده تامه و مقتضاها هو الصحه على كل حال وبقية الكلام فى محله.

التنبية الخامس: فى الوجوه المذكوره لترجيح جانب النهى بناءً على الامتناع وعدم تعدد الحيثيات.

وقد ذكرنا أن على القول بجواز الاجتماع و وجود المندوحه يلزم القول بتقديم النهى على الأمر فى مورد الاجتماع جمعاً بين الغرضين مع إمكانه.

ومع عدم وجود المندوحه يلزم القول بتقديم الأقوى ملاكاً إن كان و إلا فالتخير بل الأمر كذلك بناءً على الامتناع و الاعتراف بتعدد الحيثيات و عدم وجود المندوحه.

وأما بناءً على الامتناع و عدم الاعتراف بتعدد الحيثيات فقد ذكروا لترجيح النهى وجوهاً:

منها: أن النهى أقوى دلالة من دليل الوجوب لأن دلالة النهى على سريان الحرمة إلى الأفراد ناشئة من الوضع بخلاف دلالة صيغه الأمر على السريان فإنها مستندة إلى الاطلاق بمعونه مقدمات الحكمة.

ومن المعلوم أن الظهور الاطلاقى ينتفى بوجود الظهور الوضعى لأن الظهور الاطلاقى متقوم بعدم البيان و الظهور الوضعى يصلح لأن يكون بياناً و هذا هو الوجه فى تقديم النهى على الأمر.

أورد عليه بأن التقويم المذكور واضح فيما إذا كان الظهور الوضعي مقارناً فإنه يمنع عن إنعقاد الظهور وإلا فالظهور الإطلاقي منعقد و يقع التعارض حينئذ بين الظهور الوضعي و الإطلاقي فاللأزم هو مراعاة الأقوى و ربّما يكون الإطلاقي أقوى من الوضعي كما قرّر في محله.

هذا مضافاً إلى أنّ التزاحم بين الأمر والنهي لا يختصّ بصوره تزامم الإطلاقي مع الوضعي بل يعمّ ما إذا تزامم الوضعي مع الوضعي مثل أكرم العلماء ولا تكرم الفساق.

مع أنّ الاستغراق في كليهما وضعي.

ومنها: أنّ دفع المفسده أولى من جلب المنفعة.

ربّما يقال في الجواب إنّ الأمر دأئر بين المفسده و المفسده فإنّ في ترك الواجب أيضاً المفسده و يمكن دفعه بأنّ الواجب لا بدّ وأن يكون في فعله مصلحة و لا يلزم أن يكون في تركه مفسده.

فالأولى: في الجواب أن يقال أنّ الأولويه مطلقاً ممنوعه لإمكان العكس أحياناً.

هذا مضافاً إلى أنّه لا دوران فيما إذا كانت المندوحه و أمكن استيفاء الغرضين.

ومنها: أنّ الاستقراء يشهد على تقديم جانب النهي على الأمر.

وفيه: أوّلاً أنّه استقراء غير تام.

وثانياً: أنّه لا دليل على اعتبار الاستقراء.

فالحاصل أنّ دعوى تقدّم النهي على الأمر مطلقاً ممنوعه بل يمكن تقديم الأمر عليه فيما إذا كانت مراعاة المصلحة أولى فاللأزم حينئذ هو مراعاة الأولى و هو يختلف بحسب الموارد.

التنبيه السادس: أنّ تعدّد الإضافات كتعدّد العنوانات من جهه كونها من باب التراحم لالتعارض فكما أنّ تعدّد العنوان يكفى فى جواز الاجتماع فكذلك تعدّد الاضافات يوجب جواز الاجتماع لإقتضاء الاضافات المختلفه اختلافها فى المصلحه والمفسده كما يقتضى اختلاف العناوين ذلك و عليه فلامجال للتفكيك بين تعدّد الاضافات كاكرام العلماء و اكرام الفساق وتعدّد العنوانات مثل عنوان الصلاه و الغصب ومما ذكر يظهر أنّ مثل أكرم العلماء و لانكرم الفساق يكون من باب التراحم واجتماع الأمر و النهى كما أنّ صلّ و لاتغصب يكون كذلك.

نعم لو لم يكن لأحد الاضافات ملاكٌ كان ذلك من باب التعارض لالتراحم كما مرّ تفصيل ذلك، فراجع.

إشاره

وهنا مقدمات:

المقدمه الأولى: أن الفرق بين هذه المسأله و المسأله السابقه باختلاف الموضوع و المحمول الذى به يتمايز المسائل كتمايز العلوم.

وقد عرفت أن الموضوع والمحمول فى المسأله السابقه يرجع إلى أن الواحد المعنون بعنوانين هل يعدّ واحداً حقيقياً أو لا يعدّ.

وهما متغايران مع الموضوع والمحمول فى هذه المسأله و هو أن النهى المتعلق بذات العباده أو المعامله هل يقتضى الفساد أو لا.

ومع امتياز المسألتين بالموضوع والمحمول لاحاجه إلى طلب الميز من الجهات العارضه.

ثم دعوى الفرق بين المسألتين بأن مورد المسأله السابقه هو العامان من وجه بخلاف هذه المسأله فإنّ موردها هو العام و الخاص المطلق.

مندفعه بأن نمنع تخصيص المسأله السابقه بالعامين من وجه لما مرّ من أن النزاع فى المسأله السابقه يجرى فيما إذا لم يؤخذ مفهوم العام فى الخاص و إن كان بحسب المورد العام و الخاص المطلق مثل قولهم (حرّك ولا تُدِنِ إلى موضع كذا) مع أن النسبه بينهما



بحسب المورد هو العامّ و الخاصّ المطلق لتعدّد العنوان و كفايته في المغايره في الذهن الذي يكون موطن تعلق الأحكام.

المقدمه الثانيه:

أنّه اختلف الأصحاب في كون هذه المسأله عقليه أو لفظيه أو عقليه لفظيه.

والذي ينبغي أن يقال هو أنّ المسأله لفظيه إذ الملازمه العقليه بين حرمة العباده وانتفاء ملاك الأمر بوجود المفسده و المرجوحيه واضحه كما أنّ عدم الملازمه العقليه بين الحرمة التكليفيه في المعاملات وعدم ترتب الأثر أيضاً واضح.

ولا ينبغي أن يبحث في هذه الواضحات بل الأولى هو جعل المسأله لفظيه البحث عن أنّ النهي الدالّ على الحرمة هل يكشف عن الفساد و هو مرجوحيه المتعلّق وعدم وجود ملاك الأمر من المصلحه أو لا يكشف و لذلك فالأنسب أن يجعل في العنوان لفظ الكشف و يقال هل النهي عن الشيء يكشف عن الفساد أو لا.

المقدمه الثالثه: أنّ محلّ النزاع هو دلالة النواهي المولويه وعدمها على الفساد لا- النواهي الارشاديه الدالّه على المانعيه في العبادات كالنهي عن الصلاه في وبر ما لا يؤكل وفي المعاملات كالنهي عن الغرر إذ بعد كونها إرشاداً إلى المانعيه لاختفاء في دلالة هذه النواهي على الفساد فيما إذا كانت العباده أو المعامله مع وجود الشيء المنهي.

ثمّ إنّ النواهي المولويه لاتختصّ بالتحريميه بل تعم التنزيهيه لان منشأ اقتضاء الفساد هو كاشفيه النهي عن المرجوحيه ومبغوضيه متعلّق النهي فإنّ مع المبغوضيه و المرجوحيه لا يصلح المتعلّق للتقرّب.

وهذا الملاك موجود في النواهي التنزيهيه أيضاً لدالاتها على مرجوحيه ذات العباده و من المعلوم أنّه لا يمكن التقرب بالمبغوض ذاتاً.

وأما النواهي الغيريه كالنهي عن الصلاه و الأمر بالازاله فيما إذا تراحمها فهي خارجه

ص: ٣٠٤

عن محلّ الكلام لأنها ليست متعلّقه بذات العباده بل متعلّقه بها بعنوان مقدّميتها لترك التكاليف النفسيه مع أنّ الكلام فى هذه المسأله فى النواهى المتعلّقه بذات العباده.

هذا مضافاً إلى أنّ التكاليف المقدّميه لا توجب مخالفتها العقوبه والبعد استقلالاً ومع عدم استلزام مخالفتها للعقوبه و البعد لا توجب سقوط العباده عن صلاحيتها للتقرّب.

ودعوى: أنّ مقدّميه العباده لترك ذى المقدّمه الذى هو مبيّد يكفى فى المنع عن التقرب بالعباده مندفعه بأنّ مبغوضيه العباده بعنوان مقدّميتها لترك ذى المقدّمه خارجه عن محلّ البحث عن مبغوضيه العباده بذاتها إذ تلك الجبهه مغايره لنفس العباده من حيث هى بل داخله فى مبحث اجتماع الأمر والنهى وقد مرّ أنّه لا مانع من اجتماع العنوان المحبوب والعنوان المبغوض فى شىء واحد بناء على ما مرّ من جواز الاجتماع.

فتحصّل: أنّ النهى النفسى التحريمى والتنزيهى داخلان فى محلّ النزاع دون النهى الغيرى والإرشادى أمّا الغيرى فلعدم تعلّقه بذات العباده ولعدم دلالته على مبغوضيه المتعلّق وأمّا الإرشادى فلوضوح دلالته على الفساد ولا يحتاج إلى البحث فيه كما لا يخفى.

المقدّمه الرابعه: أنّ المراد من العباده المنهيه هو ما يكون بذاته وبعنوانه حسناً بالذات ومرتبباً بالمولى من دون حاجه إلى تعلّق الأمر به مثل عنوان السجود لله تعالى.

أو المراد منها هى العباده الشائيه والتقديرية وهى التى أحرز وجود المصلحه فيها والمقصود من التقديرية والشائيه أنّه لو أمر بها لكان الأمر بها عبادياً ولا يسقط أمرها على فرض تعلّقه بها إلّا إذا أتى به بوجه قربى و كيف كان فليس المراد من العباده المنهيه عباده فعليّه تامّه من جميع الجهات وإلّا لزم من النهى عنها اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد مع عنوان واحد وهو محال.

وبالجمله فالعباده بالمعنى المذكور إذا وقعت تحت النهى يقع البحث عن كون النهى عنها هل يكشف عن الفساد أم لا.

ثم إن المراد من المعامله المنهيه هو ما يتصف بالصحة و الفساد حتى يصح البحث فى أن النهى عنه هل يوجب الفساد أو لا.

فمثل العقود والإيقاعات التى تسمى بالمعاملات بالمعنى الأخص داخل فى المعامله المنهيه بل يدخل فى عنوان المعامله المنهيه فى المسأله كل ما يسمى بالمعامله بالمعنى الأعم و يتصف بالصحة و الفساد كالتحجير و الحيازه.

وأمّا غيرهما من الأفعال التى لا تتصف بالصحة و الفساد كشرب الخمر و الغيبه و نحوهما فهو خارج عن عنوان المعامله المنهيه كما لا يخفى.

المقدمه الخامسه: فى المراد من الفساد فى عنوان البحث و هو أن النهى عن العباده أو المعامله هل يكشف عن الفساد أو لا.

ولا يخفى عليك أن الفساد فى مقابل الصحة و هما فى المركبات الاعتباريه كالعبادات و المعاملات بمعنى التماميه و النقص.

والتقابل بينهما هو تقابل العدم و الملكه لأن الفاسد هو ما لا يكون واجداً لتمام الأجزاء و الشرائط فى مقابل الصحيح الذى هو ما يكون واجداً لجميع ما اعتبر فيه و الصحة و الفساد فى المركبات الواقعيه بمعنى السلامه و العيب و التقابل بينهما هو تقابل التضاد لحكايتهما عن أمرين وجوديين فإن السالم هو الذى يكون واجداً للخصوصيات الملائمه و الفاسد هو الذى يكون واجداً للخصوصيات المنافره و المركبات الواقعيه خارجه عن محل الكلام فالصحة و الفساد فى المركبات الاعتباريه بمعنى التمام و النقصان.

والذى ينبغى أن يقال أنّ الصّحه و الفساد تكونان من الأمور الإنتزاعيه التى تكون مجعوله بتبع مجعوليته منشأ انتزاعها.

فإنّ انتزاع الصّحه الظاهريه من العمل فى موارد قاعده التجاوز و الفراغ فى العبادات يكون تابعاً لتصرّف الشارع فى المنشأ برفع اليد عن الشرط أو الجزء أو المانع.

وهذه التبعيه لا تختصّ بما إذا كان نفس الجعل الشرعى مستتبعاً لأمر انتزاعى كالجزيئيه أو الشرطيّه بل تعمّ ما توقّف على إتيان المكلف به فى الخارج أيضاً لأنّ انتزاع الصّحه فى هذه الصوره أيضاً يكون تبعاً للجعل الشرعى عرفاً وهذه التبعيه العرفيه تكفى فى جريان الاستصحاب أو أصاله الصّحه عند الشكّ فى الصّحه و الفساد.

لأنّ الصّحه تكون من المجعولات التبعيه الشرعيّه فإنّ مع رفع الشرطيّه أو الجزيئيه يصير العمل موافقاً للمأمور به و مسقطاً و مع عدم رفعهما يكون العمل المأتى به مخالفاً للمأمور به و عليه فالموافقه و المخالفه أو المسقطيه و عدمها يتبعان إرادته الشارع و عدمها و لا معنى للمجعوليته التبعيه إلّا ذلك و يكفى فى شرعيته الصّحه و عدمها إرتباط انتزاعها بالشرعى بنحو من الأنحاء و لو لم يكن الجعل الشرعى مستتبعاً لأمر انتزاعى بنفسه بل مع الإتيان به خارجاً.

بل الأمر فى المعاملات أيضاً يكون كذلك فإنّه كما أنّ الحكم بعدم وجوب القضاء أو الإعادته فى العبادات يكون منشأ لانتزاع الصّحه الظاهريه فى مثل موارد قاعده الفراغ و التجاوز فكذلك يكون الحكم بعدم تكرار المعامله منشأ لانتزاع الصّحه الظاهريه فى موارد أصاله الصّحه فى المعاملات فتحصل أنّ الأقوى هو مجعوليته الصّحه و الفساد لكونها من الإنتزاعيات التى ترتبط بوضع الشرع و رفعه من دون فرق بين العبادات و المعاملات، فتدبر جيداً.

المقدمه السادسة: فى مقتضى الأصل

والكلام فيه يقع فى مقامين:

المقام الأوّل: فى مقتضى الأصل فى المسأله الأصوليه.

ولا يخفى عليك أنه إذا شككنا فى دلالة النهى لفظاً على الفساد وعدمها أو شككنا فى ملازمه الحرمة عقلاً مع الفساد وعدمها فلا أصل فى المسأله.

لأنّ الدلاله وعدمها ليس لها حاله سابقه إذ اللفظ إمّا له الدلاله من أوّل وجوده بالوضع أو ليس له الدلاله ولم يمض عليه زمان يعلم فيه حاله سابقه حتّى يمكن استصحابها.

كما أنّ الملازمه العقليّه بين الحرمة والفساد وعدمها إن كان المقصود منها الملازمه الأزلّيّه فهى مشكوكه إذ لا أصل فى البين حتّى يعيّن أنّ الملازمه كانت من الأزل أو لم تكن.

وإن كان المقصود منها الملازمه بين الحرمة الموجوده والفساد وعدمها فقبل تحقّق الحرمة وإن علمنا بعدم وجود الملازمه ولكّنه كان بنحو العدم المحمولى واستصحابه لا يثبت العدم النعتى كما لا يفيد استصحاب عدم الكزيّه قبل وجود الماء المشكوك كزيّته لإثبات عدم كزيّته.

هذا مضافاً إلى أنّ الملازمه المذكوره من الأحكام العقليّه وأمرها يدور بين الوجود والعدم فإنّ العقل إمّا يحكم بها أو لا يحكم ولا مجال لتعيينهما بالاستصحاب مع قطع النظر عن كون الملازمه كنفس الدلاله ليست موضوعه للأحكام الشرعيّه فلا يجرى الاستصحاب فيها لأنّ معيار جريانها هو كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً للحكم الشرعى وهو مفقود فى الدلاله والملازمه كما لا يخفى.

فتحصّل: أنه لا أصل فى المسأله الأصوليه.

المقام الثانى: فى مقتضى الأصل فى المسأله الفرعيه

ولا يذهب عليك أنّ مقتضى الأصل فيما إذا شكّ فى دلالة النهى على الفساد أو فى وجود الملازمه بين الحرمة والفساد هو الفساد فى المعاملات فيما إذا لم يكن إطلاق أو عموم يقتضى الصحه.

بخلاف ما إذا كان الإطلاق أو العموم موجوداً فإنّ مقتضاهما هو الصحه و لا عبره بالشكّ فى الدلاله أو وجود الملازمه.

وأما فى العبادات فقد يقال أنّ مقتضى الأصل فيها هو الفساد بعد سقوط الأمر بتعلّق النهى بذات العباده إذ لا يجتمعان فى واحد بعنوان واحد فلا أمر كما لا يحرز وجود الملاك بسبب سقوط الأمر وعليه فمقتضى الاشتغال اليقيني بالعباده المقربه هو الفراغ اليقيني وهو لا يحصل إلّا بإتيان الفرد غير المنهى.

ولكن لقائل أن يقول: أنّ ذلك صحيح فيما إذا لم يكن إطلاق وأما مع وجود الإطلاق ودلالته على وجود الملاك فمقتضى الأصل هو الصحه دون الفساد لكفايه قصد الملاك فى الصحه وقد مرّ (1) كيفيه دلالة الإطلاق على وجود الملاك فراجع فتحصّل أنّ مقتضى الأصل فى المسأله الفرعيه فى المعاملات والعبادات هو الفساد فيما إذا لم يكن إطلاق وأما مع وجود الإطلاق فمقتضى الإطلاق هو الصحه فتدبرّ جيداً.

المقدمه السابعه: أنّه لا فرق فى العباده المنهيه بين أن تكون عباده بسيطه كصوم العيدين أو عباده مركبه كصلاه الحائض أو جزءاً عبادياً للعباده كقراء سور العزائم أو شرطاً عبادياً للعباده كالوضوء.

فإنّ النهى فى جميع الصور متعلّق بنفس العباده ويجرى البحث فى كلّ واحد من

ص: ٣٠٩

الصور عن أنّ النهى يكشف عن الفساد أم لا- إذ لا فرق بين عباده وعباده اخرى والبساطه أو التركيب أو الجزئيّه أو الشرطيّه لا-توجب الفرق في المسأله والمفروض هو تعلق النهى بنفس العباده في جميع الصور وهو محلّ البحث هذا بخلاف ما إذا تعلق النهى بالوصف الملازم للعباده أو المفارق له فإنّه خارج عن محلّ النزاع إذ لم يتعلّق الأمر والنهى بالعباده بعنوان واحد بل هو داخل في مسأله اجتماع الأمر والنهى لأنّ عنوان المأمور غير عنوان المنهى عنه ويجرى فيه ما جرى في تلك المسأله حرفاً بحرفٍ.

## المختار في المسأله

يقع الكلام في مقامين:

### المقام الأوّل: في العبادات

لاشبهه في أنّ النهى الشرعى التحريمى المتعلّق بعنوان العباده يقتضى الفساد بحكم العقل فإنّه يدلّ على حرمة متعلّقه وهو كاشف عن مبغوضيّته ومع المبغوضيّه الذاتيه لا يصلح المتعلّق للتقرّب إذ المفروض أنّ المتعلّق ليس له إلّا عنوان واحد وعليه فلا ملاك ولا أمر لأنّهما فرع كون المتعلّق ذا عنوانين وهو خارج عن محلّ البحث فالنهى عن العباده مع فرض الإطلاقات الدالّه على مطلوبيّه العباده يرجع إلى تقييد المادّه ومقتضاه هو عدم وجود الملاك فيها ومع عدم وجود الملاك لا أمر فلا مجال للتقرّب به كما لا يخفى.

وهكذا الأمر في النهى التنزيهى المولوى إذ النهى التنزيهى عن العباده بعنوان واحد يدلّ أيضاً على مرجوحيّه متعلّقه ومع مرجوحيّه المتعلّق بعنوانه لا يكاد يمكن أن يتقرّب به إذ لا ملاك ولا أمر له حتّى يتقرّب بهما.

وأما النهى التنزيهى عن العباده بعنوان آخر فهو خارج عن محلّ الكلام لأنّ محلّ الكلام هو ما إذا تعلق النهى بالعباده بعنوان واحد وحيث لا يكون العباده بذاتها مرجوحه لآمانع من صحتها.

ومما ذكر يظهر خروج النهي الغيرى عن محلّ الكلام أيضاً كالنهي عن الضدّ بناء على اقتضاء الأمر بالصدّ للنهي عن الضدّ الآخر لأنه لا يكون بعنوان واحد فكما أنّ الأمر المقدّمى لا يتعلّق بذات الشيء بل بعنوان المقدّمى لشيء آخر فكذلك النهي المقدّمى.

وعليه فالأمر بذات العباده وإن لم يجتمع مع النهي الغيرى فى مقام الامتثال ولكنّ يكفى وجود الملاك فى ذات العباده لصحتها لو أتى بها بقصد الملاك لله تعالى.

وأما النواهى الارشاديه فهى خارجة عن محلّ النزاع أيضاً لوضوح دلالتها على الفساد مع سوقها لبيان المانع كنهى عن الصلاه فى وبر ما لا يؤكل لحمه وإنما الكلام فى النواهى المولويه وقد عرفت دلالتها على الفساد بحكم العقل من دون فرق بين كونها تحريميه أو تنزيهيه.

### المقام الثانى: فى المعاملات

ولا يبعد دعوى أنّ المتفاهم العرفى من النواهى الوارده فى المعاملات ما لم تقم قرينه هو كونها إرشادياً لا-مولوياً وإن كانت مولويتها معقوله بل واقعه فى جملة من الموارد كالنواهى الوارده فى حرمة التزويج على المحرم فى حال الإحرام أو حرمة الربا أو حرمة النكاح فى العده وغير ذلك ولاريب بعد كون المتفاهم العرفى هو الإرشاد أنّ النواهى الإرشاديه حينئذ تدلّ على الفساد لأنها إرشاد إلى وجود المانع ومن المعلوم أنّ الأسباب مع وجود المانع لا أثر لها وهذا ليس إلّا معنى الفساد، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه لو فرض تعلّق النهى التكليفى بالمعاملات فالنهي إما تنزيهى أو تحريمى نفسى أو تحريمى غيرى.

فإن كان النهى تنزيهياً أو تحريمياً غيرياً فلايدلّ على الفساد إذ لا منافاه بين المرجوحيه التنزيهيه والغيريه وبين تأثير المعامله كما لا يخفى.



وإن كان النهى تحريمياً نفسياً فهو إما متعلق بالتسبب بعقد إنشائي خاص لحصول المسبب كالنهي عن تسبب الظهار لحصول أثره وهو الفرقه.

والنهي المذكور لا يلزم الفساد لأن مبغوضيه التسبب بمعامله شرعاً لا ينافي تأثير السبب عرفاً ولذا ترتب الأثر على الظهار مع كونها محرماً.

وإمّا النهى متعلق بالمعامله من جهه مبغوضيه ترتيب الآثار المطلوبه من العقد عليه وهو أيضاً لا يلزم الفساد لما عرفت من عدم المنافاه بين مبغوضيه ترتيب الآثار شرعاً وترتب الآثار عرفاً بل النهى عن ترتيب الآثار عين النهى عن التسبب بعقد خاص.

وإمّا النهى متعلق بالسبب لأجل مبغوضيه المسبب كالنهي عن بيع المصحف من الكافر لأجل مبغوضيه ملكيته له وهذا النهى أيضاً لا يدل على الفساد وإن كان محرماً لعدم المنافاه بين المبغوضيه الشرعيه وتأثير السبب.

وإمّا النهى متعلق بأكل الثمن أو المثمن وهو خارج عن محلّ الكلام إذ النهى لا يتعلق في هذه الصوره بالمعامله نعم النهى عن أكل الثمن أو المثمن كاشف عن عدم صحه المعامله إذ لا وجه للنهي المذكور إلا فساد المعامله.

وإمّا النهى متعلق بذات السبب لا بما هو سبب بل بما هو فعل مباشرى صادر من الفاعل وهو أيضاً خارج عن محلّ الكلام إذ النهى فيه لم يتعلق به بعنوان المعامله وإيقاع السبب بل بما هو فعل مباشرى له.

فتحصّل: أنّ النهى المولوى مطلقاً في المعاملات لا يستلزم الفساد لأنه ربّما يكون النهى لافاده مجرد الحرمة التكليفية كالنهي عن الظهار مع أنّ الظهار مؤثر.

وإن أمكن اجتماعه مع الفساد مع قيام قرينه عليه كالتواهي الوارده في حرمة الربا وفساده.

هذا كله بحسب القاعده.

وأما بحسب الروايات فقد استدلل على إفاده النواهي التكليفية المتعلقة بذات المعامله للفساد بصحيحه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده فقال ذاك إلى سيده إن شاء أجازته وإن شاء فُرق بينهما قلت أصلحك الله إن الحكم بن عتيبه وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون أن أصل النكاح فاسد ولا يحل إجازته السيد له فقال أبو جعفر عليه السلام إنه لم يعص الله إنما عصى سيده فإذا أجازته فهو له جائز.

وبمعتبره موسى بن بكر عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام إنه قال: إنما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاص لله إنما عصى سيده ولم يعص الله إن ذلك ليس كإتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عدّه وأشباهه.

وجه الاستدلال أن الروايتين تدلان على أمرين أحدهما الكبرى وهي أن النكاح لو كان معصية لله تعالى لكان باطلاً. وثانيهما: نفى الصغرى وهي أن نكاح العبد لم يكن معصية لله تعالى وإنما كان معصية للسيد.

والأمر الأول يكفي لإثبات التعيّد بالبطلان في النواهي المولوية المتعلقة بذات المعامله فإن النواهي المولوية المتعلقة بذات المعامله تدل على أن إتيان موارد معصية لله تعالى فيندرج في قوله عليه السلام إنه لم يعص الله إنما عصى سيده فإذا أجازته فهو له جائز أو قوله إنما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاص لله إنما عصى سيده ولم يعص الله إن ذلك ليس كإتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عدّه وأشباهه.

ومقتضى الكبرى المذكوره في روايتين هو أن النكاح لو كان معصية لله تعالى لكان باطلاً.

وأجيب عن الاستدلال المذكور بأن المراد من المعصية المنفيه في قوله عليه السلام إنه لم يعص الله أو قوله عليه السلام وليس بعاص لله هي المعصية الوضعية لا التكليفية ولا كلام في استتباع المعصية الوضعية للفساد وإنما الكلام في المعصية التكليفية والمراد من المعصية

الوضعيّ المنفيّه أنّه لم يفعل ما لم يمضه الله وإنّما فعل ما لم يمضه مولاه والشاهد على إطلاق المعصيه على المعصيه الوضعيّه هو إطلاق المعصيه بهذا المعنى في صدر الروايه على الفعل غير المأذون فيه بإذن وضعي حيث قال الراوى في صحيحه زواره قلت لأبي جعفر عليه السلام «انهم يقولون أصل النكاح فاسد» مع أنّ إنشاء العقد لا ينافي حقّ المولى حتّى يكون معصيه تكليفيّه فالمراد من قوله أصل النكاح فاسد أنّه فعل ما لم يأذن به المولى وهى المعصيه الوضعيّه وعليه فالمعصيه والفساد فى الروايه بمعنى واحد ومع وضوح وحدتهما فالمراد من قوله عليه السلام إنّ لم يعص الله أو قوله إنّ ليس بعاص لله ليس المعصيه التكليفيّه وعليه فالروايتان حينئذٍ خارجتان عن محل الكلام ودعوى أنّ حمل المعصيه على مخالفه النهى الوضعى خلاف الظاهر بل الظاهر منها هى مخالفه النهى التحريمى مندفعه بأنّ ذلك فيما إذا لم تقم قرينه على ذلك.

وقد عرفت استعمال المعصيه فى صدر الروايه فى المعصيه الوضعيّه هذا مضافاً الى ما أفاده المحقّق الإصفهاني من استعمال المعصيه فى قوله عليه السلام عاص لمولاه فى صحيحه منصور بن حازم فى المعصيه الوضعيّه.

فإنّ السؤال عن الحرمة التكليفيّه بعد قوله عليه السلام عاص لمولاه فى صحيحه منصور بن حازم لا وجه له إلّا من جهة أنّ المراد من قوله عاص لمولاه هو المعصيه الوضعيّه.

لا يقال إنّ المعصيه فى الروايه هى معصيه تكليفيّه لا الوضعيّه لأنّ المراد من عصيان السيّد هو إتيان الحرام وهو مخالفه السيّد إذ هى خروج عن رسم العبوديّة والحرمة لا تسرى من عنوان مخالفه السيّد إلى عنوان النكاح بما هو هو و حاصل الروايه أنّ حرمة تكليفيّه متعلّقه بعنوان آخر غير عنوان ذات الشىء لا توجب الفساد بخلاف ما إذا تعلّقت الحرمة التكليفيّه بعنوان ذات الشىء كالنكاح فى أيام العدّه و عليه فالروايتان تدلّ على الفساد فيما إذا كان النهى متعلّقاً بشىء بذاته لا بعنوانه الآخر.

لأننا نقول: قد عرفت أنّ المراد من عصيان السيّد في صدر الروايات هو العصيان الوضعي لعدم حرمة مجرّد إنشاء النكاح عن العبد و حمله على الحرمة التكليفيّة لاجه له و لو كانت الحرمة متعلّقه بعنوان آخر غير عنوان ذات الشىء كعنوان المخالفه مع مولاه إذ مجرّد الإنشاء لا يوجب تضييع حقّ من حقوق المولى.

وأيضاً السؤال عن الحرمة التكليفيّة بعد قوله عليه السلام عاص لمولاه ممّا يشهد على أنّ المراد من العصيان هو العصيان الوضعي و إلّا فلا وجه للسؤال بعد تصريحه بأنّه عاص لمولاه و عليه فالروايات أجنيّه عن المقام لأنّ المعصيه المنفيّه فى طرف الله تعالى بقوله «ولم يعص الله» هى المعصيه الوضعيه بقرينه المعصيه المثبتة فى طرف العبد فإنّ المراد منها هى المعصيه الوضعيه ومحلّ الكلام فى المعصيه التكليفيّه ولا أقلّ من الشكّ فى أنّ المراد من المعصيه المنفيّه هى المعصيه التكليفيّه أو الوضعيه فلا تصلح الروايات لإثبات شىء على خلاف القاعده المذكوره فى النواهي المولويه التكليفيّه من عدم اقتضاءها للفساد، فلا تغفل.







## الفصل الأول: فى تعريف المفهوم والمنطوق

ولا يخفى أنّ المنطوق هو ما دلّت عليه القضية الملفوظة بالدلالة المطابقيّة أو التضمينيّة.

والمفهوم على تقدير ثبوته هو ما دلّت عليه القضية غير المذكورة فى شخص الكلام وهى التى تستفاد من القضية الملفوظة بالدلالة الالتزاميّة بسبب اشتمال القضية الملفوظة على خصوصيّة وهى تستتبع القضية غير المذكورة بلزوم بين بالمعنى الأخصّ ولقد أفاد وأجاد فى الكفايه حيث قال: إنّ المفهوم كما يظهر من موارد إطلاقه هو عبارة عن حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصيّة المعنى الذى أريد من اللفظ بتلك الخصوصيّة ولو بقريته الحكمه وكان يلزمه لذلك وافقه فى الإيجاب و السلب أو خالفه.

ومما ذكر يظهر أنّ المفهوم مستند إلى اللفظ لأنّ الخصوصيّة المذكورة فى القضية الملفوظة تدلّ على القضية غير المذكورة.

وبهذا الاعتبار يكون البحث عن المفاهيم من مباحث الألفاظ ثمّ الفرق بين المفهوم و المعنى الالتزامى بأنّ المفهوم أخصّ منه لاعتبار الخصوصيّة الملفوظة فى القضية المذكورة فى المفهوم دون المعنى الالتزامى إذ يكفى الملازمه بين المعنى المطابقي و المعنى الالتزامى.

ثمّ إنّ المنطوق والمفهوم يكونان من أوصاف المدلول لا الدالّ و لا الدلالة كما يظهر



من تعاريف القوم منهم الحاجبي حيث قال المنطوق هو ما دلّ عليه اللفظ في محل النطق و المفهوم هو ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: إنّ لفظه «ما» موصوله فتدلّ على أنّ المنطوق و خلافه من أوصاف المدلول.

ويظهر ممّا ذكرناه من اعتبار التابعيه بين المفهوم والمنطوق خروج مثل وجوب المقدمه عن المفهوم لأنّ الصيغه الداله على وجوب ذى المقدمه لا تشتمل على خصوصيه تدلّ باعتبارها على وجوب مقدّماته بل منشأ وجوب المقدمه على تقدير ثبوته هو الملازمه العقليه بين الوجوبين مع عدم خصوصيه فى صيغه وجوب ذى المقدمه.

وهكذا يظهر خروج دلالة الاقتضاء عن المفهوم كدلالة الآيتين أى قوله تعالى: (وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) و قوله عزّ وجلّ: (وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) على أنّ مدّه أقلّ مدّه الحمل هو ستّه أشهر وذلك لأنّ هذه الدلالة تكون بحكم العقل إذ لا يمكن جعل مدّه الرضاع حولين مع زياده مدّه الحمل عن ستّه أشهر وإلّا لزم ازدياد الحمل والفصال عن ثلاثين شهراً هذه الدلالة كما عرفت من جهة حكم العقل جمعاً بين الآيتين لا من جهة خصوصيه مذكوره فى إحدى الآيتين ثم لا يذهب عليك أنّ استفادة المفهوم من المنطوق على القول بها تكون باعتبار اشتمال المنطوق على الخصوصيه المستتبعه للقضيّه غير المذكوره ومن المعلوم أنّها هى استفادة من ألفاظ المنطوق باعتبار وضع أداه الشرط أو القضيّه الشرطيّه أو مقدمات الإطلاق الجاريه فى الكلام.

وعليه فما نسب الى القدماء من أنّ الدلالة على المفهوم من باب دلالة الأفعال لبناء العقلاء على حمل الفعل الصادر عن الغير على كونه صادراً عنه لغايه و فائده لالغواً وأنّ الغايه المنظوره هى إفاده المعنى أى شىء كان و ليس هذا مربوطاً بباب دلالة الألفاظ

على معانيها بل هو من باب بناء العقلاء على حمل فعل الغير على كونه صادراً عنه لغايته الطبيعيه لالغواً وهذا مقدم بحسب المرتبه على الدلاله الثابته للفظ بما هو لفظ موضوع على معناه لأنه من باب دلالة الفعل لا اللفظ بما هو لفظ و لذا يحكم به العقلاء قبل الإطلاع على المعنى الموضوع له تفصيلاً.

وهذا البناء كما يكون ثابتاً بالنسبه إلى مجموع الكلام فكذلك يكون ثابتاً بالنسبه إلى أبعاضه.

منظور فيه لعدم إحراز النسبه المذكوره بل يخالفها ما حكى عن الحاجبي لظهور تعريفه في أنّ المنطوق والمفهوم من باب دلالة الألفاظ لا من باب الأفعال وبناء العقلاء.

هذا مضافاً إلى أنّ ما حكم به العقلاء يكون من المبادئ لدلاله الألفاظ على معانيها إذ لا يستفاد منها إلّا الدلاله الإجماليه وأما التفصيل فهو مربوط بمفاد اللفظ بما هو اللفظ وعليه فمجرد دلالة اللفظ بما هو فعل على دخاله القيد في المطلوب لا ينفى دخاله شيء آخر في شخص الحكم في المنطوق بل هي متوقفه على استظهار الانحصار من مدلول اللفظ.

ثم إنّ البحث في المقام بحث عن وجود المفهوم لا البحث عن حجتيه لأنّ حجتيه الظهورات مفروغ عنها.



إشارة

ولا يخفى أنّ المشهور ذهبوا إلى دلالتها بمعنى أنّها كما تدلّ على ثبوت شيء عند ثبوت شيء فكذلك تدلّ بالالتزام على الانتفاء عند الانتفاء.

و استدللّ له بوجوه:

منها: التبادر بدعوى أنّ المنساق من الجملة الشرطية هو تعليق شيء و توقّفه على شيء آخر و هو دليل على كون الجملة الشرطية موضوعه لذلك.

ومقتضاه هو الانتفاء عند الانتفاء إذ لا معنى للتوقّف إلّا ذلك.

ويؤيّد ما هو المعروف من أنّ أداء «لو» للامتناع إذ مقتضاه هو الالتزام بالمفهوم والعلّية المنحصرة و إلّا فلاوجه لامتناع التالي بمجرد امتناع المقدم مع إمكان وجود علّه أخرى.

هذا مضافاً إلى شهاده صحّحه الاستدراك كما إذا قيل إن ضربتني ضربتك ولكنك لم تضربني فلاضربك مع أنّه لو لم يكن للقضية الشرطية مفهوم لم يكن حاجه إلى الاستدراك.

أورد عليه بأنّ تبادر العلّية المنحصرة من الجملة الشرطية غير ثابت بل غايته هو تبادر الترتب.

ولعل وجهه هو توهم انصراف الترتب الذى يدل عليه الجملة الشرطيه الى التوقف والتعليق من جهة كونه أكمل الأفراد من الترتب مع أن مجرد الأكمليه لا يوجب الانصراف.

هذا مضافاً إلى إمكان منع الأكمليه فإن الانحصار لا يوجب الأكمليه.

وأما تأييد ذلك بكلمه «لو» وصحة الاستدراك ففيه منع كون ذلك دليلاً على الوضع لإمكان ذلك مع القول بالدلاله من باب الإطلاق أيضاً فالدليل أعم من المدعى و بالجملة دلالة القضية على حصر العله فى المقدم أعم من أن يكون ذلك من جهة الوضع أو مقدمات الإطلاق أو المركب منهما، فتدبر جيداً.

منها: ما فى نهايه الأفكار من إطلاق الجزاء و بيانه أن قولهم أكرم زيدا مع قطع النظر عن القرائن الخارجيه لا يقتضى إلا مجرد ثبوت الحكم و المحمول لزيد بنحو الطبيعه المهمله الغير المنافى مع ثبوت شخص حكم آخر من هذا السنخ للعمرو.

وإهماله من هذه الناحيه لا ينافى إطلاقه من ناحيه أخرى و من أن هذا الحكم ثابت على الإطلاق لزيد من دون فرق بين حالاته من القيام و القعود و المجيئ ونحوه.

وبعبارة أخرى أن الموضوع باعتبار حالاته مطلق و يلزمه قهراً إطلاق فى طرف الحكم المترتب عليه أيضاً بحسب تلك الحالات.

فإذا ورد عليه أداء الشرط لا يقتضى إلا مجرد إناطه النسبه الحكميه بمالها من المعنى الإلطاقى بالشرط و هو المجيئ لأن ما هو شأن الأداء إنما هو إناطه الجملة الجزائيه بمالها من المعنى الذى يقتضيه طبع القضيه الحملية أو الإنشائيه بالشرط.

فإذا كان مقتضى طبع القضيه فى مثل قولهم أكرم زيدا هو ثبوت حكم شخصى محدود لزيد على الإطلاق الملازم لإنحصاره وعدم فرد آخر منه فى بعض الحالات و كان قضيه الأداء على ما هو شأنها إناطه تلك الجملة بمالها من المعنى بالشرط وهو

المجيبى فلا-جرم بعد ظهور الشرط فى دخل الخصوصيه بمقتضى ما بيناه يلزمه قهراً انتفاء وجوب الإكرام عن زيد عند انتفاء المجيبى.

وهذا البيان لا يحتاج فى إثبات المفهوم فى القضايا الشرطيه إلى إثبات العليه المنحصره لأنّ إطلاق الجزاء يكفى فى إفاده المفهوم من جهه أنّ لازم إناطه مثل هذا الحكم الشخصى حينئذ هو لزوم انتفاء ذلك عند الانتفاء.

وحيث أنّه فرض انحصار الطبيعى أيضاً بهذا الشخص بمقتضى الظهور الإطلاقى قهراً يلزمه انتفاء الحكم السنخى بانتفائه من دون احتياج إلى إثبات العليّه المنحصره.

ويمكن أن يقال: أنّ إطلاق القضية من جهه موضوعها بحسب الأحوال و منها المجيبى و عدمه غير باقٍ بمجرد إناطه القضية بالشرط و هو المجيبى ومع عدم اطلاق القضية بالنسبه إلى عدم المجيبى فلا دليل على نفي الحكم الآخر فى صوره عدم المجيبى بجهه أخرى إلّا إذا أفادت القضية الشرطيه عليّه منحصره و هو أول الكلام كما لا يخفى.

ومنها: إطلاق أداه الشرط بدعوى أنّ مقتضى جريان مقدمات الإطلاق فى أداه الشرط أنّ المراد من الترتّب المستفاد من أداه الشرط هو الترتّب بنحو العليه المنحصره لأنّه الذى لا يحتاج الى مؤونه زائده على بيان نفس الترتّب بقول مطلق إذ قيده عدمى لأنّ المترتب العلى المنحصر هو الترتب على الشرط لاغير بخلاف الترتّب غير المنحصر فإنّه الترتّب على الشرط و على الغير و من المعلوم أنّ الترتّب غير المنحصر يحتاج إلى المؤونه الزائده فكما أنّ فى إثبات نفسيه الوجوب يتمسك بالإطلاق ويقال أنّ خصوصيه الوجوب النفسى خصوصيه عدميه لأنّه الوجوب لا للغير بخلاف الوجوب الغيرى فإنّه الوجوب للغير فكذلك يتمسك بالإطلاق فى الترتّب العلى المنحصر بعد ما عرفت من أنّه هو الترتّب المطلق و لا يحتاج إلى المؤونه الزائده.

يمكن أن يقال: قياس المقام بالوجوب النفسى قياس مع الفارق لأنّ الوجوب النفسى

يغايير الوجوب الغيرى بخلاف الترتب فى المقام فى ان سنخ الترتب فى العليه المنحصره لا يغايير الترتب فى غير المنحصره اذ الانحصار و عدمه ليسا من شئون العليه بل هما من شئون العله.

وليس مدلول الاداه هو التعليق والتوقيف حتى يقال انه ملازم للانحصار ويغايير مع ما لم يكن للانحصار و عليه فالترتب بنحو الانحصار و بنحو غير الانحصار مصداقان للترتب و ايراده كل واحد منهما يحتاج الى القرينه و لا يكفى ليتعين احدهما الاخذ بالاطلاق، فتأمل.

ومنها: اطلاق الشرط بدعوى ان اطلاق الشرط من دون قيد لو لاشترط آخر يقتضى ان يكون الشرط مؤثراً بالفعل وحده و بخصوصه من دون تقييده بعدم شىء آخر فى السابق أو المقارن و هذا المعنى هو العله المنحصره.

يمكن ان يقال: لا انكار فى الدلاله على المفهوم مع كون المتكلم فى مقام بيان المؤثر الفعلى بنحو المذكور ولكنه نادر جداً، بل القدر المسلم فى القضيه الشرطيه هو كون المتكلم فى مقام إفاده العليه و صلاحيه الشىء للتأثير من دون دخل شىء آخر وجوداً أو عدماً فى العليه الشائيه هذا مضافاً الى ان الجزء اذا كان قابلاً للتكرار لا يدلّ الفعليه المذكوره على الانحصار بل مقتضى فعليته كل شرط هو تأثير كل شرط فى فرد من الجزء و لا ينافى الفعليه فى التأثير مع تعدد الشرط و عليه فلا ينتج الاطلاق المذكور انحصار الشرط والعله.

ومنها: ان تلفيق الوضع فى اداه الشرط مع الاطلاق فى الشرط يكفى فى إفاده المفهوم كما ذهب إليه فى الفصول و حاصل كلامه ان دلاله اداه الشرط على اناطه الجزء بالشرط وترتبه عليه وضعيه و لذا يكون استعمالها فيما لا اناطه فيه مجازاً هذا بخلاف دلالته على تعيين الشرط المذكور فى تلو الاداه فانها مقتضى جريان مقدمات الاطلاق

فى الشرط بعد عدم ذكر كلمه «أو شىء آخر» و لذا إذا ظهر تعدّد الشرط لا يلزم منه أن يكون الاستعمال مجازاً بل غاية هو المخالفه مع الظهور الإطلاقى فيحمل على أنّ الشرط أحد الأمرين جمعاً بين الأدلّه. والدليل على كون الأداه موضوعه للترتب و اللزوم هو تبادل العلقه بين الشرط و الجزاء بحيث تقتضى عدم انفكاك الجزاء عن الشرط.

وأما أنّ الشرط سبب للجزاء أو مسبّب عنه أو مشارك له فى العلّه فلامجال للثانى فى الجزاء الانشائى إذ لاسببىه للجزاء الإنشائى بالنسبه إلى الشرط كما لامجال للثالث إذ الظاهر من الشرط و الجزاء هو دخاله الشرط فى الجزاء لا كونهما معلولين لعلّه ثالثه فلايحمل عليه من دون قرينه فبقى الأوّل و هو أن يكون بينهما ترتّب و سببىه و أما أنّ هذه السببىه هل تكون منحصره أو لا فلا دلالة للأداه عليها بحسب الوضع.

نعم يمكن أن يتمسكك لها بإطلاق الشرط فإنّ إطلاق الشرط من دون ضميمه «أو شىء آخر» ظاهر فى تعيين المذكور وعدم دخاله شىء آخر فى ترتّب الجزاء عليه و ليس المراد من الإطلاق هو إطلاق الجزاء و إثبات أنّ ترتّب على الشرط إنّما يكون على نحو ترتّب المعلول على علته المنحصره حتّى يرد عليه بأنّ ترتّب المعلول على علته المنحصره ليس مغايراً فى السنخ مع ترتّب غير المنحصره بل هو فى كليهما على نحو واحد فإذن لامجال للتمسكك بالإطلاق لإثبات الترتّب على العلّه المنحصره بل المراد هو إطلاق الشرط من دون ضميمه شىء آخر معه.

وهذا الإطلاق مع انضمام مفاد الأداه يدلّ على تعليق خصوص الجزاء على خصوص الشرط بحيث إذا حصل الشرط ثبت الجزاء و إذا انتفى الشرط انتفى الجزاء.

فالقضيّه الشرطيّه بعد كون المتكلم فى مقام البيان تدلّ على الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء وبالجملة فكما أنّه لو شكّ فى مدخلية شىء آخر فى شرطيه



المذكور يدفع بالإطلاق فكذلك لو شك في وجود البديل للمذكور يدفع بالإطلاق وهذا لا يعتبر إلّا الإنحصار كما لا يخفى.

ويشهد على أنّ الجملة الشرطيّة دلّت على المفهوم عدّه من الروايات منها صحيحه أبي أيوب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنّنا نريد أن نتعجّل السير و كانت ليله نفر حين سأله فأى ساعه نفر؟ فقال لى أمّا اليوم الثانى فلاتنفر حتى تزول الشمس و كانت ليله نفر و أمّا اليوم الثالث فإذا ابيضت الشمس فانفر على بركة الله فإنّ الله جلّ ثناؤه يقول فمن تعجّل فى يومين فلا إثم عليه و من تأخّر فلا إثم عليه فلو سكت لم يبق أحد إلّا تعجّل ولكنّه قال و من تأخّر فلا إثم عليه. (١)

وهذه الروايه و نحوها تكفى لإثبات المفهوم للقضيّه الشرطيّه بما هى هى من دون ضمّ قرينه إليها لأنّ قوله عليه السلام فلو سكت لم يبق أحد إلّا تعجّل يدلّ على أنّ المفهوم من القضيّه الشرطيّه هو أنّ من لم يتعجّل فعليه الإثم و كان ذلك مفهوماً عرفياً بحيث لو سكت الله تعالى و لم يقل و من تأخّر فلا إثم عليه لم يبق أحد إلّا استفاد من القضيّه الشرطيّه حرمة التأخير و تعجّل لئلا يبتلى بالحرمة.

فالأظهر كما أفاد صاحب الفصول و ذهب اليه صاحب الحاشيه و الشيخ الأعظم وغيرهم من الأعلام هو أنّ القضيّه الشرطيّه تدلّ على المفهوم أعنى الانتفاء عند الانتفاء.

بقى التنبيه على أمور:

أحدها: أنّ المنتفى فى المفهوم هو سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفاء الشرط و انتفاء سنخ الحكم هو انتفاء طبيعه الحكم و انتفاء الطبيعه ليس إلّا بانتفاء جميع الأفراد و لاتدلّ القضيّه الشرطيّه على انتفاء الطبيعه عند انتفاء الشرط إلّا إذا كان الشرط فى

ص: ٣٢٨

القضيّة الشرطيّة علّه منحصره لوجود طبيعه فالحكم المعلق في القضيّة الشرطيّة هو الطبيعه و هذه الطبيعه تحققت ببعض الأفراد عند وجود الشرط وتتنفى بجميع الأفراد عند انتفاء الشرط.

وليس الحكم المعلق في القضيّة الشرطيّة هو شخص الحكم فإنّه خارج عن محلّ الكلام إذ انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه أو علته عقلي ولا يحتاج إلى إقامه دليل على انحصار علته بأداه أو غيرها.

وليس الحكم المعلق فيها هو الحكم الكلّي بحيث لا يشدّ عنها فرد منها لعدم الفرق بين أكرم زيداً في القضيّة الشرطيّة وبين أكرم زيداً في غيرها فكما أنّ أكرم زيداً ليس في الثاني كلياً فكذلك في القضيّة الشرطيّة و ليس الحكم المعلق في القضيّة الشرطيّة هو صرف وجوب الطبيعه الذي هو ناقض للعدم الكلّي بحيث إذا تحقّق صرف الوجوب نقض عدم الكلّي و إذا انتفى شرط صرف الوجوب بقى العدم المطلق لأنّ الوجود نقيض العدم و كلّ وجود بديل عدم نفسه لا العدم المطلق فانتفائه انتفاء نفسه لا انتفاء سنخ الوجوب.

وبالجمله انتفاء ناقض العدم لا يوجب بقاء العدم المطلق على حاله بل هو عدم ما هو ما بديل له فتعليق الوجوب على الشرط بهذا المعنى لا يقتضى انتفاء سنخ الحكم.

فالتحقيق هو أن يقال أنّ المعلق على العله المنحصره هو طبيعه وجوب الإ-كرام المنشأ في شخص هذه القضيّة لكنّه لا بما هو متشخص بلوازمه بل بما هو وجوب وطبيعه و الوجه في كون المراد من الحكم هو طبيعه الحكم هو أنّ التعليق يكون لمناسبه بين الشرط ومادّه الجزاء وهذه المناسبه لا تختصّ بفرد من المادّه بل إذا كانت علّه الوجوب بما هو وجوب منحصره في المجيئ استحال أن يكون وجوب فرد آخر بعله أخرى.

ولقد أفاد وأجاد في الكفايه حيث قال: إنّ المفهوم إنّما هو انتفاء سنخ الحكم وعليه

فلا حاجة في إثبات المفهوم إلى إثبات سنخ الحكم في المنطوق بل يكفي تعليق طبيعه الحكم مع إفاده أداه الشرط و مقدمات الإطلاق انحصار العله فاليه وإن كانت جزئيه ولكن تناسب الحكم والموضوع يوجب إلغاء الخصوصيه و جعل الشرط عله منحصره لنفس الوجوب و طبيعته و عليه فبانتفاء الشرط ينتفى طبيعه الوجوب وهو مساوق لانتفاء سنخ الحكم.

هذا كله بحسب القاعده الكليه في القضايا الشرطيه من دون قيام قرينه على اراده شخص الحكم وأما مع قيام القرينه على إرادته شخص الحكم فلا إشكال في أن الانتفاء عند الانتفاء حينئذ يكون عقلياً لا بدلاله الشرط أو الوصف أو اللقب كما أن الغالب في مثل الوقوف والندور والعهود والوصايا يكون كذلك ولذلك تكون خارجه عن دائره المفاهيم ثم إن البحث المذكور فيما إذا كان الجزاء في القضيئه الشرطيه إنشاء.

وأما إذا كان الجزاء قضيئه خبريه وإن استعملت بداعي الإنشاء فليس بجزئي بل هو كلي وتدلّ القضيئه حينئذ على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط وانتفائه عند انتفائه ومن المعلوم أن الدلاله على الانتفاء من جهه دلاله القضيئه على انحصار العله لا من جهه الدلاله العقليه فلا تغفل.

ثانيها: أن محلّ الكلام في القضايا الشرطيه هو ما إذا كان الموضوع ثابتاً في صورتى وجود الشرط و عدمه كقوله إن جاء زيد فأكرمه فإنّ الموضوع هو زيد و المحمول وجوب الإكرام و الشرط هو المجيئ والموضوع ثابت في صورته وجود المجيئ و عدمه.

وأما إذا لم يكن الموضوع محققاً إلما بالفرض و الشرط كقوله إن رزقت ولدأ فاختنه فهو خارج عن محلّ الكلام لأن انتفاء الحكم في هذه الصوره بانتفاء الموضوع عقلي ولا مفهوم للقضيئه إذ لم يبق الموضوع عند انتفاء الشرط حتى يمكن أن يدلّ القضيئه الشرطيه على انتفاء الحكم فيه.

ثالثها: أنّ دائره المفهوم تتسع بتعدد القيود و الشروط فى القضيه الشرطيّه إذ انتفاء كلّ قيد يكفى فى انتفاء الجزاء مثلاً إذا قال السيد إن جاء زيد فأكرمه كان مفهومه إن لم يجرى فلا يجب إكرامه و إذا قال إن جاء زيد و سلّم عليك وأتى بهديه فأكرمه كان مفهومه انتفاء الإكرام بانتفاء أحد الأمور المذكوره.

رابعها: أنّه لا إشكال فى لزوم التطابق بين المفهوم و المنطوق فى جميع القيود عدى السلب و الإيجاب.

فالمفهوم من قولك إن جاء زيد يوم الجمعة فأكرمه يوم السبت أنّه إن لم يجرىك زيد يوم الجمعة لا يجب إكرامه يوم السبت.

و لا كلام فيه إلّا فى العموم المأخوذ فى الجزاء فانه قد وقع الخلاف بين الأعلام فى أنّه لو أخذ العموم على وجه الاستغراق فى المنطوق هل يكون المفهوم هو رفع الإيجاب الكلى الملائم مع الإيجاب الجزئى أو يكون المفهوم هو السلب الكلى.

واستدلّ للأوّل بما هو مقرّر فى المنطق من أنّ نقيض كلّ شىء رفعه و مقتضى ذلك أن نقيض الموجه الكلى السالبه الجزئيه و نقيض السالبه الكلىه الموجهه الجزئيه وهذا هو التفاهم العرفى فى أمثال تلك القضايا.

ففى نفس القضيه المذكوره فى الجزاء يلاحظ الآحاد مستقلاً و لا يلاحظ العموم إلّا مرآه لها.

و عند ملاحظه القضيه مع ارتباطها بالشرط يلاحظ العموم مستقلاً.

والتطابق بين المنطوق و المفهوم محفوظ لأنّ العموم ملحوظ مستقلاً فى المنطوق و المفهوم غايته أنّ العموم منحلّ إلى الأشياء بنفسه فى المنطوق دون المفهوم فإنّه رفع المنطوق و لا يلزم فيه الاستغراق.

يمكن أن يقال: أنّ ملاحظه المتكثرات بعنوان واحد و شىء وحدانى عين.

ملاحظه المتكثرات بنفسها لأنّ المفروض أنّ العنوان الوجدانى مرآه بالنسبه اليها

وملاحظه العموم بما هو عموم بعنوان الموضوع المستقل يحتاج إلى مؤونه زائده مضافاً إلى أنه خلف في كون العام للاستغراق و أداه الشرط لمجرد الإناطه لالتغير موضوع القضيّه الجزائيه و عليه فالاستظهار المذكور في القضايا الشرطيّه الدالّه على المفهوم محلّ تأمل و إشكال.

واستدلّ للثاني بأنّ مفاد القضيّه الشرطيّه إذا كان الشرط عله منحصره هي عليه الشرط بالإضافه الى كلّ واحد من الأفراد و لازم ذلك هو انتفاء الحكم عن كلّ واحد منها عند انتفاء الشرط.

مثلاً قوله عليه السلام إذا كان الماء قدر كّر لم ينجسه شيء يدلّ بالمنطوق على أنّ الكرّيّه عله منحصره لعدم تنجيس كلّ واحد من النجاسات للماء فعله عدم تنجيس كلّ واحد من النجاسات بالنسبه الى الماء منحصره في الكرّيّه و عليه فلامفرّ من القول بعموم المفهوم لأنّه إذا كان العموم حاصلاً من عله واحده منحصره يلزم من انتفاء هذه العله انتفاء جميع أفراد هذا العموم فإنّ العموم عباره عن نفس الآحاد فلو كان لبعض الآحاد عله أخرى للحكم فلم يتحقّق العموم بعليه هذه العله بل بعض الأفراد و بعضها الآخر بعليه العله الأخرى و هو خلف في كون العله عله منحصره و هذه قرينه على تعميم المفهوم بحيث لولاها لكان نقيض الموجه الكليّه هي السالبه الجزئيه و نقيض السالبه الكليّه هي الموجه الجزئيه و الثاني أقرب على المختار من أنّ القضايا الشرطيّه تفيد العليه المنحصره بل الأمر كذلك لو لم نقل بذلك ولكن قامت قرينه على إفاده المفهوم و العليه المنحصره فتحصل أنّ المنطوق إذا كان الموضوع فيه مأخوذاً على وجه الاستغراق فالمفهوم في القضيّه الشرطيّه هو السلب الكليّ إذا كان المنطوق إيجاباً كلياً أو هو الإيجاب الكليّ إذا كان المنطوق سلباً كلياً.

وهذا وإن كان ينافي ما قرّر في المنطق من أنّ نقيض الموجه الكليّه هي السالبه

الجزئيه و نقيض السالبه الكليّه هي الموجبه الجزئيه ولكنّه لامفسرّ منه لأنّه خواصّ إفاده العليّه المنحصره في القضايا الشرطيّه فاللازم هو حمل ما في المنطق على غير القضايا الشرطيّه بناء على إفادتها العليّه المنحصره هذا مضافاً إلى ما قيل من أنّ موضوع كلام المنطقيين هو المعقولات ولا يرتبط بموضوع كلام الأصولي و الفقيه فإنّ موضوع كلامهم هو ظاهر الألفاظ، فتدبر.

خامسها: أنّ مع فرض تسليم أنّ مفهوم القضيّه الشرطيّه الموجبه الكليّه هي السالبه الجزئيه و مفهوم القضيّه الشرطيّه السالبه الكليّه هي الموجبه الجزئيه يقع الكلام في أنّ الأمر في العموم الأحوالي يكون كذلك أولاً ذهب بعض الأعلام إلى أنه كذلك نظراً إلى أنّ مفاد المنطوق في مثل قوله عليه السلام: (إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شيء) سالبه كليّه وهي أنّ الكثر لا ينجسه شيء من النجاسات أو المتنجسات في شيء من الحالات فيكون نقيضها رفع هذا العموم ويكفي في صدقه تنجس ما دون الكثر ببعض النجاسات ولو في بعض الحالات فنفس المفهوم ليس فيه عموم أفرادى و لإطلاق أحوالي.

ويمكن أن يقال: أنّ الإنصاف هو الفرق بين العموم الأحوالي المصرّح به بمثل قوله في كلّ حال ففي هذه الصوره يصحّ أن يقال نقيضه هو رفع هذا العموم و هو يشمل الأحوالي أيضاً و لاجاه في هذه الصوره إلى المقدمات و بين العموم الأحوالي المستفاد من مقدمات الحكمه.

فإنّ الظاهر في هذه الصوره يحتاج إلى المقدمات ثمّ أنّ نسبه المقدمات الى المنطوق و المفهوم على السواء و تجرى بالنسبه إليهما في عرض واحد و عليه تدلّ المقدمات المذكوره على العموم الأحوالي في المنطوق و المفهوم و يكون المفهوم في مثل قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شيء» أنّه إذا لم يكن الماء قدر كتر ينجسه بعض

الأشياء فى جمىع أحواله سواء كان الشىء وارداً على الماء أو كان الماء وارداً عليه أو كانا متلاقين.

وعليه فمفهوم أخبار الكثر يدل على نجاسه مادون الكثر بملاقاه نجس ما بالإطلاق الأحوالى من دون فرق بين أنحاء الثلاثة.

نعم يتوقف الإطلاق الأحوالى على إدراج قيد الملاقاه بالارتكاز العرفى فى مثل النجس ينجس الشىء كما يدرج المماسه فى مثل السكين يقطع اليد أو الإشراق فى مثل الشمس تنضج الأثمار.

ومن المعلوم أن بعد الإدراج المذكور كان المقدر كالمذكور فى كونه مجرى الإطلاق الأحوالى.

سادسها: أن العلية المستفاده من القضيئه الشرطيئه بعد استظهار الانحصار بالوضع والإطلاق تدل على أن وجود تالى الأداة عله لترتب الحكم على الموضوع المذكور وعدمه عله لانتفاء سنخ الحكم عن الموضوع المذكور ولا تعرض له بالنسبه إلى غيره من الموضوعات وعليه فالعليه هنا ليست على نحو العلية المستفاده من اللام لوجود الفرق بين قولنا الخمر حرام لأنه مسكر و قولنا الخمر حرام إذا كان مسكراً إذ مفاد الأول هو أن ميزان الحرمة هو الإسكار فى أى موضوع كان و مفاد الثانى أن وصف الإسكار متى تحقق فى موضوع الخمر يوجب ترتب الحرمة عليه و متى لم يتحقق فيه يوجب انتفائها عنه من دون تعرض لحال غير الخمر اللهم إلا أن قلنا بالغاء الخصوصيه، فتدبر جيداً.

سابعها: فى تعدد الشرط مع عدم إمكان تكرار الجزاء كالقتل كما إذا ورد إن ارتد المسلم قتل و إن زنى المسلم المحصن قتل فى مثله بناء على إفاده القضيئه الشرطيئه

للمفهوم يقع التعارض بين الدليلين فإن مقتضى إفاده المفهوم أنّ كلّ قضيه تنفى الحكم عن غير موضوعه.

ولذلك ذكروا وجوهاً للجمع بينهما.

الأول: تقييد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر فيكون كلّ واحد من الشرطين مستقلاً في التأثير ولا يتوقف على وجود الشرط الآخر فالارتداد موجب للقتل كما أنّ الزنا من الشخص المذكور موجب للقتل و عليه فانتفاء القتل بانتفاء الشرطين و يكفي وجود أحدهما لترتب الجزاء و إن حصل الشرطان بالتعاقب فالتأثير للسابق و إن تقارنا في الحصول فالتأثير لهما.

وحيث أنّ المفهوم في هذه الصورة باقٍ في كلّ منهما فينفيان الثالث.

الثاني: رفع اليد عن المفهوم في الطرفين بدعوى أنّ المفهوم متقوم بالخصوصيّة وهي إفاده العلية المنحصرة فمع تعدّد الشرط لا موجب للانحصار ومع اختلال الانحصار لا موجب للمفهوم فحينئذٍ يكون كلّ واحد من الشرطين سبباً مستقلاً و لا ينفيان الثالث.

الثالث: تقييد كلّ واحد من المنطوقين بمنطوق الآخر ورفع اليد عن استقلاله كلّ واحد منهما فالشرط مع التعدّد هو مجموع الشرطين و مفهومهما هو انتفاء الجزاء بانتفاء المجموع ولو مع بقاء أحدهما.

الرابع: أن يجعل الشرط و السبب هو الجامع بين الشرطين وأن يرفع اليد عن خصوصيّة كلّ واحد منهما ففي هذه الصورة يكفي في ترتب الشرط أحد الأمرين.

والتحقيق هو الوجه الأوّل بعدما عرفت من أنّ المختار في إفاده المفهوم هو وضع الأداة للإناطة و جريان مقدّمات الإطلاق في تاليها فإنّ مع تعدّد الشرط لا تستعمل الأداة أو الهيئه الشرطيّه في غير معناها الحقيقي ولا يخل بالإطلاق اللفظي والاستعمال و إنّما



يكشف تعدّد الشرط عن تقييد المراد الجدّي فمقتضى الجمع بين الشرطين هو تقييد إطلاق كلّ منهما المقتضى للمفهوم بالآخر و يبقى الإطلاق اللفظي في بقيه الموارد تحت إصالة الجدّ كسائر المطلقات المقيده فإن مقتضى القاعده هو رفع اليد عن مقتضى الإطلاق بمقدار المقيّدات فالمنطوقان يدلّان على تأثيرهما بالخصوص في الجزاء و مقتضاه هو انحصار علّه الجزاء في الشرطين.

ومنشأ التقييد المذكور هو التصرّف في المنطوقين إذ كلّ منطوق يدلّ بمقدّمات الإطلاق على كونه بلابديل و بلاحاجه إلى الضميمة علّه في الجزاء فمع ملاحظه دليل آخر يرفع اليد عن إطلاق عدم البديل و يقيّد كلّ منطوق بالآخر و يرفع اليد من الانحصار الحقيقي و يحملان على إفاده الانحصار الإضافي بالنسبه إلى غيرهما وهكذا يتقيّد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر كما أنّ إصالة الإطلاق في كلّ واحد من المنطوقين و المفهومين متقيده بالأخرى.

وممّا ذكر يظهر عدم صحّه الوجه الثاني لأنّ الانحصار لا يستفاد من الوضع حتّى يقال مع تعدّد الشرط اختلفت دلالة الجمله الشرطيّه على الانحصار ومع الاختلال المذكور لادلاله للجملتين على المفهوم لأنّ قوام دلالتهما عليه بالخصوصيّة التي هي الانحصار و المفروض أنّهما ليستا مستعملتين في المعنى الموضوع له فلفظ الأداة بعد استعمالها في غير معناها الحقيقي بقرينه التعدّد لاتدلّ على الانحصار ولا على عدم مدخلية شيء آخر بل عرفت أنّ الانحصار يستفاد من الوضع و الإطلاق و من المعلوم أنّ التقييد لا ينافي بقاء الإطلاق و الانحصار الإضافي و دعوى رفع أصل الحصر لا موجب له كما لا يخفى.

وهكذا يظهر عدم صحه الوجه الثالث و الرابع إذ لا وجه لرفع اليد عن الظهور في

السبب المستقل لكل منهما بعنوانه فدعوى الاشتراك في التأثير أو دعوى أن المؤثر هو الجامع خلاف الظاهر ولا موجب لرفع اليد عن الاستقلال في التأثير أو عن العنوان الخاص.

فتحصّل: أن الوجه الأوّل مقدّم بناء على استفاده العليّه المنحصره من مقدّمات الإطلاق فلا تغفل.

ثامنها: في تداخل الشروط و الأسباب و المسببات و الجزاء و عدمه فيما إذا تعدّد الشروط و الأسباب و اتّحد الجزاء أو المسبب عنواناً ولكن كان قابلاً للتكرار والبحث فيه يقع في مقامين.

المقام الأوّل: في تداخل الشروط و الأسباب و عدمه و المراد من التداخل عند تعدّد الشروط و الأسباب هو تداخل الأسباب أو الشروط في استيجاب الجزاء أو المسبب.

مثلاً إذا ورد أنه إذا زلزلت الأرض أو انخسف القمر صلّ ركعتين فإن قلنا بالتداخل فالواجب عند وقوعهما صلاه واحده و إن لم نقل به فالواجب صلوات متعدده.

ثمّ إنّ هذا البحث لا يتبنى على المفهوم بل يجري في القضايا الحملات الدالّه على سبب شىء لشىء بنحو القضية الحقيقيه إذ لا فرق بين أن يقال إذا زلزلت الأرض أو انخسف القمر صلّ ركعتين وبين أن يقال حدوث الزلزله في بلدكم أو وقوع الخسف في أفقكم يوجب صلاه ركعتين و السرّ فيه أنّه من مباحث المنطوق لا المفهوم.

ثمّ إنّ المراد من تعدّد السبب هو أن يكون السبب قابلاً للتعدّد سواء كان التعدّد نوعياً أو شخصياً و أمّا ما لا يكون قابلاً للتعدّد كما إذا كان السبب صرف الوجود فهو خارج عن محلّ البحث لأنّ صرف الشىء لا يتكرّر ولا يتعدّد والمفروض هو البحث عن تداخل الأسباب المتعدده.

وحاصل الكلام في المقام أنّ المختار هو عدم تداخل الأسباب والشروط في مفروض

الكلام وتوضيح ذلك أنه إذا كانت الدلالة على التعدّد فى السبب والشرط وضعياً مع اتّصال القضايا فلا إشكال فى تقدم الدلالة على التعدّد المذكور على إطلاق المسبّب و الجزاء المقتضى للوحده لعدم انعقاد الإطلاق فى ناحيه الجزاء أو السبب مع الدلالة الوضعيّه على التعدّد لعدم تامّيّه مقدّمات الحكمه مع وجود القرينه على التعدّد وهو الدلالة الوضعيّه فى ناحيه السبب و الشرط إذ من المعلوم أنّ تعدّد الأسباب والشروط يقتضى تأثير كلّ واحد منها من قبل نفسه فى وجود ماهيه المسبّب أو الجزاء بل الأمر كذلك إذا كانت الدلالة المذكوره لمقدّمات الإطلاق لتفرّع إطلاق الجزاء على المقدّم كتفرّع الحكم على الموضوع أو كتفرّع الإطلاق الأحوالى على العموم الأفرادى هذا كلّ مع اتّصال القضايا.

وأما مع انفصال القضايا فالظهور وإن كان فى كلّ واحد من الشرط والجزاء والسبب والمسبّب منعقدّاً ولكن مع ذلك لا يمنع ظهور الجزاء و المسبّب عن ظهور الشرط والسبب فى التعدّد وذلك لأنّ اقتضاء كلّ واحد لا يعارض مع اقتضاء الآخر لأنّ البعث لا يتعلّق بالطبيعه بما هى هى إذ ليست هى إلّا هى لا مطلوبه و لا غير مطلوبه بل يتعلّق بوجودها فالبعث المتعلّق بوجود الطبيعه يقتضى وجوداً واحداً من الطبيعه و لا يقتضى عدم البعث إلى وجود آخر بل هو بالاضافه إلى وجود آخر بوجود آخر لا اقتضاء والبعث الآخر يكون مقتضياً لوجود آخر بوجود آخر وعليه فلا تعارض بين الاقتضاء واللا-إقتضاء بهذه الملاحظه وإن انعقد الظهور فى كلّ قضيه لانفصال كلّ قضيه عن الأخرى.

وبالجملة إنّ اقتضاء الوحده فى ناحيه الجزاء و المسبّب اقتضاء حيثىّ و ليس بإطلاقى ولو من جهه سبب آخر و إلّا لزم أن يكون كلّ قضيه ناظره إلى قضيه أخرى وهو ممنوع و عليه فلا منافاه بين ظهور كلّ قضيه شرطيه أو سببيه فى إفاده الحدوث عند الحدوث و ظهور الجزاء أو المسبّب فى وحده وجود الطبيعه لما عرفت من عدم

التعارض بين الاقتضاء و اللاقتضاء إذ الماهية فى الجزاء أو المسبب لاقتضاء لها بالنسبة إلى وجود آخر بخلاف القضية الشرطية أو القضية السببية فإنها تكون مقتضية لوجودات أخرى و لا تعارض بين اللاقتضاء والاقتضاء وإن انعقد الظهور فى الوحده فى كل قضية لكونها منفصله عن القضية الأخرى لأن هذا الظهور حيثى فلا يمنع ظهور الجزاء أو المسبب فى الوحده من ناحيه سبب نفسه أو شرطه المذكور فى هذه القضية عن وجود آخر بسبب أو شرط آخر كما لا يخفى.

وعليه فكل قضية مفادها التحريك إلى وجود واحد فنفس التحريك الثانى تحريك آخر فيقتضى حركه أخرى لا أن المتعلق مقيد بالآخر ضروره أن كل قضية ليست ناظره إلى قضية أخرى لأن المبحث فى المقام لا يكون مبتنياً على النظاره والمفهوم نعم لو فرض ذلك لزم أن يقيد إطلاق كل قضية بالأخرى كما لا يخفى.

فلحاظ صرف الوجود فى الجزاء لو ثبت ليس إلّا من جهه سبب نفسه أو شرطه ولا نظر فيه إلى غيره من الأسباب و الشروط.

فإذا كانت الأسباب أو الشروط متعدده وكان الجزاء قابلاً للتكرار كما هو المفروض لزم تكرار المسبب أو الجزاء لأن كل واحد من الأسباب و الشروط يقتضى وجوده هذا بخلاف تكرار الأمر من دون تكرار السبب أو الشرط فإنه لا يدلّ إلّا على التأكيد ولأقلّ من الشكّ فى التأسيس أو التأكيد فى الأمر المكرّر من دون ذكر سبب أو شرط فمقتضى البراءه هو جواز الاكتفاء بالواحد و الحمل على التأكيد كما لا يخفى.

وعليه فإذا ورد إن فعلت كذا فتصدّق بكذا و إن فعلت ذاك فتصدّق بكذا كان مقتضى القاعده هو تكرار التصدّق بتكرار الشرط و هكذا فى السبب و لافرق فيه بين أن كانت القضايا متّصله أو منفصله و هذا هو الذى يعرفه العرف و يحكم به إذ كلّ سبب عنده

يقتضى و يؤثر في مسببه بل الأمر كذلك فيما إذا كان السبب أو الشرط من جنس واحد و تكرر فإن مقتضى جعل السببه للطبيعه هو سرايه السببه إلى كل فرد فرد منها.

وعليه فبعد جعل السببه بطبيعه شيء يترتب عليها ما يترتب على الأسباب التكوينيّه فكما أنّ كلّ سبب من الأسباب التكوينيّه يؤثر ولو من جنس واحد فكذلك يؤثر كلّ سبب شرعى كما لا يخفى.

قال الشيخ الأعظم إنّ الأسباب الشرعيّه كالأسباب العقليه فحينئذ لو كانت الأسباب الشرعيّه سبباً لنفس الأحكام وجب تعدّد إيجاد الفعل فإنّ المسبّب يكون هو اشتغال الذمّه بإيجاده و السبب الثانى لو لم يقتض إشغالاً آخر فإمّا أن يكون لنقص فى السبب أو المسبّب و ليس شيء منهما أمّا الأول فمفروض و أمّا الثانى فلاّ قبول الاشتغال للتعدّد تابع لقبول الفعل المتعلّق به و المفروض قبوله للتعدّد و احتمال التأكيد مدفوع.

### بطلان التفصيل بين اتحاد الجنس و عدمه

وحيث عرفت أنّ مقتضى القاعده هو عدم تداخل الأسباب و الشروط فى التأثير مع إمكان تكرار المسبّب و الجزاء فلا فرق فى ذلك بين أن يكون الجنس متحداً أو مختلفاً لأنّ المناط فى الجميع واحد و هو ظهور القضيتين فى تعدّد الأسباب و الشروط فيما إذا كانت الأجناس مختلفه و ظهور القضيه المأخوذه فيه طبيعه الشرط و السبب فى الطبيعه الساريه فيما إذا كانت الأجناس واحده و مقتضى سريان الطبيعه هو انحلال طبيعه الشرط أو السبب إلى آحادها و عليه فمقتضى ظهور الجملة السببه أو الشرطيّه فى كلتا صورتين فى الحدوث عند الحدوث يقتضى أنّ كلّ فرد فرد يكون سبباً مستقلاً لترتب الأثر عليه فلا وجه لتداخل الأسباب بعضها فى بعض ولو كان من جنس واحد.

وعليه فإن سها المصلّى فى صلاته بما يوجب سجدة السهو مرّات عديده فى صلاه واحده يجب عليه لكلّ مره سجدة السهو و إن كان سببه واحداً نوعياً كما لا يخفى.

## بطلان التفصيل بين كون الأسباب الشرعيه معرّفات أو مؤثّرات

وذلك لأنّ مجرّد المعرفيه لا تقتضى المصير إلى التداخل لإمكان معرفيه الأسباب الشرعيه لأسباب حقيقيه واقعيه.

ويكفى لإثبات ذلك ظهور الجمله السببيه أو الشرطيّه فى الطبيعه الساريه وفى الحدوث عند الحدوث و فى تعدّد المسبّب أو الجزاء بتعدّد السبب أو الشرط فإنّ هذه الظهورات تدلّ على تعدّد السبب الحقيقى أو الشرط الحقيقى المنكشف بالمعرّفات الشرعيه.

فاختيار كون الأسباب الشرعيه معرّفات لا يستلزم القول بالتداخل بعد الاعتراف بظهور الجمله الشرطيّه أو السببيه فيما ذكر.

هذا مضافاً إلى أنّ حمل العناوين المأخوذه فى لسان الأدلّه الشرعيه على المعرّفات لا تساعده ظواهر الأدلّه حيث أنّ الظاهر من العناوين أنّها بأنفسها موضوعات لابعنوان كونها معرّفات.

وعدم دخاله الأسباب الشرعيه فى أحكامها كدخل العلّه الطبيعيه فى معلولها لا يستلزم أن تكون الأسباب الشرعيه معرّفات محضه بل هى كما يقتضيه الظواهر موضوعات لها و تتوقّف فعليه الأحكام على فعليه تلك الموضوعات و لا تنفكّ عنها أبداً و من هنا تشبه العلّه التامه من هذه الناحيه أى من ناحيه إستحاله انفكاكها عن موضوعاتها فتحصل أنّ القضايا سواء كانت داله على الجنس الواحد أو المتعدّد تدلّ على تعدّد الأسباب و عدم تداخلها و ذلك لما عرفت من ظهور الجمل المذكوره فى الحدوث عند الحدوث و هو يقتضى عدم التداخل بين الأجناس والآحاد كما لا يخفى.

المقام الثانى: فى تداخل المسبّبات و عدمه.

ولا يخفى عليك أنّ بعدما عرفت من عدم تداخل الأسباب و الشروط و تأثير كلّ

واحد منها يقع البحث في جواز الاكتفاء بمسبب واحد أو جزء واحد في امتثال الجزاء والمسببات المتعدده و عدمه.

والتحقيق أنه يجوز التداخل بالإتيان بمسبب واحد أو جزء واحد فيما إذا كان العنوانان عامين من وجه لتصادقهما على المأتي به مع قصد الامتثال للمتعدد إن كان أمراً قصدياً وإلا فيتصادقان عليه قهراً ففي مثل إذا جاءك زيد فأكرمه و إذا سلم عليك فأطعمه مما كان النسبه بينهما هي العموم من وجه يجوز التداخل بأن يمثل الأمر بالإكرام والأمر بالإطعام بكيفيته يصدق عليه الإكرام و الإطعام ومع صدقهما يسقط الأمر بهما و لامعنى للامتثال إلا ذلك.

وهكذا بالنسبه إلى غسل الجنابه وغسل الحيض فإنه يمكن أن تأتي المرأه بغسل واحد بقصدهما فإنه مع قصدتها ذلك يصدق على المأتي به أنه غسل الجنابه وغسل الحيض لأنّ العنوانين من العناوين المتصادفه و كانت النسبه بينهما هي العموم من وجه ومع الصدق المذكور يتحقق الامتثال.

وبالجمله فمع الإتيان بالواحد المعنون بالعنوانين يصدق الإتيان بهما و يتحقق الامتثال كما لا يخفى.

ولا يتوقف ذلك على القول بجواز الاجتماع في الأمر والنهي لجواز الاكتفاء بإتيان ما فيه الملاكان في الحكم بالامتثال بناء على عدم لزوم قصد الأمر في الامتثال كما هو الظاهر.

ويلحق بذلك ما إذا كانت النسبه بين المتعلقين عموماً من وجه من ناحيه إضافتهما إلى موضوعهما فقوله إذا جاءك زيد فأكرم العالم و إذا سلم عليك فأكرم الهاشمي مثل قوله إذا جاءك زيد فأكرمه و إذا سلم عليك فأطعمه فكما أنّ النسبه بين الإكرام والإطعام هي العموم من وجه فكذلك تكون النسبه بين إكرام العالم و إكرام الهاشمي

عموماً من وجه فيجوز التداخل في الامتثال بإتيان المجمع لإنطباق العنواين عليه إذ لا يعتبر في تحقّق الامتثال إلّا الإتيان بما ينطبق عليه متعلّق الأوامر والمفروض هو صدقه عليه.

واحتمال لزوم الإتيان بالمتعلّق منفرداً لا مجتمعاً مندفع بإطلاق المتعلّق من كلّ الدليلين إذ لم يتقيد كلّ واحد منهما بعدم اجتماعه مع الآخر مع امكان التقييد بذلك كما يقيد صلاه العصر بكونها واقعه عقبه صلاه الظهر.

ثمّ لافرق فيما ذكر بين أن يكون الطرفان واجبين كما في الأمثله المذكوره أو واجباً و مستحبّاً كصوم الاعتكاف و صوم القضاء أو مستحبّين كنافله المغرب و صلاه الغفيله.

فإنّ مقتضى إطلاق الأمر بكلّ منها من دون تقييدها بالانفراد هو عدم دخاله التقدّم و التأخّر في المأمور به ومعّه يجوز الجمع بينها في مقام الامتثال بأن يأتي بصلاه بعنوان النافله و الغفيله أو أن يأتي بصوم بعنوان صوم الاعتكاف و القضاء و هكذا.

ومع الإطلاق لاجمال لاحتمال أن يكون العنوانان متباينين في الواقع بحيث لا يمكن قصدهما بعمل واحد نظير عدم امكان الإتيان بأربع ركعات بقصد الظهر والعصر.

إذ معنى الإطلاق هو عدم اشتراط إتيان نافله المغرب أو صلاه الغفيله أو صوم الاعتكاف أو صوم القضاء بكيفيه خاصّه كإتيان نافله المغرب قبل الغفيله أو بعدها أو إتيان الغفيله بعد نافله المغرب أو قبلها فمع عدم اشتراط الكيفيه المخصوصه ينتفى احتمال التباين و معه يجوز أن يأتي بهما مجتمعاً في مقام الامتثال ثمّ لا يبعد جواز التداخل فيما إذا كانت النسبه بين العنواين هي العموم و الخصوص المطلق بحسب الخارج ولكن لم يؤخذ مفهوم الأعم في الأخصّ كقولهم حرّك و لاتدن إلى موضع كذا أو حرّك و أدن من موضع كذا و كقولهم جئني بحيوان و جئني بناطق لكفايه تغاير المفهومين في الذهن في جواز اجتماع الأمر والنهي أو اجتماع المثليين و إن كانت النسبه



بحسب الخارج هي العموم و الخصوص فيجوز تعلق الحكمين بالعنوانين فيتداخلان في الأخص بحسب الخارج و لعل الأمر في مثل الجنس و الفصل كالحیوان و الناطق كذلك فإنهما متغايران بحسب الذهن ولكن النسبه بينهما هي العموم و الخصوص بحسب الخارج و الاتحاد الخارجى لا يضّر لعدم كون الخارج متعلقاً للحكم و إنما هو مصداق للمفهومين المتغايرين اللذين كانا مورداً للحكمين.

ومما ذكرناه يظهر أنه لا مجال للتداخل فيما إذا كانت النسبه بين المفهومين هي التباين لعدم إمكان اجتماعهما كالكسوه و الإطعام فتغاير المفهومين المتعلقين للحكمين لا يبقى مجالاً للتداخل كما لا يخفى.

ويلحق به ما إذا كان متعلق الحكمين حقيقه واحده لأن تعدد الأمر في الحقيقه الواحده غير معقول فمع عدم الحمل على التأكيد لا بد و أن يكون متعلق كل واحد من الأمرين هو الفرد المتغاير للفرد الواجب بالأمر الآخر.

ومن المعلوم أنه لا مجال لتداخل الأفراد ولو من مهية واحده لمغايره الأفراد بعضها مع بعض.

والمراد من الفرد ليس عنواناً كلياً حتى يكون قابلاً للانطباق على الكثيرين من الأفراد حتى يقال بأن عدم إمكان تداخل العنوانين من ماهية واحده غير مسلم بل القيود الوارده على ماهية مختلفه فقد تكون موجهه لصيروره المقيدتين متباينين كالإنسان الأبيض و الأسود وقد لا تكون كذلك كالإنسان الأبيض و العالم مما بينهما عموم من وجه.

فالوضوء في قوله إذا نمت فتوضأ وإذا بليت فتوضأ ماهية واحده ولا بد من كونها مقيدة حتى يكون كل سبب عله مستقلاً للإيجاب على أحد العنوانين لكن لا يجب أن يكون بين العنوانين التباين حتى يمتنع تصادقهما على الفرد الخارجى.

بل المراد من الفرد هو الوجود الذهني من الفرد الخارجى بنحو الوجود اللافراغى

فصوره الذهني من كل فرد كنفس الفرد الخارجى فى أنها مغايره لغيرها ومباينه لها ومع المغايره والمباينه لامجال لتداخل الفردين فى واحد كما لامجال للتداخل فى الماهيتين المتباينين.

فلايجوز الإكتفاء بالوضوء الواحد فى المثال المزبور و إن كان فى المثال مناقشه لأنّ ناقض الوضوء هو صرف وجود الناقض وهو لايتكرّر فالأولى أن يذكر طواف النساء فى ما إذا أتى بعمرتين فإنّ كلّ عمره توجب طواف النساء غير طواف النساء الذى اقتضته عمره أخرى فالمغايره بين الفردين تمنع عن امتثالهما بوجود واحد فاللازم هو أن يأتى بطواف النساء مرّتين ولايكفى بطواف واحد اللهمّ إلا أن يقال يمكن إلقاء الخصوصيات الفرديّه ومعها تكون الصوره الذهنيّه من كلّ فرد بمنزله الكلى فتأمل.

### مقتضى الأصل فى الشك فى تداخل الأسباب

ولا يخفى أنّ الشكّ فى تداخل الأسباب وعدمه يرجع الى احتمال كون المؤثر هو الجامع المنطبق على أوّل الوجود أو كلّ واحد من الأسباب فالمتيقن حينئذٍ هو حدوث تكليف واحد ويرجع فى الزائد إلى إصالة البراءه.

هذا مضافاً إلى جريان استصحاب عدم النجاسه بالسبب الثانى فيما إذا أصاب البول يد شخص مرّتين و متعاقبين لأنّ بعد الإصابه الأولى كان المعلوم هو عدم تنجس اليد بسبب آخر فإذا حدث الإصابه الثانيه و شكّ فى حدوث النجاسه ثانياً يستصحب عدمه.

وإن أصابا دفعه وشككنا فى أنّ كلّ واحد مؤثر أو الجامع بينما فاستصحاب جامع النجاسه بعد العمل بالمتيقن من التكليف جار ولكن لأثر له إذ الأثر مترتب على الأفراد لاعلى الجامع واستصحاب جامع النجاسه لإثبات تأثير كلّ واحد منهما مثبت.

وكيف كان فالشكّ فى التكليف الزائد على المقدار المتيقن يكون مجرى لإصالة البراءه.

## مقتضى الأصل في الشك في تداخل المسببات

ولا يذهب عليك أنّ الشك في تداخل المسببات وعدمه يرجع إلى الشك في الامتثال و السقوط بعد الفراغ عن أصل ثبوت التكليف و اشتغال الذمه به.

وحيث إنّ فإن كان إطلاق المتعلقات كافياً لدفع احتمال مدخلية التقدّم و التأخر وإحراز إمكان التصادق فلاشك في كفايه الإتيان بما يتصادق العنوانان عليه.

وإن لم يكن إطلاق أو كان الدليل ثبوتياً أو كان مجملاً فمقتضى الأصل هو عدم التداخل و لزوم الإتيان بكلّ واحد من الأسباب حتى يحصل الفراغ اليقيني بعد الاشتغال اليقيني.

ذهب المشهور إلى أنّ إثبات حكم لذات مأخوذه مع بعض صفاتها لا يستلزمه انتفاء ذلك الحكم عند انتفاء تلك الصفه.

ويقع البحث عنه في مقامين:

أحدهما: في محلّ النزاع، و لا إشكال في شمول عنوان البحث للوصف المعتمد على الموصوف كقولهم أكرم رجلاً عالمًا و أمّا ما لم يعتمد على الموصوف كقولهم أكرم عالمًا فقد يقال بخروجه عن عنوان البحث بدعوى أنّه لافرق بين اللقب و الوصف غير المعتمد فكما أنّ اللقب لا يدلّ على المفهوم من دون خلاف فكذلك الوصف غير المعتمد و الملاك في عدم الدلاله فيهما واحد و هو أنّ الحكم الثابت في القضية لعنوان اشتقاقياً كان أو ذاتياً لا تدلّ القضية إلّا على ثبوت هذا الحكم لهذا العنوان و أمّا انتفاء الحكم عن غير العنوان المذكور بجهه من الجهات فلا إشعار لها فضلاً عن الدلاله عليها.

ويمكن أن يقال: أنّ قياس الوصف غير المعتمد على اللقب في غير محلّه فإنّ الذات في الوصف غير المعتمد كالمذكور عند العرف و إن قلنا ببساطه المشتقّ فإنّ مفهوم ضارب مثلاً و إن كان بسيطاً ويعبر عنه في اللغة الفارسيه ب - «زننده» ولكن هذا المفهوم عند

العرف يحتوى الذات بخلاف اللقب فإنه لا يكون كذلك نعم يمكن تحليله عقلاً- بالذات والعنوان ولكن المعيار هو التفاهم العرفى لا التحليل العقليّ فالأظهر كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره هو دخول الوصف غير المعتمد فى عنوان البحث فراجع.

ويؤيده بعض الاستدلالات والأجوبه كالاستدلال بقوله عليه السلام مطل الغنى ظلم على أنّ مطل غير الغنى ليس بظلم والجواب عنه بأنّ الدلاله مع القرينه لا مانع منها و إنّما الكلام فيما إذا كان الكلام خالياً عن القرينه مع أنّه لو لم يكن الوصف غير المعتمد داخلاً فى محلّ البحث كان الأولى فى الجواب عنه بكونه من قبيل مفهوم اللقب لا الوصف.

ثمّ إنّ الوصف إمّا وصف أخصّ كقولهم أكرم إنساناً عالماً أو الوصف الأعمّ من وجه كقوله صلى الله عليه وآله وسلم وفى الغنم السائمه زكاه.

وكلاهما داخلاً- فى عنوان البحث و إمّا الوصف المساوى كقولهم أكرم إنساناً ضاحكاً بالقوّه أو الوصف الأعمّ المطلق كقولهم أكرم إنساناً ماشياً فلا إشكال فى خروجهما عن محلّ البحث لأنّ الوصف المساوى أو الأعمّ المطلق لا يوجبان التضييق فى ناحيه الموصوف حتى يدلّ على انتفاء الحكم فى الموصوف عند انتفاء الوصف بل عند انتفاء الوصف لا يبقى موصوف كما لا يخفى.

ثمّ يمكن إلحاق الحال والتميز وغيرهما من قيود الموضوع فإنّ مناط المفهوم فى الوصف يأتى فى تلك الموارد أيضاً ولكن مقتضى وجود المناط فيها هو الإلحاق كما ذكرنا لا الإدخال لعدم صدق عنوان الوصف على أمثال هذه الموارد فتدبّر جيّداً.

وثانيهما: فى أدلّه المثبتين

منها: التبادر كما يشهد له فاتبادر عدم مطلوبته شراء العبد الأبيض من قول المولى لخادمه إشتري لى عبداً أسود.

وفيه: منع واضح لأنّ عدم مطلوبيّته شراء العبد الأبيض من ناحيه هذا الخطاب لا يستلزم عدمه مطلوبيّته بسائر الجهات.

ومنها: دعوى وضع الوصف للعلّيّه المنحصره وفيه أيضاً منع واضح لعدم شاهد لذلك بل لادلاله للوصف على العلّيّه فضلاً عن انحصارها وما اشتهر من أنّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلّيّه منظور فيه لاحتمال خصوصيّة المورد و دخاله الموضوع أو المتعلّق الموصوف و عليه فلايدلّ التعليق المذكور على أنّ الوصف علّه تامّه و على فرض التسليم لاينفى احتمال تعدّد العلّه هذا مضافاً إلى أنّه مجرد إشعار وهو غير الدلاله.

ولا يقاس الوصف بالشرط لما عرفت من وضع الشرط للإناطه و العلّيّه و دلالة اطلاق الشرط على الانحصار و لاوضع ولادلاله فى الوصف كما لا يخفى.

ودعوى أنّ الوصف بعنوانه متمّم لقابليته القابل والموضوع وهو معنى الشرط حقيقه وحيث أنّ الظاهر دخله بعنوان الخاصّ لا بعنوان كونه مصداقاً للجامع بينه و بين غيره وأنّ المنوط بهذا الوصف نفس الوجوب بما هو وجوب لا- بما هو شخص من الوجوب فلامحاله ينتفى سنخ الوجوب بانتفاء ما هو دخيل فى موضوعيّ الموضوع لسنخ الحكم فقياس الوصف بالشرط فى محلّه مندفعه بأنّ الوصف متمّم لقابليته الموضوع وعلل قوامه لا من علل الحكم وهذا هو الفرق بين الوصف والشرط فإنّ الشرط من علل الأحكام والوصف من علل الموضوعات وانحصار تتميم الموضوع فى وصف لايدلّ على علّيّه الموضوع أو انحصار العلّيّه فى الموضوع بالنسبه إلى الحكم و عليه فلاوجه لجعل الوصف فى معنى الشرط وإرجاع القضيه الوصفيه إلى القضيه الشرطيّه.

ومنها: أنّ الأصل فى القيود أنّها للاحتراز ولامعنى للاحتراز إلّا هو المفهوم.

وبعباره أخرى أنّ التخصيص بأمر زائد على الذات كقولك صلّ خلف العادل لا بدّ

فيه من فائده وحيث أنه لا فائده إلا نفي الحكم عن غير الموصوف بوصف كذا أوجب ذلك القطع بهذا النفي وليس ذلك إلا هو المفهوم.

يمكن أن يقال: لا- كلام في ما إذا علم أن الموصوف علمه منحصره في ترتب الحكم عليه فإن الحكم حينئذ يتنفي بانتفاء الموصوف ولكنّه ليس من جهه دلالة الجملة الوصفيّه بل لقيام قرينه خاصّه.

والأصل في القيود وإن كان للاحتراز إلا أنه لدفع احتمال كون الوصف مذكوراً من باب الاهتمام أو التوضيح أو الابتلاء وإثبات دخالته في تحقّق موضوع الحكم وهذا لا يوجب حمل الأوصاف والقيود على بيان العلّه فضلاً عن انحصارها لأن الاحتراز يكفيه دخاله القيود والأوصاف في تحقّق موضوع الحكم وتضييقه ولا موجب للأزيد منه ما لم يقم قرينه خاصّه وبالجملة إثبات شيء لشيء لا ينفي إثباته عمّا عداه.

فإذا قيل جئني بحيوان ناطق لا يدلّ هذه الجملة إلا على مطلوبية إيتاء الانسان للخدمه ولا ينافي هذا مطلوبية إيتاء الحيوان أيضاً لجهه من الجهات كالركوب ونحوه ولذا لو قيل بعد هذه العبارة جئني بحيوان فهم منه تعدّد المطلوب فكما أن جئني بإنسان لا مفهوم له فكذلك جئني بحيوان ناطق لا مفهوم له و وصف الناطقيه لا- يدلّ على انحصار المطلوبية في الحيوان الناطق كما لا يخفى.

ومنها: أنه لو لم تدلّ القضية الوصفيّه على المفهوم فلا موجب لحمل المطلق على المقيد وقد أنكر شيخنا بهاء الدين قدس سره على منكري مفهوم الوصف بقوله بأنهم قد قيّدوا بمفهوم الصفه في نحو أعتق في الظهار رقبه مؤمنه فإذا لم يكن مفهوم الصفه حجه عندهم كيف يقيّدون بها فما هذا إلا التناقض.

فمما ذكر يظهر أن مورد عدم حجّيه المفهوم مختصّ بغير موارد الإطلاقات وأما فيها فمفهوم الوصف حجّه.

يمكن أن يقال: لافرق في عدم حجّيته مفهوم الوصف بين موارد الإطلاقات وغيرها ما لم يحرز وحده المطلوب بقريته خارجيه إذ لاوجه لحمل المطلقات على المقيّدات في المثبتات لاحتمال مطلوبيه كليهما فمع عدم إحراز وحده المطلوب فالمقيّد يدلّ على مطلوبيه المقيّد ولاينافي ذلك مع مطلوبيه المطلق أيضاً بدليل آخر وعليه فانتفاء الوصف لايدلّ على عدم حكم آخر بالنسبه إلى ذات الموصوف بعد احتمال تعدّد المطلوب.

نعم لو كان المطلوب واحداً كما في مثال إن ظهرت فأعتق رقبه وإن ظهرت فاعتق رقبه مؤمنه فاللازم لوجود المنافاه بين الطلب البدلي و جواز الاكتفاء بكل واحد من أفراد الطبيعه مع الطلب التعيني و اراده خصوص بعض الافراد من الطبيعه هذا فيما اذا كان العموم بدلياً و اما اذا كان العموم استغراقياً كقولنا أكرم العلماء و أكرم عدون العلماء فيحمل على تعدد المطلوب اذ لامنافاه بين ان يكون الواجب احترام جميع الأفراد و بين أن يكون بعض الأفراد مورد الاحترام من جهه اخرى و هى العلم و مثله اذا ورد المنفيان يكون أحدهما مقيّداً كما اذا ورد يحرم النظر إلى العوره و ورد يحرم النظر إلى عوره المؤمن لان شمول الاول استغراقى فيشمل مورد الاخر و لامانع من أن يكون النظر بالنسبه إلى كل فرد حراماً و عليه فيكون حرمة النظر إلى عوره المؤمن من جهه تعدد المطلوب و حرمة اخرى هو حمل المطلق على المقيّد والمراد من الحمل أنّ المقصود من المطلق فى الخطاب المذكور هو المقيّد فقوله أعتق رقبه و أعتق رقبه مؤمنه فى قوّه أن يقال من أوّل الأمر أعتق رقبه مؤمنه فالقيّد والوصف لتحديد الموضوع وليس ذلك من جهه دلالة الوصف على المفهوم بل من جهه العلم بوحده الطلوب و حصول المناقضه العرضيه بينهما.

فإنّ مقتضى المطلق أنّه هو المطلوب لا المقيّد و مقتضى المقيّد أنّه هو المطلوب لا المطلق والجمع بينهما يقتضى حمل المطلق على المقيّد لمنصوبيه دلالتة بالنسبه إلى



المطلق ولأن رفع اليد عن المقيّد يوجب لغويّه المقيّد بخلاف العكس فإنّ المطلق بإطلاقه يشمل المقيّد أيضاً وهذا الجمع غير مرتبط بالمفهوم بل يكون من جهة المنطوقين المذكورين فتحصل أنّ مفهوم الوصف ليس بحجّه لافى المطلقات و لافى غيرها ما لم يقرينه خاصّه كمقام التحديد ونحوه.

بل بعد العلم بوحده المطلوب وحمل المطلق على المقيّد يحكم بعدم كون المطلق محكوماً بالحكم المذكور في القضيّه و لدلاله للقضيّه على انتفاء الحكم عن المطلق بوجهه أُخرى من الجهات بعدما عرفت من عدم دلالة الجملة الوصفية على المفهوم فلا تغفل.

### هنا تفصيلان:

أحدهما: الفرق بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفيه بمنع المفهوم في الثانيه دون الأولى لعدم التعدّد والشدّه والضعف فيها بخلاف الأحكام التكليفيه فاللازم هو حمل المطلق على المقيّد في الوضعيات وفيه أنّ وجه حمل المطلقات في الوضعيات على المقيّدات هو العلم بوحده السبب فيها غالباً وهو كما عرفت موجب للحمل المذكور مطلقاً من دون فرق بين الأحكام التكليفيه والأحكام الوضعية ومع وحده السبب يكشف عدم قابليته المطلق للسببيه فنفي السببيه عن المطلق ليس من جهة مفهوم الوصف بل من جهة عدم قابليته المطلق للسببيه و وحده السبب.

وثانيها: أنّه لا فرق في عدم دلالة الوصف على المفهوم بين نفى الحكم عن حصص أخرى غير الحصّه المذكوره كقولنا أكرم رجلاً عالمًا فإنّه لا يدلّ على نفى وجوب الإيـكرام عن حصّه أخرى كالرجل العادل أو الهاشمي ونحوهما وبين نفى الحكم عن طبيعي موصوفه على نحو الإطلاق كقولنا أكرم رجلاً عالمًا فإنّه لا يدلّ على نفى وجوب الإيـكرام عن طبيعه الرجل بوجهه من الجهات غير الجهه المذكوره في شخص هذه القضيّه و

بالجمله، فكما لادلاله للوصف على المفهوم بحسب الأول فكذلك لادلاله له على المفهوم بحسب الثانى.

وظهور القيد فى الاحتراز ودخله فى الموضوع لا ينفى الحكم عن طبيعى موصوفه من سائر الجهات غير الجهة المذكوره فى شخص هذه القضيه إذ كل قيد و إن كان فى نفسه ظاهراً فى الاحتراز ودخله فى الموضوع نفى أن الحكم غير ثابت له إلا مقيداً بهذا القيد لامطلقاً وإلا لكان القيد لغواً ولكن ذلك كله بالنسبه إلى شخص الحكم المذكور فى القضيه ولانظر له بالنسبه إلى سنخ الحكم ولو من سائر الجهات وعليه فكما أن الوصف لا ينفى الحكم عن سائر الحصص فكذلك لا ينفى سنخ الحكم عن طبيعه الموصوف من سائر الجهات.

فلامجال لاستنتاج حمل المطلق على المقيّد ولو كان التكليف متعدداً بدعوى أن القيد ظاهر فى الاحتراز فيدلّ على أن الحكم وهو وجوب الإكرام لم يثبت لطبيعه الموضوع على الإطلاق وإنما يثبت لحصّه خاصه منه وهو العالم العادل فى مثل قوله أكرم عالماً وأكرم عالماً عادلاً من دون فرق بين كون التكليف واحداً أو متعدداً وذلك لما عرفت من عدم المنافاه بين عدم ثبوت شخص الحكم المذكور فى هذه القضيه لطبيعه الموضوع على الإطلاق وبين أن يكون محكوماً بسنخ الحكم بجهه أخرى غير شخص هذا الحكم.

وعليه فلانفاه بين أكرم عالماً وأكرم عالماً عادلاً إلا إذا أحرز وحده المطلوب وهكذا لانفاه بين لا تكرم عالماً ولا تكرم عالماً فاسقاً إلا إذا أحرز وحده المطلوب وأما مع عدم إحراز وحده المطلوب فمقتضى أدله أكرم عالماً هو مطلوبيه إكرام طبيعه العالم كما أن مقتضى قوله لا تكرم عالماً هو النهى عن إكرام طبيعه العالم فتدبر جيداً.



ويقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: فى دلالة الغايه على المفهوم

ذهب المشهور بل المعظم إلى أنّ تقييد حقيقه الحكم بالغيه يدلّ على انتفاء الحكم سنخا بعد الغايه بناء على دخول الغايه فى المعنى أو يدلّ على انتفائه سنخا عن الغايه وما بعدها بناء على خروج الغايه.

ويشهد له التبادر إذ تقييد حقيقه الحكم بحدّ خاصّ ظاهر فى ارتفاعه بحصول الحدّ بالخصوص ومقتضى ارتفاع حقيقه الحكم بحصول الحدّ الخاصّ هو ارتفاع جميع أفراده إذ حقيقه الحكم وطبيعته لا يرتفع إلّا بارتفاع جميع أفراده فكما أنّ علّه حقيقه الوجوب بما هو وجوب إذا انحصرت فى شىء فلامحاله يقتضى انتفاء العلّه انتفاء سنخ الوجوب فكذلك فى المقام إذا حدّدت طبيعه الحكم وحقيقته بحدّ خاصّ فلامحاله تنتفى حقيقه الحكم بحصول الحدّ المذكور وإلّا لزم الخلف فى تحديده بذلك الحدّ كما لا يخفى.

ودعوى: أنّ المحدّد بالحدّ ليس هو الطبيعه و الحقيقه بل هو الحكم الجزئى الشخصى

وارتفاع الحكم الجزئي والشخصي بحصول الحد لا يدل على ارتفاع طبيعه الحكم وحقيقته و سنخ الحكم.

مندفعه بأن جزئيه إنشاء الحكم وخصوصيته ليست مورد الالتفات عند الإنشاء لأن الهيئه آله محضه للبعث والإغراء من غير توجه إلى الجزئيه والكلئيه والمفروض أن القضية ليست القضيه الشخصيه بل القضيه الطبيعیه فالمحدد هو الوجوب بما هو وجوب فإذا حصل الحد ينتفى الوجوب بما هو وجوب و معنى انتفائه بما هو هو انتفائه بجميع أفراده.

وبعبارة أخرى دلالة القضيه المغتياه على المفهوم من ناحيه دلالتها على انتفاء حقيقه الحكم بحصول الغايه وهكذا دلالة الجمل الشرطيه على المفهوم من ناحيه دلالتها على انتفاء حقيقه الحكم بانتفاء العله إذ مقتضى دلالتها على انتفاء حقيقه الحكم بانتفاء العله أو بحصول الحد الخاص هو انتفائه بجميع أفراده.

ولست هذه الدلالة فى القضيه الوصفيه فإنها لمجرد إثبات حكم لموصوف و لادلاله فيها على الانتفاء عند الانتفاء وعليه فما ذهب إليه المشهور من دلالة القضيه المغتياه على المفهوم وهو انتفاء سنخ الحكم بحصول الغايه لا يخلو عن وجه ولكن ذلك مختص بما إذا كانت الغايه قيداً للحكم وأما إذا كانت قيداً للموضوع كقوله تعالى: (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) أو قوله تعالى (وَأَمْسِكُوا بُرُوسَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) أو كانت قيداً للمتعلق كالأمر بالسير من البصره إلى الكوفه فلامفهوم لها لأن الجمله حينئذ تكون كالجمل الوصفيه فى الدلالة على مجرد اثبات الحكم للموضوع أو المتعلق و لادلاله لها على الانتفاء عند الانتفاء.

ثم لا يخفى عليك أنه ذكر بعض أموراً لتشخيص كون الغايه غايه للحكم أو قيداً

للموضوع أو المتعلق ولكنّه لا يخلو عن تأمل ونظر فالأولى هو إichاله ذلك إلى لاستظهار العرفى

المقام الثانى: فى دخول الغايه أو خروجها والظاهر أنّه لافرق بين أن يكون الغايه غايه للموضوع أو غايه للحكم فى ظهورها فى الخروج لأنّ المراد من الغايه هو ماينتهى عنده الشىء لا آخر نفس الشىء ومن المعلوم أنّ حدود الشىء خارج عن الشىء سواء كان الشىء موضوعاً أو حكماً نعم ربّما يستعمل الغايه فى آخر نفس الشىء وحيثنذ لاتدلّ على خروجها كقولك قرأت القرآن من أوله إلى آخره وأمّيا فى مثل سر من الصبره إلى الكوفه أو قوله عزّوجلّ: (أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) فالكوفه خارجه عن مورد السير الواجب فيجوز أن سار إلى جدارها ولم يدخل فيها كما أنّ الصيام ينتهى إلى الليل وكان الليل خارجاً عن الواجب وهو صوم اليوم.

ص: ٣٥٧



ولا يذهب عليك أنّ حصر حكم في شيء يدلّ بمفهومه على نفي الحكم المذكور عن غيره ولا كلام في ذلك وإنّما الكلام في موارد إفاده الحصر وهي متعدّده.

منها: كلمه الاستثناء نحو «إلّا» إذا لم تستعمل بمعنى الصفه أى الغير وإلّا فلاتدلّ على الاستثناء بل هي وصف فيدخل في مفهوم الوصف وكيف كان فالإستثناء في الإيجاب كقولك جائي القوم إلّا زيدا يدلّ على اختصاص الإيجاب بالمستثنى منه والنفي بالمستثنى وعليه فغير الجائي منحصر في زيد.

والاستثناء في النفي كقولك ماجائي القوم إلّا زيد يدلّ على اختصاص النفي بالمستثنى منه والإيجاب بالمستثنى وعليه فالجائي منحصر في زيد والشاهد على ذلك هو التبادر عند أهل اللسان.

ودعوى: أنّ المستفاد من قولك ماجائي إلّا زيد ليس إلّا عدم دخول زيد في الحكم المذكور وأما حكمه فيحتمل أن يكون موافقاً أو مخالفاً وشيء منهما غير مستفاد من الكلام المذكور.



مندفعه بوضوح دلالة الاستثناء على الحكمين في مثل ليس لزيد على دراهم إلّا درهم أحدهما نفى الدراهم وثانيهما إثبات الدراهم ولذا يحكم العقلاء باشتغال ذمته بالدرهم بعد إقراره بذلك وليس ذلك إلّا لدلالة الاستثناء وعليه فدعوى إهمال الاستثناء بالنسبة إلى حكم المستثنى غير مسموعة.

نعم ربّما تستعمل الجملة الاستثنائية مثل لا صلاة إلّا بطهور في مقام الإرشاد إلى اشتراط الصلاة بالطهارة وليست الجملة حينئذٍ بعدد الإخبار عن العقد السلبى والايجابى وفي مثله لامفهوم للاستثناء وأين هذا من مثل ما جاءنى القوم إلّا زيد.

ويشهد على تبادل الاختصاص والحصر من الاستثناء قبول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إسلام من قال كلمه لا إله إلّا الله إذ ليس هذا إلّا لدلالة هذه الكلمه على التوحيد والإخلاص ولو كان الاستثناء مهملاً من ناحيه حكم المستثنى فلاوجه للقبول المذكور كما لا يخفى.

ثم وقع الكلام استطراداً فى أنّ كلمه التوحيد تفيد توحيد الذات أو توحيد المعبود ذهب الشيخ الأعظم إلى الأوّل وتبعه المحقق الخراسانى قدس سره وقال فى الكفايه إنّ المراد من الإله هو واجب الوجود ونفى ثبوته ووجوده فى الخارج وإثبات فرد منه فيه وهو الله يدلّ بالملازمه البيّنه على امتناع تحقّقه فى ضمن غيره تبارك وتعالى ضروره أنّه لو لم يكن ممتنعاً لوجد لكونه من أفراد الواجب.

وأورد عليه بأنّ هذا المعنى بعيد عن أذهان العامّة هذا مضافاً إلى أنّ العرب فى صدر الإسلام لم يكونوا مشركين فى أصل واجب الوجود بل كانوا مشركين فى العباده فكلمه الإخلاص ردع لهم فى الشرك فى العباده فقبول كلمه التوحيد إنّما هو لأجل نفى الآلهه (أى المعبودين) لا إثبات وجود البارى تعالى فإنّه كان مفروغاً عنه.

على أنّ لفظه الإله تطلق على المعبود بحسب اللغة لا- واجب الوجود فالمناسب أن يراد منها فى كلمه التوحيد المعبود بالحق أى لامعبود بالحق إلّا الله.

ويمكن الجواب: بأن إرتكاز وحده الخالق وواجب الوجود غير بعيد عن أذهان الآحاد ولذا متى سئل المشركون عن خالق السموات والأرض أجابوا بأنه هو الله ومع وجود هذا الارتكاز لا مانع من إرادته التوحيد الذاتى.

ودعوى: أنّ العرب كانوا مشركين فى العباده لا- فى الذات فلاحاجه إلى التوحيد الذاتى كما ترى إذ هذه الكلمه ليست مخصوصه بجماعه المشركين المعاصرين للنبي صلى الله عليه و آله و سلم الذين اعتقدوا بوجود الخالق الأسمى بل هى لجميع الطوائف والملل ولو لم يعتقدوا بوجود الخالق أصلاً كالماديين والملحدين فلاوجه لتخصيص هذه الكلمه بتلك الطائفه.

وأما استعمال كلمه الإله فى واجب الوجود فى المحاورات فهو موجود ولعلّ منه لو كان فيهما آله غير الله لفسدتا.

هذا مضافاً إلى إمكان أنّ يقال أن الإله بمعنى المستحقّ للعباده ذاتاً وهو مساوٍ لواجب الوجود ويدلّ على كلا الأمرين أى التوحيد الذاتى والتوحيد فى العباده لأنّ الإله بمعنى المستحقّ للعباده وإن لم يعبد بالفعل راجع الى الصفات الذاتيه الراجعه إلى نفس الذات فإنّ استحقاق العباده من أجل المبدئيه والفياضيه فيستحقّ العله انقياد المعلول لها وتخضعه لها فنفى فعليه هذا المعنى عن غيره تعالى لعدم كونه بذاته مبدأ مقتضياً لذلك ويستحيل أن ينقلب عمّا هو عليه فينحصر المستحقّ للعباده ذاتاً فى الله تعالى فتأمل.

ومنها: كلمه «إنّما» وهى على المعروف تكون من أداه الحصر مثل كلمه «إنّما» فإذا استعملت فى حصر الحكم أو الصفه فى موضوع معين دلّت بالملازمه البيّنه على انتفاء الحكم أو الصفه عن غير ذلك الموضوع.

ويشهد له التبادر عند أهل اللسان مضافاً إلى تصريح أهل اللغه و دعوى عدم الخلاف بل الإجماع عليه كما عليه أئمّه التفسير.

ويشكل ذلك بأنه لاسبيل لنا إلى ذلك فإن موارد استعمال هذه اللفظه مختلفه ولا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها.

وأما النقل المذكور فاعتباره موقوف على اعتبار قول اللغوى فى تشخيص الأوضاع وهو غير ثابت هذا مع احتمال أن يكون ذلك من اجتهاداتهم وتمسك العلماء بمثل حديث إنما الأعمال بالنيات لفساد العمل بلائيه لا يجدى لأنه لا يزيد عن مجرد الاستعمال.

وأجيب عنه: بأن السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا فإن الانسباق إلى أذهان أهل اللسان كالأعشى والمبزد أيضاً سبيل هذا مضافاً إلى انسباق ذلك إلى أذهان الذين سكنوا البلاد العربيه سنوات متماديّه كالأزهري وغيره ويكفى لإثبات التبادر عند أهل اللسان ما حكاه المفسرون من أهل الأدب العربى من الأقوال والأشعار فإنها توجب الاطمئنان بذلك.

قال فى مجمع البيان لفظه «إنما» مخصّصه لما أثبت بعده نفيه لما لم يثبت يقول القائل لغيره إنما لك عندى درهم فيكون مثل أن يقول إنه ليس لك عندى إلّا درهم وقالوا إنما السخاء حاتم يريدون نفى السخاء عن غيره والتقدير إنما السخاء سخاء حاتم فحذف المضاف والمفهوم من قول القائل إنما أكلت رغيفاً وإنما لقيت اليوم زيداً نفى أكل أكثر من رغيف ونفى لقاء غير زيد وقال الأعشى:

ولست بالأكثر منهم حصيّ وإنما العزّه للكاثر

أراد نفى العزّه عنّ ليس بكاثراً (١) والأعشى أحد المعروفين من شعراء الجاهليّه.

وقال الزمخشري فى ذيل قوله تعالى: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ) ويعنى إنما اختصاصهم بالموالاه. (٢)

ص: ٣٦٢

١- (١) مجمع البيان، ج ٣، ص ٢٠٩.

٢- (٢) الكشاف، ج ١، ص ٦٢٣.

وأيضاً تاج العروس والصحاح ظهران في أنّ الحصر مما يفيد كلمه «إنّما» عند ابناء المحاوره و حمله على اجتهاداتهم بعيد جداً. ودعوى أنّ قوله تعالى: (إنّما مثل الحياه الدنيا كماءٍ أنزلناه من السماء) مع أنّه لا شكّ في أنّ الحياه الدنيا لها أمثال أخرى يدلّ على عدم إفاده إنّما للحصر.

مندفعه: أولاً: بأنّ الاستعمال بالقرينه في غير المعنى الموضوع له لا ينافي تبادل الحصر الموضوع له من الكلمه.

وثانياً: بأنّ «إنّما» استعملت في الآيه المذكوره في الحصر الإضافي والمقصود منه هو نفى ما توهمه أهل الدنيا بالنسبه إلى الدنيا ومن المعلوم أنّ إفاده الحصر الاضافي حاكيه عن كون الكلمه موضوعه للحصر الحقيقي.

ومنها: كلمه «بل» الإضرابيه وهى على أنحاء لأنّها إمّا مستعمله في مقام إثبات الحكم لشيء آخر زائداً على الموضوع السابق مثل جاء غلام زيد بل زيد.

وإمّا مستعمله للترقى مثل يجوز صلاه الجمعه بل تجب.

ولانفيد الصورتان المذكورتان للحصر.

وإمّا مستعمله لإبطال السابق وإثبات اللاحق ففي هذه الصوره إمّا أتى بها غفله كقوله اشتريت داراً بل دكاناً أو توطئه وتأكيداً كقوله قدم ركبان الحجاج بل المشاه وعلى كلّ التقديرين لا يدلّ على الحصر وإمّا أتى بها لردع السابق وإثبات اللاحق جداً ولا إشكال في أنّ القسم الأخير يفيد الحصر ويمكن أن يقال أنّ بل الإضرابيه ظاهره في هذا القسم لأنّ احتمال الغفله وسبق اللسان مندفع بإصالة عدم السهو والخطأ كما أنّ احتمال التوطئه والتأكيد مندفع بإصالة الجدّ فما لم تقم قرينه خاصه على الأمور المذكوره تكون حكمه «بل» الإضرابيه ظاهره في القسم الأخير من إبطال ما سبق وتخصيص الحكم باللاحق وهذا التخصيص يفيد الحصر.

والإنصاف أن إفاده القسم الأخير للحصر تتوقف على إحراز كون المتكلم في مقام تخصيص سنخ الحكم بمدخول «بل» وهو غير ثابت.

ومنها: إفاده الحصر من ناحيه تعريف المسند إليه بلام الجنس مع حمل المسند الأخص عليه كقوله عز وجل: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ).

قال في الكفايه ما محصّيه أنه التحقيق أنه لا يفيد الحصر لأن الأصل في اللام وإن كان أنه لتعريف الجنس ولكن الجنس بنفسه لا يفيد الحصر إذ إثبات المحمول للطبيع لا يقتضى سوى اتّحادها به في الجملة كما أن الأصل في الحمل هو الحمل المتعارف الذى ملاكه هو مجرّد الاتّحاد في الوجود لاحصر المسند إليه في المسند.

نعم لو قامت قرينه على أن اللام للاستغراق أو أن مدخوله أخذ بنحو الإرسال والإطلاق أو أن الحمل كان ذاتياً فحمل المسند على المسند إليه المذكور يفيد الحصر ولعله من ذلك قوله عز وجل: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) فإنّ مقام الشكر قرينه على أن المراد هو انحصار جنس الحمد به جلّ وعلا.

ويمكن أن يقال: لاجابه في إفاده الحصر إلى إثبات الاستغراق أو الإرسال بل يكفى لام الجنس لذلك إذا كان المسند إليه أعمّ من المسند ولو من وجه إذ ظاهر لمبتدأ والخبر أن المبتدأ لا يوجد بدون الخبر فإذا اكتفى بواحد من الأخبار دون غيره يفيد لام الجنس الحصر وعليه فإن كان المسند إليه أعمّ من المسند كما إذا كان المراد منه الجنس لا ينفكّ الجنس عن المسند ومعنى عدم الانفكاك هو حصره فيه فالحصر يكون من لوازم حمل الأخصّ ولو من وجه على الأعمّ ولو كان الحمل حملاً شائعاً صناعياً ثم إن الحصر المستفاد من قوله عز وجل: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) يكون من ناحيه حصر الجنس الأعمّ في الأخصّ لا من ناحيه قرينه المقام ثم إنّه يحمل الحصر على الحقيقة فيما إذا

أمكن كما فى مثل قوله تعالى: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) وعلى الحصر الادعائى فيما إذا لم يمكن الحمل على الحقيقة كقولنا الإنسان زيد.

وبالجملة لافرق فيما ذكر بين أن يكون النسبه بين المسند إليه والمسند هى العموم والخصوص أو هى العموم من وجه فقوله صلى الله عليه وآله وسلم الأئمة من قريش يفيد الحصر لحمل الأخص من وجه على الأعم من وجه أى جنس الأئمة فى الإسلام منحصر بالقريش وليس من غيرهم.

وعليه فلاوجه لإنكار إفاده لام الجنس للحصر مع حمل الأخص عليه؛ فلاتغفل.

ص: ٣٦٥



أمّا الأوّل وهو اللقب فلامفهوم له إذ إثبات حكم لموضوع لا ينفى سنخ الحكم عن غيره و دعوى أنّه لولا المفهوم لزم العراء عن الفائده ممنوعه لمدخليته في شخص الحكم ولذا يتقوّم شخص الحكم به وينتفى بانتهائه عقلاً.

وربّما يتسدّل له بأنّ قول القائل لا أنا بزّانٍ ولاأختي زانية رمى المخاطب ولأخته بالزنا و لذلك أوجبوا عليه حدّ القذف وفيه أنّه إن صحّ ذلك فهو بواسطه قرينه المقام وهو خارج عن محلّ الكلام وبالجمله قوله زيد موجود لايدلّ على أنّ عمرواً ليس بموجود.

وعليه فلادلالة لللقب على المفهوم وإنتفاء سنخ الحكم عن غير مورده وأما إنتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه فليس بمفهوم. نعم لو كان المتكلّم في مقام تعديد الموجودين واكتفى بموضوع خاصّ.

وقال مثلاً زيد موجود دلّ الكلام المذكور على إنتفاء الحكم عن غير الموضوع المذكور بسبب مقدّمات الإطلاق فتكون النتيجة نفى سنخ الحكم عن سائر الموضوعات ولكنّ الغالب أنّه في مقام حكم المورد لاسائر الموارد كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المراد من اللقب هو مطلق ما يعبر عن الشىء سواء كان إسماً له أو كنيه له أو لقباً اصطلاحياً وأما الوصف غير المعتمد فقد مرّ أنّه ملحق بالوصف المعتمد وخارج عن اللقب فلا تغفل.



وأما الثاني أعنى العدد فإن لم يكن المتكلم في مقام تحديد سنخ الحكم لا من طرف الأقل و لا من طرف الأكثر فلا دلالة للعدد على المفهوم لا من طرف الأقل و لا من طرف الأكثر فمثل قوله صم ثلاثة أيام من كل شهر لا يدل على عدم استحباب غيرها من الأقل أو الأ-كثر وإنما يدل على إختصاص الحكم المذكور في هذه القضية بالثلاثة وعليه فلا يعارض مع ما دل على استحباب غيرها لسكوته عنه.

وعليه فمجرد العدد بما هو العدد لا دلالة له على المفهوم ونفى سنخ الحكم لا- من ناحيه النقيضه و لا من ناحيه الزيادة لأنهما خارجتان عن حدود موضوع الدليل فلا ينافي ثبوت الحكم لهما بدليل آخر لتعدد المطلوب.

نعم إذا كان المتكلم في مقام البيان وتحديد سنخ الحكم من ناحيه الأقل كالعشره في الإقامه أو من ناحيه الزيادة كالعشره في الحيض أو من ناحيتين كعدد الركعات في الصلوات فلا إشكال في دلالة العدد على المفهوم ونفى سنخ الحكم ولكنه مختص بما إذا أحرز أن المتكلم في مقام البيان من ناحيه أو من النواحي المذكوره.

ثم أنه لو شك في أن العدد مأخوذ بنحو «لابشرط» أو «بشرط لا» أمكن القول بالأول بمقدمات الحكمه لأن أخذ العدد بنحو «بشرط لا» يحتاج إلى مؤونه زائده وعليه فلا يكون الإتيان بالزيادة مضرًا بامثال العدد.

إشاره

يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في العلة المنصوبه

ولا يخفى أن العلة معممه بمنطوقها ومخصّصه بمفهومها.

ففي مثل قولهم لا تأكل الرمان للحموضه يعلل النهي عن أكل الرمان بأنه حامض ومقتضى عدم تقييد الحموضه بشيء آخر هو أنّ الحموضه بخصوصها من دون حاجه إلى ضميمه شيء آخر تكون عله للمنع المذكور فالحموضه عله مستقله للنهي لاجزاء العله.

وأيضاً مقتضى عدم تقييد الحموضه بحموضه المورد في المنطوق هو أنّ الحموضه مطلقاً ولو لم تكن في المورد المذكور في المنطوق موجب للنهي و لذا يتعدى عن الرمان إلى كلّ حامض و يحكم بحرّمته و من هذه الجبهه توصف العله بكونها معممه و بتعبير آخر قوله للحموضه في قوه تعليل تحريم الرمان بكونه من مصاديق الحامض والحامض محرّم و هو كبرى كليه تدلّ على تعميم الحكم ولكن هذا التعميم بمناسبه الحكم والموضوع يكون في دائره المأكولات و المشروبات فلا يتعدى عن مواردّها إلى غيرها كالحمل و المسّ ونحوهما من الأمور.

ثم إنَّ الاكتفاء بخصوص هذه العلة أى الحموضه فى تعليل النهى عن أكل الرميان يقتضى بمقدمات الحكمه أن تكون العلة الوحيدة لحرمة الرمان هى الحموضه لاغير وعليه فالعلة المذكوره هى العلة المنحصرة فى النهى المذكور والانحصار المذكور يوجب تخصيص عموم المنع عن أكل الرميان بالرميان الحامض وعليه تدلّ العلة بمفهومها على جواز أكل الرمان غير الحامض ولذلك توصف العلة الوحيدة بكونها مخصّصة ثم إنَّ التعليل المذكور يستفاد من أداه التعليل كلام التعليل وفاء التعليل وكى التعليل ولكيلا ولئلا وحوها فالعلة فى هذه الموارد معّمه و مخصّصة و يتعدى عن موردها إلى سائر الموارد.

وأما التعليل المستفاد من القضيّة الشرطيّة مختصّه بموضوع القضيّة الشرطيّة إذ اللّازم فى مفهوم الشرط هو حفظ الموضوع فلا يتعدى عن الموضوع المذكور فى الشرط إلى غيره من الموضوعات إلّا بإلقاء الخصوصيّة فوجود تالى الأداة الشرطيّة عله لترتب الحكم على هذا الموضوع وعدمه عله لانتفاء سنخ الحكم عن هذا الموضوع و لا تعرّض فيه لحال غيره من الموضوعات كما لا يخفى.

ثم أنّ مقتضى كون العلة مخصّصة هو نفي الحكم عن الموضوع فيما إذا كان خالياً عن العلة و حينئذٍ فإن ورد فيه دليل آخر يدلّ على إثبات الحكم فيه يقع التعارض بينهما وحيث أنّ التعارض بينهما يكون تعارضاً تباينياً يندرجان تحت أخبار العلاجيّه وربّما يقال بتقديم مفهوم التعليل ولكنه لادليل له فتدبر جيداً.

### المقام الثانى: فى الحكمه المنصوصه

ولا يذهب عليك أنّ الحكمه المنصوصه لادلاله لها على التخصيص لأنها فى مقام تقريب الحكم المطلق لا فى مقام تحديده وتقييده ولذا يكون إطلاق الحكم محفوظاً ولو فى موارد خلت عن الحكمه.

وأما دلالة الحكمه المنصوصه على التعميم فالمشهور ذهبوا إلى العدم ولكن يمكن أن يقال الظاهر أنها كالتعليل فى الدلاله عليه لأن المراد من الحكمه المنصوصه هى الحكمه الفعلية الباعثه على الحكم التى لا يرضى الشارع بإهمالها ومن المعلوم أن هذه الحكمه تصلح لأن تكون وجهاً للحكم الفعلى إذ مقتضى باعثيتها على النحو المذكور هو ثبوت الحكم أينما كانت بعد فرض عدم تقيدها بالموارد الخاص و عموميتها.

ويشهد له تعدى العقلاء عن موارد الحكمه إلى غيرها مما تكون الحكمه موجوده فيه بعينها ألا ترى أن الحاكم إذا أمر أهل بلد بتلقيح مواد خاصه مع التصريح بحكمته وهى شيوخ مرض خاص.

يتعدى أهل سائر البلاد عن البلد المذكور و يلتزمون بالأمر المذكور للحكمه التى نص عليها مع أن الحاكم لم يأمر إلا أهل ذلك البلد.

وليس ذلك إلا لإفاده تعميم الحكمه المنصوصه وهكذا لو أمر الحاكم أهل بلد بإقلال مصرف الماء مع التصريح بحكمته و هو دفع الهلاكه يتعدى أهل سائر البلاد عن البلد المذكور و يلتزمون بالأمر المذكور بسبب الحكمه التى صرح الحاكم بها إذا كانت الحكمه المذكوره موجوده فيها بعينها و إن لم يأمرهم الحاكم بذلك لجواز الاكتفاء بالحكمه المنصوصه.

لا يقال: أن مقتضى ذلك هو التعدى عن موارد الحكمه غير المنصوصه أيضاً لأننا نقول مع عدم التنصيص لا علم بالحكمه ولا باعثيتها بل ليست إلا حكمه ظئيه مع احتمال اقترانها بالموانع و الروادع و لا يكون الحكمه المنصوصه كذلك إذ صرح الشارع بكونها حكمه باعته فعلية للحكم الذى أمر به أو نهى عنه.

وقد حكى عن الأستاذ المحقق الحاج الشيخ الحائرى قدس سره أنه قال شأن الحكمه وإن

كان عدم الأطراد لكن في خصوص جانب العدم أعنى لا يدور عدم الحكم مدار عدمها و أمّا في جانب الوجود فلا يمكن أن لا يدور مدارها بأن لا يوجد الحكم مع وجودها.

ولعلّه لذلك ذهب أستاذنا المحقق الداماد قدس سره إلى أنّ الحكمه كالعلّه في التعميم دون التخصيص و قال إنّ مقتضى كون شىء حكمه هو جواز أن يوجد الحكم و هى غير موجوده و أمّا إذا وجدت الحكمه فلا- إشكال في وجود الحكم ولو في غير موضوع الدليل كما في العله فافتراقها في الجبهه الأولى لا الثانيه.

وظاهر كلامهما عدم تقييد الحكمه بالمنصوصه ولكن عرفت أنّ مع عدم التصريح بالحكمه لاعلم بها و لا باعثيتها لاحتمال اقترانها بالموانع و الروادع فالقول بتعميم مطلق الحكمه وإن لم تكن منصوصه محلّ إشكال و كيف كان فقد استدللّ بالحكمه السيد المحقق الخوئي قدس سره لجواز إقامه الحدود في زمان الغيبه.

واستدلّ بها أيضاً المحقق الحائري الحاج الشيخ قدس سره لعدم جواز السجود على المأكولات ولو لم يصدق عليها الثمره كالاسفناج والبقولات.

واستدلّ سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره لحرمة النظر بشهوه إلى المحارم بسبب عموم الحكمه الوارده في حرمة النظر بشهوه إلى الأجانب فعليك بإمعان النظر؛ و الله هو الهادى.

المقصد الرابع: في العام و الخاص

اشاره

ص: ٣٧٣



### إشاره

و هنا أمور:

### الأمر الأول: فى تعريف العامّ الأصولى

عرّف شيخنا الأستاذ العامّ بأنّه ما يكون مسوّراً بسور محيط بأفراد حقيقه واحده، كما فى «كلّ عالم» و «العلماء» و «جميع علماء» و مقتضى هذا التعريف أنّ مثل لفظ «كلّ» و «جميع» و «لام الاستغراق» من أدوات العموم و ليست بعمومات، كما أنّ لفظ «عالم» و «علماء» و نحوهما يكون من المطلقات لالعمومات، و إنّما يصير لفظ «عالم» و «علماء» من العمومات إذا صدّرت بإحدى أدوات العموم.

فالعامّ هو مدخول أداه العموم، و هو الذى يشمل جميع أفراده و يكون محيطاً بالنسبه إليها، و هذا العامّ هو اللفظ بلحاظ معناه، لالمفهوم.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفايه حيث قال فى تعريف: «هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه» و ذلك لأنّ العموم و الخصوص ليسا من صفات المفهوم و المعنى، بل هما من صفات اللفظ باعتبار المعنى و لحاظه.



وأيضاً جعل العام نفس الأداة لامدخولها كما ترى؛ لأنّ أداه العموم لاتفيد إلّا الاستيعاب، ولاحكاية لها عن المصاديق، وإنّما الحكاياه لمدخولها، ولاوجه لإنكار حكاياه طبيعه المدخول عن حصصها، مع أنّ الحكاياه أمر عرفيّ و ليست عقلياً.

نعم يرد على هذا التعريف: أنّه لايشمل العامّ الذى ليس بمسوّر، كاسم الجمع مثل «قوم» و «ناس» بناءً على كونهما من ألفاظ العموم، و عليه فاعتبار تعدّد الدالّ و المدلول يكون بحسب الغالب، و العامّ فى الحقيقه هو لفظ يحيط بأفراده لا، سواء كانت إحاطته من جهه تعدّد الدالّ و المدلول أو من جهه وضع اللفظ للإحاطه الفعلية.

ثمّ الفرق بين العامّ الأصولى و العامّ المنطقى يكون فى فعلية للإحاطه و عدمها، فإذا اعتبرت الإحاطه بالفعل فى التعريف فهو عامّ أصولى، و إذا لم يعتبر فيه ذلك - بل عرّف بأنه الذى لايمتنع فرض صدقه على الكثيرين - فهو كلى منطقى.

### الأمر الثانى: فى أقسام العمومات

ينقسم العامّ إلى الاستغراقى و المجموعى و البدلى، والأوّل: هو الذى دلّ اللفظ فيه على استيعاب تمام أفراد طبيعه فى عرض واحد من دون اعتبار وحدتها و اجتماعها، مثل قولهم: «كلّ عالم».

والثانى: هو الذى دلّ اللفظ فيه على استيعاب تمام الأفراد مع اعتبار الوحده و الاجتماع، مثل «مجموع إنسان» أو «مجموع علماء».

والثالث: هو الذى دلّ اللفظ فيه على استيعاب الأفراد على البدل، مثل «أى رجل».

و امتثال الأوّل: يتمّ بإيتان كلّ واحد من أفراد العامّ، فإذا أتى ببعض امتثال بالنسبه إليه و عصى بالنسبه إلى غيره.

وامتثال الثانى: يتمّ بإيتان المجموع، ولو أخلّ ببعضه لم يمتثل التكليف أصلاً.

وامتثال الثالث: يتمّ بإتيان فرد واحد من دون اعتبار خصوصيه من خصوصيات أفراد موضوع الخطاب.

### الأمر الثالث: في منشأ هذا التقسيم

لا يخفى أنّ دلالة أدوات العموم على الأقسام الثلاثة تكون بالوضع، ولا حاجة فيها إلى تعلّق حكم أو ملاحظه متكلم أو قرينه اخرى، والشاهد لذلك: هو تبادل الاستغراق من لفظه «كلّ رجل»، و تبادل المجموع من لفظه «مجموع»، و تبادل الفرد الواحد من لفظه «أىّ رجل» في قوله: «تصدّق على أىّ رجل رأيت».

و صحّه استعمال بعض هذه الأدوات في الأخرى مع القرينه لا تكون علامه على الاشتراك، كما في اللام فإنّها موضوعه للجنس و قد تستعمل في الاستغراق مع القرينه، و مع ذلك ليست مشتركة بين الجنس و الاستغراق.

### الأمر الرابع: في خروج أسماء الأعداد عن العمومات

و ذلك لأنّ آحاد مثل العشره ليست أفراداً لها، بل هي أجزاء كأجزاء الكلّ و مقومه لها، و لفظه العشره لا تصدق على كلّ فرد من الآحاد كما تصدق الطبيعه على أفرادها، و عليه فلا تكون أسماء الأعداد كالعمومات.

و دعوى: أنّ مفهوم «كلّ عالم» لا ينطبق أيضاً على كلّ فرد من العالم، و لا يضرّ ذلك بعد انطباق مدخول «كلّ عالم» على كلّ فرد، و هكذا يكفي في المقام انطباق عنوان الواحد على كلّ واحد بعد كون كلّ عدد مؤلفاً من الآحاد.

مندفعه: بأنّ مراتب الأعداد و إن تألّفت من الآحاد، إلّا أنّ الواحد ليس مادّه لفظ العشره كي يكون له الشمول، بل العشره لها مفهوم يباين سائر المفاهيم من مراتب الأعداد حتّى مفهوم الواحد، و بهذه الملاحظه لا ينطبق مفهوم العشره على آحادها.

فالعدد كعنوان الكلّ لالكلّيّ الشامل لأفراده، و هذا بخلاف المدخول في العامّ الاستغراقي أو المجموعى فإنّه الكلّي الشامل لأفراده، فالفرق بين العام الاستغراقي والمجموعى و بين العشره و نحوها من أسامى الأعداد واضح.

### **الأمر الخامس: أنّ أداه العموم مثل لفظه «كلّ» موضوعة في اللغة لإفاده خصوص العموم، و مقتضى ذلك**

أنّ دلالة مثل هذه اللفظه على العموم من باب الحقيقة، لالمجاز، و لا الاشتراك بين العموم و الخصوص؛ و إلّا لزم خلف ما قلناه في كونها موضوعة لخصوص العموم.

و لا ينافى ما ذكر استعمالها أحياناً في الخصوص بعنايه، سواء كانت العنايه بادّعاء أنّ الخصوص هو العموم، أو بعلاقه العموم و الخصوص؛ لأنّ ذلك بالقرينه فلا ينافى ظهور أداه العموم في العموم بحسب الوضع.

و دعوى: أنّ شيوع التخصيص - إلى حدّ كبير؛ حتّى قيل: ما من عامّ إلّا و قد خصّ - يمنع عن القول بوضع ألفاظ العموم للعموم، بل الظاهر يقتضى كونها موضوعة لما هو الغالب قليلاً للمجاز.

مندفعه: بمنع استلزام التخصيص للتجوّز؛ لأنّ أداه العموم في موارد التخصيص مستعمله في مقام الاستعمال في العموم لا في الخصوص، و إنّما التخصيص في الإراده الجدّيه بتعدّد الدالّ و المدلول، و عليه فلا تجوّز في استعمال أداه العموم في معناها.

### **الأمر السادس: في تأسيس الأصل**

إذا شككنا في كون العامّ استغراقياً أو مجموعياً أو بدلياً فلا يخفى أنّ الأصل هو كونه استغراقياً، بدليل: أنّه لا يحتاج إلى تصوّر أمر زائد وراء مرآتيه المدخول فإنّ مقتضى تكثّر الأفراد - التي يكون المدخول مرآه لها و مقتضى إفاده الأداة للعموم و الاستيعاب

هو الاستغراق؛ و إنما لزم الخلف: إمّا في مرآتيه المدخول، أو في إفاده الأداة للعموم والاستيعاب، و كلاهما ممنوعان، و هذا بخلاف العموم المجموعى أو البدلى؛ لاعتبار أمر زائد فيهما من وحده المتكثرات أو البدليّه و التردّد.

هذا كلّه على تقدير الشكّ، كما إذا قلنا بأنّ الأداة مشتركة بين الاستغراقى و المجموعى كما قد يدعى فى مثل الجمع المحلّى باللام، أو مشتركة بين الاستغراقى و البدلى كما قد يدعى فى مثل كلمه «أى»، أو مشتركة بين الثلاثة كما ذهب إليه بعض.

و أمّا إذا لم نقل بالاشتراك - كما هو الظاهر - فلامورد للشكّ؛ فإنّ العامّ إذا كان مدخولاً لأداة الاستغراقى يكون استغراقياً، و إذا كان مدخولاً لأداة المجموعى يكون مجموعياً، و إذا كان مدخولاً لأداة البدلى يكون بدلياً.

ثمّ لا يخفى عليك ضعف القول بظهور الكلام فى المجموعى دون الاستغراقى؛ بدعوى أنّ لفظ «كلّ رجل» فى قولنا: «أكرم كلّ رجل» لا يصدق إلّا على مجموع الأفراد دون كلّ فرد.

وذلك لأنّ مفاد «كلّ رجل» ليس مجموع الأفراد حتّى لا يصدق إلّا على المجموع، بل مفاده كلّ فرد من طبيعه الرجل، و هو غير مجموع الأفراد، و من الواضح أنّ هذا المعنى يصدق على كلّ واحد واحد من أفراد طبيعه المدخول كالرجل، و اللازم هو صدق المدخول لأداة العموم؛ لأنّ الأداة تعمّم صدق المدخول و فعليته.

ولا موجب لصدق نفس الأداة على كلّ واحد حتّى ينكر ذلك و يقال: ليس الفرد كلّ فرد، و السرّ فى ذلك: أنّ العامّ ليس هو لفظ «كلّ» بل، العامّ هو مدخول لفظ «كلّ»، و هو - فى نفسه - قابل للانطباق على كلّ فرد بعد كونه مرآه للأفراد، و إنّما أداة العموم توجب فعلية هذا الانطباق و شموله لجميع أفرادها، و عليه «فكلّ رجل» معناه كلّ فرد

من أفراد طبيعه الرجل، و فرد الرجل يصدق على كل واحد واحد من أفراد طبيعه الرجل، و لاجاه إلى صدق أداه العموم على كل واحد واحد من أفراد مدخولها حتى يقال: إنها غير صادقه عليه، فلا تغفل.

### الأمر السابع: في كفيته دلالة نفي الطبيعه و اسم الجنس و النكره على العموم

و الأظهر أنّ إسناد النفي أو النهي إلى الطبيعه و اسم الجنس - سواء قلنا بحكايتهما عن الأفراد أو لم نقل - لا يعقل إلا بانتفاء جميع الأفراد، و إلا لكان إسناد النفي أو النهي إلى الطبيعه أو اسم الجنس من دون لحاظ قيد و قرينه صارفه غير صحيح، و مع هذه الدلاله العقليه لاجاه في التعميم إلى الأخذ بمقدمات الحكمه كما ذهب إليه في الكفايه؛ إذ موضوع المقدمات هو الشك، و مع الدلاله العقليه على التعميم لاشك.

وهكذا الأمر إن قلنا بالدلاله اللفظيه على التعميم، كما ذهب إليها سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره؛ بدعوى: أنّ الطبيعه اسم الجنس في متعلق النفي و النهي منصرفه إلى الطبيعه الساريه؛ لكثرة استعمالها فيها، دون متعلق الأوامر، و مع هذا الانصراف لاجاه أيضاً إلى المقدمات لإثبات السريان و التعميم.

و الموضوع في الأمر و النهي و إن كان واحداً، إلا أنّ مقتضى نفي الطبيعه أو اسم الجنس أو النهي عنهما مغاير مقتضى طلبهما و البعث نحوهما؛ لأن المطلوب في ناحيه الأمر هو وجود الطبيعه أو اسم الجنس، و هو ناقض للعدم الكلي و طارد للعدم الأزلي، و هو ينطبق على أول فرد و وجود من الطبيعه أو اسم الجنس، و المطلوب في ناحيه النهي هو نقيض ذلك؛ و هو طلب عدم وجود ناقض لعدم، و معناه مساوق لطلب إبقاء عدم الكلي على حاله؛ و بذلك يتحقق الفرق بين الأمر و النهي في مقام الامتثال؛ لأن لازم صرف الوجود أو مطلق الوجود هو تحقق الطبيعه أو اسم الجنس بفرد ما، و لازم نقيضه هو انتفاء الطبيعه أو اسم الجنس بانتفاء جميع أفرادهما.

بل يمكن أن يقال: إنَّ دلالة نفي الطبيعه و اسم الجنس على الاستغراق و التعميم مقدّمه رتبه على مقدّمات الحكمه؛ لتأخر الحكم عن الموضوع، و تأخر جريان المقدّمات عن الحكم المترتب على الموضوع، فالمقدّمات متأخره عن الموضوع، فلا يعقل توقّف دلالة نفي الطبيعه و اسم الجنس على جريان المقدّمات فى الرتبه المتقدّمه عليه برتبتين.

ثمَّ إنّ النكره إذا وقعت فى سياق النّفى أو النهى خرجت عن كونها نكره، و استعملت بمنزله الطبيعه، فيترتب عليها ما يترتب على الطبيعه، فلامجال للأخذ بمقدّمات الحكمه فيها أيضاً كما لا يخفى.

### **الأمر الثامن: فى أنّ اللام فى الجمع هل تفيد العموم أو لا؟**

يمكن أن يقال: إنّ الأصل فى اللام أن تكون للتعريف و العهدية، سواء كانت ذكرية أو خارجيه مستفاده من القرائن.

فإذا كانت اللام موضوعه للتعريف و دخلت على الجمع أفادت تعريفه، و تعريف الجمع يدلّ بالدلاله العقلية على الاستغراق؛ إذ لا تعين إلّا لتلك المرتبه - يعنى جميع الأفراد - دون سائر المراتب.

لا يقال: إنّ تلك المرتبه و إن كانت متعينة فى الواقع، ولكنّ التعيين أيضاً ثابت لأقلّ مرتبه الجمع، و لادليل على تقدّم أحد المتعنين.

لأننا نقول: إنّ الثلاثه - التي هى أقلّ مرتبه الجمع - تصدق فى الخارج على الأفراد الكثيره، و لها مصاديق متعدده فيه، كهذه الثلاثه و تلك الثلاثه و غيرهما، إذن فالمرتبه الأخيره متعينه دون غيرها.

فالتنتيجه: أنّ الجمع المعرف باللام يدلّ على إرادته جميع أفراد مدخوله على نحو العموم الاستغراقى.

و ذهب بعض إلى أنّ الجميع في نفسه يدلّ على العموم، و اللام لاتفيد إلّا المنع من دخول علامه التنوين التي تدلّ على وحده المدخول.

ويمكن أن يقال: إنّنا لانسلم دلالة الجمع على الاستغراق، بل غايته هو صلاحية لفظ الجمع للدلالة على العموم كما يصلح للدلالة على أقلّ الجمع، و الشاهد عليه أنّ استعمال الجمع في أقلّ الجمع لا يحتاج إلى عنايه.

ومع قابليته لفظ الجمع للدلالة على العموم و أقلّ الجمع فلو لم تفد اللام التعريف لم يكن وجه لاستفاده الاستغراق منه.

فالأولى هو أن يقال: إنّ سبب إفاده اللام في الجمع للاستغراق هي إفاده اللام للتعريف؛ إذ التعريف هو التعيّن، و هو لا يتحقّق إلّا في الاستغراق لاغير.

الأمر التاسع: أنّ ألفاظ أدوات العموم مثل لفظه «كلّ» و «جميع» موضوعه في اللغة للاستغراق، و إضافتها إلى طبيعه مدخولها - التي تكون قابله للصدق على الكثيرين - تدلّ على استغراق أفراد المدخول من دون حاجه إلى ملاحظه مقدّمات الحكمه؛ لأنّ هذه الدلالة وضعيه لفظيه، و الدلالة الوضعيه لا تحتاج إلى مقدّمات الحكمه.

هذا مضافاً إلى أنّ الحكم متأخّر عن الموضع العامّ برتبه، و جريان المقدّمات متأخّر عنه برتبتين، فلا يعقل توقّف دلالة الأداة على العموم على جريان المقدّمات.

## الفصل الثاني: في حجيه العامّ المخصّص في الباقي بعد تخصيصه بالمخصّص المبيّن

لا يخفى عليك أنّه إذا خصّص العامّ بأمر معلوم مفهوماً و مصداقاً فلاريب في عدم حجيه العامّ في مورد التخصيص؛ لتقديم الخاصّ على العامّ.

و أمّا حجيه العامّ بالنسبه إلى غير مورد التخصيص فهي على حالها عند العقلاء كما عليه بناؤهم، من دون فرق بين كون التخصيص بالمتّصل أو بالمنفصل، و يشهد له: انقطاع عذر العبد - المأمور بإكرام العلماء إلّا زيداً - عند عدم امتثاله في غير زيد.

و وجه ذلك: هو ظهور العامّ في معناه، فلا إجمال، و التخصيص لا يوجب التضييق إلّا في ناحيه الإراده الجدّيه بالنسبه إلى مورد التخصيص.

هذا مضافاً إلى إمكان منع التخصيص حقيقه في المتّصل؛ لأنّ تضييق المدخول في المتّصل لا ينافي استعمال أداه العموم في العموم؛ لأنّها موضوعه لإفاده عموم المدخول؛ و لافرق بين قوله: «كلّ رجل» و «كلّ رجل عالم» في كون لفظه «كلّ» مستعمله في العموم ويراد بها العموم، و الاختلاف بينهما لا يكون إلّا في المدخول.

ودعوى: إجمال العامّ بعد التخصيص - لتعدد المجازات، و عدم ترجيح لتعيّن الباقي - ممنوعه: بما عرفت من ظهور العامّ بالوجدان، و الظهور ينافي الإجمال، و لا مجال للمجاز بعد استعمال ألفاظ العموم فيما وضعت له من الاستغراق و استعمال العامّ في معناه.

فقوله: «أكرم كلّ عالم» مع تخصيصه بقوله: «لا تترك الفاسق منه» لا مجاز فيه: لا بالنسبه إلى كلمه «كلّ» و لا بالنسبه إلى كلمه «عالم» فإنّهما مستعملتان في معاهما،



كما لا مجاز فيه باعتبار ادعاء أنّ غير الموضوع له هو الموضوع له ثم تطبيق المعنى الموضوع له على المعنى المجازى الادعائى؛  
ضروره عدم ادعاء فى مثل «كلّ عالم» المخصّص ب - «لانكرم الفاسق منه».

فالقول بإجمال العامّ لتعدّد المجازات و عدم ترجيحٍ لتعيين الباقي ساقطٌ.

ولا يحدث فى العامّ و أداه العموم - بعروض التخصيص - تضيق فى ناحيه المستعمل فيه، و إنّما التضيق فى ناحيه الإراده  
الجدّيه، فالظهور فى العامّ المخصّص باقٍ على حاله و لا مجاز و لا إجمال.

ودعوى: أنّ اللازم من عدم كون البعث حقيقياً بالإضافة إلى بعض الأفراد مع كونه متعلقاً به فى مرحله الإنشاء، هو صدور الواحد  
- و هو إنشاء البعث الواحد - عن داعيين بلاجهه جامعه تكون هى الداعى، و قاعده الواحد لا يصدر إلّا عن الواحد تمنع عن  
تعدّد الدواعى بالنسبه إلى إنشاء البعث الواحد.

مندفعه: بعدم جريان برهان امتناع صدور الواحد عن المتعدّد فى مثل المقام؛ لاختصاصه بالواحد البسيط الشخصى التكوينى، و  
لا يعتم الواحد النوعى و الاعتبارى:

أمّا الواحد النوعى فلا مانع من أن يكون معلولاً لعلل متعدّده؛ كالحراره بالنسبه إلى الشمس و النار و غيرهما من علل الحراره.

و أمّا الاعتبارى - كالإنشاء الواحد - فجواز صدوره من دواعٍ متعدّده أوضح.

ثمّ القول بأنّ صدور الواحد عن داعٍ جدّى و داعٍ غير جدّى غير معقول للمناقضه، يمكن دفعه: بأنّ الواحد منحلّ إلى المتعدّد،  
فيختصّ الجدّ بغير مورد التخصيص، فلم يجتمع الجدّ و غيره فى مورد واحد، فلاتلزم المناقضه من كون الدعى بالنسبه إلى فردٍ  
هو ضرب القانون و بالنسبه إلى آخر هو البعث الجدّى؛ إذ لم يجتمع وجود الجدّ و عدمه فى الشىء الواحد فى الحقيقه.

### الفصل الثالث: في حجّيه العامّ المخصّص في الباقي بعد تخصيصه بالمخصّص المجمل

و لا يخفى عليك أنّ المخصّص قد يكون مجملاً، و هو إمّا بحسب المفهوم أو بحسب المصداق.

والأوّل: إمّا من جهه دوران المخصّص بين الأقلّ و الأكثر، كدوران معنى الفاسق بين مرتكب الكبيره فقط أو الأعمّ من مرتكب الصغيره.

و إمّا من جهه دوران المخصّص بين المتباينين، كقولنا: «أكرم العلماء إلّا زيدا» و افترضنا تعدّد زيد في العلماء ثمّ إنّ المجمل المفهومي إمّا متّصل و إمّا منفصل، فهذه أربعه أقسام للمجمل مفهوماً.

و الثاني - و هو المجمل بحسب المصداق - يكون من جهه عروض الاشتباه الخارجى و إن كان مفهواً المخصّص واضحاً، كما إذا شكّ في فسق شخص و لم تكن له حاله سابقه لتبادل أحواله، فحينئذٍ يشكّ في انطباق عنوان العامّ أو الخاصّ من جهه الاشتباه الخارجى، و هو على قسمين متّصل و منفصل، فمجموع ستّه.

لا إشكال في سرايه الإجمال حقيقه إلى العامّ فيما إذا كان الخاصّ المجمل متّصلاً، إذ إجمال المخصّص في هذه الصور يمنع عن انعقاد ظهور العامّ في العموم بحسب المراد سواء كان الإجمال في المخصّص من جهه دورانه بين الأقلّ و الأكثر، أو دورانه بين

المتباينين، أو شكّ في الانطباق و الصدق من ناحيته الاشتباه في الأمور الخارجيّة، فهذه ثلاث صور:

و أمّا المجمع المفهومى المنفصل، فلا إشكال في جواز الأخذ بعموم العامّ، لأنّ أصله عدم التخصيص لامعارض لها، و مورد الاشتباه فيه من قبيل الشبهه البدويّه بعد انحلال المفهوم إلى الأقلّ و الأكثر، و عليه فما لم يعلم خروج فرد من العامّ يجب الأخذ به لعدم وصول المعارض إلينا من جانب المولى، كما عليه جرت طريقه العقلاء في مقام الامتثال للأوامر.

كما لا إشكال أيضاً في عدم جواز الأخذ بالعامّ فيما إذا كان المخصّي ص المنفصل مردّداً بين المتباينين، كقوله: «لا تكرم زيدا»، و هو مردّد بين شخصين من العلماء، و ذلك لسقوط أصله العموم بالنسبه إليهما إذ المخصّص المذكور و إن لم يوجب الإجمال في المفهوم؛ لأنّ الظهور في العامّ منعقد، ولكن يوجب الإجمال حكماً، لأنّ مع المخصّي ص المذكور يحصل العلم الإجمالى بخروج أحدهما، و معه يسقط العامّ عن الاعتبار بالنسبه إلى مورد التخصيص، و من المعلوم أنّ تعيين أحدهما بلامرّجح و تعيين أحدهما لا- بعينه ليس مورداً للعامّ، فأصله العموم في كلّ، طرف تعارض أصله العموم في طرف آخر، فإذا تعارضت أصله العموم في كلّ طرف صار العامّ، في حكم المجمع، و لا يمكن التمسك به في طرف أصلاً، فهذه خمس صور، و بقيت صوره واحده، و هي ما إذا كان المخصّي ص منفصلاً و كان الاشتباه و الإجمال من ناحيته الشبهه الخارجيّة، كأن يشتهه فرد بين أن يكون فرداً للخاص، أو باقياً تحت العام و لم يكن أصل منقّح في البين، و هذه هي الشبهه المصادقيه.

## الفصل الرابع: في جواز العمل بالعام قبل الفحص و عدمه

و لا يخفى أنّ الشارع جرت عاداته في وضع القوانين على طريقه كإفهامه العقلاء، فكما أنّ طريقه العقلاء على ذكر العمومات في فصل، و ذكر مخصّصاتهما في فصل آخر بالتدرّج، - و لذا لم يجوّزوا التمسك بالعمومات قبل الفحص عن مخصّصاتهما، لعدم جريان أصالة التطابق بين الإرادة الاستعماليّة و الجدّيّة ما دام العمومات في معرض التخصيص في وقت الأخذ بها - . فكذلك تكون عادة الشارع.

و عليه فلا يجوز العمل بالعمومات الشرعيّة عند كونها في معرض التخصيص، لعدم حجّيتها بعد عدم جريان أصالة التطابق فيها، بل يجب الفحص عن المخصّصات، نعم بعد الفحص و عدم الظفر بها تجرى أصالة التطابق و تتمّ الحجّية فلو ورد بعد ذلك مخصّص فهو مقدّم على العام من باب كون الخاص أقوى الحجّتين، لا من باب كون العام معلّقاً على عدم المخصّص واقعاً، بحيث يكون الظفر عليه كاشفاً عن عدم حجّيته.

و لذا، لا يسرى إجمال المخصّص إلى العام لتماثيه الحجّية بالفحص و إجمال المخصّص بعد تماثيه الحجّية غير مضرّ.

و لا يجب الفحص عن المخصّصات المتّصلة، كما لا يلزم الفحص عن قرينه المجاز إذا لو كان مخصّص متّصل أو قرينه للمجاز لذكره متّصلاً و حيث لم يذكره متّصلاً علم

أنه لاتخصيص ولاقريته على المجاز، و احتمال وجودهما و إسقاطهما عمداً مخالف لوثاقه الرواه، كما أن احتمال الخطأ و النسيان لايساعده أصاله عدم الخطأ و النسيان.

نعم، يجب الفحص عن القرائن الموجوده فى نفس الروايات كصدرها، أو ذيلها، إذ كثيراً ما يصلح الصدر، أو الذيل للقريته و لذا لايجوز الاكتفاء بالمقطعات من الروايات، و أيضاً يجب الفحص عن النسخ مع احتمال اختلافها فى بعض الفقرات، كالزيادة أو النقصه و نحوهما، مما له مدخلية فى المعنى، لاسيما مع العلم بوجود قريته و فقدها.

بل ذهب بعض إلى لزوم الرجوع إلى المصادر الأوليه، معللاً بأن لتبويبها و فصولها مدخلية فى فهم المراد من الروايات، فتأمل.

ثم إن مقدار الفحص اللازم متفاوت باختلاف الموارد، و المعيار فيه، أن يكون الفحص إلى حد يخرج العموم عن كون مظنه للتخصيص، فيكفى الخروج المذكور فى جواز الأخذ به، فلا تغفل.

إشاره

و يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في التكاليف التي لا تكون مقرونه بأداه الخطاب و ليست بصيغ الأمر، و لإشكال في كون هذه التكاليف بنحو القضيه الحقيقيه، فلا تختص بالمشافهين، بل تعم الغائبين و المعدومين.

ثم إنّ تعميم التكاليف بنحو القضيه الحقيقيه للمعدومين ليس بلحاظ ظرف عدمهم، بل بلحاظ ظرف وجودهم، و فرض تحقّقهم، ففي مثل قوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) ١، ليس وجوب الحجّ مقصوداً على من وجد و استطاع حال نزول الآيه الكريمه، بل الحكم فيها يعمّ الموجود و المعدوم حاله، ولكنّ المعدوم في ظرف عدمه لا يكون مشمولاً للحكم الفعليّ و لا الإنشائيّ، و إنّما يصير مشمولاً له على فرض تحقّقه و وجوده بداهه، أنّ الموضوع للحكم الإنشائيّ و الفعليّ في الآيه، هو - من كان من الناس - و صدق عليه المستطيع، و المعدوم في رتبه عدمه ليس من أفراد الناس، و لا يصدق عليه أنّه مستطيع، فلا تعقل سرايه الإنشاء إليه، فإنّ الحكم المنشأ لا يسرى من موضوعه إلى شيء آخر، نعم إنّما يصير المعدوم حال الخطاب في ظرف

وجوده، و تحقّق الاستطاعه له مصداقاً لما هو الموضوع في الآيه، فيتحقّق حينئذٍ بالنسبه إليه التكليف الانشائي، و بتحقّق سائر الشرائط العامه يصير فعلياً.

ومقتضى ما ذكر أنّ القضيه حقيقته، والحكم فيها متعلّق بالمصاديق الموجوده سواء كانت محقّقه الوجود أو مقدّره الوجود و القضيه المذكوره فعليته بالنسبه إلى المصاديق المحقّقه، و إنشائيته بالنسبه إلى ما سيوجد في ظرف وجوده، و عليه فلا يتعلّق الحكم بالمعدوم.

و لاجاه معه في إمكان تعلّق التكليف الفعلي بالنسبه إلى غير الموجودين بالفعل إلى تعليق التكليف الفعلي بالموجود الاستقبالي، نظير الواجب المعلّق، بدعوى أنّ إرادته شيء فعلاً ممّن يوجد استقبالاً كما إرادته ما لم يمكن فعلاً بل يمكن تحقّقه استقبالاً.

و ذلك لما عرفت من أنّ موضوع القضيه الحقيقيه، هو الطبيعه بما هي مرآه و حاكيه عن مصاديقها الموجوده بحسب ظروفها، فيشمل التكليف غير الموجودين بنفس القضيه الحقيقيه.

و أيضاً، لاجه لجعل الحملية، مشروطه بوجود المعدوم لتوجيه التكليف إلى المعدوم، إذ القضايا الحقيقيه ليست مشروطه، و إن أمكن تحليلها إليها في العقل.

فتحصّل أنّه يكفي في شمول التكاليف، بالنسبه إلى غير الموجودين في عصر الصدور كون القضايا حقيقته لأنّ موضوعاتها تعمّ كلّ موجود في ظرف وجوده من دون لزوم محذور تعلّق التكليف بالمعدوم، فالحكم فعلي بالنسبه إلى المصاديق الموجوده بالفعل، و إنشائي بالنسبه إلى المصاديق الموجوده في الظروف الآتية، و القضيه حملية لامشروطه، و تحليلها إلى المشروطه لا يصيرها مشروطه.

المقام الثاني: أنّ التكاليف المقرونيه بأداه النداء و الخطاب، أو التكاليف المنشأه بصيغ الأمر و النهي التي تستلزم المخاطبه كقوله تعالى: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) و قوله عزّوجلّ: (إنّ

تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ) وقوله تبارك و تعالى:(وَ أَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ) و غير ذلك هل تكون غيرها من التكاليف التي لا تستلزم المخاطبه في التعميم بالنسبه إلى الغائبين و المعدومين، أو لا تكون كذلك؟

يمكن القول بالتعميم على وجه الحقيقه، بيان ذلك، أنّ أداءه الخطاب. و إن كانت موضوعه لأن يخاطب بها، و المخاطبه إنّما تقتضى أن تكون إلى مخاطب يتوجه إليه الخطاب، و ذلك لا يعقل في حقّ المعدوم إلاّ أنّه يمكن تنزيل المخاطب المعدوم منزله المخاطب الموجود، و ادّعاء أنّه الموجود، و مجرد ذلك يكفي في استعمال اللفظ الموضوع للمخاطبه من دون استلزام، لتصرف آخر في اللفظ باستعماله في غير معناه.

و الوجه في التنزيل المذكور، أنّه لا يعقل التعميم في مدلول أداءه الخطاب، لأنّ الخطاب، إمّا من الأمور الحادثه بالأداء، أو من الأمور التي يكشف عنها الأداء، سواء كانت الأداء علامه أو غيرها، و على كلّ التقادير، فالخطاب من المعاني الشخصيه الجزئيه التي لا تحتمل العموم، نعم يصحّ التعميم في مدخول الأداء.

فمع ادّعاء المعدوم بمنزله الموجود تعمّ الخطابات المذكوره لغير المشافهين أيضاً.

أورد عليه بأنّ مجرد الإمكان، لا يكفي و التنزيل المذكور يحتاج إلى الدليل، هذا مضافاً إلى أنّ المخاطبه الحقيقه لا يمكن إلاّ إذا كان الغير موجوداً حقيقه، بحيث يتوجه إلى الكلام و يلتفت إليه، و فرض الحضور و الالتفات لا يوجب كون الخطاب على الحقيقه، و إن لم تستعمل أداءه الخطاب في غير معناها.

فالأولى هو أن يقال، إنّ الخطابات إنشائيه كالتكاليف الإنشائيه و تصير فعليّه، فيما إذا كان المخاطب موجوداً و حاضراً و ملتفتاً و بقيت على الإنشائيه فيما إذا لم يكن المخاطب موجوداً و حاضراً و ملتفتاً، إلى أن يصير كذلك، و بالجملة فالموضوع كالمتملّق مأخوذ في القضيه الحقيقه كلياً و هو كلّ من وجد و حضر و التفت، فالخطابات



الإنشائيّة متصوّره و شايعه فى مثل الخطابات الكتبيّه إلى كلّ من يرى الكتابه، ألا ترى أنّ المؤلّفين كانوا يخاطبون كثيراً ما من يقرأ كتابهم بقوله «فافهم» و «اعلم» و غيرهما من الخطابات.

و لاجه إلى التنزيل المذكور، بعد كون المتفاهم من أدوات الخطاب الإنشائيّ هو إظهار توجيه الكلام نحو مدخولها بداعى تفهيم المخاطب فى ظرف وجوده عند التفاته، و عليه فلامانع من شموله للغائبين و المعدومين.

و لامنافاه بين جزئيه النداء و كليّه المنادى كما لامنافاه بين جزئيه البعث و كليّه المبعوث إليه.

و عليه فالحقّ، هو التفصيل بين الخطاب الحقيقىّ الفعلىّ و الخطاب الإنشائيّ و اختيار عدم الإمكان فى الأوّل دون الثانى.

وأمّا الخطابات الوارده فى القرآن الكريم، حيث لا تكون متوجّهه إلى الناس من دون وساطه النبى صلى الله عليه و آله و سلم، فهى خطابات إنشائيّه لاحقيقته لأنّ الناس لم يكونوا طرفاً لخطابه تعالى، و لافرق فى ذلك بين الحاضرين و غيرهم.

نعم، الخطابات العامّه الصادره من النبى صلى الله عليه و آله و سلم، تكون فعليه حقيقته بالنسبه إلى الحاضرين، و إنشائيّه بالنسبه إلى غيرهم، و هذه الخطابات عامّه و لاجه مع عمومها إلى تنزيل غير الحاضر بمنزله الحاضر، كما لا يخفى.

### نمره البحث عن تعميم الخطابات

ذكروا للبحث عن تعميم الخطابات، للمعدومين و الغائبين و عدمه ثمرات:

منها: أنّه بناء على التعميم، لا تختصّ حجّيه ظهور الخطابات بالمشافهين، بخلاف ما إذا لم نقل بالتعميم، فتختصّ الحجّيه بهم و لاتشمل الغائبين و غير الموجودين.

أورد عليه بأن هذا مبني على اختصاص حجّيه الظواهر بمن قصد إفهامه مع أنه لا وجه له، لأنّ الناس كلّهم مقصودون بالإفهام إلى يوم القيامة وإن قلنا بعدم شمول الخطاب إلّا لخصوص المشافهين.

ومنها: صحّ التمسّك بإطلاق الكتاب والسنة على التعميم بالإضافة إلى الغائبين وغير الموجودين، بخلاف ما إذا لم نقل به، فإنّه لا يصحّ التمسّك بإطلاقهما إلّا مع قاعده الاشتراك، وهذه القاعده لا تجرى إلّا مع اتّحاد الغائبين وغير الموجودين مع الحاضرين في الصنف، وهو مفقود في المقام من جهة احتمال مدخلّيه وصف حضور الإمام أو نائبه الخاصّ في مثل صلاه الجمعة، ولا يوجد هذا الوصف في غير الموجودين.

وفيه: أنّ احتمال مدخلّيه وصف الحضور في صلاه الجمعة مدفوع بأصالة الإطلاق وعدم التقييد بالنسبه إلى المشافهين وكونهم واجدين لهذا الشرط لا يمنع من جريان أصاله عدم التقييد بالنسبه إليهم لاحتمال عروض عدم بقاء هذا الوصف، إذ المراد من الحضور هو الحضور مع بسط اليد وهو ممّا يمكن أن يعرضه العدم، وعليه فلا مانع من جريان قاعده الاشتراك للتساوي بين المشافهين وغيرهم بعد جريان أصاله عدم التقييد، وليس المراد من الحضور مجرد الوجود حتّى يقال لا يعرض لهذا الوصف، فإذا لم يعرض عدم للوصف الموجود فلا ضروره في تقييده مع احتمال مدخلّيته، لأنّ الفرض أنّه موجود ولا يعرضه العدم، وحينئذٍ فلا يمكن إثبات الحكم في غيرهم بقاعده الاشتراك لعدم اتّحادهم معهم في الوصف المذكور.

وذلك لما عرفت من، أنّ المراد من وصف الحضور هو الحضور مع بسط اليد، ومن المعلوم أنّه ممّا يتطرّق إليه العدم فأصاله عدم التقييد جاريه و مع جريانها لافرق بين المشافهين وغيرهم، فتجربى قاعده الاشتراك.

هذا مضافاً إلى أنه لو سلمنا أنّ الوصف هو وصف وجود الإمام من دون اعتبار بسط اليد، فلا إشكال في أنه متحقق في كلّ زمان، إذ الإمام موجود في كلّ عصر و عليه فلا يصحّ دعوى أنّ غير المشافهين لا يكونون واجدين للوصف، فمع وجود هذا الوصف في المشافهين و غيرهم تجرى قاعده الاشتراك فلا ثمره.

ص: ٣٩٤

## الفصل السادس: أن تعقب العام بضمير لا يراى منه إلا بعض أفراد العام، هل يوجب تخصيص العام، أو يوجب الإجمال أو لا؟

و قد اختلف فيه الأعلام، و المختار هو عدم لزوم التخصيص و عدم الإجمال فى العام فيما إذا استقل العام.

و توضيح ذلك، أن محل الخلاف ما إذا وقع العام و الضمير المذكور فى كلامين أو كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه.

بخلاف ما إذا لم يكن العام مستقلاً بما حكم عليه، بل الحكم واحد كقوله تعالى: (وَ الْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ) فإنه لانزاع فى تخصيص العام بعد معلوميه أن حكم التربص ليس لجمعهن، و عليه فالمطلقات و إن كانت شامله لليائسه و غير المدخول بها ولكن يختص بغيرهما بقرينه التربص، فإنه حكم بعض المطلقات.

فإذا عرفت محل النزاع، ذهب بعض إلى أن ذلك موجب للإجمال، مستدلاً بأن الأمر يدور بين التصرف فى العام بالتخصيص و بين التصرف فى الضمير بإرجاعه إلى البعض، فيحصل الإجمال، لوجود ما يصلح للقريبته فى الكلام و هو الضمير الراجع إلى العام، إذ الضمير المذكور يجعل القضيتين بمنزله كلام متصل واحد.

و يمكن الجواب عنه: بأنّ مجرد القطع باختصاص الحكم المذكور في الثانيه ببعض أفراد العام، لا يوجب التصرف في إحدى القضيتين في مدلولهما اللفظي، بل بصحّ حمل كلتا القضيتين على إرادته معناهما اللغوي في مرحله الاستعمال، و الجدّ مع الالتزام بخروج بعض أفراد العامّ في الثانيه عن الإراده الجدّيّه.

وبعبارة اخرى: أنّ الضمير راجع إلى المراد الاستعمالي من العامّ السابق، و إرادته البعض في الإراده الجدّيّه تصرف في اللبّ، لا في استعمال، و رفع اليد عن أصله التطابق بين الإراده الاستعماليّه و بين الإراده الجدّيّه في ناحيه الضمير لا يوجب التخصيص في ناحيه العامّ بعد استقلاله و انفصال الخاصّ عنه.

ذهب في الكفايه إلى الاستخدام أو المجاز مستدلاً بأنّ الأمر يدور بين التصرف في العامّ بإرادته خصوص ما اريد من الضمير الراجع إليه أو التصرف في ناحيه الضمير، إقياً بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه، أو إلى تمامه مع التوسّع في الإسناد، بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقه إلى الكلّ توسّعاً و تجوّزاً.

ويمكن الجواب عنه: بما عرفت من أنّ الضمير راجع إلى المراد الإستعمالي من العامّ السابق، و التصرف في الضمير هو التصرف في الإراده الجدّيّه لا في الإراده الاستعماليّه، و عليه فلامورد للدوران المذكور في طرف الضمير بين إرجاعه إلى بعض المراد حتّى يلزم الاستخدام و بين إرجاعه إلى تمام المراد مع التوسّع و التجوّز.

إذ الضمير على المختار راجع إلى تمام ما هو المراد الاستعمالي من مرجعه بدون توسّع و تجوّز، لافي الكلمه و لا في الإسناد.

ودعوى: أنّه لو لم يكن استخدام، لزم المحذور، و هو أن يرجع الضمير عند تخصيص العامّ الأوّل إلى المستعمل فيه العامّ أيضاً و هو كما ترى مثلاً لو قيل «أكرم العلماء» و

أضف أصدقاءهم، وخصّص العلماء بالعدول، لزم أن يكون الإضافه واجبه، بالنسبه إلى جميع العلماء مع أنه لايجب إكرام جميعهم، إذ كيف يمكن أن يكون الإكرام مختصاً بالعدول من العلماء، و الإضافه واجبه بالنسبه إلى أصدقاء جميع العلماء و لو لم يكونوا عادلين، فهذا يكشف عن كون المرجح هو العام المخصّص لالعام المستعمل فيه.

هذا كلّه فيما إذا كان الدالّ على اختصاص الحكم الثانى ببعض الأفراد فى الإراده الجدّيّه منفصلاً، و أمّا إذا كان الدالّ عليه مقترناً عقلاً أو لفظاً فقد ذهب سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره إلى أنّ الظاهر طرؤ الإجمال فى الغالب لعدم إحراز بناء العقلاء على إجراء أصاله التطابق فى مثله.

ولكن لقائل أن يقول، إنّ اقتران الحكم الثانى بذلك لا يوجب الإجمال فى الحكم الأوّل مع فرض كونهما مستقلّين و عدم اقتران الحكم الأوّل بتلك القرينه.

والقول بأنّ المرتكز فى المقام، هو تقديم أصاله عدم الاستخدام و رفع اليد عن أصاله العموم.

غيرسديد بعد ما عرفت من أنّه لامجال للاستخدام، إذ الضمير مستعمل فى المعنى العام، و الدليل الخارجى يدلّ على عدم الإراده الجدّيّه فيه، فلا يدور الأمر بين أصاله عدم الاستخدام و أصاله العموم.

ودعوى: أنّ المرتكز العرفى فى أمثال المقام هو الأخذ بظهور الكلام فى اتّحاد المراد من الضمير مع ما يرجع الضمير إليه و رفع اليد عن ظهور العام فى العموم، فهذا الظهور قرينه عرفيه لرفع اليد عن أصاله العموم، إذ أصاله العموم متّبعه فيما لم تقم قرينه على خلافها و مع قيامها لامجال لها.

مندفعه: بأنّ الاتحاد بحسب الإرادة الاستعماليّه محفوظ، إذ الضمير متّحد مع العامّ في الإرادة الاستعماليّه و الجدّيّه، و إنّما يرفع اليد عن خصوص الإرادة الجدّيّه في ناحيّه الضمير بالنسبه إلى بعض الموارد بالدليل الخارجى، و بقى اتّحادهما بحسب الإرادة الاستعماليّه و الجدّيّه في سائر الموارد، و رفع اليد عن الإرادة الجدّيّه في ناحيّه الضمير لا يستلزم التخصيص في العامّ بعد اختصاص الدليل الخاصّ بالثانى و انفصال الضمير عن العامّ.

ثمّ إنّ أصاله العموم متّبعه فيما لم تقم قرينه على خلافها كما في المقام، لأنّ قرينه الخلاف مختصّه بالثانى.

ومّمّا ذكر يظهر ما في المحكّي عند العضدى من أنّ الأمر في المقام يدور بين تعدّد المجاز و وحدته، لأنّ تخصيص العامّ يوجب التجوّز في الضمير أيضاً للزوم مطابقتة لما هو الظاهر من المرجع دون المراد، بخلاف التصرّف في الضمير بالاستخدام فإنّه لا يسرى إلى العامّ.

وذلك لما عرفت من إمكان منع المجاز مطلقاً لا في العامّ و لا في الضمير بعد استعمالهما في المعنى العامّ على تقدير التخصيص أيضاً، فلامجاز و لاستخدام، لأنّ التصرّف ليس في ناحيّه المستعمل فيه، فالأمر إذا دار بين التخصيصين و بين التخصيص الواحد فالمتعيّن هو الثانى إذ لامعارض لأصاله العموم في الأوّل.

فتحصّل: من جميع ما ذكرناه أنّ تعقّب العامّ المستقلّ بضمير، لا يراد منه إلّا بعض أفراد العامّ لا يوجب إجمالاً بالنسبه ذى العامّ، كما لا يوجب تخصيصاً فيه ما لم تقم قرينه تصلح للتخصيص فيه أيضاً، و لا يوجب أيضاً مجازاً لا في العامّ و لا في الخاصّ و لا في الكلمه و لا في الإسناد، لأنّ لفظ العامّ و الخاصّ مستعملان في معاهما و إنّما التصرّف في ناحيّه أصاله التطابق، فلاتغفل.

**إشاره**

والكلام فيه يقع في مقامات:

**المقام الأول: في أنواع المفهوم**

**إشاره**

ولا يخفى أنّ المفهوم إمّا موافق و إمّا مخالف، و الموافق هو ما دلّ اللفظ بحكم العقل على ثبوت الحكم في الأشدّ بطريق أولى. و المخالف، هو الذى دلّ العقل عليه بواسطة تعليق الحكم فى الخطاب على العليّه المنحصره، فإنّ مقتضى ذلك هو الانتفاء عند الانتفاء، و إلّا لزم الخف فى التعليق المذكور.

**أقسام المفهوم الموافق:**

منها موارد إلغاء الخصوصيّة كقوله رجل شكّ بين الثلاث و الأربع فإنّه لاشبهه فى أنّ الحكم المذكور فيه من البناء على الأكثر لا يختصّ بالرجل، ولكن فى كونه من أقسام المفهوم الموافق تأمل و نظر.

ومنها: المعنى الكنائى الذى سيق الكلام لأجله مع عدم ثبوت الحكم للمنطوق، كقوله تعالى: (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ) بناء على كونه كناية عن النهى عن حرمة إيذائهما و لم يكن نفس الأُفّ محكوماً بحكم.



ومنها: ما إذا سيق الكلام لأجل إفاده حكم أخف المصاديق للانتقال إلى سائر الموارد بالأولويّة، مثل نفس الآية الكريمة المذكورة آنفاً بناءً على أنّ الألف محكوم بالحرمة أيضاً.

ومنها: الحكم المستفاد من القضيّة التعليليّة، كقوله «الخمير حرام» لأنّه مسكر، فإنّ العله تدلّ بمفهوم الموافقه على مساواه غير المورد المذكور مع المنطوق في الحكم.

ولا يخفى أنّ التعبير بالمفهوم الموافق في مورد إلغاء الخصوصيّة لا يخلو عن النظر، لأنّ مرجع الإلغاء هو تعميم المنطوق، ولا يتوسّط فيه شيء مع أنّ اللازم في المفهوم الموافق هو توسّط شيء آخر، وهكذا الأمر في التعليل، فإنّ مثل قوله - فإنّه مسكر - يدلّ على الكبرى الكلّيّة، وهي أنّ كلّ مسكر حرام، وهو منطوق عامّ، فتدبر جيّداً.

### المقام الثاني: في تقديم المفاهيم الموافقه

لا- كلام في تقديم المفاهيم الموافقه على العمومات فيما إذا كانت أخصّ منها لبناء العقلاء على ذلك إلّا إذا كانت العمومات أظهر، فتقدّم على الخاصّ بالتصرّف في هيئته الخاصّ، كما هو المتعارف في غير مفهوم الموافق من المخصّصات.

هذا كلّّه فيما إذا كانت النسبه بينهما هي العموم والخصوص.

وأما إذا كانت النسبه بينهما هي العموم من وجه، فقد ذهب بعض إلى أنّه يعامل معهما معاملة المنطوقين، فيحكم بتساوقهما، والرجوع إلى الأصل العملي إن لم يكن مرجّح في البين، ولا مجال للحكم بالتخيير بعد اختصاص الأخبار العلاجيّه بالتعارض التبايني.

والظاهر من الشيخ الأ-عظم في مطارح الأنظار هو تقديم المفاهيم الموافقه وإن كانت النسبه بينها وبين العمومات عموماً من وجه، وذلك لقوّه دلالة الكلام على المفهوم الموافق، لأنّه المقصود بالإفاده، ولأنّه المستفاد من الكلام بالأولويّه.

يمكن أن يقال: إنَّ ما ذكره الشيخ الأعظم حسن فيما يستفاد بالأولويَّة لا بالمساواه لعدم قوَّة الدلالة و الأولويَّة فيها مع أنَّها من أقسام المفهوم الموافق.

وفصِّل المحقِّق النائيني قدس سره في المفهوم الموافق، بين ما إذا كانت النسبه بين منطوق المفهوم و بين العموم عموماً و خصوصاً، فيقدِّم المفهوم.

و إن كانت النسبه بين المفهوم و بين العموم، عموماً من وجه، كما إذا ورد لا تكريم الفسيِّاق و ورد أكرم فسيِّاق خدّام العلماء، الدالّ بمفهومه على وجوب إكرام العلماء، والوجه في ذلك أنّه لا يمكن التصرّف في المفهوم نفسه من دون تصرّف في المنطوق، كما لا يمكن التصرّف في المنطوق لكونه أخصّ، فينحصر الأمر في التصرّف في العموم و إبقاء المفهوم على عمومه.

و بين ما إذا كانت النسبه بين منطوق المفهوم و العموم عموماً من وجه كما إذا كان المنطوق في مفروض المثال أكرم خدّام العلماء.

وحيثُذ إن قدّم المنطوق على العموم في مورد التعارض و دخل بذلك الخادم الفاسق للعالم في موضوع وجوب الإكرام، كان المفهوم الثابت بالأولويَّة القطعيّه مقدّماً على العموم أيضاً.

و إن قدّم العموم على المنطوق، و خرج الخادم الفاسق عن موضوع وجوب إكرام خدّام العلماء و اختصّ الوجوب بإكرام الخدّام العدول لم يثبت الأولويَّة إلّا وجوب إكرام العدول من العلماء دون فساقهم، هذا هو حقّ القول في المفهوم بالأولويَّة.

يمكن أن يقال: إنَّ اللازم هو ملاحظه المنطوق و المفهوم معاً بالنسبه إلى العموم، لأنّهما متوافقان في التعارض مع العموم و لاوجه لتقديم المنطوق على المفهوم أو بالعكس بل هما في عرض واحد يكونان متنافيين مع العموم إذ التعارض بعد وجود القضيه و تماميه

مدلولها منطوقاً و مفهوماً، و بعد هذه التامية يكون المنطوق و المفهوم متعارضين مع العموم فى عرض واحد.

و عليه فىعمل فى كل من المنطوق و المفهوم بالنسبة إلى العموم بحسب ما يقتضيه القاعده من دون نظر إلى الآخر، فالمفهوم مقدّم على العموم، لكونه أظهر منه من جهة كونه مستفاداً بالأولوية و إن كانت النسبة بينه و بين العموم هى العموم من وجه.

والمنطوق مقدّم على العموم، إن كانت النسبة بينه و بين العموم هى العموم و الخصوص، و إلا فهما متعارضان، فيتساقطان إن لم يكن احدهما أقوى من الآخر، كما فى سائر الموارد من موارد التعارض بنحو العموم من وجه.

ولادليل على ملاحظه المنطوق أولاً، ثم ملاحظه المفهوم بعد كونهما فى عرض واحد بالنسبة إلى العموم.

فالأقرب هو ما ذهب إليه الشيخ قدس سره من أنّ المفهوم مقدّم مطلقاً لكونه أقوى من جهة الدلالة اللفظية، و لا يرتبط تقديم المفهوم بملاحظه نسبه المنطوق مع العموم و تقديمه، فتدبر جيداً.

### المقام الثالث: فى المفهوم المخالف

والظاهر هو تقديم المفهوم المخالف على العامّ فيما إذا كانت النسبة بينهما هى العموم و الخصوص، و إن كان منشأ الظهور هو مقدمات الإطلاق.

ربّما يتوهم أنّ العامّ أقوى من المفهوم المخالف، لأنّ دلالة العامّ بالوضع دون المفهوم المخالف، لاستفاده المفهوم من العلية المنحصرة التى تكون مبنية على الإطلاق الذى يزول بأدنى دليل معارض.

و هو فاسد لوضوح تقديم الخاصّ على العامّ و إن كان الخاصّ مبنياً على مقدمات الإطلاق، و ذلك لانعقاد الظهور فى كليهما و أظهرية الخاصّ بالنسبة إلى العامّ لكونه

أخصّ فيتقدّم على العامّ كسائر الموارد، و لافرق في الظهور المنعقد بين أن يكون ناشئاً من الوضع أو من مقدمات الإطلاق، و مقتضى ما ذكر أنّه لو عكس الأمر و كان المفهوم عامّاً و المنطوق خاصّاً فالمقدّم هو المنطوق.

مثلاً- إذا قيل - أكرم الناس إن كانوا عدولاً - كان مفهومه أنّه، لا يجب إكرام غير العادل، سواء كان عالماً أو غيره، فإذا ورد - أكرم العالم الفاسق - كان منافياً مع عموم المفهوم و يقدّم قوله - أكرم العالم الفاسق - على عموم المفهوم قضاءً لتقديم الخاصّ على العامّ. هذا كلّ بناءً على كون النسبه بين المفهوم المخالف و المنطوق العامّ هي العموم و الخصوص. و أمّا إذا كانت النسبه بينهما هي عموم من وجه، فمقتضى القاعده، هو الحكم بالتساوق في مورد التعارض، كما هو مقتضى القاعده في المنطوقين بناء على عدم شمول الأخبار العلاجيّه لغير التعارض التبايني.

إلّا إذا كان أحدهما حاكماً بالنسبه إلى الآخر فالحاكم مقدّم، أو إذا كان تقديم أحدهما على الآخر موجباً للغويّه الآخر دون العكس فالعكس مقدّم، مثلاً قوله عليه السلام «إذا كان الماء قدر كثر لم ينجسه شيء» يدلّ بمفهومه على اعتبار الكثرية في عدم الانفعال. و إن كان الماء جارياً، فإن قدّم ذلك على عموم قوله عليه السلام الماء الجارى لا ينفعل لزم اللغويّه، وذلك قرينه على تقديم قوله الماء الجارى على مفهوم قوله إذا كان الماء قدر كثر ينجسه مع أنّ النسبه بينهما هي العموم من وجه و مقتضى ذلك هو الجمع بين عنوان الجارى و الكثر في التأثير بمعنى أنّ كلّ واحد منهما مؤثّر في عدم الانفعال.



إشاره

فقد وقع الكلام في أنّ الاستثناء، ظاهر في استثناء جميع الجمل المتقدمه، أو ظاهر في خصوص الأخيره، أو لظهور له أصلاً؟ يقع البحث في مقامين:

المقام الأول: في مقام الثبوت

وقد ادعى أنّ رجوع الاستثناء إلى الجميع مستلزم لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد وهو غير ممكن.

يمكن منع ذلك ضروره، أنّ تعدّد المستثنى منه كتعدّد المستثنى في أنّه لا يوجب تفاوتاً في ناحيته الأداة بحسب المعنى، و كان المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعدداً هو المستعمل فيه فيما كان واحداً كما هو الحال في المستثنى و عليه فدعوى أنّ رجوع الاستثناء إلى الجميع مستلزم لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد كما ترى.

ربّما يتوهم تعدّد الإخراج بتعدّد الأطراف، فلو لا لحاظ الوحده في الجمل المتعدده أو المستثنيات المتعدده، لا يكون الإخراج واحداً، و شمولها حينئذٍ للمتعدّد بما هو متعدّد موجب للاستعمال في أزيد من معنى واحد و لاجماع مفهومى بناء على خصوصيته الموضوع له.

ويمكن الجواب عنه: بأن الاستعمال ليس إلّا جعل اللفظ آله لإفاده المعنى، فإن كان هذا هو المراد من جعله قالباً و فانياً فلا دليل على امتناع شيء واحد قالباً لشيئين أو أكثر، وإن كان المراد شيئاً آخر فلا بدّ من بيانه.

وعليه إفاده المتكثرات لاتسليزمت تكثّر الإفاده، فلا يلزم من رجوع الاستثناء إلى الجمل المتعدّده إفاده الاستثناء للإخراجات المتعدّده بل الاستثناء يفيد إخراج المتعدّدات، فلا تغفل.

### المقام الثاني: فى مقام الأثبات

ولا يخفى أنه يختلف بحسب تكرار الحكم أو الموضوع أو كليهما و عدمه، أو بحسب ذكر الاسم الظاهر فى الجمله الأولى و عطف سائر الجمل عليها مشتمله على الضمير الراجع إليه، أو ذكر الاسم الظاهر فى جميع الجمل، و إلى غير ذلك من التفصيلات، فالأولى هو الإشارة إلى بعضها.

أحدها: ما فى نهايه النهايه من التفصيل بين ما إذا كان الاستثناء قيده للموضوع لإخراجاً عن الحكم فهو ظاهر فى الرجوع إلى الأخير.

و بين ما إذا كان الاستثناء إخراجاً عن الحكم، فقال فإن لم يتكزّر الحكم فى الجمل، فالظاهر بل المتعين هو رجوعه إلى الجميع بخلاف ما إذا تكزّر الحكم فى الجمل.

ففى مثل أكرم العلماء و الشرفاء و الشعراء إلّا الفسّاق، يرجع الاستثناء إلى الجميع، لأنّ المستثنى منه هو الحكم و هو واحد غير متعدّد.

و فى مثل أكرم العلماء و أكرم الشرفاء و أكرم الشعراء إلّا الفسّاق، فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى الأخير مدّعياً بأنّ الظاهر بمقدّمات الحكمه إذا كان المتكلم فى مقام البيان و لم يقم قرينه على الرجوع إلى غير الأخير هو الرجوع إليها، فإنّ رجوعه إلى غير الأخيره يحتاج إلى البيان.

وفيه: ما لا يخفى حيث إنّ البحث يعم الصورتين و لاوجه للتفرقة المذكوره. هذا مع إمكان منع كون الحكم واحداً في مثل أكرم العلماء و الشرفاء و الشعراء إلّا الفساق لأن مقتضى تعدّد الموضوع هو تعدّد الحكم كقوله عليه السلام اغسل للجمعه و الجنابه.

و أيضاً لامجال للأخذ بالمقدمات مع وجود ما يصلح للرجوع إلى الجميع في الكلام.

وثانيها: ما فضّله المحقّق النائيني قدس سره، بين تكرار عقد الوضع، فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الأخيره، لأنّ تكرار عقد الوضع في الجمله الأخيره مستقلاً يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام، فيحتاج تخصيص الجمل السابقه على الجمله الأخيره إلى دليل آخر و هو مفقود، و بين عدم تكرار عقد الوضع و اختصاص ذكره بصدر الكلام، كما إذا قيل «أكرم العلماء و أضفهم و أطعمهم إلّا فساقهم»، فلا مناص عن الالتزام برجوعه إلى الجميع.

وفيه: أنّ استقلال الجمله لا يمنع من احتمال رجوع الاستثناء إلى السابق، و دعوى لزوم رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع محلّ منع، إذ ليس الاستثناء إلّا لأخراج الحكم، كقولهم ما جاء في القوم إلّا زيد، لظهوره في تخصيص مجيء زيد لا لتقييد الموضوع ثمّ تعليق الحكم عليه، كأن يتصوّر القوم باستثناء زيد، ثمّ علّق عليه عدم المجيء.

و الشاهد على إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع، أنّه لو علمنا أنّ المتكلم أراد الاستثناء من الجميع لا يلزم منه خلاف أصل من الأصول، أو ارتكاب تجوّز، و معه لامجال لأصالة العموم، لأنّ الاستثناء المذكور ممّا يصلح للمخصّصيه.

وثالثها: ما فضّله السيّد المحقّق الخوئي قدس سره بين تعدّد القضيه بدون تكرار المحمول، كما إذا قيل «أكرم العلماء و الأشراف و الشيوخ إلّا الفساق». منهم فالظاهر فيه هو رجوع الاستثناء إلى الجميع، لأنّ القضيه في الفرض المذكور في حكم قضيه واحده.



و بين تعدّد القضيّه مع تكرر عقد الحمل، كما إذا قيل: «أكرم العلماء و الأشراف و أكرم الشيوخ إلّا الفساق منهم»، فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجمله المتكرر فيها عقد الحمل و ما بعدها من الجمل لو كانت لأنّ تكرار عقد الحمل قرينه على قطع الكلام عمّا قبله. و بذلك يأخذ الاستثناء محلّه من الكلام، فيحتاج تخصيص الجمل السابقه على الجمله المتكرر فيها عقد الحمل إلى دليل آخر مفقود على الفرض.

وفيه: أنّ القضيّه فيما إذا تعدّدت موضوعاتها تتعدّد بتعدّدها، و مع التعدّد يمكن اختلاف الجمل المتعدّده في الاستثناء و عدمه.

هذا مضافاً إلى أنّ تعدّد القضايا عند تكرر محمولاتها، لا يمنع عن إمكان رجوع الاستثناء إلى جميع موضوعاتها، و الشاهد عليه جواز تصريح المتكلم بذلك.

نعم لا يبعد دعوى ظهور رجوع الاستثناء إلى الجمله الأخيره فيما إذا تغايرت الجمل موضوعاً و محمولاً، كقولهم أكرم العلماء و جالس الأشراف إلّا الفساق منهم.

ورابعها: هو التفصيل بين ما إذا اتّحد المحمول مع تكرر الموضوعات، مثل أن يقال أكرم العلماء و التجار و الأدباء إلّا الفساق منهم فالاستثناء راجع إلى الجميع.

و بين ما إذا تكرر المحمول بدون العطف، سواء اتّحد أم اختلف، مثل أن يقال، أكرم العلماء أضف التجار احترم الأدباء إلّا الفساق منهم.

فالمتمعّن هو رجوع الضمير إلى الأخيره، إذ بيان كلّ حكم بجمله مستقلّه غير مرتبطه بسابقتها برابط يوجب كون الجمله السابقه في حكم المغفول عنها و المنتهى عن شؤونها.

و بين ما إذا تكرر المحمول مع العطف، مثل أن يقال أكرم العلماء و أضف التجار و احترم الأدباء إلّا الفساق منهم.

و فى هذه الصوره يحتمل أن يكون استقلال الأخره موجياً لتعيّنه، و يحتمل أن يكون ربط الأخره بغيرها بحرف العطف موجياً لعدم تعينه لكون الجميع بمنزله الجمله الواحده، فيكون الكلام مجماً ولكن تخصيص الأخره قدر متيقن.

وفيه: أنّ دعوى تعين رجوع الاستثناء إلى الجميع فى الصوره الأولى لاشاهد لها مع كون القضيه متعدده بتعدد موضوعاتها، إذ عدم تعين رجوعه إلى الأخره لا يلزم تعين رجوعه إلى الجميع، بل يمكن القول بالإجمال إن لم نقل بتعين رجوعه إلى الأخره. هذا مضافاً إلى أنّ دعوى تعين رجوع الاستثناء إلى الجمله الأخره فى الصوره الثانيه كما ترى إذ لو سلمنا هذ التركيب فى الأدبيات العربيه لانسلم كون الجمل السابقه فى حكم المفعول عنها، و حينئذٍ إن كان نوع المحمول متحداً فلا يظهر له فى الرجوع إلى الأخره و لا إلى الجميع.

و إن كان نوع المحمول مختلفاً فدعوى ظهور رجوع الاستثناء إلى الأخره غير بعيد.

و أيضاً دعوى الإجمال فى الصوره الثالثه مندفعه، بأنّ العطف لا يوجب وحده الجمل بل الواو و تدلّ على مغايه الجمل بعضها مع بعض، ولكن مع ذلك لا ينافى رجوع الاستثناء إلى الجميع. نعم لا يبعد دعوى ظهور الكلام فى الرجوع إلى الأخره بعد تغيورها مع سائر الجمل موضوعاً و محمولاً.

وخامسها: هو التفصيل بين ما إذا ذكر الاسم الظاهر فى الجمله الأولى و عطف سائر الجمل عليها مشتملاً على الضمير الراجع إليه و اشتمل المستثنى أيضاً على الضمير كقوله أكرم العلماء و سلم عليهم و ألبسهم إلّا الفساق منهم.

فإنّ الظاهر منه هو رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل.

و الوجه في ذلك أن الضمير في المستثنى إشاره إلى شيء و لم يكن في الجمل شيء صالح للإشاره إليه إلما الاسم الظاهر المذكور في صدرها، و أما سائر الجمل فلا تصلح لإرجاع الضمير إليها لعدم عود الضمير إلى الضمير.

بل لعل الأمر كذلك، فيما إذا لم يكن المستثنى مشتقاً على الضمير، ولكن الجمل السابقه تكون مشتقاً على الضمير و يعود إلى الاسم الظاهر في الجمله الأولى كما يقال في المثال السابق، إلّا بنى فلان، لأنّ الضمير في سائر الجمل غير صالح لتعلق الاستثناء به فإنّه بنفسه غير محكوم بشيء، فلامحاله يرجع الاستثناء إلى ما هو صالح له.

فإذا عاد الضمير في المستثنى إلى الاسم الظاهر المذكور في صدر الجمل لا ينعقد الإطلاق في الجمل التاليه بل يتحد المراد بين الجمل.

وفيه: أنّ تقييد الموضوع في الجمله الأخيره باستثناء الفاسق من العلماء لا يستلزم تقييد الموضوع في الجمل السابقه، لأنّ الجمل السابقه معطوفه على الاسم الظاهر في الصدر بما هو مستعمل في معناه اللغوي، لا بما هو مراد جدّي، و رجوع الضمير إلى الصدر لا يوجب رجوع الاستثناء إلى أيضاً. و بالجمله تعريف المستثنى متوقف على رجوع الضمير إلى الصدر، لانفس الاستثناء.

هذا مضافاً إلى إمكان منع عدم صحّه تخصيص الضمير، إذ الضمير قائم مقام مرجعه، فإن كان عاماً فهو بمنزله العامّ فيجوز تخصيصه.

و كيف كان، فتحصيل صحّه القول برجوع الاستثناء إلى الجمله الأخيره إذا كانت الجمل المتكرره متغايره موضوعاً و محمولاً، لأنّ الجمل المتغايره كالجمل المنفصله، فلا دليل على رجوع قيد في بعضها إلى الآخر إلّا إذا قامت قرينه مقالتيه أو حاليه على ذلك.

و أما سائر الموارد، فالظهور فيها، و المتّبع هو خصوصيات الموارد فتدبر.

ولا يخفى عليك أنّ الملاك في تقديم الخاص على العام هو الأظهرية لا الأخصيية، و لذا إن كانت الأظهرية في طرف العام كما إذا ورد متكرراً في مقام الحاجة فهو مقدّم، و إن كانت الأظهرية في طرف الخاص كما هو الغالب فالمقدّم هو الخاص.

و لو شكّ في أظهرية العام و الخاص، فمقتضى القاعده هو التوقف و الرجوع إلى الأصل العملي.

ثمّ إنّ تقديم الخاص على العام يوجب التخصيص، كما هو معلوم. و أمّا تبديل العام على الخاص يوجب التصرف في هيئته الخاص، فإن كان الخاص أمراً يحمل على الاستحباب، كما إذا ورد مكرراً في مقام الحاجة - أعتق رقبه - من دون تخصيصه بخصوصيته، ثمّ ورد - أعتق رقبه مؤمنه - فيحمل على أنّ عتق المؤمنه مستحبّ.

و إن كان الخاص نهياً، يحمل على الكراهه كما إذا ورد مكرراً في مقام الحاجة - أكرم أيّ عالم -، ثمّ ورد - لا تكرم النحويّ -، فيحمل النهي على الكراهه.

و لآمانع من اجتماع كراهه إكرام فرد مع الوجوب بنحو العموم البدلي. نعم لا يجتمع مع الوجوب بنحو العموم الاستغراقى إذ طلب كلّ فرد بعينه لا يجتمع مع طلب تركه، بخلاف العموم البدليّ، فإنّ الاستفادة منه هو جواز ترك كلّ فرد مع الإتيان بفرد آخر، و من المعلوم أنّه يجتمع مع طلب ترك فرد بعينه.



فى أنّ التخصيص، فيها إذا لم يكن العام آيياً عن التخصيص و إلا فلامجال له مثلاً عنوان الظلم يأبى عن التخصيص فلايصح أن يقال يحرم الظلم إلا فى مورد كذا.

نعم ربّما يتزاحم العنوانان، فحينئذٍ يقدم الأقوى إن كان، و إلا فيحكم بالتخير، ومرجع التزاحم ليس إلى التخصيص فى الماده، لأنها بقيت على ما عليها، فمثل حفظ الإسلام إذا تزاحم مع حفظ دماء المسلمين ممن تترس بهم الكفار يقدم على حفظ دماء المسلمين من باب كونه أقوى ملاكاً، لأهميته حفظ الإسلام بالنسبه إلى حفظ نفوس جماعه من المسلمين.



## الفصل الحادى عشر: فى تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

ولا يخفى جوازه، فإنه بعد ما قرّر فى محلّه من حجّيته يكون كالخبر المحفوف بالقرينه القطعيّه، أو الخبر المتواتر، فى جواز رفع اليد عن عموم الكتاب به. و دعوى أنّ الكتاب قطعيّ، السند، و الخبر ظنيّ السند، فكيف يجوز رفع اليد عن القطعيّ بالظنيّ.

مندفعه بأنّ الخبر لا ينافى الكتاب إلّا فى الدلاله، و الدلاله فى موارد التخصيص ليست بقطعيّه. ضروره أنّ دلاله الكتاب على العموم مبتنيه على أصاله العموم، فيجوز رفع اليد عن ذلك بالخبر، و لو لم يجر ذلك لما جاز رفع اليد عن العموم بالمتواتر أو الخبر المحفوف بالقرينه القطعيّه أيضاً لأنّ دالتهما ظنيّه و المعلوم خلافه.

نعم لو كانت دلاله الكتاب قطعيّه، لم يكن رفع اليد عنها بالخبر الظنيّ، بل لابدّ من طرح المخالف أو تأويله كما لا يخفى.

لا يقال: إنّ تقديم الخبر الواحد على العامّ الكتابي ينافى الأخبار الدالّه على المنع من العمل بما خالف كتاب الله.

لأنّ نقول: إنّ تلك الأخبار مختصّه بالمخالفه التبايئه، أو المخالفه على نحو العموم و الخصوص من وجه و لا يشمل المخالفه بنحو العموم و الخصوص المطلق.



نعم يكون المراد من عنوان المخالفه فى الأخبار العلاجيّه هو العموم و الخصوص، ولكنّه فى مقام تقديم أحد الخبرين على الآخر بعد الفراغ عن حجّيتهما ذاتاً فيرجح موافق العموم الكتابى على المخالف كما هو مقرّر فى محلّه.

ص: ٤١٤

وهنا صور:

أحدها: أن يكون الخاصّ متّصلاً بالعامّ، أو مقروناً به، ففي هذه الصورة لا مورد لكليهما، إذ مع وجود الخاصّ لا ينعقد الظهور الجدّي في العموم، و معه لاحكم في مورد الخاصّ، حتّى يقع النزاع في أنّ رفعه من باب التخصيص أو النسخ.

وثانيها: أن يكون الخاصّ وارداً قبل حضور وقت العمل بالعامّ، و في هذه الصورة ربّما يقال إنّ الخاصّ يدور أمره بين أن يكون ناسخاً أو مخصّصاً.

أورد عليه بأنّه لا- مورد لاحتمال النسخ بعد ما قرّر في محلّه، من أنّ النسخ هو رفع الحكم الثابت المولوى بانتهاء أمده، و المفروض في المقام، أنّه لاحكم قبل حضور وقت العمل بالعامّ، و عليه فبعد انتفاء النسخ ينحصر الأمر في التخصيص.

ودعوى: أنّ الأحكام في القضايا الحقيقيه الثابته للموضوعات المقدّر وجدها ثابتة، فلأمانع من نسخها بعد جعلها، لأنّ المفروض أنّها أحكام على موضوعاتها المقدّره.

مندفعه: بأنّ الأحكام المجعوله في القضايا الحقيقيه مُنشأه بداعى جعل الداعى، فلأمحاله يترقّب منها الدعوه عند وجود موضوعها و ما كان بهذا الداعى يستحيل جعل آخر يكون مقتضاه هو عدم فعلية هذه الأحكام ضروره أنّه جمع بين المتنافيين، هذا

مضافاً إلى أنه مع علم الجاعل بانتفاء شرط فعليتها يكون جعلها لغواً محضاً و يستحيل أن يصدر اللغو من المولى الحكيم الملتفت و لافرق في ذلك بين كون القضية حقيقته أو خارجيه، فانحصر الأمر في التخصيص.

وثالثها: أن يكون الخاص متأخراً عن العام و كان بعد وقت حضور العمل بالعام، و قد فصل في الكفايه بين ما إذا كان العام وارداً لبيان الحكم الواقعي فيكون الخاص ناسخاً للعام و بين ما إذا كان العام وارداً لبيان الحكم الظاهري من باب ضرب القانون، كما هو الشائع في غالب العمومات و الخصوصيات الوارده في الشرع فيكون الخاص مخصصاً.

ودعوى: أن التخصيص موجب لتأخير البيان عن وقت الحاجة و هو قبيح، لأنه إما يوجب الوقوع في الكلفه و المشقه من دون مقتضى لذلك في الواقع، كما إذا كان العام مشتملاً على حكم إلزامي في الظاهر مع أن مورد التخصيص مشتمل على حكم ترخيصي.

أو يوجب إلقاء المكلف في المفسده، كما إذا كان العام مشتملاً على حكم ترخيصي في الظاهر و يكون مورد التخصيص محرماً.

أو يوجب تفويت المصلحه، كما إذا كان العام مشتملاً على حكم ترخيصي و يكون مورد التخصيص واجباً.

مندفعه: بأن المصلحه الأقوى إذا اقتضت ذلك فلا قبيح في ذلك أصلاً، و القبح في تأخير البيان عن وقت الحاجة حيث إنه اقتضائي و ليس عله تامه، فلأمانع من تأخره إذا اقتضت المصلحه الملزمه التي تكون أقوى، كما أن التدرج في بيان أصل الأحكام يكون كذلك.

لا يقال: إن التخصيص في المقام يشبه النسخ في العمومات المذكورة، لأن البعث الواحد المتعلق بموضوع متعدّد يكون بعثاً واحداً جدياً ولو لذلك لزم صدور البعث الواحد عن داعيين بلاجهه جامعه تكون هي الداعي، فإذا كان البعث جدياً بالإضافة إلى الجميع فالحكم منبعث عن المصالح الواقعيّة الأولى في غير مورد التخصيص و المصالح الثانويّة في مورد التخصيص، بحيث ينتهي أمد المصالح الثانويّة بقيام المخصّص، و عليه فالتخصيص يرفع الحكم الثابت الثانوي، و هذا هو معنى النسخ.

لأننا نقول: أولاً، لا، إشكال في عدم لزوم كون الإنشاء بعثاً حقيقياً بالإضافة إلى بعض الأفراد مع وجود أداه العموم كلفظه «كلّ» في متعلق الإنشاء مثل أكرم كلّ عالم، لأنّ مع التعدّد لمانع من أن يكون الداعي لفرد هو البعث الجدّي و لفرد آخر هو البعث على نحو ضرب القانون، إذ لا يجتمع الداعيان في واحد، و معه فالتخصيص لا يشبه النسخ.

فالخاصّ المتأخّر عن العامّ فيما إذا كان بعد وقت حضور العمل بالعامّ يكون مخصّصاً أيضاً بالنسبة إلى العامّ لانساختاً.

و يشهد له ظهور الخاصّ في مثل لا تكرم العالم الفاسق بعد أكرم العلماء في حرمه إكرام العالم الفاسق في الشرع من أول الأمر لا من هذا الحين و إن كان فعلية الحكم من هذا الحين، و حيث إنّ الظهور أظهر من ظهور أكرم العلماء يقدم عليه و يخصّصه و إن كان متأخراً عن العامّ، فتدبر جيّداً.

ورابعها: أن يكون العامّ وارداً بعد الخاصّ و قبل حضور وقت العمل به، ففي هذه الصورة يأتي ما مرّ في الصورة الثانية حرفاً بحرف من تقديم التخصيص، فيكون الخاصّ المتقدم مخصّصاً للعامّ المتأخّر حيث لا موجب للنسخ و إلّا لزم اللغويّة، إذ جعل الحكم الخاصّ الوارد قبل العامّ و نسخه قبل حضور وقت العمل بالخاصّ لغو، بل جمع بين المتنافيين بل يؤخذ بظهورهما في حكايتهما عن أنّهما حكمان شرعيّان من الابتداء لا

من حين ورودهما، فيقدّم الخاصّ على العامّ بعد ما عرفت من قوّه ظهوره بالنسبه إلى العامّ، فلامجال لاحتمال نسخ الخاصّ بالعامّ.

وخامسها: أن يكون العامّ وارداً بعد الخاصّ و بعد حضور وقت العمل به ففي هذه الصورة يقع الكلام في أنّ الخاصّ المذكور مخصّص للعامّ المتأخّر أو أنّ العامّ المتأخّر ناسخ للخاصّ المتقدّم.

ربّما يقال إنّ الأظهر هو التخصيص، لكثرة التخصيص حتّى اشتهر ما من عامّ إلّا وقد خصّ وقله النسخ في الأحكام، و بذلك يصير ظهور الخاصّ في الدوام أقوى من ظهور العامّ.

ولكن لقائل أن يقول: إنّ دعوى الكثرة في مثل المقام مع تأخّر العامّ غير ثابتة، و هكذا دعوى بناء العقلاء في مثل المقام غير محرزة.

فالأولى هو الاستدلال بسيره المتشرّعه في توجيه تقديم التخصيص في هذه الصورة، بأنّ النسخ في الأخبار الواردة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام ممّا ينكره المتشرّعه و يستوحشون منه، بل الأئمة عليهم السلام أبوا عن ذلك، و هذا يكفي لدعوى قيام السيره على ترجيح التخصيص على النسخ في العمومات و الخصوصات الشرعيّه.

هذا مضافاً إلى أنّ الخاصّ و العامّ حاكيان عن الحكم في الشريعة الإسلاميّه من ابتداء الأمر لا من حين ورودهما، و حيث إنّ الخاصّ أظهر من العامّ يقدّم على العامّ و يخصّص العامّ به.

و على هذا الضوء فالعامّ المتأخّر الوارد بعد حضور وقت العمل بالخاصّ و إن كان بيانه متأخراً عن بيان الخاصّ زماناً إلّا أنّه يدلّ على ثبوت مضمونه في الشريعة المقدّسه مقارناً لثبوت مضمون الخاصّ، فلا تقدّم و لا تأخّر بينهما في مقام الثبوت.

وعليه فلاموجب لتوهم كون العام ناسخاً للخاص بل لامناس من جعل الخاص مخصصاً له.

بل هذا الوجه يصلح للدلاله على تقدم الخاص على العام في جميع الصور الأربعة عدا الصورة الأولى مع تسليم دوران الأمر بين التخصيص و النسخ، من غير فرق بين أن يكون الخاص وارداً قبل حضور وقت العمل بالعام أو بعده، كما لاتفاوت بين أن يكون العام وارداً قبل حضور وقت العمل بالخاص أو وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص.

فإن العام و الخاص حاكيان عن ثبوت الحكم في الشريعة من أول الأمر لا من حين ورودهما، و حيث إن الخاص أظهر يقدم على العام و يخصص العام به، فالتقسيمات المذكوره لاتوجب الفرق أصلاً.

و إذا عرفت ذلك في معلوم التقديم و التأخير، فالحكم أوضح فيما إذا جهل و تردد بين أن يكون الخاص، وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام، أو قبل حضور، أو العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص، أو قبل حضوره، إذ الخاص مقدم على كل حال، فلاتغفل.

ص: ٤٢١



## المقصد الخامس: فى المطلق و المقيد و المجمل و المبين

اشاره

ص: ٤٢٣





حكى عن المشهور، أنّ المطلق هو ما دلّ على شائع في جنسه، اورد عليه بعدم الاطراد لشموله للمقيّد كقوله رقبه مؤمنه، لأنّه أيضاً شائع في جنسه و لشموله للعامّ فإنّه أيضاً شائع في جنسه، هذا مضافاً إلى أنّ هذا التعريف غير منعكس لخروج الأعلام الشخصيّة من هذا التعريف لعدم الشمول فيها إلاّ للمعنيّات الخاصّه، والمعهودات الخارجيّة، و لا مورد للشيوع في الجنس فيها.

و عرّفه جماعه، منهم الشهيد، أنّه اللفظ الدالّ على الماهيّة من حيث هي اورد عليه بأنّ قولهم من حيث هي إن كان جزء مدلول اللفظ فهو ينافى الإطلاق و إن كان صفة للمعنى، فهو يشمل لما هو غير مقيّد أصلاً و لما هو مقيّد ولكنّه ملحوظ من جهه إطلاقه في حصصه و أفراده فإنّه يصدق عليه أيضاً أنّه دالّ على الماهيّة من حيث هي و لا يوجب انحصار المطلق فيما لا تقيّد فيه و لعلّه لذلك عدل الشيخ الأنصارى قدس سره عن التعريف المنطقي، و ذهب إلى التعريف اللغوى.

و هو أنّ المطلق ما ارسل عنانه و هو يشمل الماهيّة المطلقة و النكره؛ و المقيّد بخلافه، فإنّه ما لم يرسل عنانه، سواء كان مطلقاً و مرسلًا، ثمّ لحقه التقيّد فأخذ عنانه و قلّ انتشاره، مثل رقبه مؤمنه، أو لم يكن مرسلًا من أوّل الأمر كالأعلام الشخصيّة و نحوها.

قال شيخنا الأعظم: هذا الاستعمال في غاية الشيوع بينهم، و عليه فيشمل المطلق بهذا المعنى الأعلام الشخصيه فإنها من المطلقات باعتبار إطلاق أحوالها من حيث القيام و القعود و السفر و الحضر و نحوهما من الحالات.

و لعلّ هذا هو مراد الشهيد، فإنّ المطلق هو ما لم يؤخذ فيه قيد و حال خاصّ، بل اخذ من حيث هي هي.

ثمّ إنّ معنى إرسال العنان أنّه لم يؤخذ شيء زائد على نفس المعنى فيه، فالإطلاق مقتضى ذات المعنى، فإنّه يصدق على كلّ فرد من أفرادها بإطلاقه الذاتى، فالشيوع غير مأخوذ فى المعنى اللغوى، و عليه فالمطلق لا يشمل العموم لأخذ الشيوع فى العموم دون المطلق.

ثمّ إنّ الإطلاق و التقييد يكونان من أوصاف المدلول و المفهوم و إن اتّصف بهما الألفاظ بالتبع، إذ التوسيع و التضيق لا معنى له فى اللفظ مع كونه جزئياً و ممّا ذكر يظهر حكم أسامى الأجناس و أعلامها و النكره من جهه أنّ نفس المعنى مدلولها من دون أخذ الشيع و السريان أو بعض الخصوصيات فيها، و إليك تفصيل ذلك:

### أسامى الأجناس:

ولا يخفى أنّها موضوعه لنفس المعانى من دون ملاحظه أى قيد من القيود فيها حتّى اعتبار المقسميه للأقسام بل حتّى اعتبار من حيث هي هي.

و لذلك يحمل على الذاتيات، من دون نظر إلى الخارج عنها كقولنا الإنسان حيوان ناطق أو الإنسان حيوان أو ناطق مع أنّه لو كان غير الذات مأخوذاً فيه لما حمل عليه الذاتى كالجنس و الفصل من دون تجريد أو عنايه.

و لذلك أيضاً يحمل على الأفراد فإنّها من مصاديقها من دون حاجه إلى التجريد و هو شاهد على أنّ الشيوع و السريان غير مأخوذين فى معناها، و إلّا لما حمل عليها من دون تجريد أو عنايه.

ثمّ إذا اعتبر مع نفس المعنى أمر غير ما هو مأخوذ فيه في نفسه، فهو يعدّ من أطوار ذلك المعنى سواء كان ذلك الأمر اعتبار الوجود الذهني فيه أو الخارجي، أو اعتبار أمر آخر غيرهما، إذ في جميع هذه الأطوار نفس المعنى محفوظ من دون تبدّل و تغيير فيه، وإنما التبدّل و التغيير في أطوار المعنى و عوارضه.

فالموضوع له في أسماء الأجناس هو معنى يكون فوق اللابشرط المقسمي، واللابشرط القسمي، لأنّهما متحقّقان فيما إذا قيس المعنى إلى خارجه، سواء كان الخارج هو الاعتبار الثالثه أو القيود الخارجيه، بل لم يعتبر فيها بالمعنى الذي ذكرناه قيد الإهمال و لا الإبهام و لا الإطلاق و الشيوخ و لا قيد الكلّي، إذ الموضوع له للمطلق ليس إلّا هو نفس المعنى و إن دلّت على الأمور المذكوره بقيام القرينه من باب تعدّد الدالّ و المدلول.

### أعلام الأجناس:

و لا يخفى عليك أنّ بعض الفحول من الأصوليين ذكر الفرق بين علم الجنس و اسم الجنس، في أنّ علم الجنس كأسامه وضع للجنس بملاحظه حضوره و تعينه في الذهن، فمدلوله كمدلول المعرف بلام الجنس متقيّد بالحضور و التعين، و لذا كان من المعارف دون اسم الجنس فإنّه و إن دلّ على الماهيه إلّا أنّ مدلوله لم يتقيّد بشرط الحضور.

يمكن أن يقال: إنّ تقييد المعنى بالحضور في الذهن في أعلام الجنس و المعرفات باللام فاسد، إذ مقتضى التقييد بأمر ذهنيّ هو عدم صحّحه حملهما على الأفراد الخارجيه، و هو كما ترى.

فالصحيح هو أن يقال في الفرق إنّ الموضوع له في علم الجنس كأسامه هو، حصه من الطبيعي تعلّقت بها الإشاره الذهنيه من دون أخذ جهه التقييد بها في مدلوله ومعناه،

و هكذا الأمر فى المشار إليه فى المعرّف بلام الجنس هذا بخلاف الموضوع له فى اسم الجنس، كأسد، فإنه الطبعى الذى له سعه إطلاق يشمل الكثيرين.

فالفارق بين اسم الجنس و علم الجنس والمعرّف بلام الجنس يكون بحسب المعنى، حيث إنه كان لاسم الجنس سعه إطلاق و ليس ذلك لعلم الجنس و المعرّف بلام الجنس، بل يختص علم الجنس و المعرّف بلام الجنس بالحصّه التى اشير إليها.

وحيث إنّ التقييد بالإشارة لا يؤخذ فى المعنى، يكون المعنى قابلاً للحمل على الأفراد و الانطباق على الخارجيات.

فما ذكره المشهور من أهل العربيه من كون التعريف فى علم الجنس و المعرّف بلام الجنس معنوياً و ليس بلفظي متين جداً.

### المعرّف باللام:

و الظاهر من كلمات أهل الأدب أنّ الأصل فى اللام أنه للتعريف إلما ما خرج، و المعرّف بلام الجنس هو ما دخل عليه لام الجنس و هى التى اشير بها إلى الجنس، فتفيد تعريف الجنس و الإشارة إليه.

وهذا التعريف لا يحصل باسم الجنس المعرّى عن اللام و إنّ دلّ على الجنس، والفارق بين المعرّف، بلام الجنس و علم الجنس هو أنّ فى الأول استفاد التعريف بتعدّد الدالّ و المدلول بخلاف الثانى، لأنّ الدالّ فيه واحد و لافرق بينهما من ناحيه اخرى.

و قد عرفت أنّ التعريف فى اللام و علم الجنس ليس من جهه كون التعيين ذهنى دخيلاً فى المعنى جزءاً و تقييداً، و إلّا لما صحّ حمل المعرّف باللام أو علم الجنس بما هو معرّف على الأفراد.

بل التعريف من جهه دلالة اللفظ على ذات المعنى فى حين ملاحظه تعين المعنى عن غيره من المعانى.

وهذه الملاحظة توجب كون التعريف تعريفاً معنوياً فلامجال لحمل اللام على التعريف اللفظي، ولذا يترتب عليه أحكام التعريف المعنوي من جواز كونه مبتدأ و غير ذلك. ثم إن معنى المعرف بلام التعريف أو علم الجنس و إن لم يكن مقيداً بالتعيين ولكن مع ذلك لا يكون مطلقاً، لأنّ المعنى هو الحصّه الملازمه مع الالتفات إلى خصوصيات المعنى، فلا يشمل غير حال الالتفات.

ثمّ إنّ لام التعريف تدلّ على تعريف الجنس إن كان مدخولها هو الجنس، و تدلّ على الاستغراق إن كان مدخولها الأفراد، لأنّ التعريف الخارجى، فى الأفراد منحصر فى جميع الأفراد، لعدم تعيين غير هذه المرتبه.

و تدلّ على التعريف الحضورى إن كان مدخولها منطبقاً على الحاضر، كقولك لمن يشتم رجلاً بحضرتك لا تشتم الرجل.

و تدلّ على التعريف الخارجى إن كان مدخولها معهوداً فى الخارج كقولك لأهل البلد أكرموا القاضى.

و تدلّ على التعريف الذكرى إن كان مدخولها معهوداً بحسب الذكر قبل ذلك.

و بالجمله أنّ اللام وضعت للدلاله على أنّ مدخولها واقع موقع التعيين إما جنساً أو استغراقاً أو عهداً بأقسامه ذكراً و خارجاً و ذهنياً، و الدليل على ذلك هو التبادر الذى يشهد به الاستعمالات المتعارفه و إن لم يكن لها مرادف فى سائر اللغات.

ومع التبادر و الانسباق، لاوقع لحمل اللام على إفاده مجرد الترين و الاعتماد على القرائن الحائيه و المقائيه، و هذا هو المشهور.

## النكره:

هى على ما ذهب إليه مشايخنا موضوعه للجزئى الحقيقى، و يعبر عنه بالفرد المرّد.

لا يقال: إنّ الجزئي يتوقف على تصوّره تمام تشخيصاته الواقعيّ المعينه لأننا نقول لا يتوقف على ذلك. ألا ترى أنّه لو رأى الإنسان شبحاً من البعيد و تردّد أنّه إنسان أو غيره، أو أنّه زيد أو عمرو، لا يخرج هذا التردّد عن الجزئيّ.

ودعوى: أنّه لا وجود للفرد المرّد في الخارج، حيث إنّ كلّ ما هو موجود فيه متعين لا مرّد بين نفسه و غيره، فإنّه غير معقول ضروره. أنّ كلّ واحد هو لا- هو أو غيره، فلا بدّ من أن تكون النكره الواقعه في متعلّق الأمر هو الطبيعيّ المقيد بمثل مفهوم الوحده، و عليه فتكون النكره كلياً قابلاً للانطباق.

مندفعه بأنّه لا ملازمه بين ترديد المفهوم و ترديد الخارج، إذ يمكن أن يكون المفهوم مشتتملاً على التريد و لا يكون الخارج إلّا متعيناً، ألا ترى الكسور المشاعه أنّها قابله للانطباق على الخارج بأشكال مختلفه مع أنّ الخارج ليس إلّا المفروقات و المتعينات و لا- أثر للإشاعه في الخارج و عليه فلا إشكال في تصوّر الفرد المرّد في الذهن حاكياً عن الجزئيّ، الخارجى من دون دخاله لفرد دون فرد.

ويشهد لذلك تبادل الفرق بين رجل من دون تنوين و رجل مع التنوين في ظهور الأوّل في الجنس و الماهيه الكليه التي لا يمتنع صدقه على الكثيرين، و ظهور الثاني في فرد غير معين خارجيّ و هذا مضافاً إلى ورود الروايه على صحّه الوصيّه بأحد الشيين لأحد الشخصين.

وليس المقصود من الفرد المرّد، وجود المرّد في الخارج حتّى يقال إنّ المرّد، بما هو مرّد لا وجود له في الخارج. لأنّ كلّ موجود له ماهيه ممتازه عن سائر الماهيات بامتياز ماهويّ و له وجود ممتاز بنفس هويّه الوجود عن سائر الهويات.

بل المقصود هو الخارجيّ المشار إليه بمفهوم الفرد المرّد، و من المعلوم أنّ الخارجيّ من المتعينات و لامانع من أن يكون عنوان الفرد المرّد مشيراً إلى المتعينات الخارجيه كما عرفت في الكسور المشاعه.

ثم إنه لا فرق بعد تصوّر الفرد المرّد بين وقوع النكره فى الجملة الخبرية كقوله تعالى: (وَ جَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى)، أو فى الجملة الإنشائية كقولهم جئنى برجل فى إفاده الفرد المرّد بحكم التبادر.

وقد يقال إنّ النكره تدلّ باعتبار الاسم على معناه الكلّى و باعتبار التنوين تدلّ على اتّصافه بالوحده، و عليه فالنكره هى الطبيعه المتقيده بعنوان واحد.

وفيه: أنّ التبادر ممّا يشهد على كون النكره من الجزئيات لا الكليات.

هذا مضافاً إلى أنّ لازم ما ذكره القائل هو عدم خروج النكره عن قابليته الانطباق بانطباق عَرْضَى على القليل و الكثير و تقيده بمفهوم الواحد لا-يوجب خروجه عن القابليته للانطباق عرضاً على القليل و الكثير و هو كما ترى فإنّ شأن النكره إنما هو عدم الانطباق على المتكثّرات إلّا بانطباق تبادليّ.

و النكره على ما ذكرنا من أنّ معناها هو الفرد المرّد يحتاج فى الإطلاق التبادلي إلى مقدمات الإطلاق، كما فى الإطلاق الأحوالى، و أيضاً على قول من ذهب إلى أنّ معناها الكلّى المقيّد بقيد الوحده تحتاج إلى المقدمات فى عدم دخاله قيد من القيود كما لا يخفى.





إشاره

ولا يذهب عليك أنّ الحاجه إلى المقدمات فيما إذا لم يكن الإطلاق مستنداً إلى ظهور لفظي، وإلا فلامجال لتلك المقدمات، مثلاً لو قلنا بأنّ الشيعاء والإطلاق من جهه أنّ الموضوع له هو المعنى الشائع ففي إفاده الشيعاء لاحاجه إلى المقدمات، لأنّ اللفظ بالوضع يدلّ عليه ولكن أخذ الشيعاء والإطلاق في الموضوع له ممنوع كما مرّ.

أو لو قلنا بأنّ الماهية في ذاتها سيّاله ساريه، فإذا توجّه الحكم إليها سرى بتبع سرايه الماهية، لأنّ الماهية تمام الموضوع و ما هذا شأنه لا ينفكّ عن الحكم فلاحاجه إلى المقدمات، ولكن الثابت هو قابليته الماهية للشيعاء. و عليه في فعليّه الإطلاق و الشيعاء تحتاج إلى المقدمات.

أو لو قلنا إنّ المراد لو كان مقيداً فالإراداه حينئذ متعلّقه بالمقيد بالأصالة و بالطبيعه المطلقه بالتبع لمكان الاتحاد بينهما. هذا بخلاف ما إذا لم يكن مقيداً، فإنّ الإراده متعلّقه بالطبيعه بالأصالة و حيث إنّ ظاهر تعلق الخطاب و الإراده بالطبيعه أنّ الطبيعه أولاً و بالذات متعلّقه بالطبيعه لا- أنّ المراد هو المقيد، ثمّ اضيفت الإراده إليها بالتبع، و عليه فلاحاجه إلى المقدمات. ولكنّه مدفوع بأنّ استناد الظهور إلى اللفظ غير ثابت بل هو لأجل حكم العقلاء بأنّ ما جعل موضوعاً للحكم يكون تمام الموضوع لابعضه. و لعلّهم لا يحكمون بذلك إلا بعد تماميه كون المتكلم في مقام البيان، و الشاهد على ذلك أنّه

لو فرض أنه يكون في مقام بيان حكم آخر، أو في مقام الإهمال لا يحكمون بذلك، فهذه المقدمه مما لامناص منها.

فانقدح مما ذكر، أن الألفاظ في إفاده الإطلاق تحتاج إلى المقدمات.

ما هي مقدمات الإطلاق:

ذهب في الكفايه إلى أن المقدمات ثلاثه إحداهما: كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد، لا الإهمال و الإجمال و أطلق الكلام.

ثانيتها: انتفاء ما يوجب التعيين.

ثالثتها: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب دون المتيقن بملاحظه الخارج.

و لا كلام في لزوم المقدمه الأولى، إذ بدون كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد لا يحكم العقلاء، بأن الموضوع المذكور في الكلام تمام موضوع حكمه و مع عدم حكمهم بذلك لا تتم الحجّه العقلانيه على المتكلم.

وعليه فانتفاء المتكلم بالمذكور في كلامه من دون تقييده بقيد مع تمكنه من التقييد يوجب حكم العقلاء بأنه بإطلاقه تمام موضوع حكمه.

نعم لو لم يتمكن من التقييد لا يحكم بأن المذكور بإطلاقه تمام موضوع حكمه و لا كلام أيضاً في لزوم المقدمه الثانيه، إذ مع وجود القرينه لامجال للأخذ بالإطلاق ولكن هذه المقدمه من محققات الإطلاق، إذ مع وجود القرينه سواء كانت داخلية أو خارجيه مقرونه لا ينعقد الإطلاق، مع أن محط الكلام في التمسك بالإطلاق ما إذا جعل شيء موضوعاً لحكم و شك في دخاله شيء آخر، فيرفع بالإطلاق.

وأما المقدمه الثالثه، فقد استدلل لها بكون القدر المتيقن موجباً لإحراز أنه من الموضوع و إن لم يحرز أنه تمامه، فالعبد ليس له نفى الخصوصيه الزائده المحتمله لعدم لزوم الاخلال بالغرض لو كان المتيقن في مقام التخاطب تمام موضوع حكمه، و لو أراد

المتكلم المطلق عليه نصب القرينه المانعه عن كون المتيقن تمام موضوع حكمه، وإلا لأخلّ بغرضه.

ويمكن أن يقال: إنّ المتكلم لو أراد القدر المتيقن لأشار إليه بنحو من الأنحاء و لم يأخذ موضوعاً آخر أعمّ لكلامه، فإذا لم يشر إليه و أخذ موضوعاً آخر أعمّ و لم يقئده بقيد كان ذلك موجباً للحكم بالإطلاق و القدر المتيقن في مقام التخاطب يوجب العلم بثبوت الحكم في مورده، ولكن لا يثبت خصوصيته المورد، فمع عدم دلالة القدر المتيقن على ذلك لاوجه لرفع اليد عن إطلاق المتعلق المأخوذ في الحكم. و لعله لذلك بنى العقلاء على عدم الاعتناء بخصوصيته الأسئلة عند كون الأجوبه مطلقه، و قالوا العبره بإطلاق الوارد لابخصوصيته المورد.

نعم لو كان القدر المتيقن موجباً للانصراف فلاكلام في كونه موجباً لتقيد الموضوع و كان مندرجاً في المقدمه الثانيه.

فتحصّل: أنّ المقدمات ثنائيه لاثلاثيه، بل المقدمات منحصره في المقدمه الأولى بعد ما عرفت من أنّ المقدمه الثانيه من المحققات لاالمقدمات، و عليه فليس للإطلاق إلّا مقدمه واحده و هي المقدمه الأولى.

ثمّ إنّ المراد من المقدمه الأولى هو أن يكون المتكلم في مقام بيان تمام المراد من الجهه التي في صدد بيانها، و عليه فلا يضرّ بذلك عدم كونه كذلك بالنسبه إلى سائر الجهات، و لذا نقول بحليّه أكل صيد الكلاب باطلاق قوله تعالى: (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ) و لو لم يقع التذكيه و الذبح الشرعي عند عدم المجال لمراعاتها ولكن لانقول بطهاره موضع ملاقاه الكلب للصيد لأنّ الآيه الكريمه ليست في صدد بيان الطهاره.

وأعلم أنّ صاحب الكفايه ذهب إلى أنّه إذا شكّ في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد و إطلاقه أو لا، كان مقتضى الأصل أنّه في مقام بيان تمام المراد و إطلاقه.

وتبعه سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره، و قال عليه جرت سيره العقلاء، فالأصل بعد إحراز كون المتكلم بصدد بيان الحكم لا الإهمال و الإجمال أن يكون بصدد بيان تمام ما له المدخلية في الموضوع في قبال الإهمال و الإجمال.

وبعبارة اخرى، أنّ المراد الجدّي محقق، و هو إمّا مقيد أو مطلق، لكنّه يشكّ في أنّه بصدد إظهار ذلك المراد الجدّي أم بصدد أمر آخر فالعقلاء يحكمون هنا بأنّ المولى الذى له مراد محقق فهو بالجبله و الطبع أى لو خلى و نفسه يقوم بصدد إظهاره و كونه بصدد إظهار أمر آخر يحتاج إلى التنبيه عليه، فينتج أنّ المراد الاستعمالي غير مهمل، بل إمّا مطلق أو مقيد. فبضميمه عدم التقييد يثبت الإطلاق خصوصاً إذا كان المورد مقام الحاجه و لو بمعنى حاجه السائل إلى فهم حكم المسأله كما هي عادة الرواه المتصدّين لضبط الأحكام عن الإمام عليه السلام.

وعليه فالمراد من إحراز كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد في المقدمه الأولى هو الأعمّ من العلم و العلمى، لما عرفت من كفايه بناء العقلاء في إحراز كون المتكلم في مقام البيان.

نعم حكم العقلاء بالإطلاق فيما إذا لو سئل المتكلم عن مورد الإطلاق لأجاب بأنّه المراد أيضاً و إلّا فحكم العقلاء غير محرز.

### تنبيهات:

التنبيه الأوّل: أنّ النكره هي الفرد المرّد، و هذا عنوان للأفراد الخارجيه على سبيل التبادل، و البواقى أى اسم الجنس و علمه و المعرف بلام الجنس حاكيات عن حصص معانيها دون الأفراد بما هي الأفراد لخلو المعانى عن الخصوصيات الفرديه.

وعليه فمقتضى الإطلاق في النكره جواز الإتيان بأي فرد كان، و مقتضى الإطلاق في البواقى هو جواز الإتيان بأي حصه من حصص الطبيعه المأمور بها و لاحكايه لها عن خصوصيات الأفراد.

والمنع عن حكايه البواقى عن الحصص أيضاً بدعوى أنّ نفس الطبيعه تخالف الوجود و التشخص و سائر عوارضها خارجاً أو ذهنياً و لا يمكن كاشفيته الشىء عمّا يخالفه غير سديد، لأنه خلط بين الأحكام الفلسفيّه و الأحكام العرفيه، لأنّ العرف لايفكك بين الطبيعه و الوجود، و لذا حكم بوجود طبيعه الإنسان فى الخارج مع أنّ الوجود هو الوجود لا بالطبيعه بالنظر العقليّ الدقيق، فمع عدم التفكيك العرفى فلاوجه لإنكار حكايه المعانيّ المذكوره عن حصصها الوجوديه، فلا تغفل.

التنبيه الثانى: أنّ انعقاد الظهور فى المطلق لا يكون منوطاً بعدم وجود القيد فى الواقع و إلّا لاختلّ أمر المطلقات باحتمال تقييدها فى الواقع و هو معلوم البطلان، و لذا كان بناء العقلاء على تماميه الإطلاق بعد الفحص و عدم الظفر بالقيود و ليس ذلك إلّا لعدم مانعيه القيد فى الواقع عن انعقاد ظهور المطلق فى الإطلاق. و عليه فإذا ورد بعد مرحله البيان شىء من القيود كان معارضاً مع الظهور المنعقد فى المطلق و لايرتفع ظهور المطلق بعد انعقاده لوصول القيد بعد وقت البيان و دعوى تعليق انعقاد الظهور بعدم البيان و لو للتالى تنافى بناء العقلاء على تقديم القيد من باب كونه أقوى الحجّتين.

إذ لو كان انعقاد الظهور معلّقاً على عدم ورود القيد لكان القيد مقدّمًا على المطلق و لو كان أضعف ظهوراً من المطلق.

التنبيه الثالث: أنّ للانصراف مراتب متعدده، متفاوتة شدّه و ضعفًا حسب اختلاف مراتب الأئس الناشى من كثره الاستعمال أو غيرها و لا بدّ من الإشاره إلى معتبرها:

منها: هو الانصراف البدوي، و هو الذى يزول بأدنى تأمل، كانصراف الماء إلى ماء خاصّ كماء الفرات فى بعض البلاد.

وهذا لا يمنع عن الأخذ بالإطلاق لتماميه الإطلاق و عدم وجود المانع.

ومنها: الانصراف الموجب للأنس اللفظى بمتابه يكون كالتقييد اللفظى و من المعلوم أنه يمنع عن الإطلاق كانصراف الحيوان عن الإنسان مع أنّ الإنسان من أنواع الحيوان و هذا الانصراف قد يحصل بكثرة الاستعمال و التكرار، و قد يحصل بمناسبه الحكم و الموضوع و لو لم يكن تكرار مثلاً قال الإمام الصادق عليه السلام لزراره و محمّد بن مسلم، «اللبن و اللباء و البيضه و الشعر و الصوف و القرن و الناب و الحافر و كل، شىء يفصل من الشاه و الدابّه ذكّى، و إن أخذته منه بعد أن يموت، فاغسله و صلّ فيه» فقوله فاغسله منصرف إلى غير اللبن و اللباء بمناسبه الحكم و الموضوع.

ومنها: الانصراف الحاصل من الغلبه الخارجيه و هو ليس بمعتبر ما لم توجب الأنس اللفظى لأنّه ليس إلّا الظنّ و هو ليس بحجّه. هذا بخلاف ما إذا أوجب الأنس اللفظى فإنّه من الظهورات، و هى حجّه عند العقلاء.

ثمّ إنّ الانصراف تاره يكون على الإطلاق من دون اختصاصه بحال دون حال، وأخرى يكون مخصوصاً بحال، كحال الإضطرار دون حال، كحال الاختيار.

مثلاً وضع اليد فى التيمّم على الأرض ينصرف منه فى حال الاختيار الوضع بباطن الكفّ لابطاها و فى حال الاضطرار و عدم التمكّن من وضع باطن الكفّ ينصرف منه وضع ظاهر الكف و هكذا فلا يتقيّد المطلق بالانصراف إلّا فيما إذا تحقّق الانصراف و يكون موجبا للظهور اللفظى.

التنبیه الرابع: أنّ مقدمات الحكمه يختلف مقتضاها بحسب اختلاف المتعلقات والمقامات، فإذا كان مجرى المقدمات هو النكره تفيد العموم البدلى و إذا كان هو الجنس كقوله تعالى: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) تفيد العموم الاستيعابى و إذا كان هو صيغه الأمر تفيد التعيّن و العيّن و النفسى عند الشكّ فيها، فإنّ إرادته غيرها من التخييريّه و الكفائيّه و الغيريّه تحتاج إلى عناية زائده كما قرّر فى محلّه.

التنبیه الخامس: أنّه يختلف امتثال الطبيعه فى الأوامر و النواهي، إذ الأمر يمثّل بإيجاد فرد ما بمقتضى الإطلاق و عدم دخاله فرد خاصّ يحرز بمقدمات الحكمه نعم ربّما يستفاد من بعض الأوامر بمناسبه الحكم و الموضوع، أنّ الحكم لا ينفكّ عن وجود الطبيعه مثل قوله تعالى: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ)

أو قولهم «أكرم العالم»، ففى هذه الموارد يتعدّد الحكم الموارد و لا يكفى إتيان فرد واحد لامتثال غيره.

ثمّ إنّ النهى عن وجود الطبيعه لا يمثّل إلّا بترك جميع الأفراد عقلاً، و لاجاه فى هذه الصوره إلى مقدمات الحكمه، لأنّ الطبيعه فى سياق النفى أو النهى خرجت عن الإطلاق و دخلت فى العموم، بل النكره إذا وقعت فى سياق النفى أو النهى كالطبيعه تفيد العموم.

التنبیه السادس: أنّ الإطلاق أفرادى و أحوالى و أزمانى، و يجتمع الإطلاق من هذه الجهات إذا اخذت الطبيعه فى متعلّق الأمر من دون تقييدها بفرد أو بحال أو زمان كقولهم أكرم العالم فإنّ مقتضاه هو وجوب إكرام كلّ فرد من العالم فى أىّ حال كان، و فى أىّ زمان من الأزمنه.

والتقييد يمكن أن يكون أفرادياً و يتبعه الحال و الزمان، إذ الفرد إذا خرج عن تحت الإطلاق خرج حاله و زمانه بالتبع أيضاً.



ويمكن أن يكون: التقييد باعتبار حال من أحواله أو زمان من أزمائه، فيقتصر في التقييد في خصوص الحال أو الزمان الخارج فبعد زوال الحال أو الزمان الخاص يؤخذ بالإطلاق، لأنّ المطلق متعرّض لجميع الأحوال و الأزمنه و المفروض أنّه لم يخرج عنه إلّا حال أو زمان خاصّ.

التنبيه السابع: أنّه لا يختصّ التقييد بالمعاني الاسميّه والأفراديّة بالوجدان، إذ يجوز تقييد المعاني الحرفيّة.

و الجمل و المعاني التركيبيّه أيضاً، و لذا تكون الجمل الجزائيّه مقيّده و منوطه بالجمل الشرطيّه. وهكذا القضايا الحملّيّه مقيّده بجهاتها من الضروريّه و غيرها، و ذلك لأنّ الالتفات إلى المعاني الحرفيّة و الجمل و تقييدها ممكن باللحاظ الثاني و مع هذا الإمكان لاوجه لاختصاص التقييد بالمعاني الاسميّه و الأفراديّة.

التنبيه الثامن: أنّ بعد جريان مقدّمات الإطلاق في ناحيه الحكم من ناحيه الزمان و المكان يدوم الحكم ما دام موضوعه باقياً، و لا يتغير الحكم باختلاف الأزمنه و الأمكنه، كما هو مقتضى مقدّمات الإطلاق، و يدلّ عليه النصوص كقوله صلى الله عليه و آله و سلم «حلال مَحْمَد حلال إلى يوم القيامة و حرام محمّد حرام إلى يوم القيامة»، مثلاً المجتهد يحرم عليه التقليد و العامّي يجب عليه التقليد، و هذا الحكمان يدومان إلى يوم القيامة مادام موضوعهما باقياً.

نعم قد يتبدّل مصاديق الموضوعات بأن كان فرد عامياً فتعلّم فيصير مجتهداً أو عرض عارض لمجتهد فيزول عنه علمه و يصير مقلّداً.

إلّا أنّ الاختلاف المذكور في ناحيه مصاديق الموضوعات، لا الموضوعات أو أحكامها.

و ممّا ذكر يظهر ما فى دعوى أنّ الأحكام متغيّره بتغيّر الزمان و المكان من الخلط بين المصاديق و الموضوعات و الأحكام.

التنبیه التاسع: أنّه إذا علم بالتقييد و دار الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الهيئه أو إطلاق المادّه و شكّ فى وجوب تحصيل القيد و عدمه -، إذ لو كانت الهيئه مقيدّه لا يجب تحصيل القيد و إن كانت المادّه مقيدّه يجب تحصيل القيد -.

ذهب الشيخ الأعظم قدس سره إلى الثانى أعنى رفع اليد عن إطلاق الماده و توجيه إطلاق الهيئه بأنّه شموليّ و مفاده هو الوجوب على كلّ تقدير يمكن أن يتوجّه معه الخطاب إلى المكلف بخلاف إطلاق المادّه، فإنّه بدليّ بمعنى أى فرد من أفراد الطبيعه يصلح للامثال، فإذا دار الأمر بين المشولّي و البدليّ يؤخذ بالشمولّي، لأنّه أقوى فى العموم و يرفع اليد عن البدليّ.

أورد عليه صاحب الكفايه بأنّ الإطلاق فى كلا- المقامين مستفاد من مقدّمات الإطلاق فلا يمكن تقديم أحدهما على الآخر بمجرد كونه شموليّاً و الآخر بدليّاً.

و عليه، فمقتضى عدم تقديم أحدهما على الآخر هو الرجوع إلى مقتضى الأصل، و من المعلوم أنّ بعد العلم الإجمالى بالتقييد يتعارض أصله الإطلاق فى طرف الهيئه مع أصله الإطلاق فى طرف المادّه و مع التعارض و التساقط يرجع إلى مقتضى الأصل العملى و هو البراءه، إذ مع احتمال أن يكون القيد قيداً للوجوب لا علم بالوجوب فيجرى البراءه.

التنبیه العاشر: أنّ معنى الإطلاق هو أخذ الموضوع من دون لحاظ شىء فيه و عليه فالإطلاق هو رفض القيود لاجمع القيود، إذ الإطلاق لا يتوقّف على لحاظ القيود و تسويه الموضوع باعتبارها كأن يقال إنّ الموضوع الفلانى سواء كان مع كذا أو كذا يترتب عليه كذا فإنّه خلاف الوجدان.

هذا مضافاً إلى أنّ ملاحظه كلّ قيد واحداً بعد واحد تحتاج إلى مؤونه زائده، و هو لايناسب تعريف المطلق بأنّه أخفّ المؤونه.



## الفصل الثالث: في كيفية الجمع بين المطلق والمقيّد

ولا يخفى أنّ المطلق والمقيّد إمّا يتضمّنان حكماً تكليفيّاً وإما حكماً وضعيّاً، ثمّ إنّ كلّاً منهما إمّا متخالفان نفيّاً وإثباتاً وإمّا متوافقان.

والتكليف، إمّا يكون إلزاميّاً وإمّا غير إلزاميّ، والكلام يقع في صور:

الصورة الأولى: هو ما إذا كان الحكم تكليفيّاً ومختلفاً في النفي والإثبات وتعلّق النهي بالمطلق والأمر بالمقيّد كقوله لاتعتق رقبه وأعتق رقبه مؤمنه أو كقوله لايجب عتق الرقبه و يجب عتق الرقبه المؤمنه.

فاللازم هو حمل المطلق على المقيّد ولا فرق في ذلك بين أن يكون الحكم إلزاميّاً أو غير إلزاميّ، هذا مع الإغماض عن كون هذه الأمثلة أمثله العموم، فإنّ النكره والجنس في سياق النفي تفيد العموم.

الصورة الثانية: هي عكس الصورة الأولى، وهو ما إذا كان النهي متعلّقاً بالمقيّد والأمر متعلّقاً بالمطلق كقوله أعتق رقبه ولاعتق رقبه فاسقه.

فإن كان المراد من النهي هو التحريم فلا إشكال في أنّ مقتضى الجمع العرفي هو حمل المطلق على غير المقيّد.

و وجهه واضح، إذ لا يجتمع مطلوبية الذات مع مبغوضية المركب من الذات و الخصوصية فيحمل المطلق على غير المقيّد، و نتيجته أنّ المطلق في ضمن المقيّد ليس بمطلوب و حمل المبغوضية في المقيّد على خصوصية القيد لا الذات خلاف الظاهر من تعلق النهي بالمتّصف لا خصوص الوصف.

و أمّا إن كان المراد من النهي الكراهه، فالمطلق يحمل أيضاً على غير المقيّد، كما ذهب إليه شيخ مشايخنا المحقّق اليزدي الحاج الشيخ قدس سره، وجه ذلك أيضاً هو ظهور تعلق النهي بالطبيعة المقيّده لا بخصوص إضافه الطبيعة إلى قيدها.

نعم لو قامت قرينه على أنّ الطبيعة الموجوده في ضمن المقيّد مطلوبه أيضاً كما في العبادات المكروهه، فاللازم حينئذٍ هو صرف النهي إلى خصوص الإضافه بحكم العقل و إن كان خلاف الظاهر.

وعليه فلافرق بين النهي التحريمي و التنزيهي في حمل المطلق على غير المقيّد، و ممّا ذكر يظهر حكم ما إذا شكّ في كون النهي تحريمياً أو تنزيهياً، فإنّ النهي على كلا- التقديرين يدلّ على مرجوحية الطبيعة بحسب ما عرفت من ظهور تعلق النهي بالطبيعة المقيّده و هو لا يجتمع مع راجحيه الطبيعة، فاللازم هو حمل المطلق على غير المقيّد، فتدبر جيّداً.

الصوره الثالثه: هي ما إذا كان الدليلان، أي المطلق و المقيّد، مثبتين إلزاميين كقوله أعتق رقبه، و أعتق رقبه مؤمنه.

ففي هذه الصوره إن احزرت وحده الحكم فلا إشكال في حمل المطلق على المقيّد لأنّه المتفاهم العرفي في مثله، و لافرق فيه بين كون القيد منفصلاً أو متّصلاً، كما لاتفوت بين كون منشأ إحراز وحده السبب أو غيرها من سائر القرائن.

ودعوى: الإجمال فيما إذا كان منشأ إحراز وحده الحكم غير وحده السبب، لدوران الأمر بين بقاء المطلق على إطلاقه و التصرف في المقيّد، إمّا هيئه بحمل الأمر فيه على الاستحباب، و إمّا مادّه برفع اليد عن ظاهره في الدخاله، و بين حمل المطلق على المقيّد، و حيث لا ترجيح بينهما لاشتراك الكلّ في مخالفه الظاهر يتحقّق الإجمال.

مندفعه: بأنّ مع إحراز وحده الحكم كما هو المفروض يكون المتفاهم العرفي هو الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيّد كسائر الموارد، وذلك لقوّ ظهور المقيّد بالنسبه إلى ظهور المطلق.

و إن لم يحرز وحده الحكم فمقتضى ظاهر الأمرين أنّهما تكليفان مستقلّان، وحيث لا يمكن اجتماعهما في واحد فيقيّد المطلق بغير مورد المقيّد، و عليه فلايكفي امتثال كلّ عن الآخر، بل اللازم في امتثال المطلق هو الإتيان بالمطلق في غير مورد المقيّد لعدم إطلاق المادّه، فتدبر.

و إن احرز تعدّد التكليف مع توافقهما في الإثبات، فالمتعيّن هو حمل كلّ منهما على التكليف المستقلّ و تقييد المطلق بغير مورد المقيّد أخذاً بظاهر الأمرين.

ففي مثل أعتق رقبه و أعتق رقبه مؤمنه، يكون المراد من الرقبه في قوله أعتق رقبه هي غير الرقبه الّتى تكون في رقبه مؤمنه، فلايجتمع الخطابان بعد حمل المطلق على غير المقيّد في واحد، و مقتضاه هو عدم كفايه امتثال الثاني عن الأوّل لعدم إطلاق المادّه.

هذا بخلاف مثل أكرم العالم و أكرم الهاشمي لعدم اجتماع الخطابين في واحد من أوّل الأمر، و يجوز التداخل في امتثالهما، لإطلاق المادّه و عدم تقيدها بغير مورد الآخر.

الصوره الرابعه: هي ما إذا كان الدليلان نافيين إلزاميين، كما إذا ورد لا تشرب المسكر و لا تشرب الخمر.

ففى هذه الصورة مع تعدّد التكليف كما هو ظاهر تعدّد النهى يحمل المطلق على غير المقيّد فيحرم المسكر غير الخمر كما يحرم الخمر.

وذلك لامتناع شمول المطلق لمورد المقيّد من جهة لزوم اجتماع حكّمين متماثلين فى الطبيعه المتقيّده مع أنّها واحده. و عليه فلايكفى امتثال كلّ واحد عن الآخر لعدم إطلاق مادّه المطلق بالنسبه إلى المقيّد، و لاختصاص المقيّد بمورده، نعم لو احرزت وحده الحكم، فاللازم هو حمل المطلق على المقيّد، فليس التكليف إلّا بالمقيّد.

الصورة الخامسه: هى ما إذا كان الدليلان النافيان غير إلزاميين، فمع تعدّد التكليف يمتنع اجتماعهما فى واحد، و مع امتناع الاجتماع يحمل المطلق على غير مورد المقيّد كما أنّ المقيّد لايشمل المطلق لخصوصيّته مورده.

هذا بخلاف ما إذا احرزت وحده الحكم، فإنّ اللازم حينئذٍ هو حمل المطلق على المقيّد إذ ليس فى البين إلّا تكليف واحد و هو التكليف بالمقيّد.

الصورة السادسه: هى ما إذا كان الدليلان مثبتين غير إلزاميين، فمع التوافق و تعدّد المطلوب هنا تكليفان مستحبان، أحدهما: متعلّق بالمطلق الذى يشمل غير مورد المقيّد، وثانيهما: متعلّق بالمقيّد و لايشمل المطلق لمورد المقيّد للزوم اجتماع المثليين فى واحد.

ومع وحده المطلوب يحمل المطلق على المقيّد لأظهره المقيّد بالنسبه إلى المطلق، و لايبعد دعوى انصراف المستحبين فى تعدّد المطلوب لكثرة استعمال موارد المستحبّ فى الشريعه فى امور يكون مطلوبيّتها عامّه فى جميع الأفراد لاشتمالها على الملاك.

الصورة السابعه: هى ما إذا كان الدليلان المثبتان، أحدهما حكم إلزاميّ و هو المطلق، و الآخر غير إلزاميّ و هو المقيّد، ففى هذه الصورة يتصرّف فى غير إلزاميّ بحمله على بيان أفضل الأفراد من الواجب و لاموجب لرفع اليد عن الحكم الإلزاميّ بغير الإلزاميّ.

الصورة الثامنة: أنه لا فرق بين الحكم التكليفي والوضعي، فمع اختلافهما فلامناص من تقييد المطلقات بالمقيّدات، و أمّا مع توافقهما، فمع وحده الحكم يقدّم المقيّد على المطلق أيضاً للأظهريّه، مثلاً- قوله عليه السلام «إغسل ثوبك بالماء مرّتين عند ملاقاه البول» يقدّم على قوله عليه السلام «إغسل ثوبك بالماء إذا لاقى بولاً»، لأنّ الحكم واحد فيحمل الثاني على الأوّل.

و أمّا إذا لم يكن الحكم واحداً فلاوجه لحمل المطلق على المقيّد، إذ لامنافاه بينهما كقوله عليه السلام «لاتصلّ فيما لا يؤكل لحمه» و قوله «لاتصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه» فيؤخذ بكليهما، و لاوجه لحمل المطلق على المقيّد لعدم المنافاه بينهما.





و المجمل هو ما ليس له ظاهر و المبيّن هو ما له ظاهر.

ثم إنّ المجمل لا حجّية له إلّا بالنسبة إلى القدر المتيقّن و هو ما يكون مراداً منه على كلّ تقدير، لدلاله اللفظ عليه مع جريان أصاله الجدّ.

بل قد يمكن رفع الإجمال عنه بالرجوع إلى المبيّن. هذا كلّّه بالنسبة إلى المجمل الحقيقيّ، و قد يكون المجمل مجملاً حكماً، و هو الذي ليس في لفظه إجمال، و إنّما صار مجملاً من ناحيه اختلاف المراد الجدّيّ، كما إذا خصّص العامّ بدليل منفصل يدور أمره بين المتباينين مثلاً إذا ورد «أكرم كلّ عالم» ثمّ ورد في دليل آخر «لا تكرم زيداً العالم» و المفروض أنّه مردّد بين الشخصين أي زيد بن خالد وزيد بن عمرو، صار العامّ مجملاً من ناحيه العلم الإجماليّ، بخروج أحدهما، إذ مع العلم الإجماليّ، بخروج أحدهما تعارض أصاله الجدّ في كلّ واحد منهما مع أصاله الجدّ في الآخر و المفروض عدم ترجيح بينهما و يعامل معه حينئذٍ معاملة المجمل. نعم لو كان مرجّح لأحدهما بالنسبة إلى الآخر فأصاله الجدّ جاريه فيه.

ثمّ إنّ الإجمال كما يكون في المفردات، كلفظ الصعيد، و لفظ الكعب، و لفظ الغناء، فكذلك يكون في المركّبات مثل قولهم «لاصلاه لمن لم يقم صلبه» بناءً على عدم ظهور المقصود منه أنّه نفى الكمال أو نفى الحقيقة.

ففى مثل هذه الموارد إن كان ظهور عرفى فهو، وإلا فاللزام هو الرجوع إلى القواعد و الأصول و هى تختلف باختلاف الموارد. ثم الرجوع إلى العرف فيما إذا لم يكن الموضوع شرعياً و إلا فاللزام هو الرجوع إلى الشرع لأنه اصطلاح مخصوص به، فلا تغفل. ثم إن المهمل، هو ما لا يكون المتكلم فى مقام بيان تفصيله و هو ملحق بالمجمل فى الحكم، لأنهما مشتركان فى عدم مراد جدّى و إن كان لهما ظهور استعمالى.

و مع عدم كونهما فى مقام الجدد فلا يكونان حججاً. إلا أن الإهمال بعد إحراز كون المتكلم فى مقام بيان أصل الحكم خلاف الأصل لبناء العقلاء حينئذ على أنه فى مقام بيان التفصيلات.

ثم إن الآيات الكريمة، إن كانت موضوعاتها اموراً اختراعىة، التى تحتاج إلى التفصيل، تكون فى مقام الإهمال بالنسبة إلى تلك الموضوعات.

نعم لو لم يذكر تفصيل له لا فى الكتاب و لا فى السنه إلى أن يجيء وقت العمل، أمكن التمسك بالإطلاق المقامى.

هذا بخلاف ما إذا كانت موضوعاتها من الموضوعات العرفية كالبيع و الشراء ونحوهما، فلا إهمال فيها لوضوح معانيها عند العقلاء، و يمكن الأخذ بالإطلاق فيما إذا كان المتكلم فى مقام بيان أصل الحكم و شك فى الإهمال و عدمه كسائر موارد الإطلاقات، و يشهد لذلك الترغيب إلى الاستشهاد بالآيات القرآنية فى الروايات و الله هو الهادى.

## المقصد السادس: فى الامارات و الحجج المعتبره شرعا او عقلا

اشاره

ص: ٤٥١



### اشاره

وفيه فصول:

### الفصل الأول: فى القطع، و يقع البحث فيه من جهات

### اشاره

الجهه الأولى: أن القطع يكون بنفسه طريقاً إلى الواقع و حيث إنَّ الطريقيه المذكوره عين ذات القطع لا تكون قابله للجعل مطلقاً سواء كان الجعل بسيطاً كجعل طريقيه القطع، أو مركباً كجعل القطع طريقاً لاستقلالاً و لاتبعاً، كما لا يتصور الجعل فى ذاتيات كلِّ شىء كالحيوانيه و النطق للإنسان، إذ وجدان الشىء لذاته و ذاتياته ضرورى و لا يحتاج إلى جعل جاعل.

نعم يجوز تعلق الجعل بوجود القطع أو بإيجاد المقدمات الموجهه للقطع.

ودعوى أن الذاتى لا ينفك عن الشىء مع أن القطع قد يصيب و قد لا يصيب، فمنه علم أن الطريقيه و الكاشفيه ليستا ذاتياً، و كونه كذلك فى نظر القاطع لا يثبت كونها من لوازمه الذاتيه، لأنَّ الذاتى لا يختلف فى نظر دون نظر.

مندفعه: بأنَّ كشف القطع فى نظر القاطع لا يختلف فى نظر دون نظر، مادام القطع موجوداً عند القاطع، و عدم إصابته بالنسبه إلى الواقع لا يجعل القطع غير كاشف فالقطع أينما تحقَّق لا ينفك عن الكاشفيه و حيث إنها ذاتيه لا تحتاج إلى الجعل.

الوجه الثاني: أن بعدما عرفت من كون الطريقيه و الكاشفيه عين القطع هل تكون حجيه القطع ذاتيه أم لا؟

## هنا أقوال:

أحدها: أن تأثير القطع في الحجيه بمعنى تنجز التكليف و استحقاق العقوبه على المخالفه لازم للقطع، و صريح الوجدان شاهد على ذلك.

و لعل الوجه فيه أن مخالفه التكليف المجهول لا توجب استحقاق العقوبه بحكم العقل، بل الشرط في تأثيرها في ذلك، هو القطع بالتكليف، فالقطع شرط في تأثير المخالفه في حكم العقل باستحقاق العقوبه، فهذا الشرط كسائر الشروط التكوينيّه لا يتوقف تأثيره على شيء آخر غير وجود المقتضى. فإذا انضم هذا الشرط إلى وجود المقتضى، فالتأثير لازم قهراً من دون حاجه إلى جعل شرعي أو عقلائي إذ القطع يجعل المخالفه مصداقاً لهتك حرمة المولى، و من المعلوم أنه ظلم، و قبح الظلم ذاتي و ليس بمجعول.

نعم المنجزيه لا تكون من لوازم ماهيه القطع، بل هي من لوازم وجود القطع، فإذا حصل القطع للإنسان، يحكم العقل بترتب استحقاق العقوبه على المخالفه.

هذا كله بالنسبه إلى المنجزيه، و أما المعدريه، فظاهر العبارات أنها كذلك، إذ العقل يحكم بعدم استحقاق العقوبه عند عدم مصادفه قطعه للواقع.

ثانيها: أن استحقاق العقوبه ليس من الآثار القهريه و اللوازم الذاتيه لمخالفه التكليف المعلوم قطعاً، بل من اللوازم الجعليه من العقلاء، لأن حكم العقل باستحقاق العقوبه ليس ممّا اقتضاه البرهان، بل من القضايا المشهوره التي تطابقت عليها آراء العقلاء لعموم مصالحها، و مخالفه أمر المولى هتك لحرمة و هو ظلم عليه، و الظلم قبيح، أي ممّا

يوجب الذمّ و العقاب عند العقلاء، فدخل القطع فى استحقاق العقوبه جعلى عقلائى لاذاتى قهرى كسائر الأسباب الواقعيه و الآثار القهرىه.

فإذا عرفت أنّ الحجّيه بمعنى المنجزيه من اللوازم الجعليه العقلاييه، فبناء على أنّ جعل العقاب من الشارع يصحّ القول بجعل المنجزيه للقطع شرعاً، من دون لزوم محذور.

يمكن أن يقال: إنّ استحقاق العقوبه على مخالفه التكليف المعلوم من جهه كونها هتك لحرمة المولى لا يحتاج إلى تطابق الآراء، بل العقل مدرك لذلك، و لو لم يكن اجتماع لأنّه من مصاديق قبح الظلم، و قبح الظلم كحسن العدل أمر ثابت و لو لم يكن اجتماع أو لم يوجب اختلالاً فى النظام، و ذلك لملائمه العدل مع القوه العاقله و منافره الظلم معها و هى تكفى فى إدراج القضيه فى اليقييات.

هذا مضافاً إلى أنّ الأوامر الشرعيه ليست بتمامها دخيله فى حفظ النظام، فتدبر.

ثالثها: أنّ الصحيح أنّ حجّيه القطع من لوازمه العقلية بمعنى أنّ العقل يدرك حسن العمل به و قبح مخالفته و يدرك صحه العقوبه عند المخالفه لقطعه، لا بمعنى إلزام العقل أو تحريكه و بعته.

ثمّ إنّ إدراك العقل لذلك لا يكون بجعل جاعل أو بناء من العقلاء لتكون الحجّيه من الأمور المجمعوله، أو من القاضيا المشهوره.

بل هو من الأمور الواقعيه الأزليّه، كما هو الحال فى جميع الإستلزمات العقلية و تحرّك الإنسان، نحو ما يراه نفعا له، أو ابتعاده ممّا يراه ضرراً عليه ليس بإلزام من العقل بل السبب فيه حبّ النفس و لا اختصاص لذلك، بالإنسان، بل كلّ حيوان يكون كذلك بفطرته، و هذا التحريك تكوينى لا بعث تشريعى.



ولا يخفى عليك، أنّ القول الثالث يشبه القول الأوّل، و الفرق بينهما في أنّ القول الأوّل ظاهر في أنّ العقل حكم بذلك دون القول الثالث، فإنّه صريح في عدم حكم العقل بذلك و هو الصحيح ولكن حركة الإنسان غير حركة الحيوان، فإنّ الحركة في الإنسان ناشئة عن الإدراك، كإدراك الاستلزمات بخلاف الحيوان فإنّه في الغالب غريزيّ فتدبّر.

الجهة الثالثة: أنّه هل يجوز للشارع أن ينهى عن العمل بالقطع أو لا؟

قال الشيخ الأعظم، لا يجوز ذلك، لاستلزامه التناقض، إذ بمجرد القطع بكون مائه بولا يحصل له صغرى و كبرى أعنى قوله هذا بول و كلّ بول يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه، وعليه فحكم الشارع بأنّه لا يجب الاجتناب عن المقطوع يوجب التناقض إلّا إذا قلنا بأنّ النجاسة و حرمة الاجتناب من أحكام ما علم بوليته من وجه خاصّ.

قال المحقّق الخراساني، إنّ المنع عن تأثير القطع ينافي كون التنجيز ذاتياً. هذا مضافاً إلى أنّه يلزم منه اجتماع الضدّين اعتقاداً مطلقاً أي أصاب أو لم يصب، و حقيقه في صورته الإصابه.

أورد عليه سيّدنا الإمام قدس سره بأنّ وجه الامتناع ليس لزوم اجتماع الضدّين، لأنّ الضدّين، أمران وجوديّان، و الوجوب و الحرمة و غيرهما من الأمور الاعتباريّة، بل وجه الامتناع هو لزوم اجتماع الإرادتين المختلفتين على مراد واحد، و الإرادتان، أمران وجوديّان واقعيّان. هذا مضافاً إلى لغويّه الحكم الأوّل لو نهى عن العمل بالقطع.

و كيف ما كان فقد خالفهم صاحب الوقايه بدعوى أنّ التناقض لا يلزم على نحو الكليّه، إذ لا يكون كلّ قطع مصيباً للواقع، و عليه فلا يصحّ الحكم على كلّ القطع بعدم جواز الردع عنه من هذه الجهة.

هذا مضافاً إلى أنّ التناقض لا يلزم إلماً إذا تعلق الردع عمياً قطع عليه، و أمّا إذا كان مفاداً الأماره المعذوريّه أو رفع تنجّز الحرمة فالتناقض أصلاً. وقد وقع ذلك في ترخيص الشارع في ارتكاب مشكوك الحرمة بل و مظنونها في موارد البراءه و البيّنه القائمه على حلّيه مظنون الحرمة إذ الترخيص لا يختصّ بصوره على المصادفه مع الحرام، بل مشكوك الحرمة حلال مطلق إذا كان مورد البراءه و مفاد الأماره، فالتناقض المدعى وجوده، موجود فيها، إذ من المعلوم وجود محرّمات كثيره، ونجاسات واقعيّه بين هذه المشكوكات.

فالإشكال مشترك، و طريق الحلّ واحد، و هو أنّ متعلّق القطع و الظنّ هو الحرمة الواقعيّه، و الردع لا يكون عنها أبداً، بل الإذن يكون مؤمناً من عقابها، أو رافعاً لتنجّزها، و التنجّز أو العقاب لم يتعلّق به القطع أبداً.

ودعوى: أنّ مرتبه الحكم الظاهري محفوظه مع الظنّ و الشكّ، لوجود الساتر على الواقع، فيكون بما هو مجهول الحكم حلالاً، بخلاف القطع الذي هو عين الانكشاف، من دون ستر و حجاب الذي لا يدع مجالاً للإذن، و لا لموضوع حكم آخر.

مندفعه: بأنّه لا ينحصر جعل الحكم الظاهري في وجود الساتر، بل ليس الوجه في إمكان أخذ الجهل موضوعاً إلماً تأخر مرتبه هذا الحكم عن الواقع بسببه، و هذا موجود مع القطع أيضاً فكما أنّ الشى بعنوان أنّه مجهول الحكم متأخر عنه، فكذلك متأخر بعنوان أنّه مقطوع الحكم.

و يمكن أن يقال: أوّلاً: إنّ الترخيص في ارتكاب فعل مقطوع الحرمة ترخيص في المخالفه بنظر القاطع. إذ الإتيان بالفعل مع القطع بالحرمة علّه تامّه، لتحقق عنوان المخالفه، و هى قبيحه بحكم العقل، و الإذن فيها يخالف القبح العقلي، و دعوى إمكان رفع التنجّز كما في مورد الظنّ و الاحتمال لا يساعد مع كون التنجّز ذاتياً لوجود القطع

وعليه فلا يفيد تأخر مرتبه الترخيص عن مرتبه الحكم الواقعي في رفع المحذور، فإنّ القطع بالحكم علّه تامّه لحكم العقل باستحقاق المذمّه و العقوبه لمخالفه التكليف، و مع هذا الحكم الواضح العقلي لا يقبل الشىء بعنوان مقطوع الحكم ما يخالف الحكم المتعلق بنفس الشىء المنكشف بالقطع.

وثانياً: أنّ النهى عن العمل بالقطع يستلزم التناقض في مرحله ثبوت الغرض الفعلى التامّ من جميع الجهات و عدمه في نظر القاطع، لأنّ الغرض الداعى إلى جعل التكليف بنظر القاطع موجود و هو فعلى مطلق، حتّى في موارد الشكّ و لامعنى للنهى عن القطع، إلّا عدم وجود الغرض الفعلى من جميع الجهات و لا يمكن الجمع بين ثبوت الغرض كما هو مقتضى القطع و بين عدمه كما هو مقتضى النهى عن العمل به كما لا يخفى.

لا يقال: لازم ما ذكر من عدم إمكان الترخيص في مخالفه المقطوع هو عدم جواز تصرّف الشارع في حجّيه بعض أقسام القطع كالقطع الحاصل من الوسواس، أو القطع القياسى مع أنّ المعلوم خلافه، إذ الشارع منع عن العمل بالقطع الوسواسى و القياسى بالضروره.

لأنّنا نقول: إنّ الردع عن العمل بالقطع الوسواسى أو القياسى بالنسبه إلى عمل نفسه لا بدّ من أن يكون من جهه طروء عنوان يستوجب تبدّل الواقع عن حكمه إلى حكم آخر، فيكون القواع موضوعاً للحكم، إلّا في حال الوسواس، فيكون له حكم آخر، نظير العناوين المأخوذه موضوعات للأحكام الثانويه، فشرّب النجس مثلاً في نفسه حرام، لكن كما أنّه، إذا اضطرّ إليه يجب شربه فكذلك إذا كان المكلف وسواسياً يجب عليه أن يشرب النجس و إن علم أنّه نجس، فالوسواسى و إن حكم بتنجز الحكم الواقعي في حقّ نفسه، ولكن للشارع أن يرخصه في تركه لما يرى من تبدّل عنوان الواقع المقطوع الموجب لرفع التنجز واقعاً، و الوسواسى و القطاع و إن حكما بقطعهما على

تنجيز الواقع، ولكن لا اعتبار بعد إحراز طروء العناوين المبدّله للحكم الواقعي و لا يناقض هذا الحكم مع الحكم الواقعي بعد كون حكم الشارع عند الوسواس أو القياس متعلقاً على المعنون بعنوان الوسواس و القياس، و الحكم المقطوع يكون متعلقاً بعنوان نفس الشيء، و حيث إنّه أعم سقط الواقع عن التنجيز و لا يلزم منه الترخيص في المعصية الفعلية، فإنّه فيما إذا لم يتبدّل الموضوع الواقعي.

و ثالثاً: أنّ ما ذكرناه من عدم حجّيه قطع القطّاع، أو قطع الوسواسي، ليس من شواهد عدم كون القطع علّه تامّه للتنجيز، لأنّ القطع عند القاطع يكون منجزاً بنحو العلّيه التامّه.

و هكذا ما ذكرناه ليس بمعنى رفع التنجيز، بل معنى ما ذكرناه هو أنّ الحكم بالتنجيز من القاطع لا يعتبر عند الشارع فيما إذا كان القطع كثير الخطأ، ففي هذه الصوره يجوز للشارع النهي عن العمل به، لطرء العناوين المسوّغه لذلك.

فتحصّل: أنّه لا يجوز النهي عن العمل بالقطع ما لم يطرء عنوان آخر يسوّغ النهي عنه، كما في مورد الوسواس أو القطّاع أو من أخذ بالقياس.

### تنبيه في حقيقه الحكم و مراتبه

ذكر جماعه أنّ مراتب الحكم أربعة: إحداها: مرتبه الاقتضاء، و يعبر عنها بمرتبه الشأئيه، و ليس لهذه المرتبه إلّا شأئيه الثبوت، فمثل طبيعه النظافه مثلاً في نفسها ذات مصلحه مستعدّه باستعداد ماهويّ لقبول الوجوب فمع وجود المانع عن الوجوب يقال لها شأئيه الوجوب، ووجوب اقتضائي و ليس لها وراء ذلك ثبوت و وجود، كما لا يخفى.

ثانيها: مرتبه الإنشاء، و هو إيجاد المعنى باللفظ إيجاداً لفظياً، بحيث ينسب الوجود الواحد إلى اللفظ بالذات، و إلى المعنى بالعرض.

ثالثتها: مرتبه الفعلية، و هي التي تبلغ مرتبه البعث و الزجر بنحو الجد، فإذا أنشأ المولى حكماً بداعى جعل الداعى من جدّ و إرادته جزمته تمّ الأمر من قبل المولى.

رابعتها: مرتبه التنجز، و هي ما إذا بلغ الحكم إلى مرتبه الوصول إلى المكلف و حصول العلم به، و حينئذ يكون مخالفته موجباً لاستحقاق العقوبه، و هذا هو معنى التنجز.

يمكن أن يقال: إنّ مراتب الحكم إثنان: إحداها مرتبه الإنشاء و ثانيتهما مرتبه الفعلية من قبل المولى، إذ مرتبه التنجز ليست من مراتب الحكم حيث إنّ علم المكلف و جهله بالحكم لا يوجب تغييراً في ناحيته الحكم الفعلية من قبل المولى. و هكذا مرتبه الاقتضاء ليست من مراتب الحكم، لأنّه ليس فيها ثبوت حكم أصلاً.

الوجه الرابع: في التجزى، و اعلم أنّه لا إشكال في أنّ القطع عند الإصابه يوجب التنجز و استحقاق العقوبه على المخالفه.

وإنّما الكلام في أنّ القطع عند عدم الإصابه و التجزى، هل يوجب استحقاق العقوبه على المخالفه أو لا؟

ويقع الكلام في أمور:

الأمر الأوّل: أنهم استدّلوا على أنّ التجزى يوجب استحقاق العقوبه بوجوه، منها الاتّفاق و الإجماع، اجيب عنه بأنّ الإجماع المحصّل غير حاصل، و المنقول ليس بحجّه، هذا مضافاً إلى أنّ المسأله عقلية، و الإجماع فيها لا يكشف عن رأى المعصوم عليه السلام.

ومنها: حكم العقل بتقريب أنّ العقاب على المعصيه الوقعيه ليس إلماً لكونه هتكاً لحرمة المولى و جرأه عليه و هذا الملاك موجود في التجزى، و مقتضاه هو استحقاق المتجرى للعقوبه، لا يقال إنّ العقاب على المعصيه يكون لأجل ذات المخالفه مع الأمر و النهى، أو

لأجل تفويت الغرض، أو لأجل ارتكاب المبعوض للمولى، لأننا نقول ليس كذلك لوجود الكلّ في صورته الجهل. ومع ذلك لا يحكم فيه باستحقاق العقوبة.

فالتجزي مشترك مع المعصية الواقعيه في المناط الذي يحكم العقل لأجله باستحقاق العقوبة وهو الإقدام على المعصية و عدم المبالاة ينهي المولى و هتك حرمة، و مقتضاه هو استحقاق العقوبة بالتجزي كما يستحقها بارتكاب المعصية الواقعيه.

ودعوى: أنّ استحقاق المذمّه على ما كشف عنه الفعل من سوء السريره لا يوجب استحقاقها على نفس الفعل، و من المعلوم أنّ الحكم العقلي باستحقاق الذمّ، إنّما يلزم استحقاق العقاب شرعاً إذا تعلق بالفعل، لا بالفاعل.

مندفعه: بما عرفت من حكم العقل باستحقاق العقوبة، بمجرد القطع بالتكليف، و الإقدام على المخالفه، من دون فرق بين الموافقه للواقع عدمها، و ذلك لأنّ الفعل المتجزي به مضافاً إلى أنّه كاشف عن سوء السريره يكون مصداقاً للهتك و الإهانه بالنسبه إلى المولى و هذا بنفسه ظلم و هو تمام الموضوع لاستحقاق العقوبة.

الأمر الثاني: في أنّ الاستحقاق المذكور هل يكون على الفعل المتجزي به أو خصوص العزم، و المختار هو الأول.

و الوجه فيه، أنّه مصداق للهتك و الإهانه للمولى، و الهتك قبيح و محكوم بالحرمة و لا ينافيه عدم اتّصاف الفعل في نفسه بشيء من موجبات القبح، إذ صيروره الفعل مصداقاً للهتك يكفي في كونه موجباً لاستحقاق العقوبة و إن لم يتغيّر وجهه في نفسه، و حيث إنّ موضوع القبح و الحرمة مع موضوع الحكم النفسى للفعل مختلف فلامنافاه و لاتضادّ بين كون الفعل محكوماً بالجواز في نفسه، و بين كون محكوماً بالحرمة باعتبار كونه مصداقاً للهتك و الإهانه بالنسبه إلى المولى.

وإنما المنافاه فيما إذا ادعى القبح بحسب ذات الفعل و هو خلاف المفروض، و دعوى أنّ اتحاد الفعل المتجرى به مع عنوان الهتك و الإهانه ليس دائماً، لأنّ من أقدم على مقطوع الحرمه من جهه شقوه نفسه لامن جهه الاستخفاف بالمولى، لا يكون إقدامه هتكاً للمولى.

مندفعه: بأنّ الهتك يصدق مع القطع بكونه معصيه للمولى، و لو لم يقصد الهتك لكفايه مخالفته، مع القطع المذكور فى صدق الهتك و الإهانه.

لا يقال: إنّ الجراء على المولى، تكون من الصفات النفسائيه و الأحوال العارضه على النفس، و الفعل المتجرى به يكشف عن تحقّقها فى النفس، و لا يكون هو بنفسه مصداقاً لها، و القبيح هو الجراء و لاوجه لسرايه القبح منها إلى الفعل.

لأنّ نقول: أوّلاً: إنّ منقوض بمثل التعظيم و نحوه، فكما أنّ نفس الفعل المأتى به للتعظيم محكوم بالحسن و الوجوب، فكذلك نفس الفعل المتجرى به محكوم بالقبح و الحرمه.

وثانياً: إنّ لازم ذلك هو عدم القول بحرمه الهتك مطلقاً، لأنّ كلّ هتك يحكى عن الجراء على المولى، و هى محكوم به بالحرمه لانفس الفعل و هو كما ترى، و بالجمله كشف الهتك عن سوء السريره و الجراء و الطغيان لاينافى صدق الإهانه على الفعل المتجرى به و كفايه ذلك فى الحكم بالقبح أو الحرمه.

فتحصّل: أنّ الفعل المتجرى به، أو العزم المتعقّب بالفعل، مصداق للهتك و الإهانه، و بهذا الاعتبار يندرج الفعل المتجرى به تحت عنوان الظلم، و حكم العقل باستحقاق العقوبه عليه.

الأمر الثالث: فى ملازمه حكم العقل مع حكم الشرع و عدمها فى الاستحقاق المذكور.

ربّما يستدلّ على ذلك فى المقام بقاعده الملازمه بين الحكم العقلى و الحكم الشرعى، أعنى كلّما حكم به العقل حكم به الشرع.

أورد عليه في مصباح الأصول بأن القاعدة المذكورة مسلّمه إن كان المراد بها، إدراك العقل في ناحيه سلسله علل الأحكام الشرعيّه من المصالح و المفاسد، إذ العقل لو أدرك مصلحه ملزمه في عمل من الأعمال و أدرك عدم وجود مزاحم لتلك المصلحه فلامحاله علم بوجوده الشرعى بعد كون مذهب أهل العدل، أنّ الأحكام الشرعيّه تابعه للمصالح و المفاسد.

و هكذا لو أدرك مفسده ملزمه بلامزاحم علم بالحرمة الشرعيّه لامحاله، فهذه الكبرى مسلّمه و لا كلام فيها، و إنّما الكلام في صغرها، إذ قلّما يوجد مورد يعلم العقل بعدم المزاحم كموارد المستقلّات العقليه، كحسن العدل و قبح الظلم، لأنّ العقل لا يحيط بالمصالح الواقعيّه، و المفاسد النفس الأمريّه، و الجهات المزاحمه لها. و لذا ورد في الروايات: أنّ دين الله لا يصاب بالعقول، و أنّه ليس شيء أبعد عن دين الله من عقول الرجال.

و إن كان المراد بها إدراك العقل في ناحيه معلولات الأحكام الشرعيّه، كحسن الطاعة و قبح المعصيه و قبح التجزى و حسن الانقياد، فإنّ حكم العقل فيها فرع ثبوت الكم الشرعى المولوى، فقاعده الملازمه أجنبيّه عنه. هذا مضافاً إلى لغويّه الجعل الشرعى مع وجود الحكم العقلى.

ودعوى: أنّ كلّما كان الشارع يهتمّ بحفظ الملاك، بأكثر ممّا يقتضيه الحسن و القبح من الحفظ الذاتى، و كان ذلك أى الحفظ المذكور يحصل بجعل الشارع أمكن استكشاف جعل شرعى، في مورد الحكم العقلى من غير فرق بين أن يكون حكم العقل في مرتبه علل الأحكام أو في سلسله معلولاتها.

ففى مسأله التجزى يمكن للشارع جعل خطاب تحريمى له لكى يحفظ ملاكات أحكامه الواقعيّه بمرتبه جديده و زائده من الحفظ و لو فى حقّ من تنجز عليه التلكيف



الواقعي بغير العلم، فإنّه علم بحرمة التجزّي عليه على كلّ حال فقد يتحرّك و لا يقدم على ارتكاب المخالفه، لأنّ للانقياد و التحرّك عن خطابات المولى درجات، فقد ينقاد المكلف في موارد العلم بالتكليف ولكنّه لا ينفاد في موارد الاحتمال أو الظنّ و إن كان منجزاً عليه بحكم العقل، فيكون جعل حرمة التجزّي لمزيد الحافظيه و سدّ أبواب العدم بهذا الخطاب، و في هذه المرتبه فلا لغويّه أصلاً.

مندفعه: بأنّ إمكان ترتّب الفائده على الحكم الشرعيّ أحياناً لا إنكار له، ولكن ذلك لا يكفي للحكم بالملازمه بين الحكم العقليّ و الشرعيّ لجواز اكتفاء الشارع بالحكم العقليّ في إتمام الحجّه، إذ غايه ما تقضيه قاعده اللطف، و الحكمه هو وجود ما يصلح للداعويّه، و الحكم العقليّ في سلسله المعولات ممّا يصلح للداعويّه فلاحاجه إلى جعل الشرعيّ المولويّ. نعم إذا علم باهتمام الشارع بحفظ الملاك بأكثر من ذلك في بعض الموارد، أمكن استكشاف جعل شرعيّ في مورد الحكم العقليّ، ولكن قلّمّا توجد موارد يقطع بذلك فيها.

فتحصّل: أنّه لا دليل على الملازمه إلّا في موارد العلم باهتمام الشارع بحفظ الملاكات، بحيث لا يكتفى بالحكم العقليّ.

### التنبيهات:

التنبيه الأول: أنّ قبح العزم و حسنه تبع لما يتعلّقان به من المعصيه و الطاعه.

و قبح المعصيه بما أنّها هتك لحرمة المولى ذاتي، و حسن الطاعه بما أنّها رعايه لحرمة المولى ذاتي. و عليه فقبح العزم في التجزّي مثلاً ليس لما أنّه عزم بما هو عزم، بل لما أنّه عزم للمعصيه و مؤدّ إليها، بالأخره، إذ المعصيه الواقعيّه أو المعلومه مصداق للهتك، و العزم على الهتك ليس مصداقاً للهتك، بل قبحه يكون من جهه تعلّقه بالهتك

القيح. و مقتضى ما ذكر، أنّ القبيح، هو العزم المتعقب بالفعل الخارجى مع زعم كونه معصيه لصدق الهتك حينئذٍ، وإن لم يكن الفعل المذكور معصيه فى الواقع، و الهتك قبيح ذاتاً، و لاوجه لتخصيص القبيح بمجرد العزم و لو مع قطع النظر عن وجود متعلقه. و دعوى أنّ القبيح يصدق على ما إذا صار بصدد الجرى الخارجى فيما يخالف رضا المولى، ولكن لم يتحقق منه أى عمل خارجى أصلاً لمانع أقوى منه، كما لو أراد أن يسبّ المولى، فوضع شخص يده على فمه و منعه عن التفوه بأى كلمه، فلا إشكال فى صدق التجزى و الهتك و غيرهما على مجرد كون العبد فى مقام الخروج عن العبوديه، و بصدد مخالفه المولى و مجرد الجرى النفسى على طبق الصفه الكامنه فى النفس، فإذا اتضح صدق هذه العناوين على العمل النفسى فى مورد كشف ذلك عن أنّ هذه العناوين لسيت من عناوين الفعل الخارجى، بل هى من عناوين النفس.

مندفعه: بأنّ مجرد العزم مع قطع النظر عن الفعل الخارجى ليس بهتك و قبيح، و الحكم بالقبح فى المثال المذكور من جهه أنّ الإشاره تقوم فيه مقام الفعل مع وجود المانع، فلا تغفل.

التنبيه الثانى: أنه قد يقال بحرمة نفس القصد و العزم فى التجزى من جهه الأدله النقليه.

أمّا من الآيات الكريمه فقولته تعالى: (تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ) ١ يدلّ على مبغوضيه إرادته العلوّ و الفساد.

و قوله عزّ وجلّ: (إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) ٢ يدلّ على أنّ مجبه إشاعه الفحشاء سبب للعذاب.

وقوله تبارك و تعالی: (وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ). ١.

و إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على استحقاق المؤاخذه بسبب العزم و الإرادة.

و أمّا الروايات فموثّقة السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم نبيّ المؤمن خير من عمله، و نبيّ الكافر شرّ من عمله، و كلّ عامل يعمل على نبيّته» (١) تدلّ على أنّ نبيّ الكافر شرّ.

و خبر زيد بن على، عن آبائه، عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أنّه قال: «إذا التقى المسلمان بسيفهما على غير سنه فالقاتل و المقتول فى النار، قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال صلى الله عليه و آله و سلم لأنّه أراد قتله» (٢).

و خبر جابر عن أبى جعفر عليه السلام قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فى الخمر عشرة، غارسها، و حارسها، و عاصرها، و شاربها، و ساقبها، و حاملها، و المحموله له، و بايعها، و مشتريها، و آكل ثمنها» (٣).

و مرفوعه محمد بن مسلم، قال قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّما يجمع الناس الرضا و السخط فمن رضى أمراً فقد دخل فيه، و من سخطه فقد خرج منه» (٤).

و إلى غير ذلك، من الأخبار الكثيره الدالّة على حرمة نفس العزم، و استحقاق المؤاخذه عليه.

ولكن فى قبالها روايات اخرى، تدلّ على العفو و عدم ترتّب العقاب و المؤاخذه.

ص: ٤٤٤

- 
- ١- (٢) الوسائل، الباب ٦ من أبواب مقدمه العبادات، ح ٢.
  - ٢- (٣) الوسائل، الباب ٦٧ من أبواب جهاد العدو، ح ١.
  - ٣- (٤) الوسائل، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.
  - ٤- (٥) الوسائل، الباب ٥ من أبواب الأمر و النهى، ح ١٠.

منها: صحيحه زراره عن أحدهما عليهما السلام قال: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى جَعَلَ لِأَدَمَ فِي ذُرِّيَّتِهِ، أَنْ مِنْ هَمٍّ بِحَسَنِهِ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَتْ لَهُ حَسَنَهُ، وَ مِنْ هَمٍّ بِحَسَنِهِ وَ عَلِمَهَا كَتَبَتْ لَهُ عَشْرًا، وَ مِنْ هَمٍّ بِسَيِّئِهِ لَمْ تَكْتُبْ عَلَيْهِ وَ مِنْ هَمٍّ بِهَا وَ عَمَلَهَا كَتَبَتْ عَلَيْهِ سَيِّئَهُ».(١)

ومنها: صحيحه جميل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِذَا هَمَّ الْعَبْدُ بِالسَّيِّئِ لَمْ تَكْتُبْ عَلَيْهِ».(٢)

وغير ذلك من الأخبار الدالة على عدم العقوبة و المؤاخذة على نفس العزم على المعصية.

ويمكن الجمع بين الطائفتين باختلاف الموضوع، أى بحمل الأخبار الأخيرة على صورته ارتداع المتجرى عن قصده بنفسه، و حمل الأخبار السابقة على من بقى على قصده، حتى عجز عن الفعل باختياره.

أو بحمل الأخبار الأخيرة على من اكتفى بمجرد القصد و لم يشتغل بالمقدمات و الأسباب، و الأخبار السابقة على من اشتغل ببعض المقدمات و الأسباب.

أو بحمل الأخبار الأخيرة على العزم على فعل المعصية من نفسه و الأخبار السابقة على الرضاية بفعل القوم و معصية الغير و غير ذلك من المحامل التي توجب رفع التهاوت. هذا مضافاً إلى أن النسبة بين الأخبار الدالة على مؤاخذة بعض التيات كإرادته العلو و الفساد و بين الأخبار الدالة على العفو، عموم و خصوص، و مقتضاه هو تخصيص أخبار العفو بما دلّ على مؤاخذة إرادته العلو و الفساد، و نحوهما.

و لو سلم أن النسبة بينهما هي التباين يمكن الجمع بينهما بحمل أخبار العفو على بيان عدم فعلية استحقاق العقوبة تفضلاً من الله سبحانه و تعالى، و إن أبيت عن الجمع بين الأخبار و قلت بالتعارض بينهما، فيجرى فيهما قواعد الأخبار المتعارضة. فإن قلنا

ص: ٤٦٧

١- (١) الوسائل، الباب ٦ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٥.

٢- (٢) الوسائل، الباب ٦ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ١٠.

بالتخيير فهو، وإلّا فالتساقط، و الرجوع إلى حكم العقل، و قد عرفت أنّ العقل لا يحكم باستحقاق العقوبه على مجرد العزم، فتخصّيل أنه لا دليل عقلاً و لانقلاً على فعلية حرمه نفس العزم عدداً موارد خاصه كالكفر، و محبه إشاعه الفحشاء، و إرادته العلوّ و الفساد. فتختصّ عقوبه المتجرى بما إذا أتى بالفعل فلا يكفي فيه مجرد العزم.

التنبيه الثالث: أنّ موضوع البحث في التجري هو الحجّه، غير المطابقه للواقع، سواء كانت هي القطع، أو العلم الإجمالي، أو الظنّ، أو احتمال التكليف المنجز، كالشبهه البدويه قبل الفحص، و عليه فالموضوع لا يختصّ بالقطع.

فإذا قامت الحجّه المذكوره كان الحكم منجزاً عليه، و لا مؤمن له بالنسبه إليه، و مع عدم المؤمن فإذا خالفه و أصاب القطع، أو الظنّ، أو الاحتمال المنجز للواقع فهو عاصٍ حقيقه، وإلّا فهو من التجري، لأنّه لم يعمل بوظيفته و يخرج بارتكابه عن زى العبوديه.

التنبيه الرابع: أنّه لو وجد مؤمناً، و استند إليه في ارتكاب المشتبه كان معذوراً، سواء طابق المؤمن للواقع، أو لم يطابق، لأنّه اعتمد على الحجّه. و أمّا إذا لم يستند إلى الحجّه و ارتكب المشتبه برجاء مصادفه الحرام، فلو لم يصادف فهو من مصاديق التجري، و إن صادف الحرام فهو عاصٍ حقيقه، و مطابقه عمله مع المؤمن من دون استناد إليه لا يكفي في صحّه الاعتذار بالنسبه إلى ارتكاب الحرام.

التنبيه الخامس: أنّ العقل حاكم باستحقاق العقوبه عند مخالفه أوامر الله تعالى و نواهيه، لأنّ المخالفه هتك لحرمه المولى، و خروج عن زى العبوديه، ولكن لا يحكم له باستحقاق المثوبه بالنسبه إلى موافقه أوامر الله تعالى و نواهيه، لأنّ الموافقه من أداء الوظيفه، كما أنّ إطاعه المملوك لمولاه لا يوجب استحقاق المثوبه، لأنّه أتى بوظيفته. نعم غايه الأمر، أنّ العبد يصير بذلك لائقاً للتفضّل من مولاه، و مقتضى ما ذكر هو حكم العقل باستحقاق العقوبه في التجري دون الانقياد و ان حكم بلياقه المنقاد للتفضّل فلا تغفل.

التنبیه السادس: أنّ حکم التجزّي يختلف شدّه و ضعفاً، مع اتّحاد المتجزّي به من ناحیه اختلاف حال المتجزّي، و من ناحیه اختلاف المنجزّ احتمالاً، و ظناً و علماً.

فالتجزّي من العالم أو الشيخ المسنّ، أشدّ من الجاهل أو الشابّ، و المتجرّي مع الشكّ أقوى من التجزّي مع الاحتمال الضعيف، و أضعف من الظنّ، إلّا إذا كان المتجزّي به مختلفاً، فيمكن أن يكون الإقدام الاحتمالي أشدّ من الإقدام الظنّي، فالتجزّي بالإقدام الاحتمالي على قتل المؤمن، أشدّ من الإقدام الظنّي على قتل حيوان محترم كما لا يخفى.

التنبیه السابع: أنّه إذا عصى العبد مولاه بسبب غلبه شقوته، استحقّ العقوبه بنفس المخالفه، لصدق الهتك بالنسبه إلى مولاه، و إن لم يقصد الهتك باللحاظ الاستقلالي.

وإذا قصد عنوان التجزّي و المعصيه باللحاظ الاستقلالي، يتعدّد سبب الاستحقاق للعقوبه، و مقتضى التعدّد هو تعدّد استحقاق العقوبه، و لامجال لدعوى التداخل، إذا كان المسبّب قابلاً للتكرار، كما في المقام.

لا يقال: إنّ من العناوين المبعوضه ما يكون مقدّمه لما هو أشدّ مبعوضاً و قبحاً، فعلى تقدير ترتبه عليها، لا يلاحظ إلّا بلحاظ المقدّميه المحضه، و لا يوصف إلّا بالحرمة الغيريه، و تكون مبعوضيتها مندكّه في الشديد، اندماج الضعيف في الشديد، و مع الاندماج المذكور، فلا يعدّان إلّا فعلاً واحداً، بخلاف ما إذا لم يترتب عليها، فإنّها تستقلّ حينئذٍ بنفسها، و تعدّ مبعوضاً مستقلاً يترتب عليها ما أعدّها من العقاب.

وحيث إنّ المعصيه الواقعيه لا يمكن وقوعها إلّا بالتجزّي، و لا ينفكّ عنه، أكتفى في العقاب بالعقاب عليها.

لأنّنا نقول: ليس الكلام في التجزّي بالمعنى الإلّهي حتّى يصحّ القياس المذكور، بل الكلام في التجزّي بالمعنى الاستقلالي بأن يقصد عنوان التجزّي على المعصيه بالمعنى

الاستقلالى زائداً على ما لا بد منه فى المعصيه من التجزى بالمعنى الآلى، و حينئذ يجتمع سببان، لاستحقاق العقوبه، أحدهما هو المخالفه للأمر و النهى الواقعيين عن عمد و اختيار، و ثانيهما قصد المتجزى على المعصيه باللحاظ الاستقلالى.

ودعوى: اتّحاد التجزى على المعصيه مع نفس الفعل المخالف للأمر أو النهى.

مندفعه: بما مرّ من أنّ التجزى ليس هو الفعل المجرد عن العزم، كما ليس هو العزم المجرد عن الفعل، بل هو العزم المتعقب بالفعل الخارجى. و من المعلوم أنّه مغاير مع الفعل المخالف للأمر و النهى. و مقتضى المغايره هو التعدّد، و مقتضى التعدّد هو تعدّد استحقاق العقوبه.

و القول بأنّ وحده العقوبه معلومه بالبدايه، مدفوع بأنّ ذلك فيما إذا لم يتجرّأ على المعصيه بقصد المعصيه، و إنّما أتى بالمعصيه فقط، و إلّا فلا وجه لوحده العقوبه. نعم يمكن عفو الشارع عن ذلك، و هو أمر آخر.

و قد ظهر ممّا مرّ، أنّ فى صورته التجزى على المعصيه باللحاظ الاستقلالى و المصادفه، تحقّق السببان لاستحقاق العقوبه من دون تداخل. و مقتضاه هو تعدّد استحقاق العقوبه.

هذا بخلاف ما إذا عصى العبد و اتّفق المصادفه، فإنّ السبب للاستحقاق فى هذه الصوره واحد.

فالتجزى المذكور أشدّ استحقاقاً فى صورته المصادفه من العاصى. أللّهمّ إلّا أن يدلّ الدليل الشرعى على عفو إحدى العقوبتين، ولكن لا ينافى ما ذكرناه، بل هو مؤكّد للاستحقاق، كما لا يخفى.

التنبيه الثامن: أنّ العقل حاكم فى التجزى باستحقاق العقوبه، كما يكون حاكماً به فى المعاصى الواقعيه. و أمّا تعيين نوع العقوبه أو مقدارها، فهو موكول إلى تعيين الشارع، لعدم إحاطه العقل بذلك.

نعم يحكم العقل بالشده و الضعف، تبعاً للمعصيه التي تجزى عليها، فالتجزى على الزنا بالمحصنه يوجب استحقاق العقوبه، بنحو أشد من التجزى على الزنا بالخليه و هكذا.

و بالجمله المعاصى مختلفه فى شده استحقاق العقوبه و عدمها، و التجزى تابع لها فى ذلك.

التنبيه التاسع: أنه لا فرق فى حكم العقل بقبح التجزى بين كون الفعل المتجزى به فى الواقع واجباً، أو حراماً، أو مستحباً، أو مكروهاً، أو مباحاً، لأن ملاك القبح فى التجزى هو صدق الهتك، و هو متحقق بإتيان ما علم أنه محرّم، أو ترك ما علم أنه مأمور به، من دون دخل، لمصادفه مع الواقع و عدمها. و إنما اللازم هو إحراز الأمر و النهى فى صقع النفس، و هو حاصل، و معه فاستناد القبح إلى التجزى ذاتي، و لا تأثير لوجود المصالح فى الواقع فى رفع القبح، أو عدم فعليته عن الهتك، إذ المصلحه و المفسده أمران واقعيان وجوديان، بخلاف الحسن و القبح، فإنهما أمران ذاتيان حقيقتان، فى لوح الواقع الذى هو أوسع من لوح الوجود. و عليه فلا وجه للتفصيل المحكى عن صاحب الفصول فى التجزى بين القطع بحرمة شىء غير واجب واقعاً، و بين القطع بحرمة واجب غير مشروط بقصد القربه، فرجح العقاب فى الأول، و نفي العبد عن عدم العقاب فى الثانى مطلقاً، أو فى بعض الموارد، نظراً إلى معارضه الجبهه الواقعيه للجبهه الظاهريه، مستدلاً بأن قبح التجزى عندنا ليس ذاتياً، بل يختلف بالوجوه و الاعتبار.

و ذلك لما عرفت من اختلاف باب المصالح و المفاسد الواقعيه مع باب الحسن و القبح، فلامجال للتعامل بينهما و الكسر و الانكسار. هذا مضافاً إلى ما فى كلامه، من إنكار قبح التجزى ذاتياً مع أن قبح الهتك ذاتي، و لا يختلف بالوجوه و الاعتبار، فتدبر جيداً.

التبيه العاشر: أن الفعل الاختيارى هو الذى أتى به مع القصد، و يكفى فى ذلك تعلق القصد به و لو بتخييل كونه مصداقاً، لعنوان من العناوين و إن تخلف قطعه بكون الفعل



الذى قصده مصداقاً لذلك العنوان، فإنّ قطعه بكونه مصداقاً لذلك العنوان حيثه تعلّيقه، لتعلّق القصد بالفعل، و ليس حيثه تقيّد به حتّى يستلزم تخلفه عدم تعلّق القصد به، كما إذا أذن صاحب الدار لدخول شخص في داره، بتخيّل أنّه عمرو، فإنّ الشخص المذكور مأذون في دخول الدار و لو تخلف تخيل صاحب الدار. و عليه فالقطع بكون مائع خمرأ يوجب في المتجرى أن يتعلّق إرادته بشرب هذا المائع الخارجى، بسبب تخيل تطبيق الخمر عليه، و مع تعلّق إرادته بشرب المائع الخارجى، فالشرب المذكور مقصود و اختيارى، و لامجال لما قيل من أنّ ما قصده المتجرى لم يقع، و ما وقع لم يقصد، و مع عدم كونه مقصوداً ليس بفعل اختيارى، و لا يكون موضوعاً للحسن و القبح.

و لعلّ الوجه في ذلك هو الخلط بين الحيثية التعلّيقية و بين الحيثية التقييده، مع أنّ تخيل المتجرى لتطبيق عنوان حرام على الفعل الخارجى لم يؤخذ في الفعل بنحو التقييد، بل هو يوجب إرادته، نحو الفعل و ليس ذلك إلّا الحيثية التعلّيقية، كما لا يخفى.

التنبه الحادى عشر: أنّ المعيار في نفى الجبر، و اختيارية الأفعال و التروك، هو التمكن الوجدانى من خلافها بالتأمل فيما يترتب عليها من المصالح أو المفسد، و العقوبه أو المثوبه، لوجود قدره على إيجاد الأضداد و النقائص عند إرادته الأفعال، أو التروك، و هذا هو حقّ الكلام في إثبات الاختيار و نفى الجبر، و لافرق في ذلك بين أفعال الجوارح و أفعال النفس من القصد و العزم و الإراده. فإنّ اختياريه كلّ واحد منها بالتمكّن من الخلاف، فما قيل في تعريف الفعل الاختيارى من أنّه هو ما كان مسبوقاً بالإرادته و هى ليست باختيارية، و إلّا لزم التسلسل منظور فيه، لما عرفت من أنّ المعيار في اختيارية الأفعال و التروك و نفى الجبر، هو التمكن من الخلاف و إيجاد الأضداد أو النقائص، و لاحاجه مع وجود هذا المعيار في إثبات الاختيار إلى استناد الأفعال و التروك إلى الإراده، حتّى يقال إنّ الإراده ليست باختيارية، و إلّا لزم التسلسل، بل يكفى في الاختيارية مجرد التمكن من الخلاف.

وعليه فالمباحث التي أوردها في الكفايه حول الإراده ساقطه، إذ الإنسان مختار في أفعاله و تروكه، بالتمكّن من الخلاف فيهما، و السعاده و الشقاوه ليستا ذاتيين بل هما مكتسبتان بالأعمال و الأفعال، كما فضل في محلّه، فلا تغفل.

الجهه الخامسه: فى أقسام القطع

ينقسم القطع إلى أقسام خمس:

١ - القطع الطريقيّ المحض.

٢ - القطع الموضوعى و هو على أربعة أقسام: تمام الموضوع، أو جزؤه، و على التقديرين، إما يؤخذ على وجه الوصفية، أو يؤخذ على وجه الطريقيه، فهذه خمس.

ثمّ إنه يقع الكلام فى مقامين.

المقام الأوّل: فى قيام الأمارات مقام القطع عند فقدان القطع

لا إشكال فى إمكان قيام الأمارات مقام القطع الطريقيّ المحض، بل القطع الموضوعى المأخوذ على وجه الطريقيه، لاعلى وجه الوصفية، أى بنحو الكشف التام الموضوعى.

والوجه فى قيامها مقام القطع الطريقيّ المحض، أو القطع الموضوعى المأخوذ على وجه الطريقيه، أنّ القطع المحض، أو المأخوذ على وجه الطريقيه فى موضوع حكم من الأحكام ملحوظ بما هو أحد مصاديق طرق منجزه للواقع، و حيث إنّ الأماره أيضاً بأدله اعتبارها من الطرق، فىفيد فائده القطع و تقوم مقامه، فيتنبّز به الواقع و يتحقّق به موضوع الحكم.

ثمّ إنّ المراد من قيام الأمارات مقام القطع، هو أن يعامل معها معاملة القطع و اليقين فى مقام العمل، و هذا أمر يستفاد من عموم أدله حجّيه الأمارات من دون حاجه إلى تنزيل الظنّ بمنزله القطع، إذ بعموم الأدله تكون الأماره من الطرق المعبره التي يحرز بها

الواقع، و بهذه الأماره يتحقق مصداق موضوع الأحكام التي تترتب فيها الحكم على ما يقوم عليه الطريق المعبر، لأن الأماره طريقه معتبره أيضاً.

نعم لو أخذ القطع في موضوع حكم بنحو الصفته أي بنحو يكون للكشف التام دخاله فيه فلا تقوم أماره مقامه بأدله اعتبارها، إذ لا تفيد الأماره كشفاً تاماً و المفروض دخاله الكشف التام في تحقق الموضوع. و لافرق فيما ذكرناه بين أن يكون القطع تمام الموضوع أو جزئه فلا تغفل.

المقام الثاني: في قيام الأصول مقام القطع

ولا يخفى أن الأصول على قسمين: محرزه و غير محرزه.

أما الأولى، فهي ناظره إلى الواقع، كالاستصحاب و قاعده الفراغ، و قاعده عدم اعتبار شك كثير الشك، و قاعده عدم اعتبار شك الإمام و المأموم مع حفظ الآخر، و غير ذلك من الأصول المحرزه التي جعلها الشارع محرزه للواقع. إذ النظر في الاستصحاب إلى اليقين السابق في إحراز الواقع و في قاعده الفراغ يكون النظر إلى إرتكاز الفاعل حين العمل على إتيانه بنحو كامل، و النظر في شك الإمام و المأموم إلى حفظ كل واحد بالنسبه إلى الآخر في إحراز الواقع.

والنظر في شك كثير الشك إلى حفظ المتعارف من الناس في إحراز الواقع، و هكذا و بالجمله هذه الأصول محرزه تعديداً و تقوم مقام القطع الطريقي المجرد، أو المأخوذ في الموضوع بالشرح المذكور في قيام الأمارات مقام القطع، و هو أن القطع معتبر من باب أنه أحد الطرق من دون دخاله لوصف القطع، أو تماميه الكشف، فالمعتبر هو الطريق المعبر، و مقتضى ذلك هو قيام الأصول المحرزه مقام القطع بعد اعتبارها لكونه من الطرق المعبره.

وأما الثانيه أى الأصول غير المحرزه التى ليس لها نظر إلى الواقع، بل هى مجرد وظائف عمليه للجاهل بالواقع كقاعده الحثيه، و قاعده الطهاره، و قاعده الاحتياط فى الشبهه البدويه قبل الفحص، و البراءه العقليه و الشرعيه بعد الفحص، فلاتصلح للقيام مقام القطع الطريقي و الموضوعي.

وذلك لعدم كونها محرزه للواقع، لابلوجدان و لابلتعبد الشرعى و مع عدم كونها محرزه ليست مصداقاً للطرق، و مع عدم كونها من الطرق لاتكون قائمه مقام القطع الطريقي.

نعم، لو أخذ القطع بعنوان كونه حجّه من الحجج، فالأصول المذكوره تقوم مقامه، لأنّ كلّ واحد منهما حجّه فى مجراها، كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ قيام الأمارات، و الأصول المحرزه مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقيه لا إشكال فيه ثبوتاً و إثباتاً و لاحاجه فيه إلى تجشّم الاستدلال.

الجهه السادسه: فى إمكان أخذ القطع فى موضوع نفسه، أو مثله، أو ضده، أو مخالفه و عدمه.

أما الأول فقد يقال إنّه لا يكاد يمكن للزوم الدور، إذ القطع المتعلق بحكم يكون طريقاً إليه، و معنى كونه طريقاً إلى الحكم هو فعليّه الحكم مع قطع النظر عن تعلق القطع به، و معنى كون القطع مأخوذاً فى موضوع نفسه هو عدم كون الحكم فعلياً إلّا بعد تعلق القطع به، إذ فعليّه الحكم تابعه لفعليّه موضوعه، فيلزم توقّف فعليّه الحكم على القطع به مع أنّ شأن طريقيه القطع يقتضى فعليّه الحكم فى رتبه سابقه عليه، و هذا هو الدور.

أورد عليه بأنّ الدور لازم لو كان القطع مأخوذاً لحكم نفسه على نحو الجزئيه، بمعنى أنّ القطع مع نفس الواقع أعنى الحكم الشرعى الخارجى موضوع لحكم نفسه، فالقطع حينئذ يتوقف على وجود الحكم، و لو توقّف الحكم على القطع لزم الدور.

هذا بخلاف ما إذا كان القطع تمام الموضوع لحكم نفسه فإنه لا يلزم الدور، لأن ما هو الموضوع هو القطع، سواء طابق للواقع أو لم يطابق. لأن الإصابه و عدمها خارجتان من وجود الموضوع، و عليه فلا يتوقف حصول القطع على الواقع، المقطوع به. و إن توقف على المقطوع بالذات أعنى الصورة الذهنيه من الحكم. و أما المقطوع بالعرض الذى هو مقطوع به فى الخارج فلا يتوقف القطع على وجوده فلا يلزم الدور.

وبالجملة أن التوقف من طرف واحد، إذ الحكم متوقف على القطع بالحكم، ولكن القطع بالحكم لا يتوقف على الحكم الخارج، و من المعلوم أن التوقف من طرف واحد لا يلزم الدور.

و أجيب عنه بأن الدور و إن سلم انتفائه فيما إذا كان القطع تمام الموضوع، ولكن مع ذلك يلزم من أخذ القطع بالحكم فى موضوع نفسه الخلف، و هو محال، لأن فرض تعليق وجوب طبيعى الصلاه، على العلم بوجوب طبيعى الصلاه مثلاً يساوى فرض عدم الوجوب لطبيعى الصلاه و فرض نفس القيد و هو العلم بوجوب الصلاه هو فرض تعلق الوجوب لطبيعى الصلاه و من المعلوم أن فرض تعلق الوجوب لطبيعى الصلاه خلف فى فرض عدم الوجوب لطبيعى الصلاه عند تعليق وجوب الطبيعى من الصلاه على العلم بوجوبه.

وعليه فجعل الوجوب على المعلوم الوجوب بنحو القضية الحقيقيه حتى يصير الحكم فعلياً بفعليه موضوعه يستلزم الخلف.

وجعل الوجوب واقعاً على طبق ما اعتقده القاطع من الوجوب، من باب الاتفاق، لابنحو القضية الحقيقيه، بحيث لا يكون وجوب واقعاً قبل حصول القطع به، فلا يلزم منه محذور الخلف.

ولكنه يشكل مضافاً إلى كونه ممّا يشبه بالتصويب، و هو خلاف المذهب من جهة أنّ جعل الحكم بعثاً و زجراً لجعل الداعى، ومع فرض علم المكلف بالحكم لايفيد الجعل أثراً فى ذلك و هو لغو.

فتحصّل: أنّ أخذ القطع فى موضوع نفس الحكم محال، إمّا من جهة الدور، أو من جهة الخلف، أو من جهة اللغوئيه.

فموضوع الحكم لا يكون مقيداً بالعلم به، و لا بالجهل به، بل هو مطلق و محفوظ فى جميع الحالات بالبرهان، لا بالمقدمات. فإنّها تجرى فيما إذا أمكن التقييد. و قد عرفت عدم إمكان التقييد فى مثل المقام، ثمّ إنّ محذور الدور لا يختصّ بالتقييد، بل هو لازم فيما إذا قلنا بنتيجة التقييد، إذ مرجعها إلى اختصاص الحكم بالعالم به، و معناه توقّف الحكم على العلم به مع أنّ العلم بالحكم متوقّف على وجود الحكم، و هو دور.

ودعوى أنّ الإهمال الثبوتى لا يعقل، فلا بدّ إما من نتيجة الإطلاق أو من نتيجة التقييد. فإنّ الملاك الذى اقتضى تشريع الأحكام، إمّا يكون محفوظاً فى كلتى حالتى الجهل و العلم. فلا بدّ من نتيجة الإطلاق، و إمّا أن يكون محفوظاً فى حاله العلم فقط، فلا بدّ من نتيجة التقييد، و حيث لم يمكن أن يكون الجعل الأوّلى متكفلاً لبيان ذلك، فلا بدّ من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الإطلاق أو التقييد، و هو المصطلح عليه بتمّم الجعل.

فاستكشف كلّ من نتيجة الإطلاق و التقييد يكون من دليل آخر. و قد ادعى تواتر الأدلّة على اشتراك الأحكام فى حقّ العالم و الجاهل، ولكن تلك الأدلّة قابله للتخصيص، و قد خصّصت فى غير مورد، كما فى مورد الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام، حيث قام الدليل على اختصاص الحكم فى حقّ العالم، فقد أخذ العلم شرطاً فى ثبوت الحكم واقعاً.

مندفعه: بأنّ الانقسامات اللاحقه على ضربين أحدهما: ما لا يمكن تقييد الأدله به، بل و لا يمكن فيه تنيجه التقييد، مثل أخذ القطع موضوعاً بالنسبه إلى نفس الحكم، فإنّه غير معقول لابلتقييد اللحاظى و لابلنتيجه التقييد، فإنّ حاصل التقييد، و نتيجه أنّ الحكم مختصّ بالعالم بالحكم، و هذا دور.

و حاصله توقّف الحكم على العلم به، و هو متوقّف على وجود الحكم، و هذا الامتناع لا يرتفع لابلتقييد اللحاظى و لابلنتيجه التقييد.

و عدم الإعاده فى موضع الجهر و الإخفات، أو القصر و الإتمام، لا يستلزم إختصاص الحكم بالعالم، لاحتمال أن يكون ذلك من جهه تقبل مصداق الجهر مكان الإخفات، أو من جهه التخفيف، أو من جهه عدم قابليه المحلّ، للقضاء و الاعاده بعد الإتيان بما كان خلاف الوظيفه.

وأما الثانى: أى أخذ القطع بالحكم فى موضوع الحكم المماثل، فقد يقال إنّ ذلك غير ممكن. بيان ذلك أنّه إذا قيل «إن قطعت بحرمة الخمر حرّمت عليك الخمر بحرمة اخرى»، فإن قلنا بتعدّد الحكمين فى موضوع واحد فهو مستحيل، لأنّ الأحكام كالأعراض بلحاظ موضوعاتها، فكما أنّ اجتماع الأعراض فى الموضوع الواحد مستحيل، فكذلك الأحكام التى نزلت منزلتها.

و إن لم نقل بتعدّد، بل قلنا بالتأكّد، ففيه أنّ التحريك التنزيلى المنتزع عن الإنشاء بداعى جعل الداعى و إن كان يصحّ اعتبار الشده و الضعف فيه، لكن ليس ذلك بنحو الحركة و الاشتداد، بداهه أنّ الإنشائين الصادرين لجعل الداعى ليس بينهما اتّصال فى الوجود الوجدانى كى يجرى فيها الحركة و الاشتداد، و إن كان يختلف حمل الطبيعه على أفراد التحريك التنزيلى بالشده و الضعف فيقال إنّ وجوب الصلاه أشدّ و أقوى من وجوب غيرها.

و لو فرض فيما نحن فيه، تأكّد الداعى، و تأكّد الإراده، و صدور التحريك المنزل منزله التحريك الشديد، و سقوط الإنشاء السابق عن كونه محرّكاً، كان خلفاً، و إلّا لكان من اجتماع المثليين.

ودعوى إمكان انتزاع البعث الأكيد عقلاً- من مجموع الإنشائين، فلا يلزم الخلف و لا اجتماع المثليين غير صحيحه، لأنّ خارجيه الأمر الانتزاعى بخارجيه منشأ انتزاعه، و مجموع الإنشائين واحد بالاعتبار لا بالحقيقه، فلا منشأ انتزاع للبعث الأكيد حقيقه حتّى يتحقّق البعث الأكيد انتزاعاً.

ويمكن الجواب، أمّا عن الأول، بأنّا لا نسلّم كون الأحكام، كالأعراض فإنّ الأعراض من الواقعيات، و الأحكام من الاعتباريات.

فإن كان الكلام بلحاظ عالم الجعل فلا يلزم من أخذ القطع بالحكم فى موضوع الحكم المماثل محذور اجتماع مثليين بعد كونهما من الاعتباريات التى تكون خفيفه المؤونه، و إن كان الكلام بلحاظ مبادئ الحكم من الإراده و الكراهه، ففيه أنّ تعدّد المصلحه لا يوجب تعدّد الإراده المستقله فى الداعويه، بل يصير منشأ لحصول إرادته أكيدته، و الإراده الأكيدته توجب إنشاء البعث المؤكّد، أو توجب الإنشائين اللذين يفيدان تأكّد البعث.

و إن كان الكلام بحسب المنتهى أعنى مقام الامتثال، امتنع تحقّق داعيين مستقلّين، نحو فعل واحد لعدم قابليه المحلّ، بل يؤول الخطابان إلى تأكّد الداعى، و الحكم، كما يشهد له تأكّد الداعى و الحكم فى مجمع العنوانين، كقولهم: «أكرم العالم و أكرم الهاشمى»، و لذا لم يقل أحد فى المجمع بلزوم الأ-كرامين، و لم يذهب أحد إلى خروج المورد عن كلال-الحكمين بدعوى استلزام اجتماع المثليين.



وأما الجواب عن الثاني، بأن التأكيد حاصل من تصادق العنوانين على مورد الاجتماع، سواء كان من قبيل العموم من وجه، أو العموم المطلق، وتوجه الطلبين إلى مورد الاجتماع يوجب تأكيد الحكم و الطلب، ولا يلزم في التأكد إمكان الحركة والاشتداد، بل يكفي تراكم الطلب، بل لا يلزم في التأكد شدة الطلب، بل تعدد الطلبين يفيد في مورد الاجتماع تأكيد الطلب وهو يوجب تأكيد الداعي، كما هو كاشف عن تأكيد الإرادة.

فتحصّل: أنّ اجتماع المثليين مع التزام التأكد في المبدأ، أو المنتهى، لا يكون مستحيلاً، بل المستحيل، هو التزام التعدد بنحو الاستقلال.

و عليه فأخذ القطع لحكم في موضوع حكم آخر مثله ممكن، ويرجع إلى التأكد، ولا مانع منه، لافي مقام الجعل، و لافي المبدأ، و لافي المنتهى.

و أما الثالث وهو أخذ القطع بالحكم في موضوع ضده، كما إذا قال المولى إذا قطعت بوجوب الصلاة تحرم عليك الصلاة.

فقد يقال إنّ ذلك مستحيل لأنّ لازمه هو اجتماع الضدين، لأنّ الحرمة و إن تعلقت بالصلاة بما هي مقطوعه الوجوب في مفروض المثال، إلا أنّ الوجوب قد تعلّق بها بما هي، و إطلاقه يشمل ما لو تعلّق القطع بوجودها، فلزم من ذلك اجتماع الضدين. فإنّ مقتضى إطلاق الوجوب، كون الصلاة واجبه و لو حين تعلّق القطع بوجودها، و القطع طريق محض و مقتضى كون القطع بالوجوب مأخوذاً في موضوع الحرمة كون الصلاة حراماً في هذا الحين، و هذا هو اجتماع الضدين.

وأجيب عن ذلك بأنّه، لاستحاله في اجتماع الضدين في الأحكام بعد ما عرفت من كونها من الاعتباريات، و لاتقاس الأحكام بالأعراض.

نعم يشمل ذلك من جهة مقام الإثبات، فإن جعل الضدين لاداعي له عند العقلاء، بل هو نقض للغرض.

هذا مضافاً إلى استحاله ذلك بالنسبه إلى مقام الامتثال لامتناع الامتثال في الحكم الزاجر الباعث في عرض واحد لعدم إمكان تحقّق الانزجار و الانبعث في آن واحد فتأمل.

وأما الرابع و هو أخذ القطع بحكم في موضوع حكم مخالف له كما إذا قيل إن قطعت بوجوب الصلاه و جب عليك الصوم، فلا إشكال في إمكانه.

الجهة السابعة: في أخذ الظنّ في موضوع الحكم، و لا يذهب عليك أنّ أخذ الظنّ في موضوع نفسه فهو غير ممكن لما مرّ في القطع من الدور أو الخلف، سواء أخذ الظنّ على نحو الجزئيّه أو تمام الموضوع و سواء كان الظنّ معتبراً أو لم يكن.

وهكذا، لا يمكن أخذ الظنّ المعتبر نحكم في موضوع حكم مضافاً لعدم إمكان اجتماع الانبعث، نحو عمل مع الانزجار عنه في مقام الامتثال، كما لا يمكن اجتماع الإراده و الكراهه، بالنسبه إلى عمل واحد بحسب المبادئ، و يتبع عدم إمكان الاجتماع بحسب مقام الامتثال و المبادئ لم يتعلّق الجعل بالحكمين من المولى الحكيم. نعم لو لم يكن الظنّ المأخوذ معتبراً فقد يقال أمكن أخذه بدعوى أنّ الظنّ غير المعتبر في حكم الشكّ، و معه تكون مرتبه الحكم الظاهريّ محفوظه، فلا يلزم من جعل الحكم المضادّ، في فرض الجهل بالواقع اجتماع الضدين و إلّا فلا يمكن الجمع بين الحكم الواقعيّ و الظاهريّ في جميع موارد الجهل بالواقع.

أورد عليه، بأنّ الكلام ليس في إمكان جعل الحكم الظاهريّ و عدمه بل الكلام في إمكان جعل الحكم الواقعيّ من حيث إنّه يمكن أخذ الظنّ بحكمه في موضوع حكم واقعيّ آخر يضاده أم لا. و الصحيح أن يقال: إنّ أخذ الظنّ في موضوع حكم آخر مضافاً له غير ممكن و إن كان الظنّ غير معتبر، و الوجه في ذلك ما مرّ في القطع من أنّ إطلاق

الحكم الذى تعلّق به الظنّ يشمل صورته الظنّ به، فلا يجتمع مع ضده المترتب على الظنّ بالحكم حسب الفرض.

وتوهم أنّ الظنّ يحتمل أن يكون مخالفاً للواقع، و معه لا يكون إلّا حكم واحد وهو ما أخذ الظنّ فى موضوعه.

مدفوع بأنّه يكفى فى الاستحالة احتمال مطابقه الظنّ للواقع، فإنّ احتمال اجتماع الضدّين أيضاً محال.

ولكنّ التحقيق هو إمكان الأخذ، لأنّ مع عدم اعتبار الظنّ لا يكون فى الواقع حكم فعلى، و مع عدم فعلية المظنون لا يجتمع الإرادة و الكراهه، و لا الانبعاث، و الانزجار بحسب المبادئ و المنتهى، فلا وجه لدعوى الاستحالة و أمّا اجتماع الضدّين فى مقام الجعل فقد عرفت أنّه ليس بمحال، لأنّ الأحكام فى نفسها من الاعتباريّات والاستحالة فيها باعتبار المبادئ و المنتهى. و المفروض عدم اجتماع الإرادة و الكراهه، و لا الانبعاث و الانزجار بحسبهما.

ثمّ إنّ أخذ الظنّ بحكم فى موضوع حكم يمثله ممكن و يفيد التأكيد كما مرّ فى القطع و هكذا يمكن أخذ الظنّ فى موضوع حكم مخالف، كما إذا قيل إن ظننت بوجوب الصلاه، يجب عليك التصدّق، و هو تابع للتعبّد الشرعىّ فى كون الظنّ تمام الموضوع، أو جزئه.

الجهه الثامنه:

فى وجوب موافقه القطع بحسب الالتزام القلبيّ المعبرّ عنه بعقد القلب على ما علمه و الخضوع القلبيّ له، بحيث يكون كلّ حكم علم به على تقدير ثبوته منحلّاً- إلى أمرين: أحدهما هو وجوب الإتيان، أو الاجتناب عنه، بحسب الخارج، و ثانيهما، هو وجوب الخضوع القلبيّ، و الالتزام بالعمل به فى الجنان.

ص: ٤٨٢

ثم إنَّ عقد القلب و الخضوع القلبي من الأفعال الاختياريه القليه وراء نفس العلم و اليقين، لجواز تفكيكهما عن العلم، و لذلك كان بعض الكفار غير مؤمنين في عين كونهم عالمين بالمبدأ و المعاد و مع ذلك كانوا مكلفين بالايان، و هو شاهد على أنَّ الإيما و هو عقد القلب على ما كانوا عالمين به، أمر اختياري.

و أيضاً يعتضد ذلك بالوعيد بالعقوبه عند التخلف عن الإيما و مقدمات البرهان، لاتفيد إلّا العلم، و هو قهري. و أما عقد القلب، فهو لا يكون قهرياً، بل يحتاج إلى إرادته العالم.

و دعوى أنَّ التسليم القلبي لا يحصل بالإرادته و الاختيار، فمن قام عنده البرهان على شيء، لا يمكن له عقد القلب عن صميمه بعدم وجوده.

مندفعه: بأنَّ ما لا يكون اختياريّاً هو العلم لاعقد القلب.

فإذا عرفت ذلك، فاعلم، أنّه لا دليل على وجوب الالتزام القلبي بالنسبه إلى الاحكام المعلومه، إذ الامتثال في الأحكام المعلومه حاصل بالإتيان بها أو الاجتناب عنها في الخارج، و لو مع عدم الالتزام القلبي بها و الواجب هو الإتيان بها، أو الاجتناب عنها في الخارج، و لا دليل على أزيد منه.

والشاهد لذلك حكم الوجدان بعدم استحقاق العقوبتين لو خالف و لم يمثل.

لا يقال: يكفي في ذلك وجوب تصديق النبي صلى الله عليه و آله و سلم فيما جاء به، فإنّه يقتضى وجوب الموافقه الالتزاميه، إذ تصديق النبي صلى الله عليه و آله و سلم لا ينفك عن البناء القلبي على موافقته.

لأننا نقول: إنَّ غايه ما يستفاد من وجوب تصديق النبي صلى الله عليه و آله و سلم هو وجوب تصديقه في «أنَّ ما جاء به، و أخبر عنه هو واجب، صادر من قبل الله تعالى»، و هذا المعنى لا يرتبط بالالتزام القلبي على العمل بما علمه من الأحكام.

ثم إنه على تقدير تسليم ثبوت وجوب الالتزام القلبي بالعمل بالأحكام، لا ينافيه جعل حكم ظاهري في مورد الدوران بين المحذورين، أو مورد أطراف المعلوم بالإجمال.

إذ المراد من وجوب الموافقة الالتزامية، إمّا وجوب الالتزام بما هو الواقع على الإجمال، ولامنافاه بين الإباحة الظاهرية، للأصل، و الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه من الوجوب أو الحرمة.

أو المراد من وجوب الالتزام، هو وجوب الالتزام بكلّ حكم بعينه و شخصه، فلا إشكال في سقوط هذا الواجب في موارد الدوران بين المحذورين، أو أطراف المعلوم بالإجمال، لعدم إمكان معرفه شخص التكليف، و مع سقوط هذا التكليف فلا مانع من جريان الحكم الظاهري، كما لا يخفى.

أو المراد من وجوب الالتزام وجوب الالتزام بأحدهما على نحو التخيير، و لا كلام في بطلان ذلك، إذ كلّ تكليف يقتضى الالتزام به على تقدير ثبوت وجوب الالتزام، لا الالتزام، به أو بضده على نحو التخيير.

فتحصّل: أنّه لا مانع من جريان الأصل في موارد دوران الأمر بين المحذورين، و في موارد العلم الإجمالي من ناحيه الموافقة الالتزامية.

الجهه التاسعه:

في قطع القطاع و الوسواس و نحوهما، و لا يخفى عليك أنّ حكم العقل بالتنجيز، و قبح مخالفه التكليف المقطوع و استحقاق العقوبه، يكون من باب أنّ المخالفه مع التكليف المعلوم مصداق لهتك المولى، و هو ظلم، إلّا أنّ هذا الحكم يكون متفرعاً على المخالفه للتكليف من حيث هي هي.

ص: ٤٨٤

فلامنافاه لأن ينطبق على المخالفه المذكوره حكم آخر من جهه طرف عنوان آخر أهم يزاحمه كالتحرز عن الوقوع فى كثير من الموارد فى خلاف الواقع، أو التحرز عن إطاعه الشيطان و تعوّده لذلك.

ومع أهميته العنوان الآخر الطارى لايبقى حكم العقل بالقبح على فعليته، لوجود تراحم الأهم.

ولا إشكال حينئذ فى أن يحكم الشارع المطلع على العنوان الطارى بالمنع عن العمل بالمقطوع، بل لا إشكال فى ذلك لكل من يعلم بطرف العنوان الأهم، القاطع الذى لم يلتفت إلى ذلك رأى أنّ وظيفته هو الأخذ بما حكم به عقله، ولا يمكن رده عن ذلك إلما بتنبهه إلى طرف العنوان الأهم، أو يمنعه الشارع قبل صيرورته قاطعاً عن سلوك مقدمات توجب القطع فلو قصير فى المقدمات المذكوره و حصل له القطع، لا يكون معذوراً فى ذلك.

بل يمكن أن يقال: لا-تنجيز للقطع المذكور، لأنّ التنجيز ليس كالكشف أمراً ذاتياً قهرياً للقطع، بل هو حكم العقل، بملاحظه المصالح و المفاسد و المزاحمات ففى صورته تراحم مصلحه الإطاعه لله تعالى مع مفسده، تعوّد إطاعه الشيطان فى وسوسته لاحكم للعقل بالطاعه.

بل لاحكم للعقل مع الالتفات الإجمالى و احتمال عروض بعض العناوين المزاحمه.

ودعوى: أنّ القاطع بالحكم لا يمكن إرجاعه إلى أحكام الشكّ من الأصول العلميه لعدم شمولها له.

مندفعه: بأنّ عدم شمول أحكام الشكّ فى حال كون القاطع قاطعاً، لا ينافى عدم المعذريه فى الجاهل المركب المقصير، و الوسواسى، و القطار و نحوهم بعد عروض العناوين المزاحمه، أو النهى عن سلوك بعض الطرق المؤديه إلى القطع.

فيجوز للشارع أن يمنع عن اتباع القطع الطريقي في الموارد المذكوره، و القاطع في هذه الموارد إذا التفت إلى أن الشارع لا يحكم إلّا بملاحظه العناوين المزاحمه زال قطعه، أو حكمه من المعدّريه و المنجزيه. و بالجمله، فدعوى استحاله المنع عن العمل بالقطع صحيحه فيما إذا كان القطع طريقيًا و لم يعرض عنوان مزاحم آخر.

### تعاقد الدين و العقل البديهيّ

ولا يذهب عليك أنّه لا تعارض بين الدليل العقل البديهيّ الفطري، و بين الأدلّه النقليه لأنّ كلّ واحد مكمل للآخر لوضوح كون الدين مبنيًا على الفطره. و لا يمكن صدور المنع الشرعيّ عن الدليل العقل البديهيّ، و إلّا لزم المناقضه في الأحكام، و لا كلام في ذلك إلّا ما عن بعض أصحابنا من المحدثين حيث ذهبوا إلى إمكان صدور المنع الشرعيّ عن العقل البديهيّ، و اللازم، حينئذٍ هو تقديم الدليل النقلى على العقلى البديهيّ عند التعارض.

ولعلّ منشأ ذلك هو الأخبار الدالّه على «أنّه حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوا منّا» و على «أنّه لو أنّ رجلاً قام ليله و نهاره، و تصدّق بجميع ماله، و حجّ جميع دهره، و لم يعرف ولايه و لى الله، فيواليه و يكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله حقّ في ثوابه، و لا كان من أهل الإيمان» و على «أنّه من دان الله بغير سماع من صادق، فهو كذا و كذا».

و عليه فكلّ حكم لم يكن الإمام واسطه في إبلاغه لم يجب امثاله و لو دلّ عليه العقل البديهيّ.

والجواب عن هذه الأخبار، أنّ النظر فيها إلى المنع عن الاستبداد بالعقول الناقصه الّتى اكتفت في كشف الأحكام الشرعيّه بالأقيسه و الاستحسانات و نحوها من دون مراجعه إلى حجج الله تعالى و لا ينظر فيها ذلى ما يقتضيه العقل البديهيّ الفطريّ، فلا تغفل.

وقد اشتهر كلّ ما حكم به العقل، حكم به الشرع، والعكس، أي كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل.

و هذا يحتوي الملازمتين.

أمّا الملازمه الأولى، فيمكن تصوّرها في أقسام ثلاثه:

الأول: أنّ العقل كثيراً ما لا يكون محيطاً بالنسبه إلى المناطات، و علل الأحكام و موانعها. و لذا لا يتمكّن من الحكم فيها، و مع عدم حكم العقل لملازمه، كما هو واضح. نعم إذا كان العقل محيطاً بالنسبه إلى مورد و حكم به و لا يكون الحكم العقليّ كافياً في جعل الداعي فدعوى الملازمه فيها ليست بمجازفه ولكنّه قليل الوقوع.

الثاني: أنّ العقل يدرك المستقلّات العقليّته كإدراك حسن العدل، و قبح الظلم، و حسن شكر المنعم، و قبح كفرانه، و حسن تصديق النبيّ بعد إقامه المعجزه، و قبح الكفر به، و حسن الطاعه، و قبح المعصيه.

ولامجال لإنكار حكم العقل في أمثال هذه الموارد و لو لذلك لما كان طريقاً إلى إثبات النبوه و الشريعه و لو لاحكم العقل بقبح الإغراء لم يمكن تصديق النبيّ بعد إقامه المعجزه، لاحتمال الكذب في ادعاء النبوه. ففي هذه الموارد يصحّ دعوى الملازمه بين الحكم العقل و الشرع.

نعم حكم العقل بحسن الطاعه، و قبح المعصيه يكون في طول الحكم الشرعيّ وفي مرتبه معلوله، إذ الموضوع مقدّم على الحكم، و هو الطاعه و المعصيه، و هما بعد صدور أمر مولويّ من الشارع فلا يمكن في مثل هذا المورد أن يكشف الحكم العقليّ عن الحكم الشرعيّ، كما لا يخفى.



لا يقال: إنَّ دعوى الملازمه و إن كانت ممكنه، ولكن مع إمكان اكتفاء الشارع بالحكم العقلي البديهي بما هو عاقل، لا ملزم عليه أن يحكم به بما هو شارع.

لأننا نقول: إنَّ الإنصاف، أنَّ الحكم العقلي كثيراً ما لا يكفي في إمكان جعل الداعي في أوساط الناس، و عليه فمقتضى قاعده اللطف و الحكمة، هو أن يحكم الشارع بما هو شارع أيضاً، فما نسب إلى المشهور من وجود الملازمه صحيح عند إحاطه العقل بالعلل و عدم وجود المزاحمات، و كون حكمه في ناحيه العلل و المناطات، أو الواقعيات التي تكون من المقدمات و المبادئ.

و الثالث: أنَّ العقل يدرك أموراً واقعياً، مع قطع النظر عن ثبوت شرع و شريعته، نظير إدراكه استحاله اجتماع النقيضين، أو الضدين، أو تقدّم المعلول على وجود العلة و غير ذلك، و يسمّى إدراكه بالنسبه إلى هذه الأمور عقلاً نظرياً.

و هذه الأمور كثيراً ما تنضمّ بصغريات شرعيته، و بعد تماميه الصغرى و الكبرى يستكشف بها الحكم الشرعيّ و لا كلام و لا خلاف في ذلك.

و أمّا الملازمه الثانيه، أعني قاعده كلّ ما حكم به الشرع، حكم به العقل، فهي صحيحه، إن اريد من الحكم الشرعيّ، الحكم الشرعيّ الحقيقي، و اريد من العقل هو العقل المحيط على مناطات شرعيته.

و ذلك لما عليه العدليّه من ابتناء الأحكام على المصالح و المفسد، فكلّ ما حكم به الشرع بحكم حقيقيّ يدركه العقل المحيط بالمصالح و المفسد، بلا كلام.

فلا يرد عليه أنّ الأوامر الامتحتانيه، أو الصادره تقيّه، كانت من الأحكام الشرعيه، و مع ذلك لا يحكم العقل بها فدعوى الملازمه غير تامه، لأنّ الأوامر الامتحتانيه و الصادره تقيّه ليست بأحكام حقيقه بل هي إمّا توريه، أو تؤوّل إلى الأوامر المتعلقه بالمقدمات، دون ذبيها.

ودعوى: أنّ الحكم الشرعي لا يكشف عن المصلحه و المفسده إلّا إجمالاً و العقل لا يمكن له الحكم بحسنه، أو قبحه تفصيلاً.

وأما الحكم بحسنه أو قبحه إجمالاً، بدعوى اندراجه تحت القضايا المشهوره فلادليل له، لأنّ المصالح و المفسدات التي هي ملازمات الأحكام الشرعيه المولويه لا يجب أن يكون من المصالح العموميه التي يحفظ بها النظام، و يبقى بها النوع.

كما أنّ الأحكام الشرعيه غير منبعثه عن انفعالات طبيعته من رافه، أو أله، أو غيرها. و لاملاك للحسن و القبح العقليين إلّا أحد الأمرين. نعم العقل يحكم بأنّ الأحكام الشرعيه لم تنبعث إلّا عن حكم و مصالح خاصه راجعه إلى المكلفين بها فالحكم بالعله لمكان إحراز المعلول، أمر، و الحكم بالحسن و القبح العقلايين، أمر آخر.

مندفعه أولاً: بأنّ العقل يحكم بالحسن و القبح، و لو لم يكن نظام و اجتماع، مثلاً العقل يحكم بحسن العدل و قبح الظلم و لا يتوقف حكمه بذلك مع وجود الاجتماع و تطابق آرائهم على حسن المصالح و قبح المفسدات التي يحفظ النظام أو يختل بها.

بل العقل يبتهج من العدل، و يشتمّر من الظلم قبل الاجتماع، و تطابق الآراء. والوجه فيه أنّ الظلم نقص و العدل كمال، وعليه فلا وجه لتخصيص التحسين، و التقييح العقليين، بموارد القضايا المشهوره المتقومه بوجود الاجتماع و تطابق آرائهم.

وثانياً: أنّ حكم العقلاء بالتحسين و التقييح في موارد القضايا المشهوره ينتهي إلى صفتي النقص أو الكمال، طبقاً لقاعده كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات، و إلّا لزم التسلسل، فتحصل أنّ العقل إذا كان محيطاً على مناطات شرعيه حكم بما حكم به الشرع لتماثيه المناطات الشرعيه، وعليه ففي الفرض المذكور صحت الملازمه الثانيه أعني قاعده كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل، فلا تغفل.

بعد ما عرفت من إمكان ورود النهي عن العمل بالقطع فيما إذا كانت مقدماته و أسبابه غير صحيحه، أو عرض على المقطوع عنوان أهم، آخر، يطلب حكماً غير حكم المقطوع. تصل النوبه إلى مقام الإثبات و يمكن أن يقال إن الروايات تنهى عن العمل بالقطع فى بعض الموارد:

منها: الروايات الواردة فى العمل بالقياس و الاستحسان، فإن إطلاقها، أو ظاهرها يشمل صورته حصول القطع أيضاً، و إليك جملة منها:

ففى الكافى عن أبى عبدالله عليه السلام يقول: إن أصحاب المقائيس طلبوا العلم بالمقائيس، فلم تزد هم المقائيس من الحق إلا بعداً، و إن دين الله لا يصاب بالمقائيس. (١)

وفى الكافى عن أبى بصير قال قلت لأبى عبدالله عليه السلام ترد علينا أشياء ليس تعرفها فى كتاب الله و لاستنته فننظر فيها، قال: لا، أما أنك إن أصبت لم تؤجر و إن أخطت كذبت على الله عزوجل. (٢)

و فى الكافى أيضاً عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال إن من أبغض الخلق إلى الله عزوجل لرجلين، رجل يكله الله إلى نفسه فهو حائر (جائر) عن قصد السبيل... إلى أن قال: و إن نزلت به إحدى المبهمات المعضلات هتياً لها حشواً من رأيه ثم قطع به، فهو من لبس الشبهات فى مثل غزل العنكبوت، لا يدري أصاب أو أخطا لا يحسب العلم فى شيء مما أنكر و لا يرى أن وراء ما بلغ فيه مذهباً. (٣) الحديث.

و إلى غير ذلك من الأخبار الكثيره الداله على النهي عن القياس مطلقاً و لو كان موجباً للقطع، و حملها على خصوص القياس الظنى ينافى إطلاقها، هذا مضافاً إلى دلالة بعض الأخبار على ملاك النهي، و هو قصور العقل عن الإصابه، و هو يعم الظن و العلم.

ص: ٤٩٠

١- (١) جامع الأحاديث، ج ١، ص ٢٧٠.

٢- (٢) جامع الأحاديث، ج ١، ص ٢٧٥.

٣- (٣) جامع الأحاديث، ج ١، ص ٣٠٢.

على أنّ قوله عليه السلام إنّ أهل القياس طلبوا العلم بالمقائيس، يشهد على أنّ المراد هو النهى عن مطلق القياس.

وهكذا إنّ تعجب أبان بن تغلب من بيان الإمام، أنّ ديه قطع أصبع المرأه عشره من الإبل، و ديه قطع إصبعين عشرون، و ديه قطع ثلاثه أصابع ثلاثون، و ديه قطع أربعة أصابع عشرون، يحكى عن كون قاطعاً قبل بيان الإمام، بحيث قال، إنّ هذا كان يبلغنا، و نحن بالعراق، فتبراً مّمنّ قاله، و نقول إنّ الذى جاء به شيطان، و مع ذلك نهى الإمام إيّاه عن القياس.

ودعوى: أنّ الإطلاقات المذكوره معارضه مع ما دلّت عليه النصوص من لزوم اتّباع العلم و يتساقطان، لأنّ النسبه بينهما هي العموم من وجه، و مع التساقت لا يبقى نهى بالنسبه إلى القطع الحاصل من القياس.

مندفعه: بأنّ الأخبار الناهيه عن العمل بالقياس و لو مع إفادته العلم مرجّحه، لأنّها معلّلات، بأنّ السنّه، إذا قيست محقّ الدين، و بأنّ العقول قاصره عن الإصابه و نحو ذلك. هذا لو لم نقل بانصراف الأخبار الدالّه على لزوم اتّباع العلم عن مورد القياس المنهى.

ثمّ إنّ الأخذ بالعلل المنصوصه أو الحكم المنصوص، أو الدلالات الظاهره من ألفاظ الكتاب و السنّه، خارج عن مورد القياس، و لاتشمله النواهي الوارده فى القياس، لأنّ بناء ذلك على دلالات النصوص لا المشابهه و المقاييسه.

و هكذا إلغاء الخصوصيّه، أو إدراج القيود فى الموضوع ليس بقياس، بل هو تنقيح موضوع الدليل.

وأما تنقيح المناط فهو على قسمين: أحدهما: مبنّى على المشابهه و المقاييسه، فهو قياس و مشمول للمطلقات، كما عرفت.

وثانيهما: مبنّى على كشف العلل الواقعيّة الشرعيّة بالعقل المحيط، فهو ليس بقياس، ولكنّه قليل التحقّق و الوقوع، و كيف كان لايشمله الأدلّه الناهيه عن القياس.

ومنها: الروايات الواردة في النهي عن اعتناء الوسواسيّ بوسواسه، فإنّ إطلاقها يشمل ما إذا كان قاطعاً.

ففي صحيحه ابن سنان ذكرت لأبي عبد الله عليه السلام، رجلاً مبتلى بالوضوء و الصلاة، قلت هو رجل عاقل، فقال أبو عبد الله عليه السلام: و أيّ عقل له، و هو يطيع الشيطان؟ فقلت له و كيف يطيع الشيطان؟ فقال عليه السلام: سلّه هذا الذي يأتيه من أيّ شيء هو، فإنّه يقول لك من عمل الشيطان.(١)

وغير ذلك من الأخبار الدالّة عن النهي، عن العمل بالوسواس، و إن كان قاطعاً في ذلك هذا مضافاً إلى عموم التعليقات الواردة في كثير الشكّ، مع أنّه لم يبلغ حدّ الوسواس كصحيحه محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا كثّر عليك السهو فامض على صلاتك فإنّه يوشك أن يدعك إنّما هو من الشيطان.(٢)

وصحيحه زراره قال: يمضى على شكّه، ثم قال: لا تعودوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة فتطمعوه، فإنّ الشيطان خبيث معتاد لما عود، فليمض أحدكم في الوهم و لا يكثرن نقض الصلاة، فإنّه إذا فعل ذلك مرّات لم يعدّ إليه الشكّ.(٣)

و من المعلوم أنّ الاستفادة من هذه التعليقات هي ممنوعيّة الإطاعه عن الشيطان، و هي أمر لا يقبل التخصيص، و مع الممنوعيّة المذكوره و إطلاقها لا يكون القطع منجزاً و

ص: ٤٩٢

١- (١) الوسائل، الباب ١٠ من أبواب مقدّمات العبادات، ح ١.

٢- (٢) الوسائل، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.

٣- (٣) الوسائل، الباب ١٦ من أبواب الخلل، ح ٢.

لامعذراً، لأنّ تلك الممنوعيه تكشف عن عروض عنوان يمنع ذلك عن فعليتهما و أمّا قطع القطّاع، فلم أر نصّاً فيه نعم لا يحكم العقل، أو العقلاء بعد كون القاطع قطعاً بالتنجيز، أو التعذير، لموهوبيه قطعه و كشفه عندهم، و مع الموهوبيه لا وقع لقطعه، كما لاوقع لقطع من لم يتعلّم المقدمات المقرّره للعلوم و الفنون، و لم يكتسب خبرويّه عند العقلاء، و مع ذلك حصل له القطع، بل ينهونه عن العمل به، خصوصاً إذا كان موجِباً لتضييع مال الغير أو نفسه، فلا تغفل.

الجهه العاشره: في العلم الإجمالي

يقع الكلام في أمور:

الأمر الأول: أنّ العلم الإجمالي كالتفصيلي، في كونه موجِباً لحرمة المخالفه القطعيه، لأنّ المعبر في حكم العقل بقبح المخالفه هو وصول التكليف، و الوصول كما يتحقّق بالتفصيلي فكذلك بالإجمالي، و عدم تميّز مصداق المكلف به في أطراف المعلوم بالإجمال لا ينافي وصول أصل المكلف به، ألا ترى أنّه لا فرق بين ما إذا عرف المكلف خمرأ بعينها، و بين علمه بوجودها في أحد الكأسين في حكم العقل بوجوب الاجتناب و قبح المخالفه.

الأمر الثاني: أنّ العلم الإجمالي كالتفصيلي أيضاً في كونه موجِباً لوجوب الموافقه القطعيه، إذ التكليف ينتج بالإجمالي كالتفصيلي، و مقتضى تنجيز التكليف، هو وجوب الامتثال، و هو لا يتحقّق إلّا بالاحتياط التامّ في الأطراف، لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

ودعوى: التفصيل بين الشبهه الحكميه و كفايه الإتيان بأحد الأطراف، و بين الشبهه الموضوعيه و لزوم الإتيان بجميع الأطراف، مستدلّاً بأنّ المعلوم الوجوب في الأوّل هو

الجامع، و هو الصلاه مثلاً، و ترددت بين الجمع و الظهر، فحصلت الموفقه القطعيه في مثله بالإتيان بالجامع، و هو يتحقق بإتيان أحد الفردين، لأنّ الجامع يوجد بوجوده هذا بخلاف ما إذا كان المعلوم الوجوب هو الفرد و تردد بين الطرفين فإنّ الإتيان بأحدهما لا يكفي في الامتثال.

مندفعه: بأنّ وجوب الجامع بما هو جامع لا يقبل التردد و يكون خارجاً عن محلّ الكلام، لأنّ مقتضاه هو العلم التفصيلي بالجامع.

بل محلّ الكلام، هو ما إذا علمنا بنوع خاصّ من الصلاه و ترددنا في كونها هي الجمع أو الظهر، فلا إشكال حينئذٍ في أنّه يوجب الاحتياط التام.

الأمر الثالث: أنّ العلم الإجمالي يكون مقتضياً بالنسبه إلى المنجزيه و المعذريه، و ليس بعلة تامه، و ذلك لشوبه بالشكّ، إذ مع هذا الشوب بالشكّ يحكم العقل، أو العقلاء، بجواز أن يمنّ الشارع برفعه، و يسهّل الأمر على المكلفين، و يجعل الجهل التفصيلي بالخطاب، سبباً لجواز الترخيص في ترك الموافقه القطعيه، أو فعل المخالفه عليه، و لا يلزم من ذلك مناقضه، و لا ترخيص في المعصيه، لأنّهما فيما إذا لم يكن فعليّه على بقاء التكليف، و مع الرفع لاموضوع للظلم، كما لا يخفى. و عليه فالرفع في المعلوم يوجب المناقضه، مع أنّ الأحكام الواقعيه في الشبهات البدويه مشتركه بين العالم و الجاهل و مع أنّ الأحكام المعلومه في الشبهات غير المحصوره واصله بالعلم الإجمالي، فكذلك في المعلوم بالإجمال، في الشبهات المحصوره، و الملاك في الكلّ، هو وجود الموضوع للحكم الظاهريّ و هو الشكّ، أو الشوب به.

الأمر الرابع: أنّ بعد ما عرفت من إمكان جعل الترخيص في أطراف العلم الإجمالي، يقع النوبه إلى مقام الإثبات، و البحث عن شمول أدلّه الأصول العمليه لأطراف المعلوم بالإجمال و عدمه.

و هذا البحث يناسب باب البراءة و الاشتغال، و سيأتى إن شاء الله تعالى.

أن مقتضى الأدلة العامه، هو جواز الأخذ بالأصول فى أطراف المعلوم بالإجمال أيضاً، ولكن يمنع عن ذلك الأدله الخاصه، و الجمع بين الأدله العامه و الخاصه، يقتضى الحكم بعدم جواز الأخذ بالأصول فى أطراف المعلوم بالإجمال مطلقاً، فيحرم المخالفه القطعيه و الاحتماليه، و يجب الموافقه القطعيه. نعم الموارد التى تكون خارجه عن مدلول الأخبار الخاصه، و لو مع إلغاء الخصوصيه، يرجع فيها إلى عمومات البراءه، كموارد الشبهات غير المحصوره، و الخارج عن محلّ الابتلاء، فتدبر جيداً.

الأمر الخامس: فى جواز الاكتفاء بالعلم الإجمالى فى مقام الامتثال مع التمكن من الامتثال التفصيلي.

و يقع الكلام فى جهات:

الجهه الاولى: أنه لإشكال فى جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالى فى التوضيحات، لوضوح سقوط الأمر و التكليف بإتيان الأمور به كيفما اتفق، و الأمور به يؤتى به بالامتثال الإجمالى.

ودعوى: أن التوضيحات تعم الإيقاعات و العقود، و الإتيان بها احتياطاً يوجب الإخلال بالجزم المعتبر فى الإنشاءات، إذ الترديد ينافى الجزم، و لذا ذهبوا إلى عدم صحه التعليق فى الإنشاءات.

مندفعه بإمكان أن يأتى بكل طرف جازماً، من دون تعليق و ترديد فى الإنشاء. فلا فرق بين الإجمالى و التفصيلي فى جواز الاكتفاء، سواء كان فى الإنشائيات، أو غيرها. و دعوى اعتبار الجزم فى الإنشائيات لاتنافى مع الاكتفاء بالإجمالى، لإمكان أن ياتى بكل طرف جازماً لامعلقاً، فلا تغفل.



الجهة الثانيه: فى جواز الاكتفاء بالامثال الإجمالى فى العباديات، و لا يذهب عليك أن الاحتياط فيها، إما لا يوجب التكرار، كما إذا دار الأمر بين الأقل و الأكثر، و إما يوجب التكرار، كما إذا دار الأمر بين المتباينين.

و فى كل واحد منهما يجوز الاكتفاء بالامثال الإجمالى، لصلاحية احتمال الأمر للامثال.

و دعوى: أن التكرار مستلزم للعب و معه لا يصدق الامثال.

مندفعه: أولاً: بمنع الإستلزام المذكور، لإمكان أن يترتب غرض عقلائى على اختيار الامثال الإجمالى.

وثانياً: بأن مع تسليم لزوم اللعب، لا يضر ذلك، لأنه فى كيفية الامثال و خصوصياته، لا فى أصل الامثال. و لإشكال فى عدم لزوم قصد القريبه فى الخصوصيات، كما إذا اختار المصلّى محلاً حاراً أو بارداً لصلاته، فلا إشكال فى صحه صلاته.

لا يقال: إن التكرار و الاحتياط ينافى قصد الوجه و التميز.

لأننا نقول: لادليل على وجوب مراعاتهما. هذا مضافاً إلى إمكان مراعاة قصد الوجه بأن يأتى بالاحتياط و التكرار، لغايه وجوب العباده.

و دعوى: أن الداعى على التكرار، ليس هو احتمال الأمر، لأنه سابق على العمل، و ليس مترتباً عليه، خارجاً مع أن الداعى يكون متأخراً عن العمل بوجوده الخارجى.

و ليس الداعى على الإتيان بكل واحد منهما تحقق المواقفه مع الأمر، إذ لا علم بتعلق الأمر بكل واحد منهما، بل قصد الأمر بكل واحد، تشريع محرم. نعم أحد الفعلين موافق للأمر قطعاً ولكنه لا يعلمه بعينه و عليه فالداعى لإتيان الفعلين أمران، أحدهما

تحصيل

الموافق، و الآخر التخلّص من تعب تحصيل العلم مثلاً، و الأوّل داع قريبي، و الآخر غير قريبي، و إن كان عقلاًياً.

ونسبه هذين الداعيين إلى كلّ واحد من الفعلين على حدّ سواء، بمعنى أنّه لا تمييز لأحدهما على الآخر في مقام الداعويّه، و عليه فيصدر كلّ من الفعلين عن داعيين أحدهما إلهي و الآخر دنيوي، و هو ينافي المقرّبيه.

مندفعه: بأنّ التكرار بداعي تحصيل الموافقه، لا يكون تشريعاً محرّماً، لوجود الأمر بين الأطراف، و الأمر المعلوم بينهما يتطلّب الموافقه، و هي تصلح للداعويّه و إن لم يعلم بأنّ الموافق أيهما كان.

و التخلّص من تعب تحصيل الامتثال التفصيلي، من فوائد الامتثال الإجمالي، لا من أسبابه و دواعيه. هذا مع أنّه لو سلّم، ذلك فالداعي المذكور يكون داعياً لكيفيه الامتثال، للأصل الامتثال، فلا دليل على كون كيفيه الامتثال قريبياً، فلا تغفل.

الجهه الثالثه: فيما إذا لم يتمكّن المكلف من الامتثال العلمّي التفصيلي، و دار الأمر بين الامتثال العلمّي الإجمالي، و الامتثال الظنّي التفصيلي.

و لا يخفى عليك أنّه إن كان الامتثال الظنّي التفصيلي، ممّا قام على اعتباره دليل خاصّ، فإن كان حجّيه مترتبه على عدم إمكان الامتثال العلمّي الإجمالي، فالمتعيّن، هو الامتثال العلمّي الإجمالي.

وإن لم تكن كذلك، فالامتثال الظنّي التفصيلي المعتبر، كالعلم التفصيلي، فكما نقول بجواز الامتثال العلمّي الإجمالي مع التمكن من العلمّي التفصيلي، فكذلك نقول بجواز الامتثال العلمّي الإجمالي مع التمكن من الامتثال الظنّي التفصيلي المعتبر بالدليل الخاصّ حرفاً بحرف، و أمّا إذا لم يكن الامتثال الظنّي التفصيلي ممّا قام دليل خاصّ على اعتباره، بل يكون من الظنّ الانسدادي المعتبر عنه بالظنّ المطلق.

فقد فصل فيه، بين القول بالكشف، فيقدم الامتثال الظني التفصيلي الانسدادي على الاحتياط بالامتثال الإجمالي.

فإن الكشف مبني على عدم جواز الاحتياط، لكونه مخلاً بالأمر، ومعهُ يستكشف أنّ الشارع جعل لنا حجّة، والعقل يعينها بالسبر والتقسيم في الظن المطلق، دون المشكوكات والموهومات، لكون الظن، أقرب إلى الواقع من الشكّ والوهم.

وعليه فلامجال للاحتياط مع التمكن من الامتثال الظني، بعد ما عرفت من أنّ الكشف مبني على ممنوعيه الاحتياط.

و بين القول بالحكمه، فإنّه مبني على عدم وجوب الاحتياط، لكونه عسراً، ومعهُ فلايستكشف منه حجّيه الظن المطلق شرعاً، ولايحكم العقل بجّيته أيضاً، بل العقل يحكم بتضييق دائره الاحتياط في المظنونات، لرفع العسر دون الموهومات والمشكوكات، وعليه فلامانع من الاحتياط والاكتفاء بالامتثال الإجمالي، مع التمكن من الامتثال الظني المطلق التفصيلي.

ويتفرّع على التفصيل المذكور، بطلان عباده تارك طريقى التقليد والاجتهاد، والآتى بالاحتياط فيما إذا كان الاحتياط ممنوعاً، لكونه مخلاً بالنظام فاللازم عليه هو الأخذ بالظن، فالعدول عنه إلى الاحتياط يوجب البطلان، ولكنّه محلّ تأمل ونظر، لأنّ غايته هو اجتماع الأمر والنهي، وحيث نقوف بجواز اجتماع الأمر والنهي، لامجال للحكم ببطلان العباده. مع أنّ مركب النهى هو كيفيه الامتثال، لأصل الامتثال، والنهى متوجه إليها من جهه كونها موجباً للإخلال بالنظام، لامن جهه خصوص العباده، فتدبر جيداً.

## الفصل الأول: فى أن التعبد به ممكن ذاتاً و لامحدور فيه

لأنّ الظنّ فى نفسه ليس كالقطع فى كون عله أو مقتضياً للحجّيه لوضوح أنّ الظنّ لا يكون كشفاً تاماً عن التكليف حتّى يثبت به موضوع حكم العقل بقبح مخالفه التكليف و استحقاق العقوبه على المخالفه. نعم لو انضمّ إليه التعبد الشرعى به فهو صار كالقطع فى كونه موضوعاً للحكم العقلى بقبح المخالفه و استحقاق العقوبه عليها.

فالتعبد بالظنّ و جعل الحجّيه له ممكن ذاتاً إذ لا يستلزم من ذلك التناقض و لاجتماع المثليين لعدم ثبوت حكم فى الواقع بنفس الظنّ حتّى يلزم المحذورات المذكوره و لافرق فى ذلك بين أن يستفاد التعبد بالظنّ من ظواهر الكتاب و السنّه أو الإجماع أو مقدّمات الانسداد على تقدير الكشف.

ثمّ لافاوت فى عدم حجّيه الظنّ بين مقام إثبات التكليف و بين مقام سقوطه.

ودعوى: كفايه الظنّ فى مقام سقوط الواقع بعد العلم بثبوته فى مقام الامتثال.

مندفعه: بأنّ مع الاشتغال اليقينيّ بالتكليف لامجال للاكتفاء بالامتثال الظنّيّ ما لم يرد دليل على جواز الاكتفاء به شرعاً.

لايقال: يجوز الاكتفاء بالظنّ فى مقام سقوط الواقع إذ بعد الإتيان بالظنّ غير المعتبر لايبقى إلما احتمال الضرر و دفعه ليس بواجب.

لأننا نقول: عدم وجوب دفع الضرر المحتمل ممنوع لأنّ الضرر إن كان دنيوياً يحكم العقل بنحو الاقتضاء بوجوب دفعه ما لم يعرض عنوان راجح على تحمّل الضرر الدنيوى وإلا فيقدم عليه. لأنّ الحكم بوجوب دفع الضرر الدنيوى اقتضائى و تليقى و يرتفع هذا الحكم بعروض عنوان راجح.

ولكن مفروض الكلام فيما إذا لم يعرض عنوان راجح و معه يجب دفع احتمال الضرر و معناه عدم جواز الاكتفاء بالظنّ فى مقام السقوط.

وإن كان الضرر أخروياً يحكم العقل بوجوب دفعه بنحو العليّة فلا يجوز الاكتفاء بالإمتثال الظنى الذى لادليل على اعتباره مع القطع بالتكليف كما هو واضح و بالجمله فيمكن التعمد بالظنّ ذاتاً و لا يلزم من ذلك محذور أصلاً.

ص: ٥٠٠

فى إمكان التعبد بالظنّ وقوعاً لعدم لزوم محذور منه كصدور القبيح عن الحكيم المتعال إذ لا قبح فى التعبد به كما هو الظاهر بل أدلّ الدليل على وقوعه هو قيام الأدلّه القطعيّه على حجّيه بعض الظنون كحجّيه الظنّ الحاصل من الألفاظ إذ لو لم يكن التعبد به ممكناً لما صدر عن الشارع اعتبار الظنّ كما لا يخفى.

و لو شكّ فى أنّ التعبد بالظنّ ممكن أو ممتنع عند ورود التعبد بالظنّ ذهب المشهور إلى الإمكان بدعوى أنّا نقطع بأنّ التعبد المذكور لا يلزم منه محال.

أورد عليه الشيخ الأعظم قدس سره بأنّ دعوى القطع بعدم لزوم المحال موقوف على إحاطه العقل و هى غير حاصل فالأولى هو أن يقال لانجد فى عقولنا ما يوجب الاستحاله و هذا طريق يسلكه العقلاء فى الحكم بالإمكان.

و حاصل ذلك أنّ فى فرض عدم القطع بعدم المحذور نكتفى بعدم وجدان ما يوجب الاستحاله فى الحكم بالإمكان.

و استشكل عليه بأنّ ثبوت البناء من العقلاء على ذلك أوّل الكلام. اللهمّ إلّا أن يقال إنّ مراد الشيخ الأعظم قدس سره هو قيام البناء على الإمكان عند قيام دليل معتبر على الوقوع كما إذا دلّ ظاهر كلام المولى على حجّيه الظنّ.

ولا ينبغي الشك حينئذ في ثبوت بناء العقلاء في مثل ذلك على الإمكان و العمل بالظواهر ما لم تثبت الاستحالة.

لا يقال: أنه لا يعقل الجزم بثبوت الشيء إلا مع الجزم بإمكانه و عليه فالجزم بالثبوت لا يجامع احتمال الاستحالة.

لأننا نقول: ليس المطلوب في المقام الجزم بالشيء كما في العقائد الدينيه بل المطلوب هو الجرى العملى على وفق الظن و العمل على طبقه من دون حاجه إلى الجزم بتحقيق المظنون و من المعلوم أن ذلك يكفى فيه وجود الحجّه على اعتباره فالدليل المتكفّل لحجّيه الظن كالظن الخبرى يكفى فى حجّيه الخبر ما لم يقدّم حجّه على خلافه و احتمال الاستحاله لا ينافى حجّيه الظن بقيام الحجّه عليه إذ الحجّه لا يزاحمها إلا الحجّه و احتمال الاستحاله ليس بحجّه.

ص: ٥٠٢

فى الوجوه التى استدلل بها على استحاله التعبد بغير العلم من الأمارات و أجوبتها بناء على طريقتيه الأمارات.

أحدها: أن التعبد بغير العلم من الأمارات محال لرجوعه إلى اجتماع المثلين فيما إذا أصاب غير العلم أو اجتماع الضدين فيما إذا أخطأ بناء على القول بالتخطئه و إلا لزم من التعبد بغير العلم أن لا يكون هناك أحكام غير مؤديات الأمارات و هو التصويب الذى لانقول به.

و الجواب عنه أن التعبد بالأمارات من باب مجرد الكشف عن الواقع فلا يلاحظ فى التعبد لها إلا الإيصال إلى الواقع و لامصلحه فى سلوك هذه الطرق وراء مصلحه الواقعيات و عليه فلامضاده و لاجتماع المثلين إذ فى هذا الفرض لا يكون إلا حكم واحد و إنما التعدد فى مجرد الإنشاء لغرض الوصول و الأمر ليس إلا للإرشاد إلى الواقع.

و دعوى أن ذلك منوط بعلم الشارع العالم بالغيب بدوام موافقه هذه الأمارات بالنسبه إلى الواقع أو منوط بعلمه بكونها أغلب مطابقه من غيرها و إلا فلا يصح التعبد بها من باب الإرشاد إلى الواقعيات إلا مع تعذر باب العلم لأن لازم مخالفه الأمارات أحياناً



للواقع هو تفويت الواقعيّات على المكلف و لو فى موارد النادر و عليه فالتعيّد بالأمارات مع انفتاح باب العلم و بقاء الواقعيّات على الإراده الجديّه مستلزم للتفويت و هو قبيح.

مندفعه بأنّ القبح المذكور فيما إذا لم يكن تحصيل الواقعيّات مستلزماً للأفسد و إلّا فلا إشكال فى التعبد بغير العلم و لو فى زمان الانفتاح.

إذ إلزام الناس فى زمان الانفتاح على العمل بالعلم و السؤال عن أئمتهم عليهم السلام يوجب ازدحام الشيعة على بابهم و تجمعهم حول دارهم و هو ممّا يوجب ازدياد بغض الأعداء و عزمهم على قتل الأئمة عليهم السلام و هدمهم بحيث لم يبق معه مجال لنقل الأحكام منهم.

كما أنّه لا مجال لوجوب الاحتياط لكون فساده أظهر لأنّه مستلزم لاختلال النظام أو الحرج الشديد و رغبه الناس عن الدين.

ففى هذه الصورة لا مجال لدعوى القبح فى التعبد بالأمارات و لو مع انفتاح باب العلم.

و الأحكام الواقعيّه فى هذه الموارد تسقط عن الفعلية إذ لا يمكن التحفّظ التامّ بالنسبه إليها مع تراحمها مع الأفسد فى مقام الامتثال.

ثانيها: أنّها يلزم من التعبد بغير العلم تكليف بالمحال و هو طلب الضدين عند عدم الإصابه.

و الجواب عنه واضح بعد ما عرفت من سقوط الأحكام الواقعيّه عن الفعلية عند عدم الإصابه.

ثالثها: أنّه يلزم من التعيّد بغير العلم تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده فيما إذ أدّى التعبد بغير العلم إلى عدم وجوب ما هو واجب فى الواقع أو عدم حرمة ما هو حرام فى الواقع.

و الجواب عنه أنّه لا مانع منه بعد تراحمه بما هو أفسد.

رابعها: أنّ الأماره ربّما تقوم على وجوب ما هو مباح واقعاً أو على حرمة ما هو مباح كذلك و لازم حجّيه الأماره هو الإلزام بشيء من الفعل أو الترك من دون أن تكون فيه مصلحه أو مفسده ملزمه مع أنّا نقول بتبعيه الأحكام الشرعيه للمصالح و المفسد و لعلّ هو مراد من يقول إنّ حجّيه الأمارات تستلزم تحريم الحلال أو ايجابه.

و الجواب عنه أيضاً بأنّ العقل يحكم بلزوم ذلك بعد تراحم المفسد و المصالح الواقعيه بالأفسد منها و دوران أمر المكلف بين إدراك الواقع و الوقوع فى الأفسد و بين عدم إدراك الواقع و عدم الوقوع فى مفسده أعظم.

و ذلك لما عرفت من سقوط الواقع عن الفعلية عند مزاحمته مع وجود المانع. هذا كلّ بناء على عدم القول بالاجزاء فى الأمارات و الأصول.

و أمّا على القول بالاجزاء فلامجال للجواب المذكور من أنّه ليس فى متن الواقع إلّا الحكم الواقعي لأنّ الظاهر من أدلّه اعتبار الأمارات أنّ موردها يكفى لتحقق امتثال التكليف المعلومه بالإجمال فمع انكشاف الخطأ يحكم بصحّه ما أتى به طبقاً للأمارات و الأصول و هذا لايساعد مع كون الأمارات لإرشاد المحض فإنّ مقتضى كونها للإرشاد أنّ مع التخلف لامجال للحكم بالصحّه إذ الواقعيّات باقيه على ما عليها فيجب الإتيان بها ما دامت باقيه.

ولكن الذى يسهّل الخطب أنّ المستفاد من أدلّه اعتبار الأمارات حينئذ هو حكمه مفادها على الواقع و الحاكم و المحكوم ممّا يجتمعان و لامضاده بينهما و إن كانا مولوين.

و مع الحكمه لايبقى الواقع على الفعلية بل الحكم الظاهري الذى هو حاكم بالنسبه إلى الواقع فعلى فى ظرف الشكّ و يكون العمل على وفقه مجزئاً و مع سقوط الواقع عن الفعلية فلايرد المحاذير المذكوره على القول بالاجزاء أيضاً.

و خلاصه الجواب فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى بناء على الطريقيه و اعتبار الأمارات بلسان أنها هى الواقعيّات سواء قلنا بالإجزاء أو لم نقل هو أنّ الواقعيّات لاتبقى على الفعليه.

و المراد من هذا الجمع ليس أنّ الحكم الواقعى واقف فى مرحله الإنشاء فيما لو خالفته الأمارات حتّى يقال إنّ هذا لايساعد اشتراك الجاهل و العالم فى الأحكام الواقعيه إذ الحكم الواقعى الواقف فى مرحله الإنشاء ليس محرّكاً و لو حصل العلم به.

بل المراد أنّ الحكم الواقعى بلغ مرتبه الفعليه كحكم العالم ولكن بعد تزاممه بمفاسد اخرى أو بعد ابتلائه بالأدله الحاكمه تسقط عن الفعليه بحيث لو علم به و ارتفعت المفاسد أو ارتفع الحاكم كان مأخوذاً و لو فيما سيأتى من الأعمال. و عليه فحديث الاشتراك فى الأحكام بين العالم و الجاهل باق على قوته و لامنافاه بينه و بين الجمع المذكور.

هذا كلّه أيضاً بناء على اعتبار الأمارات من باب الطريقيه المحضه كما عليه بناء العقلاء و أمضاه الشارع لأنّه لم يجعل طريقاً خاصياً فى إحكامه و لم يلاحظ فى التعيّد بالأمارات إلّا الإيصال إلى الواقع فلامصلحه فى سلوك هذه الأمارات و الطرق وراء مصلحه الواقع.

أجوبه الوجوه المذكوره بناء على السببيه و اختلاف المرتبه:

و أمّا الجواب عن محذورات التعيّد بالأمارات بناء على السببيه بدعوى أنّ التعيّد بالطرق الظنّيه يكون من جهه وجود المصلحه فيها فى الجملة إمّا فى الفعل أو فى سلوك الطريق فهو موقوف على تصوّر السببيه و هى على وجوه:

منها أن يكون الحكم سواء كان فعلياً أو شائئياً تابعاً للأمارات بحيث لا يكون فى حقّ الجاهل مع قطع النظر عن قيام الأمارات و عدمه حكم فى الواقع و هذا هو التصويب الباطل عند أهل الصواب من التخطئه و قد تواترت الأخبار بوجود الحكم المشترك

بين

العالم و الجاهل و عليه فلا يمكن الجواب عن وجوه استحاله التعبد بالأمارات بهذا الوجه بدعوى أنّ الحكم عليه واحد و هو مفاد الأمارات فلا يلزم من التعبد بالأمارات اجتماع الضدين أو المثلين لا في الأحكام و لا في مبادئها و لا في ملاكاتها.

ومنها: أن يكون الحكم الفعلي تابعاً للأمارات بمعنى أنّ الله في كلّ واقعه حكماً يشترك فيه العالم و الجاهل لو لا قيام الأمارات على خلافها بحيث يكون قيامها مانعاً عن فعلية الأحكام لكون مصلحه سلوك الأمارات غالبه على مصلحه الأحكام الواقعيه.

و عليه فالأحكام الواقعيه شأنيّه في حقّ الظانّ بخلافه و فعلى في حقّ غير الظانّ بخلافه.

و هذا أيضاً تصويب مجمع على خلافه لأنّ الحكم الواقعي ليس بحيث لو علم به لتتجزأ لأنه شأنى محض و اللازم في الاشتراك هو الذى لو علم به لتتجزأ.

ومنها: أن يكون العمل على طبق الأماره و الالتزام به في مقام العمل بعنوان أنه هو الواقع و ترتيب الآثار الشرعيه المترتبّه عليه واقعاً مشتملاً على مصلحه سلوكيه من دون احداث مصلحه في نفس الفعل فأوجه الشارع و معنى إيجاب العمل على الأماره و جوب تطبيق العمل عليها لا موجب إيجاد عمل على طبقها إذ قد لا تتضمن الأماره إلزاماً على المكلف كما إذا تضمنت استحباب شيء.

و تلك المصلحه لا بدّ أن يكون ممّا يتدارك بها ما يفوت من مصلحه الواقع لو كان الأمر بالعمل به مع التمكن من العلم و إلّا كان تفويتاً لمصلحه الواقع و هو قبيح.

و هذا الوجه ليس بتصويب إذ المصوّبه لا يقولون بوجود حكم الله في الواقع و في هذا الوجه الحكم الواقعي موجود و اللازم هو و جوب تطبيق العمل على الأماره بعنوان أنّها طريقه إلى الواقع فإذا كانت الأماره مخالفه للواقع كان الحكم الواقعي موجوداً بحيث

لو علم به لما كان معذوراً و مما ذكر من المصلحه السلوكيه يمكن الجواب عن المحذورات المذكوره.

إذ الحكم الواقعي موجود معها و إنما كان متراحماً بما يمنع عن تأثيره و هو فى الواقع يكون بحيث لو علم به لا يعذر فيه إلّا بإتيانه.

فلا يلزم من القول بمصلحه سلوكيه التصويب كما لزم ذلك من الوجه الأول و الثانى لعدم حكم فعلى فيهما غير مؤدى الأماره.

لا يقال: إن السلوك ليس أمراً وراء نفس الفعل الذى يوجد المكلّف و يكون محكوماً بالحكم الواقعي كصلاه الجمعه مثلاً و فى مقام التحقّق لا ينفكّ عنه فصلاه الجمعه التى يوجد المكلّف هى بعينها محقّقه للسلوك و مصداق له و ليس تحقّق السلوك إلّا بنفس هذا الفعل.

و القول بالسببىه إنّما يتمّ إذا كان هناك عنوان ذو مصلحه وراء العناوين الواقعيه حتّى يقال بأنّ المسأله من مصاديق اجتماع الأمر و النهى و ليس الأمر كذلك فإنّ العنوان المتوهمّ هنا هو سلوك الأماره و ليس السلوك إلّا عباره أخرى عن العمل بمؤدى الأماره فلو قامت الأماره على وجوب الجمعه ولو فرضت حرمة واقعاً لزم المحذورات ولو فرض كون قيام الأماره سبباً لحدوث ملاك فيها وجب الكسر والانكسار بين الملاك الذاتى و الطارى و كان الحكم تابعاً لأقواهما فهذا البيان لا يصحّ الجمع بين الحكامين.

لأنّ نقول: نمنع عدم كون السلوك عنواناً آخر وراء العناوين الواقعيه إذ السلوك هو اعتناء بقول العادل و تصديق عملى له بتطبيق العمل على وفق قوله و حصر الأعمال فيما أخبر به العادل و هذا العنوان غير عنوان أصل العمل و المفروض أنّه مشتمل على مصلحه ملزمه.

فكما أنّ التقليد أمر وراء نفس العمل فكذلك أتباع العادل في قوله عنوان آخر غير الإتيان بالمؤدّي. و عليه فلا يجتمع الحكمان المتضادان في عنوان واحد و الحكمان المذكوران لو وصلا يتزاحمان. و أمّا مع عدم وصول أحدهما و هو الحكم الواقعي فلا يتزاحمان.

لا يقال: إنّ السبب بهذا المعنى ممّا لا يمكن الالتزام به لكونه مستلزماً لتبدّل الحكم الواقعي بنوع من التصويب إذ لو فرض كون سلوك الأماره مشتملاً على مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع الفائته لا يعقل تعلق الإيجاب بالواقع يقيناً لكونه ترجيحاً بلا مرجح بل لا بدّ من تعلق الإيجاب بالواقع وسلوك الأماره تخيراً و هذا نوع من التصويب و يدلّ على بطلانه الإجماع و الروايات الدالّة على اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل.

لأنّنا نقول: و يمكن الجواب عنه بأنّ الأمارات و اعتبارها و سلوكها في طول الأحكام الواقعيه و التخخير فرع كون سلوك الأماره في عرض الأحكام الواقعيه و المفروض خلافه فتحصل أنّ التعبد بالأمارات بناء على السبب أيضاً ممكن بعد ما عرفت المراد من المصلحه السلوكيه فالحكم الواقعي على هذا المبني أيضاً موجود و إنّما سقط الأمر به عن التأثير لمزاحمته مع المصلحه السلوكيه فيصير شأنيّاً ولكن يكون بحيث لو علم به لا يعذر في تركه فيجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري باختلاف المرتبه لصيروره الحكم الواقعي شأنيّاً و الحكم الظاهري فعليّاً.

أجوبه الوجوه المذكوره بتعدّد الموضوع و اختلاف الرتب

ثمّ لا يذهب عليك أنّ الشيخ الأعظم قدس سره أجاب عن المحذورات بتعدّد الموضوع حيث قال يعتبر في التضادّ ما يعتبر في التناقض من الوحدات الثمانيه و من الوحدات المعبره في التناقض هي وحده الموضوع و عليه فلا تضادّ بين الحكم الواقعي و الظاهري

لتعدّد موضوعهما فإنّ موضوع الأحكام الواقعيه هي الأشياء بعناوينها الأوّليه و موضوع الأحكام الظاهريه هي الأشياء بعناوينها الثانويه أي بعنوان أنّها مشكوك فيها فلا تضادّ بين الحكم الواقعي و الظاهري بعد اختلاف الموضوع فيهما.

أورد عليه بأنّ الإهمال في مقام الثبوت من نفس الحاكم الجاعل للأحكام غير معقول بأن يجعل الحكم لموضوع لا يدري أنّه مطلق أو مقيد فالحكم الواقعي بالنسبه إلى حال العلم و الشكّ إمّا أن يكون مطلقاً فيلزم اجتماع الضدّين إذ الحكم الظاهري و إن لم يكن في مرتبه الحكم الواقعيّ إلّا أنّ إطلاق الحكم الواقعي يشمل مرتبه الحكم الظاهري و إمّا أن يكون مطلقاً فيلزم اجتماع الضدّين إذ الحكم الظاهري و ان لم يكن في مرتبه الحكم الواقعيّ إلّا أنّ إطلاق الحكم الواقعي يشمل مرتبه الحكم الظاهري و إمّا أن يكون مقيداً مجال العلم فيلزم التصويب المجمع على بطلانه و أوجب عن هذا الإيراد بأنّ تصوّر ما يكون موضوعاً للحكم الواقعي الأوّلي مبنيّ على قطع النظر عن الحكم لأنّ المفروض كون الموضوع موضوعاً للحكم فتصوّره يلزم أن يكون مجرداً عن الحكم و تصوّره بعنوان كونه مشكوك الحكم لابدّ و أن يكون للحاكم و لا يمكن الجمع بين لحاظ التجرد عن الحكم و لحاظ ثبوته فحينئذٍ متى تصوّر الأمر صلاحه الجمعه بملاحظه ذاتها تكون مطلوبه و حتّى تصوّرها بملاحظه كونها مشكوك الحكم تكون متعلقه لحكم آخر، فالموضوع فيهما ليس بواحد بل متعدّد.

ودعوى لزوم الإهمال مندفع بأنّ الموضوع في الحكم الواقعيّ هو العناوين الذهنيه ولكن عند تعلق الحكم بها لا يلحظ موضوعات بالتجرّد الاسميّ بالنسبه إلى الوجودات الخارجيه و الأحوال المتأخّره كالشكّ و غيره و إلّا فلا يكون قابلاً للامثال لأنّ موطنها حينئذٍ هو الذهن بل العناوين الذهنيه تكون موضوعات للأحكام بالتجرّد الحرفي أي في

حال تجرّدها على الوجودات و الأحوال المتأخّره و عليه فالعلم و الشكّ يكونان ممّا يكون الموضوع مجرّداً عنه في حال تعلق الحكم بالعناوين الذهنيه.

و عليه فموضوع الحكم الواقعي مباين مع موضوع الحكم الظاهري إذ الموضوع في الحكم الواقعي مجرّد بنحو التجرّد الحرفي عن الشكّ في الحكم بخلاف الموضوع في الحكم الظاهري فإنّه متقيّد بالشكّ في الحكم موضوعاً أو مورداً و مع المباينه و المغايره في الموضوع فالموضوع في الحكم الواقعي لايشمل حال الشكّ و مع عدم الإطلاق فلامزاحمه و لاتضادّ.

و عليه فالحكم الواقعي فعليّ كالحكم الظاهري من دون محذور لتعدّد موضوعهما و إنّما لا يكون الحكم الواقعي منجزاً لعدم وصوله بل موضوع الحكم الظاهري مترتب على عدم وصول الحكم الواقعي فهما فعليّان مترتان كما أنّ حكم المهّم بناء على تصوير الترتّب مترتب على ترك الأهمّ.

و لا يلزم من ذلك إهمال لأنّ المتكلم في مقام بيان حكم العناوين الأوّليه ولكّ إطلاقه لايشمل الأحوال المتأخّره لفرض ملاحظته مجرّداً عن الأحوال المتأخّره بالتجرّد الحرفي كما عرفت فالموضوع في الأحكام الواقعيّه ليس مقيّداً بالعلم حتّى يلزم التصويب و لا يكون مطلقاً حتّى يلزم اجتماع الضدّين بل يكون مجرّداً بالتجرّد الحرفي فتدبّر جيّداً. فالموضوع فيهما غير واحد بل رتبه موضوع الحكم الظاهري متأخّر طبعاً عن موضوع الحكم الواقعي بمرتبتين.

و أجاب صاحب الكفايه عن المحاذير المذكوره بأنّ المجعول في باب الطرق و الأمارات هو الحجّيه لالحكم التكليفي و الحجّيه موجبّه للمنجزيّه مع المطابقه مع الواقع و المعذريّه مع المخالفه.



و عليه فالتعبّد بالأمارات لا يوجب اجتماع الحكمين سواء كانا مثلين أو ضدّين إذ ليس المجعول إلّا الحكم الواقعي فقط.

و بيان ذلك أنّ اعتبار نفس معنى الحجّيه ليس معناه إلّا كون الشيء بحيث يصحّ الاحتجاج به و هذا المعنى إمّا يكون ذاتياً كما في القطع و إمّا جعلياً انتزاعياً كحجّيه الظواهر و حجّيه الأخبار الواردة عن الثقات أو جعلياً اعتبارياً كقوله عليه السلام إنهم حجّتي عليكم.

فإذا عرفت ما ذكرناه في معنى الحجّيه الاعتباريه و الانتزاعيه ظهر لك أنّ الحجّيه ليست إلّا أمراً وضعياً و عليه ليس بين الحجّيه و الحكم الواقعي تماثل و لاتضادّ حتّى يلزم من التعبّد بالأمارات اجتماع المثلين أو اجتماع الضدّين.

ثم إنّ نظير ما ذهب إليه صاحب الكفايه هو ما حكى عن المحقّق النائيني قدس سره من أنّ المجعول في باب الطرق و الأمارات هو مجرد الطريقيه و الكاشفيه بالأمر بإلغاء الخلاف و عليه أيضاً لا يكون هنا حكم تكليفيّ حتّى يلزم من اجتماع الحكم الظاهري و الواقعي اجتماع المثلين أو الضدّين بل حال الأماره حال القطع في عدم جعل الحكم التكليفي.

و لعلّ وجه عدول المحقّق النائيني ممّا ذهب إليه صاحب الكفايه هو توهم أنّ المجعول بناء على جعل الحجّيه هو المنجزيه و المعذريه و لازم هذا الجعل هو اخترام قاعده عقليه و هي قبح العقاب بلا بيان إذ جعل العقاب بلا بيان تصرّف في ناحيه الحكم و من المعلوم أنّه تخصيص للقاعده العقليه و هو غير معقول.

هذا بخلاف جعل الطريقيه فإنّ تصرّف الشارع حينئذٍ يكون في ناحيه موضوع القاعده فإنّه يرجع إلى جعل الموضوع فإنّه جعل شيء طريقاً و أماره فيشملة القاعده المذكوره فلا يوجب تخصيصاً في القاعده بل هو توسعه لها بتوسعه موضوعها.

أورد على صاحب الكفايه و النائيني بأنه لادليل على جعل فى الطرق و الأمارات لابمعنى جعل المنجزيه و لابمعنى جعل الطريقيه بل مدرك حجّيه الأمارات هو بناء العقلاء و سيرتهم على العمل بها من دون جعل و الشارع تبعهم فى ذلك و أمضى ما بنوا عليه.

و دعوى أنّ إمضاء بناء العقلاء على لزوم العمل بالأمارات قد يؤدى إلى خلاف الواقع.

مندفعه بما مرّ من أنّه لا مانع منه بعد حمل الحكم الواقعى على الشأنى.

يمكن أن يقال: إنّ لحن طائفه من أدلّه اعتبار الأخبار يساعد مع جعل الطريقيه كقوله عليه السلام «لاعذر لأحد فى التشكيك فيما يرويه ثقاتنا» لأنّه يرجع إلى الأمر بإلغاء احتمال الخلاف و المعامله مع الخبر معامله العلم و اليقين كما أنّ لحن أدلّه اعتبار قول المفتى يساعد مع الحجّيه كقول مولانا الإمام الثانى عشر عجل الله تعالى فرجه الشريف «إنّهم حجّتى و أنا حجه الله» و لاينافى ما ذكر الأمر بأخذ الأحكام و تلقّيها لإمكان الجمع بين الأخبار باعتبار الطريقيه و هى توجب الحجّيه فيترتب عليه و جوب الأخذ و التلقّى.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ إشكال المناقضه أو التضادّ و إن ارتفع بجعل الطريقيه أو الحجّيه.

ولكن يبقى الإشكال من ناحيه لزوم تحليل الحرام و تحريم الحلال فإنّه باقى على حاله إذ جعل الطريقيه أو الحجّيه ربّما يؤدى إلى مخالفه الواقع.

و لايدفع هذا الإشكال إلّا بما مرّ من الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى بحمل الواقعى على الشأنى و عليه فالإكتفاء بمجرّد جعل الحجّيه أو الطريقيه و إبقاء الواقع على فعلّيه لايدفع الإشكال المذكور بل أساس الجواب عن المحاذير المذكوره فى التعيّد بالأمارات هو يحمل الأحكام الواقعيه على الشأنيه من ناحيه التراحم بينها و بين مفاسد لزوم الاتّباع عن العلم و عدم جواز التعبّد بالأمارات فتدبر جيّداً.

و اعلم أنه يكفي ما تقدّم من بيان إمكان التعبد بالأمارات لإمكان التعبد بالأصول أيضاً و ذلك لأن لزوم الاتّباع عن العلم و عدم جواز التعبد بالأصول يوجب ترتّب مفسد عظيمه من العسر الشديد و الحرج العظيم لا يتحمّلها أكثر الناس و معها تسقط الأحكام الواقعيه عن الفعلية فمع سقوطها عن الفعلية و حملها على الشائيه لا مانع من التعبد بالأصول كما لا مانع من التعبد بالأمارات.

ولافرق في ذلك بين أن يكون الأصول محرزه و بين أن لا تكون كذلك و بالجمله فالجواب الصحيح الكامل عن المحذورات المذكوره في الأمارات و الأصول. ل هو أن يقال إنّ الواقعيّات بعد منافاتها مع الأحكام الظاهريّه محموله على الشائيه بمعنى أنّها تسقط عن الفعلية من جهه المنافاه بينها و بين الأحكام الظاهريّه.

و دعوى أنّ مقتضى شائيه الواقعيّات هو عدم لزوم الإتيان بها عند العلم بها فضلاً عن قيام الأمارات عليها ضروره عدم لزوم امتثال الأحكام التي لم تصر فعلية و لم تبلغ مرتبه البعث و الزجر.

مع أنّ لزوم الإتيان بالواقعيّات عند العلم بها أو قيام الأمارات عليها من الواضحات.

مندفعه بأنّ هذا الإشكال ناشٍ من الخلط بين الشائيه التي لم تبلغ مرتبه البعث و الزجر و الشائيه التي بلغت مرتبه الفعلية ولكن تسقط من جهه التراحم بين مصالحتها و بين المفسد المترتبه على الاقتصار على غيرها و من المعلوم أنّ الثانيه إذا تعلق بها العلم أو قامت عليها الأماره و جب الإتيان بها بلا كلام فلا تغفل.

و لإشكال فى أنّ التعبد بالظنّ الذى لم يدلّ دليل على جواز التعبدية محرمّ لما دلّ عليه الأدلّه الأربعة و يكفى من الكتاب قوله تعالى: (قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) حيث دلّ على أنّ إسناده حكم إلى الله من دون دليل افتراء على الله تعالى.

و من السنّه قوله عليه السلام فى عداد القضاء من أهل النار «و رجل قضى بالحقّ و هو لا يعلم» فالقضاء من دون علم و دليل محرمّ و إن طابق الواقع.

و من العقل تقييح العقلاء من يتكلّف من قبل مولاة بما لا يعلم بوروده عن المولى.

و من الإجماع ما ادّعه الفريد البهبهاني فى بعض رسائله من أنّ عدم جواز التعبد بالظنّ الذى لا دليل على اعتباره بديهى عند العوام فضلاً عن العلماء.

و دعوى: أنّ الاحتياط أيضاً تعبد بما لا دليل على اعتباره و مقتضى ما ذكر هو حرمة.

مندفعه: بأنّه فرق بين الالتزام بشىء على أنّه من قبل المولى مع عدم العلم بأنّه من ناحيته و بين الالتزام بإتيانه لاحتمال كونه منه فتحصل أنّ التعبد بالظنّ مع الشكّ فى رضايه الشارع بالعمل به فى الشريعة تعبد بالشكّ من دون دليل و هو باطل بحكم العقل و النقل.

و أمّا مجرد العمل على طبقه فهو غير محرّم إلّا إذا خالف أصلاً من الأصول اللفظيّة أو العلميّة التي تدلّ على وجوب الأخذ بمضمونها حتّى يعلم الرافع.

ثمّ إنّ البحث عن الحرمة التكليفيّة للتعيّد بالظنّ و عدمها خارج عن البحث الأصولي إذ الأنسب به هو أن يقال إنّ الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص أو بالعموم هو عدم الطريقيّ أو عدم الحجّية جزماً و عليه فلا يترتب على المشكوك اعتباره الآثار المترتبة على الطريق و الحجّية نعم يمكن أن يقال إنّ مرجع البحث عن الحرمة التكليفيّة للتعيّد بالظنّ إلى نفى الحجّية لوجود الملازمة بينهما بناء على عدم إمكان جعل الحجّية بنفسها إذ الحجّية حينئذٍ منتزعة عن الأحكام التكليفيّة و عليه فلا بأس بتقرير الأصل بما ذكره الشيخ في الفرائد من أنّ الأصل هو حرمة التعبد والالتزام بشيء بعنوان أنّه من قبل المولى.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ نفس الشكّ في جواز التعبد بالظنّ و عدمه يكفي في القطع بعدم حجّية التعبد بالظنّ و بعدم ترتيب شيء من الآثار عليه للقطع بانتفاء الموضوع معه لأنّ الطريق أو الحجّية لا يتحقّقان من دون الوصول. و عليه فمع الشكّ في الطريقيّ و الحجّية يحصل القطع بانتفاء الموضوع و معه فلامجال لاستصحاب عدم الحجّية أو الطريقيّ لأنّ الأثر و هو التنجيز أو التعذير لم يترتب على الطريق أو الحجّية بوجودهما الواقعي بل الأثر مترتب على الواصل من الطريق أو الحجّية و العلم بهما فمع الشكّ في الطريق و الحجّية يقطع بانتفاء الموضوع و مع القطع لامجال لاستصحاب عدم تماميّة أركانه كما لا يخفى.

إذ الشيء إذا كان بوجوده العلمي موضوعاً فإذا شكّ فيه حصل العلم بعدم وجود موضوعه و مع العلم بعدم وجود موضوعه لا حاجة إلى الدليل الاجتهادي فضلاً عن الأصل العملي كما لا يخفى.

بقى شىء: و هو أنّ الحجّه تتمّ بالوصول و المعيار فى الوصول هو أن تكون الحجّه موجوده بحيث لو تفحص عنها المعكف لظفر بها فإنّ وصول عرفاً و لذا لو لم يتفحص و كانت الحجّه موجوده فى الواقع و تفحص عنها المعكف و لم يظفر بها لم تتمّ الحجّه لعدم صدق الوصول عرفاً بالنسبه إليها إذ ليست الحجّه بحيث لو تفحص عنها لظفر بها فوجودها فى الواقع كالعدم.

و لافرق فى ذلك بين مرحله التنجيز و بين مرحله الإسقاط و العذر، لأنّ المعيار هو صدق الوصول و هو يعمّ المرحلتين.

و دعوى: أنّ هذا مختصّ بمقام التنجيز و الإثبات دون مقام التعذير و الإسقاط فإنّ الحجّه المجهوله غير مفيده من هذا الحث مطلقاً سواء كانت حجّه فى الواقع أنّه لم تكن و على الأوّل سواء وصلت على تقدير الفحص أم لم تصل و سواء قبل الفحص أو بعده.

أمّا بعد الفحص فواضح و أما قبله مع فرض الوصول لو تفحص فلأنّ الحجّه الواقعيه بوجودها الواقعي لا تورث سقوط تبعه ذلك الوجوب الواقعي عن هذا المعكف.

بل لا بدّ للتعبّد فى ترك الإطاعه مع وجود العلم الإجمالى بالتكليف من وجود مستند يستند إليه فى الترك ففى هذا الفرض تحقّق الحجّه على الإباحه فى الواقع مع شكّ المعكف فيه ليس لهذا المعكف الشاكّ حجّه فى قبال المولى بل يكون العلم الإجمالى حجّه عليه و موجب لصحّه عقابه. فتحصل أنّ وجود الحجّه الواقعيه المجهوله لا يؤثّر شيئاً فى مرحله التنجيز و الإثبات إلّا فى صورته واحده و هى ما إذا كانت موجوده و كان المعكف يظفر بها لو تفحص عنها و أمّا فى مرحله الإسقاط فلا يؤثّر شيئاً أصلاً فى شىء من الصور.

مندفعه: بأنّ العلم الإجمالى مؤثّر فى وجوب الاحتياط فى جميع الأطراف لو لم يرد فى بعض الأطراف بيان لعدم وجوبه و إلّا انحصر تأثيره فى الوجوب فى الطرف الآخر.

و المفروض فى المقام كذلك فإنّ الحجّه المجهوله الّتى لو تفحص عنها لظفر بها بيان عرفى لعدم وجوب طرف من أطراف العلم الإجمالى و لا توقّف لكون الحجّه المجهوله بياناً على الإستناد و معه لا تأثير للعلم الإجمالى بالنسبه إلى طرف قامت الحجّه على عدم وجوبه و عليه فلاوجه للمؤاخذه بالنسبه إلى ترك هذا الطرف بل تكون المؤاخذه عليه قبيحه لأنّه عقاب بلا بيان بل عقاب مع البيان على الخلاف فالبيان الذى لو تفحص المعكف عنه لظفر به كفى فى الحجّيه و رفع المؤاخذه و ليس ذلك إلّا معنى المعذريّه فلاوجه للفرق بين مقام المنجزيه و مقام المعذريّه.

كما لا تفاوت بين أن يكون المورد من موارد العلم الإجمالى و بين أن لا يكون كذلك بل يحتمل التكليف و لم يفحص و على كلّ تقدير تكفى الحجّه المجهوله للبيان مع فرض كونها بحيث لو تفحص عنها المعكف لظفر بها.

و بناء على كفايه الحجّه المجهوله الّتى لو تفحص عنها لظفر بها فى المعذريّه لا يكون ترك الواجب الذى وردت الحجّه فى الواقع على إباحته معصيه. نعم غايته هو التجزى و ذلك لوجود المعذّر الواصل كما هو المفروض و دعوى لزوم الاستناد لبناء العقلاء عليه. مندفعه بأنّه غير ثابت بل تكفى الحجّه الواصله عرفاً كما هو المفروض فى المقام و الله هو الهادى.

الأمر الأول: فى تعريف علم الاصول و موضوعه ٥

الجهه الأولى: فى تعريف علم الاصول ٥

الجهه الثانيه: فى تعريف موضوع كل علم ٧

الجهه الثالثه: فى تمايز العلوم ٩

الجهه الرابعه: فى موضوع علم الأصول ١١

الأمر الثانى: فى الوضع ١٣

المقام الأول: فى حقيقه الوضع. ١٣

عدم الحاجه إلى الالتزام و التعهد فى الوضع ١٤

تحليل الوضع و الدلاله ١٤

التنزىل و الهوهويه ١٦

المقام الثانى: فى أقسام الوضع ١٦

الأمر الثالث: فى مصحح الاستعمالات المجازيه ٢١

الأمر الرابع: فى استعمال اللفظ فى اللفظ ٢٥



الأمر الخامس: فى أن الألفاظ موضوعه بإزاء معانيها من حيث هى ٢٧

الأمر السادس: فى وضع الهياه قائمه على المركبات ٣١

الأمر السابع: فى علائم الحقيقه و المجاز ٣٥

ثمره العلامات ٤٨

الأمر الثامن: فى تعارض الأحوال ٤٩

دوران الأمر بين الحقيقه و غيرها ٤٩

دوران الأمر بين نفس الاحوال غير الحقيقه ٥١

الأمر التاسع: فى الحقيقه الشرعيه ٥٧

الأمر العاشر: فى الصحيح و الأعم ٦٣

أدله الصحيحى ٧٧

أدله الأعمى ٨١

أسامى المعاملات ٨٣

تبصره ٨٨

الأمر الحادى عشر: فى الاشتراك ٩١

الأمر الثانى عشر: فى إستعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد ٩٣

وهم و دفع ٩٧

الأمر الثالث عشر: البحث فى المشتق ١٠١

المختار ١٠٩

استدلال الأعمى ١١٠

تنبيهات: ١١١



التنبیه الأول: فی بساطه المشتقّ والمراد منها ١١١

التنبیه الثاني: فی الفرق بين المبدأ والمشتقّ ١١٤

التنبیه الثالث: فی ملاك الحمل ١١٤

التنبیه الرابع: ١١٥

التنبیه الخامس: ١١٦

الفصل الأول: فیما يتعلّق بماده الامر ١١٩

الجهه الأولى: ١١٩

الجهه الثانيه: ١١٩

الجهه الرابعه: إنّه يقع البحث فی المقامين: ١٢١

المقام الأول: فی مفهوم الطلب و الإراده ١٢١

المقام الثاني: فی حقيقه الكلام النفسى ١٢١

الفصل الثاني: فیما يتعلّق بصيغه الأمر ١٢٧

المبحث الأول: فی تحقيق معنى صيغه الأمر ١٢٧

المبحث الثاني: فی كيفيه استفاده الوجوب من صيغه الأمر ١٢٩

المبحث الثالث: فی الجمل الخبریه المستعمله فی مقام الطلب و البعث ١٣١

المبحث الرابع: فی التعبدى و التوصلى ١٣٢

المقام الأول: فی تعريف التعبدى و التوصلى ١٣٢

المقام الثاني: فی إمكان أخذ القربه فی متعلّق التكليف و عدمه ١٣٢

وجوه الامتناع فى مقام الأمر ١٣٢

وجه الامتناع فى مقام الامتثال ١٣٥



تصحيح أخذ قصد القربه بتعدد الأمر ١٣٦

تصحيح القربه بأخذ دواعى التقرب ١٣٦

المقام الثالث: فى الأخذ بالإطلاق عند الشكّ فى اعتبار قصد القربه فى واجب و عدمه ١٣٨

المقام الرابع: فى الأصل العملىّ عند فرض عدم جريان مقدّمات الإطلاق ١٣٩

المبحث الخامس: فى حمل الأمر على النفسىّ و العينىّ و التعينىّ ١٤٠

المبحث السادس: فى الأمر عقيب الحظر أو توهمه ١٤٠

المبحث السابع: فى المره و التكرار ١٤١

المقام الأوّل: ١٤٢

المقام الثانى: ١٤٢

المقام الثالث: فى المراد من المرّه و التكرار ١٤٣

المقام الرابع: فى تبديل الامتثال بالامتثال ١٤٤

المقام الخامس: فى الامتثال بالأزيد ١٤٥

المقام السادس: فى عدم اختصاص النزاع بالأمر الوجوبىّ ١٤٥

المقام السابع: فى الفرق بين النواهى و الأوامر ١٤٥

المبحث الثامن: فى الفور و التراخى ١٤٥

الفصل الثالث: فى الاجزاء ١٤٧

تحقيق المقام فى الأجزاء و عدمه ١٥٠

الموضع الأوّل: ١٥٠

الموضع الثانى: ١٥١

المقام الأوّل: فى أجزاء الأوامر الاضطراريّه ١٥١



كيفية دلالة الأوامر الاضطراريه على الإجزاء ١٥٣

مقتضى الأصل ١٥٥

المقام الثاني: فى إجزاء الاصول و الامارات الظاهريه ١٥٦

الفصل الرابع: فى مقدمه الواجب و الحرام ١٧٥

المقام الأول: ١٧٥

المقام الثانى: ١٧٥

المقام الثالث: ١٧٥

المقام الرابع: ١٧٦

المقام الخامس: ١٧٦

المقام السادس: ١٧٧

المقام السابع: فى تقسيمات المقدمه ١٧٨

تبصره ١٨١

المقام الثامن: فى تقسيمات الواجب ١٨٧

مقتضى الأصل ١٩٦

و منها تقسيمه إلى نفسى و غيرى ١٩٧

تنبيهات: ٢٠٤

المقام التاسع: فى تبعيه وجوب المقدمه عن وجوب ذبيها ٢٠٨

المقام العاشر: فى ما هو الواجب فى باب المقدمه ٢٠٩

دليل المشهور ٢٠٩

دليل اعتبار القصد ٢٠٩





دليل اعتبار الإيصال ٢١٢

اعتبار حال الإيصال ٢١٦

الثمره بين القولين ٢١٧

تذنيب في كيفيه استكشاف الحكم الكلّي الفقهيّ ٢١٨

تأسيس الأصل ٢١٩

أدلّه وجود الملازمه ٢٢١

مقدّمه المستحب ٢٢٥

مقدّمه الحرام أو المكروه ٢٢٥

الفصل الخامس: في أنّ الأمر بالشىء هل يستلزم النهى عن ضده أم لا؟ ٢٢٧

المقام الأول: في الضدّ الخاصّ ٢٢٨

المقام الثانى: في الضدّ العامّ ٢٣٠

مقتضى الأصل ٢٣٢

ثمره المسأله ٢٣٣

الترتب ٢٣٥

التنبهات ٢٣٩

الفصل السادس: في جواز الأمر مع انتفاء الشرط و عدمه ٢٤٥

الفصل السابع: في متعلّق الأوامر و الطلب ٢٤٧

الفصل الثامن: في أنه بعد نسخ الوجوب ٢٥١

الفصل التاسع: في تصوير الوجوب التخيريّ ٢٥٣

الفصل العاشر: في تصوير الواجب الكفائيّ ٢٥٧



الفصل الحادى عشر: فى الموسّع و المضيّق ٢٥٩

الفصل الثانى عشر: فى دلالة الأمر بالأمر ٢٦٣

الفصل الثالث عشر: فى الأمر بعد الأمر ٢٦٥

الفصل الأوّل: فى مفاد مادّه النهى و صيغته و هنا مباحث ٢٦٩

المبحث الأوّل: فى مادّه النهى ٢٦٩

المبحث الثانى: فى صيغه النهى ٢٦٩

المبحث الثالث: فى تفسير النهى ٢٦٩

المبحث الرابع: ٢٧٠

الفصل الثانى: فى جواز اجتماع الأمر و النهى ٢٧٧

بين المختار و مقدّماته: ٢٩٠

تصوير اجتماع الأمر و النهى فى العبادات المكروهه ٢٩٢

تنبيهات ٢٩٤

الفصل الثالث: فى أنّ النهى هل يكشف عن الفساد أو لا؟ ٣٠٣

تنبيه فى مجعوليته الصحّه و الفساد و عدمها ٣٠٧

المختار فى المسأله ٣١٠

المقام الأوّل: فى العبادات ٣١٠

المقام الثانى: فى المعاملات ٣١١

الفصل الأوّل: فى تعريف المفهوم و المنطوق ٣١٩

الفصل الثانى: فى دلالة الجملة الشرطيّه على المفهوم و عدمها ٣٢٣

بطلان التفصيل بين اتحاد الجنس و عدمه ٣٤٠

بطلان التفصيل بين كون الأسباب الشرعيه معرفات أو مؤثرات ٣٤١

مقتضى الأصل فى الشك فى تداخل الأسباب ٣٤٥

مقتضى الأصل فى الشك فى تداخل المسببات ٣٤٦

الفصل الثالث: فى مفهوم الوصف ٣٤٧

هنا تفصيلان ٣٥٢

الفصل الرابع: فى مفهوم الغايه ٣٥٥

الفصل الخامس: فى مفهوم الحصر ٣٥٩

الفصل السادس: فى مفهوم اللقب و العدد ٣٦٧

الفصل السابع: فى مفهوم العله و الحكمه المنصوصين ٣٦٩

المقام الأول: فى العله المنصوصه ٣٦٩

المقام الثانى: فى الحكمه المنصوصه ٣٧٠

الفصل الأول: فى تعريف العام ٣٧٥

الأمر الأول: فى تعريف العام الأصولى ٣٧٥

الأمر الثانى: فى أقسام العمومات ٣٧٦

الأمر الثالث: فى منشأ هذ التقسيم ٣٧٧

الأمر الرابع: فى خروج أسماء الأعداد عن العمومات ٣٧٧

الأمر الخامس: أن أداه العموم مثل لفظه «كل» موضوعه فى اللغه ٣٧٨

الأمر السادس: فى تأسيس الأصل ٣٧٨

الأمر السابع: فى كلفه دلالة نفى الطبعه و اسم الجنس و النكره على العموم ٣٨٠

الأمر الثامن: فى أنّ اللام فى الجمع هل تفيد العموم أو لا؟ ٣٨١

الفصل الثانى: فى حجّيه العامّ المخصّص فى الباقي بعد تخصيصه بالمخصّص المبيّن ٣٨٣

الفصل الثالث: فى حجّيه العامّ المخصّص فى الباقي بعد تخصيصه بالمخصّص المجمل ٣٨٥

الفصل الرابع: فى جواز العمل بالعامّ قبل الفحص و عدمه ٣٨٧

الفصل الخامس: فى عموميه التكليف و الخطابات لغير الموجودين و الحاضرين ٣٨٩

ثمره البحث عن تعميم الخطابات ٣٩٢

الفصل السادس: أنّ تعقّب العامّ بضمير لايراد منه إلّا بعض أفراد العامّ ٣٩٥

الفصل السابع: فى تعارض المفهوم مع العموم ٣٩٩

المقام الأوّل: فى أنواع المفهوم ٣٩٩

أقسام المفهوم الموافق ٣٩٩

المقام الثانى: فى تقديم المفاهيم الموافقه ٤٠٠

المقام الثالث: فى المفهوم المخالف ٤٠٢

الفصل الثامن: فى الاستثناء المتعقّب للجمل ٤٠٥

المقام الأوّل: فى مقام الشبوت ٤٠٥

المقام الثانى: فى مقام الاثبات ٤٠٦

الفصل التاسع: فى وجه تقديم الخاصّ على العامّ ٤١١

الفصل العاشر: ٤١٣

الفصل الحادى عشر: فى تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ٤١٥

الفصل الثانی عشر: فی الدوران بین التخصیص و النسخ ٤١٧

الفصل الأول: فی تعريف المطلق ٤٢٥

أسامی الأجناس: ٤٢٦

أعلام الأجناس: ٤٢٧

المعرّف باللام: ٤٢٨

النكره: ٤٢٩

الفصل الثاني: فی مقدمات الإطلاق ٤٣٣

بقی شیء ٤٣٦

تنبيهات: ٤٣٦

الفصل الثالث: فی كیفیة الجمع بین المطلق و المقيد ٤٤٣

الفصل الرابع: فی المجمل و المبین ٤٤٩

الباب الأول: فی القطع ٤٥٣

الفصل الأول: فی القطع، و يقع البحث فيه من جهات ٤٥٣

هنا أقوال: ٤٥٤

تنبيه فی حقیقه الحكم و مراتبه ٤٥٩

التنبيهات ٤٦٤

تعاضد الدين و العقل البديهي ٤٨٦

الملازمه بین الحكم العقلي و الشرعي ٤٨٧

موارد النهی عن العمل بالقطع ٤٩٠

ص: ٥٢٨

الفصل الأول: في أنّ التعبد به ممكن ذاتاً ولامحذور فيه ٤٩٩

الفصل الثاني ٥٠١

الفصل الثالث ٥٠٣

إمكان التعبد بالأصول ٥١٤

الفصل الرابع: في تأسيس الأصل ٥١٥

فهرس الموضوعات... ٥٣١

ص: ٥٢٩

سرشناسه: خرازی، سید محسن، ۱۳۱۵ -

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

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

مشخصات ظاهری: ۲ ج.

وضعیت فهرست نویسی: برونسپاری

یادداشت: عربی.

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

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

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

یادداشت: کتابنامه

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: جعفری، علیرضا، مصحح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/خ ع۴ ۱۳۷۶ ۸

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م. ۷۸-۲۹۹۴

ص: ۱







العنوان... خلاصه عمده الأصول (ج ٢)

الموضوع... اصول الفقه

تأليف... آيه الله السيد محسن الخزّازي

باهتمام... السيد عليّ رضا الجعفري

نشر... مؤسسه در راه حق

الطبعه... الأولى

المطبعه... ولي عصر (عج)

العدد... ١٠٠٠

ص: ٤

فى الأمارات التى ثبتت حجيتها بالأدله أو قيل بثبوتها.

وأعلم أن الأصل، هو عدم حجيه الظن و حرمة التعديده، ولكن يخرج عن هذا الأصل عدّه من الظنون من جهه قيام الأدله على حجيتها، و هى كما تلى:

و لا يخفى أن الظهورات الكلاميه حجه عند العقلاء، و لذا يحكمون بوجوب اتباعها فى تعيين المرادات و استقر بنائهم عليها فى جميع مخاطباتهم من الدعاوى و الأقرير و الوصايا و الشهادات و الإنشاءات و الإخبارات.

و ليست طريقه الشارع فى إفاده مراداته مغايره لطريقه العقلاء فى محاوراتهم، بل هى هى لأنه يتكلم مع الناس بلسانهم و يشهد له إرجاعات الشارع إلى الظهورات و احتجاجاته بها ثم إن الظهورات الكلاميه تتحقق من ظهور المفردات و الهيآت التركيبيه فى معانيها من دون فرق بين كون ذلك بالوضع أو القرائن المتصله المذكوره فى الكلام أو بالقرائن الحاليه المقرونه و غير ذلك.

و لو شك فى استعمال كلمه فى معناها الوضعى أم لافمقتضى أصاله الحقيقه هو استعمالها فيه فيتحقق ظهور الكلمه فيه بأصاله الحقيقه.

ولو شكَّ في وجود القرينه على خلاف المعنى الموضوع له و عدمه فمقتضى أصاله عدم القرينه هو العدم، فيتحقَّق الظهور بأصاله عدم القرينه.

ولو شكَّ في التخصيص أو التقييد فمقتضى أصاله العموم أو الاطلاق هو ظهور الكلام في العموم و الاطلاق بتلك الاصول.

ولو شكَّ في الخطأ و السهو و النسيان فمقتضى اصاله العدم هو الظهور و عدم حدوث هذه الامور.

ولو شكَّ في أنَّ هذه الظهورات مراده بالاراده الجديّه أو لا، فمقتضى أصاله التطابق بين الاراده الاستعماليّه و الجديّه هي ارادتها جدّاً.

ثم لا يخفى عليك أنَّ الحجّيه لاتختص بالمعاني الحقيقيه بل المعاني المجازيه التي تستفاد من الكلام بالقرينه تكون حجّه أيضاً لأنّ الملاك في الحجّيه هو الظهورات و هي موجوده فيها.

ثم لافرق في الحجّيه في الظهورات بين من قصد افهامه و غيره ما لم يتم قرينه على اختصاص الحكم بمن قصد افهامه.

كما لاتفاوت في الحجّيه بين أن تكون النصوص شرعيه أو عرفيه، و لا بين الشرعيه أن تكون النصوص قرآنيه أو روائيه.

ولكن مع ذلك اختلف في بعض الأمور المذكوره، فالأولى هو أن نذكر بعض تلك الموارد مع الجواب عنه و نقول بعون الله و توفيقه يقع الكلام في أمور:

### الأمر الأوّل:

أنّ المحكى عن المحقّق القمّي قدس سرّه هو اختصاص حجّيه الظهورات الكلاميه بمن قصد إفهامه و هذه الظهورات المقصوده بالافهام على قسمين أحدهما: الخطابات الشفاهيه التي كان المقصود منها افهام المخاطبين بها، و ثانيهما الكتب المصنفة لرجوع

كل ناظر إليها و أما الأخبار الواصلة من النبي صلى الله عليه وآله وسلم و الأئمة الأطهار عليهم السلام بعنوان الجواب عن الأسئلة أو الكتاب العزيز فالظهور اللفظي الحاصل منهما ليس حججه لنا إلّا من باب الظن المطلق الثابت حجّيته عند انسداد باب العلم لعدم كوننا مقصودين بالافهام فيهما فان المقصودين من الافهام فى القرآن أهل البيت عليهم السلام و هكذا المقصودين من الافهام فى الاجوبه المذكوره هم الذين سئلوا و بعبارة اخرى ادعى المحقق القمى أمرين، أحدهما: أنّ الأخبار الواصلة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم و الأئمة الأطهار عليهم السلام بعنوان السؤال و الجواب و هكذا الكتاب العزيز ليست كالمؤلفات حتى نكون من المقصودين بالافهام فيها.

وثانيهما: أنّه لا تجرى الأصول العقلية كأصالة عدم القرينه فى ظواهر الكلمات و الجملات بالنسبه إلى غير المقصودين بالافهام لاختصاص تلك الاصول بأمر جرت العاده بأنّها لو كانت لوصلت إلينا دون غيرها ممّا لم يكن كذلك و عليه فلادليل على عدم الاعتناء باحتمال إرادته الخلاف إذا كان الاحتمال المذكور مسبباً عن اختفاء امور لم يجر العاده القطعيه أو الظنيه بأنّها لو كانت لوصلت إلينا.

يمكن أن يقال أولاً: إنّنا نعمنع عدم كون الأخبار الواصلة كالكتب المؤلفه فإنّها و إن كانت كثيراً ما بعنوان الأجوبه عن الأسئلة ولكن تكون فى مقام بيان وظائف الناس من دون دخاله لخصوصية السائلين و للعصر دون عصر سيما إذا كان السؤال من مثل زواره و محمّد بن مسلم فأنهما فى مقام أخذ الجواب لصور المسائل بنحو يكون من القوانين الكليه و أيضاً نمنع اختصاص الظهورات القرآنيه لقوم دون قوم بعد جريان القرآن كمجرى الشمس و يشهد لذلك دعوته جميع الناس فى كل عصر إلى التدبّر فى آياته و الاتعاظ بمواعظه فكما تكون فى الكتب المؤلفه من المقصودين بالافهام فكذلك بالنسبه إلى الأخبار المذكوره و القرآن الكريم.

وثانياً: إنّنا ننكر عدم حجّية الظهورات اللفظية بالنسبة إلى غير المقصودين بالافهام مالم يحرز أنّ بناء المتكلم على القاء الرّموز و الاكتفاء بالقرائن الخفيه المعلومه بين المتكلم و السامع لجريان أصاله عدم القرينه بالنسبه إلى غير المقصودين بالافهام أيضاً عند العقلاء و يشهد لذلك سيره أصحاب الأئمّه عليهم السّلام فإنّهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الوارده إليهم كما يعملون بما يسمعون من أئمّتهم عليهم السّلام.

فما ذهب إليه المحقّق القمّي محل منع صغرى و كبرى، أما الصغرى فلما عرفت من أنّا من المقصودين بالافهام و أمّا الكبرى فلما ذكرنا من جريان أصاله عدم القرينه بالنسبه إلى غير المقصودين بالافهام عند العقلاء فلو سلمنا أنّا غير مقصودين بالافهام لكانت الظهورات حجه لنا أيضاً.

و دعوى اتكال الأئمّه عليهم السّلام على القرائن المنفصله مندفعه بأنّه و إن كانت صحيحه إلّا أنّه لا يقتضى اختصاص حجّيه الظهورات بمن قصد افهامها بل مقتضاه هو الفحص عن القرائن و مع عدم الظنّ يؤخذ بالظهورات.

واحتمال التقطيع لا يمنع عن انعقاد الظهور بعد كون المقطعين عارفين بأسلوب الكلام العربى و ملتزمين برعايه الأمانه.

لا يقال: لا يمتنع أن ينصب المتكلم قرينه لا يعرفها سوى من قصد افهامه و عليه فلا يمكن لمن لم يقصد افهامه ان يحتج بكلام المتكلم على تعيين مراده إذ لعلّه نصب قرينه خفيه عليه علّمها المخاطب فقط لأنّنا نقول إنّ محل الكلام فيما إذا صدر من المتكلم كلام متوجّه إلى مخاطب لا بما هو مخاطب خاص كما هو المفروض فإنّ غرض الشّارع ليس إلّا بثّ الأحكام بين الناس فلامجال لاحتمال الرّموز المانع من النّشر و البثّ كما لا يخفى.

و فى مثل هذا المورد لا يبعد دعوى البناء على عدم القرينه بعد الفحص و لاجاهه إلى حصول الإطمئنان بعدم وجود القرينه كما يظهر من سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره فلا تغفل.

## الأمر الثانى:

أن المناط فى حجّيه الكلام و اعتباره هو ظهوره عرفاً فى المراد الاستعمالى و الجدى و لو كان هذا الظهور مسبباً عن القرائن الموجوده فى الكلام و هذا هو الذى بنى عليه العقلاء فى إفاده المرادات بين الموالى و العبيد و غيرهم من أفراد الإنسان.

و لا يشترط فى حجّيه الظهور المذكور حصول الظنّ الشخصى بالوفاق أو عدم قيام الظنّ غير المعبر على الخلاف بل هو حجّيه و لو مع قيام الظنّ غير المعبر على الخلاف أو عدم حصول الظنّ بالوفاق و لذا لا يعذر عند العقلاء من خالف ظاهر الكلام من المولى بأحد الأمرين.

و دعوى أن توقّف الأصحاب فى العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور أو طرح الخبر المذكور مع اعترافهم بعدم حجّيه الشهره يشهد على أن حجّيه الظهورات متوقفه على عدم قيام الظنّ غير المعبر على خلافها.

مندفعه بأنّ وجه التوقّف أو الطرح مزاحمه الشهره للخبر من حيث الصدور إذ لا يحصل الوثوق بالصدور مع مخالفه المشهور مع أنّ الوثوق بالصدور لازم فى حجّيه الخبر لامزاحمه الشهره للخبر من جهه الظهور كما هو محل الكلام.

و هذا واضح فيما إذا كان المطلوب هو تحصيل الحجّيه و الأمن من العقوبه لوجود بناء العقلاء على كفايه العمل بالظواهر مطلقاً.



و أمّا إذا كان المطلوب هو تحصيل الواقع لا الاحتجاج كما إذا احتمل المريض إرادته خلاف الظاهر من كلام الطبيب لا يعمل بمجرد الظهور مالم يحصل الإطمئنان الشخصى بالواقع ولكنه خارج عن محل الكلام.

وهكذا الظهورات الواردة فى غير الأحكام الشرعيه كالأمور الواقعيه يكون اللّازم فى اعتبارها هو حصول الإطمئنان الشخصى بالأمور المذكوره إذ لا معنى للتعبّد بالنسبه إليها إلّا إذا أدرجت فى موضوع الأحكام كالإخبار بها عن الله سبحانه و تعالى فى يوم القيامه فحينئذ يصحّ التعبّد بها بهذا الاعتبار كما لا يخفى.

ثمّ إنّ محلّ الكلام فيما إذا انعقد الظهور فلا يتوقّف اعتباره على وفاق الظنّ الشخصى و لاعلى عدم قيام الظنّ غير المعتبر على خلافه.

و أمّا إذا اكتنف الكلام بما يصلح أن يكون صارفاً عن الظهور فلا ظهور حتّى يكون حجّه نعم لو لم يكتنف ما يصلح أن يكون صارفاً بالكلام انعقد الظهور و يحكمون بنفى احتمال الانصراف و ارتفاع الإجمال كما إذا قال المولى أكرم العلماء ثمّ ورد قول آخر من المولى لا تكرم زيدا و اشترك الزيد بين العالم و الجاهل فلا يرفع اليد عن ظهور العام فى العموم و شموله لزيد العالم بمجرد صدور لا تكرم زيدا بل يرفعون الإجمال بواسطه العموم و يحكمون بأنّ المراد من قوله لا تكرم زيدا هو الجاهل منهما.

ثمّ إنّ الظهورات الكلاميه و إن كانت من الظنون ولكن حجّيتها شرعاً من الضروريات إذ لا طريق للشارع فى إفادات مراده إلّا مابنى عليه العقلاء فى تفهيم مقاصدهم من الظهورات و عليه فظنيّه الظهورات لاتنافى قطعياً اعتبارها.

و إذا اتّضح ذلك فالآيات الناهيه عن العمل بالظنّ منصرفه عن العمل بالظهورات المذكوره لأنّ الأخذ بها أخذ فى الحقيقه بالقطع و الضروره.

ثم لا يذهب عليك بعدما عرفت من حججه الظهور العرفي أن الظهور العرفي لا يتعدد بتعدد الآحاد والأشخاص لتقوم الظهور العرفي باستظهار نوع الأفراد وهو غير قابل للتعدد نعم يمكن الاختلاف بين الآحاد في كون شيء أنه ظاهر في ذلك عرفاً أو غير ظاهر.

بأن يدعى كل واحد من طرفي الاختلاف ظهور الكلام عرفاً فيما ادعاه وحينئذ يمكن تعدد دعوى الظهور العرفي ولكن الظهور العرفي بحسب واقع العرف واحد والحججه مخصوصه به.

ومما ذكر يظهر عدم صحته ما يتوهم في زماننا هذا من حججه الظن الشخصي في الألفاظ والعبارات ولو مع عدم مراعاة القواعد الأدبيه والعقلايه بدعوى أن لكل شخص استظهاراً. وهو حجه له ضروره اختصاص أدله اعتبار الظهورات بالظهورات العرفيه لالشخصيه وللظهورات العرفيه قواعد و ضوابط ينتهى ملاحظتها وإعمالها إلى الظهور النوعى.

ودعوى أن التفسيرات المختلفه من القرآن الكريم تؤيد حججه الظهورات الشخصيه مندفعه، بأن التفسيرات المختلفه إن أمكن إرجاعها إلى معنى جامع فهو ظهور عرفى وإن لم يمكن ذلك فليس كلها بصحيح بل الصحيح هو واحد منها وهو ما يستظهر بالاستظهار العرفى والبقية من التفسير بالرأى وهو منهى عنه بالأخبار القطعيه.

ربما يقاس جواز الأخذ بالظنون الشخصيه بجواز الأخذ بالقراءات المختلفه للقرآن الكريم ولكنه مع الفارق فإن القراءات المختلفه وإن لم تكن جميعها بصحيحه ومطابقه للواقع لأن القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن قامت الأدله الخاصه على جواز الاكتفاء بواحد منها تسهياً للأمر هذا بخلاف المقام فإنه لا دليل على جواز الإكتفاء بالظن الشخصى.

و فى الختام أقول و لىس المدعى عدم لزوم التعمق الزائد حول النصوص والظواهر العرفية لكشف المطالب و الاستنباط بل هو لازم بتأكيد ولكن الواجب هو مراعاة القواعد الأدبية و الأصول العقلية و إنما مع عدم مراعاتها لاحتجته لتلك الظنون كما لا يخفى.

### الأمر الثالث:

أنه لافرق فى حججه الظهورات بين المحاورات العرفية و بين النقلية الشرعية كما لاتفاوت فى النقلية بين الظهورات القرآنية و بين الظهورات الحديثية.

و ذلك لعموم دليل حججه الظهورات و هو بناء العقلاء و المفروض أن الشارع لم يخترع طريقاً آخر لإفاده مراداته.

ولكن ذهب جماعه من الأخباريين فى الأعصار الأخيره إلى عدم جواز الأخذ بظهورات الكتاب العزيز فيما إذا لم يرد التفسير عن الأئمة المعصومين عليهم السلام و استدلووا لذلك بوجه:

منها: الأخبار الدالة على اختصاص فهم القرآن بالنبي و الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم، و من جمله هذه الأخبار خبر زيد الشحام عن أبى جعفر عليه السلام أنه قال فى حديث له مع قتاده المفسر و يحكى ياقناده إنما يعرف القرآن من خوطب به (١).

بدعوى أن مع اختصاص فهم القرآن بهم عليهم السلام لامجال للاستظهار من الآيات الكريمة لغيرهم و مع فرض الإمكان لاحتجته له.

ويمكن الجواب أولاً: بأن المراد من الاختصاص المذكور هو اختصاص فهم القرآن و هو لا ينافى إمكان الاستظهار من جمله من الآيات و حججتها بعد الاستظهار مع مراعاة شرائط الحجج كالفحص عن القيود و ملاحظه القرائن المتصلة و المنفصلة.

ص: ١٢

وردد الإمام عليه السّلام لمثل أبي حنيفة وقتاده عن الفتوى بظاهر القرآن يرجع إلى رده عن الاستقلال في الفتوى من دون مراجعته إلى أهل البيت عليهم السّلام أو من دون ملاحظه القرائن المتّصلة و المنفصلة.

وثانياً: بأنّ لازم الاختصاص هو أن يكون القرآن لغزاً أو معمى مع أنّه ليس كذلك لأنّ القرآن نزل ليخرج النّاس من الظلمات إلى النّور و كانت الأعراب يفهمونه بمجرد قراءة القرآن و تلاوته و أثر في نفوسهم أشدّ التأثير.

و الشّاهد على حجّيته ظواهر الآيات هو إرجاع النّاس إلى الكتاب في غير واحد من الأخبار إذ لا يمكن ذلك بدون حجّيته الظّهورات القرآنية.

ومنها: الأخبار الدالّة على أنّ القرآن الكريم يحتوي على مضامين شامخة و مطالب غامضة عالية لا تكاد تصل إليها أيدي أفكار اولى الأنظار غير الرّاسخين العالمين بتأويله.

و من تلك الأخبار ما رواه المعلّى بن خنيس عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم إنّهُ ليس شيء أبعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن و في ذلك تحيّر الخلائق أجمعون إلّا من شاء الله و إنّما أراد الله بتعميته في ذلك أن ينتهوا إلى بابه و صراطه و أن يعبدوه و ينتهوا في قوله إلى طاعه القوّام بكتابه و النّاطقين عن أمره و أن يستنبطوا ما احتاجوا إليه من ذلك عنهم لاعتن أنفسهم. (١)

و يمكن الجواب بأنّ اشتغال القرآن على المضامين العاليه الغامضة و اختصاص علمها بالرّاسخين في العلم و لزوم الرجوع اليهم في التفسير و التأويل لا ينافي وجود ظواهر فيه بالنّسبة إلى الأحكام و غيرها و حجّيتها لغيرهم.

ص: ١٣

هذا مضافاً إلى أن جعل تمام القرآن غامضاً لا يساعد مع تصريح القرآن بكونه عربياً مبيناً بل دعوى إبهام تمام القرآن ينافى قول أبي جعفر عليه السلام فمن زعم أن الكتاب مبهم فقد هلك وأهلك. (١)

وهكذا ينافى قول مولى الموحدين في ضمن احتجاجه على زنديق: ثم إن الله قسم كلامه ثلاثة أقسام فجعل قسماً يعرفه العالم و الجاهل و قسماً لا يعرفه إلا من صفا ذهنه و لطف حسه و صحّ تمييزه ممّن شرح الله صدره للإسلام و قسماً لا يعلمه إلا الله و ملائكته و الراسخون في العلم. (٢)

ومنها: أن القرآن يشتمل على المتشابهات و المتشابه يشمل الظواهر و لأقلّ من احتمال ذلك لتشابه معنى المتشابه.

و الجواب عنه واضح لمنع كون الظاهر من مصاديق المتشابه بل هو خصوص المجمل الذي ليس له ظهور في معنى من المعانى هذا مضافاً إلى أن التمسك بما يمنع عن الأخذ بالمتشابه في مورد يحتمل أن يكون متشابهاً يرجع إلى التمسك بالدليل في الشبهات الموضوعية و هو كما ترى.

ومنها: دعوى العلم الإجمالى بطرؤ تخصيصات و تقييدات و تجوزات في ظواهر الكتاب و عليه فلا يجوز العمل بالأصول اللفظية في أطراف المعلوم بالإجمال لتعارضها و سقوطها.

وفيه أن العلم الإجمالى يمنع عن العمل بالظواهر فيما إذا لم ينحل بالظفر بمقدار المعلوم بالإجمال و إلا فلا يبقى علم إجمالى بالنسبة إلى غير الموارد التي ظفرنا فيه بمقدار المعلوم بالإجمال.

ص: ١٤

١- (١) الوسائل، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى، ح ٣٩.

٢- (٢) الوسائل، الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٤٤.

ومنها: الروايات النَّاهية عن التفسير و هذه الأخبار على طوائف:

### الطائفة الأولى:

هى التى تدلّ على اختصاص التفسير بالأئمة عليهم السّلام كقوله عليه السّلام إنّ من علم ما اوتينا تفسير القرآن و أحكامه. (١)

و كقوله عليه السّلام تفسير القرآن على سبعة أوجه منه ما كان و منه ما لم يكن بعد تعرفه الأئمة عليهم السّلام. (٢)

### الطائفة الثانية:

هى التى نهت عن تفسير القرآن بالرأى كموثقه الريان عن الرضا عليه السّلام عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السّلام قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم قال الله جلّ جلاله: ما آمن بي من فسّر برأيه كلامى. (٣)

### الطائفة الثالثة:

هى التى تدلّ على المنع عن ضرب القرآن بعضه ببعض فى التفسير كقول أبى عبدالله عليه السّلام قال أبى: ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض إلّا كفر. (٤)

والجواب عنه:

أولاً: بأنّ الأخبار المذكورة دلّت على ممنوعيته خصوص التفسير و لانظر لها بالنسبة إلى الأخذ و العمل بظواهر الكتاب إذ ذلك لا يكون تفسيراً لاختصاص

ص: ١٥

١- (١) الوسائل، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى، ح ١٣.

٢- (٢) الوسائل، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى، ح ٥٠.

٣- (٣) الوسائل، الباب ٦ من أبواب صفات القاضى، ح ٢٢.

٤- (٤) الوسائل، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى، ح ٢٢.

موضوع التفسير بما له إجمال و خفاء بحيث يحتاج إلى كشف القناع الذى هو حقيقه التفسير و الظواهر لا تحتاج إلى التفسير و كشف القناع كما لا يخفى.

ويشهد لما ذكر تطبيق التفسير المنهى فى الروايات على تفسير البطون و ذكر المصاديق الخفيه التى لم تسبق إلى الأذهان.

وثانياً: بأننا لو سلمنا أنّ العمل بالظواهر من التفسير فالمنع عنه محمول على التفسير بالرأى و هو حمل اللفظ على خلاف ظاهره بمجرد رجحانه بنظره أو حمل المجمل على بعض الاحتمالات بمجرد رجحانه بنظره من دون إقامه دليل أو فحص لازم.

ومن المعلوم أنّ ذلك لا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغويّه و العرفيه بعد الفحص اللازم عن القرائن المتصله و المنفصله و العقليّه و النقليه من دون إعمال رأى.

وثالثاً: بأنّه لو سلمنا دلالة الأخبار المذكوره على المنع عن الأخذ بظهورات القرآنيه فلا بدّ من حملها على ما ذكر لتعارضها مع الأخبار الدالّه على جواز التمسّك بظواهر القرآن الكريم مثل خبر الثقلين و الروايات الدالّه على الإرجاع إلى ظواهر الكتاب و التدبّر فيها و جعلها معيار الصّحه الأخبار و عدمها و غير ذلك.

ومقتضى الجمع بين الأخبار هو حمل الأخبار النّاهيه على النهى عن التفسير بالرأى أو التفسير من دون الفحص اللازم لأنّ جواز التمسّك بظواهر القرآن و عرض الأخبار المتعارضه على تلك الظواهر وردّ الشروط المخالفه لظاهر القرآن و الإرجاعات إلى ظواهر الكتاب و غير ذلك من المسلّمات.

ودعوى أنّ الرجوع إلى الكتاب عند تعارض الأخبار أو تعيين الشروط الصّحيحه عن غيرها ليس من باب حجّيه ظواهر الكتاب بل لعلّه من جهه المرجّحيّه.

مندفعه بأنّه لا يساعد مع التعميرات الوارده فى الأخبار من أنّ القرآن شاهد صدق و نور و هدايه و فصل الخطاب و غيره ممّا يكون من خصائص الحجّيه كما لا يخفى.

التنبه الأول:

أنه ربّما يتوهّم أنّ البحث عن اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى إذ ما من آية من الآيات إلّا ورد فيها خبر أو أخبار فلو لم يكن ظواهر الآيات حجّة كفى الأخذ بالأخبار الواردة حول الآيات.

وأجيب عنه:

أولاً: بأنّ الآيات الواردة في العبادات وإن كانت أغلبها كذلك ولكن غيرها من إطلاقات المعاملات ممّا يتمسك بها في الفروع غير المنصوصه أو المنصوصه بالنصوص المتكافئه كثيره مثل قوله تعالى: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) و (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) و (تِجَارَةٌ عَنِ تَرَاضٍ) و (فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ) و (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ) و (وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ) و غير ذلك.

هذا مضافاً إلى أنّ الأخبار الواردة حول الآيات في العبادات ربّما تكون متعارضه أو ضعفاً ففي هذه الموارد يؤخذ بظهور الآيات.

نعم يمكن أن يقال: حيث لا يحرز كون المتكلم في مقام البيان لأصل التشريع في الآيات الواردة في العبادات فلا يجوز أن يؤخذ بظهور إطلاقاتها بخلاف الآيات الواردة في الإيضائيات أو التأسيسيات التي كان موضوعها من الموضوعات العرفيه أو اللغويه كالمعاملات و الجهاد و الدفاع و نحوهما لمعلوميته الموضوع العرفيه أو اللغويه كالمعاملات و الجهاد و الدفاع و نحوهما لمعلوميته الموضوع عند العرف و اللغة و لاجابه إلى بيان الشّارع أللهم إلّا أن يقال: بكفايه الإطلاق المقامي في العباديات بعد حلول وقت العمل إذا اكتفاء الشّارع بما ذكره من الآيات بعد حلول وقت العمل يكشف عن إرادته إطلاقاتها و ذلك لأنّه لو لم يرد الإطلاق لاتّخذ سبيلاً آخر لبيان مراده.



أنّ اللازم بعد حجّیه ظهورات الكتاب هو إحراز كون الظاهر من الكتاب و عليه فإذا اشتبه في ظاهر أنّه من الكتاب أم لا فليس الظاهر المذكور حجّه و يتفرّع عليه أنّه لو اختلفت قراءة القرآن، بحيث يوجب الاختلاف في الظهور و الأحكام مثل يطهرن بالتشديد و التخفيف فإنّ الأوّل ظاهر في لزوم الاغتسال في جواز معاشره و الثانی ظاهر في كفايه انتقاء عن الحيض في ذلك ففي مثل هذا لا يجوز التمسّك بأحدهما لإثبات خصوص ما يكون ظاهراً فيه لعدم إحراز كونه من ظاهر الكتاب فاللازم في الحجّیه إحراز كون الظاهر من الكتاب.

و دعوى تواتر جميع القراءات ممّا لأصل له و إنّما الثّابت جواز القراءة و لاملازمه بينها و بين تواترها كما لاملازمه بين جواز القراءة تعبداً و جواز الاستدلال بها.

و دعوى قيام الإجماع على تواتر القراءات كما ترى لعدم تحقّقه باتفاق مذهب واحد عند مخالفه الآخرين.

و القول بأنّ اهتمام الصحابه و التابعين بالقرآن يقضى بتواتر قراءاته غير سديد لأنّه لا يثبت به إلّا تواتر القرآن لا كفيّه قراءاته و لو كفى ذلك في إثبات تواتر القراءات فلا وجه لتخصيصه بالقراءات السبعه أو العشره بل لازمه هو الالتزام بتواتر جميع القراءات و هو واضح الفساد و قد اعترف جمع كثير من العلماء بعدم الملازمه بين تواتر القرآن و تواتر القراءات.

قال الزركشى في البرهان القرآن: و القراءات حقيقتان متغايرتان إلى أن قال: و القراءات السبع متواتره عند الجمهور إلى أن قال: و التحقيق أنّها متواتره عن الأئمّه السبعه أمّا تواترها عن النّبي صلى الله عليه و آله و سلّم ففيه نظر فإنّ اسنادهم بهذه القراءات السبع موجود في كتب القراءات و ممّا نقل الواحد عن الواحد.

نسب إلى المشهور حجّيه قول اللغويين في تعيين الأوضاع وتشخيص الحقائق عن المجازات وتعيين الظهورات المفردة و التركيبية و استدللّ له بقيام بناء العقلاء على الرجوع إليهم في استعمال اللغات و الاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاجات و لم ينكر ذلك أحد على أحد.

و دعوى أنّ القدر المتيقّن من الرجوع إليهم هو ما إذا اجتمع شرائط الشّهاده من العدد و العداله لامطلقاً.

مندفعه، بمنع اشتراط ذلك في الرجوع إليهم لوضوح رجوعهم إليهم من دون اعتبار التعدّد أو اعتبار الإخبار عن حسّ و هذا يكشف عن كون الرجوع إليهم من باب أنّهم مهرة الفنّ و أهل خبره لامن باب الشّهاده.

و القول بأنّ هذا البناء لم يحرز وجوده في زمان الأئمة عليهم السّلام حتّى يكون حجّه بعدم الرّدع عنه ولا كتاب لغه في ذلك العصر حتّى يرجع إليه.

ممنوع أولاً: بأنّ عدم الرّدع عن الكلّي المعمول به وهو رجوع الجاهل إلى العالم في الأمور يكفى في إمضاء آحاد الكلّي المذكور و لاحاجه إلى إحراز كون كلّ فرد موجوداً في عصر الإمام عليه السّلام.

وثانياً: يمنع عدم ثبوت رجوع الناس إلى مهرة اللّغه في صدر الإسلام بل قبله مع شيوع الاستعمالات اللّغويه وتبادل الأدبيّات بين الجوامع ووجود الحاجه في فهم اللّغات و التراكيب المعموله إلى ذلك.

وثالثاً: بأنّ بعض الكتب اللّغويه مدوّن في زمن الإمام الصادق عليه السّلام ككتاب خليل وفي زمن الإمام الجواد عليه السّلام ككتاب جمهره ويرجع إليه ولم يردع عنه.

فيتحصّل أنّ الرجوع إلى قول اللّغويين من باب أنّهم خبراء و مهرة و عليه فقولهم حجّه فيما أخبروا به ممّا كانوا فيه خبراء من دون فرق بين كون ذلك من موارد الاستعمال أو الحقيقه والمجاز أو الظهورات المفرده أو التركيبه هذا مضافاً إلى إمكان إدراج قوله في خبر الواحد الموثوق به بضميمه أصاله عدم الغفله.

لا يقال: إنّ الرّجوع إلى أهل اللّغه ليس من باب الخبرويه لأنّ الرجوع إلى أهل الخبره إنما هو في الأمور الحدسيّه التي تحتاج إلى إعمال النظر والرأى لافى الأمور الحسيّه التي لادخل للنظر والرأى فيها.

وتعيين معانى الألفاظ من قبيل الأمور الحسيّه لأنّ اللغوى ينقلها على ما وجدته في الاستعمالات والمحاورات و عليه فيدخل إخبار اللغوى في الشهاده التي اعتبر فيها العدالة والتّعدد في مورد القضاء لأنّنا نقول إنّ تخصيص الخبره بالأمور الحدسيه كما ترى لأنّ الطبابه مبتنيه على الحسّ و التجربه و مع ذلك لها خبراء و مهرة يعتمد عليهم و هكذا علم الرجال يبتنى على مارآه و سماع الرجال من أحوال الأشخاص و هما من حسّيات و مع ذلك له خبراء يعتمد عليهم.

هذا مضافاً إلى أنّ علم اللّغه لا يخلو عن حدس أيضاً إذ اللغوى إذا رأى الاستعمالات المتكرّره في مثل رغب عنه في معنى الإعراض ورغب فيه في معنى

التمايل حصل له الحدس بأنّ كلمه عنه بعد فعل رغب قرينه عامّه على إرادته الإعراض و هكذا فى كلمه فيه بعد فعل رغب قرينه عامّه على إرادته التمايل.

بل رأى اللغوى كثيراً ما يكون على أساس الحدس وإعمال النظر فإنّه وإن كان رأس ماله السّماع و تتبع موارد الاستعمالات إلّا أنّه لابدّ له أيضاً أن يقارن بين موارد الاستعمالات و يجتهد فى تخريج و تجريد المعانى الّتى يستعمل فيها اللفظ و الّتى تستفاد من مجموع تلك المسموعات.

و بالجمله يجوز الرجوع إلى قول اللغوى فيما يكون فيه ماهراً وخبيراً من دون فرق بين موارد الاستعمالات و تعيين الظهورات والحقيقه والمجاز.



و الإجماع إمّا منقول وهو داخل فى الأمارات الظّئيه وإمّا محصّل وهو لهذا السبب من مصاديق القطع هو ذكره فى القطع لافى المقام ولعلّ ذكره من باب توقف معرفه المنقول عليه وكيف كان فتحقيق الحال فى الإجماع يتوقف على ذكر امور.

### الأمر الأوّل:

فى المراد من الإجماع عند العامّه.

و اعلم أنّ المراد منه عندهم هو اتفاق الكلّ ويقصدون منه إمّا اتفاق الأمّه أو اتفاق أهل الحلّ والعقد أو اتفاق المجتهدين فى عصر واحد على أمر من الأمور.

و على كلّ تقدير يكون الإجماع عندهم حجّه بنفسه و دليل فى قبال الكتاب و السنه.

و استدّلوا له بالنبوّى صلى الله عليه و آله و سلّم أنّ أمتى لاتجتمع على ضلاله فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم.

أو أنّ الله أجازكم من ثلاث خلال أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا... و أن لاتجتمعوا على ضلاله.

أورد عليه بضعف السند و الإرسال و اختصاص الدليل بالشق الأول من معنى الاتفاق هذا مضافاً إلى أنّ الضلاله تستبطن الإثم و الانحراف و هو أخص من الخطأ و عدم الحجّيه.

### الأمر الثاني:

فى المراد من الإجماع عند الخاصّه.

و لا يخفى أنّ الإجماع عندهم قد يطلق على اتفاق العلماء من القدماء و المتأخّرين و قد يطلق على جماعه من العلماء كالقدماء أو المتأخّرين أو علماء عصر واحد.

و الإجماع بأى معنى كان لا يكون حجّيه بنفسه و إنّما حجّيته من ناحيه كشفه عن قول المعصوم أو تقريره و من المعلوم أنّ المكشوف من مصاديق السنّه و عليه فلا يكون الإجماع عند الخاصّه شيئاً مستقلاً فى قبال الكتاب و السنّه.

### الأمر الثالث:

فى وجوه الكشف

الوجه الأوّل: الحسن كما إذا سمع الحكم من الإمام فى جملة جماعه لا يعرف أعيانهم وهو الذى يسمّى بالإجماع الدخولى و التشرّفى وهذا نادر و على فرض وجوده لا إشكال فى حجّيته.

الوجه الثانى: قاعده اللطف ذهب جماعه إلى أنّ الإجماع الاصطلاحى و هو اتفاق علماء الإماميه فى عصر واحد على أمر حجّيه و كاشف عن رأى المعصوم عليه السلام إذ من الرحمه الواجبه فى الحكمه الإلهيه أن يكون فى المجتهدين من علماء العصر من

يكون رأيه موافقاً لرأى إمام عصره وصاحب أمره ومع عدم ذلك لزم أن يكون الآراء كلها باطله وهو ينافى الحكمه المذكوره فإذا اتفقوا على أمر علم بقاعده اللطف أنه رأى المعصوم وهو حججه ولكن المحكى عن السيد المرتضى و أنه يجوز أن يكون الحق عند الإمام و الأقوال الأخر كلها باطله و لا يجب عليه الظهور لأننا إذا كنا نحن السبب فى استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبما يكون معه من الأحكام قد فاتنا من قبل أنفسنا و لو أزلنا سبب الاستتار لظهر الانتفاء و انتفعنا به و أدى إلينا الحق الذى كان عنده.

و ربما يؤيد ذلك بأن قاعده اللطف ليست تامه فى باب النبوه و لافى باب الإمامه.

ويمكن أن يقال: إن قاعده اللطف و الحكمه الإلهيه تامه و التخلف عنهما يوجب نقض الغرض أو الخلف فى الحكمه الإلهيه مع أن هدايه العباد ممّا تعلقت به الإراده الحتميه الإلهيه ولكن تماميتها فى البابين لاتستلزم جواز الاستدلال بها فى المقام لما أشار إليه السيد المرتضى فلا تغفل.

الوجه الثالث: تقرير المعصوم كما أفاده بعض الأعلام و بيانه أن الإجماع إذا كان فى الأصول المتلقاه و اتصل إلى زمان المعصوم و كان بمرأى و بمنظر الإمام عليه السلام و لم يرشدهم إلى خلاف ما اتفقوا عليه فهو تقرير له بالنسبه إلى ما اتفقوا عليه.

و إلاً لزم عليه بيان خطأهم مع حضوره و شهوده عندهم و حيث لم يرشدهم على الخلاف علم تقريره بالنسبه إلى مورد الإجماع و الاتفاق كسائر موارد التقرير كما لا يخفى.

و لافرق فى ذلك بين أن يكون الإجماع المذكور معلوم المدرك أو محتمله و بين أن لا يكون و لا بين أن يكون مدركهم صحيحاً أو غير صحيح و لا يضرّ بهذا



الاجماع أعنى إجماع القدماء المتصل بإجماع أصحاب الأئمة اختلاف المتأخرين أو إجماعهم على الخلاف لما عرفت من كشف هذا الإجماع عن تقرير المعصوم عليه السلام.

ولا إشكال فيه وإنما الإشكال فى طريق إحراز هذا الإجماع إذ لا وسيله لنا لذلك إلا الحدس كما إذا رأينا إجماع القدماء فى قبال العامه فحصل لنا الحدس بأن رأى القدماء موافق لرأى الأصحاب وهو بمشهد الإمام ومرآه ويكون مورداً لتقريره.

الوجه الرابع: هو الحدس وهو على أقسام أحدها: أن يحصل لنا العلم برأى المعصوم بالحدس الضرورى الحاصل من مبادئ محسوسه بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ فى الحسّ و المراد من المبادئ المحسوسه من رؤيه الفتاوى أو استماع الأقوال.

وثانيها: أن يحصل لنا العلم برأى المعصوم بالحدس الاتفاقي من رؤيه فتاوى جماعه من الفقهاء و إن لم تكن كذلك بحسب العاده.

وثالثها: أن يحصل لنا العلم بذلك بالحدس من مقدمات نظريه وعقليه كما إذا رأينا اتفاقهم فى بعض المسائل الأصوليه أو القواعد اللفظيه و زعمنا أنّ مورد الكلام من موارد هما فيحصل لنا الحدس بأن بقيه الأفراد أيضاً كذلك مع أنّا لم نر آرائهم و لم نسمع أقوالهم.

و لا مجال للأخير بعد احتمال الخطأ فى التطبيق أو احتمال وجود دليل عندهم على خلاف القواعد و الأصول.

كما لا مجال للقسم الثانى لندرّه حصول العلم بدليل تامّ من رأى جماعه معدوده من العلماء فانحصر الأمر فى القسم الأوّل و له تقاريب منها مأمّر فى ثالث الوجوه

من أن إجماع القدماء إذا كان متصلاً بإجماع أصحاب الأئمة حصل لنا العلم بتقرير المعصوم بالنسبة إلى آرائهم.

و لعل ذلك يحرز في موارد كان رأى علماء الإمامية على خلاف العامه و لا يرد على هذا التقريب شىء من الإشكالات الواردة على التقريب الآتى.

ومنها: أن الإجماع المحض سواء كان من القدماء أو المتأخرين يكشف عن وجود النص إذا كان مورد الإجماع مخالفاً للقواعد والأصول ولم يستندوا إلى دليل إذ معه يحصل الحدس القطعى أو الاطمئنانى بتلقيهم ذلك ممن يكون قوله حججه عند الجميع ويكشف الإجماع عن وجود السينه بينهم كانت نقيه الدلاله و تامه السند حتى من جهه الصدور بحيث لو وصلت إلى المتأخرين عن المجمعين لنالوا منه مانالوا منه ولا يلزم فى هذا الإجماع الاتفاق بل يكفيه إجماع جلّ الأصحاب ويرد عليه أولاً: أنه لا علم بالملازمه بين إجماع العلماء على أمر وبين تلقيهم ذلك من المعصوم بعد احتمال وجود الأدله العقلية أو كون المسأله من المسائل التفريعيه التى استنبطوها من الأصول والتمتقاه من الأئمه عليهم السلام.

نعم لو كانت المسأله من المسائل النقليه الأصلية أمكن الحدس بأنهم تلقوه من المعصوم عليه السلام ولعلّ مورد الكلام هو هذا.

وثانياً: أن هذه الطريقه موهونه إذ من البعيد جداً أن يقف الكلينى أو الصدوق أو الشيخ و من بعده على روايه متقنه داله على المقصود و مع ذلك تركوا نقلها فى كتبهم و هى صارت مكشوفه بالإجماع و الاتفاق.

أللهم إلهنا أن يقال: ربما لم يكن مورد فتاوى القدماء هى الروايه المسنده بل هى المرسلات المعمول بها و ليس دأب أرباب الكتب نقلها فى الجوامع الروائيه فتأمل.

وثالثاً: أنّ دعوى الملازمه العاديه بين الإجماع وقول المعصوم بدعوى أنّ العاده تحكم بأنّ اتفاق المرؤسين على أمر لا ينفك عن رأى الرّئيس لا تتمّ إلّا إذا كان المرؤسون ملازمين لمحضر رئيسهم و هو غير ميسور فى زمان الغيبه نعم الملازمه الاتفاقيه بمعنى كون الاتفاق يكشف أحياناً عن قول المعصوم عليه السّلام من باب الاتفاق ممّا لاسيل إلى إنكارها ولكنّه لا يجدى فى حجّيه الإجماع بنحو الإطلاق.

ورابعاً: أنّ غايه ما يقتضيه الإجماع أنّ الفقهاء حيث لا يفتون بدون المستند علم أنّهم استندوا إلى الدليل وأما أنّ هذا الدليل تامّ سنداً ودلاله فلا دليل له ويمكن أن يكون الدليل المذكور غير تامّ عندنا سنداً ودلاله.

و اجيب عنه بأنّ اتفاق الأصحاب مع اختلاف مشاربهم يكفى فى إحراز تماميه الدليل من جهه الدلاله والسند أللهمّ إلّا أن يقال: حصول الإطمئنان بذلك مشكل بعد ما رأينا من وقوع الخلاف بين المتأخرين والمتقدمين فى مسأله منزوحات البئر.

و الحاصل أنّ الإجماع المحصّل المبنتى على مباد محسوسه يكشف عن وجود النص عند تماميه الخصوصيات اللازمه للكشف المذكور وهذه التماميه غير محرزه عندنا.

فالأولى هو العدول عن هذا التقريب إلى التقريب السّابق من الإجماع المتصل بإجماع الأصحاب حيث إنّه كان فى مرآى و مسمع الإمام المعصوم فإذا لم يردع عنه الإمام كشف عن تقريره إياه.

و لافرق فى ذلك بين أن يكون لهم مستند أو لا يكون و بين أن يكون المستند تامّ أو غير تامّ و بين أن يكون المسأله موافقه للقاعده أو لا تكون إذ الإجماع المحصّل المذكور فى هذا التقريب يكشف على جمع التقادير عن تقرير الإمام المعصوم عليه السّلام نعم يلزم أن يكون من المسائل الأصليه لا الفرعيه المستنبطه من

الأصول المتلقاه من الأئمة عليهم السّلام و يلحق بالإجماع فهم العلماء فإنّه إذا اتصل إلى فهم الأصحاب فى المسائل المذكوره يكشف عن تقرير الإمام عليه السّلام.

#### الأمر الرابع:

فى الإجماع المنقول بحسب مقام الثبوت.

واعلم أنّ الإجماع المنقول إمّا إخبار عن السّيب و هى الفتاوى فإن كان إخبار الناقل عن الحسّ كما إذا رأى أو سمع فتاويهم بواسطه المشايخ فلا إشكال فى حجّيته لأنّه خبر واحد عن حسّ و هو حجّه ببناء العقلاء وإمضاء الشّارع وحينئذٍ إن كان المنقول كافياً عند المنقول إليه للكشف عن رأى المعصوم و تقريره فهو كالمحصّل حجّه على ما فصل آنفاً.

فلا يضرّ بذلك كون الكشف المذكور حدسياً يعدّ كونه من لوازم الإخبار الحسى فإنّ لوازم الأمارات تثبت بثبوتها.

نعم اللازم هو أن يكون النقل ممّن يكون مشرفاً على الأقوال والآراء ومطلعاً عليها حتّى يكون عن حسّ مثل صاحب مفتاح الكرامه والعلامة الحلّى قدّس سرّهما فى المتأخّرين والشيخين فى المتقدّمين.

و إن لم يكن المنقول كافياً عند المنقول إليه للكشف ولكن إذا انضمّ إلى سائر الفتاوى كشف عن تقرير الإمام عليه السّلام فهو أيضاً حجّه و مشمول لأدله الاعتبار لانتهاؤه إلى حكم شرعى فيكون مرتبطاً به بخلاف ما إذا لم يكشف و لو مع الانضمام فإنّه لا يرتبط بالحكم الشرعى وليس بحجّه و إن كان إخبار الناقل عن الحدس فلا دليل على حجّيته لاختصاص أدله حجّيه الخبر بالأمر الحسىّ أو القريبه بها لا الحدسيه.

هذا كلّه بحسب مقام الثبوت.

فى كىفبه الإجماعاء المنقوله بحسب مقام الإثبات

ولايذهب عليك أنّ الإجماعاء المنقوله قد تكون مستنده إلى الحسّ أو مايقرب منه وهى تكون كاشفه عن رأى الإمام أو تقريره عليه السّلام ولا كلام فيها عند إحرازها ولكنّها نادره وقد تكون مبتيه على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمه عقلاً وهى الغالب.

و الإجماعاء المبتيه على الحدس أو الاعتقاد المذكور لافائده لنقلها لأنّها بنفسها لاتفيد ولا تصلح للانضمام أيضاً لكونها مبتيه على الحدس لا الحسّ.

ثمّ إنّ الناقل للإجماع عن حسّ إن احتمل فى حقّه تتبع فتاوى من ادعى اتفاهم فلا إشكال فى حجّيه نقله وفى إلحاقه بالخبر الواحد ولكن كشفه عن قول الإمام أو تقريره غير محرز لأنّ استناد كلّ بعض منهم إلى مالانراه دليلاً ليس أمراً مخالفاً للعادة.

فتحصّل: أنّ استلزام الإجماع المنقول المبني على الحسّ للتأمّ الدّلاله غير محرز إذ من المحتمل أنّهم استندوا بما لانراه دليلاً لو وصل إلينا وهو لا يكون مخالفاً للعادة.

وعليه تسقط الإجماعاء عن الحجّيه مطلقاً سواء كانت محضّله أو منقوله لعدم كشفها عن الدّليل التّام عندنا ومع عدم كشفها عن الدّليل التّام لاتكون مشموله لأدّله حجّيه الأخبار.

نعم تتمّ الإجماعاء المنقوله فى المسائل الأصليه المتلقاه من الأئمّه عليهم السّلام المبتيه على الحسّ المتّصله بإجماعاء أصحاب الأئمّه عليهم السّلام فإنّها تكشف عن تقرير الإمام المعصوم عليه السّلام وإن استندوا إلى مالايتم فالإجماع ليس بحجّه عدى الإجماع المتّصل

يأجماع الأصحاب فى المسائل الأصلية الكاشف عن تقرير المعصوم من دون فرق بين المحصّل والمنقول إذا كان المنقول عن حسّ لكونه مشمولاً لأدله حجّيه الخبر الواحد ولا تفاوت فيه بين كون المنقول تمام السبب أو جزئه فيما إذا أمكن تميمه بسائر الآراء و الأمارات بحيث يتصل بأجماع أصحاب الأئمة عليهم السّلام و يكشف عن تقرير الإمام المعصوم عليه السّلام.

## التنبيهات

التنبيه الأول:

أنّ الظاهر من الشّرخ الأعظم أنّ تحصيل قول الإمام من طريق الحسّ منحصر فى سماع قوله عليه السّلام فى ضمن أقوال المجمعين و هو ممّا يعلم بعدم تحقّقه لنوع الحاكين للإجماعات.

منعه فى نهايه الاصول بدعوى أنّ مراد الأصحاب من نقل قول الإمام هو نقله ولو بطريق صحيح وصل إلى الناقل وبعبارة اخرى النقل بالطريق الصحيح أيضاً من مصاديق الحسّ والتعبير عن الخبر بالإجماع من جهة عدم تمكّنهم من الاستدلال بالخبر فى قبال العامّة لانحصار السّينه عندهم فى السنّه النبويه و لذا أدرجوا الخبر تحت عنوان الإجماع ومرادهم حينئذٍ من الإجماع هو الخبر الصحيح فمتى استدّلوا فى مسأله بالإجماع أرادوا بذلك قول المعصوم ولكن لا بالسماع من شخصه عليه السّلام بل بوصول صحيح معتبر إلى ناقل الإجماع و عليه فلاوجه لحصر قول الإمام الثابت بالحسّ فى السّماع من شخص إمام العصر عجل الله تعالى فرجه الشريف حتّى يحكم عليه بالتدريه أو عدم الوقوع إلى أن قال و بالجمله فإذا رأيت الشّرخ الطوسى قد يتمسك فى بعض المسائل بأجماع الطائفه مع كونها ممّا وردت فيها روايات

ص: ٣١

مستفيضه أو متواتره وافية بإثبات المسأله فليس مقصوده حينئذٍ من الإجماع اتفاق الفقهاء وكشف قول الإمام بسببه بل أراد به قول الإمام المعصوم المنقول له بالإخبار المسنده المعتبره عنده الموجه للعلم به إلى أن قال وقد ظهر لك بما ذكرناه إلى هذا أن الإجماعات المنقوله في كلمات القدماء ليست بمعنى أن ناقل الاجماع استكشف قول الإمام من اتفاق جماعه هو داخل فيهم بل قصدوا بالإجماع ما هو الملاك عندهم لحجته وهو نفس قول الإمام الواصل إليهم بالأدله المعتبره.

و على هذا فناقل الإجماع إن كان عدلاً وثقه وكان نقله محتملاً لكونه عن حسّ كان نقله الإجماع في المسائل الفقهيّه الأصليّه المبتنيه على النقل حجّه و وزانه وزان نقل الخبر عن الأئمه عليهم السّلام وأمّا في المسائل التفرعيّه فليس بحجّه لأنّه إخبار عن حدس الناقل واستنباطه انتهى. ولا يخفى عليك أنّ مقتضى ما ذكر هو خروج الإجماعات المنقوله عن القدماء عن محل الكلام لأنّ البحث في حجّته الإجماع بمعناه الاصطلاحي وهو كما ترى.

هذا مضافاً إلى أنّه لو كان كذلك كان المناسب أن لم يصف الإجماع إلى الطائفه أو الفرقة فإنّ الحجّه عند العامّه هو اتفاق الكل لإجماع جماعه من الأئمه بعنوان طائفه الشّيعه.

وأيضاً كان المناسب أن لم يعطف عليه الأخبار خصوصاً مع تعبير وأخبارهم الظاهر في أنّ المراد منه هو أخبار الشّيعه لا السّنيّه النبويّه المرويّه عن طريق العامّه.

هذا مضافاً إلى أنّ الشيخ لم يحترز عن ذكر الزوايات الوارده عن الأئمه عليهم السّلام في المبسوط والخلاف حتّى يضطرّ إلى التعبير عنها بالإجماع.

ولو سلّم أنّ المراد من الإجماعات المنقوله في كلمات القدماء هو الإخبار عن الأخبار دخلت المسأله في الخبر الصحيح المنقول بالخبر الواحد وهو في الحقيقه

خبر عن الخبر ومن المعلوم أنه مشمول لأدله حجّيته الخبر ولكن تماميته دلالة الخبر المنقول بالخبر عنه الناقل لا تكون مستلزمه  
تماميته عند المنقول إليه كما لا يخفى.

على أنه لا يصح الاعتماد عليه لعدم المعرفة بالواسطة بينهم وبين المعصوم وعدم ثبوت وثاقتها.

و ينقدح ممّا ذكر أنه لاوجه لرفع اليد عن المعنى الاصطلاحي للإجماع في كلمات القدماء بل المقصود منه هو معناه  
الاصطلاحي.

التنبيه الثاني:

ربّما يتوهم أنه لا يمكن للمتأخرين العثور على مؤلفات القدماء أو آرائهم بأجمعهم لعدم كونها باقية إلى زمانهم هذا مضافاً إلى  
عدم ضبطهم أسماء المؤلفين فضلاً عن كتبهم و عليه فكيف يمكن تحصيل الإجماع من مؤلفاتهم أو آرائهم بل لا يمكن تحصيل  
الإجماع للمتقدمين أيضاً لقصور اطلاعهم على تأليفات جميع العلماء مع تفرّقتهم في البلاد و فقدان صنعه الطبع و بعد الحوزات  
العلمية بعضها عن بعض و عدم إمكانات الاستخبار لكلّ واحده بالنسبة إلى الأخرى.

وعليه فالميسور من الإجماع لا يفيد والمفيد منه معسور أو متعذر ويمكن الجواب عنه بأنّ الحوزات العلمية اطّلعوا على آراء  
المشهورين ومؤلّفاتهم والاستنساخ أمر شائع في ذلك العصر فإذا أجمع العلماء المشهورون على أمر ولم يذكروا الخلاف حصل  
الحدس القريب بالحسّ باتّفاق الآخريين معهم إذ لو كان رأيهم مخالفاً معهم لأطّلعوا عليه وذكروه وأبطلوه فحيث لم يذكروا  
خلافاً علم الاتّحاد والاتّفاق فمن اتّفاق الأكابر في الكتب الموجودة يصحّ الحدس بأنّ ذلك الحكم رأى عامّ لكلّ فقيه في ذلك  
العصر و بعد إحراز الإجماع من القدماء أمكن



إحراز إجماع الأصحاب بالحدس القريب إذ لو كانوا مخالفين لظهر ذلك للقدماء لقرب عهدهم بهم ولم يدعوا في المسائل الفقهيّة قبال العامّة بأنّ دليلنا إجماع الطائفة أو إجماع الفرقة.

التنبيه الثالث:

أنّه لا يخفى عليك أنّ الإجماعات المنقولة ربّما تكون متعارضه والتعارض فيها إمّا من ناحيه المسبّب إذا لا يجتمع مثلاً الإجماع على حرمة صلاه الجمعة في زمان الغيبه مع الإجماع على وجوبها فيه للعلم بكذب أحدهما فإذا فرضنا أنّ الإجماعين مشمولان لأدله حجّيه الخبر الواحد و سلّمنا كشف الإجماع عن قول المعصوم بالحسّ أو بقريب منه يترتب على المتعارضين من الإجماعين المنقولين حكم الخبرين المتعارضين من الأخذ بالمرجّحات إن كانت وإلّا فالحكم بالتخيير أو بالتساقط على القولين في ذلك الباب وإمّا من ناحيه السبب كما إذا أُريد من الإجماع اتّفاق جميع العلماء فإنّه يقع التعارض بين النقلين المتنافيين لامتناع اتّفاق الكلّ على المتناقضين ويترتب عليهما حكم المتعارضين بخلاف ما إذا أُريد من الإجماع رأى جماعه من العلماء يوجب القطع برأى المعصوم إذ لا تعارض حينئذٍ من جهه السبب لإمكان صدق كلّ ناقل في نقل وجود آراء جماعه حصل فيها له القطع برأى المعصوم عليه السّلام وإن كانا متعارضين بحسب المسبّب ولكن لا يصلح كلّ نقل لأن يكون سبباً عنه المنقول إليه بعد وجود نقل الخلاف في مورده أللهمّ إلّا إذا كان أحدهما مشتملاً على خصوصيّه راجحه موجب للجزم برأى المعصوم ولو مع الأطلاع على الخلاف.

ص: ٣٤

التنبیه الرابع:

أنّ الإجماع المركّب هو اجتماع العلماء على نفى القول الثالث مع اختلافهم فى المسأله على القولين.

وهو على قسمين: أحدهما: أنّ كلّ جماعه ينفون القول الثالث مع قطع النظر عمّا ذهبوا إليه من رأيهم ومختارهم فى المسأله ولا إشكال فى حجّيته هذا القسم بحسب المسالك المذكوره فى حجّيته الإجماع لأنّه من مصاديق الإجماع المبحوث عنه.

وثانيهما: أن يكون نفى القول الثالث من لوازم رأيهم وقولهم فى المسأله المختلف فيها وهذا الإجماع لا يكون حجّه إذ الاجماع بالنسبه إلى نفى الثالث معلول لقولهم فى المسأله والمفروض أنّهم لم يجمعوا فى تلك المسأله على قول واحد بل كلّ طائفه فى طرف غير طرف آخر فما اختاره كلّ طرف ليس بإجماعى ولازم مختاره أيضاً ليس بإجماعى فلا يترتب عليه حكم الإجماع كما لا يخفى.

التنبیه الخامس:

أنّه ربّما يتمسك بفهم الأصحاب فى بعض المسائل كالقرعه من جهه عمومها وشمولها لغير مورد الحقوق وعدمه.

ويشكل ذلك بأنّ الاتّباع عن فهم الأصحاب تقليد وهو لا يجوز للمجتهدين.

وأجيب عنه بأنّ مراد المستدلّين بفهم الأصحاب هو أنّ فهمهم يكشف عن وجود قيد أو خصوصيه للموضوع يمنع عن العموم والشمول فكما أنّ فتاوى الأصحاب فى سائر المسائل تكشف عن النصّ فكذلك فى مثل هذه الموارد يكشف عن وجود القيد فإذا اتّصل هذا الفهم إلى زمان الامام عليه السّلام أحرز تقريره له فلا تغفل.

ص: ٣٥

فی التواتر المنقول قال الشیخ الأعظم نقل التواتر فی خبر لا یثبت حجیته ولو قلنا بحجیته خبر الواحد لأن التواتر صفه فی الخبر تحصل بإخبار جماعه یفید العلم للسامع ویختلف عدده باختلاف خصوصیات المقامات و لیس کلّ تواتر ثبت لشخص ممّا یتستلزم فی نفس الأمر عاده تحقّق المخبر به فإذا أخبر بالتواتر فقد أخبر بإخبار جماعه أفاد له (أی للناقل) العلم بالواقع وقبول هذا الخبر لا یجدى شیئاً لأنّ المفروض أنّ تحقّق مضمون المتواتر لیس من لوازم إخبار الجماعه الثابته بخبر العادل.

نعم لو أخبر بإخبار جماعه یتستلزم عاده تحقّق المخبر به بأن یشترط حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لإخبار الجماعه كأن أخبر مثلاً بإخبار ألف عادل أو أزيد بموت زید وحضور جنازته كان اللازم من قبول خبره الحكم بتحقّق الملزوم و هو إخبار الجماعه فیثبت اللازم و هو تحقّق موت زید هذا بالنسبه إلى المسبّب و قد عرفت أنّ الشرط فی قبول خبر الواحد هو كون ما أخبر به مستلزماً عاده لوقوع متعلّقه المذكور حتّى یتربّب علیه آثار نفس التواتر وأحكامه كما إذا نذر أن یحفظ کلّ خبر متواتر فهو منوط بکیفیه اتخاذ الموضوع فإن كان الأثر مترتباً علی تواتر و لو عند غیر السامع فیتربّب علیه آثاره ولو لم یثبت تواتره عند السامع.

و إنّ كان الأثر مترتباً علی ما تواتر عند السامع فلا یتربّب الأثر بمجرد نقل التواتر و إن كان المنقول إخبار عدّه لو أطلع علیه السامع المنقول إلیه تحقّق العلم لأنّ المفروض هو عدم تحقّق العلم الفعلى للسامع بواسطه نقل إخبار تلك الجماعه مع اعتبار العلم الفعلى فی حقیقه التواتر.

و لا يخفى ما فيه وذلك لما أفاده شيخنا الأستاذ تبعاً لشيخه الأستاذ المحقق اليزدى قدس سره في التواتر المنقول من أنه إن قلنا إن للتواتر موضوعاً محفوظاً في الواقع مع قطع النظر عن حصول العلم الفعلي و هو بلوغ عدّه الأخبار إلى حدّ يفيد عادة علم من اطلع عليها و إن لم يفد العلم الفعلي بواسطة عدم الاطلاع أو اغتياش الذهن و غيره فالظاهر ترتّب آثار هذا الموضوع بل ترتّب آثار الواقع أيضاً بنقل التواتر لأنّ كون السبب سبباً عادياً لحصول العلم الذي أخبر به المخبر نظير إخباره بأنّ القتل وقع بآله متعارفه في القتل فإنّ التعارف والعادة من الأمور الحسيّة الغير المحتاجة إلى إعمال الفكر و النظر وليس مثل تنقيح بعض الأمور العاديه المحتاجة إلى تصفيه الذهن و تخليته و إعمال النظر و الوسع كما هو في تشخيص بعض المفاهيم العرفيه للألفاظ و إذن فكما يقبل إخباره بتعارف الآله القتاله يقبل إخباره بتعارف حصول القطع مع العدّه القائمه على الأخبار و أمّا إن قلنا إن حقيقه التواتر هي أن يحصل من كثره الأخبار مع قطع النظر عن شيء آخر وراء الكثره القطع الفعلي بصدق المضمون و وقوعه فهذا المعنى غير متحقّق بالنسبه إلى السامع المنقول إليه قطعاً فإذا كان الأثر مترتباً على التواتر عنده بهذا المعنى فلا يترتب الأثر بخلاف ما إذا كان الأثر مترتباً على التواتر عند الناقل أو في الجملة فيترتب الأثر المترتب على نفس التواتر كما لا يخفى ولكن اعتبار العلم الفعلي للسامع في تحقّق التواتر لا دليل له.

فتحصل: أنه لا وجه للقول بعدم ترتّب أثر التواتر على نقل التواتر مادام لم يحصل العلم الفعلي للسامع بل الظاهر كفايه بلوغ عدّه الأخبار في الواقع ولو بالانضمام يفيد العلم عادة في ترتّب آثار نفس التواتر ونقل هذا التواتر حجّه مطلقاً.



والكلام فيها يقع في جهات:

الجهه الأولى:

في أن الشهره على أقسام:

الأول: الشهره الزوائيه وهى بمعنى كثره نقلها ويقابلها الشذوذ و التدره و الشهره بهذا المعنى تكون من المرجحات عند تعارض الأخبار.

الثانى: الشهره العمليه و هى بمعنى العمل بالزوايه و هو يوجب الوثوق بصدور الزوايه إن كان فيها ضعف و فى قبالتها إعراض المشهور عن الزوايه فإنه يكشف عن الخلل فيها بحيث يوهن سندها و إن كان صحيحاً.

الثالث: الشهره الفتوائيه و معناها هو اشتهار الفتوى بحكم من الأحكام الشرعيه بين معظم الفقهاء سواء يعرف فى قبالتها فتوى الخلاف أو لم يعرف و ربما تستعمل الشهره الفتوائيه على اتفاق جماعه من المعروفين من العلماء.

ثم مورد البحث هو القسم الثالث لا الأول و الثانى فإنّ البحث عن الأول مناسب لباب تعارض الأخبار و البحث عن الثانى سيأتى فى البحث عن حجّيه خبر الواحد إن شاء الله تعالى.

الجهة الثانية: أنّ الشَّهره الفتوائيه إمَّا ملحوظه بما هي تكون كاشفه كشفاً قطعياً عن النصّ أو رأى المعصوم عليه السَّلام و إمَّا ملحوظه بما هي تفيد الظنّ برأى المعصوم عليه السَّلام كالخبر الواحد.

الجهة الثالثه: فى الاستدلال على حجّيه الشَّهره الفتوائيه الكاشفه كشفاً قطعياً عن النصّ و لإشكال فى حجّيتها من ناحيه كونها مصداقاً للقطع كسائر موارد القطع و يتحقّق ذلك فى فتوى العلماء بشىء من دون استناد إلى دليل و يكون فتواهم مخالفاً للقاعده ولكنّه ليس بكثير هذا مضافاً إلى النصّ المكشوف و إن تمّ عند المشهور إلّا أنّه لم يحزّز تماميته عندنا.

نعم إذا اشتهر الفتوى بين القدماء و اتّصل إلى زمان المعصوم كالأجماع المتصل كشف ذلك عن تقرير المعصوم عليه السَّلام و هو حجّيه و لا فرق فيه بين أن يكون المسأله من الأصول المتلقاه أو غيرها أللهمّ إلّا أن يقال: لا يحرز التقرير إلّا فى الأصول المتلقاه فإنّ المسأله إذا كانت من المسائل التفرّيعيه و أخطأ الأصحاب فى فهمها من الأصول المتلقاه لا يجب إرشادهم مع بيان الأصول المتلقاه فتأمل.

نعم لو كان الاشتهار بالنسبه إلى المسائل الأصليه المأثوره و اتّصل الاشتهار إلى زمان المعصوم عليه السَّلام كان وزان المتون المأثوره وزان الأخبار للعلم بصدورها عن المعصوم عليه السَّلام و ترجع الشَّهره الفتوائيه حينئذٍ إلى الشَّهره العمليه بالنسبه إلى الأخبار كما لا يخفى.

الجهة الرابعه: فى الاستدلال على الشَّهره الفتوائيه بما هي تفيد الظنّ كالخبر الواحد المفيد للظنّ.

قد استدللّ لذلك بوجوه:

الوجه الأوّل: قوله عليه السَّلام فى مرفوعه زراره فى حكم الخبرين المتعارضين: «يا زراره خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ التادر».

ص: ٤٠

وقوله عليه السّلام في مقبوله عمر بن حنظله بعد فرض اختلاف الحكمين لروايتهما حديثين مختلفين وكون راويهما عدلين مرضيين: «ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشّاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإنّ المجمع عليه لاريب فيه قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثّقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسّنّه وخالف العامّه فيؤخذ به».

بدعوى أنّ المحتملات في قوله عليه السّلام المجمع عليه بالنظر البدوي أربعة المتّفق عليه عند الجميع أو المشهور بين الأصحاب في قبال الشّاذ النّادر و على الوجهين في الرّوايه أو الفتوى فهذه أربعة.

و الاتفاق في الرّوايه باطل قطعاً لعدم وقوعه في الخارج إذ ليس لنا روايه رواها جميع أصحاب الأصول و الجوامع.

و الاتفاق في الفتوى لايساعد مع التعليل بكون المجمع عليه لاريب فيه فإنّ الاستفادة منه وجود الرّيب في مقابله ولو كان الفتوى ممّا اتّفق عليه الكلّ بلا استثناء كان القول بخلافه واضح البطلان لامّا فيه ريب.

و الشّهرة في الرّوايه ليست بمراد لوضوح أنّ مقتضى إطلاق الخبر هو لزوم الأخذ بالروايه الّتي رواها أكثر الأصحاب و إنّ أعرضوا عنه و هذا ممّا لايمكن الالتزام به كيف والرّوايه على هذا تصير ممّا فيه كل الريب فكيف يحكم بكونها ممّا لاريب فيه.

فانحصر الأمر في أن يكون المراد الشّهرة الفتوائيه بأن يكون مفاد الخبر مشهوراً بين الأصحاب إفتاءً.



لا يقال: حمل الشهره فى الحديث على الشهره الفتوائيه مخالف لغرض الراوى كليهما مشهورين لعدم تصور الشهره الفتوائيه فى طرفى المسأله لأننا نقول ليس المقصود بالشهره فى الحديث الشهره الاصطلاحى أعنى ذهاب الأكثر إلى طرف بل يراد بها معناها اللغوى أى الوضوح فالمشهور هو الواضح المعروف فى قبال الشاذ الذى ينكر و هذا المعنى يتصور فى طرفى المسأله كما إذا فرض كون كليهما ظاهرين بين الأصحاب ولو فرض كون أحدهما أكثر من الآخر إذا لم يبلغ الآخر إلى حد الشذوذ والتدره.

يرد على ذلك أن المستفاد من الحديثين أن الشهره الفتوائيه مرجحه للروايه الواجده لشرائط الحجّيه مع قطع النظر عن المعارض وهذا أجنبى عمّا نحن بصدده و هو حجّيه الشهره بنفسها.

إلا أن يقال: بإلغاء الخصوصيه بأن يدعى لا خصوصيه لوجود روايه تكون موافقه للشهره كما لا خصوصيه لوجود روايه يخالف مضمونها لها و هو كما ترى لإمكان منع إلغاء الخصوصيه لاحتمال خصوصيه الروايه الموافقه لمضمون الشهره فى حجّيتها. و عليه فلا دليل على حجّيه الشهره الفتوائيه بما هى مفيده للظنّ لاحتمال كون الحجّه أمراً مركّباً من الروايه و الشهره.

ودعوى أنّ التعليل بقوله عليه السّلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» يغنينا عن إلغاء الخصوصيه فإنّ المراد من المجمع عليه فى الموضوعين هو المشهور بقريته إطلاق المشهور عليه فى قوله عليه السّلام و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور و عليه فقوله عليه السّلام فإنّ المجمع عليه الخ يدلّ على أنّ المشهور مطلقاً ممّا يجب العمل به وإن كان مورد التعليل مورد الترجيح بين الخبرين لأنّ العبره لعموم الموارد لا بخصوصيه المورد.

مندفعه بأن المراد من الموصول في المرفوعه هو خصوص الروايه المشهوره من الروايتين دون مطلق الحكم المشهور و هكذا المجمع عليه يراد به الخبر المجمع عليه فلا تشمل الروايتان للشهره الفتوائيه بما هي تفيد الظن كالخبر وإلغاء الخصوصيه مع احتمال دخاله الروايه لامجال له.

ثم لو سلمنا تماميه دلالة الروايتين على حجيه الشهره الفتوائيه.

فلاتدلان إلا على حجيه الشهره الفتوائيه من جهه كشفها عن رأى المعصوم عليه السلام فحينئذ تكون الشهره كالخبر فى حجيته بالنسبه إلى إفاده الظن برأى المعصوم عليه السلام ولذا لا تكون الشهره بين المتأخرين حجه لعدم كونها كاشفه عن رأى المعصوم فضلاً عن شهره متأخر المتأخرين بل غايته هو الكشف عن النص وقد مرّ مراراً أنّ النص وإن كان تاماً عندهم ولكن من الممكن أن لا يكون كذلك عندنا.

الوجه الثانى: هو أدله حجيه خبر الواحد فإنها تدلّ بالفحوى على حجيه الشهره الظنيه بمفهوم الموافقه لأنّ الظنّ الحاصل من الشهره ربّما يكون أقوى من الظنّ الحاصل من خبر العادل.

و اجيب عنه أنّ الأوليه الظنيه أو هن بمراتب من الشهره فكيف يتمسك بها فى حجيتها مع أنّ الأوليه ممنوعه رأساً للظنّ بل العلم بأنّ المناط فى حجيه الخبر الواحد ليس مجرد إفاده الظنّ وإلا لزم القول بحجيه كلّ ظنّ مساو للخبر أو أقوى منه وهو كما ترى.

على أنّ تسميه الأولويه الظنيه بمفهوم الموافقه لا تساعد الاصطلاح.

و ملاك حجيه الخبر هو كونه غالب الإصابه باعتبار كونه إخبار عن حسّ و احتمال الخطأ فى الحسّ بعيد بخلاف الإخبار عن حدس كما فى الفتوى فإنّ

احتمال الخطأ فيه غير بعيد ويحتمل أيضاً دخول شيء آخر في ملاك حجّيه الخير و مجرد الاحتمال فضلاً عن الظنّ يكفي في منع الأولويّه المذكوره. فتحصل أنه لا دليل على حجّيه الشهره الفتوائيه الظنيّه و لا مجال لإلحاق الظنّ الحاصل منها بالظنّ الحاصل من الخير.

ثمّ إنّ حكم نقل الشهره الظنيّه إذا كان عن حسّ لا يزيد على الشهره المحصّيه له الظنيّه فإذا عرفت عدم حجّيه الشهره المحصّيه له الظنيّه فالشهره المنقوله أيضاً كذلك وبالجملة لا تكون الشهره الظنيّه حجّه سواء كانت منقوله أو محصّيه له وأمّا حكم الشهره القطعيه فقد مرّ مفصّلاً في الوجه الثانيه وحكم نقلها كحكم نقل الاجماع فلا تغفل.

## العرف

### إشاره

والكلام فيه يقع فى مقامات:

### المقام الأول:

فى أن العرف على قسمين العرف العامّ و العرف الخاصّ والأول: هو الذى لا يختصّ بقوم و جمع خاصّ بل يعمّ جميع الأقسام و الملل.

والثانى: هو عرف جمع خاصّ كعرف الأطباء أو عرف الأصوليين و نحوهم و الشّارع جعل موضوعات أحكامه على طبق مايفهمه العرف العامّ و لا يكون العرف الخاصّ مخاطباً له بالخصوص فى أحكامه.

و لذا يشكل الاكتفاء بصدق الموضوعات عند عرف خاصّ مع عدم ثبوت صدقه عند عرف العامّ نعم لو كان صدقه عند عرف خاصّ موجباً لإمكان اطلاع عموم الناس عليه و صدقه عندهم كفى ذلك فى رفع الإشكال.

### المقام الثانى:

أنّه لإشكال فى ثبوت مرجعيّه العرف فى ناحيه الموضوعات و الدلالات والاستظهارات و البناءات و الاعتبارات و هى كثيره.

منها تشخيص حدود المفاهيم والمعانى.

ومنّها: تطبيق المفاهيم على المصاديق.

ص: ٤٥

ومنها: تعيين بقاء الموضوعات بعد تغيير أحوالها وعدمه.

ومنها: تصديق الدلالات بأنواعها من المطابقيه والتضمينيه والالتزاميه والمفهومييه والمنطوقيه.

ومنها: تعيين نوع الجمع بين الأدله من التخصيص أو التقييد أو الحكومه أو الورود.

ومنها: الحكم بوجود الاعتبار كاعتبار النصف والرّبع ونحوهما من الكسور التسعه من دون تشخص خارجي لها مع أنّ الجسم الخارجي متشخص ومتعين بجميع أجزائه.

ومنها: تعيين موضوع الحكم بإدراج شيء كالملاقاه في مثل «النجس ينجس الشيء» و كالمماسه في مثل «السكين يقطع اليد».

ومنها: إلغاء الخصوصيه في مثل رجل شكّ في كذا و كذا فإنّ العرف يحكم في مثله بعدم مدخليه الرجوليّه.

ومنها: تعيين موارد انطباق العناوين الثانويه.

ومنها: تعيين نوع القضيه من الخارجيه أو الحقيقيه.

ومنها: البناءات العمليه العقلانيه كرجوع الجاهل إلى العالم وغير ذلك من الموارد.

### المقام الثالث:

أنّ العرف مرجع في الموارد المذكوره ونحوها فيما إذا حكم بالعلم واليقين دون الظنّ والتخمين والمسامحه.

### المقام الرابع:

أنّه يجوز للشارع تخطئه العرف فيما حكم أو بنى عليه وكم له من نظير كالنهى عن المعاملات الربويه و ماليه المسكرات وغير ذلك ولا إشكال فيه لأنّ النهى

الشرعى يكشف عن خطأ العرف فى تشخيصه نعم يلزم أن يكون التخطئه صريحه حتى يتوجه إليها العرف عند كون ماعليه العرف ارتكازياً.

### المقام الخامس:

أنه هل يجوز للعرف أن يلاحظ الملاكات والمناطق الظنّيه لكشف الأحكام الشرعيه حسبما تقتضيه تلك الملاكات أو لا يجوز والظاهر من أهل التسنن هو الأول واستدلوا له لوجوه:

منها: قوله تعالى: (خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ) ١ بدعوى أنّ الأمر باتباع العرف يفيد حجّيته.

وفيه أنّ الآيه الكريمة ليست فى مقام بيان حجّيه العرف فى آرائه و أحكامه حتى تكون دليلاً على حجّيه العرف بل سياق الآيه باعتبار قبلها و بعدها يشهد بأنّ المراد من العرف هو المعروف من الأفعال الجميله و الأخلاق الحميده و عليه فتكون هذه الآيه كسائر الآيات الدالّه على وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر فى الأمر بالمعروف و قد أمر سبحانه و تعالى فى صدر الآيه بالعفو عمّا فعله الجاهلون و أمر فى ذيلها بالإعراض عن الجاهلين.

و لذلك قال فى زبده البيان الآيه تدلّ على رجحان حسن الخلق ممّا يستحقّه الإنسان فى ذمه الغير من الحقوق وغيره واستعمال اللين والملائمه فى المعاملات و الأمر بالمعروف و الإعراض عن الجهال. (١)

ومنها: النبوى صلى الله عليه و آله و سلم مارآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن. (٢)

وفيه مضافاً إلى ضعف السند أنه أجنبى عن المقام فإنّ البحث فى مرجعيه العرف لاحتجّيه سيره المسلمين.

ص: ٤٧

١- (٢) زبده البيان، صص ٥٥٧-٥٥٦.

٢- (٣) مجموعه رسائل ابن عابدين، ص ١١٣.

ومنها: أنّ الشّارع قرّر كثيراً من العادات العربيّة وسكت عنها و لم يردعها و بنى مسائل الدّيّات و القسامه على العرف و أقرّها و ليست هذه العادات إلّا العرف فيعلم من إقرارها في تلك الموارد أنّه أقرّهم على العرف و جعله مرجعاً و دليلاً كسائر الأدلّه. (١)

و فيه ما لا يخفى فإنّه خلط بين إقرارهم على العرف بما هو عرف و بين إقرار حكم من أحكام العرف لموافقته مع الأحكام الإسلاميّه المبنيّه على المصالح و المفاسد الواقعيّه فالثابت هو الثّاني لا الأوّل و بينهما بون بعيد.

و بعبارة اخرى تصديق العرف بنحو الموجه الجزئيّه لا يستلزم تصديقه بنحو الموجه الكلّيّه و الكلام في حجّيه العرف بنحو الموجه الكلّيّه و الأدلّه المذكوره لا تنفي بذلك و بالجمله فالتحقيق أنّ العرف لا يقدر على تعيين الأحكام الشرعيّه بملاحظه المناطات و الملاكات الظنيّه لعدم إحاطته بذلك.

هذا مضافاً إلى منع التّصوص القطعيّه الكثيره عن ذلك و الأمر بالتحذّر عنه منها موثقه الريان بن الصلت عن علي بن موسى الرضا عليهما السلام عن أبيه عن آباءه عن أمير المؤمنين عليهم السّلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم قال الله جل جلاله و ما على ديني من استعمل القياس في ديني. (٢)

ومنها: موثقه سماعه عن أبي عبدالله عليه السّلام قال: مالكم و القياس إنّما هلك من هلك بالقياس... الحديث. (٣)

ص: ٤٨

١- (١) أجوبه المسائل المبنايّه، ص ١٦٧.

٢- (٢) جامع الاحاديث، ج ١، الباب ٧ من أبواب المقدمات، ح ٥.

٣- (٣) جامع الاحاديث، ج ١، الباب ٧ من أبواب المقدمات، ح ١٦.

ومنها: صحيحه أبان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنَّ السَّنة لا تقاس ألا ترى أنَّ المرأه تقضى صومها و لا تقضى صلاتها، يا أبان إنَّ السَّنة إذا قيست محق الدِّين. (١) و غير ذلك من صحاح الأخبار.

فتحصّل: أنّه لا دليل على مرجعيّة العرف في الأحكام الشرعيه من جهه كشفها عن الملاكات و المناطات الظنيّه بل المستفاد من النصوص الصحيحه هي ممنوعيّة إعمال النظر حول هذا لقصورهم عن الإطلاع اللازم.

و دعوى تغيير الأحكام حسب تغيير الأزمان و الأعصار و المرجع في كلّ زمان و عصر هو العرف العام سخيّفه جدّاً و مخالفه لضروره المذهب لو أريد بذلك استقلال العرف في كشف الأحكام من الملاكات و المناطات الظنيّه.

و الأسخف من ذلك هو توهم أنّ الأحكام في بقائها تحتاج إلى مقبوليّه العرف العامّ و تحرّز المقبوليّه بآراء و كلائهم في المجالس المليّه مع أنّ بقاء الأحكام لا يشترط بشيء و إنّما اللازم في إجرائها هو مساعده العرف العام و يجب عليهم لذلك المساعده في هذه الجهه يوجب العقاب و العذاب الأليم و حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة و الأحكام ثابتة على موضوعاتها و المتغيّر هو بعض مصاديقها.

نعم يمكن تغيير الأحكام موقّتا بسبب عروض العناوين الثّانويه توسط الأئمّه عليهم السّلام و المنصوبين من قبلهم ولكنّه لا يرتبط بالعرف كما لا يخفى.

ص: ٤٩





السيرة القطعية العقلانية على عمل من دون اختصاص بزمان أو مكان أو مله أو نحله كالعامل بالظواهر الكلامية أو رجوع الجاهل إلى العالم حججه عقلانية والقطع بالسيرة كاشف عن وجودها ثم إن السيرة ليست بنفسها حججه شرعية ما لم ينضم إليها إضاء الشارع ولو بعدم الردع فإن إضاء الشارع يكشف عن تقرير الشارع بالنسبة إليها ومع تقرير الشارع يثبت الحكم الشرعي وبدون التقرير المذكور لا يفيد حكماً شرعياً لأنها ليست بحججه شرعية.

وعليه فاللازم في حججه السيرة القطعية العقلانية شرعاً هو أن تكون السيرة المذكورة في مرآى ومنظر الشارع حتى يتعلق بها الإضاء وعدم الردع.

هذا بخلاف السيرة العقلانية الحادثة فإنها لم تكن في زمان الشارع حتى يكشف عدم الردع عنها عن تقرير الشارع إياها اللهم إلا أن يقال: كما أفاد بعض الأعلام أن الشارع كان في مقام تصحيح أو رد جميع البناءات في مطلق الأزمنة وحينئذ إذا فحصنا ولم نجد شيئاً يصلح للردع جاز الاكتفاء به في تقريره إياها فتكون حججه فتأمل.

ثم إن السيرة العقلانية قابله لردع الشارع لأنها ليست كالقطع حتى تأبى عن الردع.

نعم لزم في الردع أن يكون صريحاً حتى يتوجه العقلاء إلى خطأ ما استقر عليه بنائهم.



سيرة المتدينين بما هم متدينون تكشف عن كون السبب في سيرتهم هو دينهم و احتمال أن يكون سيرتهم من عند أنفسهم لامن جهة أمر الشارع بعيد جداً بل محال عادي و عليه فسيره المتشرعة بنفسها تكشف عن الدليل الشرعي و هذا الكشف هو الفارق بين سيره المتشرعة وسيره العقلاء لما عرفت من أن السيره العقلانيه لا تكشف عن الدليل الشرعي مالم ينظم إليها الشارع و لو بعدم الردع.

و السيره المتشرعيه تكشف فيما إذا لم تكن مستنده إلى قلبه المبالاه بأمر الدين ولو شككنا في ذلك فضلاً عن العلم به فلا تكشف عن شيء كما لا يخفى.

قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد و سيره المتشرعة من أقوى أدله الباب و لا يتطرق فيها احتمال الردع بالآيات و الأخبار و بذلك تمتاز عن سيره العقلاء فإنها كما ترى يحتمل ردعها. (١)

ثم إنه إذا تعارضت السيره المتشرعيه مع السيره العقلانيه فلا إشكال في تقديم السيره المتشرعيه لأن حججه السيره العقلانيه موقوفه على عدم الردع عنها و السيره المتشرعيه تكفي للردع عنها كما لا يخفى.

ص: ٥٣

ثم إن سيره التشريعيه الكاشفه لاتختص بصوره اجتماع جميع الطوائف من المسلمين على عمل بل تكشف إذا كانت من الفرقه المحقه و الفرق بين صدق اجتماع الطوائف و اجتماع الفرقه المحقه أن في الأولى تكشف عن إمضاء النبي صلى الله عليه و آله و سلم وفي الثاني تكشف عن إمضاء الإمام المعصوم عليه السلام.

ثم إن السيره الكاشفه تكشف عن التقرير مادام لم يستندوا إلى النصوص أو الفتاوى و إلا فلاتفيد إلا نفس النصوص أو الفتاوى.

و البحث فيه يقع في جهات:

### الجهه الأولى:

أن جماعه من القدماء كالسيد و القاضي و ابن زهره و ابن إدريس ذهبوا إلى عدم حجّيه الخبر الواحد.

### أدله المانعين:

و استدلل المانعون بوجوه:

منها الآيات الدالّه على حرمة اتباع غير العلم كقوله تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) و حرمة القول بغير العلم كقوله عزّ وجلّ: (قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْيَ بغيرِ الْحَقِّ وَ أَنْ تُشْرِكُوا بِاللّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ).

و الدالّه على عدم كفايه الظنّ كقوله تعالى: (وَ إِنْ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا).

و من المعلوم أنّ الخبر الواحد ليس بعلم و إسناده إلى الله قول بغير علم و بالأخره ظنّ و الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً.

و فيه أنّ أدله اعتبار الخبر الواحد قطعيه و عليه لا يبقى مورد لهذه الآيات لورود أدله الاعتبار بالنسبه إليها.

و بعبارة اخرى أنّ المراد من العلم فى الآيات هو الحجّة و معنى الآيات هو المنع عن اتّباع غير الحجّة و عن القول بغير الحجّة و أنّ غير الحجّة لا يغبى من الحق شيئاً و مع قيام أدلّه اعتبار الخبر الواحد يكون الخبر الواحد من مصاديق الحجّة فلامورد بعد ذلك للآيات المذكوره فأدلّه الاعتبار و ارده بالنّسبه إلى الآيات المذكوره و التعبير بالحكومه لا يخلو من الإشكال بعد كون المراد من العلم هو الحجّة و إن أبيت عن الورود أو الحكومه فلاخفاء فى كون أدلّه اعتبار الخبر الواحد موجه لتخصيص تلك الآيات قضاءً لتقديم الخاصّ على العامّ.

و دعوى أنّ قوله عزّوجلّ: (وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) أب عن التخصيص ممنوعه لأنّ الظنون مختلفه فى غالبه الإصابه و عدمها فإذا كان بعضها كالخبر أغلب إصابه فلامانع من تخصيصها بما كان أغلب إصابه.

ومنها: الأخبار الكثيره، وهى على طوائف:

### الطائفة الأولى:

الروايات الواردة فى لزوم الموافقه مع الكتاب و السنّه فى حجّيه الأخبار و جواز العمل بها كقول أبى عبدالله عليه السّلام فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فدعوه.

بدعوى أنّ المستفاد منها أنّ خبر الواحد ليس بنفسه حجّة.

يمكن الجواب عنه: بأنّ الموافقه للكتاب أو السنّه المذكوره من باب المثال لأماره الصدق و من الجائز أنّ ما روته الثقات أيضاً من الأمارات و عليه فما من الحصر فى امثال هذه الروايات اضافى و ملحوظ بالنّسبه إلى ما كان مخالفاً للقرآن و السنّه و ليس فى مقام حصر أماره الصدق فى الموافقه المذكوره.

## الطائفة الثانية:

الزوايات الدالة على المنع عن العمل بالخبر الذى لا يوافق الكتاب و السنة كقوله عليه السلام كل شىء مردود إلى الكتاب والسنة و كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف.

و الجواب أن المتفاهم العرفى من هذه الأخبار هو اشتراط عدم المخالفة فيندرج فى الطائفة الثالثة الدالة على مردوديه المخالف ولا كلام فيه وإنما الكلام فى المراد من المخالفة، و الظاهر أن المراد من المخالف للقرآن هو المناقض له و لا إشكال فى مردوديته.

ودعوى تعميم المخالفة لمثل مخالفه العموم والخصوص والإطلاق والتقييد لا يساعده العرف مع إمكان الجمع بينهما.

لا يقال: إن الزوايات المتباينه غير مقبول عند الأصحاب ولا يحتاج إلى التهى عنه و عليه فليكن المراد من المخالفة هى مخالفه العموم والخصوص والإطلاق و التقييد لأننا نقول إن خصماء أهل البيت عليهم السلام كانوا يأخذون الأصول و يدسون الأحاديث المخالفة فيها ولم يرووها حتى لا يقبلها الأصحاب.

هذا مضافاً إلى ضروره صدور الأخبار المخالفة للقرآن بمخالفة العموم والخصوص والإطلاق والتقييد.

## الطائفة الرابعة:

الأخبار الدالة على اشتراط الأخذ بالأخبار بوجود شاهد من الكتاب و السنة كقول أبى عبد الله عليه السلام عند السؤال عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به و منهم من لا نثق به إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و إلا فالذى جاءكم أولى به.



وفيه أنّ هذه الأخبار من الأخبار العلاجيّه عند تعارض الأخبار لترجيح بعض الأطراف على البعض ولا ارتباط لها بأصل حجّيه الخبر الواحد بل الاستفادة من أخبار العلاجيّه هو أنّ الحجّيه الذاتيه مفروغ عنها.

## أدله المثبتين

### أشاره

استدلّ المجوّزون للعمل بخبر الواحد بالأدله الأربعة.

١ - أمّا الكتاب فبآيات:

منها قوله تعالى: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ).

وتقريب الإستدلال بوجوه:

### الوجه الأول:

هو الاستدلال بمفهوم الشرط بتقريب أنّه سبحانه وتعالى علّق وجوب التبيّن عن الخبر على مجيء الفاسق فينتفى عند انتفائه عملاً بمفهوم الشرط و إذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فإذا يجب القبول وهو المطلوب أو الردّ و هو باطل.

أورد عليه بأنّ مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبأ و عدم التبيّن هنا لأجل عدم مايتبيّن فالجمله مسوقه لبيان تحقّق الموضوع كما في قول القائل إن رزقت ولداً فاختنه فكما لامفهوم لقوله إن رزقت الخ فكذلك هي المقام لأنّه الانتفاء ليس إلّا لانتفاء الموضوع عقلاً إذ مع عدم مجيء الفاسق بالخبر لاخبر فاسق حتّى لزم التبيّن فيه.

و المعيار في الشرطيه المحقّقه للموضوع موجود في الآيه الكريمه و هو اتّحاد الموضوع في القضيه مع شرط الجزاء.

ص: ٥٨

وأجيب عنه: بأنّ الموضوع فى القضيّه هو النبأ الذى جىء به والواجب هو التبين والشرط لوجوب التبين هو مجىء الفاسق بالقضيّه حينئذٍ لاتكون مسوقه لبيان تحقّق الموضوع.

و عليه فالموضوع فى القضيّه هو النبأ و الشرط للجزاء هو مجىء الفاسق بالنبأ و بينهما مغايره و لاتحاد فليس الشرط محققاً للموضوع بعد وجود المغايره بين الموضوع فى القضيّه و شرط الجزاء.

و نوقش فيه بأنّ الموضوع إن كان هو الفاسق و له حالتان لأنّ الفاسق قد يجىء بالنبأ و قد لايجىء به و علق وجوب التبين على مجيئه بالنبأ و يكون مفاد الكلام حينئذٍ أنّ الفاسق إن جاء كم نبأ فتبينوا فلادلالة للقضيّه على المفهوم لأنّ التبين متوقف على مجيئه بالنبأ عقلاً فتكون للقضيّه مسوقه لبيان الموضوع إذ مع عدم مجيئه بالنبأ كان التبين منتفياً بانتفاء موضوعه.

ويمكن أن يقال: إنّ الموضوع فى الأحكام القانونيه هو الطبيعه وحتّى تكون مقسماً بين المنطوق والمفهوم وعليه فلا يكون الموضوع متّحداً مع الشرط بل هو أعمّ منه و مقتضاه هو كون الحكم المشروط مترتباً على حصّه من الطبيعى فالجمله حينئذٍ تدلّ على المفهوم بالنسبه إلى الحصص الأخرى فيما إذا انتفى الشرط ففى مثل السلام ممّا له أحكام مختلفه إذا قيل إذا جاء كم مؤمن بسلام فأجيبوه كان ظاهره أنّه إن لم يجىء مؤمن بسلام فلايجب الجواب بالسلام. والوجه فى ذلك أنّ السلام ممّا له أحكام مختلفه ويستظهر من الجمله الشرطيه أنّ الموضوع هو طبيعه السلام و له أحكام مختلفه و ليس الموضوع هو السلام الخاص الذى جاء به المؤمن حتّى تكون القضيّه مسوقه لبيان تحقّق الموضوع ففى الآيه الكريمه يكون النبأ موضوعاً طبيعياً

لاموضوعاً خاصاً وقوله تعالى: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ) يدلّ على حكم من أحكام هذه الطبيعه وعليه فحيث إنّ الموضوع محفوظ مع عدم الشرط وهو طبيعه النبأ تدلّ الجملة على المفهوم وهو أنّه إذا لم يجيء فاسق نبأ بل جاء به عادل فلا يجب التبين.

ودعوى أنّ الموضوع إنّ كان هو طبيعه النبأ فاللازم على تقدير الشرط وجوب التبين في طبيعه النبأ وإن كانت متحقّقه في ضمن خبر العادل وإن كان المراد أنّ الموضوع هو النبأ الموجود الخارجى فيجب أن يكون التعبير بأداه الشرط باعتبار التريده لأنّ النبأ الخارجى ليس قابلاً للأمريين.

مندفعه أولاً: بالنقض بمثل قولهم العالم إنّ كان فقيهاً يجب إكرامه فإنّه لا يدلّ على وجوب إكرام طبيعه العالم ولو لم يكن فقيهاً.

وثانياً: بالحلّ وهو أنّ الموضوع على تقدير كونه طبيعياً ليس المراد منها الطبيعه المغلقه بنحو الجمع بين القيود بحيث يكون المراد منه الطبيعه المتحقّقه في ضمن نبأ العادل والفاسق معاً بل المراد هو اللابشرط القسمى أى طبيعى النبأ الغير الملحوظ معه نسبه إلى الفاسق ولاعدمها وإن كان هذا الطبيعى يتحصّص من قبل المحقّق عليه وجوداً وعدمًا.

فيتحقّق هناك حصّتان إحداهما موضوع وجوب التبين والأخرى موضوع عدم وجوب التبين ولا منافاه بين أن يكون الموضوع الحقيقى لكلّ حكم حصّه مخصوصه وأن يكون الموضوع فى الكلام رعايه للتعليق المفيد لحكمين منطوقاً و مفهوماً نفس الطبيعى الغير الملحوظ معه ما يوجب تحصّصه بخصّتين وجوداً و عدمًا.

لا يقال: إنّ الموضوع و إن كان ذات النبأ وطبيعته إلّا أنّ الموضوع في الأحكام هو الطّبيعي الموجود في الخارج و تكون الذات مأخوذه مفروضه الوجود و ليس الحال فيه كالمتعلّق.

و عليه فالنبأ الموجود و هو موضوع الحكم و هو لا يخلو للحال فيه إمّا أن يكون نبأ فاسق أو نبأ عادل و لا يقبل الانقسام إلى كلتا الحالتين.

ولا يمكن استفاده المفهوم منه لعدم قابليته النبأ الموجود للانقسام إلى كلتا الحالتين و اللازم من ذلك هو استعمال الأداه الدّاخله على مجيء الفاسق في معنى الفرض و التقدير ينظر مالو رأى المولى شبحاً فقال لعبده إن كان زيدا فأكرمه فإنّ الشبح لا يقبل عروض الزيديه عليه تاره و العمرويه أخرى بل هو إمّا زيد أو عمرو فالأداه تستعمل في معنى الفرض و التقدير لا- في معنى الشّرطيه إذ ليس هناك جامع بين الحالتين يتوارد عليه النفي و الإثبات كي يعلّق الإثبات على شيء بل الشبح يدور بين المتباينين و ما نحن فيه من هذا القبيل و لا يمكن استفاده المفهوم منه لعدم قابليته النبأ الموجود للانقسام إلى كلتا الحالتين.

لأنّ نقول: أوّلاً: إنّ ذلك منقوض بمثل العالم إن كان فقيهاً يجب تقليده فإنّ الموضوع فيه مفروض الوجود و مع ذلك يدلّ على المفهوم وثانياً: أنّ ما ذكر من المناقشه مبنى على كون القضيه خارجيه و اشتباه الموضوع الخارجى و المفروض خلافه لأنّ القضيه حقيقيه و الموضوع هو طبعى النبأ و لا اشتباه في الخارج فإذا خصّص بعض الحصص الموجوده من الطبعى بحكمه عند شرط كذا يدلّ بمفهومه على انتفاء هذا الحكم عن غير هذه الحصص من سائر حصص الطبيعه الموجوده و لا ريب في أنّ هذا مفهوم مستفاد من تعليق الحكم على حصّه من الطبيعه عند شرط كذا.

فتحصّل: ممّا تقدّم أنّ الموضوع هو النبأ لانبأ الفاسق لأنّ قوله تعالى: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا) في قوله أن يقال إنّ النبأ إن جاء الفاسق به يجب التبيّن فيه فإنّه لا فرق بين العبارتين أصلاً ولا إشكال في المفهوم بناء على ثبوت المفهوم للقضايا الشرطيه و حجّيته.

ودعوى عدم دلالة الآيه على المفهوم من جهه أنّ النبأ لم يفرض في الآيه موضوعاً في المرتبه السابقه على تحقّق الشرطيه و التعليق بل قد افترض مجموع مفاد الجملة الشرطيه بافتراض واحد و من هنا لا يكون لها مفهوم.

مندفعه: بأنّ العرف بمناسبه الحكم و الموضوع و كليه القضايا الشرعيه و عدم اختصاصها بالموارد الخاصه يفهم أنّ الموضوع في مثل الآيه الكريمه مقدّم رتبه على تحقّق الشرط كما مرّ أنّ العرف يستفيدون من قولهم إذا جاءكم المؤمن بسلام فأجبه أنّ الموضوع هو السلام و مقدّم على الشرطيه ولذا يفهمون منه المفهوم فكذلك في المقام هذا غايه ما يمكن أن يقال لو قيل في إثبات دلالة الآيه الكريمه بمفهوم الشرط على حجّيه خبر العادل فافهم.

## الوجه الثاني:

الاستدلال بمفهوم الوصف في الآيه الكريمه و هو أنّ وجوب التبيّن معلق على خبر الفاسق و عليه فذكر الفاسق يدلّ على دخالته في ثبوت حرمة العمل بدون التبيّن و المفهوم منه بمقتضى التعليق على الوصف أنّ العمل بخبر غير الفاسق لا يعتبر فيه التبيّن فلا يجب التبيّن عن خبر غير الفاسق و معنى ذلك هو حجّيه خبر العادل.

و فيه أنّ التقريب المذكور فرع دلالة الوصف على المفهوم وهو ممنوع فإنّ دلالة الوصف على مدخليته في الحكم بنحو من الأنحاء وإن لم يكن لإنكارها سبيل

ولكن لادلاله له في دخالته في أصل الحكم ولا طريق إلى استظهار أنه دخيل في أصل الحكم أو مرتبه من مراتبه.

اللهمّ إلمّا أن يقال: إنّ التردد في الأحكام التكليفيّة التي تكون ذا مراتب كالوجوب والاستحباب والحرمة والكراهية و أمّا إذا كان الحكم من الأحكام الوضعيّة كالحجّية ممّا ليس لها مراتب فدخاله الوصف تكون حينئذٍ في أصل الحكم ومقتضاه هو دلالة على المفهوم.

ولكن ذلك لا يخلو عن المناقشه وهو أنّ دلالة الوصف على المفهوم منوطه باستفاده كون الوصف علّه منحصره فمع عدم إحراز ذلك لادلاله على المفهوم ولا فرق في ذلك بين أن يكون الحكم ذا مراتب أو لا يكون.

### مانعيه التعليل عن انعقاد المفهوم

#### اشاره

لا يذهب عليك أنه لو تمّ ما ذكر من دلالة الكريمة على المفهوم لا يخلو الاستدلال بها عن إشكال آخر وهو أنّ مقتضى عموم التعليل وجوب التبيّن في كلّ خبر لا يؤمن عن الوقوع في التّدم من العمل به وإن كان المخبر عادلاً وعليه فيكون التعليل معارضاً مع المفهوم الدالّ على عدم لزوم التبيّن في خبر العادل والترجيح مع ظهور التعليل.

وأجيب عنه أولاً: بأنّ المفهوم أخصّ مطلق من عموم التعليل لأنّ الخبر المفيد للعلم خارج عن المفهوم والمنطوق و عليه يكون المفهوم منحصرّاً في الخبر المفيد لغير العلم من العادل وهو أخصّ من عموم التعليل الدالّ على وجوب التبيّن في الخبر مطلقاً سواء كان عن عادل أو غير عادل و لو قدّم التعليل على مفهوم الشرط و حمل المفهوم على الخبر المفيد للعلم من العادل لزم لغويّه الشرط هذا مضافاً إلى أنّ خبر العادل المفيد للعلم ليس محل الكلام و لزوم العمل به مفروغ عنه.

بل يمكن أن يقال: لامنافاه ولا معارضه بين المفهوم و التعليل لأنّ التعليل يدلّ على المنع عن العمل بما يكون في معرض التّدامه وهو ما ليس بحجّه و من المعلوم أنّه لا ينافى الأخذ بالحجّه فإنّه ليس في معرض التّدامه و المفهوم يدلّ على حجّته خبر العادل و التعليل يدلّ على المنع عن العمل بغير الحجّه فمورد المفهوم خارج عن مورد التعليل خروجاً تخصّصياً كما لا يخفى.

و دعوى أنّ دلالة الشرطيّه على المفهوم مبتنيه على ظهور الشرط في القضيّه في كونه علّه منحصره بحيث ينتفى الحكم بانتفائه وأمّا إذا صرّح المتكلّم بالعلّه الحقيقيه و كان التعليل أعمّ من الشرط أو كان غير الشرط فلا معنى لاستفاده العليّه فضلاً عن انحصارها مثلاً إذا قال قائل إن جاءك زيد فأكرمه ثمّ صرّح بأنّ العله إنّما هو علمه فنستكشف منه أنّ المجيء ليس بعله ولا جزء منها.

مندفعه: بما عرفت من عدم المنافاه بين التعليل و الشرط المذكور فإنّ مقتضاه هو أنّ التعليل مؤكّد للشرط المذكور فإنّ العرضيه للندامه من ناحيه عدم الحجّيه منحصره في الشرط المذكور و هو نبأ الفاسق فليس التعليل مفيداً لأمر هو أعمّ من الشرط أو لأمر مغاير للشرط المذكور حتّى ينافى عليّه الشرط أو انحصارها و قياس الآيه الكريمه بمثل قوله إن جاءك زيد فأكرمه ثمّ التصريح بأنّ العله إنّما هو علمه في غير محلّه. فإنّ مجيء زيد غير العلم بخلاف المقام فإنّ نبأ الفاسق في قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ يشير إلى أنّ العله هو عدم إفاده خبر الفاسق العلم بمعنى الحجّه و هو غير مناف لما أفاده التعليل من أنّ الإقدام على ما ليس بحجّه يكون في معرض الندامه بل هما متوافقان.

ولعلّ منشأ توهم المنافاه بين المفهوم و التعليل هو حمل الجهاله في قوله تعالى: (أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ) على عدم العلم بالواقع بقرينه كون الجهاله مقابله للتبيين وهو بمعنى تحصيل العلم وإحراز الواقع ومعلوم أنّ الجهاله بهذا المعنى مشترك بين خبري العادل و الفاسق وهو

يوجب تعميم عله التبين ويحصل المنافاه مع انحصار عله التبين في خبر الفاسق فلا ينعقد ظهور المفهوم ولكن المنافاه فيما إذا اريد من الجهاله خصوص عدم العلم بالواقع و من التبين خصوص تحصيل العلم وإحراز الواقع وأمّا إذا قلنا إنّ المرتكز في الإخبارات والإنبياءات هو الاكتفاء بالحجّه فالتبين هو التفحص عن حجّيه الخبر والجهاله في مقابلها وهو عدم التفحص والإقدام مع عدم إحراز الحجّيه ومن المعلوم أنّ الجهاله بهذا المعنى ليست مشتركه بين خبرى العادل والفاسق فلان منافاه مع التعليل وانحصار عله التبين في خبر الفاسق.

وأجيب ثانياً: عن مانعيه التعليل للمفهوم بحمل الجهاله على السفاهه وفعل ما لا يجوز فعله عند العقلاء مستشهداً بقوله عزّ وجلّ: (فَتَضَيَّبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) فإنّ الندامه لا تكون إلّا على فعل سفهى لا يكون على طريقه العقلاء فلا يعمّ التعليل المذكور لمثل الاعتماد على خبر العادل.

اورد عليه أولاً: بأنّ حمل الجهاله على السفاهه خلاف الظاهر من لفظ الجهاله.

وثانياً: أنّ قوله تعالى: (فَتَضَيَّبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) يساعد مع كون الجهاله بمعنى عدم الحجّيه فإنّ العمل بالحجّيه ممّا لا تترتب عليه الندامه بخلاف العلم بما ليس بحجّيه فلان منافاه بين التعليل والمفهوم من الآيه ولا حاجه إلى حمل الجهاله على السفاهه.

وأجيب ثالثاً: عن مانعيه التعليل مع المفهوم بأنّ المفهوم حاكم على التعليل فإنّه يحكم في خبر العادل بأنّه محرز و كاشف عن الواقع و علم في عالم التشريع فيخرج خبر العادل عن عموم التعليل تعبداً و لا يمكن أن يعارضه أصلاً لكى يوجب عدم انعقاده.

اورد عليه بأنّ حكومه سائر الأدله على هذا التعليل المشترك وجيهه و أمّا حكومه المفهوم المعلل منطوقه بنحو يمنع عن اقتضاء المفهوم المثبت لحجّيه خبر العادل حتّى يرتفع به الجهاله تنزيلاً فهو دور واضح.



وذلك لأنَّ حكومه المفهوم متفرّعه على عدم شمول التعليل للمفهوم و المفروض أنّ عدم شمول التعليل متوقّف على حكومه المفهوم و هو دور هذا مع الفحص عمّا في دعوى دلاله أدلّه الاعتبار على أنّ خبر العادل علم تشريعاً.

وأجيب رابعاً: عن مانعيه التعليل بأنّ خبر غير الفاسق الذي تدلّ الآيه على حجّيته حجّه، و طريق عند العقلاء أيضاً و العقلاء يعبرون عن جميع الطرق المعتمده عندهم بالعلم سواء في ذلك الظواهر و خبر الثقات و غيرهما و يرون مفهوم العلم عامّاً للقطع الذي لا يحتمل الخلاف و لموارد قيام الطرق المعتمده وإذا اعتبروا شيئاً طريقاً يرون قيام هذا الطريق على شيء و وصولاً إلى الواقع لا بمعنى تنزيل شيء منزله آخر بل بمعنى واقع الوصول كما في القطع حرفاً بحرف.

وحيثُذُ فالآيه المباركه إذا القيت إليهم فهموا منها بمقتضى الشرطيه المذيله بالتعليل المذكور أنّ النبأ إذا لم يأت به الفاسق بل غير الفاسق فهو طريق موصل إلى الواقع ليعمل به من دون حاجه إلى التبين ولا يتصوّر فيه إصابه القوم بجهاله للوصول إلى الواقع فهو خارج عن مورد التعليل ويكون المفهوم بلا معارض.

يمكن أن يقال: إنّ قطعيه أدلّه الاعتبار لا-توجب كون المعتمده داخلياً- في العلم و القطع و إن اطلق عليه العلم بمعنى الحجّه إذ احتمال الخلاف ليس موهوناً في جميع موارد الظواهر أخبار الثقات.

ومع وجود احتمال الخلاف وجداناً كيف يقال إنّ هذه الطرق وصول واقعي فالصحيح في الجواب عن المانعيه هو مامرّ من أنّ التعليل لا يدلّ على عدم جواز الإقدام بغير العلم مطلقاً بل مفاده هو ذلك فيما إذا كان الإقدام في معرض حصول التدامه واحتمال ذلك منحصر فيما لم يكن الإقدام حجّه.

و عليه فالآيه الكريمه بمفهومها تدلّ على حجّيته خبر العادل و بتعليلها يدلّ على عدم جواز العمل بغير الحجّه فلانفاه بين مفهومها و تعليلها.

ومنها قوله تعالى: (وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) .

وتقريبها بوجه:

### الوجه الأول:

أن سياق الآية يدل على مطلوبية الإنذار والحذر ووجوبهما لظهور كلمه (لولا) فى التحضيض ولا حاجة فى إثبات ذلك إلى بيان مفاد كلمه (لعلهم) وأن المراد منها هو مطلوبية مدخولها.

وبالجمله ظاهر صدر الآية أن ما أمر بالنفر إليه بمثابة من الأهميه بحيث لولا لزوم مثل اختلال النظام ونحوه لوجب على الجميع النفر إليه ولكن لزوم هذه الأمور منع من ايجاب النفر على الجميع فعلى هذا لم لا يكون النفر لازماً لبعضهم حتى يرشدوا أنفسهم وغيرهم بسبب اطلاعهم على الدين.

### الوجه الثانى:

أن كلمه لعل بعد انسلاخها عن معنى الترجى الحقيقى لعدم إمكانه فى حقه تعالى تدل على محبوبية التحذر عند الإنذار فإذا ثبتت محبوبية التحذر ثبت وجوبه شرعاً إذ لا معنى لندب التحذر عن العقاب الأخرى مع قيام المقتضى للعقوبه إذ مع عدم المقتضى لها لا مطلوبية و لا حسن للتحذر لعدم الموضوع له و المفروض ثبوت المطلوبيه.

أورد عليه أولاً: بأن التحذر يمكن أن يكون لرجاء إدراك الواقع و عدم الوقوع فى محذور مخالفته من فوت المصلحه أو الوقوع فى المفسده و التحذر حينئذ حسن و ليس بواجب مادام لم يقم حجه على التكليف.

ص: ٦٧

وأجيب عنه بأنّ الإنذار و التحذّر بملاحظه ترتّب العقوبه أنسب من أن يكون بملاحظه المصالح والمفاسد إذا المتعارف في مقام الإنذار هو الحثّ على العمل بالاحكام بذكر ما يترتب على الفعل أو الترك من العقوبات الأخرى لا المصالح و المفاسد هذا مضافاً إلى أنّ الإنذار لعموم الناس لا للخواصّ و أرباب العقول حتّى يصحّ الإنذار باعتبار المصالح و المفاسد وعمّه الناس لا يتوجّهون إلى المصالح و المفاسد المكنونه في الأحكام لأنّها من الأمور الخفيّه التي لا يطلعون عليها ولو بنحو الإجمال.

اورد عليه ثانياً: بأننا لو سلّمنا دلالة كلمه «لعلّ» على المطلوبيّه فالحذر المطلوب إن كان هو الحذر من العقاب المساوق مع وجوب التحذّر بلحاظه فهذا الفرض يساوق عرفاً كون الإنذار بلحاظ العقاب أيضاً لأنّ ظاهر الآيه أنّ الحذر من نفس الشىء المخوف المنذر به وهو يعنى أنّ الإنذار فرض في طول العقاب و المنجزيّه و مثله يكشف عن الحجّيه.

وإن كان المراد الحذر من المخالفه للحكم الواقعي بعنوانها فمطلوبيّه هذا الحذر لا يلزم منها وجوبه لإمكان أن يكون مستحباً.

يمكن أن يقال: إنّ التحذّر باعتبار العقاب لا باعتبار المخالفه للحكم الواقعي والمصالح و المفاسد ولكن منجزيّه الإماره أعنى قول العادل كمنجزيّه العلم فكما أنّ العلم بالحكم يوجب التنجيز بنفس العلم و يكون حجّه على الحكم فكذلك إخبار العادل بالوجوب أو الحرمة و ترتّب العقاب يوجب التنجيز لغير المخبر بنفس الإخبار وإن كان الحكم منجزاً على نفس المخبر قبل إخباره بسبب العلم به سابقاً فلانفاه بين أن يكون الحكم منجزاً على المخبر قبل إخباره ولا يكون منجزاً على السامع

قبل إخباره ويصير منجزاً عليه بنفس الإخبار وعليه فحيث إن المنجزية بالنسبة إلى السامع تحصل بنفس الإخبار يكشف ذلك عن كون إخبار العادل حججه على السامع وبالإخبار يحصل التنجز والإنذار معاً والمحال هو تنجز الحكم بنفس الإنذار بالنسبة إلى المخبر لا السامع فلا تغفل.

### الوجه الثالث:

أن التحذّر غاية للإنذار الواجب لكونه غاية للنّفّر الواجب كما تشهد له كلمه «لولا» التحضيضيه.

وعليه فإذا أوجب الإنذار وجب التحذّر إذ الغايه المترتبه على فعل الواجب ممّا لا يرضى الأمر بانتفائه سواء كان من الأفعال المتعلقة للتكليف أم لا كما في قولك توضاً لتصلّى.

أورد عليه في الكفايه بعدم انحصار فائده الإنذار بالتحذّر تعبداً لعدم إطلاق يقتضى وجوبه على الإطلاق ضروره أن الآيه مسوقه لبيان وجوب النّفّر لالبيان غايه التحذّر ولعلّ وجوبه كان مشروطاً بما إذا أفاد العلم و عليه فالآيه تدلّ على وجوب التحذّر عند إحراز أن الإنذار بمعالم الدين.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ التحذّر وإن لم يكن له في نفسه إطلاق نظراً إلى أن الآيه غير مسوقه لبيان غايه الحذر بل لايجب النّفّر إلّا أن إطلاقه يستكشف بإطلاق وجوب الإنذار ضروره أن الإنذار واجب مطلقاً من كلّ متّفقه سواء أفاد إنذاره العلم للمنذر أم لا و حينئذٍ فلو كانت الفائده منحصره في التحذّر كان التحذّر واجباً مطلقاً وإلّا لزم اللغوّه أحياناً.

ودعوى أن الفائده غير منحصره في التحذّر بل لإفشاء الحقّ وظهوره بكثره إنذار المنذرين فالغايه حينئذٍ تلازم العلم بما أنذروا به.

مندفعه بأن ظاهر الآيه أن الغايه المترتبّه على الإنذار والفائده المترقبه منه هي التحذّر لإفشاء الحق وظهوره.

فالمراد من الآيه الكريمه والله العالم لعلهم يحذرون بالإنذار لإفشاء الحق بالإنذار كما أنّ ظاهرها هو التحذّر بما اندرؤا لبالعلم بما اندرؤا به.

بل نفس وجوب الإنذار كاشف عن أنّ الإخبار بالعقاب المجهول إنذار ولا يكون ذلك إلّا إذا كان الإخبار بالعقاب حجّه وإلّا فالإخبار المحض لا يحدث للخوف ولو اقتضاءً حتّى يكون مصداقاً للإنذار حتّى يجب شرعاً ومما ذكر يظهر مافى كلام بعض أساتيدنا من أنّه لم يتبيّن أنّ الغايه هو التحذّر حتّى يتمسك بإطلاقه لإثبات المطلوب لاحتمال أن يكون احتمال الحذر غايه حتّى يحصل العلم وذلك لما عرفت من أنّ ترتّب التحذّر على نفس الإنذار لا يبقى مجالاً لتقدير العلم والإفشاء كما لا يخفى.

لا يقال: احتمال وجود المانع فى إيجاب الغايه على الغير يمنع عن الجزم بوجوب الغايه وهى التحذّر.

لأننا نقول: إنّ هذا الاحتمال غير سديد لو هنه بعد كون التحذّر مقصداً لوجوب ذى الغايه وعدم وجود مانع معقول فيه.

و دعوى أنّ هذه الآيه مربوطه بباب الجهاد من جهه السّياق فإنّ سورة البراءه مرتبطه بالمشركين و الجهاد معهم و من المعلوم أنّ النّفر إلى الجهاد ليس للتّفقه و الإنذار نعم ربّما يترتّبان عليه بعنوان الفائده كما إذا شاهد المجاهدون فى سفر الجهاد آيات الله و ظهور أوليائه و غلبتهم على الكفّار بها للفرقه المتخلفه الباقيه فى المدينه المنوره وعليه فالإنذار ليس غايه للنّفر الواجب حتّى تجب الغايه بوجوب ذيهما وهو النّفر بل الإنذار من قبيل الفائده المترتبّه على النّفر إلى الجهاد أحياناً.

مندفعه: بأنه لادليل على أنّ النفر للجهاد و مجرد ذكر الآيه المباركه فى آيات الجهاد لايدلّ على ذلك بل الظاهر من عنوان التفقه والإنذار مضافاً إلى بعض الروايات هو كون النفر ليس للجهاد.

والقول بأنّ النفر مختصّ بالجهاد ولكن أمر فى الآيه أيضاً بتخلف جمع ليتفقّوها وينذروا النافرين عند رجوعهم عن الجهاد.

خلاف الظاهر فإنّ الضمير فى قوله «ليتفقّوها» راجع إلى النافرين لا إلى الفرقة الباقية فانحصر الأمر فى اختصاص الآيه المباركه بالنفر للتفقه و المعنى أنّ المؤمنين ليسوا بأجمعهم أهلاً للنفر فلولا نفر من كلّ فرقه و قبيله منهم طائفه و المستفاد من ذلك أنّ المقتضى لنفر الجميع موجود بحيث لو لم يكن مانع عنه لأمروا جميعاً بالنفر و التفقه ولكنهم ليسوا أهلاً لذلك لاختلال نظامهم و تفرّق أمر معاشهم و حينئذٍ فلم لا يجعلون الاحتياج إلى المطالب الدينيه فى عرض سائر احتياجاتهم فيوجهون طائفه منهم إلى تحصيلها كما يتوجه كلّ طائفه منهم إلى جهه من الجهات الأخرى المربوطه بأمر المعاش كالزراعه و التجاره و نحوهما فسياق الآيه ينادى بأعلى صوته إلى مطلوبيه الإنذار و الحذر و وجوبهما و هذا هو الظاهر من الآيه و تشهد له أخبار كثيره حيث استشهد الأئمه عليهم السلام بالآيه لوجوب النفر للتفقه و التعليم و التعلّم.

إن قلت: إنّ مقتضى ما ذكر هو اختصاص الآيه بالنفر للتفقه و الإنذار المحقّق بقول العادل وإن لم يوجب اليقين والعلم وهذا لا يتناسب مع الروايات الوارده فى استشهاد الإمام بالآيه الكريمه على وجوب معرفه الإمام لأنّ الإمامه ممّا لا تثبت إلّا بالعلم و عليه فالاستناد بالآيه لحجّيه الدليل الدّينى لا يفيد العلم كالخبر الواحد كما ترى.

قلت: لامانع من شمول إطلاق التفقه و الإنذار للمعرفه بالحقائق الاعتقاديه و الإنذار بها أيضاً لأنّ هذا الاعتقاد أيضاً تفقه و يكفى ذلك فى وجوب الإنذار وهو

يكفى فى وجوب التحذّر من مخالفه هذا الاعتقاد وان لم يحصل للمخاطب بنفس الإنذار قطع فإنّ التحذّر فى الفقه بالعمل و هو محقّق بنفس إنذار عدل واحد والتحذّر فى الاعتقادات بالاعتقاد وحصوله يحتاج إلى تكرار الإنذار والاستماع حتّى يحصل العلم. وبالجملة يختلف التحذّر باختلاف موارد الإنذار وإطلاق الآيه يعمّ جميع الموارد و تطبيق الآيه على التّفقه فى الأحكام و التّفقه فى المعارف ممّا يشهد على إطلاقها كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الإنذار إمّا مطابقى و إمّا ضمنى وكلاهما مشمولان للآيه الكريمة وعليه فكلّ روايه تدلّ على حكم من الأحكام الإلزاميه تدلّ بالدلاله الضّمّيه على العقاب و أمّا الأخبار التى لاإنذار فيها لكون الحكم المذكور فيها غير إلزامى فهى مشموله للآيه الكريمة بعدم القول بالفصل فى حجّيه الأخبار.

ودعوى أنّ المأخوذ فى الآيه هو عنوان التّفقه وعليه فلا تشمل الآيه فيما أنذر الزاوى بعنوان أنّه أحد من الزواه فتختصّ الآيه بحجّيه فتوى الفقيه للعامى ولا دلاله لها على حجّيه خبر العامى مع أنّ الكلام فيها.

مندفعه بأنّ المراد منه من عنوان التّفقه فى المقام ليس هو عنوان التّفقه الإصطلاحى بل المراد منه هو التّفقه بمعناه اللغوى و هو الفهم و العلم و هو معلوم الحصول باستماع الزوايات مع المعرفه بمفادها و إن كانت المعرفه مشكّكه و تختلف الزواه فيها بحسب اختلاف استعداداتهم فإذا كان إخبار العادل فى المنذرات حجّه يتعدّى منها إلى غيرها بإلغاء الخصوصيه.

لا يقال: إنّ الآيه تكون فى مقام التّهى عن التّفر العام كما يشهد له صدر الآيه أعنى قوله تعالى: (وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً) لايجاب التّفر للبعض حتّى يترتب

عليه وجوب التحذر فالحث على لزوم التنجزيه و عدم النفر العام لاعلى نفر طائفه من كل فرقه للتفقه.

لأننا نقول: إن هذا المعنى أى النهى عن النفر العام للجهد متفرع على أن الآيه وارده فى النفر للجهد وقد عرفت أنه لامعين لذلك و مجرد كون السوره والآيات السابقه و اللاحقه مرتبطه بالجهد لايكفى فى تعيين هذا المعنى بل لعل وجه ذكر هذه الآيه فى هذا الموضوع هو تنبيه المسلمين بلزوم تعلم أحكام الجهد.

و ليس فى المقام روايه صحيحه تدل على أن النفر للجهد بل الشواهد الداخليه فى نفس الآيه لاتساعد ذلك إذ الضمير فى قوله ليتفقها يرجع إلى النافرين المذكورين فى الصيدر فهو شاهد على أن المراد من الصيدر هو النفر للتفقه هذا مضافاً إلى أن لازم ذلك هو أن يكون المراد من قوله عزوجل بعد الصدر (فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ) هو النفر للجهد للتفقه و مقتضاه هو رجوع الضمير فى قوله ليتفقها و ليندورا قومهم إلى الفرقة الباقيه فى المدينة مع النبى صلى الله عليه و آله و سلم فيدل على وجوب تعلم الفقه و الأحكام عليهم على وجوب إنذارهم النافرين بعد رجوعهم ببيان ماتعلموا من النبى صلى الله عليه و آله و سلم فى غيابهم وهو خلاف الظاهر فإن الطائفه أقرب بالضمير من الفرقة و مقتضاه هو رجوع الضمير إلى طائفه النافره للتفقه كما أن ارجاع الضمير إلى الفرقة النافره للجهد و إرادته الشهود من التفقه بالنسبه إلى مارأوه فى سفر الجهد من الغلبه والنصره وبعض التعليمات النازله حال الحرب خلاف ظاهر إطلاق التفقه فى الدين فإنه أنسب بالرجوع إلى الفرقة النافره للتفقه و التفقه المطلقه لا يحصل بتمامه و كماله فى النفر للجهد وإن لم يخل النفر للجهد عن تعلم بعض الأحكام كما لا يخفى.



فتحصّل: أنّ النّفْر واجب للتّعلم و التّفقّه و صدر الآيه الكريمه إخبار عن عدم تمكّن جميع المؤمنين من النّفْر للتّفقّه فمع عدم تمكّنهم للنّفْر المذكور أوجب الله سبحانه و تعالى على كلّ طائفه من كلّ فرقته بنحو الوجوب الكفائي ليتفقّوها ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم و تحذّر قومهم بمجرّد إنذارهم من دون توقّف على شيء آخر من العلم وهذا مساوق لحجّيه قول المنذر.

لا يقال: إنّ لو كان مفاد الآيه وجوب الحذر عند الشكّ لا يكون دليلاً على حجّيه قول المنذر لأنّ الحذر واجب في الشبهه قبل الفحص بحكم العقل فقول المنذر إنّما ينتج في إبداء الاحتمال و بمجرّد ذلك يجب على المكلف إمّا الاحتياط أو تعلّم الحكم و بعبارة اخرى كلّ من الخوف و الحذر العملي واجب عند الشكّ قبل الفحص ولو لم يكن قول المنذر حجّه شرعاً كما دلّ عليه أخبار عديده مذكوره في محالها.

لأنّنا نقول: إنّ الإشكال المذكور جار في كلّ أماره فإنّ الاجتناب عن فعل محتمل الحرمة أو ترك محتمل الوجوب قبل الفحص واجب و مع ذلك أفادت أدلّه الاعتبار حجّيه الأمارات و خاصيه الأمارات تظهر بعد الفحص فإنّها إذا دلّت على حرمة شيء أو وجوب شيء و جب أتباعها ولو بعد الفحص فلا يكون اعتبارها لغواً إذ بعد الفحص لا يحكم العقل بوجوب الاحتياط و مفاد الأمارات هو وجوب الاتّباع عنها و أمّا دعوى أنّ ظاهر الآيات مدخليه كون النافرين جماعه في وجوب النّفْر و وجوب الإنذار و الحذر و حيث يحتمل دخاله تلك الخصوصيه في الحكم واقعاً للمناسبة المذكوره لا يمكن رفع اليد عنه فلا طريق حينئذٍ إلى استظهار كون الجمع ملحوظاً بنحو الاستغراق و على هذا كانت الآيه أجنبيه عن المدعى و لا ترتبط بإثبات حجّيه قول المنذر عند الشكّ في قوله هل هو حكم الله الواقعي أو لابل إنّما كان مفادها

وجوب نفر جماعه ليتعلموا أحكام الله الواقعيه فيندروا قومهم بها لعلمهم يحذرون من عقاب مخالفه تلك الأحكام أو يحذرون عملاً- بإتيان واجب الدين و ترك محرمه و أين ذلك بما نحن بصدده فهي محل نظر لأن لازم اعتبار الجماعه هو عدم وجوب الإنذار إذا نفر جماعه وتفقهوا ثم عرض لهم الموت وبقي واحد منهم وهو ممياً لا يلتزم به أحد هذا مضافاً إلى أن مقام التعلم والإنذار قرينه على أن المراد من كل طائفه هو الاستغراق لا المجموع والجماعه إذ التعلم والتعليم والإنذار لا يتقيدان بالجميع و الجماعه كما لا يخفى.

ومنها - أي من الآيات التي استدلت بها لحججه المخبر آيه الكتمان وهي قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ) .

بتقريب أن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الإظهار وإلا لزم لغويته تحريم الكتمان ووجوب الإظهار.

اورد عليه أولاً: بأن موردها ما كان فيه مقتضى القبول لولا الكتمان لقوله عز وجل: (مَنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ) فالكتمان حرام في قبال الواضح و الظاهر على حاله كما يشهد له سوق الآيه المباركه فإنه في اصول الدين والعقائد رداً على أهل الكتاب حيث أخفوا شواهد النبوه والبيئات لافى قبال الإظهار والملازمه المذكوره بين حرمة الكتمان و وجوب القبول عند الإظهار لا مورد لها في المقام إذلا- إظهار فيه نعم تجدى الملازمه المذكوره في مثل قوله تبارك وتعالى: (أَنْ يَكْتُمَنْ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ) فَإِنَّ الإظهار فيه متصور فمورد الآيه أجنبيه عن المقام.

وثانياً: بأن الآيه الكريمه لا-تعرض لبيان حرمه الكتمان حتى يؤخذ بإطلاقها لأنها فى مقام بيان ترتب بعض آثار الكتمان من اللعنه.

ومنها - بأن من الآيات التى استدلل بحجّيه الخبر - قوله تعالى: (وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ \* بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ) .

بدعوى أنّ وجوب السّؤال يستلزم وجوب القبول وإلّا لكان وجوب السّؤال لغواً وإذا وجب قبول الجواب وجب قبول كلّ ما يصحّ أن يسأل عنه ويقع جواباً له لعدم مدخلّيه المسبوقيه بالسؤال فكما أنّ جواب الزاوى حين السؤال واجب القبول فكذلك قوله ابتداءً بأنّى سمعت الامام يقول كذا واجب القبول والاتباع.

أورد عليه أولاً: بأن المراد من أهل الذّكر بمقتضى السياق علماء أهل الكتاب و عليه فالآيه أجنبيه عن حجّيه الخبر.

اجيب عنه بأن العبره بعموم الوارد لاخصوصيه المورد وتطبيق أهل الذّكر على علماء أهل الكتاب من باب تطبيق الكلّى على بعض مصاديقه وليس من باب استعمال الكلّى فى الفرد و عليه فلا منافاه بين كون المورد علماء أهل الكتاب وعدم اختصاص الوارد به.

ويشهد للكلّيه المذكوره تطبيق الآيه الكريمه على الأئمه المعصومين عليهم السّلام كما أنّ الآيه لا تختصّ بالأئمه عليهم السّلام لمنافاته مع مورد الآيه و هو علماء أهل الكتاب فليس ذلك إلّا لكلّيه الوارد.

هذا مضافاً إلى أنّه لو اختص الآيه الكريمه بالسؤال عن أهل الكتاب لزم وجوب قبول قول أهل الكتاب دون غيره ممّن أقرّ بالشهادتين وهو ممنوع إذ لا يحتمل ذلك كما لا يخفى.

نعم يشكل الاستدلال بالآيه الكريمة من ناحيه أنه لأمر بالجواب فى الآيه حتى يؤخذ بإطلاقه لصوره عدم إفاده العلم كما فى إيجاب الإنذار و حرمة الكتمان وعليه فالمراد من الآيه هو إيجاب السؤال إلى أن يحصل العلم بالجواب ولو بجواب جماعه ولا دلالة للآيه على حصول العلم بالجواب الأول حتى يكون ذلك علماً تعبداً.

و أما ما قيل من أنّ عنوان أهل الذّكر والعلم لا يطلق على الرّواه بما هم رواه مع أنّ لصدق هذا العنوان مدخلية فى الحكم ففيه أنّ عنوان أهل الذّكر و الاطلاع من العناوين المشكّكه و يصدق على الرّواه أيضاً باعتبار معرفتهم بالحلال و الحرام ولو من دون إعمال نظر ورأى فتحصل أنّ الاستدلال بالآيه الكريمة على وجوب التعبد بقول العادل مشكل.

## وأما الأخبار فبطوائف:

### الطائفة الأولى:

هى التى وردت فى الخبرين المتعارضين ودلت على الأخذ بالأعدل و الأصدق والمشهور و التخيير عند التّساوى مثل مقبوله عمر بن حنظله عن الإمام الصّيادق عليه السّلام حيث قال الحكم ما حكم به أعلمهما و أفقهما و أصدقهما فى الحديث و أورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر قال فقلت فإنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه عند أصحابك فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه... إلى أن قال فإن كان الخبران عنكم مشهوران قد رواهما الثّقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسّنة و خالف العامّه فيؤخذ به الحديث.

و موردها وإن كان في الحكمين إلماً أنّ ملاحظه جميع الروايه تشهد على أنّ المراد بيان المرجح للروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان.

ثمّ إنّ هذا الخبر باعتبار قوله خذ بأعدلتهما ظاهر في اعتبار العدالة في التعبد بالخبر أللهمّ إلّا أن يقال: إنّ قوله في الذيل فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم... إلخ يشهد على أنّ الملاك في حجّيه الخبر هو نقل الثقات والأعدليه ملاك ترجيح أحد المتعارضين على الآخر.

ثمّ إنّ مع التعارض لاوثوق بالصدور و مع ذلك دلّت المقبوله على أنّ الخبر لا يكون بالتعارض ساقطاً التعبد بالخبر.

و إلماً فمع التعارض لا يحصل الوثوق في الصّيدور في الراجح بمجرد الأفضليه في صفات الزاوى أو المطابقه مع الكتاب أو المخالفه مع العامه و مع عدم الوثوق بالصدور لانباء من العقلاء وإن كان الناقل عدلاً أو ثقّه بل يحكمون بالتساقط.

ونحو هذه الروايه مرفوعه زراره قال يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيتهما نأخذ؟ قال عليه السّلام يازراره خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر قلت ياسيدي إنهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال خذ بأعدلتهما عندك وأوثقهما في نفسك فقلت إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان فقال عليه السّلام انظر ماوافق منهما مذهب العامه فاتركه وخذ بما خالفهم قلت ربّما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين كيف أصنع؟ فقال: إذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك واترك ماخالف الإحتياط فقلت إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟ فقال عليه السّلام إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر.

فإنّها مثل المقبوله في الدّلاله على أنّ الخبر لا يكون ساقطاً عند التعارض بل يقدّم الراجح من حيث الصفات و ساير المرجحات و مع عدم الرجحان فالحكم هو التخيير وقد عرفت أنّ هذا هو حجّيه تعبدية و ليس من باب بناء العقلاء.

أورد عليه بأنه لا إطلاق لهذه الطائفة من الأخبار لأنّ السؤال عن الخبرين المتعارضين اللذين فرض السائل كلّ واحد منهما حجّة يتعيّن العمل به لولا التعارض ولا نظر للسائل بالنسبة إلى اعتبار خبر كلّ عدل أو ثقة بل نظره إلى حجّيته الخبر في حال التعارض.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ هذه الأخبار ظاهره الدلالة على مفروغيته حجّيته خبر الواحد في نفسه عند عدم ابتلائه بالمعارض وإلا لما سألوا عن صورته تعارضها لأنّ هذا السؤال مناسب مع حجّيته الخبر في نفسه وإتّما أشكل الأمر من جهة المعارضه فسألوا عن حكمهما عند التعارض.

ودعوى: أنّ التعارض كما يوجد في الخبرين غير المقطوعين كذلك ربّما يوجد في المتواترين أو المحفوفين بما يوجب القطع بصدورهما وعليه فصرف بيان العلاج لا يدلّ على حجّيته الخبر الذي لم يقطع بصدوره.

مندفعه بأنّ وقوع المعارضه بين مقطوعى الصّيدور بعيد جداً هذا مضافاً إلى أنّ الظاهر من مثل قوله (يأتى عنكم خبران متعارضان) كون السؤال عن مشكوكى الصّيدور فإذا لم يكن المراد من الأخبار العلاجيّه مقطوعى الصّيدور تكشف الأخبار العلاجيّه عن مفروغيته حجّيته خبر العادل عند عدم المعارضه.

نعم يشكل التمسّك بهذه الأخبار لحجّيته خبر الثقة بعد اعتبار الأعدليه فإنّ المستفاد منه أنّ المعتبر في حجّيته الخبر هو كون الرّاوى عدلاً حتّى يجعل الأعدليه مرجّحه بينهما.

أللهمّ إلا أن يقال: يكفى قوله في المقبوله «فإن كان الخبران عنكم مشهوران قد رواهما الثقات عنكم... الحديث» للدلالة على أنّ المعتبر هو كون الرّاوى ثقة و البحث في هذا المقام مع قطع النظر عن سائر الأخبار الدالّه على حجّيته خبر الثقة.

هى التى تدلّ على إرجاع آحاد الرّواه إلى أشخاص معينين من ثقات الرّواه مثل قوله عليه السّلام: إذا أردت الحديث فعليك بهذا الجالس مشيراً إلى زراره ولكن هذه الرّوايه لاتصلح للاستدلال لاحتمال أن يكون المعتبر هو العداله و أرجع الرّاوى إليه لكونه عدلاً.

و قوله عليه السّلام: نعم فى موثقه الحسن بن على بن يقطين بعدما قال الرّاوى أفيونس بن عبدالرحمن ثقّه نأخذ معالم ديننا عنه.

فإنّ الظاهر منه أنّ قبول قول الثّقه مفروغ عنه بين السائل والمسؤل عنه وإنّما الرّاوى سئل عن كون يونس ثقّه ليرتبّ عليه آثار ذلك وعدمه.

وقوله عليه السّلام فى صحيحه أحمد بن اسحاق «العمري ثقّتي فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّى وما قال لك عنّي فعنّي يقول فاسمع له وأطع فإنّه الثّقه المأمون».

إذ مقتضى التعليل أنّ المعيار هو كون الرّاوى ثقّه ومأموناً لأنّ المراد بالثّقه هو الثّقه عند الناس ولذا قال الشّيخ الأعظم بعد نقل الأخبار المذكوره وغيرها وهذه الطائفة أيضاً مشتركه مع الطائفة الأولى فى الدلاله على اعتبار خبر الثّقه المأمون.

اورد عليه بأنّ المراد من الثقات فى هذه الإرجاعات هم الأشخاص الذين لا يكذبون لكونهم على مرتبه عظيمه من التقوى والجلاله حتّى وثق به الإمام عليه السّلام فهذه الأخبار لاتدلّ على حجّيه خبر كلّ ثقّه بل تدلّ على حجّيه خبر ثقات أهل البيت و هم العدول.

ويمكن الجواب بأنّه نعم ولكن يكفى ماورد فى مثل يونس بعد سؤال الرّاوى عن كون يونس ثقّه منه عليه السّلام نعم فى موثقه الحسن بن على بن يقطين للدلاله على كفايه الوثوق عند الناس.

وحمل الثقة في هذه الرواية على غير الصِّدق المخبرى وإرادته كونه مورد الإطمئنان لأخذ الآراء بقريته أن يونس من الفقهاء بعيد والظاهر منه هو الثقة عند الناس وهو الصادق في إخباره بل لعله الظاهر من التعليل الوارد في صحيحه أحمد بن إسحاق في مورد العمري وهو قوله فإنَّ الثقة المأمون.

### الطائفة الثالثة:

هي الأخبار الدالة على وجوب الرجوع إلى الرواه والثقات والعلماء على وجه يظهر منها عدم الفرق بين روايتهم وفتاويهم في وجوب الرجوع إليهم والأخذ منهم.

مثل قول الحجَّه عجل الله تعالى فرجه لإسحاق بن يعقوب: وأما الحوادث الواقعة فارجعوا إلى رواه حديثنا فإنهم حجتي عليكم و أنا حجج الله.

بدعوى أن ظاهر الصدر وإن كان هو الاختصاص بالرجوع إليهم في أخذ حكم الوقائع وفتاويهم ولكن عموم التعليل بأنهم حجتي يقتضى قبول رواياتهم أيضاً لأنَّ التعليل معمم اللهم إلا أن يقال: جعل الحجَّه للأخص وهو الرواه المجتهدون لا يدل على جعل الحجَّه لمطلق الرواه فهو أخص من المدعى.

و مثل الروايه المحكيه فى العده عن الصِّدق عليه السِّلام إذا نزلت بكم حادثه لاتجدون حكمها فيما روى عننا فانظروا إلى مارووه عن على عليه السلام فاعملوا به واعتمد الشيخ عليها و صرح باعتماد الأصحاب عليها.

دلَّت هذه الروايه على جواز أخذ روايات الثقات ولو من العامه فيما إذا لم يكن معارض لروايات الثقات من العامه فى رواياتنا.

و مثل مارواه فى الاحتجاج عن تفسير الإمام العسكرى عليه السِّلام... فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه و ذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم.



فأما من ركب من القبائح و الفواحش مراكب علماء العامه فلا تقبلوا منهما عَنَّا شيئاً و لا كرامه و إنما كثر التخليط فيما يتحمّل عنها أهل البيت لذلك لأنّ الفسقه يتحمّلون عَنَّا فيحزّفونه بأسره لجهلهم و يضحون الأشياء على غير وجوها لقله معرفتهم و آخرون يتعمّدون الكذب علينا ليحزّروا من عرض الدنيا ما هو زادهم إلى نار جهنّم.

والمستفاد من مجموع الرّوايه أنّ المناط في تصديق الرواه و الفقهاء هو التحرّز عن الفسق و الكذب و إن كان ظاهر بعض فقراته هو اعتبار العداله بل مافى فوقها ولكن العبره بالمستفاد من مجموع الرّوايه و مثل ما عن أبي الحسن الثّالث عليه السّلام فيما كتبه جواباً عن سؤال أحمد بن حاتم بن ماهويه و أخيه عمّن آخذ معالم ديني؟

فهتمت ما ذكرتما في دينكما على كل مسنّ في حُبنا و كل كثير القدم في أمرنا فإنّهما كافيكما إن شاء الله تعالى. ولكن عنوان مسنّ في حُبنا و كثير القدم في أمرنا غير عنوان الثّقه فلا يشمل ما إذا لم يكن الثّقه واجداً لهذا العنوان و مثل قوله عليه السّلام لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا فإنّك إن تعديتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله و رسوله و خانوا أماناتهم إنّهم استثموا على كتاب الله فحزّفوه و بدّلوه... الحديث.

و الظاهر منه و إن كان هو الفتوى ولكن الإنصاف شموله للرّوايه و المراد هو المنع عن قبول روايات غير الثّقات منهم جمعاً بينه و بين ما أفاده الشّيخ الطوسي قدّس سرّه في العده و نقلناه آنفاً.

و مثل ما عن الإمام العسكري عليه السّلام بالنّسبه إلى كتب بني فضال حيث قالوا ما نصنع بكتبهم و بيوتنا منها ملاء قال خذوا بما رووا و ذروا مارأوا.

فإنّ المستفاد منه هو جواز أخذ الرّوايه منهم إذا كانوا من الثّقات.

ومثل قوله عليه السلام حديث واحد في حلال و حرام تأخذه من صادق «يأخذه صادق عن صادق» خير لك من الدنيا و ما فيها من ذهب و فضة. بناء على أن المراد من الصادق هو الصدق المخبري.

و مثل ماورد في التوقيع لاعذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرنا ونحمله إياه إليهم.

ولكنه أخص من المدعى لأن ثقاتنا أخص من عنوان الثقة ولو عند الناس هذا مضافاً إلى توصيف الثقة بكونها من أهل السر.

#### الطائفة الرابعة:

هي الأخبار الدالة على جواز العمل بخبر الواحد كالتبوي المستفيض بل المتواتر من حفظ من أمتي أربعين حديثاً مما يحتاجون إليه من أمر دينهم بعثه الله فقيهاً عالماً.

بدعوى أن دلالة هذا الخبر على حججه خبر الواحد لا يقصر عن دلالة آية النفر ولكنه لا يخلو عن إشكال وهو أنه لا ملازمه بين النقل والقبول تبعداً لاحتمال أن يكون القبول مشروطاً بحصول العلم أو الإطمئنان أو اتصاف الراوى بوصف العدالة.

و كقوله عليه السلام اكتب و بث علمك في إخوانك فإن مت فأورث (فورث) كتبك بنيك فإنه يأتي على الناس زمان حرج لا يأنسون (فيه) إلا بكتبهم.

وجه الدلالة واضح فإن مورد التوصيه هو كتابه الواحد هذا مضافاً إلى التعبير عنه بالبث بالعلم وأنه إرث و موجب للأنس به و كل ذلك ينادى بحججه خبر الواحد و كقوله عليه السلام ستكثر بعدى القاله وإن من كذب على فليتبوء مقعده من النار.

بدعوى أن بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القاله و الكذابه إذ الاحتفاف بالقرينه القطعيه في غايه القله.

و بالجمله يستفاد من مجموع هذه الأخبار القطع برضا الأئمة عليهم السلام بالعمل بالخبر الواحد و إن لم يفد القطع ثم إن هذه الأخبار كثيرة إلى حدّ ادعى في الوسائل تواترها.

ولكن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتنى به العقلاء ويقبحون التوقف فيه لأجل هذا الإحتمال كما دلّ عليه لفظ الثقة والمأمون والصيادق وغيرها الواردة في الأخبار المتقدمه و هي أيضاً منصرف إطلاق غيرها.

بل ولو لم يكن الأخبار متواتره بالاصطلاح كفى كونها مفيده للاطمئنان بحجّيه خبر الثقة ولو لم يكن عادلاً هذا.

وأما العدالة فأكثر الأخبار المتقدمه خاليه عن اعتبارها بل في كثير منها التصريح بخلافه مثل مارواه الشيخ في كتاب العده في الأخذ بما روته الثقات عن علي عليه السلام. ولو من رواه العامه وما ورد في كتب بنى فضال، ومثل عموم التعليل في صحيحه أحمد بن اسحاق لقبول روايه العمري بأنه الثقة المأمون فإنه يفيد الكبرى الكلى و هي أنّ كلّ ثقة مأمون يسمع له و تطبيق هذه الكبرى على مثل العمري الذي كان في مرتبه عاليه من الوثاقه و الجلاله لاينافى كون المعيار هو إفاده الوثوق بالمخبر ولا دخاله لما زاد عليه من المراتب العاليه لأنّ ما زاد من خصوصيات المورد كما لا يخفى و غير ذلك من الأخبار.

وأما ما يظهر من الأخبار من حصر الذي يعتمد عليه في أخذ معالم الدين في طائفه الشيعه فهو بالنسبه إلى غير الثقة من العامه فالحصر اضافى ويكون بالنسبه إلى غير ثقاتهم فلاينافى مادلّ على جواز الأخذ من ثقاتهم فيما إذا لم يعارضه ماوصل إلينا من طرقنا.

هذا مضافاً إلى أن بناء العامّة على العمل بخبر الواحد كان ذلك بمرأى ومسمع الأئمّه عليهم السّلام و مع ذلك لم يردعوا عنه كما دلّ عليه روايات:

منها مرسله داود بن فرقد حيث قال الإمام الصادق عليه السّلام لابن أبي ليلى فبأى شيء تقضى قال بما بلغنى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعن علي و عن أبي بكر وعمر قال فبلغك عن رسول صلى الله عليه وآله وسلم أنّ علياً أفضاكم قال نعم قال فكيف تقضى بغير قضاء علي وقد بلغك هذا... الحديث.

بدعوى أنّ قول ابن أبي ليلى بما بلغنى يدل على أنّ مراده منه البلوغ بنحو الخبر الواحد لقله التواتر جداً ولم يردعه الإمام عليه السّلام عن ذلك بل شبّهه بخبر آخر وصل إليه.

نعم يمكن الإشكال فيه بأنّه لا إطلاق له حيث إنّه فى مقام بيان لزوم القضاء بقضاء على عليه السّلام إلّا أنّ احتمال اشتراط العلم فى البلوغ فى أخبار العامّة بعيد جداً بناء الأصحاب أيضاً على ذلك كما يدلّ عليه الأخبار فمنها مرسله شبيب و أبى جميله البصرى و موثقه إسحاق بن عمّار و خبر على بن حديد و خبر معمر بن خلّاد و صحيحه زراره و خبر سليم بن قيس و غير ذلك من الأخبار الحاكيه على أنّ أصحابنا آخذون بخبر الواحد الثّقه و دعوى كون المتيقّن من الروايات هو اعتبار خبر العدل لا الثّقه كما يشهد له الارجاع إلى الأعدل فى المتعارضين فإنّه حاك عن كون كلّ طرف من أطراف التعارض عدلاً هذا مضافاً إلى اعتبار عنوان (ثقاتنا) و عنوان (مرضيان) و عنوان (حجّتى) و عنوان (من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه) و عنوان (كلّ مسنّ فى حنّنا) و عنوان (كل كثير القدم فى أمرنا) فإنّها ظاهره فى اعتبار العدالة و فوقها.

مندفعه بأن اعتبار هذه العناوين ليس من جهه دخالتها في حجّيه الروايه بل من باب خصوصيّه مورد السؤال أو من باب علاج الأخبار المتعارضه.

والشاهد على ذلك عدم اعتبار الأصحاب في الأخذ بالروايات أن يكون الراوى من أصحاب السّير أو ممّن يرضى عنه الأئمّه عليهم السّلام أو أن يكون الراوى من الشيعه كما صرح بذلك الشيخ الطوسى في العده حيث قال: إنّ الطائفه عملت بما رواه حفص بن غياث وغيث بن كلوب ونوح بن درّاج والسكونى وغيره من العامه الذين ينقلون الأخبار عن أئمّتنا عليهم السّلام فالمعيار فى جواز الأخذ هو الوثوق بالناقل ولو كان عامياً.

نعم يتقدّم روايه الشّيعى الثّقه على روايه العامى الثّقه عند التعارض كما رواه فى العده عن الإمام الصادق عليه السّلام أنّه قال: إذا نزلت بكم حادثه لاتجدون حكمها فيما روى عنّا فانظروا إلى مارووه (اي ماروته العامّه) عن على عليه السّلام فاعملوا به.

فتحصّل: أنّ مقتضى امعان النظر فى الأخبار هو حجّيه خبر الثّقات فلامجازفه فى دعوى تواترها بالتواتر المعنوى بالنسبه إلى حجّيه خبر الثّقات ذهب فى الكفايه إلى أنّ التواتر فى المقام إجمالى لأنّها غير تنقصر على لفظ أو على معنى حتى تكون متواتره لفظاً أو معنى.

و معنى التواتر الإجمالى هو العلم بصدور بعضها منهم و قضيتّه و إن كانت حجّيه خبر دلّ على حجّيه أخصّيهها مضموناً إلاّ أنّه يتعدّى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصيّه و قد دلّ على حجّيه ما كان أعمّ.

وقد عرفت كفايه الأخبار المذكوره فى إثبات التواتر المعنوى هذا مضافاً إلى أنّ المستفاد من بعضها أنّ خبر الثّقه مفروغ الحجّيه عند السائل و المسؤول عنه و أيضاً سيره الأصحاب على العمل بخبر الثّقات ولو كان المخبر من العامّه أو الذين أخطأوا فى اعتقاداتهم من فرق الشّيعه.

ثم إنَّ الأخبار التي دلت على اعتبار الأعدليه لا تعارض مع الأخبار المذكوره لأنها في مقام ترجيح أحد المتعارضين على الآخر فلاوجه لجعلها من أدلّه اعتبار العداله في حجّيه الخبر هذا مضافاً إلى دلالة قوله في المقبوله: (فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم...) على أنّ الملاك في حجّيه خبر الواحد هو كون الرّاوى ثقّه كما أنّه لاوجه لجعل الأخبار الوارده في موارد العدول من الأخبار المعارضه بعد كونها معلله بكون الملاك في اعتبار أخبارهم هو كونهم من الثقات المأمونين فلا تغفل.

و ينقدح ممّا ذكرنا أنّه لاوجه للقول بتعارض الأخبار وإنّ النسبه بينها من العموم من وجه والأخذ بالقدر المتيقّن منها وهو الجامع للعداله والوثاقه كما ذهب إليه في مصباح الأصول وذلك لما عرفت من أنّ مقتضى الإمعان في الرّوايات أنّها غير متعارضه و لامنافاه فيها حتّى تأخذ بالأخص مضموناً و الأظهر هو ماذهب إليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه من ثبوت التواتر المعنوى على اعتبار خبر الثقه المأمون.

وعليه فدعوى منع التواتر المعنوى و الأخذ بالتواتر الإجمالى و الأخذ بالخبر الصحيح الأعلاني والاستدلال به لحجّيه خبر كلّ ثقّه المأمون تبعيد المسافه من دون موجب.

ثمّ إنّ الظاهر هو من محكّي المحقّق النائيني قدّس سرّه إنكار التواتر الإجمالى بدعوى أنّا لو وضعنا اليد على كلّ واحد من تلك الأخبار نراه محتملاً للصدق والكذب فلا يكون هناك خبر مقطوع الصدور.

وفيه أنّ مع تسليم عدم ثبوت التواتر المعنوى فلاوجه لإنكار التواتر الإجمالى وذلك لأنّ احتمال الصّيدق والكذب بالنسبه إلى كلّ فرد لا ينافى حصول القطع بصدور الأخصّ مضموناً باعتبار المجموع ألا ترى أنّه إذا أخبر الثّفات الكثيره

بدخاله شىء فى صحّحه معاملته أو عباده أو بحدوث أمر مع الاختلاف فى النقل لم نعلم بخصوص كلّ واحد مع قطع النّظر عن أخبار الآخرين ولكن مع ملاحظه أخبار الآخرين نعلم بدخاله الأخصّ مضموناً كما لا يخفى فإنّه هو الذى أخبر عنه بخصوصه أو فى ضمن المطلق ففى المقام إذا فرضنا أنّ بعض الأخبار يدلّ على اعتبار العدالة وبعضها الآخر يدلّ على اعتبار الثّقه وثالث يدلّ على اعتبار كونه إمامياً و فى رابع يدلّ على اعتبار كونه مأموناً حصل لنا القطع باعتبار الأخصّ مضموناً و هو خبر الثّقه العدل الإمامى المأمون بملاحظه مجموع الأخبار و إن لم نقطع باعتبار كلّ واحد واحد فلامجال لإنكار التواتر الإجمالى و مقتضاه هو الالتزام بحجّيته الأخصّ منها المشتمل على جميع الخصوصيّات المذكوره فى هذه الأخبار.

إلّا أنّ الذى يقتضى الإنصاف هو عدم وجود خبر يدلّ على اعتبار كون الرّاوى إمامياً وعدم وجود خبر يدلّ على اعتبار العدالة لأنّ ما يستدلّ به لاعتبارها يكون مورداً بالنّسبه إلى عموم التعليل أو لإطلاق له أو يكون مخصوصاً بباب علاج الأخبار المتعارضه و أمّا اعتبار كونه مأموناً فهو ملازم مع كونه ثقه و عليه فلامعارض لإطلاق ما يدلّ على اعتبار كون الرّاوى ثقه.

و الرّوايات الدالّه على حجّيه أخبار الثّقات كثيره و دعوى تواترها بالتّواتر المعنوى ليست بمجازفه و ممّا ذكرنا يظهر مافى المحكى عن الشهيد الصدر من أنّ الرّوايات خمسّه عشر روايه و هى عدد لا يبلغ حد التّواتر ولكن فى خصوص المقام هناك بعض القرائن الكيفيه التى قد توجب حصول الإطمئنان الشخصى لصدور بعض هذه الرّوايات و إن فرض التشكيك فى ذلك و عدم حصول اطمئنان شخصى فيكفى الإطمئنان النوعى بالنّسبه إلى بعض الرّوايات و هى صحيحه الحميرى وهى

القدر المتيقن من السير العقلائيّه وذلك لأنّ الرّوايات لا تنحصر في خمسة عشر روايه بل تزيد عليها بكثره و عليه فلاوجه لإنكار التواتر رأساً و الاعتماد على الظنّ الشخصى الاطمئنانى لأنّ مجموع الأخبار يكون بحدّ يحصل القطع بأنّ الثقات حجّه بل التعليقات الوارده في الأخبار تشرح الأخبار الأخرى الّتى لم تعلم منها أنّ المعيار هو العدالة أو الوثاقه كما لا يخفى.

## التنبيهات:

### التنبيه الأول:

أنّ اعتبار الأخبار من باب التّعبد للإرشاد إلى بناء العقلاء و اعتبار الوثوق و الاطمئنان النوعى بمؤداه ولذا يجوز الأخذ بإطلاق الأخبار ولو لم يثبت إطلاق البناء.

و الشاهد لذلك وقوع التّعبد بالرّاجح من المتعارضين عند ترجيح أحدهما بإحدى المرّجحات مع أنّ المرّجحات المذكوره في الأخبار لا توجب الاطمئنان النوعى بالمؤدى أو وقوع التّعبد بالتخيير عند عدم وجود المرّجحات مع أنّ البناء حينئذٍ على التساقط.

و هكذا يعتضد ذلك أيضاً بوقوع التّعبد بالأخبار ولو مع كثره الوسائط مع أنّه لا يحصل الاطمئنان أحياناً بسبب كثره الوسائط أو بوقوع التّعبد بتقديم أخبار ثقات الشيعه على أخبار ثقات العامه عند اختلافهما مع أنّه لا فرق بينهما عند العقلاء كما لا يخفى.

كلّ ذلك شاهد على أنّ اعتبار الأخبار من باب الإمضاءات التّعبدية للإرشاد المحض إلى بناء العقلاء.

إنّا لا نقول لا بناء من العقلاء على اعتبار أخبار الثقات بل نقول لاوجه لحمل أدله اعتبار الأخبار على الإرشاد بل هي تفيد التّعبد بالأخبار والمستفاد منها هو



الأعم ممّا عليه بناء العقلاء وممّا ذكر ينقدح أنّه لاوجه لحمل سيره المسلمين أيضاً على السيره العقلانيه.

## التنبه الثاني:

أنّ ممّا استدللّ به لحجّيه أخبار الثّقات هو استقرار سيره المسلمين على استفاده الأحكام الشرعيه من أخبار الثّقات المتوسّطه بينهم و بين المعصوم عليه السّلام أو المجتهد و لايعتنون باحتمال الخلاف.

اورد عليه أولاً: بأنّه كيف يجتمع استقرار السيره المذكوره مع اختلاف جماعه من العلماء مثل السيّد و القاضي و ابن زهره و الطّبرسي و ابن إدريس في جواز العمل بمطلق الخبر فإنّ هؤلاء العلماء و مقلّديهم يخالفون في العمل و مع مخالفتهم لامجال لدعوى قيام سيره المسلمين على العمل بالخبر الواحد.

اللّهمّ إلما أن يقال: ما من سيره إلما تخالفها جماعه ألا- ترى أنّ السيره على رجوع الجاهل إلى العالم و من ذلك خالف فيه الأخباريون فالملالك في تحقّق السيره هو قيام غالب الثّياس بحيث يكشف عن رأى الشّارع و هو حاصل و إن خالفها جماعه فتدبّر.

وثانياً: بأنّه لو سلّم اتّفاقهم على ذلك لم يحزر أنّهم اتّفقوا بما هم مسلمون أو بما هم عقلاء ولو لم يلتزموا بدين.

ويمكن الجواب عنه: بأنّه لا موجب لإرجاع سيره المسلمين إلى سيره العقلاء بعدما نرى من الاختلاف بينهما في جواز العمل وعدمه في بعض الأحوال كحال كثره الوسائط أو حال التعارض و ترجيح أحدهما بالصّيفات أو بالمخالفه مع العامه أو بالموافقه مع الكتاب أو التخيير عند عدم المرجّحات فإنّ الاختلاف المزبور يشهد على أنّ سيرتهم ثابتة بما هم مسلمون لا بما هم عقلاء فتدبّر جيّداً.

وعليه فسيره المسلمين كالأخبار في إفاده حجّيه خبر الثقات مطلقاً سواء حصل الإطمئنان النوعى أو لا.

نعم لا يبعد تقييدها بما دلت عليه أخبارنا من تقديم الثقة الإمامي على الثقة العامي عند المخالفه.

و دعوى اختصاص السيره المذكوره بما إذا حصل الإطمئنان بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف ممنوعه لوجدان السيره المتشرعه على نقل الثقات ولو لم يحصل الاطمئنان النوعى إذ لادلاله بين كون الزاوى ثقه و أميناً و بين الوثوق بصدور ما أخبر به لاحتمال الخطأ والاشتباه وتعتمد الكذب فيما إذا أحرز الوثاقه بقيام البيئه أو بحسن الحال.

نعم يمكن الدعوى المذكوره في سيره العقلاء فإنها كما أفاد سيدنا الأستاذ استقرت على العمل بخبر الثقة من جهة الوثوق به حيث بنقل الثقة أو العادل تحصيل الوثوق غالب من قوله حيث لا يحتمل عرفاً تعمده للكذب في شخص هذا الخبر ففي الحقيقه العمل يكون على طبق الوثوق والإطمئنان.

### التنبه الثالث:

أنه لا يخفى عليك وقوع التعبد بالخبر الواحد الثقة بعد ما عرفت من الأخبار الكثيره الداله على حجّيه قول الثقات.

ودعوى أنّ التعيّد في خبر الثقة لامجال له لأنّ وثاقه الشخص إمّا تحصل بالجزم بها من طريق المعاشره أو بشهاده الإمام عليه السلام بالوثاقه الموجهه للجزم به لعدم احتمال الخطأ فيها وفي مثلها لا يتوقف قبول قول الثقة على التعيّد للجزم بصدقه بلا تردد وحيث إنّ الإرجاعات الوارده في الأخبار من هذا القبيل فلا استفاد منها التعبد بل

تتكفل الإرشاد إلى و ثقته فيترتب عليها القبول عقلاً للجزم بصدقه لاتعبداً فما نحتاج إلى التعبد.

مندفعه بأن النصوص لاتنحصر فى النصوص التى هى إرجاعات المعصوم عليه السّلام وقد عرفت النصوص الدالّة على تقرير العامّة على العمل بما روى الثّقات عندهم عن على عليه السّلام.

كخبر شبيب بن أنس وداود بن فرقد وأيضاً عرفت النصوص الدالّة على اعتماد أصحابنا على نقل الثّقات ولم ينهوا عنه والنصوص الدالّة على التوجّه النهى عن أخبار غير ثقات العامّة هو الخيانة ومقتضاها هو جواز النقل عنهم عند انتفاء الخيانة.

و الأخبار الدالّة على مفروغيه كون خبر الثّقه فى نفسه حجّج وإنّما السؤال عن حاله عند ابتلائه بالمعارض وإلى غير ذلك من الزّوايات الدالّة على حجّجيه خبر الثقات ولو لم نعاشرهم ولم يثبت توثيقهم بسبب قول الإمام المعصوم عليه السّلام هذا مضافاً إلى أنّ بعض الإرجاعات معلّل بعنوان الكلّي من الثّقه المأمون ومن المعلوم أنّ هذا العنوان الكلّي ليس ممّا أخبر عنه الإمام عليه السّلام بوثاقته حتّى لا يتوقّف قبوله على التعبد لحصول الجزم به.

وأيضاً أنّ الإرجاعات إلى الموثّقين بتوثيق الإمام لا يخصّص بمن سمع من الإمام عليه السّلام توثيقه بل الأمر كذلك لمن سمع من الواسطه ومن المعلوم أن بعد وجود الواسطه قد لا يحصل القطع والجزم بوثاقه الواسطه ومع عدم الجزم بها يمكن التعبد.

وبالجمله لامجال لإنكار التعبد رأساً وجعل الأخبار إرشاداً كما لا يخفى.

#### التنبیه الرابع:

أمّا الوثوق الفعلى بالصدور بمنزله العلم بالصدور فكما أنّ العلم حجّج عقلاً و لا يحتاج إلى الإمضاء فكذلك مايقوم مقامه من الوثوق الفعلى ثم إنّ العلم و الوثوق

الفعلى لا يكون مشمولاً للآيات النَّاهيه عن العمل بالظنّ لخروج العلم أو الوثوق الفعلى عنها بالتخصّص.

وعليه فإذا وثقنا وثوقاً فعلياً بصدور خبر ولو كان مرسلأ أو مسندأ بسند ضعيف فالخبر حجّه عقلاً ويصلح للاستشهاد إليه للوثوق الفعلى.

ولعلّ من هذا الباب اعتماد الأصحاب على ما روى بسند صحيح عن أصحاب الإجماع لأنّ ذلك يكشف عن احتفاف رواياتهم بقرائن توجب الوثوق الفعلى لهم بصدورها وإن وقع فى الطريق غير الثقات أو كان الطّريق مرسلأ أو مرفوعاً.

هذا بناء على أنّ معنى اجتمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عنهم بمعنى تحقّق الإجماع على تصحيح المروى لا الزاوى وحينئذٍ يكون الإجماع كاشفاً عن احتفاف الزاوى بأمر توجب الوثوق الفعلى بوثاقته.

وأيضاً يمكن أن يكون من هذا الباب اعتماد الأصحاب على المتون المنقوله فى كتب على بن بابويه وهدايه الصّيدوق ونهايه الشّيخ وغيرهم فإنّهم اطمأنوا بالإطمئنان الفعلى بصدورها بسبب عمل الأصحاب بها وحينئذٍ إن حصل لنا ذلك الاعتماد الفعلى فهو حجّه ولعلّ اعتماد جلّ الأصحاب أو كلّهم مع اختلاف مشاربهم واستعداداتهم حاك عن مقرونيه المتون أو المروى بالقرائن المحسوسه التى تصلح لإيجاد الوثوق والإطمئنان الفعلى لنا أيضاً وإلّا لما أجمعوا عليه مع اختلاف مبانيهم.

#### التنبیه الخامس:

أنّه لا يبعد دعوى أنّ الوثوق النوعى بالصّيدوق ممّا يصلح للاحتجاج عند العقلاء وإن لم يقرن بالوثوق الفعلى أو لم يكن الزاوى ثقّه وذلك لأنّ الوثوق النوعى طريق عقلائى ولذا يصحّ احتجاج الموالى على عبيدهم بذلك ودعوى اختصاص الطريق العقلائى بخصوص نقل الثقات مندفعه لصحيحه الاحتجاج المذكور ألا ترى أنّ

الإنسان إذا اطمأن بأن سفر البحر وركوب السفينه لا يوجب الغرق لنفسه وماله وحصل له هذا الإطمئنان من أخبار المخبرين يقدم على هذا السفر مع أنه محتمل مع ذلك للغرق ولكن يعامل معه معامله المعدوم.

و هذا مرتكز في نفوسهم والإرتكاز يمنع عن خطور خلافه في ذهن نوع الأفراد ومع عدم خطور خلافه في الذهن لا يخطر ببالهم أن حججه هذا الأمر الإرتكازى موقوف على عدم منع المولى بل الإطمئنان المذكور حجه فعلية تنجزية فلذا لو ورد من الشارع النهى عن العمل بالظن ينصرف عندهم إلى غير الإطمئنان النوعى و يعاملون مع الإطمئنان المذكور معامله العلم و إن كان غير علم.

و لو كان للشارع طريقه اخرى لزم عليه أن يبينها ويظهرها بالتصريح و التنصيص و حيث لم يرد شيء في ذلك يكشف أن الشارع اكتفى بطريقه معموله عند الناس.

و دعوى أن المسلم هو حججه خبر الثقة وإلا فمجرد الوثوق بصدوره إذا كان الراوى غير ثقة غير معلوم الحججه لو لم يكن معلوم العدم أترى أنه إذا حصل الثقة بصدق الخبر من طريق الرؤيا مثلاً فهذا الخبر حجه عند العقلاء كلاً ومن الواضح أن موضوع الأخبار هو كون راوى الخبر ثقة وجعله طريقاً إلى الثقة بالصّيدور لو كان فإنما هو بإلغاء الخصوصيه العقلائيه ولا يوافق عليها العقلاء هنا بل هم يرون خبر الثقة حجه.

مندفعه بما عرفت من وجود البناء على حججه الوثوق والإطمئنان النوعى بالصدور من دون حاجه إلى إلغاء الخصوصيه و الشاهد عليه صححه الاحتجاج المذكور ولا ملازمه بين وجود البناء على حججه الوثوق النوعى والإطمئنان بالصدور فى المرتكزات العرفيه وبين حججه الوثوق الحاصل بالرؤيا لأن الحججه تابعه لوجود البناء فإذا علمنا به فى المرتكزات دون الحاصل بالرؤيا اختصت الحججه بالمرتكزات العرفيه كما لا يخفى.

فی انجبار الخبر الضعیف بعمل المشهور و لا یذهب علیک أنّ عمل الأصحاب بالخبر الضعیف یوجب الوثوق بالصدور كما أنّ إعراضهم عن العمل بالخبر ولو كان صحیحاً یکشف عن اختلاله بشرط أن لا یكون الإعراض اجتهادياً و إلا فلا یکشف عن شیء كما لا یخفی.

و دعوی أنّ الخبر الضعیف لا یكون حجّیه فی نفسه علی الفرض و كذلك فتوی المشهور أو عملهم غیر حجّیه علی الفرض و انضمام غیر الحجّیه إلى غیر الحجّیه لا یوجب الحجّیه فإنّ انضمام العدم إلى العدم لا ینتج إلا العدم.

و عمل المشهور لیس توثیقاً عملياً للمخبر حتّی یثبت بذلك كونه من الثقات فیدخل فی موضوع الحجّیه لأین العمل مجمل لا یعلم وجهه فیحتمل أن یكون عملهم به كما ظهر لهم من صدق الخبر و مطابقته للواقع بحسب نظرهم و اجتهادهم لا یكون المخبر ثقّه عندهم هذا بالنسبه إلى الكبرى.

وأما الصّغرى وهی استناد المشهور إلى الخبر الضعیف فی مقام العمل والفتوى فإثباتها أشکل من إثبات الكبرى لأنّ القدماء لم یتعرّضوا للاستدلال فی كتبهم لیعلم استنادهم إلى الخبر الضعیف فمن أين یتكشّف عمل القدماء بخبر ضعیف و استنادهم غایه الأمر أنّا نجد فتوى منهم مطابقه لخبر ضعیف و مجرد المطابقه لا یدلّ علی أنّهم استندوا فی هذه الفتوى إلى هذا الخبر إذ یحتمل كون الدلیل عندهم غیره فتحصل أنّ القول بانجبار الخبر الضعیف بعمل المشهور غیر تامّ صغرى وكبرى.

مندفعه أوّلاً: بأنّ انضمام غیر الحجّیه إلى غیر الحجّیه ربّما یكون موجباً للحجّیه ألا ترى فی الخبر المتواتر أنّ كلّ خبر لیس فی نفسه حجّیه ولكن مع الانضمام وحصول

التواتر يكون حججه والوجه في ذلك هو تراكم الاحتمالات إلى أن تصير ظناً ثم مع تراكم الظنون وحصول الإطمئنان أو العلم فالعلم والإطمئنان حججه.

و هكذا الأمر في المقام فالخبر وإن لم يكن في نفسه حججه ولكن مع اقترانه بمثل عمل الأصحاب يحصل الإطمئنان بالصدور إذ الأصحاب لم يعملوا بما ليس بحججه فعملهم يكشف عن اقتران الخبر بما يوجب الإطمئنان بصدوره وعليه فلامجال للمناقشه في الكبرى ثم دعوى عدم إحراز عمل الأصحاب مناقشه صغرويّه و هكذا احتمال كون عملهم اجتهادياً و البحث بعد فرض الاستناد و العلم به و الكشف عن اقتران الخبر بالقرائن المحسوسه بحيث لو اطلعنا عليه لو ثقتنا بالصدور كما وثقوا به.

وثانياً: بأنّ الكلام في الوثوق بالصدور لاتوثيق المخبر فالقول بأنّ العمل بخبر ضعيف لايدلّ على توثيق المخبر أجنبيّ عن المقام.

وثالثاً: بأنّ المتون المفتى بها في عبارات بعض القدماء كعلي بن بابويه والصدوق في الهدايه والشّيخ في النّهايه وغيرهم روايات وأخبار استندوا إليها في الفتاوى ويكفي في الوثوق بصدورها عملهم بها والفتوى بها فلاوجه للقول بأنّ القدماء لم يتعرّضوا للاستدلال بالروايات في كتبهم ليعلم استنادهم إلى الخبر.

ورابعاً: بأنّ مطابقه فتوى القدماء للخبر الضّعيف و إن لم تدلّ على استنادهم إلى خصوص الخبر الضّعيف لاحتمال أن يكون الدليل عندهم غيره ولكن تصلح للوثوق بصدور مضمون الخبر لأنّ القدماء لم يفتوا من دون دليل فإذا أجمعوا على الفتوى بشيء يكشف ذلك عن وجود دليل تامّ الدلاله على ذلك سواء كان هو الخبر الضّعيف أو غيره ممّا يكون مطابقاً له في المضمون و على كلّ تقدير يحصل الوثوق بصدور مضمون الخبر وإن لم يعلم إستنادهم إلى خصوص الخبر الضّعيف فلا تغفل.

فتحصّل: أنّ القول بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور أو فتاويهم تامّ كبرى وصغرى عند إحراز عملهم بالخبر الضعيف أو بما يطابقه في المضمون فتدبّر جيّداً.

وهكذا يتمّ القول بأنّ إعراض المشهور عن العمل بالخبر مع وضوح صحّته وتامّيّه دلّالته يوجب الوهن في الخبر ويكشف عن اختلال في الرّوايه من ناحيه الصّيدور وإلّا فلاوجه لإعراضهم مع تامّيّه السّند والدلاله ولا فرق في ذلك بين الشّهرة والإجماع واختصاصّ الوهن بإعراض الإجماع عن الخبر لاوجه له.

### التنبيه السابع:

أنّه لاتفاوت في حجّيه الآحاد من الأخبار بين المنقوله بالواسطه و بين المنقوله بلا واسطه في شمول أدلّه الاعتبار من السيره و بناء العقلاء و الرّوايات الدالّه على حجّيه الخبر الواحد و تخصيص الأدلّه بالمنقوله بلاواسطه لاوجه له.

ودعوى أنّ الخبر مع الواسطه خبر عن الموضوع لاالحكم الشرعي الكليّ و المشهور عدم حجّيه الخبر في الموضوعات بل لا بدّ فيها من قيام البيّنه إذ ليس في التّصوص الدالّه على اعتبار الخبر مايدلّ على حجّيه الخبر مع الواسطه.

والأخبار التي بأيدينا كلّها من هذا القبيل لأنّها منقوله بالواسطه فالتّصوص الدالّه على اعتبار الأخبار لاتنفع في إثبات حجّيتها.

و يشهد له خبر مسعده بن صدقه الذي فيه: و الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنه بناء على أنّ المراد من البيّنه هي البيّنه الاصطلاحية.

مندفعه أولاً: بأنّ مورد خبر مسعده بن صدقه هي الموضوعات الصّيرفه التي لارتباط لها مع الحكم بل هي مجرد الموضوع وهذا بخلاف المقام فإنّ الخبر عن الخبر ينتهي إلى نقل الحكم و عليه فلايكون المقام مشمولاً لخبر مسعده بن صدقه و



لأقل من الشكّ و معه فلا يرفع اليد عن عموم أدلّه اعتبار أخبار الآحاد بما هو مشكوك في مفهومه من جهة اختصاصه بمورده أو عدمه هذا مضافاً إلى ما فيه من ضعف السند.

وثانياً: بأنّه لو سلّمنا شمول مثل خبر مسعده بن صدقه للمقام فيقدّم أدلّه اعتبار الخبر لقوّه ظهورها في شمول الخبر مع الواسطه كقوله عليه السّلام «أنت أبان ابن تغلب فإنّه قد سمع منّي حديثاً كثيراً فما رواه لك فأروه عنّي» و من المعلوم أنّ الأمر بالروايه عن الروايه من دون شرط يشمل الروايه مع الواسطه أيضاً هذا مضافاً إلى أنّ قوله عليه السّلام «فأروه عنّي» يدلّ على الأمر بالروايه عن الروايه و هي الروايه مع الواسطه، و كغيره من الروايات المتعدّده المتضافره الدالّه على جواز الروايه ولو مع الواسطه أو تقرير الروايه ولو مع الواسطه أو الروايه مع الواسطه.

وثالثاً: بقيام السيره القطعيّه على عدم الفرق بين المنقوله بدون الواسطه و بين المنقوله مع الواسطه فتحصل أنّه لا إشكال في شمول أدلّه الاعتبار للمنقوله مع الواسطه هذا بحسب مقام الإثبات.

وأما بحسب مقام الثبوت فقد يشكل في ذلك إمّا بأنّ معنّى حجّيه الخبر هو وجوب التصديق بمعنّى لزوم ترتّب الأثر الشرعي على الخبر و عليه فالحكم بحجّيه الخبر مع الواسطه يتوقّف على أمرين: أحدهما إحراز نفس الخبر. وثانيهما وجود أثر شرعي حتّى يحكم بترتبه عليه و من المعلوم أنّ في المقام لا يحرز الواسطه و لا- أثرها إلّا بنفس حجّيه الخبر ولانزم ذلك هو تقدّم المتأخّر مضافاً إلى لزوم اتحاد الحكم و الموضوع.

و توضيح ذلك أنّ خبر الكليني محرز لنا بالوجدان ومع الإحراز المذكور يحكم بحجّيته و وجوب تصديقه بالمعنى المذكور بمقتضى أدلّه حجّيه الأخبار و أمّا خبر من يروى عنه الكليني ممّن كان متقدّماً عليه و خبر المتقدّم عليه ممّن تقدّم عليه من الرواه إلى أن ينتهى إلى الإمام المعصوم عليه السّلام فهو غير محرز لنا بالوجدان وإحرازه بنفس الحكم بحجّيه خبر الكليني والحكم عليه بنفس هذه الحجّيه يستلزم أن يكون الخبر المحرز من ناحيه هذه الحجّيه متقدّماً على نفس هذه الحجّيه مع أنّه متأخر عنها فالحكم بالحجّيه فى المقام مع هذه الخصوصيه يوجب أن يتقدّم المتأخر و هو محال.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ الإشكال ناشٍ من توهم كون الحكم بالحجّيه حكماً شخصياً و القضيه قضيه خارجيه و أمّا إذا كان الحكم بالحجّيه بنحو القضيه الحقيقيه فلا يلزم هذا الإشكال أصلاً فإنّ الحكم بحجّيه خبر الكليني يوجب إحراز خبر من يروى عنه الكليني فبعد الإحراز المذكور يشمل القضيه الحقيقيه لفرد آخر منها لاعين الفرد الثابت بخبر الكليني.

و مع تعدّد الحكم بتعدّد الأفراد لا يلزم أيضاً إشكال اتّحاد الحكم والموضوع إذ الحكم يوجب ترتيب ماللمخبر به و هو خبر من يروى عنه الكليني ليس بنفس شخص الحكم فى دليل حجّيه خبر الكليني بوجوب تصديق خبر العادل بل يكون بفرد آخر من أفراد القضيه الحقيقيه و قد يشكل ذلك إمّا بأنّ التعبد بحجّيه الخبر يتوقّف على أن يكون المخبر به بنفسه حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعى مع قطع النظر عن دليل حجّيه الخبر ليصحّ التعبد بالخبر بلحاظه و إلّا فالتعبد بحجّيه الخبر فيما لم يكن له حكم شرعى أو أثر شرعى لغو محض و لارتباط له بالشرع و مقتضى ذلك أنّ دليل الحجّيه لا يشمل الأخبار مع الواسطه لأنّها ليست إلّا الخبر عن الخبر وهذا الإشكال يجرى فى أخبار جميع سلسله الزواه إلّا الخبر المنتهى إلى قول الإمام عليه السّلام.

ويمكن الجواب بأنَّ الطريق إلى أحد المتلازمين طريق إلى الآخر و إن لم يكن المخبر ملتفتاً إلى الملازمه فحينئذٍ نقول يكفي في حجّيه خبر العادل انتهاؤه إلى أثر شرعى فكما أنّ الطريق إلى الحكم الشرعى العملى طريق إليه و يشمله أدلّه الحجّيه فكذلك الطريق إلى طريق الحكم الشرعى أيضاً طريق إلى الحكم الشرعى ويشمله أدلّه الحجّيه.

وعليه فنفس خبر العادل كخبر الشيخ الطوسى عن خبر العادل كالشيخ المفيد إلى أن ينتهى إلى المعصوم عليه السلام يكون موجباً لكشف الظنّ النوعى بقول المعصوم فتشمله أدلّه التعبد. فيكون حجّه ولا حاجه إلى شمول أدلّه التعبد بنفس الوسائط حتّى يقال لأثر للوسائط.

### التنبیه الثامن:

أنّه ربّما يستدلّ على حجّيه الخبر بالوجوه العقليه.

منها أنّا نعلم إجمالاً بصدور أكثر الأخبار أو كثير منها واحتمال الجعل لا يكون فى جميع الأخبار فإذا ثبت العلم الإجمالى بوجود الأخبار الصّادره فيجب الاحتياط بالعمل لكل خبر مع عدم المعارض والعمل بمظنون الصّادر أو مظنون المطابقه للواقع عنه وجود المعارض.

وفيه أنّ مقتضى هذا الدليل هو وجوب العمل بالخبر المقتضى للتكليف لأنّه الذى يجب العمل به و أمّا الأخبار النافيه للتكليف فلا يجب العمل بها كما لا يخفى و أيضاً معنى حجّيه الخبر كونه دليلاً متّبعاً فى مخالفه الأصول العمليه و الأصول اللفظيه مطلقاً و هذا لا يثبت بالدليل المذكور.

لا يقال: إنّ العلم الإجمالى بورود التخصيص فى بعض العمومات يوجب سقوط أصاله العموم أو الإطلاق عن الحجّيه.

لأننا نقول: نعم ولكن العلم الإجمالى بإرادته العموم أو الإطلاق فى بعض العمومات يقتضى وجوب الاحتياط بالعمل بجميع العمومات والمطلقات الدالّة على التكاليف الإلزاميّة والخاصّ المذكور لا يكون حجّة ليكون موجباً لانحلال العلم الإجمالى وحينئذٍ فالثمره بين القول المذكور بالاحتياط من جهة العلم الإجمالى وبين القول بحجّيته الخبر واضح حيث إنّه إن قلنا بحجّيته الخبر فهو مقدّم على العامّ أو المطلق وإن قلنا بوجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط فالخبر ليس مقدّماً على العامّ أو المطلق بل يجب العمل بالعموم أو المطلق كما لا يخفى.

و يظهر الثمره أيضاً إذا كان مفاد كلّ من العامّ أو الخاصّ حكماً إلزامياً بأن يكون مفاد العام وجوب إكرام العلماء و مفاد الخاص حرمة إكرام العالم الفاسق مثلاً فعلى القول بحجّيته الأخبار لا إشكال فى تقديم الخاصّ على العمومات وتخصيصها به و على القول بوجوب العمل بالأخبار من باب الاحتياط فلا يمكن الاحتياط فى الفروض و يكون المقام نظير دوران الأمر بين المحذورين و العقل يحكم حينئذٍ بالتخير.

هذا معنى الكلام فى بيان الثمره بين حجّيته الخبر وبين لزوم العمل بالخبر بالدليل العقلى بالنسبه إلى الأصول اللفظية.

و أمّا بالنسبه إلى الأصول العمليّة فإن كانت الأخبار نافية والأصول مثبتة فلا إشكال فى تقديم الأصول المثبتة لوجود موضوعها وهو الشكّ بعد عدم حجّيته الخبر بخلاف ما إذا كان الخبر حجّة فإنّه مقدّم على الأصول المثبتة إذ لا يبقى موضوع الأصول المذكوره مع الخبر الحجّة كما لا يخفى و إن كانت الأخبار مثبتة و كانت متوافقه مع الأصول فلا إشكال أيضاً فى جريان الأصول المذكوره على القول بوجوب الخبر من باب الاحتياط دون القول بحجّيته الخبر فإنّه لا ورود لموضوع الأصول حينئذٍ بناء على المعروف.

وإذا لم يكونا متوافقين كأن يكون مفاد الأخبار حرمه الجمع ومفاد الأصول هو العكس فمقتضى القاعده هو التخيير لأن مخالفة الأصول مخالفه للشمول القطعي لحديث (لا تنقض) وطرح الأخبار يوجب مخالفه العلم الإجمالي بخلاف ما إذا قلنا بحجّيه الخبر فإنّ مع الخبر لا يبقى موضوع للأصول.

وإن كانت الأخبار نافية والأصول نافية فلامانع من جريان الأصول لوجود موضوعها ولا يلزم من ذلك المخالفه العمليه على عدم حجّيه الخبر.

وإن كانت الأخبار مثبتة والأصول نافية فالمسأله مبنيّه على جريان الأصول في بعض أطراف المعلوم بالإجمال وعدمه بخلاف ما إذا قلنا بحجّيه الخبر فإنّ مع الخبر لا يبقى موضوع للأصول مطلقاً.

فانقح أنّ معنى حجّيه الخبر كونه دليلاً متّبعاً في مخالفه الأصول العمليه وهذا المعنى لا يثبت بلزوم العمل بالخبر بالدليل العقلي.

### التنبه التاسع:

أنّ الأدله الشرعيه الداله على حجّيه الخبر الواحد قاصره الشمول بالنسبه إلى الموضوعات لاختصاصها بالأحكام ومعالم الدين.

نعم يمكن التمسك ببناء العقلاء على حجّيه الخبر الواحد في الموضوعات بعد عدم اختصاص بنائهم بموارد الأحكام والمفروض عدم ثبوت الردع عن ذلك البناء أشكل ذلك بأنّ البناء المذكور مردوع بمثل الأخبار الوارده في اعتبارا لتعدّد في الموضوعات وهذه الأخبار متعدّده.

منها خبر مسعده عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة والمملوك عندك لعله حرّ قد باع نفسه أو ضرع فيبيع قهراً أو

أمرأه تحتك وهى أختك أو رضيعتك والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئه.

بدعوى أنه يدل على حصر حقيقى فيستفاد منه عدم حجيه الخبر الواحد فى الموضوعات مالم يتعدّد ويصدق عليه البيئه.

أورد عليه أولاً: بضعف السند لعدم ثبوت وثاقه مسعده بن صدقه وإن حكى عن السيد المحقق البروجردى اتّحاده مع مسعده بن زياد.

وثانياً: بأنّه لم يثبت حقيقه شرعيته للبيئه ولعلّ المراد منها معناه اللغوى و هو الحجّه و هى تصدق على الخبر الواحد اللهمّ إلا أن يقال: إنّ البيئه الاصطلاحيه شائعه فى عصر الصادقين عليهما السلامو حملها على البيئه اللغويه لاموجب له.

وثالثاً: بأنّه لو سلّمنا إرادته البيئه المصطلحه فالحصر المستفاد منها إنّما هو بالإضافه إلى موردها ممّا ثبتت الحايه فيه بالأماره أو الاستصحاب وأما غيره فالزوايه أجنبيّه عنه وإلا لزم تخصيص الأكثر لثبوت الحرمة بالاستصحاب والإقرار و حكم الحاكم اللهمّ إلا أن يقال: إنّ التخصيص الأكثر لايلزم إذا كان التخصيص عنوائياً.

فنتحصّل أنه لم يثبت ردع عن بناء العقلاء.

ومنها: الأخبار الوارده فى لزوم شهاده العدلين فى الموارد الخاصه كالميته و رؤيه الهلال بدعوى أنّها تدلّ على عدم كفايه قول الثّقه و حيث لاخصوصيه لتلك الموارد فيستفاد منها عدم جواز الاكتفاء بقول الثّقه فى جميع الموارد و لهذا يثبت الردع عن بناء العقلاء.

و اجيب عن ذلك بأنّ هذه الأخبار مختصّه بمواردها و إلغاء الخصوصيه مشكل فاعتبار شهاده العدلين فى مثل هذه الموارد لاينافى وجود بناء العقلاء فى غيرها ممّا يحصل الوثوق التّوعى بشهاده أحد من الثقات.

أَنَّ حَجَّيَه الظَّنَّ الخاصَّ إِمَّا تكون بمعنى جعل غير العلم علماً بالتعبد فمع هذا التعبد يجوز الإخبار عن الشيء ولو لم يحصل العلم الوجدانى به و يترتب على المخبر به آثاره الواقعى لقيام الحجّه عليه وحينئذٍ تشمل حجّيه الخبر جميع الأمور التكوينيّه والتاريخيه كما سيأتى إن شاء الله تعالى فى التنبيه الثانى من تنبيهات الانسداد.

وإِمَّا تكون الحجّيه بمنع كونه الظنّ منجزاً ومعدّراً فيختص حجّيه الظنّ الخاصّ بما إذا كان مؤدّى الخبر أثراً شرعياً فلا-تعمّ الأمور التكوينيّه والتاريخيه إذ لا مورد للمعدّريّه والمنجزيه بالنسبه إليها وجواز الإخبار عن تلك الأشياء متفرّع على العلم بها والمفروض عدم حصول العلم بها ولا-يجوز الإخبار التى بما فى الروايه من الثواب والعقاب فاللّازم أن يقال عند الإخبار بهما روى أنّه من صام فى رجب مثلاً كان له كذا.

ولا يخفى أن الظن المطلق يكون في مقابل الظن الخاص كالظن الحاصل من الخبر أو ظهورات الألفاظ والأدلة التي مضت لحججه الخبر من الآيات والروايات وغيرهما دلت على حججه الظن الخبرى بخلاف أدله المقام فإنها تدل على اعتبار الظن المطلق ولا نظر لها إلى خصوص الظن الخبرى.

ثم إن الأدلة التي اقيمت على حججه الظن المطلق على قسمين:

الأول: ما لا يختص بزمان الإسناد بل يشمل زمان الانفتاح وزمان إمكان تحصيل العلم أو العلمى بالأحكام الواقعيه.

والثانى: ما يختص بزمان إسناد باب العلم أو العلمى و هو الذى يعبر عنه بالظن الإسدادى ولذا يقع الكلام فى مقامين:

### المقام الأول:

فى الوجوه التى ذكروها لحججه الظن المطلق من دون اختصاص لها بزمان الإسناد و هى متعدده:

الوجه الأول:

أن فى مخالفه المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى أو التحريمى مظنه للضرر وحيث إن دفع الضرر لازم فالواجب حينئذ هو لزوم التبعية عما ظنه من الحكم



الإلزامى وهذا هو معنى الحجّيه سواء كان زمان الإنسداد أو زمان الانفتاح أورد عليه بأنّ الصغرى ممنوعه سواء كان المراد من الضّرر المظنون هو العقوبه أو المفسده أمّا إذا كان المراد من الضّرر المظنون هو العقوبه فلأنّ استحقاق العقوبه على الفعل أو الترك ليس ملازمًا للوجوب والتحريم بوجودهما الواقعي بل من آثار تنجيز التّكليف ولا ينجز التّكليف إلّا بالوصول والظنّ غير المعتر لا يكون وصولاً- كيف وقد يتحقّق التحريم الواقعي ومع ذلك نقطع بعدم العقاب كالحرام والواجب المجهولين جهلاً بسيطاً أو مركباً بل استحقاق الثواب و العقاب إنّما هو على تحقّق الإطاعه و المعصيه اللّتين لا يتحقّقان إلّا بعد العلم بالوجوب والحرمة أو الظنّ المعتر بهما و الظنّ غير المعتر ليس وصولاً لهما ومع عدم الوصول يقبح العقاب عليه لأنّه عقاب بلا بيان نعم لو لم نقل باستقلال العقل بقبح العقاب بلا- بيان كان احتمال العقوبه فى فرض الظنّ الغير المعتر بالحكم موجوداً ولكنّه كما ترى.

### كلام حول حقّ الطّاعه

ربّما يقال إنّ حقّ الطّاعه لله تعالى ثابت على عبده و على هذا يحكم العقل بوجوب إطاعته ولو فى موارد احتمال التّكليف وهذا الإدراك العقلي لا يختصّ بالتكاليف المعلومه بل هو موجود فى المحتملات والمظنونات مالم يرخص الشّارع فى ترك التّحفظ و الاحتياط و عليه فالبراءه العقليه لأصل لها لأنّه إذا كان حقّ الطّاعه يشمل التكاليف المشكوكه فهو بيان رفع البيان فلا يكون عقاب الله للمكلف إذا خالفها قبيحاً لأنّ المكلف يفرض فى حقّ مولاه بالمخالفه فيستحقّ العقوبه ومع عدم جريان قاعده قبح العقاب فاحتمال العقوبه موجود ومع وجود احتمال العقوبه فى المظنونات و المشكوكات يجب رفعه لقاعده وجوب دفع الضّرر المحتمل أو المظنون و يتمّ البرهان.

ويمكن الجواب بأن كبرى لزوم إطاعه الله كسائر الكبريات العقلية والنقلية تتوقف على إحراز الموضوع وبدونه لا تنتج الحكم بلزوم الإتيان بشيء أو الترك فالمحتملات لا- يحرز كونها إطاعه للمولى ومع عدم الإحراز فلا- يترتب عليها وجوب الإطاعه واحتمال العقوبه فيها ينتفى بقاعده قبح العقاب بلا بيان بعد اختصاص حق الطاعه بالتكاليف المعلومه بالعلم الوجدانى أو العلمى عند العقلاء.

و الشارح لم يتخذ فى باب الامتثال طريقه غير طريقه العقلاء و لولا ذلك لبينها و لو بينها لشاعت و لبانت فى مثل هذه المسأله التى تكون مورد الإبتلاء.

لا يقال: إن مورد جريان قاعده قبح العقاب بلا- بيان عند العقلاء مختص بموارد إمكان البيان و مع ذلك لم يتبين و أما إذا لم يمكن البيان كما إذا منع شخص أن يتكلم المولى و نعلم بأن المولى أراد بيان وجوب شيء أو حرمة ففى مثله لا تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان.

و جميع الموارد المحتمل للتكاليف تكون من هذا القبيل فإن المولى الشرعى مع حدوث الموانع من الظلمه والكذب لا يتمكن من البيان فلا يجوز الأخذ بقاعده قبح العقاب بلا بيان فى تلك الموارد لنفى العقوبه المحتمل عند العقلاء و معه فاحتمال العقوبه موجود و يتم البرهان بضميمه كبرى وجوب دفع الضرر المظنون أو المحتمل لأننا نقول: موارد قاعده قبح العقاب بلا بيان ثلاثه أحدها: الموارد التى أمكن للمولى البيان و لم يتبين و لإشكال فى جريان القاعده فيها من دون فرق بين المولى الحقيقى وسائر الموالى.

وثانيها: الموارد التى لإشكال فى عدم جريانها فيها وهى التى فرض العلم بوجود الإيرادات الحتميه للمولى مع عدم تمكنه من البيان لوجود المانع و نحوه فإن العلم بالإراداه فى حكم البيان ولا مورد للقاعده مع البيان كما لا يخفى.

وثالثها: الموارد التي يشكّ فيها أنّها من قبيل الأولى أو الثانية ففي هذه الموارد تجرى القاعده عند العقلاء إلّا في بعض مهامّ الأمور إذ لا بيان و مع عدم البيان تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان.

ودعوى العلم بالإراداه الحتميّه مع عدم التمكن من البيان بعد العلم بحصول الموانع من الظلمه والكذبه مندفعه بأنّ المفروض هو الشكّ في الإراده والواقع بحسّ الموارد ومع الشكّ لا بيان كما لا يخفى.

و دعوى أنّه لا إشكال في أنّ العقلاء بما هم كذلك لا يتوقّفون في محتمل المطلوبيّة و لا يقتحمون في محتمل المبعوضيّة في مقاصدهم و أغراضهم في شيء من الموارد و إذا كانوا كذلك في الأمور الرّاجعه إليهم فبطريق أولى في الأمور الرّاجعه إلى مواليهم لأنّهم يرون العبد فانياً في مقاصد الموالى و بمنزله أعضائه و جوارحه بحيث يجب أن يكون مطلوبه مطلوب المولى و غرضه غرضه فإذا كان العبد في اموره بحيث ينبعث أو يرتدع بإحتمال النفع و الضّرر فيجب عليه بطريق أولى أن يرتدع بمجرد احتمال كون هذا مطلوباً للمولى أو كون ذاك مبعوضاً له وإذا كان هذا حكم العقلاء بما هم عقلاء فكيف يحكم العقل بقبح العقاب.

مندفعه بأنّه لو سلّمنا وجود البناء في الموارد المذكوره فلا يمكن الاستدلال به في مثل المقام بالأولويه لأنّ بناء الشّارع على الأخذ بالسهوله و هذا الفرق يمنع عن التعدّي عن موارد البناء المذكور إلى المقام بالأولويه.

هذا مضافاً إلى أنّ وجود البناء في الموارد التي شكّ في أصل الإراده والتكليف فيها غير ثابت سواء تمكّن عن البيان أو لم يتمكّن فلا تغفل.

أنه لو لم يأخذ بالظنّ لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح وعليه فيجب الأخذ بالظنّ المطلق وهذا هو معنى حجّيه الظنّ. وأجيب عنه بالمنع عن الكبرى بدعوى أنه ليس ترجيح المرجوح في جميع الموارد قبيحاً لأنّ المرجوح قد يوافق الاحتياط فالأخذ به في هذا الصورة ليس قبيحاً وفيه أنّ المرجوح المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحاً للمرجوح بل هو جمع في العمل بين الراجح والمرجوح مثلاً إذا ظنّ عدم وجوب شيء وكان وجوبه مرجوحاً فحينئذٍ الإتيان به من باب الاحتياط ليس طرحاً للراجح في العمل لأنّ الإتيان لا ينافي عدم الوجوب.

فالأولى هو أن يجاب عنه بمنع الصغرى فنقول إنّ الاستدلال بذلك إن كان في صورته الانفتاح كما هو محلّ الكلام في هذا المقام فلا دوران حينئذٍ لأنّ بعد قيام العلم أو العلمي بالنسبة إلى الأحكام الواقعيّة فينحلّ العلم الإجمالي بالأحكام في موارد العلم والعلمي ولا علم بوجودها بين مورد الظنّ وبين طرفه من الشكّ والوهم حتّى يقال لزم الأخذ بالظنّ لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح وحينئذٍ فمع عدم العلم بوجود الأحكام الشرعيّة بنى الظنّ وطرفه من الشكّ والوهم يرجع إلى البراءة العقلية أو الشرعية في جميع الأطراف ولا يلزم من ترجيح المرجوح على الراجح لأنّ نسبه البراءة إلى جميع الأطراف متساوية.

وإن كان الاستدلال بذلك في صورته الانسداد ولزوم الأخذ بالظنّ أو طرفه من الشكّ والوهم دار الأمر بين ترجيح الظنّ و ترجيح طرفه ولكنّه يتوقّف على تماميّة مقدمات الانسداد وإلّا فلا تصل النوبة إلى الدوران بين ترجيح الراجح و ترجيح

المرجوح لأنّ اللازم عليه في هذه الصورة هو أن يعمل بموارد الانحلال أو يعمل بالاحتياط في جميع الأطراف لقاعده الاشتغال فتحصل أنه لا دليل على حجّيه الظنّ المطلق في حال الانفتاح.

## المقام الثاني:

### إشاره

في دليل الانسداد وهذا الدليل الذي استدلّ به على حجّيه الظنّ المطلق في زمان الانسداد مركّب من عدّه مقدّمات يستقلّ العقل مع ثبوتها بكفايه الإطاعه الظنيّه أو يستكشف بها مشروعيتها التبعيّه عن الظنّ في مقام الإمتثال وهذه المقدّمات خمس:

المقدمه الأولى:

أنّه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيره في الشريعه الإسلاميّه و أطراف هذا العلم الإجمالي لا يختصّ بموارد الأخبار.

المقدمه الثانيه:

أنّه ينسد باب العلم أو العلمى بالنسبه إلى المعلوم بالإجمال.

المقدمه الثالثه:

أنّه لايجوز إجمال التكاليف و ترك التعرّض لامثالها لتجزّها بسبب العلم الإجمالي.

المقدمه الرابعه:

أنّه لا مجال للرجوع إلى الوظائف المقرّره للجاهل بالأحكام من الاحتياط التام للزوم الاختلال أو العسر و الحرج و من الرجوع إلى فتوى الغير الذي يعتقد الانفتاح لمنافاته مع العلم بالانسداد و من الرجوع إلى القرعه لعدم جواز الأخذ بها في الشبهات الحكميه و من الرجوع إلى الأصول العمليه للزوم المخالفه العمليه من جريانها إن كانت نافيه و لغير ذلك.

ص: ١١٠

أن ترجيح المرجوح على الرّاجح قبيح.

فإذا تمّت المقدمات المذكوره ودار الأمر بين الامتثال الظنّي والشكّي أو الوهمي لايجوز التنازل إلى الشكّي أو الوهمي في مقام الامتثال لأنه ترجيح المرجوح على الرّاجح وهو قبيح. هذا تمام الكلام في تقريب الاستدلال على حجّيه الظنّ المطلق.

### ملاحظات حول دليل الانسداد

أمّا المقدمه الأولى: فهي و إن كانت بديهيّه إلّا أنّ العلم الإجمالي في الدائره الكبيره ينحلّ بالعلم الإجمالي في الدائره الصّغيره وهي الأخبار ومعه لا موجب للاحتياط إلّا في خصوص دائره الأخبار وعليه فمع تماميّه سائر المقدمات لم يثبت إلّا وجوب العمل بالظنون الحاصله من الأخبار لاالظنّ المطلق.

وأما المقدمه الثانيه: ففيها منع عدم وفاء الدليل العلمى بمعظم الأحكام وإن انسدّ باب العلم و ذلك لما يحكم به الوجدان من عدم بقاء العلم الإجمالي بالأحكام بعد الأخذ بأخبار الثقات وغيرها من يقينيات والمعلومات التفصيليه وقد مرّ أنّ الأخبار الوادره عن الثقات حجّه و إن لم تفد الوثوق النوعى و هكذا عرفت حجّيه الخبر الموثوق الصّيدور وإن لم يكن رواتها من الثقات ومن المعلوم أنّ أخبار الثقات و الأخبار الموثوق بها مع ضميمة اليقينيات و المعلومات التفصيليه وافيّه بمعظم الفقه و معها ينحلّ العلم الإجمالي و لامجال لمقدمات الانسداد.

نعم لو قلنا بحجّيه خصوص أخبار العدول أو خصوص مايفيد الوثوق الفعلى أو الوثوق النوعى لما حصل الانحلال وحينئذٍ يكون لمقدمات الانسداد مجال.

و بالجمله يختل دليل الانسداد بمنع هذه المقدمه و لاثمره للبحث عن سائر المقدمات إلّا فى المشابهات للمقام مع ثبوت المقدمه الثانيه فيها كدعوى الانسداد فى ترجمه الرجال بعد وجود العلم الإجمالى بوجوب الأخذ برواياتهم و انسداد باب العلم والعلمى فى ذلك الباب فيمكن الاعتماد على الظنّ الحاصل من التراجم بأحوال الرجال.

وأمّا المقدمه الثالثه: فلا إشكال فى تماميتها لتنجز التكاليف بسبب العلم الإجمالى و لا يجوز فى مقام الامتثال الاقتصار على المعلوم بالتفصيل و إلّا لزم الخروج عن الدين.

وأمّا المقدمه الرابعه: فهى تامه بالنسبه إلى الاحتياط المخلّ بالنظام لعدم رضا الشارع بذلك و أمّا بالنسبه إلى لزوم العسر والحرص من الاحتياط فقد يمنع عدم وجوبه بدعوى عدم حكومه قاعده نفي العسر و الحرج على قاعده الاحتياط إذا كان الاحتياط بحكم العقل لعدم العسر فى متعلّق الحكم الشرعى و لا فى نفس الحكم و إنّما العسر من ناحيه الجمع بين احتمالات التكليف و هو لا يجب إلّا بحكم العقل و الحكم العقلى ليس بمنفى بقاعده نفي العسر و الحرج.

ويمكن أن يقال: إنّ المنفى نفس الحرج أو الضرر من أى سبب حصل سواء كان منشأهما هو الحكم الشرعى أو موضوعه أو الحكم العقلى الاقتضائى كوجوب الاحتياط و هذا هو الظاهر من تعلّق النفى بنفس الحرج أو الضرر إذ جعل المنفى و هو الضرر أو الحرج عنواناً مشيراً إلى الضارّ أو الموجب للحرج أو الحكم الشرعى خلافاً للظاهر لأنّ لفظ الضرر أو الحرج اسم مصدر وليس عنواناً لغيره كالضارّ أو

الحكم الشرعى العسرى أو الضررى حتى يكون النفى راجعاً إلى الفعل الضررى أو الحرجى أو الحكم الشرعى وعليه فتتمت هذه المقدمه.

لايقال: لو كان المراد من نفى الضرر أو الحرج هو نفى نفس الضرر أو الحرج تشريعاً لكان مفاد لاضرر ولا حرج هو نفى حرمه الضرر أو الحرج وهذا ممّا لم يلتزم به أحد.

و عليه فيدور الأمر بين أن يكون المراد من النفى هو النهى عن الإضرار و الضرر بالغير أو النفس كما هو الحال فى مثل قوله تعالى: (فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ) فَإِنَّ المراد منه نهى المحرم عن هذه الأمور حال الإحرام.

أو أن يكون المراد من النفى هو النفى التشريعى بمعنى نفى الحكم الضررى أو الحرجى فى الشريعة وهو الظاهر من أدله نفى الحرج والضرر بقريته مافى بعض الروايات من أنه لاضرر فى الإسلام أو فى الدين.

لأننا نقول: إن دليل لاضرر و لاحرج بقريته كونهما فى مقام الامتتان وإفاده سهوله الإسلام والدين لاينفيان الحرمة بل النفى فيهما هو التجويز ومعناه أن الضرر أو الحرج لايجوزه الشارع لبالنسبه إلى الغير ولا بالنسبه إلى النفس وبهذا الاعتبار يفيد نفى نفس الضرر أو الحرج و عليه تشريع تجويزهما من أى جهه كانت يستلزم نفى الموضوع الضررى أو الحكم الشرعى بل الاحتياط العقلى أيضاً لأن الحكم العقلى فى أطراف العلم الاجمالى اقتضائى و الحكم الاقتضائى قابل لأن يرفعه الشارع و لا فرق فى شموله للحكم العقلى بين المبانى المذكوره من كون مفاد لاضرر أو لاحرج نفى نفس الضرر أو الحرج أو نفى الموضوع الضررى أو الحرجى أو نفس الحكم الشرعى ثم قوله فى الإسلام أو فى الدين لايجب تخصيص النفى بالأحكام



الشريعة لأن الدين أو الإسلام ظرف النفي لا المنفى هذا مضافاً إلى أن القيد المذكورين لم يردا في الروايات المعتمده.

و أمّا عدم جواز الرجوع إلى فتوى الغير فهو واضح ضروره أنه لا يجوز ذلك إلّا للجاهل للفاضل الذى اعتقد خطأ المجتهد الذى يدعى انفتاح باب العلم أو العلمى بل رجوعه إليه من قبيل رجوع العالم إلى الجاهل.

و أمّا الرجوع إلى القرعه فى الشبهات الحكيمه فلاختصاصها بالشبهات الموضوعيه فى الجمله كما لا يخفى.

و أمّا عدم جواز الرجوع إلى الأصول العمليه فإن كان الأصل مثبتاً للتكليف و لم يكن من الأصول المحرزه كأصالة الاشتغال فلا مانع من الرجوع إليها لعدم منافاتها مع العلم الإجمالى بل هى مساعده معه.

و إن كان الأصل مثبتاً و كان من الأصول المحرزه كاستصحاب المثبت للتكليف فهو على قسمين أحدهما ما إذا لم يعلم بانتقاض الحاله السابقه كما إذا كان الكأسان نجسين و لم يعلم تطهير أحدهما فلا مانع من جريان استصحاب النجاسه و جواز الرجوع إليه وثانيهما ما إذا علم إجمالاً بالانتقاض كما إذا كان الكأسان نجسين و علم بتطهير أحدهما و حينئذٍ فإن قلنا بأنّ المانع من جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الاجمالى هو لزوم المخالفه العمليه فلا مانع من جريان الاستصحاب فى المقام لعدم لزوم المخالفه العمليه مع فرض كون الاستصحاب مثبتاً للتكليف و إن قلنا بأنّ المانع هو نفس العلم الإجمالى بانتقاض الحاله السابقه ولو لم يلزم المخالفه العمليه فلا يجرى الاستصحاب للتكليف فى المقام للعلم بانتقاض الحاله السابقه فى الجمله و إن كان الأصول العمليه نافية فالرجوع إليها ممنوع فيما إذا كان فى الرجوع

إليها محذور الخروج عن الدين أو الإهمال بالنسبة إلى التكاليف الواقعيّة المعلومه كما هو الظاهر لكثرة الأصول النافيه.

وأما المقدمه الخامسه: فلا كلام بالنسبه إليها لأنّ كلّ مورد يدور الأمر فيه بين ترجيح المرجوح على الراجح أو العكس يحكم العقلاء بلزوم ترجيح الراجح على المرجوح و قبح العكس و هذه كبرى ثابتة عند العقل و العقلاء.

و حينئذٍ مع فرض تماميّه المقدمات المذكوره و دوران الأمر بين ترجيح الامتثال الظنّي و بين ترجيح الامتثال الشكّي أو الوهمي فلا إشكال في تقديم ترجيح الامتثال الظنّي للقاعده المذكوره و المفروض أنّه لا طريقه للشارع غير طريقه العقلاء و عليه فاللازم بعد الأخذ بالعلم التفصيلي والأصول المثبته هو الرجوع إلى التكاليف المظنونه دون المشكوكه أو الموهومه هذا إذا لزم من الاحتياط في جميع الأطراف عسر و حرج كما هو المفروض و إلما فاللازم هو الاحتياط التامّ في جميع الأطراف لبقاء العلم الإجمالي بالتكاليف.

ولكن الكلام في تماميّه المقدمات وقد عرفت في المقدمه الثانيه أنّ العلم الإجمالي في الدائر الكبيره ينحلّ بالعلم الإجمالي في الدائر الصّغيره و هي دائره الأخبار إذ مع حجّيته الأخبار والعلم بوجود تكاليف فعليّه فيها بمقدار المعلوم بالإجمال لا يبقى علم بالتكاليف في غيرها فيجوز الرجوع فيه إلى الأصول العمليه النافيه فلا يدور الأمر بين الامتثال الظنّي و الامتثال الشكّي أو الوهمي حتّى يجب ترجيح الظنّي على غيره.

بل اللازم حينئذٍ هو الأخذ بمفاد الأخبار بعد ثبوت حجّيتها و لا ينتج المقدمات ترجيح الظنّ في مطلق موارد دوران الأمر بين الظنّ والشكّ أو الوهم وبالجمله فمع

ثبوت حجّيه الأخبار الآحاد و انحلال العلم الإجمالى بالتكاليف الواقعيه فيها لوفائها بها لامجال لدليل الانسداد فى المقام.

نعم ربّما تتمّ مقدّمات دليل الانسداد فى غير المقام من موارد الامتثال كما إذا تردّدت القبله بين الجهات الأربعه وظنّ بها فى بعضها المعين و لم تقم بينه على طرف منها ولم يجر أصل محرز فى طرف منهما ولم يكن الاحتياط لضيق الوقت فمع تنجز التّكليف وعدم الانحلال و عدم إمكان الاحتياط يتعيّن الأخذ بالظنّ لقبح ترجيح المرجوح على الرّاجح فى مقام الامتثال.

فتحصّل: أنّ الظنّ المطلق لادليل على حجّيته بعد كون المفروض هو انحلال العلم الإجمالى بالتكاليف الشرعيه فى دائره الظنون الخاصه المعتمره من الأخبار الآحاد لعدم تماميه مقدّمات الانسداد بالنّسبه إلى الظنّ المطلق فلا تغفل.

### التنبيهات:

### التنبيه الأول:

أنّه لامجال لحجّيه الظنّ المطلق لاعقلاً ولا شرعاً بعدما عرفت من عدم تماميه مقدّمات الانسداد إذ العلم الإجمالى فى الدائره الكبيره ينحلّ بأخبار الثّقات معه لامجال لحجّيه الظنّ المطلق بل لو لم نقل بحجّيه أخبار الثّقات ولكن انحلّ العلم الإجمالى فى الدائره الكبيره بالعلم الإجمالى فى دائره الصّغيره وهى المظنونات وجب العمل بالمظنونات من باب كونها أطراف المعلوم بالإجمال و مقتضى العلم الإجمالى هو الاحتياط التّام فى الأطراف لامن باب حكم العقل بحجّيه الظنّ على تقرير الحكومه و لا من باب كشف العقل عن حجّيه الظنّ شرعاً هذا بناء على عدم تماميه مقدّمات الانسداد.

وأن بناء على تمامية المقدمات و عدم انحلال العلم الإجمالي فى الدائرة الكبيرة فهل يكون النتيجة هى حجّية الظنّ المطلق أو لا.

يمكن أن يقال: إنّ النتيجة هى التبعض فى الاحتياط لاحتجّية الظنّ عقلاً و لاشرعاً وذلك لأنّ على تقدير تسليم عدم انحلال العلم الإجمالي الأوّل بدعوى كون العلم بالتكليف أزيد من موارد الأخبار لابدّ من التبعض فى الاحتياط على نحو لا يكون مخالفاً بالنظام ولا موجباً للعسر والخرج فلو فرض ارتفاع المحذور بإلغاء الموهومات و جب الاحتياط فى المشكوكات و المظنونات و إذا لم يرتفع المحذور بذلك يرفع اليد عن الاحتياط فى جملة من المشكوكات و يحتاط فى الباقي منها و فى المظنونات و هكذا إلى حدّ يرتفع محذور الاختلال و الخرج و يختلف ذلك باختلاف الأشخاص والأزمان والحالات الطارئة على المكلف و الموارد ففى الموارد المهمّة التى علم اهتمام الشارع بها كالدّماء والأعراض والأموال الخطيرة لابدّ من الاحتياط حتّى فى الموهومات منها و ترك الاحتياط فى غيرها بما يرفع معه محذور الاختلال والخرج.

فتحصّل: أنّ مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها عقيمه عن إثبات حجّية الظنّ لابنحو الحكومه لما عرفت من أنّ العقل ليس بمشرع ليجعل الظنّ حجّيه وإنّما شأنه الإدراك ليس إلّا، فالجعل والتشريع من وظائف المولى. نعم العقل يدرك ويرى المكلف معذوراً فى مخالفته الواقع مع الإتيان بما يحصل معه الظنّ بالامتنال على تقدير تمامية المقدمات ويراه غير معذور فى مخالفته الواقع على تقدير ترك الامتنال الظنى و الاقتصار بالامتنال الشكّى أو الوهمى والحكومته بهذا المعنى ممّا لابدّ منه.

و لابنحو الكشف لتوقفه على قيام دليل على بطلان التبعض فى الاحتياط و لم يقم و عليه فتكون النتيجة التبعض فى الاحتياط لاحتجّية مطلق الظنّ.

ولكن ذهب بعض المحققين إلى أن الحق هو تقرير دليل الانسداد على نحو يفيد الحكومه العقلية بمعنى أن الظن مثبت للتكليف عقلاً لا بمعنى المعذوريه في مقام الامتثال واستدل لذلك بأن مسلك التبعض مبنى على منجزيه العلم الإجمالي و عدم انحلاله بكشف وجود منجز آخر في البين بمقدار الكفايه وهى ممنوعه جداً لقيام الإجماع والضروره على بطلان الخروج من الدين ولو فرض عدم علم إجمالى راساً أو فرض عدم منجزيته للتكليف.

إذ بمثله يكشف عن وجود مرجع آخر فى البين بمقدار الكفايه غير العلم الإجمالى موجب لانحلاله ولذلك جعلنا هذا المحذور هو العمده فى المستند لعدم جواز الإهمال.

هذا مضافاً إلى لزوم سقوطه عن المنجزيه أيضاً بمقتضى الترخيص المطلق فى طرف الموهومات بل المشكوكات من جهه الاضطرار أو الحرج والعسر المقارن للعلم الإجمالى فبعد سقوط العلم الإجمالى يتعين تقرير الحكومه إذ بعد انسداد باب العلم والعلمى وعدم ثبوت جعل من الشارع ولو بمثل ايجاب الإحتياط يحكم العقل بلزوم اتخاذ طريق فى امتثال الأحكام بمقدار يرتفع به محذور الخروج عن الدين ويتعين فى الظن باعتبار كونه أقرب إلى الواقع من الشك والوهم فيحكم بلزوم الأخذ به والرجوع فيما عداه إلى البراءة ومع حكم العقل بذلك لامجال للكشف لاحتمال إيكال الشارع فى حكمه بلزوم تعرض الأحكام إلى هذا الحكم العقلى إذ مع الاحتمال المزبور لا يبقى طريق لكشف جعل من الشارع فى البين.

ويمكن الجواب عنه: بأنه لا يبعد دعوى العلم الإجمالى بوجود التكاليف عديده بين المظنونات مع قطع النظر عن العلم الإجمالى فى الدائر الكبيره وبهذا قلنا بانحلال العلم الإجمالى فى الدائر الكبيره بوجود العلم الإجمالى فى دائره الصغيره وهى

دائرته المظنونات ومن المعلوم أنّ انحلال العلم الإجمالي في الدائره الكبيره أو عدم منجزيته لا يضّر بوجود العلم الإجمالي في دائره المظنونات و منجزيته و عليه فمقتضى بقاء العلم الإجمالي في دائره المظنونات و منجزيته هو وجوب الاحتياط التام في أطرافها لا من باب كون الظنّ مثبتاً للحكم ولا- من باب التبعض في الاحتياط بل من باب كون المظنونات هي أطراف المعلوم بالإجمال.

هذا مضافاً إلى أنّ الترخيص في بعض أطراف المعلوم بالإجمال لا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز فيما إذا كانت التكاليف متعدده.

و عليه فلو لم نقل بانحلال العلم الإجمالي في الدائره الكبيره فلامحيص عن حكم العقل بالتبعض في الاحتياط دفعاً لمحدور الاختلال أو العسر والخرج والعقل يحكم بمعدوريه من أتى بالمظنونات و ترك الموهومات أو المشكوكات دفعاً لمحدور الاختلال أو العسر والخرج و هذا هو معنى الحكومه العقلية في مقام الامتثال فالحكومته بهذا المعنى ثابتة و أمّا بمعنى جعل الظنّ حججاً عقلاً أو شرعاً فلا دليل له و لا تنفيده مقدمات دليل الانسداد فتدبر جيداً.

### التنبیه الثاني:

أنّ دليل الانسداد على تقدير تماميه مقدمات مختصّ بالفروع ولا يجري في الأصول الاعتقاديّه لعدم جواز الاكتفاء بالظنّ فيما يجب معرفته عقلاً وهذا هو مقتضى ما عرفته في بحث القطع من أنّ الأمارات لا تقوم مقام القطع فيما أخذ القطع على نحو الصفثيه فاللأزم في المسائل الاعتقاديّه هو تحصيل العلم لو أمكن ومع العجز عنه كان معذوراً إن كان عن قصور لغفله أو لغموضيه المطلب مع قلّه الاستعداد.

### التنبیه الثالث:

أنّه لإشكال فی النهی عن القیاس بناء علی مامرّ من عدم استفاده حجّیه الظنّ من مقدّمات الانسداد علی تقدیر تمامیتها إذ لامنافاه بین عدم حجّیه الظنّ المطلق والنّهی عن القیاس.

بل لإشكال أيضاً فی النهی عن القیاس مع استفاده حجّیه الظنّ المطلق من مقدّمات الانسداد بناء علی الكشف إذ للشارع أن يجعل الحجّیه لبعض الظنون دون بعض حسبما تقتضیه المصلحه فمع إحراز نهی الشارع عن القیاس لامجال لكشف العقل عن حجّیه الظنّ القیاسی وإن كشف حجّیه الظنّ المطلق شرعاً بدلیل الانسداد.

وإنما الإشكال فی وجه خروج الظنّ الحاصل من القیاس عن عموم حجّیه الظنّ بدلیل الانسداد علی تقدیر الحکومه وتقریر الإشكال علی ما حکى عن الأسترآبادی أنّه کیف یجامع حکم العقل یكون الظنّ کالعلم مناطاً للإطاعه و المعصیه و یقبح علی الأمر و المأمور التعدّی عنه و مع ذلك یحصل الظنّ أو خصوص الإطمئنان من القیاس والشارع لا یجوز العمل به والجواب عنه واضح و هو أنّ حکم العقل بذلك معلّقاً علی عدم نصب الشارع طریقاً واصلاً وعدم حکمه به فیما كان هناك منصوب ولو كان أصلاً بداهته أنّ من مقدّمات حکمه عدم وجود علم ولا علمی فلاموضوع لحکم العقل مع أحدهما فلا یكون نهی الشارع عنه رفع لحکم العقل عن موضوعه بل به یرتفع موضوع الحکم العقلی كما لا یخفی.

### التنبیه الرابع:

أنّ ظهور الألفاظ حجّیه عند العقلاء ولا یرفع الید عنه إذا حصل الظنّ غیر المعبر علی خلافه وعلیه فلو كان اللفظ بنفسه ظاهراً فی معنی وخالفه المشهور لا یسقط

ظهوره عن الحجّيه فيما إذا كان وجه المخالفه هو اجتهاداتهم لعدم حجّيه اجتهاداتهم لغيرهم من المجتهدين.

هذا بخلاف ما إذا كان وجه المخالفه هو قيام دليل عندهم يدلّ على التّخصيص أو التّقييد كما لعلّه كذلك في قاعده القرعه لكلّ أمر مشتبّه مع وضوح معناها فاللّازم حينئذٍ هو رفع اليد عن ظهور لفظ يخالفه المشهور فإنّ المتكشّف بالشّهره حجّه لنا أيضاً.

و بالجمله فالظنّ المستفاد من فتوى المشهور و إن لم يكن على اعتباره دليل لكنّه يكشف أحياناً كشفاً قطعياً عن المقيّد أو المخصّص فمع هذا الكشف فاللّازم هو الإتيان لما ذهب إليه المشهور و لامنافاه بين أن لا يكون الشّهره في نفسها حجّه و مع ذلك تكشف عن وجود المقيّد أو المخصّص فلا تغفل.

### التنبیه الخامس:

أنّ الثّابت بمقدمات دليل الانسداد في الأحكام على تقدير تماميتها و إفاده حجّيه الظنّ في مقام إثبات التّكليف هو حجّيه الظنّ المطلق في هذا المقام لانسداد باب العلم والعلمى لافى قوله تطبيق المأمور به على المأتى به في الخارج و عليه فيرجع إلى الظنّ المطلق في مقام تعيين الحكم الكلى و أمّا بعد تعيين الحكم الكلى و حصول الشكّ في أنّ المأمور به ينطبق على المأتى به أولاً: فلا يجوز أن يعتمد على الظنّ المطلق بل لابدّ من أن يقطع بالانطباق بمقتضى أنّ الاشتغال اليقيني بمقتضى الفراغ اليقيني.

نعم قد يجرى دليل الانسداد في بعض الموضوعات الخارجيه كموضوع الضّرر أو العداله أو النسب ونحوها ممّا لها أحكام كثيره فإذا كان باب العلم والعلمى فيها منسداً في الغالب بحيث لا يعلم به إلّا بعد الوقوع فيه كالضّرر أو بحيث يترك الواجب كما في العداله أو النسب و علم أنّ الشّارع لا يرضى بذلك ولا يمكن الاحتياط عقلاً



أو شرعاً أمكن دعوى جريان دليل الانسداد فيه والاكتفاء بمجرد الظنّ في ترتّب الأحكام إلّا أنّه لا حاجة إليه في مثل الضرر في بعض الموارد كالصوم لإناطه جواز الإفطار على خوف الضرر في الروايات.

### التنبيه السادس:

أنّه هل يكتفى في تعيين معنى موضوعات الأحكام الكلّيه بالظنّ الانسدادي أو لا.

و استدللّ للأوّل بأنّ الأخذ بالظنّ في ناحيه الموضوعات يرجع إلى الأخذ بالظنّ في تعيين الحكم الكلّي فمع تماميه المقدمات يجوز الرجوع إليه إلّا أنّ المقدمات غير تامّه لجواز الرجوع في موارد الاستعمال أو تراكيب الكلمات إلى أهل اللغه لأنّهم خبراء ذلك و معه لاتصل التّوبه إلى الاكتفاء بالظنّ الانسدادي في معنى الموضوعات.

أللهمّ إلما أن يقال: أنّ الرجوع إلى خبره لا يخرج الرّاجع عن الجهل ولذا لا يجوز التّقليد عنه لأنّه جاهل والرجوع إليه رجوع الجاهل إلى الجاهل لارجوع الجاهل إلى العالم نعم لو كان اللغويّون متعدّدين جاز الاعتماد على أقوالهم من جهه الشّهاده و عليه فلا إشكال في التّقليد عمّن اعتمد على الشّهاده.

فلو لم يكن المورد من موارد الشّهاده فلا إشكال حينئذٍ في جواز الاعتماد على الظنّ من باب الانسداد.

و يلحق به الظنّ الحاصل من توثيق أهل الرّجال فإنّ الأخذ بالظنّ في ناحيه رجال الحديث يرجع أيضاً إلى الأخذ بالظنّ في الحكم الشرعي فمع تماميه المقدمات يكون الظنّ المطلق حجّه و يصحّ أن يعتمد عليه.

و المقدمات تامّه. لأنّا مكلفون على أخذ قول العدول و الثّقات وتشخيص هؤلاء العدول بتعديل العدلين بالنسبه إلى جميع الرواه غير ميسور. و عليه فالأمر يدور بين

رفع التّكليف وبين الاحتياط التامّ و بين الاكتفاء بالظنّ في تشخيصهما. والأوّل ممنوع والثاني متعذّر أو متعسّر. فانحصر الأمر في جواز الاكتفاء بالظنّ في تشخيص الثّقه أو العدل. فيجوز الاعتماد على الظنّ المستفاد من توثيق أهل الرّجال في الموارد التي لم يتحقّق فيها شهاده العدلين والله الحمد أوّلاً وآخراً.







اشاره

و لا يخفى أنّ مواضع الأصول العمليه هي موارد الاشتباه سواء كان الاشتباه من ناحيه فقدان النصّ أو تعارض النصوص أو إجمال الدليل أو من ناحيه الأمور الخارجيه.

ثمّ إمّا يكون اليقين السابق في تلك الموارد ملحوظاً و إمّا لا يكون كذلك و الأوّل مجرى الاستصحاب مطلقاً و الثاني إمّا يكون الشكّ فيه في أصل التكليف و إمّا أن يكون الشكّ في المكلف به مع العلم بأصل التكليف فالأوّل مورد البراءه و الثاني إن أمكن الاحتياط فيه فهو مجرى قاعده الاحتياط و إن لم يمكن الاحتياط فيه كدوران الأمر بين المحذورين فهو مجرى قاعده التخيير.

فتحصّل: أنّ الكلام في الأصول العمليه ليعمّ الاستصحاب و البراءه و الاحتياط و التخيير.

و يقع الكلام في مقامين أحدهما: في حكم الشكّ في الحكم الواقعي من دون ملاحظه الحاله السابقه و هذا يعمّ البراءه و الاحتياط و التخيير.

و ثانيهما: في حكم الشكّ بملاحظه الحاله السابقه و هو منحصر في الاستصحاب.

إشارة

قال الشيخ الأعظم قدس سره: إنّ الشكّ في المقام الأول إمّا في نوع التكليف مع العلم بجنسه كما إذا تردّد شيء بين الوجوب و التحريم.

و إمّا في متعلّق التكليف مع العلم بنفسه كما إذا علم الوجوب و تردّد بين الظهر و الجمعه.

و الأول و هو التكليف المشكوك فيه إمّا تحريم مشتبه بغير الوجوب و إمّا وجوب مشتبه بغير التحريم و إمّا تحريم مشتبه بالوجوب، هذه عمدته الصور و إلّا فصور الاشتباه كثيره.

أقسام الشكّ في التكليف

إشارة

جعل الشيخ الشكّ في التكليف على أقسام ثمانية لأنّ الشبهه التكليفية تاره وجوبيه و اخرى تحريميه و منشأ الشكّ فيهما إمّا فقدان النصّ أو إجماله أو تعارضه و الشبهه تاره موضوعيه و هي إمّا وجوبيه و إمّا تحريميه و منشأ الشكّ فيهما هي الأمور الخارجيه و عليه فصارت الأقسام ثمانية.

ثمّ إنّ زدنا طرفاً آخر كالإباحه و دار الأمر بين الوجوب و الحرمة و الإباحه كانت الأقسام إثني عشر لاثمانيه لأنّ منشأ الشكّ في المزيد أى الإباحه أربعة و هي فقدان النصّ أو إجماله أو تعارضه أو الأمور الخارجيه ثمّ إنّ البحث عن كلّ قسم مستقلاً غير لازم لوحده الملاك في جميع الأقسام و هو عدم وصول التكليف و هو يقتضى البراءه و لذا نفتى طريق الكفايه فإنّه عمّ البحث لمطلق الشكّ في التكليف وعده عمّا ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره من البحث عن كلّ واحد من الأقسام المذكوره فتدبر.

أشاره

الفصل الأول أنه إذا شك في وجوب شيء ولا حجة عليه جاز له الترك وإذا شك في حرمة شيء ولا حجة عليها جاز له ارتكابه وذلك لقيام الأدلة العقلية والشرعية على جواز الترك والفعل فيهما.

ولافرق فيما ذكر بين أن يكون عدم قيام الحجة من جهة فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصين بناء على التوقف والتساقط في تعارض النصين فيما لم يكن بينهما ترجيح.

وأما مع القول بالتخير عند تعارض النصين فلامجال للبراءة لتمامه البيان وهو الدليل الدال على التخير.

أدلة القائلين بالبراءة في الشك في التكليف

واستدل لها في الشك في التكليف بالأدلة الأربعة:

أما من الكتاب فبآيات:

منها قوله تعالى: (مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا) (١)

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة أن قوله تعالى: (مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا) نزيه للحق المتعال وهو يريد بهذا البيان أن التعذيب قبل البيان مناف لمقامه الربوبي وأن شأنه تعالى أجل من أن يرتكب هذا الأمر لأن التعذيب في هذه الصورة قبيح مستنكر يستحيل صدوره منه.

ص: ١٢٩



و ظاهر هذا التركيب أى و ما كنا معذبين أن ذلك هو الطريقه العامه للشارع التى لايناسبه و لايليق به غيرها كما يظهر من مراجعه أمثال هذا التركيب عرفاً و هو يفيد عدم الاستحقاق و يظهر ذلك من استقراء موارد استعمال هذه الجملة أى «ما كان» أو «ما كنا» كقوله تعالى: (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (١) و قوله عزوجل: (مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ إِنْ تُوْمِنُوا وَ تَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ) و قوله تعالى (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَ أَنْتَ فِيهِمْ وَ مَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ). (٢)

إذ جملة الفعل الماضى من هذه الماده منسلخه عن الزمان فى هذه الموارد فيكون المراد أن التعذيب قبل البيان لايليق به و مع عدم لياقه التعذيب قبل البيان تدل الآيه فى المقام على عدم كون العبد مستحقاً للعقاب إذ مع فرض استحقاق العبد لوجه لعدم كونه لائقاً به تعالى.

و هنا إشكالات حول الاستدال بالآيه ولكنها مندفعه نعم لايستفاد من الآيه أكثر ممّا يستفاد من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فلو دلّ الدليل على لزوم الاحتياط أو التوقف لصار ذلك نفسه بياناً و وارداً على الآيه كما على الحكم العقلى فتدبر جيداً.

ومنها: قوله تعالى: (لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَ مَنْ قَدِرْ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا). (٣)

ص: ١٣٠

١- (١) التوبه، ١١٥.

٢- (٢) انفال، ٣٣.

٣- (٣) الطلاق، ٧.

بدعوى أن إسم الموصول فى قوله عزّوجلّ (ما آتاها) يشمل ذات التكليف بالإطلاق كما يشمل ذات المال و عليه فتدلّ الآيه على أنه تعالى لا يؤاخذ و لا يطالب شيئاً إلّا إذا آتاه و الإيتاء فى التكليف بإيصاله إلى المكلف كما أنّ الإيتاء فى المال بإعطائه و إقداره فالآيه الكريمة تنفى المؤاخذة بالنسبه إلى التكاليف إذا لم تكن واصله و هذا هو المطلوب و بعبارة اخرى أنّ إطلاق الموصول يكفى فى إثبات عدم تقيده بالأمر الخارجى كما أنّ إطلاق الإيتاء يمنع عن تخصيصه بالإعطاء فالموصول يشمل ذات الحكم الاعتبارى كما يشمل الأمر الخارجى و الإيتاء يشمل الإعلام كما يشمل الإعطاء و يشهد على ذلك خبر عبد الأعلى مولى آل سام عن أبى عبد الله عليه السّلام قال قلت لأبى عبد الله عليه السّلام أصلحك الله هل جعل فى الناس أداه ينالون بها معرفه قال لا (فقال) قلت فهل كلّفوا معرفه قال لا على الله البيان لا يكلف الله نفساً إلّا وسعها و لا يكلف الله نفساً إلّا ما آتاها الحديث فإنّه يدلّ على أنّ الموصول فى قوله تعالى ما آتاها يعمّ التكليف بالمعرفه أيضاً و عليه فالإيتاء أعمّ من الإقدار و الإعلام بقريته هذه الروايه لأنّ قوله عليه السّلام لا على الله البيان يدلّ على أنّ المراد من قوله «ما آتاها» هو معنى يشمل البيان و الإعلام أيضاً. و الحاصل أنّ مع إطلاق الموصول و الإيتاء ينطبق الآيه الكريمة على المقام بلا كلام.

### حديث رفع ما لا يعلمون

#### إشارة

منها: صحيحه حريز بن عبد الله عن أبى عبد الله عليه السّلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم «رفع عن امتى تسعه الخطأ و النسيان و ما اكرهوا عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما أضطروا إليه و الحسد و الطيره و التفكر فى الوسوسه فى الخلق ما لم ينطق بشفه».

بدعوى أنّ الحديث يدل على رفع الإلزامات المجهوله عن الأئمّه فى مرحله الظاهر و مع الرفع و الترخيص الظاهرى لامجال لوجوب الاحتياط و مع عدم وجوب الاحتياط لامورد للمؤاخذه و العقاب.

و توضيح ذلك يتوقّف على تقديم امور:

### الأمر الأول:

أنّ قاعده الاشتراك بين العالم و الجاهل فى الأحكام تصلح للقرينته على أنّ المرفوع ليس هو الحكم الواقعى بوجوده الواقعى و إلّا لزم أن يكون الحكم الواقعى مختصّاً بالعالمين و هو ينافى قاعده الاشتراك و حسن الاحتياط.

و عليه فالمرفوع هو الحكم الواقعى فى مرتبه الظاهر لا بوجوده الواقعى و معناه هو الترخيص فى تركه و هو لا يساعد مع وجوب الاحتياط.

### الأمر الثانى:

أنّ بعد ما عرفت من أنّ الرفع مسند إلى نفس الحكم الواقعى فى مرحله الظاهر لاوجه لإسناد الرفع إلى وجوب الاحتياط كما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه مع أنّه خلاف الظاهر.

نعم عدم وجوب الاحتياط من لوازم رفع الحكم الواقعى فى مرحله الظاهر.

### الأمر الثالث:

أنّ المرفوع إذا عرفت أنّه نفس الحكم المجهول فى مرحله الظاهر فتقدير المؤاخذه أو الأثر المناسب أو جميع الآثار خلاف الظاهر لأنّ التقدير بأحد الأنحاء المذكوره بدلاله الاقتضاء متفرّع على عدم إمكان إسناد الرفع إلى نفس ما لا يعلمون

و غيره و مع وضوح إمكانه فالمرفوع هو الحكم الواقعي في مرحله الظاهر شرعاً كنفى الضرر في حديث لا ضرر فإنه أيضاً نفى تشريعي بمعنى أن الضرر من أي جهة كان محكوم بالنفي شرعاً و مقتضى رفع الحكم شرعاً هو رفع تنجيذه.

و التحقيق أن الرفع في المقام لا يحتاج إلى ادعاء و عناية أصلاً فإن الرفع رفع عن الأمة و معنى رفع الأحكام عن الأمة رفع ثقلها عنهم و ثقلها هو لزومها و تنجزها و إسناد رفع إلى اللزوم و التنجيز حقيقي و لا يحتاج فيه إلى العناية و الادعاء و هكذا الأمر بالنسبة إلى سائر الفقرات من الرواية أي رفع ما اضطروا إليه و ما استكروهوا و غيرهما مع قيد عن الأمة.

إذا عرفت هذه الأمور فاتضح أن حديث الرفع يدل على أن الإلزامات المجهولة الموجوده في الواقع مرفوعه عن الأمة في مرحله الظاهر.

و معنى رفعها هو رفع ثقلها و لامنافاه بين وجود إلزام واقعاً و بين الترخيص الظاهري لإمكان الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري بذلك و مع رفع الحكم في مرحله الظاهر لا يجب الاحتياط و مع عدم وجوب الاحتياط لا مجال للعقاب و المؤاخذه.

ثم إن حديث الرفع لا يختص بالشبهات الموضوعيه بل يعمّ الشبهات الحكميه لإطلاق الموصول في رفع ما لا يعلمون.

و دعوى أن أخوات فقره رفع ما لا يعلمون يمكن أن تكون قرينه لاختصاص رفع ما لا يعلمون بالشبهات الموضوعيه لأن رفع ما اضطروا إليه أو رفع ما استكروهوا عليه لا يشمل غير الشبهات الموضوعيه.

مندفعه بأنّ عموم الموصول إنّما يكون بملاحظه سعه متعلقه وضيقة فقوله صلى الله عليه وآله وسلم «ما اضطرّوا إليه» اريد منه كل ما اضطرّ إليه في الخارج غايه الأمر لم يتحقّق الاضطرار بالنسبه إلى الحكم فيقتضى اتحاد السياق أن يراد من قوله صلى الله عليه وآله وسلم «ما لا يعلمون» أيضاً كل فرد من أفراد هذا العنوان ألا ترى أنّه إذا قيل ما يؤكل و ما يرى في قضيه واحده لا يوجب انحصار الأوّل في بعض الأشياء تخصيص الثاني به.

## تنبيهات حديث الرفع

### التنبيه الأوّل:

أنّ الرفع في حديث الرفع حيث إنّ رفع عن الأئمّه يكون ظاهراً في رفع الثقل عن الأئمّه و من المعلوم أنّ رفع الثقل عن الأئمّه ممّا يصلح للامتنان عليهم.

و السبب في هذا الرفع هي العناوين العارضه المذكوره في الحديث من الجهل و الخطأ و النسيان و الإكراه و الاضطرار و عدم الطاقه و المرفوع هي الأحكام الثابته في موارد عروض هذه العناوين و أمّا أحكام نفس هذه العناوين كوجوب سجدتي السهو و غيره ممّا يترتب على نفس هذه العناوين فليست مرتفعه أصلاً.

و عليه فالمراد من رفع الخطأ و النسيان مثلاً هو رفع أحكام ما أخطأوا أو نسوا فيه لرفع حكم الخطأ و النسيان.

ثمّ إنّ الرفع حيث يختصّ برفع كلّ حكم ثقيل على الأئمّه لا يشمل ما لا يكون رفعه رفع الثقل و هذا هو وجه الفرق بين فعل حرام اضطرّ إليه و بين معامله اضطرّ إليها فإنّ حديث الرفع يجرى في الأوّل دون الثاني لأنّ رفع الحرمة في الأوّل امتناني دون رفع الصّحه في الثاني لأنّ صّحه الثاني ليست بثقله بل الأمر بالعكس بخلاف بيع المكره فإنّ صّحته ثقيله عليه و رفع صّحته يكون امتنانياً لا يقال: إنّ الامتنان نكته الحكم لاعتته و عليه فلم لم يؤخذ بإطلاق حديث الرفع في غير موارد الامتنان.

لأننا نقول: إنَّ تقييد رفع التسعه بقوله عن الأمه ظاهر في رفع الثقل عنهم و هو امتنان بظاهر الكلام و لذلك لا يشمل حديث الرفع غير موارد الامتنان.

هذا بخلاف حديث لا ضرر فإنَّ الامتنان فيه من باب نكته الحكم لا الظهور اللفظي و لذا يقع البحث عن شموله بالنسبه إلى موارد الامتنان فيها و عدم شموله.

و يتضرع عليه اختصاص المرفوع بالآثار التي لا يلزم من رفعها خلاف الإرفاق و الامتنان على المكلف و عليه فلا يجرى إذا شكَّ في شرط في أصل التكليف كالاستطاعه في الحج لأدَّ رفعه يقتضى وضع التكليف الثقيل على المكلف و هو خلاف الإرفاق بخلاف إذا شكَّ في شرائط الواجب فإنَّ رفعه فيها يوجب الإرفاق كما لا يخفى.

### التنبيه الثاني:

أنَّ الرفع في حديث الرفع ظاهر في معناه و هو إزاله الشيء عن صفحه الوجود بعد حصوله و تفسيره بالدفع خلاف الظاهر و حيث إنَّ الحكم مع قاعده الاشتراك بين العالم و الجاهل لا يمكن رفعه فالرفع متعلِّق بإلزامه في مرحله الظاهر و هكذا الأمر في سائر الفقرات فإنَّ الرفع متعلِّق بإلزام أحكام موارد.

لا يقال: إنَّ الخطاب لا يشمل الناسى و العاجز و نحوهما فلا بد أن يكون الرفع بالنسبه إليهم بمعنى الدفع لا الرفع.

لأننا نقول: نمنع ذلك بل الرفع في الموارد المذكوره بمعنى الرفع أيضاً لأنَّ الخطا بات شامله لهم بحسب الإراده الاستعماليه و هذه الخطابات قابله للرفع و إن كان الرفع بالنسبه إلى الإراده الجديّه دفعاً.

لا يقال: إنَّ الحسد و الطيره و الوسوسه لاحكم لها حتى يكون الرفع بالنسبه إليها مستعملاً في معناه بل اللازم أن يكون الرفع فيها، بمعنى الدفع.

لأننا نقول: نمنع ذلك بل الرفع فى الموارد المذكوره بمعنى الرفع أيضاً لأنّ الخطابات شامله لهم بحسب الإراده الاستعماليه و هذه الخطابات قابله للرفع و إن كان الرفع بالنسبه إلى الإراده الجدیه دفعا.

لايقال: إنّ الحسد و الطيره و الوسوسه لاحكم لها حتى يكون الرفع بالنسبه إليها مستعملا فى معناه بل اللازم أن يكون الرفع فيها بمعنى الدفع.

لأننا نقول: إنّ الفقرات الثلاثه من الأفعال القليليه و بهذا الاعتبار يمكن تعلّق الحرمة بها فالحسد بمعنى تمنى زوال النعمه عن الغير فعل من الأفعال القليليه و يمكن الحكم بحرمته و هكذا الوسوسه و الطيره و الشاهد عليه كون هذه الأفعال محكومه بالأحكام فى الشرائع السابقه و مقتضى عمومها بحسب الزمان أن يكون حكمها باقياً فى عامه الأزمنه و بحسب هذا الاعتبار يكون الرفع بالنسبه إليها بمعناه الحقيقى أى الإزاله.

ثم لا يذهب عليك أنّ مع وجود الإطلاقى و الإستعمالى لاحاجه إلى اعتبار الوجود سابقاً ليكون الرفع بمعناه الحقيقى كما لا يخفى.

لايقال: إنّ الحسد و الطيره و الوسوسه فى التفكير فى الخلق ليست اختياريه حتى يكون لها أحكام.

لأننا نقول: إنّ هذه الأمور و إن كانت بنفسها غير اختياريه ولكنها باعتبار مبادئها كانت تحت الاختيار لإمكان التحرز عنها باختيار مبادئ أضدادها فلامانع من أن يتعلّق بها أحكام بهذا الاعتبار.

أنّه لإشكال فى قبح مؤاخذه الناسى و العاجز و المخطى بحكم العقل و على هذا یرد على الروایه أمران أحدهما: أنّ هذا لا يختصّ بالأمه المرحومه لأنّ الحكم العقلى لا يختصّ بزمان دون زمان.

وثانیهما: أنّ الروایه ظاهره فى الامتنان مع أنّه لامنه فى رفع ما هو قبيح عند العقل.

يمكن أن يقال: إنّنا نمنع استقلال العقل بقبح المؤاخذه فى الناسى و المخطى مع كون مبادئ أضدادهما تحت الاختيار فإنّ مع شرك التحفظ لا يقبح المؤاخذه فإذا لم تكن المؤاخذه قبيحه أمكن تصور الامتنان عند رفع الإلزام و المؤاخذه عند النسيان و الخطأ.

و هكذا العقل لا يستقلّ بقبح المؤاخذه فيما لا يتحمل عادة لافيما لا يقدر عليه أصلاً فرفع المؤاخذه فيما لا يتحمل عادة ممكن و يكون امتنائياً.

#### التنبیه الرابع:

أنّه لافرق بين أن يكون متعلّق الحكم هو الفعل أو الترك اذ أى واحد منهما فله حكم و أثر ثقيل يكون قابلاً للرفع و عليه فلو نذر شرب ماء الفرات فأكره على الترك فالإكراه موجب لرفع حكم الترك و هو الحنث من الكفاره فلاوجه لتخصيص المرفوع بآثار الأمور الوجوديه لأنّ حكم الترك كحكم الفعل حكم حقيقى ثقيل و قابل للرفع ثمّ إنّ المرفوع فى مثل رفع النسيان و الخطأ نفس النسيان و نفس الخطأ و يؤول نفيهما مع أنّهما قد يقعان كثيراً كناية عن فرض عدم صدورهما و جعل خطأه و نسيانه بمنزله العدم فكأنّه فرضه أتيا بالواجب و تاركا للمحرم فيما إذا ١٦٦



اترك الواجب أو أتى نسيان أو خطأ و على هذا نقول و إن كان ظاهر الرفع فى قبال الدفع هو جعل الموجود بمنزله المعدوم إلّا أنّ المرفوع يكون نفس صفه النسيان و الخطأ الموجودين إدعاء باعتبار رفع الفعل أو الشرك الصادر عن المكلف عن نسيان و خطأ و جعله بمنزله العدم.

و عليه فكما يستفاد من الحديث الرفع فى بعض الأحيان فكذلك يستفاد منه الوضع فى بعضها الآخر فلاموجب لاختصاص الحديث برفع الأمور الوجوديه.

ثم لا يذهب عليك أنه لاوجه لجعل المرفوع بنفس المنسى بعد عدم إمكان أن يكون المرفوع هو نفس النسيان لشمول نفي النسيان لكل ما يكون ناشئاً عن النسيان و لو لم يكن بنفسه منسياً.

فمن هذا يعلم أنه لا يختص المرفوع بالحكم المتعلق بالشىء أو الحكم الترتب على الشىء بل يشمل ما يكون ناشئاً عن الخطأ و النسيان و مرتبطاً بهما بنحو من الأنحاء لأن ذلك هو مقتضى فرض النسيان أو الخطأ الموجود بمنزله العدم من دون تقييد و تخصيص فلو فرض أحد يضطر أو يكره على التكلم فى الصلوه فحرمه القطع مرفوعه بالاضطرار أو الإكراه بل يرتفع لازم التكلم من الإعادة و الفضاء المترتين على عدم الإتيان بالمأمور به أيضاً لأن منشأهما هو الاضطرار أو الإكراه فإذا ارتفع الاضطرار أو الإكراه ارتفع لوازمهما أيضاً.

### التنبيه الخامس:

أنه لو نسى شرطاً أو جزءاً من المأمور به هل يمكن تصحيح المأتى به بحديث الرفع أولاً: ذهب بعض الأعظم إلى الثانى مستدلاً بأن الحديث لا يشمل الأمور العدميه يمكن الجواب عنه كما مرّ بأنه لاوجه لتخصيص المرفوع بآثار الأمور

الوجوديه لأنَّ حكم الترك كحكم الفعل ثقيل و قابل للرفع فإعادة الواجب أو قضائه من ناحيه نسيان الجزء أو الشرط ثقيل و يكون مرفوعاً.

و عليه فحديث الرفع حاكم على أدلّه المركّبات أو على أدلّه اعتبار الأجزاء و الشرائط و مقتضاه هو اختصاص الأجزاء و الشرائط بغير حال النسيان و يكون تمام الأمور به فى حق المكلف عامه الأجزاء و الشرائط غير المنسيه و عليه فالمأتى به حال النسيان موافق للمأمور به و مع المطابقه يصح المأتى به كما لا يخفى.

ثمَّ إنّ مقتضى ما عرفت من إمكان تصحيح المأتى به بحديث الرفع هو عدم الفرق بين كون النسيان مستوعباً لجميع الوقت و عدمه إذ مع شمول حديث الرفع يكون المأتى به موافقاً للمأمور به و نتيجة ذلك هو سقوط الأمر المتعلّق بالمأمور به فلا يبقى أمر حتى يجب إعادته فضلاً عن قضائه نعم لو دلّ دليل خاصّ على لزوم الإعادة لزم تخصيص حديث الرفع. هذا كلّه بالنسبه إلى العبادات و أمّا المعاملات فيمكن أن يقال: إنّ النسيان مثلاً إن تعلّق بالسبب المقومّ أو الشرط المقومّ ممّا يكون قوام العقد به عرفاً كإرادته تحقّق معناه فلا ريب فى بطلان المعامله إذ ليس هنا عقد عرفاً حتى يتّصف بالصّحّه ظاهراً.

و إن تعلّق بشرط من الشرائط الشرعيّه لكون العقد عربياً فلا إشكال فى إمكان تصحيحه بحديث الرفع فإنّ العقد محقّق قطعاً فى نظر العرف فمع حكومه حديث الرفع و سقوط الشرط المذكور عن الشرطيه يصير العقد الصادر عقداً مؤثراً فلا تغفل.

### التنبيه السادس:

أنّه لا اختصاص لحديث الرفع بالأحكام التكليفيه بل يعمّ الأحكام الوضعيه فكما أنّ حديث الرفع يرفع الحرمة و الوجوب فكذلك يرفع المفطريّه ونحوهما و عليه

فلو أكره على إيجاد المفطر فلا-يوجب بطلان الصوم و ذلك لأنّ المفطريه من الأحكام المجعوله لمثل الأكل و مقتضى إطلاق رفع ما استكرهوا عليه هو رفع المفطريه بالإكراه و حيث إنّ حديث الرفع حاكم بالنسبه إلى الأدله الاوليّه يوجب ذلك تخصيص المفطريه بحال غير الإكراه و عليه فلايسقط الأمر المتعلّق بالمجموع من التروك في باب الصوم و مع عدم السقوط فالمأتى به موافق للمأمور به و مع الموافقه لامجال لدعوى الملازمه بين ترك المأمور به و لزوم القضاء لعدم تحقّق موضوعه و هو ترك المأمور به.

لايقال: إنّ الموافقه و المخالفه والصّحه و الفساد ليست من الأمور الجعليه حتى تكونا قابلتين للرفع و الوضع.

لأنّنا نقول: إنّ الموافقه و المخالفه للمأمور به و إن لم تكونا مجعولتين ولكنهما قابلتان للرفع و الوضع بسبب إمكان وضع منشأهما و رفعه.

و دعوى أنّ الإكراه في العبادات كالإكراه في المعاملات فكما أنّ الإكراه في المعاملات في الأجزاء أو الشرائط يوجب البطلان فكذلك في العبادات.

مندفعه بوضوح الفرق بينهما فإنّ مقتضى كون حديث الرفع مختصاً بموارد الامتنان هو رفع ثقل لزوم المعامله و نفوذها بسبب الإكراه لأنّ اللزوم خلاف الامتنان و لذا يحكم ببطلان المعاملات إذا أكره عليها. هذا بخلاف باب العبادات فإنّ الحكم بلزوم الإعاده أو القضاء عند الإكراه خلاف الامتنان فالفارق هو اختلاف الموارد في الامتنان و عدمه.

فتحصّل: أنّه يجوز الأخذ بعموم الحديث في الأحكام الوضعيه أيضاً ما لم تكن قرينه على الاختصاص أو التخصيص ولكنه محلّ تأمل لعدم ثبوت العمل بإطلاق حديث الرفع.

أنه ربّما يفصل بين الإكراه على إيجاد المانع الشرعى وبين الإكراه على ترك الجزء أو الشرط بأنه لو تعلّق الإكراه على إيجاد مانع شرعى فإن كان العاقد مضطراً اضطراراً عادياً أو شرعياً لإيجاد العقد و المكروه يكرهه على إيجاد المانع فالظاهر جواز التمسك به لرفع مانعيه المانع فى هذا الطرف و إن لم يكن مضطراً للعقد فالظاهر عدم صحّحه التمسك لعدم صدق الإكراه مع إمكان التفصّى عنه.

و لو تعلّق الإكراه على ترك الجزء و الشرط فإن كان مضطراً فى أصل العقد عاده أو شرعاً فمحصل المختار فيه عدم جريان الحديث لرفعهما فى هذه الحالة لأنّ الإكراه قد تعلّق بترك الجزء أو الشرط و ليس للترك بما هو أثر شرعى قابل للرفع غير البطالان و وجوب الإعادة و هو ليس أثراً شرعياً بل من الأمور العقليّة فإنّ ما يرجع إلى الشارع ليس إلّا جعل الجزئيه أو الشرطيه تبعاً أو استقلالاً و أمّا إيجاب الإعادة و القضاء بعد عدم انطباق المأمور به على المأتى به فإنّما هو أمر عقلى يدركه هو عند التطبيق و عدمه.

و يمكن الجواب بأنّ منشأ هذا التفصيل هو زعم لزوم تقدير الأثر فى حديث الرفع و أمّا على ما عرفت من عدم الحاجه إلى التقدير فلاوجه له لأنّ مفاد حديث الرفع أنّ الإلزامات المجهوله أو المنسيه أو المكروه عليها أو المضطر إليها رفعت ثقلها بعروض هذه الطوارى و من المعلوم أنّ التدارك و الإعادة ثقيل على المكلفين و هما من لوازم بقاء الإلزامات المذكوره و مقتضى حديث الرفع هو رفع ثقل هذه الإلزامات به منها بقاء و معنى ذلك عدم وجوب التدارك و الإعادة من دون فرق بين النسيان و الإكراه و من دون تفاوت بين كون الإكراه على ترك الجزء أو الشرط و بين الإكراه على إيجاد المانع إذ الحديث يعمّ الجميع.

و لاجاهه إلى تقدير الأثر الشرعى حتى يقال إن وجوب الإعادة ليس أثراً شرعياً فى حدّ نفسه و لأثراً مجعولاً لبقاء الأمر الأوّل بل هو أمر عقلى منتزع يحكم به إذا أدرك مناط حكمه و إن أمكن الجواب عنه بكفايه كون وضع منشأه و رفعه بيد الشارع فالأقوى هو عموم حديث الرفع و عدم صحه التفصيل المذكور فلاتغفل.

### التنبیه الثامن:

أنّ المرفوع فى حديث الرفع هى أحكام الأفعال التى يكون للاختيار و العمد دخل فيها و أمّا ما لادخل لهما فيها فلايشمله حديث الرفع.

و عليه فلايرفع حديث الرفع مثل النجاسه الحاصله بالملاقاه حال الجهل أو الإكراه أو الإضطرار و إن قلنا بأنّ التنجس من الأحكام لعدم مدخله الاختيار و العمد فى الحكم بالنجاسه بل هى حاصله بالملاقاه و هى من الأمور الواقعيه الخارجيه التكوينيّه و لادخل لفعل الانسان فيها.

و إنّما حديث الرفع يرفع أحكام أفعال النجاسه ما دامت العناوين المذكوره موجوده و لذا لو صلى فى النجس خطأ أو نسياناً أو جهلاً أو اضطراراً أو إكراهاً فحديث الرفع يدلّ على رفع حكمه و ثقله فيحكم بصحّه صلاته فيه لايرفع تنجس الملاقى كما لا يخفى.

و قد أورد عليه بأنّ ما ذكره إن كان تاماً بالنسبه إلى مثل النجاسه ولكن لا يتم بالنسبه إلى إتلاف مال الغير نسياناً فإنّ الإتلاف فعل للمكلف و مقتضى ما ذكر أن يكون الحكم بالضمان مرفوعاً عند النسيان و معذلك محكوم بالضمان و هكذا مسّ الميت فإنّه فعل للمكلف و ليس كالملاقاه التى تقع بين شيئين من دون استناد إلى المكلف و مقتضى شمول حديث الرفع هو عدم وجوب الغسل مع أنّ المعلوم خلافه.

اللَّهَمَّ إلهَا أن یقال: بالتخصیص أو التخصیص حیث أن فی مثل الضمان بالإتلاف أو الغسل بمس المیت لم یعتبر فیہ الاختیار و العمد و الکلام فیما إذا اعتبراً فیہ فتدبر جیداً.

فتحصّل إلى حدّ الآن أنّ اللّازم فی تطبیق حدیث الرفع أمور:

أحدها: أن یكون المرفوع هو الحكم لا الموضوع و الفعل و لافرق فی الحكم بین أن یكون تکلیفياً أو وضعياً  
وثانیها: أن یكون لفعل المکلف دخل فی ترتّب الحكم.

وثالثها: أن یكون للاختیار دخل فی موضوع الحكم أو متعلّقه فالمرفوع هو حکم فعل أو ترک من الأفعال أو التروک الاختیاریه للمکلف لاحکم وجود شیء أو عدمه من دون دخل لفعل المکلف و ترکه أو اختیاره فیہ.

ورابعها: أن یكون رفع الحكم امتناناً علی الأّمه فما لامتنان فیہ بالنسبه إلى الأّمه کرفع الضمانات عند عروض بعض هذه العناوین لایشمله حدیث الرفع.

### التنبیه التاسع:

أنّه ربّما یفصل فی الشکّ فی المانع بین الشبهه الحکمیة و الموضوعیه فی الإجزاء و عدمه فلو شک فی مانعیه شیء للصلاه فحدیث الرفع یدل علی صحه صلاته مادام شاکاً و أمّا إذا قطع بكونه مانعاً و جب علیه إعادتها فی الوقت و قضاؤها فی خارجه كما هو مقتضى القاعده فی الأحكام الظاهریه.

هذا بخلاف الشکّ فی انطباق عنوان ما هو مانع علی شیء فإنّه لا یبعد أن یقال بالإجزاء و إن علم بعد العمل بالانطباق كما لو صلّى مع لباس شک فی أنّه مأکول

اللحم صحّ صلاته لأنّ مقتضى رفع الآثار عن هذا المشكوك هو تخصيص المانع بصوره العلم و لا يمكن هذا القول في شبهه الحكميه لاستحاله تخصيص المانع بصوره العلم بالمانعيه.

وأجيب عنه بأنّ المستحيل إنّما هو جعل المانعيه ابتداء في حق العالم بها لاستلزامه الدور و أمّا جعلها ابتداء بنحو الإطلاق ثمّ إخراج ما هو مشكوك المانعيه بضميه حديث الرفع بأن يرفع فعلته مانعيه في حال من الأحوال فليس بمستحيل فمع حكومه حديث الرفع تخصيص المانعيه على غير هذه الصوره التي يوجد فيها إحدى العناوين المذكوره في الحديث و عليه فالآتي بالمأمور به مع المانع آت لما هو موافق للمأمور به و لازمه سقوط الأثمّه و انتفاء الإعاده و القضاء و هكذا الكلام في الشرطيه و الجزئيه إذ لاوجه لتخصيص البحث بالمانعيه.

ص: ١٤٤

ومنها: أى من السنه التى استدللّ بها على البراءه حديث الحجب.

روى الصدوق عليه الرحمه فى التوحيد قال حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى العطار رضى الله عنه عن أبيه عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن أبي الحسن زكريا بن يحيى عن أبي عبدالله عليه السلام قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم. (١)

ورواه فى الكافى عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن أبي الحسن زكريا بن يحيى عن أبي عبدالله عليه السلام قال ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم. (٢)

وقد أورد عليه من جهه السند من أنّ أبا الحسن زكريا بن يحيى المذكور فى السند مشترك بين التميمى و الواسطى الثقتين و بين الحضرمى و الكلابى و النهدى و النصرانى الأب المجهولين و إن ذكر صاحب جامع الرواه هذه الروايه ذيل ترجمه الواسطى الثقه إلّا أنّه لاحجه فيه فالروايه ليس فيها حجه. (٣)

ص: ١٤٥

١- (١) كتاب التوحيد باب ٦٤ باب التعريف و البيان و الحجه و الهدايه، ح ٩.

٢- (٢) الكافى، ج ١، ص ١٦٤ باب حجج الله على خلقه، ح ٣.

٣- (٣) تسديد الأصول، ج ٢، ص ١٤٢.



يمكن أن يقال: إنّ زكريا بن يحيى المكنى بأبى الحسن غير النصراني و الحضرمي و الكلابي و النهدي لعدم تكتيتهم بأبى الحسن و عليه فليس المكنى بأبى الحسن غير التميمي و الواسطي و المفروض أنّهما ثقتان.

اللّهمّ إلما أن يقال: إنّ الثقتين أيضاً لم يثبت تكتيتهما بأبى الحسن أيضاً و معه إمّا هو غير المذكورين مطلقاً أو محتمل بينهم فيبقى الاشتراك و الجهالة.

اللّهمّ إلما أن يقال: إنه ذكّار بن يحيى و ذكره النجاشي مع كنيته و هو ثقة فتأمّل هذا مضافاً إلى أنّ التميمي و الواسطي لهما كتابان كما نص عليه النجاشي و غيرهما ليس له كتاب و لعلّ هذا قرينه على أنّ من روى عنه مثل داود بن فرقد الذي بلغ من الجلالة إلى أن روى عنه صفوان و أحمد بن أبي نصر البزنطي و ابن أبي عمير هو من له كتاب و هو كما نص النجاشي عليه هو التميمي و الواسطي الثقتين و عليه فيتميزان عن غيرهما بنقل مثل داود بن فرقد فتدبر.

هذا مضافاً إلى أنّ مضمون الخبر المذكور معتضد بالروايات المتعدده الأخرى.

منها: معتبره بريد بن معاوية عن أبي عبدالله عليه السّلام قال ليس لله على خلقه أن يعرفوا و للخلق على الله أن يعرفهم و لله على الخلق إذا عرفهم ان يقبلوا(١) بدعوى دلالتها على رفع التكليف بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه فالتكليف بالقبول يتوقف على المعرفه فإذا كان المكلف جاهلاً بالأحكام الواقعيه فالتكليف فيعارض ما يدل على وجوب الاحتياط و منها معتبره عبد الأعلى بن أعين قال سألت أبا عبدالله عليه السّلام من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء قال لا.(٢) بدعوى شموله الجاهل المركب و البسيط

ص: ١٤٦

١- (١) الكافي، ج ١، ص ١٦٤ باب حجج الله على خلقه، ح ١.

٢- (٢) الكافي، ج ١، ص ١٦٤ باب حجج الله على خلقه، ح ٢.

كما يشمل الغافل فنفي العقوبه و الكلفه من ناحيته ما لم يعرفه من الأحكام الواقعيه بقوله «لا» يدل على عدم وجوب الاحتياط و يتعدى منه إلى الجاهل ببعض الأحكام بعد الفحص لعدم الفصل بينهما فتعارض ما يدل على وجوب الاحتياط.

ومنها: معتبره حمزه بن الطيار عن أبي عبدالله عليه السلام قال قال لى أكتب فأملى علىّ أنّ من قولنا أنّ الله يحتج على العباد بما آتاهم و عرّفهم، الحديث(١) بدعوى أنّه يدل على نفي العقوبه على مخالفه الأحكام المجهوله غير الواصله إلى المكلف بناء على ظهوره فى إيتاء الأحكام الواقعيه بعناوينها الأوليه و معرفتها كذلك فيعارض حينئذ ما دلّ على وجوب الاحتياط و إلّا فإن كان الإيتاء أعمّ من الأحكام الظاهريه فلا تقاوم أدله الاحتياط و ممّا ذكر يظهر وجه الاستدلال بالأخبار الآتيه أيضاً.

ومنها: معتبره حمزه بن محمّد الطيار عن أبي عبدالله عليه السلام فى قول الله عزّوجلّ: (وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)٢ قال حتى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه و قال (فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا)٣ قال بين لها ما تأتى و ما تترك و قال (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا)٤ قال عرفناه إما آخذ و إمّا تارك و عن قوله (وَ أَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ)٥ قال عرفناهم فاستحبوا العمى على الهدى و هم يعرفون - و فى روايه بينالهم -.(٤)

ص: ١٤٧

- 
- ١- (١) الكافى، ج ١، ص ١٦٤ باب حجج الله على خلقه، ح ٤.
  - ٢- (٤) انسان، ٣.
  - ٣- (٥) فصلت، ١٧.
  - ٤- (٦) الكافى، ج ١، ص ١٦٣ باب البيان و التعريف، ح ٣.

ومنها: معتبره عبد الأعلى قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام أصلحك الله هل جعل في الناس أداه ينالون بها المعرفة قال فقال لا قلت فهل كلفوا المعرفة قال لا، على الله البيان (لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) ١ ولا يكلف نفساً إلا ما آتاها قال وسألته عن قوله: (وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) قال حتى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه (١) و إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على أن الجهل بالأحكام الواقعية و عدم معرفتها يوجب وضعها و رفعها و عدم التكليف بها.

و غير خفى إن من لم يعرف الأحكام الواقعية كان محجوباً عنها إن الله الذى لم يبينها لهم حجب تلك الأحكام عنهم و هذه الروايات تدل على أن التكليف بالأحكام الواقعية متفرع على المعرفة بها و لا يصح الاحتجاج إلا بالتعريف و المعرفة و البيان و لا تكليف بالنسبة إلى أصل المعرفة بل التكليف متفرع على المعرفة و يجب عليهم أن يقبلوا ما عرفوه من الأحكام الواقعية و يمتثلوها و لا عذاب و لا إضلال بالنسبة إلى ما لم يعرفوا و حججوا عن علمها فالحجب أو عدم العلم و المعرفة بالأحكام الواقعية يوجب عدم تأثير التكليف المجهول و وضعها و رفعها و بعبارة أخرى أن الظاهر من هذه الأحاديث هو رفع التكليف و عدم الاحتجاج و العقوبة بالنسبة إلى ما لم يتمكنوا من المعرفة به من الأحكام الواقعية لا ما تمكنوا من المعرفة. و قصيروا فيه من جهه عدم الفحص و عدم تعلمه و لافرق فى رفع التكليف بعدم المعرفة و الحجب بين أن بينه الله تعالى و لم يصل إلينا أو سكت عن بيانه إلى زمان ظهور الإمام الثانى عشر أرواحنا فداه لأن كل ذلك مما حجب علمه عن العباد و مما لم يعرفه الناس فهذه الأحاديث تشمل كل حجب و عدم المعرفة.

ص: ١٤٨

و دعوى اختصاص الحجب و عدم معرفه بخصوص ما سكت عنه فلا تشمل ما حجب بواسطه الحوادث و النوازل كضياع الكتب أو كتمان الروايات فيكون تلك الروايات مساوقه لما ورد من أن الله سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً، كما في فرائد الأصول.(١)

مندفعه بأن الحجب و عدم التعريف يصدقان أيضاً فيما إذا أمكن تجديد البيان و لم يفعل فإنه تعالى بعد حدوث النوازل و إخفاء الأحكام و إمكان تجديد البيان إذا سكت عنها صدق انه حجب علمه عن من لم يطلع عليها و صدق عدم معرفه به بالنسبه إلى من لم يصل التكليف إليه و لم يكن مقصراً في ذلك نعم لا يصدقان بالنسبه إلى من عرف و كتم عن تقصير في حفظه كما لا يخفى.

و لقد أفاد و أجاد السيد المحقق الخوئي قدس سره في جواب الإشكال المذكور حيث قال إنَّ الموجب لخفاء الأحكام التي بينها الله تعالى بلسان رسوله صلى الله عليه و آله و سلم اوصيائه عليهما السلامو إن كان هو الظالمين إلا أنه تعالى قادر على بيانها بأن يأمر المهدي عليه السلام بالظهور و بيان تلك الأحكام فحيث لم يأمره بالبيان لحكمه لا يعلمها إلا هو صح إسناد الحجب إليه تعالى هذا في الشبهات الحكميه و كذا الحال في الشبهات الموضوعيه فإن الله تعالى قادر على إعطاء مقدمات العلم الوجداني لعباده فمع عدم الإعطاء صح إسناد الحجب إليه تعالى فصح الاستدلال بهذا الحديث على البراءه في الشبهات الحكميه والموضوعيه كحديث الرفع.(٢)

و إذا عرفت صدق الحجب و عدم التعريف حتى بالنسبه إلى موارد إخفاء الظالمين بترك البيان المجدد فلا حجه في شمولهما للموارد المذكوره إلى ما ربّما

ص: ١٤٩

١- (١) فرائد الأصول، ص ١٩٩.

٢- (٢) مصباح الأصول، ج ٢، صص ٢٧١-٢٧٢.

يقال من أنه لما لم يمكن وقوع فعل إلا بإرادة الله و إذنه تعالى فيصح إسناد حجب الأشياء أو حجب العلم بها عن العباد إلى الله تعالى و إن كان الحجب المذكور ناشئاً عن معصيه العصاه في إيجاد أسباب الاختفاء.

مع ما فيه من أنه خروج عن الاستناد بالظواهر و استدلال بما هو مقتضى الأدله العقلية و مما ذكر يظهر ما فى تهذيب الأصول و تسديد الأصول و مباحث الحجج فراجع أو يظهر ما فيما قد يقال من أنه يمكن التعدى من مورد خبر الحجب (و هو الأحكام الواصلة إلى النبى صلى الله عليه و آله و سلم بتوسط خطابه إليه التى لم يؤمر من قبله سبحانه بإبلاغها إلى العباد بملاحظه صدق استناد الحجب فيها إليه سبحانه) إلى غيرها من الأحكام المجهوله التى كان سبب خفائها الأمور الخارجيه بمقتضى عدم الفصل بينهما بعد صدق التكليف الفعلى على المضامين الخطابيات المنزله إلى النبى صلى الله عليه و آله و سلم و لو مع عدم الأمر بإبلاغها إلى العباد و بذلك تصلح الروايه لمعارضه ما دل على وجوب الاحتياط(1) مع ما فيه من أنّ الأخذ بعدم الفصل فيما إذا لم يشمل الدليل و قد عرفت أنّ الحجب و عدم التعريف صادقان بعد إمكان البيان المجدد و امتنع عنه سبحانه تعالى ثم لاوجه لدعوى اختصاص هذه الروايات بالتفصيلات الاعتقادية لإطلاقها و عمومها بالنسبه إلى الأحكام أيضاً كما لا يخفى.

ثم إن ظاهر قوله عليه السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم أو قوله تعالى: (وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) اى حتى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه أو قوله عليه السلام والله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا أو قوله أن الله يحتج على العباد بما آتاهم و عرفهم و غير ذلك هو ثبوت الحكم فى

ص: ١٥٠

الواقع وإن الحجب أو عدم التعريف يتعلّق بالعلم به و عليه فقوله عليه السّلام فهو موضوع عنهم أو قوله عليه السّلام من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء قال لا- أو قوله عليه السّلام و لله على الخلق إذا عرفهم ان يقبلوا يدلّ على رفع التكليف بالنسبه إلى ما فى الواقع ارفاقاً و تسهياً فينا فى ما يدل على وجوب الاحتياط بالنسبه إلى المحجوب من الأحكام الواقعيه و من المعلوم أنّ الإرفاق فيما إذا كان ما فى الواقع قابلاً للوضع ولو بوضع ظاهرى و جعل الاحتياط و هو لا يكون إلّا الأحكام الفعلية من ناحيه الله سبحانه و تعالى و أما ما لم يبلغ إلى الفعلية كالحكم الإنشائي فلا يحتاج إلى الرفع و الإرفاق و بذلك تصلح هذه الروايات للمعارضه مع ما دل على وجوب الاحتياط فى الأحكام الواقعيه الفعلية فلا تغفل.



و من الأخبار التي استدلت بها للبراءه «حديث السعه»:

روى في مستدرك الوسائل عن عوالي اللآلي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال الناس في سعه ما لم يعلموا. (١)

و فيه أنّ السند ضعيف بالإرسال و لم أر نسخه ما لا يعلمون و لو كانت تلك النسخه موجوده فكلّمه «ما» موصوله لا ظرفيه لاختصاص الثانيه بما إذا كان النفي في الماضي لا المستقبل على ما حكى عن أهل الأدب.

و روى في الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن (الحسين بن يزيد) النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام إنّ أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفره وجدت في الطريق مطروحه كثير لحمها و خبزها و جنبها و بيضها و فيها سكين فقال أمير المؤمنين عليه السلام يقوم ما فيها ثم يؤكل لأنه يفسد و ليس له بقاء فإن جاء طالبها غرموا له الثمن قيل يا أمير المؤمنين لاندري سفره مسلم أو سفره مجوسي فقال هم في سعه حتى يعلموا و رواه البرقي في المحاسن عن النوفلي. (٢)

ص: ١٥٣

١- (١) المستدرك، الباب ١٢ من أبواب مقدمات الحدود، ح ٤.

٢- (٢) الوسائل، الباب ٣٨ من أبواب كتاب الصيد و الذبائح، ح ٢، ص ٣٠٧.



لا يقال: إنّ هذه الروايه أيضاً ضعيفه بالنوفلى إذ هو لم يوثق.

لأننا نقول: كما أفاد بعض الأعلام أنه وقع فى طريق كثير من الأخبار فى الكتب المعتره و هو يكفى فى وثاقته وإلا فلم يكثروا عنه بهذه الكثره هذا مضافاً إلى أنّ ناشر رواياته هو إبراهيم بن هاشم وغيره من أجلاء القميين فلو كانت رواياته ضعيفه لم يتحملها أجلاء القميين كما طعن القميون على أحمد بن محمد بن خالد البرقى بأنّه يروى عن الضعفاء و اعتمد على المراسيل و لذا نفاه أحمد بن محمد بن عيسى عن بلده قم ثم أعاده إليها و اعتذر منه.

هذا مضافاً إلى أنّ روايات السكونى مقبوله كما نص الشيخ فى العده بأنّه عملت الطائفه بما رواه السكونى فيما لم يكن عندهم خلافه مع أنّ كتب السكونى منقوله بواسطه النوفلى كما صرح بذلك النجاشى فى رجاله و الشيخ فى الفهرست فلو كان النوفلى غير مقبول الروايه كما أفاد ما فى العده من أنّ الطائفه عملت بما رواه السكونى فيما لم يكن عندهم خلافه كما لا يخفى و لذا قال فى بهجه الآمال عند ترجمه السكونى و بالجمله من جميع ما ذكر ظهر الاعتماد على النوفلى أيضاً فإنّه الراوى عنه جُلاّ إن لم نقل كلا حتى روايه الماء يظهر المتقدمه فإن راويها عنه هو (١) و قال أيضاً عند ترجمه النوفلى و مر فى اسماعيل بن أبى زياد ما يشير إلى اعتماد تام عليه و يؤيده روايه الأجلاء عنه منهم الحسن بن على الكوفى (٢)

و مما ذكر يظهر ما فى مباحث الحجج من تضعيف السند بواسطه النوفلى (٣).

ص: ١٥٤

١- (١) بهجه الآمال، ج ٢، ص ٢٥٣.

٢- (٢) بهجه الآمال، ج ٣، ص ٣٢٢.

٣- (٣) مباحث الحجج، ج ٢، ص ٦٣.

و كيف ما كان فتقريب الاستدلال كما في نهايه الأفكار أنّ دلالة قوله الناس في سعه ما لا يعلمون على المطلوب ظاهره سواء كانت كلمه ما مصدرية ظرفيه أو موصوله أضيف إليها السعه إذ المعنى على الأول إنهم في سعه ما داموا غير عالمين بالواقع.

و على الثانى أنهم في سعه ما لا يعلمونه من الأحكام الراجع إلى عدم كونهم في كلفه إيجاب الاحتياط فيعارض ما دلّ على وجوب التوقف و الاحتياط (١) إذ لو كان الاحتياط واجباً لما كانوا في سعه فهذا الحديث يعارض ما دل على وجوب الاحتياط.

أورد عليه في فرائد الأصول بأنّ فيه ما تقدم في الآيات من أنّ الأخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل و النقل بعد التأمل و التتبع. (٢)

و أجاب عنه في نهايه الأفكار بأنّ ذلك يتم إذا كان دعوى الأخبارى إثبات العقوبه على مخالفه نفس إيجاب الاحتياط في قبال الواقع و ليس كذلك بل مقصودهم إنّما هو إثبات العقوبه على مخالفه التكليف المجهول بمقتضى ما دل على وجوب التوقف و الاحتياط في قبال الأصولى فإنّ هذا هو الذى يساعد أدلتهم من نحو روايه التثليث من نحو قوله عليه السلام و هلك من حيث لا يعلم و عليه فلاوجه لتوهم ورود أدله الاحتياط على الروايه و لاحكومتها عليها.

نعم لو كانت أدله الاحتياط متكفله لإثبات العلم بالواقع كالإمارات كان لدعوى الحكومه كمال مجال ولكنه ليس كذلك بداهه إنّ مفاد تلك الأدله لا يكون إلّا مجرد إثبات وجوب التوقف و الاحتياط عند الجهل بالواقع.

ص: ١٥٥

١- (١) نهايه الأفكار، ج ٣، ص ٢٢٨.

٢- (٢) فرائد الأصول، ص ١٩٩.

و مجرد صلاحيتها لتنجيز الواقع عند الموافقه لا يقتضى الطريقيه و الكاشفيه كما هو ظاهر.

نعم لو كان العلم فى الروايه كنايه عن مطلق قيام الحججه على الواقع أو كان المراد من عدم العلم الذى عليه مدار السعه هو عدم العلم بمطلق الوظيفه الفعلية لأمكن دعوى ورود إيجاب الاحتياط عليها ولكن ذلك خلاف ما يقتضيه ظهور الروايه فى كون العلم الذى عليه مدار الضيق هو العلم بالواقع كما هو ظاهر. (١)

و لقد أفاد و أجاد إلما أننا لانسلم الحكومه أيضاً فيما إذا كان العلم فى الروايه كنايه عن مطلق قيام الحججه على الواقع لأن أدله الاحتياط ليست من باب قيام العلم و الحججه على الواقع.

و لذا قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه: إنّ العلم المستعمل فى الروايات و إن كان المراد منه المعنى الأعم أى الحججه لا الاعتقاد الجازم المطابق للواقع ولكن الحججه عباره عن الطرق العقلائيه و الشرعيه إلى الواقع التى تكشف كشافاً غير تام و الاحتياط ليس منها بلا إشكال و الشاهد على ذلك إنه لو أفتى أحد على الواقع لقيام الأماره عليه لما يقال إنه أفتى بغير علم و أمّا إذا أفتى بوجوب شىء لأجل الاحتياط فإنه أفتى بغير علم إلى أن قال إن شرب التتن بملاحظه كونه مجهول الحكم مرخص فيه حسب الحديث فلو تم أخبار الاحتياط و لزوم وجوب الاحتياط لعدّ ذلك منافياً للترخيص من غير فرق بين أن يكون لزوم الاحتياط نفسياً أو غيرياً. (٢)

ص: ١٥٦

١- (١) نهايه الأفكار، ج ٣، ص ٢٢٨.

٢- (٢) تهذيب الأصول، ج ٢، ص ١٧٤.

ومما ذكر يظهر ما فى بعض العبار من أن إيجاب الاحتياط إنما هو طريقى للوصول إلى التكليف الواقعى فأيجابه ضيق ناش من ناحيه التكليف الواقعى المجهول بالحكم بالسعه من ناحيته يقتضى عدم إيجاب الاحتياط. (١)

و ذلك لما عرفت من أن الاحتياط ليس بطريق إلى الواقع و إن أتى به الواقع و كان حكماً غيرياً لأن الاحتمال لا طريقه له و صرف كون الاحتياط واجباً غيرياً لا يوجب أن يكون طريقاً إلى الواقع هذا مضافاً إلى أن الاحتياط لو كان طريقاً إلى الواقع فبعد قيام دليل الاحتياط لامجال للحكم بالسعه من ناحيه الجهل بالواقع إذ معه لاجهل بالنسبه إلى الحكم الواقعى.

ثم لا يذهب عليك أن الاستدلال بهذا الحديث لا يتوقف على تعيين أن كلمه «ما» موصوله أو ظرفيه لما عرفت من تماميه الاستدلال على التقديرين كما هو المستفاد من ظاهر الكفايه و نهايه الأفكار و تهذيب الأصول و ذلك لأن متعلق العلم هو الحكم الواقعى كما فى حديث رفع ما لا يعلمون فالحديث يدل على رفع الضيق الناشى من الحكم الواقعى المجهول أو يدل على رفع الضيق الناشى من ناحيه الحكم الواقعى المجهول مادام لا يحصل العلم أو الطريق بالنسبه إلى الحكم الواقعى.

و دعوى احتمال أن يكون مفاد الحديث بالحكم بالسعه مادام لم يعلموا بالضيق ولو ضيق ما بعنوان وجوب الاحتياط فلامحاله تحصل الغايه و ترتفع السعه بوجوب الاحتياط و مع هذا الاحتمال صار مفاد الحديث مجملاً فإن كان مفاد الحديث هو الحكم بالسعه من ناحيه الحكم الواقعى المجهول كان الحديث معارضاً مع أدله وجوب الاحتياط و إن كان مفاد الحديث هو الحكم بالسعه مادام لم يعلموا بضيق ما

ص: ١٥٧

و لو ضيق الاحتياط فلا ينافى ذلك وجوب الاحتياط بأدلته بل يكون كالبراءة العقلية التي لاتنا فى وجوب الاحتياط و حيث  
يحتمل فى قراءه الحديث احتمالان فلاتقاوم هذه الروايه مع أدله وجوب الاحتياط.

مندفعه بما عرفت من ظهور كون متعلق العلم هو الحكم الواقعى مثل قوله عليه السّلام رفع ما لا يعلمون فكما أنّ دليل حديث  
الرفع ينافى دليل وجوب الاحتياط فكذلك فى المقام دليل السعه عند الجهل بالحكم الواقعى ينافى أى ضيق و لو كان بعنوان  
وجوب الاحتياط و عليه فليس وجوب الاحتياط حاكماً بالنسبه إلى دليل السعه من دون فرق بين أن يكون «ما» موصوله أو ظرفيه  
فالصحيح دلالة الحديث على البراءة و بإطلاقه يشمل الشبهات الحكيمه و الموضوعيه و دعوى أنّ ما ذكر تام لو ثبتت صحه سند  
قوله صلى الله عليه و آله و سلمّ الناس فى سعه ما لم يعلموا و أمّا مع ضعفه فلا يصلح للتمسك به فلا يبقى فى المقام إلّا قوله عليه  
السّلام فى موثقه السكونى هم فى سعه حتى يعلموا.

و شموله للمقام محل تأمل لأنّ مورده كما أفاد السيّد المحقق الخوئى قدّس سرّه هو خصوص اللحم و حكمه عليه السّلام  
بالإباحه إنّما هو من جهه كونه فى أرض المسلمين فهى أماره على التذكيه و إلّا كان مقتضى أصاله عدم التذكيه حرمة أكله و  
بالجملة مورد هذه الروايه هى الشبهه الموضوعيه القائمه فيها الأماره على الحليه فهى اجنبية عن المقام. (1)

مندفعه بأنّه لا يكون فى موثقه السكونى قرينه على أنّ الطريق هو طريق المسلمين حتى يكون أماره على التذكيه بل السؤال عن  
سفره وجدت فى الطريق و

ص: ١٥٨

الإمام عليه السّلام لم يستفصل عن أنّ الطريق طريق المسلمين أو غيره أللّهمّ إلّا أن يحمل جمعاً بينه و بين ما دل على عدم جواز أكل اللحم من دون إحراز التذكيه على تخصيص مورد هذه الروايه فى اللحم بمورد جريان الأماره.

و أمّا ما ذكر من أنّ مورد الروايه مورد استصحاب عدم التذكيه و مقتضاه هو حرمة أكله ففيه أنّ مجرى استصحاب عدم التذكيه هو الحيوان الذى يكون قابلاً للذبح لا-أجزاءه فلايجرى الاستصحاب المذكور فى اللحم كما لا يخفى. و أمّا دعوى اختصاص قوله هم فى سعه حتى يعلموا بخصوص اللحم فهى ممنوعه لأنّ الجبن أيضاً يكون فى السفره و هو أيضاً مشكوك الحليّه و لادليل على إحراز كونه من غير ميتة بل يكتفى فى جواز أكله بأصالة الحليّه و لاوجه لتخصيص الروايه باللحم.

ثمّ لو كان تطبيق قوله عليه السّلام هم فى سعه حتى يعلموا على مورد الروايه مشكلاً فلايضر ذلك بجواز الأخذ بالكبرى فى الموارد التى لأماره فيها كحليّه الجبن فالروايه داله على البراءة فى الشبهه الموضوعيه و الحكميه لأنّ قوله عليه السّلام هم فى سعه حتى يعلموا يكون بمنزله الكبرى الكليه و تطبيقها على الشبهه الموضوعيه لايجب تخصيصها بها فباطلاقها يشمل الشبهه الحكميه أيضاً فتدبر جيداً.

أللّهمّ إلّا أن يقال: رجوع الضمير فى قوله عليه السّلام هم فى سعه حتى يعلموا إلى الذين وجدوا السفره المطروحه يمنع عن كون هذا القول كبرى كليّه بل يحتاج إلى إلقاء الخصوصيه و هو مشكل بعد احتمال مدخليه خصوصيات المورد ولكن لحن الروايه يساعد كبرويه القول المذكور و لاخصوصيه فى الذين وجدوا السفره المطروحه فتدبر جيداً.



ومنها: أى من الأخبار التى استدلل بها للبراءه «حديث الحليه» و هو منقول بألفاظ مختلفه منها مرسله الشيخ الأنصارى قدس سرّه وهى قوله عليه السّلام: «كلّ شىء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام» استدلل به الشيخ قدس سرّه فى فرائد الأصول حيث قال كما فى قوله عليه السّلام فى روايه أخرى كل شىء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام. (١)

و لم يوجد هذه الروايه بهذه اللفظه فى جوامع الحديث و الموجود مختلف معه فى الألفاظ و الخصوصيات.

و استظهر سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه أنّه صدر روايه مسعده بن صدقه عن أبى عبدالله عليه السّلام قال سمعته يقول كل شىء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و لعله سرقه الخ.

ولكنه غير ظاهر بعد اختلاف صدر روايه مسعده بن صدقه معه حيث زاد فى روايه مسعده كلمه «بعينه» و جمله «فتدعه من قبل نفسك» مع أنّ قوله حتى تعلم غير قوله حتى تعرف.

ص: ١٦١



و احتمال المحقق العراقي أنها مضمون ما رواه في الكافي بسنده عن أبان بن عبد الرحمن عن عبد الله بن سليمان عن أبي عبد الله عليه السلام في الجبن قال عليه السلام كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة. (١)

و لا يخفى أنه لو كان كذلك لزم أن يقتصر في نقل المضمون بمقدار مفاد هذه الرواية و المفروض أن هذه الرواية مختصه بالشبه الموضوعي للدلالة جعل البينة هي الغاية على أن الشبه هي الموضوعية مع أن قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام أعم من الشبه الموضوعية فلا تغفل.

ثم إن رواية الشيخ الأنصاري على تقدير ثبوتها تكون واضحة الدلالة على البراءة في الشبه الحكمية و الموضوعية و لذا قال في نهايه الأفكار دلالة هذه الرواية على المطلوب ظاهره لو كانت هي غير روايه مسعده بن صدقه (٢) و إلا ففيها إشكال من جهة موارد انطباقها كما سيأتي إن شاء الله تعالى بل عموميه دلالتها متوقفه على كونها غير روايه عبد الله بن سليمان و إلا فالظاهر اختصاصها بالشبه الموضوعي فإن السؤال فيها عن الجبن من جهة احتمال أن يكون الجبن مما فيه الميتة فأجاب الإمام بالحليه حتى تقوم الحجة على أن فيه ميتة و أمّا الإيراد على الرواية بأنها في صدد الترخيص لارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال فيكون وزانه وزان قوله عليه السلام كل شيء لك حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فإن المتبادر منهما هو جواز التصرف في الحلال المختلط بالحرام الذي جمع رواياته السيد الفقيه الطباطبائي قدس سره في حاشيته على المكاسب عند بحثه عن جوائز

ص: ١٦٢

١- (١) الوسائل، الباب ٦١ من أبواب الأَطعمه المباحه، ح ٢.

٢- (٢) نهايه الأفكار، ج ٣، ص ٢٤٣.

السلطان و لا ترتبطان بالشبهه البدئيه.(١) ففیه أنّ هذا الإیراد لو كان وارداً فی مثل كل شیء فیہ حلال و حرام لّما كان وارداً فی مثل قوله «كل شیء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام» فإنّ المفروض فیہ لیس هو اجتماع الحلال و الحرام مع اشتباه كل واحد بالآخر حتى یكون مربوطاً بباب اختلاط الحرام بالحلال بل الأمر كذلك فی مثل قوله كل شیء فیہ حلال و حرام إذ لم یفرض فیہ الاختلاط فتدبر جيداً.

ومنها: خبر مسعده بن صدقه عن أبي عبدالله عليه السّلام قال سمعته یقول كل شیء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسك.

و ذلك مثل الثوب یكون علیك قد اشتريته و هو سرقة و المملوك عندك لعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبیع قهراً أو امرأه تحتك و هی اختك أو رضیعتك و الأشياء كلها على هذا حتى یستین لك غیر ذلك أو تقوم به البینه.(٢)

لم یستدلّ شیخنا الأعظم قدّس سرّه بهذه الروایه على البراهه فی الشبهه الحکمیه و لعل وجه ذلك هو اشتمالها على جمله من أمثله الشبهه الموضوعیه فرأى اختصاصها بها أو رأى أنّ الروایه فی مقام إبراز حلیه جامعہ بین حلیات متعدده من قواعد مختلفه جمعت فی قضیه واحده فالجمله إخبار عن القواعد المختلفه لا إنشاء يدل على إنشاءات متعدده أو رأى شیئاً آخر.

ولكن استدللّ بها فی الكفایه فی الشبهه الحکمیه حیث قال و منها قوله علیه السّلام كل شیء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعینه الحدیث حیث دل على حلیه ما لم یعلم حرمة مطلقاً و لو كان من جهة عدم الدلیل على حرمة و بعدم الفصل قطعاً بین

ص: ١٤٣

١- (١) راجع تهذیب الأصول، ج ٢، ص ١٧٥.

٢- (٢) الوسائل الباب، ج ٤ من أبواب ما یکتسب به، ح ٤.

إباحته و عدم وجوب الاحتياط فيه و بين عدم وجوب الاحتياط فى الشبهه الوجوبه يتم المطلوب مع إمكان أن يقال ترك ما  
احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمة فهو حلال تامل. (١)

و كيف ما كان فقد أورد عليه أولاً: بأن قوله عليه السلام (بعينه) ظاهر فى الاختصاص بالشبهه الموضوعيه و ذلك لأن حمل هذه  
الكلمه على التأكيد بأن يكون المراد منها تأكيد النسبه و الاهتمام بالعلم بالحرمة خلاف الظاهر إذ الظاهر أن يكون احترازاً عن  
العلم بالحرام لابعينه و لا ينطبق إلّا على الشبهه الموضوعيه إذ لا يتصور العلم بالحرام لابعينه فى الشبهه الحكميه فإنه مع الشك فى  
حرمة شىء و حليته لا علم لنا بالحرام لابعينه.

و بعبارة أخرى العناوين الكليه إمّا أن تكون معلومه الحرمة أو لا تكون كذلك فعلى الأول تكون معلومه الحرمة بعينها و على  
الثانى لا علم بالحرمة أصلاً.

نعم يتصور العلم بالحرام لابعينه فى الشبهه الحكميه مع العلم الإجمالى بالحرمة و من الظاهر أن هذا الحديث لا يشمل العلم  
الإجمالى بالحرمة إذ جعل الترخيص فى الطرفين مع العلم بحرمة أحدهما إجمالاً مما لا يمكن الجمع بينهما ثبوتاً و يتناقضان.

و أمّا الشبهه الموضوعيه فلا ينفك الشك فيها عن العلم بالحرام لابعينه فإننا إذا شككنا فى كون مائع موجود فى الخارج خمراً  
كان الحرام معلوماً لابعينه إذ نعلم إجمالاً بوجود الخمر فى الخارج المحتمل انطباقه على هذا المائع فيكون الحرام معلوماً لابعينه.

ولكن هذا العلم لا يوجب التنجيز لعدم حصر أطرافه و عدم كون جميعها فى محل الابتلاء فما ابتلى به من أطرافه محكوم بالحليه  
ما لم يعلم أنه حرام بعينه. (٢)

ص: ١٦٤

١- (١) الكفايه، ج ٢، ص ١٧٦.

٢- (٢) مصباح الأصول، ج ٢، صص ٢٧٤-٢٧٣.

وثانياً: أنّ الأمثلة المذكورة فيها كلّها من الشبهات الموضوعية. و هي تؤكد اختصاصها بالشبهه الموضوعيه فلا تشمل الشبهه الحكميه هذا مضافاً إلى عدم ارتباطها بقاعده الحليه لأنّ تلك الموارد موارد الأماره و الأصول المحرزه.

وثالثاً: أنّ جعل غايه الحليه قيام البينه في قوله عليه السّلام و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينه قرينه على اختصاصها بالشبهه الموضوعيه أيضاً.

و عليه فلاوجه للاستدلال بموثقه مسعده للبراءه في الشبهات الحكميه.

يمكن الجواب عن الجميع أمّا عن الإشكال الأول فبأن هذه القرينه غير تامه لوضوح أنّ المطلوب ليس هو التخصيص بالشبهه الحكميه و إنما تعميم الحديث لها و هو لايتنافى مع عدم غلبه الشبهه غير المحصوره فيها إذ يكفي أن يكون غير نادر بلحاظ جامع الشبهه.(1)

و لا يخفى ما فيه فإن الإشكال يكون من جهه ظهور فيه «بعينه» في الاختصاص بالشبهه الموضوعيه بدعوى ظهوره في الاحتراز عن العلم بالحرام لابعينه و هو لاينطبق إلّا على الشبهه الموضوعيه لعدم تصور العلم بالحرام لابعينه في الشبهه الحكميه فإنه مع الشك في حرمة شيء و حليته لا علم لنا بالحرام لابعينه و على فرض تصور العلم الإجمالي بالحرمة لا يمكن شمول الحديث له للمناقضه و بعبارة أخرى أنّ الإشكال ليس من جهه حمل المطلق على النادر حتى يصح الجواب عنه بأنّه ليس حمل المطلق على النادر بل هو من باب إطلاق المطلق على النادر بل الإشكال من جهه عدم إمكان تصور العلم بالحرام لابعينه في الشبهه الحكميه بحيث لا تلزم منه المناقضه فتدبر جيداً.

ص: ١٦٥

قال في منتقى الأصول يمكن تعميم الحديث للشبهه الحكميه مع المحافظه على ظهور لفظ «بعينه» كما في موارد العلم الإجمالي (غير المنجز كما كان بعض أطراف المعلوم بالإجمال خارجاً عن محل الابتلاء) بدوران الحرمة المجعوله بين شيئين كحرمة الغيبه أو الغناء فإنه يصدق على مثل ذلك بأن كلياً منهما حلال حتى يعرف الحرام بعينه مع كون الشبهه في كل منهما حكميه لاموضوعيه. (١)

ولا يخفى عليك أنّ فرض الخروج عن الابتلاء في الشبهات الحكميه كما ترى فإنّ الأحكام مجعوله على موضوعها على نحو ضرب القانون للقضايا الخارجيه و المجهد لا يمكن له أن يجرى البراءه في الشبهات الحكميه بمجرد كون بعض الأحكام خارجاً عن محل ابتلاء بعض الآحاد.

هذا مضافاً إلى أنّ مثل الغيبه والغناء لا يكونان خارجين عن محل الابتلاء كما هو واضح.

نعم يمكن منع اختصاص الاحتراز بصوره العلم بالحرام لا بعينه مع أنّ المفروض في روايه مسعده كل شيء لك حلال لا كل شيء فيه حلال وحرام وذلك لإمكان أن يكون قيد «بعينه» احترازاً عن الحكم بالحرمة بمجرد كون شيء شبيهاً ونظيراً للحرام الخاص فيصح أن يحكم بكونه حلالاً حتى يعرف أنه بعينه حرام و عليه فلاوجه لتخصيص الروايه بالشبهه الموضوعيه بل هي أعمّ منها كما ذهب إليه صاحب الكفايه.

هذا مضافاً إلى أنه لا باس بكون قيد «بعينه» للتأكيد لأنه شائع بل لعله متعين لأن تخصيص الحديث بموارد العلم الإجمالي يستلزم حملة على النادر إذ الحديث

ص: ١٦٦

١- (١) منتقى الأصول، ج ٤، ص ٤٢٥.

لايشمل موارد الابتلاء لاستنزام المناقضه و يختص بمرارد التي خرج بعض أطرافها عن محل الابتلاء و المفروض أنّ هذه المرارد نادره و دعوى أنّ الشبهه الموضوعيه لاتنفك عن العلم بالحرام لابعينه مندفعه بأنّ العلم الإجمالي في هذه المرارد منحلّه بالمرارد المعلومه و يصير الشبهه بدويه كما لا يخفى.

و عليه فكون القيد و هو بعينه لتأكيد النسبه و الاهتمام بالعلم بالحرمه أقرب و معه لامانع من شمول الحديث للشبهات الحكيمه فتدبر جيداً.

و أما عن الثاني فبأنّ الأمثله المذكوره تكون من باب التمثيل لاختصاص الروايه بها و عليه فكما في تسديد الأصول أصاله الحل المذكوره في الحديث إذا كانت عامه لجميع مرارد الشك في الحرمه فجميع الأشياء التي لم يعلم حرمته مشموله له محكوم عليها بالحل فأصاله الحل كبرى كليه و الأمثله المذكوره مصاديق لها و جزئيات و لا يجب في ذكر المثل أن يذكر جميع الأنواع المتصوره إذا لم يكن المتكلم بصدد بيان الأنواع المختلفه. (١)

ويمكن أن يقال: إنّ الأمثله المذكوره لو كانت من مرارد أصاله الحل أمكن أن يقال اكتفى بذكر بعض مراردها و مصاديقها ولكنها أجنبيه عن أصاله الحل و البراهه إذ ليس فيها شيء يمكن أن يكون مستند الحليه فيه هو أصاله الحل بل المستند هو قاعده اليد و الاستصحاب و لذا قال السيد الشهيد الصدر قدس سرّه: قد حاول البعض دفع الشبهه بأنّ المذكورات إنّما ذكرت من باب التمثيل لا التطبيق.

ثمّ أورد عليه بأنّ هذا خلاف الظاهر جداً لأنّ المناسب مع التمثيل ذكر القاعده المماثله للقاعده المذكوره أولاً لا ذكر تطبيقات قاعده أخرى لم تذكر كبراهها.

ص: ١٤٧

لا يقال: بناء على جريان الأصول الطولية إذا كانت من سنخ واحد تكون البراءة جاريه في هذه الموارد.

فإنه يقال هذا المقدار لا يكفي بعد ظهور الحديث في أنّ منشأ التأمين و الحليه هو القاعده وحدها لا القاعده بضم عدم جريان الأصول الحاكمه عليها.(١)

اللهم إلهما أن يكون: مقصود تسديد الأصول أنّ المراد من أصاله الحل في روايه مسعده هو الحكم بحليه كل شىء ما لم يقطع قطعاً وجدانياً بالحرمة و إنّ العلم المذكور فيه لا يعم العلم التعبدي الموجود في مورد الاستصحاب و اليد ولكنه مما لا يمكن الالتزام به لمعلومية تقدم أصاله اليد و الاستصحاب على أصاله الحليه بأى معنى كانت.

قال في نهايه الأفكار يمكن دفعه بأنه يتجه ذلك إذا كان الصدر إنشاء للحليه في الأمثله المزبوره بعنوان كونها مشكوك الحرمة و إلهما فبناء على كونه حاكياً عن إنشاءات الحليه في الموارد المزبوره بعنوانات مختلفه من نحو اليد و السوق و الاستصحاب و نحوها من العناوين التي منها عنوان مشكوك الحل و الحرمة فلا يرد إشكال إذ المقصود حينئذ بيان عدم الاعتناء بالشك في الحرمة في هذه الموارد لمكان جعل الحليه الظاهريه فيها بعنوانات مختلفه غير انه جمع الكل ببيان واحد لا أنّ المقصود هو إنشاء الحليه في الموارد المزبوره بعنوان قاعده الحليه.(٢)

و لا يخفى ما فيه لظهور قوله عليه السلام كل شىء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه في الإنشاء و حمله على الإخبار عن القواعد المختلفه خلاف الظاهر هذا

ص: ١٤٨

١- (١) مباحث الحجج، ج ٢، ص ٦٦.

٢- (٢) نهايه الأفكار، ج ٣، صص ٢٣٤-٢٣٥.

مضافاً إلى ما أفاد الشهيد الصدر قدس سرّه من أنه خلاف الظاهر لا فقط باعتبار ظهور الجمله في الإنشاء لا الإخبار بل من أجل قوه ظهورها في أنها في مقام إعطاء قاعده كليّه بنكته واحده للتطبيق على الموارد المختلفه بحيث يستفيد السامع تطبيقها بالفعل و هذا لا يناسب مع كون القضيّه إخباريه تجمع حيثيات و قواعد متعدده لا يمكن أن يرجع إليها المكلف في مجال التطبيق. (١)

و حكى أيضاً عن تعليقه المحقق الخراساني على الفرائد في دفع الإشكال أن ذكر الموارد المذكوره من باب التنظير (اي تنظير قاعده أصاله الإباحه بسائر القواعد كقاعده اليد والسوق والاستصحاب) لتقريب أصاله الإباحه إلى الأذهان و أنها ليست بعادمه في الشريعه و إنها حكمت بالحل في الموارد المذكوره مع عدم القطع بالحليه انتهى.

يمكن أن يقال: إنّ هذا الحمل لا يساعد مع قوله عليه السلام «و ذلك مثل الثوب» فإنه كما أفاد في تسديد الأصول ظاهر جداً في أنه ذكر مثال لقوله كل شيء هو لك حلال و لو أراد ما أفاده المحقق الخراساني لقال و ذلك مثل حليه الثوب (٢)

و قال الشهيد الصدر قدس سرّه: في نهايه الأمر و الذي يقوى في النفس أنّ المقصود من الروايه النظر إلى مرحله البقاء و إنّ ما أخذه المكلف و كان حلالاً له على أساس قاعده شرعيه يبقى حلالاً و لا ينبغي أن يوسوس فيه و في مناشيء حصوله حتى يستبين خلافه أو تقوم به البيّنه و بهذا تكون أجنبيّه عن البراءه إذ ليست في مقام جعل البراءه كما أن في الأمثله المذكوره لا يوجد ما يكون مورداً لها. (٣)

ص: ١٦٩

١- (١) مباحث الحجج، ج ٢، ص ٦٦١.

٢- (٢) تسديد الأصول، ج ٢، ص ١٤٨.

٣- (٣) مباحث الحجج، ج ٢، ص ٦٧.



و فيه أنه ليس بجواب بل هو تصديق للإشكال ببيان آخر هذا مع أنّ حمل الروايه على ما ذكر خلاف الظاهر جداً فإنّ ظاهر الروايه إنّ الشك في أصل الحليّه و الحرمة لا في بقائهما و مما ذكر يظهر أنه لامحيص عن هذا الإشكال لأن الأمثله لاتساعد مع القاعده المذكوره في صدرها أللهمّ إلّا أن يقال: إنّ المشكل هو تطبيق الكبرى على الأمثله لأصل الكبرى فيمكن الأخذ بها.

و أما عن الثالث فبأنّ قيام البيّنه و إن اختص بالشبهه الموضوعيه إلّا أنه يمكن أن يقال إنّ الاستبانه المذكوره في الذيل تعم الاستبانه العلميه القطعيه و غيرها الحاصله بمثل خبر الواحد أو الظواهر و عليه فذكر قيام البيّنه بعد الاستبانه من قبيل ذكر الخاص بعد العام و لاشاهد فيه على الاختصاص فتحصّل أنّ الروايه لاتخلو عن الإشكال ولو من ناحيه الإشكال الثاني كما عرفت ولكن مع ذلك يمكن الأخذ بالكبرى المذكوره فيها مع قطع النظر عن الأمثله التي فيها هذا لو لا الإشكال في سندها من الضعف و الظاهر أنّ السند ضعيف فإنّ مسعده بن صدقه عامي و لم يوثق ولكن المحكى من السيّد المحقق البروجردى قدّس سرّه هو اتحاد مع مسعده بن زياد الربعي الثقه و استشهد لذلك باتحاد مضمون رواياتهما التي تقرب عشر روايات و أيده بأنّ المروى في بعض طرق الكافي هكذا عن مسعده بن صدقه عن زياد و الظاهر عندي أنّ الصحيح هو مسعده بن صدقه بن زياد و عليه يكون زياد اسم جد مسعده و كثيراً ما كانوا يحذفون اسم الأب و ينسبون إلى الجد و عليه كلمه «عن زياد» تصحيف ابن زياد انتهى.

هذا مضافاً إلى ما حكى عن الوحيد البهبهاني من أن جدى قال الذى يظهر من أخباره فى الكتب أنه ثقه لأن جميع ما يرويه فى غايه المتانّه و موافق لما يرويه

الثقات و لهذا عملت الطائفة بما رواه بل لو تتبعت وجدت أخباره أسد و أمتن من أخبار مثل جميل بن دراج و حريز بن عبدالله انتهى.

و قال النجاشى فى رجاله و له كتب منها كتاب خطب أمير المؤمنين عليه السّلام روى هارون بن مسلم عنه انتهى و هارون بن مسلم ثقة وجه. و قال بعض الأعلام أنّه ثقة لنقل بعض الأجلء عنه هذا ولكن لقائل أن يقول اتحاد مضمون بعض روايات مسعده بن زياد مع مسعده بن صدقه لا يوجب إلّا الظن بالاتحاد هذا مضافاً إلى بُعد ذلك لأنّ الشيخ فى الفهرست و الرجال و النجاشى فى رجاله ذكر كليهما من دون احتمال الاتحاد و أمّا عمل الطائفة فالمذكور فى كلام الشيخ الطوسى ليس هو مسعده بن صدقه بل السكونى و حفص و غيرهما و لعل المقصود عمل جمع من الأصحاب من دون استناد ذلك إلى مثل الشيخ كما لعله هو الظاهر و أمّا نقل بعض الاجلاء فلم ار إلّا هارون بن مسلم أللهم إلّا أن يكون المقصود هو نقل من روى عن هارون بن مسلم مثل أحمد بن محمّد بن يحيى و عبدالله بن جعفر الحميرى و ابن شاذان فإنّهم من الأجلء و كانوا يروون كتاب خطب أمير المؤمنين عليه السّلام عن مسعده بن صدقه بواسطه هارون بن مسلم كما فى رجال النجاشى و غيره و من البعيد جداً نقل هؤلاء هذا الكتاب مع كون راويه غير ثقة فتدبر جيداً.

ومنها: صحيحه عبدالله بن سنان التى رواها المشايخ الثلاثة فى كتبهم:

روى الصدوق فى الفقيه عن الحسن بن محبوب عن عبدالله بن سنان قال، قال أبو عبدالله عليه السّلام: كل شىء يكون فيه حرام و حلال فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه(١) و سند الصدوق إلى الحسن بن محبوب صحيح و هو على ما فى المشيخه محمّد بن موسى بن المتوكل (رحمهم الله) عن عبدالله بن جعفر الحميرى و سعد بن عبدالله

ص: ١٧١

عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان وروى الشيخ الطوسي قدس سره في التهذيب عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان قال، قال أبو عبد الله عليه السلام: كل شيء يكون فيه حرام و حلال فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه<sup>(١)</sup> و طريقه إلى الحسن بن محبوب صحيح أيضاً كما في المشيخه و الفهرست.

و رواها أيضاً<sup>(٢)</sup> بهذا السند عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال كل شيء يكون منه حرام و حلال فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

و روى الكليني قدس سره عن عده من أصحابنا عن سهل بن زياد و أحمد بن محمد جميعاً عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال كل شيء يكون فيه حلال و حرام فهو حلال لك أبداً حتى أن تعرف الحرام منه بعينه فتدعه<sup>(٣)</sup>.

و روى الكليني قدس سره أيضاً عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن عبد الله بن سليمان قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقال لي لقد سألتني عن طعام يعجبني ثم أعطى الغلام درهماً فقال يا غلام ابتع لنا جبناً و دعا بالغداء فتغدينا معه و أتى بالجبن فأكل و أكلنا معه فلما فرغنا من الغداء قلت له ما تقول في الجبن فقال لي أو لم ترني أكلته قلت بلى ولكني أحب أن أسمع منك فقال سأخبرك عن الجبن و غيره كل ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه<sup>(٤)</sup> و حيث إن عبد الله بن سليمان ممن روى عنه الصفوان تكون الروايه معتبره.

ص: ١٧٢

- 
- ١- (١) التهذيب، ج ٩، ص ٧٩، الباب ٢ باب الذبائح والأطعمه، ح ٧٢.
  - ٢- (٢) في التهذيب، ج ٧، ص ٢٢٦، الباب ٢١ باب من الزيادات، ح ٨.
  - ٣- (٣) الكافي، ج ٥، ص ٣١٣ باب النوادر، ح ٣٩.
  - ٤- (٤) الكافي، ج ٦، ص ٣٣٩ باب الجبن، ح ١.

هذا مضافاً إلى ما رواه أحمد بن أبي عبد الله البرقي في المحاسن عن اليقطيني عن صفوان عن معاوية بن عمار عن رجل من أصحابنا قال كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن فقال أبو جعفر عليه السلام إنه طعام يعجبني فسأخبرك عن الجبن وغيره كل شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه. (١)

هذه الروايات متوافقة المضمون و لعل يرجع بعضها إلى بعض.

و كيف ما كان فالمحكي عن الشهيد إنه استدلل للبراءة بقوله عليه السلام كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه. و تقريب الاستدلال كما عن شرح الوافية أن معنى الحديث أن كل فعل من الأفعال التي تتصف بالحل و الحرمة و كذا كل عين مما يتعلّق به فعل التكليف و يتصف بالحل و الحرمة إذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل و الحرمة فهو حلال.

فخرج ما لا يتصف بهما جميعاً من الأفعال الاضطرارية و الأعيان التي لا يتعلّق بها فعل المكلف و ما علم أنه حلال لا حرام فيه أو حرام لا حلال فيه.

و ليس الغرض من ذكر الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه.

فصار الحاصل إن ما اشتبه حكمه و كان محتملاً لأن يكون حلالاً و لأن يكون حراماً فهو حلال سواء علم حكم كلي فوقه أو تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته أو تحققه في ضمنه لعلم حكمه أو لا.

و بعبارة أخرى أن كل شيء فيه الحلال و الحرام عندك بمعنى إنك تقسّمه إلى هذين و تحكم عليه باحدهما لاعلى التعيين و لاتدرى المعين منهما فهو لك حلال فيقال حينئذ الرواية صادقة على مثل اللحم المشتري من السوق المحتمل كونه من

ص: ١٧٣

المذكى أو الميتة و على شرب التتن و على لحم الحمير إن لم نقل بوضوحه و شككنا فيه لأنه يصدق على كل منها: إنه شيء فيه حلال و حرام عندنا بمعنى أنه يجوز لنا أن نجعله مقسماً لحكمين فنقول إما حلال و إما حرام و إنه يكون من جملة الأفعال التي يكون بعض أنواعها و أصنافها حلالاً و بعضها حراماً و اشتركت في أن الحكم الشرعى المتعلق بها غير معلوم انتهى.

ذكر نحوه فى الدرر حيث قال إن قوله عليه السلام فى حلال و حرام حمل على صلاحيتهما و احتمالهما فيصير الحاصل ان كل شيء يصلح لأن يكون حراماً و لأن يكون حلالاً و يصح ان يقال فيه إما حرام و إما حلال فهو لك حلال سواء كانت الشبهه فى الحليه و الحرمة من جهه الشك فى اندراجه تحت كلى علم حكمه أم لا. (1)

أورد عليه شيخنا الأعظم قدس سره فى فرائد الأصول بأن المراد بالشيء ليس هو خصوص المشتبه كاللحم المشترى و لحم الحمير على ما مثله بهما إذ لا يستقيم إرجاع الضمير فى «منه» إليهما لكن لفظه «منه» ليس فى بعض النسخ و أيضاً الظاهر أن المراد بقوله فيه حلال و حرام كونه منقسماً إليهما و وجود القسمين فيه بالفعل لامرئياً بينهما إذ لا تقسيم مع التردد أصلاً لاذهنا و لا خارجاً إلى أن قال فالمعنى و الله العالم أن كل كلى فيه قسم حلال و قسم حرام كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكى و الميتة فهذا الكلى لك حلال إلى أن تعرف القسم الحرام معيناً فى الخارج فتدعه.

و على الاستخدام يكون المراد أن كل جزئى خارجى فى نوعه القسمان المذكوران فذلك الجزئى لك حلال حتى تعرف القسم الحرام من ذلك الكلى فى

ص: ١٧٤

الخارج فتدعه و على أى تقدير فالروايه مختصه بالشبهه فى الموضوع و أما ما ذكره المستدلّ من أنّ المراد من وجود الحلال و الحرام فيه احتماله و صلاحيته لهما فهو مخالف لظاهر القضيّه و لضمير منه ولو على الاستخدام انتهى موضع الحاجه (1).

حاصله أنّ قوله عليه السّلام كل شىء يكون فيه حلال و حرام ظاهر فى الانقسام الفعلى و هو لا يتصور فى الشبهات الحكميه فإنّ القسمه فيها ليست فعليه بل هى فرضيه حيث انه ليس فيها إلّا احتمال الحل و الحرمة كما فى شرب التتن المشكوك حليته و حرمة و عليه فيختص قوله عليه السّلام بالشبهات الموضوعيه التى يكون الشكّ فيها فى الحل و الحرمة من جهه الشكّ فى انطباق ما هو الحرام على المشتبه بعد إحراز وجود الحلال و الحرام فيه بالفعل.

و يؤيد ذلك أيضاً بظهور كلمه «منه» و «بعينه» و تعريف الحرام باللام فى قوله عليه السّلام حتى تعرف الحرام منه بعينه فإنّه إشاره و إرجاع إلى الحرام المذكور فى قوله كل شىء يكون فيه حلال و حرام و الإشاره و الإرجاع إليهما متفرعتان على إحراز وجودهما كما لا يخفى.

و لا يخفى عليك أنّ ما ذكره الشيخ يتم فيما إذا كان المراد من الشىء فى قوله عليه السّلام كل شىء هو النوع و المراد من الحلال و الحرام هو حكم أصناف هذا النوع فإنّ الانقسام الفعلى لا يتصور حينئذٍ إلّا فى الشبهه الموضوعيه و أمّا إذا كان المراد من الشىء هو الأعمّ من الجنس و من الحلال و الحرام أمكن أن يقال بشمول الروايه للشبهات الحكميه أيضاً نظراً إلى إمكان فرض الانقسام الفعلى فيها كما فى كلى اللحم فإن فيه قسمان معلومان حلال و هو لحم الغنم و حرام و هو لحم الإرنب

ص: ١٧٥

وقسم ثالث مشتبه وهو لحم الحمير مثلاً- لا يدري انه محكوم بالحليه أو الحرمة و منشأ الاشتباه فيه وجود القسمين المعلومين فيقال بمقتضى عموم الروايه أنه حلال حتى تعلم حرمة و يخرج بذلك عن دائره المشتبهات المحكوم فيها بالحليه و بعد شمول العموم المزبور لمثل هذا المشتبه الذى يوجد فى نوعه القسمان المعلومان يتعدى إلى غيره بعدم القول بالفصل.(1)

ويمكن الجواب عنه: بما فى كلام الشيخ من أنّ الظاهر إن ذكر هذا القيد مع تمام الكلام بدونه كما فى روايه أخرى كل شىء لك حلال حتى تعرف إنه حرام بيان منشأ الاشتباه الذى يعلم من قوله عليه السلام حتى تعرف إلى أن قال إنّ وجود القسمين فى اللحم ليس منشأ لاشتباه لحم الحمار و لادخل له فى هذا الحكم أصلاً و لا فى تحقق الموضوع و تقييد الموضوع بقيد أجنبى لادخل له فى الحكم و لا- فى تحقق الموضوع مع خروج بعض الأفراد منه مثل شرب التتن حتى أحتاج إلى إلحاق مثله بلحم الحمار و شبهه مما يوجد فى نوعه قسمان معلومان بالإجماع المركب و مستهجن.(2)

و أوضح هذا الجواب فى مصباح الأصول بأن الظاهر من قوله عليه السلام فيه حلال و حرام إنّ منشأ الشك فى الحليه و الحرمة هو نفس انقسام الشىء إلى الحلال و الحرام و هذا لا ينطبق على الشبهه الحكميه فإنّ الشك فى حليه بعض أنواع الحيوان ليس ناشئاً من الانقسام إلى الحلال و الحرام بل هذا النوع مشكوك فيه من حيث الحليه و الحرمة و لو على تقدير حرمة جميع بقيه الأنواع أو حليتها (بل منشأ

ص: ١٧٦

١- (١) نهايه الأفكار، ج ٣، صص ٢٣٣-٢٣٤.

٢- (٢) فرائد الأصول، ص ٢٠١.

الشك في الحليه و الحرمة فيه هو عدم النص أو اجمال النص كما لا يخفى) و هذا بخلاف الشبهه الموضوعيه فإنّ الشك في حليه مائع موجود في الخارج ناشىء من انقسام المائع إلى الحلال و الحرام إذ لو كان المائع بجميع أقسامه حلالاً أو بجميع أقسامه حراماً لما شككنا في هذا المائع الموجود في الخارج من حيث الحليه و الحرمة فحيث كان المائع منقسماً إلى قسمين قسم منه حلال كالخل و قسم منه حرام كالخمر فشككنا في حليه هذا المائع الموجود في الخارج لاحتمال أن يكون خلاً فيكون من القسم الحلال و ان يكون خمراً فيكون من القسم الحرام.(١)

هذا مضافاً إلى ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سرّه أيضاً من أن الظاهر من قوله عليه السلام حتى تعرف الحرام منه معرفه ذلك الحرام الذى فرض وجوده فى الشىء و معلوم أن معرفه لحم الخنزير و حرمة لا يكون غايه لحليه لحم الحمار.(٢)

و هذا الذى أشار الشيخ إليه يلزم فيما إذا قلنا بشمول الروايه للشبهه الحكميه إذ يحكم بحليه لحم الحمار حتى تعرف لحم الخنزير و حرمة مع أنه كما ترى هذا بخلاف ما إذا قلنا باختصاص الروايه بالشبهه الموضوعيه فإنّ مورد الشبهه محكوم بالحليه حتى تعرف إنّه مصداق الحرام الذى فرض وجوده فى الشىء و لا إشكال كما لا يخفى.

فتحصل أنّ مفاد هذه الروايه لا ينطبق على الشبهه الحكميه بشهاده أمرين:

أحدهما دلالته على أن نفس الانقسام المذكور منشأ للشك و الاشتباه و ثانيهما جعل الحرام المعلوم منهما غايه للحليه فإنه لا يصح ذلك إلّا فى الشبهات

ص: ١٧٧

١- (١) مصباح الأصول، ج ٢، صص ٢٧٧-٢٧٦.

٢- (٢) فرائد الأصول، ص ٢٠١.



الموضوعيه و أما فى الحكيمه فلا يصح جعل الحرام المعلوم المذكور غايه لجليه لحم الحمير مثلاً كما لا يخفى.

إذ لا معنى لجعل العلم بكون لحم الخنزير حراماً غايه لجليه لحم الحمير أمّا الأمر الأول فلا مكان أن يقال نفي السببيه لوجود القسمين بالنسبه إلى الشك فى حكم لحم الحمير فى غير محله و الشاهد له أنه لو علم ان مطلق اللحم حراماً أو حلالاً لم يبق له شك فى حكم لحم الحمير فإنّ المشكوك لا يبقى على الشك مع العلم بحرمة مطلق اللحم أو العلم بجليه مطلق اللحم كما لا يخفى.

فالشك ناشٍ من وجود القسمين من الحلال و الحرام فى الأنواع و عليه فلا وجه لإنكار سببيه وجود القسمين فى الشبهات الحكيمه و العجب من مصباح الأصول حيث قال هذا النوع مشكوك فيه من حيث الحليه و الحرمة ولو على تقدير حرمة جميع بقيه الأنواع أو حليتها الخ مع أن اللازم هو إن قال ولو على تقدير حرمة مطلق اللحم أو حليته كما قاله كذلك فى الشبهه الموضوعيه و من المعلوم أنه لو قال بمثل ما قال فى الشبهه الموضوعيه لم يبق شك فى هذا النوع أيضاً و عليه فوجود القسمين موجب للشك فى الشبهه الحكيمه كالشبهه الموضوعيه و لذلك قال فى الدرر يكفى فى عدم لغويه القيد (و هو قوله عليه السلام فيه حلال و حرام) انه لو علم كون مطلق اللحم حراماً أو حلالاً لم يبق شك فى لحم الحمير فوجود القسمين فى اللحم صار منشأ للشك فى لحم الحمير (١).

قال شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سرّه: فى توضيح مراد استاذه قدس سرّه و الحق هو اندفاع الإشكاليين أما الأول فلأن التقييد المذكور لا يكون لغواً لكونه دخيلاً فى الموضوع و

ص: ١٧٨

ذلك لأن الشبهه فى لحم الحمار مثلاً- وإن كانت كما ذكر ناشئه عن عدم النص لكن لا ينافى هذا أن يكون منشأها وجود القسمين الحلال و الحرام فإنه لو كان النص على حليه كل لحم موجوداً لم يكن شك فى حليه لحم الحمار ولو كان النص على حرمه كل لحم موجوداً لم يكن شك فى حرمه لحم (الحمار).

ولكن لما لم يكن شىء من هذا النصين و انما صار بعض اللحوم حراماً و بعضها حلالاً- فهذا أوجب الشك فى حكم لحم الحمار.

فهذا نظير ما يقال فى العرف لو كان كل أفراد الإنسان أميناً لما شككت فى أمانه هذا الشخص ولو كان كل أفراد خائناً ما شككت فى خيانه هذا الشخص ولكن لما كان أفراد مختلفه فبعضها أمين و بعضها خائن فلا-جرم شككت فى أمانه هذا الشخص و خيانه و هذا مطلب صحيح عرفى. (١)

هذا كله بالنسبه إلى الأمر الأول و هو لزوم كون الانقسام سبباً و منشأ للشك و هو متحقق فى الشبهه الموضوعيه دون الحكميه و أمياً الأمر الثانى و هو متحقق فى الشبهه الموضوعيه دون الحكميه فقد أجاب عنه فى الدرر أيضاً بأن معرفه الحرام غايه للحكم على المطلق أو على ذلك الشىء الذى عرف حرمة. ولو لا ذلك للزم الإشكال على تقدير الاختصاص بالشبهه الموضوعيه أيضاً إذ بعد معرفه فرد من أفراد الغير المذكى يصدق أنه عرف الحرام فيلزم ارتفاع الحكم عن الشبهات أيضاً فتدبر جيداً. (٢)

قال شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سره: فى توضيح ذلك و بالجمله إن كان المراد بعرفان الحرمه الذى جعل فى الحديث غايه للحل حقيقه عرفان جنس الحرام حتى يكون صادقاً على فرد واحد كان الإشكال مشترك الورود على كلتا الشبهتين و إن كان

ص: ١٧٩

١- (١) أصول الفقه لشيخنا الأستاذ، ج ٢، ص ٧٧.

٢- (٢) الدرر، ص ٤٥٠.

المراد ان عرفان الحرمة فى كل شىء ليس إلما غاية للحل بالنسبه إلى هذا الشىء دون غيره كان الإشكال غير وارد فى كلتا الشبهتين ولكن حيث إنَّ الظاهر هو إرادته عرفان جنس الحرام الصادق على فرد واحد كان الإشكال وارداً على كليهما فلا بدّ فى دفعه عن كليهما فنقول إنّ عرفان الحرام غاية للقضيه الاستغراقيه بوصف كونها استغراقيه بمعنى الحديث أنّ الجنس الذى هو اللحم المنقسم فى الذهن إلى القسم المذكى و القسم الميتة يكون بجميع أفرادهِ حلالاً- فكل فرد منه سواء كان ميتة واقعاً أم مذكى واقعا فهو حلال و كذلك جنس اللحم الذى له قسمان احدهما لحم الغنم و الآخر لحم الخنزير و له قسم ثالث و هو لحم الحمار فهو بجميع أقسامه يكون حلالاً- سواء كان من القسم الحلال واقعا أم من القسم الحرام حتى يعرف الحرمة فى فرد واحد على الأُول أو فى قسم واحد على الثانى فحينئذٍ يكون هذا الحكم العام الاستغراقى الاستيعابى و هو حليه كل فرد أو كل قسم مرتفعاً و هذا لإشكال فيه إذ لإشكال فى أنه بعد معرفه الحرمة فى الفرد الواحد أو القسم الواحد لم يبق هذا الحكم العام بعمومه.

و اذن فبناءً على حمل الروايه على التقسيم الذهنى فدلالته على البراءة فى الشبهه الحكميه تامه غاية الأمر يكون موردها خصوص الشبهه الحكميه التى كان له قسم حلال و قسم حرام و لم يكن القسم الحرام بعد معروفاً فيتم فى غير هذا و هو ما لم يكن له قسم حلال و قسم حرام و ما كان له ذلك بعد عرفان الحرام بعدم القول بالفصل.

ولكن الشأن فى إثبات ظهور الروايه فى التقسيم الذهنى دون الخارجى و هو غير معلوم بل الظاهر منها لايبعد أن يكون هو التقسيم الخارجى بقريته ذكر لفظه «بعينه».(1)

و لا يخفى عليك أيضاً أن الظاهر من الحديث كما أشار إليه الأستاذ قدّس سرّه بقريته لام العهد فى قوله حتى تعرف الحرام و لفظه بعينه إن المراد من الغايه فى قوله حتى

ص: ١٨٠

تعرف الحرام منه بعينه هي معرفه ذلك الحرام الذى فرض وجوده بالفعل فى الشئ و ذلك لايساعد إلما مع إرادته الشبهه الموضوعيه إذ مع الشبهه الحكميه لامعنى لجعل معرفه حرمه لحم الخنزير غايه لحليه لحم الحمير لعدم الارتباط بينهما فلاوجه لأن يقال. إن لحم الحمير مثلاً الذى شك فى حليته و حرمة عندما رأينا وجود القسمين فى اللحم حلال حتى تعرف حرمه لحم الخنزير و علم بوجوده فى الشئ بل الذى يكون مناسباً مع الشبهه الحكميه هو ان يقال إن لحم الحمير المشكوك حلال حتى تعرف إنه حرام آخر و هو لايساعد مع ذكر لام العهد و رجوع الضمير فى «بعينه» إلى الحرام الموجود فى الشئ كما لا يخفى.

و لعل إليه يؤول ما أشار إليه شيخنا الأستاذ الأراكى قدس سرّه فى دوره الأخيره بقوله ولكن يمكن الإيراد على الكلام المزبور أعنى التسريه إلى الشبهه الحكميه بأن يقال إن الظاهر أن يكون الدوران بين نفس الحلال و الحرام المذكورين فى الصدر و هو منحصر فى الشبهه الموضوعيه إذ لا دوران فى الشبهه الحكميه من لحم الحمير بين اللحوم المعلوم الحرمه و اللحوم المقطوع الحليه و بعبارة أخرى الظاهر أنّ مورد الحكم بالحليه شئ قابل لأن يعرف فيه ذلك الحرام المعلوم.

إلما أن يقال: يكفى صحه انطباق عنوان الحرام بما هو هو فالمراد إن كل كلى كان فيه الحلال و الحرام ولو لم يعرف عنوانهما بغير هذين العنوانين فهو حلال فى أفراده المشتبهه حتى يعرف الحرام منه ولكنه مع ذلك لا يخلو عن التكلف فالظاهر اختصاص الروايه بالشبهه الموضوعيه.(١)

قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه: إن قوله «بعينه» و «منه» و «فيه» و ماده «العرفان» المستعمله فى الأمور الجزئيه قرينه على الاختصاص فإن كل واحد من

ص: ١٨١

هذه الأمور وإن كان في حد نفسه قابلاً للمناقشه إلا أن ملاحظه المجموع ربّما تصير قرينه على الاختصاص أو سلب الاعتماد بمثل هذا الإطلاق. (١)

و يؤيده عدم اشتراط البراهه فى هذه الأخبار بالفحص إذ لو كان لمراد أعمّ من الشبهه الحكميه لزم تقيدها بكونها بعد الفحص فتأمل.

يمكن أن يقال: بأنّ الاستبانة المذكوره فى الذيل تعمّ الاستبانة العلميه القطعيه و غيرها الحاصله بمثل خبر الواحد أو الظواهر و عليه فذكر قيام اليّنه بعد الاستبانة من قبيل ذكر الخاص بعد العام و لاشاهد فيه على الاختصاص.

نعم لا يخلو الروايه عن الضعف فى السند فإنّ مسعده بن صدقه عامّى و لم يوثق إلا أنّ المحكى عن السيد المحقق البروجردى قدّس سرّه أنّه متحد مع مسعده بن زياد الربعى الثقه بقرينه اتحاد مضمون رواياته مع رواياته التى تقرب عشر روايات و أيد ذلك بالمروى فى بعض طرق الكافى هكذا عن مسعده بن صدقه عن زياد لأنّ الظاهر عندي أنّ الصحيح هو مسعده بن صدقه بن زياد و عليه يكون زياد اسم جدّ مسعده و كثيرا ما يحذف اسم الأب و ينسب الولد إلى الجدّ هذا مضافاً إلى ما حكى عن الوحيد البهبهانى من أنّ جدّى قال الذى يظهر من أخباره فى الكتب أنّه ثقّه لأنّ جميع ما يرويه فى غايه المتانّه و موافق لما يرويه الثقات.

ولكن لقاتل أن يقول اتحاد مضمون بعض روايات مسعده بن زياد مع روايات مسعده بن صدقه لا يوجب إلّا الظنّ باتّحادهما هذا مضافاً إلى أنّه يبعده ذكر كليهما فى الفهرست و الرجال و النجاشى فتأمل.

ومنها: صحيحه عبدالله بن سنان التى رواها المشايخ الثلاثة فى كتبهم و مضمونها متوافقه و قد رواها الكلينى قدّس سرّه عن عدّه من أصحابنا عن سهل بن زياد و أحمد بن

ص: ١٨٢

محمد جميعاً عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال كل شيء يكون فيه حلال و حرام فهو حلال لك أبداً حتى أن تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

و تقريب الاستدلال بها كما عن شرح الوافيه و فى الدرر أنّ معنى الحديث أنّ كلّ فعل من الأفعال التى تتّصف بالحلّ و الحرمة و كذا كلّ عين ممّا يتعلّق به فعل التكليف و يتّصف بالحلّ و الحرمة إذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحلّ و الحرمة فهو لك حلال.

فخرج ما لا يتّصف بهما جمعياً من الأفعال الاضطراريه و الأعيان التى لا يتعلّق بها فعل المكلف و ما علم أنّه حلال لا حرام فيه أو حرام لا حلال فيه.

فصار الحاصل أنّ ما اشتبه حكمه و كان محتملاً لأن يكون حلالاً و لأن يكون حراماً فهو لك حلال سواء علم حكمه كلى فوقه أو تحته بحيث لو فرض العلم باندارجه تحته أو تحققه فى ضمنه لعلم حكمه أو لم يعلم ذلك.

و عليه فالروايه صادقه على مثل اللحم المشتري من السوق المحتمل حليته لكونه من المذكى أو حرمة لكونه من الميتة و هكذا يصدق على شرب التتن أو لحم الإرنب مثلاً لأن الحليّه و الحرمة كليهما محتملتان فيهما.

و بعبارة اخرى قوله فيه حلال و حرام يحمل على صلاحيه الشيء أو الفعل لهما و احتمالهما فيه فيصير المعنى أنّ كل شيء يصلح لأن يكون حراماً و لأن يكون حلالاً و يصح فيه أن يقال: إنه إما حرام أو حلال فهو لك حلال.

و قد أورد عليه بأنّ الظاهر من قوله عليه السلام فيه حلال و حرام كونه منقسماً إليهما و وجود القسمين فيه بالفعل لا مردداً بينهما إذ لا تقسيم مع الترييد أصلاً لا - ذهنياً و لا خارجاً و دعوى أنّ المراد من وجود الحلال و الحرام فيه هو احتمالاه و صلاحيته لهما مندفعه بأنه مخالف لظاهر القضيّه.

و عليه فيختص قوله عليه السّلام بالشبهات الموضوعية التي يكون الشكّ فيها في الحل و الحرمة من جهة الشكّ في انطباق ما هو الحرام على المشتبه بعد إحراز وجود الحلال و الحرام فيه بالفعل.

و يؤيد ذلك ظهور كلمه «منه» و «بعينه» و تعريف الحرام باللام في قوله عليه السّلام حتى تعرف الحرام منه بعينه فإنّه إشارة و إرجاع إلى الحرام المذكور في قوله عليه السّلام كل شيء يكون فيه حلال و حرام و من المعلوم أنّ الإشارة و الإرجاع إليهما متفرّعتان على إحراز وجودهما قبل الإشارة و الإرجاع و الأوجه المذكورة عن هذا الإيراد لا تخلو عن التكلف و التأمل و الحاصل أنّ قوله «بعينه» و «منه» و «فيه» و «ماده» «العرفان» المستعمله في الأمور الجزئية قرينه على اختصاص الرواية بالشبهه الموضوعية و لأقل من الشكّ في شمولها للشبهه الحكميه.

### التنبیه

و اعلم أنّ مقتضى عموم قاعده الحليّه هي حليّه المشكوك و لو كان الشيء المشكوك هو أجزاء الحيوان من الجلد أو اللحم أو الشحم المأخوذه من يد الكافر أو المستورده من بلاد الكفر بشرط احتمال التذكيه الشرعيه في حيوانها فحينئذ يجوز التصرف فيها عدى ما اشترط العلم بالتذكيه في الاستعمال كالأكل أو لبسه في الصلاه.

و ذلك لجريان قاعده الحليّه فيها كجريان قاعده الطهاره و لامجال لاستصحاب عدم التذكيه فيها بناء على أنّ التذكيه هي فرى الأوداج الأربعة لا الأمر المعنوى الحاصل بالفري و من المعلوم أنّ فرى الأوداج الأربعة لا يتصور في أجزاء الحيوان فانما لم تجر أصله عدم التذكيه فمقتضى قاعده الحليّه هو جواز التصرف مطلقاً عدى ما خرج.

نعم لو كان المشكوك جسد الحيوان الكامل فلامجال لقاعده الحليّه لجريان أصله عدم التذكيه فيحرم جميع التصرفات.

ومنها: أى من الأخبار التى أُستدلّ بها للبراءة صحيحه عبدالرحمن بن الحجاج عن أبى عبدالله عليه السّلام قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة فى عدّتها بجهاله أهى ممن لا تحلّ له أبداً فقال لا أمّا إذا كان بجهاله فليتزوجها بعد ما تنقضى عدّتها وقد يعذر الناس فى الجهاله بما هو أعظم من ذلك فقلت بأى الجهالتين أعذر بجهالته أن يعلم أنّ ذلك محرم عليه أم بجهالته أنّها فى عدّه؟

فقال إحدى الجهالتين أهون من الأخرى الجهاله بأنّ الله حرّم ذلك عليه و ذلك أنّه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو فى الأخرى معذور قال نعم إذا انقضت عدّتها فهو معذور فى أن يتزوجها فقلت و إن كان أحدهما متعمداً و الآخر بجهاله فقال الذى تعمّد لا يحلّ له أن يرجع إلى صاحبه أبداً.

و تقريب الاستدلال بها إنّ الروايه تدلّ على أنّ الجهل مطلقاً عذر و مقتضى ذلك أنّه لا عقوبه عليه و هو المطلوب.

و يشكل ذلك بأنّ الجهل فى الروايه إمّا يكون، بمعنى الشكّ فإن كان الشكّ متعلّقاً بالحكم التكليفى فالمعذوريه تتوقف على الفحص إذ الجاهل بالحكم قبل الفحص ليس بمعذور إجماعاً.



و لو حملنا الروايه على ما بعد الفحص ففيه أنه يبعد بقاء الجهل بعد الفحص لوضوح الحكم المذكور بين المسلمين و إن كان الشكّ متعلّقاً بالموضوع فيصحّ الحكم بالمعذوريه قبل الفحص إذا لم يعلم بكونها في العده سابقاً و إلّا فمع عدم العلم بانتقضائها فمقتضى الاستصحاب بقاء العده و عدم المعذوريه.

و عليه فالحكم بمعذوريه الجاهل مطلقاً لا يطابق القواعد المسلّمه هذا كله فيما إذا كان الجهل في الروايه بمعنى الشكّ.

و إقياً يكون الجهل فيها بمعنى الغفله فيستقيم الحكم بالمعذوريه حينئذٍ و يشهد له قوله عليه السّلام و ذلك إنّه لا يقدر على الاحتياط معها ولكن إشكاله أنه أجنبي عن المقام لأنّ البحث الأصولي حول الشكّ لا الغفله.

و يمكن الجواب بحمل الجهاله على الغفله في كلتي الصورتين و بحمل قول السائل «بجهاله أنّ الله حرم عليه ذلك» على الجهاله في الحكم التكليفي و قوله «أم بجهالته أنّها في العده» على جهالته بأنّ العده موضوعه للأمر الوضعي أعني الحرمة الأبدية.

و حينئذٍ وجه قدرته على الاحتياط في الثاني أنه بعد الالتفات يتمكن من رفع اليد عن الزوجه بخلاف الأوّل فإنّه أتى بالفعل المحرم شرعاً و لا يتمكن من تداركه بعد الالتفات فافهم.

ولكن الروايه حينئذٍ تكون أجنبيه عن صورته الشكّ و الترديد بل مختصه بمورد الغفله مع أنّ بحث الأصولي في حكم الشكّ و الترديد لاحكم الغفله و الأولى هو الجواب عن الاشكال بأنّ الجهاله ليست في الموضوعين مستعمله في معنيين بل استعملت في كليهما في العام الشامل للشكّ و الغفله و هو عدم العلم ولكن هذا

المعنى العام يكون الغالب تحققه في ضمن الغفله بالنسبه إلى الحكم و في ضمن الترييد والشك بالنسبه إلى الموضوع فالاختلاف في المحقق لافي المعنى المستعمل فيه الكلمه.

و أما وجه الاختلاف بينهما فلائ الحكم لغايه وضوحه مثل وجوب صلاه الظهر بين المسلمين يكون عدم علمه بنحو الترييد فيه في غايه الندره نعم عدم علمه بنحو الغفله ليس نادراً.

و أما الموضوع فالإنسان المرید لتزويج امرأه لامحاله يكون بصدد التفتيش عن موانع التزويج في حق المرأه الشخصيه و مع هذا لو لم يقع في ذهنه الالتفات إلى حيث كونها في عدّه الغير أولاً فهو في كمال البعد و الندره فإذا كانت الغفله بعينه أمكن أن يبقى على حاله الترييد و الشك بالنسبه إلى الموضوع هذا هو المحكى عن الأستاذ الأعظم الميرزا الشيرازى قدس سرّه و تبعه جماعه منهم المحقق الحائرى و شيخنا الأستاذ و المحقق العراقي قدس الله أرواحهم.

فتحصّل: أنّ الروايه بعد تخصيصها بحكم العقل بغير مورد الشبهه الحكيمه البدويه قبل الفحص و بغير مورد الشبهه المحصوره و بغير مورد الاستصحاب أو الأمارات تدلّ على أنّ الجهل و عدم العلم بالحكم أو الموضوع عذر و معناه أنّه لافعليه للحكم بالنسبه إليه و لاقوبه و معه لامجال لوجوب الاحتياط مطلقاً سواء كانت الشبهه تحريميه أو وجوبيه.



ومنها: أى الأخبار التى استدللّ بها للبراءه ما رواه الصدوق قدّس سرّه فى الفقيه مرسلأ عن الصادق عليه السلام أنّه قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى و اعتمد عليه و روى نحوه فى المستدرک بسند غير معتبر عن الصادق عليه السلام الأشياء مطلقه ما لم يرد عليك أمر و نهى و كيف كان فاعتماد الصدوق عليها لا يستلزم اعتمادنا عليها فهى لاتصلح للاستدلال و لو اغمضنا من ضعف سندها.

فلا يخفى أنّ دلالة هذه الروايه على المطلوب أوضح من الكلّ لأنّ الظاهر إرادته ورود النهى فى الشيء من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم فان تم ما سيأتى من أدلّه الاحتياط دلالةً و سنداً و حب ملاحظه التعارض بينها و بين هذه الروايه و أمثالها لظهورها فى عدم وجوب الاحتياط ثمّ الرجوع إلى مقتضى قاعده التعارض و قد أورد عليها بأنّ دلالتها تتوقف على عدم صدق الورود إلّا بعد العلم أو ما بحكمه بالنهى عنه وإن صدر عن الشارع و وصل غير واحد مع أنّه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيّما بعد بلوغه إلى غير واحد و قد خفى على من لم يعلم بصدوره.

و يمكن الجواب عنه بأنّ مع العلم بصدور النهى عن الشارع و وصوله لغير واحد لامجال للتمسك بالروايه لإثبات الإطلاق لفرض العلم بحصول الغايه ولكن مع

الشكّ في صدور النهي و وصوله لغير واحد أمكن التمسك باستصحاب عدم ورود النهي و به ينقح موضوع الحديث و يصحّ التمسك به في مورد يشكّ فيه من جهة ورود النهي عنه و عدمه.

نعم يرد حينئذٍ أنّ استصحاب عدم صدور النهي لإحراز الموضوع مثل هذه الروايه و الاستدلال بها تبعيد المسافه لصحه الاستدال بنفس الاستصحاب من دون حاجه إلى الروايه في الحكم بالإطلاق و بعباره اخرى لايجوز التمسك بالحديث مع قطع النظر عن الاستصحاب لأنّه تمسك بالعام في الشبهه المصداقيه و مع ملاحظه جريان الاستصحاب فلاحاجه إلى التمسك بالحديث لأنّ الاستصحاب مغن عن التمسك بالحديث فلا تغفل.

هذا كله بناء على أنّ المراد من الورود هو الصدور الواقعي و أمّا إذا أريد منه هو الوصول إلى المكلفين فلاحاجه في ثبوته إلى الاستصحاب و يشهد له قوله عليه السّلام «يرد» فإنّه جملة استقباليه و النهي المتوقع وروده في زمان الإمام الصادق عليه السّلام ليس نهياً من النواهي الأوّليه الوارده على الموضوعات لأنّ ذلك بيد الشارع و قد فعل ذلك و ختم طوماره بموت النّبي صلى الله عليه و آله و سلّم انقطاع الوحي و على ذلك ينحصر المراد من قوله عليه السّلام «يرد» على الورود على المكلف و هو ليس إلّا الوصول الذي به يرتفع الحكم المجعول للشاك و هذا هو عين الحكم الظاهري.

ثمّ إنّ هذه الروايه مختصه بالشبهه التحريميه و لاتشمل الوجوبيه و لاضرير فيه لأنّ عمده الخلاف بين الأصوليين و الأخباريين في الشبهه التحريميه و أمّا الوجوبيه فأكثر الأخباريين موافقون مع الأصوليين في البراءه و عدم وجوب الاحتياط.

ومنها: أئى من الأخبار الئى أئئدلّ بها للبراءه صحينه عبدالصمد بن بشير حيث قال عليه السلام فيها «أئى رجل ركب أمراً بجهاله فلاشئء عليه»

ولا يخفى عليك أن الئمسك بها متوقف على أن المراد من الجهاله هو الجهل بحكم الشئء واقعاً و عدم العلم به كما هو الظاهر لعدم تقيده الأمر المذكور فى الروايه بالشك و عليه فمقتضى هذا الحديث الصحيح أن الإئيان بشئء عن عدم علم و جهاله بحكمه الواقعى لا يوجب شيئاً.

فهذا الحديث ينافئ أدله و جوب الاحتياط نعم لو كان المراد من الجهاله هو الجهل بمطلق الوظيفه الفعليه يشكل الئمسك به للبراءه لورود ادله الاحتياط عليه لكن عرفت أن ظاهر إطلاق الأمر فى قوله عليه السلام أئى رجل ركب أمراً يقتضى أن يكون الجهل متعلقاً بحكمه الواقعى فىكون مفاده كحديث الرفع فى دلالة على البراءه بالنسبه إلى الحكم الواقعى فى مرحله الظاهر.

و دعوى أن الباء فى قوله بجهاله ظاهر فى السببيه الارتكاب و عليه يختص بالغافل والجاهل المركب و لا يشمل الجاهل البسيط و صورته التردد و يؤيده أن تعميم الجهاله لصوره التردد يوجب التخصيص بالشاك الغير المقصّر و سياقه آب عن التخصيص.

مندفعه بأنّ الجهل ليس عله للإتيان بالشىء فإنّ وجود الشىء فى الخارج معلول لمباديه نعم ربّما يكون العلم بالحكم مانعا و رادعا عن حصول تلك المبادى فى النفس و عليه فالمناسب هو جعل الباء فى قوله بجهاله بمعنى عن.

هذا مضافاً إلى أنّ التخصيص ممّا لا بدّ منه للزوم إخراج الجاهل المقصر إذا حمل الجهاله على الجاهل المركب إذ المقصر و لو كان جاهلاً مركباً لا يكون ممن لاشىء عليه هذه عمدته ما أستدلّ به من الأخبار على البراءة.

و الإنصاف هو ظهور بعضها فى الدلالة على البراءة و عدم وجوب الاحتياط عند الشكّ فى الحكم الواقعى من دون فرق بين الشبهه الحكيمه و الموضوعيه و عليه فلو تمّت أخبار الاحتياط الداله على التوقف عند الشبهه معللاً بأنّ الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه كانت محكومته لأدله البراءة اذ لاهلكه مع أخبار البراءة و لو لم نسلم الحكومه فالأخبار الاحتياط إما مخصّصه بأدله البراءة لاختصاصها بالشبهه التحريميه أو محموله على الاستحباب و الرجحان لو قلنا بتساويهما من جهة الإطلاق أو العموم.

ربّما يستدلّ بالإجماع على البراءة فيما إذا لم يرد دليل على تحريم شيء من حيث هو هو.

وليس المراد من الإجماع فى المقام قيام الإجماع على قبح العقاب على مخالفته التكليف الغير الواصل إلى المكلف حتى يقال إنّ الإجماع المذكور إجماع على أمر عقلى ولا يكشف عن الحكم الشرعى هذا مضافاً إلى أنّ الإجماع على الكبرى لا ينفع إلّا بعد ثبوت الصغرى وهو عدم وصول دليل الاحتياط و المفروض هو تماميه أدله الاحتياط عند الأخباريين.

بل المراد من الإجماع فى المقام هو دعوى قيام الإجماع على جواز الارتكاب و عدم وجوب الاحتياط شرعاً.

قال الشيخ الأعظم قدس سرّه: لا تكاد تجد فى زمان المحدثين إلى زمان أرباب التصنيف فى الفتوى من يعتمد على حرمة شيء من الأفعال بمجرد الاحتياط.

وقد أورد عليه بأنّ تحصيل الإجماع فى مثل هذه المسألة مما لا نقل إليه سبيل و من واضح النقل عليه دليل بعيد.

يمكن أن يقال: إنّ الإجماع المذكور على فرض تحصيله و اتصاله إلى عصر الأئمة: لو كان خلافاً للدين لأرشدهم الأئمة عليهم السلام فمع عدم إرشادهم عليهم السلام إلى لزوم



الاحتياط كفى ذلك فى كشف عدم وجوب الاحتياط شرعاً لأنه ينتهى إلى تقرير المعصوم عليه السّلام هذا من ناحيه الكبرى و  
أمّا من جهه الصغرى فلا يخلو دعوى الإجماع عن الإشكال.

لما قيل كيف يمكن دعوى الإجماع مع مخالفه الأخباريين و ذهابهم إلى وجوب الاحتياط فى الشبهه التحريميه الحكيمه.

أللهمّ إلّا أن يقال: إنّ المراد من الإجماع هو إجماع الأجلّاء و الأعظم من القدماء إلى زمان الأئمه عليهم السّلام و عليه فمخالفه  
المتأخرين لا يضرّ بالإجماع المذكور فلا تغفل.

ص: ١٩٤

ربّما يستدلّ للبراءة بسيرة المسلمين على عدم الالتزام و الإلزام بترك ما يحتمل ورود المنهى عنه من الشارع بعد الفحص و عدم الوجدان و ذلك لأنّ طريقه الشارع بيان المحرمات دون المباحات و ليس ذلك إلّا لعدم احتياج الرخصة فى جواز ارتكاب الفعل إلى البيان بل يكفى فيه عدم وجدان النهى عنه.

و لذا نرى أنّ أهل الشرايع كافة لا يخطئون من بادر إلى تناول شىء من المشتبهات سواء علم الإذن فيها من الشرع أم لم يعلم و لو كان تناولها محظوراً لأسرعوا إلى تخطئه كما لا يخفى.

و قد أورد عليه بأنّ الغرض من عدم التخطئه إن كان بيان قبح مؤاخذه الجاهل بالتحريم فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الاحتياط عليه من الشارع لكنه راجع إلى الاستدلال بالدليل العقلى و لا ينبغى الاستشهاد له بخصوص أهل الشرائع اذ بناء كافة العقلاء على قبح ذلك و إن لم يكونوا من أهل الشرايع.

و إن كان الغرض منه بناء العقلاء على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظه قبح مؤاخذه الجاهل فهو مبنى على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل و يمكن الجواب عنه بأنّ غرض المستدلين ليس بيان قبح مؤاخذه الجاهل بالحكم

حتى يرجع إلى الدليل العقلي و لا يختص بأهل الشرائع و ذلك لعدم تقييدهم عمل المشرعه بما إذا اتفقوا إلى القاعده العقليه.

و مجرد توافق السيره مع القاعده لا يلزم التفاتهم إليها و لا يوجب اتحاد الدليلين أيضاً و عليه فالاستدلال بالسيره مع قطع النظر عن القاعده العقليه و لا وجه لإرجاعها إليه هذا مضافاً إلى أنّ إرادته بناء العقلاء من عدم التخطئه لا تكون مبنيه على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل لأنّ بناء العقلاء مع عدم الردع عنها يكشف عن عدم وجوب الاحتياط في مثل المقام و مع عدم وجوب الاحتياط في مثل المقام لا يحتمل الضرر الأخرى لإرادته بناء العقلاء من عدم التخطئه لا تبني على إنكار الكبرى بل هي كاشفه عن عدم وجود الصغرى في المقام و لا بأس به كما لا يخفى.

ص: ١٩٤

و من الوجوه التي أستدلّ بها على البراءة هو الاستصحاب و تقريب الاستدلال به على نحوين لأنّ الأحكام الشرعية لها مرتبتان:

المرتبة الأولى: مرتبة الجعل والتشريع و الحكم الشرعي في هذه المرتبة متقوم بفرض الموضوع لابتحاقه فعلاً إذا التشريع غير متوقف على تحقق الموضوع خارجاً بل يصحّ جعل الحكم على موضوع مفروض الوجود على نحو القضية الحقيقيه فصحّ تشريع القصاص على القاتل مثلاً و إن لم يقتل أحد أحداً إلى الأبد و في هذه المرتبة يمكن استصحاب عدم الجعل و التشريع ما لم يحصل اليقين بالجعل لأنّ الحكم المشكوك فيه مسبق بعدم الجعل في زمان قطعاً فيقال إنّ هذا الحكم المشكوك لم يكن مجهولاً للشارع و الآن كان كذلك.

و دعوى أنّ المحرّك للبعد أعني الباعث أو الزاجر له إنّما هو التكليف الفعلي لا الإنشائي فالحكم الإنشائي ممّا لا يترتب عليه أثر و إثبات عدم التكليف الفعلي باستصحاب عدم الجعل لا يمكن لأنّه مثبت.

مندفعه بأنّ الحكم الفعلي هو الحكم الإنشائي مع فرض تحقّق قيوده المأخوذه فيه و مع وحدتهما فلامجال لدعوى كون استصحاب عدم الجعل مثبتاً.

فتحصّل: أنه لا مانع من جريان الاستصحاب و مع جريانه لا يبقى مورد للرجوع إلى البراءة الشرعيّة أو العقليّة.

لا يقال: إنّ استصحاب عدم جعل الإلزام معارض باستصحاب عدم جعل الترخيص. و حيث نعلم إجمالاً بجعل أحد الأمرين يسقطان بالمعارضه و يرجع حينئذٍ إلى البرائه. لأننا نقول لا مانع من جريان كلا الاستصحابين ما لم يلزم من جريانهما مخالفه عمليه للتكليف الإلزامى فإذا ثبت بالاستصحابين عدم جعل الإلزام و عدم جعل الترخيص كفى ذلك فى نفي العقوبه لأن استحقاقها مترتب على ثبوت المنع و لا يحتاج إلى ثبوت الترخيص فإذا ثبت عدم المنع ينتفى العقوبه و لو لم يثبت الترخيص.

و بالجمله يجرى استصحاب عدم الجعل لعدم المانع منه و لافرق فيه بين الشبهه الحكميه و الشبهه الموضوعيه لأن الأحكام المجعوله تكون بنحو القضايا الحقيقيه فتتحلّ إلى أحكام متعدده بحسب تعدد أفراد موضوعاتها كما لا يخفى.

المرتبه الثانيه: هى المرتبه الفعلية و الحكم الشرعى فى هذه المرتبه متقوم بتحقق الموضوع خارجاً لأنّ فعلية الحكم إنّما هى بفعلية موضوعه و عليه فيمكن استصحاب عدم التكليف الفعلى المتيقن قبل البلوغ فى ما إذا شك فى حكم شىء بهذه المرتبه.

لا يقال: إنّ المعتبر فى الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه أو بأثره مجعولاً شرعياً و عدم التكليف الأزلى غير قابل للجعل و ليس له أثر شرعى فإنّ عدم العقاب من لوازمه العقليه فلا يجرى فيه الاستصحاب لأننا نقول: بأنّ المعتبر فى جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب قابلاً للتعبّد الشرعى و لاخفاء فى أنّ عدم التكليف كوجوده قابل للتعبّد عند جريان الاستصحاب و فى ظرف الشكّ.

و دعوى أنّ المعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنه و المشكوكه ليصدق نقض اليقين بالشك عند عدم ترتيب الأثر حين الشكّ و في المقام لاتحاد من حيث الموضوع إذ الترخيص المتيقن ثابت لعنوان الصبي على ما هو ظاهر قوله عليه السلام رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم و هو مرتفع بارتفاع موضوعه و المشكوك فيه هو الترخيص لموضوع آخر وهو البالغ فلما مجال لجريان الاستصحاب لأنه إساء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

مندفعه بأنّ عنوان الصبي مقوم للموضوع الدليلي و أمّا الموضوع الخارجي فهو باق عرفاً فإنّ زيد بن عمرو مثلاً إذا لم يكن قبل بلوغه محكوماً بحكم و شككنا بعد بلوغه بأنّه صار محكوماً بالحكم المذكور أم لا أمكن جريان الاستصحاب لبقاء الموضوع الخارجي عرفاً.

فتحصّل: أنّ جريان استصحاب عدم التكليف الفعلي لا إشكال فيه و معه لا مجال لأدله الاحتياط لحكومه الاستصحاب بالنسبه إليها كما لا يخفى.

نعم يشكل بعد تماميه الاستصحاب بأنّه لا يبقى مع جريان الاستصحاب موضوع لدليل البراءه أيضاً و هو الشكّ لحكومه الاستصحاب على موضوع البراءه كما أنّه حاكم بالنسبه إلى موضوع أدله الاحتياط فيلزم منه لغويه أدله البراءه مع أنّ هنا روايات تدلّ على البراءه.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ الاستصحاب لا يجري في جملة من الموارد كتوارد الحالاتين و موارد تغيير الموضوع بحيث لا يبقى وحده القضية المتيقنه و المشكوكه و غير ذلك فلا يلزم اللغويه بالنسبه إلى أدله البراءه هذا مضافاً إلى أنّ الاستفادة من أدله اعتبار الاستصحاب أنّه معتبر شرعاً في قبال القواعد المخالفه لثلاً يترتب آثار المخالف و عليه فلانفي لها بالنسبه إلى القواعد الموافقه معه و عليه فيجوز الاستصحاب مع القواعد الموافقه كالبراءه فلا تغفل.



ربّما يستدلّ بحكم العقل على البراءة و المراد منه هو حكمه بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف بعد الفحص و اليأس عن الظفر بما يكون حجه على المكلف و استشهد له بحكم العقلاء كافّه لقبح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما يعترف المولى بعدم إعلام تحريمه لأنّه من مصاديق الظلم هذا مضافاً إلى شهاده الوجدان بأنّ العقوبه و المؤاخذه بدون إقامة الحجه قبيحتان.

و يشكل ذلك بأمور:

منها: أنّ تلك القاعده مصادره حيث إنّ دعوى أنّ مخالفه التكليف تتمّ عليه الحجه خروج عن زىّ العبوديه فيكون ظلماً قبيحاً و أمّا مخالفه ما لم تتمّ عليه الحجه فليس ظلماً و لا يستحق فاعله العقاب و اللوم عين المدعى إذ ماذا يراد بالحجه إذ لو اريد بها ما يصحح العقاب كانت القضيه بشرط المحمول و إن أريد بها العلم فهو أوّل الكلام فيكون الدليل عين المدعى نفسه و بمنهجه غير فتيه لأنّه التزم فيها بأنّ مرجع قضايا يا الحسن و القبح إلى قاعده أوليه بديهيه هي حسن العدل و قبح الظلم.

ص: ٢٠١



وقد تقدم أنّ قضيته قبح الظلم و حسن العدل لا يمكن أن تكون أوليه لأنّ الظلم عباره عن سلب ذى حق حقه فلا بدّ من تشخيص الحق الذى هو من مدركات العقل العملى نفسه فى المرتبه السابقه عليه.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ الدعوى هى أنّ قضيته حسن العدل و قبح الظلم من الوجدانيات البديهيه و من المعلوم أنّ الوجدانيات لاتحتاج إلى الاستدلال حتى يقال إنّ القضيته المستدلّ بها بشرط المعمول أو عين المدعى و مصادره ثمّ لامنافاه بين كون القضيته المذكوره بديهيه و بين تقدم تشخيص الحق و الظلم و العدل على التقيح و التحسين لأنّ تشخيص الحق و الظلم و العدل أيضاً من البديهيات و ترتب الحكم البديهى على الموضوع البديهى لا ينافى بديهيه القضيته كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المراد من الحججه فى القضيته المذكوره هو ما يمكن الاحتجاج به و البيان لاعنوان ما يصحح العقوبه حتى يوجب أن يكون القضيته بشرط المحمول و حاصل القضيته أنّ مخالفه التكليف الذى كان معلوما بالعلم أو العلمى ظلم و خروج عن زىّ العبوديه لقيام الحججه عليه بخلاف ما إذا لم يكن كذلك لعدم قيام الحججه عليه فليست بظلم بل العقوبه عليها عقوبه بلاحجه و ظلم إذ الاحتمال عند العقلاء ليس بحججه بل هو بحكم عدم البيان.

منها: إن تلك القاعده منافيه مع حق الطاعه قال الشهيد الصدر إنّ المحقّقين من علماء الأصول قد فضّلوا بين أمرين أحدهما مولويه المولى و حق طاعته و اعتبروا المولويه و حق الطاعه كلياً متواطئاً لاتقبل الزياده و النقصان و ليست ذات مراتب و هى عباره عن حق طاعه كل تكليف يصدر عن المولى واقعا إذا اتمّت عليه الحججه و البيان.

و الثاني ميزان الحجيه و المنجزيه فقالوا بأنّ البحث في أصل المولويه موضعه علم الكلام و أمّا البحث عن ميزان الحجيه فهو وظيفه البحث الأصول.

و في هذا المجال بينوا قاعدتين أحدهما حجيه القطع و أنّ كل حجه لابدّ و أن ترجع إلى القطع و الحجيه ذاتيه للقطع.

و الثانيه انتفاء الحجيه بانتفاء القطع لأنّه من مستلزمات كون الحجيه ذاتيه للقطع و هذا هو قاعده قبح العقاب بلا بيان و ترتب على ذلك أنّ الظن بنفسه لا يمكن أن يكون حجه فلا بدّ لكي يكون حجه من جعل جاعل و عندئذ نواجه حيره في أنّ جعل الجاعل كيف يجعل الظن حجه و متجزا و هل ذلك إلّا تخصيص في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مع أنّ أحكام العقل غير قابله للتخصيص.

و من هنا برزت اتجاهات جعل الطريقيه و العلميه للحكومه على حكم العقل إلى أن قال إنّ هناك خطأ أساسياً في هذا الطرز من التفكير حيث فصل بين الحجيه و المولويه مع أنّه لافصل بينهما بل البحث عن الحجيه بحيث عن حدود المولويه بحسب الحقيقه لأنّ المولويه عباره عن حق الطاعه و العقل يدرك حق الطاعه بملاك من الملاكات كملاك شكر المنعم أو ملاك الخالقيه أو المالكيه ولكن حق الطاعه له مراتب و كلما كان الملاك أكد كان حق الطاعه أو سع.

فقد يفرض بعض المراتب من منعميه المنعم لا يترتب عليه حق الطاعه إلّا في بعض التكاليف المهمه لافى كلّها و قد تكون المنعميه أوسع بنحو يترتب من الطاعه في خصوص التكاليف المعلومه و قد تكون مولويه المولى أوسع دائره من ذلك بأن كانت منعميته بدرجه يترتب عليه حق الطاعه حتى في المشكوكات و المحتملات من التكاليف.

فهذا بحسب الحقيقه سعه فى دائره المولويه إذن فالحجيه ليست شيئاً منفصلاً عن المولويه و حق الطاعه و يرجع البحث فى قاعده قبح العقاب بلا بيان إلى البحث عن أنّ مولويه المولى هل تشمل التكاليف المحتملها أم لا.

و لاشك أنّه فى التكاليف العقلانيه عاده تكون المولويه ضيقه و محدوده بموارد العلم بالتكليف و أما فى المولى الحقيقى فسعه المولويه و ضيقها يرجع فيها إلى حكم العقل تجاه الخالق سبحانه و مطنونى أنّه بعد الالتفات إلى ما بيناه لايبقى من لايقول بسعه مولويه المولى الحقيقى بنحو تشمل فى التكاليف الموهومه و من هنا نحن لانرى جريان البراءه العقليه.

ويمكن أن يقال أولاً: إنّ الموالى العرفيه أيضاً مختلفون فى سعه المولويه و ضيقها إذ بعضهم أوسع حقا من الآخرين و معذلك لا يحكم العقلاء بالنسبه إلى ذلك البعض بوجوب مراعاة التكاليف الموهومه بعد الفحص عنها و عدم وجدان حجه عليها.

فكما أنّ العقلاء لا يحكمون بذلك بالنسبه إلى ذلك البعض فكذلك لا يحكمون به إلى طاعه مولى الموالى.

وثانياً: إنّ إيجاب الاحتياط فى جميع الأمور بمجرد الاحتمال لا يناسبه حكمه الربّ المتعال و أتميه مراتب المولويه فى المولى الحقيقى توجب أهميه امتثال أوامره و نواهيّه فى الخطابات المعلومه لاالمحتمله أو الموهومه.

وثالثاً: إنّ الاحتمال لا يصلح عند العقلاء للطريقه و لذا يرخصون المكلف فى عدم الإتيان أو الفعل مع احتمال الوجوب فى الأوّل و الحرمة فى الثانى لأنّ احتمال التكليف عندهم كعدمه نعم لو صرح المولى بمراعاة الاحتياط فى بعض المحتملات كان مراعاته لازماً.

و عليه فلامجال لاكتفاء الشارع بالاحتمال الذى لا يراه العقلاء طريقاً و حجه و يؤكد هذا أن الشارع لم يعين طريقه أخرى لامثال أوامره و نواهيه بل اعتمد على طريقه العقلاء كما قال عزوجل: (وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) .

و بقيه الكلام إن شاء الله تعالى عند استدلال القائلين بالاحتياط بالوجه العقلى ومنها أن قاعده قبح العقاب بلا بيان على فرض تماميتها محكوم به بقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل فإن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلى و معه لاموضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان بل البيان موجود و معه فلاقبح للمؤاخذه.

و أجيب عنه بأجوبه:

أحدها: أن قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل من القواعد الكليه الظاهريه فتدل على العقوبه على مخالفتها و إن لم يكن فى موردها تكليف فى الواقع و ليست العقوبه على التكليف الواقعى المحتمل على فرض وجوده و عليه فلا تصلح هذه القاعده للورود على قاعده قبح العقاب بل قاعده القبح وارده عليها لأن قاعده وجوب رفع الضرر المحتمل فرع احتمال الضرر أعنى العقاب لأن الحكم الظاهرى فى طول الحكم الواقعى و للاحتمال بعد حكم العقل بقبح العقوبه من غير بيان.

و فيه أن احتمال التكليف لا يزيد على القطع به و لاتعدّد للعقاب مع القطع بالتكليف فكيف مع احتمالها و لازم كون الوجوب فى قاعده دفع الضرر المحتمل وجوباً نفسياً بناء على كونها قاعده ظاهريه و لو لم يكن فى موردها تكليف فى الواقع هو تعدد العقاب عند مصادفه احتمال التكليف للواقع و لا يمكن الالتزام به فدعوى القاعده الظاهريه لا وقع لها.

وثانيها: أن وجوب دفع الضرر المحتمل إرشادى بمعنى أن العقل يحكم و يرشد إلى تحصيل المؤمن من عقاب مخالفه التكليف الواقعى على تقدير تحققه و الفرق

بينه و بين الوجوب الطريقي أنّ الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب و مولاه لما كان العقاب محتملاً بخلاف الإرشادى فإنّه فى رتبه لاحقه عن احتمال العقاب إذ لولا احتمال العقاب لما كان هنا إرشاد من العقل إلى تحصيل المؤمن.

و بذلك ظهر أنّ مورد كلّ من القاعدتين مغاير لمورد الآخر و لامنافاه بينهما لعدم اجتماعهما فى مورد واحد و بعبارة اخرى مورد وجوب دفع الضرر المحتمل من ناحية احتمال التكليف الواقعى فرض وصول التكليف إجمالاً- بنفسه أو بطريقه كما فى أطراف العلم الإجمالى و الشبهه قبل الفحص و موارد وجوب الاحتياط الشرعى و مورد قاعده قبح العقاب بلا بيان هى الشبهه بعد الفحص و اليأس عن الحجه على التكليف و من المعلوم أنّ احتمال التكليف فيه لا يستلزم احتمال العقاب و عليه فلاتوارد بين القاعدتين فى مورد واحد و فيه أنّ عدم استلزام احتمال العقوبه مع احتمال التكليف أول الكلام و محتاج إلى الإثبات فمع عدم إثبات ذلك احتمال العقوبه باحتمال التكليف موجود و مع وجود الاحتمال المذكور تتوارد القاعدتان على مورد واحد و هو احتمال العقوبه فتأمل.

و ثالثها أنّ موضوع قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل إمّا غير محرز أو تكون القاعده محكوم به بقاعده قبح العقاب بلا بيان.

أمّا الأول فالأذنّ موضوع قاعده دفع الضرر المحتمل إن كان احتمال العقوبه لا-على تقدير (أى لا-على تقدير المراجعة إلى القاعدتين) فاحتمال العقوبه قبل المراجعة إلى القاعدتين فى نفسه غير ملازم لاحتمال التكليف لما مر من أنّ الملازمه بين الاحتمالين فرع الملازمه بين العقوبه و مخالفه التكليف الواقعى و قبل المراجعة إلى القاعدتين كما هو المفروض لاملازمه بين التكليف و العقوبه حتى تورث التلازم بين

احتمال العقوبه و احتمال التكليف و مع عدم إحراز الموضوع لامجال للتمسك بقاعده وجود دفع الضرر المحتمل.

و أما الثانى فلأنّ احتمال العقوبه على تقدير (أى تقدير المراجعه إلى القاعدتين) محكوم بالعدم إذ قاعده قبح العقاب بلا بيان تنفى الملازمه بين التكليف و استحقاق العقوبه على مخالفه بما هو بل تفيد أنّ الملازمه إنّما تكون بين التكليف الذى قامت عليه الحجه و استحقاق العقوبه فالاستدلال بقاعده قبح العقاب بلا بيان للجزم بعدم العقوبه لاللفراغ عن حكم العقاب المحتمل لاعلى تقدير إذ المفروض عدم احتمال العقاب لاعلى تقدير بمجرد احتمال التكليف لأنّه فرع إحراز الملازمه بين المحتملين كما عرفت.

و إن كان موضوع قاعده دفع المحتمل أعم من الاحتمال على تقدير و لا على تقدير لان ملاكه أعم كما هو واضح فاحتمال التكليف ملازم لاحتمال العقوبه لاحتمال الملازمه واقعاً بين مخالفه التكليف و استحقاق العقوبه فالموضوع محرز قبل المراجعه إلى القاعدتين.

و حينئذٍ فتقديم قاعده قبح العقاب بلا بيان على قاعده دفع الضرر المحتمل لأجل أنّ قاعده دفع الضرر المحتمل حكم فى فرض الاحتمال و قاعده قبح العقاب بلا بيان حيث تنفى الملازمه بين مخالفه التكليف الواقعى و استحقاق العقوبه فهى رافعه للاحتمال بتّاً بحيث لا يحتمل العقوبه على تقدير لإبطال التقدير بقاعده قبح العقاب فهى وارده على قاعده دفع الضرر المحتمل.

و بالجملة إنّ القياس فى قاعده قبح العقاب بلا بيان مرّكب من صغرى وجدانيه و كبرى برهانيه فالنتيجه المتحصّله منهما قطعيّه بتيّه و أمّا القياس فى قاعده وجوب

دفع الضرر ليس كذلك فإن الصغرى فيه ليس أمراً وجدانياً فعلياً بل صحه صغراه يتوقف على امور إما تقصير العبد في الفحص عن تكاليفه أو كون المولى غير حكيم أو غير عادل أو كون العقاب بلا بيان أمراً غير قبيح فالأجل واحد من هذه الأمور يصير العقاب محتملاً و المفروض عدم تحقق واحد منهما فظهر أن الصغرى في قاعده قبح العقاب وجدانيه قطعيه فعليه أما الصغرى في قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل معلقه على تحقق واحد من هذه الأمور و المفروض عدم تحققها و لاشك عندئذ في حكمه القياس المنظم من المقدمات الفعلية على المتوقع على امور لم يحصل واحد منها بمعنى أن قياس قاعده قبح العقاب بلا بيان دافع لصغرى قياس وجوب دفع الضرر المحتمل.

هذا كله فيما إذا كان المراد من الضرر في قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل هو العقوبه الأخرويه و أما إذا أريد من الضرر غير العقاب الأخروى من الضرر الدينوى فلا حاكم حينئذ على قاعده دفع الضرر المحتمل لاختصاص قاعده قبح العقاب إلا بالضرر الأخروى و هو العقوبه فمقتضى وجوب الدفع هو الاحتياط أن يقال: إن الشبهه من هذه الجهه موضوعيه فلا يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين هذا مضافاً إلى إمكان منع وجوب الدفع فيما إذا كان مقرونا بفرض عقلائي فتدبر جيداً.

و استدلل للقول بوجوب الاحتياط فيه بالأدلة الثلاثه:

أما الكتاب فبالآيات المتعدده منها التي تنهى عن القول بغير العلم كقوله عزوجل: (وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ).

بدعوى أنّ الحكم بترخيص الشارع فى المحتمل الحرمة قول بغير علم و أجيب عنه بأنّ فعل الشىء المشتبه حكمه اتكالاً على قاعده قبح العقاب بلا بيان ليس من القول بغير علم.

لا يقال: إنّ الحكم بالحليّه فى الواقعه المشكوكه قول بغير علم.

لأننا نقول: الحكم بالحليه الواقعيه فى الواقعه المشكوكه قول بغير علم و أمّا الحكم بالحليه الظاهريه لا-يكون كذلك و جواز ارتكاب الشبهه منوط بالحليه الظاهريه و لا يحتاج إلى إثبات الحليه الواقعيه حتى يقال أدله البراءه لا تدلّ عليها.

ومنها: التي تدلّ على النهى عن الإلقاء فى التهلكه كقوله جلّ و علا: (وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ).

و اجيب عنه بأنّ الهلاكه بمعنى العقاب معلوم بعدم بأدله البراءه عقليه كانت أو شرعيه فلاموضوع للآيه الكريمه فى المقام.



ومنها: التي تدلّ على الأمر بالتقوى مثل قوله عزّ وجلّ (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ) بتقريب أنّها تدلّ على وجوب الاحتياط بنحو الأتم.

و اجيب عنه بأنّ ارتكاب الشبهه استناداً إلى ما يدلّ على الترخيص شرعاً و عقلاً ليس منافياً للتقوى.

و أمّا الأخبار فبطوائف:

الطائفة الأولى: هي التي تدلّ على التوقف عند الشبهه معللاً بأنّ الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه.

(أجيب عنه بأنّه لاهلكه في الشبهه الحكميه بعد الفحص لحكومته أدلّه البراءه من العقل و النقل على مثل هذه الطائفة كما لاهلكه في الشبهه الموضوعيه هذا مضافاً إلى تطبيق التعليل على الشبهه الموضوعيه التي لا يلزم الاجتناب عنها بالاتفاق و عليه فاللازم هو أن يتصرف في الخيره بحملها على ما يناسب الرجحان بأن يكون المراد من الأمر بالوقوف مطلق الرجحان كما أنّ المراد من الهلكه الأعم من المفاسد و لو كانت مثل العار و الشين.

على أنّ هذه الأخبار تدلّ على أنّه إذا كان في المحتمل خطر و هلكه فقّف عندها لكي لا تسقط فيها فالنظر فيها إلى المحتمل لا الاحتمال فلا تدلّ على منجزيه الاحتمال و جعل إيجاب الاحتياط شرعاً بل هو إرشاد لأنّ الهلكه مفروضه التحقق في إرتكاب الشبهه مع قطع النظر عن الأمر بالتوقف.

الطائفة الثانيه: هي الأخبار الآمره بالاحتياط و هي كثيره.

منها: صحيحه عبدالرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السّلام في رجلين أصابا صيداً و هما محرمان فلم يدريا أنّ الجزاء بينهما أولان على كل منهما جزاءً مستقلاً

قال لابل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد قلت إن بغض أصحابنا سألتني عن ذلك فلم أدر ما عليه فقال عليه السّلام إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط تسألوا عنه فتعلموا.

و تقريب الاستدلال بها أنّ في الشبهه حكميه أمر الإمام عليه السّلام بالاحتياط و أُجيب عنه بأنّ ظاهر الروايه هو صورته التمكن من استعمال حكم الواقعه بالسؤال و لامضائقه عن القول بوجوب الاحتياط في هذه الصوره و المقام ليس كذلك لأنّ المفروض عدم التمكن من الاستعلام عن الإمام عليه السّلام.

ومنها: موثقه عبدالله بن وضاح «قال كتبت إلى العبد الصالح عليه السّلام» يتوارى القرص و يقبل الليل ثمّ يزيد الليل ارتفاعا و تستر عنا الشمس و ترتفع فوق الجبل حمرة و يؤذن عندنا المؤذنون أفصلى حينئذٍ و أفطر إن كنت صائما أو انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب إلى أرى لك.

أن تنتظر حتى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائطه لدينك بدعوى أنّ الظاهر منها هو السؤال عن الشبهه الحكميه و عليه فقوله عليه السّلام و تأخذ بالحائطه لدينك بيان للزوم الاحتياط.

و فيه أنّ الاحتياط في الشبهه الحكميه بعيد عن مثل الإمام عليه السّلام لأنّ عليه أن يرشد الجاهل بالحكم لا أن يقرره على جهله فتحمل الروايه على الشبهه الموضوعيه بأن يكون مورد الموثقه عدم حصول العلم باستتار القرص لحيلولة الجبل فأمر بالانتظار حتى يحصل العلم فالأمر بالاحتياط يكون في الشبهه الموضوعيه التي كان مقتضى الاستصحاب عدم استتار القرص فلا يتعدى عن هذا المورد إلّا إلى مثله من كل مكلف يشك في براءه ذمته عما اشتغل ذمته به لامطلق الشاك.

هذا مضافاً إلى احتمال أن يكون الأمر بالاحتياط لأجل التقيه فلا تستفاد منها لزوم الاحتياط في الشبهه الحكيمه فلا تغفل.

ومنها: خبر أبى هاشم الجعفرى عن الرضا عليه السّلام أنّ أمير المؤمنين عليه السّلام قال لكميل بن زياد أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت و نحوه سائر المرسلات الحكيمه كقوله عليه السّلام لك أن تنتظر الجزم و تأخذ الحائطه لدينك و فيه أنّه أمر بأعلى مراتب الاحتياط فى جميع الأمور و من المعلوم أن هذا لا يدل على الوجوب بل يناسب الرجحان و الاستحباب كما أنّ قوله لك أن تنتظر الخ حيث جعل الاحتياط فيه باختيار المكلف لا يدل على أزيد من استحباب الاحتياط.

هذا مضافاً إلى أنّ النسبه بين أخبار البراءه و أخبار الاحتياط حيث كانت هى العموم و الخصوص.

أمكن القول بتخصيص أخبار الإحتياط و ذلك لأنّ أخبار البراءه اختصّت بالشبهه الحكيمه بعد الفحص و لاتعم قبل الفحص كما لاتشمل المقرونه بالعلم الإجمالى بخلاف أخبار الاحتياط.

و لو سلّمنا أنّ النسبه بينهما هى العموم من وجه فمقتضى القاعدة هو التساقط و الرجوع إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان لأنّ المفروض أنّ بعد التعارض و التساقط لا بيان.

هذا لو لم نقل بأظهرية الدلاله فى أخبار البراءه كقوله حلال و مطلق و هم فى سعه بخلاف الأمر بالاحتياط فإنّ غايته هو ظهوره فى الوجوب و عليه فيحمل الظاهر على الأظهر و يرفع اليد عن ظاهر الأمر فى وجوب الاحتياط و يحمل على الرجحان.

و إن أبيت عن جميع ذلك أمكن أن يقال: لامجال لأخبار الاحتياط و التوقف و ذلك لأنّ استصحاب عدم جعل الحرمة أصل موضوعى و معه لامجال للشك حتى

يتمسك فيه بأخبار الاحتياط أو أخبار التوقف و ذلك لتقدم الأصل الموضوعى على الأصل الحكمى كما لا يخفى.

الطائفة الثالثة: هى أخبار التثليث

منها: مقبوله عمر بن حنظله عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال... و إنما الأمور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع و أمر بين غيّه فيجتنب و أمر مشكل يرد علمه إلى الله و إلى رسوله قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجامن المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم الحديث بدعوى أنّ الاستشهاد بقول رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم يدل على أنّ الأمر بترك الشاذ يكون من جهه كونه من الشبهات التى يجب الاحتياط فيها.

هذا مضافاً إلى أنّ تفرع قوله صلى الله عليه و آله و سلم «فمن ترك الشبهات نجامن المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم» على التثليث المذكور يدلّ على أنّ تخلص النفس من المحرمات و لو كانت من الشبهات واجب.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ هذه الروايه أجنبيه عن محل الكلام فإنّ السؤال فيه عن الخبرين المتعارضين و أنّه بأيهما بحسب الأخذ بعنوان الطريق و الحجّه و يشهد له التعبير بالاتباع فإنّه يناسب باب الروايات و أجاب الإمام عليه السلام بعدم جواز الأخذ بما فيه الريب بعنوان الحجّه و لاشك فيه ولكن لادخل له بما نحن بصدده من لزوم الاحتياط فى مقام العمل و عدمه.

هذا مضافاً إلى أنّ ما ثبت فيه الترخيص ظاهراً من قبل الشارع داخل فى ما هو بين رشده لافى المشتبه كما هو الحال فى الشبهات الموضوعيه.

ومنها: مرسله الصدوق قال إنّ أمير المؤمنين عليه السّلام خطب الناس فقال فى كلام ذكره حلال بيّن و حرام بيّن و شبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتهه عليه من الإثمّ فهو لما استبان له الترك و المعاصى حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها.

ويمكن الجواب عنه: بأنّها مرسله هذا مضافاً إلى أنّ الموضوع فى كلامه عليه السّلام هو الإثمّ المشتبه و هو لا يكون إلّا فى موارد العلم بالتكليف إجمالاً- أو فى موارد يكون الحكم منجزاً كما فى الشبهه الحكميه قبل الفحص فلا يعم الشبهه الحكميه بعد الفحص لأنّ الإثمّ لا مورد له فيها بعد الحكم العقلى الشرعى بعدم العقاب.

ومنها: معتبره جميل عن الصادق عليه السّلام عن آبائه عليهم السّلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم فى كلام طويل، الأمور ثلاثه أمر تبين لك رشده فاتبعه و أمر تبين لك غيبه فاجتنبه و أمر اختلف فيه فردّه إلى الله عزّوجلّ.

و فيه أنّها لاتناسب المقام لأنّ الاتباع و الرّد إلى الله يناسب باب الروايات و الأخبار لا باب الارتكاب و الاقتحام فلا تغفل.

ومنها: خبر نعمان بن بشير عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم يقول إنّ لكل ملك حمى و ان حمى الله حلاله و حرامه و المشتبهات مات بين ذلك كما لو ان راعيا رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه ان تقع فى وسطه فدعوا الشبهات.

و فيه أنّ التنظير و التشبيه المذكور قرينه الإرشاد و عدم الوجوب إذ الاجتناب عن حاله الإشراف على الحرام راجح هذا مضافاً إلى ضعف الخبر.

ومنها: موثقه فضيل بن عياض عن أبى عبدالله عليه السّلام قال قلت له من الورع من الناس قال الذى يتورع عن محارم الله و يجتنب هولاء فإذا لم يتق الشبهات وقع فى الحرام و هو لا يعرفه.

و لا يخفى أنّ لسان الروايه لسان الإرشاد لا الوجوب هذا مضافاً إلى أن قوله عليه السّلام الذى يتورع الخ فى مقام تعريف الورع الذى بلغ من الكمال إلى المراتب العاليه و هو لا يدل على اللزوم و الوجوب فتدبر جيداً.

فتحصّل: من جميع ما ذكرناه عدم تماميه الأدلّه النقليه التى تمسك بها القائلون بالاحتياط فى الشبهات التحريميه بعد الفحص.

ص: ٢١٥



### الوجه الأول:

إننا نعلم إجمالاً قبل المراجعه بالأدله الشرعيه بمحرمات كثيره و الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني و حيث لانقطع بالفراغ بعد المراجعه بالأدله و العمل بها فاللازم هو الاجتناب عن كل ما يحتمل أن يكون منها حتى يحصل القطع بالفراغ.

و فيه أنه لافرق بين الشبهه التحريميه و الشبهه الوجوبيه فلو كان العلم المذكور موجباً للاحتياط فى التحريميه فليكن كذلك فى الوجوبيه مع أن القائلين بالاحتياط فى التحريميه لا يقولون به فى الوجوبيه.

هذا مضافاً إلى أن العلم الإجمالى ينحل بوصول الأمارات الداله على المحرمات لاحتمال كون المعلوم بالإجمال هى موارد الأمارات المعلومه حرمتها تفصيلاً و مع لانحلال لامانع من الرجوع إلى أصله الحل فى غير مورد تلك الأمارات و لاجاه فى ذلك إلى إثبات أن المعلوم بالتفصيل بالأمارات عين ما علم بالإجمال بل يكفيه احتمال الانطباق إذ مع هذا الاحتمال لايبقى علم بالنسبه إلى سائر الأطراف فينقلب القضية المنفصله الحقيقيه و هى أن المحرمات إما هذه الموارد أو غيرها إلى قضيه بينه و هى أن موارد قيام الأمارات المعتره هى المحرمات و إلى قضيه مشكوكه و



هى أنّ سائر الموارد غير الأمارات المعتبره يحتمل حرمتها و عليه فيلزم الاجتناب عن موارد الأمارات المعتبره للعلم بها أو قيام الحججه على حرمتها دون سائر الموارد لأنه ليس فيها إلّا احتمال الحرمة و هو محلّ البراءه كما لا يخفى.

### الوجه الثانى:

أنّ الأصل فى الأفعال الغير الضروريه هو الحظر فيعمل به حتى يثبت من الشرع الإباحه و لم يرد الإباحه فيما لانصّ فيه و ما ورد فيه على تقدير تسليم دلالتة معارض بما ورد من الأمر بالتوقف و الاحتياط فالمرجع بعد التعارض هو أصاله الحظر و لو تنازلنا عن ذلك فاللازم هو الوقف.

واستدلّ لأصاله الحظر أيضاً بأنّ كلّ مكلف عبد مملوك لله تعالى بشرائش وجوده و العبد لا يجوز أن يتحرك إلّا بإذن مولاه كما لا يجوز له أن يتصرّف فى ملك مولاه و المفروض أنّ العبد و ما فى يده و ما فى حوله و غيرهما ملك الله تعالى.

و فيه أنّ الملكيه المذكوره إنّما تقتضى ما ذكر مادام لم يجعل الله تعالى نفسه كأحد الموالى و مع جعله كذلك تجرى بالنسبه إليه ما يجرى بالنسبه إلى سائر الموالى و العبيد فكما أنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان تدلّ على قبح العقاب بلا بيان بالنسبه إلى الموالى و العبيد فكذلك بالنسبه إليه سبحانه و تعالى.

هذا مضافاً إلى إمكان منع عدم جواز الحركة و سكون العبد إلّا بإذن المولى و لو مع عدم منافاتهما مع حقوق المولى لأنّ الحركة و السكون فى هذه الصوره لا تكونان خروجاً عن زى الرقبه.

### الوجه الثالث:

ما حكى عن الشهيد الصدر من حق الطاعه بتقريب أنّ المولويه المطلقه الذاتيه لله تعالى التى تحققت من جهه خالقيته و منعميته و مالكيته توجب حق الطاعه المطلقه

و لو فى التكاليف الاحتماليه و عليه فلا يختص حق اطاعته تعالى بما يصل إلينا بالقطع بل اللازم هو الاحتياط حتى بالنسبه إلى التكاليف الاحتماليه نعم لو رخص الشارع فى ذلك لا يجب الاحتياط كما لا يخفى.

و استدلل له بأن الإقدام على ما لا يؤمن المفسده فيه كالإقدام على ما يعلم المفسده فيه و دعوى أن مقتضى قاعده اللطف إنه لو كان فى الفعل مفسده لوجب على الحكيم بيانه و حيث لم يبين ذلك كشف ذلك عن الإباحه.

مندفعه بأنه قد يكون المفسده فى الاعلام و يكون المصلحه فى كون الفعل على الوقف.

و فيه أنه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف و الإشكال و إلا لصح الاستدلال على البراهه بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحه.

هذا مضافاً إلى أن ما قيل من أن الإقدام على ما لا يؤمن المفسده فيه كالإقدام على ما تعلم فيه المفسده ممنوع و لو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل فان المفسده المحتمل فى المشتبه ليست بضرر غالباً ضروره أن المصالح و المفسدات التى هى مناطات الأحكام ليست براجعه إلى المنافع و المضار بل ربما يكون المصلحه فيما فيه الضرر و المفسده فيما فيه المنفعه و احتمال أن يكون فى الشبهه ضرر ضعيف غالباً لا يعتنى به قطعاً مع أن الضرر ليس دائماً ممّا يجب التحرز عنه عقلاً بل قد يجب ارتكابه أحياناً فيما كان الترتب عليه أهم فى نظره ممّا فى الاحتراز عن ضرره مع القطع فضلاً عن احتمال.

وفيه أولاً: إنّنا لانسلم إيجاب المولويه الذاتيه لله تعالى لطاعته المطلقه فى التكاليف الظنيه و الاحتماليه زائداً على الرجحان و الاستحباب كما لا توجب المولويه المذكوره وجوب تداوم ذكر تعالى و عدم الغفله عنه مع أن المناسبه بينهما و بين

مولويته المذكوره موجوده لأنّ مولويته تعالى دائميّه و مقتضاها هو تداوم ذكره و عدم الغفله عنه مطلقاً.

وثانياً: إنّ ذلك على تقدير التسليم صحيح مادام لم يجعل نفسه كأحد الموالى فى مقام الامتثال و إنّما فيجرى فيه تعالى ما يجرى فى حق الموالى العرفيه.

و قد دلّ مثل قوله تعالى (و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) على أنّ طريقته تعالى فى الاحتجاج ليس إلّا طريقه العقلاء من الاكتفاء بما وصل من الأوامر و النواهي فى مقام الامتثال و الاحتجاج.

وثالثاً: إنّ ذلك على تقدير التسليم مادام لم يستلزم محذور العسر و الحرج و الاختلال فى النظام و مع الإستلزام كما هو الظاهر تمنع عن وجوب ذلك الحق حكمه الرب المتعال.

ورابعاً: إنّ لطاعه الله سبحانه و تعالى درجات متعدده و مراتب مختلفه و ليس كل مرتبه واجبه كما يشهد لذلك إنّ من المراتب أن لا يطيع العبد إلّا إياه تعالى حتى فى المباحات مع أنّ المعلوم أنّ هذه المرتبه ليست بواجبه بالضروره.

و عليه فيمكن أن يكون الإطاعه فى المحتملات من المراتب الراجحه نعم يجب طاعته فيما يكون تركها منافياً لزيّ الرقيّه و العبيده.

وخامساً: إنّ نظريه حق الطاعه لو كانت صحيحه لزم الاحتياط فى جميع الموارد التى تحتمل فيها أنّ للمولى غرضاً لزومياً و لو لم يأمر به و ذلك لأنّ نظريه حق الطاعه ترجح فى اللب إلى لزوم رعايه احترام المولى إذ لا خصوصيه للفظ الطاعه الداله على تحقّق الأمر فلا يكون وجود الأمر و لو احتمالاً شرط للزوم هذا الاحترام

و عليه فلا فرق بين رعايه احترام المولى فى الأوامر المحتمله و بين رعايه احترامه فى الأغراض اللزوميه المحتمله مع أنه لم يلتزم به أحد بالنسبه إلى الأغراض المحتمله.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ عدم التكليف من ناحيه المولى يكشف عن عدم وجود الغرض اللزومى فلا يجب رعايه الأغراض المحتمله لعدم لزومها ولكن هذا صحيح فيما إذا لم نحتمل أنّ عدم التكليف من ناحيه وجود الموانع كما لا يخفى.

#### الوجه الرابع:

ما حكاه بعض الأعلام عن سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه من أنّ الاحتمال كالعلم منجز فيما إذا لم يتمكن المولى من البيان ألا ترى صحه احتجاج المولى على عبده بالاحتمال عند عدم تمكنه من البيان كما إذا منع من التكلّم فلا يقبح المؤاخذة حينئذٍ بالاحتمال لأنّه فى حكم البيان فى هذه الحال و معه لا يبقى موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان كما لاموضوع له عند العلم بالخطاب أو المراد و عليه فالبراءه العقليه ممنوعه بل يجب الاحتياط مع الاحتمال.

أورد عليه بعض الأعلام بأنّ هذا صحيح إذا علمنا بأنّ المولى عند ارتفاع المانع أمر أو نهى و أمّا إذا لم نعلم بذلك بل احتملنا أنّه لا يأمر و لا ينهى من جهه مزاحمه مفسده أو مصلحه فلا يكفى الاحتمال المذكور لوجوب الاحتياط عند الاحتمال فالأولى.

أن يقال: فى تقريب وجوب الاحتياط العقلى و منع البرائه العقليه إنّه لاشك فى أنّ العبد أحتاط فى أمور نفسه عند احتمال الإلزاميات ألا ترى أنه لو عطش و احتمل وجود الماء فى مكان جهله فى طلبه لثلا- يهلك من العطش و لم يترك الطلب و الاحتياط.

فإذا كان العبد فى أمور نفسه كذلك فالالتزام بالاحتياط فى أمور المولى واجب بالأولويه إذ ليس أمر إطاعته سبحانه و تعالى أدون من أغراض نفسه.

ولقائل أن يقول: إننا لانسلم ذلك في احتمال الإلزاميات بالنسبه إلى الأمور الشخصيه إلّا فيما إذا كان ترك الاحتياط موجباً للهلاكه فالدليل المذكور أخص من المدعى و هو لزوم الاحتياط في جميع المحتملات.

هذا مضافاً إلى أنّ ذلك صحيح فيما إذا لم يجعل المولى نفسه كسائر الموالى في كيفية الإطاعه و الامتثال و أمّا مع هذا الجعل كما هو ظاهر الأدله فلا يكون احتمال الإلزاميات منجزاً.

ومضافاً إلى أنّ لزوم الاحتياط بمجرد الاحتمال ينافى ما عليه الشريعة من كونها سمحه سهله فتحصل أنه لاحكم للعقل بالنسبه إلى وجوب الاحتياط عند احتمال التكليف و الله هو الهادى.

## التنبيهات:

### التنبيه الأول

أنّ جريان أصاله البراءه و الإباحه فى مشتبه الحكم مشروط بعدم جريان أصل حاكم عليهما لأن موضوع البراءه العقليه هو عدم البيان بالنسبه إلى الحكم الواقعى كما أنّ موضوع الإباحه الشرعيه هو الشكّ و عدم العلم بالحكم الواقعى و عليه فكل ما يكون بياناً و رافعاً للشكّ و لو تعبداً يتقدم على البراءه و الإباحه بالورود أو الحكومه و لا يفرق فى ذلك بين الشبهه الموضوعيه و الحكميه و قد عبّر عن هذا الأصل بالأصل الموضوعى باعتبار أنّه رافع لموضوع الأصل الآخر أو حاكم عليه.

و يتفرع عليه فروع منها أنّه لو شك فى حليّه أكل لحم حيوان مع العلم بقبوله التذكيه جرت أصاله الحليّه بخلاف ما إذا شك فى الحليه من جهه الشكّ فى قبوله للتذكيه و عدمه فإنه يحكم بالحرمة لجريان الأصل الموضوعى باعتبار أنّه رافع لموضوع الأصل الآخر حاكم عليه.

ويتفرع عليه فروع منها أنه لو شك في حليته أكل لحم حيوان مع العلم بقبوله التذكية جرت أصله الحليته بخلاف ما إذا شك في الحليه من جهة الشك في قبوله للتذكية و عدمه فإنه يحكم بالحرمة لجريان الأصل الموضوعى فيه و هو أصله عدم التذكية لأن من شرائطها قابلية المحل و هى مشكوكه فيحكم بعدمها و كون الحيوان ميتة هذا بالنسبة إلى الشبهه الحكيمه.

و أما الشبهه الموضوعيه فقد يقال إن اللحم المردد بين كونه من المذكى أو من الميتة لايجرى فيه أصله الإباحه فإن أصله عدم التذكية المقتضيه للحرمة و النجاسه حاكمه على أصالتي الإباحه الطهاره.

لايقال: إن استصحاب عدم التذكية بناء على جريانه يعارض مع استصحاب عدم الموت و الحرمة و النجاسه من أحكام الميتة و مع المعارضه فلايكون أصل موضوعى بالنسبه إلى أصالتي الإباحه و الطهاره لأننا نقول: بأن عدم التذكية و لو بالأصل موضوع لحرمة الأكل كما يشهد له استثناء «ما ذكيتم» من قوله «و ما أكل السبع» فى الآية الكريمة فلم يبح الشارع إلّا ما ذكى فيدل ذلك على إناطه إباحه الأكل بما ذكر اسم الله عليه و غيره من الأمور الوجوديه المعتبره فى التذكية فإذا انتفى بعضها و لو بحكم الأصل انتفت الإباحه و عليه و لايتوقف ثبوت الحرمة على ثبوت الموت حتى ينفى بانتفائه و لو بحكم الأصل و هو استصحاب عدم الموت.

هذا مضافاً إلى أنّ عنوان الميتة عنوان عدمى و هو مساوق لعنوان غير المذكى فلايكون أمراً وجودياً حتى لايمكن إثباته بأصله عدم التذكية و عليه فمع أصله عدم التذكية يصدق عنوان الميتة أيضاً لمساوقه العنوانين فى المعنى فلانفاه بين ترتب الحرمة و النجاسه على عنوان الميتة التى هى عباره شرعاً عن كلّ زهاق روح

انتفى فيه شرط من شروط التذكية و بين ترتبها على عنوان غير المذكى بعد وحدتهما فى المعنى.

اللهم إنا أن يقال: إنَّ الزهوق أمر وجودى و المفروض أنه مأخوذ فى معنى الميتة و عليه فلا يكون عنوان الميتة عدمياً.

و التحقيق أنَّ حرمة أكل اللحم مترتب على عدم التذكية بمقتضى قوله تعالى (إلا ما ذكيتم) و هكذا عدم جواز الصلاه بخلاف النجاسة فإنها مترتبة على عنوان الميتة و الموت فى عرف المشرع على ما صرح به فى مجمع البحرين زهاق النفس المستند إلى سبب غير شرعى كخروج الروح حتف الأنف أو بالضرب و غيره فيكون الموت أمراً وجودياً لا يمكن إثباته بأصالة عدم التذكية.

و عليه فيتم دعوى معارضه أصالة عدم التذكية مع أصالة عدم الموت فيساقطان فيرجع إلى قاعده الطهاره إلا أنَّ التحقيق جريان أصالة عدم التذكية مع أصالة عدم الموت لأنَّ مجرد كون عدم التذكية ملازماً للموت غير مانع من جريانهما فإنَّ التكفيك بين اللوازم فى الأصول العمليه غير عزيز ففى المقام يحكم بعدم جواز الأكل بمقتضى أصالة عدم التذكية و بالطهاره لأصالة عدم الموت.

و عليه فيتقدم أصالة عدم التذكية على أصالة الإباحه بالنسبه إلى الأكل بعد ما عرفت من أنَّ غير المذكى بنفسه موضوع للحرمة كما يتقدم أصالة عدم الموت على قاعده الطهاره بالنسبه إلى النجاسة لأنَّ الموت أمر وجودى و موضوع للنجاسة و يكون أصالة عدم الموت أصلاً موضوعياً بالنسبه إلى قاعده الطهاره التى كان موضوعها هو الشك فى الموت و عدمه و التفكيك فى اللوازم فى التبعديات لمانع منه فلاستعباد فى الجمع بين حرمة الأكل مع الحكم بالطهاره مع أنَّ لازم الحكم

بالحرمة هو النجاسة. ثم لا يذهب عليك أن جريان الأصل الحاكم و هو أصله عدم التذكية موقوف على كون غير المذكى موضوعاً مركباً من الحيوان الزاهق روحه و غير الوارد عليه التذكية لاموضوعاً متصفاً بعدم رعايه التذكية الشرعيه إذ أصله عدم التذكية لاتثبت الاتصاف.

و أيضاً جريان أصله عدم التذكية مشروط بما إذا لم يكن عموم يدل على قابليه كل حيوان التذكية و إلا فلامجال لجريان الأصل المذكور.

و أيضاً جريان أصله عدم التذكية يتوقف على ما إذا لم يكن أصلاً موضوعياً آخر يدل على قبوله للتذكية كما إذا شك مثلاً فى أن الجلل فى الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته للتذكية أم لا فأصله قبول الحيوان للتذكية مع الجلل محكمه و مع أصله قبوله للتذكية لامجال لأصله عدم تحقّق التذكية فهو قبل الجلل كان يطهر و يحل بالفرى مع سائر شروطها فالأصل أنه كذلك بعده.

فتحصّل: أن مع جريان أصله عدم التذكية يحكم بحرمة أكل اللحم و عدم جواز الصلاة فيها و أمّا النجاسة فهى غير مرتبه على غير المذكى حتى يحكم بثبوتها مع جريان أصله عدم التذكية بل هى مرتبه على عنوان الميتة و هو أمر وجودى و مع جريان أصله عدم الموت يحكم بعدم النجاسة.

ثم لا يخفى عليك أن المتصف بالموت هو الحيوان لا اللحم و الشاهد لذلك أنه لا يقال: مات اللحم و الجلد بل يقال مات الحيوان و عليه فالتذكية صفه فى الحيوان لافى أجزائه و مقتضى ذلك عدم جريان أصله عدم التذكية فى الجلود و اللحوم و غيرهما من الأجزاء المنفصله المردده بين كونها من المذكى أو غير المذكى.

فإذا عرفت عدم جريان أصله عدم التذكية فى الأجزاء من الحيوان أمكن الأخذ بقاعده الطهاره و حليه الاستعمال فى اللحوم و الجلود المستورده من بلاد الكفار مع



احتمال تزكيه حيوانها فيها أو في بلاد المسلمين ثم نقلوها إلى بلادهم نعم لا يجوز أكل هذه اللحوم لاشتراط العلم بالتذكيه في جواز الأكل فلا تغفل.

ومنها: أنه لو شك في الحكم الوجوبى أو التحريمى لأجل الشكّ فى النسخ فإنه تجرى فيه أصل موضوعى و هو أصاله عدم النسخ و معها لاتصل النوبه إلى أصاله الإباحه و البراءه عن التكليف.

ومنها: أنه إذا شك فى مال أنه حلال التصرف أو حرامه فإن كان الشك بعد إحراز كونه مال الغير فى طيب نفس مالكه و عدمه فالأصل الموضوعى و هو أصاله عدم الطيب و لو بالعدم الأزلى يمنع عن جريان أصاله الإباحه و يحكم بحرمة التصرف فيه.

و إن شك فى كونه مالاً للغير و عدمه فإن كان هذا الشك عارضياً بعد معلوميه كونه ملكاً للغير و إنما الشك من ناحيه احتمال تحقّق بعض الأسباب الملكيه و عدمه فلامجال لأصاله الإباحه مع جريان استصحاب حرمة التصرفات الثابته سابقاً و إن كان الشكّ سارياً إلى أوّل وجوده مثل الثمره التى تردد بين كونه من بستان نفسه أو بستان غيره فالمسأله مبتنيه على أنّ المراد من قوله عليه السلام «لا يحل مال إلا من حيث ما أحله الله» هل يستفاد منه اشتراط حليه المال على تحقّق أمر و عنوان و حيثيه وجوديه على نحو مفاد كان التامه فيستصحب عدم الأزلى عند الشك و معه لا يبقى مجال لأصاله الحليه و الإباحه بخلاف ما إذا لم يكن كذلك كما هو واضح.

## التنبیه الثاني

فى رجحان الاحتياط و يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأوّل: فى رجحان الاحتياط فى الشبهات البدويه سواء كانت وجوبيه أو تحريميه أو كانت موضوعيه أو حكميه.

و الوجه فيه هو حكم العقل بأن الاحتياط لإدراك الواقع حسن لأن ما فى الواقع تكاليف فعليه للمولى و لها ملاكات واقعيه و إن كان الجهل بلزومها عذراً فى مخالفتها و قوله عليه السلام كل شىء فى حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه شاهد على وجود الحكم و ثبوته حال الجهل بحيث يمكن أن يصير معلوماً.

هذا مضافاً إلى الأخبار الكثيره الداله على الأمر بالاحتياط ثم إن الظاهر من أوامر الاحتياط هو المولويه و الاستحباب جمعاً بينها و بين أخبار البراءه.

و لازم ذلك استحقاق الثواب على إطاعه أوامر الاحتياط مضافاً إلى الثواب المرتب على نفسه.

المقام الثانى: فى رجحان الاحتياط فى العبادات المحتمله و لإشكال فيه كما إذا دار الأمر بين الوجوب و الاستحباب للعلم بالأمر فيه فيمكن من نيه القربه بإتيانه بقصد الأمر المعلوم بالإجمال.

و أما إذا دار الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب من الإباحه أو الكراهه يشكل حسن الاحتياط من جهه أن العباده لابدّ فيها من نيه القربه و هى متوقفه على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً و لاعلم بذلك فى الفرض المذكور.

ويمكن الجواب عنه: بأن اللازم فى صحه العباده مطلق الداعى القربى فإن الانبعاث عن احتمال الأمر داع قربى إلهى لأنه مظهر من مظاهر الإخلاص و أتا للمولى و هو يوجب التقريب ذاتاً إليه بلا حاجه إلى محل.

### التنبیه الثالث

فى قاعده التسامح فى أدله السنن و استدللّ لها بأخبار «من بلغ» على جواز الحكم باستحباب شرعى اصطلاحى لكل مورد فيه خبر يدل على طلب فعله و لو

كان الخبر ضعيفاً و هذا هو معنى قاعده التسامح فى أدله السنن إذ يسامح فى سند الاخبار الداله على استحباب فعل شىء من الأشياء و هنا روايات:

منها: صحيحه هشام بن سالم عن أبى عبدالله عليه السّلام قال من سمع شيئاً من الثواب على شىء فصنعه كان له و إن لم يكن على ما بلغه (كما بلغه خ - ل) و غير ذلك من الأخبار و لإشكال فيها من حيث السند و إنما الكلام فى أمور:

الأمر الأوّل:

أن موضوع هذه الأخبار هو البلوغ أو السماع و مقتضى تفرع العمل عليهما بقوله عليه السّلام فصنعه او فعمله إن الداعى إلى العمل هو نفس البلوغ و السماع و حيث إن البلوغ و السماع لا يسا و قال الحجية فلامحاله يعمان الموارد التى لا يكون البلوغ و السماع حجه كالأخبار الضعيفه.

الأمر الثانى:

إنه لادلاله لهذه الأخبار على استحباب نفس العمل لأنّ الموضوع فيها ليس ذات العمل حتى يمكن استكشاف الأمر من ترتب الثواب عليه بعنوان الجزاء و الاستحقاق بدعوى أنه لاوجه لهذا الترتب إلّا تعلق الأمر به فيكون نظير من سرح لحيته فله ثواب كذا فى دلالة ترتب الثواب على استحباب نفس العمل بل الموضوع فيها هو العمل المأتى به بداعى احتمال الأمر و عليه فلادلاله لهذه الأخبار إلّا على ترتب الثواب على العمل المأتى به بداعى احتمال الأمر و لعله من جهه الإرشاد و التفضل إلى ما حكم به العقل من استحقاق الثواب على العمل المأتى به بداعى احتمال الأمر و هو الاحتياط.

ص: ٢٢٨

ويشهد له لسان الدليل و هو ظهور الفاء فى قوله فعمله او فصنعه فى التفرع على بلوغ الثواب فإنه يدل على أن الثواب المجعول فى الروايات المذكوره ليس مرتباً على ذات العمل بل مرتب على العمل المأتى به بداعى احتمال الأمر.

و دعوى أن الداعى إلى العمل لا يوجب و جهاد عنوانا يؤتى به بذلك الوجه و العنوان لأنه حيثيته تعليليه لاتقيديه.

مندفعه بأنها صحيحه بالنسبه إلى العمل الخارجى الذى أتى به لبالنسبه إلى لسان الدليل و عليه فجعل الثواب على العمل المتفرع على السماع لا يكشف عن أمر آخر تعلق بهذا العمل مع هذا العنوان و العمل المأتى به بداعى احتمال الأمر مما يحكم العقل باستحقاق الثواب عليه و هو موضوع يقتضى بنفسه الثواب مع قطع النظر عن الأمر الشرعى لأنه احتياط و انقياد فلا يكشف جعل الثواب عليه عن تعلق الأمر بالعمل المأتى به بداعى احتمال الأمر فضلاً عن نفس العمل مع قطع النظر عن تفرعه على السماع.

و مع عدم كشف الأمر لامجال للحكم باستحباب العمل المأتى به بداعى احتمال الأمر فضلاً عن نفس العمل.

الأمر الثالث:

أن لسان أخبار من بلغ هو مجرد الأخبار عن فضل الله سبحانه و تعالى بإعطائه الثواب الذى بلغ و إن كان غير مطابق للواقع و من المعلوم أنها غير ناظره إلى أن العمل يصير مستحباً لأجل طرد عنوان البلوغ و أيضاً لا يكون مفادها إسقاط شرائط حجيه الخبر من العدالة و الوثاقه فى المستحبات.

ثم إن البلوغ حيث كان أعم من البلوغ المعتبر فلاوجه لما ذهب اليه بعض من أنه لايشمل الخبر الضعيف.

ص: ٢٢٩

#### الأمر الرابع:

إن مفاد أخبار من بلغ هو تفضل الثواب على من أتى بالعمل بداعى الثواب و رجائه كما يشهد له التفرع على بلوغ الثواب فى مثل قوله عليه السلام من سمع شيئاً من الثواب على شىء فصنعه أو نعمله كان له أجر ذلك و عليه فلا يترتب الثواب على ما إذا أتى بالعمل لغرض آخر.

#### الأمر الخامس:

إن المحكى عن الشهيد الثانى قدس سره أن الأكثر ذهبوا إلى التسامح فى أدله السنن و الآداب و الفضائل و المواعظ و أشباهها و المحكى عن الشيخ الأعظم قدس سره أنه ذهب إليه نظراً إلى أن العمل بكل شىء على حسب ذلك الشىء و العمل بالخبر الوارد فى الفضائل نشرها و الوارد فى المصائب ذكرها للإيكاء قائلاً بأن العقل يحكم بحسن العمل مع الأمن من حضره الكذب و أن عموم النقل كما فى النبوى و روايه الإقبال يقتضى استحبابه.

أورد عليه بأن التقابل بين الكذب المخبرى و الصدق المخبرى بالعدم و الملكة لأن الكذب المخبرى هو القول الذى لا يعتقد بموافقته مع الواقع بخلاف الصدق المخبرى فإنه القول الذى يعتقد بموافقته و عليه فالكذب المخبرى قول بغير علم و يندرجه الحكايه عنه فى الكذب القبيح عقلاً و المحرم شرعاً و لا يختص قبح الكذب عقلاً بصوره الإضرار كما لا اختصاص شرعاً بذاك و عليه فنشر الفضيله التى لاحجه عليها أو ذكر المصيبه التى لاحجه عليها قبيح عقلاً و محرم شرعاً فكيف يمكن أن يعمها أخبار من بلغ.

أجيب عنه بأن نشر الفضيله أو ذكر المصيبه يخرج عن الكذب بعد ورود أخبار من بلغ للترغيب إلى النشر أو الذكر فمن أخبر بالفضيله أو المصيبه أخبر بحجه

شرعيه و هي أخبار من بلغ و الإخبار بالحجه الشرعيه لا يكون كذباً هذا مضافاً إلى أن قبح الكذب و حرمة اقتضائي ولذا يجوز بعروض مصلحه من المصالح المهمه و عليه فلا مانع من أن يرفع اليه من قبح الكذب بسبب مصلحه أقوى من مفسده الكذب.

على أن نشر الفضليه أو ذكر المصيبه بعنوان احتمال الصدور أو الوقوع لا يكون كذباً أصلاً كما لا يخفى.

الأمر السادس:

إنّ بعض الأعلام قال لانضائق عن ترتب الثواب في كل مورد صدق فيه بلوغ الثواب سواء كان ذلك بفتوى فقيه باستجاب شيء أو بنقل روايه في ترتب الثواب على عمل كما لافرق بين الدلاله المطابقه و بين الدلاله الالتزاميه.

و لقائل أن يقول إنّ أحاديث من بلغ منصرفه عن الإخبار بالحدسيات و الفتاوى من الحدسيات دون الحسيات و الروايات و عليه فلا تشمل الفتاوى.

الأمر السابع:

أن أخبار من بلغ هل يشمل ما بلغ فيه الثواب الذي قامت الحججه على حرمة أو لا تشمل.

يمكن القول بانصراف أخبار من بلغ عن مورد قيام الحججه على حرمة هذا مضافاً إلى معارضه الدلاله الالتزاميه في إثبات الثواب مع الدلاله الالتزاميه في إثبات العقاب و مع المعارضه لادليل على ترتب الثواب.

الأمر الثامن:

إن الكراهه هل تكون ملحقه بالاستحباب في جواز التسامح في أدلتها اولاً ذهب المشهور إلى الأول و هو يتوقف على أحد أمور اما تنقيح المناط بدعوى أن المناط في التسامح في المستحبات هو عدم كونها إلزاميه و هذا المناط موجود في

ص: ٢٣١

المكروهات و هو كما ترى أو بدعوى أن المناط في التسامح هو الترغيب نحو تحصيل الثواب من دون خصوصيه فيما يثاب عليه.

### وهو محل تأمل لعدم القطع بالمناط

و اما دعوى أنّ ترك المكروه مستحب فقد بلغ استحباب الترك بالالتزام و هذا خلاف التحقيق لأن كل حكم تكليفي لا ينحل إلى حكيمين فعلاً- و تركاً و اما دعوى أنّ ترك المكروه إطاعه للنهي التنزيهي و هو ممّا يثاب عليه و هو لا يساعد أخبار من بلغ بظهورها في الوجوديات و لاتشمل التروك و العدميات اللهمّ إلّا أن يكتفى فيه بقول المشهور.

الأمر التاسع:

إنه قد يقال لافرق بين القول بدلاله أخبار من بلغ على استحباب ذات العمل و عدمها لترتب الثواب على العمل في الصورتين فلافائده في البحث عن استحباب ذات العمل و عدمه.

ذكروا في الجواب عن هذا المقال فوائد للبحث منها أنه يجوز المسح ببله المسترسل من اللحيه لو دل الدليل الضعيف على استحباب غسله في الوضوء بناء ثبوت الاستحباب الشرعي لذات العمل بأخبار من بلغ.

و لا يجوز ذلك بناء على عدم ثبوت الاستحباب الشرعي و الوجه فيه عدم إحراز كون لحيه المسترسل من أجزاء الوضوء.

أورد عليه بأن غسل المسترسل حيث كان مستحباً مستقلاً في واجب أو مستحب لا يجوز المسح ببلته حتى على القول باستفاده استحباب نفس الغسل من أخبار من بلغ.

ص: ٢٣٢

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال: على تقدير القول بكون غسل لحيه المسترسل مستحباً لغير ان جزء من الأجزاء المستحبه يمكن أن المسح برطوبه غير الأجزاء الأصليه.

ومنها: أن الوضوء الذى دل خبر ضعيف على استحبابه لغايه من الغايات كقراءه القرآن أو النوم فعلى القول باستفاده استحباب نفسى من أدله التسامح فى السنن يرتفع الحدث به بخلاف ما إذا لم نقل بذلك.

أورد عليه بأنه لم يثبت أن كل وضوء مستحب رافع للحدث الأترى أن الوضوء للخبث أو الحائض مستحب فى بعض الأحوال و معدلك لا يرتفع به الحدث.

اللهم إلاً أن يقال: إن عدم ارتفاع الحدث فيهما إنما هو من جهة عدم قابليه المورد فهذه الثمره تامه ولكنّها مبنيه على القول بعدم استحباب الوضوء نفسياً من دون أن يقصد به غايه من الغايات و أما على القول باستحبابه كذلك فلاتتم الثمره المذكوره إذ عليه يكون نفس الوضوء مستحباً رافعاً للحدث ثبت استحبابه لغايه خاصه أو لم يثبت و إلى غير ذلك من الفوائد.

#### التنبیه الرابع

إنه ربّما يتوهم عدم جريان البراءه فى الشبهه التحريميه الموضوعيه بعد ما قام الدليل مثلاً على حرمه الخمر لوجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعيه و لا يحصل العلم بالامتنال إلاً بالاجتناب عن كل ما احتمال حرمة و بعباره أخرى ليس الشك فى مثله فى التكليف بل الشك فى مقام الامتنال و مقتضى القاعده فيه هو وجوب الاحتياط.

و تحقيق ذلك يتوقف على ملاحظه صور متعلق النواهي.



أحدها: أن يكون النهى متعلّقاً بصرف وجود طبيعه الفعل و هو أول الوجود و ناقض العدم الكلى بحيث لو أتى بصرف الوجود عصى و سقط النهى و جاز الإتيان بالباقي ففي هذه الصورة لامجال للبراءه.

لأن امتثال النهى يكون منوطاً بترك جميع الوجودات و إلّا لما حصل العلم بالامتثال.

أورد عليه بأن الشك في انطباق متعلّق النهى مجرى للبراءه فإنه بعد إن كان الطبيعه عين الفرد و منطبقاً عليه أصبح الشك في الشبهه التحريميه شكاً في سعه دائره المحركيه المولويه باعتبار شموليه النهى.

ويمكن الجواب عنه: أولاً: بأن لازم ما ذكر هو عدم وجوب الاجتناب عن أطراف المعلوم بالإجمال لأن الشك في شمول النهى لكل طرف ينتهى إلى الشك في سعه دائره المحركيه المولويه و يكون الشك في مصداقيه شىء للمعلوم بالإجمال.

وثانياً: بأن الشك في هذه الموارد شك في ناحيه الامتثال بعد العلم بالاشتغال و مقتضى العلم بالاشتغال هو وجوب الاحتياط.

وثانيها: هو أن يكون النهى متعلّقاً بذات طبيعه الفعل و حيث إنّ الطبيعه ملحوظه بعنوان المرآه إلى الوجودات الخارجيه لابنحو الموضوعيه مع قطع النظر عن الوجودات الخارجيه ينحل الحكم تحريماً بعد المصاديق الخارجيه و عليه فلو شك في كون شىء مصداقاً للطبيعه يرجع الشك إلى ثبوت التكليف زائداً على المصاديق الأخرى المعلومه فيكون مجرى للبراءه لأن الشك في سعه التكليف و ضيقه و يلحق به ما إذا تعلّق النهى بالطبيعه على نحو مطلق الوجود أى العام الاستغراقى.

فإن النهى فيه أيضاً ينحل إلى الأفراد المعلومه و المشكوكه و يجوز الرجوع في الأفراد المشكوكه إلى البراءه.

وثالثها: و هو أن يكون النهى أو الزجر متعلقاً بمجموع أفراد الطبيعه بحيث لو ترك فرداً واحداً امتثل و لو أتى ببقية الأفراد.

و السرّ في ذلك ان المفسده في مجموع وجودات الفعل في زمان خاص أو مكان خاص فإذا ترك أحدها لم يأت بالمجموع و يتحقق الامتثال.

ورابعها: ان يرجع النهى إلى طلب العنوان الانتزاعى عن مجموع التروك الذى عبر عنه في محكى كلام المحقق النائينى بالموجبه العدوله المحمول كقوله كن لشارب الخمر فهو لا يتحقق إلّا بمجموع التروك فلو شرب الخمر و لو دفعه لم يتحقق هذا العنوان و هو عنوان لشارب الخمر فإذا شك في مورد أنه مصداق ذلك أولاً لايجرى فيه البراءه لأن الشك في المحصل و اللازم فيه هو الاحتياط.

هذا كله بالنسبه إلى مقام الثبوت و أما بالنسبه إلى مقام الإثبات فالظاهر أن النواهي تعلّقت بذات الطبايع و هو الصوره الثانيه إذ لاتحتاج تلك الصوره إلى مؤونه زائده بخلاف إرادته صرف الوجود أو مجموع أفراد الطبيعه أو العنوان الانتزاعى.

ثم إن الطبيعه في الصوره الثانيه ملحوظه بعنوان المرآه إلى أفرادها فينحل النهى إلى الأفراد المعلومه و المشكوكه فيجرى البراءه في المشكوكه منها.

و هكذا الأمر لو تعلّق النهى بالطبيعه على نحو مطلق الوجود أى العام الاستغراقى فإن النهى فيه أيضاً ينحل إلى المعلوم و المشكوك فيجرى فيه البراءه و ممّا ذكر في المقام يظهر جواز الصلاه في اللباس المشكوك إنه ممّا لا يؤكل لحمه و دعوى أن النواهي عن الموانع في المركبات مثل الصلاه ظاهره في كون متعلقها هو صرف وجود الموانع و معه لا مجال للبراءه بعد كون صرف الوجود ملحوظاً بنحو

الموضوعيه لا- الطريقيه بل اللازم هو الاحتياط إلاً أن يقال إنَّ النهى فى المركبات يمكن أن يكون بنحو العموم البدلى عن كل فرد و معه فدعوى ظهوره فى خصوص صرف الوجود محتاجه الى مؤونه زائده.

و لو شك فى كون النهى بنحو صرف الوجود أو ذات الطبيعه لكان الشك فى التكليف الزائد فيجرى فيه البراهه أيضاً.

### التنبه الخامس

إنَّ ملاك حسن الاحتياط و رجحانه فى الشبهات البدويه هو إدراك الواقع من التكاليف الفعلية ذات ملاكات واقعية إذ الجهل بلزومها يكون عذراً فى مخالفتها و جعل العذر لا يوجب رفع أصل الأحكام الواقعية بحيث لا يكون للجاهل حكم فى الواقع بل جعل العذر يكون بمعنى رفع الثقل من ناحيه تلك التكاليف.

و هذا الملاك بعينه موجود فى موارد قيام الأمارات بعد ممنوعيه التصويب لأن الواقع باقٍ على حاله و لو مع قيام الأمارات على خلافه و مع بقاء الأحكام الواقعية مع ملاكاتهما كان الاحتياط فى مورد الأمارات أيضاً راجحاً لأنه يوجب إدراك الواقع و هو حسن.

و لا فرق فى رجحان الاحتياط بين كون الاحتياط فى الأمور المهمه كالدماء و الفروج و الأموال و بين كونه فى غيرها كما لاتفوت بين كون احتمال التكليف قوياً أو ضعيفاً نعم لو استلزم الأخذ بالاحتياط فى جميع موارد الأمارات و الشبهات البدويه اختلالاً للنظام فالاحتياط الموجب لذلك قبيح بل ليس براجح بل سقط التكاليف الواقعية التى توجب الجمع بين محتملاته الإخلال بالنظام عن الفعلية الباعثه أو الزاجريه كما لا يخفى.

و عليه فاللازم هو التبعض فى الاحتياط إما باختيار الاحتياط فى الشبهات العرضيه ما لم يوجب الاختلال و إما باختيار التبعض من أول الأمر بحسب الاحتمالات أو بحسب المحتملات كالاختياط فى المظنونات أو كالاختياط فى الدماء و الفروج و حقوق الناس.

ثم لا يذهب عليك أن الآثار الوضعيه لا تزول بالبراءه أو الإباحه و إنما المرتفعه بهما هى آثار الأحكام التكليفته من العقوبه و المؤاخذه.

### التنبه السادس

إن مورد البراءه ما يكون رفعه أو وضعه بيد الشارع و عليه فلو شك فى القدره العقليه فى مورد من الموارد لامجال للبراءه عند الشك فيها بل يحكم العقل بعد العلم بالخطاب بالاحتياط بالإقدام على الفحص عن القدره و عدمها نعم تجرى البراءه فى القدره الشرعيه كالأستطاعه إذا شك فيها.

### التنبه السابع

إنه إذا شك فى كون الواجب تعينياً أو تخييرياً أو عينياً أو كفاثياً فمقتضى مقدمات الحكمه هو كونه تعينياً و عينياً و نفسياً لأن إرادته غير ذلك يحتاج إلى مؤونه زائده هذا بناء على تماميه مقدمات الحكمه و إن لم تكن مقدمات الإطلاق تامه فقد يقال بالبراءه فى الشك بين التعينى و التخيرى بدعوى أن خصوصيه التعينيه زائده على أصل الوجوب فتكون مجرى البراءه.

أورد عليه بأن خصوصيه التعينيه امر يتتزع عن عدم جعل عدل له و ليس هو بنفسه مجعولاً شرعياً فلايشمله حديث الرفع فتأمل.

و أما جريان البراءة بالنسبة إلى وجوب العدل ففيه ان رفع وجوبه يوجب التضيق على المكلف و هو خلاف الامتنان فلايجرى البراءة فالمرجع حينئذ هو قاعده الاشتغال.

و دعوى إن الشئيين إذا اتحدا في الأثر فاللازم عند العقل أن يكون ذلك الأثر مستنداً إلى القدر المجمع فيجربى البراءة بالنسبة إلى الخصوصيه مندفعه بأن التخيير و إن كان راجعاً إلى تعلق الحكم بالجامع عقلاً-ولكن لو كان مراد المولى ذلك العنوان الخاص الذى جعله مورداً للتكليف على وجه التعيين لم يكن للعبد عذر حيث يعلم توجه الخطاب بالنسبة إلى العنوان المخصوص فلاوجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات بإمكان إرجاعها إلى الجامع الحقيقى لظهور الخطابات الشرعيه فى تعلقها بالأشياء الخاصه و رفع اليد عن هذا الظاهر خلاف الظاهر و بالجمله العرف لايحكم بالاعتذار فى ترك الخاص الذى يكون مورداً للخطاب بمجرد احتمال كون الخطاب فيه بديلاً من دون فرق بين أن يمكن إرجاع الخطاب إلى جامع واحد و أن لايمكن و ذلك لفرض تعلق الخطاب بالخاص.

و التحقيق أن يقال إن مرجع الشك فى كون الوجوب تعينياً أو تخييرياً هو الشك فى جعل التضيق و عدمه فيجربى فيه أصاله البراءة و لافرق فيه بين كون الوجوب فيهما من سنخ واحد أو من سنخين لجريان أصاله البراءة بالنسبة إلى التعيين و ليست تلك الأصاله متعارضه لجريانها بالنسبة إلى التخيير لعدم جريانها بالنسبة إلى التخيير لأنه يوجب التطبيق و هو خلاف الامتنان.

إلا أنه يبقى فى المقام أنه يدفع هذا النزاع مراجعه العرف فمن سمع نداء المولى يا كرام زيد فأجابه يا كرام العمرو معتذراً بأنى احتملت كون تعلقه بالزيد بديلاً و كان بدله العمرو و لم أقطع أنه متعلق به معيناً فهل تراهم يعدونه معذوراً عندهم حاشا و كلاً.

و عليه فتعلق الخطاب بعنوان مخصوص يوجب لزوم مراعاته عند عرف العقلاً و عليه يتحد حكم ما إذا لم يكن إطلاق مع ما إذا كان إطلاق فكما ينتج مقدمات الإطلاق تعيينه المشكوك و عينيته و نفسيته فكذلك يكون مقتضى ما إذا لم يكن إطلاق لما عرفته من بناء العرف فلا فرق بينهما في أن المشكوك في الأمور المذكوره محمول على التعينى و العينى و النفسى فلا تغفل.

## التنبیه الثامن

فى جواز الأخذ بالإباحه فى الشبهات الموضوعيه التحريميه قبل الفحص أخذ بعموم أدلتها و قوله عليه السّلام فى ذيل روايه مسعده بن صدقه و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غيره أو تقوم به البينه فإن ظاهره حصول الاستبانة و قيام البينه لا بالتحصيل.

اللّهمّ إلّا أن يقال: بأن مثل روايه مسعده واردة فى موارد وجود الأماره الشرعيه على الحليه فلا تشمل المقام.

هذا مضافاً إلى صحيحه زراره حيث قال قلت لأبى جعفر عليه السّلام فهل علىّ إن شككت فى أنه أصابه شىء أن أنظر فيه قال لا فإنّها صريحه فى عدم لزوم الفحص فى الشبهه الموضوعيه التحريميه.

ولكنّها مختصه بباب النجاسات هذا مضافاً إلى معارضتها مع صحيح محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل فى الصلاه فعليك إعاده الصلاه و إن أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه ثمّ صليت فيه ثمّ رأيت بعد فلا إعاده عليك و كذلك البول.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إن التعليل المذكور فى صحيحه زراره أى قوله عليه السّلام «ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذى وقع من نفسك» يستوجب التصرف فيها بالحمل على الاستحباب.

فتحصّل أنه لا يلزم الفحص في الشبهات الموضوعية التحريمية بصريح صحيحه زواره و إطلاق الروايات الداله على الإباحه من دون تقييد بالفحص.

نعم يمكن أن يقال إنّ الصحيحه المذكوره لاتدلّ إلّا على عدم لزوم النظر و من المعلوم أن النظر غير الرؤيه لاحتياج النظر إلى تفتيش و إعمال مقدمات كما يرشد إليه بعض موارد الاستعمالات كقوله عليه السّلام من نظر في حلالنا و حرامنا فله كذا فإنه ليس مجرد الرؤيه التي لاحاجه فيها إلى أى مقدمه من المقدمات و عليه فنفي الأخص و هو النظر لايدل على نفى الأعم و هو الرؤيه و عليه فيمكن أن يقال بعدم وجوب الفحص فيما إذا احتاج إلى المقدمات بخلاف ما إذا لم يكن كذلك لحصول العلم بمجرد الرؤيه لمن شك في بقاء الليل و عدمه و هو على سقف مرتفع و الهواء لاغيم فيه بحيث إذا فتح عينيه إلى مطلع الفجر تبين له الأمر.

و دعوى أن الشك في هذا المورد أيضاً صادق بالفعل فيشملة أدله الإباحه مندفعه بانصرافه عما يذهب بأدنى التفات و عليه فلا يؤمن لترك الاحتياط بعد اختصاص صحيحه زواره بنفى ما يحتاج إلى إعمال المقدمات هذا كله بالنسبه إلى الشبهات الموضوعية التحريمية.

و أما بالنسبه إلى الشبهات الموضوعية الوجوبية فقد اختلف فيها بين الأعلام في وجوب الفحص و عدمه ذهب بعض إلى عدم وجوب الفحص في مسأله الفحص عند الشك في تحقّق المسافه و عدمه. لإطلاق دليل الأصل و عدم الدليل على التقييد لأن الشبهه موضوعيه و يظهر الترديد من الشيخ الأعظم في وجوب الفحص و عدمه من ناحيه أصاله العدم التي لايعتبر فيها الفحص عند إجرائها في الموضوعات و من ناحيه تعليق الحكم بالقصر على المسافه النفس الأمرية فيجب لتحصيل الواقع عند الشك إما الجمع و إما الفحص و الأول منتف هنا إجماعاً فتعين الثاني انتهى.

و فيه أن تعليق الحكم بالقصر على المسافه النفس الأمريه لا يوجب عدم جريان الأصل عند الشك و تحصيل الواقع و إن كان واجباً مع قطع النظر عن هذا الأصل الجارى فى الموضوع للعلم الإجمالى بوجوب أحد التكليفين لكن الأصل المفروض يوجب انحلاله.

ألا إن الأحوط مع ذلك الفحص لأن الأصل النافى للتكليف إما عقلى كالبراءه و إما نقلى كحديث الرفع و استصحاب العدم و على كل حال لا مجرى له قبل الفحص أما العقلى فلوضوح أن ملاكه عدم البيان و مع عدم الفحص يشك فى تحققه إذ ليس المراد بالبيان المعتبر عدمه البيان الفعلى بل الأعم منه و ممّا يظفر به بعد الفحص بالمقدار المتعارف و لافرق فيه بين الشبهه الحكيمه أو الموضوعيه لو حده الملاك.

و أما النقلى فلإمكان دعوى انصراف الشك و عدم العلم عن مورد يمكن تحصيل العلم فيه بسهولة و بمقدار متعارف من الفحص.

فالأدله المعلقه للترخيص على هذين العنوانين غير شامله للشك الابتدائى قبل الفحص و بعد عدم المؤمن من طرف الشرع و احتمال وجود البيان على وجه يظفر به بعد الفحص يجب بحكم العقل الاحتياط أو الفحص و سيأتى بقيه الكلام فى شرائط الأصول إن شاء الله تعالى.





في أصله التخيير فيما إذا دار الأمر بين المحذورين اللذين لا ثالث لهما كالدوران بين الفعل والترك مثل وجوب شيء وحرمة فقط وإنما قيّدنا الدوران بالوجوب والحرمة فقط لأن احتمال شيء آخر من الأحكام غير الإلزامية يوجب رجوع الشك فيه إلى الشك في التكليف فيمكن الأخذ فيه بالبراءة ويخرج عن الدوران بين المحذورين والعلم بأصل الإلزام كما أنه لا دوران بين المحذورين فيما إذا كان أحد الطرفين بخصوصه مورداً للاستصحاب لانحلال العلم الجمالي إلى العلم التفصيلي والشك البدوي فيمكن الرجوع فيه إلى البراءة.

ثم تحقيق الحال في مورد الدوران بين المحذورين يقتضى البحث في مقامات:

المقام الأول: في دوران الأمر بين المحذورين في التوصليات مع وحده الواقعه ولا يخفى أنه إذا حلف مثلاً على سفر معين وتردد في أنه حلف على فعله أو تركه فالأقوال فيه متعددة:

(١) الحكم بالإباحة الظاهرية نظير الحكم بالإباحة عند دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب.

(٢) التوقف بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهراً ولا واقعاً.

٣) تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب لأولويه دفع المفسده من جلب المنفعه.

٤) الحكم بالتخير الشرعى كالتخير بين المتعارضين.

٥) الحكم بالتخير العقلى بين الفعل والترك بمناط الاضطرار عند عدم ترجيح أحدهما على الآخر وهذا هو المختار.

أما القول الأول فقد استدلل له بأمر:

الأمر الأول: هو الاستدلال بعموم أدله الاباحه الظاهريه مثل قوله عليه السّلام: كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه بدعوى أنّ الظاهر من قوله عليه السّلام حتّى تعلم هو الحكم بالحليّه مادام لم يحصل العلم التفصيلى وعليه فمع الإجمال يصدق أنّه لم يعلم تفصيلاً فمقتضى العموم وعدم وجود المانع لاعقلاً ولانقلاً هو الحكم بالإباحه الظاهريه.

ويمكن أن يقال: إنّ أدله الاباحه تنصرف إلى محتمل الحرمة وغير الوجوب و وجهه ظاهر لاختصاص تلك الأدله بما إذا كان طرف الحرمة هى الإباحه والحليه وليس فى باب الدوران بين المحذورين احتمال الإباحه والحليه بل يكون مقابل الحرمة هو الوجوب كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى أنّ أدله الإباحه الشرعيه مختصه بالشبهات الموضوعيه فلا تجرى فى الشبهات الحكميه فهو أخص من المدعى.

الأمر الثانى: هو الاستدلال بالبراءه العقليه بدعوى أنّ الوجوب والحرمة غير معلومين فمقتضى قاعده قبح العقاب بلا بيان هو عدم العقوبه لا على الوجوب ولا على الحرمة ويمكن أن يقال إنّ العلم بجنس التكليف وهو الالزام يكفى فى ارتفاع

موضوع البراءة العقلية لأن العلم بجنس التكليف بيان ويوجب الاحتياط بينهما ان أمكن كما اذا علم بان هذا أمّا خمر حرام أو ذاك مائع خاصّ الذى يجب شربه بنذر ونحوه فيجب عليه ترك شرب محتمل الخمريه وشرب ما احتمل وجوب شربه بنذر ونحوه ومع البيان لا مجال للبراءة العقلية وان لم يمكن الاحتياط كما اذا دار الأمر بين الفعل والترك فى شىء واحد حكم العقل بالترخيص فى الفعل والترك بمناط الاضطرار فمع فرض حصول الترخيص بحكم العقل بمناط الاضطرار لا حاجه إلى الترخيص الظاهرى بمناط قبح العقاب مع عدم البيان نظرا إلى حصول الترخيص حينئذٍ فى المرتبه السابقه بحكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك.

الأمر الثالث: هو الاستدلال بعموم أدله البراءة الشرعيه مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم «رفع عن امتى ما لا يعلمون» بدعوى أنه يعمّ الطرفين إذ المرفوع هو ما كان وجوده ثقلاً عن الأمه والوجوب أو الحرمة ممّا يثقل على الأمه وهكذا المرفوع هو ما كان مصداقاً لما لا يعلمون وكلّ واحد من الوجوب أو الحرمة مصداق لما لا يعلمون لأنّ كلّ واحد منهما غير معلوم والمجوعول فى الشرع هو خصوص الوجوب أو الحرمة لا- الجامع بينهما وعليه فإطلاق الموصول فى قوله ما لا- يعلمون يعمّ كلّ واحد من المحتملين.

وفيه: أنه لا- مجال للبراءة الشرعيه لأنّ مع العلم الإجمالى بالوجوب أو الحرمة لا يصدق موضوع أدله البراءة إذ المرفوع هو ما لا يعلمونه مطلقاً لا تفصيلاً ولا إجمالاً والمقام ممّا يعلم إجمالاً وإن لم يعلم بالتفصيل.

هذا مضافاً إلى أنّ مع تقدم حكم العقل بالتخيير لاثقل للوجوب أو الحرمة وعليه فكيف يرفع الثقل بعموم «رفع ما لا يعلمون» وأيضاً الحكم بالبراءة شرعاً من

الأحكام الظاهرية ولا بدّ في الأحكام الظاهرية من ترتب الآثار الشرعية وإلّا لكانت لغواً ولاخفاءً في أنّ جعل البراءة سواء كانت عقلية أو شرعية أو جعل الإباحة الشرعية بعد حكم العقل بالترخيص والتخير بين الفعل والترك لا أثر له.

هذا كلّه بالنسبة إلى القول الأول أى الحكم بالإباحة الظاهرية والبراءة نظير الحكم بالإباحة عند دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب.

وأما القول الثانى: وهو التوقف بمعنى عدم الحكم بشىء لا- ظاهراً ولا- واقعاً فلعله من جهة توهم عدم تمامية القواعد العقلية والشرعية عند قائله وسيأتى إن شاء الله تعالى تمامية القول الخامس من التخير العقلي.

وأما القول الثالث: وهو تقديم جانب الحرمة بملاك أولويه دفع المفسده من جلب المنفعة فيه أولاً: أنّ إطلاق ذلك ممنوع كوضوح تقديم وجوب حفظ النفس على حرمة الغصب فيما إذا توقف الحفظ على التصرف فى مال الغير من دون إذنه.

وثانياً: أنّ المصلحه الفائته بترك الواجب أيضاً مفسده وإلّا لم تصلح للالزام ما لم تبلغ حداً يكون فى فواته مفسده.

وثالثاً: أنّ هذه القاعده على فرض تماميتها فاللازم هو تخصيصها بموارد كون المفسده والمصلحه معلومتين وأما لو كان الموجود احتمال المفسده فلانسلم أولويه رعايته من رعايه احتمال المصلحه والشاهد عليه عدم وجود البناء على رعايه مجرد احتمال المفسده مع القطع بعدم وجود المصلحه فضلاً عن ما إذا احتمل وجود المصلحه.

ودعوى: أنّ مقتضى القاعده عند دوران الأمر بين التعيين والتخير هو الأخذ بما يحتمل فيه التعيين وهو الحرمة.

مندفعه: بأن احتمالاً التعيين لا يختص بجانب الحرمة بل ربّما يكون في جانب الوجوب هذا مضافاً إلى أنّ القاعده المذكوره غير جاريه في أمثال المقام ممّا يكون العقل فيه يستقل بالتخير أو يستقل بالتعيين نعم الشك إنّما يكون في الأحكام التوقيفيه التي لا يدركها العقل.

لا يقال: يحتمل ورود الحكم الشرعى التوقيفى بالنسبه إلى ترجيح جانب الحرمة ولو كان ذلك احتمال شمول أخبار التوقف لما نحن فيه وهو كاف في لزوم الاحتياط والأخذ بجانب الحرمة.

لأننا نقول: إنّ أخبار التوقف محموله على الاستحباب جمعاً بينها وبين الأخبار الداله على البراءه والإباحه فلا يوجب الأمر الاستحبابى وجوب ترجيح جانب الحرمة نعم ذهب في الكفايه إلى أنّ استقلال العقل بالتخير إنّما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين ومع احتمال لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه.

أورد عليه السيّد المحقّق الخوئى قدّس سرّه بأنّ الوجه في تقديم محتمل الأهميه فيما إذا لم يكن لشيء منهما إطلاق، هو أنّ كلاً من الحكمين يكشف عن اشتغال متعلّقه على الملاك الملزم وعجز المكلف عن استيفائهما ممّا يقتضى جواز تفويت أحدهما فعند احتمال أهميه أحد الحكمين بخصوصه يقطع بجواز استيفاء ملاكّه وتفويت ملاك الآخر على كلّ تقدير.

وأما تفويت ملاك ما هو محتمل الأهميه ولو باستيفاء ملاك الآخر فلم يثبت جوازه فلا مناص حينئذٍ من الأخذ بمحتمل الأهميه.

وهذا الوجه للزوم الأخذ بالتعيين غير جار في المقام إذ المفروض أنّ الحكم المجعول واحد مردد بين الوجوب والحرمة فليس في البين إطلاقان وملاكان ونسبه العلم الإجمالى إلى كلّ من الحكمين على حد سواء فالحكم بالتخير باقٍ على حاله.

وأما القول الرابع: وهو الحكم بالتخيير الشرعى نظير التخيير فى الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين فلا دليل عليه فى المقام وإن قام عليه دليل فى الخبرين المتعارضين.

والتخيير بمعنى الأخذ بأحدهما من الفعل أو الترك فى مقام العمل تخيير عقلى وهو حاصل ومعه لا حاجة إلى طلبه شرعاً لأنه تحصيل الحاصل.

وأما القول الخامس: وهو الحكم بالتخيير العقلى بين الفعل والترك بمناط الاضطرار عند عدم ترجيح أحدهما على الآخر فلا إشكال فيه لأنَّ الفعل والترك إذا كانا متساويين فى نظر العقل يحكم العقل بالتخيير لقبح الترجيح بلا مرجح وبعبارة أخرى إدراك قبح الترجيح بلا مرجح ملازم لإدراك التخيير نعم لو كان أحد الطرفين مرجحاً فلا يحكم العقل بالتخيير بل يحكم بلزوم الأخذ بذى المزيه كما لا يخفى.

والعلم الإجمالى بالتكليف فى مثل المقام يسقط عن التأثير وهو الاحتياط لعدم تمكّنه منه كما أنه لا يصلح المقام للحكم التخييرى شرعياً كان كما فى باب الخصال أو عقلياً كما فى المتراحمين فإنّه إنما يكون فى مورد يكون المكلف قادراً على المخالفه بترك كلا طرفى التخيير فكان الأمر التخييرى باعثاً على الإتيان بأحدهما وعدم تركهما معاً لا فى مثل المقام الذى هو من التخيير بين النقيضين فإنّه بعد عدم خلو المكلف تكويناً عن الفعل أو الترك لا مجال للأمر التخييرى بينهما وإعمال المولويه فيه لغو محض فينحصر التخيير فى المقام بالتخيير العقلى المحض بمناط الاضطرار.

نعم الأولى أن يقال إنّ المراد من حكم العقل بالتخيير هو إدراكه أنّ زمام الواقعه بيد المكلف عند تساوى الطرفين أى الفعل والترك بمناط الاضطرار.

هذا كلّه بالنسبه إلى دوران الأمر بين المحذورين من التوصليات مع وحده الواقعه.

المقام الثانى: فى الدوران بين المحذورين من التوصليات مع تعدد الواقعه كما إذا علم بصدور شرطين أو حلفين وأن أحدهما تعلق بفعل أمر والآخر بترك آخر واشتبه الأمر فى الخارج دار الأمر فى كل منهما بين الوجوب والحرمة.

ولا- يخفى أن العلم الإجمالى باقٍ فى هذه الصورة على تنجيزه فيحرم المخالفه القطعيه للتمكن منها بالإتيان بهما أو تركهما وأما الموافقه القطعيه فهى ساقطه لعدم التمكن منها بخلاف الموافقه الاحتماليه فإنها ممّا لا بدّ منه عقلاً.

نعم لو ظنّ أنّ الواجب هو فعل هذا وترك ذاك أو بالعكس لا يبعد الحكم بوجوب مراعاة الظن بالنحو المذكور لأنّ الموافقه القطعيه إذا امتنعت لزم الإكتفاء بالموافقه الظنيه والمفروض أنّها ممكنه.

اللهمّ إلما أن يقال: إنّ التمكن من ترك المخالفه القطعيه فى واقعتين غير مفيد لأنه ليس امثالاً للتكليف المعلوم الذى يترقب امثاله فإنّ كلّ تكليف فى واقعه يستدعى امثال نفسه بحكم العقل لا امثاله أو امثال تكليف آخر فى واقعه اخرى.

وبعباره اخرى لا- يتنجز العلم الإجمالى من حيث ترك المخالفه القطعيه فى واقعتين كما لم يتنجز فى صورته وحده الواقعه فى الدوران بين المحذورين وعليه فيكون المكلف مخيراً مطلقاً ولو أوجب ذلك مخالفه قطعيه فيجوز الإتيان بهما أو تركهما فى صورته تعدد الواقعه.

وأجيب عنه بأنّه لا- نلحظ العلم الإجمالى فى كلّ واقعه كى يقال إنّ المخالفه القطعيه للعلم الإجمالى المزبور مخالفه غير مؤثره بل الملحوظ هو العلم الإجمالى الحاصل بضمّ الواقعتين إحداهما إلى الأخرى وهو لا ينافى عدم تنجيز العلم الإجمالى بالنسبه إلى كلّ واقعه بحيالها.



وذلك لأنه يتولد فى المقام علمان إجماليان آخران أحدهما العلم الإجمالى بوجوب أحد الفعلين والثانى العلم الإجمالى بحرمة أحدهما والعلم الإجمالى بالوجوب يقتضى الإتيان بهما تحصيلاً للموافقه القطعيه كما أنّ العلم الإجمالى بالحرمة يقتضى تركهما معاً كذلك.

وحيث إنّ الجمع بين الفعلين والتركين مستحيل يسقط العلمان عن التنجيز بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه ولكنّ يمكن مخالفتهما القطعيه بايجاد الفعلين أو بتركهما فلا مانع من تنجيز كلّ منهما بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه فإنّها المقدار الممكن وحينئذٍ فاللازم هو اختيار أحد الفعلين وترك الآخر تحصيلاً للموافقه الاحتماليه وحذراً من المخالفه القطعيه.

لا يقال: إنّ العلمين الإجماليين المذكورين حصلاً بتبع العلم الإجمالى بالالزام المرّد بين الوجوب والحرمة فى كلّ من الأمرين فإذا كان العلم الإجمالى المتبوع ساقطاً عن التأثير فالعلمان التابعان يسقطان عن التأثير أيضاً فلا تأثير لهما كما لا تأثير للعلم الإجمالى المتبوع.

لأننا نقول: لا ملازمه بين عدم تنجيزهما وبين عدم تنجيز العلم الإجمالى المتبوع وإن كان العلمان الاجماليان تابعين فى الوجود فحينئذٍ يكون مقتضى العلمين هو التنجيز بالنسبه إلى المخالفه القطعيه دون الموافقه القطعيه نعم يجب مراعاة الموافقه الظنيه فيما إذا لم يكن الموافقه القطعيه.

والفرق بين المقام الثانى والمقام الأوّل فى أنّ العلم الإجمالى فى المقام الأول ساقط أصلاً ولا تأثير له ولذا لا يجب فيه مراعاة الظن فى طرف من أطرافه بخلاف المقام الثانى فان العلم الإجمالى بالتقريب المذكور باقٍ على التنجيز ولو فى الجملة فيجب مراعاته مهما أمكن فلا يجوز أن يأتى على وجه يعلم بالمخالفه القطعيه كما لا يجوز أن يأتى على خلاف المظنون.

ولا فرق فيما ذكر بين ما إذا كانت الواقعة متعددة عرضاً وبين ما إذا كانت كذلك طولاً كما إذا علم بتعلق حلف بايجاد فعل في زمان ويتعلق حلف آخر بتركه في زمان ثان ثم اشتهب الزمانان ففي كل زمان يدور الأمر بين الوجوب والحرمة.

فإن بناءً على تنجيز العلم الإجمالي في الأمور التدريجية كغيرها كما هو الظاهر يكون العلم الإجمالي منجزاً بالنسبة إلى حرمة المخالفه القطعيه لإمكانها فاللازم اختيار الفعل في أحد الزمانين واختيار الترك في الآخر حذراً من المخالفه القطعيه وتحصيلاً للموافقه الاحتماليه إلما إذا حصل الظن بفعل هذا وترك ذاك أو بالعكس فلايبعد القول بوجوب الموافقه الظنيه أيضاً فيقدم المظنون على غيره فإن كان المظنون هو ترك الأوّل وفعل الثاني اختار ذلك وإن عكس ذلك اختار العكس وذلك لما عرفت من أنّ الموافقه الظنيه من مراتب الموافقه القطعيه فاللازم هو الاتيان بالميسور منها وهو الموافقه الظنيه ولا مجال للحكم بالتخيير مطلقاً سواء لزم المخالفه القطعيه أم لم تلزم وسواء امكنت الموافقه الظنيه أم لم تتمكن فلا تغفل.

المقام الثالث: في التخيير البدوي والاستمراري

ولا يذهب عليك أنه لو كان لمورد دوران الأمر بين المحذورين أفراد و وقائع طوليه تدريجيه كما إذا علم اجمالاً بصدور حلف واحد على الاتيان بفعل أو على تركه في كلّ ليله جمعه فهل يكون التخيير حينئذٍ بدويًا أو استمراريًا فالمختار هو الثاني.

باعتبار أنّ كلّ فرد من أفراد ذلك الفعل له حكم مستقل وهو حكم العقل بالتخيير كما تقدم لعدم امكان الموافقه القطعيه ولا المخالفه القطعيه ولا يلزم من استمرار حكم العقل بالتخيير في المقام إلّا العلم اجمالاً بمخالفه التكليف الواقعي في أحدهما ولا بأس به لعدم كون التكليف الواقعي منجزاً على الفرض.

ودعوى: أن العلم بالالزام المرّد بين الوجوب والحرمة وإن لم يوجب تنجيز المعلوم بالاجمال إلا أنه مع فرض تعدد الأفراد يتولد من العلم الإجمالى المذكور علم اجمالى متعلق لكل فردين من الأفراد وهو العلم بوجوب أحدهما وحرمة الآخر إذ المفروض اشتراكهما فى الحكم وجوباً وحرمة وهذا العلم الإجمالى وإن لم يمكن موافقته القطعية لاحتمال الوجوب والحرمة فى كل منهما إلا أنه يمكن مخالفته القطعية باتيانهما معا أو تركهما كذلك وقد عرفت أن العلم الإجمالى يتنجز معلومه بالمقدار الممكن من حيث وجوب الموافقه القطعية أو حرمة المخالفه القطعيه فلامنص من كون التخيير بدوياً حذراً من المخالفه القطعية فلا يجوز التفكيك بين الأفراد من حيث الفعل والترك.

مندفعه: بمنع تولد العلم الإجمالى المتعلق بكل فردين من الأفراد وهو العلم بوجوب أحدهما وحرمة الآخر إذ تعدد ليله الجمعه لا يوجب العلم بوجوب أحدهما وحرمة الآخر بل كل ليله باقيه على كونها محتمله الأمرين فكما أن الليله الواحده محتمله الأمرين فكذلك الليلتان فلذا لو أتى بالفعلين فيهما أو تركهما لم يعلم بالمخالفه القطعية لاحتمال أن يكون المحلوف عليه هو الفعل فالإتيان به فى الفردين موافق له أو المحلوف عليه هو الترك فترك الفعل فى الفردين موافق له.

نعم لو أتى بالفعل فى فرد وترك الفعل فى فرد آخر يعلم اجمالاً بمخالفه التكليف الواقعى فى فرد كما يعلم بموافقته التكليف الواقعى فى آخر ولا- ترجيح للمخالفه على الموافقه ولا- بأس بحصول العلم بالمخالفه لعدم كون التكليف الواقعى منجزاً على الفرض.

فتحصل: أن الصحيح هو التنجيز الاستمرارى فيجوز له أن يأتى بالفعلين أو التركين أو التفكيك بينهما.

لا يقال: إن حرمة المخالفه القطعيه أهم بنظر القعل من لزوم الموافقه القطعيه لأننا نقول لادليل على أهميه حرمة المخالفه القطعيه بالنسبه إلى لزوم الموافقه القطعيه كما لا يخفى.

المقام الرابع: فى تنجيز العلم الإجمالى بالنسبه إلى المخالفه القطعيه مع تمكنها دون الموافقه القطعيه لعدم التمكن منها

إذا كان أحد الحكمين أو كلاهما تعبدياً مع وحده الواقعه كما إذا دار الأمر بين وجوب الصلاه على المرأه وحرمتها عليها لاحتمالها الطهره والحيض مع عدم احراز أحدهما ولو بالاستصحاب بناء على حرمة الصلاه على الحائض ذاتا بمعنى أن يكون نفس الصلاه حراماً عليها ولو أتت بها من دون قصد القربه.

ففى هذه الصوره وإن لم تمكن الموافقه القطعيه لدوران الأمر بين المحذورين إلا أن المخالفه القطعيه ممكنه فإنه إذا جاءت المرأه بالصلاه بدون قصد القربه قطعت بالمخالفه القطعيه إما من جهه ترك الواجب لو كانت الصلاه واجبه عليها وإما من جهه الاتيان بالحرام لو كانت الصلاه محرمة عليها ذاتا.

ومع تمكنها من المخالفه القطعيه فلامانع من تنجيز العلم الإجمالى بالنسبه إلى المخالفه القطعيه فلا يجوز لها أن تأتى بالصلاه بدون قصد القربه ومع تنجيز العلم الإجمالى فلامجال للرجوع إلى البراءه الشرعيه أو العقليه بل يحكم العقل بالتخيير بين الاتيان بالصلاه برجاء المطلوبيه والقربه وبين تركها رأساً ولا يجوز لها أن يترك كلاً الأمرين رأساً باتيان الصلاه من دون قصد القربه لما عرفت من أنه مخالفه قطعيه ينافى تنجيز العلم الإجمالى.

#### **المقام الخامس: فى عدم التزاحم فيما إذا كانت القدره فى طرف شرعيه**

لاشكال فى الحكم بالتخيير فى مقام الامتثال عند التزاحم ان لم يكن أهم فى البين ولكنّه يختص ذلك بما إذا كانت القدره المأخوذه فى طرفى التزاحم عقليه أو

شرعيه وأما إذا كانت في طرف شرعيه وفي طرف آخر عقليه فالصحيح هو تقديم طرف القدره العقليه على طرف القدره الشرعيه فلامجال للتخير.

وذلك لتعليق طرف القدره الشرعيه على عدم ارتكاب المحرم أو ترك الواجب ومن المعلوم أنّ هذا الحكم يرتفع بتزاحمه مع ارتكاب المحرم أو ترك الواجب.

والسرّ في ذلك أنّ القدره المعتبره في الأجزاء والقيود قدره شرعيه فمع توقف احراز شيء منهما على ترك الواجب أو مخالفه الحرام تسقط تلك الأجزاء والقيود عن الوجوب لعدم تمكن المكلف منه شرعاً فيتنزل إلى الصلاه فاقده الشرط أو الجزء فلامساغ لارتكاب المحرم أو ترك الواجب مقدمه لاتيان شيء من الاجزاء والقيود المعتبره في الصلاه.

مثلاً إذا بنينا على أنّ الصلاه في النجس محرمة بالذات نظير ساير المحرمات المولويه وتردد الثوب الطاهر بين الثوبين المشتبهين الذين أحدهما طاهر والآخر نجس فالقدره المعتبره في الصلاه في الثوب الطاهر شرعيه والقدره المأخوذه في ترك المحرم (كالصلاه في النجس بناء على ثبوت ذلك) عقليه وعند تزاحم التكليفين المشروط أحدهما بالقدره الشرعيه يتقدم ما هو المشروط بالقدره العقليه على غيره ولا مجال للتزاحم والحكم بالتخير.

نعم اذا كانت القدره المعتبره في الطرفين عقليه أو شرعيه كان المورد فيحكم من المتزاحمات وتمّ ما ذكر فيه من أنّ المقدم هو الأهم وإلا بالتخير في مقام الامتثال.

### **المقام السادس: في دوران الأمر بين شرطيه شيء وبين مانعيته في العبادات**

إذا دار الأمر بين المحذورين في العبادات الضميمه كما إذا دار الأمر بين شرطيه شيء أو جزئيه لواجب وبين مانعيته عنه ذهب بعض الاساطين إلى التخير في الاتيان بما يحتمل كونه شرطاً أو جزءاً وبين تركه لاحتمال كونه مانعاً واطلاق القول

بالتخيير محلّ نظر وتوضيح المقام أنّ احتمال كون شيء مانعاً أو شرطاً أو جزءاً يتصور بصورتين.

الصورة الأولى: ما يتمكن فيه المكلف من الامتثال التفصيلي ولو برفع اليد عمياً هو مشتغل به فعلاً كما لو شك بعد النهوض للقيام في الاتيان بالسجده الثانيه فأنه بناء على تحقّق الدخول في الغير بالنهوض كان الاتيان بالسجده زياده في الصلاه وموجباً لبطلانها وبناء على عدم تحقّقه به كان الاتيان بها واجباً ومعتبراً في صحتها وفي هذه الصورة يتمكن من الامتثال التفصيلي بابطال الصلاه والاتيان بالصلاه الكامله بناء على عدم حرمة قطع الصلاه في مثل المقام أو مطلقاً ولا يجوز له الاكتفاء بأحد الاحتمالين والحكم بالتخيير لعدم احراز الامتثال بذلك والاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني فعليه الامتثال التفصيلي برفع اليد عن هذه الصلاه بناء على عدم حرمة القطع واعادتها أو اتمامها على أحد الاحتمالين ثم اعادتها وعلى كلّ تقدير لا وجه للحكم بالتخيير وجواز الاكتفاء بأحد الاحتمالين.

هذا بناء على عدم حرمة ابطال صلاه الفريضة مطلقاً أو في خصوص المقام من جهة أنّ دليل الحرمة هو الاجماع والقدر المتيقن منه هو الحكم بحرمة قطع الصلاه التي يجوز للمكلف الاختصار عليها في مقام الامتثال وأما الصلاه المحكوم بوجوب اعادتها فلادليل على حرمة قطعها وأما لو بنينا على حرمة قطع الفريضة حتّى في مثل المقام كان الحكم بالتخيير في محله إلاّ أنّه لا لأجل دوران الأمر بين الجزئية والمانعية بل من جهة دوران الأمر بين حرمة الفعل وتركه.

الصورة الثانيه: ما يتمكن فيه المكلف من الامتثال الإجمالي إمّا بتكرار الجزء أو بتكرار أصل العمل كما إذا دار أمر القراءه بين وجوب الجهر بها أو الاخفات فانه إذ

كثرة القراءة بالجمهور مره وبالاخفات مره اخرى مع قصد القربه وقصد جزئيه أحدهما الواقعيه وكون الزيادة قرآنا فقد أتى بالامثال الإجمالى ولا- يجوز الاقتصار على الامثال الاحتمالى على القول بالتخير بل يجب عليه احراز الامثال ولو اجمالاً لأن الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

نعم هذا فيما إذا أمكن التكرار واحراز الامثال وأمّا إذا لم يمكن التكرار تضيق الوقت فلامحيص عن التخير فى الدوران بين الشرطيه والمانعيه بناء على ابتناء وجوب القضاء على صدق عنوان الفوت وهو غير ثابت وأمّا بناء على أنّ القضاء بالأمر السابق لا بالأمر الجديد المترتب على عنوان الفوت صح القول بوجوب الاحتياط بالأداء والقضاء ومع وجوب الاحتياط لا مجال للتخير كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ القول بالتخير مطلقاً فى ما إذا دار الأمر بين الجزئيه أو المانعيه محلّ تأمل ونظر فيما إذا أمكن الامثال التفصيلي أو الإجمالى نعم فيما إذا لم يتمكن منهما فلامحيص عن التخير بين الشرطيه وبين المانعيه.

### **المقام السابع: فى مجرى أصاله التخير**

واعلم أنّ الظاهر من أكثر العباثر أنّ مجرى أصاله التخير فى علم الأصول هو يختص بموارد دوران الأمر بين المحذورين اللذين لا يتمكن المكلف فيها من الموافقه القطعيه ولا من المخالفه القطعيه كما إذا علم بالتكليف وشك فى المكلف به بين فعل شىء وبين تركه بحيث لا- يتمكن المكلف فيه من الموافقه القطعيه ولا- من المخالفه القطعيه ففيه يسقط العلم الإجمالى عن التأثير ويحكم العقل بالتخير الاضطرارى التكويني وهذا فى التوصلين واضح.

وأما بالنسبه إلى غيرهما كما إذا كانا تعبدين أو كان أحدهما تعبديا يشكل الأمر للتمكن من المخالفه القطعيه فيه باتيان العمل من دون قصد القربه بناء على حرمة

العمل ذاتا ولو بدون قصد القربه كالصلوه عن المرئيه المرذده فى الطهر والحوض فإنه إذا اتت بالصلاه وتركت قصد القربه قطعت بالمخالفه لأنها أتت بالحرام باتيان الصلاه وتركت الواجب بترك قصد القربه.

وفى مثله لا- يسقط العلم الإجمالى عن التأثير لتمكنها من المخالفه القطعيه وإن لم تكن متمكنه من ناحيه الموافقه القطعيه ومقتضى اشتراط عدم التمکن من المخالفه القطعيه هو خروج هذه الصوره عن محلّ البحث إذ فى هذه الصوره يتمكّن المكلف من المخالفه القطعيه مع أنّ المكلف مختار بعين أن يفعل الفعل بنحو قربى وبين أن يترك الفعل رأساً فالأظهر أنّ يقال يكفى عدم التمکن من الموافقه القطعيه فى حكم العقل بالتخيير الأصولى وعليه فيعمّ مجرى أصاله التخيير لما إذا كانا تعبدین أو كان أحدهما المعين تعديداً ولا- يختص بالموارد التى لا يتمكّن من المخالفه القطعيه ولا الموافقه القطعيه بل يكفى كما عرفت عدم التمکن من الموافقه القطعيه فى جريانه فلا تغفل.

ثمّ إنّ محلّ البحث فى التخيير الأصولى يختص بما إذا كان عدم التمکن من الموافقه القطعيه ناشئاً من جهه فقد النص أو اجماله أو تعارضه لا من جهه التراحم فى مقام الامتثال.

وأما الموارد التى لا- يمكن الجمع بينهما فى مقام الامتثال من جهه التراحم بين الواجبين فلاشكال فى حكم العقل فيها بالتخيير وكان هذا التخيير تخييراً فقهيّاً بين المتراحمين فيما إذا لم يكن ترجيح لأحد المتراحمين ولم يمكن الجمع بينهما.

وأما إذا كان ترجيح فى بعض الأطراف فاللازم هو الاتيان به لأنّ الأمر يدور بين التعيين والتخيير والأصل فيه هو التعيين لأنّ الشك فى السقوط بعد العلم بالثبوت كما أنّ الجمع إذا كان ممكناً فلامجال لتركه بعد وجود الملاك فيهما.



## المقام الثامن: فى اشتراط عدم أصل لفظى فى جريان أصاله التخيير

إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير فإن كان الشك فى ثبوت التكليف من ناحيه خصوصيه فى طرف منهما فمقتضى القاعده هو التخيير إذا لم يكن أصل لفظى فى المورد لأنّ الشك فى التكليف الزائد من ناحيه الخصوصيه ويجرى فيها البراءه ويحكم العقل بالتخيير مثلاً إذ اعلمنا أنّ الشارع وجب علينا خصال الكفارات ثم شككنا فى أنّ بعضها مرتب على الآخر أو واجب فى عداد البقيه وكان الشك فى التعيين والتخيير ويحكم العقل بالتخيير إذا لم يكن أصل لفظى فى البين وإلّا فمعناه لا مجال للأصل العملى وان كان الشك فى السكوت بعد العلم بالثبوت ولم يكن اطلاق فى البين فمقتضى الأصل هو التعيين والاتيان بما يحتمل تعينه كما إذا شككنا فى حجيه قول غير الأعلم والأمر يدور بين تعيين الأعلم والتخيير بين الأعلم وغير الأعلم فاللازم حينئذ هو الأخذ بقول الأعلم لأنّ الشك فى السقوط بعد العلم بالثبوت ومقتضى القاعده أنّ الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني وهو لزوم الاكتفاء بقول الأعلم أو الراجح من جهه اخرى وعليه فالأصل هو التعيين ولكنّ هذا فيما إذا لم يكن اطلاق لفظى وإلّا فلامجال للأصل لأنّ موضوعه هو الشك وهو يرتفع باطلاق الدليل فافهم.

إذا كان الشك في المكلف به مع العلم بأصل التكليف من الإيجاب أو التحريم وأمكن الاحتياط فالشك إما يكون من جهه تردّد المعلوم بين المتبائنين كتردد الواجب بين كونه جمعه أو ظهراً وإما يكون من جهه تردده بين الأقل والأكثر الارتباطيين كتردد الصلوه بين فاقد السوره و واجدها وعليه فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في الشك في المكلف به مع العلم بالتكليف وإمكان الاحتياط عند دوران الأمر بين المتبائنين.

ومثاله أن يعلم بوجوب أحد الشئيين أو بحرمه أحدهما أو أن يعلم بوجوب فعل امر أو ترك آخر مع امكان الاحتياط فيه بفعل هذا وترك ذاك.

ولافرق في المقام بين كون العلم الإجمالي متعلّقاً بأصل التكليف والترديد في النوع وبين كونه متعلّقاً ببطلان إحدى الصلاتين في مرحله الامتثال.

فإن قلنا بجريان الأصول النافيه في جميع أطراف المعلوم بالاجمال أو بعضها فلامانع من جريان قاعده الفراغ في كلتا الصلوتين أو في أحدهما فلاوجه لتخصيص النزاع بالأصول الجاربه عند الشك في أصل التكليف دون الجاربه في مرحله الامتثال.

الجهة الأولى: في إمكان الترخيص الشرعى فى أطراف المعلوم بالاجمال

ولا يخفى أن العلم الإجمالى كالتفصيلى فى كونه منجزا للحكم الواقعى ومقتضاه عدم جواز المخالفه و وجوب الموافقه القطعيه لأن العلم الإجمالى كالتفصيلى بيان تام و معه لا مجال لقاعده قبح العقاب بلا بيان ولا كلام فيه.

وانما الكلام فى أنه هل يمكن جعل الترخيص عقلاً فى مورد العلم الإجمالى أو لا يمكن وعلى فرض الامكان هل ورد ترخيص فى ذلك شرعاً أو لا.

وقد تقدم فى مبحث القطع أن العلم الإجمالى لشوبه بالشك مقتضى للتنجيز وليس بعلة تامه ولذلك أمكن للشارع أن يرفع اليد عن فعليه الحكم المعلوم بالاجمال.

والجوه المانعه من قبيل أن الترخيص ينافى الحكم الواقعى المعلوم فى الاطراف أو ينافى حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم بالاجمال أو يكون الترخيص ترخيصاً فى المعصيه وهو قبيح أو ظلم ونحوه.

ممنوعه لأنها متفرعه على بقاء الحكم الواقعى على ما هو عليه من الفعلية والتنجيز كما إذا تعلق العلم التفصيلى بها وأما مع شوب العلم الإجمالى بالشك أمكن للشارع رفع اليد عن المعلوم بالاجمال جمعا بينه وبين أدله الترخيص لمصلحه التسهيل أو غيره كما يرفع اليد عن الأحكام الواقعيه فى موارد الشبهات البدويه أو الأحكام الظاهريه جمعا بينها وبين أدله الترخيص أو بين الأحكام الظاهريه.

ودعوى لزوم نقض الغرض مندفعه بأن الحكم الواقعى لا يختص بأطراف المعلوم بالاجمال بل يشمل غيرها ومع شموله لغيرها لا يلزم اللغويه ولا يلزم نقض الغرض

لكفايه ذلك في كونه موجِباً لجعل الداعى بالنسبه إلى من علم به بالتفصيل والأحكام مجعوله على نحو ضرب القانون لا القضايا الشخصية.

نعم لو كان الحكم الواقعى فعلياً من جميع الجهات بحيث لا يرضى الشارع برفعه بوجه لما جاز الترخيص بالنسبه اليه ولو لم يكن فى أطراف المعلوم بالاجمال كالشبهات البدويه.

لايقال: إن الإذن الشرعى فى كلاً- المشتبهين يوجب الحكم بعدم حرمه الخمر المعلوم اجمالاً- فى متن الواقع وهو ممّا يشهد الاتفاق والنص على خلافه حتى نفس هذه الأخبار (أخبار الإباحه) حيث إنّ مؤداها ثبوت الحرمة الواقعيه للأمر المشتبه.

لأننا نقول: ليس معنى الترخيص عدم الحكم فى متن الواقع حتى يكون الاتفاق والنص على خلافه بل معناه هو جعل العذر بالنسبه إليه كجعل العذر بالنسبه إلى الحكم الواقعى فى موارد الشبهات البدويه والأحكام الظاهريه ومن المعلوم أنّ ذلك لا يوجب عدم الحكم فى متن الواقع فى موارد الشبهات البدويه والأحكام الظاهريه لاشتراك العالم والجاهل فى الأحكام الواقعيه.

لايقال: إنّ الحكم الظاهرى لا- يقدر مخالفته للحكم الواقعى فى نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفه لرجوع ذلك إلى معذوريه المحكوم الجاهل كما فى أصاله البراءه.

وأما مع علم المحكوم بالمخالفه فيقبح من الجاعل جعل كلاً الحكامين لأنّ العلم بالتحريم يقتضى وجوب الامتثال بالاجتناب عن ذلك المحرم فإذن الشارع فى فعله ينافى حكم العقل بوجوب الإطاعه.

لأننا نقول: إنّ حكم العقل بوجوب الإطاعه حكم تعليقى منوط بما إذا لم يرخص الشارع فى حكمه من باب التسهيل وعليه فبعد العلم بالترخيص الشرعى وجعل العذر فلاحكم للعقل بالقبح ولا بالعقوبه على الحكم الواقعى ولا يلزم منه ترخيص

فى المعصية وذلك لما عرفت من شوب العلم الإجمالى بالشك فإنه يوجب إمكان جعل العذر فى أطرافه وعليه فلا يقاس العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى.

لا يقال: لا فرق بين العلم الإجمالى والتفصيلى فى المنجزية لأن الإجمال إنما هو فى الخصوصيات ولا دخل لها فيما يدخل فى العهده وتشتغل به الذمه بحكم العقل إذ ما هو موضوع لذلك إنما هو العلم بالأمر أو النهى الصادرين عن المولى وأما خصوصيه كونه متعلقاً بالجمعه أو الظهر فلا دخل لها فى المنجزية فالمنجز هو أصل الإلزام وهو معلوم تفصيلاً ولا إجمال فيه فلا قصور فى منجزيه العلم الإجمالى.

لأننا نقول: إن العلم بالإلزام حاصل بسبب العلم بأحد النوعين وموقوف على عدم الترخيص الشرعى بالنسبه إلى النوعين وعليه فمع جريان البراءه فى النوعين للشك فيهما لا يبقى علم بأصل الإلزام هذا مضافاً إلى أن حكم العقل بالتنجيز فى العلم الإجمالى معلق على عدم ورود الترخيص ومعه لا حكم للعقل.

فتحصّل: أن العلم الإجمالى لا يمنع عن ورود الترخيص بالنسبه إلى المخالفه القطعيه فضلاً عن المخالفه الاحتماليه هذا كله بالنسبه إلى مقام الثبوت وأما مقام الإثبات فسيأتى البحث عنه إن شاء الله تعالى.

الجهه الثانيه: فى إمكان جواز الترخيص فى بعض الأطراف.

ولا يخفى أنه على فرض تسليم عدم إمكان الترخيص بالنسبه إلى جميع الأطراف والمخالفه القطعيه يقع الكلام فى أنه هل يمكن الترخيص ثبوتاً بالنسبه إلى بعض الأطراف أولاً.

يمكن أن يقال: إن العقل يحكم بوجوب الاحتياط وتحصيل الموافقه القطعيه بعد العلم الإجمالى بثبوت التكليف ولكن حيث إن حكم العقل معلق على عدم ورود

الترخيص الشرعى لا ينافى الترخيص فى البعض وجعل البدل فى طرف آخر فلا إشكال فى جواز الترخيص الظاهرى بالنسبه إلى بعض الأطراف نعم لو كان المعلوم بالإجمال حكماً فعلياً من جميع الجهات وجب موافقته قطعاً لأن الترخيص فى البعض حينئذ كالترخيص فى جميع الأطراف ولكن كون المعلوم بالإجمال كذلك يحتاج إلى إقامه الدليل ولا يثبت ذلك إلا بالنسبه إلى بعض الموارد.

وبالجملة إن الترخيص فى البعض من دون جعل البدل ينافى ما ذهبوا اليه من امتناع الترخيص فى جميع الأطراف لكونه اذنا فى المعصيه أو لكونه ظلماً فى حق المولى أو لكونه نقضاً لغرض المولى لأن المحذورات المذكوره باقيه على تقدير المصادفه وعدم جعل البدل هذا بخلاف ما إذا كان ذلك مقرونا بجعل البدل وعليه فالترخيص المقرون بجعل البدل بالنسبه إلى بعض الأطراف ممكن ولو على مبنى من ذهب إلى امتناع الترخيص فى جميع الأطراف فتحصيل انه لا مانع من جعل الحكم الظاهرى فى بعض الأطراف بحسب مقام الثبوت.

الجهه الثالثه: فى مقام الإثبات وهو أن بعد الفراغ عن إمكان الترخيص فى أطراف المعلوم بالاجمال هل ورد الترخيص أو لا.

يمكن الاستدلال على الأول بأمرين أحدهما الأخبار العامه التى تدلّ على الحليه أو البراءه لكون موضوعها هو المشتبه وهو بعمومه يشمل أطراف المعلوم بالاجمال ومن جملتها صحيحه عبدالله بن سنان «كلّ شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» وغيرها من الأخبار العامه الداله على الحليه والاباحه.

أورد على هذه الطائفه شيخنا الأعظم بأنّها وأمثالها لا تصلح لذلك لأنّها كما تدلّ على حليته كلّ واحد من المشتبهين كذلك تدلّ على حرمة ذلك المعلوم اجمالاً لأنّه

أيضاً شىء علم حرمة (فيتناقض الصدر والذيل من الروايه وتتساقط دلالتها بالنسبه إلى مورد العلم الإجمالى).

فان قلت: إنَّ غايه الحلّ معرفه الحرام بشخصه وهذه المعرفه لم تتحقق فى المعلوم بالاجمال (بل تحصل بالمعرفه التفصيليه وعليه فالذيل لا يشمل المعلوم بالاجمال فارتفع تناقض الصدر والذيل).

قلت: أمّا قوله كلّ شىء حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه (فى صحيحه اخرى) فلا يدلّ على ما ذكرته لان قوله عليه السّلام بعينه تأكيد للضمير (الذى فى قوله انه حرام) جيء به للاهتمام فى اعتبار العلم كما يقال رايت زيداً بعينه لدفع توهم وقوع الاشتباه فى الرؤيه وإلّا فكل شىء علم حرمة فقد علم حرمة نفسه فإذا علم بنجاسه إناء زيد وطهاره إناء عمرو فاشتبه الإناء ان إناء زيد شىء علم حرمة بعينه إلى أن قال وأمّا قول عليه السّلام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه (فى غير هذه الصحيحه) فله ظهور فيما ذكر حيث إنَّ قوله بعينه قيد للمعرفه فمؤداه اعتبار معرفه الحرام بشخصه ولا يتحقّق ذلك إلّا إذا أمكنت الإشاره الحسيه إليه وأمّا إناء زيد المشتبه بأناء عمرو فى المثال وإن كان معلوما بهذا العنوان إلّا أنّه مجهول باعتبار الامور المميزه له فى الخارج عن إناء عمرو فليس معروفًا بشخصه إلى أن قال إلّا أن ابقاء الصحيحه (الاخيره) على هذا الظهور توجب المنافاه لما دل على حرمة ذلك العنوان المشتبه مثل قوله عليه السّلام اجتنب عن الخمر لأنّ الإذن فى كلاً المشتبهين ينافى المنع عن عنوان مردّد بينهما ويوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم اجمالاً فى متن الواقع وهو ممّا يشهد الاتفاق والنص على خلافه انتهى.

ولا يخفى عليك أنّ صدر الروايه الاولى أما يختص بالعلم الإجمالى أو يعمّه والغايه مختصه بمعرفه تفصيليه لأنّ العلم المأخوذ فى الغايه ظاهر عرفاً فى

خصوص ما يكون منافياً للشك ورافعاً له لتعلقه بعين ما تعلق به الشك كما أنّ الأمر في دليل الاستصحاب كذلك لأنّ العلم الإجمالي لا يكون ناقضاً للشك في الأطراف وإنّما الناقض هو العلم التفصيلي وعليه فيدل الصدر على الحليه في موارد العلم الإجمالي ولا يناقضه الذيل لاختصاصه بالعلم التفصيلي هذا مضافاً إلى أنّ الدليل الدال على الحليه والاباحه غير منحصر فيما مشتمل على تلك الغايه كما اعترف الشيخ نفسه فمع فرض اجمال هذه الروايه المذيله بالذيل المذكور لا مانع من التمسك بغيرها ممّا لا اجمال وظاهر في المعرفه التفصيليه كالروايه الثانيه.

وأما منافاه ابقاء الصحيحه على هذا الظهور لما دل على حرمه ذلك العنوان المشتبه مثل قوله عليه السلام اجتنب عن الخمر فقد تقدم الجواب عنه بمثل الجواب في الأحكام الظاهريه بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه فإنّ مخالفه الحكم الظاهري لا توجب ارتفاع الأحكام الواقعيه بل يجمع بينهما بسقوط الأحكام الواقعيه عن الفعلية.

ومن جمله الاحاديث العامه الداله على البراءه حديث الرفع أى قوله صلى الله عليه وآله وسلم «رفع ما لا يعلمون» بدعوى أنّ مصداق ما لا يعلمون فى حديث الرفع هو الحكم الالزامى المجهول إذ هو الأمر الواقعى الذى يكون فيه ثقل على الأئمه فهذا الحكم الالزامى سواء كان فى الشبهه الحكميه أو الموضوعيه يكون مجهولاً ومرفوعاً بالحديث الدال على الرفع ومقتضى عموم حديث الرفع هو جريان البراءه عن التكليف والحكم بالبراءه فى أطراف العلم الإجمالى أيضاً.

يشكل ذلك بأنّه يمكن دعوى الانصراف بالنسبه إلى أطراف العلم الإجمالى ولو بملاحظه أنّ شمولها يعدّ عرفاً إذنا فى المعصيه لحكم العرف بتنجز المعلوم بالاجمال وأجيب عنه بأنّ حكم العقل بتنجز المعلوم بالاجمال تعليقى لا تنجزى ومعه فالانصراف بدوى.



لا يقال: إنَّ حديثَ الرِّفْعِ لا يشمل أطرافَ المعلومِ بالاجمالِ لأنَّ المقصودَ من العلمِ في قوله صلى الله عليه وآله وسلم «رفع ما لا يعلمون» هو الحججُ وحكمُ العقلِ بلزومِ الاجتنابِ عن أطرافِ المعلومِ بالاجمالِ حججه بل الدليلُ الدالُّ على التكليفِ حججه على تنجيزِ التكليفِ في كلِّ واحدٍ من الأطرافِ.

لأننا نقول: حكمُ العقلِ بلزومِ التنجيزِ تعليليٌّ ومع حديثِ الرِّفْعِ لا- موردٌ للحكمِ العقليِّ حتَّى يكونَ حججه والدليلُ الدالُّ على التكليفِ أيضاً لا- يكونَ حججه بالنسبةِ إلى خصوصِ كلِّ واحدٍ من الأطرافِ ومجردُ تطبيقِ الاحتمالِ المنجزِ على كلِّ واحدٍ من الأطرافِ لا يصدقُ عليه العلمُ ومخالفه الترخيصُ مع الدليلِ الدالِّ على التكليفِ كمخالفه الأحكامِ الظاهريه مع الأحكامِ الواقعيه.

ودعوى: أنَّ المانع بحسبِ الحقيقه اثباتي لا ثبوتي كما يظهر ذلك بمراجعته الفهم العرفي والارتكاز العقلائي فإنه لا يساعد على جعل الترخيص الظاهري في تمام الأطراف ويرى فيه نحو مناقضه مع التكليف الواقعي المعلوم بالاجمال رغم كونه ممكناً عقلاً. هذا مضافاً إلى أنَّ المنساق عرفاً من قوله صلى الله عليه وآله وسلم «رفع ما لا يعلمون» أنه كان بصدد الترخيص في قبيل الأغراض الإلزاميه غير المعلومه لا المتيقنه.

مندفعه: بأنَّ المناقضه بدوى اذ مع الالتفات إلى أنَّ التنجيز تعليليٌّ في المعلوم بالاجمال ويرتفع مع دليل الترخيص لا يراه العرف مناقضاً كما أنَّ الأغراض في موارد الشبهات الحكميه البدويه بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه أيضاً الإلزاميه ومع ذلك رفع الشارع عنها بعد الفحص بالأغراض الترخيصيه.

هذا مضافاً إلى أنَّ مصداق «مالا يعلمون» في كلِّ طرفٍ من أطراف المعلوم بالاجمال هو الحكم الإلزامي وهو غير معلوم ومصعب الحكم بالرفع هو شخص هذه

المصاديق الغير المعلومه لا أمر انتزاعى عقلى وهو عنوان أحدهما: ولا المصداق الواقعى فإنه ليس شيئاً آخر وراء الأطراف وعليه فالترخيص ليس إلّا فى قبال الاغراض الالزاميه غير المعلومه هذا كلّه بالنسبه إلى عمومات الترخيص فانقدح أنه لا مانع من شمول عمومات الترخيص لأطراف المعلوم بالاجمال.

ثانيهما: هى الأخبار الخاصه التى يستدلّ بها على جواز ارتكاب أطراف العلم الإجمالى.

منها: صحيحه أبى بصير قال سألت أحدهما عن شراء الخيانه والسرقه قال لا إلّا أن يكون قد اختلط معه غيره فأما السرقه بعينها فلا... الحديث.

بدعوى أنّ مورد السؤال شراء الخيانه والسرقه فالجواب عنه بجواز شرائهما مع الاختلاط بغيره ظاهر فى جواز اشتراء جميع أطراف المعلوم بالاجمال.

ويمكن أن يقال: إنّ غايه ما تدلّ عليه الروايه هو جواز اشتراء شىء من أموال من يكون فى أمواله حرام لاشرء جميع أمواله فما يؤخذ من البايع محتمل الحرمه ولا علم بحرمته والعلم بحرمته أو غيره من أموال البائع وإن كان موجوداً ولكن غير مورد الشراء خارج عن مورد الابتلاء.

ومنها: صحيحه الحلبي عن أبى عبدالله عليه السلام قال أتى رجل أبى فقال إنى ورثت مالا وقد علمت أنّ صاحبه الذى ورثته منه قد كان يربو وقد أعرف أنّ فيه ربا وأستيقن ذلك وليس بطيب لى حاله لحال علمى فيه وقد سألت فقهاء أهل العراق وأهل الحجاز فقالوا لا يحل أكله فقال أبو جعفر عليه السلام ان كنت تعلم بأنّ فيه مالا معروفا ربا وتعرف أهله فخذ رأس مالك وردّ ما سوى ذلك وإن كان مختلطاً فكله هنيئاً مرثياً فإنّ المال مالك واجتنب ما كان يضح صاحبه الحديث وإلى غير ذلك من الأخبار.

بدعوى أنّ هذه الأخبار تدلّ على أنّ اختلاط الربا المحرم الحلال يوجب حليه جميع الأطراف اجيب عنه بأنّ ظاهر هذه الأخبار ارتفاع الحرمه إذا اختلط الربا

بمال حلال في يد المرابي ثم انتقل منه بالإرث إلى وارثه فجميع المال المشتمل على الربا حلال للوارث وماله ويأكله هنيئاً مرثياً ولا بأس بأن يكون حكم الحرمة الواقعيه مشروطاً بشرط فلامحاله ترتفع بفقدان شرطها فلاربط لهذه الأخبار بما نحن فيه وهي اجنبيه عن المقام.

ومنها: موثقه سماعه قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب مالا من عمل بنى اميه وهو يتصدق به ويصل منه قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب وهو يقول إن الحسنات يذهبن السيئات فقال أبو عبد الله عليه السلام إن الخطيئه لا تكفر الخطيئه ولكن الحسنه تحط الخطيئه ثم قال إن كان خلط الحلال بالحرام فاختلط جميعا فلايعرف الحلال من الحرام فلا بأس.

بدعوى دلالتها على أن الاختلاط موجب لجواز التصرف في الجميع.

وأجيب عنه بحملها على حرام خاص يعذر فيه الجاهل كالربا أو بحملها على ارتكاب البعض مع ابقاء مقدار الحرام ولكنهما لا يساعدان ظاهر الروايه إذ حمله على حرام خاص لا شاهد له كما أن حمله على ارتكاب البعض ينافي الترخيص الظاهر في التصرف العام في جميع المال نعم ربّما تحمل الروايه على اراده وقوع هذا الاختلاط قبل وصوله إلى يد المتصرف.

ولكنّه مدفوع بأنّ هذا الوجه صحيح بناء على أن يكون النسخه أصاب مالا من عمال بنى اميه كما نقله الشيخ الأعظم في فرائده وإلا- فالمال مقابل لعمله لهم ويكون حراماً إذا وقع في يد الرجل العامل والخلط المفروض فيها خلط هذا الحرام المأخوذ بمال آخر حلال ولا محاله يكون في يد المتصرف نفسه.

ولم نجد في الجوامع الحديثيه نسخه عمال بنى اميه لأنّ في المستطرفات عن رجل أصاب مالا من أعمال السلطان وفي نسخه الكافي المصححه بتصحيح الشهيد

الثانى عن رجل أصاب مالا من عمل بنى اميه وفى التهذيب عن رجل أصاب مالا من عمل بنى اميه.

ولم ينقل فى الوسائل غير ما فى نسخه الكافى والتهذيب وعليه فلاموجب لذلك الحمل وأمّا حمل الروايه على أنّ المراد إذا لم يعرف قدر الحرام ولا صاحبه فيجب فيه الخمس ويحل الباقي ففيه أنّه خلاف الظاهر لعدم تقييد سؤال السائل بما إذا لم يعرف قدر الحرام ولم يترتب الإمام عليه السلام الترخيص على اخراج الخمس.

نعم الايراد الوارد على الروايه هو أنّها فى موردها لم تكن معمولا- بها فلا-حجه فيها أصلاً وفى قبيل تلك الروايات عمومها وخصوصها أخبار خاصّه تدلّ على وجوب الاحتياط التام فى أطراف المعلوم بالاجمال ومقتضى القاعده لو لم تتم الأخبار الخاصه هو تخصيص العمومات بها وعلى فرض تماميه الأخبار الخاصه المتقدمه يقع التعارض تلك الأخبار مع الأخبار الخاصه الآتيه الداله على وجوب الاحتياط التام فى أطراف المعلوم بالاجمال وحيث إنّ الرجحان مع الأخبار الخاصه الآتيه كانت النتيجة تخصيص العمومات بها أيضاً.

واليك الأخبار الخاصه الداله على وجوب الإحتياط التام فى أطراف المعلوم بالاجمال.

منها صحيحه زراره قال فى ضمن أسئلته قلت (فى مورد جريان الاستصحاب) فإنّى لم أكن رايت موضعه (أى موضع الدم فى ثوبى) وعلمت أنّه قد أصابه فطلبتّه فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته قال عليه السّلام تغسله وتعيد إلى أن قال قلت قد علمت أنّه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله قال تغسل من ثوبك الناحيه التى ترى أنّه قد أصابها حتّى يكون على يقين من طهارتك الحديث.

بدعوى أنّ الأصل الاستصحابى لو كان جارياً فى جميع الأطراف وصار الحكم الواقعى ساقطاً عن الفعلية بسبب جريانه لما كان للأمر بالغسل والإعادة مورد لجريان استصحاب الطهاره فى الأطراف المحتمل له لإصالة الدم.

نعم تختص هذه الصحيحه بارتكاب جميع الأطراف دفعه وبالشبهه المحصوره التحريميه وعليه فيرفع اليد عن العمومات الداله على الترخيص فى أطراف المعلوم بالاجمال بالنسبه إلى المخالفه القطعيه فلا يجوز المخالفه القطعيه فى الشبهه المحصوره التحريميه.

ومنها: موثقه عمار الساباطى عن أبى عبدالله عليه السّلام فى حديث قال سئل عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع فى أحدهما قدر لا يدرى أيهما هو وحضرت الصلاه وليس يقدر على ماء غيرهما قال يهريقهما جميعاً ويتيمم ونحوها موثقه سماعه.

بدعوى أنّ فى الأمر باراقتهما دلالة على أنّه لا ينتفع بشيء منهما ولو فى الشرب وغيره وعليه لزم الاحتياط التام بالنسبه إلى جميع الأطراف ولكنّ تختص هذه الروايه أيضاً بالشبهه التحريميه ولو كان خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء موجباً لرفع الاحتياط لأمر الإمام عليه السّلام باراقه أحد إناءين وحكم بطهاره الآخر.

ومنها: صحيحه ابن أبى يعفور عن أبى عبدالله عليه السّلام «قال سألته عن المنى يصيب الثوب قال إن عرفت مكانه فاغسله وإن خفى عليك مكانه فاغسله كلّهُ» مع أنّ الأصل يجرى فى كلّ طرف.

ومنها: صحيحه صفوان بن يحيى أنّه كتب إلى أبى الحسن عليه السّلام يسأله عن الرجل معه ثوبان فأصاب أحدهما بول ولم يدر أيهما هو وحضرت الصلاه وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع قال يصلّى فيهما جميعاً قال الصدوق قدّس سرّه يعنى على الانفراد.

بتقريب أنه لو لم يكن الحكم الشرعى هو وجوب الاحتياط فى الأطراف لـجرت أصاله الطهاره أو استصحابها فى كل واحد من الثوبين ولاكتفى بصلاه واحده فى واحد منهما ولم يحتج إلى التكرار.

ومنها: صحيحه محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام «فى حديث فى المنى يصيب الثوب فإن عرفت مكانه فاغسله وإن خفى عليك فاغسله كله».

ومنها: ما رواه الشيخ بسندين معتبرين عن على بن اسباط عن غير واحد من أصحابنا عن أبى عبدالله عليه السلام «قال من نسى من صلاه يومه واحده ولم يدر أى صلاه هى صلى ركعتين وثلاثاً وأربعاً».

ونحوه ما رواه البرقى باسناد معتبر عن الحسين بن سعيد يرفع الحديث قال سئل ابو عبدالله عليه السلام «عن رجل نسى من الصلوات لا يدرى أيتها هى قال يصلى ثلاثه واربعه وركعتين فإن كانت الظهر أو العصر أو العشاء فقد صلى أربعاً وإن كانت المغرب أو الغداه فقد صلى».

فهذه الطائفة من الأخبار تدلّ على وجوب الاحتياط فى الشبهه المحصوره الوجوبيه من قضاء الصلوات.

وبالجملة إنّ الأخبار الخاصه تدلّ على وجوب الاحتياط فى أطراف المعلوم بالاجمال فى الشبهات المحصوره من الوجوبيه والتحريره.

ومقتضى الجمع بينها وبين العمومات الداله على الترخيص هو رفع اليد عنها بهذه الأخبار.

نعم أنّ مورد هذه النصوص الخاصه هو شبهه القليل فى القليل فى الشبهات التحريمه الفعلية غير التدريجية أو الوجوبيه العباديه فالتعدى عن مورد هذه

النصوص إلى مطلق موارد المعلوم بالاجمال ولو كانت شبهه القليل في الكثير أو الكثير في الكثير أو من الامور التدريجيّه أو من الامور غير العباديه مشكل بل يقتصر على مورد هذه الأخبار ويرجع في غيرها إلى عمومات الحليّه والاباحه.

ولذا يمكن القول برفع اليد عن تأثير العلم الإجمالي في من شك في وصوله إلى حد الترخيص وعدمه عند الشروع في السفر فصلّي تماما عند خروجه عن البلد وشك في وصوله إلى حد الترخيص عند رجوعه من السفر إلى البلد فصلّي قصرا فإنه وإن علم بطلان إحدى صلاتيه ولكنّ أمكن له التمسك بالعمومات الداله على رفع التكليف أو بعموم أدلّه الاستصحاب خارجاً وراجعاً لاختصاص الأدلّه الخاصه الداله على وجوب الاحتياط بالدفعيات ولا تشمل التدريجيات أللهمّ إلّا أن يقال لاخصوصيه للدفعيات ويتعدى منها إلى غيرها فتأمل وبالجمله كلّ مورد شك فيه من حيث جواز الارتكاب وعدمه يمكن الرجوع إلى عموم أدلّه الاباحه أو البراءه.

### حكم جريان الأمارات في أطراف المعلوم بالاجمال

ولا يخفى أنّ الأمارات إمّا جاريه في كلّ واحد من الأطراف على خلاف المعلوم بالاجمال كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائعين وقامت البيئه على طهاره أحدهما المعين وقامت بينه اخرى على طهاره الآخر فتقع المعارضه بينهما للعم الإجمالي بنجاسه أحدهما ومع المعارضه تسقطان عن الحجيه كما هو مقتضى الأصل في تعارض الأمارات وبقي وجوب الاحتياط بالنسبه إلى الأطراف.

وإمّا جاريه في بعض الأطراف كما إذا قامت البيئه على طهاره أحدهما المعين فقط فالعلم الإجمالي ينحلّ حكماً فإن كان مفاد البيئه هو تعيين الطاهر فما قامت عليه البيئه طاهر ولازم البيئه أنّ النجس في طرف آخر فيجب الاجتناب عن غير مورد قيام البيئه.

وإن كان مفاد البينه هو تعيين النجس فما قامت عليه البينه نجس ولازمها هو طهاره الآخر.

فتحصّل: ممّا تقدم أن العلم الإجمالى كالعلم التفصيلى منجز ولكنّ ذلك التنجيز فى العلم الإجمالى معلق على عدم الترخيص الظاهرى لكونه مشوباً بالشك بخلاف التنجيز فى العلم التفصيلى فانه لا يكون معلقاً وعليه فالترخيص فى أطراف العلم الإجمالى ممكن بالنسبه إلى المخالفه القطعيه فضلاً عن المخالفه الاحتماليه والاكتفاء بالموافقه الاحتماليه هذا كلّه بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الاثبات فقد عرفت أنّ مقتضى الجمع بين الأدله هو عدم جواز الترخيص فى المخالفه الاحتماليه فضلاً عن المخالفه القطعيه فيجب الاحتياط التام فى أطراف الشبهه المحصوره التى تكون أطرافها محلّ الابتلاء.

ولا- فرق فيه بين أن يكون المعلوم بالاجمال من نوع واحد كالعلم بوجود هذا أو ذاك أو من نوعين كالعلم بوجود شىء أو حرمة شىء آخر كما لا تفاوت فيما ذكر بين أن يكون العلم الإجمالى علماً وجدانياً أو علماً نعيدياً كما إذا قامت البينه الشرعيه على نجاسه أحد الكاسين.

وأما الشبهه غير المحصوره أو غير المبتلى بها فلامانع من التمسك بالأدله العامه الداله على البراءه فيها فتدبرّ جيّداً.

## تنبيهات

التنبيه الاوّل: فى أنّه لا- فرق فى حكم العقل بوجود الاحتياط بين الامور الدفعيه والتدريجيّه لعدم التفاوت فى حكمه بوجود الاحتياط بين كون الواجب المعلوم بين الأطراف واجباً مطلقاً أو واجباً معلقاً بناء على ما قرّر فى محله من فعليّه الوجوب فى الواجب المعلق واستقباليه زمان الواجب وهذا واضح.



وأما بناء على عدم تصور الواجب المعلق وحصر الواجب فى المطلق والمشروط فإن كان الواجب مشروطاً بشرط يحصل فيما بعد فإن لم يعلم بحصول الشرط فيما بعد فلاعلم بالتكليف الفعلى ومعها فلا مانع من الرجوع إلى مقتضى الاصول فى الأطراف وإن علم بحصول الشرط فى وقته فهو عند العقلاء كالواجب المطلق فى الحكم لكفايه كون التكليف فى ظرف وجوده فعلياً ومعلوماً عند العقلاء للحكم بالتنجيز ومعها فلا مجال للاصول.

فتحصّل: أنه لا فرق فى وجوب الاحتياط فى الأطراف بين الفعليات والتدرجيات سواء قلنا بثنائيه الواجب أى المطلق والمشروط أو بثلاثيه الواجب أى المطلق والمعلق والمشروط لفعليته الوجوب فى المطلق والمعلق ولقيام بناء العقلاء فى الواجب المشروط على الاحتياط.

هذا كلّ بالنسبه إلى القاعده العقلية وبناء العقلاء وعدم ملاحظه الأدله الشرعيه وأما مع ملاحظه أدله البراءه الشرعيه فقد عرفت أنّها بعمومها وخصوصها تدلّ على البراءه حتّى فى أطراف المعلوم بالاجمال ويمكن الأخذ بها والجمع بينها وبين المعلوم بالاجمال بحمل المعلوم على غير الفعلى كما هو مقتضى الجمع بين الأحكام الواقعيه والظاهرية نعم يمنع عن ذلك الأدله الخاصه الداله على وجوب الاحتياط فى أطراف المعلوم بالاجمال من دون فرق بين الشبهه التحريميه وبين الشبهه الوجوبيه إلا أنّ الأدله الخاصه الداله على وجوب الاحتياط مختصه بغير التدرجيات وعليه فالتدرجيات تبقى تحت عمومات البراءه.

ويترتب عليه وجوب التمام على من أراد المسافره والخروج عن البلد عند الشك فى وصوله إلى حد الترخص لاستصحاب كونه فى البلد و وجوب القصر

على المسافر الذى أراد البلد وشك فى وصوله إلى حدّ الترخّص لاستصحاب كونه فى السفر فوجب عليه اتيان الصلاه قصراً وإن علمنا اجمالاً بمخالفه احدهما للواقع ولا حاجه إلى الاحتياط لسقوط الواقع عن الفعلية أللهمّ إلّا أن يقال بالغاء الخصوصيه وعدم الفرق بين الفعليات والتدريجات فحينئذ لا يترك الاحتياط فى التدريجات فلاتغفل.

التنبيه الثانى: فى موارد جواز الرجوع وعدمه إلى الأصل الطولى قال فى مصباح الاصول إنّ الأصل الجارى فى أحد طرفى العلم الإجمالى إمّا أن يكون من سنخ الأصل الجارى فى الطرف الآخر أو يكون مغايراً له وعلى الأوّل إمّا أن يكون أحد الطرفين مختصاً بجريان الأصل الطولى فيه دون الآخر أو لا يكون كذلك فهذه أقسام ثلثه:

أمّا القسم الأوّل وهو ما كان الأصل الجارى فى طرف من سنخ الجارى فى الطرف الآخر مع اختصاص أحدهما بالأصل الطولى كما إذا علم بوقوع نجاسه فى الماء أو على الثوب فإنّ الأصل الجارى فى كلّ منهما مع قطع النظر عن العلم الإجمالى هو أصاله الطهاره ولا اشكال فى سقوطها وعدم جريانها فى كلّ الطرفين لما تقدم فلايجوز التوضى بالماء ولا لبس الثوب فى الصلاه إلّا أنّ العلم بالنجاسه لا أثر له فى حرمه لبس الثوب بل يجوز لبسه مع العلم التفصيلى بالنجاسه فيبقى شرب الماء محتمل الحرمه والحليه لاحتمال نجاسته.

فهل تجرى فيه أصاله الحلّ أو تسقط بالعلم الإجمالى كسقوط أصاله الطهاره وجهان: ذهب المحقّق النائنى قدّس سرّه إلى سقوطها للمعارضه بالأصل الجارى فى الطرف الآخر وإن كان واحداً فالترّم بعدم جواز شرب الماء فى المثال لعدم المؤمن من احتمال العقاب عليه ولكنّ التحقيق جريانها وعدم معارضتها بأصاله الطهاره فى الطرف الآخر.

وذلك لما عرفت من أنّ العلم الإجمالى بالتكليف لا- يوجب تنجز الواقع إلّا بعد تساقط الاصول فى أطرافه فإذا كان الأصل الجارى فى الطرفين من سنخ واحد كأصالة الطهاره فى المثال المذكور فلامناص من القول بعدم شموله لكلاً الطرفين لاستلزامه الترخيص فى المعصيه ولأحدهما لأنّه ترجيح بلا مرجح.

وأما الأصل الطولى المختص بأحد الطرفين فلامانع من شمول دليله للطرف المختص به إذلايلزم منه ترجيح من غير مرجح لعدم شمول دليله للطرف الآخر انتهى موضع الحاجه.

يمكن أن يقال: إنّ ما ذكره فى القسم الأوّل مبنى على المشهور من تقدم الأصل السببى على المسببى حتّى فى الموافق فإنّ أصالة الحليه حينئذٍ تكون محكومته بالنسبه إلى أصالة الطهاره لأنّ الشك فى الحليه وعدمها مسبب عن الشك فى طهاره الماء وعدمه فإذا حكم فيه بالطهاره لا مجال للشك فى الحليه تعديداً وعليه ففى مفروض المسأله يجوز شرب الماء بعد تساقط أصاله الطهاره فى الطرفين بالمعارضه وجريان الأصل المحكوم وهو أصاله الحليه فى شرب الماء.

وأما بناء على ما ذكره بعض الأكابر من أنّ الأصول لا نظر لها عند الاعتبار إلّا إلى مخالفتها فأصاله الحليه كأصاله الطهاره ساقطه بالمعارضه مع أصاله الطهاره فى الطرف المقابل ومع سقوطها فاللائزم هو وجوب الاحتياط بترك شرب الماء قضاء للعلم الإجمالى.

ثمّ قال السيّد المحقّق الخوئى قدّس سرّه أمّا القسم الثانى وهو ما إذا كان الأصل الجارى فى كلّ طرف من سنخ الأصل الجارى فى طرف الآخر مع عدم اختصاص احدهما بأصل طولى فلاينبغى الشك فى عدم جريان الأصل فى شىء منهما.

وهذا القسم يتحقق في موردين أحدهما: ما إذا لم يكن لشيء من الطرفين أصل طولى كما إذا علمنا بنجاسه أحد الثوبين فإنّ الأصل الجارى فى كلّ منهما مع قطع النظر عن العلم الإجمالى هى أصاله الطهاره فتسقط فيهما.

ثانيهما: ما إذا كان الأصل الطولى مشتركاً فيه بين الطرفين كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائين فإنّ الأصل الجارى فى كلّ منهما ابتداءً هى أصاله الطهاره وبعد سقوطهما تصل النوبه إلى أصاله الحلّ فى الطرفين والعلم الإجمالى كما يوجب تساقط الأصلين الحاكمين كذلك يوجب تساقط الأصلين المحكومين أيضاً بملاك واحد وهو كون جريان الأصل فى الطرفين مستلزماً للترخيص فى المعصيه وفى أحدهما ترجيحاً بلامرّجح انتهى موضع الحاجه.

ولا يخفى عليك أنّ ما ذكره من لزوم الاحتياط سواء لم يكن لشيء من الطرفين أصل طولى كما إذا علمنا بنجاسه أحد الثوبين لتساقط أصاله الطهاره فالعلم الإجمالى يوجب الاحتياط أو كان الأصل الطولى مشتركاً بينهما كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائين لتساقط الأصلين الحاكمين ابتداءً أو الأصلين المحكومين ثانياً تام ولكن لا وجه لتقدم سقوط أصاله الطهاره على سقوط أصاله الحليه.

بناءً على ما عرفت من عدم دليل على حكومه الأصل الموافق بالنسبه إلى الأصل الموافق ومما ذكر يظهر أن تنظير القسم الأوّل (وهو ما كان الأصل الجارى فى طرف من سنخ الأصل الجارى فى الطرف الآخر مع اختصاص أحدهما بأصل طولى) بسائر الموارد التى يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم كما إذا علم بنجاسه شيء فى زمان وطهارته فى زمان آخر وشك فى المتقدم منهما فإنّه بعد تساقط الاستصحابين بالمعارضه يرجع إلى قاعده الطهاره محلّ تأمل ونظر

لوجود الفرق بين المقام وبين سائر الموارد التي يرجع فيها إلى الأصل المحكوم بعد سقوط الأصل الحاكم لأن الاستصحاب المخالف في تلك الموارد يمنع عن جريان أصاله الطهاره لحكومته الاستصحاب بالنسبه إليه وعليه فأصاله الطهاره وإن كانت جاريه مع استصحاب الطهاره ولكنها مع ملاحظه استصحاب النجاسه المخالف لا تجرى لكونها محكوم لا يرجع إليها الا بعد تساقط الاستصحاب المخالف عند معارضته مع الاستصحاب الموافق هذا بخلاف المقام لما عرفت من جريان أصاله الطهاره مع استصحاب الطهاره لموافقتهما فتدبر جيداً.

التنبیه الثالث: فی انحلال العلم الإجمالي وعدم تأثيره بسبب الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف وعدمه.

### والكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: فيما إذا كان الاضطرار إلى أحدهما المعين وهو يتصور بصور مختلفه أحدها: أن يكون الاضطرار قبل العلم بالتكليف أو مقارناً معه فالظاهر في هذه الصوره عدم وجوب الاجتناب عن الباقي لرجوع ذلك إلى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي لاحتمال كون المحرم هو المضطر إليه.

وثانيها: أن يكون الاضطرار بعد العلم بالتكليف ولكنّ مدته الفصل بين التكليف وعروض الاضطرار قليله بحيث لا يمكن فيها الامتثال بالنسبه إلى التكليف المعلوم ومع عدم التمكن من الامتثال فلا يعقل تنجز التكليف قبل حدوث الاضطرار وهذه الصوره ملحقه بما إذا كان الاضطرار قبل العلم بالتكليف أو مقارناً له.

ثالثها: أن يكون الاضطرار بعد العلم الإجمالي بزمان يتمكن فيه من الامتثال ففي هذه الصوره اختلفت الآراء والأقوال.

منها: أنّ الظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر لأنّ الإذن في ترك بعض المقدمات العلميه بعد ملاحظه وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يرجع إلى اكتفاء الشارع في امثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات فيجب الاجتناب عن الطرف غير المضطر اليه وهذا هو المختار.

أورد عليه بأنّ عدم الاضطرار من شرائط التكليف شرعاً فالتكليف محدود شرعاً بحصول الاضطرار إلى متعلّقه ومقتضاه هو عدم العلم بثبوت أصل التكليف على كلّ تقدير ومعه ينفي التكليف المشكوك بالأصل ولأجل ذلك يختلف الاضطرار عن صورته فقد أحد الاطراف لأنّ الققدان ليس من حدود التكليف شرعاً.

يمكن أن يقال: إنّ مع فرض تسليم كون الاضطرار حدّاً شرعياً فلاوجه لدعوى انحلال العلم الإجمالي في مفروض الكلام لبقاء العلم الإجمالي ولو بعد الاضطرار بالتكليف المرّد بين المحدود في طرف المضطر اليه بحدّ الاضطرار وبين غير المحدود في الطرف الآخر لأنّ أمره يدور بين الاجتناب عن هذا الفرد إلى عروض الاضطرار أو عن ذلك حتّى بعد عروض الاضطرار ومقتضى بقاء العلم الإجمالي بالتكليف المرّد بين المحدود وغيره هو وجوب الاحتياط في غير المحدود كما لا يخفى.

ورابعها: هي أن يكون الاضطرار بعد التكليف وقبل العلم به كما إذا اضطر إلى شرب أحد المايعين مثلاً ثمّ علم بأنّ أحدهما كان نجساً قبل الاضطرار فهل الاعتبار بسبق التكليف على الاضطرار فيحكم بالتنجيز و وجوب الاحتياط أو بالعلم الحادث بعد الاضطرار فيحكم بعدم التنجيز وبعدم وجوب الاحتياط لكون الاضطرار قبل العلم بالتكليف على الفرض.

يمكن القول بالثاني مستدلاً بأنّ المانع من جريان الأصل هو العلم الإجمالي بالتكليف لاالتكليف بواقعيته ولو لم يعلم به المكلف أصلاً فهو حين الاضطرار إمّا

قاطع بعدم التكليف فلا يحتاج إلى اجراء الأصل بل لا يمكن وإما شاك فيه فلا مانع من جريانه في الطرفين لعدم المعارضه لعدم العلم بالتكليف على الفرض والعلم الأجمالى الحادث بعد الاضطرار ممّا لا أثر له لاحتمال وقوع النجاسه فى الطرف المضطر إليه ولا يوجب حدوث التكليف فيه لكون الاضطرار رافعا له ودعوى أنّ التكليف الواقعى وإن لم يكن مانعاً من جريان الأصل إلّا أنّه بعد العلم به تترتب آثاره من حين حدوث التكليف لا من حين العلم به كما هو الحال فى العلم التفصيلى فإنّه لو علمنا بأنّ الماء الذى اغتسلنا به للجنبه قبل اسبوع مثلاً كان نجساً يجب ترتيب آثار نجاسه الماء المذكور من حين نجاسته لا من حين العلم بها فيجب الاتيان بقضاء الصلوات التى اتى بها مع هذا الغسل فى المقام أيضاً لا مناص من ترتيب آثار التكليف من حين حدوثه لا من حين انكشافه وعليه فبعد طرؤ الاضطرار نشك فى سقوط هذا التكليف الثابت قبل الاضطرار لأجل الاضطرار لأنّه لو كان فى الطرف المضطر اليه فقد سقط بالاضطرار ولو كان فى الطرف الآخر كان باقياً لا محاله فيرجع إلى استصحاب بقاء التكليف أو قاعده الاشتغال ولا مجال للرجوع إلى أصاله البراءه فى الطرف غير المضطر إليه.

ويمكن الجواب عنه بأنّ البحث يكون فى الحكم التكليفى لا الوضعى والعلم بعد حدوث الاضطرار بالتكليف لا يوجب فعليه التكليف لا قبل حدوث الاضطرار لأنّ المفروض أنّ المكلف فى تلك الحال إمّا قاطع بعدم التكليف أو شاك فى التكليف ومع القطع بعدم لا- معنى لفعله التكليف فى تلك الحال ومع الشك كان مورد جريان البراءه لعدم علمه بالتكليف فى تلك الحال ولا بعد حدوث الاضطرار إلى المعين فإنّه مع العلم بأنّ الطرف المضطر إليه كان محكوماً بالتكليف لا يبقى التكليف المذكور فعلياً بالنسبه إليه لأنّه حال العلم مضطر اليه فمع عدم العلم بالتكليف الفعلى

فى الطرف الذى حدث الاضطراب فىه لا قبل الاضطراب ولا بعده فلامانع من جريان البراءة فى الطرف الآخر لاحتمال التكليف فى هذا الطرف ولا مجال للاستصحاب أو قاعده الاشتغال إذ لاعلم بالحكم الفعلى لا قبل الاضطراب ولا بعده حتى يستصحب أو ىجرى فىه قاعده الاشتغال هذا بخلاف ما إذا كان الاضطراب بعد العلم بالتكليف فإنّ التكليف فىه معلوم الحدوث ومشكوك الارتفاع فىجوز الحكم فىه ببقاء الحكم للاستصحاب أو لقاعده الاشتغال ثم لا ىذهب عليك أنّ الصور المذكوره فى الاضطراب تجرى فى فقدان المعين من الأطراف أو خروجه عن محلّ الابتلاء أو الاكراه علىه وذلك لشمول ما ذكر فى صور الاضطراب إلى المعين لصور هذه الموارد أيضاً حرفاً بحرف فلاحاجه إلى الاطاله.

المقام الثانى: فىما إذا كان الاضطراب إلى غير معين ذهب الشىخ فى هذا المقام إلى وجوب الاجتناب عن الباقى وإن كان الاضطراب قبل العلم الإجمالى معللاً بأنّ العلم حاصل بحرمة واحد من امور لو علم حرّمته تفصيلاً وجب الاجتناب عنه والترخيص فى بعضها على البدل موجب لاكتفاء الأمر بالاجتناب عن الباقى.

إن قلت ترخيص ترك بعض المقدمات ىدلّ على عدم إرادته الأمر الاجتناب عن الحرام الواقعى وعلىه فلا تكليف بما عداه فلامقتضى لوجوب الاجتناب عن الباقى.

قلت واللازم من الترخيص عدم وجوب تحصيل العلم بالامثال لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام رأساً فىرجع الأمر إلى ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الذى رخص الشارع فى امثاله منه وهو الاجتناب عن باقى الأطراف.

وهذا نظير جميع الطرق المجهوله الشرعىه للتكاليف الواقعيه مع تخلفها أحياناً فان مرجعه إلى القناعه عن الواقع ببعض احتمالاته معينا كما فى الأخذ بحاله السابقه فى الاستصحاب أو مخيراً كما فى موارد التخيير.



ودعوى: أن الترخيص في بعض الأطراف يناهى العلم بالتكليف الفعلى على كل تقدير ومع عدم اجتماع الترخيص في بعض الأطراف مع العلم بالتكليف الفعلى على كل تقدير لا يبقى إلّا احتمال التكليف في غير مختار المكلف لرفع اضطراره وهو منتفى بالأصل.

مندفعه: بأن الوجه في عدم منع الاضطرار إلى غير المعين عن تنجيز العلم الإجمالى أنّ الاضطرار ليس إلى شرب النجس لوضوح أنّ متعلق التكليف بما هو مقدور فعلاً وتركاً لا أنّ أحدهما المرّد حرام وأحدهما المرّد مضطر إليه ليقال بأنّ نسبه الاضطرار إلى الحرام وغيره على حد سواء بل معنى الاضطرار إلى أحدهما أنّه لا يقدر على تركهما معا مع القدره على فعل كلّ منهما وتركه في نفسه.

وعليه فشرائط تنجز الخطاب الواقعى من العلم به والقدره على متعلقه موجوده فيوثر العلم أثره وإنّما المكلف يعجز عن الموافقه القطعيه دون الامتثال بالكليه فيكون معذوراً عقلاً فيما هو عاجز عنه لا في غيره مع ثبوت مقتضيه.

فالحرام وهو شرب النجس لا يكون مورد الاضطرار حتّى لا يمكن التكليف الفعلى فيه بل مورد الاضطرار وعدم التمكن هو ترك جميع أطراف المعلوم بالاجمال فيكتفى بترك أحدهما لرفع الاضطرار باختيار الطرف الآخر ويكون معذوراً في عدم الموافقه القطعيه.

نعم يمكن أن يقال ليس الاضطرار في طول الجهل بالحرام الواقعى بل يكون في عرض الحرام الواقعى عند كونه سابقاً على التكليف ومقارناً معه فنفس الترخيص مع احتمال المصادفه للحرام لا يجتمع مع الحرمة الفعليه على كل تقدير إذ لا حرمة فعليته في طرف يصادف الواقع وعليه فالطرف المقابل يكون مشكوك الحرمة بالشك البدوى فلامانع من جريان أصل البراءه فيه.

ولكنّ يختص ذلك بما إذا كان الاضطرار سابقاً على التكليف أو مقارناً معه أو كان التكليف فى الواقع قبل حدوث الاضطرار ولكن العلم به يحصل بعد الاضطرار فى مده لم يتمكن من الاثبات به فإنّ مع الاضطرار فى هذه الصور لا علم بالتكليف الفعلى كما فضل ذلك فى الاضطرار إلى المعين.

وأما إذا كان حدوث الاضطرار بعد العلم بالتكليف ومضى مده يمكن الامتثال فيها فحكمه وجوب الاحتياط لما مرّ فى الاضطرار إلى المعين من أنّ المعلوم بالاجمال يدور حينئذ بين الطويل والقصير حيث يعلم المكلف بتكليف فعلى على كلّ تقدير فى هذا الطرف إلى زمان حدوث الاضطرار أو فى الطرف المقابل حتى الآن ومقتضى العلم بالتكليف الفعلى على كلّ تقدير هو وجوب الاحتياط فى طرف لم يضطر إلى اتيانه فتحصل أنّ حكم الاضطرار إلى غير المعين كحكم الاضطرار إلى المعين فى التفصيل بين الصور فلا يجب الاحتياط إذا كان الاضطرار سابقاً على التكليف أو كان مقارناً مع التكليف وكان العلم بالتكليف بعد حدوث الاضطرار وان كان التكليف فى الواقع سابقاً عليه ولكنّ لم يتمكن من الامتثال فى المده الفاصله بخلاف ما إذا كان حدوث الاضطرار بعد تعلق التكليف والعلم به ومضى مده يتمكن فيها من الامتثال إذ الحكم فى هذه الصور هو وجوب الاحتياط للعلم الإجمالى بتعلق تكليف فعلى على كلّ تقدير قبل حدوث الاضطرار من دون فرق بين أن يكون الاضطرار إلى المعين أو إلى غير المعين فلا تغفل.

التنبه الرابع: فى اشتراط كون الأطراف مورد الابتلاء وعدمه يمكن القول بالأول وتقريبه أنّه لو كان ارتكاب الواحد المعين من أطراف المعلوم بالاجمال ممكناً عقلاً ولكنّ المكلف غير مبتلى به بحسب حاله كما إذا تردد النجس بين إنائه وبين إناء

آخر لا دخل للمكلف فيه أصلاً فلامجال للتكليف بالاجتناب عن هذا الإناء الآخر المتمكن منه عقلاً فإنه غير منجز والحاصل أن النواهي المطلوب فيها حمل المكلف على الترك مختصه بحكم العقل والعرف بمن يعدّ مبتلى بالواقعه المنهى عنها ولذا يعدّ خطاب غيره بالترك مستهجنًا إلّا على وجه التقييد بصوره الابتلاء.

ولعلّ السرّ في ذلك أنّ غير المبتلى تارك المنهى عنه بنفس عدم ابتلائه فلاحاجه إلى نهيهِ والتكليف لانقذاح الداعى ومع خروج المورد عن محلّ الابتلاء لا يوجب التكليف انقذاحاً فى النفس بالنسبه إلى الخارج عن محلّ الابتلاء فيكون مستهجنًا.

أورد عليه بأنّ التحقيق أنّ حقيقه التكليف الصادر من المولى المتعلّق بالفعل الاختيارى لا يعقل أن يكون إلّا جعل الداعى بالامكان لا- بمعنى البعث الخارجى الموجب لصدور الفعل منه قهراً فإنّه خلف إذ المفروض تعلّق التكليف بالفعل الاختيارى فلاشأن له إلّا الدعوه الموجبه لانقذاح الاراده فى نفس المكلف لكنّه لا بحيث يوجب اضطراره إلى اراده الفعل أيضاً لأنّه وإن لم يكن منافياً لتعلّق التكليف بالفعل الاختيارى لفرض توسط الاراده بين التكليف وفعل المكلف إلّا أنّه خلاف المعهود من التكاليف الشرعيه حيث إنّه ليس فيها الاضطرار حتّى بهذا المعنى بل تمام حقيقته جعل ما يمكن أن يكون داعياً ويصلح أن يكون باعثاً.

ولا معنى للامكان إلّا الذاتى والوقوعى فيجتمع مع الامتناع بالغير أى بسبب حصول العله فعلاً أو تركاً من قبل نفس المكلف فإنّ الامتناع بسبب العله مع عدم امتناع عدم العله يجامع الامكان الذاتى والوقوعى.

وفيه: أن جعل ما يمكن أن يكون داعياً ويصلح أن يكون باعثاً فيما لا يبتلى به المكلف أصلاً مستهجن أيضاً وإن أمكن الابتلاء به عقلاً بالامكان الذاتى أو الوقوعى

ودعوى عدم الارتباط بين الاستهجان العرفى وحقيقه التكليف مع أن الأوامر والنواهي من الارادات التشريعيه التى لا تنقدح إلّا بعد حصول مباديها لا وجه لها إذ خطاب من لا ينبعث عن أمر المولى خطاباً حقيقياً مستهجن جداً ومع استهجانه لا ينقدح فى نفس المولى الاراده التشريعيه.

وبعباره اخرى أنّ حقيقه التكليف وإن كان هو بمعنى جعل ما يمكن أن يكون داعياً لا بمعنى البعث الفعلى الخارجى ولكن لا يكتفى فيه بالامكان الذاتى بل اللازم مضافاً إلى الامكان الذاتى هو أن يكون كذلك بالامكان العرفى وهو لا يكون فى غير المبتلى به كما لا- يخفى ثمّ إنه لا تفاوت فى الاستهجان بين أن يكون الخطاب شخصياً أو قانونياً لأنّ الخطابات الكليه القانونيه تنحلّ إلى خطابات بعدد المكلفين بحيث يكون كلّ مكلف مخصوص بخطاب خاصّ به وتكليف مستقل متوجه إليه لأنّ القضايا فى الخطابات القانونيه تكون حقيقه لاطبيعيه ومقتضى كون القضايا حقيقه هو الانحلال بالنحو المذكور.

ودعوى: أنه قد وقع الخلط بين الخطابات الكليه المتوجهه إلى عامه المكلفين والخطاب الشخصى إلى آحادهم فإنّ الخطاب الشخصى إلى خصوص العاجز وغير المتمكن عاده أو عقلاً ممّا لا يصح ولكنّ الخطاب الكلى إلى المكلفين المختلفين حسب الحالات والعوارض ممّا لا استهجان فيه فإنّ الملاك فى الاستهجان فى الخاصّ هو كون المخاطب غير متمكن وفى العام كون العموم أو الغالب غير متمكن.

والاستهجان بالنسبه إلى الخطاب العام إنّما يلزم لو علم المتكلم عدم تأثير ذلك الخطاب العام فى كلّ المكلفين وأمّا مع احتمال التأثير فى عدد معتدّ به غير مضبوط تحت عنوان خاصّ فلامحيص عن الخطاب العمومى ولا استهجان فيه أصلاً.

مندفعه: بأنه لا فرق بين الخطابات الشخصية والخطابات القانونية في استهجان الخطاب وتنجيذه عند عدم كون المورد من موارد الابتلاء لأن الأحكام القانونية وإن كانت انشاء واحداً ولكنها تنحلّ بحكم العقل إلى الخطابات مستقلة بعدد المكلفين وإن كانت بانشاء واحد و وحده الانشاء لا تنافي انحلال الخطاب إلى خطابات متعددة وإن كان المدرك هو العقل لأن المدرك بالفتح هو الحكم الشرعي ولا يقاس الأحكام القانونية بالأخبار عن القضايا الطبيعية الكليّة كقولهم كلّ نار حارّة لأنّ المقنن أراد بالاراده التشريعيه عند مخاطبه مع عموم الناس فعل شيء أو تركه من جميع الآحاد ولا مقصد له إلّا ذلك وهو قرينه على أنّ خطابه وإن كان واحداً ولكنه منحلّ إلى خطابات عديده هذا بخلاف الأخبار المذكور فانه لا يكون إلّا الأخبار عن القضية الكليه.

والعقل وإن حكم فيه أيضاً بالتحليل ولكن لا يحكم بتعدد الأخبار ولذا لا يكون الكذب فيه إلّا كذباً واحداً.

لا يقال: إنّ الانحلال ممنوع لعدم صحه خطاب العصاه والكفار لعدم انبعاثهم وخطاب من لا ينبعث قبيح أو غير ممكن.

لأننا نقول: إنّ الداعى فى الخطابات إن كان هو الانبعاث أو الانزجار الفعلى كان الأمر كذلك ولكنّ عرفت أنّ الداعى هو جعل ما يمكن أن يكون داعياً ويصلح أن يكون باعثاً وهو أمر يجتمع مع العصيان أو الكفر لعدم منافاه بين الامكان الذاتى أو الوقوعى مع الامتناع بالغير.

هذا كلّه مضافاً إلى امكان أن يقال نرفع اليد عن أدلّه البراءه العامه فى أطراف المعلوم بالاجمال بالأدله الخاصه الداله على وجوب الاحتياط وتلك الأدله منصرفه

عن موارد الخروج عن محلّ الابتلاء وعليه فلاوجه لرفع اليد عن أدلّه البراءه الشرعيه فى أطراف المعلوم بالاجمال.

ويؤكد ذلك بالروايات الخاصه الداله على عدم وجوب الاحتياط عند خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء ومن جملتها صحيحه أبى عبيده عن أبى جعفر عليه السّلام قال سألته عن الرجل مَنّا يشتري من السلطان من إبل الصدقه وغنم الصدقه وهو يعلم أنّهم يأخذون منهم أكثر من الحقّ العدى يجب عليهم قال فقال ما الأبل إلّا مثل الحنطه والشعير وغير ذلك لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه الحديث.

بتقريب أنّ منشأ الشبهه هو العلم بأنهم يأخذون من الناس أزيد ممّا وجب عليهم فيحتمل أن ينطبق الحرام على مورد الاشتهاء فهو يعلم بوجود الحرام فى ما بأيديهم اجمالاً إلّا أنّه ليس مورد ابتلائه إلّا خصوص بعض أطراف هذا العلم وهو ما يريد شراؤه منهم وحينئذٍ فتجوز شراؤه ولا سيما بقوله لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه دليل واضح على جريان اصله الحليه فى الطرف الذى يكون محلّ الابتلاء كما هو واضح.

ثمّ إنّ الخروج عن محلّ الابتلاء يوجب عدم تأثير العلم الإجمالى فيما إذا كان حدوث العلم الإجمالى متأخراً عن خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء أو مقارناً معه إذ معهما لا يحصل العلم بالتكليف المنجز.

وأما إذا علم بخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء بعد العلم بالتكليف فلاأثر للخروج المذكور إذ الشكّ حينئذٍ فى السقوط بعد ثبوت التكليف والاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

نعم لو كان العلم بالخروج علماً بالخروج من أوّل الأمر بحيث يشكّ فى التكليف من أوّل الأمر كتبدل العلم التفصيلي بالشكّ السارى فلاموجب للاحتياط.

ولا- فرق في ذلك بين أن يكون زوال العلم بالتكليف بالعلم الوجداني أو بقيام الأماره على الخروج من أول الأمر لوحده الملاك.

ثم المحكى عن هامش الكفايه أنّ اشتراط الابتلاء لا يختص بالشبهه التحريميه لوجود الملاك المذكور في الشبهه الوجوبيه أيضاً فلا يكون العلم الإجمالى فيها أيضاً منجزاً إلّا فيما إذا كان جميع الأطراف محلاً للابتلاء من حيث الترك لأنّ التكليف الوجوبى لا يصح إلّا فيما إذا كان للمكلف داع إلى تركه عاده فيكلف بفعله إذ لو كان الشىء ممّا يفعله المكلف بطبعه ولا داعى له إلى تركه كان جعل التكليف الوجوبى بالنسبه إليه لغواً محضاً.

وبعباره اخرى كما أنّ النهى عن شىء متروك فى نفسه حسب العاده لغو مستهجن كذلك البعث نحو شىء حاصل بنفسه لغو مستهجن فيعتبر فى تنجيز العلم الإجمالى عدم كون بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء عاده فى المقامين نعم ربّما يقع الخطاب للأهميه أو احتمال صيروره المورد محلاً للابتلاء وهو أيضاً لا فرق فيه بين المحرمات والواجبات.

بقى هنا حكم الشك فى الخروج عن محلّ الابتلاء وعدمه ذهب الشيخ الأعظم هنا إلى وجوب الاحتياط حيث إنّ المطلق الناهى المقيد بقيد مشكوك التحقق فى بعض الموارد لتعذر ضبط مفهومه يتمسك به ويجب الاجتناب عن المشكوك إلّا ما علم عدم تنجز التكليف بأحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام أو يكتفى بصحيحه على بن جعفر الداله على عدم وجوب الاحتياط فيما إذا رعى أحد فامتخط فصار الدم قطعاً صغاراً فاصاب إنائه لأنّ الماء وظاهر الإناء من قبيل عدم تنجز التكليف فيكون ذلك ضابطاً فى الابتلاء وعدمه ومع هذه الضابطه يرتفع الشك فى كثير من الموارد ولا يكون الاحتياط فيه واجباً.

أورد عليه في الكفايه بأنّ عند الشك في الخروج عن محلّ الابتلاء وعدمه يرجع إلى البراءة لأنّ الشك المذكور يرجع إلى الشك في حسن الخطاب وعدمه ومع له علم بالاطلاق حتّى يرجع إليه فالحكم بالبراءة لا يخلو من وجه ودعوى كفايه احراز الملاك وتماميته في وجوب الاحتياط مندفعه بأنّ الملاك في المقام حاصل بنفسه إذ المقصود من النهي عن اجتناب النجس هو ترك شربه وهو حاصل عند عدم الابتلاء ولا يقاس المقام بمورد الشك في قدره العقليه فلأنّ الملاك لا يحصل فيه إلّا بالاحتياط.

أللهمّ إلما أن يقال: إنّ الملاك في الشبهات التحريميه وإن كان حاصلًا بعدم الابتلاء ولكنّه لا يحصل في الشبهات الوجوبيه إلّا بالاحتياط فاللازم هو التفصيل بين الشبهات التحريميه والشبهات الوجوبيه إن قلنا بكفايه الملاك تتمه وهي أنّ بعض الأعلام قال في الشك في الابتلاء إنّ الشك إن كان في مفهوم الابتلاء يرجع إلى عموم الأدله أو إطلاقها ومقتضاه هو وجوب الاجتناب وإن كان الشك في المصداق فلا يرجع إلى عموم الأدله ولا إلى ما دل على أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء يوجب سقوط الخطاب عن التنجيز لأنّه من الشبهات المصداقيه ومقتضى القاعده فيها هو الأخذ بأصالة البراءة.

ولكنّ لقائل أن يقول في الشبهه المفهوميه وإن كان مقتضى القاعده هو الرجوع إلى العموم والاطلاق في الموارد المشكوكه ولكنّ هذا فيما إذا لم يكن الشبهه مميًا يوجب استهجان الخطاب والمقام يكون كذلك لأنّ المورد لو كان من موارد الابتلاء لا يبقى حسن للخطاب فلا يصح الأخذ بعموم الخطاب أو اطلاقه فتحصل أنّ لزوم الاجتناب عن أطراف المعلوم بالاجمال مشروط بما إذا لم يكن بعض الأطراف حين



الخطاب خارجاً عن محلّ الابتلاء حتّى يحرز الاطلاق ومقتضى ما ذكر هو عدم وجوب الاجتناب عما يشك في كونه محلّ الابتلاء لعدم احراز اطلاق الخطاب مع الشك المذكور.

نعم يمكن دعوى كفايه احراز الملاك في وجوب الاحتياط في الشبهات الوجوبية عند الشك في الخروج عن مورد الابتلاء لأنّ الملاك لا يحصل إلّا بالاحتياط بخلاف الشبهات التحريمه فإنّ الملاك فيها حاصل لتركه بنفسه بسبب خروجه عن الابتلاء ثم ان دعوى وجوب الاحتياط في الشبهات المفهوميه كماترى بعد كون المورد لو كان من موارد الابتلاء لايبقى حسن للخطاب فلايصح الأخذ بعموم الخطاب أو اطلاقه لوجوب الاحتياط فلا تغفل.

التنبيه الخامس: في الشبهه غير المحصوره ويقع الكلام في جهات:

الجهه الأولى: في تعريفها وهي أنّ كثره الاحتمال بلغت إلى حدّ يوجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات كقذف واحد من أهل البلد فإنّ أهل البلد لايتأثر منه بخلاف قذف أحد الشخصين لابعينه فإنّهما يتأثران منه وليس ذلك إلّا لعدم الاعتناء به في الأوّل والاعتناء به في الثاني.

أورد عليه بأنّ ما افيد من عدم اعتناء العقلاء بالضرر مع كثره الأطراف إنّما يتم في مثل المضار الدنيويه وذلك أيضاً فيما يجوز توطين النفس على تحملها لبعض الاغراض لاما يكون مورد الاهتمام عندهم كالمضار النفسيه وإلّا ففيها يمنع إقدامهم على الارتكاب بمحض كثره الأطراف لو علم بوجود سمّ قاتل في كأس مرّد بين ألف كنوس أو أزيد.

فالأولى أن يقال في تحديد كون الشبهه غير محصوره إنّ الضابط فيها هو بلوغ الأطراف بحيث إذا لو حظ كل واحد منها منفرداً عن البقيه يحصل الاطمينان بعدم

وجود الحرام فيه الملازم للاطمينان بكون الحرام فى بقية الأطراف فيكون فى كل طرف يريد الفاعل ارتكابه طريق عقلاى على عدم كون الحرام فيه.

وبعبارة اخرى أنّ الشبهه غير المحصوره هى التى توجب كثره الاطراف ضعف احتمال كون الحرام مثلاً فى طرف خاصّ.

ودعوى أنّ الاطمينان بعدم الحرام فى كل واحد من الأطراف لايجتمع مع العلم بوجود الحرام بينها مندفعه بأنّ ايجاب الجزئى وإن كان لايجتمع مع السلب الكلى إلّا أنّ المنافاه إنّما يتحقّق فى المقام إذا لو حظت الأفراد فى عرض واحد لا إذا لوحظت كل واحد فى مقابل الباقي فكل واحد من الأطراف إذا لوحظ فى مقابل الباقي يكون فيه احتمال واحد فى مقابل الاحتمالات الكثره ولا اشكال فى ضعف احتمال واحد فى مقابل ما ألف احتمال يشكل ذلك فيما اذا كانت جملة من الافراد مظنونه الحرمة دون الاخرى فإنّ دعوى عدم الاعتناء فى المظنونات محلّ تأمل ونظر بل يجب الاحتياط فى دائره المظنونات لتنجيز العلم الإجمالى فى المظنونات إلّا إذا كانت المظنونات بنفسها غير محصوره اللهمّ إلّا أن يتمسك باطلاق صحيحه عبدالله بن سنان الداله على البراءه بعد خروج الشبهه المحصوره منها من دون فرق بين المظنونات وغيرها.

الجهه الثانيه: أن مقتضى عموم أدله البراءه هو شمولها لأطراف المعلوم بالاجمال وإنّما نرفع اليد عنها للأدله الخاصه الداله على لزوم الاحتياط ولكنّها مختصه بالشبهات المحصوره وعليه يرجع إلى البراءه فى الشبهه غير المحصوره.

هذا مضافاً إلى ما عرفت من أنّ بعد قيام طريق عقلاى على عدم وجود الحرام فى طرف يريد الفاعل ارتكابه يوجب الاطمينان بخروجه عن أطراف المعلوم

بالاجمال وصورته كالشبهه البدويه من جهه الحكم بالبراءه وأيضاً يمكن الاستدلال بمثل صحيحه عبدالله بن سنان لظهورها فى العلم الإجمالى فيدل على البراءه من دون فرق بين المظنونات وغيرها.

الجهه الثالثه: فى اختصاص البحث بمانعيه كثره الأطراف دون غيرها

ولا شبهه فى أنّ البحث فى المقام عن منجزيه العلم الإجمالى وعدمه كما يقضيه ظاهر العنوان فى كلماتهم مختص بمانعيه كثره الأطراف عن تأثير العلم وعدمها وعليه فاللازم فرض الكلام فى موارد تكون خاليه عن جميع ما يوجب المنع عن تأثير العلم الإجمالى كالعسر والخرج والاضطرار إلى ارتكاب بعض الأفراد.

الجهه الرابعه: فى معيار الكثره وعدمها

واعلم أنّ العبره فى المحتملات قله وكثره بتقائل الوقايح وتكثرها عرفاً فقد يكون تناول أمور متعدده باعتبار كونها مجتمعته يعدّ فى أنظارهم وقعه واحده كاللقمه من الأرز أو الحنطه فى ألف حبه مع كون تناول ألف حبه من الأرز بعشر لقمات فإنّ مرجعه إلى العلم بحرمة تناول أحد لقماته العشر ومضغها لاشتمالها على مال الغير أو النجس.

وقد يكون تناول كلّ حبه يعدّ فى أنظارهم واقعه مستقلة فيدخل فى غير المحصور.

الجهه الخامسه: فى عدم مانعيه المخالفه القطعيه عن جريان البراءه فى أطراف الشبهه غير المحصوره

ولا يذهب عليك أنّ مقتضى الجمع بين العلم الإجمالى وشمول أدلّه البراءه لأطراف الشبهه غير المحصوره هو سقوط المعلوم عن الفعلية والتنجز فيجوز المخالفه الاحتماليه والقطعيه كليهما.

الوجه السادس: في جواز اجتماع الاطمئنان بعدم الفرد من المعلوم بالاجمال مع وجود العلم الإجمالي بين الأفراد

أن مقتضى ما عرفت في الشبهه غير المحصوره من أنه يجوز اجتماع الاطمئنان بعدم الفرد من المعلوم بالاجمال مع وجود العلم الإجمالي بين الأفراد هو سقوط حكم الشك البدوي عن بعض الأطراف فيجوز معامله معه معامله العلم بالعدم فلو فرض العلم الإجمالي باضافه الماء في أفراد غير محصوره جاز التوضي بواحد منها فلا تغفل.

الوجه السابع: في أن اللازم أن يكون نسبة المعلوم بالاجمال بالنسبه إلى الأطراف نسبه القليل إلى الكثير

ولا يخفى أن عدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهه غير المحصوره إنما يكون فيما إذا كانت نسبه المعلوم بالاجمال إلى الأطراف نسبه القليل إلى الكثير بخلاف ما إذا كانت النسبه هي نسبه الكثير إلى الكثير فيكون العلم الإجمالي حينئذٍ منجزاً لأن الشبهه حينئذٍ تخرج من غير المحصوره إلى المحصوره كما لا يخفى.

التنبه السادس: في أن ارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب ترتب أحكام المعلوم بالاجمال وإن وجب الاجتناب عنه

ولا يذهب عليك أن العلم الإجمالي بوجود الحرام في أطرافه يوجب الاجتناب عن تلك الأطراف ولو بعضها من باب المقدمه للتكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي المعلوم بالاجمال ولكن الآثار المترتبه على ذلك الحرام لا يترتب على كله واحد من الأطراف منفرداً عن الآخر لعدم جريان المقدمه فيها مثلاً العلم بوجود الخمر بين الأطراف لا يستلزم العلم بشرب الخمر إذا اكتفى بشرب أحد الأطراف وحينئذٍ يمكن الرجوع إلى الأصول الجاربه في كل من المشتبهين بالخصوص ولذا ارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب حدّ الخمر.

والوجه فيه واضح لأن ترتب سائر الأحكام فرع ثبوت موضوعها ومع ارتكاب أحد المشتبهين لم يحرز موضوع سائر الأحكام.

ولا- كلام فى ما ذكر بحسب الكبرى وإثما البحث فى بعض الموارد من جهة أنه من مصاديق هذه الكبرى أو لا مثل ملاقى أحد أطراف المعلوم بالاجمال نجاستها فإنه ذهب بعض إلى وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر أيضاً بدعوى أن تنجس الملاقى بالكسر إنما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس بناء على أن الاجتناب عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط.

ولكنه كما ترى لأن النجس والملاقى موضوعان مستقلان لوجوب الاجتناب وكل واحد محتاج إلى شمول الدليل الدال على وجوب الاجتناب عن النجس وتقريب الدلالة بنحو ما ذكر يحتاج إلى مؤونه زائده لاحتياجها إلى جعل الاجتناب عن الملاقى بالكسر من شؤون الاجتناب عن النجس مع أنهما موضوعان مستقلان ولكل واحد حكمه وشأنه.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الكلام فى الملاقى للشبهه المحصوره يقع فى ضمن مسائل:

المسأله الاولى: أنه إذا علم بالملاقاه بعد العلم الإجمالى بنجاسه أحد الطرفين أمكن أن يقال كما إذا شككنا فى ملاقاه شىء مع النجس المعلوم بالتفصيل لا يحكم بنجاسه الملاقى للشك فى الملاقاه كذلك إذا شككنا فى ملاقاه شىء مع المعلوم بالاجمال لا- يحكم بنجاسته للشك فى الملاقاه وذلك واضح ولا- حاجه إلى التطويل هذا ولكن بعض الأصحاب ذهبوا إلى وجوب الاحتياط بدعوى أن الملاقى بالكسر مثل الملاقى بالفتح فى العلم الإجمالى.

بنجاسته أو نجاسه المشتبه الآخر فلا فرق بين المتلاقيين في كون كل واحد منهما أحد طرفي الشبهه فهو نظير ما إذا قسّم أحد المشتبهين قسمين وجعل كل قسم في إناء ولو فرض انعدام الملاقي بالفتح كان العلم الإجمالي بالنجاسه المرّده بين الملاقي والطرف الآخر موجوداً ويقتضى الاجتناب عن الملاقي والطرف الآخر تحصيلاً للموافقه القطعيه.

وفيه: أنّ أصله الطهاره في الملاقي بالكسر سليمه عن معارضه أصله الطهاره في المشتبه الآخر بخلاف أصله الطهاره في الملاقي بالفتح فإنها معارضه بها في المشتبه الآخر والسرّ في ذلك أنّ الشك في الملاقي بالكسر ناشٍ عن الشبهه المنقوله بالمشتبهين فالأصل فيهما أصل في الشك السببي والأصل في ناحيه الملاقي بالكسر أصل في الشك المسببي وقد تقرّر في محله أنّ الأصل في الشك السببي حاكم على الأصل في الشك المسببي فما دام الأصل الحاكم الموافق أو المخالف جارياً لم يجر الأصل المحكوم واذ لم يجر الأصل الحاكم للمعارضه زال المانع فيجرى الأصل في الشك المسببي ووجب الرجوع اليه ومقتضا هو الطهاره.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي مخصوص بما إذا كان الأصل المسببي مخالفاً مع الأصل السببي وأمّا إذا كانا متوافقين فهما جاريان إذ لا حكمه بينهما فمع جريانهما معا لا يبقى الأصل المسببي بعد سقوط الأصل السببي بالمعارضه حتّى يكون مرجعا بعد سقوط الأصل السببي في الطرفين وعليه فاللازم حينئذٍ هو الرجوع إلى مقتضى العلم الإجمالي وهو الاحتياط كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى ما في مصباح الأصول بناء على المعروف من تقديم الأصل السببي على المسببي حتّى في الموافق من أنّه كما أنّ جريان أصله الطهاره في

الملاقى بالكسر فى طول جريان أصله الطهاره فى الملاقى بالفتح كذلك جريان أصله الحلّ فى الطرفين فى طول جريان أصله الطهاره فيهما إذ لو أجريت أصله الطهاره وحكم بالطهاره لا تصل النوبه إلى جريان أصله الحلّ وعليه فتكون أصله الطهاره فى الملاقى بالكسر وأصله الحلّ فى الطرف الآخر فى مرتبه واحده لكون كليهما مسبيين فإننا نعلم اجمالاً بعد تساقط أصله الطهاره فى الطرفين بأنّ هذا الملاقى بالكسر نجس أو أنّ الطرف الآخر حرام فيقع التعارض بين أصله الطهاره فى الملاقى بالكسر وأصله الحلّ فى الطرف الآخر ويتساقطان فيجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر نعم لا مانع من جريان أصله الحلّ فى الملاقى بالكسر بعد سقوط أصله الطهاره فيه للمعارضه بأصله الحلّ فى الطرف الآخر لعدم معارض له فى هذه المرتبه.

فالصحيح فى الجواب عن استدلال بعض الأصحاب لوجوب الاحتياط هو أن يقال إنّ العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى بالكسر أو الطرف الآخر وإن كان حاصلًا بعد العلم بالملاقاه إلّا أنّه لا يمنع عن جريان الأصل فى الملاقى بالكسر لأنّ الأصل الجارى فى الطرف الآخر قد سقط للمعارضه قبل حدوث العلم الثانى فليس العلم الإجمالى الثانى علما بالتكليف الفعلى على كلّ تقدير إذ يحتمل أن يكون النجس هو الطرف الآخر المفروض تنجز التكليف بالنسبه إليه للعلم السابق ومعه لا يبقى إلّا احتمال التكليف فى الملاقى بالكسر فيجرى فيه هذا الأصل النافى بلامعارض فيحكم بالطهاره فى الملاقى بالكسر كما لا يخفى.

هذا كلّه فيما إذا لم يكن الطرف الآخر الذى هو عدل للملاقى بالفتح مجرى لأصل طولى سليم عن المعارض كما إذا علمنا بنجاسه أحد المائعين ثمّ لاقى

أحدهما شيء آخر وأما إذا كان مجرى لأصل طولى كما إذا علمنا بنجاسه مردده بين الثوب والماء ثم لاقى الثوب شيء آخر فتسقط أصاله الطهاره فى الطرفين للمعارضه وتبقى أصاله الحل فى الماء بلامعارض لعدم جريانها فى الثوب فى نفسها فيقع التعارض حينئذ بين أصاله الطهاره فى الملاقى بالكسر أى الملاقى للثوب وبين أصاله الاباحه فى الماء فإننا نعلم اجمالاً بأن هذا الملاقى نجس أو أن هذا الماء حرام وبعد تساقط الأصلين يكون العلم الإجمالى بالنسبه إلى الملاقى بالكسر أيضاً منجزاً فيجب الاحتياط عنه أيضاً فى هذا الفرض فهنا تفصيل بين جريان أصل طولى سليم عن المعارض فى عدل الملاقى بالفتح وعدمه والحكم بوجوب الاحتياط فى الأوّل دون الثانى ولكن يمكن ان يمنعا عن تنجيز العلم الإجمالى بالنسبه إلى الملاقى بالكسر لأن العلم الإجمالى الثانى ليس علما بالتكليف الفعلى على كلّ تقدير إذ يحتمل أن يكون الحكم المعلوم بالاجمال هو الطرف الآخر المفروض تنجز التكليف بالنسبه إليه للعلم الإجمالى الأوّل ومعه لا يبقى إلّا احتمال التكليف فى الملاقى بالكسر فيحكم فيه بالطهاره ولا مجال لوجوب الاجتناب عنه.

ثم لا فرق فى عدم وجوب الاحتياط بين كون العلم الإجمالى بالنجاسه حادثاً قبل الملاقاه أو قبل العلم بها وبين كون العلم الإجمالى بالنجاسه حادثاً بعد الملاقاه وقبل العلم بها لاشتراكهما فى كون العلم الإجمالى بالنجاسه مقدما على العلم بالملاقاه ومع تقدم العلم الإجمالى بالنجاسه على العلم بالملاقاه يتساقط الأصلان فيهما بالمعارضه ويتنجز التكليف ويجب الاجتناب عن الملاقى بالفتح وطرفه ولا أثر للعلم بالملاقاه بعد تنجز التكليف بالعلم الأوّل فإنّ العلم بالملاقاه وإن كان يوجب علما اجماليا بنجاسه الملاقى بالكسر أو الطرف الآخر إلّا أنّه لا أثر لهذا



العلم بالنسبه إلى الطرف الآخر لتنجز التكليف فيه بمنجز سابق وهو العلم الأوّلى فلامانع حينئذٍ من الرجوع إلى الأصل اعنى أصاله الطهاره فى الملاقى بالكسر لو لم يعارض مع أصاله الحليه فى عدل الملاقى بالفتح وإلّا فيجب الاحتياط كما لا يخفى.

المسأله الثانيه: أنّه لو حصل للأصل الجارى فى هذا الملاقى بالكسر أصل آخر فى مرتبه بحيث يحصل المعارضه بينهما كما لو وجد معه ملاقى المشتبه الآخر ففى هذه الصوره يحصل العلم الإجمالى بوجود النجاسه فى هذا الملاقى بالكسر أو فى ذلك الملاقى بالكسر فالأصل الجارى فى كلّ طرف يعارض للأصل الجارى فى الآخر فيرجع إلى العلم الإجمالى وهو يقتضى وجوب الاحتياط.

المسأله الثالثه: هى ما إذا حصلت الملاقاه والعلم بها ثمّ حدث العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى بالفتح والملاقى بالكسر أو بنجاسه الطرف الآخر ومقتضى العلم الإجمالى هو وجوب الاجتناب عن جميع الاطراف بل الأمر كذلك مع مقارنة العلم بالملاقاه مع العلم بالنجاسه كما إذا كان ثوب فى إناء فيه ماء وعلمنا اجمالاً فى تلك الحال بوقوع نجاسه فيه أو فى إناء آخر.

ودعوى: أنّ الأصل الجارى فى الملاقى بالكسر متأخر رتبه عن الأصل الجارى فى الملاقى بالفتح إذ الشك فى نجاسه الملاقى بالكسر ناشٍ عن الشك فى نجاسه ملاقاه ولا تصل النوبه إلى جريان الأصل فى الملاقى بالكسر إلّا بعد سقوط الأصل فيما لاقاه وبعد سقوطه للمعارضه بينه وبين الأصل فى الطرف الآخر يجرى الأصل فى الملاقى بالكسر بلامعارض فيحكم بالطهاره.

مندفعه: بما مرّ من أنّ الأصل الموافق لا يكون متأخراً لقصور أدله اعتبار الأصول عن افاده ذلك لاختصاصها بالأصل الموافق.

هذا مضافاً إلى أنّ الأصل الجارى فى الملاقى بالكسر ليس متأخراً عن الأصل الجارى فى الطرف الآخر كما أنّ الأصل الجارى فى الملاقى بالفتح ليس متأخراً عنه فكما يقع التعارض بين جريان الأصل فى الملاقى بالفتح وجريانه فى الطرف الآخر كذلك يقع التعارض بين جريان الأصل فى الملاقى بالكسر وجريانه فى الطرف الآخر وبالنتيجه تسقط الأصول ويكون العلم الإجمالى منجزاً فيجب الاجتناب عن الجميع الملاقى بالفتح والملاقى بالكسر والطرف الآخر.

على أنّ التقدم والتاخر الرتبى إنّما تترتب عليهما الآثار العقليه دون الأحكام الشرعيه لأنها مترتبه على الوجودات الخارجيه التى تدور مدار التقدم والتأخر الزمانى دون الرتبى فالسبب والمسبب اذا كانا معينين فى الوجود يعمهما دليل الحكم فى عرض واحد.

ثم لا فرق فيما ذكر من وجوب الاحتياط بين أن يكون زمان النجس المعلوم بالاجمال بوجوده الواقعى سابقاً على زمان الملاقاه كما إذا علمنا يوم السبت بأنّ أحد هذين الإنائين كان نجساً يوم الخميس ولاقى أحدهما ثوب يوم الجمعة وبين أن يكون زمانهما متحداً كما إذا كان ثوب فى إناء فيه ماء وعلمنا اجمالاً بوقوع نجاسه فيه أو فى إناء آخر فى تلك الحال.

والوجه فيه ان النجس المعلوم بالاجمال فى هذه الصوره وإن كان سابقاً بوجوده الواقعى على زمان الملاقاه إلما أنّه مقارن له بوجوده العلمى والتنجز من آثار العلم بالنجاسه لامن آثار وجودها الواقعى وحيث إنّ العلم الإجمالى بنجاسه أحد الاطراف متأخر عن الملاقاه فلامحاله يكون الملاقى بالكسر أيضاً من أطرافه ولا أثر لتقدم المعلوم بالاجمال بوجوده الواقعى على الملاقاه واقعاً.

المسألة الرابعة: هي ما إذا علم بالملاقاه ثم علم اجمالاً بنجاسه الملاقى بالفتح أو الطرف الآخر ولكن كان الملاقى بالفتح حين حدوث العلم خارجاً عن محلّ الابتلاء فإنه حينئذٍ تقع المعارضه بين جريان الأصل في الملاقى بالكسر وجريانه في الطرف الآخر ويسقطان فيجب الاجتناب عنهما وإما الملاقى بالفتح فلا يكون مجرى للأصل بنفسه لخروجه عن محلّ الابتلاء فانه لا يترتب عليه أثر فعلى ويعتبر في جريان الأصل ترتب أثر عملى فعلى.

وإذ رجع الملاقى بالفتح بعد ذلك إلى محلّ الابتلاء لم يكن مانع من الرجوع إلى الأصل فيه لعدم ابتلائه بالمعارض لسقوط الأصل في الطرف الآخر قبل رجوعه إلى محلّ الابتلاء فيكون حال الملاقى بالفتح في هذا الفرض حال الملاقى بالكسر في المسألة الأولى من حيث كون الشك فيه شكاً في حدوث تكليف جديد يرجع فيه إلى الأصل.

اللهم إله أن يقال: إن الخروج عن محلّ الابتلاء لا يمنع عن جريان الأصل فيه إذا كان له أثر فعلى والمقام كذلك فإن الملاقى بالفتح وان كان خارجاً عن محلّ الابتلاء إلا أنه يترتب على جريان أصله الطهاره فيه أثر فعلى وهو الحكم بطهاره ملاقيه فمجرد الخروج عن محلّ الابتلاء غير مانع من جريان الأصل إلا ان العلم الإجمالى بنجاسته أو نجاسته الطرف الآخر يمنع من الرجوع إلى الأصل فى كلّ منهما فيجب الاجتناب عنهما وأما الملاقى بالكسر فحكمه من حيث جريان الأصل فيه وعدمه على التفصيل الذى تقدّم فى المسائل الثلاث هذا.

ولا- يخفى عليك أنّ العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى بالفتح أو نجاسه الطرف الآخر مع كون أحد الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء وكون الخطاب فيه مستهجنًا

لا- يكون منجزاً فإذا لم يكن العلم الإجمالي منجزاً لا- يمنع عن الرجوع إلى الأصل في الملاقى بالفتح عند رجوعه إلى محلّ الابتلاء فيحكم بطهارته وأمّا الملاقى بالكسر في الفرض المذكور أى العلم بالملاقاه قبل العلم بالنجاسه فهو من أطراف العلم الإجمالي بالنجاسه وهو مانع من جريان الأصل فيه وعليه يجب الاحتياط فيه.

المسأله الخامسه: هى ما لو تعلق العلم الإجمالى أولاً- بنجاسه الملاقى بالكسر أو شىء آخر ثم حدث العلم بالملاقاه والعلم بنجاسه الملاقى بالفتح أو ذلك الشىء قبل الملاقاه ذهب فى الكفايه إلى وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر دون الملاقى بالفتح بدعوى أنّ حال الملاقى بالفتح فى هذه الصوره حال الملاقى بالكسر فى الصوره الأولى فى عدم كونه طرفاً للعلم الإجمالى وأنه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسه لا إجمالاً ولا تفصيلاً.

المقام الثانى: فى الشك فى المكلف به مع العلم بالتكليف وامكان الاحتياط ودوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

ومحلّ الكلام فيما إذا كان الأقل متعلقاً للتكليف بنحو لا بشرط المقسمى بحيث لا يضره الأكثر.

وأمّا إذا كان الأقل مأخوذاً فى التكليف بنحو بشرط لا حتى يضره الايتان بالأكثر كما فى دوران الأمر بين القصر والاتمام فهو خارج عن محلّ الكلام لكون الدوران فيه حينئذٍ من قبيل الدوران بين المتباينين.

وإذا عرفت ذلك لا- يخفى عليك أنه وقع الكلام فى أنّ الشك فى الأقل والأكثر الارتباطيين ملحق بالشك فى التكليف حتى يجرى البراءه فى وجوب الأكثر أو ملحق بالشك فى المكلف به حتى يكون مورداً لقاعده الاحتياط.

وتحقيق الكلام فى جهات:

الجهة الأولى: فى جريان البراءة فى صورته دوران الأمر بين الأقل والأكثر من الأجزاء الخارجيه والمشهور عدم وجوب الاحتياط فى الأجزاء الخارجيه وهو المختار وقد ذكر لجريان البراءة العقلية وجوه.

الوجه الأول للبراءة العقلية: هو الانحلال بالعلم التفصيلى بمطلوبيه الأقل استقلالاً أو فى ضمن الأكثر.

وتوضيح هذا الوجه أنّ الأقل واجب يقيناً بالوجوب الجامع بين الوجوب الاستقلالى والوجوب الضمنى إذ لو كان الواجب فى الواقع هو الأقل فىكون الأقل واجباً بالوجوب الاستقلالى ولو كان الواجب فى الواقع هو الأ-كثرفىكون الأقل واجباً بالوجوب الضمنى لأنّ التكليف بالمركب ينحلّ إلى التكليف بكل واحد من الأ-جزاء وينبسط التكليف الواحد المتعلّق بالمركب إلى التكليف متعدده متعلّقه بكل واحد من الأجزاء ولذا لا يكون الآتى بكل جزء مكلفاً باتيانه ثانياً لسقوط التكليف المتعلّق به بل الآ-تى بكل جزء يكون مكلفاً باتيان جزء آخر بعده لكون التكليف متعلّقاً بكل جزء مشروطاً بلحوق الجزء التالى بنحو الشرط المتأخر.

### أورد عليه مناقشات

منها أنه لو اقتصرنا على الأقل نشك فى حصول غرض المولى.

اجيب عنه بأنه إن كان الغرض بنفسه متعلّقاً للتكليف وكان بسيطاً يجب على المكلف احراز حصوله والاتيان بما يكون محصلاً له لأنّ المكلف به وهو الغرض معلوم والشك فى محصله ولا-اشكال فى هذه الصوره فى وجوب الاحتياط وإن كان الغرض مردداً بين الأقل والأكثر فلايجب إلّا الأقل لأنّ الأكثر لم يقم عليه الدليل فيجرى فيه البراءة كما تجرى فى أصل التكليف.

ص: ٣٠٢

وأما إن كان التكليف متعلقاً بالفعل المأمور به فلا يجب على العبد إلا الاتيان بما امر المولى به وأما كون المأمور به وافياً بغرض المولى فهو من وظائف المولى لا من وظائف العبد.

ومنها: أن ما ذكر في وجوب الاحتياط في المتبائنين بعينه موجود هنا وهو أن المقتضى وهو تعلق الوجوب الواقعى بالأمر الواقعى المرّد بين الأقل والأكثر موجود والجهل التفصيلى به لا يصلح مانعاً لا عن المأمور به ولا عن توجه الأمر.

وأجيب عنه بالفرق بينهما وهو انحلال العلم الإجمالى فى المقام دون المتبائنين بالتقريب المذكور.

ومنها: أن الاشتغال اليقيني يستدعى البراهه اليقينية والعلم الإجمالى بالتكليف المرّد بين الأقل والأكثر اشتغال يقينى ومقتضاه هو الاحتياط حتى يحصل البراهه اليقينية.

وأجيب عنه بأن فى المقام لا يقين إلا بالاشتغال بالأقل إذ الاشتغال بالأكثر بعد ما عرفت من انحلال العلم الإجمالى إلى المعلوم والمشكوك غير ثابت.

وعليه فوجوب الأجزاء المعلومه جزئيتها معلوم بخلاف الأجزاء المشكوكه فتجرى البراهه فى المشكوكه.

ومنها: أن الموجب لانحلال العلم الإجمالى هو العلم التفصيلى بوجوب الأقل بنحو الاطلاق والموجود فى المقام هو العلم التفصيلى بوجوب الأقل على نحو الاهمال الجامع بين الاطلاق والتقييد فما هو موجود لا يكون موجباً لانحلال بل مقوم للعلم الإجمالى وما هو موجب للانحلال لا يكون موجوداً.

وأجيب عنه بأن وجوب الأقل معلوم ومطلق سواء وجب الأكثر أم لا ومع معلوميته واطلاقه يوجب الانحلال.

وبعبارة اخرى أنّ الواجب ذات الأقل على نحو الاطلاق المقسمى و وجوبه لا- ينافى مع وجوب شىء آخر أو عدم وجوبه إذ الأ-كثر ليس إلّما الأقل والزيادة ولا- يفترق حال الأقل بالنسبه إلى تعلق أصل التكليف به ضمت إليه الزيادة أو لا تضم فالقطع التفصيلى حاصل من غير دخول الإجمال بالنسبه إلى وجوب الأجزاء التى يعلم انحلال المركب إليها وإنّما الشك فى أنّ الجزء الزائد هل يكون دخیلاً فيه حتّى يكون متعلق التكليف بعين تعلقه بالمركب أو لا يكون دخیلاً هذا مضافاً إلى أنّ ملاك الانحلال ليس تعلق العلم التفصيلى ببعض الأطراف بل ملا-كه عدم البيان على سائر الأطراف بحيث لو فرض وجود البيان عليها لم نقل بالانحلال فالمدار على عدم البيان المستند إلى عدم بقاء العلم لاعلى تعلق العلم التفصيلى ببعض الأطراف وكيف كان فالأظهر أنّ الانحلال انحلال حقيقى.

الوجه الثانى للبراءه العقلية: هو الانحلال بالعلم التفصيلى بمطلوبيه الأقل نفسياً أو مقدمياً والشك فى الأكثر.

وتوضيح ذلك أنّ العلم الإجمالى فيما نحن فيه غير مؤثر فى وجوب الاحتياط لكون أحد طرفيه معلوم الالتزام تفصيلاً والآخر مشكوك الالتزام رأساً ودوران الالتزام فى الأقل بين كونه مقدمياً أو نفسياً لا يقدح فى كونه معلوم بالتفصيل لما ذكرنا من أنّ العقل يحكم بوجوب القيام بما علم اجمالاً أو تفصيلاً الزام المولى به على أى وجه كان ويحكم بقبح المؤاخذه على ما شك فى الزامه والمعلوم الزامه تفصيلاً هو الأقل والمشكوك الزامه راساً هو الزائد والمعلوم الزامه اجمالاً هو الواجب النفسى المرّد بين الأقل والأكثر ولا عبره به بعد انحلاله إلى معلوم تفصيلى ومشكوك كما فى كلّ معلوم اجمالى يكون كذلك.

أورد عليه بما عرفت آنفا من عدم المغايره بين الأجزاء الداخليه والمركب لأنّ المركب عين الأجزاء بالأسر ومعه فلامجال للوجوب المقدمى حتّى ينكره بعض ويثبته آخر بحسب ما تقدم فى محله.

هذا مضافاً إلى أنّه لو سلم وجود المغايره بينهما وكون الوجوب فى الأقلّ مقدماً يرد عليه أنّ الانحلال فاسد قطعاً لاستلزام الانحلال المحال بداهه توقف لزوم الأقلّ فعلاً إمّا بنفسه أو لغيره على تنجز التكليف مطلقاً ولو كان متعلقاً بالأكثر فلو كان لزومه كذلك مستلزماً لعدم تنجزه إلّا إذا كان متعلقاً بالأقلّ كان خلفاً مع أنّه يلزم من وجوده عدم لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كلّ حال المستلزم لعدم الانحلال وما يلزم من وجوده عدمه محال.

الوجه الثالث للبراءه العقليه: والتحقيق أن يقال إنّ المركب عين أجزائه فالأجزاء واجبه بوجوب نفسى لأنّ المنبسط على ذات الأقلّ على هذا القول هو الوجوب النفسى الذى لموافقته ثواب ولمخالفته عقاب الذى لا يتوقف تنجزه على تنجز تكليف آخر ليرد المحذور بل المحاذير المتقدمه نعم لا يعلم أنّ المنبسط عليه التكليف النفسى هو تمام المنبسط عليه واقعاً أو بعضه وهذا لا يخرج التكليف النفسى المعلوم عن التّجزى وليس تنجز الأجزاء فرع تنجز الكلّ ومن ناحيته وذلك بخلاف أن يكون وجوبها مقدماً.

فالأقلّ معلوم الوجوب بالوجوب النفسى لأنّ المركب باللحاظ الأوّل الذى يجعله الحاكم موضوعاً للحكم ملحوظ بلحاظ واحد وموجود فى الذهن بوجود واحد ولا جزء له بهذه الملاحظه وإنّما يعتبر الجزئيه بملاحظه ثانويه وهى ملاحظه كلّ جزء منه مستقلاً فالجزء إن لوحظ فهى مقدمه للكلّ وإن لوحظ طريقاً إلى الملاحظه الأوليه للحاكم على الطبيعه المهمله فهى عين الكلّ إذ ليس للأجزاء بهذه الملاحظه



وجود عليه وعليه فالانحلال حقيقى بعد عدم مغايره وجوب الأقل مع وجوب المركب لكون المركب عين الأجزاء ومع العينه لا مجال للوجوب الغيرى المقدمى فى الاجزاء أيضاً لأنه فرع المغايره بينها وبين ذيها وهو لا يساعد مع العينه.

ولا- مجال أيضاً لجعل نسبه الأجزاء إلى المركب كنسبه المحصّل إلى المحصّل لأنه أيضاً فرع المغايره بل لا مجال للوجوب الضمنى بعد عينه المركب مع أجزائه وكون الاختلاف بين المركب واجزائه بالاجمال والتفصيل ومع العينه فالتعبير بالضمنيه مسامحه كما لا يخفى.

بل يرجع الأمر فى النهايه إلى انكار العلم الإجمالى فى المركبات الاعتباريه إذ مع الدقه يظهر أنه لاعلم بالتكليف إلّا بمقدار ذات الأقل والشك فى تعلّقه بالزائد عليه والوجوب فى ذات الأقل نفسى لا غيرى ولا ضمنى.

هذا كلّ بالنسبه إلى جريان البراءه العقليه فى الأقل والأكثر الارتباطيين.

### فى جريان البراءه الشرعيه

وأما جريان البراءه الشرعيه فقد صرّح الشيخ الأعظم به أيضاً بدعوى أنّ وجوب الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وأنّ وجوب الجزء المشكوك فهو ممّا لم يعلم فهو مرفوع عنهم بقوله صلى الله عليه وآله وسلم رفع عن امتى ما لا يعلمون.

والقول بأنّ حديث الرفع لا يجرى فى الشك فى الوجوب الغيرى غير سديد بعد عدم الفرق بين الوجوبين فى نفي ما يترتب عليه من استحقاق العقاب لأنّ ترك الواجب الغيرى منشأ لاستحقاق العقاب ولو من جهه كونه منشأ لترك الواجب النفسى هذا مضافاً إلى امكان دعوى أنّ العقاب على ترك الجزء أيضاً من خصوص ذاته لأنّ ترك الجزء عين ترك الكلّ فافهم.

هذا كله إن جعلنا المرفوع والموضوع في الروايات خصوص المؤاخذه وأما لو عممناه لمطلق الآثار الشرعية المترتبة على الشيء المجهول كانت الدلالة أوضح لكن سيأتي ما في ذلك.

ولا يخفى عليك صحه ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سرّه من جريان البراءة الشرعية بعد ما عرفت من تقريب جريان البراءة العقلية بعدم العلم إلّا بالتكليف بالأقل والشك في تعلّقه بالأكثر.

ولكنّ الوجوب المرفوع أو المحجوب في الزائد على الأقل ليس وجوباً غيرياً أو ضمناً بعد ما عرفت مفصّلاً من عينه المركب مع أجزائه فلاوجه لجعل الوجوب المشكوك في الأكثر وجوباً غيرياً بل الصحيح هو عينه المركب مع أجزائه وكون الوجوب في المشكوك وجوباً نفسياً.

ومما ذكر يظهر أنّ العقاب على الجزء المشكوك عقاب من جهه نفسه لا من جهه كونه منشأ لترك الواجب النفسى.

ثم لا- يخفى عليك أنّ من أنكر جريان البراءة العقلية بتوهم عدم الانحلال لا- يتمكن من جريان البراءة الشرعية بالنسبه إلى وجوب الأكثر أيضاً لأنّ رفع وجوب الأكثر معارض عنده مع رفع وجوب الأقل.

نعم أمكن له جريان البراءة في جزئيه المشكوك لعدم معارضه جريانها في الأكثر بجريانها في الأقل العلم بالجزئيه في الأقل.

إلّا أن يقال: إنّ الجزئيه من الامور الانتزاعيه النسبيه ولا تدخل تحت الجعل التشريعى القانونى حتّى يصح رفعها بل العدى يقع تحت الجعل هو الوجوب والطلب والمفروض أنّ رفع وجوب الأ-كثر معارض مع رفع وجوب الأقل بناء على القول بعدم الانحلال.

هذا كله حال الأصل العقلي والشرعي بالنسبة إلى الأقل والأكثر الارتباطيين من الواجبات التوصليه.

وأمّا الأقل والأكثر الارتباطيين من الواجبات التعبدية فمحصل القول فيها أنها كالتوصليات من حيث جريان البراءة في القيود كجريانها في الأجزاء الخارجيه.

وذلك لأنه مع الشك في أخذ قصد القربه وعدمه والقول بإمكان أخذه يكون كسائر الأجزاء المشكوكه في جريان أصاله البراءة وأمّا مع عدم إمكان أخذه في المأمور به والقول بكونه من الأغراض المترتبه على الأمر فتنجزه تابع لتنجز الأمر فكما أنّ العقل يحكم في الشبهات البدويه بعدم تنجز الغرض المترتب على الأمر على المكلف فكذلك هنا على القول بالبراءة أى يحكم بعدم تنجز الغرض في مورد البراءة وهو الأ-كثر عند الشك في الأقل والأكثر فلايجب الاتيان بالأكثر في التعبديات أيضاً إذ لا موجب له.

نعم لو كان التكليف متعلقاً بالأقل يجب على المكلف امتثاله على نحو يسقط به الغرض إذ الحجه قد قامت عليه هذا كله هو الجبهه الأولى في جريان البراءة في صورته دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين من الأجزاء الخارجيه.

### **دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء التحليليه**

وأمّا الجبهه الثانيه ففي جريان البراءة في صورته دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين من الأجزاء التحليليه وهى على أقسام:

القسم الأول: أن يكون ما احتمال دخله في المأمور به على نحو الشرطيه موجوداً مستقلاً في الخارج كالتستر بالنسبه إلى الصلاه والحكم فيه هو البراءة كما عرفتها في الشك في الاجزاء عقلاً ونقلاً ولا نطيل بالاعاده.

القسم الثاني: أن يكون ما احتمال دخله في المأمور به على نحو الشرطيه متحدًا مع المقيّد في الوجود الخارجى كالايمان فى الرقبه المؤمنه ولم يكن من مقومات المأمور به فى هذه الصوره ربّما يقال إنّه ليس ممّا يتعلّق به وجوب والزام مغاير لوجوب أصل الفعل ولو بعنوان المقدمه وعليه فلا يندرج فيما حجب الله علمه عن العباد.

أورد عليه بأنّه لا- بأس بنفى القيود المشكوكه للمأمور به بأدله البراءه من العقل والنقل لأنّ المنفى فيها الالزام بما لا يعلم ورفع كلفته ولا ريب أنّ التكليف بالمقيّد مشتمل على كلفه زائده والزام زائد على ما فى التكليف المطلق وإن لم يزد المقيّد الوجود فى الخارج على المطلق الموجود فى الخارج.

ودعوى: أنّ كلّ مورد تكون الخصوصيه المشكوكه فيه راجعه إلى نفس متعلّق التكليف بحيث توجب سعه التكليف وزيادته عرفاً ودقه كانت مجرى البرائه شرعاً لأنّها تقبل انبساط التكليف فالشك فيها يكون الشك فى تكليف زائد مع وجود قدر متيقن فى البين هو ذات المقيّد فيتحقّق الانحلال المدعى وذلك نظير الطهاره مع الصلاه فإنّ الصلاه مع الطهاره والصلاه بدونها بنظر العرف من الأقل والأكثر.

أمّا إذا كانت الخصوصيه المشكوكه غير راجعه إلى متعلّق التكليف بل إلى موضوع المتعلّق بنحو لا يستلزم وجودها زياده فى المتعلّق ولا- فقدتها فيه وذلك نظير عتق الرقبه المؤمنه فإنّ إيمان الرقبه أو عدم إيمانها لا يلازم زياده فى العتق أو نقصا بل نفس العتق على كلاً التقديرين بنحو واحد لا اختلاف فيه فالشك فيها لا يكون مجرى البراءه إذ لا يتصور الانبساط ههنا إذ لا يكون المتعلّق مقيّداً بتلك الخصوصيه إذ هى ليست من خصوصياته المضيّقه له وبالجملة لا متيقن فى البين فى متعلّق التكليف يشار اليه ويقال إنّه معلوم الوجوب والشك فى الزائد عليه بل الفعل

بدون الخصوصيه مباين للفعل المنضم للخصوصيه فلا يتحقق الانحلال فالحق هو التفصيل بين الصورتين.

مندفعه: بأن متعلق التكليف وإن لم يتقيد ابتداء بالخصوصيه المشكوكه ولكن يكتسب التقيد باضافته إلى موضوع مقيد فيصح حينئذ أن يشك في كون المتعلق ذا سعه أولاً ومع اكتساب التقيد والتضييق من المضاف اليه يصح الانحلال المبني على القول بانسباط الوجوب أيضاً وعليه فالشك في الاشتراط يرجع إلى الشك في وجوب هذا التقيد بنفس الوجوب الشخصى النفسى الاستقلالى المنبسط على المشروط ومع هذا الشك يصح الأخذ بالبراءه العقلية والنقلية فلا فرق بين كون الشرط شرطاً لمتعلق التكليف كالطهاره في الصلاه وبين كونه شرطاً لمتعلق المتعلق كاشتراط الايمان في عتق الرقبه لأن الأمر في كليهما من الدوران بين الأقل والأكثر بلحاظ ما يدخل في العهده فتجرى البراءه عنه.

القسم الثالث: أن يكون ما احتمال دخل في الواجب بمنزله الفصل بالنسبه إلى الجنس مـا ليس له منشأ انتزاع مغاير بحسب الوجود الخارجى بل يكون من مقدمات المأمور به.

ففى هذه الصوره ربّما يقال بعدم جريان البراءه لعدم الأقل والأكثر بحسب الوجود الخارجى إذ الجنس لا يوجد بدون الفصل فالأمر يدور بين أن يكون الجنس متميزا بفصل معين أو بفصل ما من فصوله وهذا من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير لامن موارد الدوران بين الأقل والأكثر.

يمكن أن يقال: إنّ العبره فى الأحكام بعالم تعلق الوجوب وعالم الجعل وهو عالم التحليل وفى هذا العالم يمكن الافتراق حتى بين الجنس والفصل بالتحليل العقلى كما نقول فى تعريف الإنسان إنه مركب من الحيونه والنطق مع أنّ مقتضى المقابله

هو أن لا يكون النطق داخلياً في الحيوانه وليس ذلك إلا لكون الملحوظ في طرف الجنس مهيه مبهمه وبهذا الاعتبار يدور الأمر بين الأقل والأكثر ولا يضره الاتحاد الخارجي لأن الخارج ظرف السقوط لا الثبوت فيجرب البراءه في المشكوك ويحكم بكفايه الذات من دون حاجه إلى ضمّ ضميمه لأنّ تصور الجنس بنحو الاهمال يكفى في تحقّق المعلوم والمشكوك لا يقال إنّ المبهم لا يكون مورد تعلق الحكم.

لأننا نقول: لا مانع من ذلك ألا ترى أنّ الاشبح الذي لا نعلم أنّه حيوان أو إنسان لا يجوز قتله ويجوز أسناد الرؤيه إليه وهو شاهد على جواز تعلق الحكم به فدعوى عدم جواز تعلق الحكم بالمبهم كما ترى.

ودعوى: أنّ عينيه الطبيعه المهمله مع المقيّد لا- أصل لها إذ الحصه الموجوده من الطبيعه ليست عين الوجود بل متحدّه به اتحاد اللامتحصل مع المتحصل فالجامع بين الحصص أولى بأن لا- يكون عين الوجود فالوجود المضاف إلى الحصه مضاف إليها بالعرض كما أنّ الوجود المضاف إلى الجامع بواسطه حصته يكون عرضياً بالأولويه والوجوب كالوجود مضاف إلى الحصه عرضاً فضلاً عن الجامع وعليه فلاعلم بوجوب الجامع إلّا بالمعنى الأعم ممّا بالذات وما بالعرض.

مندفعه: بإمكان منع عرضيه أسناد الوجوب أو الوجود إلى الحصه بل إلى الجامع عند العرف وإن سلم ذلك بالدقه العقليه بل هما يسندان إليهما حقيقه وعليه فالطبيعه المهمله معلوم الوجوب والزائد عليها مشكوك فيجرب فيه البراءه وحيث لا يكون تباين بين الطبيعى وأفراده أو بين الجنس وأنواعه بل كلّ الطبيعى موجود في الخارج بنعت الكثره لا- بنعت التباين فإنّ الطبيعى لما لم يكن في حدّ ذاته واحداً ولا كثيراً فلامحاله يكون مع الواحد واحداً ومع الكثير كثيراً فيكون موجوداً مع كلّ فرد

بتمام ذاته ويكون متكثرا بتكثر الافراد فزيد إنسان وعمرو إنسان وبكر إنسان لا أنهم متبائنات في الإنسانية بل متكثرات فيها وإنما التباين من لحوق عوارض مصنفه ومشخصه.

فلامجال لانكار الأقل والأكثر لأن الأقل وهو الجنس أو الطبيعي معلوم وإنما الشك في خصوصيه نوع أو فرد وعليه فينحل العلم الإجمالي إلى المعلوم والمشكوك ويجرى البراءة في المشكوك.

### بقي شيء:

وهو أن المحكى عن سيدنا الأستاذ قدس سره هو التفصيل بين ما كان من قبيل الشرط والمشروط فحكمه بحسب البراءة الشرعيه حكم ما إذا تردد الأمر بين الأقل والأكثر من الأجزاء دون البراءة العقلية فإن الظاهر عدم جريانها في المقام وإن قلنا بجريانها في الأقل والأكثر من الأجزاء لأن الانحلال المتوهم فيه لا يكاد يتوهم هاهنا حيث إن التكليف لو كان متعلقاً بالمشروط واقعاً لما كان إلّا متعلقاً به بما هو لا بجزءين أحدهما ذات المشروط والآخر تقيده بالشرط فإن الثاني ليس ممّا يصح أن يكلف به الأمر لعدم ما يكون بحدائه خارجاً وذلك واضح فليس يصح أن يقال إن التكليف بذات المشروط معلوم تفصيلاً والتكليف بتقيده بالشرط مشكوك بدواً وبين ما كان من قبيل العام والخاص أو الجنس والنوع فحكمه بحسب الأصل العقلي حكم القسم الأول (أى دوران الأمر بين الأقل والأكثر من الأجزاء الخارجيه) فإن قلنا بجريان البراءة العقلية فيه لقلنا به هاهنا وأما بحسب الأصل النقلى فكذلك ظاهراً لأن التريديد بين الجنس والنوع وإن كان من قبيل التريديد بين المتباينين عرفاً و كان خصوصيه الخاص منترعه من نفس الخاص إلّا أنه بعد اللتيا والتي

تكون الإرادة على النوع مشكوكه وعلى الجنس معلومه والملاك في جريان حديث الرفع ليس إلما الشك في الاراده الواقعيه النفس الأمريه.

وبعبارة اخرى إن تعلق الاراده بالنوع والخاص مشكوك فالأصل عدمه ولا يعارضه البراءه في الجنس لعدم جريانها فيه حيث إن تعلق الإراده به معلوم انتهى ولا يخفى عليك أن التفصيل بين البراءه العقلية و الشرعيه فيما اذا كان التكليف من قبيل الشرط و المشروط بدعوى عدم صحه التكليف بشيء و ليس ما بخدائه شيء خارجاً لا وجه له لصحه التكليف بالشىء ولو لم يكن ما بخدائه شيء خارجاً لامكان الاتيان به ولو مع المشروط ومع صحه التكليف يدور الأمر بين التكليف بذات المشروط وبين التكليف به مع الشرط والتكليف بذات المشروط معلوم تفصيلاً والتكليف بالشرط مشكوك فيجربى في المشكوك البراءه مطلقاً عقلية كانت أو شرعيه ولا موجب للتفصيل المذكور فتحصل أنه لافرق في جريان البراءه مطلقاً بين الشرط و المشروط و بين الجنس و النوع لانحلال المعلوم بالاجمال إلى المعلوم بالتفصيل و المشكوك ولو في الذهن الثانى في جميع الموارد و معه تجرى البراءه فى الأجزاء التحليليه كالأجزاء الخارجيه فتدبر جيداً.





التنبية الأول: فى جريان البراءة فى الأسباب والمسببات وعدمه و اعلم أنّ الأسباب والمسببات تنقسم إلى عقليه وعاديه وشرعيه فإذا كانت الأسباب عقليه أو عاديه فلامجال للبراءة لأنّ بيانها ليس على الشارع والمفروض أنّ المكلّف به معلوم وميّن من جهه المفهوم وإنّما الشك من ناحيه أسبابه العقليه والعاديه فاللازم حينئذٍ هو الاحتياط فى الأسباب المذكوره.

هذا إن كانت الأسباب والمسببات عقليه أو عاديه وأما إذا كانت الأسباب والمسببات شرعيه أو كانت المسببات تكوينيه إلّا أنّ أسبابها لابهامها لا تتعين بفهم فهم العرف فاللازم أن يكشف عنها الشارع فى صورتين يجوز جريان البراءة لأنّ للشرع دخاله حينئذٍ فى تعيين السبب وما يدخل فى العهده ومقتضى عموم حديث الرفع هو البراءة عن مورد الشك وعلى هذا الأساس تجرى البراءة عن شرطيه شىء أو مانعيته فى الوضوء السبب للطهور هذا إذا لم نقل بأنّ الطهور بنفسه اعتبار شرعى منطبق على نفس الأفعال الخارجيه وإلّا فجرى الأصل فيه واضح.

ودعوى اختصاص حديث الرفع بالجعول والمسبب الشرعى مندفعه بأنّ عموم حديث الرفع يشمل كل ما يكون أمره بيد الشارع ولو لم يكن مجعولاً شرعياً ورفع

الابتهام عن الأسباب المبهمه عرفا بيد الشارع كما أنّ بيان الأسباب الشرعيه بعهدده الشارع فلامانع من جريان البراءه العقليه أو الشرعيه بالنسبه إلى عقوبه ترك المسبّب من ناحيه الشكّ في أسبابه الشرعيه أو من ناحيه أسبابه التكوينيّه التي لا- يتمكن المكلف من الكشف عنها إلّا ببيان الشرع أخذاً باطلاق حديث الرفع.

التنبيه الثاني: في مقتضى القاعده العقليه والشرعيه في النقيصه العمديّه والسهويّه ولا يذهب عليك وضوح بطلان العمل بالنقص العمدي لأنّ الفاقد للجزء أو الشرط ليس مأموراً به بل هو كالمتروك راساً ولا كلام فيه.

وإنّما الكلام في مقتضى القاعده في النقيصه السهويه فنقول بعون الله تعالى واعلم أنّه اذا ثبتت جزئيه شيء أو شرطيته وشكّ في كونه من الأركان بحيث اعتبر حتى حال السهو النسيان وعدم كونه منها ففي جريان قاعده البراءه مع قطع النظر عن الأدله الخاصه خلاف.

ذهب الشيخ الأعظم قدّس سرّه إلى أنّ الأقوى هو البطلان بسبب نقص الجزء إلّا أن يقوم دليل عام أو خاص على الصحه وذلك لأنّ ما كان جزءاً في حال العمد كان جزءاً في حال الغفله فإذا انتفى المركب فلم يكن المأتي به موافقاً للمأمور وهو معنى فساد.

أمّا عموميه جزئيه لحال الغفله فلائّن الغفله لا-توجب تغيير المأمور به فإنّ المخاطب بالصلاه مع السوره إذا غفل عن السوره في الأثناء لم يتغير الأمر المتوجه إليه قبل الغفله ولم يحدث بالنسبه إليه من الشارع امر آخر حين الغفله لأنّه غافل عن غفلته فالصلاه المأتي بها من غير سوره غير مأمور به بأمر أصلاً غايه الأمر عدم توجه الأمر بالصلاه مع السوره إليه لاستحاله تكليف الغافل فالتكليف ساقط

عنه مادام الغفله نظير من غفل عن الصلاه رأساً أو نام عنها فإذا التفت إليها والوقت باقٍ وجب عليه الاتيان بمقتضى الأمر الأوّل.

أورد عليه سيد مشايخنا الميرزا الشيرازى قدّس سرّه بأننا سلّمنا ما ذكر عن عدم صحه تخصيص الناسى والساهى بالخطاب ولكن بالتام أيضاً خطابه غير صحيح خطابه غير صحيح لكونه غافلاً وتكليف الغافل غير صحيح فالغافل غير مأمور بشىء من الناقص والتام وحيث إنّ حاله ليس كالبهائم فى عدم المحبوبيه الذاتيه فى حقه للعمل بل المحبوبيه للعمل ثابتة فى حقه فننقل الكلام فى هذه المحبوبيه فنقول هى ممكن التعلّق بالناقص والزائد على حدّ سواء.

فإذا فرغ عن العمل والمفروض أنّه غير مأمور بشىء أصلاً ثمّ تذكر أنّ سهى عن السوره مثلاً فهو يحتمل أنّ المحبوب النفسى الأمرى الالهى فى حقه فى حال السهو ونسيانه هو ما أتى به من الصلاه الناقص السوره ويحتمل أنّه كان الصلاه التام الأجزاء حتى السوره.

والأصل العقلى فى حقه حينئذٍ هو البراءه إذ لا فرق فى تقريب البراءه بين متعلّق الحبّ ومتعلّق الأمر فإن قلنا بالانحلال فى مسأله الأقل والأكثر يرتفع عند هذا الحكم العقلى بسبب الانحلال وإلّا كان مشغول الذمّه حتى يأتى الأكثر فالبراءه تجرى حال ذكره الحاصل له بعد العمل ليرفع الاعاده عنه و دعوى أنّ مقتضى قيام الاجماع على أنّ لكل أحد خطاباً أن يكون خطاب الغافل كخطاب الذاكر لعدم امكان اختصاصه بخطاب غايه الأمر أنّ الخطاب عام و المكلف مادام غافلاً لم يتنجز عليه و بعد الالتفات يتنجز الخطاب بالنسبه إليه و مقتضاه هو وجوب الإعادة مع الاتيان بالجزء المنسى.

مندفعه: بأنّ دعوى قيام الاجماع بالنسبه إلى الغافل بالموضوع ممنوعه نعم الغفله عن الحكم لا توجب اختلاف الحكم وإلّا لزم التصويب كما قرر في محله.

لا يقال: لا يتحقق الامتثال في حق الغافل حيث إنّ ما اعتقده من الأمر وتحرك على طبقه لم يكن في حقه فإلّا طاعه حقيقه للأمر حيث لا- أمر وأمّا محبوبيته واقعا فكفى بها مقربه له لكنه ما أتى بالفعل بداعي محبوبيته فما يصلح للدعوه المقربه ما دعاه وما دعاه لا واقعيه له حتى يضاف الفعل إلى المولى بسبب الداعي من قبله.

لأننا نقول: إنّ قصد الأمر من باب الخطأ في التطبيق ومحركه في الحقيقه هو أمر المولى أو حبه فهو قاصد لا تيان ما أتى به سواء كان مأمورا به أو محبوبا.

هذا مضافاً إلى أنّه يصدق العباده بالامرین وهما الحسن الفعلى والحسن الفاعلى وكلاهما موجودان في مثل المقام هذا كله بناء على عدم امکان الخطاب للناسى والساهى وإلّا فلامجال للتمسك بالأصل العقلى المذكور إذ مع البيان لامورد للأصل وعليه فاللازم هو البحث عن امکان الخطاب للناسى وعدمه ثبوتا واثباتاً.

### إمكان الخطاب للناسى و عدمه

فنقول مستعیناً بالله تعالى ذكروا هنا وجوها لامکان الخطاب للناسى والمراد من الخطاب إمّا خطاب عامّ يشمل الغافل والذاكر كدليل الجزئيه أو الشرطيه أو خطاب مختص بالساهى والناسى الذى يدلّ على مطلوبيه الأقل منه بخصوصه وكيف كان فمع الإطلاق لا مجال للأصل العقلى بل مع خطاب العامه فالحكم هو جوب الاعاده ومع خطاب الخاص فالحكم هو الاكتفاء بالأقل.

ولابأس بذكر عمدته الوجوه المذكوره لامکان الخطاب للناسى منها أنّ الخطابات العامه القانونيه فعليه ولا محذور في شمولها للناسى بعد عدم تنجزها بسبب السهو

والنسيان وكونها من الخطابات القانونية العامه لا الخطابات الشخصيه حتى تكون لغوا بالنسبه إلى الساهى والناسى ولا مجال لدعوى تقوّم البعث والزجر بإمكان فعلية الداعويه حين الخطاب وهو مستحيل بالنسبه إلى الغافل والناسى بعد كفايه أن يكون الخطاب داعيا إلى الامتثال بشرط العلم والالتفات من دون توقف على فعليتهما.

يمكن أن يقال: بناء على انحلال الخطابات بحسب الأفراد كما هو الحق لا مجال لشمول الخطابات العامه القانونيه للساهى والناسى لعدم امكان الانبعاث بالنسبه إليهما حال السهو والنسيان واشترط العلم والالتفات فى الناسى والساهى عدول عن كونهما بما هما معنونا بعنوان الناسى والساهى مورداً للخطاب ودعوى الشمول وعدم التنجيز لغو كما أنّ خطاب العاجز وعدم التنجيز أيضاً لغو.

ومنها: أنّ لا نسلم منع محركيه الخطاب بالناسى وذلك لامكان أن يكون للشارع أن يقول فى حق الذاكر والناسى بنحو الكبرى الكلى الذاكر يفعل كذا وكذا والناسى يفعل كذا وكذا فمن يريد الصلاه يعلم أنّ المطلوب من الذاكر كذا وكذا ومن الناسى كذا وكذا فالناسى لغفلته عن نسيانه وتخيله أنّه الذاكر ينوى أمر الذاكر ولكنّه حيث كان من باب الخطاء فى التطبيق كان قصده فى الحقيقه هو امتثال أمره الفعلى وهو أمر الناسى فالناسى فى الحقيقه منبعث بالأمر المتوجه إلى الناسى ويكفى الانبعاث المذكور فى رفع لغويه الخطاب فتخصيص الناسى بهذا الوجه ممكن ومع الامكان لاوجه لدعوى اطلاق دليل جزئيه المشكوك حال النسيان حتى يجب الاعاده لأنّ هذه الدعوى متوفقه على عدم امكان تخصيص الناسى بالخطاب وهو من جهه الثبوت حسن ولكن لم نجد أنّ الشارع خصص الناسى بخطاب غير خطاب الذاكر.

ومنها: أنّه يمكن أن يتوجه الخطاب بعنوان آخر عام أو خاص لا بعنوان الناسى والساهى كأن يقال أيها الذى يكون مزاجك رطوبيا لغلبيه اقتران الرطوبه مع النسيان

وعليه فلا يلزم منه الاستحالة إذ لا يخرج عن عنوان الناسى او الساهى بتوجيه الخطاب المذكور إليه.

وفيه أنّ العنوان اللازم إنّما أخذ معرّفا لما هو العنوان حقيقه والعنوان الحقيقى إنّما هو عنوان الناسى والذى لا بدّ منه فى التكليف امكان الالتفات إلى ما هو العنوان حقيقه فيعود المحذور.

ومنها: أنّ امتثال الأمر لا يتوقف على أن يكون المكلف ملتفتا إلى خصوص العنوان بل يمكن له الامتثال بالالتفات إلى ما ينطبق عليه هى العنوان ولو كان من باب الخطأ فى التطبيق وعليه يكفى فى تحقق الامتثال أن يقصد الناسى الأمر المتوجه اليه بالعنوان الذى يعتقد أنّه واجد له وإن أخطأ فى اعتقاده والناسى حيث يرى نفسه ذا كراً فيقصد الأمر المتوجه إليه بتخيل أنه أمر متوجه إلى الذاكر.

وفيه أنه يعتبر فى صحه البعث والطلب أن يكون قابلا- للانبعث ولو فى الجملة أمّا الذى ليس قابلا- فى وقت فهو قبيح وكون امتثاله دائما من باب الخطاء فى التطبيق لا يمكن الالتزام به نعم قد يتفق الخطاء فى التطبيق فى ساير الموارد وأين هذا بما يكون كذلك دائما.

ومنها: أنه يمكن تخصيص الجزئيه بحال الذكر بحسب الأدله الاجتهاديه كما إذا وجّه الخطاب على نحو يعمّ الذاكر والناسى بالخالى عما شك فى دخله مطلقا وقد دلّ دليل آخر على دخله فى حقّ الذاكر.

وفيه أنه على تقدير تسليم مقام الثبوت وعدم الاستحالة يرد عليه أنه خلاف ما وصل إلينا من أدله الاجزاء ودليل المركب حيث إنّ أمر فيها بالتمام بعنوان ذاته لا أنه أمر المكلف بما عدى المنسى مطلقا هذا مضافا إلى أنه لا تعين للمنسى حتى

يؤمر بما عداه مطلقاً وبه مقيداً بالالتفات فلا بدّ من الالتزام بتعدد البعث بعدد ما يتصور من أنحاء النسيان للجزء اطلاقاً وتقييداً وهو كما ترى.

ودعوى امكان التكليف بعده من الأجزاء الأركانیه مطلقاً وبغيرها مقيداً بالالتفات مندفعه بأنّ الامكان الثبوتی لا يستلزم الامكان الاثباتی.

فتحصّل: أنّ الوجوه المذكوره لامكان الخطاب بالناسی لا تكون تامه إمّا من جهه الاستحاله وإمّا من جهه عدم الدليل عليها فالنتیجه أنّه لا خطاب للناسی ومع عدم الخطاب له يرجع إلى البراءه.

لا يقال: إنّ أقصى ما تقيضه أصله البراءه الشرعيه عن الجزء المنسى هو رفع الجزئیه في حال النسيان لا في تمام الوقت إلّا مع استيعاب النسيان لتمامه فلو تذكر في أثناء الوقت بمقدار يمكنه ايجاد طبيعه بتمام مالها من الأجزاء يجب عليه الاتيان بها وأصله البراءه لا تقتضى عدم وجوب ذلك بل مقتضى إطلاق الأدله، وجوبه لأنّ المأمور به هو صرف الوجود من الطبيعه التامه الأجزاء والشرائط في مجموع الوقت ويكفي في وجوب ذلك التمكن من ايجادها ولو في جزء من الوقت ولا يعتبر التمكن منه في جميع الوقت كما هو الحال في غير الناسی من ذوى الأعذار.

لأنّ نقول: لو كان مفاد أدله البراءه رفع الجزئیه المشكوكه في حال النسيان لكان المكلف به في حق الناسی هو خصوص بقیه الأجزاء كما كان في حق الذاكر تمامها وكما أنّه لا يجب على الذاكر الاتيان به مرّه ثانيه كذلك لا يجب على الناسی للجزء الإتيان بالمنسى إذا أتى بتمام ما كان مكلفاً به الذى هو خصوص بقیه الأجزاء سواء تذكر في الوقت أولاً حيث لا يجب على المكلف في تمام الوقت إلّا الإتيان بفرد من طبيعه الصلاه التي كانت مأموراً بها في هذا الوقت الوسیع.



اللهم إلهما أن يقال: إن مقتضى اطلاق التكليف بعده من الأجزاء والشرائط في ظرف من الوقت مع قطع النظر عن حديث الرفع ونحوه هو وجوب الاتيان بتمام ما كلف به في جزء من هذا الوقت الوسيط بحيث لو لم يتمكن منها إلهما فيما يسعها من الزمان لوجب عليه اتيانها في هذا الجزء معينا.

وغايه ما يقتضيه حديث الرفع عدم جزئيه المنسى في حال النسيان فلو فرض استيعابه لتمام الوقت أو عروض موت على المكلف في حال النسيان وكان آتيا ببقية الأجزاء في هذا الحال لقد أتى بتمام الأمور به في حقه إلهما أن ذلك لا يقتضى عدم وجوب الاتيان بتمام الأجزاء إذا تذكر في الوقت.

ولقائل أن يقول إن حديث الرفع في غير فقره «رفع ما لا يعلمون» دليل اجتهادى يؤخذ فيه بما كان من لوازم الرفع الواقعى فحديث الرفع باشماله على رفع النسيان عن الأمه يعم المورد ويرفع عن الأمه النسيان بما له من الثقل وهو وجوب الاعاده أو القضاء.

وبتعبير آخر حكومه قوله صلى الله عليه وآله وسلم «رفع النسيان» على الأحكام الأوليه حكومه واقعيه فيرفع أصل التكليف عن الجزء وبعد رفعه لا دليل على عوده هذا على فرض الاطلاق لأدله الأجزاء والشرائط بالنسبه إلى الناسى والساهى وأما مع عدم ثبوت الاطلاق لأدله الأجزاء والشرائط فلا جعل بالنسبه إلى المنسى رأسا كما لا يخفى.

التنبيه الثالث: في مقتضى القاعده في الزيادة العمديّه والسهويّه واعلم أنّ مقتضى القاعده فيها أنه إن كان اشتراط عدم الزيادة مأخوذاً في جزء المأمور به بنحو «بشرط لا» كانت الزيادة موجهه للنقيصه لأنّ فاقد الشرط كالمتروك وقد عرفت حكمها في التنبيه الثانى وهو البطلان مع العمد والصحه مع السهو والنسيان.

وإن كان اشترط عدم الزيادة مأخوذاً في جزء المأمور به بنحو «لا بشرط» فالزيادة ولو كانت عمديه لا توجب البطلان قطعاً ولا اشكال في صورتين.

وإنما: الكلام في صورته الشك في اعتبار عدم الزيادة في المركب وعدمه مع احراز عدم اعتبار عدم الزيادة في جزئيه الجزء ففي هذه الصورة أمكن أن يقال إن المرجع هي البراءة لأنه من مصاديق الشك في التقييد ومقتضاه هو الصّححه لو أنى بالمركب مع الزيادة مطلق سواء كان عامداً أم ساهياً أم جاهلاً- من دون فرق بين الجهل القصورى أو التقصيرى هذا فيما إذا كان الواجب توصلياً.

وأما لو كان الواجب تعديداً فإما أن يريد جزءاً بقصد كونه جزءاً مستقلاً كما إذا اعتقد شرعاً أو تشريعاً أن الواجب في الصلاة مثلاً في كل ركعه ركوعان أو يريد جزءاً بقصد كونه مع المزيد عليه جزءاً واحداً أو يأتي بالزائد بدلاً عن المزيد بعد رفع اليد عنه اقتراحاً أو لغرض دينى أو لا يقع الأول على وجه فاسد فيبدو له في اعادته على وجه صحيح وقد اختلف الأعلام هنا.

ذهب الشيخ الأ-عظم إلى الفرق في الصور الثلاثة حيث حكم بفساد العباده في الصورة الأولى من دون فرق بين أن نوى ذلك قبل الدخول في الصلاة أو في الأثناء وعلله بأن ما أتى به وقصد الامتثال به وهو المجموع المشتمل على الزيادة غير مأمور به وما أمر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به.

هذا بخلاف صورتين الاخيرتين فإن مقتضى الأصل عدم بطلان العباده فيهما لأن مرجع الشك إلى الشك في مانعيه الزيادة ومرجعها إلى الشك في شرطيه عدمها وقد تقدم أن مقتضى الأصل في الشك في المانعيه هي البراءة.

وفيه: أن اللانزم هو الحكم بالصحه في جميع ثلاث الصور فإنه لو قلنا بفساد العباده في الصورة الأولى مطلقاً من جهة الاخلال بقصد الأمر من جهة الاشتمال

على الزيادة لوجب القول به فى الصورتين الأخيرتين أيضاً لاشتغالهما على الزيادة أيضاً ولو قلنا بفسادها فيها فيما لزم من الزيادة عدم امتثال الأمر بالعبادة إلّا على تقدير كونها كما اعتقد لوجب أيضاً القول به فى الصورتين الأخيرتين كذلك.

ولكن يكفى فى الصحة اجتماع الحسن الفعلى مع الحسن الفاعلى حتى فيما إذا قيد الامتثال بالصورة التى اعتقد أنّها المطلوبه أو بنى عليها بالتفصيل المحكى عن الشيخ لا- وجه له بل تقييد الصحة فى كلام صاحب الكفايه بما إذا لم يرد الامتثال إلّا على تقدير كون العباده كما اعتقد ليس بصحيح بل مقتضى القاعده مع قطع النظر عن الأدله الخاصه فى صوره الزيادة والشك فى اعتبار عدمها فى المركب هو الحكم بالصحة من دون فرق بين أن يكون الواجب توصلياً أو تعديداً ومن دون تفاوت بين أن يقصد المكلف امتثال خصوص الأمر المتعلق بما يتركب من الزائد وبين أن لا يقصد خصوصه.

### الاستدلال بالاستصحاب للصحة

قد يقال إنّ جريان أصله البراءه عند الشك فى مانعيه الزيادة منوط بعدم جريان الاستصحاب لحكومته الاستصحاب على البراءه ولو كانا متوافقين على المشهور وعليه يمكن أن يقال بجريان الاستصحاب فى المقام ومعه لا- مجال للبراءه فإنّ العباده قبل حدوث هذه الزيادة كانت صحيحه والأصل هو بقاؤها.

أورد عليه الشيخ الأعظم قدس سرّه بما حاصله أنّ المستصحب إن كان هو صحه مجموع الأجزاء فلم يتحقق وإن كان صحه الأجزاء السابقه فهى مقطوعه ولكن لا- تجدى فى اثبات صحه الصلاه وعدم مانعيه الطارى لأنّ صحه تلك الأجزاء السابقه لا تستلزم عدم مانعيه الطارى بل يمكن اجتماع القطع بصحة الأجزاء السابقه مع

القطع بمانعيه شىء فضلا عن الشك فى المانعيه فلامجال للاستصحاب نعم اطلاق القاطع على بعض الأشياء كاشف عن أن لأجزاء الصلاه فى نظر الشارع هيئه اتصاليه ترتفع ببعض الأشياء دون بعض والقطع يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين وهما فى المقام أجزاء السابقه والتي تلحقها بعد تخلل القاطع فبه يسقط كل من الأجزاء السابقه واللاحقه عن قابليه الاتصال وعليه فىمكن أن يقال فى موارد الشك فى القاطع دون المانع إن الأجزاء السابقه كانت قابله للاتصال والأصل بقاؤها ولا يقصد فى المقام إلّا بقاء هذه دون اثبات عدم قاطعيه الطارى كل يشكل بأنه من الأصول المثبتة.

وعليه فىمكن التفصيل بين الشك فى القاطع وقبول الاستصحاب والشك فى المانع وعدم الاستصحاب ولكن يمكن الخدشه فى جريان الاستصحاب بالمعنى المذكور بأن المراد من الهيئه الاتصاليه إن كان ما بين بعض الأجزاء السابقه مع بعض فهو باقٍ إلّا أنه لا يجدى وإن كان المراد هو ما بين الأجزاء السابقه والأجزاء اللاحقه فالشك فى حدوثها لا فى بقاءها.

اللهمّ إلما أن يقال: إن الهيئه الاتصاليه بين الأجزاء السابقه واللاحقه وإن لم تكن مسبوقة بالوجود بالدقه العقليه ولكن يحكم العرف باستمرارها بالأصل ويرى الهيئه الاتصاليه موجوده بمجرد الشروع فى العمل ويجرى فيه الاستصحاب كما يجرى فى الليل والنهار فيصح التفصيل بين الشك فى القاطع والشك فى المانع.

أورد سيدنا الأستاذ على التفصيل المذكور بأن اعتبار مانعيه الشىء غير اعتبار شرطيه عدمه ولذلك يختلف أثرها والوجه فيه واضح فإن الاراده تاره متعلق بشىء بشرط أن لا يكون معه شىء آخر بحيث يكون متعلقها الشىء الأول وعدم كون الشىء الثانى معه وهذا هو الذى يعبر عنه بشرطيه العدم.

وأخرى يتعلّق بشيء لكن لما يرى أنّ الشيء الآخر مانع عن تحصيل المراد بوجوده يتوجه بغض قهري إلى وجوده وهذا هو الذي يعبر عنه بمانعيه الوجود إلى أن قال إذا عرفت ذلك نقول منع جريان الاستصحاب في موارد الشك في المانعيه إمّا يكون لأجل أنّ استصحاب صحه أجزاء السابقه لا يجدى في اثبات صحه المأمور به لأنّ القطع بالصحة لا ينافي القطع بمانعيه الزيادة فكيف الشك في الزيادة ففيه مضافا إلى أنّ عنايه مانعيه شيء غير عنايه شرطيه عدمه أنّ كون الشيء مانعا يمكن أن يكون بلحاظ أحد الأمور الثلاثة الأوّل أن يكون وجوده موجبا لحصول النقص في الأجزاء السابقه به تسقط عن قابليه تركيبها مع ساير الأجزاء والشرائط وتأثيرها في حصول المركب.

الثانى أن يكون وجوده مانعا لتأثير أجزاء السابقه في ايجاد المركب.

الثالث أن يكون وجوده مانعا لتأثير الأجزاء اللاحقه في ايجاد المركب.

وبذلك تعرف أنّ وجود المانع قد يوجب زوال صفه الجزء السابق بلحاظها كأن يطلق عليه أنّه صحيح ويوجد فيه نقص يسقط به عن قابليه تركيبه مع ساير الاجزاء.

وقد لا يوجد فيه النقص إلّا أنّه يمنع عن تأثيره الذي هو قابليه ضمّه إلى ساير الأجزاء وتحصيل الكل والحاصل أنّه يمكن تصوير عروض الفساد على الجزء الذي وقع صحيحا ومعه يوجه استصحاب الصّححه بأن يقال قبل عروض هذا المانع الاحتمالي كانت أجزاء السابقه صحيحه فنشك في فسادها بسبب عروض المانع والأصل بقاؤها على صحتها وعليه فلا فرق بين الشك في القاطع والشك في المانع في جريان الاستصحاب.

وإن كان الاشكال من جهه الأصل المثبت بدعوى أنّ اجراء هذا الأصل لا يثبت سقوط الأمر وعدم وجوب استيناف لأنّ هذا الأثر عقلي ولازم لبقاء الأجزاء السابقه

على صحتها وضمّ ساير الأجزاء بها ففيه أنّ التعبد بشيء لا يحتاج إلّا إلى أن يكون نفس ذلك الشيء أو أثره مما بيد الشرع رفعا ووضعا ولو تبعاً لمنشأ انتزاعه و حصول الكل وإن كان في المقام أثر عقلي إلّا أنّه مما يمكن رفعه ووضعه تشريعاً بتبع وضع منشأ انتزاعه ورفعه أعني وضع الأمر بالكل ورفعه.

فتحصل: أنّ الاستصحاب يجري أيضاً في الشك في المانع كما يجري في الشك في القاطع والاشكال في الشك في المانع ناشٍ من الخلط بين شرطيه العدم ومانعيه الوجود إذ لا تأثير للعدم بخلاف مانعيه الوجود فمع جريان الاستصحاب في الشك القاطع والشك في المانع لا مجال لأصالة البراءة بناء على المشهور من حكومه الاستصحاب على أصالة البراءة وأمّا على المختار من اختصاص الحكومه بما إذا كانا متخالفين دون ما إذا كانا متوافقين فكلاهما جاريان لأنّ أدلّه اعتبار الاستصحاب ناظره إلى احتمال الخلاف لا احتمال الوفاق كما لا يخفى.

التنبية الزابع: في حكم الزيادة والنقيصه بحسب مقتضى النصوص الخاصه ولا يذهب عليك أنّ ما ذكر في التنبية الثاني والثالث هو حكم الزيادة والنقيصه بحسب مقتضى الأصول إلّا أنّ هنا نصوصاً خاصه تدلّ على البطلان أو الصحه في خصوص بعض الموارد كالصلاه وتفصيل ذلك وإن كان مناسباً لابواب الفقه ولكن لا بأس بالإشاره إليه في المقام.

وقد وردت في الصلاه طوائف من الأخبار الطائفه الأولى ما تدلّ على بطلان الزيادة مطلقاً (سواء كان الزائد عن عمد أم غيره وسواء كان في ركن أم غيره) كقوله عليه السبب في صحيحه أبي بصير من زاد في صلاته فعلية الاعاده الطائفه الثانيه ما تدلّ على بطلانها بالزيادة السهويه كقوله عليه السلام في صحيحه زراره إذا استيقن أنّه زاد

فى صلاته المكتوبه لم يعتد بها فاستقبل صلاته استقبالا إذا كان قد استيقن يقينا والطائفه الثالثه ما تدلّ على بطلانها بالاخلاق السهوى فى الأركان بالزياده أو النقصان وأما الاخلاق بغير الأركان سهواً فلا يوجب البطلان كقوله عليه السلام لا تعاد الصلاه إلّا من خمس الطهور والقبله والوقت والركوع والسجود.

ومقتضى الجمع بين هذه الطوائف هو الحكم ببطلان الصلاه بالزياده العمديه مطلقا وبطلانها بالزياده السهويه فى الأركان مطلقا وبعدم البطلان بالزياده السهويه فى غير الأركان والنسبه بين الطائفه الاولى التى تدلّ على البطلان مطلقا سواء كان عن عمد أم عن سهوه سواء كان ركناً أم لم يكن وبين حديث لاتعاد الدال على عدم البطلان بالاخلاق السهوى فى غير الأركان وإن كانت هى العموم من وجه لأنّ حديث لاتعاد وإن كان خاصاً من جهه ان الحكم بالبطلان فيه مختص بالاخلاق بالأركان إلّا أنّه عام من حيث الزياده والنقصان إلّا أنّ حديث لاتعاد حاكم على الأدله وشارح لها إذ مفاده أنّ الاخلاق السهوى فى الأجزاء والشرائط لا يوجب البطلان إلّا فى الأركان الخمسه المذكوره فيه وحيث كان لسانه لسان الشرح والحكمه يتقدم على ما يدلّ على البطلان فى الزياده مطلقا أو يتقدم على ما يدلّ على البطلان فى الزياده السهويه مطلقا فتحصل أنّ الزياده العمديه موجه للبطلان مطلقا سواء كان ذلك الزائد ركناً أم غير ركن وأنّ الزياده السهويه لا توجب البطلان إلّا فى الأركان.

أورد على ذلك أوّلاً بأنّ الحكمه لا تختص بحديث لا تعاد إذ كل واحده من الأدله ناظره إلى أدله الأجزاء والشرائط وحاكمه بالنسبه اليها وعليه فهذه الطوائف من الأخبار متعارضه ولا وجه لحكمه بعضها على بعض لوحده لسان الطوائف المذكوره ووجود مناط الحكمه وهو تعرض أحد الدليلين لما لم يتعرض له دليل

آخر فمع التعارض وعدم الترجيح بينهما فإن كان للداله على الجزئيه والشرطيه اطلاق يؤخذ بها في مورد التعارض كالزياده السهوويه في غير الأركان ويحكم بالاعاده وإن لم يكن لها اطلاق يرجع إلى مقتضى الأصول على التفصيل المتقدم في التنبيه الثاني والثالث هذا بناء على عدم ترجيح إحدى هذه الطوائف وتعارضها وتساقطها.

ولكن لقائل ان يقول إنّ الترجيح موجود في قاعده لاتعاد لاشتمالها على الحصر المستفاد من الاستثناء وهو موجب لقوه الدلاله ولاشتمالها أيضاً على تعليل الحكم بقوله القراءه سنّه والتشهد سنّه ولا تنقض السنّه الفريضه وإن شئت قلت إنّ التعليل مشتمل على ملاك الحكومه وهو تعرض أحد الدليلين لسلسله علل الحكم أعنى الاعاده وعليه فمع تقديم قاعده لا تعاد على غيرها يرتفع الاشكال وذلك لقيام القرينه على حكومه قاعده لا تعاد أو أظهرتها بالنسبه إلى غيرها.

نعم هنا اشكال آخر وهو أنّ حديث من زاد الخ بعد تقديم قاعده لا تعاد عليه يختص مورد به بالزياده الخمسه بل يختص بزياده الركوع والسجود بعد ما عرفت من أنّ الزيادة في الخمسه لا تكون متصوره إلّا في الركوع والسجود وعليه فالزياده العمديه نادره ومن البعيد تأسيس قاعده كليه بقوله من زاد في صلاته الخ لأجل الزيادة في الركوع أو السجود سهواً أو عمداً وجه البعد أنه يمكن تخصيص الأكثر أو حمل المطلق على النادر.

فالأولى أن يقال إنّ قاعده لا- تعاد لا- تشمل الزيادة وعليه فتحمل قاعده لا تعاد على النقيصه حملاً للظاهر على الاظهر فتبقى الزيادة تحت حديث من زاد الخ.

وتكون موجه للبطلان مطلقاً سواء كانت في الركن أم غيره وسواء كان عمداً أم سهواً فلا تكون مورد حديث من زاد في صلاته الخ نادراً ولا معارضه بينه وبين



قاعده لا تعاد لاختلاف موضوعهما ولكن أجيب عن الاشكال المذكور بأن حمل حديث من زاد في صلاته الخ على ذلك مخالف لفتاوى الأصحاب حيث إنّ الزيادة السهويه في غير الأركان لا توجب البطلان فلامحيص من أن يحمل حديث من زاد في صلاته الخ على زياده الركن أو الركعه هذا الحمل أيضاً لا يخرج عن الحمل على النادر فالأولى في الجواب أن يقال إنّ الزيادة العمديه في غير الأركان لا تكون مشموله لقاعده لا تعاد كما لا تشمل القاعده النقيصه العمديه لانصراف قاعده لا تعاد عن صوره العمد إلاً أنه لا مانع من أن تكون الزيادة العمديه مشموله لحديث من زاد في صلاته الخ وعليه فلايلزم من ذلك حمل الحديث على النادر أو تخصيص الأكثر وتقديم القاعده على الحديث المذكور في زياده ماعدا الخمسه وهي زياده ما ليس بركن مع أنه مورد لكل واحد منها ليس إلاً من جهه الحكومه أو الأظهرية فيقال بأن قاعده لا تعاد تدلّ على أن الزيادة السهويه في غير ما هو ركن لا يوجب البطلان وإن كان مقتضى اطلاق حديث من زاد في صلاته الخ هو البطلان والنسبه بينهما تكون هي العموم من وجه وذلك لما عرفت من حكومه قاعده لا تعاد أو أظهريتها بالنسبه إلى حديث من زادصلاته الخ وأورد عليه ثانياً بأن النسبه بين حديث لا تعاد بناء على اختصاصه بالسهو وبين قوله عليه السلام «إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبه لم يعتد بها فاستقبل صلاته استقبلاً» بناء على اختصاصه أيضاً بالسهو هي العموم والخصوص لأخصيه الثاني «أى قوله عليه السلام إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبه لم يعتد بها فاستقبل صلاته استقبلاً» بالنسبه إلى الأول «أى حديث لا تعاد لأنه يشمل الزيادة والنقيصه» وعليه فلاوجه لحكومه قاعده لا تعاد على قوله عليه السلام إذا استيقن أنه زاد في صلاته الخ.

يمكن أن يقال: إنَّ حديث إذا استيقن أنَّه زاد في صلاته الخ وإن كان أخص مطلقاً من جهة سهو الزيادة من قاعده لا تعاد فلو أريد تقديم قاعده لا تعاد على حديث إذا استيقن أنَّه زاد في صلاته الخ من هذه الجهة لكان حديث إذا استيقن أنَّه زاد في صلاته الخ بلا مورد إلَّا أنَّ حديث إذا استيقن أنَّه زاد في صلاته الخ أعم من قاعده لا تعاد من جهة اطلاق الحديث أو عمومه للأركان وغيرها فلا يلزم من تقديم قاعده لا تعاد على الحديث المذكور من هذه الجهة صيرورته بلا مورد إذ بقي الأركان بعنوان المورد له وإذا نقول كما أنَّ لسان لا تعاد كان حاكماً على حديث من زاد في صلاته فكذلك لسان لا تعاد كان حاكماً على هذا الحديث أي حديث إذا استيقن أنَّه زاد في صلاته الخ فيخصه بالزيادة الواقعه في الأركان ويبقى تحت حديث إذا استيقن انه زادصلاته الخ مورد تلك الزيادة.

فتحصل أنَّ القاعده قدمت على الحديث المذكور من باب الحكومه أو من باب الأظهرية ولا محذور فيه ودعوى تخصيص الأكثر مندفعه بأنَّ التخصيص عنواني للأفرادى.

### مفاد قاعده لاتعاد

ولا بأس بالاشارة إلى مفاد هذه القاعده بأمور:

الأول: أنَّ مفاد قاعده لا- تعاد أنَّ وقوع الخلل فى الصلاة سواء كان بالزيادة أم بالنقصان لا يوجب الاعاده فى غير الخمسه المذكوره وعليه فلاشكال فى شمولها للسهو أو النسيان عن الحكم أو الموضوع بل مقتضى عمومها هو شمولها للجهل بالحكم أو الموضوع ودعوى أنَّ شمولها للجهل لا- يلائم كلمات الاصحاب مندفعه بأنَّه لا- يضرّ إذا احتمل أنَّه من باب الاجتهاد لا الكشف عن قيد يوجب عدم شمولها

للجهل وربما يقال يؤيد عدم شمولها لصوره الجهل كثره الأمر بالاعاده فى جواب الأسئلة الكثيره الوارده فى ترك بعض الأجزاء أو الشرائط أو زيادتهما جهلاً لأنها أماره على أن قاعده لا تعاد تختص بالساهى والناسى وإلا فلامورد للأمر بالاعاده فى صوره الجهل ولكن يمكن الجواب عنه بأن هذه الدعوى غير ثابتة ومع عدم ثبوتها لا وجه لرفع اليد عن عموم القاعده.

الثانى: أن القاعده لا تشمل العالم العامد لمنافاه ذلك مع أدله اعتبار الأجزاء والشرائط لكونه خلفا فى الجزئيه والشرائط إلا أن يكون المراد من عدم الاعاده فى القاعده عدم بقاء المجال للتدارك بعد ترك الجزء والشرط فتدل القاعده حينئذ على أن مع ترك الجزء أو الشرط أو زيادتهما لا يبقى مجال التكرار لا أن عمله صحيح حتى ينافى مع أدله اعتبار الأجزاء والشرائط وعليه فلا مانع من شموله للعالم العامد فضلا عن الجاهل المقصير إذ لا يستلزم من ذلك خلف ولا لغويه جعل الشرط أو الجزء لأن اللغويه والخلف فيما إذا كان مفاد القاعده هو الصحه لا عدم امكان التدارك والاعاده.

ويمكن أن يقال: إن قاعده لا تعاد تدل على الصحه ومع هذه الدلاله لا تشمل العالم العامد للزوم اللغويه والوجه فى دلالتها على الصحه ذيل صحيحه زراراه وهو قوله عليه السلام «القراءه سنّه والتشهد سنّه فلا تنقض السنّه الفريضه».

ومن المعلوم أن معنى عدم نقض السنه للفريضه زياده أو نقصانا هو صحه الصلاه والحكم بالصحه فى فرض العمد ينافى أدله اعتبار الأجزاء والشرائط ويلزم اللغويه والخلف.

الثالث: أن القاعده هل تشمل الاستيناف فى الأثناء أو لا- تشمل ربما يقال الظاهر من الاعاده هو الاتيان ثانيا بعد تمام العمل فلا تعم القاعده الاستيناف فى الأثناء ولكن التعليل فى ذيل صحيحه يوجب التعميم لعدم تقييده باتمام العمل.

الرابع: أنّ مقتضى عموم القاعده هو شمولها للزيادة والنقيضه ولا- يضرّه عدم تصور الزيادة فى بعض الأقسام المذكوره فيها كالوقت والقبله والظهور فالزيادة داخله فى النفي والاثبات كما أنّ النقيضه كذلك ويشهد له التعليل فى الذيل بأنّ الفريضة لا تنقض بالسنة من دون اعتبار خصوصيه للوجودى والعدمى ودعوى انصراف الروايه إلى الوجوديات فلايشمل العدميات.

مندفعه: بعدم تسليم الانصراف مع الاطلاق هذا مضافا إلى أنّ الانصراف إلى الوجوديات لا يمنع عن شمول القاعده للزيادة لحكم العرف بوجود الزيادة فيما إذا زاد وإن كان عدمها مأخوذاً فى المأمور به بحسب الدقه العقلية.

التنبيه الخامس: فى قاعده الميسور بحسب الأصول العمليه والأدله الاجتهاديه إذا ثبت جزئيه شىء أو شرطيه وتعذرنا يقع الكلام فى سقوط التكليف بالنسبه إلى الباقي وعدمه فصور المسأله أربعه.

أحدها: أن يكون لدليل المركب اطلاق دون دليل اعتبار الجزء أو الشرط ومقتضى اطلاقه هو وجوب الاتيان به حال تعذر الجزء أو الشرط كالصلاه لما ورد من أنّ الصلاه لا تترك مجال.

وثانيها: أن يكون لدليل الجزء أو الشرط اطلاق دون دليل المركب ومقتضى إطلاق دليل الجزء أو الشرط وعدم اطلاق دليل المركب هو القول بسقوط الأمر المتعلق بالمركب لتعذر الجزء أو الشرط مع عدم مطلوبيه العمل بدون الجزء أو الشرط.

وثالثها: أن يكون لدليل الجزء أو الشرط ولدليل المركب كليهما اطلاق فإن رجح أحد الاطلاقين على الآخر فهو المقدم فإن كان الراجح هو دليل المركب فيلحق بالصوره الأولى ويجب الاتيان به وإن كان الراجح هو دليل الجزء أو الشرط فيلحق

بالصوره الثانيه ويسقط الأمر بالمركب وان لم يكن رجحان لأحدهما فحكمه حكم الصوره الرابعه.

ورابعها: أن لا- يكون لواحد منهما اطلاق وهو المقصود بالبحث ويقع الكلام فيه إما بحسب القواعد الأصوليه من البراءه أو الاستصحاب وإما بحسب القواعد الفقهيه كقاعده الميسور لا يسقط بالمعسور.

أمّا بحسب القواعد الاصوليه فالعجز والتعذر إما يكون طارئاً مع كونه قادراً قبل ذلك وإما أن يكون عاجزاً من أول الأمر قبل زمان التكليف.

ثم إنَّ القدره والعجز تارة يفرضان في واقعه واحده كما إذا كان في أول الظهر قادراً على اتيان الصلاه بتمامها فصار عاجزاً عن اتيان بعض أجزائها وشرائطها في الوقت وأخرى في واقعتين كما إذا كان قادراً في الأيام السابقه فطرء عليه العجز في يومه فصّل في الدرر بين ما إذا كان عاجزاً من أول الأمر فقال لم تجر في حقه إلا قاعده البراءه دون قاعده الاستصحاب وقاعده الميسور ضروره توقفهما على الثبوت في الزمن السابق.

أللهمّ إلا أن يكتفى في تحقق قاعده الميسور بتحقيق مقتضى الثبوت.

وبين ما إذا كان العجز طارياً عليه في واقعه واحده فقال الحق هو وجوب الاتيان بالمقدور عقلاً لأنه يعلم بتوجه التكليف إليه فإن لم يأت بالمقدور لزم المخالفه القطعيه انتهى ولعل الأمر في واقعتين بالنسبه إلى الوقعه الثانيه كالعجز من أول الأمر وكيف كان أورد على صاحب الدرر سيدنا الأمام المجاهد قدّس سرّه بأنّ الحق هو جريان البراءه في جميع الصور.

أمّا جريانها في الأولى فواضح جداً لأنّ مرجع الشك فيه إلى أصل التكليف وأمّا جريانها في الثالثه فلان تماميه الحججه في الأيام الماضيه لا تصير حججه للأيام الفعليه

وأما الصورة الثانية فلأنه وإن كان في أول الوقت مكلفاً بالأتیان بالمركب تاماً لكنه قد ارتفع بارتفاع حكم الجزء وتعذره عقلاً بعد العجز والتكليف بالفاقد مشكوك فيه من رأس فيكون المرجع إلى البراءة هذا كله بالنسبة إلى البراءة العقلية وأما البراءة الشرعية فلاشك في أن حديث الرفع لا يثبت وجوب الفاقده لأنه حديث رفع لا حديث وضع انتهى.

ولقائل أن يقول لا مجال للبراءة إذا كان العذر طارئاً وذلك لجريان الاستصحاب في الوجوب النفسى الانحلالى بالنسبة إلى الأجزاء غير المتعذره بعد ما تقدم من أن الوجوب بالنسبة إلى الأجزاء والشرائط المعلومه وجوب نفسى انبساطى وهو معلوم فعلى هذا فالوجوب النفسى المتعلق بالأجزاء غير المتعذره معلوم وإنما الشك في بقاءه ولا يتوقف هذا الوجوب على وجوب المركب منه ومن غيره حتى يكون الوجوب وجوباً ضمناً ويرتفع بارتفاع وجوب الكل بسبب تعذره ولا يكون الوجوب مقديماً حتى يقال وجوبه مرتفع بوجوب ذى المقدمه وذلك لأن الوجوب منبسط على نفس الأجزاء بالأسر ومعه لا مجال للمقدميه.

وهكذا ليس وجوب غير المتعذر باعتبار عروض الوجوب للمركب حتى يقال بأن العرف لا يتسامح في موضوع المستصحب وذلك لأن الأجزاء في المركبات وإن لو حظت بلحاظ الوحده ولكن هذه الوحده لا دخاله لها في تعلق الحكم بل هي عين الكثره والكثره عين الوحده ومعنى العينيه هو تعلق الوجوب بنفس الأجزاء بالأسر من دون ملا حظه انضمام سائر الأجزاء إليها وعليه فالأجزاء غير المتعذره هي التي تعلق بها الوجوب عند تعلقه بالمركب منها ومن غيرها فالوجوب الثابت لها هو وجوب نفسى متعلق بنفسها وعينها وليس هو وجوب المركب منها ومن غيرها

وعليه يجرى فيه الاستصحاب من دون حاجة إلى التسامح في الموضوع لأن الموضوع حينئذٍ باقٍ بالدقه من دون مسامحه.

لا يقال: إنَّ الحكم يتشخص بموضوعه فذلك الوجوب النفسى المنبسط على الأجزاء بالأسر لتشخصه بها زال قطعاً والتشخص بالأجزاء الباقية لو كان وكان وجوباً آخر فلا بدّ من المسامحه.

لأننا نقول: إنَّ بعد فرض انبساط الوجوب والأمر وتعدد تعلقاته بتعداد الأجزاء يكون الزائل بتعذر جزءٍ أحدَ التعلقات وأما التعلقات الأخرى فهي عين الوجوب النفسى السابق المتعلّق بغير المتعذر من الأجزاء وتشخصها باقٍ ببقاء موضوعها والمفروض بقاء موضوع سائر التعلقات.

ودعوى: أن متعلّق الأمر الواحد والاراده الواحده ليس إلماً أمراً وحدانياً وأن الأجزاء بنعت الكثره لا يعقل أن تقع مصباً للطلب الواحد إلماً أن يصير الواحد كثيراً أو الكثير واحداً وكلاهما خلف بل المتعلّق للبعث الواحد إنّما هي نفس الأجزاء فى لحاظ الوحده والإجمال وفى حال اضمحلالها وفنائها فى صورتها الوحديّه لابعنى كون الأجزاء من قبيل المحصلات لما هو متعلّق الأمر بل الأجزاء عين المركب لكن فى حاله التفصيل كما أنّ المركب عين الأجزاء لكن فى لباس الوحده وصوره الإجمال وعليه فالقول بانبساط الاراده أو البعث الوحدي على موضوعها مما لا محصل له.

لأنّ المتعلّق بالفتح كالمعلّق بالكسر ليس إلماً أمراً وحدانياً وإن كانت ذات أجزاء عند التحليل ولحافظه تفصيلاً و معه لا يصح أن يقال إنّه قد علم زوال انبساطه عن المتعذر و شكك فى زواله عن غيره إذ كل ذلك فرع أن يكون المتعلّق ذات أبعاض

وأجزاء عند تعلق الأمر والمفروض أنّ الأمر لا يتعلق بالكثير بما هو كثير ما لم يتخذ لنفسه صورته وحدانيه يضمحل فيها الكثرات والأبغاض والأجزاء ومع الاضمحلال لا مجال للتفوه بالانبساط وبذلك يبطل القول بالعلم بارتفاع الوجوب عن جزء والشك في ارتفاعه عن الأجزاء الباقية.

مندفعه: بأنّ المركبات الاعتبارية ليست أمراً مغايراً للأجزاء بالأسر بل هي عينها حقيقه والوجه فيه أنّه ليس المراد من المركبات إلّا الأجزاء في لحاظ الواحده ولحاظ الواحده لا- توجب المغايره بين الأجزاء والمركبات ولذا لا- مجال لتوهم كون الأجزاء من المحصّلات للمركبات فعنوان المركبات مجمل الأجزاء ومعصورها كما أنّ عنوان الأجزاء مفصل ذلك المجمل.

وعليه فدعوه الأمر نحو ايجاد الأجزاء إنّما هو بعين دعوته إلى المركب لا بدعوه مستقلة عن دعوته ولا بدعوه ضمنيه ولا بدعوه مقدمه بحكم العقل الحاكم بأنّ اتیان الكل لا يحصل إلّا باتیان ما يتوقف عليه من الأجزاء.

فتحصّل: أنّ استصحاب وجوب الأجزاء غير المتعذر في صورته العجز الطارى في واقعه واحده يجرى ولكنّه فيما إذا لم يكن الجزء المتعذر من المقومات بحيث يتبدل الموضوع بانتفائه ولا يبقى موضوع للاستصحاب عرفاً وليس المستصحاب هو الجامع بين وجوب الباقي وبين وجوب المركب حتى يكون مبيّناً على صحه القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى بل المستصحاب هو شخص الوجوب المتعلق بالأجزاء غير المتعذر المنبسط عليها بسبب عنوان المركب الذى يكون عنواناً اجمالياً للأجزاء ولا مورد لاستصحاب الجامع وأيضاً أنّ المستصحاب هو حكم نفس الأجزاء غير المتعذر لا حكم المركب بما هو مركب منها ومن سائر الأجزاء المتعذر حتى يحتاج الاستصحاب إلى المسامحه مع تعذر بيض الأجزاء.



هذا تمام الكلام فى قاعده الميسور بجسب الأصول العملية من البراءه أو الاستصحاب وإنما قيدنا جريان الاستصحاب بما إذا كان العذر طاريا ولم يكن الجزء المتعذر من المقومات لأنّ مع العجز من أوّل الأمر لا معلوم فيه حتى يستصحب فلا تجرى فى حقه إلّا أصاله البراءه وهكذا مع كون الجزء المتعذر مقوما لا مجال للاستصحاب للعلم بارتفاع الوجوب عن الأجزاء مطلقا.

### مقتضى القواعد الفقيهيه

وأما الكلام بالنسبه إلى القواعد الفقيهيه فقد استدللّ له بالنبوى والعلويين المرويات فى غوالى اللئالى فعن النبى صلى الله عليه و آله و سلّم «إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم» وعن على عليه السّلام «الميسور لا يسقط بالمعسور» «وما لا يدرك كله لا يترك كله» اورد عليها بضعف أسنادها وأجيب عنه بأنّ الضعف منجبر باشتهارها بين الأصحاب فى أبواب العبادات هذا مضافاً إلى ما أفاده بعض الاعزّه من أنّ جملة من الروايات المنقوله فى غوالى اللئالى هى التى استدللّ بها الفقهاء فى تضاعيف الابواب الفقيهيه ويشكل ذلك باختصاص اشتهارها بكلمات المتأخرين وهو لا يوجب جبر ضعف أسنادها كما لا يخفى.

وأما تقريب الاستدلال بالروايه الاولى فبان يقال كلمه «من» ظاهره فى التبعض كما أنّ كلمه «ما» ظاهره فى الموصوله أو الموصوفه وعليه فالمعنى إذا أمرتكم بمجموع مركب من أجزاء وشرائطه ولم تقدرُوا على اتيان الكل فأتوا بالبعض الذى استطعتم.

ونوقش فيه باحتمال كون «من» بمعنى الباء أو بيانا و «ما» مصدرية زمانية فيكون مفادها تخصيص أو امر النبى صلى الله عليه و آله و سلّم بزمان الاستطاعه فلا ارتباط له بقاعده الميسور.

وأجيب عنه بأنّ كون «من» بمعنى الباء مطلقاً أو بيانيه في خصوص المقام خلاف الظاهر وبعيد ولعلّ وجه ذلك أنّ الضمير في قوله «منه» من المبهمات فكيف يصح أن يجعل بياناً لمبهم آخر وهو الشيء المذكور في الرواية مع أنّ الضمير في لفظه «منه» راجع إليه ولا يقاس المقام بمثل قولك خاتم من فضه فإنّ مدخول «من» فيه يصلح لرفع الابهام عن الخاتم بخلاف المقام.

هذا مضافاً إلى أنّ كلمة «ما» ظاهره في الموصول أو الموصوفه لا- وقتيه وزمانيه وجعلها ظرفاً بعيداً جداً لكثرة استعمالها في الموصول أو الموصوفه.

ويشكل الاستدلال بهذه الرواية لأنّ الأخذ بظاهرها مستلزم للتخصيص الأكثر فاللازم هو جعل كلمة «من» فيها زائده أو بمعنى الباء وكلمه «ما» مصدرية زمانية فيكون مفادها تخصيص أوامر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بزمان الاستطاعه هذا مضافاً إلى أنّ المعنى المذكور لا يساعد مورد الرواية فإنّه ورد جواباً عن سؤال تكرار الحج في كلّ عام فهذا الكلام في مقام نفى التكرار.

ويمكن الجواب عنه بأنّ مورد الرواية وإن كان في الكلّي ذى الأفراد ولكن ذلك لا يوجب تخصيصها به بعد عموم الشيء في نفسه وشموله لكل من الكل والكلّي.

وتوهم عدم امكان عموم «الشيء» في الرواية لكلّ من الكلّ ذى الأجزاء والكلّي الذى له أفراد لمبائنه لحاظين لاقتضاء لحاظه بالاعتبار الأوّل لكون كلمة «من» بمعنى الباء أو بيانيه وبالاعتبار الثاني تبعيضية وبعد عدم جامع بينهما يتعين خصوص الثاني بقرينه المورد.

مدفوع بامكان إرادته التبويض من الكلّي أيضاً بلحاظ حصصه الموجوده في ضمن أفراده وبهذه الجبهه لا مانع من إرادته ما يعم الكلّ والكلّي من الشيء المأمور به

مع اراده التبعض من لفظه «من» وعليه فلامتعين في المركب بل يشمل الكلى ولفظ الشيء يلائم ذلك.

وهنا مناقشات أخرى يمكن الجواب عنها ولكن حيث لا فائده كثيره في تلخيصها أعرضنا عن ذلك.

### حديث الميسور لا يترك بالمعسور

وتقريب الاستدلال به أن يقال الميسور من الواجب لا- يسقط بمعسوره سواء كان الواجب كلياً أو كلاً- أخذاً بالاطلاق وعليه فيجوز التمسك به في المقام عند تعسر بعض الأجزاء أو بعض الأفراد ولا وجه لتخصيص الحديث بالثاني.

ويشكل ذلك بأن معنى الحديث أن الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط حكم المعسور ولا كلام ذلك بعد الفراغ عن وجود الحكم وثبوته في الميسور لأن سقوط حكم شيء لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت لشيء آخر ولكن المفروض في المقام هو عدم ثبوت حكم آخر في الميسور من الأجزاء وعليه فتحمل الروايه على دفع توهم السقوط الأحكام المستقله التي يجمعها دليل واحد في مثل اكرم العلماء ولا يشمل الكل الذي تعذر بعضه لأن الحكم فيه ثابت للمركب قبل التعذر ولا حكم للأجزاء غير المتعذره حتى لا يسقط عن الباقي من الأجزاء بتعذر جزء من المركب وسقوط حكم المركب.

وفيه ما لا يخفى بعد ما تقدم من أن وجوب الأجزاء وجوب نفسى لأن المركب بالملاحظه الثانويه عين الأجزاء بالأسر فوجوب المركب عين وجوب الأجزاء وعليه فبعد تعذر بعض الأجزاء يصح أن يقال: لا يسقط الوجوب المتعلق بالأجزاء غير المتعذره بسقوط وجوب الأجزاء المتعذره كما يصح ذلك بالنسبه إلى تعذر بعض الأفراد ودعوى اجمال الروايه باحتمال اراده عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور.

مندفعه: بأن الروايه بعمومها يشمل الأجزاء والأفراد ومع العموم لا اجمال.

لا يقال: لا تدلّ الروايه على عدم السقوط لزوماً ما لعدم اختصاصها بالواجب ولا مجال معه لتوهم دلالتها على أنّ عدم السقوط بنحو اللزوم.

لأننا نقول: إنّ الروايه تدلّ على عدم سقوطه بما له من الحكم وجوباً كان أو ندباً بالسبب سقوطه عن المعسور.

ودعوى: أنّ لفظه «لا يسقط» نهى وعليه فيقع التعارض بين ظهور الهيئه في اللزوم وبين اطلاق الميسور للمستحبات وبعد التعارض لا يبقى ما يدلّ على لزوم الباقي حتى في الواجبات.

مندفعه: بأنّه يبتنى على أن يكون لفظه «لا- يسقط» نهياً بلسان النفي كالجمل الخبريه في مقام الأنشاء وهو خلاف الظاهر هذا مضافاً إلى ظهور حرف السلب الداخلة على الفعل المضارع في النفي دون النهى وأيضاً مادمه يسقط التي وقعت مدخولاً لحرف النفي لا تناسب النهى لأنّ سقوط الميسور عن ذمه المكلف ليس فعلاً للمكلف مباشره كى يناسب النهى فيه.

هذا مع امكان أن يقال مع تسليم كون لفظه لا- يسقط نهياً لا- نفيًا وتعارضه مع اطلاق الميسور يقدم ظهور الفعل على ظهور المتعلق ويحمل الميسور على الواجب بقرنيه النهى فلا تغفل.

نعم يبقى هنا اشكال وهو ما أورده في الدرر من لزوم خروج الأكثر فلا بدّ من حمل الحديث على ما لا يستلزم منه ذلك والأولى هو حملة على الارشاد والموعظه لمن أراد اتيان شيء بالوجه الأكمل أو الانتهاء إلى أقصى درجات الكمال فلم يتمكن فإنّ النفس قد تنصرف عن الاقدام على الميسور أيضاً وإن كان حسناً كما هو المشاهد المعلوم فالحديث يرثه إلى الاتيان بالميسور.

ولكن يمكن الجواب عنه: بأن تخصيص الأ-كثر ليس ممتنعاً ذاتاً ولا قبيحاً عقلاً بل استهجاناً من جهة أن القاء الكلام وإخراج أكثر أفرادها عنه يعد عند العرف أمراً خارجاً عن طريقه المحاوره وإذا نقول كلما يستلزم من التخصيص ذلك يعدّ مستهجننا عرفاً وإلّا فلا فإذا كان المخرج خارجاً بعنوان واحد أو عنوانين لا يعدّ الكلام خارجاً عن طريقه المحاوره ولو فرض أن الخارج أكثر أفراداً من الداخل.

أللهّم إلّا أن يقال: إنّ لازم ذلك هو الالتزام بوجود الميسور من أجزاء المركب جميع الموارد حتى فيما لم يبق من المركب إلّا قليل مع أنّ ظاهر كلمات العلماء رضوان الله تعالى عليهم أنّهم لم يلتزموا بذلك.

ودعوى لزوم أن يبقى من المركب ما لا يعد عرفاً مبيناً للكلام.

ممنوعه لعدم اعتبار ذلك بعد صدق الميسور على غير الأجزاء المتعذره ولو كان جزءاً واحداً والانصاف عدم ظهور الروايه فى مثل المقام بل موردها ما كان فى البين مراتب من الطلب ولم يتمكن من استيفاء المرتبه الكامله فدلّت على عدم سقوط المرتبه الناقصه بتعذر المرتبه الكامله وعليه ففى ما لم يثبت للميسور أو المدرك مرتبه من الطلب لما كان يشمل الحديث كما فى المقام حيث أنّ مطلوبه بقيه الأجزاء أوّل الكلام.

ولقائل أن يقول أوّلاً إنّ الميسور من المركب عند العرف هو ما يترتب عليه ما يترتب على المركب من الأثر والخاصيه ولو بنحو ناقص وأما ما لم يترتب عليه شىء من الأثر والخاصيه فلا يكون ميسوراً منه فالميسور من المعجون العذى يوتر فى رفع الصفراء مثلاً هو الذى يترتب عليه هذا الأثر ولو بنحو ناقص لا ما لم يترتب عليه شىء من هذا الأثر وعليه فاعتبار أن يبقى من المركب ما لا يعد عرفاً مبيناً

للكل في محله و لا موجب حينئذٍ لاختيار أن يكون مورد الحديث هو ما كان في البين مراتب من الطلب ولم يتمكن من استيفاء المرتبه الكامله فدلت الروايه على عدم سقوط المرتبه الناقصه مع أنه خلاف الظاهر لأن المراد من الميسور هو الميسور من الشيء لا الميسور من الطلب المتعلق بالشيء.

وثانياً: أنه لو سلم دلالة الحديث على ما ذكر أمكن القول بأن الجزء من المركب بناء على عينيه المركب مع الأجزاء بالأسر مطلوب بمرتبه من مراتب الطلب فلاوجه لدعوى عدم دلالة الروايه على وجوب الميسور بتعذر ساير الأجزاء.

فتحصّل: مما ذكرناه تماميه الحديث من ناحيه الدلاله وهو بعمومه يشمل الميسور من الكل كالميسور من الكلى.

نعم ينصرف الميسور إلى ماله أثر الكل ولو بمرتبه فلايشمل مالا أثر له اصلاً والعمده هو عدم تماميه الحديث من ناحيه السند بعد ما تقدم من خلو كلمات القدماء عن الاستناد إليه ونحوه فلا تغفل.

### حديث ما لا يدرك كله لا يترك كله

وتقريب هذا الحديث العلوى بأن يقال إن كلمه «ما» أعم من الكل والكلى فيدل على أن الكلى أو الكل إذا لم يدرك بجميعة أو بعمومه يجب الاتيان بالمقدار المدرك منه من دون فرق بين أن يكون المتعذر هو المجموع أو الجميع.

ودعوى: أن الكل ظاهر في المجموعى لا-الأفرادى فلا دلالة له إلا على رجحان الاتيان بباقي الفعل المأمور به واجباً كان أو مستحباً عند تعذر بعض أجزائه لظهور الموصول فيما يعتمها ولو سلم ظهور قوله لا يترك في الوجوب فهو لا يوجب

تخصيص عموم الموصول بالواجب لو لم يكن ظهور الموصول في الأعم قرنيه على اراده خصوص الكراهه أو مطلق المرجوحيه في «لا يترك» ولا أقل من الإجمال.

فلايستفاد منه اللزوم ولو قيل بظهوره فيه في غير المقام.

مندفعه: أولاً: بأن لفظه «كله» يشمل الكلّي والكلّ ومعه فلاوجه لقوله إنّ الكل ظاهر في المجموعى لا الأفرادى.

وثانياً: بأنّ دعوى الإجمال فى تعارض ظهور الفعل مع ظهور المتعلّق لا وجه لتقدم ظهور الفعل على المتعلّق كما صرحوا به فى مثل لا تضرب أحداً إذ حملوا الأحده على الحىّ بعد ظهور الضرب فى المولم ولا يرفع اليد عن الضرب المولم بسبب اطلاق الأحده بالنسبه إلى الحىّ والميت وعليه فيختص الموصول بالواجب ولايشمل المستحب.

لا يقال: إنّ أمر الروايه دائر بين حملها على تعذر الاتيان بمجموع أجزاء المركب مع التمكن من بعضها ليكون الوجوب المستفاد منها مولويا وبين حملها على تعذر بعض أفراد الواجب مع التمكن من البعض الاخر ليكون الوجوب ارشاديا الى حكم العقل بعدم سقوط واجب بتعذر غيره وحيث إنّه لا- جامع بين الوجوب المولوى والارشادى لتكون الروايه شامله لهما ولا قرنيه على تعيين أحدهما فتكون الروايه مجمله.

لأنّنا نقول: إنّ الارشاديه والمولويه كالوجوب والاستحباب ليستا من المداليل اللفظيه بل هم مستفادتان من الظهور المقامى فلايقاس المقام بموارد استعمال اللفظ فى معناه كما قرر فى محله وعليه فإذا كان المدلول التصديقى مما يناسب أن يجمع المولويه والارشاديه فى مورد فلامحذور فى ارادتهما ومعه فلااجمال فالعمده هو ضعف هذا الخبر سنداً ولا يجبر ضعفه بالشهره لاختصاصها بالتأخرين كما تقدم.

ولا يخفى عليك أن الملاك في جريان قاعده الميسور في الجزء غير المتعذر هو صدق الميسور عرفاً على الباقي وهو بعينه هو الملاك في جريانها مع تعذر بعض الشروط أيضاً فإذا صدق الميسور عرفاً تجرى القاعده وإن كان فاقده الشرط مبيناً للواجد عقلاً.

نعم لو كان فاقده الشرط مبيناً للواجد عرفاً فلا تجرى قاعده الميسور كما لا يخفى لأن الشرط على المفروض يكون من المقومات العرفيه هذا فيما إذا لم يكن تخطئه شرعيه في البين وإلا فهي مقدمه وتجرى القاعده ولو مع عدم صدق الميسور عرفاً أو لا تجرى ولو مع صدق الميسور عرفاً فلا تغفل والحاصل أن مع عدم التخطئه الشرعيه يكون المعتمد هو صدق الميسور عرفاً وهو لا يكون إلا إذا كان المعظم من الأجزاء أو الشروط موجوداً ولم يكن المفقود من المقومات وإلا فلامجال للقاعده ويشكل ذلك بأن الباقي الواجد لمعظم الأجزاء والشروط مع عدم كون المفقود من المقومات يكون بالنسبه إلى الخارج كالقطره من البحر اللهم إلا أن يكون خروج ما خرج عن تحت القاعده على نحو التخصيص لا التخصيص بان يدعى ان الفاقده في تلك الموارد أجنيا غير مربوط بالواجد في نظر الشارع وإن تخيل العرف أنه ميسوره ولا ينافي ذلك أن يكون العبره بنظر العرف ما لم يعلم خلافه شرعاً وعليه فلا يلزم تخصيص الأجزاء مع كون كل ما ورد عن الشارع تخطئه للعرف خارجاً عن تحت القاعده تخصصاً لا تخصيصاً وعدم كون المفقود من المقومات إلا أن يورد على اعتبار وجود معظم الأجزاء أو الشروط بأن الظاهر امكان التمسك بالقاعده المذكوره في جميع الموارد التي تعذر بعض الأجزاء أو الشروط سواء كان المتعذر معظمها أم



كان غير معظمها فإنه يصدق على الباقي الفاقد للمعظم أيضاً أنه الميسور من المركب ولو لم يكن إلّا جزءاً واحداً وعليه فدعوى اعتبار أن لا يكون المتعذر معظم الأجزاء والشرائط محل منع هذا مضافاً إلى أن مع دلالة الحديث على وجوب الميسور في جميع الموارد فقيام الدليل على اخراج مورد لا يعقل إلّا على وجه التخصيص لهذا العموم.

وأما دعوى لزوم تخصيص الأ-كثر فهي مندفعه إمّا بأنه يستكشف من عدم تمسك الاصحاب في الموارد الكثيره بالحديث احتفاه بما كان يمنع عن شموله لتلك الموارد المجمع على خروجها عن تحت القاعده.

وإمّا بأن تخصيص الأكثر لا قبح ولا استهجان فيه إذا كان الأكثر خارجاً بعنوان عام يشمله.

والانصاف أنّ صدق الميسور عرفاً يختص بما يترتب عليه ما يترتب على المركب أو المشروط من الأ-ثر والخاصيه ولو بنحو ناقص وأما ما لم يترتب عليه شيء من الأ-ثر والخاصيه فلا يعدّ عرفاً أنه الميسور وعليه فدعوى اختصاص الميسور بما إذا لم يكن المفقود معظم الأجزاء والشرائط ولم يكن من المقومات ليست بمجازفه وعليه فلا يرد اشكال على من خصّص قاعده الميسور بما إذا لم يكن المفقود معظم الأ-جزاء والشرائط أو من المقومات وعليه فدعوى التخصص للتفصيلى عن اشكال تخصيص الأكثر باعتبار أهميه بعض الأ-جزاء أو الشرائط بمثابة تكون فقدانها كفقدان المعظم غير مجازفه هذا كله بناء على تماميه الأدله الاجتهاديه وإلّا كما هو الظاهر لضعف الاسناد فقد تقدم أنّ المحكم هو استصحاب الحكم مع صدق بقاء الموضوع عرفاً وهى ذات الأجزاء والمشروط بالشرائط وذلك لأنّ المستصحب هو وجوب نفس الأجزاء والمشروط بالشرائط بناء على ما عرفت من انبساط

الوجوب عليها بنفسها وهو المستصحب لا وجوب المركب منها وغيرها من المتعذره ففي هذه الصورة يكون الموضوع وهو الأجزاء الباقية والمشروط باقيا عرفا وحكمه هو الاستصحاب فيستصحب.

## فرعان:

الفرع الأول: في دوران الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط

قال الشيخ الأعظم إنّه لو دار الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط كما فيما إذا لم يتمكن من الاتيان بزياره عاشورا مع جميع أجزائه في مجلس واحد على القول باشتراط اتحاد المجلس فيها فالظاهر تقديم ترك الشرط فيأني بالأجزاء تامه في غير المجلس الواحد ويترك الشرط لأنّ فوات الوصف أولى من فوات الموصوف ويحتمل التخيير انتهى وقد يقال إنّ المتبع هو الأهم إن كان وإلّا فالحكم هو التخيير كما في كليه المتزاحمين اللهمّ إلّا أن يقال إنّ الاتيان بالجزء وترك الشرط المعبر في نفس هذا الجزء أهم.

الفرع الثاني: في تقديم البديل الاضطرارى على الناقص

واعلم أنّه لو جعل الشارع للكل بدلا اضطرارياً كالتيمم بالنسبه إلى الوضوء ففي تقديم البديل الاضطرارى على الناقص وجهان من أنّ مقتضى البديله كونه بدلا عن التام فيقدم على الناقص كالمبديل ومن أنّ الناقص حال الاضطرار تامّ لانتفاء جزئيه المفقود فيقدم على البديل كالتام ويويده بعض الروايات لقد أفاد وأجاد المحقق الآشتياني حيث قال إنّ جميع ما دل على مشروعيه الناقص حاكم على دليل البديل.

ودعوى: أنّ البديل وجود تنزيلي للمبديل ومع التمكن من الاتيان به لا- يبقى موضوع للقاعده لاختصاص جريانها بصوره تعذر الواجب المنتفى بالتمكن من البديل.

مندفعه: بأنّ تنزيل البدل منزله البدل لا يكون إلّا فيما إذا تعذر المبدل ومع تمكنه عنه بقاعده «الميسور لا يسقط بالمعسور» لا مجال للوجود التنزيلي كما لا يخفى.

لا يقال: المختار هو التخيير بين الاتيان بالمبدل ناقصا وبين الاتيان ببدله الاضطرارى.

لأنّنا نقول: إنّ جعل البدليه متأخر عن عدم التمكن من الاتيان بالمبدل ولا يكون ذلك فى عرض التمكن من الاتيان بالمبدل حتى يقال إنّهما متزاحمان ومع التزاحم وعدم المرجح يحكم بالتخيير وقاعده الميسور توجب التوسع فى التمكن من الاتيان بالمبدل لا من باب تنزيل الباقي منزله الواجب حتى يقال إنّ كلا من الميسور والبدل وجود تنزيلي للواجب ولا ترجيح لأحدهما على الآخر فيتخير بل يكون من باب انتفاء جزئيه المفقود ورفع اليد عنه فلا تغفل.

هذا كله فما إذا كان تباين بين البدل الاضطرارى والبدل الذى يدل عليه قاعده الميسور كالوضوء والتيمم وأما إذا لم يكن تباين بينهما كالصوم ستين يوما والصوم ثمانية عشر يوما فى كفاره شهر رمضان أو كفاره الظهر فمقتضى قاعده الميسور كما عرفت هو عدم وجود مجال للبدل الاضطرارى إلّا أن يكون ظهور الدليل فى تخصيص القاعده كما فى مورد المثال أقوى من ظهور قاعده الميسور فاللازم هو اتباع ظهور الدليل فى تخصيص القاعده كما لا يبعد ذلك فى مورد المثال.

التنبية السادس: فى وجوب الاحتياط بالتكرار أو التنجير بين الفعل والترك فيما إذا دار الأمر بين جزئيه شىء أو شرطيته وبين مانعيته أو قاطعيته بمعنى حصول العلم الإجمالى باعتبار أحد الأمرين فى الواجب أما فعل هذا الشىء أو تركه فهل يجب الاحتياط بتكرار العمل وإيجاده مره مع هذا الشىء وأخرى بدونه أو يختار بين فعله وتركه مره واحده وجهان.

وقد يقال على القول بوجوب الاحتياط في دوران الأمر بين الأقل والأكثر يجب الاحتياط في المقام أيضاً وعلى القول بالبراءة فيه يحكم بالبراءة في المقام فإن العلم الإجمالي باعتبار وجود شيء أو عدمه لا أثر له لعدم تمكن المكلف من المخالفة العملية القطعية لدوران الأمر بين فعل شيء وتركه وهو لا يخلو من أحدهما مع قطع النظر عن العلم الإجمالي فلم يبق إلما الشك في الاعتبار وهو مورد لأصالة البراءة وعليه فيكون مختاراً بين الفعل والترك ومقتضى اطلاق هذا الكلام عدم الفرق بين كون طرفي المعلوم بالاجمال توصيلين أو تعبديين.

أورد عليه بأن التحقيق وجوب الاحتياط والاتيان بالواجب مع هذا الشيء مره وبدونه أخرى وإن قلنا بالبراءة في الدوران بين الأقل والأكثر وذلك لأن المأمور به هو الطبيعي وله أفراد طوله فالمكلف متمكن من الموافقة القطعية بتكرار العمل ومن المخالفة القطعية بترك العمل راسا فيكون العلم الإجمالي منجزا للتكليف لا محاله فيجب الاحتياط في المقام وإن قلنا بالبراءة في الدوران بين الأقل والأكثر والفرق بينهما واضح فإنه ليس في الأقل والأكثر إلّا احتمال اعتبار شيء في المأمور به فيكون مجرى البراءة بخلاف المقام للعلم الإجمالي باعتبار شيء في المأمور به غايه الأمر لا ندرى أنّ المعتبر هو وجوده أو عدمه في المأمور به فلا بد من الاحتياط ولا فرق بين التوصيلين أو تعبديين.

ودعوى: أنّ مع تسليم كون الطبيعي مورد تعلق التكليف لا- الفرد أمكن التفصيل بين التوصيلين و جريان البراءة في الطرفين و الحكم بعدم اعتبارهما لعدم لزوم المخالفة العملية القطعية من جريان الأصل بناء على عدم المانع من جريان البراءة في أطراف المعلوم بالاجمال إذا لم يؤدّ إلى المخالفة القطعية العملية وبين التعبديين

ولزوم الاحتياط للتمكن من المخالفه القطعيه فى هذه الصوره ومعه لا يجوز الترخيص بالنسبه إلى الطرفين.

مندفعه: بأنه إذا دار الأمر بين كون شىء شرطاً أو جزءاً بين كونه مانعاً أو قاطعاً فالعلم الإجمالى بتقييد الواجب بأمر حاصل إلا أنه دائر بين وجود ذاك الشىء وعدمه وحيث إنه لا- جامع أصلاً بينهما وأمكن الاحتياط ولو بالتكرار فالعقلاء يحكمون فى مثله بوجوب الموافقه القطعيه ولو لم يلزم من جريان الأصل فيه مخالفه قطعيه عمليه ومع حكم العقلاء وعدم الردع عنه لا- مجال للرجوع إلى البراءه ولو فى التوصليات فتحصيل أن الأقوى هو وجوب الاحتياط فى مفروض المسأله مطلقاً سواء كان طرفى المعلوم بالاجمال من التوصليات أو التعبديات فتدبر جيداً.

### خاتمه فى شرائط الأصول

والكلام يقع تاره فى الاحتياط وأخرى فى البراءه والاحتياط إماً فى التوصليات و إماً فى العبادات.

أمّا الاحتياط فى التوصليات فلا يعتبر فى حسنه أمر زائد على تحقّق موضوعه وهو كونه بنحو يوجب احراز الواقع وهو ان يأتى بجميع المحتملات وهو حسن ما لم يؤدّ إلى اختلال النظام وإلا فهو احتياط موجب لادراك الواقع ولكنّه مبغوض للمولى وساقط حسنه عن الفعلية وأما الاحتياط فى العباديات فلا شك فى حسنه فيما إذا لم يتمكن المكلف من تحصيل العلم التفصيلى باتيان الأمور به او لم يكن الواقع منجزاً عليه كما فى الشبهات البدويه الموضوعيه أو الشبهات البدويه الحكميه بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل هذا بخلاف ما إذا كان المكلف متمكناً من الامتثال التفصيلى ففى جواز الاحتياط قبل الفحص وعدمه أو التفصيل بين كون الاحتياط

مستلزما للتكرار وعدمه أقوال والأقوى هو الأول إذ لا دليل على اعتبار قصد الوجه مع صدق تحقق الاطاعة على الاتيان بالمأمور به بدونه سواء استلزم التكرار أو لم يستلزم.

نعم لو شك في اعتبار قصد الوجه وعدمه وتمكن منه بالفحص عن الأدله أو رأى مجتهده أمكن القول بوجوب الفحص لاحتمال دخالته في الاحتياط وادراك الواقع ولكن عرفت عدم الدليل على دخاله قصد الوجه فيه شرعا ولا فرق فيه بين استلزام الاحتياط للتكرار وعدمه.

ودعوى الاجماع على اعتبار نية الوجه غير ثابتة هذا مع احتمال أن يكون مورد الاجماع هو وجوب قصد القربه لا وجوب قصد الوجه فتحصل أن الاحتياط مطلقا لا يتوقف على الفحص والعلم بوجه الأحكام من الوجوب أو الندب ومع عدم توقفه على ذلك يجوز الاحتياط في العباديات كالتوصلات من دون فرق بين استلزام الاحتياط للتكرار وعدمه.

### **وأما البراءة فالكلام فيها يقع في مقامين:**

المقام الأول: في البراءة العقلية ولا يخفى عليك أنه لا يجوز اجزاؤها إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجه على التكليف وذلك لأن قاعده قبح العقاب بلا بيان لا مورد لها إلا بعد ثبوت موضوعها وهو عدم البيان ولا يثبت هذا الموضوع إلا بالفحص واليأس عن الظفر بالحجه ولا فرق في ذلك بين الشبهات الموضوعية والحكمية ما لم يرخص الشارع.

وأما إذا رخص الشارع فهو ترخيص شرعي يرفع به عما يقتضيه الدليل العقلي لأن حكم العقل بالاحتياط قبل الفحص يكون من باب الاقتضاء ومعه يمكن الترخيص الشرعي.

المقام الثانی: فی البراءة الشرعیة وهی إمّا فی الشبهه الموضوعیه التحریمیة وإمّا فی الشبهه الموضوعیه الوجوبیه وإمّا فی الشبهه الحکمیة.

أمّا الشبهه الموضوعیه التحریمیة فلادلیل علی اعتبار الفحص فی جریان البراءة فیها لا إطلاق بعض الأدله الداله علی البراءة الشرعیة من حیث الفحص وعدمه کقولہ علیہ السّلام کل شیء منه حرام وحلال فهو لک حلال أبدا حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه.

أللّهمّ إلا أن یقال: إنّ إطلاق الأخبار منصرف عن الموارد التي یمكن تحیل العلم فیها بسهولة ومع الانصراف لا مجال للبراءة قبل الفحص الذی لا یحتاج الی مؤنه.

نعم یجرى البراءة من دون فحص إذا كان الفحص محتاجا الی دقه واعمال نظر كما یدل علیہ صحیحہ زراره حیث قال قلت لأبى جعفر علیہ السّلام فهل علیّ إن شککت فی أنّه أصابه شیء أن انظر فیہ قال لا ولکنک إنّما ترید أن تذهب بالشک الذی وقع فی نفسک.

وذلك لأنّ النظر هو الفحص مع الدقه فالمنفی فی هذه الروایه هو فحص خاصّ لا مطلق الفحص وإن كان مع سهوله.

وأمّا الشبهه الموضوعیه الوجوبیه فالأمر فیها أوضح لعدم دلیل خاص فیها یدلّ بالاطلاق علی عدم الحاجه الی الفحص فالشک الذی أخذ موضوعا فیها منصرف من الموارد التي یمكن تحویل العلم فیها بسهولة بل یصدق العلم المأخوذ فی الغایه علی ما لو تفحص لظفر به فالأقوی عدم جواز اجراء الأصل مطلقا إذا كان الواقع ینکشف بأدنی فحص ولیس الشک مستقرا.

وأمّا الشبهات الحکمیة فقد استدللّ لاعتبار الفحص فیها بأمور.

الأول: دعوى الاجماع القطعى على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع فى الأدله.

أورد عليها بأنّ الاجماع ههنا غير حاصل ونقله لو هنه بلا طائل فإنّ تحصيله فى مثل هذه المسأله ممّا للعقل إليه سبيل صعب.

اللهمّ إلهما أن يقال: إنّ الاجماع فى مثل المقام غير متوقف على الأدله الموجوده المذكوره فيه بحيث لو لا الأدله كان بناء الأصحاب على لزوم الفحص فهذا الاجماع العملى منهم حجه ودليل على عدم فهمهم من أدله البراءه الاطلاق أو دليل على تخصيصها على فرض كونها مطلقه.

هذا مضافا إلى أنّ الاستناد إلى الأدله لا يضر إذا اتّصل الاجماع فى كلمات القدماء إلى إجماع أصحاب الاثمه عليهم السّلام فإنّه كاشف حينئذٍ عن تقرير الإمام.

الثانى: حصول العلم الإجمالى لكل أحد قبل الأخذ فى استعلام المسائل بوجود واجبات ومحرمات كثيره فى الشريعه ومعه لا يصح التمسك بأصل البراءه لما تقدم من أنّ مجراه الشك فى أصل التكليف لا فى المكلف به مع العلم بالتكليف.

أورد عليه بأنّ مقتضى هذا الدليل هو جواز الرجوع إلى البراءه قبل الفحص بعد ما لو ظفر بمقدار المعلوم بالاجمال من الأحكام وعدم جواز الرجوع إليها بعد الفحص فيما إذا لم يظفر بهذا المقدار وذلك لأنّ المانع من اجراء البراءه بمقتضى هذا الدليل ليس عدم الفحص بل هو العلم الإجمالى فما لم يظفر على المقدار المعلوم بالاجمال لا يصح له الرجوع إلى البراءه ولو بعد الفحص لمنع العلم الإجمالى منه وإذا ظفر عليه يصح له ذلك ولو قبل الفحص والظاهر عدم التزامهم بذلك فى شىء من الموردین.



هذا مضافاً إلى أنّ محل الكلام في البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجز إما لانحلال العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم أو لعدم الابتلاء إلّا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات ولو لعدم الالتفات إليها.

الثالث: أنّ العقل لا يعذر الجاهل القادر على الفحص كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به اجمالاً ومناطق عدم المعذوريه في المقامين هو عدم قبح مؤاخذه الجاهل فيهما فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهه غير مندفع بما يؤمن معه من ترتب الضرر ألا ترى أنّهم حكموا باستقلال العقل بوجوب النظر في معجزه مدعى النبوه وعدم معذوريته في تركه مستندين في ذلك إلى وجوب دفع الضرر المحتمل لا إلى أنّه شك في المكلف به.

الرابع: الآيات والروايات الداله على وجوب التعلم مقدمه للعمل وهى العمده و أمّا من الايات فقوله تعالى: (فَسِئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) بدعوى أنّ الايه الكريمه أوجبت الفحص والسؤال عن أهل الذكر عند عدم العلم مع أنّه لو كان حديث الرفع جارياً قبل الفحص فلا يكون السؤال لازماً.

وقوله تعالى: (وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) ١ بدعوى أنّ الآيه أوجبت السفر والنفر لتعلم الأحكام مع أنّه لو كان حديث الرفع جارياً قبل الفحص فلا وجه لايجاب السفر والنفر للتعلم.

وأمّا من الروايات فموثقه مسعده بن زياد قال سمعت جعفر بن محمد عليهما السلام وقد سئل عن قوله تعالى: (فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ) فقال إنّ الله يقول للعبد يوم القيامة عبدي

كنت عالماً فإن قال نعم قال له أفلا عملت بما علمت وإن قال كنت جاهلاً قال أفلا تعلمت حتى تعمل فيخصمه فتلك الحجة البالغة.

بدعوى أنها تدلّ على عدم كون الجاهل بالحكم معذوراً إذا كان قادراً على التعلم واتفقت المخالفة مع أنه لو كان حديث الرفع جارياً فيه فلامجال للعتاب والمؤاخذة على ترك التعلم والتفحص.

وصحيحه أبي جعفر الأحمول مؤمن الطاق عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا يسع الناس حتى يسألوا ويتفقهوا ويعرفوا إمامهم ويسعهم أن ياخذوا بما يقول وإن كان تقيّه.

بدعوى صراحتها على أن الناس ليسوا في سعة بسبب جهلهم بل اللازم عليهم أن يسألوا ويتفقهوا مع أنه لو كان حديث الرفع جارياً فيه قبل الفحص والتعلم كانوا في سعة وغير ذلك من صحاح الأخبار الداله على عدم جواز الرجوع إلى اطلاق حديث الرفع قبل الفحص.

وهذه الأدلة اللفظية من الآيات والروايات هي عمده الوجه لتقييد إطلاق أدله البراءة الشرعية بناء على إطلاقها.

### **استحقاق العقاب عند ترك الفحص و حصول المخالفة**

لا شبهه في استحقاق العقوبة على المخالفة فيما إذا كان ترك التعلم والفحص مؤدياً إليها فإن المخالفة حينئذٍ وإن كانت مغفولة حين المخالفة وبلا اختيار إنما أنها منتهية إلى الاختيار وهو كاف في صحة العقوبة بل مجرد ترك التعلم والتفحص كاف في صحة المؤاخذة والعقوبة وإن لم يكن مؤدياً إلى المخالفة مع احتمال إدائه إلى المخالفة لاجل التجزى وعدم المبالاة بها.

نعم يشكل ذلك في الواجب المشروط والموقت ولو أدى تركهما قبل الشرط والوقت إلى المخالفة بعدهما فضلاً عما إذا لم يؤدّ إليهما حيث لا يكون حينئذٍ

تكليف فعلى أصلا لا قبلهما وهو واضح ولا بعدهما وهو كذلك لعدم التمكن منه بسبب الغفلة ولذلك التجأ المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك وصاحب الكفاية إلى الالتزام بوجوب التفقه والتعلم نفسيا تهيئيا فيكون العقوبة على ترك التعلم نفسه لا على ما أدى إليه من المخالفه أو إلى الالتزام بكون المشروط أو الموقت مطلقا معلقا لكنه قد اعتبر على نحو لا- تتصف مقدماته الوجوديه عقلاً بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلم والفحص فيكون الايجاب حاليا وإن كان الواجب استقبالياً قد أخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه ولا غير التعلم من مقدماته قبل شرطه أو وقته وأما لو قيل بعدم الايجاب إلّا بعد الشرط او الوقت فلا محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلم نفسيا ولا بأس به ولا ينافي ذلك ما يظهر من الأخبار من كون وجوب التعلم إنما هو لغيره لا لنفسه حيث إن وجوبه لغيره لا يوجب كونه واجبا غيريا يترشح وجوبه من وجوب غيره فيكون مقدميا بل للتهيأ لا يجابه.

يشكل ذلك بأن الواجب المعلق خلاف الظاهر من الأدله وفتاوى المشهور هذا مضافا إلى أنه لو كان الواجب توصييا ولم يحصل العلم به ثم اتفق صدور الواجب منه من باب الاتفاق لزم استحقاقه العقوبة مع اتيانه الواجب حيث ترك التعلم الذى هو واجب نفسى وهو كما ترى.

والأولى أن يجاب عن الأشكال بأن الواجب المشروط يكون متعلقا للاراده الفعلية من الآن على تقدير تحقق شرطه كما يساعد عليه الوجدان وملاحظه الإنسان مطلوبات نفسه فإذا علم الإنسان بحصول الشرط فى المستقبل وجب عليه تحصيل مقدماته فعلا.

أو يجاب بأن أدله وجوب تحصيل العلم كأدله وجوب الاحتياط فكما أن وجوب الاحتياط طريقي فكذلك وجوب تحصيل العلم وكما أنه لو عصى الأول

يعاقب على ترك الواقع لتنجّزه عليه فكذلك لو عصى التكليف بوجوب تحصيل العلم فلو ترك الواقع المحتمل من جهة ترك تحصيل العلم يعاقب عليه.

وفيه أنّ تعلق الارادة الفعلية من الآن على تقدير تحقق شرطه يكون بمعنى أنّ الارادة فعلية والمراد استقبالي وعليه فلا فرق بين هذا وبين الواجب المعلق في جواز دفع الاشكال به فإنّ الوجوب في كليهما فعلى والواجب استقبالي.

وعليه فالقول بالواجب المعلق لدفع الاشكال لا مانع منه.

هذا مضافا إلى أنه لا يقاس المقام بوجوب الاحتياط وطريقته لأنّ احتمال التكليف الفعلى موجود فيه بخلاف المقام قبل الوقت او الشرط.

نعم يمكن أن يقال بناء العقلاء على صحه المؤاخذة على ترك المشروط أو الموقت اذا التفت المكلف وتمكّن منها في الجملة ولو بالتعلم والتفحص وذلك لقبح تفويت الملاك ووجوب تحفظه.

فتحصّل: أنّ التفحص والتعلم واجب ولو في الموقنات والمشروطات وذلك لقبح تفويت الملاك التام ووجوب حفظه عند العقل والعقلاء ولو لم نقل بالواجب المعلق أو بالوجوب النفسى فلا تغفل.

بقي هنا شيء وهو أنّه إذا كان الواقع بحيث لو تفحص المكلف عنه لا يصل إليه فهل يستحق العقاب على مخالفه الواقع لو لم يتفحص أولا وجهان:

أحدهما: أنّه يمكن الالتزام بعدم استحقاق العقاب على مخالفه الواقع لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان إذ المراد من البيان هو البيان الواصل والمفروض أنّه غير واصل.

وثانيهما: هو التفصيل بين وجوب الفحص لآيه السؤال والأخبار الداله على وجوب التعلم فالحق عدم استحقاق العقاب لعدم امكان التعلم وتحصيل العلم بالأحكام فالمورد لا يكون مشمولاً للأدله المذكوره.

وبين وجوب الفحص لأجل العلم الإجمالي أو لأجل أدلة التوقف والاحتياط فالحن استحقاق العقاب على مخالفه الواقع لكونه منجزاً بالعلم الإجمالي أو أدله وجوب الاحتياط ولقائل أن يقول محل الكلام في وجوب الفحص لا- يختص بموارد العلم الإجمالي بل يعم موارد احتمال التكليف بلا علم هذا مضافاً إلى معارضة أدلة التوقف والاحتياط مع أدله البراءة ويمكن الجمع بينهما بحمل أدله الاحتياط على صورته التمكن من ازاله الشبهه بمثل الفحص والمفروض في المقام أنه لا يتمكن من ذلك هذا كله بالنسبه إلى استحقاق العقوبه على المخالفه وأما الصحه والبطلان فهو كما يلي إن شاء الله تعالى.

### حكم الصحه أو فساد عمل الجاهل بلا فحص و تعلم

إذ اعمل الجاهل بلا فحص و تعلم فيحكم ببطلان عمله بحسب الظاهر ما لم ينكشف الواقع والمراد من الحكم بالبطلان ظاهراً هو عدم جواز الاجتزاء به في مقام الامتثال بحكم العقل لاحتمال مخالفه المأتي به مع الواقع والمفروض أنه لا مؤمن له في الاكتفاء به لأن المفروض أنه لم يتفحص ولم يتعلم هذا كله فيما إذا لم ينكشف الواقع وإلا ففيه صور:

الصورة الأولى: أن تنكشف مخالفه المأتي به مع الواقع إما بالعلم الوجداني أو بالتقليد عن المجتهد الذي يجب الرجوع إليه حين العمل أو يجب الرجوع إليه فعلاً ففي هذه الصورة يجب عليه الإعادة أو القضاء لعدم اتيانه بالمأمور به.

الصورة الثانية: أن تنكشف مطابقه المأتي به للواقع بسبب فتوى مجتهده في زمان العمل ومجتهده الذي يجب عليه الرجوع إليه فعلاً ففي هذه الصورة لا إشكال في الحكم بصحه العمل لمطابقه عمله مع الواقع بحسب الحججه الفعلية بعد العمل وحينه.

الصورة الثالثة: أن تنكشف مطابقه العمل المأتى به لفتوى من كان يجب الرجوع إليه حين العمل ومخالفته لفتوى من يجب الرجوع إليه فعلا ففى هذه الصورة فصلّمصباح الأصول بين الأدله الخاصه كحديث «لا تعاد» فاختار الحكم بالصحه فى خصوص الصلاه حتى بالنسبه إلى الجاهل وبين الأدله العامه التى أقاموها على دلالة الأوامر الظاهريه للاجزاء بلا فرق بين الصلاه وغيرهما وعمدتها الإجماع على عدم وجوب الاعاده والقضاء بعد امتثال الأوامر الظاهريه ولو انكشف خلافها فاختار الحكم بالبطلان من جهه عدم كون المقام داخلاً فى معقد الاجماع يقيناً لأنّ الاجماع على الاجزاء وعدم وجوب الاعاده والقضاء إنما هو فيما إذا كان العامل عمله مستنداً إلى الأمر الظاهري وأما إذا لم يستند إليه كما فى المقام فلاجماع على صحته.

ويمكن أن يقال: يكفى فى الإجزاء مطابقه المأتى به مع الحجه والمفروض أنّها متحققه فى المقام إذ فتوى من كان يجب الرجوع إليه حين العمل حجه له ولا دخاله للاستناد فى حجيتها كما لادخاله له فى سائر الأمارات كالخبر ومعنى حجيتها أنّ العمل بما يطابقها يوجب العذر وسقوط الأمر الواقعى عن التنجيز والمفروض أنّه عمل بما يطابقها فمع العمل والاتبان بالموافق كان معذورا وسقط الأمر الواقعى ومع السقوط المذكور لا مجال للاعاده أو القضاء فلا تغفل.

اللهمّ إلّا أن يقال: هذا صحيح فيما إذا قلنا بالإجزاء مطلقاً بالأدله اللفظيه وأما إذا لم نقل بذلك وقلنا به بدليل السيره والاجماع فالقدر المتيقن منهما هو صورته الاستناد.

الصورة الرابعه: أن تنكشف مطابقه العمل المأتى به للواقع بحسب فتوى المجتهد الفعلى ومخالفته له بفتوى المجتهد الأول فإن قلنا بلزوم الاستناد فى الحجيه أمكن للعامل أن يستند إلى المجتهد الفعلى ويحكم بصحه عمله وإن لم نقل بلزوم الاستناد وقلنا بكفايه

المطابقه فى الحجيه فإن كان الأوّل أعلم يجب عليه الاعاده والقضاء لانحصار الحجيه فيه وإن كان الثانى أعلم فلا يجب عليه الاعاده والقضاء لما عرفت وإن كانا متساومين فقول كل واحد منهما حجه له بنحو الحججه التخييريّه والمكلف مختير بينهما فتدبر.

### الإجهار فى موضع الإخفات و بالعكس

وردت هنا النصوص الصحيحه الخاصه الداله على صحه الصلاه فى الجهر موضع الاخفات وبعكس من دون فرق بين كون الجهل قصورياً أو تقصيرياً فلو انكشف الخلاف قبل انقضاء الوقت فلا حجه إلى الاعاده فضلاً عن القضاء بعد الوقت ولا اشكال فى ذلك وإنما الإشكال فى الجمع بين الحكم بالصحه واستحقاق العقاب فى صوره كون الجهل تقصيرياً فيقال كيف يعقل الحكم بالصحه مع العلم باستحقاق العقوبه على ترك الواجب فيما إذا قصر فى الفحص والتعلم.

وأجيب عنه بوجه:

منها أنّ الحكم بالصحه إنما هو لاشتمال المأتى به على المصلحه الملزمه والحكم باستحقاق العقاب إنّما هو لأجل فوات المصلحه الزائده التى لا يمكن تداركها بسبب تقصيره فى ترك الفحص والتعلم.

ومنها: أنه يمكن أن يقال بتعدد المطلوب وأنه فى حال الجهل أمران أحدهما أصل الصلاه والثانى الصلاه المقيده بكونها قصرا ومع الاتيان بالمقيد يحصل المطلق وبحصول المطلق يفوت مصلحه الصلاه المقيده بكونها قصرا.

وبذلك ينحلّ الاشكال إذ وجه صحه الاتمام على هذا كونه مأمورا به ووجه استحقاق العقاب على ترك القصر كونه مأمورا به أيضاً ووجه عدم وجوب الاعاده قصرا لو علم بالحكم فى الوقت هو تفويت مصلحه القصر بالاتيان بأصل الصلاه ولو فى ضمن الاتمام.

ص: ٣٦٠

اللَّهِمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ فُوتَ مَصْلَحَةَ الصَّلَاةِ الْمُقَيَّدَةِ بِكَوْنِهَا قَصْرًا يَتَوَقَّفُ عَلَى التَّضَادِّ.

وهنا اشكال آخر: وهو أنَّ ظاهر النصوص أنَّ الصلاة المأتى بهما مع كيفية الاتمام فى موضع القصر أو الاجهار فى موضع الاخفات وبالعكس تامه الأجزاء والشرائط وهذا ينافى بقاء شرطيه الواقع من الجهر أو الاخفات مثلاً أو جزئيته بالنسبه الى الجاهل فمع عدم بقائهما وتاميه الأجزاء والشرائط يبقى السؤال والاشكال السابق وهو أنه كيف يعقل الحكم بالصحه مع الحكم باستحقاق العقوبه على ترك الواجب.

وأجيب عنه بأنه ليس فى أخبار الاتمام مكان القصر أزيد من قوله عليه السلام فلاعاده ومن المعلوم أنَّ نفي وجوب الاعاده أعم من كون المأتى به تاماً أو ناقصاً سقط الواجب به.

وهكذا الأمر فى خبر الجهر والإخفات فإنه وإن تضمن قوله عليه السلام «وقد تمت صلاته» إلا أنَّ المراد به بقرنيه صدر الحديث هو مجرد عدم انتقاص الصلاة وعدم احتياجها إلى الاعاده فلاينافى استحقاق العقوبه على ترك الواجب فلا تغفل.

### شرطان آخران لجريان البراءة:

وقد حكى عن الفاضل التونى شرطان لجريان البراءة:

أحدهما: أن لا يكون اعمال الأصل موجبا لثبوت حكم شرعى من جهه أخرى وعليه ففى مثل الإنائين المشتبهين لا يجرى أصله عدم وجوب الاجتناب فى طرف لأنه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الطرف الآخر وهكذا لا يجرى فى مثل مورد الشك فى المتقدم والمتاخر كالكرية والملاقاه أصله عدم بلوغ الملاقى للنجاسه كزراً لأنَّ إعمال الأصل يوجب الاجتناب عن الإناء الآخر أو الملاقى بالكز أو الماء.



أورد عليه الشيخ قدس سرّه بقوله إنّ ايجاب العمل بالأصل لثبوت حكم آخر إمّا باثبات الأصل المعمول به لموضوع أنيط به حكم شرعى كان يثبت بالأصل براه ذمه الشخص الواجد لمقدار من المال واف بالحج من الدين فيصير بضميمه أصاله البراءه مستطيعا فيجب عليه الحج فإنّ الدين مانع عن الاستطاعه فيدفع بالأصل ويحكم بوجود الحج بذلك المال ومنه المثال الثانى فإنّ أصاله عدم بلوغ الماء الملقى للنجاسه كراً يوجب الحكم بقلته التى أنيط بها الانفعال.

وإما لاستلزام نفى الحكم به عقلاً أو شرعاً أو عادة ولو فى هذه القضية الشخصيه لثبوت حكم تكليفى فى ذلك المورد أو فى مورد آخر كنفى وجوب الاجتناب عن أحد الانائين فإن كان ايجابه للحكم على الوجه الأول كالمثال الثانى فلا يكون ذلك مانعا عن جريان الاصل لجريان ادلته من العقل والنقل من غير مانع ومجرد ايجابه لموضوع حكم آخر وجودى آخر لا يكون مانعا من جريان ادلته.

وإن كان على الوجه الثانى الراجع إلى وجود العلم الإجمالى بثبوت حكم مردد بين حكيمين فإن أريد باعمال الأصل فى نفى أحدهما إثبات الآخر ففيه أنّ مفاد أدله أصل البراءه مجرد نفى التكليف دون اثباته وإن كان الاثبات لازما واقعيا لذلك النفى فإنّ الأحكام الظاهريه إنّما تثبت بمقدار مدلول أدلتها ولا يتعدى إلى أزيد منه بمجرد ثبوت الملازمه الواقعيه بينه وبين ما ثبت إلّا أن يكون الحكم الظاهرى الثابت بالأصل موضوعا لذلك الحكم الآخر كما ذكرنا فى مثال براه الذمه عن الدين والحج.

وإن اريد باعماله فى أحدهما مجرد نفية دون الاثبات فهو جار إلّا أنّه معارض بجريانه فى الآخر فاللازم إمّا اجرائه فيهما فيلزم طرح ذلك العلم الإجمالى لأجل العمل بالأصل وإمّا اهماله فيهما وهو المطلوب وأما اعمال أحدهما بالخصوص فترجيح بلا مرجح.

وكيف كان فسقوط العمل بالأصل في المقام لأجل المعارض ولا اختصاص لهذا الشرط بأصل البراءة بل يجرى في غيره من الأصول والأدلة ولعلّ مقصود صاحب الوافية ذلك وقد عبّر هو قدّس سرّه في باب الاستصحاب بعدم المعارض.

ثمّ لا يخفى عليك أنّه لا معنى للنزاع في حجية مثبتات البراءة وعدمها إذ أصله البراءة لا تنفى إلّا تنجز الحكم الواقعي أو فعليته فالأمر العادي أو العقلي أو الشرعي المترتب عليها لو كان من آثار عدم تنجز الحكم ولوازمه أو فعليته ولوازمها يترتب عليه لا محاله إذ بعد اجراء البراءة يرتفع تنجز الحكم أو فعليته بالوجدان وذلك يستلزم ثبوت كل ما كان مترتباً عليه أو ملازمه.

ولو كان من آثار عدم الحكم واقعا لا يترتب بعد جريان البراءة ولو قلنا بالأصل المثبت إذ البراءة لا تنفى الحكم واقعا.

ومما ذكر يظهر أنّه لا وجه لارجاع كلام الفاضل التوني إلى عدم حجيته مثبتات البراءة فلا تغفل.

وثانيهما: من شرائط جريان البراءة أن لا يتضرر بأعمال البراءة مسلم كما لو فتح انسان قفص طائر فطار أو حبس شاه فمات ولدها أو أمسك رجلا فهرب دابته فإنّ أعمال البراءة في هذه الموارد والحكم بعدم الضمان يوجب تضرر المالك فيحتمل اندراجه في قاعده الاتلاف وعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا- ضرر ولا- ضرر ولا- ظن بأنّ الواقعة غير منصوصه فلا يتحقق شرط التمسك بالأصل من فقدان النصّ بل يحصل القطع بتعلّق حكم شرعي بالضار ولكن لا يعلم أنّه مجرد التعزير أو الضمان أوهما معا فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح.

أورد عليه الشيخ الأ-عظم قدّس سرّه ومن تبعه بأنّه إن كان قاعده نفى الضّرر معتبره في مورد الأصل كان دليلا كسائر الأدلّة الاجتهادية وحاكما على البراءة وإلّا فلامعنى

للتوقف فى الواقعه وترتك العمل بالبراءه ومجرد احتمال اندراج الواقعه تحت قاعده الاتلاف أو حديث لا ضرر لا يوجب رفع اليد عن الأصل مع تحقق موضوعه وهو الشك.

أَللّهُمَّ إِيّما أن يقال: إنّ أدلّه البراءه إنّما وردت امتناناً والمراديه هو الامتتان النوعى ومن المعلوم أنّ جعل البراءه فى المورد الذى شكّ فى ايجاب البراءه فيه للضرر على الغير خلاف الامتتان النوعى والظاهر أنّ مراد الفاضل التونى هو اشتراط عدم الضرر واقعاً على الغير لا- اشتراط عدم جريان قاعده نفى الضرر وعليه فما أفاده متين إذ مرجعه إلى اشتراط أن يكون جعل البراءه موافقاً للامتتان النوعى.

لا يقال: إنّ لازم ذلك هو اشتراط جريان البراءه بالعلم بعدم النصّ وهذا واضح الفساد فإنّ أصاله البراءه مشروطه بعدم العلم بالنصّ لا بالعلم بعدم النصّ.

لأنّنا نقول: إنّ عدم جريان الأصل فى مورد الشك فى الضرر من جهه عدم إحراز الامتتان النوعى مع أنّ الملحوظ فى أصاله البراءه هو الامتتان النوعى وعليه فأدله البراءه قاصره عن شمول الموارد التى ليس فيها امتتان نوعى.

وجعل البراءه فى موارد الشك فى الضرر خلاف الامتتان النوعى وإن كان موضوع الأصل وهو الشك متحققاً.

وحيث انجزّ الكلام إلى حديث لا ضرر ولا ضرار ينبغي أن يبحث عنه على وجه الاختصار في ضمن أمور إن شاء الله تعالى.

الأمر الأول: في أسناد الحديث وطرقه وهي متعدده

منها ما رواه في الكافي بسند موثق عن زراره عن أبي جعفر عليه السّلام قال إنّ سمره بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار وكان منزل الأنصاري بباب البستان وكان يمرّ إلى نخلته ولا يستأذن فكلمه الانصاري أن يستأذن إذا جاء فأبى سمره فلما تأبى جاء الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فشكا إليه وخبره الخبر فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و سلم وخبره بقول الأنصاري وما شكاه وقال إن ردت الدخول فاستأذن فأبى فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ماشاء الله فأبى أن يبيع فقال لك بها عذق يمدّ لك في الجنة فأبى أن يقبل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للأنصاري اذهب فافعلها وارم بها إليه فإنه لا ضرر ولا ضرار. (1)

ومنها: ما رواه الصدوق بسند موثق عن زراره عن أبي جعفر عليه السّلام قال إنّ سمره بن جندب كان له عذق في حائط رجل من الأنصار وكان منزل الأنصاري فيه

ص: ٣٦٥

الطريق إلى الحائط فكان يأتيه فيدخل عليه ولا يستأذن فقال إنك تجيء وتدخل ونحن في حال نكره أن ترانا عليها فإذا جئت فاستأذن حتى نتحرز ثم نأذن لك وتدخل قال (فقال) لا أفعل هو مالي أدخل عليه ولا أستأذن فأتى الأنصارى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فشكا إليه وأخبره فبعث إلى سمره فجاءه فقال له استأذن عليه فأبى فقال له مثل ما قال الأنصارى فعرض عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يشتري منه بالثمن فأبى عليه وجعل يزيد فأبى أن يبيع فلما رأى ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال له لك عذق في الجنة فأبى أن يقبل ذلك فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الأنصارى أن يقلع النخلة فيلقئها إليه وقال لا ضرر ولا ضرار (ضرار خ ل). (١)

ومنها ما رواه في الكافي بسند ضعيف وهو مثل الروايتين المتقدمين إلّا أنّ فيه فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إنك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن. (٢)

والوجه في ضعف الروايه أنّها مقطوعه حيث قال الكليني عن علي بن محمد بن بندار عن أحمد بن أبي عبدالله عن بعض أصحابنا عن عبدالله بن سakan عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام.

ومنها ما رواه في الفقيه عن الحسن الصيقل عن أبي عبيد الحذاء قال قال ابو جعفر عليه السلام كان لسمره بن جندب نخله إلى أن قال ثم قال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يسرك أن يكون لك عذق في الجنة بنخلتك قال لا قال لك ثلاثه قال لا قال ما أراك يا سمره إلّا مضاراً اذهب يا فلان فاقلعها واضرب بها وجهه. (٣)

ص: ٣٦٦

١- (١) من لا يحضره الفقيه، باب المضاربه، ح ١٨.

٢- (٢) الكافي، ج ٥، ص ٢٩٤.

٣- (٣) من لا يحضره الفقيه، باب حكم الحریم، ص ٣٣٩، الطبعة القديمه.

ولا يخفى أنّ قوله صلى الله عليه وآله وسلم «ما أراك يا سمره إلّا مضاراً» بمنزله الصغرى لقوله لا ضرر ولا ضرار وتدللّ عليها.

ودعوى ان الروايه ضعيفه من ناحيه الحسن الصيقل مندفعه بكفايه نقل الأجلّاء عنه فى حصول الوثوق به.

وليس مقصودنا من كفايه نقل الأجلّاء أنّهم لم ينقلوا عن الضعفاء حتى يقال إنّ هذا البناء لم يثبت فى حق غير محمد بن ابى عمير وصفوان ومحمد بن ابى نصر النبرنطى بل المقصود أن نقل الأجلّاء عن فرد واكثرهم فى ذلك يوجب الوثوق به عادة والفرق بينهما واضح.

لا يقال: اشتمال سند الصدوق إلى الحسن الصيقل على على بن الحسين السعد آبادى يوجب ضعف الروايه لعدم توثيقه لأننا نقول إنّ السعد آبادى من مشايخ ابن قولويه بلا واسطه وعبارته مقدمه كامل الزيارات صريحه فى كون مشايخه بلا واسطه ثقات وأما القول بأنّ مفاد المقدمه أنّه لم يورد فى كتابه روايات الضعفاء والمجروحين وليس مراده من ذلك وثاقه جميع من وقع فى أسانيد رواياته فإنّ منهم من لا شائبه فى ضعفه وهكذا ليس مراده وثاقه عامه مشايخه فإنّ منهم من لا تطبق عليهم الصفه التى وصفهم بها وهى كونهم مشهورين بالحديث والعلم فهو غير سديد لأنّ دعوى عدم انطباق وصف المشهور على على بن الحسين السعد آبادى أوّل الكلام لاحتمال أن كان هو من المشهورين فى ذلك الزمان ولا يضر بذلك عدم كونه كذلك فى زماننا هذا.

هذا مضافا إلى كون السعد آبادى من شيوخ الإجازات بالنسبه إلى جماعه من الأصحاب.

على أن للصدوق طريقاً آخر إلى البرقى وهو صحيح بالاتفاق.

لا يقال: إن هذا الطريق يختص بما اذا روى الصدوق فى الفقيه مبتدئاً باسم البرقى.

لإمكان الجواب عنه بأن الصيقل ليس له كتاب كما أن السعدآبادى كذلك وعليه فالكتاب للبرقى أو يونس وكتابهما مرويان برىق آخر صحيح والشاهد على أن الصدوق نقل من كتاب البرقى هو تكرار النقل عنه مرات عديدة فإنه قرينه على أخذه من الكتاب لا أنهم رويوا له مرات عديدة ولا فرق فيه بين ابتدائه باسم البرقى وبين عدم ذلك كما لا يخفى.

فنتحصل أن ما رواه الصدوق فى الفقيه عن الحسن الصيقل معتبر وعليه فلا يصح دعوى أن قضيه سمره لم تذكر مقرونه بجمله لا ضرر ولا ضرار فى كتبنا إلا بطريق واحد فقط فلا ينبغى الخلط بين ثبوت هذه القضية فى نفسها وبين ثبوتها مقرونه بهذه الجملة فإنه ان صحّت دعوى استفاضه أصل القضية فلا تصح دعوى استفاضتها مقرونه بهذه الجملة.

وذلك لما عرفت من أن الطريق لا ينحصر بما رواه زراره بل يروى القضية المذكوره بطريق آخر وهو على ما ذكره الصدوق فى المشيخه عن ابى عبيده الحذاء عن الإمام أبى جعفر الباقر عليه السلام.

لا يقال: إن ما رواه الصدوق لا يكون مقرونًا بجمله لا ضرر ولا ضرار.

لأننا نقول: يكفى فى اقترانها دلالة قوله صلى الله عليه وآله وسلم لسمره ما أراك يا سمره إلا مضاراً فإنه بمنزله الصغرى لقوله لا ضرار ولا ضرار فحينئذ ان قلنا بكفايه الإثنين فى صدق الاستفاضه فالروايه مستفيضه لنقل زراره وأبى عبيده ولكنه لا يوافق ما ذكره شيخنا البهائى فى تعريف المستفيض حيث قال اذا كان نقله فى كل مرتبه أزيد من ثلاثه فمستفيض فقضيه سمره ليست بمستفيضه وان كانت الروايه الداله عليها موثقه.

هذا بناء على قطع النظر عن غير قضيه سمره وإلا فدعوى الاستفاضه واضحه لنقل هذه الجملة اعنى «لا ضرر ولا ضرار» فى قضايا اخرى باسناد مختلفه متعدده.

منها: ما رواه فى الكافى بسند ضعيف عن عقبه بن خالد عن أبى عبدالله عليه السّلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالشفعه بين الشركاء فى الأرضين والمساكن وقال «لا ضرر ولا ضرار» وقال إذا رفّت الأرف وحدّت الحدود فلاشفعه.

وهى مرتبطه مع صدرالحديث من جهه أنّه تصلح لكونه حكمه لعدم لزوم المعامله فى مورد جعل حق الشفعه بناء على ظهور قوله وقال «لا ضرار ولا ضرار» فى كونه مقولا للتبى صلى الله عليه وآله وسلم أو للإمام عليه السّلام فى وجه تشريع الشفعه كما هو المختار لا أنّه قول الراوى بدعوى أنّه ذكره هنا من باب الجمع بين الروايات.

ومنها: ما رواه فى الكافى بسند موثق عن طلحه بن زيد عن أبى عبدالله عن ابيه عليهما السلامقال قرأت فى كتاب لعلى عليه السّلام «أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كتب كتابا بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من أهل يثرب أن كل غازيه غزت بما يعقب بعضها بعضا بالمعروف والقسط بين المسلمين فإنّه لا يجوز حرب إلا باذن أهلها وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم وحرمة الجار على الجار كحرمة أمه وأبيه لا يسالم مؤمن دون مؤمن فى قتال فى سبيل الله إلا على عدل وسواء»

والظاهر أنّ فى الروايه تصحيحاً والشاهد لذلك ما رواه الشيخ فى التهذيب عن الكافى بهذا السند عن أبى عبدالله عن ابيه عليهما السلام «قال قرأت فى كتاب على عليه السّلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كتب كتابا بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من أهل يثرب أنّ كل غازيه غزت معنا لعقب بعضها بعضا بالمعروف والقسط ما بين المسلمين وأنّه لا يجار حرمة إلا باذن أهلها وأنّ الجار كالنفس غير مضار ولا آثم وحرمة الجار



كحرمة أمه وأبيه لا- يسالم مؤمن دون مؤمنين في قتال في سبيل الله إلّا على عدل وسواء» ونسخه الشيخ من الكافي محصّحه ومنها يعلم أنّ كلمه «بما» غلط والصحيح هي «معنا» وعليه فقوله يعقب بعضها بعضا بالمعروف والقسط بين المسلمين خبر لقوله كل غازيه غزت معنا والمراد منه هو التوصيه برعايه النوبه في الجهاد.

ويعلم منها أنّ قوله فإِنَّه لا- يجوز حرب إلّا باذن أهلها غلط والصحيح هو وانه لا يجار حرمة إلّا باذن أهلها والمراد من الحرمة هو المرأه وعليه فمعناه أنّه لا يجوز أن تجار حرمة إلّا باذن اهل المرأه وعليه كان ما أفاده العلامه المجلسي من أنّ المراد من الجار فيه من آجرته لا جار الدار صحيحا لأنّ الجار يأتي بمعنى المستجير والمستجار كليهما.

ثمّ إنّ هذه المكتوبه مرويه مع سائر المكتوبات المرويّه عن النّبي صلى الله عليه و آله و سلّم في كتب العامه وهي تؤيّد صحه نسخه الشيخ من كتاب الكافي.

وكيف كان يحتوي هذا الخبر عنوان غير مضار وهو بمنزله الصغرى لقوله «لا ضرار ولا ضرار» ويدل على عدم جواز ايراد الا ضرار من الغير إلى الجار كما لا- يجوز أن يورد الجار الضّرر الى الغير بحيث يكون آثما بناء على كون قوله غير مضار ولا آثمّ راجعا إلى الجار أو كما لا يجوز ايراد الإضرار من الغير إلى النفس ومن النفس إلى الغير فكذلك الجار بناء على رجوع قوله غير مضار ولا آثمّ إلى النفس.

وبالجمله يدل الحديث على عدم جواز الاضرار بالنسبه الى الغير ولا نظر له الى الاضرار بالنفس.

ومنها: ما رواه فى الكافى بسند ضعيف عن عقبه بن خالد عن أبى عبدالله عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء وقال «لا ضرر ولا ضرار».

هذا مضافا إلى روايات أهل السنه كمسند أحمد بن حنبل عن عباده بن الصامت أن من قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن لا ضرار ولا ضرار.

وسنن بيهقى عن أبى سعيد الخدرى أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال «لا ضرر ولا ضرار» من ضار ضره الله ومن شاق شق الله عليه.

ولموطأ لما لك عن عمرو بن يحيى المازنى عن أبىه أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال «لا ضرر ولا ضرار» وغير ذلك من أخبارهم الداله على الكبرى المذكوره أعنى «لا ضرر ولا ضرار».

فدعوى الاستفاضه فى تلك الكبرى ليست بمجازفه هذا مضافا إلى الأخبار الكثيره الوارده فى الموارد الخاصه التى يمكن الاطمئنان باحتوائها للكبرى وهذه الاخبار كثيره جدا بحيث قال بعض لعل جماعه الرواه الذين رووا الموارد الخاصه تكون أزيد من أربعين رجلا والروايات المسنده المرويه أزيد من خمسين روايه وقال سيدنا الاستاد بعد ذكر جمله منها ولا يخفى ان هذه الطائفه اكثر من أن يحصى.

وبالجمله لا- مجال للريب فى صدور الكبرى المذكوره أى «لا- ضرر ولا- ضرار» وعليه فاللازم هو البحث عن ألفاظها وكيفيه دلالتها.

الأمر الثانى: فى ألفاظ الحديث والثابت هو قوله صلى الله عليه وآله وسلم «لا ضرر ولا ضرار» كما فى موثقه زراره المنقوله فى الكافى والفقيه وأما قيد «فى الإسلام» فهو موجود فى كلام الصدوق فى قبال العامه الذين قالوا ان المسلم لا يرث الكافر فاحتج عليهم

الصدوق بأن الله عزوجل إنما حرّم على الكفار الميراث عقوبه لهم بكفرهم كما حرّم على القاتل عقوبه لقتله فأما المسلم فلائى جرم وعقوبه يحرم الميراث فكيف صار الإسلام يزيد شراً مع قول النبي عليه السّلام «لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام» فالاسلام يزيد المسلم خيراً ولا- يزيده شراً ومن المعلوم أنّ الصدوق فى مقام الاحتجاج به على العامه بما ورد فى طرقهم والمشهور لم يرووا هذه الزيادة ولم يعملوا به حتى يمكن انجبار ضعف الروايه العاميه.

بل لم يظهر اعتماد غير المشهور على القيد المذكور لأنّ ما يستدلّ به علماؤنا فى المسائل الخلافيه بيننا وبين العامه من الروايات المرويّه بطرق عامه ليس من باب الاعتماد عليها وإنّما هو من باب الاحتجاج على الخصم بما يعترف بحجّيته ونقل الروايه فى الخلاف والتذكّره إنّما هو من هذا القبيل بل الأمر كذلك فى نقل الفقيه أيضاً بالنسبه إلى عده مسائل خلافية.

وأما قيد «على مؤمن» فلا دليل عليه إلّا مقطوعه الكافى عن زراره عن أبى جعفر عليه السّلام أنّه قال إنّ سمره بن جندب كان له عذق إلى أن قال قال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إنّك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن الحديث.

ولا حجّيه للمقطوعه فتحصل أنّ الثابت من الفاظ الحديث هو لا ضرر ولا ضرار من دون قيد «فى الاسلام» أو قيد «على مؤمن» نعم لا مانع من أن يقال إنّ نفي الشارع بما هو الشارع لا يكون إلّا بالنسبه إلى تشريعاته وقوانينه.

الأمر الثالث: فى فقه الحديث وهنا ثلاث مقامات

المقام الأوّل: فى مفاد مادّه (ض ر ر) والظاهر أنّها موضوعه لجامع النقص سواء كان فى المال أو البدن أو الحال أو الحقوق.

ودعوى: أنّ الضّرر بمعنى سوء الحال أو الضيق وقد يستعمل فى النقص بلحاظ تسيبه لسوء الحال أو للضيق.

مندفعه: أوّلاً بأنّ ذلك خلاف المنساق من الضّرر والضرار وهو جامع النقص نعم لا بأس بأنّ يقال إنّ سوء الحال أو الضيق من مصاديق النقص وعليه فتفسير الضّرر بسوء الحال أو الضيق من باب الخلط بين المصداق والمفهوم وثانياً بأنّ سوء الحال من المفاهيم المعنويه المحضه بخلاف الضيق والنقص فإنّهما من المعانى المحسوسه وفرض الأمور المعنويه المحضه معنى أصيلاً للفظ يخالف طبيعه اللغه.

ولقائل أن يقول إنّ استعمال الألفاظ فى المعانى غير المحسوسه مورد الحاجه فى عرض الاحتياج إلى استعمالها فى المعانى المحسوسه فالصحيح أنّ المعنى الأصلي هو النقص بمعناه الجامع فيعم النقص البدنى والمالى والحالى والحقوقى.

ثمّ إنّ الضّرر كما أفاد سيدنا الاستاد عبارته عن اعدام النفع الموجود وهو أعمّ من أن يكون وجوداً حقيقياً أو تنزلياً بأن يكون مقتضى وجوده موجوداً.

ولا فرق بين أن يكون سبب الاعدام المذكور هو الأحكام الوجوديه أو العدميه لعدم قصور للقاعده فى شمولها للأحكام العدميه كالوجوديه فكما أنّ اطلاق وجود الأحكام ربّما يوجب اعدام النفع الموجود فكذلك قد يوجب ذلك اطلاق الأحكام العدميه.

المقام الثّانى: فى مفاد الهيئه الأفراديه لمادّه (ض ر ر) وهى هيئه الفعل للضرر وهيئه الفاعل للضرار.

أمّا الضّرر فهو إسم مصدر من ضرّ يضرّ ضرّاً والوجه فى ذلك هو التبادر إذ المنساق من لفظ الضّرر أنّه لا يتضمن نسبه تقييده ناقصه بخلاف المصدر فإنّهُ يحتوى تلك النسبه فإذا كان النظر مثلاً إلى نفس العلم لا الى عالم كما يقال العلم

خير من الجهل فهو اسم مصدر ويعبر عنه في اللغة الفارسيه ب - «دانش» واذا كان النظر اليه مع نسبته إلى شخص كما يقال علم زيد بكذا أقوى من علم عمرو به فهو مصدر ويعبر عنه ب - «دانستن» والمصدر في الفارسيه مختوم بالنون دون اسم المصدر.

وأمّا الضرار فهو مصدر على وزن (فعال) لباب (المفاعله) يقال ضاره يضارّه مضاره وضرارا أو لباب الثلاثي المجرد أى ضرّ ضرارا على ما قيل.

ودعوى أنّ المراد من الضرار هو المجازاه على الضّرر مندفعه بأنّ هذا لا ينطبق على مورد روايه سمره بن جندب إذ لا ضرر من ناحيه الأنصارى حتى يحمل نفى الضرار على نفى المجازاه.

وممّا ذكر يظهر النظر فيما يقال من أنّ المقصود من الضرار هو الضّرر المتعمد الذى يصرّ عليه ويتخذ ذريعه إليه وهذا هو المتعين فى المقام فإنّ سمره بن جندب كان يتذرع ويصرّ على الاضرار بالأنصارى باتخاذ حقه فى العذق ذريعه إلى الدخول عليه بلا- استئذان فالحكم بأنّ الناس مسلطون على أموالهم وإن كان غير ضررى فى نفسه ولكن قد يتخذ ذريعه للاضرار بالآخرين ويتقصد به ذلك كما فعل سمره بن جندب وهذا المعنى مضافاً إلى استفادتنا له وجداناً من كلمه الضرار هو المناسب من استعمال هذه الكلمه فى هذه الروايات بلحاظ ما أشرنا إليه من لزوم التكرار المستهجن وذلك لأنّ حرمه الضّرر المتعمد الذى يصرّ عليه ويتخذ ذريعه إليه تستفاد أيضاً من حرمه الضّرر من غير تقييد بالتعمد والاصرار بالأولويه ولا حاجه إلى التكرار.

ذهب بعض الأكابر إلى أنّ الفرق بين الضّرر والضرار أنّ الثانى لا يشمل ايراد الضّرر على النفس بخلاف الأول فذكر الضرار بعد الضّرر من قبيل ذكر الخاص

عقوب العام وعليه فالمقصود من الضرار هو الـ ضرار للغير والمراد من قوله إنك رجل مضار هو ذلك والاهتمام بنفيه يوجب ذكره بالخصوص وكيف كان ففي الاحتمالات المذكوره إمّا نقول برجحان بعضها على بعض فهو وإلا فهي متساويه فى معنى نفي الضرار والإجمال فى معناه لا يوجب الإجمال فى نفي الضرر فلاتغفل.

والمقام الثالث: فى مفاد الهيئه التركيبيه ولا يخفى عليك تعذر الاخبار عن نفي الضرر والضرار حقيقه لوجودهما فى الخارج فالأخبار عن عدمهما فى الخارج كذب محض.

ولذلك ذهب جماعه إلى أنّ المراد من النفي هو النهى واستدلوا له بوجوه:

منها: أنّ (لا ضرر ولا ضرار) كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا جَلْبَ فى الاسلام أولاً بنيان كنيسه فى الاسلام فكما يدل النبوى على النهى عن الزام صاحب الماشيه بسوق الماشيه نحو الساعى للزكاه وعن احداث الكنيسه فكذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم «لا ضرر ولا ضرار» يدل على النهى عن ايجاد الضرر.

وفيه أنّ اراده خصوص النهى من النفي من دون قيام قرينه عليه مع امكان اراده تعميم النفي بلحاظ مطلق الحكم تكليفاً كان او وضعياً خلاف الظاهر بخلاف الأمثله المذكوره فإنّ نفي الحكم فيها بنحو المطلق غير ممكن بل يستفاد منها النهى عن الالزام فى الأول وعن الاحداث فى الثانى وهو شاهد على اراده خصوص النهى من النفي.

هذا مضافاً إلى أنّ مدخول (لا) فى المقام طبيعه الضرر بمعناه الاسم المصدرى لابعناه المصدرى الذى هو فعل المكلف فنفيه لا يختص بخصوص فعل المكلف ليكون لازم نفيه حرمة بل يعتمه والضرر الحاصل من امتثال أحكامه تعالى.

ومنها: أنه يقدر كلمه المجوز في قوله صلى الله عليه وآله وسلم «لا ضرر ولا ضرار» فيكون المراد من هذا الكلام عدم تجويز الشارع له وهي الحرمة التكليفية وفيه أنه خلاف الظاهر إذ الأصل عدم التقدير ما لم يتم عليه قرينه.

ومنها: أن المراد من حديث (لا ضرر ولا ضرار) نفي الضرر والضرار ادعاء في الخارج ومصحح الادعاء هو حكم الشارع بتحريم الضرر والضرار.

وفيه: أن تخصيص ما هو مصحح للادعاء المذكور بحكم الشارع بحرمة تكليفا لا وجه له بعد امكان تعميم النفي بلحاظ مطلق الحكم تكليفا كان أو وضعيا كما هو الظاهر هذا كله بناء على اراده النهي من النفي وقد عرفت أنه لا شاهد لها.

ذهب الفاضل التوني ومن تبعه بعد تسليم عدم اراده النهي عن النفي إلى أن المراد من المنفى هو الضرر الغير المتدارك ومرجع هذا المعنى هو الحكم بالتدارك شرعا وتقريبه بوجوه:

أحدها: أن يكون المراد من المنفى الضرر الغير المتدارك بنحو التقييد سواء كان ذلك بنحو استعمال المطلق في الخاص مجازا أو كان بنحو اراده الخاص بتعدد الدال والمدلول والإخبار بعدم وجود الضرر الغير المتدارك مع وجوده في الخارج يرجع في الحقيقة إلى الادعاء والكنايه عن حكم الشارع بلزوم تداركه اجيب عنه أولا- بأن الضرر الخارجى لا ينزل منزله العدم بمجرد حكم الشارع بلزوم تداركه بل المنزل منزله هو الضرر المتدارك بالفعل.

اللهم إلا أن يقال: إذا حكم الشارع بالتدارك وجعل تنفيذ ذلك قوه اجرائيه كما أن لكل قانون من القوانين الاجتماعيه بحسب التشريع قوه اجرائيه طبعاً.

وفيه: أنّ التدارك من جهة المقنن لا يكفي في صدقه بنظر العرف مع ما رآه العرف من موانع الاجراء.

وثانيها: أن يكون المراد منه الضرر الذي لم يحكم الشارع بتداركه بأحد النحويين المذكورين ونفى الضرر على هذا المعنى نفى حقيقى لا ادعائى وفيه أنّ الظاهر أنّ قوله عليه السلام فى الاسلام ظرف للضرر فلايناسب أن يراد به الفعل المضرب بل المناسب هو الحكم الشرعى الملقى للعباد ويشكل ذلك بما مرّ من عدم ثبوت قيد فى الاسلام فى متن الحديث وان كان النفى فى هذا المقام.

ثالثها: أن يكون المراد منه هو الضرر المطلق ويكون نفيه ادعاء ومصححه حكم الشارع بلزوم تداركه.

اورد عليه بأنّ اللازم من ذلك هو عدم جواز التمسك بالقاعده لنفى الحكم الضررى المتعلق بنفس التكليف وهذا الاشكال مشترك الورود بالنسبه إلى الوجوه الثلاثه هذا مضافا إلى أنّ تخصيص المنفى بالضرر الغير المتدارك أو الضرر الغير المحكوم بالتدارك خلاف الظاهر ولا يساعده موارد تطبيق الحديث لعدم الحكم بالتدارك فى قصه سمره فنتحصل أنّ المنفى ليس هو الضرر الغير المتدارك.

فيقع البحث فى أنّ المنفى بالنفى المذكور أى شىء يكون هل هو الحكم الضررى أو الموضوع الضررى أو نفس الضرر هنا ثلاث احتمالات.

أحدها: هو ما اختاره الشيخ الأنصارى قدس سرّه من أنّ المنفى هو الحكم الذى يوجب ثبوته ضرراً على العباد وكان منشأ له فمعنى قوله لا ضرر أى أنه لا حكم كان موجبا للضرر فكل حكم كان سبباً للضرر تكليفاً كان أو وضعياً منفى باطلاق الحديث.



فالمعنى بعد تعذر الحقيقة هو عدم تشريع الضرر بمعنى أن الشارع لم يشترع حكماً يلزم منه ضرر على أحد تكليفاً كان أو وضعياً فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفى بالخبر وهكذا فالمراد من الضرر المنفى هو الحكم الموجب للضرر وعليه فالنفي والمنفى كلاهما حقيقتان ولا يلزم من النفي الكذب بعد كون المنفى هو الحكم الموجب للضرر ولا المجاز بعد كون المنفى هو الحكم الضروري في عالم الشرع.

وفيه: أن إرادته نفي الحكم حقيقة من نفي الضرر بتقدير الحكم أو استعمال الضرر فيه مجازاً خلاف الظاهر إذ الأصل في الكلام هو عدم التقدير والأصل في الكلمة هو استعمالها في معناها لا في فرد منها.

وعليه فنفي الضرر وإرادته نفي الحكم الناشئ من قبله الضرر حقيقة كما ذهب إليه الشيخ خلاف الظاهر لأن ظاهر النفي هو نفي نفس الضرر لا نفي الناشئ من قبله الضرر وهو الحكم.

ثانيها: هو ما اختاره صاحب الكفاية من أن أقرب المجازات بعد عدم إمكان إرادته نفي الحقيقة حقيقة هو نفي الحقيقة ادعاء تحفظاً على نوع المعنى المستفاد من هذه الجملة وأشباهاها ويشهد له كثرة استعمال هذا التركيب في النفي الادعائي كقوله عليه السلام «يا أشباه الرجال ولا رجال» فالمنفى في هذا التركيب أي «لا- ضرر ولا ضرار» هو العمل المضر والمقصود من نفي الموضوع الضروري ادعاء نفي الحكم الثابت للعمل بعنوانه لا الحكم الثابت للضرر بعنوان الضرر لوضوح أن الضرر عله للنفي ولا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه بل يثبتته ويقتضيه ثم المصحح للحقيقة الادعائية عند صاحب الكفاية أن تمام حقيقة الموضوع وهو العمل المضر عبارته عن

ترتيب آثاره عليه فاذا كانت الآثار مترتبة عليه صحَّ نسبه الوجود اليه واذا فقدت الآثار صحَّ ادعاء نفيه بسبب نفي آثاره فالعقد الضررى الذى لم يجب الوفاء به صحَّ أن يدعى عدمه باعتبار عدم وجود أظهر خواصه وهو اللزوم.

وفيه أولاً: أنّ الحكم التكليفى ليس من آثار حقيقه الفعل فى الخارج حتى يصح نفي الموضوع بلحاظ عدم ترتب الحكم عليه الا مثل اللزوم والصحة من الأحكام الوضعيه فإنها تعدّ أثراً للمعامله فيصح نفيها بنفيها.

وثانياً: بأن نفي الضّرر واراده نفي الفعل المضر خلاف الظاهر لأنّ عنوان الضّرر غير عنوان المضر والمنفى هو نفس الضّرر الذى يتقوم بنفس النقص لا المنقص وقصد العمل المضر من الضّرر إمّا بنحو المرآتيه أو بنحو آخر فإن كان بنحو المرآتيه ففيه أولاً أنّ جعل العنوان مرآه للمعنون خلاف الظاهر وثانياً أنّ المرآتيه ليست جزافيه لأنّ أقل ما يعتبر فيها هو نحو اتحاد بين المفهومين وجوداً كما فى العنوان والمعنون وليست نسبه الضّرر إلى العمل المضر كالوضوء من هذا القبيل بل هى من قبيل نسبه المعلول إلى العله.

وإن كان على غير المرآتيه كالسببيه والمسببيه فهو أبعد منها استظهاراً لأنّ المرآتيه فيها يقال أخف مراحل المجاز.

وثالثها: أنّ كثره النفي الادعائى فى أمثال هذا التركيب على تقدير التسليم لا توجب ترجيح ما ذهب إليه صاحب الكفايه لاختلاف تلك الموارد فى امكان الادعاء وعدمه.

وثالثها: وهو المختار وهو أنّ المنفى هو نفس الضّرر ولا نظر فى هذا النفى إلى الأفعال المضره الخارجيه لأنها أجنبيه عن مرحله التشريع إذ الخارج ظرف السقوط

لا ظرف الثبوت بل النظر في هذا النفي إلى الضرر المعلول الناشئ من قبل الأحكام الشرعية وحينئذ يكون نفي هذا الضرر دليلاً بدلاله الاقتضاء على نفي اسبابه الشرعية وهي الأحكام مطلقاً تكليفية كانت أو وضعيه وجوديه كانت أو عدميه ولا حاجة في هذا النفي إلى دعوى المجاز في الكلمه ولا إلى التقدير كإرادته الحكم من نفس الضرر أو إرادته فعل الضار والمضر الخارجى ولا إلى المجاز السكاكى بمعنى اطلاق المسبب وإرادته نفسه لكن بادعاء أنّ السبب عين المسبب وان نفيه عين نفيه.

بل مفاد لا ضرر نفي نفس الضرر المعلول والناشئ من الأحكام الشرعية بالنفي الحقيقى فى عالم التشريع والقرنيه عليه هو أنّ الشارع بما هو شارع لا يتصرف إلّا فى حيطه أحكامه وتشريعاته ولا نظر له إلى الخارج ومن المعلوم أنّ هذا النفي حقيقى وليس بادعائى لأنّ المفروض انه نفي تشريعى والمنفى هو المسبب ويدل نفيه بدلاله الاقتضاء على نفي السبب.

والقول بأنّ مورد حديث نفي الضرر يصلح للقرنيه على أنّ المراد من الضرر المنفى هو عدم جواز اضرار بعض الناس على بعض ولا ارتباط للحديث بنفي طبيعه الضرر فى جميع الاحكام الشرعيه غير سديد بعد كون العبره بعموم الوارد لا بخصوصيه المورد.

هذا مضافاً إلى امكان منع اختصاص مورد الحديث بالضرر الحاصل من بعض على بعض لامكان أن يكون قوله لا ضرر ولا ضرار تعليلاً لأمرين.

أحدهما المنع من عدم الاستيدان وثانيهما الحكم بقلع الشجره ويعتضد ذلك بأخبار الشفعه فإنّها معلله بحديث نفي الضرر وهذا وأشباهه يصلح للقرنيه على أنّ المقصود هو نفي طبيعه الضرر فى جميع الأحكام الشرعيه من دون اختصاص ببعض الموارد.

ودعوى: أنّ حديث قلع أسباب الضرر تشريعاً يبطئه كثرة الأحكام الضرريه وكون اصول أحكامه وأساس دينه أحكاماً ضرريه على العباد فى عاجلهم فى نظر العقلاء و معه كيف يدعى أنّه لا حكم ضررى فى الاسلام وأنّه قلع أسباب الضرر بعدم تشريع حكم ضررى.

مندفعه: بأنّ حديث لا- ضرر منصرف عما يكون وارداً مورد الضرر كالجهاد والزكاه و الحج و الخمس و إنّما النظر فيه إلى الأحكام التى ليست كذلك و إنّما تؤدى الى الضرر باطلاقها أو عمومها هذا مضافاً إلى إمكان منع الضرر فى الأحكام المذكوره حتى عند العقلاء بعد مقابلتها بالفوائد الجسيمه الدينويه ألا ترى أنّ فوائد الحج كاجتماع المسلمين فى محل واحد و اشرافهم على احوالهم و تنظيم برنامج لحياء حقوقهم و حفظ استقلالهم و تقويه بنيه دفاعهم فى قبال الأعداء من الأمور الواضحه وهكذا الأمر فى فوائد بذل الخمس و الزكاه للمجتمع الاسلامى فإنّ بذلهما يوجب تحصيل الأمنيه و الاستقلال و القدره و التمكن من أن يعيشوا سالمين من دون تعارض بين الطبقات و غير ذلك من الفوائد.

وبما ذكر يحفظ ظهور الكلام فى عدم التقدير و فى أنّ المنفى هو نفس الضرر لا الحكم الضررى ولا الفعل الضررى او المضرّ لأنّهما غير عنوان نفس الضرر ولا يلزم منه المجاز فى كلمه الضرر باراده الحكم الضررى ولا حاجه الى جعل النفى نفى الادعائى بل ظهور كلام النبى صلى الله عليه و آله و سلم فى أنّه صادر بما هو مشروع و مقنن يكفى للدلاله على أنّ النفى تشريعى و مربوط بأحكامه فىكون النفى حقيقياً و يدل نفي حقيقه المسبب بدلاله الاقتضاء على نفي أسبابه الشرعيه من الأحكام التكليفيه و الوضعيه و الوجوديه و العدميه.

ودعوى أنّ هذا التركيب لم يعهد استعماله فى نفي المسبب بل المعهود والشايح هو استعماله فى النهى مندفعه بعدم انحصار موارد استعماله فيما ذكر لكثرة استعماله فى نفي المعاليل فيدل بدلاله الاقتضاء على نفي عللها كقولهم لا نور ولا حراره مع أنّ منهما المقصود بدلاله الاقتضاء هو نفي سببهما من السراج أو النار.

هذا مضافا إلى امكان منع شيوع اراده النهى من هذا التركيب لأنّ جملة من الموارد التى استشهد بها على اراده النهى مقترنه بكلمه «فى الاسلام» كقوله عليه السّلام ولا حمى فى الاسلام ومع هذه الضميمة يكون النفي ظاهراً فى نفي الماهيه بلحاظ عالم التشريع أى عدم وقوعه موضوعاً للحكم لا نفيها خارجاً بداعى الزجر عن ايجادها.

على أنّ الضّرر بما أنّه معنى اسم مصدرى لا يتضمن النسبه الصدوريه ولا تناسب بينه وبين احتمال النهى الظاهر فى المنع عن ايجاد الفعل والمصدر الذى يتقيد بالنسبه الصدوريه.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ ما اخترناه لا يرجع إلى نفي أحكام نفس طبيعه الضّرر منها نفي الضّرر حتى يرد عليه أنّ الضّرر عله للنفي ولا- يكاد الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه بل يثبت ويقتضيه اذ المنفى فى حديث لا ضرر هو نفس طبيعه الضّرر الناشى من الأحكام لا- حكم هذه الطبيعه نعم يدل نفي المعلول وهو الضّرر الناشى من الأحكام على نفي أسبابه وهى الأحكام الموجبه للضرر من ناحيه اطلاقها أو عمومها بدلاله الاقتضاء ولا دلالة لنفي المعلول على نفي حكم نفس هذا المعلول فلا تغفل.

### مسلك من حمل النفي على النهى السلطاني

ولا يخفى عليك أنّ المحكى عن سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أنّ المحتمل جدّاً بل هو المتعين حسب القرائن الواصله أنّ قوله صلى الله عليه وآله و سلم لا ضرر ولا ضرار بمعنى النهى عن

الضّرر لا بمعنى النهى الالهي كماكثر النواهي المذكوره فى الكتاب والسنة بل بمعنى النهى السلطانى والحكم المولوى وقد صدر عنه بما أنّه سائس المله وقائدها ورئيس المله وأميرها وأنّه صلى الله عليه وآله وسلم نهى أن يضر الناس بعضهم ببعض وأن يجعل أحد أحداً فى ضيق وحرّج ومشقه وقد ألقاه صلى الله عليه وآله وسلم على الوجه الكلى حتى يكون حجه على الكلّ فى جميع الأدوار وهو بما أنّه نهى سلطانى صدر عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم مفروض الطاعه يجب اقتفاء أثره واتباع قوله هذا هو المدعى.

وأما ما يدل عليه فمن طرق العامه ما رواه أحمد بن حنبل فى مسنده بروايه عباده بن صامت حيث وقفت على أنّه رواه بلفظه «و قضى» أن لا ضرر ولا ضرار ثم ساق سائر الأقضية وقد أوضحنا أنّ لفظه «قضى وحكم وامر» ظاهر فى كون المقضى والمحكوم به من أحكام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بما هو سلطان او من قضائه بما هو قاض ومعه لا مجال لحمله على أنّه صلى الله عليه وآله وسلم بصدد الحكم النازل إليه من عند الله أو ليس المقام مقامه وظاهر الكلام على خلافه كما أنّ المقام ليس مقام فصل الخصومه والقضاء فينحصر قوله: «لا ضرر ولا ضرار» فى كونه نهياً سلطانياً أراد به نهى الأمه عن الاضرار وايجاد الضيق والحرّج وأما ما ثبت وروده من طرقنا هو قضيه سمره والآثار الوارده من طرق الشيعة وإن لم يكن مصدره بلفظ «قضى» ونحوه إلّا أن التأمل فى صدر القضييه وذيلها والامعان فى هدف الأنصارى حيث رفع الشكايه إلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم ليدفع عنه الظلم والتدبر فى أنّه لم يكن لواحد منهما شبهه حكميه ولا موضوعيه يورث الاطمئنان بأنّ الحكم حكم سلطانى والنهى نهى مولوى من جانب النبى صلى الله عليه وآله وسلم.

هذا مضافاً إلى عدم معهوديه ما ذكره من المعنى من أمثال هذه التراكيب الدراجه فى كلمات الفصحاء فإنّ الغالب إنّما هو نفي الأثر بلسان نفي موضوعه أو

النهى بلسان النفي وأما نفي عنوان الضرر واردة نفي ماله أدنى دخاله في تحققة فلم يعهد من هذا التركيب.

أورد عليه أولاً: بأن سمره كان يرى دخوله في دار الأنصارى سائغاً له باعتبار حقه في الاستطراق إلى نخلته فإن حق الاستطراق عرفاً يترتب عليه جواز الدخول مطلقاً في كل زمان وحال لا خصوص الدخول بالاستئذان فإن إناطه الدخول بالاستئذان يناسب عدم الحق راساً وقد احتج بذلك سمره في حديثه مع الأنصارى ومع النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعلى هذا فلو كان المراد بالحديث مجرد النهى التكليفي لبقى استدلال سمره بلا جواب لأنه يتمسك بحقه في الاستطراق ومفاد لا ضرر يقول لا تضر بالأنصارى ومن المعلوم أن النهى التكليفي عن ذلك ليس إلا أعمال سلطه وليس جواباً عن وجه تفكيك الجواز المطلق عن حق الاستطراق وهذا بخلاف ما لو اريد به نفي التسبب الى الضرر بجعل حكم ضررى فإنه يرجع الجواب عن هذا الاستدال بأن الاسلام لم يعض الأحكام العرفيه حتى استوجبت تفويت حق الآخرين والاضرار بهم فلا يترتب على حق الاستطراق جواز الدخول مطلقاً ولا يثبت حق الاستطراق مطلقاً بل ذلك مقيد بعدم كون الدخول ضرراً على الأنصارى في حقه من التعيش الحرّ في داره وبذلك يظهر أن لا ضرر على هذا التفسير أكثر تناسباً وأوثق ارتباطاً بقضيه سمره منه على تفسيره بالنهى عن الاضرار.

وثانياً: بأن كلمه «قضى» ليست المذكوره في الروايات الواردة في قصه سمره نعم وردت كلمه قضى في روايات المنع عن فضل الماء وحق الشفعه وهى غير مربوطه بقصه سمره وعليه فلا قرنيه لرفع اليد عن ظهور كلمه «لا» في النفي في قوله: «لا ضرر ولا ضرار».

وثالثاً: بأن فصل الخصومه بين الرعيه والدفاع عن المظلومين منهم وإن كان باعمال الولايه منهم عليهم السّلام إلّا أنّه لا ريب فى أنّ ميناه هو الحقوق المجعوله للناس فى الشريعه الالهيه فى قالب أحكام الالهيه فمجرد كونه فى مقام الدفاع عن المظلوم أو فصل الخصومه ليس قرنيه على أنّ كل ما يقوله ويستند اليه فى هذا المقام هو حكم سلطاني بل لا بدّ وأن يستفاد ذلك من قرنيه اخرى ومع عدم القرنيه يكون مآل كلامه صلى الله عليه وآله وسلم الى الاستناد إلى حكم كلى إلهى يكون مستندا للدفاع أو فصل الخصومه أو يكون نفسه رافعا للخصومه وفاصلاً لها لارتفاع جهلهم وغفلتهم به ويؤيد ذلك أو يشهد عليه تفكيك القضاء عن نقل حديث نفي الضرر فى خبر عقبه بن خالد عن أبى عبد الله عليه السّلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالشفعه بين الشركاء فى الأرضين والمساكن وقال: «لا ضرر ولا ضرار».

ورابعاً: بأنّ الروايات التى عبرت بأنّ من قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن لا ضرر ولا ضرار عاميه وضعيفه هذا مضافاً إلى اختصاصها بغير قصه سمره.

وخامساً: بأنّه يستبعد أن يكون المراد من القضاء هو معناه الاصطلاحى لاحتمال أن يكون المراد منه فى امثال قضى فى الركاز الخمس أنّ الخمس ثابت فى الغنيمه.

وسادساً: بأنّ دعوى أنّه لم يكن هناك نزاع بين الرجل الأنصارى وبين سمره فى حكم شىء من حق أو مال بل إنّما كان مورد الحديث شكايه الأنصارى ظلم سمره له فى الدخول فى داره بدون استئذان ووقوعه لذلك فى الضيق والشده.

مندفعه: بما أفاد بعض الأعلام من منع عدم وجود النزاع فى أىّ حكم فى مورد قضيه سمره فإنّ الذى تمثله هذه القضيه تحقق امرين.



الأول: وجود النزاع في شبهه حكميه حيث إنَّ الأنصاري كان لا يرى لسمره حق الدخول في داره بلا استئذان وسمره كان يرى أنَّ له حق استطراره بلا حاجة الى الاستئذان.

الثاني: طلب الأنصاري من النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يحميه ويدفع عنه أذى سمره.

وعليه فيمكن القول بأنَّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم في مورد الأول حكم على وفق القانون الإلهي العام وأمر سمره بالاستئذان وهذا القانون هو تحريم الاضرار بالغير بناء على مسلك النهي أو محدوديه حق الاستطراق بعدم لزوم الضرر بالغير بناء على مسلك النفي أو بكلا الأمرين على المعنى المختار للحديث الجامع للنفي والنهي بلحاظ كلتا الجملتين وهما لا ضرر ولا ضرار وبعد ترجيح موقف الأنصاري وإباء سمره وصلت النوبه إلى معالجه الأمر الثاني بتنفيذ الحكم القضائي دفعا للضرر عن الأنصاري وقد استند صلى الله عليه وآله وسلم إلى ماده قضائه المذكور وهي لا ضرر ولا ضرار فأمر بقلع نخلته والحاصل أنَّ قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا ضرر ولا ضرار يدل على رفع شبهه الحكميه وعلى وجه أمره الولائي بالقلع.

وسابعاً: بأنَّ دعوى أنَّ تعليل الأمر بالقلع بحديث نفي الضرر في قضيه سمره لم يتجه لو أريد بالنفي نفي الحكم الضرري أو النهي الأوّلي عن الاضرار إذ هذان المعنيان لا- يبرر ان الاضرار بالغير بالقلع لأنَّ القلع في حد نفسه اضرار وإنَّما يبرره اعمال الولاية فلا بدَّ أن يكون مفاد لا ضرر ولا ضرار حكماً سلطانياً مندفعه بأنَّ مفاد لا ضرر لا يبرر الأمر بالقلع في حد ذاته سواء كان حكماً أولياً أو سلطانياً.

فتحصّل: أنه لا- وجه لحمل قوله لا- ضرر ولا- ضرار على النهي السلطاني مع ترجيح كونه حكماً إلهياً بوجه منها ظهور هذا التركيب في النفي الكلي لا النهي فضلاً عن السلطاني ومنها تناسبه لرفع شبهه ودفع الظلم كليهما.

وقد يفصل بين لا ضرر ولا ضرار في استفاده النهي عن الثاني دون الأول وبيان ذلك أنّ مدخولهما مختلف في المعنى إذ هيئته الضرار تدلّ على نسبه مستتبعه لنسبه اخرى بالفعل أو بالقوه وذلك مما يختلف بحسب اختلاف الموارد فتاره تكون النسبه الاخرى كالأول صادرة من نفس هذا الفاعل بالنسبه إلى نفس الشيء وأخرى تكون أحدهما صادرة من الفاعل والأخرى من المفعول كما في ضارب فيعبر عن المعنى حينئذٍ بالمشاركه وفي الحاله الأولى قد يكون تعدد المعنى من قبيل الكم المنفصل فيعبر عنه بالمبالغه أو يعبر عنه بالامتداد إذا لم يكن التعدد واضحاً كما فسّر لفظ المطالعه بإدامه الاستطلاع مع أنّه استطلاعات متعدده في الحقيقه وقد يكون المعنى من قبيل الكم المتصل فيكون تكرره بلحاظ انحلاله إلى أفراد متتاليه كما في سافر.

وعلى ضوء ذلك يمكن القول بأنّ الضرار يفترق عن الضّرر بلحاظ أنّه يعنى تكرر صدور المعنى عن الفاعل أو استمراره وبهذه العناية أطلق النبي صلى الله عليه وآله وسلم على سمره أنّه مضار لتكرّر دخوله في دار الأنصاري من دون استيدان فمفاد القسم الأول منه وهو قوله لا ضرر نفى التسبب إلى الضّرر بجعل الحكم الضرري ومفاد القسم الثاني وهو لا ضرار التسبب إلى نفى الاضرار وذلك يحتوى على تشريعين الأول تحريم الاضرار تحريماً مولوياً تكليفاً والثاني تشريع اتخاذ الوسائل الاجرائيه حمايه لهذا التحريم.

وبذلك يحتوى الحديث على مفادين:

١ - الدلاله على النهي عن الاضرار.

٢ - والدلاله على نفى الحكم الضرري ومضافاً إلى ذلك دلالاته بناء على المختار على تشريع وسائل اجرائيه للمنع عن الاضرار خارجاً.

والوجه الإجمالى لما ذكره هو أنّ نفي تحقق الطبيعه خارجاً فى مقام التعبير عن موقف شرعى بالنسبه إليها يستعمل فى مقامات مختلفه كافاده التحريم المولوى أو الارشادى أو بيان عدم الحكم المتوهم وما إلى ذلك ولكن استفاده كل معنى من هذه المعانى من الكلام رهين بنوع الموضوع وبمجموع الملابسات المتعلقه به.

وملاحظه هذه الجهات تقضى فى الفقرتين بالمعنى الذى ذكرناه لهما أما الفقره الأولى وهى (لا ضرر) فلأنّ الضّرر معنى اسم مصدرى يعبر عن المنقصه النازله بالمتضرر من دون احتواء نسبه صدوريه كالأضرار والتنقيص وهذا المعنى بطبعه مرغوب عنه لدى الانسان ولا يتحملة أحد عاده إلّا بتصور تسبب شرعى إليه لأنّ من طبيعه الإنسان أن يدفع الضّرر عن نفسه ويتجنّبه فيكون نفي الطبيعه فى مثل هذه الملابسات يعنى نفي التسبب إليها بجعل شرعى.

أمّا الفقره الثانيه وهى (لا- ضرار) فهى تختلف فى نوع المنفى وسائر الملابسات عن الفقره الأولى لأنّ الضرار معنى مصدرى يحتوى على النسبه الصدوريه من الفاعل كالأضرار وصدور هذا المعنى من الإنسان أمر طبيعى موافق لقواه النفسيه غضبا وشهوه وبذلك كان نفيه خارجا من قبل الشارع ظاهرا فى التسبب إلى عدمه والتصدى له.

ومقتضى ذلك أولاً- تحريمه تكليفاً فإنّ التحريم التكليفى خطوه أولى فى منع تحقق الشىء خارجا وثانياً تشريع اتخاذ وسائل اجرائيه عند تحقق الاضرار من قبل الحاكم الشرعى وذلك لأنّ مجرد التحريم القانونى ما لم يكن مدعماً بالحمايه إجراء لا سيما فى مثل (لا ضرر) لا يستوجب انتفاء الطبيعه ولا يصحح نفيها خارجاً إلى أن قال.

وهذا التشريع يرتكز على قوانين ثلاثه:

٢ - قانون تحقيق العدالة الاجتماعيه بين الناس وهذا من شؤون الولايه فى الامور العامه الثابته للنبي صلى الله عليه وآله وسلم وائمه الهدى عليهم السلام والفقهاء فى عصر الغيبه إذ لابد من العدالة فى حفظ النظام.

٣ - حمايه الحكم القضائى فيما إذا كان منع الاضرار حكما قضائيا من قبل الوالى بعد رجوع المتخاصمين إليه كما فى مورد قضيه سمره حيث شكا الأنصارى فقضى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعدم جواز دخوله كذلك وحيث أبى سمره عن العمل بالحكم امر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقلع النخله لتنفيذ الحكم بعدم الدخول عملا ويلاحظ أنّ هذا الجزء من مفاد (لا ضرر) هو مبنى تعليل الأمر بقلع النخله فى قطبه سمره بهذه الكبرى.

وفيه مواقع للنظر.

منها أنّ جعل معنى نفى للضرر نفى التسبب إلى الضرر إن كان بمعنى تقدير التسبب فيه أنّه خلاف الأصل والظاهر.

هذا مضافا إلى أنّه لا حاجه إليه وذلك لأنّ نفى طبيعه الضرر حقيقه بعد عدم إمكان نفيه خارجاً يدل بدلاله الاقتضاء على عدم جعل أسبابه فى حرمه الشرع.

كما لا- وجه لتقدير الحكم أو الفعل الضار هذا مع ما فى اختلاف التقدير من البعد حيث إنّ المقدر فى «لا ضرر» هو نفى التسبب وفى «لا ضرر» تسبب النفى.

ومنها أنّ تفيد المنفى بالضرر الخارجى ثم جعل النفى ادعائيا لا موجب له مع أنّ نفى الخارج لا يساعد شأن الشارع.

ومنها أنّ التفرقه بين الضرر والضرار فى أنّ كلمه «لا» فى الأول تفيد النفى وفى الثانى تفيد النهى خلاف الظاهر من وحده السياق.

ومنها: أنّ جعل الضرر بمعنى الاضرار المتكرر أو المستمر لا يكفي في رفع ركاكه التكرار لأن نفي الضرر يشمل صورته الضرر المتكرر والمستمر لأن الضرر اسم مصدر وحاصل للمصدر والمصدر باطلاقه يشمل الضرر بالنسبة إلى الغير سواء كان متكرراً أو لم يكن.

### تفصيل آخر:

وهو أنّ حديث لا ضرر ينفي الحكم الضرري ويبقى عندئذ حكم ليس ضررياً بنفسه لكنه يتقصد ويتعمد به الضرر مثاله أنّ الحكم «بكون الناس مسلّطين على أموالهم» بنفسه ليس ضررياً لكنه قد يستغله أحد الشريكين فيعمل هذا الحق الذي ليس بنفسه ضررياً بنحو يوجب أن لا يأذن لشريكه أن ينتفع بهذه العين بوجه من الوجوه من بيعها وتقسيم ثمنها أو إجارتها وتقسيم اجرتها أو الانتفاع بها بأيّ نحو من الأنحاء فمثل هذا تنفي بقوله «لا ضرار» ولا يلزم من ذلك تكرار ويؤيد ذلك نفي الفقهاء بالقاعده جملته من الأحكام التي ليست ضرريه في نفسها حتى تكفي في نفيها حكمه «لا ضرر» وإنما تستغل للاضرار ويتعمد بها الضرر وذلك من قبيل نفي كون الطلاق بيد الزوج حينما يستغل الزوج ذلك في الاضرار والنظر في لا ضرر ولاضرار إلى الضرر الناشئ من الأحكام الشرعيه مطلقاً سواء كانت وجوديه أو عدميه ولتأكيد نفي الضرر الناشئ من الأحكام الشرعيه ضمّ نفي الضرر أيضاً والمقصود به كما عرفت هو نفي الضرر الناشئ من التعمد والتقصد بالأحكام ولو أنّها ليست في نفسها ضررياً كما يكون مورد روايه سمره كذلك فانه تقصد بمثل قوله صلى الله عليه و آله و سلّم «الناس مسلطون على أموالهم» لايجاد الضرر على الأنصارى مع أنّ نفس الحكم لا يكون ضررياً ويدلّ عليه أيضاً قوله تعالى: (وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَاراً

لِتَعْتَدُوا) فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى النَّهْيِ عَنِ الْأَمْسَاكِ الَّذِي يَكُونُ جَائِزاً فِي نَفْسِهِ إِذَا تَقَصَّدَ الزَّوْجَ بِذَلِكَ الْأَضْرَارِ وَالْإِعْتِدَاءِ عَلَى الْمَرْثَةِ.

فَإِذَا نَفَى الضَّرَرَ وَالضَّرَارَ فِي قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» دَلَّ ذَلِكَ بِدَلَالَةِ الْإِقْتِضَاءِ عَلَى عَدَمِ السَّبَبِ وَالتَّسْبِيبِ لِلضَّرَرِ وَذَلِكَ لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا بِالنَّفْيِ وَالنَّهْيِ وَالْمَنْعِ الْوَلَائِيِّ.

أورد عليه بأنه لا أثر لتحقيق أنّ الضرر يكون بمعنى قصد الضرر وتعّمده وتطبيقه على سمره بهذه الملاحظه أو لا يكون وذلك لاندرجه في فقره الأولى أعني نفي الضرر خصوصا إذا كان المقصود بنفع الضرر النهي عنه لاختصاص متعلق النهي بما إذا كان عن قصد واراده.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ نفي الضرر يختص بالضرر الناشئ من نفس الأحكام والموارد التي تقصد بها الضرر وليست الأحكام فيها بنفسها ضرورياً وإنما الضرر ناشئ من التقصد بها وعليه فيحتاج نفيها إلى ضميمة «لا ضرار».

فتحصل قوه كون «لا» في لا ضرر ولا ضرار للنفي لوحدته السياق ولا يلزم منه الركاهه بعد ما عرفت من اختصاص الضرر بما يتقصد به الضرر وإن لم يكن ضرورياً في حدّ نفسه ولو سلمنا شمول لا ضرر لصوره تقصد الضرر بناء على نفي طبيعه الضرر في حومه ما يرتبط بالشرع ولو لم يكن ناشئاً عن نفس الأحكام فمنع الركاهه بعد وجود مصلحه الاهتمام بذكر صورته التقييد فلا يكون لا ضرر مجملاً.

## تنبيهات:

التنبيه الأول: في شمول قاعده نفي الضرر للاضرار على النفس وعدمه والمختار هو الشمول فيما إذا كان الشمول امتناناً والمحكى عن الشيخ الاعظم قدس سرّه أنّ الاضرار بالنفس كالاضرار بالغير محرم بالأدله العقلية والنقلية.

ص:

اورد عليه بأن الظاهر اختصاص نفى الضرر بالاضرار بالغير لان المتبادر منه ليس إلا ذلك ولذا لا يشك أحد في عدم شمول ما دل على وجوب اطعام الناس على أولياء الأوقاف أو استحبابه لاطعامهم لانفسهم بل لا بد في التعميم من القطع بالملاك وبالجملة فالمتبادر من قوله صلى الله عليه وآله وسلم «لا ضرر ولا ضرار» خصوصا بملاحظه قوله لا ضرار اراده الاضرار بالغير خاصه كما ان المتبادر من قول القائل لا ضرب ولا مضاربه في داري اراده ضرب بعض بعضاً لا مطلق الضرب ولو ضرب أحد نفسه.

هذا مضافاً إلى أن لازم شمول الحديث للاضرار بالنفس هو حرمة الوضوء الضررى أو الحج الضررى ونحو ذلك وهو فى غاية الاشكال ولذا ترى كثيرا من الفقهاء بل كلهم يحكمون بلزوم البيع الضررى مع علم المكلف به مستدلاً بأنه أقدم على الضرر على نفسه ولولا انصراف حديث لا ضرر عن مثل هذا الاضرار لما كان لحكمهم بذلك وجه فكما أن حديث لا ضرر لا يشمل الضرر المقدم عليه فى البيع الغبى ونحوه كذلك لا يشمل الاضرار بالنفس لأنه فى المعنى راجع إلى الضرر المقدم عليه.

ولقائل: أن يقول أولاً لا- وجه لتنظير قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا ضرر ولا ضرار بما دل على وجوب إطعام الناس على أولياء الأوقاف فى عدم شموله لأنفسهم لأن فى المثال المذكور يمنع عن الشمول ذكر من يجب إطعامه وهو الناس بخلاف لا ضرر ولا ضرار فإنه لم يذكر فيه من يرد عليه الضرر وهو بعمومه يشمل الاضرار بالنفس.

وثانياً: أن مجرد الاقدام لا يؤثر فى عدم شمول حديث نفى الضرر ألا ترى أنه إذا أقدم من دون الدواعى العقلانيه على الضرر المالى أو البدنى ونحوهما فلا وجه

فى هذه الصورة لدعوى الانصراف مع أنه أقدم على الضرر بل شمول لا ضرر يدل على ممنوعه الإقدام المذكور وهذا الشمول موافق للامتنان فالمعيار فى شمول لا ضرر أنه موافق للامتنان أو غير موافق فإن كان موافقاً للامتنان فلا يضره الإقدام وإلا فلاوجه للشمول فالقول بعدم الشمول بمجرد الاقدام ممنوع.

وثالثاً: أن الصحيح هو التفصيل بين ما إذا كان ذلك الغرض نفس الأمر الضررى أو معلولاً له بحيث يتنفي بنفى الحكم الضررى وبين ما إذا كان الغرض فى أمر يكون مستلزماً للضرر أو عله له.

فالأول: هو الحاصل فى الاقدام على المعامله الغبنيه فإن غرض المشتري المغبون فى نفس المعامله وتملك البيع تملكاً مطلقاً لازماً رغم الغبن فيه فهو يقدم على الحكم الضررى ابتداءً لأدنى غرضه فى ذلك وهنا لا اشكال فى عدم المنه فى رفع الحكم بصحة المعامله ولزومها.

والثانى: هو المحقق فى باب الاجناب عمداً فان غرض المكلف ليس فى الاقدام على الغسل ولا فيما يتوقف على الغسل بل الامر بالعكس فانه يريد الاجناب الذى هو عله قهريه لوجوب الغسل ومن امتيانه أن لا يكون هذا الاجناب عله لوجوب الغسل فيتوصل إلى مقصوده من دون هذه التبعية ومن المعلوم أن فى هذا النوع من الاقدام على الضرر لا- يكون نفي الحكم الضررى على خلاف الامتنان بل على طبق الامتنان فلان من اطلاق الحديث لنفى مثل هذا الحكم الضررى فليس مجرد الاقدام مانعاً عن شمول حديث نفي الضرر بل العبره فى الشمول وعدمه هو صدق الامتنان وعدمه.

ومما ذكر يظهر أن حديث لا- ضرر يشمل الوضوء الضررى من جهه أنه مستلزم للضرر والمتوضى لا- يقدم إلا على العباده فالوضوء بما هو مستلزم للضرر حرام وبما هو معنون للعباده مطلوب ومقتضى القول بجواز اجتماع الامر والنهى هو صحة العباده.



لا يقال: «لا- ضرر» لا- يدل على حرمة الاضرار بالغير فضلا عن الاضرار بالنفس لأنه ناظر إلى نفي الأحكام الضرريه فى عالم التشريع.

لأننا نقول: قوله صلى الله عليه وآله وسلم «لا- ضرر» يدل على نفي الضرر مطلقا من ناحيه الأحكام ومن المعلوم أن تجويز الاضرار بالنفس ضرر كما أن تجويز ذلك بالنسبه إلى الغير ضرر ومقتضى الاطلاق هو نفي التجويز مطلقا.

فتحصل أن الملاك فى شمول حديث لا ضرر وعدمه هو صدق الامتنان وعدمه لا الاقدام وعدمه ولا دليل على تخصيص النفي فى حديث «لا ضرر» بنفى الزام المكلف بل يعم مطلق الضرر ولو كان ناشئا من التجويات ثم إنه لو سلمنا عدم تماميه دلالة حديث لا ضرر على حرمة الاضرار بالنفس فقد استدلل بوجوه اخرى وهى امور:

منها قوله تعالى: (وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ) .

وفيه: أنه لا يدل إلا على صورته كون الضرر موجبا للهلاكه او ما يدانيها اذا الهلاكه أخص من عنوان الضرر.

ومنها: ما رواه فى الكافى والعلل والحاسن بسند مرسل أو مجهول عن ابى عبدالله عليه السلام ورواه فى الفقيه بسند مجهول عن أبى جعفر وعن أبى عبدالله عليه السلام حديث طويل من قوله عليه السلام إن الله تعالى لم يحرم ذلك على عباده وأحل لهم ما سواه من رغبه منه فيما حرم عليهم ولا زهداً فيما أحل لهم ولكنه عزوجل خلق الخلق وعلم ما يقوم به أبدانهم وما يصلحهم فأحلهم لهم وإباحه تفضلا عليهم به تبارك وتعالى لمصلحتهم وعلم عز وجل ما يضرهم فنهاهم عنه وحرمه عليهم إلى أن قال عليه السلام أمّا الميتة فإنه لا يدمنها أحدٌ إلا ضعف بدنه ونحل جسمه وذهبت قوته

وانقطع نسله الحديث بدعوى أنّ الظاهر منها أنّ عله حرمة المحرمات هي اضرارها بالنفس فالحرمة تدور مدار الاضرار بالنفس.

وفيه: أنّ التأمل فيها يشهد بعدم دلالتها على حرمة الاضرار بالنفس حيث إنّ الاستفادة منها أنّ الحكمه في تحريم جمله من الأشياء كونها مضره بنوعها لا أنّ الضرر موضوع للتحريم وعله له.

ويمكن أن يقال: إنّ الاضرار بالنفس إذا كان حكمه لحرمة أشياء كالميتة ونحوها كما دلّ عليه قوله عليه السّلام وعلم ما يضرّهم فنهاهم عنه وحرّمه عليهم كان نفس الاضرار بالنفس محرّمًا بالضروره وإلّا فالأمر الجائز وهو الاضرار بالنفس كيف يصير حكمه لتحريم أشياء اخرى.

والعمده في الاشكال على هذه الروايات أنّها ضعيفه السند.

ومنها: ما ورد في حرمة أكل الطين وهي الأخبار المستفيضه مثل موثقه هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السّلام قال إنّ الله عزّ وجلّ خلق آدم من طين فحرّم أكل الطين على ذريته ومثل موثقه السكوني عن ابي عبدالله عليه السّلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه.

ومثل ما رواه في الكافي بسند موثق عن أبي عبدالله عليه السّلام قال قيل لأمير المؤمنين عليه السّلام في رجل يأكل الطين فنهاه وقال لا تأكله فإن أكلته ومّت كنت قد أعنت على نفسك.

اورد عليه بأنّ الاستفادة من هذه الروايات ونظائرها أنّ الحكمه في حرمة بعض الأشياء هي كونه مضرًا بحسب النوع كما أنّ الحكمه في حليّه بعض الأشياء هي كونه ذا منفعه ومصلحه نوعيه فلا دلالة لها على كون الحرمة دائره مدار الضرر.

يمكن أن يقال إنّ جعل الضّرر حكمه لحرمة بعض الأشياء يدلّ على مفروغيه الحرمة في نفس الضّرر وإلّا فكيف يجعل الأمر الجائز حكمه للتحريم.

نعم تختص موثقه السكوني وموثقه ابن القداح بالضّرر المهلك فلا تشملان مطلق الضّرر هذا مضافا إلى احتمال أن تكون حرمة اكل الطين في صحيحه هشام من ناحيه اخرى غير حكمه الضّرر.

ومنها: ما رواه في العلل وعيون الأخبار بأسانيده عن محمد بن سنان عن الرضا عليه السّلام فيما كتب إليه من جواب مسأله في حديث من قوله عليه السّلام وحرمت الميتة لما فيها من فساد الأبدان والآفه لما اراد الله عزّوجلّ ان يجعل تسميته سببا للتحليل وفرقا بين الحلال والحرام وحرّم الله الدم كتحريم الميتة لما فيه من فساد الأبدان وأنّه يورث الماء الأصفر ويخمر الفم وينتن الريح ويسىء الخلق ويورث القسوه للقلب وقلة الرأفه والرحمه حتى لا يؤمن أن يقتل ولده ووالده وصاحبه وحرّم الطحال لما فيه من الدم ولأنّ علته وعله الدم والميتة واحده لانه يجرى مجريها في الفساد.

اورد عليه بأنّه أخص لأنّ فساد الأبدان غير عنوان مطلق الضّرر هذا مضافا إلى ضعف السند.

ومنها: ما رواه في التهذيب بسند موثق عن أبي عبدالله عليه السّلام قال قرأت في كتاب لعلى عليه السّلام أنّ رسول الله كتب كتابا بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من أهل يثرب أنّ كل غازيه غزت معنا يعقب بعضها بعضا بالمعروف والقسط ما بين المسلمين وأنّه لا يجار حرمة إلّا باذن أهلها وأنّ الجار كالنفس غير مضار ولا آثم وحرمة الجار كحرمة أمه وأبيه الحديث والمراد من الحرمة في قوله «لا يجار حرمة» هي المرأه والمراد من الجار هو من آجرته لا جار الدار بقرنه السياق وإن احتمل ان يكون المراد هو جار الدار ولذا أدرجه في الكافي في البابين.

وكيف كان استدلال بقوله «وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم» على حرمة الاضرار بالنفس بدعوى أنه يدل على مفروغيه حرمة الاضرار بالنفس بحيث صارت سببا لتنزيل الجار منزلته في حرمة الاضرار.

اورد عليه أولاً- بأن المراد هو تنزيل الجار منزله النفس في عدم جواز اضرار الغير له كما أن التعبير بقوله غير مضار شاهد على مغايره من أراد الاضرار للنفس مع النفس لظهور باب المفاعله في ذلك.

وثانياً بأنه لو سلمنا أن المقصود من التنزيل هو تنزيل الاضرار بالجار منزله الاضرار من النفس إلى النفس لا يدل على حرمة الاضرار بالنفس لاحتمال أن يكون المراد كما أن الانسان يحترز من الاضرار بالنفس بالطبع والجبلة فليكن كذلك في حق الجار فلا يدل على حرمة خلافه.

فتحصّل: عدم تماميه هذه الوجوه على تقدير صحه سندها على اثبات حرمة مطلق الضرر على النفس لما عرفت من اختصاصها بالهلاكه وافساد البدن أو غير ذلك.

فالعمده هو ما تقدم عليها من عموم حديث نفى الضرر والضرار بالتقريب الذي قدمناه والله هو العالم.

ثم لا يخفى أن المقصود من الضرر المحرم هو الضرر المعتد به عند العقلاء فلا يشمل ما لا يكون كذلك فلو شك في أن الضرر معتد به أولاً فمقتضى الأصل هو الجواز.

التنبیه الثانی: فی عمومیه حدیث نفی الضرر بالنسبه إلى الأحكام العدمیه كالأحكام الوجودیه وعدمها.

قد يقال: قاعده لا ضرر لا تشمل الأحكام العدميه لأنّ عدم حكم الشارع بشيء ليس من الأحكام المجعوله واطلاق الحكم عليها ليس إلّا من باب المسامحه.

وفيه: أنّه لا- قصور في شمول القاعده للأحكام العدميه على نحو شمولها للأحكام الوجوديه على المعنى المختار في الحديث وذلك لأنّها إخبار بعدم وجود طبيعه الضرر بمعناه الحدّثي بعنايه عالم التشريع وجعل الأحكام والمقصود به هو سدّ باب الضرر والمضاره بلحاظ حال التشريع من دون فرق بين أن يكون الضرر ناشئاً من الحكم الوجودي أو العدمي وهكذا الأمر بناء على مختار الشيخ ومن تبعه من أنّ معنى القاعده عدم تشريع أحكام ينشأ منها الضرر لان الفرق ظاهر بين ما اذا ذكر لفظ الحكم في العبارة فليل لا حكم ينشأ منه الضرر وبين ما اذا لم يذكر هذا اللفظ ويقال ان المعنى هو نفى ما ينشأ منه الضرر مما يمكن ان يستند الى الشارع حيث يمكن منع شمول العبارة الأولى بظاهرها للأحكام العدميه من جهة عدم صدق الحكم عليها حقيقه بخلاف الثانيه التي ليس فيها ما يصرفها بظاهرها عن تلك الأحكام كما لا يخفى وبالجملة لا أرى قصورا في شمول القاعده لمورد الكلام كما يساعده الوجدان والاعتبار.

واستشكل عليه بأنّ دعوى أنّ ما هو الملاك في صحه تعلّق النهي بنفس أن لا تفعل من صحه استناد العدم الى الفاعل بقاء وان لم يصح حدوثا هو الملاك في صحه استناد عدم جعل الاحكام الى الجاعل فلان من شمول القاعده لها واثبات الحكم بها مندفعه بأنّ هذا يصح فيما تعلّق الجعل بالعدم بأن يجعل عدم الضمان مثلاً فما لم يتعلّق الجعل به رفعا ووضعاً لا يمكن اثبات الجعل فيه بالقاعده.

وأجيب عنه بأنّ المستفاد من قاعده لا ضرر هو نفي ما ينشأ منه الضرر ممّا يمكن أن يستند إلى الشارع ولا فرق فيه بين الأحكام العدميه والوجوديه ولا يلزم فيه الجعل بل يكفي صحه الاستناد.

ولقد أجاد وأفاد الشهيد الصدر قدّس سرّه من أنّنا جعلنا النفي منصبا على الاضرار الخارجيه وقد خرج من اطلاقها بمقيد كالمتصل الضرر غير المرتبط بالشارع والذي لا يستطيع الشارع بما هو مشرع رفعه أو وضعه فيبقى ما عداه تحت الاطلاق سواء كان من جهه حكم من الشارع أم عدم حكم كالترخيص من قبله.

التنبیه الثالث: في عدم جواز اضرار الغير لدفع الضرر المتوجه إلى نفسه كما لا يجب دفع الضرر عن الغير باضرار نفسه.

والوجه في ذلك أنّ الجواز في الأول والوجوب في الثاني حكمان ضرريان ومقتضى عموم حديث نفي الضرر هو نفيهما هذا مضافا إلى امكان أن يقال إنّه لا اشكال في أنّ مقتضى القواعد الأوليه مع قطع النظر عن قاعده لا ضرر عدم جواز اضرار الغير لدفع الضرر المتوجه إلى نفسه في الفرض الأول لأنّه من اضرار المؤمن الدال على حرمة اخبار كثيره.

وهكذا مقتضى القواعد المذكوره عدم وجوب دفع الضرر عن الغير في الفرض الثاني لعدم الدليل على وجوب حفظ مال الغير سواء استلزم الضرر على نفسه أولا.

وأيضاً لا يجوز اضرار الغير بسبب الاكراه عليه لأنّ توسطه في ايصال الضرر إلى الغير اضرار المؤمن فيحرم بأدلته وكونه مكرهاً في ذلك لا يخرجّه عن الحرمة لقصور أدله الاكراه عن شمول هذه الصوره. (لانه ينافي الامتنان)

فقاعده نفي الضرر توافق القواعد الأوليه ولا يتغير بها حكم الفروض المذكوره.

التنبیه الزابع: فی أنه لا اشکال فی أن دلیل لا ضرر ولا ضرار حاکم علی الأدله المثبتة للتکالیف وتقريب ذلك كما أفاد سيدنا الاستاذ أن معنى الحکومه ادعاء نفی الجعل فی مورد قد اقتضى العمومات أو الاطلاقات ثبوته فی ذلك المورد إما بادعاء نفی الموضوع كأن يقال بعد ما ورد أكرم العلماء عاما «زيد ليس بعالم» أو بادعاء نفی المتعلق كأن يقال الضیافه ليست باکرام أو بادعاء نفی الحکم كأن يقال لم يجعل الوجوب فی مورد زيد فإن مرجع جميع ذلك إلى نفی جعل الحکم ادعاء ومصحح الادعاء عدم تعلق الاراده الجديہ بمورد دلیل الحاکم هذا فيما اقتضى دلیل الحاکم تضيق دلیل المحکوم.

وقد يقتضى دلیل الحاکم توسعه دلیل المحکوم ومرجعه حينئذٍ إلى اثبات الجعل فی مورد ادعاء وکنایه عن ثبوت الاراده الأكیده فيه.

وذلك أيضاً إما بادعاء ثبوت موضوع الدليل كأن يقال «زيد عالم» مع انه جاهل فی الواقع أو بادعاء ثبوت المتعلق كأن يقال مثلاً السکوت عند العالم اکرام او بادعاء ثبوت الحکم کان يقال قد جعلت الوجوب فی مورد زيد ومرجع جميع ذلك أيضاً إلى ثبوت جعل الحکم فی مورد دلیل الحاکم وقد عرفت أن مصحح الادعاء وجود الاراده الجديہ فی موردہ فدليل الحاکم يحدّد الدليل المحکوم بمدلوله بلسان نفی الجعل مورد اقتضى دلیل المحکوم ثبوته أو ثبوته فی مورد لم يقتض ثبوته لا بلسان عدم تطابق الاراده الجديہ مع الاستعمالیه كما يترائی من المحقق النائینی فانه علی هذا المعنى غير مطرد فيما اقتضى دلیل الحاکم توسعه دلیل المحکوم لان المفروض حينئذٍ عدم وجود الاراده الاستعمالیه كما يقتضى دلیل الحاکم عدم تطابقها مع الاراده الجديہ.

التنبیه الخامس: فی صحه العمل الضرری العبادی وعدمها لو أتى به مع اعتقاد الضرر وكان مضراً فی الواقع.

وقد یقال بصحه الوضوء الضرری مثلاً لوجود الملائک فیہ وإن لم یکن بمأمور به لکفایه واجدیته لملائک ولذا ذهبوا إلى صحه العباده إذا كانت مورد التراحم بالأهم وأتى بها وترک الأهم مع أن الأمر متوجه إلى الأهم فعلاً.

أورد علیه بأن مقتضى حکومه «لا ضرر» على عموم أدله الوضوء خروج الفرد الضرری من الوضوء عن عموم أدلته ومعہ لا معنى لثبوت الملائک فیہ ولا کاشف له بعد خروج الفرد الضرری عن عموم الأدله.

وأجیب عنه بإمكان استفاده الملائک بالأدله الخارجیه مثل اطلاق قوله علیه السّلام الوضوء نور ونحوه بل یدل علیه نفس أدله نفی الحرج والضرر بضمیمه الأدله الأولیه لأنّ سیاق أدله نفی الحرج والضرر رفع الکلفه والمشقه والضرر عن المکلف وظاهرها بقاء المطلوبیه على حالها وأنّ الشارع لم یوجبها مع مطلوبیتها لتسهيل الأمر على المکلف وعدم وقده فی الحرج والضرر.

هذا مضافاً إلى دلالة آیه الوضوء والتیمم فإنها تدلّ على أنّ عدم وجوب الوضوء عند السفر بالخروج عن الطریق أو عند المرض أو عند عدم وجدان الماء والأمر بالتیمم لرفع الحرج حیث قال: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ ارْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) (١)

ص: ٤٠١



وهو ظاهر في بقاء الملاك وانما الحرج هو المانع عن الوجوب ودعوى أنّ المكلف لما كان مقدما على الوضوء الضرري لا مجال لرفع وجوبه بقاعده لا ضرر حيث إنّ تلك القاعده وردت امتناناً وموردها ما اذا لم يرد المكلف الفعل مع قطع النظر عن ايجابه.

مندفعه: بأنّ الاقدام يكون على الوضوء لا على الضّرر وملازمه الوضوء للضرر أو اتحاده معه لا يوجب أن يكون الاقدام على الضّرر ومع عدم الاقدام على نفس الضّرر يكون شمول لا ضرر للوضوء الضرري أو الغسل الضرري موافقا لامتنان فلاوجه للمنع عن شمول القاعده بالنسبه إلى الوضوء الضرري أو الغسل الضرري والحاصل أنّه لا مجال للحكم بالبطلان مع القول بجواز اجتماع الامر والنهي لوجود الامر أو القول بالامتناع لبقاء الملاك إلّا إذا دل نص خاص على البطلان.

التنبیه السادس: في عدم شمول حديث لا ضرر المعاملات التي اقدم فيها على الضّرر بداع من الدواعي العقلانيه فلو تزوج امرأه بمهر في ذمه الزوج وعلمت أنّ المهر ينقص قدره شرائه بمرور السنوات فلايشمله قاعده لا ضرر لو اختلفت قدره شراء مهرها لاقدامها على الضّرر المذكور ويشهد له صحيحه يونس قال كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام أنّه كان لي على رجل عشرة دراهم وأنّ السلطان أسقط تلك الدراهم وجاءت دراهم (بدراهم خ ل) أعلى من تلك الدراهم الأولى ولها اليوم وضيعه فأى شيء لي عليه الأولى التي أسقطها السلطان أو الدراهم التي أجازها السلطان فكتب لك الدراهم الأولى (الوسائل الباب ٢٠ من ابواب الصرف ح ٢) ولا يخفى أنّ مع الوضيعه المحتمله عندهما لم يحكم بالضمان لكون المورد مما اقدم عليه ولا يشمله قاعده لا ضرر.

نعم لو كان مقدار تغيير القيمة وقدره الشراء أمراً لا يزعمه طرفا المعامله فلايبعد القول بضمانه مستندا إلى قاعده لا ضرر لأنّ الضّرر الفاحش مما لم يقدم عليه طرفا المعامله بخلاف الضّرر غير الفاحش ولا يكون شمول لا ضرر بالنسبه إليه منافيا للامتنان أللهمّ إلا أن يقال بأنّ السيره ثابتة على أنّ نقص قدره الشراء في الديون والمهور لم يكن مورد الضمان مطلقا ولكنّه محل تامل واللازم هو التصالح نعم لو اعتمد طرفا المعامله على القانون الرائج وهو الضمان فلااشكال في الضمان فتدبر جيّداً.

التنبيه السابع: في تصادم الضررين ولا يخفى عليك أنّه يختلف حكم التصادم باختلاف الموارد.

فتاره يدور الأمر بين ايراد الضّرر إمّا على نفسه أو على الغير.

واخرى يدور الأمر بين ايراد أحد الضررين على الغير.

وثالثه يدور الأمر بين ايراد أحد الضررين على نفسه.

ورابعه يدور الأمر بين ايراد أحد الضررين على شخصين.

فعلى الاول إن كان الضّرر بمقتضى طبعه متوجها اليه لا يجوز له دفعه إلى الغير وإن كان متوجها بطبعه الى غيره لا يجب عليه صرفه إلى نفسه.

وإن كان متوجها الى الغير أيضاً لكن لا بمقتضى طبعه بل بتوسيط المكلف لا يجوز له التوسيط وإن كان في عدمه ضرر عليه ومسأله التولى من قبل الجائر يدخل في هذا القسم.

ثمّ في صورته دوران الأمر بين ايراد الضّرر على نفسه أو على الغير إن كان نسبه الضّرر اليهما على حد سواء بأن لم يكن بمقتضى جريه العادى متوجهاً إلى هذا ولا إلى ذاك كما فيما لو ادخل دابه رجل رأسه في القدر الآخر فيدور الأمر بين ذبح الدابه أو كسر القدر فلااشكال في أنّه يختار حينئذٍ أقل الضررين إلا أنّه لو كان

أحدهما مقصراً في ذلك يكون هو الضامن لضرر الأقل كما أنه لو كان أحدهما مطالباً بما له يكون ضامناً لمال الآخر ومع عدم التقصير والمطالبه المذكوره من أحدهما يقسم بينهما ضرر الأقل لان التقسيم يوافق قاعده العدل والانصاف كالدرهم الودعي.

وعلى الثانى وهو أنّ دوران الأمر بين ايراد أحد الضررين على الغير كما لو اكره المكلف على ذلك وكان فى تركه يتوجه إليه ضرر عظيم من قتل النفس ونحوه فى الأهميه فيحول الأمر إلى الغير فإن اختار أحدهما فيختاره المكلف سواء كان أقل الضررين أو أكثرهما وإلّا فيختير ثم على فرض احواله الأمر إلى الغير وعدم اختياره لا- مجال للحكم بتخيير المكلف بين أقل الضررين وأكثرهما بل اللازم هو الرجوع إلى أقل الضررين لكفايه الأقلية للترجيح.

ومما كر يظهر الحكم فى المورد الثالث من دوران الأمر بين أحد الضررين على نفسه فلو كان أحدهما اقل ضرراً والآخر أكثر ضرراً فالأقلية تصلح لمرجحيه الطرف الأقل بعد كون أصل ايراد الضرر محرماً.

وأما حكم الرابع وهو ما إذا دار الأمر بين ايراد أحد الضررين على شخصين كما لو اكره المكلف على ايراد الضرر إمّا على هذا أو على ذاك فقد يقال يختار حينئذٍ أقل الضررين ولكنّه محل تأمل ونظر لأنّ ادله الاكراه قاصره بعد كون الحكم المذكور أى نفي الاكراه خلاف الامتنان فاللازم هو تحمل الضرر بنفسه إلا اذا كان ضرراً لا يرضى الشارع به.

التنبیه الثامن: فى دوران الأمر بين تضرر المالك والاضرار بالغير واعلم أنّه إذا دار الأمر بين تضرر شخص والاضرار بالغير من جهه التصرف فى ملكه كمن حفر فى داره بالوعه أو بئرا يكون موجبا للضرر على الجار مثلاً فهنا صور:

الأولى: أن يكون المالك بتصرفه قاصداً لا ضرار الجار من دون أن يكون فيه نفع له أو في تركه ضرر عليه.

الثانية: الصورة مع كون الداعي الى التصرف مجرد العبث والميل النفساني لا الاضرار بالجار.

والحكم في هاتين صورتين هو الحرمة والضمان ولا موجب لرفع حرمة الاضرار.

الثالثة: أن يكون التصرف المذكور بداعي المنفعة بأن يكون في تركه فوات المنفعة.

الرابعة: أن يكون الداعي التحرز عن الضرر بأن يكون في تركه ضرر عليه والمنسوب إلى المشهور هو جواز التصرف وعدم الضمان في صورتين الأخيرتين واستدل لذلك بأن منع المالك من التصرف في ملكه حرج عليه ودليل نفي الحرج حاكم على أدله نفي الضرر كما أنه حاكم على الأدلة المثبة للأحكام.

اورد عليه بمنع هذا الدليل صغرى وكبرى أما الصغرى فلعدم كون منع المالك عن التصرف في ملكه حرجا عليه مطلقا بل قد يكون وقد لا يكون.

وفيه ما لا يخفى إذ اثبات الصغرى لا يحتاج إلى أن يكون حرجيا في جميع الموارد لكفايه ثبوته في بعض الموارد كما لا يخفى.

وأما الكبرى فلائنه لا وجه لحكومه أدله الحرج على أدله نفي الضرر فإن كل واحد منهما ناظر إلى الأدله الداله على الأحكام الأولية فلاوجه لحكومه أحدهما على الآخر.

وفيه أن توارد الضرر والحرج يكفى في جواز معامله المتراحمين فيقدم ما كان مقتضيه أقوى وإن كان دليل الآخر أرجح وأولى والغالب في توارد العارضين أن

يكون من باب المتزاحمين لثبوت المقتضى فيهما مع تواردهما لامن باب التعارض لعدم ثبوته إلّا في أحدهما.

ثمّ إنّ هذا فيما إذا كان في ترك التصرف فوات المنفعة ولكن كان ذلك حرجا عليه وأما إذا كان في ترك التصرف ضرر عليه  
تزاحم الضرران فيسقط دليل لا ضرر بالنسبة اليهما ومعه يرجع إلى عموم قاعده الناس مسلطون على اموالهم في جواز التصرف  
في ملكه فتدبرّ وآخر دعوانا الحمد لله رب العالمين.

ص: ٤٠٦

**الأمر الأول: فى تعريفه**

**اشاره**

عزّف الاستصحاب بتعاريف أسدّها و أخصرها «ابقاء ما كان» و المراد بالابقاء هو الحكم بالبقاء و دخل الوصف فى الموضوع مشعر بعليته للحكم و عليه فعله الابقاء المذكور هى أنّه كان فيخرج بذلك عن التعريف ابقاء الحكم لأجل وجود علته أو لوجود دليله.

ثمّ إنّ «ابقاء ما كان» يشمل الاستصحاب الموضوعى و الحكمى.

كما لا فرق فى الحكم بالبقاء بين كون المبنى فى الاستصحاب هو بناء العقلاء على ذلك مطلقاً أو فى الجملة أو حكمهم بالتصديق الظنى بالبقاء الحقيقى بسبب وجود الملازمه بين ثبوت الشىء فى السابق و بين الظنّ ببقائه أو الأخبار الداله على الاستصحاب تعبداً مطلقاً أو فى الجملة اذ مرجع جميع هذه الوجوه إلى حكم الشارع بالبقاء فى كل شىء وجد ثمّ شك فى بقاءه من دون فرق بين كون الحكم بذلك تأسيسياً أم امضائياً.

ثم ان المراد بالابقاء هو الابقاء التنزيلي حيث إن ابقاء نفس الحكم أو الموضوع.

### حقيقه غير معقول

ثم لا يخفى عليك أنه لا يكون تعريف الاستصحاب بابقاء ما كان جامعاً على جميع الأقوال المتقابله و لا ضمير فيه لكون التعريف المذكور من باب الشرح الإسمي لا التعريف المنطقي.

### الأمر الثاني: في أركان الاستصحاب

و هي اليقين السابق و الشك اللاحق و تعريفه بابقاء ما كان مشعر بكليهما إذ لا يفرض أنه كان إلّا إذا كان متيقناً كما أن الشك اللاحق يفهم من كلمه الابقاء إذ لا مورد له إلّا مع الشك في الواقع الحقيقي الثابت في السابق.

ثم إنّ المعتبر في الشك و اليقين امور:

منها: أن يكون المقصود من اليقين هو اليقين بحاله السابقه من دون فرق بين أن تكون الحاله السابقه حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي.

ومنها: أن يتعلّق الشك ببقاء المتيقن لوضوح أنّ مع فرض بقاء اليقين لا شك حتى يمكن الاستصحاب.

ومنها: أنه لا فرق في الشك بين أن يكون متساوي الطرفين أو لا يكون إذ المراد من الشك هو عدم العلم و العلمي ببقاء المتيقن و عليه فالاستصحاب يجري و لو مع الظنّ بالبقاء أو الظنّ بعدم البقاء.

ومنها: أن يتعدد زمان المتيقن و المشكوك و إلّا فالشك يكون شكاً سارياً في نفس ما تيقنه في السابق فيكون قاعده اليقين لا الاستصحاب و لا يشمل أدلّه الاستصحاب.

ومنها: وحده متعلق اليقين والشك بأن يكون الشك في البقاء متعلقاً بنفس ما تعلق به اليقين ويحكم ببقاء ما فيه اقتضاء البقاء عند الشك في حدوث مانع له من دون نظر له إلى مقام تأثيره وترتب الأثر الذي لم يكن موجوداً قبلاً وبهذا مضافاً الى وحده المتيقن والمشكوك يفترق الاستصحاب عن قاعده المقتضى والمانع التي تكون موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضى ويشك في تأثيره من جهة احتمال وجود المانع فيكون المشكوك فيها غير المتيقن فمن يذهب إلى صحتها يقول يجب البناء على تحقق المقتضى بالفتح عند اليقين بوجود المقتضى بالكسر لكفايه احراز وجود المقتضى بالكسر مع الشك في وجود المانع في الحكم بترتب الأثر مثلاً إذا علم بوجود نار مماسه للثياب وشك في رطوبه الثياب وعدمها يمكن الحكم باحراقها بقاعده المقتضى وعدم المانع.

ومنها: سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك بمعنى أنه يجب أن يتعلق الشك في بقاء ما هو متيقن الوجود سابقاً بدعوى أن هذا هو الظاهر من معنى الاستصحاب فلو انعكس الأمر بأن كان زمان المتعلق متأخراً عن زمان المشكوك بان يشك في مبدأ حدوث ما هو متيقن الوجود في الزمان الحاضر فإن هذا يرجع إلى الاستصحاب القهقرائي الذي لا دليل عليه ولا يشمل أخبار الاستصحاب لأنه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشك بل يرجع أمره إلى نقض الشك المتقدم باليقين المتأخر هذا مضافاً إلى صريح قوله عليه السلام «لأنك كنت على اليقين من طهارتك فشككت الخ» في تقدم متعلق اليقين على متعلق الشك فلا يدل على حجية الاستصحاب إذا تقدم زمان المشكوك على زمان المتيقن.



فى أن البعث عن حجیه الاستصحاب هل هو بحث أصولى أو بحث فقهى و المختار هو الأول لأن حجیه الاستصحاب إمّا من قییل حجیه الأمارات فتدخل فى مسائل علم الأصول و إمّا من قییل الأصول العملىه فتدخل فىها أيضاً كساير الأصول العملىه فلاحاجه فى اثبات كونها من المسائل الأصولیه إلى تكلف زائد هذا كله بالنسبه إلى الاستصحابات الجاریه فى الشبهات الحكمیه المشبهه للأحكام الظاهریه الكلیه.

و أمّا الاستصحابات الجاریه فى الشبهات الموضوعیه كعداله زید فلاشكال فى كونها أحكاماً فرعیه سواء كان المتكلم فىه من باب الظنّ أم كان من باب كونها قاعده تعبدیه مستفاده من الأخبار.

لأنّ التكلم فىها على الأول نظیر التكلم فى اعتبار سائر الأمارات كید المسلمین و سوقهم و البینه و نحوها فى الشبهات الخارجیه و على الثانى نظیر قاعده الفراغ.

**الأمر الرابع: فى جریان استصحاب حال العقل أى حكمه و عدمه**

و المقصود منه هو البحث عن جریان الاستصحاب و عدمه فى الأحكام الشرعیه المستنده إلى الأحكام العقلیه إذا شك فى بقائها تأمل شیخنا الأنصارى فى جریان الاستصحاب فى الأحكام الشرعیه المستنده إلى الأحكام العقلیه كما لامجال للاستصحاب فى نفس الأحكام العقلیه نعم لا یمنع مقارنة الأحكام الشرعیه مع العقلیه عن جریان الاستصحاب فى الأحكام الشرعیه إذا لم تكن مستنده إليها.

أورد علیه فى الكفایه بإمكان جریان الاستصحاب من دون فرق بین كون الأحكام الشرعیه مستنده إلى الأحكام العقلیه إليها و بین عدم كونها كذلك.

بيان ذلك أنّ الحكم الفعلى العقلى يستلزم الحكم الشرعى ولكن هذا فى مرحله مقام الاثبات و الاستكشاف فإذا طرء انتفاء بعض قيود موضوع حكم العقل الذى يحتمل دخله فى ملاك حكمه. لا يحكم العقل ببقاء حكمه إلاّ أنّه لا يستلزم عدم بقاء الحكم واقعاً لاحتمال بقاء الملاك الواقعى و مع هذا الاحتمال يجرى الاستصحاب فى الأحكام الشرعيه المستنده إلى الأحكام العقلية لتاميه أركان الاستصحاب فيها بعد ما رأى ما احتمله من الأحوال لا المقومات و عليه فمعنى عدم حكم العقل عند انتفاء بعض القيود أنّ العقل لا يحكم به لا أنّه حكم بالعدم و عليه فالحكم الشرعى المستند معلوم الحدوث و مشكوك البقاء عرفاً فيستصحب.

و بعبارة اخرى أنّ الحكم الشرعى إنما يتبع حكم العقل بما هو ملاك الحكم واقعاً لا بما هو مناطه بنظر العقل فى مقام الاثبات و من المحتمل عدم دخاله ما انتفى فى الحكم واقعاً أو وجود ملاك آخر معه عرفاً فتحصيل أنّه لامجال للتأمل فى جريان الاستصحاب فى الأحكام الشرعيه المستنده إلى الأحكام العقلية مع كون القيود المنتفيه من الأحوال عند العرف لا من المقومات قال فى الدرر ذهب جمع من مشايخنا تبعاً لسيد مشايخنا الميرزا الشيرازى (قدس الله اسرارهم) إلى جريان الاستصحاب و هو الحق فنقول لا ينبغى الاشكال فى عدم جواز استصحاب نفس حكم العقل ضروره عدم تصور الشك فى بقاءه كما لا ينبغى الاشكال فى عدم جواز الاستصحاب ملاك حكمه لأنّ الشك و ان كان متصوراً فيه ولكنه ليس موضوعاً للأثر من الآثار الشرعيه ولكن استصحاب الحكم الشرعى المستكشف بقاعده الملازمه بمكان من الامكان لعدم المانع فيه إلاّ الشك فى الموضوع بحسب الدقه و لو كان هذا مانعاً لانسد باب الاستصحاب فى الأحكام الكليه و الجزئيه لكون الشك

فيها راجعاً إلى الشك في الموضوع يقيناً و ما هو الجواب في باقى موارد الاستصحاب هو الجواب هنا من دون تفاوت أصلاً (1). ويمكن التفصيل بين ملاحظه الموضوعات بنحو الكلى مجردة عن اللواحق فلايجرى فيها الاستصحاب للعلم بزوالها مع عروض اللواحق هذا بخلاف ما إذا كانت الموضوعات ملحوظة مع تصادقها على الوجود الخارجى فإنه يجرى الاستصحاب فيه لبقاء الموضوع خارجاً عرفاً.

قال سيدنا الامام المجاهد قدس سره قد يصدق عنوان حسن محض ملزم على موجود خارجى من غير أن يصدق عليه عنوان قبيح فيكون الموضوع الخارجى حسناً محضاً. ملزماً فيكشف العقل منه الوجوب الشرعى ثم يشك في صدق عنوان قبيح عليه مما هو راجح مناطا فيقع الشك في الموضوع الخارجى بأنه حسن أو قبيح و قد يكون بعكس ذلك.

مثال الأول: أن انقاذ الغريق حسن عقلاً فقد يغرق مؤمن فيحكم العقل بلزوم انقاذه و يكشف الحكم الشرعى بوجوبه ثم يشك في تطبيق عنوان الساب لله و رسوله عليه في حال الغرق حيث يكون تطبيق هذا العنوان عليه مما يوجب قبح انقاذه و يكون هذا المناط أقوى من الأول أو دافعاً له فيشك العقل في حسن الانقاذ الخارجى و قبحه و يشك في حكمه الشرعى.

ومثال الثانى: أنه قد يكون حيوان غير مؤذ فى الخارج فيحكم العقل بقبح قتله ثم يشك بعد رشده فى صيرورته مؤذيا فيشك فى حكمه الشرعى فاستصحاب الحكم العقلى فى مثل المقامات مما لامجال له لأن حكم العقل مقطوع العدم فإن حكمه فرع ادراك المناط و المفروض أنه مشكوك فيه و أما الحكم الشرعى المستكشف

ص: ٤١٢

منه قبل الشك في عروض عنوان المزاحم عليه فلا مانع من استصحابه إذا كان عروض العنوان أو سلبه عن الموضوع الخارجى لا يضران ببقاء الموضوع عرفاً كالمثاليين المتقدمين فإنّ عنوان السابّ و المؤذى من الطوارى التى لا يضرّ عروضها و سلبها ببقاء الموضوع عرفاً فتلخص مما ذكرنا جواز جريان الاستصحاب فى الأحكام المستكشفه عن الحكم العقلى هذا بخلاف ما اذا كانت الأحكام العقليه مترتبه على العناوين الكليه غير ملحوظه انطباقها على الخارج فلا يمكن أن يشك العقل فيها بعد كون موضوع حكمها معلوماً و لحاظ قيد أو خصوصيه اخرى فيه يوجب مغايره الموضوع فيرتفع الحكم عنه عقلاً و عرفاً و مع الارتفاع القطعى لامجال لاستصحاب الحكم الشرعى المستكشف بالحكم العقلى. (١)

### الأمر الخامس: فى أدله حجيه الاستصحاب و هى متعدده

#### اشاره

منها: استقرار بناء العقلاء على العمل على الحاله السابقه اعتماداً عليها و تعبداً بها و حيث لم يثبت الردع عنه كان هذا البناء حجه شرعيه و فيه منع إيمياً بمنع البناء تعبداً لامكان أن يكون عمل العقلاء لاطمينانهم أو ظنهم الشخصى بالبقاء أو أن يكون عملهم ناشياً عن الاحتياط أو أن يكون عملهم لغفلتهم عن البقاء و عدمه.

و اجيب عنه بأنّ الاطمينان أو الظنّ المذكور ببقاء ما ثبت غير حاصل بالنسبه إلى جميع الموارد بل كثيرا ما نجد العقلاء انهم عاملون على طبق الحاله السابقه فيما ليس فيه اطمينان أو ظن بثبوت ما كان بل فيما ثبت الظن بعدم ثبوتة فيس مدار بنائهم على حصول الاطمينان أو الظن الشخصيين ببقاء ما كان و اما الاحتياط فهو و

ص: ٤١٣

١- (١) راجع الرسائل لسيدنا الإمام المجاهد، صص ٨٠-٧٧.

إن كان مما يراعونه في أمورهم إلا أنه ليس دائراً مدار الثبوت في السابق و الشك في اللاحق بل يجرى في جميع المقامات.

و أما احتمال الغفلة فهو مرفوع باننا نجد العقلاء بانين على طبق الحاله السابقه في موارد التريدي في البقاء و عدمه و هذا دليل على أن بنائهم ليس لاجل الغفله عن احتمال الانتفاء. فلاشكال في الاستدلال ببناء العقلاء لحجيه الاستصحاب.

لا يقال: يكفي في الردع عن مثل هذه السيره ما دلّ من الكتاب و السنّه على النهى عن اتباع غير العلم و لزوم الاحتياط في الشبهات.

لأننا نقول: الجواب هو الجواب الذي قد تقدّم في حجيه الخبر الواحد من أن ما دلّ من الكتاب راجع إلى المنع عن الاكتفاء بغير العلم في اصول الدين.

هذا مضافاً إلى أن الآيات الناهيه ارشاديه إلى عدم العمل بالظن لاحتمال مخالفه الواقع و الابتلاء بالعقاب فلايشمل الاستصحاب الذي يكون بناء عمليا من العقلاء للقطع بالامن من العقاب حيثئذ و العقل لا يحكم بازيد مما يحصل معه الأمن من العقاب.

إلما أن يقال إن القطع بالأمن متفرع على عدم شمول الأدله الناهيه لمثل الاستصحاب و عدم شمولها متفرع على حجيه الاستصحاب و هو كما ترى.

و التحقيق أن المقام خارج عن مورد الآيات الناهيه تخصّيصاً لأن المقصود من الآيات الناهيه هو النهى عن اتباع غير العلم لاثبات الواقع و لا يكون المقصود في الاستصحاب هو ذلك إذ المقصود من الاستصحاب هو العمل على طبق الحاله السابقه أو أن المقصود هو النهى عن غير الحججه و عليه فيرتفع موضوع الآيات الناهيه بوجود الحججه و هي الاستصحاب الذي عليه بناء العقلاء فإذا عرفت خروج

السيره عن مورد الآيات الناهيه فلا فرق فيها بين كون السيره متقدمه على الآيات أو مقارنه أو متاخره عنها و هذا لخروجها عن مورد الآيات الناهيه تخصّصاً.

نعم يمكن منع شمول هذا الدليل لجميع موارد الاستصحاب كموارد جريان سائر الأصول المحرزه كأصالة السلامه كما إذا احتمل أنّ طرف معاملته هلك بمثل زلزه أو شيء آخر ارسل متاعه أو طلب منه ديونه بسبب جريان أصالة السلامه أللهمّ إلّا أن يقال جريان سائر الأصول المحرزه لا يمنع عن جريان الاستصحاب أيضاً لأنّ أدلّه اعتبارها ناظره إلى تخطئه مخالفتها و لانظر لها في التخطئه إلى موافقها.

بقي شيء و هو أنّه كيف يمكن الاستدلال بالسيره العقلائيه على حجيه الاستصحاب مع ما نرى فيه من البحث العظيم بين الأعظم و الاختلاف بينهم.

وفيه: أنّ التشكيك في وجود بناء العقلاء بمجرد البحث عنه عند الأعظم غير مقبول لامكان أن يكون البحث لأيضاً خصوصياته و موارده.

ثمّ إنّ دعوى اختلاف الموارد من حيث القوّه و الضعف و السيره كلما كانت أقوى احتاجت إلى ردع أقوى و السيره في خبر الثقه قويّه إلى درجه لا يمكن الاقتصار في ردعها على هذا المقدار من عموم أو اطلاق من هذا القبيل و هذا بخلاف المقام الذي نحتمل على الأقل الكفايه في ردع السيره بمثل هذه العمومات و الاطلاقات لعدم قوه السيره بتلك المرتبه مندفعه بانا لانسلم اختلافهما في القوّه و الضعف فإنّ السيره العقلائيه ثابتة في الخبر و الاستصحاب كليهما و إنّما الفرق بينهما يكون في الأماريه و عدمها فإنّ السيره في الخبر من جهه كونه طريقاً إلى الواقع و في الاستصحاب من جهه كونه وظيفه للشاك و لو لم يظن بالبقاء كما هو مقتضى كونه أصلاً من الأصول العمليه فلا فرق بينهما في أصل الثبوت فتأمل جيداً و

على تقدير الفرق المذكور لا يؤثر ذلك في جواز الاكتفاء بالعمومات و الاطلاقات في الردع عنها لخروج المقام عنها تخصصاً كما عرفت.

ومنها: الأخبار و هي العمده في هذا الباب:

أحدها: ما رواه الشيخ الطوسي قدس سره في التهذيب بسند صحيح عن زراره «قال قلت له الرجل ينام و هو على وضوء أتوجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء؟

فقال يا زراره قد تنام العين و لا ينام القلب و الأذن فإذا نامت العين و الأذن و القلب فقد وجب الوضوء قلت فإن حرك إلى جنبه شيء و لم يعلم به قال لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين و إلا فإنه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر».

بتقريب أن جواب الشرط في قوله و إنما فإنه على يقين مخذوف و هو فلا يجب عليه الوضوء و عليه قامت العله مقام الجواب لدلالته عليه و عليه فمعنى الروايه إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لأنه على يقين من وضوئه في السابق و بعد احتمال تقييد اليقين بالوضوء و جعل العله نفس اليقين يكون قوله و لا ينقض اليقين بمنزله كبرى كليه للصغرى المزبوره.

و دعوى أن مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين (في قوله عليه السلام و لا ينقض اليقين أبداً بالشك) للجنس إذ لو كان للعهد (بأن تكون اللام اشاره إلى اليقين في قوله عليه السلام فإنه على اليقين من وضوئه) لكانت الكبرى المنضمه إلى الصغرى هي قوله: «و لا ينقض اليقين بالوضوء بالشك» فيفيد قاعده كليه في باب الوضوء و أنه لا ينقض إلا باليقين بالحدث و اللام و إن كان ظاهراً في الجنس إنما أن سبق يقين بالوضوء ربما يوهن الظهور المذكور بحيث لو فرض اراده خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيداً عن اللفظ.

مندفعه بأن الظاهر أنّ اللام للجنس كما هو الأصل فيه و سبق قوله عليه السلام «فإنه على يقين من وضوئه الخ» لا يكون قرينه على اختصاص اليقين باليقين بالوضوء مع كمال الملائمة مع الجنس أيضاً.

هذا مضافاً إلى قوه احتمال أن يكون من وضوئه متعلقاً بالظرف (أى الظرف المستقر كأنه يقال مكان قوله «فإنه على يقين من وضوئه» فإنه مستقر من وضوئه على يقين فكما أنّ قوله على يقين متعلق بقوله مستقر فكذلك قوله من وضوئه متعلق بقوله مستقر محذوف) لا متعلقاً بيقين و كان المعنى فإنه كان من طرف وضوئه على يقين و عليه لا يكون الأصغر إلّا اليقين لاليقين بالوضوء و بالجملة لا يكاد يشك في ظهور القضية حينئذ في عموم اليقين و الشك خصوصاً بعد ملاحظه تطبيقها في الأخبار على غير الوضوء أيضاً و ظهور التعليل في أنه تعليل بأمر ارتكازي من عدم نقض المبرم بغيره.

و أيضاً احتمال العهد مع قطع النظر عن كونه مخالفا لسائر الأخبار لايساعده تذييل قوله عليه السلام «و لا ينقض اليقين أبداً بالشك» بقوله «ولكن ينقضه بيقين آخر».

لأنه يدل على أنّ عله عدم النقض هو أنّ اليقين لا يصلح لهدمه إلّا بمثله من يقين آخر و لادخاله للوضوء في هذا التعليل و عليه فلاوجه لجعل اللام في اليقين في الكبرى أعنى قوله عليه السلام و لا ينقض اليقين أبداً بالشك للعهد و اشاره إلى الوضوء.

و إن أبيت عن جميع ما ذكر و قلت اللام للعهد أمكن أن يقال إنه لا خصوصيه للوضوء فالعله هو نفس عنوان اليقين بما هو اليقين لاليقين بما هو اليقين بالوضوء و عليه فقوله عليه السلام: «و لا ينقض اليقين بالشك» يفيد كبرى كليه سواء كان اللام للعهد أو للجنس خصوصاً أنّ ظاهر التعليل انه يكون بأمر ارتكازي من عدم نقض المبرم بغيره و هو لا يختص بمورد خاص كما لا يخفى.



وثانيها: صحيحه اخرى لزراره قال قلت لأبي جعفر عليه السلام إنه أصاب ثوبي دم من رعاف أو غيره أو شيء من منى فعلمت أثره إلى أن اصيب له ماء فاصبت الماء و حضرت الصلاة و نسيت أن بثوبي شيئا فصليت ثم إنني ذكرت بعد ذلك؟ قال عليه السلام: تعيد الصلاة و تغسله.

قال: قلت: فإن لم أكن رايت موضعه و قد علمت أنه قد أصابه فطلبتة فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته؟

قال: تغسله و تعيد قال قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه و لم اتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئا ثم طلبت فرأيت فيه بعد الصلاة قال تغسله و لاتعيد الصلاة قال قلت و لم ذلك؟

قال: لانك كنت على يقين من نظافته ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك أبداً.

قلت: فإنني قد علمت أنه قد أصابه و لم أدر أين هو فأغسله.

قال: تغسل من ثوبك الناحيه التي ترى أنه أصابها حتى تكون على يقين من طهارته.

قال: قلت: فهل على إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه فأقلبه.

قال: لا ولكنك إنما تريد بذلك أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك قال قلت: فإن رأيت في ثوبي. و أنا في الصلاة

قال: تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت فيه و إن لم تشك ثم رأيتته قطعت و غسلته ثم بنيت على الصلاة فإنك لاتدرى لعله شيء وقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض بالشك اليقين.

موضع الاستدلال بها هو قوله عليه السّلام: «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» الذى ذكر فيها مرتين مع اختلاف يسير بينهما بالتقريب الذى عرفته فى الصحيحه الأولى.

ثمّ ظهور هذه الجملة فى دلالتها على كبرى الاستصحاب فى هذه الصحيحه أقوى من الصحيحه السابقه لاشتمالها على التصريح بالتعليل فى قوله عليه السّلام لأنك الخ و التعبير بعدم الانبغاء الذى يدل على كونها من القواعد الارتكازيه.

و يشكل الاستدلال بهذه الصحيحه من ناحيتين:

أحدهما: أنّ الإمام عليه السّلام علّل عدم وجود الاعاده.

فى جواب السؤال عن ظنّ بالاصابه و فحص و لم يتيقن بها ثمّ رأى تلك النجاسه بعد اتمام الصلاه بقوله تغسله و لاتعيد الصلاه قلت لم ذلك قال لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً.

مع أنّ الاعاده لو كانت واجبه لما كانت نقضا لليقين بالشكّ بل نقضا لليقين باليقين للعلم بوقوع الصلاه مع النجاسه فهذا التعليل فى جواب ذاك السؤال لاينطبق على المورد.

واجب عنه أولاً: بأنّ غايه الأمر إن أمكننا التطبيق على المورد فهو وإلّا فلانفهم كيفيه التطبيق على المورد و هو غير قادح فى الاستدلال بها.

وثانياً: بان هذا الاشكال وارد على تقدير أن يكون المرئى هو النجاسه السابقه مع أنّه يمكن أن يكون المراد من اليقين هو الحاصل قبل ظنّ الاصابه و هو اليقين بالطهاره و من المرئى هى النجاسه المردده بين أن تكون من الأول أو حدثت بعد الصلاه و هذا ينطبق على المقام و يسلم عن الاشكال المذكور لأنّ مع احتمال

حدوث النجاسه بعد الصلاه لاعلم بنقض اليقين بالطهاره فى حال الصلاه حتى يكون من نقض اليقين باليقين إذ مع هذا الاحتمال لاعلم بوقوع الصلاه مع النجاسه فيسلم الروايه عن الاشكال المذكور فيجرى الاستصحاب باعتبار حال الصلاه من دون اشكال اذ لو كانت الاعاده واجبه كانت نقضا لليقين بالشك لاليقين.

إلّا أنّ هذا الجواب موقوف على احتمال حدوث النجاسه بعد الصلاه.

و أمّا إذا كانت النجاسه المرثيه بعد الصلاه هى النجاسه المظنونه سابقاً كما هو صريح نسخه العلل «فإن ظننت أنّه قد أصابه و لم يتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم طلبت فرأيتّه فيه بعد الصلاه» فلامجال لاستصحاب الطهاره بعد العلم بنقضها حيث دل على أنّه رأى بعد الصلاه عين النجاسه المظنونه قبل الصلاه كما يشهد له الاتيان بالضمير فى قوله «فرأيتّه فيه» فلامجال لاستصحاب الطهاره بعد العلم بنقضها برؤيه النجاسه المظنونه لعدم الشك فى البقاء حين العلم بأنّها هى النجاسه المظنونه و عليه فالحكم بالاعاده بعد انكشاف وقوع الصلاه فيها ليست نقضاً لليقين بالطهاره بالشك فيها بل باليقين بارتفاعها.

أللهمّ إلّا أن يقال: إنّ المستفاد من أدله اعتبار الطهاره الخبيثه فى الصلاه أنّ الشرط أعم من الطهاره الواقعيه و الظاهريه و احرازها و لو باصل او قاعده و عليه فمقتضى كونه حال الصلاه عالماً بالطهاره و شاكا فى بقائها قبل رؤيه النجاسه بعد اتمام الصلاه أنّه كان مجرى للاستصحاب قبل رؤيه النجاسه بعد اتمام الصلاه فقوله لأنك كنت على يقين من نظافته ثم شككت الخ يدلّ على اعتبار الاستصحاب حال الصلاه قبل اتمامها لبقاء حاله الشك له حين الصلاه حتى كانت الاعاده منافية لقاعده عدم نقض اليقين بالشك.

لأنّ معنى لزوم الاعاده هو تجويز نقض اليقين بالشك حال الصلاه نعم لو اعتبر خصوص الطهاره الواقعيه فمع كشف الخلاف لامجال للاستصحاب ولكن المفروض أنّ الطهاره الخبيثه المشروطه أعم من الواقع و احرازها.

و احراز الطهاره بدليل الاستصحاب موجود حال الصلاه و مع وجود الشرط حال الصلاه لامجال للاعاده.

و يظهر مما تقدم أنّ الاكتفاء بالطهاره الظاهريه الاستصحابيه لم نستفده من هذه الصحيحه بل كان هو مقتضى ما استفدناه من الأدله الأخرى الداله على أنّ الشرط فى الطهاره الخبيثه أعم من الظاهريه غايه الأمر أنّ زواره كان غافلا عن أعميه الشرط فيها و نبّه الامام عليه السّلام او كان جاهلا بذلك و علّمه الامام عليه السّلام.

وثانيهما: أنّه لو كان مفاد هذه الصحيحه أنّ جريان الاستصحاب موجب لعدم الاعاده فيما إذا انكشف الخلاف بعد اتمام الصلاه لكان موجبا لذلك فيما إذا انكشف الخلاف فى اثناء الصلاه فلاوجه للفرق بينهما فى هذه الروايه بالحكم بعدم الاعاده فى الصوره الأولى و البطلان فى الثانيه.

وأجيب عنه بأنّ هذا الاشكال فيما إذا انكشف الخلاف فى اثناء الصلاه مبنى على تخيل أنّ استفاده أنّ الشرط اعم من الطهاره الواقعيه مستنده إلى هذه الصحيحه مع أنّه تقدم أنّها مستنده إلى الأدله الأخرى فمجرد شرطيه الأعم لمن فرغ عن صلاته ثمّ علم بنجاسه ثوبه ليس دليلا على شرطيه ذلك الأعم لمن علم بها فى اثناء الصلاه أيضاً فالإستلزام غير ثابت و الاشكال غير وارد بعد تفصيل الأخبار الوارده فى اشتراط الطهاره الخبيثه بين الصورتين.

بقى شىء و هو أنّ دلالة الحديث على اعتبار الاستصحاب مبنيّه على أن يكون المراد من اليقين فى قوله عليه السّلام «لأنّك كنت على يقين من طهارتك» هو اليقين

بالطهاره قبل ظنّ اصابه النجاسه كما هو ظاهر الحديث لا اليقين الحاصل بالنظر و الفحص و إلّا كان مفاد الحديث قاعده اليقين و هو خلاف الظاهر إذ قوله فنظرت فلم أر شيئاً ثم طلبت فرأيت فيه بعد الصلاه لايساعد مع حصول اليقين بعدم النجاسه بالفحص و النظر.

حيث إنّ قوله ثم طلبت يدلّ على عدم حصول العلم و اليقين بعدم النجاسه بالفحص و النظر و إلّا فلامجال للفحص المجدد و عليه فلايعمّ الحديث قاعده اليقين بل هو مختص بمورد الاستصحاب هذا مضافاً إلى أنّ مجرد النظر و عدم الوجدان لايدلّ على أنّه تيقن بالطهاره و عدم النجاسه و أيضاً هذه الكبرى المذكوره فيها منطبقه في غير واحد من الأخبار على الاستصحاب فالصحيحه اجنبية عن قاعده اليقين فتحصل أنّ الاستدلال بهذه الصحيحه لحجيه الاستصحاب تامّ.

وثالثها: صحيحه اخرى عن زراره رواها الكليني عن أحدهما عليهما السلام قال قلت: له من لم يدر في أربع هو أم (أو - يب - صا) في ثنتين و قد أحرز اثنتين قال يركع (ركع - يب) ركعتين و أربع سجداً و هو قائم بفتحه الكتاب و يتشهد و لاشيء عليه.

و إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع و قد أحرز الثلاث تام فأضاف إليها أخرى و لاشيء عليه و لاينقض اليقين بالشك و لايدخل الشك في اليقين و لا يخلط أحدهما بالآخر ولكنّه ينقض الشك باليقين و يتمّ على اليقين فينبى عليه و لا يعتدّ بالشك في حال من الحالات بدعوى أنّ المراد من اليقين هو اليقين بعدم الاثيان بالرابعه سابقاً و الشك في اثيانها فيستصحب فهذه الصحيحه تدلّ على الاستصحاب هذا.

وقد تأمل فيه الشيخ الأعظم من ناحيه أنه إن كان المراد بقوله عليه السلام في الفقرة الثانيه قام فاضاف إليها أخرى القيام للركعه الرابعه من دون تسليم في الركعه المردده بين الثالثه والرابعه حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل فهو مخالف للمذهب و موافق لقول العامه و مخالف لظاهر الفقرة الأولى من قوله يركع ركعتين بفاتحه الكتاب فإن ظاهره بقرينه تعيين الفاتحه اراده ركعتين منفصلتين أعنى صلاه الاحتياط فتعين أن يكون المراد به في الفقرة الثانيه القيام بعد التسليم في الركعه المردده إلى ركعه مستقله كما هو مذهب الاماميه.

فالمراد باليقين كما في اليقين الوارد في الموثقه الاتيه هو اليقين بالبراءه فيكون المراد وجوب الاحتياط و تحصيل اليقين بالبراءه بالبناء على الأكثر و فعل صلاه مستقله قابله لتدارك ما يحتمل نقضه.

و على تقدير تسليم ظهور الصحيحه في البناء على الأقل أو عدم الاتيان بالأكثر المطابق للاستصحاب يرفع اليد عنه بالصوارف مثل تعيين حملها على التقيه و هو مخالف للأصل هذا مضافاً إلى أن هذا المعنى مخالف لصدر الروايه الآبي عن الحمل على التقيه مع أن العلماء لم يفهموا منها إلّا البناء على الأكثر إلى غير ذلك مما يوهن اراده البناء على الأقل.

و هذا الوجه (أى البناء على الأكثر و الاتيان بصلاه الاحتياط منفصله) و إن كان بعيداً في نفسه ولكنّه منحصر بعد عدم إمكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب و لا أقل من مساواته فيسقط الاستدلال بالصحيحه.

و أورد عليه في الكفايه بأن الاحتياط كذلك لا يأتى عن اراده اليقين بعدم الركعه المشكوكه بل كان أصل الاتيان بها باقتضاءه غايه الأمر اتيانها مفصوله ينافى اطلاق

النقض و قد قام الدليل على التقييد فى الشك فى الرابعه و غيره و أن المشكوكه لابد أن يوتى بها مفصوله فافهم.

و لقد أفاد و أجاد و يعتضد ذلك بظهور اليقين و الشك فى الفعلى منهما فحمل اليقين فيه على اليقين بالبراءه بسبب الاحتياط خلاف الظهور المذكور.

و يرفع اشكال الشيخ الأعظم بأحد الوجهين الأول: أن المراد من اليقين و الشك هو اليقين بالاشتغال و الشك فيه فيفيد استصحاب الاشتغال.

و على ذلك يكون المراد من الركعه التى أمر باضافتها هى الركعه المفصوله و لاشكال لأن الاتيان بالمفصوله هو الذى يوجب اليقين بالفراغ دون غيره عند الاماميه.

الثانى: أن المراد باليقين و الشك هو اليقين بعدم اتيان بالمشكوكه سابقاً و الشك فى اتيانها فمعنى عدم نقض اليقين بالشك البناء على عدم الاتيان بالمشكوكه.

و لازمه لو خلى و نفسه و إن كان لزوم الاتيان بالركعه المفصوله إلا أن الإمام لما ألقى الكلام إلى مثل زواره الذى كان عالماً بمثل هذه الأحكام سلك فى مقام بيان الحكم الواقعى مسلك التقيه فأطبق الاستصحاب تقيه على المورد الذى يجب فيه القيام إلى الركعه المفصوله ليتمكن حمله فى مقام الظاهر على مذهب أهل الخلاف و لا يكون الإمام مأخوذاً عندهم فى كلا الوجهين لا يرد من اليقين هو اليقين بالبراءه بسبب الاحتياط.

### وهم و دفع

لا يقال: كيف يمكن الالتزام بالتقيه هنا مع أن صدر الروايه دال على أن المقام لما كان مقام التقيه حيث إنه عليه السلام أمر فى جواب السائل عن الشك بين الإثنيين و الأربع

بأن يركع ركعتين و أربع سجادات و هو قائم بفاتحه الكتاب و هذا الكلام ظاهر فى وجوب ركعتين منفصلتين من جهة ظهوره فى تعيين الفاتحه و هو خلاف مذاق العامه.

فإنه يقال هذا صحيح لو اتفق كلمات أهل الخلاف على التخيير فى الركعتين الأخيرتين بين الفاتحه و التسبيحه ولكن ليس الأمر كذلك حيث يرى الاختلاف بينهم فى ذلك.

و دعوى أن الصحيحه مجمله لاتفيد قاعده كليه ينتفع بها فى ساير الموارد لظهور أن قوله عليه السلام «و لا ينقض اليقين بالشك» تأكيد لقوله عليه السلام «قام فاضاف إليها اخرى» لا عله له حتى يستفاد منه الكليه

مندفعه: بأن الاجمال فى التطبيق لايسرى إلى الاجمال فى القاعده مع دلالة الفقرات الست على أنها كليات لاتختص بموردها.

فيتضع مما ذكر تماميه الاستدلال بالروايه المذكوره على حجيه الاستصحاب و لاوقع لاحتمال أن يكون المراد من اليقين هو الاحتياط بالاتيان المشكوكه منفصله كما لامجال لدعوى الاجمال بعد ظهور الجمله فى الكليه بالنسبه إلى جميع موارد الاستصحاب.

لايقال: إن المراد من النهى عن نقض اليقين بالشك إن كان هو الاستصحاب فى عدم الاتيان بالركعه الرابعه فلاتدل على اعتبار الاستصحاب فى سائر الموارد لظهور فقرات الروايه فى كون الأفعال الوارده فيها مبيته على الفاعل و الفاعل فيها ضمير يرجع إلى المصلى.

هذا مضافاً إلى أنه ليس مقتضى الاستصحاب إلّا الاتيان بالركعه الرابعه متصله لأن من صلى من صلاته الظهر ثلاث ركعات فعليه الاتيان بالرباعه متصله و ما دلّ



على لزوم الاتيان بالمشكوكه بصلاه الاحتياط إلغاء للاستصحاب فى الشك فى الركعات لاتقييد لحكم ظاهرى.

و على الجملة الاستصحاب فى عدم الاتيان بالركعه الرابعه لا يقتضى أمرين بأن يدل على الاتيان بالركعه الرابعه بدلاله وضعيه و أن يدل على الاتيان بها متصله بالاطلاق ليقال برفع اليد عن إطلاقه بالدليل الوارد على التقييد بل مدلوله إحراز المكلف بأنه لم يأت بالركعه الرابعه و المكلف بصلاه الظهر مثلاً يجب عليه أربع ركعات بعنوان الظهر متصله.

فإنه يقال إن حكم من لم يأت بركعه هو القيام و الاتيان بالباقي و هذا الحكم دلّ عليه قوله عليه السلام قام فاضاف إليها اخرى و لاشيء عليه و لا يكون المقصود من ضميمه الكبريات المذكوره بعد ذلك إفاده نفس هذا الحكم فإنه تكرر لما هو معلوم بل المراد من ضميمتها هو إفاده وجه الحكم و لافرق فيه حينئذ بين أن يكون تلك الأفعال المذكوره فيها مبته على الفاعل أو غيرها لأن الظاهر منها هو الوجه الكلى الذى أوجب القيام لاضافه الركعه الاخرى فلا يختص الاستصحاب بمورد المصلّى الشاك المذكور.

هذا مضافاً إلى أن الظاهر من قوله عليه السلام «و لا ينقض الشك باليقين» هو وجود اليقين و الشك حال النهى عن النقض و حمله على إرادته إضافه الركعه الإحتياطيه يوجب إفاده لزوم تحصيل ذلك اليقين المطلوب فى الشك فى الركعات و من المعلوم أنه ينافى اليقين الفعلى.

على أن الظاهر من نفس القضية هو أن مناط حرمه النقض إنما يكون لأجل ما فى اليقين و الشك لا لما فى المورد من الخصوصيه و أن مثل اليقين لا ينقض بمثل

الشك و دعوى أن لازم هذا التنوع أنه إن أتى المكلف بالركعه المشكوكه متصله مع قصد الرجاء و حصول القربه ثم تبين أن صلاته ناقصه كانت صلاته باطله لفرض تعين وظيفه الشاك في الانفصال و هو مما لا يمكن الالتزام به ضروره أنه قد أتى بصلاته تامه و أدله صلاه الاحتياط في الشكوك لاندل على أزيد من أنه إن كان المصلّى صلى ركعتين (مثلاً) كانت هاتان تمام الأربع و مقتضاها ليس أزيد من اغتفار الزيادات المأتى بها بالنسبه إلى الشاك لا أن اتيان الصلاه أربع ركعات متصله غير مقبوله.

مندفعه بأن الحكم الوارد في صوره الشك في الركعات بأن يأتي بالركعه أو الركعتين منفصله حكم ظاهري و الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي و عند الجهل به و عليه فمن أتى به رجاء ثم علم التطابق فلا إشكال في كفايه المأتى به و لامنافاه بين كفايته واقعاً و كون الحكم الظاهري هو لزوم الاتيان منفصله.

لا يقال: إن لازم التنوع المذكور أن يكون الشاك في الركعات محكوماً بوجوب الانفصال في كلتا الأخيرتين أو إحديهما و غير الشاك و هو من أيقن بعدد الركعات محكوماً بوجوب الاتصال و حينئذٍ فحيث أن لسان «لا ينقض اليقين بالشك» أن اليقين باقٍ غير منقوض فالشارع بمقتضى الاستصحاب قد تعبد بأن اليقين باقٍ و أن المكلف متيقن و لازمه أن يكون محكوماً بحكم المتيقن و من المعلوم أن الصحيحه صريحه في شمول القاعده للشاك في الركعات.

فإذا كان محكوماً تعبداً بأنه متيقن بركعات صلاته كان لازمه أن يأتي بالركعه المشكوكه متصله فكان بعد تسليم ذلك التنوع أيضاً مقتضى الاستصحاب أن يأتي بالمشكوكه متصله و هو مقتضى صريح الاستصحاب هنا و نصّه لا أنه مقتضى إطلاقه.

لأننا نقول: لا استفاد من الاستصحاب إلّا الحكم بعدم الاتيان بالركعه الرابعه تعبدًا فالمكلف الشاك حينئذٍ موظف بإتيان الركعه الرابعه من جهه أدله وجوب اتيان الظهر بأربعه ركعات متصله كما أنّ المتيقن بثلاث ركعات موظف بذلك و هذا مقتضى أدله اتيان ركعات الظهر متصله و يدلّ على الشاك المذكور باطلاقه و مع ملاحظه أدله الاحتياط عند الشك في الركعات يرفع اليد عن هذا الاطلاق جمعًا بين أدله اتيان ركعات الظهر متصله و بين أدله الاحتياط لأخصيه تلك الأدله عن ذلك الاطلاق و لانظر لادله الاحتياط بالنسبه إلى الاستصحاب لما عرفت من أنّه لا يدلّ إلّا على عدم الاتيان بالرابعه و لادلاله له بالنسبه إلى كيفيه الاتيان بالرابعه و عليه فلا تعارض بين الصحيحه و أدله الاحتياط.

فتحصّل: أنّ الصحيحه الثالثه تدلّ على أنّ اليقين لا ينقض بالشك و حمل اليقين على اليقين بالبراءه بالاحتياط خلاف الظاهر لأنّ المستفاد منها هو وجود اليقين و الشك معًا بالفعل و اليقين الحاصل من ناحيه الاحتياط ليس موجوداً بالفعل.

ودعوى أنّ قوله لا ينقض اليقين بالشك و غيره من الجملات المذكوره في الصحيحه لا يكون كلياً لأنّ الضمير في قوله لا ينقض و لا يخلط و غيرهما راجع إلى المصلّى الشاك المذكور.

مندفعه بأنّ الظاهر أنّ ذكر هذه الجمل المتعدده عقيب قوله عليه السّلام قام فاضاف إليها أخرى و لاشيء عليه لا يكون لافاده نفس هذا الحكم فإنّه تكرر لما هو معلوم بل المراد منها هو افاده وجه هذا الحكم المذكور و المعمول في ذكر الوجه هو ذكره بالوجه الكلى و لافرق فيه بين أن يكون الافعال المذكوره مبنيه للفاعل أو للمفعول.

ورابعها: موثقه إسحاق بن عمار قال قال لى ابوالحسن الأول عليه السّلام إذا شككت فابن على اليقين قال قلت هذا أصل؟ قال: نعم. (١).

و يحتمل فيها بحسب مقام الثبوت وجوه الأول اراده البناء على الاحتياط و تحصيل اليقين و هذا مخالف لظاهر قوله فابن على اليقين إذ الظاهر منه اراده البناء على اليقين المفروض الوجود لا- وجوب تحصيل اليقين الثانى اراده قاعده اليقين و هو أيضاً مخالف للظاهر منه و هو اراده الموجود حال البناء لا الذى كان موجوداً فى السابق و ارتفع بعروض الشك الثالث اراده قاعده الاستصحاب و هو الظاهر.

و يشكل ذلك إمّا من حيث الدلالة لان الموثقه بناء على اختصاصها بالشكوك الواقعه فى الركعات يقتضى الاستصحاب فيها البناء على الأقل مع أنّ المذهب استقر على خلافه فلا يبد من حملة على التقيه و هو فى غايه البعد بملاحظه سياق الموثقه ربّما يتفصّى من هذا الاشكال بعدم الدليل على اختصاص الموثقه بالشكوك الواقعه فى الركعات و مجرد ذكر الأصحاب إيّاها فى ضمن أدله تلك المسأله لا يدلّ على الاختصاص.

و إمّا من حيث السند لاحتمال الإرسال فيها و معه لاحجيه لها حيث قال فى الفقيه روى عن اسحاق بن عمار فيقال هل تشمل مشيخه الفقيه إيّاها أو لاتشمل لاختصاص المشيخه بما رواه مباشره و قد حقق بعض الأفاضل فى ذلك و ذهب فى آخر المطاف إلى عدم الفرق فى شمول مشيخه الفقيه بين ان عبر فى الفقيه روى عن فلان بالمبنى للفاعل او بالمبنى للمفعول و عليه فلاتكون الروايه مرسله.

خامسها: الأخبار الخاصه التى تصلح للتأييد أو الاستدلال:

ص: ٤٢٩

١- (١) الوسائل، الباب ٨ من أبواب الخلل، ح ٢.

منها: صححه عبدالله بن سنان قال سأل أبي أبا عبدالله عليه السلام و أنا حاضر إنني اعير الذمي ثوبى و أنا أعلم أنه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير فيرد (ه - ص) على فأغسله قبل أن اصلى فيه فقال أبو عبدالله عليه السلام صلّ فيه و لا تغسله من أجل ذلك فانك أعرته إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه فلا بأس أن تصلى فيه حتى تستيقن أنه نجسه. (1)

قال الشيخ الأعظم و فيها دلالة واضحة على أنّ وجه البناء على الطهارة و عدم وجوب غسله هو سبق طهارته و عدم العلم بارتفاعها و لو كان المستند قاعده الطهارة لم يكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهارة إذ الحكم فى القاعده مستند إلى نفس عدم العلم بالطهارة و النجاسة نعم الروايه مختصه باستصحاب الطهارة دون غيرها و لا يبعد عدم القول بالفصل بينهما و بين غيرها مما يشك فى ارتفاعها بالرافع.

هذا مضافاً إلى ظهور سياقها فى التعليل و إلقاء القاعده خصوصاً إذا فرضنا إرتكازيه الاستصحاب و الإنصاف أنّ هذه الصححه من أحسن الروايات الداله على الاستصحاب و ذلك من وجوه:

منها عدم ورود التعبير باليقين فيها ليتطرق إليها احتمال إرادته قاعده اليقين و إنما ظاهرها أخذ الحاله السابقه نفسها موضوعاً للحكم الظاهرى بالبقاء و هو صريح فى الاستصحاب.

ومنها: ما يتفرع على ذلك من كون موضوع التبعيد الاستصحابى فيها نفس الحاله السابقه لاليقين بها و هو جريان الاستصحاب فى موارد ثبوت الحاله السابقه بإحدى الأمارات لاليقين.

ص: ٤٣٠

ومنها: عدم اشتمالها على كلمه النقض فتستريح من شبهه اختصاص الاستصحاب بموارد الشك في المانع لا المقتضى.

فتحصّل: إلى حدّ الآن تماميه بعض الأدله المذكوره لحجيه الاستصحاب بعنوان الكبرى الكلى هذا مضافاً إلى بعض الروايات الخاصه التى أمكن القاء الخصوصيه فيه و الله هو العالم.

### التنبهات:

التنبه الأول: أنّ الشيخ الأعظم قال ما حاصله إنّ المعروف بين المتأخرين الاستدلال بالأخبار العامه على حجيه الاستصحاب فى جميع الموارد سواء كان الشك هو الشك فى الرفع أم كان الشك فى المقتضى و يشكل ذلك بأنّ حقيقه النقض هو رفع الهيئه الاتصاليه فى نقض الجبل و الأقرب اليه على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت نعم قد يطلق النقض على مطلق رفع اليد عن الشئ و لو لعدم وجود المقتضى له بعد أن كان آخذاً به فالمراد من النقض عدم الاستمرار عليه و البناء على عدمه بعد وجوده.

و كيف كان فالأمر يدور بين أن يراد من النقض مطلق ترك العمل و ترتيب الأثر و بين أن يراد من النقض ظاهره و هو ترك ما من شأنه الاستمرار و لا يخفى أنّ هذا راجح بالنسبه إلى مطلق ترك العمل لان الفعل الخاص المتعلّق بشئ كالنقض يصير مخصصاً لمتعلّقه العام كقول القائل لا تضرب أحدا فان الضرب الظاهر فى المولم قرينه على تخصيص الأحاد بالاحياء و لا يتوهم حينئذ ان ذلك يوجب الحاجه إلى تصرف فى اليقين باراده المتيقن منه لأنّ التصرف المذكور لازم على كل حال فان النقض الاختيارى القابل لورود النهى عنه لا يتعلّق بنفس اليقين على كل تقدير

بل المراد من نقض اليقين المبني هو نقض ما كان على يقين منه و هو الطهاره السابقه و أحكام اليقين و المراد من أحكامه ليس أحكام نفس وصف اليقين اذ لو فرضنا حكماً شرعياً محمولاً على نفس صفه اليقين ارتفع بالشك قطعاً.

كمن نذر فعلاً في مده اليقين بحيوه زيد بل المراد أحكام المتيقن المثبت له من جهه اليقين و هذه الأحكام كنفس المتيقن أيضاً لها استمرار شأني لا يرتفع إلّا بالرافع فان مثل جواز الدخول في الصلاه بالطهاره أمر مستمر إلى أن يحدث ناقضها.

نعم يمكن أن يستفاد من بعض الروايات إرادته مطلق رفع اليد عن الشيء و لو لعدم المقتضى مثل قوله عليه السّلام بل ينقض الشك باليقين مع أنّه لا إبرام في الشك حتى ينقض و قوله عليه السّلام و لا يعتد بالشك في حال من الحالات مع أنّ الشك يعمّ الشك في المقتضى و قوله عليه السّلام اليقين لا يدخله الشك صم للرؤيه و أفطر للرؤيه فإنّ مورده استصحاب بقاء رمضان و الشك فيه ليس شكا في الرفع و قوله عليه السّلام إذا شككت فابن على اليقين فإنّ المستفاد من هذه المذكورات عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق نظير قوله عليه السّلام إذا خرجت من شيء و دخلت في غيره فشكك ليس بشيء هذا.

ولكن الانصاف أنّ شيئاً من هذه الموارد لا يصلح لصرف لفظ النقض عن ظاهره.

لأنّ قوله عليه السّلام بل ينقض الشك باليقين معناه رفع الشك لأنّ الشك مما إذا حصل لا يرتفع إلّا برفع و أمّا قوله اليقين لا يدخله الشك فتنوع الإفطار للرؤيه عليه من جهه استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلى أن يحصل الرفع و بالجملة فالمتمامل المنصف يجد أنّ هذه الأخبار لا تدلّ على مزيد من اعتبار اليقين السابق عند الشك في الارتفاع برفع انتهى.

و استشكل عليه سيد الاساتيد العظام الميرزا الشيرازي (قدس الله تعالى نفسه الزكية) بأنه لا داعى إلى صرف اليقين عن ظاهره باراده المتيقن منه إذ كما أنّ النقض الاختيارى بالنسبه إلى نفس اليقين غير متحقق و انما هو قهرى الانتقاض كذلك الحال بعينه فى المتيقن الذى يشك المكلف فى بقاءه و ارتفاعه فإنه أيضاً إن كان باقيا فبغير اختياره و إن كان منتقضا فكذلك فالتصرف فى النقض بإرادته رفع اليد عملا محتاج إليه على كل حال و معه يكون التصرف فى اليقين بلاجهه.

و من المعلوم أنّ نفس صفه اليقين كالعهد و البيعه و اليمين ممّا يصح استعاره النقض لها لما فيها من الإستحكام فيتخيل كونها ذات أجزاء متداخله مستحكمه فيكون الخبر شاملا لكل من الشكين انتهى.

و عليه فالنهى عن نقض اليقين بعد عدم تعلّقه بنفس اليقين من حيث هو و بعد عدم تعلّقه بالمتيقن يجب أن يكون متعلّقا بالنقض من حيث العمل و على هذا كما أنه يصح أن يقال يجب عليك معامله بقاء المتيقن من حيث الآثار كذلك يصح أن يقال يجب عليك معامله بقاء اليقين كذلك من حيث العمل و الآثار.

إن قلت: نعم لكن على الثانى تفيد القضيّه وجوب ترتيب أثر نفس اليقين و هو غير مقصود.

قلت: اليقين فى القضيّه ملحوظ طريقا إلى متعلّقه فيرجع مفاد القضيّه إلى وجوب معامله بقاء اليقين من حيث كونه طريقا إلى متعلّقه فيندفع المحذور.

و الحاصل أنه لاوجه لارتكاب خلاف الظاهر بالتصرف فى اليقين بإرادته المتيقن منه معللاً بأنّ النقض الاختيارى لايتعلّق بنفس اليقين إذ لا مجال للنقض الإختيارى بالنسبه إلى المتيقن كما لا مجال للنقض بالنسبه الى نفس صفه اليقين.



فانحصر الأمر في التصرف في نفس النقض بان يراد منه رفع اليد عنه عملاً وإسناد النقض بهذا المعنى إلى اليقين لما يتخيل فيه من الأجزاء المتداخلة المستحكمة مِمَّا يصح و يحسن و لا يتوقف حسن ذلك الإسناد على إرادته المتيقن من نفس اليقين و اختصاص المتيقن بما من شأنه الإستمرار.

فالمعنى في قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك هو النهى عن رفع اليد عن اليقين عملاً لا من جهة آثار نفس وصف اليقين بما هو وصف اليقين لما عرفت من أنه عبره إلى اليقينات الخارجيه التي تكون طريقه و ناظره اليها و لا من جهة رفع اليد عن نفس المتيقن بل من جهة آثار اليقين الطريقى المتّحد مع آثار المتيقنات لأنها مما يتطلبها اليقين المتعلق به فالواجب هو ترتيب آثار اليقين الطريقى إلى شىء و عدم رفع اليد عنه عملاً و لا فرق فيه بين أن يكون الشك في الرفع أو المقتضى لأنّ النقض أسند الى نفس اليقين لا إلى المتيقن و المقصود من النقض هو رفع اليد عنه عملاً و هذا هو موافق للظاهر و لا وجه لرفع اليد عنه كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ النهى عن نقض اليقين بما هو جامع لمصاديقه التي تكون مرايا للمتيقنات لا بما هو وصف خاص و عليه فلا يكون المراد من اليقين هو المتيقن بل المراد هو اليقين و إن كان مصاديقه عبره إلى المتيقنات فاذا اتّضح أنّ النقض مستند إلى اليقين لا إلى المتيقن فلا فرق فيه بين أن يكون الشك في الرفع أو المقتضى.

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيّدنا الأستاذ في فرض إسناد النقض بلحاظ المتيقن أو آثاره من أنه لا دليل على اختصاصه بما من شأنه البقاء و الاستمرار و مجرد أقرّبته بالنسبه إلى المعنى الحقيقي بنظر الاعتبار لا يوجب تعيينه ما لم يراه أهل العرف أقرب إلى المعنى الحقيقي فلا وجه لرفع اليد عن إطلاق المتعلق بل المحكم هو إطلاقه.

على أنه لو سلمنا عدم تماميه الصحاح المشتمله على كلمه النقض للاستدلال بها في الشك في المقتضى يكفيها غيرها من سائر الروايات مما لم يرد فيه التعبير بالنقض منها صحيحه عبدالله بن سنان قال سأل أبي أبا عبدالله عليه السلام و أنا حاضر إنني أعير الذمى ثوبى و أنا أعلم أنه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير فيرد على.

فأغسله قبل أن اصلى فيه فقال ابو عبدالله عليه السلام صلّ فيه و لا تغسله من أجل ذلك فإنك أعرته إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه فلا بأس أن تصلى فيه حتى تستيقن أنه نجسه. (١)

التنبیه الثانی: فی اعتبار الاستصحاب فی خصوص الموضوعات الخارجیه و الأحكام الجزئیه أو فی الأعم منها و الأحكام کلیه.

و الحق هو التعميم لعدم قصور الأدله و لعدم المعارضه بين استصحاب المجعول و استصحاب الجعل.

توضیح ذلك كما أفاد في الكفايه أن قضيه لا تنقض ظاهره في اعتبار الاستصحاب في الشبهات حكميه كانت أو موضوعيه و اختصاص المورد بالآخره لا يوجب تخصصها بها خصوصا بعد ملاحظه أنها مذكوره في الروايه بعنوان قضيه كليه ارتكازيه في غير مورد لاجل الاستدلال بها على حكم المورد فلا قصور في الأدله.

لا يقال: إن الجمع بين الموضوعات و الأحكام الكليه لا يساعده الأمر بعدم الفحص في الشبهات الموضوعيه لوجوبه في الأحكام الكليه و حمل أدله الاستصحاب على

ص: ٤٣٥

القضية المهملة بالنسبة إلى الأحكام الكلية و على المطلقة بالنسبة إلى الموضوعات خلاف الظاهر.

لأننا نقول: القضية مطلقه لامهمله و العبره بعموم الوارد لابخصوصيه المورد و ذكر عدم لزوم الفحص بالنسبه إلى مورد السؤال لاينافى لزوم الفحص بالنسبه إلى الأحكام الكلية.

و دعوى أنّ عدم تعرض الأصحاب للاستصحاب فى الأحكام الكلية قبل والد الشيخ البهائى قدّس سرّه قرنيه على اختصاص أدلتها بالموضوعات.

مندفعه بأنّ ذلك لايمنع عن الاستدلال به فى الأحكام الكلية أيضاً بعد ظهور أدلتها فى التعميم نعم هنا إشكال آخر أورده الفاضل النراقى على الاستصحاب فى الأحكام الكلية و حاصله:

أنّ الاستصحاب فى الأحكام الكلية معارض بمثله دائماً و ذلك لأنّ الشك فى الحكم الشرعى تاره يكون راجعاً إلى مقام الجعل و لو لم يكن المجعول فعلياً لعدم تحقق موضوعه فى الخارج فيجرى فيه استصحاب بقاء الجعل و يسمّى باستصحاب عدم النسخ و هذا الاستصحاب خارج عن محل الكلام و قوله عليه السلام حلال محمد حلال إلى يوم القيامة يغنينا عن هذا الاستصحاب.

و تاره اخرى يكون الشك راجعاً إلى المجعول بعد فعليته بتحقق موضوعه فى الخارج كالشك فى حرمة و طيء المرأه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال.

و الشك فى المجعول مرجعه إلى أحد الأمرين لاثالث لهما لأن الشك فى بقاء المجعول إمّا أن يكون لأجل الشك فى دائره المجعول سعه و ضيقاً من قبل الشارع و الشك فى سعه المجعول و ضيقه يستلزم الشك فى الموضوع لامحاله فإننا لاندرى

أن الموضوع للحرمة هل هو وطىء واجد الدم أو المحدث بحدث الحيض و يعبر عنه بالشك فى الشبهه الحكميه.

و إما أن يكون الشك لأجل الأمور الخارجيه بعد العلم بحدود المجعول سعه و ضيقا من قبل الشارع فيكون الشك فى الانطباق كما إذا شككنا فى انقطاع الدم بعد العلم بعدم حرمة الوطىء بعد الانقطاع و لو قبل الاغتسال و يعبر عن هذا الشك بالشبهه الموضوعيه و جريان الاستصحاب فى الشبهات الموضوعيه ممّا لا إشكال فيه و لا كلام كما هو مورد الصحيحه و غيرها من النصوص.

و أمّا الشبهات الحكميه فإن كان الزمان مفردًا للموضوع و كان الحكم انحلاليا كحرمة و طىء الحائض مثلاً فان للوطىء افراداً كثيره بحسب امتداد الزمان من أوّل الحيض إلى آخره و ينحلّ التكليف و هو حرمة و طىء الحائض إلى حرمة امور متعدده و هى أفراد الوطىء الطويله بحسب امتداد الزمان فلا يمكن جريان الاستصحاب فيها حتى على القول بجريان الاستصحاب فى الاحكام الكليه لأنّ هذا الفرد من الوطىء و هو الفرد المقيد المفروض وقوعه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال لم تعلم حرمة من أوّل الأمر حتى نستصحب بقاؤها نعم الأفراد الأخر كانت متيقنه الحرمة و هى الأفراد المفروضه من أوّل الحيض إلى انقطاع الدم و هذه الأفراد قد مضى زمانها مع الامتثال أو مع العصيان فلامجال للاستصحاب فيها.

و إن لم يكن الزمان مفردًا و لم يكن الحكم انحلاليا كنجاسه الماء القليل المتمم كراً فإنّ الماء شىء واحد غير متعدد بحسب امتداد الزمان فى نظر العرف و نجاسته حكم واحد مستمر من أوّل الحدوث إلى آخر الزوال.

و من هذا القبيل الملكيه و الزوجيه فلايجرى الاستصحاب فى هذا القسم أيضاً لابتلائه بالمعارض لأنه إذا شككنا فى بقاء نجاسه الماء المتمم كراً فلنا يقين متعلّق

بالمجوعول و يقين متعلّق بالجعل فبالنظر إلى المجوعول يجرى استصحاب النجاسه لكونها متيقنه الحدوث مشكوكه البقاء و بالنظر إلى الجعل يجرى استصحاب عدم النجاسه (عدم جعل النجاسه) لكونه متيقنا و ذلك لليقين بعدم جعل النجاسه للماء القليل فى صدر الإسلام لامطلقاً و لامقيداً بعدم المتمم و القدر المتيقن إنّما هو جعلها للقليل غير المتمم أمّا جعلها مطلقاً حتى للقليل المتمم فهو مشكوك فيه فنستصحب عدمه و يكون المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فنأخذ بالأقل لكونه متيقنا و نجرى الأصل فى الأكثر لكونه مشكوكا فيه فتقع المعارضه بين استصحاب بقاء المجوعول و استصحاب عدم الجعل و كذا الملكيه و الزوجيه و نحوهما.

و اجيب عنه بأنّ المعارضه بين استصحاب عدم الجعل و استصحاب المجوعول فرع المنافاه بينهما و هو أوّل الكلام.

و ذلك لأنّ مورد كلام القائل بالمعارضه كالنراقى هو ما إذا كان الزمان ظرفاً فحكم فيه باستصحاب الوجود و العدم أما الاول فواضح و أمّا الثانى فلأنّ عدم وجوب المطلق و إن انتقض إلّا أنّ عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال لم ينتقض أصلاً فيستصحب و بعبارة اخرى لاضير فى اعتبار الجلوس مقيداً بما بعد الزوال فيقال هذا لم يعلم وجوبه و الأصل عدم وجوبه و هذا الأصل العدمى و إن كان جارياً إلّا أنه لاينافى استصحاب الوجود لعدم المضاده أو المعارضه بين الوجود المطلق و العدم المقيد و إنّما المعارضه بين الوجود المطلق و العدم المطلق أو بين الوجود المقيد و العدم المقيد و ذلك لاعتبار وحده الموضوع فى المعارضه و ينقدح مما ذكر ما فى كلام الشيخ قدّس سرّه رداً على الفاضل النراقى قدّس سرّهما من أنّ الزمان إن كان مفرداً فلا يجرى استصحاب الوجود لعدم اتحاد الموضوع و يجرى استصحاب العدم.

و إن لم يكن الزمان مفردا فيجری استصحاب الوجود لاتحاد الموضوع و لايجرى استصحاب العدم فلامعارضه بين الاستصحابين أصلا انتهى و ذلك لما عرفت من جريان استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال أيضاً فإن المنقوض هو عدم وجوب المطلق لا المقيد.

نعم لاينافی استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال مع استصحاب الوجوب المطلق لعدم اتحاد الموضوع في الوجوب المطلق و العدم المقيد كما هو واضح.

وينقدح مِمَّا ذكر أيضاً ما في كلام بعض الأعلام حيث تسلم المعارضه فيما إذا لم يكن الزمان مفردا و أورد على الشيخ القائل بعدم جريان استصحاب العدم و عدم المعارضه بين الاستصحابين أصلا بقوله و قد أوضحنا وقوع المعارضه مع عدم كون الزمان مفردا و وحده الموضوع فيقال إن هذا الموضوع الواحد كان حكمه كذا و شك في بقائه فيجری استصحاب بقائه و يقال أيضاً إن هذا الموضوع لم يجعل له حكم في الأول لامطلقاً و لامقيدا بحال و المتيقن جعل الحكم له حال كونه مقيدا فيبقى جعل الحكم له بالنسبه إلى غيرها تحت الأصل فتقع المعارضه بين الاستصحابين مع حفظ وحده الموضوع.

و ذلك لما عرفت من عدم المنافاه و المعارضه بينهما لجريان استصحاب الوجوب المطلق و مع جريانه لامجال لجريان استصحاب عدم وجوب المطلق للعلم بانتقاضه نعم يجرى استصحاب عدم وجوب المقيد من دون معارضه بين الاستصحابين.

و دعوى أن الزمان في الاستصحاب العدمي أيضاً مأخوذ بنحو الظرفيه فكلا الاستصحابين يرد ان على الوجوب المتعلق بالجلوس الذي يكون الزمان الخاص

ظرفا له أحدهما يثبتته و الآخر ينفيه و يقع بينهما التعارض الموجب للتساقط و يجب الرجوع الى الأصول الأخر مندفعه بأن مع أخذ الزمان بنحو الظرفيه لامجال للاستصحاب العدمي للعلم بانتقاضه حين وجوب الجلوس و مع العلم بالانتقاض و الشك فى البقاء يستصحب الناقض و لامجال لاستصحاب العدم.

هذا مضافاً إلى مخالفه ذلك مع الصحاح الداله على اعتبار الاستصحاب لأنّ مجعوليّه الطهاره فى زمان الشك بالاستصحاب تكون معارضه مع استصحاب عدم جعلها و هو كما ترى نعم إذا فرض الزمان قيذا مثلاً لوجوب الجلوس فلايجرى إلّا استصحاب العدم ولكن الكلام فى استصحاب وجوب الجلوس من دون تقيده بالزمان.

لايقال: إنّ الزمان الخاص ظرف للحكم المجعول الايجابى و النّفى يرد على هذه الجملة فإذا شرع الشارع أنّ الجلوس واجب بعد زوال الجمعه فالظرف ظرف لتعلّق الوجوب بطبيعه الجلوس فإن لم يشرع الشارع نقول ليس الجلوس بواجب بعد زوال الجمعه فالنّفى يرد على هذه الجملة الّتي تكون الظرف فيها ظرفاً للوجوب لا أنّ الظرف لوحظ ظرفاً للعدم و فى محل الكلام حيث إنّ المستصحب هو نفي الأحكام الثابت قبل تشريع الشريعة فزمان ما بعد الزوال يتصور ظرفاً للوجوب المتعلّق بالجلوس و يقال إنّ الجلوس بعد زوال الجمعه لم يكن واجباً فيرد النّفى على القضيّه الايجابيه بمالها من الخصوصيات و منها أنّ ما بعد الزوال ظرف لتعلّق الحكم بالطبيعه الّتي هى موضوع الايجاب و كما أنّ فعليّه وجوب طبيعه الجلوس على المكلف موقوفه على حضور الوقت و فعليّه الزمان فهكذا فعليّه عدم الوجوب فإذا ما بعد الزوال لايجب على المكلف جلوس بمقتضى هذه القضيّه السلبيه.

لأننا نقول: إنَّ القضية السلبية المذكورة لامجال لها بعد العلم بالتشريع او استصحابه لاقبل الزوال و لابعده بناء على الظرفيه أما صورته العلم بالتشريع فلعدم الشك و أما صورته استصحاب التشريع فلانه ملحق بصوره العلم تعبدًا فالتحقيق حينئذ هو جريان الاستصحاب فى القضية الايجابيه و معه لايجرى الاستصحاب فى القضية السلبيه نعم يجرى استصحاب عدم وجوب الموضوع المقيّد بما بعد الزوال ولكنه لاينافى مع القضية الايجابيه المطلقه فلا تغفل.

و قد يقال فى وجه جريان الاستصحاب الوجودى دون العدمى إنَّ الاستصحاب العدمى و هو أنّه ليس الجلوس واجبا بعد الزوال من يوم الجمعه غير جار بنفسه لابتلائه بالمعارض فإنّ هنا استصحابين آخرين عديمين أحدهما استصحاب أنّه لايجب الجلوس يوم الجمعه.

وثانيهما: استصحاب أنّه لايجب الجلوس قبل الزوال منه فان كل واحد منهما من وجوبه يوم الجمعه مطلقاً و وجوبه قبل زواله قضيه حقيقيه مسبوقة بالعدم قبل الشريعه يقتضى الاستصحاب بقاءها مع أنّا نعلم بانتقاض إحدى هذه الثلاثه لفرض العلم بالوجوب قبل الزوال إجمالاً فلاحجه فى شىء منها.

و الاستصحاب الوجودى ليس طرفاً لهذه المعارضه حتى يسقط هو أيضاً لأنه محكوم لكل من هذه الاستصحابات الثلاثه فإنّها استصحابات تجرى فى أحكام كليه و تحكم بأنّ المكلف على يقين بعدم الوجوب فى أى من الصور الثلاث المحتملته فلامحاله إمّا هو متيقن بعدم الوجوب فى ما قبل الزوال أو بعدمه بعده فيختل أحد ركنى الاستصحاب أو كليهما و هذا بخلاف الاستصحاب الوجودى فإنّه استصحاب مصداق جزئى من الوجوب بعد انطباق القضية الحقيقيه على المورد و



اتضح حكم جلوسه في هذه الجمعه فيجّر هذا الحكم الشخصى في كل جمعه إلى ما بعد الزوال فالحاصل أنّه لامجال للاستصحاب الوجودى مع كل واحد من هذه الثلاثه فإذا سقطت هذه الثلاثه بالمعارضه و صلت النوبه إلى الاستصحاب الوجودى و كان جاريا بلا اشكال.

و لقائل أن يقول مع ملاحظه الزمان ظرفا ليس الاستصحاب العدمى إلّا واحداً.

إذ قبل الزوال أو بعد الزوال لم يلاحظ في الحكم بل الحكم العدمى هو عدم وجوب الجلوس في يوم الجمعه و هو معلوم و هذا الحكم منقوض بالعلم بالوجوب في الجمعه في الجمله فإذا شك أنّه مختص بقبل الزوال أو يشمل بعده يستصحب الناقض و لامجال معه للاستصحاب العدمى و الدليل الشرعى الدال على وجوب الجلوس حيث لا يختص بجمعه خاصه كلى و مقتضاه هو تعميم الحكم لكل جمعه فلاوجه لجعله جزئيا و الحكم العدمى كليا.

و دعوى اختلال أركان الاستصحاب الوجودى من ناحيه الاستصحابات العدميه ممنوعه إذ القضايا سواء كانت عدميه أو وجوديه كليه و مع العلم بوجود الحكم في كل جمعه يعلم بانتقاض الحكم العدمى الكلى في كل جمعه و معه لامجال للاستصحاب العدمى.

هذا مضافاً إلى أنّ الشك لا يكون متصلاً باليقين بالعدم مع حيلولة العلم بالنقض نعم يمكن أن يلاحظ الزمان قيّدا فيجرب فيه الاستصحاب ولكنه لا ينافى الاستصحاب الوجودى لعدم المصاده بينهما.

فتحصّل: أنّ الجواب عن إشكال النزاقى هو أن يقال إنّ موضوع الاستصحاب الوجودى و العدمى إن فرض واحداً فالمعارضه صحيحه ولكن هذا الفرض يوجب

سقوط أحدهما لأنَّ الموضوع إمَّا نفس الجلوس فلايجرى الاستصحاب العدمى لانتقاضه بالعلم بالوجود قبل الزوال فلايكون بين الشك و اليقين اتصال و إمَّا الموضوع هو الجلوس المتقيد ببعء الزوال فلايجرى الاستصحاب الوجودى لعدم اليقين بوجود الجلوس المتقيد بما بعد الزوال و ان لم يكن موضوع الاستصحاب الوجودى و العدمى واحداً بأن يكون مفاد أحد الاصلين ثبوت الوجود لنفس الجلوس و مفاد الاخر عدم وجود الجلوس المتقيد بما بعد الزوال فلانفاه بينهما و لذا يصح أن يقال إنَّ الجلوس بعد الزوال واجب بما أنه جلوس و ليس الجلوس بما أنه متقيد بما بعد الزوال واجبا و عليه فلاشكال فى جريان الاستصحاب الوجودى فى الشبهات الحكيمه.

التنبه الثالث: فى التفاصيل المذكوره بين الأحكام الوضعيه و بين الأحكام التكليفيه أحدها ما حكى عن الفاضل التونى قدس سره من التفصيل بين الأحكام الوضعيه يعنى نفس الأسباب و الشروط و الموانع و الأحكام التكليفيه التابعه لها و بين غيرها من الأحكام الشرعيه و الأحكام الوضعيه بمعنى سببيه السبب و شرطيه الشرط و نحوهما من الامور الوضعيه فيجرى فى الأول دون الثانى.

بدعوى أن ثبوت الحكم فى الزمان الثانى بالنص لا بالثبوت فى الزمان الأول فيما إذا كان الحكم موقتا إذ مع ثبوت الحكم بالنص لا بالثبوت فى الزمان الأول لا يكون ثبوته فى الزمان الثانى استصحابا.

و إذا كان الحكم غير موقت فهو كذلك إن قلنا بإفاده الأمر للتكرار و إلّا فذمه المكلف مشغوله حتى يأتى به فى أى زمان كان و نسبه أجزاء الزمان إليه نسبه واحده فى كونه أداء فى كل جزء منها سواء قلنا بأن الأمر للفور أم لا و توهم أن

الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل الوقت المضيق اشتباه غير خفى على المتأمل فهذا أيضاً ليس من الاستصحاب فى شىء و لا يمكن أن يقال اثبات الحكم فيما بعد وقته من الاستصحاب فإنّ هذا لم يقل به أحد و لا يجوز أجماعاً و كذا الكلام فى النهى بل هو الأولى بعدم التوهم للاستصحاب فيه لأنّ مطلقه يفيد التكرار و التخييرى (اى الحكم التخييرى) أيضاً كذلك فالأحكام التكليفية الخمسة المجردة عن الأحكام الوضعيه لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب.

و أما الاحكام الوضعيه فإذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسه كالدلو ك لوجوب الظهر و الكسوف لوجوب صلاته و الزلزله لصلاتها و الايجاب و القبول لباحه الاستمتاع فى النكاح و نحو ذلك فينبغى أن ينظر إلى كيفية سببيه السبب هل هى على الإطلاق كما فى الإيجاب و القبول أو فى وقت معين كالدلو ك و نحوه مما لم يكن السبب وقتاً و كالكسوف و الحيض و نحوه مما يكون السبب وقتاً للحكم فإنّ السببيه فى هذه الاشياء على نحو آخر فإنّها أسباب للحكم فى أوقات معينه و جميع ذلك ليس من الاستصحاب فى شىء فإنّ ثبوت الحكم فى شىء من أجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعاً للثبوت فى جزء آخر بل نسبه السبب فى محل اقتضاء الحكم فى كل جزء نسبه واحده و كذلك الكلام فى الشرط و المانع و نحوهما.

و أمّا نفس السبب و الشرط فيجرى الاستصحاب فيه بما اوضحه بقوله.

فظهر مما ذكرناه أنّ الاستصحاب المختلف فيه لا يكون إلّا فى الأحكام الوضعيه أعنى الأسباب و الشرائط و الموانع للأحكام الخمسه من حيث إنّها كذلك و وقوعه فى الأحكام الخمسه إنما هو بتبعيتها كما يقال فى الماء الكر المتغير بالنجاسه إذا

زال تغيره من قبل نفسه فإنه يجب الاجتناب عنه في الصلاة لوجوبه قبل زوال تغيره فإن مرجعه إلى أنّ النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيره فكذلك يكون بعده.

و اختار في الأحكام الوضعيه بمعنى نفس السبب و الشرط و نحوهما عدم جريان الاستصحاب مع قطع النظر عن الأخبار الداله على حجيه الاستصحاب و جريانه مع ملاحظه تلك الأخبار.

وفيه أولاً: أنّ قوله و على الأول يكون وجوب ذلك الشيء أو ندمه في كل جزء من أجزاء ذلك الوقت ثابتاً بذلك الأمر فالتمسك في ثبوت الحكم في الزمان الثاني بالنص لاثبوتته في الزمان الأول حتى يكون استصحاباً.

منظور فيه لأن الموقت قد يتردد وقته بين زمان و ما بعده فيجری الاستصحاب الموضوعی أو الحكمی.

وثانياً: أنّ قوله و على الثاني أيضاً إن قلنا بافاده الأمر للتكرار الخ مورد الايراد حيث قد يكون التكرار مردداً بين وجهين كما إذا علم بانه ليس للتكرار الدائمی لكن العدد المتكرر يكون مردداً بين الزائد و الناقص و لا يندفع هذا الإيراد بأنّ الحكم في التكرار كالأمر الموقت.

بل الصواب في الجواب بأن نقول اذا ثبت وجوب التكرار فالشك في بقاء ذلك الحكم من هذه الجهة مرجعه إلى الشك في مقدار التكرار لتردده بين الزائد و الناقص و لا يجرى فيه الاستصحاب (عند أحد).

لأن كلّ واحد من المكرر إن كان تكليفاً مستقلاً فالشك في الزائد شك في التكليف المستقل و حكمه التّفى بأصالة البراءة لا الاثبات بالاستصحاب.

و إن كان الزائد على تقدير وجوبه جزء من المأمور به بأن يكون الأمر بمجموع العدد المتكرر من حيث انه مركب واحد فمرجه إلى الشك في جزئيه التي المأمور به و عدمها و لايجرى فيه الاستصحاب أيضاً.

لأن ثبوت الوجوب لباقي الأجزاء لا يثبت وجوب هذا الشيء المشكوك في جزئيه بل لابد من الرجوع إلى البراءة أو الاحتياط.

وثالثاً: أن ما ذهب إليه الفاضل التوني غير صحيح اذ لاوجه لتخصيص جريان الاستصحاب مع إطلاق أدلته بالأسباب و الشروط و الموانع و الأحكام التابعه لها دون الأحكام التكليفية الشرعية المستقله لما عرفت من إمكان تصور الشك و الترديد فيها كما لا مجال لتخصيصه بغير الأحكام الوضعيه بمعنى سببيه السبب و شرطيه الشرط و نحوهما بعد فرض كونها مما تناله يد الشارع فتدبر جيداً.

وثانيها: التفصيل الذي ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره من جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية دون الوضعيه لاختصاص الجعل بالأحكام التكليفية دون الوضعيه.

و ذلك لأن الخطاب الوضعي مرجعه إلى الخطاب الشرعي و أن معنى كون الشيء سبباً لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء و معنى قولنا اتلاف الصبي سبب لضمائه أنه يجب عليه غرامه المثل أو القيمة إذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ و العقل و اليسار و غيرها.

و لم يدع أحد ارجاع الحكم الوضعي إلى التكليف المنجز حال استناد الحكم الوضعي إلى الشخص حتى يدفع ذلك بما ذكره بعض من غفل عن مراد النافين من أنه قد يتحقق الحكم الوضعي في مورد غير قابل للحكم التكليفي كالصبي و النائم و شبههما.

و كذا الكلام فى غير السبب من الشرطيه و المانعيه و الجزئيه.

و أمّا الصحه و الفساد فى العبادات بمعنى موافقه الفعل المأتى به للفعل المأمور به أو مخالفته له و من المعلوم أنّ الموافقه و المخالفه ليستا بجعل جاعل.

و أمّا الصحه و الفساد فى المعاملات فهما بمعنى ترتب الأثر عليها و عدمه فمرجع ذلك إلى سببیه هذه المعامله لاثرها و عدم سببیه تلك فإن لو حظت المعامله سببا للحكم التكليفى كالبيع للاباحه فالكلام فيها يعرف مما سبق فى السببیه و أخواتها.

و إن لو حظت سببا لأمر آخر كسببیه البيع للملكيه فهذه الامور بنفسها ليست أحكاما شرعيه.

و حقائقها إمّا امور اعتباريه منتزعه من الأحكام التكليفيه أو امور واقعيه كشف عنها الشارع فيكون أسبابها كنفس المسببات اموراً واقعيه مكشوفاً عنها ببيان الشارع و على التقديرين فلاجعل فى سببیه هذه الأسباب و نحوها.

فتحصّل: أنّ الأحكام التكليفيه مجعوله دون الأحكام الوضعيه مطلقاً بل هى إما امور اعتباريه انتزاعيه عن الأحكام التكليفيه أو امور واقعيه كشف عنها الشارع و عليه فلامجال للاستصحاب فى الأحكام الوضعيه لعدم كونها مجعوله بجعل مستقل وفيه: أولاً: أنّه لاوجه لانكار جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعيه لامكان الجعل التبعى فيها و عدم لزوم كون الجعل استقلالياً لأنّ الجعل التبعى جعل شرعى أيضاً لكونه مجعولاً- بتبع جعل المجعول و هو التكليف فإنّ المولى إذا جعل التكليف بلا قيد كان تكليفه مطلقاً و إذا جعله مقيداً بوجود شىء فى الموضوع كان تكليفه مقيداً و هكذا إذا جعله مقيداً بعدم شىء كان ذلك الشىء مانعاً و هكذا غيرهما مما

تناله يد الشارع إليه و لو بالجعل التبعي و بالجمله لاحاجه في جريان الاستصحاب إلى كون المستصحب مجعولا مستقلا.

وثانياً: أنّ الملكيه و الزوجيه و أمثالهما مجعوله بالاستقلال لأنّ ظاهر الأدله كقوله عليه السّلام الناس مسلطون على أموالهم في التصرفات أنّ جواز التصرف مسبق بالملكيه و من أحكامها لا أنّ الملكيه منتزعه من جواز التصرف فإنّ الحكم بجواز التصرف مستفاد من قوله عليه السّلام مسلطون و الملكيه مستفاده من إضافه الأموال إليهم في قوله عليه السّلام على أموالهم فظاهر الحديث أنّ الملكيه متقدمه على جواز التصرف تقدم الموضوع على الحكم و هكذا الأمر في غير الملكيه كالزوجيه فإنّ جواز الاستمتاع من آثار الزوجيه و متفرعه عليها لا أنّها منتزعه من جواز الاستمتاع له.

وثالثاً: أنّه لا تلازم بين الملكيه و جواز التصرف فإنّ النسبه بينهما هي العموم من وجه إذ قد يكون الشخص مالكا و لا يجوز له التصرف كالسفيه و قد يجوز التصرف له مع عدم كونه مالكا كالمباحات الاصليه فكيف يمكن القول بأنّ الملكيه منتزعه من جواز التصرف.

وثالثها: هو تفصيل صاحب الكفايه و توضيحه أنّ الأحكام الوضعيه على أنحاء ثلاثه الأول مالا يكون مجعولا بالجعل التشريعي أصلاً لاستقلالاً و لا تبعاً للتكليف كالسببيه لما هو سبب تكويني لانشاء التكليف أو الشرطيه أو المانع لما هو مانع و شرط تكويني فإنّها ليست مجعوله لاستقلالاً و لا تبعاً.

و إن كانت مجعوله عرضاً بجعل تكويني إذ السبب مثلاً اذا وجد وجدت السببيه عرضاً باعتبار وجود منشأ انتزاعه إذ ليس في الخارج إلّا وجود السبب فوجود السببيه هي أمر انتزاعي بوجود منشأ انتزاعها و هو وجود ضعيف عرضي كوجود المقبول بوجود القابل بالعرض لا بالذات.

ولا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين للسبب للتكليف و شرطه و مانعه من التكليف المتأخر عنها ذاتا حدوثا في الشرط و السبب أو ارتفاعا في المانع كما أنّ اتصافها بها ليس إلّا لاجل ما عليها من الخصوصية المستدعيه لحدوث التكليف أو ارتفاعه تكويننا للزوم أن يكون في العلة باجزائها ربط خاص به كانت مؤثره في معلولها لا في غيره و لا غيرها فيه و إلّا لزم أن يكون كل شيء مؤثرا في كل شيء و تلك الخصوصية لا تكاد توجد فيها بمجرد انشاء مفاهيم العناوين.

و عليه فلا يتصور في هذا القسم أعنى سبب تكويني أو شرطه أو مانعه السببي و الشرطي و المانع المجعوله.

الثاني: ما لا يتطرق اليه الجعل التشريعي إلّا تبعاً للتكليف كالجزيئيه و الشرطي و المانع و القاطعيه لما هو جزء المكلف به و شرطه و مانعه و قاطعه حيث إنّ اتصاف شيء بجزيئيه المأمور به أو شرطيه أو غيرهما لا يكاد يكون إلّا بالأمر بجمله امور مقيده بأمر وجودي أو عدمي.

و لا يكاد يتصف شيء بذلك أي كونه جزء أو شرطاً للمأمور به إلّا بتبع ملاحظه الأمر بما يشتمل عليه مقيّداً بأمر آخر و ما لم يتعلّق بها الأمر كذلك لما كاد اتصف بالجزيئيه أو الشرطي و إن انشأ الشارع له الجزيئيه أو الشرطي و جعل الماهيه و اجزائها ليس إلّا تصوير ما فيه المصلحه المهمه الموجه للأمر بها.

فتصورها بأجزائها و قيودها لا يوجب اتصاف شيء منها بجزيئيه المأمور به أو شرطه قبل الأمر بها فالجزيئيه للمأمور به أو الشرطي له إنّما ينتزع لجزئه أو شرطه بملاحظه الأمر به بلا حاجه إلى جعلها و بدون الأمر به لا اتصاف بها أصلا و إن اتصف بالجزيئيه أو الشرطي للمتصور أو لدى المصلحه.



الثالث: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بانشائه و تبعاً للتكليف بكونه منشأ لانتزاعه و إن كان الصحيح انتزاعه من انشائه و جعله و كون التكليف من آثاره و أحكامه أى اعتباره استقلالاً من إنشاء المنشىء.

فهذا القسم باعتبار الوقوع يكون مستقلاً و إن أمكن الجعل التبعي فيه.

و هو كالحجيه و القضاوه و الولايه و النيابة و الحريره و الرقيه و الزوجيه و الملكيه إلى غير ذلك.

ضروره صحه انتزاع الملكيه و الزوجيه و العتاق بمجرد العقد أو الايقاع ممن بيده الاختيار من دون ملاحظه التكاليف و الآثار و لو كانت متترعه عنها لما كاد يصح اعتبارها إلّا بملاحظتها.

إذا عرفت اختلاف الوضع فى الجعل فلامجال لاستصحاب دخل ماله الدخل فى التكليف إذا شك فى بقاءه على ما كان عليه من الدخل لعدم كونه حكماً شرعياً و لا يترتب عليه أثر شرعى.

و لاشكال فى جريان الاستصحاب فى الوضع المستقل بالجعل حيث إنه كالتكليف و هكذا لا اشكال فى جريان الاستصحاب فى ما إذا كان المستصحب مجعولاً بالتبع فإن أمر وضعه و رفعه بيد الشارع و لو يتبع منشأ انتزاعه.

و لقد أفاد و أجاد إلّا أن صريح كلامه فى القسم الأول عدم امكان جعل السببيه و الشرطيه لنفس التكليف لا استقلالاً و لا تبعاً و هو لا يخلو عن التأمل و النظر.

لأنّ ما لا يمكن جعله هو ماله الدخل فى التكوين لا ماله الدخل بحسب مقام التشريع مثلاً إذا علق الأمر بالصلاه على دلوك الشمس فإنه تاره يلاحظ الواقع و يقال إنّ الدلوك واقعاً شرط تأثير المصلحه المقتضيه لايجاب الصلاه و اخرى

يلاحظ مقام الجعل و يقال إنّ الانشاء بداعى البعث حيث علق على دلوك الشمس فلا يكون الانشاء المذكور مصداقاً للبعث إلا إذا اقترن حقيقه بدلوك الشمس و هو أمر زائد على كون تأثير الصلاه منوطا بالدلوك.

فالشرطيه و السببيه تكون بحسب مقام الطلب قابله للجعل التبعي أيضاً دون مقام التكوين و دخل الشيء فى التأثير الواقعي.

بقى الكلام فى امكان تعلق الجعل بالسببيه و الشرطيه استقلالاً و عدمه و توضيح ذلك يستدعى رسم مقدمه و هى أن نفس التكاليف التى لا يكاد يشك أحد فى إمكان تعلق الجعل بها مستقلا هل هى الاراده أو الكراهه الموجوده فى نفس المكلف بالكسر أو الاراده أو الكراهه الاعتباريه.

فإن كان المراد من السببيه و الشرطيه هى الإراده أو الكراهه الواقعيه لم يصح تعلق الجعل التشريعي بهما لا استقلالاً و لا تبعاً لأنهما من الأمور الواقعيه التى لاتناله الجعل التشريعي أصلا و إن كان المراد منهما هى الأمور الاعتباريه التى يوجد بالاعتبار و لا يوجد بعدمه و يعبر عنها بالوجوب الاعتبارى و الحرمة الاعتباريه صح تعلق الجعل الاعتبارى بها إذ بعد كون نفس التكليف أمراً اعتباريا لم لا يصح اعتبار أمر آخر سبباً أو شرطاً له فكما أنّ نفس التكليف أمر اعتبارى محض كان سببيه السبب أو الشرطيه أمراً اعتباريا.

ثم لا يذهب عليك أنّ مقتضى ما ذكر فى السببيه و الشرطيه الاعتباريه بالنسبه إلى نفس التكاليف هو إمكان جعل الجزئيه أو الشرطيه بالنسبه إلى المكلف به أيضاً لأنّ مناط إمكان الجعل هو اعتباريه التكاليف و هو موجود فى الجزئيه أو الشرطيه بالنسبه إلى المكلف به.

و عليه فيجوز أن يجعل الجزئيه لشيء بالنسبه إلى المكلف به مستقلا إن لم يذكر في المكلف به كما إذا أمر بمركب خال عن شيء خاص ثم قال إن الشيء الفلاني جزء للمركب المأمور به.

ثم إن هذه المباحث ليس بمهمه بعد الاعتراف بأن الاستصحاب يجرى فيما اذا ترتب عليه اثر شرعى و لو لم يكن موضوع الاستصحاب حكماً او ذا اثر شرعى لكفايه ترتب الأثر عليه بقاء.

و يشهد له جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه مع أنها ليست أحكاما شرعيه و لا من الموضوعات الشرعيه سابقاً إذ لم يترتب عليها أحكام فى الازل و معذلك يجرى فيها الاستصحاب بناء على ما هو الأقوى من كفايه ترتب الأثر الشرعى عليه بقاء فى جريان الاستصحاب.

و عليه فالأحكام الوضعيه التى يترتب عليها الأحكام بقاء صح استصحابها و لو لم تكن مجعوله بنفسها أو بالتبعيه كسائر الموضوعات التكوينييه التى يترتب عليها أحكام شرعيه بقاء كوجود اللحيه لزيد مثلاً.

تبصره: و هى أن الصحه و الفساد بمعنى الموافقه للمأمور به و المخالفه له تكونان أمرين تكوينيين لاربط لهما بالجعل الشرعى و لافرق فيه بين العباديات و المعاملات فالصحه و الفساد فيهما منتزعتان من إنطباق الطبيعه المجعوله على الفرد الخارجى و عدمه و ليستا مجعولتين.

هذا فى الصحه و الفساد الواقعتين و أما الصحه و الفساد الظاهريتان فحيث إن موضوعهما هو الفرد المشكوك فيه فللشارع أن يحكم بترتيب الأثر عليه و أن يحكم بعدمه فلامحاله تكون الصحه و الفساد حينئذٍ مجعولتين من قبل الشارع و لذا

حكم بالصحة الظاهرية في مورد الشك بعد تجاوز المحل أو بعد الفراغ من العمل و حكم بالفساد في موارد اخرى كما في بعض الشكوك العارضة في الركعات.

و لا يخفى أنّ هذا مبني على أنّ الصحة و الفساد بمعنى الموافقه للمأمور به و المخالفه له و لو في المعاملات.

و أمّا إذا كانت الصحة و الفساد فيها بمعنى ترتب الأثر و عدمه فمرجع الصحة و الفساد إلى سببيه هذه المعامله لأثرها و عدم السببه فمن ذهب إلى انتزاعه السببيه لزم عليه أن يقول بعدم مجعوليّه الصحة و الفساد في المعاملات.

و من قال باعتباريه السببيه و ترتب الأثر للمعامله فالصحة و الفساد فيها مجعولتان أيضاً من دون فرق بين الصحة و الفساد الواقعتين و بين الظاهريتين فتحصل أنّ الأحكام الوضعيه الاعتباريه سواء كانت بالنسبه إلى التكاليف الاعتباريه أو بالنسبه إلى المكلف به من السببه و الجزئيه و الشرطيه و المانعيه و القاطعيه كلها مجعوله بالتبع بل يمكن جعل بعضها بالاستقلال كالسببيه بالنسبه إلى التكاليف الاعتباريه و الجزئيه بالنسبه إلى المكلف به و كالقضاوه و الحكومه و الزوجيه و غيرها مما يترتب عليها الأحكام الشرعيه فلا إشكال في جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعيه الاعتباريه سواء كانت مستقله أو بالتبع بل يجرى الاستصحاب فيما إذا ترتب على المستصحب أثر شرعي و لو بقاء للكفايه ذلك في التعبد ببقائه كاستصحاب الاعدام الأزليه كما لا يخفى.

التنبه الرابع: في اعتبار فعليه الشك و اليقين و عدمه:

قال صاحب الكفايه إنّ المعبر في الاستصحاب فعليه الشك و اليقين فلا استصحاب مع الغفله لعدم الشك فعلاً و لو فرض أنّه يشك لو التفت ضروره أنّ

الاستصحاب وظيفه الشاك و لاشك مع الغفله أصلا و يتفرع عليه الحكم بصحة صلاه من أحدث ثم غفل و صلى ثم شك في أنه تطهر قبل الصلاه أو لم يتطهر لجريان قاعده الفراغ بحدوث الشك بعد الصلاه بخلاف من التفت قبل الصلاه و شك ثم غفل و صلى فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك لكونه محدثا قبلها بحكم الاستصحاب مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي فلايشمله قاعده الفراغ لأنه محكوم بالحدث قبل الدخول في الصلاه مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي.

لايقال: استصحاب الحدث في حال الصلاه بعدما التفت بعد الصلاه يقتضى فسادها في الصورة الأولى أيضاً.

فإنه يقال نعم لو لاقاعده الفراغ المقتضيه لصحتها المقدمه على أصاله فساد الصلاه في الصورة الأولى لأن العكس أعنى تقديم الاستصحاب يوجب لزوم لغويه قاعده الفراغ إذ ما من مورد إلّا و فيه يجرى أصاله الفساد من استصحاب عدم وجود الجزء أو الشرط فعلى ما ذهب إليه صاحب الكفايه يحكم بالصحه في الصورة الأولى و بالفساد في الصورة الثانيه.

أورد عليه سيدنا الأستاذ بعدم اعتبار الشك الفعلى في جريان الاستصحاب و كفايه الشك التقديرى و ذلك لأنّ المستفاد من قوله عليه السلام في الصحيحه الأولى لزراره بعد ما سأل عن حكم من حرّك في جنبه شيء «لاحتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين» و كذا من قوله «لا تنتقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر» أنّ الضابط في رفع اليد عن الحاله السابقه تعلق اليقين بخلافها فما لم يحصل هذا اليقين تعبد الشارع ببقاء ما كان و لذا كان الاستصحاب حجه

فيما يظن بخلاف حاله السابقه أيضاً و إذا كان الأمر كذلك كان الاستصحاب حجه حتى في مورد الشك التقديري و عدم الشك الفعلي لعدم تعلق اليقين بالخلاف في مورده أيضاً و عليه فيجربى الاستصحاب في الصورة الأولى أيضاً مع فرض عدم العلم بالخلاف و مقتضى ذلك هو البطلان و الفساد في صورتين لا التفصيل الذي اشار اليه صاحب الكفايه لعدم مجال لقاعده الفراغ في صورتين مع جريان الاستصحاب لاختصاص قاعده الفراغ بما إذا كان الشك حادثا بعد الصلاه و بالجمله ظاهر بعض أدله الاستصحاب أنّ الناقض للحاله السابقه لا يكون إلّا اليقين بخلافها فبذلك يستكشف أنّ الشك المأخوذ في بعض الآخر ليس ملحوظا بذاته بل إنّما هو ملحوظ من جهه كونه مصداقاً لهذا الكلى.

و لقائل أن يقول إنّ حديث «لاتنقض اليقين بالشك لكن تنقضه بيقين آخر» يدل على أمرين أحدهما هو النهى عن نقض اليقين بالشك و ثانيهما هو الأمر بنقض اليقين بيقين آخر و ظاهر الفقره الأولى أنّ النظر إلى اليقين و الشك بذاتهما و مقتضاه أنّ الشك المأخوذ فيه. ملحوظ بذاته فلاوجه لرفع اليد عنه مع تقدمها و ظهورها في ذلك و الفقره الثانيه متفرعه على الفقره الأولى فإنّه بعد عدم جواز نقض اليقين بالشك الأعم من الظن انحصر الأمر في نقض اليقين باليقين و عليه فلاوجه لرفع اليد عن ظهور الصدر في كون الشك ملحوظا بذاته لعدم المنافاه بينهما هذا مضافاً إلى أنّ محل الكلام في صورته الغفله عن الحدث رأسا بحيث لم يكن له الشك و لو بنحو الارتكاز و أمّا صورته وجود الشك الارتكازى فهو خارج عن محل الكلام كما لا يخفى. و عليه فالتفصيل بين الصورة الأولى و الحكم بالصحه و بين الصورة الثانيه و الحكم بالبطلان كما أشار إليه صاحب الكفايه في محله.

نعم هنا اشكال آخر أفاده سيدنا الأستاذ بقوله إنَّ استصحاب الحدث حال الصلاة على فرض جريانه لا يعارض قاعده الفراغ أصلا حتى يقدم أحدهما على الآخر لأنه لا بدّ في كل زمان من لحاظ الأصل الجارى فى هذا الزمان فلا يفيد فى ترتيب الأثر فى زمان جريان الأصل فيما قبله ولاشبهه فى أن زمان جريان قاعده الفراغ هو بعد الفراغ عن العمل فلا ينافيه إلّا الأصل الجارى عنده المخالف فى النتيجة.

و مما يهديك إلى ما ذكر أنّه لاشبهه فى صحه الصلاة التي ورد فيها شاكا فى الطهاره رجاءً مع تيقن الحدث من قبل ثم تيقن بعد الصلاة بأنّه كان متطهرا و شك فى صيرورته بعد محدثا.

و ليس ذلك إلّا لأنّ استصحاب الطهاره بعد الصلاة تقتضى صحتها و لا ينافيه كون المكلف حال الصلاة محدثا بحكم الاستصحاب.

و مثل ذلك أنّه لاشبهه فى بطلان الصلاة التي ورد فيها مع الطهاره المستصحبه إذا تبدّل حاله بعد الصلاة بكونه متيقنا بالحدث قبل شاكا فى ارتفاعها بعد و كيف كان ففى كل زمان يكون المناط هو الاصل الجارى فى هذا الزمان و عليه فالمعارض لقاعده الفراغ إنّما هو استصحاب الحدث بعد الصلاة.

و إذا لافرق فيما لو تيقن بالحدث ثم غفل و صلّى ثم التفت و شك فى كونه محدثا حال الصلاة أو متطهرا بين ما لو قلنا بكفايه الشك التقديرى فى جريان الاستصحاب و بين ما لو لم نقل بها.

ضروره أنّ مقتضى القول الأول ليس إلّا جريان الأصل حال الصلاة كما أنّ مقتضى القول الثانى عدم جريانه و قد عرفت أنّ وجود هذا الأصل و عدمه على حد سواء فيما هو المقصود من ترتيب الأثر بعد الفراغ عن العمل فلا بدّ من رعايه الأصل

الجارى بعد العمل و هو على القولين استصحاب الحدث و يعارضه قاعده الفراغ فلو قدمت هذه القاعده عليه أما لحكومتها عليه أو للزوم اللغويه لو عكس كانت الصلاه (فى الفراغ الأول) صحيحه إلى أن قال.

و مما ذكرنا تعرف حال الفرع الثانى و هو ما اذا التفت المتيقن بالحدث إلى حاله فى اللاحق فشك ثم غفل عن ذلك و صلى فإنه لافرق فيه أيضاً بين القولين المذكورين حيث إن ما اقتضى بطلان الصلاه فيه ليس إلّا استصحاب الحدث الجارى بعد الصلاه لا الجارى حالها حتى يفرق بين مورد جريانه و عدمه.

و الفرق بين هذا الفرع و سابقه أن الشك فى الفرع السابق كان حادثاً بعد الصلاه فلم يكن محذور فى شمول قاعده الفراغ له و هذا بخلاف هذا الفرع فإن الشك فيه ليس حادثاً بحكم العرف فإنه يراه إعاده المعدوم لاجوداً جديداً.

(و فى هذه الصوره يحكم بفساد صلاته لاستصحاب الحدث الجارى بعد الصلاه و عدم جريان قاعده الفراغ لعدم كون الشك حادثاً).

نعم لو شك بعد الصلاه فى أنه تطهر بعد التفاته (و شكه ثم غفل) و صلى أم صلى بدونه جرى فى حقه حكم الشك الحادث فيشملة قاعده الفراغ فتأمل تعرف انتهى و عليه فمقتضى ما ذهب إليه سيدنا الاستاذ هو التفصيل بين الفرع الأول و الحكم بالصحه و بين الفرع الثانى و الحكم بالبطلان فيوافق رأيه مع رأى صاحب الكفايه.

ثم استشكل فى اخير كلامه فى شمول قاعده الفراغ للمقام بأن مقتضى التعليل فيها بأنه حين العمل أذكر هو الغاء احتمال الغفله و المفروض فى المقام هو العلم بالغفله حال الصلاه فمع عدم شمول قاعده الفراغ للمقام يحكم بفساد الصلاه لجريان



استصحاب الحدث بعد الصلاه من دون فرق بين الصورتين إلى أن قال و يدفع هذا الاشكال بان ذلك يصح فيما فرض المكلف بعد صدور الحدث عنه غافلاً إلى أن فرغ من الصلاه و هذا فرض بعيد. اللهم إلا أن يقال ان العبره بحال الشروع و المفروض ان المكلف حال الشروع غافل فيشكل شمول قاعده الفراغ للمقام.

نعم لو كان قوله عليه السلام لأنه حين العمل أذكر هو حكمه الحكم لاعلته فيشمل المقام أيضاً و يصح التفصيل بين الفرع الاول و الحكم بالصحه لتقدم قاعده الفراغ على الاستصحاب و بين الفرع الثانى و الحكم بالفساد لعدم جريان قاعده الفراغ. (1)

التنبيه الخامس: أنه هل يكون الملاك في جريان الاستصحاب مجرد الثبوت في الواقع و إن لم يحرز باليقين بحيث يصح الاستصحاب مع الشك في بقاء شىء على تقدير ثبوته إذا ترتب عليه أثر شرعاً أو عقلاً. بحيث لامدخليه لليقين في ذلك أو يكون لليقين مدخليه في نفسه و لا يكفي مجرد الثبوت في الواقع في جريان الاستصحاب ما لم يحرز الواقع باليقين و قد يقال فيه اشكال من عدم احراز الثبوت فلایقین مع أنه لا بد منه في الاستصحاب بل و لا شك لأن الشك على تقدير الحدوث و هو لم يثبت.

اجيب عنه بأن اعتبار اليقين انما هو لأجل أن التعبد و التنزيل شرعاً إنما هو في البقاء لا في الحدوث فيكفي الشك فيه على تقدير الثبوت فيترتب عليه الأثر فعلاً فيما كان هناك أثر.

و استشكل فيه سيدنا الأستاذ بأن ظاهر أدله الاستصحاب عدم كفايه الشك في بقاء الشىء على تقدير ثبوته و إن لم يحرز.

ص: ٤٥٨

ثم انه يظهر النتيجة في هذا البحث بناء على القول بالاجزاء الأوامر الظاهريه فيمن تيقن بالطهاره فشك و صلى باستصحاب الطهاره ثم انكشف الخلاف و كونه محدثا من قبل فان مقتضى ان يكون الاعتبار بنفس اليقين دون الواقع كان له امر ظاهري و هو على الفرض يقتضى الاجزاء.

ثم لا يذهب عليك أنّ صاحب الكفايه تفرع على المقام ذبّ الأشكال الذي أورد على استصحاب الأحكام التي قامت الأمارات المعبره على مجرد ثبوتها و قد شك في بقائها على تقدير ثبوتها من أنّه لا يقين بالحكم الواقعي و لا يكون هناك حكم آخر فعلى بناء على أنّ التحقيق من أنّ قضيه حجه الأماره ليست إلّا تنجز التكليف في الإصابه و العذر مع المخالفه.

و قال في توجيه الذبّ عنه بأن يقال إنّ الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الطريق حينئذٍ محكوم بالبقاء فتكون الحجه على ثبوته حجه على بقائه تعبداً للملازمه بينه و بين ثبوته واقعاً ثم أورد عليه سيدنا الاستاذ بقوله أقول كلامه يفيد أمرين: أحدهما: انه لو قلنا باعتبار اليقين بنفسه في جريان الاستصحاب أشكال الأمر في استصحاب الأحكام التي قامت الأمارات المعبره على ثبوتها حيث لم يحرز ثبوتها باليقين و فيه عدم انحصار وجه الذبّ عن الاشكال في ذلك بل يمكن أن يذب عنه بما يقال في وجه تقدم الأمارات على مثل قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام.

فإنّ العلم بنفسه مأخوذ في غايات هذه الأحكام الظاهريه و معذلك يقدم عليه الأمارات.

و الوجه فيه أنّ العلم المأخوذ في تلك الأدله أعم من اليقين الوجداني و من الحجه أو أنّ مفاد أدله حجه الأمارات الغاء احتمال الخلاف و تنزيل المكلف منزله

العالم و تقديم الأمارات على أدله تلك الأحكام يكون بالورود على الوجه الأول و بالحكومته على الوجه الثانى.

و هذه الأمور تجرى بعينها فى المقام بأن يقال إن المراد من اليقين المأخوذ فى دليله أعم من اليقين الوجدانى و من الحججه أو بأن يقال إن الحججه بمنزله اليقين بأدله حجيتها.

وثانيهما: أنه لو كان هناك حكم آخر فعلى على طبق مؤدى الطريق كما هو ظاهر الأصحاب أمكن جريان الاستصحاب دون ما إذا لم يكن قضيه حجيتها إلا تنجز التكاليف مع الإصابه و العذر مع المخالفه و فيه أن مراد أكثر من ذهب إلى أن قضيه الأمارات جعل الأحكام على طبقها هو السببيه المحضه فى تلك الأمارات و معناها أن قيام الطريق مثل قول العادل مثلاً أو جب مصلحه فى العمل على وفقه و الجرى على طبقه بحيث كان العمل بقول العادل مثلاً ذا مصلحه ملزمه اوجبت الأخذ بقوله و العمل على وفقه و على هذا لامجال لاستصحاب هذا الحكم أصلاً ضروره قيام المصلحه بالعمل على وفق ما أخبر به العادل و هو لم يخبر إلا بثبوت الحكم لابقائه هذا كله على فرض ان يكون هناك حكم آخر على طبق مؤدى الطريق.

و الذى ينبغى أن يقال فى الذب عن الاشكال هو أن اليقين بمعناه الأعم من اليقين الوجدانى و من الحججه مأخوذ فى أدله اعتبار الاستصحاب و به يرتفع الاشكال المذكور على استصحاب الأحكام التى قامت الأمارات المعتبره على مجرد ثبوتها و قد شك فى بقائها من أنه لا يقين بالحكم الواقعى و الوجه فى الذب هو ما تقدم من ان المراد من اليقين هو الأعم من الوجدانى و من الحججه و هو يكفى فى استصحاب ما قامت عليه الأماره كما لا يخفى.

التنبیه السادس: فی استصحاب الكلّی و هو علی ثلاثه أقسام:

لأنّ الشكّ فی بقاء الكلّی قد یكون من جهة الشكّ فی بقاء الفرد الموجود فی ضمنه الكلّی و اخرى من جهة تردد ذلك الفرد بین ما هو باقٍ جزماً و بین ما هو مرتفع كذلك و ثالثه من جهة الشكّ فی وجود فرد آخر مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد.

القسم الأوّل: من استصحاب الكلّی أنّه لا اشكال فی جریان استصحاب الكلّی و الفرد و ترتيب آثار كل منهما علیه إن كان لكل واحد منهما اثر.

و قد یقال إنّ استصحاب الفرد یغنی عن استصحاب الكلّی الموجود فی ضمنه فیکفی استصحاب الفرد فی ترتيب آثار كل من الفرد و الكلّی بخلاف استصحاب الكلّی فانه لا یغنی عن الفرد و إن كان بقاؤه مستلزماً لبقاء ذلك الفرد فلو كان الفرد ذا أثر شرعی فاللازم هو جریان الاستصحاب فیه مستقلاً و قد یفصل فی ذلك بین أن قلنا بعینه الطبیعی مع الفرد فی الخارج فیصح دعوی أنّ استصحاب الفرد یغنی عن استصحاب الكلّی بخلاف ما إذا لم نقل بذلك لوجود المغایره بینهما بالنظر العرفی و یمکن أن یقال إنّ النزاع فی المقام لا یرتبط بالبحث عن عینه الكلّی مع فردّه و عدمها بل المعیار هو ملاحظه الخصوصیه الّتی اختارها الشارع عند اعتبار موضوع الأثر و عدمها فمع ملاحظه الخصوصیه لا یغنی استصحاب أحدهما عن الآخر و لو قلنا بعینه الفرد مع الكلّی لاختلافهما فی الموضوع الشرعی.

ثمّ أنه لا یخفی علیك أنّه لا فرق فی جریان الاستصحاب فی الكلّی بین أن یكون الكلّی من الكلّیات المتأصله أو من الكلّیات الاعتباریه و منها الأحكام الشرعیه التکلیفیه و الوضعیه أو من الكلّیات الانتزاعیه.

القسم الثاني: من استصحاب الكلى إن شك في الكلى من جهة تردّد الخاصّ الذى كان فى ضمنه بين ما هو باقٍ أو مرتفع قطعاً لا- اشكال فى استصحابه فيترتب عليه كفاه ما يترتب على الكلى عقلاً- ونقلاً- من أحكامه و لوازمه ولا يضر تردّد الخاص بين متيقن الارتفاع و مشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه باستصحاب الكلى المتحقق فى ضمنه مع عدم إخلاله باليقين و الشك فى حدوثه و بقاءه نعم يضرّ التردد بين الفردين باستصحاب أحد الخاصين لإخلاله باليقين الذى هو أحد ركنى الاستصحاب لعدم اليقين بحدوث كل واحد من الخاصين و معه يختل أحد ركنى الاستصحاب و هو اليقين و أما استصحاب العدم فى كل واحد من الفردين و ترتيب آثار عدم كل واحد منهما عليه فلاشكال فيه ما لم يلزم منه مخالفه عمليه و إلّا يتعارض الاصلان و يتساقطان كما لو علم أجمالاً بترتب تكليف وجوبى.

أو تحريمى على الخاصين فإنّه يجب حينئذٍ رعايه هذا التكليف من جهة العلم الاجمالى بوجوده إمّا فى هذا الفرد أو فى ذلك هذا إذا قلنا بجريان الأصول فى أطراف المعلوم بالاجمال و إلّا يشكل جريانه فى المقام مطلقاً سواء لزم منه مخالفه عمليه أولاً و دعوى أنّ الاستصحاب فى الكلى من القسم الثانى و إن كان جارياً فى نفسه لتماميه موضوعه من اليقين و الشك إلّا أنّه محكوم بأصل سببى فإنّ الشك فى بقاء الكلى مسبّب عن الشك فى حدوث الفرد الطويل و الأصل عدمه مثلاً إذا شك فى بقاء الحدث و كان ذلك مسبباً عن الشك فى حدوث الجنابه تجرى أصاله عدم حدوث الجنابه و بانضمام هذا الأصل إلى الوجدان يحكم بارتفاع الحدث فإنّ الحدث الأصغر مرتفع بالوجدان و الحدث الأكبر منفى بالأصل فلامجال لاستصحاب الكلى.

مندفعه بأنّ الشك في بقاء الكلي ليس مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الطويل بل مسبب عن الشك في كون الحادث طويلاً أو قصيراً و ليس له حاله سابقه حتى يكون مورداً للأصل فتجرى فيه أصاله عدم كونه طويلاً فما هو مسبوق بالعدم و هو حدوث الفرد الطويل ليس الشك في بقاء الكلي مسبباً عنه و ما يكون الشك فيه مسبباً عنه و هو كون الحادث طويلاً ليس مسبوقاً بالعدم حتى يكون مورداً للأصل.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ هذا الجواب مبني على عدم جريان الأصل في العدم الأزلي و أمّا إذا قلنا بجريانه كما هو الحق فلا مانع من جريان أصاله عدم كون الحادث طويلاً و يمكن الجواب عنه بأنه مبني على سببيه عدم كون الحادث طويلاً بالنسبه الى عدم الكلي مع أنّه محل نظر و هو أنّ التسبب إنّما هو في طرف الوجود لا العدم لأن عدم الكلي ليس مسبباً عن عدم هذا الفرد بل هو مسبب عن عدم وجود فرد ما الذي لا يحصل إلّا بعدم تحقق جميع أفراد الكلي و عليه فمع جريان استصحاب عدم كون الحادث طويلاً- يجرى استصحاب الكلي الجامع أيضاً لعدم السببيه بينهما فلا وجه للمنع عن استصحاب الجامع بمجرد استصحاب عدم كون الحادث طويلاً و لا فرق في ذلك بين جريان الأصل في العدم الأزلي و عدم جريانه هذا مضافاً إلى إمكان دعوى التعارض في ناحيه السبب لان وجود كل من الفردين بخصوصيه مشكوك فيه و مسبوق بالعدم فأصاله عدم الحدوث يجرى في كليهما و مجرد العلم بحدوث الكلي لا يوجب خروج شيء من الفردين عن عموم دليل الاستصحاب بعد أن كان المفروض فيهما اليقين بعدم وجوبهما قبلاً- و الشك في حدوث كل منهما فالأصلان في ناحيه السبب متعارضان و يسقطان بالتعارض فتصل النوبه لامحاله إلى الأصل المحكوم أعني استصحاب بقاء الكلي.

و أيضاً أنّ عدم بقاء الكلى ليس من الآثار الشرعيه لعدم حدوث الفرد الطويل بل من لوازمه العقليه فلاحكومه لأصاله عدم حدوث الفرد الطويل على استصحاب الكلى و من المعلوم أنّ مجرد السببيه لا تكفى فى حكومه الأصل السببى على الأصل السببى بل الميزان فى الحكومه أن يكون ثبوت المشكوك أو انتفاؤه من الآثار الشرعيه للأصل السببى ليكون الأصل السببى رافعا للشك السببى بالتعبد الشرعى فلايجرى الأصل فيه لانتفاء موضوعه و هو الشك بالتعبد الشرعى.

فتحصل مما ذكر أنّه يجرى الاستصحاب فى القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى فيما إذا لم يكن اصل سببى أو لم تكن السببيه الشرعيه و قد عرفت عدم وجودهما و عليه فلامانع من جريان استصحاب الكلى أو الجامع.

بقى هنا امور

أحدها: أنّه قد يقال إنّ استصحاب كلى النجاسه مثلاً- غير جار فى القسم الثانى من أقسام الاستصحاب الكلى حيث إنّ أدلتها ناظره إلى الموجودات الخاصه لا- الكلى بما هو كلى و حيث إنّ الوجود فى ضمن الفرد القصير غيره فى ضمن الفرد الطويل فلامحاله يختل أركان الاستصحاب من جهه أنّ كل وجود بالخصوص مسبق بالعدم فيجرى استصحاب عدمه و الوجود المردد نظير الفرد المردد فى الاستحاله و يمكن أن يقال نعم إنّ الكلى بما هو كلى مع قطع النظر عن الوجود لا أثر له و أمّا إذا لو حظ مع أصل الوجود من دون خصوصيات الوجود فلاوجه للقول بعدم ترتب الأثر عليه لأن الآثار المشتركه مترتبه على أصل الوجود لخصوصيات الوجود و هو يكفى لجريان استصحاب الكلى فى القسم الثانى هذا مضافاً الى أنّه يمكن استصحاب الفرد المردد للعلم بفرد ما و الشك فى ارتفاعه فيترتب عليه الأثر

ص: ٤٤٤

المشترك و دعوى عدم الوجود المردد مندفعه بان المستحيل هو الوجود المردد فى الخارج لا العلم بالعنوان المردد كما قرر فى محله.

وثانيها: أنه قد يقال إنَّ الشك فى بقاء القسم الثانى من الكلى يكون دائماً من الشك فى المقتضى إذ الشك يكون فى اقتضاء أحد الطرفين فمن منع من جريان الاستصحاب فى الشك فى المقتضى ليس له أن يجرى الاستصحاب فى الكلى و العجب من الشيخ الأعظم قدس سره حيث إنه ذهب إلى جريان الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى مع أنه لم يقل بجريان الاستصحاب فى الشك فى المقتضى و يمكن أن يقال إنَّ الشك فى الرفع يتصور فى القسم الثانى من الكلى أيضاً كما إذا كان اقتضاء الطرفين معلوماً كما إذا علم بوجود الحدث و تردد بين الأصغر و الأ-كبر و من المعلوم أنّ كل واحد منهما يقتضى البقاء لولا الرفع فإذا توضحاً شك فى أنه يرفع الحدث المعلوم أم لا فإن كان الحدث هو الأصغر فارتفع بالوضوء و إن كان هو الأكبر لم يرتفع ففى هذا الفرض لا يكون الشك فى المقتضى لمعلومية الاقتضاء فى كل واحد منهما.

ثالثها: أنّ جريان الاستصحاب فى الكلى إنّما هو فيما إذا لم يكن أصل يعين به حال الفرد و إلّا فلامجال لجريان استصحاب الكلى كما إذا كان أحد محدثا بالحدث الأصغر ثم خرج عنه رطوبه مردّده بين البول و المنى ثمّ توضحاً و شك فى بقاء الحدث فمقتضى استصحاب الكلى و إن كان بقاء الحدث إلّا أنّ الحدث الأصغر كان متيقنا و بعد خروج الرطوبه. المرّدده يشك فى تبدل الأصغر بالأكبر فمقتضى الاستصحاب هو بقاء الأصغر و عدم تبدله بالأكبر فلا يجرى معه الاستصحاب فى الكلى لتعين الفرد بالتعبّد الشرعى فيكفى فيه الوضوء فقط.



نعم من كان متطهراً ثم خرجت عنه الرطوبة المرذده لا يجوز له الاكتفاء بالوضوء فقط بل يجب عليه الجمع بين الوضوء والغسل.

### شبهه عبائيه

رابعها: فى أنه قد یرد هنا شبهه موسومه بالشبهه العبائيه و حاصلها أنه لو علمنا أجمالاً بنجاسه أحد طرفى العبء ثم غسلنا أحد طرفیه فلا إشكال فى أنه لا یحکم بنجاسه الملاقی للطرف المغسول للعلم بطهارته بعد غسله و هكذا لا یحکم بنجاسه الملاقی للطرف الآخر بناء على عدم نجاسه الملاقی لأحد أطراف الشبهه المحصوره.

ثم لو لاقى شىء مع طرفیه فلا بد من الحكم بعدم نجاسته أيضاً لأنه لاقى طاهراً يقيناً و أحد طرفى الشبهه و من المعلوم ان ملاقاه شىء منهما لا توجب النجاسه مع أن مقتضى استصحاب الكلى هو الحكم بنجاسه الملاقی للطرفین فلا بد من رفع اليد عن جریان استصحاب الكلى أو القول بنجاسه الملاقی لأحد أطراف الشبهه المحصوره لعدم امکان الجمع بینهما فى المقام و هذه الشبهه ناشئه من جریان استصحاب الكلى فى القسم الثانى.

و اجیب عنها بأنه لا یرجى استصحاب الكلى فى مورد الشبهه المذكوره لعدم ترتب الأثر على الكلى المعزى عن الوجود و مع عدم جریانیه فلا یلزم المحذور و هو لزوم القول بنجاسه الملاقی لأحد الأطراف من الشبهه المحصوره أو لزوم الحكم بنجاسه الملاقی للطرفین مع أنه لاقى الطاهر یقینى و المشكوك النجاسه و لیس ملاقاه کل واحد منهما موجباً للنجاسه.

و یمکن أن یقال لا وجه للاشكال فى جریان استصحاب الكلى فیما إذا ترتب علیه أثر من الآثار الشرعیه كالأثار المشترکه لكفایه لحاظ أصل الوجود فیہ و عدم

الحاجه إلى لحاظ الوجود الخاصّ و في مثل المقام لامدخليه لخصوصيات الأطراف لأنّ وجود النجاسه و صرفها مؤثر و استصحاب صرف الوجود اركانه تامّه و صرف الوجود ليس إلّا و وجود النجاسه في البين فالاستصحاب جار في القسم الثاني من أقسام الاستصحاب في الكلى.

هذا مضافاً إلى أنّه لا مانع من استصحاب الفرد المرّد بعد كون التردد في العنوان لا المعنون و المحال هو الوجود المرّد في الخارج لا- العنوان المررد نعم يمكن أن يقال كما أفاد بعض الأكابر إنّ أدلّه الاستصحاب منصرفه عن مثل هذا الاستصحاب الذى يكون لازمه هو الالتزام بنجاسه الملاقى لبعض أطراف الشبهه المحصوره أو الالتزام بنجاسه الملاقى للطرفين مع انه لا يلاقى إلّا الطاهر اليقيني و المشكوك النجاسه.

و مع الانصراف فلايجرى استصحاب الكلى و مع عدم جريانه في مثل المقام لايرد محذور إذ نحكم بطهاره الملاقى للطرفين لو لاقى معهما كما نحكم بطهاره الملاقى للطرف المشكوك النجاسه و عدم شمول أدلّه الاستصحاب لمثل المقام لايمنع من اعتباره في ساير المقامات كما لا يخفى.

القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى قد اختلفت الآراء فيه على الثلاثه عدم جريان الاستصحاب مطلقاً و جريان الاستصحاب في الجملة و جريانه مطلقاً و الأخير هو المختار.

و الوجه في الأول أنّ وجود الطبيعى و إن كان بوجود فرده إلّا أنّ وجوده في ضمن المتعدد من أفراده ليس من نحو وجود واحد له بل متعدد حسب تعددها فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها لقطع بارتفاع وجوده و إن شكك في وجود فرد آخر مقارنة لوجود ذلك الفرد أو لارتفاعه.

فما هو متيقن ارتفاع قطعاً و غيره مشكوك الحدوث مطلقاً سواء كان الشك في وجوده مقارنة لوجود المتيقن أو مقارنة لارتفاعه.

و عليه فلايجرى الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام الكلى مطلقاً إلا إذا كان الفرد المحتمل المتبدل اليه بقاء ذلك المتيقن عرفاً كما في تبدل العرض الشديد إلى أضعف منه فيجى فيه استصحاب الفرد و الكلى كليهما لأنه من قبيل القسم الأول من أقسام استصحاب الكلى و يكون خارجاً عن محل الكلام.

يمكن أن يقال: إنَّ المعتر هو الوحده العرفيه بين القضيه المتيقنه و المشكوكه فمع صدق الوحده العرفيه يجرى الاستصحاب في الجامع من دون فرق بين احتمال وجود فرد مقارنة للفرد المقطوع بحدوثه و بين احتمال حدوث فرد آخر مقارنة لارتفاع الفرد المقطوع بحدوثه فلايصح الاستدلال على عدم جريان الاستصحاب فيه مطلقاً بمغايره وجود الكلى في كل فرد مع وجوده في غيره لأنَّ المغايره عقلي لاعرفي ففي كل مورد يتوجه ذهن العرف إلى الخصوصيات الشخصيه فلاوحده و لايجرى الاستصحاب بخلاف الموارد التي لايتوجه الذهن إلى الخصوصيات بل يتوجه إلى القدر الجامع كالإنسان فيجى فيها الاستصحاب من دون فرق بين احتمال مقارنة الفرد الآخر مع وجود الفرد المعلوم و بين احتمال مقارنة مع ارتفاع الفرد المعلوم لعدم صدق انقراض الإنسان في الصورتين فما لم يعلم بعدم جميع أفراد الطبيعه أمكن جريان الاستصحاب في الجامع.

فانقدح مما ذكر قوّه القول بجريان الاستصحاب في الجامع مطلقاً خلافاً لمن ذهب الى عدم جريانه مطلقاً او في الجملة.

هذا كله بالنسبه إلى مقام الثبوت و أمّا مقام الاثبات فهو تابع لمفاد الأدلّه فإنّ جريان استصحاب الواحد النوعى يتوقف على كونه موضوعاً للحكم الشرعى فإن ترتّب عليه أثر شرعى فيجرى الاستصحاب فيه و إلّا فلا.

و يظهر مما ذكر جريان الاستصحاب فى الطلب الكلى فيما إذا كان النظر إلى نفس الطلب لخصوصيه الوجوب أو الاستحباب لأنّ الموضوع للأثر على الفرض هو الكلى الجامع و هو معلوم الحدوث و مشكوك البقاء بخلاف ما إذا كان النظر إلى خصوصيات الطلب كالوجوب أو الاستحباب فإن مع ارتفاع الوجوب لامجال للاستصحاب لعدم الوحده بين الوجوب و الاستحباب عرفاً.

و التفصيل بين ما إذا احتمل وجود فرد مقارن للفرد المقطوع بحدوثه و بين ما إذا احتمل حدوثه مقارناً لارتفاعه بجريان الاستصحاب فى الأول و عدمه فى الثانى من جهة أنّ مناط صدق الواحد النوعى على أفرادهِ تقرّر حصه من الواحد النوعى فى مرتبه ذات الفرد فاذا قطع بوجود فرد فكما يقطع بوجود حصه متعينه و هى الماهيه الشخصيه فكذلك يقطع بوجود ذات الحصه و بوجود ذلك الواحد النوعى الصادق على الفرد فالقطع بالفرد و إن كان عله للقطع بالوجود المضاف إلى ذلك الواحد النوعى إلّا أنّ زوال القطع بالتعين و القطع بارتفاعه لا يوجب القطع بزوال الوجود المضاف إلى الواحد النوعى لاحتمال بقائه بالفرد المحتمل حدوثاً مقارناً لحدوث ذلك الفرد بخلاف احتمال حدوثه مقارناً لارتفاع الفرد المقطوع به فإنّ الوجود المضاف إلى الواحد النوعى فى الزمان السابق قد قطع بارتفاعه و إنّما المحتمل حدوث وجود آخر مضاف إلى الواحد النوعى.

مندفع بان جريان الاستصحاب لا يتوقف على الوحده العقليه بل الميزان وحده القضيهِ المتيقنه و المشكوكه فيها عرفاً.

فإذا شك في بقاء نوع الإنسان إلى ألف سنه يكون الشك في البقاء عرفاً مع تبادل الأفراد لكن العرف يرى بقاء نوع الإنسان و إن تبادلت الأفراد و قد يكون الجنس بالنبسبه إلى أفراد الأنواع كذلك و قد لايساعد العرف كافراد الإنسان و الحمار بالنسبه إلى الحيوان فإن العرف لا يرى الإنسان من جنس الحيوان و قد لايساعد في أفراد الأجناس البعيده و قد يساعد و بالجمله الميزان وحده القضيهِ المتيقنه و المشكوك فيها عرفاً من دون تفصيل و لاضابط لذلك.

و دعوى أنّ الفرق بين القسم الثاني و الثالث أنّ في الثالث لا يحتمل بقاء عين ما كان دون الثاني لاحتمال بقاء عين ما كان موجوداً مندفعه بأنه خلط بين احتمال بقاء ما هو المتيقن بما أنه متيقن الذي هو معتبر في الاستصحاب و بين احتمال بقاء الحيوان المحتمل الحدوث ففي الآن الثاني و إن احتمل بقاء حادث لكن هو احتمال بقاء ما هو محتمل الحدوث لامعلومه.

فتحصل أنه لا اشكال ثبوتاً في جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي مطلقاً.

لا يقال: إنّ مقتضى جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي أنه إذا قام أحد من النوم و احتمل جنابته في حال النوم لم يجز له المدخول في الصلاه مع الوضوء بناء على جريان الاستصحاب في الصوره الاولى من القسم الثالث من استصحاب الكلّي إذ يجرى استصحاب الحدث بعد الوضوء لإحتمال اقتران الحدث الأصغر مع الجنابه و هي لا ترتفع بالوضوء مع أنّ كفايه الوضوء في

مثله من الواضحات و هذا يكفى للشهادة على عدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من استصحاب الكلى.

لأننا نقول: نمنع عن ذلك و الوجه فيه أنه يجرى فيه استصحاب عدم الجنابه و معه ينقح موضوع دليل الوضوء و هو كل محدث لا يكون جنباً فكونه محدثاً بالحدث الأصغر و هو النوم معلوم بالوجدان و كونه غير جنب محرز بالتعبد الشرعى و هو استصحاب عدم الجنابه و حينئذ يدخل تحت آيه الوضوء (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) الآيه و يكون الوضوء رافعا لحدثه و لاحاجه إلى غسل الجنابه.

القسم الرابع من أقسام استصحاب الكلى و هو على ما أفاده السيد المحقق الخوئى قدس سره أنه إذا علمنا بوجود فرد معين و علمنا بارتفاع هذا الفرد ولكن علمنا بوجود فرد معين بعنوان يحتمل انطباقه على الفرد الذى علمنا ارتفاعه و يحتمل انطباقه على فرد آخر فلو كان العنوان المذكور منطبقاً على الفرد المرتفع فقد ارتفع الكلى و إن كان منطبقاً على غيره فالكلى باقٍ و مثاله ما إذا علمنا بوجود زيد فى الدار و علمنا بوجود متكلم فيها ثم علمنا بخروج زيد عنها ولكن احتملنا بقاء الإنسان فيها لاحتمال أن يكون عنوان المتكلم منطبقاً على فرد آخر.

و يمكن أن يقال إنَّ القسم الرابع يرجع إلى القسم الثانى أو الثالث لأنَّ الشك فيه يرجع إلى الشك فى بقاء الكلى مع احتمال بقاء فردة فإنَّ التكلم إن كان قيماً للموضوع فلا يخرج استصحاب بقاء المتكلم فى الدار بعد القطع بخروج زيد من استصحاب الكلى فى القسم الثانى نظير الاستصحاب فى بقاء الحيوان عند تردد فردة بين البقر و الفيل.

و إن لم يكن التكلم قيماً بل هو معرف لوجود الانسان فى الدار الموضوع للحكم فالعلم بوجود زيد فى الدار و ارتفاعه يجعل الاستصحاب كون إنسان فى الدار من الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى.

و دعوى الفرق بين القسم الرابع و غيره من القسم الثانى و الثالث بأن يكون الفرد فى القسم الثانى مردداً بين متيقن الارتفاع و متيقن البقاء أو محتمله بخلاف الفرد فى القسم الرابع فإنه ليس فيه الفرد مردداً بين فردين بل الفرد معين غايه الامر أنه يحتمل انطباق عنوان آخر عليه.

و بأن ليس فى القسم الثالث علما بل علم واحد متعلق بوجود فرد معين غايه الأمر نحتمل تقارن فرد آخر مع حدوثه أو مع ارتفاعه بخلاف القسم الرابع فإنّ المفروض فيه علما علم بوجود فرد معين و علم بوجود ما يحتمل انطباقه على هذا الفرد و على غيره.

مندفعه بأنّ الفروق المذكوره ليست بفارقه بعد ما عرفت من رجوع القسم الرابع إلى القسم الثانى أو الثالث لأنّ الشك فيه يرجع إلى الشك فى بقاء الكلى مع احتمال بقاء فرد.

التنبيه السابع: فى استصحاب التدريجات و المراد بالتدريجات هو ما لا يكون جميع أجزائه مجتمعاً فى الوجود فى زمان واحد بل يوجد جزء و ينعدم و يوجد جزء آخر بخلاف المركبات القاره فإى أجزائها مجتمعاً فى الوجود فى زمان واحد و لا كلام فى جريان الاستصحاب فى المركبات القاره لشمول ما دلّ على النهى عن نقض اليقين بالشك لها كما يشمل البسائط من دون فرق.

و إنّما الكلام فى استصحاب التدريجات و المقصود من استصحابها هو أن يكون وجودها متيقناً فى حين فيشك فى انقطاعه بعده فيستصحب و لا فرق فيه بين أن يكون المركب التدريجى الغير القار زماناً كما إذا استصحب بقاء الليل و النهار أو زمانياً كاستصحاب بقاء القراءه و نحوها من الزمانيات أو مقيدا بالزمان المنصرم الغير

القار كتنقيد الصوم بكونه فى اليوم او الصلاه بكونه فى وقت خاص و كيف كان فالبحت عنه يقع فى مقامات:

المقام الأول: فى جريان الاستصحاب فى نفس الزمان و قد استشكل فيه بأن قوام الاستصحاب بالشك فى البقاء و لامجال له فى الزمان فإن الجزء السابق المتيقن قد انعدم و الجزء اللاحق حادث مشكوك و مسبوق بالعدم.

و يمكن الجواب عنه بأن الزمان موجود واحد مستمر متقوم بالانصرام و السيلا و لذا يعبر عنه بغير القار و عليه فلامانع من جريان الاستصحاب فيه لو حده القضية المتيقنه و المشكوكه بالدقه العقلية فضلا من الدقه العرفيه فإذا شككنا فى بقاء النهار يجرى استصحاب وجوده بلا اشكال.

ففى هذه الصوره يكون النهار إسما لزمان كون قرص الشمس فوق الافق فيوجد عند طلوعها و يبقى إلى غروبها فالزمان المذكور أمر يتحقق عرفاً و عقلاً بحدوثه و يستمر و الاستصحاب فيه يكون من الاستصحاب فى بقاء الشئ لاحتمال بقاء كونه بين المبدأين حتى بنظر العقل فضلا عن العرف.

بل يجرى الاستصحاب فيه و إن قلنا بأن الزمان مركب من الآتات الصغيره المتصرمه نظير ما ذكره بعض فى الأجسام من تركيبها من الأجرام الصغيره غير القابله للتجزئه فإن فى هذه الصوره أيضاً لامانع من جريان الاستصحاب فيه لو حده القضية المتيقنه و المشكوكه بنظر العرف و الوحده العرفيه هى المدار فى جريان الاستصحاب و إن كان القول بعدم قابليه الأجسام للتجزئه باطلا فى نفسه إلا أن الالتزام به لا يمنع من جريان الاستصحاب فى الزمان على هذا القول أيضاً.

بل قال بعض لو تحقق العدم بين أجزاء بعض المركبات بحيث لا يكون مخللاً للاتصال الموجب للوحده عرفاً يحكم ببقائه ما لم تنته أجزاءه فإذا وقع الكسوف



بحيث ينعدم جزء من النهار لا- يوجب ذلك التخلل كون ما قبله مع ما بعده شيئين من النهارين و مع الوحده العرفيه يجرى الاستصحاب فى ناحيه بقاء النهار و لافرق فى ذلك بين أن نقول بالأجزاء التى لايتجزى و بين أن لم نقل بذلك.

لايقال: إذا كان الأثر الشرعى مترتبا على كون هذ الوقت نهارا لايجرى الاستصحاب لأنه أصل مثبت.

لأننا نقول: بعد اتصال الزمان و عينيه الموجود مع ما مضى جرى الاستصحاب لان هذا الزمان كان نهارا قبلنا و نشك فى زوال هذا العنوان عنه فيحكم الاستصحاب ببقائه على ما كان فينطبق عليه حكم وجوب الصيام فتحصل أن الاستصحاب فى الزمان جار على أى حال بعد ما عرفت من حكم العرف بوحدته القضييه المتيقنه و المشكوكه من جهه الاتصال العرفى بين اجزائه.

المقام الثانى: فى استصحاب الزمانى و هو على قسمين لأين الأمر التدريجى إمّا أن يكون مثل الزمان بحيث يكون تقومه بالانصرام و الانقضاء كالحركه و التكلم و نحوهما و إمّا أن يكون بنفسه غير منصرم و له ثبات فى نفسه ولكنه من حيث تقيده بالزمان يكون غير قار كالقيام الى الظهر او الجلوس الى المغرب.

أمّا القسم الأول من الزمانى فقد ظهر الكلام فيه مما ذكرنا فى استصحاب الزمان لأنه إن قلنا بكون الحركه المتصله أمراً واحداً و إن الاتصال مساوق الوحده فلاشكال فى جريان الاستصحاب فيها حتى بناء على اعتبار وحده الموضوع بالدقه العقليه.

و إن قلنا بكون الحركه مركبه من الحركات اليسيره الكثيره بحيث يكون كل جزء من الحركه موجوداً منحاذاً عن الجزء الآخر فلاينبغى الاشكال فى جريان

الاستصحاب فيها أيضاً لكون الموضوع واحداً بنظر العرف و إن كان متعددًا بالدقه العقليه بل تخلل العدم لا يمنع من جريان الاستصحاب في مثل الحركة إذا كان يسيراً لأنّ المناط في الاستصحاب هو الواحد العرفيه و لا يضّر السكون القليل بوحده الحركة عرفاً.

ثمّ لا فرق فيما ذكر بين المركب الحقيقي و المركب الاعتباري كالصلاه كما لا يخفى و أمّا القسم الثاني من الزماني و هو الذي له ثبات في نفسه ولكنه حيث قيّد بالزمان في لسان الدليل يكون غير قار كالامساك المقيد بالنهار و الشك فيه إمّا يكون من جهة الشبهه الموضوعيه و إمّا يكون من جهة الشبهه الحكميه.

أمّا الصوره الأولى من الشبهه الموضوعيه فتارة يكون الفعل فيه مقيداً بعدم مجيء زمان كما إذا كان الامساك مقيداً بعدم غروب الشمس فلاشكال في استصحاب عدم غروب الشمس و يحكم بوجود الامساك كما أنّه باستصحاب عدم طلوع الفجر يحكم بجواز الأكل و الشرب لتلقيح الموضوع بالاستصحاب.

و اخرى يكون الفعل مقيداً في لسان الدليل بوجود الزمان كما إذا كان الامساك مقيداً بالنهار و جواز الأكل و الشرب مقيداً بالليل فيجرى فيه استصحاب نفس الزمان بالتقريب المذكور في استصحاب الزمان و يتقيد الفعل به بعد بقاء الزمان تعدياً كما لا يخفى و أمّا الصوره الثانيه و هي الشبهه الحكميه قد يكون الشك فيها لشبهه مفهوميه كما إذا شككنا في أنّ الغروب الذي جعل غايه لوجوب الامساك هل هو عباره عن استتار القرص أو عباره عن ذهاب الحمره المشرقيه عن قمه الرأس و قد يكون الشك فيه لتعارض الأدله كما في آخر وقت العشاءين لتردده بين انتصاف الليل أو طلوع الفجر.

و كيف كان سواء كانت الشبهه مفهوميه او من جهه تعارض الأدله فقد ذهب الشيخ و من تبعه إلى أنّ الزمان إذا أخذ قيذا للفعل و كانت الشبهه حكميه فلايجرى الاستصحاب فيه و إذا أخذ ظرفا فلامانع من جريان الاستصحاب فيه و استشكل فيه بأنّ الاهمال فى مقام الثبوت غير معقول فالأمر بالشىء إمّا يكون مطلقاً و إمّا أن يكون مقيدا بزمان خاص و لاواسطه.

و معنى كونه مقيدا بذلك الزمان الخاص عدم وجوبه بعده فأخذ الزمان ظرفا للمأمور به بحيث لاينتفى المأمور به بانتفائه مما لايرجع إلى معنى معقول فإنّ الزمان بنفسه ظرف لا يحتاج إلى الجعل التشريعى فإذا أخذ زمان خاص فى المأمور به فلامحاله يكون قيذا له فلامعنى للفرق بين كون الزمان قيذا أو ظرفا فإنّ أخذه ظرفا ليس إلّا عباره اخرى عن كونه قيذا فإذا شككنا فى بقاء هذا الزمان و ارتفاعه من جهه الشبهه المفهوميه أو لتعارض الأدله لايمكن جريان الاستصحاب لا الاستصحاب الحكمى و لا الموضوعى أمّا الحكمى فلكونه مشروطا باحراز بقاء الموضوع و هو مشكوك فيه على الفرض فإنّ الوجوب تعلق بالامساک الواقع فى النهار فمع الشك فى بقاء النهار يشك فى بقاء الموضوع فلايمكن استصحاب الحكم مع الشك فى بقاء موضوعه و لاوحده بين القضيّه المتيقنه و المشكوكه إذ الموضوع فى المتيقنه هو الامساک فى النهار و موضوع القضيّه المشكوكه هو الامساک فى جزء من الزمان يشك فى كونه من النهار و التمسك بقوله لاتنقض اليقين بالشك لاثبات وجوب الامساک فيه تمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه.

و أمّا الاستصحاب الموضوعى بمعنى الحكم ببقاء النهار فلأنه ليس لنا يقين و شك تعلقا بشىء واحد حتى يجرى فيه الاستصحاب بل لنا يقينان يقين باستتار

القرص و يقين بعدم ذهاب الحمرة المشرقيه فأى موضوع يشك فى بقاءه بعد العلم بحدوثه حتى يجرى فيه الاستصحاب فإذا لاشك لنا إلاً فى مفهوم اللفظ و لامعنى لجريان الاستصحاب فيه.

و يمكن أن يدفع الاشكال المذكور أولاً- بأن القول بعدم الفرق بين كون الزمان قيذا أو ظرفاً منظور فيه للخلط بين الموضوع الدليلى و الموضوع الاستصحابى إذ الموضوع فى الدليل و إن كان مأخوذاً مع الزمان ولكن ليس كل مأخوذ فيه بحسب الدليل قيذا للموضوع بحسب العرف و لذا إذا شككنا فى بقاء الحكم بعد مضى ظرف الزمان أمكن ان نقول إنّ الجلوس مثلاً- كان واجبا قبل انقضاء هذا الزمان و الآن يكون كذلك بحكم العرف فإنّ الموضوع فى القضية هو الجلوس و هو متحد مع الموضوع فى القضية المتيقنه عرفاً و إن لم يكن كذلك بحسب الموضوع الدليلى فيجرى فيه استصحاب وجوب الجلوس و ثانياً بأننا لانسلم أنّ أخذ الزمان ليس إلاً عباره عن كونه قيذا لأنّ ذكر الزمان فى الواجب بنحو الظرفيه دون القيديه أمر شايع كقول المولى لعبده إذا ذهبت يوماً إلى منزل صديقى فقل له أعطنى الكتاب الفلانى أنا أحتاج إليه و من المعلوم ان اليوم فيه مأخوذ بنحو الظرفيه لا القيديه بحيث لو لم يذهب إليه فى اليوم لم يسقط لوجوب و عليه فدعوى الكليه المذكوره ممنوعه لعدم دخاله الزمان المأخوذ فيه فى المثال المذكور و أشباهه.

فتحصّل: أنّ الاستصحاب جار فى نفس الزمان سواء كان الزمان كالنهار إسما لزمان كون قرص الشمس فوق الأفق فيوجد عند الطلوع و يبقى إلى الغروب أو كان الزمان مركبا من الآنات الصغيره كالأجسام المركبه من الأجرام الصغيره لوحده القضية المتيقنه و القضية المشكوكه عرفاً و عقلاً فى الأول و عرفاً فى الثانى بل

يجرى الاستصحاب مع تحقق العدم بين بعض أجزاء بعض المركبات و لا يكون مخلًا كاستصحاب النهار مع وقوع الكسوف فيه.

و هكذا يجرى الاستصحاب فى الزمانى كالحركه و التكلم مما يكون تقومه بالانصرام و الانتضاء كما يجرى فى الزمان و إذا كان الزمانى له ثبات فى نفسه ولكن حيث تقيد بالزمان فى لسان الدليل يعدّ غير قارّ كالامساک المقيد بالنهار و الشك فيه إمّا من جهه الشبهه الموضوعيه و إمّا من جهه الشبهه الحكيمه.

فان كان الأول أى الشبهه الموضوعيه فتاره يكون الفعل فيه مقيداً بعدم مجيئء زمان كما إذا كان الامساک مقيدا بعدم غروب الشمس فلاشكال فى استصحاب عدم غروب الشمس و يحكم بوجود الامساک و تاره يكون الفعل مقيدا فى لسان الدليل. بوجود الزمان كما إذا كان الامساک مقيدا بالنهار فيجرى فيه استصحاب نفس الزمان و يتقيد الفعل به بعد التعبد ببقاء الزمان.

و إن كان الثانى أى الشبهه الحكيمه فقد يكون الشك فيه لشبهه مفهوميه كما إذا شككنا فى أنّ الغروب الذى جعل غايه لوجوب الامساک عباره عن استتار القرص أو عباره عن ذهاب الحمرة المشرقيه عن قمه الرأس و قد يكون الشك فيه من جهه تعارض الأدله كما فى آخر وقت العشائين لتردده بين انتصاف الليل أو طلوع الفجر.

فصل الشيخ فى هذه الصوره بين ما إذا اخذ قيدا للفعل و كانت الشبهه حكميه فلا يجرى فيه الاستصحاب و بين ما أخذ ظرفا فلان مانع من جريان الاستصحاب فيه و هو الأقوى.

و دعوى أنّ الاهمال فى مقام الثبوت غير معقول فالأمر بالشئ إمّا أن يكون مطلقاً و إمّا أن يكون مقيدا بزمان خاص و لا واسطه و معنى كونه مقيدا بذلك

الزمان الخاص عدم وجوبه بعده فأخذ الزمان ظرفاً للمأمور به بحيث لا ينتفى المأمور به بانتفائه مما لا يرجع إلى معنى معقول.

مندفعه بأن عدم الفرق بين كون الزمان قيماً أو ظرفاً منظور فيه للخلط بين الموضوع الدليلي و الموضوع الاستصحابي.

اذ الموضوع في الدليل و إن كان مأخوذاً مع الزمان ولكن ليس كل مأخوذ فيه بحسب الدليل قيماً للموضوع بحسب حكم العرف و لذا إذا شككنا في بقاء الحكم بعد مضي ظرف الزمان المأخوذ أمكن اجراء الاستصحاب و يقال إنَّ الجلوس مثلاً كان واجبا قبل انقضاء هذا الزمان و الآن يكون كذلك بحكم العرف فلا تغفل هذا مضافاً إلى أنَّنا لانسلم أنَّ أخذ الزمان ليس الّا عبارته عن كونه قيماً لأن ذكر الزمان في الواجب بنحو الظرفيه أمر شائع فالتفصيل المحكى عن الشيخ قدس سره بين كون الزمان قيماً و بين كونه ظرفاً تام جدياً.

ثمَّ إنَّ كل مورد لايجرى فيه الاستصحاب لعدم الوحده بين القضييه المشكوكه و القضييه المتيقنه فاللازم حينئذٍ هو الرجوع إلى الأصول الأخرى كالبراءه فيما إذا كان الشك في الأقل و الأكثر كما في الشبهه المفهوميه من الغروب فلايجب بعد استتار القرص أن يدوم الصوم إلى ذهاب الحمره المشرقيه و كالاحتياط إذا كان الشك بين المتبائنين كما إذا تردّد بين الأداء و القضاء في العشائين بعد انتصاف الليل فيجب ان يأتي بالصلاه مره بالأداء و مره بالقضاء أو بقصد ما في الذمه إن لم يأت به قبل استتار القرص فتدبر جيّداً.

التنبيه الثامن: في استصحاب الحكم التعليقي إذا فرضنا أنَّ الشارع قال العنب إذا غلى يحرم كانت حرمه العنب معلقه على الغليان فإذا صار العنب زبيبا و شكك في

بقاء حكمه التعليقي و عدمه ذهب الشيخ الأعظم قدس سرّه إلى جريان الاستصحاب فيه معللا بان الوجود التقديري له نحو تحقق في مقابل عدمه فإن وجود كل شيء بحسبه.

و دعوى أن الموضوع متنف بصيروره العنب زيبا مندفعه بعدم صيروره العنب بواسطه الجفاف موضوعاً آخر عند العرف و لذا يبحث فيه عن الفرق بين الأحكام المطلقة و الأحكام المعلقة و إلّا فمع انتفاء الموضوع فلامجال للبحث المذكور.

لا يقال: إن الحكم المرتب على الموضوع المركب إنّما يكون وجوده و تقرر به بوجود الموضوع بماله من الأجزاء و الشرائط و الموضوع للنجاسه و الحرمة في مثال العنب إنّما يكون مركبا من جزئين العنب و الغليان فقبل فرض غليان العنب لا يمكن فرض وجود الحكم و مع عدم فرض وجود الحكم لا معنى لاستصحاب بقائه لاعتبار أن يكون للمستصحب نحو وجود و تقرر في الوعاء المناسب له في الاستصحاب الوجودي. فوجود أحد جزئي الموضوع المركب كعدمه لا يترتب عليه الحكم الشرعي ما لم ينضم اليه الجزء الآخر.

لأننا نقول: الحرمة و النجاسه التقديرية إنّما تكون قطعيا بالنسبه إلى العنب لا الزبيب فيمكن استصحابها في حال الزبيبيه و بعبارة اخرى استصحاب هذا الأمر الموجود بعد فرض وجود موضوعه و هو العنب مما لا اشكال فيه و الموضوع للحرمة الفعلية أو النجاسه الفعلية إنما هو العنب المغلى أو بشرط الغليان فلا بدّ من فرض وجوده بكلا جزئيه عند إرادته الاستصحاب للحكم الفعلي بخلاف استصحاب الحرمة التعليقيه فإنّه لا يحتاج إلّا إلى فرض وجود العنب قبل وجود الغليان لأنّه الموضوع لهذه الحرمة و الفرق بينهما واضح كما لا يخفى.

هذا كله بناء على أنّ الحكم المعلق على العنب المذكور ليس حكماً فعلياً بل هو صرف إنشاء حكم عند كذا وقد عرفت أنّه لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه بعد تبدّل حاله العتبيّ إلى حال الزبيبيّ لأنه أمر وجودي خاص.

و أمّا إذا قلنا بأنّ القضية الداله على حرمة العنب إذا غلبت عليه حقيقته و مفادها جعل الحكم في فرض وجود الموضوع و شرطه فتبدّل القضية على فعلية الحرمة المترتبة على موضوعها نعم ليس للحكم المذكور الفاعلية قبل وجود الموضوع مع شرائطه في الخارج و لا يريب أنّ هذا الحكم الفعلي حكم شرعيّ فإذا شك في بقائه صح استصحابه و عليه فلا تعليق إلّا في الفاعلية لا في الحكم فلامجال لانكار شمول أدله الاستصحاب لمثل المقام.

و دعوى أنّ فرض وجود شيء في ظرفه لا يلزمه إلّا فرض النجاسة و كما أنّ الفرض لا يستلزم وجود شيء بل يجتمع مع عدمه فهكذا فرض النجاسة لا يلزمه واقع حكم النجاسة بل يجتمع مع عدمها.

مندفعه بأنّ فرض وجود شيء في ظرفه و ان لم يستلزم وجوده بالفعل حين الفرض ولكن ليس لازم ذلك كون الحكم المترتب على الشيء المفروض فرضياً بل الشارع جعل حكماً حقيقياً على الشيء المفروض الوجود في ظرفه و كان المنشىء يرى وجود شيء و شرطه في ذلك الظرف و حمل عليه النجاسة مثلاً و هذا ليس عدماً كما لا يخفى بل مقتضى ذلك فعلية الحكم و ان لم يكن لها الفاعلية كما قرر في محله من الواجبات المعلقة و المشروطة.

و يظهر الأثر في لزوم انبعاث الغير إلى بعض مقدمات الأمر المتأخر إذا لم يمكن تحصيله في ظرفه هذا.



ولكن التحقيق أنّ الوارد شرعاً هو أنّ العصير العنبي اذا غلى يحرم لا- ان العنب اذا غلى يحرم و لا- خفاء في ان العصير العنبي لا يبقى بعد جفاف العنب و صيرورته زيبيا فالمثال المزبور اعنى العنب اذا غلى يحرم مثال فرضى و عدم كونه مثالا للمقام لا يضر بالبحث كما لا يخفى.

شبهه المعارضه

و قد يشكل الاستصحاب التعليقى من ناحيه معارضته مع استصحاب حكم تنجيزى يصاده فيسقطان.

و بيان ذلك أنّ مقتضى الاستصحاب التعليقى فى مسأله الزيب مثلاً هو حرمة بعد الغليان و مقتضى الاستصحاب التنجيزى حليته بعد الغليان فانه كان حلالاً قبل الغليان و نشك فى بقاء حليته فيستصحب و يقع التعارض بين الاستصحابين و يسقطان.

و يمكن الجواب عنه بأن استصحاب الحرمة المعلقه لا ينافى استصحاب الحليه لأن الحليه أيضاً مغياه بعدم وجود المعلق عليه إذ مفهوم قوله عليه السلام إنّ العصير العنبي إذا غلى يحرم أنّ العصير العنبي ما لم يغل يحلّ فكما أنّ الحرمة معلقه و محدوده بما إذا غلى فكذلك الحليه مغياه بما إذا لم يغل و لامنافاه بينهما حتى يكونا متعارضين فالغليان فى المثال كما كان شرطاً للحرمة غايه للحليه التعليقيه.

تبصره: و هى أنّه بناء على جريان الاستصحاب التعليقى فى الأحكام الشرعيه قد يقع البحث فى جريان الاستصحاب التعليقى فى موضوعات الأحكام الشرعيه أو متعلقاتها و عدمه مثلاً إذا وقع ثوب متنجس فى حوض كان فيه الماء سابقاً و شككنا فى الحال فى وجوده فهل لنا أن نقول لو وقع الثوب المذكور فى هذا

ص: ٤٨٢

الحوض سابقاً لصدق الغسل بالماء و مقتضى الاستصحاب ذلك أيضاً في زمان الشك.

و الظاهر عدم جريان الاستصحاب لأنّ المعترف في جريانه أن يكون المستصحب حكماً شرعياً بنفسه ليصح التعبد ببقائه أو يكون ذا أثر شرعى ليقع التعبد بترتيب اثره الشرعى و المستصحب في المقام ليس حكماً شرعياً و لا ذا اثر شرعى لأنّ الأثر مترتب على الغسل المتحقق في الخارج و المستصحب في المقام أمر فرضى لا- واقعى و لا يمكن اثباتهما بالاستصحاب المذكور إلّا على القول بالأصل المثبت فإنّ تحققهما في الخارج من لوازم القضييه الفرضيه و لايجرى هذا الاشكال في صورته جريان الاستصحاب التعليقى في الأحكام لأنّ المستصحب فيها هو المجعول الشرعى و هو الحكم المعلق لا لازمه حتى يكون الاستصحاب بالنسبه إلى اثبات الحكم الفعلى من الأصل المثبت.

التنبيه التاسع: في استصحاب أحكام الشرايع السابقه و عدمه و الذى يمكن أن يذكر بعنوان الموانع امور:

منها أن الحكم الثابت لجماعه خاصه لا يمكن إثباته في حق آخرين لتغاير الموضوع إذ من لحق غير من سبق و ما ثبت في حق اللاحقين مثل ما ثبت في حق السابقين لاعينه.

و الجواب عنه واضح لأنّ الكلام في الحكم الثابت للعنوان الكلى و القضييه الحقيقيه لا الخارجيه و من المعلوم أنه لا يبقى مجالاً لتغاير الموضوع.

يمكن أن يقال: لم يحرز أنّ الجعل في الشريعه السابقه كان بحيث يعم أهل الشريعه اللا-حقه و القدر المتيقن ثبوت الحكم للسابقين.

إذ لا سبيل لنا إلى إحراز إطلاق خطابات الأحكام فى الشرائع السابقه بل لا- سبيل لنا إلى ذلك إلا من طريق القرآن الكريم  
لتحريف كتب اليهود و النصارى و القرآن لا يبدل إلا على مشروعيه ما كان يصدر منهم و لا طريق إلى كشف اطلاقها لعدم كون  
الآيات فى مقام بيان هذه الجهه.

ومنها: أنّ مع نسخ الشريعه السابقه بمجىء اللاحقه يعلم بارتفاع الأحكام الوارده فى الشريعه السابقه و مع العلم بارتفاعها لامجال  
للاستصحاب لعدم تماميه أركانها.

وأجيب عنه بأنّ الشريعه السابقه و إن كانت منسوخه بهذه الشريعه يقيناً إلاّ أنّه لا يوجب اليقين بارتفاع جميع أحكامها لبقاء بعض  
أحكامها فيستصحب.

أورد عليه بأن العلم بنسخ كثير من الأحكام السابقه تفصيلاً حيث ليس بالمقدار المعلوم بالاجمال حتى ينحل العلم الاجمالى  
باحتمال تطبيقه على المعلوم بالتفصيل لا-يجرى حينئذ الاستصحاب لكونه فى أطراف المعلوم بالاجمال أو يجرى و يكون  
متعارضاً على القولين فيرجع إلى أصل آخر.

أللهمّ إلاّ أن يقال: بأنّه لا علم بالنسخ فى غير الموارد المنسوخه و معه لامانع من جريان استصحاب الحكم المجعول فى الشريعه  
السابقه.

فتحصّل: أنّه لامانع عن استصحاب الشرع السابق لو لم يكن الحكم فى الشرع السابق لخصوص جماعه التابعين لذلك الشرع نعم  
عدم اختصاص الحكم بأهل الشريعه السابقه يحتاج الى دليل.

تنبيه: و هو أنّ بعد ما عرفت من عدم إحراز إطلاق الأحكام الثابته فى الشرائع السابقه يقع السؤال عن أنّه هل يمكن اثبات بقاء  
أحكام الشريعه السابقه من طريق آخر أولاً.

قال الشيخ الأعظم إنا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين فإذا حرم في حقه شيء سابقاً و شك في بقاء حرمه ذلك الشيء في الشريعة اللاحقه فلامانع عن الاستصحاب اصلا و فرض انقراض جميع أهل الشريعة السابقه عند تجدد اللاحقه نادر بل غير واقع و أما التسريه من الموجودين إلى المعدومين فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب بالتقريب المتقدم أو باجرائه فيمن بقى من الموجودين إلى زمان وجود المعدومين و يتم الحكم في المعدومين بقيام الضروره على اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحده انتهى.

و توجيه ذلك كما حكاه سيدنا الاستاذ من شيخه المحقق اليزدى أنّ المعدوم الذى يوجد في زمان المدرك للشريعتين متيقن بثبوت الحكم في حق المدرك و شاك في بقاءه في حقه فيحكم بأدله الاستصحاب ببقاء ذلك الحكم للشخص المدرك للشريعتين ثم يحكم بثبوت نفسه بواسطه الملازمه الشرعيه.

و بعباره اخرى الحكم الثابت للمدرك بالاستصحاب بمنزله الموضوع لحكم نفسه فالاستصحاب في حقه من الأصول الجاريه في الموضوع و بالجملة فحيث ثبت بالملازمه الشرعيه أنّ من آثار وجود الحكم لشخص وجوده لشخص آخر فالاستصحاب الذى يحكم بثبوت الحكم للمدرك يوجب ترتيب الأثر الشرعى لحكم المدرك و من آثاره الشرعيه وجود الحكم لنفسه إلى أن قال.

و انما المحذور أنّ هذا يجدى لمن كان في عصر المدرك و لا يجدى لغيره ممن يوجد في أزمنه المتأخره لأنّ الأثر في حقه إنّما يترتب على وجود الحكم المدرك بوسائط عديده غير شرعيه و هى وجوده لمن كان في عصره ثم وجوده لمن كان في عصر هذا و هكذا و المفروض أنّ وجود الحكم في حق هؤلاء ليس من الآثار

الشرعيه ليكون الوسائط كلها شرعيه وذلك لانقراض اعصارهم فكيف يمكن التعبد شرعاً بوجود الحكم في حقهم انتهى.

و لقائل أن يقول إنَّ ثبوت الحكم للموجود في زمن المدرك يحتاج الى إجراء الاستصحاب في حق المدرك للشريعتين مع الأخذ بقاعده الإشتراك و الملازمه الشرعيه بين ثبوته للمدرك و ثبوته لغيره هذا بخلاف ثبوته لغيره لموجود في زمن المدرك فان ثبوت الحكم له لا يحتاج إلّا الى قاعده الاشتراك إذ الأحكام الشرعيه في الاسلام يكون لجميع الآحاد فإذا ثبت للموجود في زمن المدرك للشريعتين أحكام من الشرع السابق تكون تلك الأحكام ثابتة لغيره من الموجودين في سائر الأعصار و لا يحتاج ذلك الى التوسل بوسائط عديده بل نفس ثبوتها للموجود في زمن المدرك يكفي للحكم بثبوتها لمن يوجد في أزمنه متأخره فتحصل أنّ الأحكام الثابته في الشرع السابق إن لم تقترن بقريته توجب اختصاصها بالشرع السابق يجرى فيها الاستصحاب و تثبت للمدركين الشريعتين بالاستصحاب و لغيرهم من الموجودين في زمان المدركين بالاستصحاب و قاعده الاشتراك و للموجودين في ازمنه متأخره بقاعده الاشتراك كما لا يخفى.

التنبيه العاشر: في الأصل المثبت و الكلام فيه يقع في أنّ أدله اعتبار الاستصحاب هل تختصّ بانشاء حكم مماثل لنفس المستصحب في استصحاب الأحكام أو لنفس أحكامه في استصحاب الموضوعات.

أو يعم الآثار الشرعيه المترتبه على المستصحب ولو بواسطه غير شرعيه عاديه كانت او عقليه ذهب الشيخ الأعظم إلى الأوّل بدعوى أنّ معنى عدم نقض اليقين و المضى عليه هو ترتيب آثار اليقين الثابته بواسطته للمتيقن و وجوب تلك الآثار من

جانب الشارع لا يعقل إلّا في الآثار الشرعيه المجمعوله من الشارع لذلك الشيء لأنها القابله للجعل دون غيرها من الآثار العقليه و العاديه و عليه فالأصل لا يثبت أمراً في الخارج حتى يترتب عليه حكمه الشرعي نعم لو كان مدرك الأصل غير الأخبار و هو الظن النوعي الحاصل ببقاء ما كان على ما كان لم يكن إشكال في أنّ الظن بالملزوم يوجب الظن باللازم و لو كان عاديا إذ لا يمكن حصول الظن بعدم اللازم بعد حصول الظن بوجود ملزومه.

و من هنا يعلم أنه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ لم يكن مناص عن الالتزام بالأصول المثبتة لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم شرعياً كان أو غيره إلّا أن يقال إنّ الظن الحاصل من الحاله السابقه حجه في لوازمه الشرعيه دون غيرها لكنه إنّما يتم إذا كان دليل اعتبار الظن مقتصرًا فيه على ترتب بعض اللوازم دون آخر.

و حاصل كلامه أنّ الوجه في عدم اعتبار الاستصحاب في غير الآثار الشرعيه المجمعوله من الشارع بلا واسطه بناء على كون دليل الاعتبار هو الأخبار هو الاشكال الثبوتى و الاثباتى و بناء على كون دليل الاعتبار هو الظن النوعى هو الاشكال الاثباتى.

يمكن أن يقال: إنّ الاشكال الثبوتى منظور فيه و ذلك لأنّ تنزيل الموضوعات الخارجيه إذا كان ممكنا باعتبار آثارها فالتنزيل فى الوسائط العقليه و العاديه باعتبار آثارها أيضاً ممكنا و إن لم يكن معقولا باعتبار نفسها و عليه فاللازم أن يجعل الاشكال على كل تقدير هو الاشكال الاثباتى لا- الثبوتى و إلّا فلامجال لاستصحاب الموضوعات فالتحقيق أن يقال إنّ تنزيل الشيء بلحاظ الآثار الشرعيه

التي يترتب عليه بواسطة عقليه او عاديه و إن كان بمكان من الامكان إلا أن دليل التنزيل قاصر عن اثبات ذلك و لافرق فيه بين أن يكون دليل الاعتبار هو الأخبار أو الظن النوعي فإن النظر في أدله الاستصحاب إلى نفس المستصحب أو أثره و لانظر لها إلى غيرهما من الآثار المترتبة على الوسائط العقليه و العاديه نعم أثر الشرعي المترتب على الأثر الشرعي و إن لم يترتب بالاستصحاب إلا أن موضوعه هو الأثر الشرعي إذا ثبت بالاستصحاب يشمله عموم الأدله الداله على الأثر الشرعي المترتب عليه.

تبصره و لا يخفى عليك أن مورد البحث في الأصول المشبه هو ما إذا كان اللازم العقلي أو العادي لازماً لبقاء المستصحب في زمان الشك و ذلك لأنه لو كان اللازم العقلي أو العادي لازماً من حين اليقين السابق كان هو بنفسه مجرى للاستصحاب كما يجرى الاستصحاب في ناحيه الملزوم لاشتراكهما في اليقين السابق و الشك اللاحق فإن كان حكماً شرعياً أو موضوعاً للحكم الشرعي كان اللازم أيضاً مشمولاً لأدله الاستصحاب بلا حاجه إلى الالتزام بالأصل المثبت.

#### الابتلاء بالمعارض

و قد عرفت أن الدليل لعدم اعتبار الأصول المثبتة قصور الأدله و اضيف اليه لزوم التعارض بين استصحاب الملزوم و بين التعبد بعدم اللانزم فيتساقطان و يرجع إلى أمر آخر و قد يقال لو كان التعارض صحيحاً لزم أن لا يترتب آثار نفس الملزوم أيضاً لتعارض الاستصحابيين مع ان المعلوم خلافه بالاجماع و مما ذكر يظهر ان الأصل مقدم في طرف الملزوم و جار للترجيح فالتعارض أو أن مورد المعارضه هو أثر اللازم لا الملزوم فيقدم الأصل في طرف الملزوم من جهه أنه لامعارض له فتأمل.

و قد يسئل ما الفرق بين الأمارات و الأصول فى كون مثبتات الأماره حجه و مثبتات الأصول ليست بحجه مع اشتراكهما فى ما يقال من قصور الأدله و اجيب عنه بوجه: منها أنّ الطريق أو الأماره حيث إنّه كما يحكى عن المؤدى و يشير إليه كذا يحكى عن أطرافه من الملزوم و اللوازم و الملازمات و يشير إليها كان مقتضى اطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها فى حكايتها و مقتضاه هو حجه المثبت منها بخلاف مثل دليل الاستصحاب فإنّه لا بدّ من الاقتصار مما فيه من الدلاله على التعبد بثوته و لادلاله له إلّا على التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ اثره فلادلاله له على اعتبار المثبت منه كسائر الأصول التعبدية إلّا فيما عدّ أثر الواسطه أثرا له لخفائها أو شده وضوحها و جلائها.

يمكن أن يقال إنّ الحكايه فرع القصد و المخبر قد لا يقصد اللوازم بل قد لا يكون ملتفتا إليها أو يتخيل عدم الملازمه و مع ذلك يقال بحجيه اللوازم و ذلك لأنّ الأدله تدلّ على حجيه الخبر و الخير و الحكايه من العناوين القصدية فلا يكون الإخبار عن الشىء إخباراً عن لازمه إلّا إذا كان اللازم لازما بمعنى الأخص أو كان لازما بالمعنى الأعم مع كون المخبر ملتفتا إلى الملازمه فحينئذٍ يكون الإخبار عن الشىء إخبارا عن لازمه.

و يدفع ذلك بأن وجه حجيه مثبتات الأمارات أن جميع الأمارات الشرعيه انما هى أمارات عقلاييه أمضاها الشارع و ليس فيها ما تكون حجيتها بتأسيس من الشرع و معلوم أنّ بناء العقلاء على العمل بها إنّما هو لاجل إثباتها الواقع لالتعبد بالعمل بها فإذا ثبت الواقع بها تثبت لوازمه و ملزوماته و ملازماته بعين الملاك



المدى لنفسه فكما أنّ العلم بالشىء موجب للعلم بلوازمه و ملزوماته و ملازماته فكذلك الوثوق النوعى به موجب للوثوق بتلك الأمور و كذا الحال بالنسبه الى احتجاج الموالى للبيد و بالكعس نعم لو حاولنا إثبات حجيه الأمارات بالأدله النقليه التعبيديه لما أمكن لنا اثبات حجيه مثبتاتها.

و دعوى احتمال اعتبار القصد فلاوجه لها بعد عدم اعتباره عند العقلاء لا فى بناءاتهم و لا فى احتجاجاتهم و يشهد له أخذهم بلوازم الأقرارير و لو لم يكن المقر متوجها إليها ألا ترى أنّ من لم يرد ذكر مده عمره فيسئل عنه عدّه سؤالات يكشف منها مده عمره كان مأخوذا بما اجاب و إن لم يقصد اللازم و ليس ذلك إلا لعدم اعتبار القصد فى الحجيه.

فتحصّل: أنّ الفرق بين الأمارات و الأصول فى حجيه المثبتات فى الأولى دون الثانيه أنّ دليل حجيه الأمارات إنما يكون مفيدا لحجيتها بما كانت عند العقلاء و لا اشكال فى أنّ طريقه العقلاء استقرت على العمل بالطرق لجميع أطرافها هذا بخلاف أدله اعتبار الأصول فإنها لاتفيد إلاّ التعبد باقامه المشكوك مقام المتيقن فى ترتيب الآثار أو التعبد ببقاء اليقين الطريقي فى مقام العمل و لايلزم منه صيروره الاستصحاب أماره و القدر المتيقن من أدله اعتبار الاستصحاب هو لزوم ترتيب آثار نفس المتيقن فلايشمل غيرها لكونها قاصره.

لايقال: سلمنا قصور أدله اعتبار الاستصحاب عن شمول الآثار المترتبه على المتيقن بالواسطه لكن يقع الاشكال فى الآثار الشرعيه التى تكون وسائطها شرعيه مع أنّه لا كلام بينهم فى وجوب ترتيب تلك الآثار.

لأننا نقول: إنا سلمنا أنّ دليل التنزيل ليس ناظرا إلاّ إلى آثار نفس المتيقن لكن نقول بعد ما كان قضيه ادعاء وجود زيد فى عالم الشك جعل آثاره المترتبه على

وجوده الواقعي يكون جعل تلك الآثار مماثلاً للواقع من جميع الجهات أنسب و أخرى بتصحيح الادعاء ولايشكل حينئذٍ بأن لازم ذلك ترتيب الآثار العقليه أو العاديه و ما يترتب عليهما أيضاً و ذلك لأن جعل تلك الآثار ليس بيد الشارع كى يكون أنسب بمقام ادعائه فيختص الجعل بما كان بيد الشارع وضعاً و رفعاً.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال إنَّ مع ثبوت الموضوع و هو الأثر الشرعى بالاستصحاب يشمله عموم أدله الأثر الشرعى المترتب عليه و المقصود أن الاستصحاب لا يقتضى إلماً أن في محيط القانون و محدوده الشرع المتيقن السابق باقٍ و موجود في زمان الشك تعبداً و بنفس التعبد بوجوده لامحاله يعمه الدليل الدال على ترتب الحكم عليه و ثبوت آثاره الشرعيه إنما هو بدلاله أدله تلك الآثار لابنفس الاستصحاب نعم ببركه الاستصحاب يحرز تطبيق الأدله عليه و عليه فالأثر الشرعى المترتب على الأثر الشرعى بعد ثبوت موضوعه و هو الأثر الشرعى بالاستصحاب ثابت بالأدله المتكفله لترتب ذلك الأثر الشرعى عليه.

بقى اشكال و هو أن ما ذكر من حجيه الأمارات بالنسبه إلى لوازمها و ملزوماتها لايجرى في اعتبار مطلق الأماره هذا مضافاً إلى أن اعتبار بعض الامارات كان تأسيساً من الشارع فاللازم فيه هو الاقتصار على مورده كالظن بالقبله لمن لا يتمكن من العلم بها فإنّه معتبر ولكن لو كان ذلك الظن موجبا للظن بالوقت فليس بحجه و سوق المسلمين أماره على التزكيه ولكن لا يكون أماره على كونه مأكول اللحم و بالجمله فما هو المعروف في الألسنه من اعتبار الأماره بالاضافه إلى أطرافها أيضاً لا أساس له بل لا بدّ من ملاحظه الدليل الدال على اعتبار الاماره من أن مقتضاه الاطلاق او الاختصاص.

و فيه أوّلا- أنّ الكلام في الامارات العقلائيه و إنكار حجيه اللوازم فيها كما ترى و يشهد له احتجاجهم بلوازم الاقاديير و إن لم يكن مع القصد و الالتفات و ثانياً أنّ سوق المسلمين كما كانت أماره على التريه كانت أماره على كونه من مأكول اللحم فيما إذا كان البيع و الشراء مبنيين على كونه من مأكول اللحم.

فتحصّل: أنّ لوازم الأمارات العقلائيه و أطرافها حجه و إن لم تكن مقصوده للمخبر و لذا اكتفى بالاقرار في ثبوت اللوازم مع أنّ المقرّر قد لا يكون ملتفتا إليها و هكذا يكون دلاله الاقتضاء حجه مع أنها مقتضى الجمع بين الأدله كدلاله قوله تعالى: (وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) .

بانضمام قوله جلّ و علا- (وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضَيْنَ مِنْ أَوْلَادِهِنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) على أنّ أقل الحمل هو ستة أشهر هذا بخلاف لوازم الأصول فإنها ليست بحجه لعدم كونها مندرجه في الآثار المأمور بترتيبها في الاستصحاب لظهور الآثار المذكوره في الآثار المترتبه على نفس المتيقن و أمّا غيرها فهي خارجه عنها تخصّصاً نعم الأثر الشرعي الثابت بالاستصحاب لو كان له أثر شرعي آخر ثبت له بعموم أدله ذلك الأثر الشرعي بعد ثبوت موضوعه بالاستصحاب.

### موارد الاستثناء

استثنى من عدم حجيه الأصول المثبتة موارد:

منها: خفاء الواسطه و هو ما اذا كانت الواسطه خفيه بحيث يعدّ في العرف الأحكام الشرعيه المترتبه عليها أحكاما لنفس المستصحب و ذى الواسطه و هذا المعنى يختلف وضوحا و خفاء باختلاف مراتب خفاء الواسطه عن انظار العرف و من جملتها ما اذا استصحب رطوبه النجس من المتلاقين مع جفاف الاخر فانه

لا يبعد الحكم بنجاسته مع ان تنجسه عند العقل ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطبا بل من أحكام سرايه رطوبه النجاسه اليه و تأثره بها بحيث يوجد في الثوب رطوبه متنجسه فاستصحب رطوبه النجس لا يثبت تأثر الثوب بالدقه العقلية إلا ان العرف حيث لا يرى الواسطه من جهه خفائها جعل النجاسه اثرا لملاقاه الطاهر للنجس رطبا قال في الدرر ان العرف لا يرى ترتب الحكم الشرعى على تلك الواسطه بل يراه مرتبا على نفس المستصحب و خطاب لاتنقض اليقين بالشك كساير الخطابات تعلق بالعنوان باعتبار مصاديقه العرفيه لا الواقعيه العقلية فما يتوهم من ان المسامحه العرفيه بعد العلم بخطائهم لا يجوز الاعتماد عليها و ان المقام من هذا القبيل ناش عن عدم التأمل فان المدعى ان مورد الحكم بحسب الدقه هو المصاديق العرفيه نعم لو ترتب حكم على عنوان باعتبار ما هو مصداقه بحسب الواقع لا يجوز الاعتماد على ما يراه العرف مصداقاً له.

و دعوى انه لا- اثر لخفاء الواسطه لانه ان كان الأثر لذي الواسطه بحسب ما ارتكز عند العرف فهذا لا يرجع فى الحقيقه الى التفصيل و ان كان أثراً للواسطه فى الحقيقه و العرف يعدّه من آثار ذى الواسطه تسامحا فلا عبره به لان نظر العرف انما يكون متبعاً فى المفاهيم لا فى تطبيقها على المصاديق.

مندفعه بان الاثر للواسطه فى الحقيقه ولكن العرف لا يتوجه الى الواسطه و ان الأثر لها بل يعتقد ان الأثر لذي الواسطه.

هذا مضافاً الى ان نظر العرف فى حدود المفاهيم و تطبيقها مورد الاعتبار شرعاً و لا وجه للتفكيك بينهما لان الملاك فيهما واحد و هو ان العرف لو لم يتنبه له لا يتوجه اليه بنظره العرفى.

و مسامحات اهل العرف على النحويين أحدهما: ما يتوجه اليه نفسه و انما يتسامح من جهة عدم الاعتناء بالموضوع و هذا مما لا يتوجه اليه و يضرب على الجدار.

و ثانيهما: ما لا يتوجه اليه بنظره العرفي اصلا و لاشبهه ان هذه المسامحة معتنى بها فى الأحكام و من ذلك ترى الفقهاء يحكمون بطهاره لون الدم مع انه دم فى الحقيقه لاستحاله انتقال العرض و انفكاكه عن المعروض و لا اشكال فى اعتبار العرف فى هذه الموارد و لو فرض ان الشارع اراد الحكم على وفق الدقه العقلية للزم عليه التنبيه بما يلتفت اليه أهل العرف و حيث لم يتبّه على ذلك علم ان الاعتبار بالنظر العرفى فى تطبيق المفاهيم كما ان الأمر كذلك فى نفس المفاهيم.

فتحصل قوه القول بجريان الاستصحاب فيما اذا كان الاثر بحكم العقل للواسطه ولكن العرف يجعله اثرا لذى الواسطه بالدقه العرفيه.

و المناقشه فى مثال استصحاب رطوبه النجس لاثبات تنجس ملاقيه بان العرف هو الذى يستفيد من الادله الشرعيه ان التنجس لا يكون الا لاجل سرايه النجاسه الى الملاقي فملاقاه الثوب للرطب لا يكون موضوعاً للحكم بالغسل عند العرف بل الموضوع هو الثوب المتأثر عن النجاسه الرطبه و استصحاب الرطوبه لا يثبت هذا العنوان لان الواسطه الخفيه ما تكون عقليه لا يراها العرف كما ان استصحاب عدم الحاجب للحكم بتحقق عنوان الغسل مثبت لان الواسطه عرفيه لاعقلية يمكن دفعها بان المستفاد من اكثر الادله ان مجرد ملاقاه الطاهر مع النجس الرطب موضوع للنجاسه و عليه فالعرف لا يرى ترتب الحكم الشرعى بالنجاسه على تلك الواسطه

بل يراه مرتبا على نفس المستصحب ولاحاجه الى اثبات ما حكم به العقل حتى يقال ان استصحاب الرطوبه لا يثبت ذلك.

و مقتضى الرفع المذكور ان الخفاء الحاصل من الادله كالخفاء الواقعي العقلي فى انه ليس الموضوع للاستصحاب الا ما يعرفه العرف و لو بحسب الادله فتدبر.

و من جملتها أصاله عدم دخول هلال شوال فى يوم الشك المثبت لكون غده يوم العيد فيترتب عليه احكام العيد من الصلاه و الغسل و غيرهما فان مجرد عدم الهلال فى يوم لا يثبت آخريته و لا أوليته غده للشهر اللاحق لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال الا ترتيب احكام آخريه ذلك اليوم لشهر و أوليه غده لشهر آخر فالاول عندهم ما لم يسبق بمثله و الآخر ما اتصل بزمان حكم بكونه أول الشهر الآخر و كيف كان فالمعيار خفاء توسط الامر العادى و العقلي بحيث يعد آثاره آثار النفس المستصحب.

و المناقشه فيه بانه اذا بنينا على ان عنوان الاوليه مركب من جزئين احدهما وجودى و هو كون هذا اليوم من شوال و ثانيهما عدمى و هو عدم مضى يوم آخر منه قبله ثبت بالاستصحاب المذكور كون اليوم المشكوك فيه اول شوال لانه الجزء الاول محرز بالوجدان و الجزء الثانى يحرز بالاصل فبضميمه الوجدان الى الأصل يتم المطلوب.

و اما اذا بنينا على ان عنوان الأوليه امر بسيط منتزع من وجود يوم من الشهر غير مسبوق بيوم اخر من الوجود و العدم السابق لم يمكن اثبات هذا العنوان البسيط بالاستصحاب المذكور الا على القول بالاصل المثبت فان الأوليه بهذا المعنى لا يزم عقلى للمستصحب و غير مسبوق باليقين نعم حيث ان التحقيق بساطه معنى الاوليه بشهاده العرف لا يمكن اثباتها بالاستصحاب المزبور.

يمكن دفعها بان العرف لا يفهم من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال إلّا ترتيب أحكام آخريه ذلك اليوم لشهر و أوليه غده لشهر آخر فرأى آثار آخريه ذلك اليوم لشهر آثار عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال و آثار أوليه غده لشهر آخر آثار عدم دخول شوال و لافرق فيه بين ان يكون الأوليه مركبه او البسيطه.

فتحصل ان ما ذهب اليه الشيخ و صاحب الكفايه من استثناء الواسطه الخفيه صحيح كبرى و صغرى و ان لم تكن الصغرى خاليه عن بعض المناقشات.

ومنها: جلاء الواسطه و هو ان يكون وضوح الواسطه بحيث يورث الملازمه بين ذى الواسطه و نفسها فى مقام التنزيل عرفاً فدليل تنزيل أحدهما يكون دليل تنزيل الآخر كالمتضائفين مثل أبوه زيد لعمر و بنوه عمرو و لزيد لعدم التفكيك بينهما فى التنزيل كما لا تفكيك بينهما فى الواقع بل عدم ترتيب مثل هذا الاثر عليه يكون نقضا ليقينه بالشك أيضاً بحسب ما يفهم من النهى عن نقضه عرفاً.

أورد عليه بان المذكور صحيح من ناحيه الكبرى الا ان الاشكال من جهه الصغرى لعدم ثبوت هذه الملازمه فى التعبد فى مورد من الموارد و ما ذكر من المتضائفات من الملازمه فى التعبد مسلم الا انه خارج عن محل الكلام اذ الكلام فيما اذا كان الملزوم فقط مورداً للتعبد و متعلقاً لليقين و الشك و المتضائفان كلاهما مورد للتعبد الاستصحابى فيجرى الاستصحاب فى نفس اللازم بلا احتياج الى القول بالاصل المثبت هذا مضافاً الى امكان منع الملازمه التعبدية بين المتضائفين و ان كان التلازم بينهما بحسب الوجود الواقعى لأنّ مجرد شدة التلازم بين الشئيين فى مرحله الواقع لا يوجب عدم انفكاك احدهما عن الآخر فى عالم التنزيل الظاهرى.

كما انه قد يراد عرفاً من تنزيل البنوة لشخص خصوص الآثار المترتبة على البنوة لا الآثار المترتبة على الابوة و قد يراد العكس و قد يراد تنزيل نفس الاضافه الموجب لترتيب كلا المتضائفين.

على أن ذلك يستلزم المعارضه لو كانت الحاله السابقه فى كل منهما مختلفه بان كان احدهما مسبقاً بالوجود و الاخر مسبقاً بالعدم فيشكل الامر من جهه انه كما يمكن ان يقال ان تنزيل وجود أحدهما المسبق بالوجود ملازم لتنزيل الاخر فكذلك يمكن العكس بان يقال تنزيل عدم الاخر أيضاً ملازم لتنزيل عدم ملازمه.

مثلاً- اذا فرض انه متيقن بوجود بعض اجزاء العله ثم شك فى بقائه و علم مقارناً للشك المذكور بوجود ساير اجزاء العله فانه يستصحب بقاء ذلك البعض اذا ترتب عليه اثر شرعى و لا يترتب عليه آثار وجود المعلول بدعوى الملازمه بين تنزيل العله و تنزيل المعلول لانه كما يمكن ان يقال ان تنزيل وجود العله يستلزم تنزيل وجود المعلول فيترتب عليه اثره كذلك يمكن العكس بان يقال تنزيل عدم المعلول و استصحابه يستلزم تنزيل عدم العله فيترتب عليه اثره و ليس اثر المعلول الاثر الشرعى للعله كى يكون استصحابها حاكماً على الاصل الجارى فى المعلول.

و يمكن ان يقال انه ليس المدعى هو عدم التفكيك فى التعبد و التنزيل فى جميع موارد المتضائفين حتى يمنع ذلك بل المدعى ان فى كل مورد ثبت عدم التفكيك بين التعبد فى المستصحب و بين التعبد فى لازمه يشمله حديث لا تنقض و يمنع عن التفكيك لانه نقض لليقين بالشك.

و هذا مضافاً الى أن تعارض الاستصحاب فيما اذا كان احد الاستصحابين مسبقاً بالوجود و الآخر مسبقاً بالعدم و سقوطهما فيه لا يوجب الاشكال بالنسبه



الى ما لم يكن الاستصحابان متعارضين كما ان التعارض في بعض موارد الاستصحاب لا يمنع عن حجيه الاستصحاب مطلقاً.

التنبیه الحادى عشر: فى دفع توهم المبتيه عن بعض موارد الاستصحاب و الظاهر من الكفايه انه لاتفاوت فى الاثر المترتب على المستصحب بين ان يكون الاثر مترتباً على المستصحب بلاوساطه شىء او بواسطه عنوان كلى ينطبق عليه بالحمل الشايح و يتحد معه وجوداً كان ذلك العنوان منتزعا عن مرتبه ذاته كالعناوين التى تكون بالنسبه الى مصاديقها من قبيل الذات و الذاتيات او كان منتزعا عن ذاته بملاحظه بعض عوارضه مما هو الخارج المحمول كالكاله و الولايه و نحوهما مما ليس فى الخارج إلا منشأ انتزاعها و هو عين المستصحب من دون حاجه الى الواسطه و عليه فالاستصحاب فى الصورتين ليس بمثبت فان الاثر فيهما انما يكون للمستصحب حقيقه حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلى فى الخارج سواه لان الطبيعى انما يوجد بعين وجود فرده كما ان العرضى كالملكيه و نحوها لاوجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه فالفرد أو منشأ الانتزاع فى الخارج هو عين ما رتب عليه الاثر لاشىء آخر فاستصحابه لترتب اثره لا يكون بمثبت كما لا يخفى.

هذا بخلاف المحمول بالضميمه كالسواد او البياض حيث كان ذلك مع الضميمه و هى السواد او البياض كان الاستصحاب فيه مثبتاً و قد يجاب عنه بان العنوان الملحق بالكلى الطبيعى ان كان هو العنوان الوصفى الاشتقاقى بلحاظ قيام مبدئه بالذات فلا فرق بين العنوان الذى كان مبدئه قائماً بقيام انتزاعى او بقيام انضمامى اذ كما ان الفوق عنوان متحد مع وجود السقف فكذلك عنوان الابيض او الاسود متحد مع الجسم فيصح استصحاب العنوان الموجود فى الخارج بوجود معنونه و ترتيب

الـاثر المترتب على العنوان الكلى و عليه فلامقابله بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمه من هذه الحيشه و ان كان المراد نفس المبدأ القائم بالذات تاره بقيام انتزاعى و اخرى بقيام انضمامى فلتوهم الفرق مجال نظرا الى ان وجود الامر الانتزاعى بوجود منشئه بخلاف الضميمه المتأصله فى الوجود فانها مبائنه فى الوجود مع ما تقوم به فاستصحاب ذات منشأ الانتزاع و ترتيب اثر الموجود بوجوده كترتيب اثر الطبيعى على فرده المستصحب بخلاف ذات الجسم و ترتيب اثر اليباض فانهما متبائنان فى الوجود.

و لا يخفى عليك ان ظاهر هذا الجواب ان التقابل بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمه صحيح فى الصوره الثانيه.

و الاولى هو انكار التقابل مطلقاً سواء كان المراد منهما نفس المبدأ او العنوان الاشتقاقى فان التفرقه لو كان فى الاثر المترتب على المبدأ فلا فرق فيه بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمه.

فانه كما يكون السواد مغايراً خارجاً مع وجود محله فكذلك مثل الوكاله أيضاً بالنسبه الى منشأ انتزاعها.

و لو كانت التفرقه فى الـاثر المترتب على نفس المحمول فلا فرق أيضاً بينهما لاتحاد المحمول مع مورده فى الحالين فلا وجه للتفصيل بين المحمولين لا- فى الأثر المترتب عليهما و لا فى الاثر المترتب على مبدئهما نعم لامجال للاستصحاب ان اريد من المستصحب هو الفرد بحيشه الفرديه و الخصوصيه لا-العنوان المنطبق عليه للمغايره بينهما فى عالم الاعتبار و تقدير موضوعيه الموضوع لان حيشه الفرديه غير حيشه الجامع التى باعتبارها تعلق الاثر فلا تغفل.

التنبيه الثاني عشر: في انه لافرق بين المجعوليه الاستقلاليه و بين المجعوليه التبعيه في جريان الاستصحاب فاذا كان المستصحب مجعولا باحدى الجعلين جاز الاستصحاب و حاصل الكلام انه يكفى المجعوليه و لو كانت بالتبعيه في جريان الاستصحاب لان كليهما مما تناله يد الجعل شرعاً و يكون امرهما بيد الشارع وضعا و رفعاً و لو بوضع منشأ انتزاعه و رفعه فالتفرقه في جريان الاستصحاب بين المجعوليه الاستقلاليه و بين المجعوليه التبعيه لاوجه لها بعد كونهما مشتركين في أصل المجعوليه.

قال في الكفايه فليس استصحاب الشرط او المانع لترتيب الشرطيه او المانعيه بمثبت كما ربّما توهم بتخيل ان الشرطيه او المانعيه ليست من الاثار الشرعيه بل من الامور الانتزاعيه انتهى.

و عليه فاستصحاب الشرط كالطهاره او المانع كالنجاسه الخبيثه لترتيب آثار الشرطيه او المانعيه من جواز الدخول في الصلاه مثلاً أو عدم جواز الدخول فيها ليس بمثبت اذ الواسطه و هي الشرطيه او المانعيه مجعوله بجعل تبعي.

و الآثار المترتبه على الشرطيه او المانعيه آثار لمجعول شرعي تبعي

و قد يقال ان الشرط او المانع للمأمور به ليس دخيلاً في الحكم وجوداً او عدماً بل الدخيل هو التقيد بوجوده او بعدمه لما قرر في محله ان في مثل القيود للمأمور به يكون القيد خارجاً و التقيد داخلاً.

نعم اذا كان الشرط شرطاً للتكليف فلايخلو اما ان يكون مثل المجيء و الزوال في قوله اذا جاءك زيد فاکرمه و اذا زالت الشمس وجب الصلاه و لا اشكال في صحه جريان الاستصحاب فيه لاثبات الوجوب.

و اذا كان الشرط شرطاً لنفس الانشاء من جهة انه فعل من افعال المنشىء فاستصحاب هذا الشرط لا ينتج لاثرتبوت الانشاء لانه عقلى.

و فيه ان انكار الاستصحاب فى ناحيه الشرط او المانع للمأمور به مع ان مورد بعض أخبار الاستصحاب هو ذلك كما ترى و عليه يجرى الاستصحاب فى ناحيه الشرط سواء كان شرطاً للمأمور به أم شرطاً للتكليف نعم لو كان الشرط شرطاً لنفس الانشاء من جهة انه فعل من افعال المنشىء فلا يجرى فيه الاستصحاب لانه من الامور العقليه لا الشرعيه.

التنبيه الثالث عشر: فى استصحاب الاعدام

و قد يشكل الاستصحاب فى الاعدام من نواح مختلفه أحدها: ان استصحاب عدم التكليف بناء على عدم مجعولييه العدم ليس له اثر شرعى فان اطلاق العنان من الآثار المترتبه العقليه على عدم التكليف و عليه فجريان الاستصحاب فى عدم التكليف يحتاج الى وساطه لشيء آخر حتى يترتب عليه اثر شرعى و هو ليس ألاً اصلاً مثبتاً.

و فيه ان اللازم هو ان يكون المستصحب مما يترتب على التعبد به اثر شرعاً فكونه مطلق العنان و ان كان اثراً عقلياً لليقين بالعدم الا انه اذا استصحب اليقين فى حال الشك يترتب عليه كون المكلف مطلق العنان شرعاً و هو اثر شرعى بقاء و ان كان فى حال عدم التكليف فى الازل اثراً عقلياً لليقين بعدم التكليف و لا- دليل على لزوم جعل المماثل للمستصحب او جعل المماثل للأثر الشرعى للمستصحب حتى يستلزم عدم جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه اذ قوله لاتنقض اليقين بالشك لا يدل ألاً على اعتبار بقاء اليقين فى عالم التشريع و اعتبار ذلك لا يكون ألاً فيما اذا

كان له اثر يكون تحت يد الشارع بقاء و حيث ان الاثر لا يلزم ان يكون أمراً وجودياً و لا اثراً عملياً يجوز ان يترتب عليه عدم لزوم العمل المساوق لكون المكلف مطلق العنان.

وثانيها: ان العدم غير مجعول و ذلك لان الحكم بعدم الوجوب او عدم الحرمة ليس من باب الانشاء بل هو من باب الاخبار حقيقه و عليه فلامجال لاستصحاب عدم الوجوب او عدم الحرمة لاختصاصه بالمجعول الشرعى و المفروض ان العدم غير مجعول.

واجيب عنه بوجهين:

الأول: ان انشاء عدم الوجوب او عدم الحرمة اظهراً لبقاء عدمهما على حاله ممكن لان الانشاء خفيف المؤونه و قصد ثبوت مفهوم عدم الوجوب بقوله لا يجب انشاءً امر معقول و الانشاء قد يكون بداعى الايجاد و تاره اخرى يكون بداعى نحو الكشف و الاظهار كالانشاء بداعى الارشاد و رشد العبد و خيره.

الثانى: ابقاء العدم على حاله بعدم جعل الداعى نحو ايجاده يكون عن اختيار فان عدم الفعل تاره فى حال الغفله او فى حال عدم القدره فالفعل فى مثل هذه الاحوال غير اختيارى و الترك يكون على طبع الفعل غير اختيارى.

و اخرى فى حال الالتفات و القدره على الفعل فابقاء العدم حينئذ يكون بعدم اعمال القدره فى ايجاده عن شعور و التفات و الفعل حينئذ حيث انه مقدور فلامحاله يكون الترك مقدورا و مستنداً اليه و لاحاجه الى صدق الحكم و لا الى صدق الجعل المساوق للايجاد بل مجرد الاستناد الى الشارع يكفى فى جريان

ص: ٥٠٢

الاستصحاب و الإبقاء لا يختص بطرف الوجود بل المراد به استمرار كل مفروض على حاله فى حاله اخرى.

ثالثها: أنّ عدم استحقاق العقاب مترتب على عدم الوصول و من المعلوم ان عدم الوصول متحقق بنفس الشك فى الوصول و عليه فلاحاجه الى التعبد بعدم التكليف بالاستصحاب ظاهراً لتحقيق عدم الوصول.

وفيه ان استحقاق العقاب منوط بوصول التكليف و مخالفته و ينتفى ذلك بانتفاء كل جزء من الاجزاء الثلاثة وجداناً او تعبداً و قاعده قبح العقاب بلا بيان مختصه بحيثه عدم الوصول و عدم قيام الحجه و البيان و اما عدم التكليف بنفسه او عدم المخالفه مثلاً فلاربط لهما بقاعده قبح العقاب بلا بيان و عدم الاستحقاق من جهتهما لادخل له بعدم الاستحقاق من جهه عدم البيان و كما انه مع وصول التكليف الواقعى حقيقه او عنواناً لامجال للقاعده فكذلك مع وصول عدمه حقيقه او عنواناً لامجال للقاعده فعدم الاستحقاق المترتب على استصحاب عدم التكليف لادخل له بعدم الاستحقاق من حيث عدم الوصول حتى يقال ان عدمه وجدانى بل هو من حيث عدم التكليف بنفسه و مع اىصال عدمه عنواناً تعبداً لا تكليف يشك فى ثبوته ليكون لوصوله و عدم وصوله مجال فليس مفاد القاعده مترتباً على استصحاب عدم التكليف ليقال بان موضوعه ثابت لاحاجه الى التعبد به لان عدم الوصول متحقق بنفس الشك فى الوصول و الظاهر ان الاشكال ناشٍ من الخلط بين عدم الاستحقاق من ناحيه عدم التكليف او عدم المخالفه و بين عدم الاستحقاق من ناحيه عدم الوصول.

التنبيه الرابع عشر: ان ما عرفت من عدم ترتب الاثر الغير الشرعى و لا- الشرعى بواسطه غير الشرعى من العادى او العقلى بالاستصحاب يختص بالاثار المختصه

بالحكم الواقعي كالأجزاء و اسقاط المأمور به الواقعي بالاتيان به و اما اذا كان الاثر مترتباً على المستصحب مطلقاً سواء كان واقعياً او ظاهرياً فلا مانع من ترتيبه على المستصحب لان المفروض انه اثر لمطلق الحكم و هو اعم من الواقعي و الظاهري و الاستصحاب محقق للموضوع ظاهراً.

و عليه فلا يرد على المختار في الأصول المثبتة من عدم ترتب الاثر العادي او العقلي فيها ان ذلك يوجب عدم اعتبار الاستصحاب مطلقاً موضوعياً كان او حكماً لعدم انفكاك الاستصحاب عن اثر عقلي كنفى الاضداد في استصحاب الاحكام كالوجوب الموجب لحرمة الضد أو كوجوب اطاعه و حرمة المخالفه مما للوجوب عقلاً يترتب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه او استصحاب موضوعه من وجوب الموافقه و حرمة المخالفه و استحقاق العقوبه الى غير ذلك كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب.

التنبية الخامسة عشر: انه قد تقدم في جريان الاستصحاب كفايه كون المستصحب حكماً شرعياً او ذا حكم شرعي و لو بقاء و مقتضى ذلك صحة استصحاب العدم الازلي للتكليف فان جز العدم الازلي الى زمان الشك بيد الشارع فيصح له ان يجزه تشريعاً فانه و ان لم يكن بحكم مجعول في الازل و لا ذا حكم شرعي.

الا انه حكم مجعول فيما لا يزال حيث ان نفيه كثبوته في الحال مجعول شرعاً و كذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً او كان و لم يكن حكم فعلياً و له حكم كذلك بقاء و الوجه في ذلك عموم النهي عن نقض اليقين بالشك و صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه و العمل كما اذا قطع بارتفاعه يقيناً.

التنبیه السادس عشر: انه لا اشكال و لا كلام فى جريان الاستصحاب و حرمة نقض اليقين بالشك فيما اذا كان الشك فى اصل تحقق حكم او موضوع ذى حكم او كان الشك فى ارتفاع حكم او موضوع ذى حكم بعد العلم بتحقيقه.

و اما اذا كان الشك فى تقدمه و تأخره بعد العلم بتحقيقه او كان الشك فى تقدم الارتفاع و تأخره بعد العلم باصله.

فالكلام فيه يقع تاره فيما اذا لوحظ التأخر و التقدم بالنسبه الى اجزاء الزمان و اخرى بالنسبه الى حادث اخر فهنا مقامان:

أحدهما: انه لا اشكال فى جريان استصحاب العدم الى زمان العلم بالتحقق فيترتب عليه آثار العدم الى زمان العلم بالتحقق.

مثلاً اذا علمنا بوجود زيد يوم الجمعة و شككنا فى حدوثه يوم الخميس او يوم الجمعة فيجرى استصحاب العدم الى يوم الجمعة و تترتب عليه آثار العدم الى اليوم الجمعة لكن لا يثبت بهذا الاستصحاب آثار تأخر وجوده عن يوم الخميس ان كان لعنوان تأخره عنه اثر فان التأخر لازم عقلي لعدم حدوثه يوم الخميس فاثباته بالاستصحاب يتوقف على الاصل المثبت.

و كذا لو ترتب على حدوثه فى يوم الجمعة اثر لا يثبت ذلك بالاستصحاب بناء على ان الحدوث بسيط و هو اول الوجود كما هو الحق و اما بناء على ان الحدوث مركب من الوجود فى الزمان اللاحق كالجمعه و عدم الوجود فى السابق كالخميس جرى استصحاب عدم الوجود يوم الخميس و ذلك لكون احد الجزئين محرز بالوجدان و هو الوجود فى يوم الجمعة و الجزء الاخر و هو عدم الوجود يوم الخميس محرز بالتعبد.



وثانيهما: و هو ما اذا كان الشك في تقدم احد الحادثين على الاخر و هو يتصور بصورثمان حيث ان الحادثين اما ان يكونا مجهولى التاريخ او يكون تاريخ احدهما معلوماً و على كلا التقديرين اما ان يكون الاثر مترتباً على الوجود الخاص من السبق و اللحق او ان يكون الاثر مترتباً على العدم و على التقادير الاربعه اما ان يكون الاثر مترتباً على الوجود و العدم بمفاد كان و ليس التامين او بمفاد كان و ليس الناقصين.

### ويقع الكلام أولاً في مجهولى التاريخ فنقول

١ - اذا كان الاثر للوجود بمفاد كان التامه المعبر عنه بالوجود المحمولى كما اذا فرض ان الارث مترتب على سبق موت المورث على موت الوارث فلامانع من التمسك باصالة عدم التقدم فيحكم بعدم الارث و هذا واضح فيما اذا كان الاثر لسبق احد الحادثين على الاخر كما اذا كان لأحد الاخرين ولد دون الآخر فان تقدم موت ذى الولد على موت الآخر لا يترتب عليه الأثر و هو الارث لأنه يرثه ولده بخلاف العكس.

و كذا الامر فيما اذا كان الاثر لسبق كل منهما على الاخر فيجرى فى كل منهما اصالة عدم السبق أيضاً و لامعارضه بين الاصلين لاحتمال التقارن نعم لو كان الاثر لسبق كل منهما على الاخر فى مجهولى التاريخ و كان لنا علم اجمالى لسبق احدهما على الاخر يتعارض استصحاب العدم فى كل واحد مع استصحاب العدم فى طرف آخر و جريان الاصل فيهما موجب للمخالفة القطعيه و فى احدهما ترجيح بلامرجح.

و هكذا لامعارضه لو كان الاثر لسبق احدهما على الاخر و كان لتاخيرها عن الاخر أيضاً اثر لان الاستصحاب كان جارياً فى عدم السبق و التأخير و لامعارضه

بينهما مع احتمال التقارن الا فى صوره العلم الاجمالى بسبق احدهما على الاخر فيتعارض استصحاب عدم السبق باستصحاب عدم التأخر كما اشرنا اليه.

فتحصّل: ان استصحاب العدم يجرى فى جميع موارد مجهولى التاريخ من دون تعارض فيما اذا كان الاثر الموجود بمفاد كان التامه عدا مورد قيام العلم الاجمالى.

٢- و اذا كان الاثر للوجود بمفاد كان الناقصه المعبر عنه بالوجود النعتى كما اذا فرض ان الارث مترتب على كون موت المورث متصفا بالتقدم على موت الوارث فقد ذهب صاحب الكفايه الى انه لامورد هيئنا للاستصحاب لعدم حاله السابقه فانه لم يكن لنا علم باتصاف احدهما بالسبق على الاخر ولا بعدم اتصافه به حتى يكون مورد الاستصحاب.

وفيه ان الاصل هو عدم اتصاف هذا الحادث بالتقدم على الحادث الاخر لانه لم يتصف بالتقدم حين لم يكن موجوداً فالآن كما كان ولا يعتبر فى استصحاب عدم الاتصاف بالتقدم على الحادث الاخر وجوده فى زمان مع عدم الاتصاف به بل يكفى عدم اتصافه به حين لم يكن موجوداً فان اتصافه به يحتاج الى وجوده واما عدم اتصافه به فلايحتاج الى وجوده بل يكفيه عدم وجوده فان ثبوت شىء بشىء و ان كان فرع ثبوت المثبت له الا- ان نفى شىء عن شىء لا يحتاج الى وجود المنفى عنه وهذا معنى قولهم ان القضية السالبه لا تحتاج الى وجود الموضوع.

و عليه فيجرى استصحاب العدم فى هذا القسم أيضاً ولامعارضه إلّا مع العلم الاجمالى بالتقريب الذى اشرنا اليه فى القسم الاول و هو ما اذا كان الاثر للوجود بمفاد كان التامه.

٣- إن كان الاثر للعدم النعتى فلايجرى فيه الاستصحاب على مسلك صاحب الكفايه لعدم اليقين بوجود هذا الحادث متصفا بالعدم النعتى فى زمان حدوث الآخر.

و من المعلوم ان القضييه اذا كانت معدوله فلا بدّ فيها من فرض وجود الموضوع بخلاف القضييه السالبه لان مفاد القضييه السالبه سلب الربط فلا يحتاج الى وجود الموضوع و اما معدوله المحمول فيما أنّ مفاده ربط السلب لزم فيه وجود الموضوع لامحاله.

وفيه: ان الانصاف انه لامانع من جريان الاستصحاب في هذا القسم أيضاً فانه و ان لم يمكن ترتيب آثار الاتصاف بعدم وصف باستصحاب عدم ذلك الوصف لانه لا يثبت به العدم المأخوذ نعتاً إلا انه يمكن ترتيب آثار عدم الاتصاف بذلك الوصف باجراء الاستصحاب في عدم الاتصاف و لا يعتبر في استصحاب عدم اتصافه بالتقدم وجوده في زمان مع عدم الاتصاف كما عرفت في القسم الثاني فحال القسم الثالث حال القسم الثاني في جريان الاستصحاب.

٤ - و ان كان الاثر لعدم كل واحد منهما في زمان الاخر بنحو مفاد ليس التامه المعبر عنه بالعدم المحمولى فلا استصحاب اما للجريان و المعارضه و اما لقصور الادله و عدم شمولها لهذا المورد.

نعم فيما اذا كان الاثر لعدم أحدهما في زمان الاخر كان للبحث اثر عملي فانه يجرى الاستصحاب في طرف ماله اثر لعدم المعارض كما لا يخفى.

و الحاصل ان في الصوره الرابعه ان كان الاثر لعدم كل واحد منهما في زمان الاخر بنحو مفاد ليس التامه فلا استصحاب اما للجريان و المعارضه و اما لقصور ادله الاستصحاب و عدم شمولها لهذا المورد و ان كان الاثر لعدم احدهما في زمان الاخر يجرى الاستصحاب في طرف ماله اثر و امثلته كثيره منها ما لو علمنا بموت اخوين لاحدهما ولد دون الآخر و شككنا في تقدم موت كل منهما على الاخر

فاستصحاب عدم موت من له ولد الى زمان موت الاخر يترتب عليه ارثه منه بخلاف استصحاب عدم موت من لا ولد له الى زمان موت الاخر فانه لا يترتب عليه اثر لكون الوارث له ولده.

### توجيه عدم جريان الاستصحاب

ملخص ما ذكره في الكفايه في توجيه عدم جريان الاستصحاب انه لا بد في جريان الاستصحاب من اتصال زمان الشك بزمان اليقين فانه هو المستفاد من كلمه «فاء» في قوله عليه السلام «لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت» و عليه فلا تشمل ادله الاستصحاب موارد انفصال زمان الشك عن زمان اليقين بل و لاموارد احتمال الانفصال اما الاول فانه اذا تيقنا بالطهاره ثم بالحدث ثم شككنا في الطهاره لامجال لاستصحاب الطهاره مع وجود اليقين و الشك بالنسبه الى الطهاره لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين بل يجرى فيه استصحاب الحدث و اما الثانى فلان الشبهه حينئذٍ مصداقيه بالنسبه الى ادله الاستصحاب فلا يمكن الرجوع معه الى العموم حتى على القول بجواز التمسك بالعموم في الشبهات المصداقيه فان القائل به انما يدعى ذلك فيما اذا انعقد للعام ظهور و كان المخصي ص منفصلا كما اذا دل دليل على وجوب اكرام العلماء ثم ورد دليل آخر على عدم وجوب اكرام الفساق منهم و شككنا في ان زيدا عادل او فاسق و اما اذا كان المخصص متصلا و مانعا عن انعقاد الظهور في العموم من اول الامر كما اذا قال المولى اكرم العالم العادل و شككنا في عداله زيد فلم يقل احد بجواز التمسك بالعموم فيه و المقام من هذا القبيل و حيث ان الحادثين في محل الكلام مسبقان بالعدم و يشك في المتقدم منهما مع العلم بحدوث كل منهما فلم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين مع ان المستفاد من

كلمه (الفاء) فى قوله عليه السّلام فشككت لزوم اتصال زمان الشك بزمان اليقين فادله الاستصحاب قاصره عن الشمول لموارد الانفصال.

و يرد عليه ان الانصاف انه لا يرجع الى محصل لما عرفت سابقاً من انه لا يعتبر فى الاستصحاب سبق اليقين على الشك لصحة جريان الاستصحاب مع حدوثهما معا و انما المعتبر تقدم زمان المتيقن على زمان المشكوك فيه بان يكون المتيقن هو الحدوث و المشكوك هو البقاء و ما يستفاد من ظاهر قوله عليه السّلام لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت من حدوث الشك بعد اليقين فهو ناظر الى غلبه الوقوع فى الخارج لا انه معتبر فى الاستصحاب.

نعم فيما اذا كان الشك حادثا بعد اليقين يعتبر فى جريان الاستصحاب فيه اتصال زمان الشك بزمان اليقين بمعنى عدم تخلل يقين آخر بينهما و الا لم يصدق نقض اليقين بالشك بل يصدق نقض اليقين باليقين و عليه فلا مانع من جريان الاستصحاب فى المقام و يسقط للمعارضه فيما اذا كان الاثر لكل واحد منهما بخلاف ما اذا كان الاثر لاحدهما على الاخر فان فيه يجرى الاستصحاب فى طرف له اثر هذا تمام الكلام فى صور مجهولى التاريخ و قد تبين الى هنا جريان الاستصحاب فى جميع الصور الاربعه من مجهولى التاريخ.

ثم يقع الكلام ثانياً فيما اذا كان احدهما معلوم التاريخ و هو يتصور أيضاً باربع صور.

لان الاثر تاره مترتب على الوجود الخاص من السابق او اللحق و اخرى على العدم و على الاول فاما ان يكون الاثر مترتباً على الوجود المحمولى المعبر عنه بمفاد كان التامه و اما ان يكون مترتباً على الوجود النعتى بمعنى الاتصاف بالسبق او

للحقوق المعبر عنه بمفاد كان الناقصه و على الثانى اما ان يكون الاثر مترتبا على العدم المحمولى المعبر عنه بمفاد ليس التامه و اما ان يكون مترتبا على العدم النعتى المعبر عنه بمفاد ليس الناقصه و نضيفها هذه الصور الى صور مجهولى التاريخ و نقول:

٥ - اما اذا كان الاثر مترتبا على الوجود بمفاد كان التامه فلاشكال فى جريان استصحاب العدم فان له حاله سابقه الا انه يسقط بالمعارضه فيما اذا كان الاثر للطرفين مع العلم الاجمالى بسبق احدهما على الاخر و عدم احتمال التقارن.

٦ و ٧ - و اما اذا كان الاثر مترتبا على الوجود النعتى بمعنى الاتصاف بالسبق او اللحق او اذا كان الاثر مترتبا على العدم النعتى بمعنى الاتصاف بالعدم فقد استشكل فى جريان الاستصحاب فيهما بان الاتصاف مطلقاً سواء كان بالوجود او العدم ليس له حاله سابقه.

و قد تقدم الجواب عنه بان عدم الاتصاف له حاله سابقه فيستصحب عدم الاتصاف و نحكم بعدم ترتب اثر الاتصاف على ما تقدم بيانه فى مجهولى التاريخ.

٨ - و اما ان كان الاثر مترتبا على العدم المحمولى المعبر عنه بمفاد ليس التامه بان كان الاثر مترتبا على عدم احدهما فى زمان وجود الاخر كمسأله عدم موت المورث و اسلام الوارث.

فضّل الشيخ و صاحب الكفايه و المحقق النائينى بين معلوم التاريخ و مجهوله فاختراروا جريان الاستصحاب فى مجهول التاريخ و عدمه فى معلومه.

اما جريانه فى مجهول التاريخ فواضح لان عدمه متيقن و نشك فى انقلابه الى الوجود الى الوجود فى زمان وجود الاخر و الاصل بقاؤه و اما عدم جريانه فى معلوم التاريخ فهو لما مرّ من صاحب الكفايه من عدم احراز اتصال زمان الشك

بزمان اليقين فتكون الشبهه مصداقيه و قد تقدم الجواب عنه فى مجهولى التاريخ من ان الميزان فى الاستصحاب هو اليقين الفعلى مع الشك فى البقاء لا اليقين السابق و الشك اللاحق حتى يتصل الشك باليقين.

او هو لما ذكره المحقق النائى من ان مفاد الاستصحاب هو الحكم ببقاء ما كان متيقنا فى عمود الزمان و جرّه الى زمان اليقين بالارتفاع و ليس لنا شك فى معلوم التاريخ باعتبار عمود الزمان حتى نجرّه بالتعبد الاستصحابى.

فان عدم موت المورث فى مسأله موت المورث و اسلام الوارث متيقن يوم الجمعه و حدوثه معلوم يوم السبت و بقاؤه معلوم الى يوم الاحد فليس لنا شك متعلق بالموت حتى نجرى الاستصحاب.

يرد عليه ان الموت و ان كان معلوم الحدوث يوم السبت الا- ان الا-ثر لا-يترتب عليه فان الا-ثر لعدم حدوث الموت فى زمان الاسلام و حدوث الاسلام مشكوك فيه و لامنافاه بين كون شىء معلوماً بعنوان و مشكوكا فيه بعنوان آخر فلامانع من جريان الاستصحاب فى المقام بلالفرق بين معلوم التاريخ و مجهوله غايه الامر سقوطه بالمعارضه فى بعض الصور على ما تقدم تفصيله فى مجهولى التاريخ فانقدح مما ذكر ان الاستصحاب يجرى فى الصور الاربعه المذكوره فيما اذا كان احد الحادئين معلوم التاريخ و الاخر مجهول التاريخ كما عرفت جريانه فى الصور الاربعه المتقدمه فى مجهولى التاريخ.

### **بقى شىء فى مجهولى التاريخ**

و هو ان الاستصحاب فى مجهولى التاريخ غير جار لا لعدم احراز اتصال الشك باليقين بل لعدم احراز كونه من مصاديق نقض اليقين بالشك لاحتمال كونه من

نقض اليقين باليقين و عليه فالتمسك بدليل الاستصحاب فى مجهولى التاريخ يكون من التمسك بعموم دليل الاستصحاب فى الشبهه المصداقيه.

بيانه انه لو فرض اليقين بعدم الكريه و بعدم الملاقاه فى أول النهار و علمنا بتحقق احدهما لا- بعينه فى وسطه و تحقق الاخر لا بعينه فى الجزء الاول من الليل فالجزء الاول من الليل ظرف اليقين بتحقق كليهما و ظرف احتمال حدوث كل منهما للعلم الاجمالي بحدوث كل منهما اما فى وسط النهار او فى الجزء الاول من الليل فاستصحاب عدم كل منهما الى زمان الوجود الواقعي للاخر محتمل ان يكون من نقض اليقين باليقين لاحتمال حدوث الوجود الواقعي للاخر فى الجزء الاول من الليل و هو ظرف العلم بتحقق كليهما اما سابقاً و اما فى هذا الجزء فاستصحاب عدم الملاقاه الى زمان الوجود الواقعي للكريه يحتمل ان يجرى الى الجزء الاول من الليل الذى هو طرف احتمال حدوث الكريه لانها يحتمل ان تكون حادثه فى وسط النهار او اول الليل.

و الجريان الى الليل من نقض اليقين باليقين لان ذلك الجزء ظرف اليقين بحصول الملاقاه اما فيه و اما قبله و هكذا الحال بالنسبه الى الحادث الاخر و من شرايط جريان الاصل احراز ان يكون المورد من نقض اليقين بالشك.

و اجيب عن ذلك بانه فرق واضح بين استصحاب عدم الملاقاه الى الجزء الاول من الليل و بين استصحاب عدم الملاقاه الى زمان الوجود الواقعي للكريه فان مفاد الاول عدم حصول الملاقاه فى اجزاء الزمان الى الجزء الاول من الليل الذى هو ظرف اليقين بتحقق الملاقاه و اما الثانى فمفاده او لايتمه تأخر الملاقاه عن الكريه و لهذا لو اخبرت البيئه بان الملاقاه لم تحصل الى الجزء الاول من الليل بحيث كانت الغايه داخله فى المعنى نكذبها للعلم بخلافها.



و اما لو اخبرت بان الملاقاه لم تحصل الى زمان الكريه نصدقها و نحكم بان الكريه المرده بين كونها حادثه فى وسط النهار او الجزء الاول من الليل حدثت فى وسط النهار و الملاقاه حدثت متأخره عنها فى الجزء الاول من الليل و كذا لو كانت لوازم الاستصحاب حجه فاستصحاب عدم حصول الملاقاه الى الجزء الاول من الليل بحيث يكون الغايه داخله فى المعنى غير جار للعلم بخلافه بخلاف استصحاب عدم الملاقاه الى زمان حصول الكريه فان استصحابه مساوق لتقدم حصول الكريه على الملاقاه و حدوث الكريه فى وسط النهار و حدوث الملاقاه فى الجزء الاول من الليل.

و هذا دليل على ان مفاد هذا الاستصحاب اى استصحاب عدم الملاقاه الى زمان حصول الكريه ليس جزّ المستصحب الى الجزء الاول من الليل حتى يكون من نقض اليقين باليقين بل مفاده حصول المستصحب فى زمان تحقق الاخر و لازمه تأخره عن صاحبه.

و بعباره اخرى الشك و اليقين موجودان بالفعل فى صقع النفس اذا لوحظ حال كل طرف بالنسبه الى زمان الجزء الاخر واقعاً و مع وجودهما يشملهما عموم ادله الاستصحاب و استصحاب عدم احدهما الى زمان الوجود الواقعى للاخر لايساوى استصحاب عدمه الى الجزء الاول من الليل حتى يرد عليه انه يكون من نقض اليقين باليقين.

فتحصل ان الاستصحاب يجرى فى جميع الصور الثمانيه من دون فرق بينها من جهه كونها مجهولى التاريخ او من جهه كون أحدهما مجهول التاريخ نعم استشكل سيدنا الاستاذ قدس سرّه فى مجهولى التاريخ بان عدم كل من الحادثين فى زمان الاخر فى

مجهولى التاريخ انما يثبت بالاستصحاب لو فرض ان زمان حدوث الاخر هو الزمان الثانى من الازمنه الثلاثه المفروضه حيث ان هذا العدم فى الآن الثالث منقوض باليقين بالخلاف لانه يعلم بانتقاضه اما فى هذا الآن او فى الآن قبله و حيث ان هذا العدم فى خصوص الزمان الثانى ليس بموضوع للاثر الشرعى فلايكاد يفيد استصحابه و استصحابه على اى حال لايجرى لاحتمال عدم اتصال اليقين بالشك و انفصاله باليقين بالخلاف من جهه احتمال حدوث الاخر فى ثالث الازمنه.

ويمكن الجواب عنه: بالمنع عما ذكره من ان هذا العدم فى خصوص الزمان الثانى ليس بموضوع للاثر الشرعى لوضوح ان استصحاب عدم الكريه الى زمان الملاقاه اى الزمان الثانى يرجع الى ان الماء حين الملاقاه ليس بكرّ و اثر هذا المركب ان النجاسه لاقت فى الزمان الثانى الماء القليل و لاخفاء فى ان الملاقاه مع الماء القليل موضوع للاثر و هو انفعال الماء القليل.

هذا مضافاً الى تماميه الاركان من اليقين و الشك بلاتخلل يقين آخر بينهما اذ التردد المذكور بحسب الواقع لا يضر بجريان استصحاب عدم الكريه الى زمان الملاقاه واقعاً او استصحاب عدم الملاقاه الى زمان الكريه واقعاً لوجود اليقين و الشك فى صقع النفس فعلاً فلايلزم نقض اليقين باليقين و لاعدم اتصال زمان اليقين بالشك من استصحاب عدم احدهما فى زمان تحقق الاخر.

نعم استشكل بعض الاكابر بان التعارض فى الأصول فيما اذا لا يكون ترجيح لاحد الاستصحابيين على الاخر كما فى مجهولى التاريخ و اما اذا كان ترجيح لاحدهما على الاخر فالجارى هو استصحاب الراجح لجريان اصاله العموم فى طرفه دون الاخر و لايبعد ان يكون كذلك فيما اذا كان تاريخ احدهما معلوماً و

الآخر مجهولاً اذ شمول عموم دليل الاستصحاب للمعلوم تاريخه بدعوى ان المعلوم تاريخه و ان لم يكن فيه شك بالنسبه الى زمان وقوعه الا ان زمان وقوعه بالنسبه الى زمان وقوع الآخر مورد الشك غريب عن اذهان العرف و هو كاف في ترجيح مجهول التاريخ على معلوم التاريخ في اجراء اصاله العموم في عموم دليل لا-تنقض اليقين بالشك بالنسبه اليه و عليه فلاوجه لدعوى المعارضه في غير مجهولى التاريخ لعدم جريان الاستصحاب بحسب مقام الاثبات الا في طرف مجهول التاريخ.

اللهمّ إلا أن يقال: ان دليل الاستصحاب لايشمل للاحوال المتأخره و منها التعارض ولكن لايساعد ذلك كفايه لحاظ الطبيعه فى شمولها للاحوال المتأخره من دون لحاظ القيود فان ذلك مقتضى كون الاطلاق هو رفض القيود لاجمعها فاتضح من ذلك ان مجرى الاستصحاب فى الصور المتقدمه سته صور اربع منها فى مجهولى التاريخ و الاثنان منها فى الصورتين من صور ما اذا كان احد الطرفين مجهولاً و الآخر معلوماً فتدبر جيداً.

التنبه السابع عشر: فى تعاقب الحالتين كالطهاره و الحدث المتضادتين و الفرق بينهما و بين الحادثين الذين شك فى المتقدم و المتأخر منهما ان الموضوع فى الحادثين المذكورين كان مركبا من عدم احد الحادثين و وجود الآخر كعدم موت المورث و اسلام الوارث و فى المقام يكون الموضوع بسيطاً كما اذا علمنا بوجود الحدث و الطهاره منه و شككنا فى المتقدم و المتأخر منهما.

و كيف كان فالكلام فيه على المشهور هو الكلام المذكور فى التنبه السابق من جريان الاستصحاب و التعارض و التساقت عدى ما اذا كان الترجيح فى طرف واحد فالاستصحاب يجرى فيه من دون معارضه.

الا- ان المحكى عن المحقق قدس سره انه قال يمكن ان يقال ينظر الى حاله قبل تصادم الاحتمالين فان كان حدثا بنى على الطهاره لانه تيقن انتقاله عن حاله الحدث الى حاله الطهاره و لم يعلم تجدد الانتقاض و عليه فصار متيقنا للطهاره و شاكا في الحدث فيبنى على الطهاره و ان كان قبل تصادم الاحتمالين متطهرا بنى على الحدث لعين ما ذكر فيما اذا كان حاله السابقه هي الحدث قال سيدنا الاستاد ما ذكره المحقق قوى جداً نظرا الى انه لو كان قبل طرو الحالتين محدثا علم بزوال حدثه بالطهاره المعلومه اجمالا و حيث لا يعلم بزوال هذه الطهاره يستصحب وجودها و لا يعارضها استصحاب الحدث لعدم العلم به اجمالا حتى يستصحب المعلوم بالاجمال.

و ذلك لان امر هذا الحدث يدور بين ان يكون قبل التطهير او بعده و على الاول لا اثر لوجوده بناء على ما هو التحقيق من عدم تأثير الحدث فبالآخره ينحل هذا العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي و الشك البدوى و بالجملة لافرق بين العلم بطرو حدث مردد بين وقوعه على الحدث او بعد الطهاره و بين الشك البدوى فى وقوعه بعد الطهاره و عليه فلاوجه لدعوى تعارض استصحاب الطهاره مع استصحاب الحدث فى الصوره الاولى او تعارض عكس ذلك فى الصوره الثانيه.

هذا كله فيما اذا جهل تاريخ كل من الحالتين المتعاقبتين و ان علم تاريخ احدهما فالامر اوضح فانه يجرى الاستصحاب فى المعلوم الذى يكون ضدا للحاله السابقه بلا اشكال فلو كان تاريخ الطهاره معلوماً و كان قبل تصادم الاحتمالين محدثا يجرى استصحاب الطهاره و لا يعارضه استصحاب الحدث لعين ما ذكر و كذا لو كان تاريخ الحدث معلوماً و كان قبل تصادم الاحتمالين متطهرا بنى على

استصحاب الحدث السليم عن معارضته باستصحاب الطهاره هذا كله فيما اذا علم حاله قبل تصادم الاحتمالين و الّا فيشكل جريان الاستصحاب لانه لو كان حاله فى الواقع هو الطهاره لكان استصحاب الحدث جاريا دون استصحابها و لو كان حاله فى الواقع هو الحدث عكس الامر و حيث لم يحرز حاله فى الواقع يسقط الاستصحاب و يرجع الى قاعده الاشتغال القاضيه بوجود التطهر للاعمال المشروطه بالطهاره و قد تحصل من جميع ما ذكر ان الاقوى عند تعاقب حالتين متضادتين هو الأخذ بضد حاله السابقه عليهما لو علم بها و الّا فالمرجع ساير القواعد من البراءه او الاشتغال.

نعم لو علم تاريخ أحدهما تفصيلا جرى الاستصحاب فيه دون مجهول التاريخ لتماميه اركان الاستصحاب فى معلوم التاريخ.

لا يقال ان استصحاب ضد حاله السابقه على الحادثين يكون معارضا باستصحاب المماثل للحاله السابقه المذكوره فيتعارض استصحاب ضد حاله السابقه مع استصحاب المماثل للحاله السابقه و يتساقطان فيرجع الى مقتضى الاصل الجارى فى المقام.

و توضيح ذلك ان الاستصحاب الجارى فى المماثل هو استصحاب الكلى من القسم الثانى اذ بعد وقوع الحدث و الطهاره و عدم العلم بالمتقدم منهما علم بحدوث جامع الحدث بين المقطوع ارتفاعه و هو الحدث السابق على الحادثين و بين المقطوع حدوثه و مشكوك البقاء عند العلم بالحدث و الطهاره اجمالا.

فيستصحب الكلى و الجامع بين الحادثين و يعارض مع استصحاب الطهاره و هى ضد حاله السابقه فالحق حينئذ مع المشهور الذى قالوا بتعارض الاستصحاب و لزوم الرجوع الى سائر القواعد لا ما ذهب اليه المحقق قدس سرّه و من تبعه من جريان

الاستصحاب فى ضد الحاله السابقه و لا معارضه لعدم تماميه اركان الاستصحاب فى غير ضد الحاله السابقه.

لأنا نقول: لامجال لاستصحاب الجامع بعد العلم بوقوع الحادثين من الطهاره و الحدث لان الحدث السابق على الحالتين مقطوع الارتفاع بالعلم بحدوث الطهاره اجمالاً او تفصيلاً و مع القطع بارتفاعه لامجال لاستصحاب الجامع بينه و بين الحدث الاخر و الحدث اللاحق ان كان متقدماً على الطهاره و حادثاً بعد الحدث السابق فلا يكون موثراً و الجامع بين مقطوع الارتفاع و ما لا اثر له لا أثر له حتى يجرى فيه الاستصحاب و ان كان الحدث متأخراً و حادثاً بعد حدوث الطهاره فلا يكون مقارناً للحدث السابق حتى يكون لهما جامع بل هو حادث بعد ارتفاع الحدث السابق فلا يجرى فيه استصحاب الكلى من القسم الثانى.

فاتضح بما ذكر قوه ما ذهب اليه المحقق من جريان الاستصحاب فى ضد الحاله السابقه من دون تعارض خلافاً لما ذهب اليه المشهور من جريان الاستصحابين و تعارضهما و الرجوع الى الاصل الجارى فيه نعم اذا علم تاريخ احدى الحالتين المتعاقبتين كالحدث و كانت مماثلاً مع الحاله السابقه على الحالتين يجرى استصحاب الحدث المعلوم التاريخ و يعارض استصحاب ضد الحاله السابقه و هى الطهاره فلا بدّ من الرجوع فى هذا الفرض الى مقتضى القواعد و الأصول كما ذهب إليه المشهور.

التنبيه الثامن عشر: فى مجارى و الاستصحاب لاشكال فى جريان الاستصحاب فى الأحكام الشرعيه و موضوعاتها و هكذا لا اشكال فى جريان الاستصحاب فى معانى الموضوعات اللغويه فيما اذا علم ان لفظ الصعيد الموضوع لجواز التيمم به

كان حقيقه لغه فى مطلق وجه الارض ثم شك فى نقله الى معنى آخر عند نزول الايه المباركه او ورود الاحاديث الشريفه الامر به بالتيمم بالصعيد فلامانع من استصحاب ذلك لترتيب الحكم الشرعى عليه و هو جواز التيمم بمطلق وجه الارض.

لايقال: ان الاستصحاب المذكور مثبت لانا نقول ليس كذلك لان الاحكام مترتبه على نفس المعانى المستصحبه و لاواسطه و دعوى ان الاستصحاب المذكور استصحاب تعليقى لان ظهور الموضوعات اللغويه متفرع على الاستعمال فيقال ان اللفظ الفلانى لو استعمل كان ظاهرا فى المعنى الكذائى و الآن كما كان و هو عين التعليق الغير الشرعى.

مندفعه بان ظهور لفظ الصعيد فى مطلق وجه الارض فى الاستعمالات الراجحه قبل نزول الايه الكريمه و الاحاديث الشريفه ظهور فعلى لا تعليقى كما لا يخفى.

و اما جريان الاستصحاب فى الاحكام الاعتقديه فيه ان الاثر المهم ان كان متفرعا على القطع و اليقين بما هما من الصفات فلامجال للاستصحاب بعد زوالهما للعلم بارتفاع الموضوع فيهما.

و ان كان الاثر المهم هو عقد القلب و الانقياد على تقدير نفس وجوده فى الواقع تيقن به ام لاجرى الاستصحاب فيه و هكذا لو شك فى بقاء وجوب تحصيل الاعتقاد بشىء ثم شك فى بقاء ذلك الوجوب يجرى الاستصحاب فيه.

التنبه التاسع عشر: فى استصحاب حكم المخصص و هو انه اذا ورد عام و اخرج منه بدليل خاص بعض افراده فى بعض الازمنه و ليس للدليل المخرج اطلاق او عموم بالنسبه الى غير ذلك الزمان فقد وقع الكلام فى جواز التمسك بالاستصحاب

لإدماه الخروج أو وجوب التمسك بعموم العام كما هو الظاهر أو اللزوم هو التفصيل بين أخذ عموم الزمان أفرادياً وبين أخذه لبيان الاستمرار ففي الأول يعمل بالعموم ولا يجري فيه الاستصحاب وفي الثاني يجري الاستصحاب ولا يعمل بالعموم والوجه في الأول من التفصيل في مثل أكرم العلماء في كل يوم ولا تكرم زيدا يوم الجمعة إن الأصل دليل حيث لا دليل ومع دلالة العموم على عموم الزمان أفرادياً لا مجال للأخذ بالاستصحاب بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع إلى سائر الأصول لأن مورد التخصيص هو الزمان دون الأفراد.

والوجه في الثاني من التفصيل إن عموم الأزمان مأخوذ في العام لبيان الاستمرار كقولهم أكرم العلماء دائماً فإذا شك في حكم ذلك الفرد المخرج بعد ذلك الزمان يجري فيه الاستصحاب إذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد المذكور بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم لأن مورد التخصيص الأفراد دون الأزمان بخلاف القسم الأول هذا ما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره.

وقد أورد على إطلاق كلامه قد في الكفاية بأن اللزوم تقييد كلام الشيخ حيث قال «فيما إذا أخذ الزمان لبيان الاستمرار كقوله أكرم العلماء دائماً ثم خرج منه فرد في زمان ويشك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر هو جريان الاستصحاب ولا يجوز التمسك بالعام» بما إذا لم يكن التخصيص من الأول أو الآخر أو ألاً فالمرجع. بعد ذلك الزمان أو قبل الزمان الآخر هو عموم العام ولا مجال مع دلالة العام لاستصحاب حكم الخاص لأن الأصل دليل حيث لا دليل والمفروض إن العام يدل على حكمه فيتمسك بالعام بعد الزمان الأول أو قبل الزمان الآخر هذا بناء على كون الزمان بنحو الاستمرار في العام والخاص فيفصل فيه بين



كون التخصيص من الاول او الاخر فيتمسك بالعام بعد الاول و قبل الاخر و بين كون التخصيص من الوسط فيتمسك بالاستصحاب بعد ذلك الزمان.

و ان لو حظ العام و الخاص بنحو المفرديه فلا بد من التمسك بالعام بلا كلام لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من أفراده  
فله الدلاله على حكمه و المفروض عدم دلالة الخاص على خلافه.

و ان لو حظ في العام بنحو الاستمرار و في الخاص بنحو المفرديه فلا يجوز التمسك بالاستصحاب أيضاً فانه و ان لم يكن هناك  
دلالة اصلا لا- للعام و لا- للخاص الا ان انسحاب الحكم الخاص الى غير مورد دلالاته يكون من باب اسراء حكم موضوع الى  
موضوع آخر.

كما لا- مجال للتمسك بالعام لعدم دخول الفرد المشكوك عليه في موضوع العام بل اللازم هو الرجوع الى غير العام و  
الخاص من سائر الأصول.

و ان عكس الامر بان لو حظ في العام بنحو المفرديه و في الخاص بنحو الاستمرار كان المرجع هو العام للاقتصار في تخصيصه  
بمقدار دلالة الخاص.

و التحقيق انه يجوز التمسك بالعموم حتى فيما اذا اخذ الزمان فيه بنحو الاستمرار و عليه فلا فرق بين كون الزمان مفرداً و بين  
كون الزمان ملحوظا بنحو الاستمرار كما ذهب اليه الشيخ الأعظم كما لا فرق أيضاً بين ان يكون التخصيص من الاول او من  
الاخر و بين الوسط كما يظهر من صاحب الكفايه.

و حاصل الكلام ان التخصيص و التقييد ليسا اخراجا عن المراد الاستعمالي بل اللفظ مستعمل في معناه و الاخراج انما هو عن  
المراد اللبى الجدى فالمتبع فيما عدا مورد التخصيص و التقييد هو الاصل العقلائي على تطابق الارادتين و مقتضاه هو

حجيه العام فى مدلوله و التخصيصات المنفصله ليست اخراجا عن المراد الاستعمالى بل الاستمرار فى المقام بوحدته باقٍ من غير انثلام فيه اصلا بحسب الاستعمال و لم يطء عليه الانقطاع بحسبه و بعد ذلك يبقى الامر منحصراً فى الاصل العقلاى على التطابق و عليه فاللازم هو الاقتصار فى مخالفته على المقدار المعلوم.

و بالجمله لانعقل فرقا اصلا بين مفاد الكل و مفاد لفظ «دائماً» و نحوه فكل منهما امر وحدانى لا ينحفظ مع خروج بعض ما يشمله فكيف لا يرتفع هذه الوحده فى الاول بسبب التخصيص و يرتفع فى الثانى.

و على هذا لا يبقى فرق بين منقطع الوسط و الابتداء و الاخر فى جواز التمسك فى العموم لانه بحسب الاستعمال قد اعطى كل من العموم الفردى و الاطلاق الزمانى معناه و انما التصرف بحسب الجدّ فيقتصر فى مخالفته على المقدار المعلوم و يرجع فيما زاد الى اصاله الجدّ.

و بعباره اخرى مع محفوظيه مرتبه الاستعمال لم يخرج فرد فى مقام الاستعمال حتى يقال مع خروجه لاموضوع حتى يؤخذ فيه بمقدمات الاطلاق لاستمراره و عليه فالتفصيلات المذكوره لوجه له بل لوجه للتفصيل المنسوب الى المحقق النائنى قدس سرّه من ان العموم الازمانى تاره يكون فى متعلق الحكم و تحته بان يعرض الحكم على المتعلق المستمر بان يلاحظ الفعل فى عمود الزمان فعلاً واحداً تعلق به التكليف و اخرى يكون فى نفس الحكم بان يكون الزمان ظرفاً لنفس الحكم و التكليف بان اعتبر الحكم واحداً مستمراً.

ففى الاول يجوز التمسك بالعام بعد انتهاء أحد التخصيص الازمانى لان دليل الحكم بنفسه يثبت العموم و الاستمرار لمتعلقه و العام حجه فى ما عدا مقدار التخصيص.

و فى الثانى لايجوز التمسك بالعام بعد انتهاء أمد التخصيص بل يتعين الرجوع فيه الى الاستصحاب و ذلك لأن الاستمرار الطارى على الحكم ليس مفادا لنفس دليل الحكم.

بل هو فى طول ثبوته بدال آخر يقتضى استمرار ما ثبت و بعد ورود التخصيص فى زمان فرد لايمكن التمسك بالعام و اثبات حكمه بالاضافه الى ما بعد ذلك الزمان لان الحكم كان واحداً على الفرض و قد انقطع بالتخصيص و لادلاله لخطاب العام الا على الحكم المقطوع.

و ذلك لما عرفت من ان الظهور الاستعمالى باقى على ما هو عليه من دون فرق بين كون الاستمرار ملحوظا فى ناحيه الفعل او نفس الحكم و هكذا من دون تفاوت بين كون الاستمرار مستفادا من نفس دليل الحكم او من دال آخر و مع بقاءه عليه فيجوز الرجوع الى خطاب العام فيما عدا مورد التخصيص و دعوى ان للعموم بعد ان كان المخصص منفصلا ظهورين احدهما ظهور فى اراده جميع الافراد و ثانيهما ظهور آخر فى ان الحكم المتعلق بالافراد سار فى جميع ال- زمان و حينئذ اذا احتملنا فى هذا الدليل المنفصل ان يكون موضوعه قد خرج عن العموم الافرادى و ان يكون قد خرج عن الاطلاق الزمانى فقد علمنا علما اجماليا بورود التصرف على احد الظهورين و ليس احدهما اولى من الاخر بل ان اصله الظهور فى كل منهما تعارض الاخرى و تتساقطان فلامجال للرجوع الى العموم فى مورد المشكوك.

مندفعه بما عرفت من ان الظهورين باقيا على ما هما عليه بحسب الاستعمال بعد فرض كون المخصص منفصلا و انما يرفع اليد عن اصله التطابق فى القدر المتيقن من المخصص سواء كان مخصصا لظهور العام فى اراده جميع الافراد او

لظهوره في اراده كون الحكم المتعلق بالافراد ساريا في جميع الازمان و تخصيص بعض الافراد في زمان خاص لاينافي بقاء الحكم عليه في غير ذلك الزمان في عمود الزمان بعد كون المفروض هو بقاء الظهور الاستعمالي على ما هو عليه في التخصيصات المنفصله.

فانقدح من جميع ما ذكر صحه الاستدلال باصالة الاطلاق عند الشك في تقييد زائد و معه فلامجال للاستصحاب في هذا القسم كما لامجال له في القسم الاخر المبني على كون الزمان ملحوظا بنحو التقطيع الموجب لتعدد الحكم و الموضوع جعللا فتحصل قوه القول بالرجوع الى العموم او الاطلاق فيما اذا اخذ الزمان ظرفا فضلا عن كونه مفردا و لامجال للاستصحاب من دون تفصيل من التفصيلات المذكوره و الله هو الهادي.

التنبية العشرون: في ان المراد من الشك المأخوذ في دليل الاستصحاب هو خصوص ما يتساوى طرفاه او عدم اليقين الذي يعم الظن غير المعبر و الظاهر من الادله هو الثاني لترك الاستفصال بين الشك و الظن في الاخبار هذا مضافاً الى ان مقتضى جعل اليقين بالنوم مثلاً غايه لعدم وجوب الوضوء في قوله عليه السلام حتى يستيقن ان الظن داخل في المعنى.

على ان التحقيق ان المراد من الشك في ادله الاستصحاب ليس هي الصفه النفسانيه بل المراد منه بقرنيه مقابله لليقين هو اللاحجه كما ان المراد من اليقين هو الحججه و اللاحجه تشمل الظن كما تشمل الشك المساوى لطرفيه.

التنبية الواحد و العشرون: في انه حكم السيد المحقق اليزدي قدس سره بطهاره بخار البول او الماء المتنجس و قال فلاباس بما يتقاطر من سقف الحمام الا مع العلم بنجاسه السقف.

و استشكل عليه بان الماء الذى يتقاطر من البخار المتنجس عين الماء المتنجس السابق لأنّ الزائل العائد عند العرف كالذى لم يزل فالقطرات المذكوره محكومته بالنجاسه و لاحاجه فى ذلك الى الاستصحاب حتى يقال لايجرى الاستصحاب لانفصال زمان الشك عن زمان اليقين باليقين بالطهاره بسبب الاستحاله.

و الوجه فى عدم الحاجه الى الاستصحاب هو العلم بعود الموضوع و مع العلم بوجود الموضوع يترتب عليه حكمه و لاحاجه فيه الى الاستصحاب.

و دعوى ان الحكم بان الزائل العائد كالذى لم يزل صحيح بالنسبه الى نفس الذوات لا اوصافها فان العرف لا يراها مثل الذوات باقيه بل يرى الحكم بالنجاسه مماثلا للحكم بالنجاسه السابقه كساير الاوصاف الاعتباريه و عليه فلا بدّ من ان يتعلّق الحكم بمثلها و هو غير مسبوق بالعلم فلامجال للاستصحاب بل يرجع الى قاعده الطهاره مندفعه بان العرف يرى المتّصف كالذات باقيا و معه لامجال للاستصحاب للعلم بوجود الموضوع و يحكم بالنجاسه و لامجال لقاعده الطهاره.

التنبيه الثانى و العشرون: فى ان الاستصحاب هل يكون من الأصول المحرز و التنزيليه اولاً.

و قد يوجه كونه من الأصول المحرز بان الاستصحاب يدل حال الشك على ترتيب الاثر الذى كان حال اليقين و من المعلوم ان اليقين المذكور طريق الى الحكم الاولى و محرز له و عليه فالحكم بعدم نقض اليقين بالشك يدل على حكم تنزيلي يترتب عليه ما يترتب على اليقين هذا بالنسبه الى الاستصحاب و لا كلام فيه.

و انما الكلام فى غيره من القواعد كقاعده الحليه و قد استدلل على كونها كقاعده الطهاره من الأصول التنزيليه أيضاً بانه لو لم تكن قاعده الطهاره من الأصول

التنزيه فكيف يكتفى بها في تحصيل الطهاره المشروطه فى الصلاه بالتوضى بالماء المشكوك فمن ذلك يعلم ان الطهاره الظاهريه منزله منزله الطهاره الواقعيه.

وقد يفصل بين قاعده الطهاره وقاعده الحليه بان الطهاره حكم وضعى و لم يتقيد الحكم الوضعى بالعلم و الجهل بخلاف قاعده الحليه لان الحليه من الاحكام التكليفيه فيمكن فيها الفرق بين العلم و الجهل و عليه فيمكن تقييدها بصوره الجهل فلا يكون حينئذٍ من الاحكام التنزيه.

التنبيه الثالث و العشرون: فى الاستصحاب القهقرائى و لا يخفى عليك ان قوله عليه السلام فى صحيحه زواره «و ان لم تشك (فى موضع النجاسه) ثم رأيت (اى النجس فى الثوب) رطبا قطعت (الصلاه) و غسلته ثم بنيت على الصلاه فانك لا تدري لعله شىء وقع عليك فليس ينبغى لك ان تنقض بالشك اليقين» يدل على عدم صحه الاستصحاب القهقرائى اذ لو كان ذلك الاستصحاب جاريا لحكم بوقوع النجاسه من اول الصلاه لان مقتضى عدم نقض اليقين بالشك بالنسبه الى ما سبق هو ذلك مع ان الروايه صريحه فى خلافه حيث قال لعله شىء وقع عليك فاذا لم يكن مسبقا بالشك فى موضع النجاسه ثم رأى النجاسه و احتمال حدوثها فى اثناء الصلاه لزم عليه ان يظهر و يبنى على صلاته هذا مضافاً الى ظهور قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشك» فى كون المشكوك كالشك متأخراً عن المتيقن و اليقين و دعوى ان اصاله عدم النقل من الأصول المعول عليها و هى دليل جريان الاستصحاب القهقرائى مندفعه بان اصاله عدم النقل من الأصول اللفظيه لا- التعبيديه و الأصول اللفظيه اما تكون من الأصول العمليه العقلائيه و لا- حجه للوازمها الا- اذا كانت بحيث لو لم يترتب على ملزومها لزم كذب الملزوم و اما تكون من الامارات العقلائيه التى

توجب الاضـمـثـان النـوعـي فتـكوـن لـوازمـها حـجـه كـمـلـزومـها و لـذا اخـذ بـلـوازم قول الرـجـالـي فـيـمـا اذا قال فلان قـولـه مـسـمـوع فـي تـرتـب احكام العـدـالـه لـاسـتـلـزام ذلـك القـول بـعـدـالـه الفـلـانـي و عـلـى كـلا التـقـديـرـين لـيـسـت اصـالـه عـدم النـقـل مـن الـاسـتـصـحـاب التـعـبـدي.

التـنـبـيـه الرـابـع و العـشـرون: ان الـاسـتـصـحـاب كـمـا يـجـرى فـي الزـمـان و الزـمـانـي فـكـذـلـك يـجـرى فـي المـكـان و المـكـانـي بـعـد عـمـوم قـولـه لـاـتـنـقـض الـيـقـين بـالشـك فـاذا شـكـكنا فـي ان المـحـل الفـلـانـي خـرج عـن حـدّ التـرـخـص مـثـلاً ام لا امـكـن اسـتـصـحـاب بـقـائـه عـلـى ما هـو عـلـيه و يـتـرتـب عـلـيه احـكـامـه و هـكـذا الـامـر فـي المـكـانـي كـالـطـواف فـيـمـا اذا شـك الطـائـف بـعـد العـلم بـكـون طـوافـه فـي حـد المـطـاف فـي انـه باقٍ عـلـيه او خـارج عـن المـطـاف امـكـن لـه الـاسـتـصـحـاب و يـتـرتـب عـلـيه الحـكـم بـصـحـه الطـواف سـواء امـكـن لـه ام لـم يـتـمـكـن.

التـنـبـيـه الخـامـس و العـشـرون: فـي الـاسـتـصـحـاب الـاسـتـقـبـالـي مـقـتـضـي عـمـوم قـولـه عـلـيه السـلام لـاـتـنـقـض الـيـقـين بـالشـك هـو جـريـان الـاسـتـصـحـاب فـيـه و اصـالـه السـلامـه مـن مـوارـده و صـرح صـاحـب الجـواهر قـدّس سـرّه بـجـريـان الـاسـتـصـحـاب فـيـه فـي مـسـألـه بـيـع الـانـاسـي حـيـث قال دلت النـصـوص عـلـى ان مالـكيـه اـحـد الزـوجـين لـصـاحـبه بـشـراء او اـتـهـاب او ارث تـوجـب اسـتـقـرار المـلـك و عـدم اسـتـقـرار الزـوجـيـه ثم تـفـرـع عـلـيه فـي الجـواهر بانـه لو مـلـك فـزال المـلـك لـفـسـخ بـخـيار و نـحوه لـم يـعـد النـكـاح إـلـى أن قال و لـافـسـخ فـي الفـضـولـي قـبـل الـاجـازـه عـلـى القـول بـالنـقـل و لـاـيـمـنـع (اي العـبـد) عـن الـوطـي و عـلـى الكـشـف فـفـي شـرح الـاسـتـاد يـمـنـع عـنـه ان كـانـت الزـوجـه هـي المـشـتـريـه و يـتـوقـف العـلم بـحـصـول الفـسـخ مـن حـين العـقـد عـلـى تـحـقـق الـاجـازـه ثم اورد عـلـيه بان اصـالـه عـدم حـصـول الـاجـازـه تـكـفـي فـي الحـكـم بـجـواز الـوطـي انـتـهـي.

و من المعلوم ان مراد صاحب الجواهر من اصاله عدم حصول الاجاره هو الاستصحاب الاستقبالي كما لا يخفى.

## تمه الاستصحاب

يقع الكلام فى مقامات:

المقام الأوّل: فى اعتبار الوحده فى الموضوع و المحمول فى القضية المشكوكه و القضية المتيقنه و لا كلام فيه و استفادته من الاخبار اذ البقاء و النقض لا يتصوران بدون هذا الاتحاد بين متعلّق الشك و اليقين بعد ما يقتضيه طبع الشك و اليقين من ان يكونا متعلّقين بمفاد الجملة و القضية و الّا فلا يكون الشك فى البقاء بل فى الحدوث و لارفع اليد عن اليقين فى محل الشك نقض اليقين بالشك.

ثم لا يخفى عليك ان المراد ببقاء الموضوع ليس احراز وجوده الخارجى فى الزمان الثانى كيف و قد يكون الموضوع أمراً صالحاً لمحمول الوجود و العدم كما فى زيد موجود فمثل هذه القضية تصلح لان تقع مجرى الاستصحاب مع ان وجود الموضوع ليس مفروغاً عنه بل يشك فيه و يثبت بالاستصحاب فالوحده المعتره فى الموضوع تعمّ الوحده الذهنيه فتدبر جيداً.

المقام الثانى: فى مرجع الاتحاد و لا يذهب عليك ان بعد اعتبار الوحده بين القضية المشكوكه و القضية المتيقنه يقع الكلام فى ان الرجوع فى الاتحاد هل هو العقل او الدليل او العرف؟

و الحق هو الاخير و الّا لزم التضييق فى موارد الاستصحاب لو اعتبر الاتحاد بحسب العقل اذ لا مجال للاستصحاب فى كثير من موارد الشبهات الحكميه و الشبهات الموضوعيه عند تغيير بعض الخصوصيات لان مع التغيير المذكور لا يبقى



الموضوع بحسب حكم العقل و لا يصدق عليه العنوان المأخوذ فى الدليل أيضاً لقصور الادله عن شمول غير العناوين المأخوذه فى موضوع الأدله فانحصر الامر فى ان المرجح هو العرف فاذا كان الاتحاد بنظر العرف فجريان الاستصحاب فيه لا مانع منه لان العرف يرى التغيير من الاحوال لو لم يكن مورد التغيير من المقومات و التغييرات العرضيه او الاحواله لاتنافى بقاء الموضوع لان الوجود حافظ الوحده بنظر العرف.

المقام الثالث: فى ان للعرف نظرين احدهما: بما هو اهل المحاوره و من اهل فهم الكلام و بهذا النظر يستفيد الموضوع الدليلى من الكلام فيرى ان الموضوع فى مثل قوله الماء المتغير نجس هو الماء المتغير بما هو متغير و ان الموضوع فى مثل قوله الماء اذا تغير تنجس هو الماء بما هو الماء.

وثانيهما: بما ارتكز فى ذهنه من المناسبه بين الحكم و الموضوع بعد تحقق الموضوع الدليلى فى الخارج و تطبيق الدليل عليه بالانحلال و بهذا النظر يستفيدان الموضوع العرفى هو نفس الماء و النجاسه من عوارض الماء و التغيير واسطه فى ثبوت النجاسه فى الماء و لادخل له فى ناحيه الموضوع سواء كان التغيير ماخوذاً بنحو القيد او بنحو الشرط.

و النظر الثانى فى طول النظر الاول و لذا لا يمنع عن انعقاد ظهور الادله فى الموضوع الدليلى فبعد استفاده الموضوع الدليلى و انحلاله بحسب الخارج يحكم العرف بعدم دخاله التغيير فى بقاء الحكم لانه واسطه فى الثبوت فتدبر جيداً.

المقام الرابع: فى المراد من العرف و انت خبير بان المقصود من العرف ليس العرف السامحى بل المراد منه هو العرف الدقى فى تشخيص المفاهيم و تطبيقها على

المصاديق و لا اشكال فى اعتبار تشخيص العرف فى تعيين حدود المفاهيم و تطبيقها على المصاديق لان الشارع تكلم مع الناس كاحد من العرف فى المخاطبات و لم يجعل له طريقا آخر لافاده مراداته.

فكما ان العرف محكم فى تشخيص المفاهيم كذلك محكم فى صدقها على المصاديق و تشخيص مصاديقها.

و دعوى انه لا دليل على صحه اتباع نظر العرف فى تطبيق المفاهيم فان الغايه حجييه نظره فى تشخيص المفاهيم لا تطبيقها على المصاديق فى الاوامر و النواهي الوارده على الطبايع فان الطبيعه الّتى يرد عليها الامر و النهى هى الّتى لم يعرض لها وصف الوجود الخارجى و الّا فلامعنى لتعلّق الطلب به.

مندفعه بان ملاك حجييه نظر العرف فى تشخيص المفاهيم يعم تطبيقها على المصاديق أيضاً هذا مضافاً الى ان التطبيق متقوم بالوجود اللافراغى لا- الوجود الخارجى حتى لامعنى لتعلّق الطلب به على ان الكلام فى متعلّق المتعلّق لا المتعلّق و لا اشكال فى كونه طبيعه موجوده.

المقام الخامس: فى ان قاعده لاتنقض هل يشمل الشك السارى و قاعده اليقين أولاً.

و الاقرب هو الثانى لان الظاهر من هذه الكبرى (اى لا-تنقض اليقين بالشك) كون اليقين متحققاً فعلاً فمعنى قوله: «لاتنقض اليقين بالشك» ان اليقين المتحقق بالفعل لا-تنقض و لا يشمل اليقين الزائل و اليقين فى قاعده اليقين زائل فلا يشمل دليل الاستصحاب مورد قاعده اليقين لان اللازم فى قاعده اليقين هو عدم وجود اليقين.

المقام السادس: في وجه تقدم الاماره على الاستصحاب و الوجه في تقدمها عليه هو الحكومه او الورد او التوفيق العرفي بين الدليلين.

### الحكومه:

ذهب الشيخ الاعظم قدس سرّه الى الحكومه بدعوى ان العمل بالاماره في مورد الاستصحاب ليس من باب تخصيص دليله بدليلها و لا من باب خروج المورد بمجرد الدليل عن مورد الاستصحاب لان هذا مختص بالدليل العلمى المزيل بوجوده الشك المأخوذ في مجرى الاستصحاب بل هو من باب حكومه دليلها على دليله و معناها ان يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم أو يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب العمل في مورد لا يقتضيه دليله لو لا الدليل الحاكم.

ففيما نحن فيه اذا قال الشارع اعمل بالبينه فيما ادت اليه كان معناه رفع اليد عن آثار الاحتمال المخالف للبينه التي منها الاستصحاب.

اورد عليه بان ما ذكره في ضابط الحكومه في مبحث التعادل و التراجيح من ان يكون دليل الحاكم بمدلوله اللفظي ناظرا الى دليل المحكوم و مفسرا له غير موجود هنا اذ ليس حال ادله الامارات بالنسبه الى دليل الاستصحاب حال دليل التفسير.

و اجيب عنه بانه لا ينحصر الحكومه فيما ذكره في باب التعادل و التراجيح بل قد يكون دليل الحاكم ناظراً الى تشريع دليل المحكوم و جعله كما تقدم في دليل لاضرر و لاجرح حيث قلنا ان هذه الادله حاكمه على اطلاق الادله الاولى المتكفله لبيان الاحكام لكنه ليس حكومتها من جهه كونها ناظره الى اخراج فرد عن تحت

تلك المطلقات او الى ادخاله تحتها بل انما هي لكونها ناظره الى عالم التشريع و ظاهره في ان الحكم الضرورى او الحرجى لم يجعل في الشريعة.

فكما ان دليل نفى الضرر و الحرج ينظر الى اطلاقات الادله الاوليه بلسان ان الاحكام الضرريه لم تجعل في الشريعة فكذلك دليل صدق العادل او اعمل بالبينه يكون ناظرا الى جعل الحكم الوارد على الموضوع المشكوك بلسان ان هذا الحكم لم يجعل في مورد قيام الخبر و البينه تعبداً فيفهم منه العرف ان غرضه رفع الشك تعبداً و هو ليس الا الحكمه.

## الورود:

ذهب صاحب الكفايه الى الورود و الوجه فيه ان رفع اليد عن اليقين السابق بسبب الدليل المعتر على خلافه ليس نقضا له بالشك بل يكون نقضا باليقين و المنهى انما هو نقض اليقين بالشك لانقضه بالدليل المعتر و بعبارة اخرى ان العلم المأخوذ غايه في الأصول فى مثل قوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك بل تنقضه بيقين آخر و قوله عليه السلام كل شىء حلال حتى تعلم انه حرام و نحو ذلك يراد منه بحسب المناسبه المقاميه هو الحجه اذ لا دخل لصفه العلم و اليقين و عليه فالمراد من الشك ما يقابله و هو اللاحجه فعند قيام الطريق المعتر يرتفع اللاحجه بورود الحجه و هو ليس الا الورود.

و الاظهر هو الورود لان الحكمه فرع وجود المحكوم حتى يكون الدليل الاخر مقدا عليه من جهه الحكمه و مع الورود لايبقى المحكوم فلايصل النوبه بان يكون الدليل الاخر حاكما عليه.

هذا مضافاً الى انه يوجد فى نفس ادله الأصول قرائن واضحه على اراده ان المراد من اليقين ما هو الاعم من الحجه.

فقد قال فى صحيحه زرارہ الاولی قلت فان حرّك الى جنبه شىء و لم يعلم به قال «لاحتى يستيقن انه قد نام حتى يجىء من ذلك امر بين و الا فانه على يقين من وضوئه و لاينقض اليقين ابدأ بالشك ولكن ينقضه يقين آخر».

فتراه انه جعل غايه الوضوء عند المكلف أمر بين يشهد بطلانه و عروض الحدث البطل له و لايريب فى ان الطريق المعتبر امر بين فالتعبير بهذا العنوان العام فيه دلالة واضحة على ان الملاك كله انما هو قيام امر بين قطعاً كان أولاً و حينئذٍ فالتعبير باليقين لا يكون الا باراده المعنى الاعم منه.

فالمراد من العلم هو الحجج بتعدد الدال و المدلول لا ان العلم مستعمل فى الحجج و اراده المجاز.

لايقال: ان الورود يوجب ركاه التفكيك بين اليقين المذكور فى الصدر و بين المذكور فى الذيل فان المراد من الاول هو اليقين بالحكم بعنوانه الأولى الواقعى النفس الامرى و حينئذٍ لو اريد من اليقين الثانى غير هذا المعنى لزم التفكيك الركيك.

لأننا نقول: ان التفكيك لازم فيما اذا لم يرد من الصدر و الذيل امر واحد و هو الحجج و هى تكون أعم من اليقين الوصفى ففى كليهما يكون المراد هو الطريق المعتبر و حاصل المراد حينئذٍ ان مع قيام الطريق المعتبر سواء كان يقيناً و صفياً او حجج طريقه لامجال لنقضه بالشك بل اللازم هو الأخذ به الا مع قيام طريق معتبر آخر على خلافه فيرفع اليد حينئذٍ عن الحجج السابقه بالحجج اللاحقه فتحصل ان الاظهر ان تقدم الامارات على الاستصحاب يكون من باب الورود لا الحكومه و هكذا الامر بالنسبه الى الأصول التى لم يؤخذ اليقين فى غاياتها لان موضوعها هو الشك و هو يساوى اللاحجج فمع الاماره لايبقى موضوعها.

ثم أن مع العلم بوجه التقديم من الحكومه او الورود لامجال للتوفيق العرفى.

## خاتمه

و هى فى تبين النسبه بين الاستصحاب و سائر الأصول العمليه عقليه كانت او شرعيه و فى تبين حكم التعارض بين الاستصحابين.

## أما الأول فقد يقع الكلام بالنسبه إليه فى أمرين:

أحدهما: فى تقديم الاستصحاب على الأصول العقليه و لإشكال فى ان وجه تقديمه عليها هو الورود لوضوح ان موضوعها هو عدم البيان او عدم العلم بالمؤمن او عدم وجود ما يرتفع به التحير فمع جريان الاستصحاب يرتفع موضوعها اذ الاستصحاب حجه و مؤمن و يرتفع به التحير.

وثانيهما: فى تقديم الاستصحاب على الأصول الشرعيه و قد ذكروا فى وجه التقديم وجوها مختلفه و قد يوجه ذلك بما وجه به تقديم الامارات على الاستصحاب من الورود بدعوى ان مع الاستصحاب لامورد للأصول الشرعيه اذ المراد من الشك و العلم فى تلك الأصول هو الشك و العلم به بوجه من الوجوه و لو بعنوان انه قام عليه دليل شرعى و عليه فاذا علم بالحكم بوجه من الوجوه ارتفع الشك و حيث علمنا الحكم فى مورد الاستصحاب بعنوان النهى عن نقض اليقين بالشك فلا يبقى موضوع لساير الأصول.

و أورد عليه بانه كما ان الأخذ بالحاله السابقه يوجب العلم بعنوان كذلك الأخذ بالبراءه او الاشتغال او الأخذ بقاعده الطهاره فإى ترجيح للاستصحاب حتى يقدم و يؤخذ به دون غيره من الأصول.

وقد يوجه ذلك بالحكومة بدعوى ان دليل الاستصحاب بمنزله معمم للنهي السابق بالنسبه الى الزمان اللاحق فقول لا تنقض اليقين بالشك يدل على ان النهى الوارد لا بد من ابقائه و فرض عمومه للزمان اللاحق و فرض الشىء فى الزمان اللاحق مما ورد فيه النهى فمجموع الروايه المذكوره و دليل الاستصحاب بمنزله ان يقال كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى و كل نهى ورد فى شىء فلا بد من تعميمه لجميع ازمته احتمالاً فيكون الرخصه فى الشىء و اطلاقه مغنياً بورود النهى المحكوم عليه بالدوام و عموم الازمان فيكون مفاد الاستصحاب نفى ما يقتضيه الاصل الاخر فى مورد الشك لولا النهى و هذا معنى الحكومه.

أورد عليه بانه ليت شعري ان معنى تعميم دليل لا تنقض للنهي السابق بالنسبه الى الزمان اللاحق هل هو غير ان الحرمة مجعوله عند الشك فى بقاء الحرمة السابقه و ارتفاعها فبالاخره يكون التحريم حكماً مجعولاً فى ظرف الشك فيشكل بان الرخصه المستفاده من دليل البراءه أيضاً كذلك فإى وجه فى تقديم الاول على الثانى و قد يوجه ذلك ان المدلول الابتدائى لدليل لا تنقض هو ان المستصحب يكون على يقين اذ الاستصحاب ادامه عمر المستصحب فى ظرف الشك و المستصحب كان هو اليقين بالحكم فالمعنى انك ايها الشاك تكون على يقين كما كنت كذلك سابقاً و ليس لك ان تنقض هذا اليقين و تعامل معاملته من لا يقين له و على هذا يقدم الاستصحاب على سائر الأصول من جهة ان مدلوله الابتدائى ابقاء اليقين و الغاء الشك و أمّا المدلول الابتدائى فى سائر الأصول ليس التعبد بنفس اليقين و الغاء الشك تعبداً بل هو الترخيص او غيره و المفروض انه حكم فى ظرف الشك و الشك قد ارتفع تعبداً بدليل الاستصحاب.

أورد عليه بان الاستصحاب عبارته عن الحكم بترتيب آثار اليقين لا- الحكم ببقاء اليقين و ان المستصحب بالكسر يكون متيقنا انتهى.

و الانصاف ان الظاهر من أدله الاستصحاب هو الحكم ببقاء اليقين و الحكم بترتيب آثار اليقين مترتب على الحكم ببقاء اليقين بدلاله الاقتضاء و عليه فالبيان

المذكور يكفى لتقدم الاستصحاب على ساير الأصول الشرعيه بالحكومه فان مع ابقاء اليقين تعبداً لا يبقى مورد لتلك الأصول لتقومها بوجود الشك.

فتحصل ان الاستصحاب مقدم على الأصول العقلية بالورود و على الأصول الشرعيه بالحكومه و اليه يرجع ما هو المعروف من ان الاستصحاب من الأصول المحرزه و يتقدم على الأصول الشرعيه كما يتقدم الامارات على الأصول و الله هو العالم.

### تعارض الاستصحابين

ان كان التعارض بين الاستصحابين من جهه عدم امكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحاله السابقه فى احدهما كاستصحاب وجوب ازاله النجاسه عن المسجد و استصحاب وجوب اداء الفريضة مع صيروره وقت الفريضة ضيقاً فهو من باب تراحم الواجبين فاللازم هو مراعاة الاله اذا كان كما هو الظاهر فى اداء فريضة الصلاه و إلّا فالتخير فالتعارض.

و ان كان التعارض لاجل العلم بانتقاض الحاله السابقه فى أحدهما فتاره يكون الشك فى أحدهما مسبباً عن الشك فى الآخر و اخرى لا- يكون كذلك فى الاول ان كان أحدهما اثراً شرعياً للآخر فلامورد إلّا للاستصحاب فى طرف السبب و ذلك لان الاستصحاب فى طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب و جواز نقض اليقين



بالشك في طرف السبب بعدم ترتيب اثره الشرعى فان من آثار طهاره الماء طهاره الثوب المغسول به بخلاف الاستصحاب في طرف السبب فانه بلامحذور عليه فاللازم هو الأخذ بالاستصحاب السببى أذا لم يجر الاستصحاب السببى كتبادل الحالتين فحينئذ يجرى الاستصحاب المسببى ولامحذور فيه مع وجود اركان الاستصحاب و عموم خطابه فلا تعارض أيضاً و الوجه في تقدم الاستصحاب السببى على المسببى اما هو الورود او الحكومه او التقدم الطبيعى و لا يبعد الورود بعد كون المراد من اليقين فى صدر الروايه و ذيلها امر واحد يعم الحكم بالعنوان الأولى و الثانوى و اما التقدم الطبيعى من جهة ان المسببى معلول للسببى ففيه ان موضوع ادله الاحكام انما هو الاشياء بوجوداتها الخارجيه و ليس المنظور اليها رتبها العقليه فالمعنيه الوجوديه توجب كونهما مشمولين للعام فى عرض واحد.

اللهم إلهما أن يقال: ان العرف لا يرونهما متساويين بل يرون المزيه للشك السببى و يكون الامر عندهم دائرا بين التخصيص و التخصص اذ تقدم السبب يوجب رفع الشك عن الثانى عرفاً بخلاف تقدم المسبب فانه يوجب تخصيص لا تنقض مع وجود اركانه من الشك و اليقين فمع جريان الاستصحاب فى السببى لا تعارض.

لا يقال: ان صحيحه زواره تشهد بان الاصل السببى لا يجرى و الجارى هو المسببى فان الامام عليه السلام فى تعلييل جريان الاستصحاب قال فانه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر و لم يقل فانه على يقين بعدم وجود الناقض و لا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر مع ان الشك فى بقاء الوضوء و عدمه ناشٍ من الشك فى حدوث ناقض و عدمه.

لأننا نقول: ان دليل اعتبار الاستصحاب ينهى عن النقض و هو مختص بالأصول المخالفه لا-الموافقه اذ لا-يتحقق النقض من جريانها و عليه فلا مانع من اجتماعهما فكما ان الاستصحاب يجرى فى عدم حدوث الناقض كذلك يجرى الاستصحاب فى بقاء الوضوء و الطهاره و عليه فتمسك الامام عليه السّلام باستصحاب بقاء الوضوء و الطهاره لاينافى جريان الاصل فى طرف سببه و هو عدم الناقض هذا مضافاً الى دلالة بعض الاخبار على جريان الاستصحاب فى طرف السبب مثل ما ورد فى الفاره التى وقعت فى الاناء فصارت منسلخه سأل عمار بن موسى الساباطى عن الرجل يجد فى إنائه فاره و قد توضأ من ذلك الاناء مرارا و غسل منه ثيابه و اغتسل منه و قد كانت الفاره منسلخه فقال ان كان رآها فى الاناء قبل ان يغتسل او يتوضأ او يغسل ثيابه ثم فعل ذلك بعد ما رآها فى الاناء فعليه ان يغسل ثيابه و يغسل كل ما أصابه ذلك و يعيد الوضوء و الصلاه و ان كان انما رآها بعد ما فرغ من ذلك و فعله فلا يمس من الماء شيئاً و ليس عليه شىء لانه لا يعلم متى سقطت فيه ثم قال لعله ان يكون انما سقطت فيه تلك الساعه التى رآها.

بدعوى انه حكم الامام عليه السّلام فيه بعون استصحاب عدم وقوع الفاره الى أن وقع الفراغ من الوضوء و غسل الثياب بعدم وجوب اعاده الوضوء و الصلاه و غسل الثياب مع ان مقتضى الاستصحاب فى كل منها وجوب الاعاده ففى الاولين استصحاب الاشتغال و فى الاخير استصحاب نجاسه الثوب فيعلم من عدم الاعتناء بهذه الاستصحابات و اجراء استصحاب عدم وقوع الفاره الى أن وقع الفراغ تقدم الاصل السببى على المسببى فيما اذا كان متخالفين.

فتحصل ان الاستصحاب فى طرف السبب مقدم على الاستصحاب فى طرف المسبب فلا تعارض أيضاً هذا كله فيما اذا كان أحدهما مسبباً عن الآخر.

ذهب المعروف الى جريان الاستصحاب فيهما ان لم يستلزم من جريان الاستصحاب فيهما محذور المخالفه القطعيه للتكليف الفعلى المعلوم اجمالاً و هو مقتضى وجود المقتضى و هو اطلاق الخطاب و عدم المانع.

فاذا كانت الحاله السابقه هى النجاسه و علم بطهاره أحدهما فلا يلزم من استصحاب النجاسه فى الطرفين مخالفه عمليه و لاتعارض و لا يضر بذلك تذييل بعض الروايات ب «ولكن تنقض اليقين باليقين» بدعوى انه يمنع عن شمول قوله فى الصدر «لا تنقض اليقين بالشك» لليقين و الشك فى اطراف المعلوم بالاجمال للزوم المناقضه ضروره المناقضه بين السلب الكلى و الايجاب الجزئى.

و ذلك لان على تقدير تسليم المناقضه و عدم كون المراد من اليقين فى قوله ولكن تنقض اليقين باليقين التفصيلى الناقض غايته انه يمنع عن انعقاد الاطلاق فى الخبر المذيل بذلك و لا يمنع عن شمول النهى فى سائر الاخبار مما ليس فيه هذا الذيل اذ اجمال هذه الروايه لا يسرى الى غيرها مما ليس فيه ذلك الذيل هذا كله فيما اذا لم يستلزم من جريان الاستصحاب فيهما محذور المخالفه القطعيه و اما اذا استلزم من جريان الاستصحاب مخالفه عمليه فلا يجرى الاستصحاب كما اذا علم بنجاسه احد الانائين اللذين كانت الحاله السابقه فيهما هى الطهاره فان استصحاب الطهاره فيهما موجب للمخالفه القطعيه بل لا يجرى فى طرف منه أيضاً لوجوب الموافقه القطعيه له عقلاً و مع جريانه يلزم محذور المخالفه الاحتماليه و عليه فلامجال لجريان الاستصحاب حتى يكون الاستصحاب فيهما متعارضين هذا بحسب المعروف من عدم جريان الاستصحاب فى اطراف المعلوم بالاجمال.

ذهب سيّدنا الاستاذ إلى أن الأقوى أن الاصل يجرى في أطراف المعلوم بالاجمال مع قطع النظر عن الاخبار الخاصه و لا يلزم من ذلك التعارض و التساقط و لافرق بين استلزام ذلك للمخالفه القطعيه و عدمه.

و الوجه فيه ان موارد العلم الاجمالي كلها يكون من قبيل العلم بالحجه الاجماليه و العلم الاجمالي لشوبه مع الشك يكون معلقا على عدم ورود الترخيص الشرعى فى أحد الأطراف و الّا فيجوز رفع اليد عنه فى الظاهر بمجيبىء الترخيص الشرعى الظاهرى لامكان الجمع بينهما كالجمع بين الأحكام الظاهريه و الواقعيه بسقوطها عن الفعلية.

لامن قبيل العلم بالاراده الواقعيه النفس الامريه و الّا فوجب الاحتياط لتحصيل الموافقه القطعيه.

بل لو وجدنا مورد الشك فى الحكم بدوا ولكن علم انه على فرض ثبوته كان على طبقه اراده واقعيه نفس الامريه و جب الاحتياط و لم يجز الرجوع الى البراءه و فى غير هذه الموارد يجوز للشارع الترخيص سواء كان فى الشبهه البدويه او المقرونه بالعلم الاجمالي مع قطع النظر عن الاخبار الخاصه فلاتعارض فى جريان الاستصحاب فى امثال هذه الموارد و اما مع ملاحظه الروايات الخاصه فاللازم هو الاحتياط التام فى اطراف المعلوم بالاجمال و مع لزوم الاحتياط التام فلامجال لجريان الاستصحاب و لو فى طرف من الاطراف ولكن تختص تلك الروايات بالشبهه المحصوره و شبهه القليل فى القليل لالقليل فى الكثير و بموارد الابتلاء و اما فى غير هذه الموارد امكن الرجوع الى عموم ادله البراءه او الاستصحاب فى اطراف المعلوم بالاجمال كما عرفت آنفأ.

يلاحظ فيه الاستصحاب مع بعض قواعد اخرى المجعوله شرعاً من جهه تقدمه عليها او تقدمها عليه.

و لا يخفى عليك ان قاعده التجاوز في حال الاشتغال بالعمل و قاعده الفراغ بعد الفراغ عنه و اصاله الصحه في عمل الغير و غير ذلك من القواعد المقرره في الشبهات الموضوعيه إلاً القرعه تكون مقدمه على استصحاباتها المقتضيه لفساد ما شك فيه من الموضوعات لتخصيص دليل الاستصحاب بادله القواعد المذكوره و كون النسبه بين الاستصحاب و بعض قواعد اخر هي العموم من وجه لا يمنع عن تخصيص الاستصحاب بهذه القواعد اذا الملاك في التخصيص لزوم لغويه احد الدليلين على تقدير عدم الالتزام بتخصيص الدليل الاخر و هذا موجود في المقام اذ لم يوجد مورد من موارد العمل بالقواعد المذكوره لم يكن الاستصحاب فيه مخالفاً إلاً في موردين احدهما تبادل الحالتين المتضادتين و ثانيهما ما اذا كان الاستصحاب مطابقاً للقواعد كما اذا شك بعد الفراغ من الصلاه في طرؤ مانع من موانع الصلاه حين الاشتغال بها فان استصحاب عدم طرو المانع موافق لقاعده الفراغ كما هو ظاهر.

اما ملاحظه الاستصحاب مع قاعده القرعه فقد قال سيّدنا الاستاذ قدّس سرّه التحقيق ان يقال ان اخبار القرعه على ثلاث طوائف.

الاولى: ما يفيد ان القرعه لكل امر مشكل لم يتبين حكمه من الكتاب و السنه.

الثانيه: ما يدل على جريان القرعه في المشته من حيث الموضوع في خصوص باب التنازع الثالثه ما يدل على جريانها في كل امر مشته.

اما الطائفة الاولى فموردها ما اذا لم يتبين الحكم مطلقاً لا ظاهراً و لا واقعاً لا من الكتاب و لا من السنه و لا من غيرهما و يرتفع الاشكال بمجرد ثبوت الحكم و لو فى الظاهر و عليه يكون دليل الاستصحاب وارداً على دليل القرعه و مقدماً عليه و اما الطائفة الثانيه فموردها و ان كان هو خصوص الشبهات الموضوعيه فى خصوص باب التنازع و من هذه الجهه يكون خاصاً بالنسبه الى مورد الأصول الا انها تعم مورد الأصول و غيره و تكون بهذه الملاحظه عامه بالنسبه اليه من جهه اخرى و بالآخره يكون النسبه بينهما الاصح و الاخص من وجه الا ان الظاهر من قوله عليه السلام «انه يخرج سهم الحق و انه سهم الله و سهم الله لا يخيب» ان القرعه ناظره الى الواقع و كاشفه عنه و كان حجيتها من باب الطريقيه و الاماريه و عليه فتقدمها على الأصول كتقدم ساير الامارات عليها.

و اما الطائفة الثالثه فموردها خصوص الشبهات الموضوعيه لعدم شمول اخبار القرعه للشبهات الحكيمه و لهذه الجهه تصير اخص من موارد ادله الأصول الا انها تعم مورد الأصول و غيرها و بهذه الملاحظه تكون النسبه عامين من وجه الا ان الامر هنا بالعكس لان الأصول مقدمه على القرعه و لو كانت طريقه اذ لو عكس الامر و جب تخصيص ادله الأصول بالشبهات الحكيمه و هو مستلزم لخروج المورد فى اخبار البراءه و الاستصحاب و خروج ما هو القدر المتيقن من شمول اخبار الاحتياط عنها و كل ذلك قبيح مستهجن فلهذا يعكس الامر و يقدم الأصول عليها كى لا يلزم المحذور هذا كله بالنسبه الى الأصول النقليه.

و اما الأصول العقلية فمقتضى قاعده ورود القرعه عليها الا ان التقديم الى خصوص قاعده الاشتغال خارج عن طريقه المسلمين و سيره المشرعين حيث لم يكونوا يكتفون بالامثال الاحتمالي فيما اصابته القرعه فافهم.

فتحصل: ان الاستصحاب يقدم على القرعه فى الطائفة الاولى و الطائفة الثالثة اذ مع تقديم الاستصحاب لايبقى لها موضوع فى الطائفة الاولى و هو الاشكال و فى الطائفة الثالثة و هو الاشتباه.

و القرعه مقدمه على الاستصحاب فى الصوره الثانيه سواء قلنا باماريه الاستصحاب او لم نقل لان القرعه ناظره الى الواقع و كاشفه عنه و كان حجيتها من باب الطريقيه و الاماريه و عليه فتقدم القرعه على الاستصحاب كتقدم ساير الامارات عليه هذا كله بالنسبه الى الأصول النقليه

و اما الأصول العقليه فمقتضى القاعده هو ورود القرعه عليها الا ان التقديم بالنسبه الى خصوص قاعده الاشتغال خارج عن طريقه المسلمين و سيره المتشرعه حيث لم يكونوا يكتفون بالامثال الاحتمالى فيما اصابته القرعه اللهم إلا أن يقال ان الامثال بعد كون قاعده القرعه من الامارات ليس احتماليا فافهم و الله هو الهادى و لله الحمد أولاً و آخرأ.

ص: ٥٤٤

## المقصد الثامن: في التعادل و التراجيح

اشاره

ص: ٥٤٥





وفيه فصول:

الفصل الأول: فى تعريف التعارض و الوجه فى تقديم تعريف التعارض أن مورد التعادل و التراجيح هو الدليلان المتعارضان.

و التعارض لغه من العرض بمعنى الاظهار و غلب فى الاصطلاح على تنافى الدليلين و تمنعهما بالتناقض، كما اذا دلّ أحدهما على وجوب شىء و الآخر على عدم وجوبه، أو بالتضاد، كما اذا دلّ أحدهما على وجوب شىء و الآخر على حرمة.

و لا ينافى كون التعارض وصفا للدالين المنافاه الموجوده بين المدلولين، بل هى موجه لتعارض الدالين، فالتعارض من أوصاف الدليلين أو الأدله لا من أوصاف المدلول حتى يكون لحوقه بالدليلين من باب الوصف بحال متعلقه؛ يقال تعارض الرجلان أى أظهر كلّ منهما نفسه لصاحبه على وجه لا يجتمع معه فى جانب، و هو بهذا الاعتبار غلب فى عرف الأصوليين على تعارض الدليلين؛ و لذا عرّف بتنافى الدليلين. و ظاهر أنّ تعارض الدليلين إنّما هو باعتبار دلالتهما، كما لو دلّ أحدهما على وجوب شىء و الآخر على تحريمه مثلا، فإنّ الأوّل كأنه بدلالته على الوجوب ينفى التحريم و الثانى بدلالته على التحريم ينفى الوجوب.

و بعبارة أخرى إن أريد من التعارض التنافى فى الوجود فهو حقيقة و بالذات لا يعقل إلّا فى المدلولين أو فى الدليلين بما هما دليلان و حجتان لا فى الدالين بما هما كاشفان نوعيان، إذ لاتعارض فى مرحله الدلالة و مقام الاثبات، لأن الدالين الكاشفين ليس دلالتهما و كشفهما بالكشف التصديقى القطعى أو الظنى الفعلى حتى يستحيل اجتماعهما بالذات، بل بالكشف النوعى لا يتقوم إلّا بمكشوفين بالذات لاتمانع بينهما من حيث نفسيهما.

لكن يوصف الدالان بوصف المدلولين بحمل الشايح بالعرض لما بينهما من الاتحاد جعلاً و اعتباراً، فتنافى المدلولين فى هذه الصورة واسطه فى عروض التنافى على الدالين لاواسطه فى الثبوت، و إن أريد من التعارض أخص من مطلق التنافى نظراً إلى أنه لا يوصف الوجوب و الحرمة بانهما متعارضان و إن وصفاً بأنهما متنافيان، و كذلك الحجية لاتوصف بالمعارضه و إن وصفت بالمنافاه، بل يوصف ما دلّ على الوجوب و ما دلّ على عدمه مثلاً بالمعارضه، فيقال تعارض الخبران لاتعارض الحكمان، فالتعارض من أوصاف الدال بما هو الدال بالذات لا بالعرض، فالمنافاه بين المدلولين فى هذه الصورة واسطه فى ثبوت المعارضه فى الخبرين.

و دعوى أن الظهور الدلالى مجرداً عن الإراده الجديه ليس بحجّه و لا بمعارض مع دليل آخر، و عليه فالتعارض هو تنافى الدليلين بحسب كشفهما عن الإراده الجديه و هو قد يختلف و ينقلب بورود دليل آخر.

مندفعه بأن التعارض من العرض و هو بمعنى الإظهار و الدالان المتنافيان لكل منهما ثبوت و يظهر كل منهما نفسه على الآخر، بخلاف المدلولين أو الحجتين كما عرفت، فإنه لا ثبوت إلّا لأحدهما فلامعنى لإظهار كل منهما نفسه على صاحبه و

خلوهما عن الإرادة الجديده لا يوجب عدم معارضتهما بعد وجود الإراده الاستعماليه، كما لا يستلزم بعد خروج فرد عن الإراده الجديده خروجه عن كونه حقيقه.

و لعل رفع التناقض بين الدالين بالتوفيق العرفي أو بالحكمه من شواهد كون مورد التعارض هو الدلاله، و إنما فالمضاده بين المداليل موجوده و ليست بمرتفعه.

### لاتعارض بين الأصول و الأمارات

ثم إن التعارض لا يتحقق إلا بعد اتحاد الموضوع بين الأصول و الأمارات، و إلا فلا يمتنع اجتماعهما.

ومنه: يعلم أنه لاتعارض بين الأصول و ما يحصله المجتهد من الأدله الاجتهاديه، لأن موضوع الحكم في الأصول الشيء بوصف أنه مجهول الحكم و موضوع الحكم الواقعي الفعل من حيث هو، فإذا لم يطلع عليه المجتهد كان موضوع الحكم في الأصول باقيا على حاله، فيعمل على طبقه و إذا اطلع المجتهد على دليل يكشف عن الحكم الواقعي فإن كان بنفسه يفيد العلم صار المحصّل له عالما بحكم العصير مثلاً- (و هو الحرمة)، فلا يقتضى الأصل حليته لأنه إنما اقتضى حليه مجهول الحكم، فالحكم بالحرمة ليس طرحاً للأصل، بل هو بنفسه غير جار و غير مقتضى، لأن موضوعه مجهول الحكم و هو مرتفع بحصول العلم. و إن كان بنفسه لا يفيد العلم بل هو محتمل الخلاف لكن ثبت اعتباره بدليل علمي، فإن كان الأصل ممّا كان مؤداه بحكم العقل كأصالة البراءة العقلية و الاحتياط و التخيير العقلين فالدليل وارد عليه و رافع لموضوعه، لأن موضوع الأول عدم البيان و موضوع الثاني احتمال العقاب و مورد الثالث عدم الترجيح لأحد طرفي التخيير و كل ذلك يرتفع بالدليل الظني.

و إن كان مؤدى الأصل من المجعولات الشرعيه كالاستصحاب كان ذلك الدليل حاكما على الأصل بمعنى أنه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الأصل، فالدليل العلمى المذكور و إن لم يرفع موضوعه أعنى الشك إلا أنه يرفع حكم الشك أعنى الاستصحاب فالدليل إما وارد على الأصول أو حاكم عليها و على أى تقدير لاتعارض بين الأمارات و الأصول.

### وجه تقديم الأمارات على الأصول

و قد يقال إن حكمه الأمارات على الأصول متفرعه على أن الأمر بالتصديق فى أدله اعتبارها أمر بالتصديق الجنانى و إلقاء احتمال الخلاف تعبدا و هو غير ثابت لاحتمال أن يكون الأمر بالتصديق مفيدا للتصديق العملى. و عليه لانظاره لأدله اعتبار الأمارات، و مع عدم النظاره لامعنى للحكوم، و لذا ذهب فى الكفايه إلى أن وجه تقدم الأمارات على الأصول هو التوفيق العرفى لأين العرف لا يكاد يتحير فى تقديم الأمارات على الأصول بعد ملاحظتهما، إذ لا يلزم منه التخصيص أصلا، لأنه نقض اليقين باليقين أو رفع الشك بالعلم بخلاف العكس، فإنه يلزم فيه محذور التخصيص، فإذا دار الأمر بين التخصيص و التخصص فالثانى مقدم بحكم العرف.

و ليس وجه التقدم هو الحكمه لعدم كون أدله الأمارات ناظره إلى أدله اعتبار الأصول و تعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظره، و إنما كانت أدله اعتبار الأصول أيضاً كذلك؛ هذا مضافا إلى إمكان أن يقال نفى احتمال الخلاف فى الأمارات ليس نفيًا لفظيا حينئذ، بل هو نفي عقلى لازم لحجيه الأمارات. و كيف كان فلاتعارض بين الأمارات و الأصول لعدم تحير العرف فى الجمع بينهما، و لذا يكون خارجاً عن موضوع التعادل و التراجع.

## لاتعارض بين الأمارات بعضها مع بعض

و لا يذهب عليك أنه لاتعارض بين الدليلين بمجرد تنافى مدلوليهما إذا كان بينهما حكمه بأن يكون أحدهما سيق ناظراً إلى بيان كميّه ما أريد من الآخر بحسب الإيراده الجديّه مقدماً كان أو مؤخراً أو كان على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف فى خصوص أحدهما، كما هو مطرد فى مثل الأدله المتكفله لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأوليه مع مثل الأدله النافيه للعسر و الحرج و الضّرر و الإكراه و الاضطرار مما يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانويه، حيث يقدم فى مثلهما الأدله النافيه و لا تلاحظ النسبه بينهما أصلاً.

و قد يتفق ذلك فى غيرهما كما إذا كان الطرفان من العناوين الأوليه كقولهم لحم الغنم حلال و المغصوب حرام، فإنهما و إن كانا من العناوين الأوليه إلّا أن العرف يقدم الثانى على الأول. و إن كان النسبه بينهما هى العموم من وجه أو وفق بينهما بالتصرف فيهما، فيكون مجموعهما قرينه على التصرف فيهما أو فى أحدهما المعين و لو كان الآخر أظهر. و كيف كان فمع الجمع بينهما بالنظاره أو بالوفق العرفى بالتصرف فى خصوص أحدهما أو بالتصرف فى كليهما لايبقى التعارض حتى يكون داخلاً فى باب التعادل و التراجع.

## لاتعارض بين النصّ و الظاهر

ثمّ إنّه لاتعارض بين الدليلين إذا كان أحدهما قرينه عند العرف على التصرف فى الآخر كما فى الظاهر مع النصّ أو الأظهر كقوله لا بأس بفعله مع لاتفعل أو لا بأس بتركه مع إفعل، فيرفع اليد عن الظهور بنصّ الآخر أو بالأظهر أو ككون كل واحد ظاهراً فى التعيين، فيرفع اليد عن الظهور بنصّ الآخر فى الإجزاء بغيره فيحكم بالتخير.

و بالجمله الأدله فى هذه الصورة و إن كانت متنافيه بحسب مدلولاتها إلا أنها غير متعارضه بحسب مقام الدلاله، و عليه لا يبقى تعارض حتى يكون داخلا فى باب التعادل و التراجع.

### مورد التعارض بين الأخبار

قال فى الكفايه: و إنما يكون التعارض بحسب السند فيما إذا كان كل واحد منها قطعيا دلاله وجهه أو ظتىاً فيما إذا لم يمكن التوفيق بينهما بالتصرف فى البعض أو الكل، فإنه حينئذ لامعنى للتعبد بالسند فى الكل اما للعلم بكذب أحدهما أو لأجل أنه لامعنى للتعبد بالصدور مع الإجمال إذ التعبد لترتب الأثر و مع الإجمال لا يمكن ذلك فيقع التعارض بين أدله السند انتهى.

و لا يخفى عليك أن قطعيه الدلاله و الجبهه على تقدير وجودهما لا تلازم قطعيه التحمل و الحفظ و الأداء حتى تكون ملازمه للعلم بعدم صدور أحدهما و يكون الاختلال من ناحيه السند، و عليه فمع عدم العلم بعدم الصدور أمكن التعبد بصدورهما كما أن مع إمكان ترتيب الآثار على المجموع و هو نفي الثالث يصح التعبد بصدور الأدله مع إجمالها، فلاوجه لقوله و لامعنى للتعبد بصدورها.

و بالجمله إذا كان الاختلاف مستقرا دائماً و لا جمع بين الأطراف بحسب العرف يتحير العرف و يحكم بورود خلل فى بعض الأدله و الأصول الجاربه فى الأطراف إما فى ناحيه الصدور و إما فى ناحيه الإراده و إما فى ناحيه جهه الإراده. و حيث إنه لامزيه لإحدى الجهات على الأخرى كان جميع الجهات موردا للتعارض لا خصوص السند، إلا إذا كان بينهما ما كان قطعيا من جميع الجهات، فهو خارج عن أطراف العلم الإجمالى و بقى الباقي طرفا له. و كيف كان فلاوجه لحصر مورد التعارض فى تعارض السند.

هذا مضافا إلى عدم تصور التعارض في الدليلين القطعيين و لا الظنيين بالظن الفعلى، إذ القطع بالمتنافيين، و كذا الظن الفعلى بهما محال. و إنما التعارض في الدليلين الظنيين بالظن النوعى كما هو الحال فيما بأيدينا من الطرق و الأمارات، من باب إفاده نوعها الظن لا من باب الظن الفعلى كما لا يخفى.

### المعيار فى الحكومه

و لا يخفى عليك خروج موارد الورود أو الحكومه أو التوفيق العرفى أو التخصيص و التقييد عن مورد التعارض لكمال التلائم بين الدليلين فى هذه الموارد، و لا كلام فيه إلّا من جهة توضيح بعضها كالحكومه.

و هو أن الدليل الحاكم بمنزله أعنى فى نظاره إلى بيان المراد من المحكوم كميّه أو كفيّه و لذا يوسع الحاكم أو يضيق دائره الإرادّه الجديّه من موضوع الدليل المحكوم و ليس تفسير الحكومه بذلك مستلزما لحصر الحاكم فيما إذا اشتمل على كلمه التفسير بمثل أعنى و أى، لوضوح أن قوله عليه السّلام لاشك لكثير الشك أو لاربا بين الوالد و الولد من موارد الحكومه مع أنه خال عن كلمه التفسير، و عليه فالتفسير بمثل أعنى و أى من باب المثال.

و لا يستلزم التفسير الحكومه بما ذكر لتقدم المحكوم على الحاكم بحسب الزمان لتوهم تقوم الشرح و الحكومه بذلك. و الوجه فى عدم الإستلزام أن المشروح المقوم للشارح أو المحكوم المقوم للحاكم فى مقام الشارحيه و الحكومه هو وجوده العوانى الذى له ثبوت فعلى بثبوت الشارح بالذات و هو تقدم طبيعى تقدم الموضوع على محموله و المتأخر بالزمان هو المشروح بالعرض الذى لا يكون مقوما للشارح أو الحاكم كما لا يكون المعلوم بالعرض مقوما للعالم.



و كيف كان فمحل البحث في التعادل و التراجيح هو موارد التعارض لا- الموارد التي لاتعارض فيها كالموارد المذكوره من الورد و الحكومه و غيرهما.

الفصل الثاني: في مقتضى الأصل الأولي في المتعارضين و الأصل الأولي فيهما على ما هو المعروف بناء على الطريقيه هو سقوطهما عن الحجيه في خصوص مفادهما. و ذلك لأن المتعارضين لا يصيران من قبيل الواجبين المتزاحمين، للعلم بعدم إرادته الشارع سلوكك الطريقتين معا إذ أحدهما مخالف للواقع قطعاً، فلا يكونان طريقتين إلى الواقع و لو فرض محالاً إمكان العمل بهما كما يعلم إرادته لكل من المتزاحمين في نفسه على تقدير إمكان الجمع.

فإذا عرفت عدم إرادته الشارع سلوكك الطريقتين معاً لمخالفه أحدهما للواقع قطعاً لزم الحكم بالتوقف لابعنى أن أحدهما المعين واقعا طريق و لابعلمه بعينه، كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين بل ببعنى أن شيئاً منهما ليس طريقاً في مؤداه بخصوصه فيتساقطان من حيث جواز العمل لكل واحد منهما لعدم كونهما طريقتين و مقتضاه هو الرجوع إلى الأصول العمليه. هذا على تقدير القول بأن دليل حجيه الخبر تدلّ على حجيته من حيث هو مع قطع النظر عن حال التعارض. و أما إن قلنا بإطلاق دليل الحجيه لحال التعارض، فالوجه هو التخيير لأن جعل الخبرين حجه في حال التعارض لا معنى له إلا التخيير؛ إلا أن يقال لم يظهر من أدله حجيه الخبر هذا الإطلاق. نعم، يمكن القول بحجيه أحدهما لابعينه كما سيأتى تقريره إن شاء الله تعالى.

ثم إنه لا- ثمره لتأسيس هذا الأصل بالنسبه إلى الأخبار الآحاد لورد الأخبار العلاجه فيها و هي متكفله لبيان حكم تعارض الأخبار الآحاد و لا ثمره للأصل مع

وجود الدليل. نعم يثمر الأصل المذكور في تعارض غير الأخبار الآحاد مما لم يرد فيه الأخبار العلاجية لتعارض البيئات في الشبهات الموضوعية أو كالتعارض بين الخبرين المتواترين أو كالتعارض بين فردين من قاعده اليد التي تكون أماره من الأمارات.

الفصل الثالث: في نفي الثالث والرابع والخامس والتخيير بناء على الطريقيه مع عدم إطلاق أدله الاعتبار لحال التعارض.

و حاصل الكلام أن سقوط المتعارضين يكون بالنسبه إلى مدلولهما المطابقي لالنسبه إلى المدلول الالتزامي، و عليه فإذا تعارض الخبران في وجوب الظهر و الجمعه مثلاً مع العلم بكذب أحدهما يسقطان من حيث دلالتهما على خصوص الظهر أو الجمعه فلاحجه على خصوص الجمعه و لا على خصوص الظهر. و الوجه فيه هو عدم إمكان التعبد بالمتعارضين فإن التعبد بهما يرجع إلى التعبد بالمتناقضين و هو غير معقول، و لاوجه للتعبد بخصوص أحدهما بعينه دون الآخر لبطلان الترجيح بلامرجح. و أما شمول أدله الاعتبار بالنسبه إلى أحدهما لابعينه و حجيته فهو المستفاد من الكفايه و مع حجيه أحدهما لابعينه ينفي بدلالته الالتزاميه الثالث و غيره من أشباهه.

و بيان ذلك أن التعارض لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما و هو لا يكون مانعا عن حجيه الآخر، إلا أنه حيث كان بلاتعيين و لاعنوان واقعا فإنه لم يعلم كذبه إلا كذلك لم يكن واحد منهما بحجه في خصوص مؤداه لعدم التعيين في الحججه أصلا ولكن نفي الثالث و نحوه يكون من جهه بقاء أحدهما على الحجيه و صلاحيته على ما هو عليه من عدم التعيين لنفي الثالث لا من جهه بقائهما على الحجيه.

لا يقال: إن نفى الثالث و غيره من الأحكام الخمسه و نفى التخيير من جهه الدلاله الالتزاميه فى المتعارضين و هى تابعه للدلاله المطابقه، و المفروض سقوط الدلاله المطابقه فى المتعارضين، و معه لامجال للدلاله الالتزاميه لكونها تبعا للدلاله المطابقه، لأننا نقول: التبعية فى الحدوث لا البقاء.

هذا مضافا إلى أن نفى الأمور المذكوره من جهه حجيه أحدهما لابعينه لكونه مشمولاً لأدله الاعتبار و مقتضاها هو حجيه دلالتها الالتزاميه التابعه لدلاله المطابقه له إذ التبعية بين الدلاله الالتزاميه و المطابقه فى أحدهما لا بعينه لابينها و بين المتعارضين حتى تكون ساقطه بسقوط المطابقه.

و قد يشكل ذلك بأن أحدهما لابعينه ليس فرداً لعموم ما دلّ على اعتبار الأخبار لأن دليل الاعتبار إنما يشمل كل واحد من الطريق معيناً لا الواحد الغير المعين و لولا ذلك لما كان للحكم بالتساقط من رأس وجه.

وأجيب عنه أولاً: بأن التساقط من حيث الخصوصيات لا ينافى حجيه أحدهما لابعينه مع ترتب الأثر عليه و هو نفى الثالث و غيره.

وثانياً: بأن أصاله العموم الجاربه فى أدله الاعتبار لا ترفع اليد عنها إلّا بالنسبه إلى أحدهما، و عليه فيبقى الآخر على تحت عموم العام و مقتضاه هو حجيته فى الدلاله المطابقه و الالتزاميه كليهما، فلامانع من شمول الأدله للكلى المذكور و هو عنوان أحدهما لابعينه كما يشمل عموم دليل اعتبار الاستصحاب لمورد العلم بنجاسه أحد الطرفين لابعينه فى المعلوم بالإجمال مع أنه عنوان لابعينه.

وثالثاً: بأنه لو سلم عدم شمول أدله الاعتبار لعنوان أحدهما لابعينه أمكن الاستدلال بالمناط و ملاك حجيه الأخبار بالأولويه بالنسبه إلى نفى الثالث و

نحوه، إذ ملاك الحجية هو الاطمئنان بالصدق لكون احتمال الإصابه فيه كثيرا بحيث يساوى ٩٩٪ فى قبال الاشتباه و هو ١٪، و هذا الملاك و المناط موجود بالنسبه إلى نفى الثالث بنحو أشد، و ذلك لأن تقارن اشتباه راو آخر كمحمد بن مسلم مع اشتباه زراره ٢٪ بخلاف احتمال الإصابه و عدم مقارنه الاشتباه، فإنه ١٩٨ من مأتين فإذا كان الاطمئنان الحاصل من كل خبر حجه فالاطمئنان الحاصل بالخبرين بكون الاشتباه فى غير مورد المقارنه أولى بالحجيه و أشد بالنسبه إلى الاطمئنان الحاصل بكل خبر. و هذا يفيد أن الثالث و نحوه منفى بنحو أشد و معنى نفى الثالث أن أحدهما لابعينه حجه من جهه الاطمئنان القوى بوجوده.

نعم، هذا التقريب يختص بالأمارات المبتنيه على الاطمئنان النوعى الذى يكون حجه ذاته كالعلم و لاياتى فى الأمارات التى كانت مبتنيه على التعبد و أصاله العموم من باب التعبد العقلانى، اللهم إلاً أن يقال إن اعتبار أصاله العموم كغيرها من الأصول اللفظيه من باب الاطمئنان و الأمايه أيضا فتدبر.

### هنا إشكالات أخرى

أحدها: أن الصفات الحقيقه أو الاعتباريه لا يعقل أن تتعلّق بالمبهم و المردد، إذ المردد لا ثبوت له ذاتا و وجودا و ماهيه و هويه، و ما لا ثبوت له بوجه يستحيل أن يكون مقوما و مشخصا بصفه حقيقه أو اعتباريه.

اجيب عنه: بأن مفهوم أحدهما مردد بالحمل الأولى لا- بالحمل الشايع الصناعى، إذ هذا المفهوم المردد إذا لوحظ ثانيا كان مفهوماً معلوماً و بهذه الملاحظه يصح أن يكون طرفا للعلم كمفهوم العدم، فإنه بالحمل الشايع الصناعى موجود و يصح أن يقع طرفا للعلم.

ثم إن مفهوم أحدهما عنوان يشير به إلى المصاديق الخارجيه المتعينه المتشخصه و لا يلزم أن يكون مصاديق المفهوم المردد مردداً، كما أن مصاديق الكسور المتسعه لا إشاعه فيها و إنما الإشاعه في مفاهيمها لا مصاديقها، إذ لا إشاعه في الخارج. و لعل منشأ توهم الاستحاله في الفرد المردد هو الخلط بين المفهوم و المصادق و توهم سرايه جميع أوصاف المفهوم إلى الخارج مع أن المفهوم عنوان مشير و ليس بكلى طبعى حتى ينطبق بجامع مفهومه، فلا إشكال في تعقل مفهوم الفرد المردد و إمكان تعلق العلم به فضلاً عن تعلق الصفه الاعتباريه به. و يشهد لذلك إمكان تعلق العلم الإجمالى بنجاسه أحد الكأسين مع أن عنوان أحد الكأسين عنوان مردد.

وثانيها: أن حقيقه الحجيه سواء كانت بمعنى تنجيز الواقع أو جعل المماثل إيصالاً للحكم الواقعى بعنوان آخر سنخ معنى لا يتعلق بالمردد بداهه أن الواقع الذى له تعيين واقعا هو الذى ينتج بالخبر و هو الذى يصل به بعنوان آخر، فلا يعقل أن يكون مردداً و مبهماً.

هذا مضافاً إلى أن الأثر المترتب من الحجيه هو لزوم الحركه على طبق ما أدت إليه الحججه و الحركه نحو المردد غير معقوله. و اجيب عنه بأن غير المعقول هو حجيه المردد بما هو مردد و الحركه نحو المردد بما هو مردد بالحمل الأولى. و أما حجيه المردد بما هو مشير إلى أحد الخبرين الخارجين و هكذا الحركه نحو أحد الخبرين الخارجين ممكنه و مع الإمكان يشمله عموم أدله الاعتبار.

فتحصّل: أن مع حجيه أحدهما لا بعينه ينفى الثالث و نحوه و يظهر عدم احتمال التخيير الواقعى، لأن التخيير الواقعى لا يجتمع مع العلم بكذب أحدهما و لامنافاه بين دعوى سقوطهما و حجيه أحدهما بلا عنوان، لأن النظر فى الدعوى الأولى إلى

سقوط الخصوصيه فى طرفى المعارضه بخلاف الدعوى الثانى، فإن النظر فيها إلى نفى الثالث و نحوه و نفى التخيير الواقعى.

و مقتضى القاعده بعد حجيه عنوان أحدهما هو الاحتياط بفعل شىء دَلّ الدليل على وجوبه و بترك شىء آخر دَلّ الدليل الآخر على حرمة أو الاحتياط بفعل الشئين الذين دَلّ الدليلان على وجوبهما مع عدم احتمال التخيير الواقعى بينهما أو بترك الشئين الذين دَلّ الدليلان على حرمتهما مع العلم بكذب أحدهما واقعاً.

و كيف كان فإذا تم مقام الثبوت يشمله عموم أدله الاعتبار فيكون أحدهما لابعينه حجه، فمقتضى التعارض بناء على الطريقيه هو التساقت بالنسبه إلى خصوصيتهما، إلا أن مقتضى حجيه أحدهما لابعينه هو الاحتياط فيما إذا كان طرفا المعارضه حكما إلزاميا إيجابيا كان أو سلبيا أو إيجابيا و سلبيا. هذا مضافا إلى أن مقتضى حجيه أحدهما هو نفى الثالث و نحوه من ساير الأحكام.

#### الفصل الرابع: فى الأصل الأولى بناء على السببيه

و حان الوقت لبيان مقتضى الأصل الأولى بناء على السببيه، و حاصله أنه ليس كل واحد منهما بحجه فى خصوص مؤداه، بل يتساقتان لو كان الحجه هو خصوص ما لم يعلم كذبه بأن لا يكون المقتضى للسببيه فى الأمارات إلا فيه أى ما لم يعلم كذبه، لأنّه هو المتيقن من أدله اعتبار السند أو الظهور أو جهه الصدور سواء كانت الأدله هى التى بنى العقلاء عليها أو هى الأدله الشرعيه.

نعم، لو كان المقتضى للحجيه موجودا فى كل واحد من المتعارضين لكان التعارض بينهما من باب التراحم فيما إذا كانا مؤدين إلى الحكم الإلزامى كوجوب الضدين و حكم التعارض حينئذ هو التخيير إذا لم يكن أحدهما معلوم الأهميه أو

محتملها، لا فيما إذا كان مؤدى أحدهما حكماً غير إلزامي، فإنه لا يزاحم الآخر ضروره عدم صلاحيه ما لا اقتضاء فيه أن يزاحم به ما فيه الاقتضاء، إلا- أن يقال إن قضيه اعتبار دليل الغير الإلزامي أن يكون عن اقتضاء، فيزاحم به حينئذ ما يقتضى الإلزامي و يحكم فعلا- بغير الإلزامي و لا يتزاحمان لكفايه عدم تماميه عله الإلزامي فى الحكم بغيره. نعم، يكون باب التعارض من باب التزام مطلقا لو كان قضيه الاعتبار لزوم البناء و الالتزام بما يؤدى إليه من الأحكام لا مجرد العمل على وفقه. و عليه يتزاحم الواجبان ولكن لا دليل نقلاً و لاعقلاً على لزوم الموافقه الالتزاميه للأحكام الواقعيه فضلا عن الظاهريه، فتبين أن حكم التعارض بناء على السببيه و كون المقتضى للحجيه فى كل واحد منهما هو التخيير فيما إذا كان مؤداهما هو الحكم الإلزامي و لم يكن المزيه لأحدهما بها يرجح على الآخر.

يمكن الإيراد على القول بالتخيير أولاً: بأن ملاك التعارض و التساقت هو أن يكون اجتماع النفي و الإثبات فى محل واحد، و هذا الملاك موجود على القولين، و عليه فلا يبقى فرق بين القول بالسببيه فى باب الطرق و بين القول بالطريقيه، إذ القائل بالسببيه إنما يقول إن مفاد الطريق بتمامه حجه لكن لا بملاك كونه طريقاً إلى استيفاء الواقع، بل بملاك أن فى العمل بمفاده بالتمام مصلحه ملزمه.

فالقائل بالسببيه و الطريقيه يشتركان فى القول بأن الحجه مفاد الطريق بتمامه من المدلول المطابقي و الالتزامي، و عليه يجتمع الإثبات و النفي الذى يلزمه الدلالتان المطابقيه و الالتزاميه فى محل واحد على كلا القولين من دون تفاوت، و حيث هو محال عقلاً يحكم بالتساقت لا بالتخيير على كلا القولين من الطريقيه أو السببيه.

و يمكن أن يقال فى دفع هذا الإيراد إن الكلام بناء على السببيه يكون فيما إذا احتمل التخيير لوجود المصلحه فى كل طرف، و معه لا تعارض و لا تساقط لعدم نفي

كل طرف بالآخر، بل يحكم بالتخير بسبب وجود المصلحه فى كل طرف و لا يجتمع الإثبات و النفى فى موضوع واحد حتى يوجب التساقت بدعوى وجود ملاك التعارض و التساقت.

و يمكن الإيراد ثانيا على الحكم بالتخير بأن التزاحم و الحكم بالتخير ليس بمطلق لأنه إنما يتصور التزاحم فيما كان هناك حكمان إزاميان لم يتمكن المكلف من امثالهما، فإن لم يكن أحدهما أو كلاهما كذلك يخرج عن مسأله التزاحم بالكليه.

نعم، يتصور التزاحم فيما إذا فرض أن أحد الطريقتين أدى إلى وجوب شىء و الآخر إلى وجوب شىء آخر، أو أدى أحدهما إلى حرمة شىء و الآخر إلى حرمة شىء آخر، أو أدى أحدهما إلى الوجوب و الآخر إلى الحرمة و لا يتمكن من الجمع بينهما، ففى هذه الصور التى لا يتمكن المكلف من امثال كل طرف يؤخذ بالأهم أو محتمل الأهميه إن كان، و إلا فيحكم فيها بكونه مخيراً، فدعوى الحكم بالتخير مطلقا على القول بالسببيه كما ترى.

لا يقال: إن جعل الحجيه فى أطراف المعلوم بالإجمال مع التضاد أو التناقض غير معقول. و عليه فلامجال للحكم بالتخير، بل الحجيه مجعوله بالنسبه إلى ما لم يعلم كذبه فمقتضاه هو التساقت لا التخير.

لأننا نقول: إن جعل الحجيه لايتعلق بالمتضادين أو المتناقضين، بل يتعلق بعنوان واحد و هو عنوان خبر العادل. و لاستحاله فى تعلق جعل الحجيه بخبر العادل، كما لا- استحاله فى تعلق الوجوب بإنقاذ الغريق مع عدم التمكن من إنقاذ الغريقين فى حال واحد، فالحكم يعرض على المتضادين بواسطه جعل الحكم على العنوان و لامانع منه.



و دعوى أن المصلحه فى الإنقاذ معلومه فى الطرفين بالقرائن و الارتكاز دون المقام، فىحتاج إلى إطلاق الدليل و هو أول الكلام. مندفعه بأن المفروض وجود المصلحه السلوكيه فى كل طرف على القول بالسببيه، فتدبر جيدا.

فتحصّل: أن إطلاق الحكم بالتخير مع التمكّن من الاحتياط كما إذا كانا مثبتين و أمكن الاحتياط بإتيانهما محل نظر، فإن الوظيفه حينئذ بناء على السببيه هو الاحتياط لأن مضمون أحدهما مجعول فى حقه و مقتضى العلم الاجمالي به هو الاحتياط. و هكذا لامجال لإطلاق الحكم بالتخير مع كون أحدهما مثبتا و الآخر نافيا، و احتمال كون النافى مخالفا للواقع و صار موجبا لانقلاب الواقع إلى مؤداه مع العلم بمطابقه أحد الخبرين للواقع، لأن مقتضى الأصل حينئذ هو البراهه لاحتمال كون النافى مخالفا للواقع و موجبا لانقلاب الواقع إلى مؤداه بناء على السببيه و لامجال للتخير.

نعم، لإشكال فى التزام بناء على السببيه و الحكم بالتخير فيما إذا لم يكن أحد الطرفين أهم أو محتمل الأهميه و لم يتمكن من الاحتياط و كان الحكمان إلزاميا. و عليه فلا يصح القول بأن حكم المتعارضين بحسب مقتضى الأصل على السببيه هو التخير مطلقا لما عرفت من أن ذلك بناء على السببيه يختلف بحسب اختلاف الموارد، و الله هو الهادى. هذا تمام الكلام فى مقتضى الأصل الأولى بناء على الطريقيه و السببيه.

الفصل الخامس: فى بيان الأصل الثانوى فى الخبرين المتعارضين مع قطع النظر عن الأخبار العلاجيّه، و قد عرفت أن الأصل الأولى فى مورد تعارض الأمارات بناء على الطريقيه المحضه هو التسايط بالنسبه الى خصوص مفادهما.

ولكن حيث إن مقتضى أصاله العموم الجاربه فى أدله اعتبار الأخبار و الأمارات هو عدم رفع اليد عنها فى المتعارضين إلاً بالنسبه إلى أحدهما، فلذلك يبقى الآخر تحت العموم و مقتضاه حجيته فى الدلاله المطابقه و الالتزامه كليهما، و هذا هو مقتضى الأصل الأولى الذى يرجع إليه عند عدم الدليل على الخلاف. هذا مضافاً إلى إمكان دعوى الإجماع المدعى على عدم سقوط كلا المتعارضين من الأخبار.

وحيث يقع الكلام فى تأسيس أصل ثانوى مع قطع النظر عن الأخبار العلاقيه الآتية، و حاصله أن بعد ما ثبت وجوب الأخذ بأحد المتعارضين (بحسب القاعده أو بحسب نقل الإجماع) هل يجب الأخذ بما هو يكون أقرب إلى الواقع أو يخيّر بين الأخذ بكل منهما. و يظهر الثمره فى مورد المرجحات الغير المنصوصه، فعلى الأول يجب الأخذ بذى المرجح، و على الثانى يخيّر بين الأخذ به و بصاحبه.

فقول: إما أن يكون المتعارضان متكافئين من جميع الجهات أو يكون لأحدهما مزيه على الآخر.

فعلى الأول: يحكم بالتخيير من باب التخيير فى الأخذ بأحدهما، إذ للشارع أن يحكم بوجوب الأخذ بأحدهما مخيراً، فما لم يأخذ المكلف بواحد منهما معينا لا يكون حجه و لا يشمل دليل الاعتبار. و أما إذا أخذ به و صار معينا بالأخذ يشمل دليل الحجيه و يجعلها حجه فى المفاد، و يشير إليه قوله عليه السلام: فأيهما أخذت من باب التسليم وسعك، فإن معناه أن كل واحد من المتعارضين أخذت به و بنيت عليه فهو حجه لك.

و على الثانى: فإن أخذ المكلف بذى المزيه علم أنه حجه له لأنه هو القدر المتيقن، إما لأنه كان حجه قبل الأخذ بعنوان كونه ذا مزيه أو لأنه أخذ به و بنى عليه، بخلاف ما إذا أخذ بغيره، فإنه يشك فى صيرورته حجه بالأخذ لاحتمال أن

يكون الحجج صاحبه. فلا يترتب عليه آثار الحجج، بل لو أخذ فيما كان لأحدهما مزيه بغير ذى المزيه حصل له العلم الإجمالى بالحجج المرده بين المأخوذ و ذى المزيه بمعنى أنه يعلم إجمالاً بقيام الحجج عليه إما على المأخوذ و هو غير ذى المزيه أو على ذيهما.

و لانه هو الاحتياط بالجمع بين الفعلين فيما إذا أديا الى وجوب شيئين و بين التركين فيما إذا أديا إلى حرمتهم و بين فعل أحدهما و ترك الآخر فيما إذا أديا إلى وجوب الأول و ترك الثانى و البراءة فيما إذا أدى أحدهما إلى حكم غير إلزامى لانحلال العلم الإجمالى بحججه ذى المزيه أو المأخوذ لكون أحدهما حكماً غير إلزامى. هذا تمام الكلام فى مقتضى الأصل الثانوى بعد العلم بحججه أحدهما بالقاعده أو بقيام الإجماع المدعى.

الفصل السادس: فى حكم المتعارضين مع ملاحظه الأدله الشرعيه فى مقام علاجهما، و الأخبار الوارده فى هذا المقام على طوائف:

الطائفة الأولى: ما استدلل به على التخيير.

منها: صحيحه على بن مهزيار: قرأت فى كتاب لعبدالله بن محمد إلى أبى الحسن عليه السّلام اختلف أصحابنا فى رواياتهم عن أبى عبدالله عليه السّلام فى ركعتى الفجر فى السفر فروى بعضهم أن صلّهما فى المحمل و روى بعضهم أن لاتصلهما إلّا على الأرض، فأعلمنى كيف تصنع أنت لأقتدى بك فى ذلك؟ فوقع عليه السّلام موسع عليك بأيه عملت. (1)

ص: ٥٦٤

بدعوى صراحتها على سعه الأمر للمكلف فى العمل بأيه من الروايتين شاء، و الصحيحه و إن وردت فى مورد خاص ولكن يمكن إلغاء الخصوصيه، اللهم إلا أن يقال: إن القطع بعدم الخصوصيه مفقود خصوصاً مع ما يرى من التفريق بين المستحبات و الإلزاميات.

هذا مضافاً إلى احتمال أنه إن لم يكن ترجيح لأحدهما على الآخر فلا إطلاق لها بالنسبه إلى مورد وجود المرجح.

و أيضاً أن الظاهر أن سؤال الراوى عن حكم الواقعة واقعا و الجواب أيضاً ناظر إلى ذلك، و عليه فحمل الروايه على بيان الحكم الأصولى فى غايه البعد.

و لقائل أن يقول: إن السؤال لعله كان عن المسأله الأصوليه و الحكم الظاهرى، حيث قال السائل: اختلف أصحابنا فى رواياتهم، و المورد لا ينافى كون السؤال عن المسأله الأصوليه، و يؤيده الجواب أيضاً، حيث كان ظاهره هو الجواب عن المسأله الأصوليه، حيث قال: بأيه عملت أى بأيه الروايتين عملت، و لا ينظر له إلى المورد حتى يقال يحتاج إلى إلغاء الخصوصيه و جواب الإمام عليه السلام ناظر إلى المسأله الأصوليه، و يؤيده أن الإمام عليه السلام امتنع عن جواب قول السائل: فأعلمنى كيف تصنع أنت لأقتدى بك فى ذلك، و لم يذكر كيفيه عمله حتى يكون المسأله فقهيه، بل أرجع السائل إلى قوله: «موسع عليك بأيه عملت» الذى يدل على التخيير بين الروايتين و هو المسأله الأصوليه.

ومنها: موثقه سماعه عن أبى عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعه حتى يلقاه. و فى روايه

أخرى «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» بدعوى أنّ موضوع السؤال هو الاختلاف الناشئ عن اختلاف الخبرين المتعارضين، وقد حكم الإمام عليه السّلام فيه بالأمرين: أحدهما يرجئه حتى يكشف الحكم الواقعي و هو الاستفادة من قوله يرجئه حتى يلتقى من يخبره و هو الإمام عليه السّلام، و ثانيهما أنّ الوظيفة الفعلية هي التخيير و هو استفاد من قوله فهو في سعه الخ أي في سعه في الأخذ بأيه الروايتين شاء.

أورد عليه بأن موردها دوران الأمر بين المحذورين، حيث إن أحد الخبرين يأمر والآخر ينهى و العقل يحكم فيه بالتخيير بين الفعل و الترك و قول الامام عليه السّلام لا يدلّ على مزيد منه.

وأجيب عنه أولاً بأن دوران الأمر بين المحذورين الذي تجرى فيه أصاله التخيير عبارته عما لو علمنا بجنس الالتزام و ترددنا بين الوجوب و التحريم. و أما إذا شككنا في الوجوب و التحريم معاً فلا إشكال في إجراء البرائه عنهما معاً فإن كان المقصود أن السائل افترض العلم من الخارج، فهذا شيء لم يرد عنه ذكر في هذه الروايه و لم يفرض سماعه العلم بالالتزام في المقام، بل الغالب في مثل هذه الموارد أنه كما يحتمل كذب أحد الخبرين أو يعلم به كذلك يحتمل كذبهما معاً و إن كان المقصود أن جامع الالتزام يثبت بنفس مجموع هذين الخبرين، فهذا ليس على طبق القاعده و إنما هو شيء على خلاف القاعده و لا يصح قوله إن الخبر لا يدلّ على مزيد من التخيير العقلي.

وثانياً: أنه لو سلمنا دوران الأمر بين المحذورين في المقام فليس متى ما دار الأمر بين المحذورين جرت أصاله التخيير، بل إنما تجرى أصاله التخيير إن لم يكن عندنا مرجع من قبيل عموم او استصحاب نرجع إليه، و الّا فلامعنى لأصاله التخيير،

فإطلاق هذه الروايه لفرض وجود مرجع من هذا القبيل يرجع إليه بعد تساقط الخبرين يدل مثلاً على ما يقوله المشهور من التخيير عند تعارض الخبرين.

أورد الشهيد الصدر على الاستدلال بموثقه سماعه بأن التحقيق عدم تماميه دلالة الروايه فى المقام على مختار المشهور لقوه احتمال كونها فى أصول الدين، و ذلك لما جاء فيها من التعبير بقوله «أحدهما يأمر بأخذه» فإن الأخذ إنما يناسب الاعتقادات لا الأعمال.

و أما فى الأعمال فينبغى أن يقال مثلاً أحدهما يأمر بفعله و الآخر ينهاه عنه، و هذا إن لم يكن قرينه على صرف الروايه إلى الاعتقادات، فلا أقل من أنه يوجب الإجمال على أن دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة إنما يكون غالباً فى الاعتقادات.

و أما فى الفروع فهو نادر جداً و يؤيد ما ذكرنا قوله عليه السلام «يرجئه حتى يلقى من يخبره» أى يترك هذا الشىء بكلا جانبيه و لا يلتزم بأحد الاعتقادين حتى يلقى من يخبره و يتسئم مع هذا المعنى قوله عليه السلام: «فهو فى سعه حتى يلقاه»، أى أنه فى سعه من الاعتقاد و الالتزام بشىء فى المقام، فلا يلتزم بأحدهما حتى يلقاه، فتفسير السعه بالتخيير إنما يناسب فرض عدم اختصاص الروايه بأصول الدين. و أما إذا استظهرنا اختصاصها بأصول الدين و الاعتقادات فمعنى السعه هو عدم لزوم الالتزام و الاعتقاد بأحد الطرفين.

ولقائل أن يقول أولاً: إن الأخذ لا يختص بالاعتقادات، بل يعم الأخذ بأحد الخبرين المدالين على حكم الأعمال بعنوان الحججه الفعلية و يصدق على من روى أحد الخبرين و يقول اعمل به أنه يأمر بأخذه فلا يكون قوله «أحدهما يأمر بأخذه» شاهداً على إرادته خصوص الاعتقادات أو موجبا للإجمال.

وثانياً: أن شمول الروايه للأخذ في الاعتقادات بعيد فضلاً عن اختصاصها بها، و يؤيد ذلك بل يشهد له قوله «كيف تصنع»، فإن الظاهر منه أن المقصود هو رفع التحير من جهه الأعمال و هذا لايساعد مع إرادته الأخذ في أصول الدين و الاعتقادات.

ومنها: معتبره الحميرى: قال الطبرسى في الاحتجاج: و مما خرج عن صاحب الزمان صلوات الله عليه من جوابات المسائل الفقهييه أيضاً ما سأله فيها محمّد بن عبدالله بن جعفر الحميرى فيما كتب إليه، إلى أن قال: كتاب آخر لمحمّد بن عبدالله بن جعفر الحميرى أيضاً إليه (صاحب الزمان عليه السّلام) في مثل ذلك فرأيتك أدام الله عزّك في تأمل رقعتى و التفضل بما أسأل من ذلك لأضيفه إلى ساير أياديك عندي و مننك علىّ و احتجت أدام الله عزك أن يسألنى بعض الفقهاء عن المصلّى إذا قام من التشهد الأول إلى الركعه الثالثه هل يجب عليه التكبير و يجزيه أن يقول بحول الله و قوته أقوم و أقعد.

الجواب: ان فيه حديثين أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حاله إلى حاله اخرى فعليه التكبير و أما الآخر فإنه روى أنه إذا رفع رأسه من السجده الثانيه فكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، و كذلك في التشهد الأول يجرى هذا المجرى، و بأيهما أخذت من جهه التسليم كان صواباً.

تقريب الاستدلال أن الامام عليه السّلام جعل في الخبرين المختلفين الأخذ بأيّ الحديثين أراده المكلف من جهه التسليم صواباً، و حيث لاخصوصيه للمورد يكون الأمر كذلك في كل خبرين متعارضين.

و دعوى أن مورد هذه الروايه خارج عن محل الكلام فإن النسبه بين الخبرين المذكورين في هذه الروايه هي العموم و الخصوص، و مقتضى الجمع العرفى هو

التخصيص و الحكم بعدم استحباب التكبير فى مورد السؤال. و عليه فحكم الإمام عليه السّلام بالتخيير إنما هو لكون المورد من الامور المستحبه، إذ التكبير ذكر فى نفسه فلا بدّ من الاقتصار على مورد الروايه و لا يجوز التعدى عنه.

مندفعه بأن مقتضى قوله عليه السّلام فى الجواب عن السؤال «إن فيه حديثين» و قوله عليه السّلام فى ذيل الروايه «و بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً» أن الملاك فى الجواب هو مجيء الحديثين المختلفين و لا تأثير للمورد، و عليه فلا يضر كون مورد الروايه هى المستحبات لأن مورد السؤال و هو التكبير و إن كان ذكراً فى نفسه ولكنه بعنوان الجزء المستحب للصلاه لا بعنوان أنه ذكر فى نفسه. و عليه كان المورد من موارد التعارض بناء على أن الحديث المطلق كان وارداً مورد الحاجه و كان الحكم فى ذلك الوقت هو المطلق، فيعارض حينئذ مع الحديث المقيد الدال على عدم استحباب التكبير.

فمقتضى القاعده هو الحكم بنسخ المطلق ولكنّ الحديث يدلّ على عدم النسخ و بقائه على ما هو عليه، فيكون المكلف بعد بقاء المطلق مخيراً بين أن يأتى بالتكبير بعنوان جزء المستحب و أن لا يأتى به بعنوان أنه ليس بجزء مستحب، فيصح الجواب حينئذ بالتخيير فى الأخذ بالروايه و يكون مطابقاً للسؤال.

لا يقال: إن الروايه أجنبيه عن المقام و هو تعارض الأخبار لأذن الخبرين و إن كانا متعارضين فى لزوم التكبير بعنوان الجزء المستحب و عدمه بعنوان أنه ليس بجزء مستحب، إلا- أنهما ليسا متعارضين فى مورد سؤال السائل و هو التكبير فى القيام بعد التشهد الأول، لأن الخبر الثانى إنما دلّ على نفي التكبير فى القيام بعد الجلوس.

و هذا لا ينافى كون القيام بعد التشهد يستوجب التكبير بناء على أن قوله عليه السّلام «و كذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى» ليس تتمه للخبر الثانى، بل هو من كلام



صاحب الأمر (عجل الله تعالى فرجه الشريف)، و بناء على هذا الاحتمال أيضا تكون الروايه أجنبيه عن المقام و لا بدّ من حملها على التخيير الواقعي و هذا يكفي في الاجمال و عدم الظهور في كون تلك الفقره تتمه للخبر الثاني، فلا يصح الاستدلال به للتخيير الظاهري.

لأننا نقول: إن الظاهر أن قوله «و كذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى» حتى لو كان كلاما للإمام الثاني عشر (عجل الله تعالى فرجه الشريف) فالمقصود منه بيان أن خبر نفى التكبير بعد الجلوس من السجده الثانيه يشمل فرض التشهد أيضا، و مع شمول خبر نفى التكبير بعد الجلوس لفرض التشهد فالروايات في مورد السؤال متعارضه، إذ بعضها يدلّ على ثبوت التكبير لفرض التشهد و بعضها الآخر يدلّ على نفى التكبير في فرض التشهد و مقتضى قوله عليه السّلام «و بأيهما أخذت من جهه التسليم كان صوابا» هو التخيير الظاهري بينهما بعد كون الروايات متعارضه.

### تنبيه

قال صاحب الوسائل: روى الشيخ في كتاب الغيبه جميع مسائل محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان عليه السّلام عن جماعه عن أبي الحسن محمد بن أحمد بن داود، قال: وجدت بخط أحمد بن إبراهيم النوبختي و إملاء أبي القاسم الحسين بن روح.

قال الشيخ في الفهرست: محمّد بن أحمد بن داود له كتب، منها كتاب المزار الكبير حسن و كتاب الذخائر الذي جمعه كتاب حسن و كتاب الممدوحين و المذمومين و غير ذلك. أخبرنا بكتبه و رواياته جماعه منهم الشيخ المفيد رحمه الله و الحسين بن عبيدالله و أحمد بن عبدون كلهم عنه، انتهى. و ظاهره التوثيق، فإنّ

نقل كتبه توسط الجماعة المذكورين سيما الشيخ المفيد يكفى فى حصول الاطمينان بوثاقته، فتحصل تماميه هذه الروايه دلالة و سندا على ثبوت التخيير الظاهري فى الخبرين المتعارضين.

فتحصل: من جميع ما تقدم كفايه بعض الأخبار دلالة و سندا لإثبات التخيير الظاهري بين الخبرين المتعارضين، فلامجال لدعوى التساقط عند فقد المرجح، فهل يحكم حينئذ بالتخيير أو العمل بما طابق منهما الاحتياط أو بالاحتياط و لو كان مخالفا لهما كالجمع بين الظهر و الجمعه مع تصادم أدلتها.

المشهور الأول و هو التخيير عند فقد المرجحات و ذهب بعض إلى التخيير مطلقا و سيأتى إن شاء الله تحقيق ذلك.

الطائفة الثانية: هي ما يدل على التوقف مطلقا و المراد منه هو وجوب الامتناع عن الفتوى بكل واحد من المتعارضين و أنه ليس شىء منهما حجه فى خصوص مفاده و هي عده من الأخبار.

منها: موثقه سماعه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعه حتى يلقاه، و فى روايه اخرى: بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك.

بدعوى أن المراد منها أن المكلف يكون فى سعه من جهة الأمر و النهى الواقعين، لا أنه فى سعه من ناحيه الأخذ بأيهما شاء من الخبرين.

و الشاهد عليه قوله عليه السلام: «يرجئه حتى يلقى من يخبره»، فإن معناه تأخير الأمر و عدم الإفتاء بمضمون أحدهما حتى يلقى الإمام و يسأله. و فيه أنه قد تقدم أن

الخبر يدل على الأمرين بالفقرتين أحدهما تأخير اكتشاف الحكم الواقعي و عدم القول بالآراء و الأهواء بقوله «يرجئه حتى يلقي من يخبره. و ثانيهما هو جواز الأخذ بأحدهما و العمل به بقوله: «فهو في سعه حتى يلقاه»، و لامنافاه بينهما و الأمر بالتوقف من جهة الأمر الأول.

و هذا لا ينافي جواز الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين بعنوان الوظيفة الفعلية الظاهرية حتى يتبين له الواقع بقاء الامام عليه السلام و بهذه الملاحظة فالاولى هو جعل هذه الرواية من أدله التخيير الظاهري.

ومنها: ما رواه الصدوق في العيون عن الميثمي أنه سئل الرضا عليه السلام يوما و قد اجتمع عنده قوم من أصحابه و قد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم في الشيء الواحد، فقال عليه السلام: إن الله عز وجل حرم حراماً و أحلّ حلالاً و فرض فرائض فما جاء في تحليل ما حرّم الله أو تحريم ما أحلّ الله أو دفع فريضه في كتاب الله رسمها بين قائم بلاناسخ نسخ ذلك.

فذلك مما لا يسع الأخذ به لأنّ رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لم يكن ليحرّم ما أحلّ الله و لا يحلّل ما حرّم الله و لا يغيّر فرائض الله و أحكامه كان في ذلك كله متبعاً لله مؤدياً عن الله ما أمره به من تبليغ الرساله.

قلت: قد يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ممّا ليس في الكتاب و هو في السنه ثم يرد خلافه.

قال: و كذلك قد نهى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم عن اشياء نهى حرام فوافق في ذلك نهيه نهى الله تعالى و أمر باشياء فصار ذلك الأمر واجبا لازما كالعدل فرائض الله تعالى، ووافق في ذلك أمره أمر الله تعالى، فما جاء في النهي عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم نهى

حرام ثم جاء خلافه لم يسع استعمال ذلك و كذلك فيما أمر به لأننا لانرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، و لا نأمر بخلاف ما أمر رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم إلا لعله خوف ضروره، فإما أن نستحل ما حرم رسول الله أو نحرم ما استحل رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، فلا يكون ذلك ابداً لأننا تابعون لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم مسلمون له كما كان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم تابعا لأمر ربه عزوجل مسلما له و قال عزوجل (وَ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا). (١)

و إن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم نهى عن أشياء ليس نهى حرام بل اعافه و كراهه و أمر بأشياء ليس أمر فرض و لا واجب بل أمر فضل و رجحان في الدين، ثم رخص في ذلك للمعلول و غير المعلول فما كان عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم نهى اعافه أو امر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخص فيه.

إذا ورد عليكم عنا فيه الخبران باتفاق يرويه من يرويه في النهى و لا ينكره و كان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقله فيهما يجب الأخذ بأحدهما أو بهما جميعا أو بأيهما شئت و احببت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و الرد إليه و إلينا و كان تارك ذلك من باب العناد و الإنكار و ترك التسليم لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم مشركا بالله العظيم. فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فأعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجودا حلالا أو حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب و ما لم يكن في الكتاب فأعرضوه على سنن النبي صلى الله عليه و آله و سلم، فما كان في السنه موجودا منهيها عنه نهى حرام أو مأمورا به عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله و أمره صلى الله عليه و آله و سلم، و ما كان في السنه نهى إعافه أو كراهه ثم كان الخبر

ص: ٥٧٣

الآخر خلافه فذلك رخصه فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكرهه و لم يحرمه، فذلك الذى يسع الأخذ بهما جميعا أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم و الاتباع و الرد إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

و ما لم تجده فى شىء من هذه الوجوه فردوه إلينا علمه فنحن أولى بذلك و لاتقولوا فيه بأرائكم و عليكم الكف و الثبوت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا.

و تقريب الاستدلال بهذه الروايه بأن يقال: إن قوله عليه السّلام و ما لم تجدوه فى شىء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك و لاتقولوا فيه بأرائكم و عليكم الكف و الثبوت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا يدلّ بوضوح على لزوم التوقف عن العمل بالأخبار المتعارضه مطلقا و من الواضح أن الخبرين المتعارضين إذا كانا واجدين لشرائط الاعتبار داخلان فى هذا الذيل الذى حكم عليه السّلام بوجوب التوقف و الثبوت إلى أن يتضح الأمر ببركه بيانهم.

هذا مضافا إلى دعوى أن ظاهر حكمه عليه السّلام بالتخيير بين العمل بخبر الأمر أو النهى و العمل بخبر الترخيص بقوله عليه السّلام و ما كان فى السنه نهى إعافه أو كراهه ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصه فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و كرهه و لم يحرمه، فذلك الذى يسع الأخذ بهما جميعا أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم و الاتباع و الرد إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

ان التخيير و التوسعه المنقوله عنهم عليهم السّلام يختص بهذا المورد الذى ليس من التعارض المستقر فالروايه تدلّ على عدم تشريع التخيير فى المتعارضين المستقرين.

وفيه: أن الظاهر من قوله عليه السّلام «و ما لم تجدوه فى شىء من هذه الوجوه» بعد الأقسام المذكوره سابقا فى هذه الروايه أنه يختص بمورد التعارض المستقر و الحكم

بالوقوف فى هذا القسم من ناحيه الآراء و الأهواء لا ينافى التخيير الظاهرى المستفاد من ساير الأخبار فى الأخذ بأيهما للعمل. و عليه فيمكن الجمع بينهما بأن للعامل أن يأخذ بأى منهما و يحكم بالتخيير الظاهرى و ليس له الحكم بمفاد كل واحد بعنوان الحكم الواقعى.

ومنها: ما رواه الصفار عن أبى عبدالله عليه السّلام قال إن من قره العين التسليم إلينا أن تقولوا لكل ما اختلف عنا أن تردوا إلينا، و هو ضعيف لجهاله بعض رواته.

ومنها: ما رواه عن محمّد بن عيسى قال: أقرأنى داود بن فرقد الفارسى كتابه الى أبى الحسن الثالث و جوابه بخطه فقال: نسألك عن العلم المنقول إلينا عن آبائك و أجدادك قد اختلفوا علينا فيه، كيف العمل به على اختلافه إذا نرد إليك فقد اختلف فيه؟

فكتب و قرأته ما علمتم أنه قولنا فألزموه و ما لم تعلموا فردّوه إلينا. و التقريب بهذه الروايه هو أن يقال إن وجوب الرد إليهم عليهم السّلام فى الأخبار ظاهر فى لزوم التوقف عن الأخذ و الفتوى بأحد الطرفين و هو يعارض الأخبار الداله على التخيير.

وفيه: أن أخبار التوقف ليست ناظره إلى ما يقابل الأخذ بأحدهما على سبيل التخيير و لا على سبيل التعيين، بل هى ناظره إلى تعيين مدلول الخبرين المتعارضين بالمناسبات الظنيه الّتى لا-اعتبار بها شرعاً و لاعقلاً فيكون المعنى على هذا أنه ليس له استكشاف الواقع و الحكم بأن الواقع كذا كما كان له ذلك فيما كان فى البين ترجيح. و لا إشكال فى أن التخيير من جهة الواقع لا بدّ له من قاعده يرجع إليها فى مقام العمل، فلو جعل التخيير مرجعاً له فى مقام العمل لا ينافى وجوب التوقف، كما أنه لو جعل المرجع فى مقام العمل الأصل الموافق لأحد الخبرين لم يكن منافياً لذلك.

و الحاصل أنا ندعى أن أخبار التوقف منصرفه إلى حرمة القول بالرأى فى تعيين مدلول كلام الشارع، فإذا ورد دليل دال على التخيير فى مقام العمل فلانفاه بينه و بين تلك الأخبار و يشهد له قولهم عليهم السّلام بعد الأمر بالتوقف فى بعض الأخبار «و لا تقولوا فيه بأرائكم».

هذا مضافا إلى أن مدلول أخبار التوقف أعم مطلقا من مدلول أخبار التخيير، فيجب تخصيص تلك الأدله بها.

و أيضاً أن أخبار التوقف تدلّ على إرجاء العمل و تأخيره إلى لقاء الإمام و الوصول إلى حضرته عليه السّلام و السؤال عن حقيقه الحال، فتختص بالمتمكنين من ذلك كله. أما أخبار التخيير فهى إما ظاهره فى صوره عدم التمكن أو عامه لها أيضاً فتخصص بها جمعا.

فتحصّل: أنه لا يعارض أخبار التوقف ما تقدم من الأخبار الداله على التخيير الظاهرى بين الروايات المتعارضه لاختلاف موضوعهما، إذ موضوع التوقف هو استكشاف الواقع بالآراء و الأهواء و موضوع التخيير هو الأخذ بأحد الخبرين و العمل به بعنوان الحكم الظاهرى.

هذا مضافا إلى أنه لو سلمنا التعميم فالمعارضه بدوى، لأن أخبار التوقف أعم و أخبار التخيير و الترجيح أخصّ و مقتضى الجمع العرفى هو تقديم أخبار التخيير و الترجيح على أخبار التوقف.

بل المنساق من أدله التوقف فى استكشاف الواقع و إرجاء ذلك إلى لقاء الإمام عليه السّلام ليس هو الرجوع فى مقام العمل إلى الأصل الموافق لأحد الخبرين، و إلّا لأشير إليه. بل المستفاد منها هو الرجوع إلى نفس الخبرين المتعارضين فى العمل

بأى منهما فى مده عدم التمكّن من لقاء الإمام عليه السّلام، و عليه فتكون أخبار التوقف كأخبار التخيير فى إفاده التخيير الظاهرى.

الطائفه الثالثه: و هى ما دلّ على الاحتياط و لادليل له إلّا مرفوعه زراره التى رواها ابن أبى جمهور الاحسائى فى كتاب عوالى اللئالى عن العلامه مرفوعا إلى زراره بن أعين قال سئلت الباقر فقلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟ قال عليه السّلام: يا زراره! خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر، فقلت: يا سيّدى! إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم، فقال عليه السّلام: خذ بأعدلهما و أوثقهما فى نفسك، فقلت: إنهما عدلان مرضيان موثقان، فقال عليه السّلام: انظر ما وافق منهما مذهب العامه فاتركه و خذ بما خالفهم، قلت: ربّما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟ فقال عليه السّلام: إذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك و اترك ما خالف الاحتياط فقلت إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع فقال عليه السّلام: إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر. و فى روايه إنه عليه السّلام قال: إذن فارجه حتى تلقى إمامك فتسئله.

و مراده مما يطابق منهما الاحتياط هو أن يكون أحد الخبرين دالا على حكم إلزامى مثلاً و الآخر على غير إلزامى، فيعمل بالاول و إن كان كلاهما دالين على حكمين إلزاميين كوجوب الظهر و الجمعه فالمرجح هو الاحتياط بإتيانهما إن أمكن و إلّا فهو التخيير.

وفيه أولاً: أنّه يدلّ على الأخذ بالحائطه بعد فقد المرجحات فلايستفاد منه إطلاق الأخذ بالحائطه.



وثانياً: أنها مرفوعه، هذا مضافاً إلى ما أفاده في مصباح الأصول من أنها لم توجد في كتب العلامه و لم يعلم عمل الأصحاب بها.

الطائفة الرابعة: و هي ما تدلّ على الأخذ بالأحدث. روى في الوسائل عن أبي عمرو الكناني عن أبي عبدالله عليه السّلام أنه قال لى: يا أبا عمرو! رأيت لوحدثتك بحديث أو أفيتتك بفتيا ثمّ جئتنى بعد ذلك فأيتتنى عنه فأخبرتتك بخلاف ما كنت أخبرتتك أو أفيتتك بخلاف ذلك بأيهما كنت تأخذ قلت: بأحدثهما و أدع الآخر، فقال: قد أصبت يا عمرو، أبا الله إلّا أن يعبد سرّاً، أما و الله لئن فعلتم ذلك أنه لخير لى و لكم أبا الله عزّوجلّ لنا فى دينه إلا التقيه.

وفيه: أن السند ضعيف لجهاله أبا عمرو الكناني. هذا مضافاً إلى أن مدلولها غير مربوط بالترجيح بين المتعارضين بالأحدثيه، بل هو بصدد بيان شىء آخر و هو تعيين العمل بالثانى لكونه وظيفته الفعلية الواقعيه أو الوظيفه عند التقيه على أن تعليق حكمه على عنوان الحى فى خبر المعلى بن خنيس خذوا به حتى يبلغكم عن الحى، فإن بلغكم عن الحى فخذوا بقوله يعنى أنه لحياته و إعمال ولايته و إمامته يرشدكم إلى ما ينبغى لكم المشى عليه بلحاظ خصوص زمانكم، فلو كان حكماً كلياً إلهياً لما اختلف فيه حياه الإمام القائل و موته.

الطائفة الخامسة: ما يدلّ على الإرجاء و التأخير و هي مقبولة عمر بن حنظله، قال: سألت أبا عبدالله عليه السّلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث، إلى أن قال الإمام عليه السّلام (بعد ذكر عده من المرجحات و لزوم تقديم ذويها خلافاً لأخبار التخيير) فى فرض عدم شىء من تلك المرجحات «فارجح حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات».

و من المعلوم أنها تخالف أخبار التخيير سواء كانت المرجحات أو لم تكن، فإن مع وجود المرجحات تدلّ المقبوله على لزوم تقديم ذويها، و مع عدم وجودها تدلّ على لزوم الإرجاء و التأخير، فأين التخيير، بل هي مخالفه لمقتضى القاعده الأوليه و هي السقوط و رفع اليد عن الخبرين و الرجوع إلى الأدله أو الأصول الأخرى، لأنّ الإرجاء و التأخير لايساعد القاعده المذكوره.

ولقائل أن يقول أولاً: إن الترجيح عند وجود المرجحات إن اختص باب القضاء فهو أجنبي عن المقام و هو مقام الإفتاء. و إن لم يختص باب القضاء يمكن الجمع بينها و بين أخبار التخيير بتخصيص أخبار التخيير بما يدلّ على الترجيح بالمرجحات.

وثانياً: إن الوقوف و الإرجاء إلى لقاء الإمام عليه السّلام لم يكن منافياً في نفسه مع التخيير، لأن المراد من الوقوف و الإرجاء هو عدم الفتوى بمدلول أحد المتعارضين بعنوان أنّه الواقع، و من المعلوم أنه لايمنع عن جواز الأخذ بأى منهما في الفتوى بالحكم الظاهري أو جواز الأخذ للعمل من باب التسليم.

وثالثاً: إن المقبوله مختصه بزمان يتمكن فيه من لقاء الإمام عليه السّلام، فلا تصلح لتقييد أخبار التخيير فيما إذا لم يتمكن من لقاء الإمام عليه السّلام كزماننا هذا.

الطائفة السادسة: هي الأخبار الداله على الترجيح بمرجحات منصوصه و هي متعدده و تسمى بالأخبار العلاجيه.

منها: مقبوله عمر بن حنظله و فيها: قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما و اختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا في حديثكم.

قال: الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقهما و أصدقهما فى الحديث و أوردعهما و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قال: قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه (الآخر).

قال: فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عَنَّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه. و إنما الامور ثلاثه أمر بين رشده فيتبع و أمر بين غيه فيجتنب و أمر مشكل يرد علمه إلى الله و إلى رسوله، قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم.

قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهوران قدرواهما الثقات عنكم. قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ به و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنه و وافق العامه.

قلت: جعلت فداك، أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنه و وجدنا أحد الخبرين موافقا للعامه و الآخر مخالفا لهم، بأى الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامه ففيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك، فإن وافقهما الخبران جميعا.

قال: ينظر إلى ما هم اميل حكمهم و قضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر، قلت: فإن وافق حكمهم الخبرين جميعا.

قال: إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات.

### سند الحديث

و الروايه مقبوله لنقل الأجلء عن عمر بن حنظله، هذا مضافا إلى أنه روى يزيد ابن خليفه أنه قال للإمام عليه السّلام: إن عمر بن حنظله أتانا عنك بوقت، فقال: إذا لا يكذب علينا، الحديث.

### فقه الحديث

أورد على الحديث المذكور إشكالات:

منها: أن صدرها ظاهر فى التحكيم لأجل فصل الخصومه مع أن قطع المخاصمات لايناسب تعدد الحكم.

ومنها: أن مقام الحكومه آب عن غفله الحاكم عن المعارض لمدرک حكمه.

ومنها: أن تحرّى المترافعين و اجتهادهما فى مدرک حكم الحاكم غير جائز إجماعاً.

ومنها: أن اللازم فى سلب الحكومه الأخذ بحكم السابق من الحكمين و بعد حكمه لايجوز الأخذ بحكم الآخر، و على فرض صدور الحكمين و فقه فاللازم التساقط.

ومنها: أن تعيين الحاكم بيد المدعى بالإجماع، فينفذ حكم من اختاره و قد فرض فى الروايه أن الأمر فى تعيين الحاكم بيدهما.

اجيب عن تلك الإشكالات بأن ينزل فرض السؤال على صورته التداعى و اختيار كلّ من المتداعيين غير ما اختاره الآخر، و عليه يرتفع جميع الإشكالات. أما

التعدد فلعدم تراضيهما على واحد، بل المفروض رفع كل أمره (و) ما لا يناسبه التعدد إنما هو مقام الدعوى بأن يكون أحدهما مدعياً و الآخر منكراً لا مقام التداعى بأن يكون كل واحد مدعياً.

و أما غفله الحكمين فلا إمكان اطلاع كل على قدح في سند المعارض. و أما تحرّيهما في سند الحكمين فلا يبعد عدم نفوذ حكم أحد الحكمين مع واحد و الآخر على الآخر لعدم تمكين واحد منهما الآخر في تعيين من اختاره من الحكمين، فإن قطع التنازع في هذه الصورة يتوقف لامحاله على تحرّى نفس المترافعين و اجتهادهما في مدرك حكم الحكمين.

و أما نفوذ حكم أحدهما بعد حكم الآخر فلا ضير فيه، حيث لم يكن حكم الأول نافذاً على من لم يرض به.

و أما كون الأمر في تعيين الحكم بنظرهما فلامحذور فيه في مقام التداعى و ما أجمعوا عليه من أن الأمر بيد المدعى غير مرتبط بمقام التداعى، بل المفروض أن كل واحد على الفرض يكون مدعياً. هذا كله بناء على حمل سؤال السائل على صورته التداعى.

و يمكن أن يخرج الواقعة من المخالفه و المخاصمه و يحتمل على السؤال عن المسأله المتعلقه بالأموال ليعلم حكم المسأله و يرتفع النزاع من البين، و حينئذ لا إشكال أيضاً.

أما التعدد فلأنه لامحذور في سؤال حكم المسأله عن اثنين بل أزيد. و أما غفله أحد المفتين فلا إمكان اطلاعه على المعارض لكن لم ينظر إليه لما رأى قدحا في صدوره أو جهه صدوره أو دلالتة.

و أما تحريهما فلا يبعد بعد اختلاف المفتين و عدم وضوح حكم المسأله. و أما نفوذ حكم أحدهما بعد الآخر فأجبنى عن مقام الإفتاء و نظيره الإشكال الخامس أو يحمل الروايه على قاضى التحكيم كما احتمله الشيخ الأعظم قدس سرّه.

### وهنا جملة أخرى من الاشكالات:

أحدها: أن محمّد بن عيسى فى طريق الكلينى مجهول، و أجيب عنه بأنّه بقرينه نقل محمّد بن الحسين عنه هو محمّد بن عيسى بن عبيد و هو موثق.

ثانيها: أن الظاهر أن الترجيح بالصفات إنما لوحظ فى حكم الحاكم لا إلى الروايه من حيث الروايه. و ذلك لظهور الصدر فى أن المقام مقام الحكومه، حيث نهى عن التحاكم إلى الطاغوت و قضاه الجور و أمر بالرجوع إلى قضاه العدل. و أما الترجيح بالشهره فهو محتمل الوجهين فالقدر المتيقن إنما هو وجوب الترجيح بموافقته الكتاب و مخالفته القوم.

و إن أبيت فلا أقل من التنزل إلى إدخال الشهره و إلحاقها بذلك فى إرجاعها إلى الروايه ولكن الصفات المذكوره راجعه إلى الحكم.

و اجيب عنه بأن قوله عليه السلام فى تعليق لزوم الأخذ بالمجمع عليه «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» ينفى الريب عن المجمع عليه، و إذا لم يكن فيه ريب فلامحاله يجب الأخذ به سواء كان فى مقام القضاء و الحكومه أو غيره. و عليه فالخبر الذى يكون مجمعا عليه بحسب الروايه كان راجحا، سواء كان فى مقام القضاء و الحكومه أو لم يكن، فلا يبعد أن تكون الشهره الروائيه من المرجحات فى الأخبار المتعارضه.

ثالثها: ما يقال من أن المقبوله تختص بمورد التنازع و الترافع فلا تشمل غيره. و أجيب عنه بأن ظاهر الذيل هو ترجيح إحدى الروائيتين على الأخرى، إذ الترجيح

بكون الروايه مجمعا عليها بين الأصحاب و بموافقه الكتاب و السنه و بمخالفه العامه قد اعتبر فيها بعد فرض سقوط حكم الحكمين بالمعارضه فمفادها أنه بعد سقوط الحكم يرجع إلى الروائين و يؤخذ بالراجح منهما، هذا مضافا إلى أن الشبهه ربّما تكون حكميه و اللازم فيها عند التمكّن من لقاء الإمام عليه السّلام هو إرجاء الأمر إلى لقائه فى تعيين الحكم الشرعى فلا يختص الإرجاء بمورد التنازع.

رابعها: أن المقبوله تختص بزمان الحضور بقرينه قوله عليه السّلام «فارجح حتى تلقى إمامك»، فلاتصلح للأخذ بها فى غير زمان الحضور.

و اجيب عنه: بأنّه لو كان الوظيفه مع التمكّن من الوصول عدم التوقف، فمع عدم التمكّن منه يكون كذلك بطريق أولى، و عليه فيصح التمسك بالمقبوله للزوم الترجيح بالمرجحات الروائيه فى زمان عدم التمكّن من لقاء الإمام عليه السّلام كزماننا هذا. و الأمر بالإرجاء عند عدم وجود المرجحات لا ينافى لزوم الترجيح بالمرجحات عند وجودها سواء تمكّن من لقاء الإمام أو لا تتمكّن.

خامسها: أن اللازم من العمل بالترجّيح حمل أخبار التخيير على الفرد النادر لندره وجود مورد لم يكن فيه شىء من المرجحات المذكوره فى المقبوله.

اجيب عنه: بأن الجمع بين أخبار التخيير و بين المقبوله يقتضى حمل العناوين المذكوره للترجّيح من الأعدليه و الأورعيه و الافقيهيه و الشهريه و موافقه الكتاب و مخالفه العامه على العناوين المحرزّه. و من المعلوم أن عدم العلم بشىء منها غالب التحقق، فلا يلزم من العمل بالترجّيح حمل أخبار التخيير على الفرد النادر. هذا مضافا إلى إمكان منع ندره الموارد التى ليس فيها المرجحات المنصوصه.

سادسها: أن المراد من الشهره هى الشهره من حيث العمل و الفتوى و الروايه، بحيث يوجب القطع بمضمونها و يوجب أن يكون خلافها مقطوع الخلاف، و عليه

فالأمر بالأخذ بالمشهور و ترك الشاذ يكون لتمييز الحجه عن اللاحجه لالترجيح الحجه على الحجه.

و اجيب عنه: بأن مستند هذه الدعوى أمور ثلاثه: أحدها: أن الظاهر من الاشتهار بين الأصحاب ما يوجب القطع بصحته و أن مضمونه حكم الأئمه عليهم السّلام. الثانى: أن الظاهر من إدراج الخبر المشتهر فى جملة الأمور التى رشدها بين كون الشهره بالغه إلى حدّ يوجب القطع بحكم الله، إذ الحكم الذى كان رشده بينا هو الحكم المقطوع أنه حكم الشارع. الثالث: قوله عليه السلام «فإن المجمع عليه لاريب فيه» فإن ظاهره عدم الريب حقيقه لا بالإضافة. إلا أن له مبعديات تصرفه عن هذا المعنى.

الأول: أن لازمه تأخر القطع بالحكم عن الأعدليه و الأفقيه و الأصدقيه بمعنى أن عند اختلاف الحكمين كان اللازم أولاً الترجيح بهذه الأوصاف، فإن فقدت فالأخذ بما هو مقطوع أنه حكم الله و هذا كما ترى.

الثانى: أن الأمر بالأخذ بالمشهور على هذا المعنى يكون إرشادياً صرفاً و هو خلاف الظاهر.

الثالث: أنه يقتضى أن يكون المراد من الشهره فى قوله عليه السلام «فيؤخذ به من حكمتنا و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور» غير المراد منها فى قول السائل «فإن كان الخبران عنكم مشهورين»، إذ لو كان المراد من الشهره فى المقامين معنى واحدا يلزم القطع بحكمين مختلفين على أنهما حكم الله و هو كما ترى محال، فلامحاله لابدّ من أن يراد من الشهره فى قوله «فإن كان الخبران عنكم مشهورين» ما لا يوجب القطع بحكم الله، و هذا خلاف ظاهر السياق جدّاً.

فالأولى أن يحمل الشهره على الشهره الروائيه، و حينئذ يكون الأمر بالأخذ بالروايه المشهوره و ترك الشاذ النادر تعبداً فيفيد أن عند تعارض الروائيتين



الجامعتين لشرائط الحجية ينظر إلى الرواية المشهورة و يؤخذ بها و يترك الشاذة، و هذا كما ترى ليس إلما ترجيحاً إذ من الممكن عدم إعمال الترجيح و الأمر بالأخذ بكلا الروائتين و التصرف في ظاهرهما أو ظاهر إحداهما.

و على هذا فإدراج الخبر المشهور في الأمور التي رشدها بين إنما يكون بملاحظه الصدور بمعنى أن الرواية المشهورة من جهة القطع بصدورها داخله في الأمور التي رشدها بين، فإن رشدها من جهة الصدور بين. و على هذا أمكن أن يتأتى فرض الشهرة في كلا الروائتين من دون لزوم محذور، إذ القطع بصدور روايتين مختلفين في المفاد الظاهري محقق كثيراً ما و لاضيرفيه، و على هذا المعنى يحمل الشهرة في المقامين على معنى واحد.

غايه الأمر الشهرة قد تكون بالغه إلى حدّ تكون مجعما عليه بين الأصحاب و تكون الرواية المعارضه لها شاذة نادره و قد لا تبلغ كأن رواها جمع من الثقات و روى الأخرى أيضا جمع بحيث لا يكون إحداهما شاذة. و مما يؤيد أن يكون المراد من الشهرة هي الشهرة الروائية هو قوله «فإن كان الخبران منكم مشهورين قد رواهما الثقات»، فإن الظاهر المستفاد من قوله إن محقق الشهرة في الروائتين هي روايه الثقات، فيكون المراد لامحاله الشهرة الروائيه.

سابعها: أن الأمر بالأخذ بموافق الكتاب و ترك المخالف ليس من باب ترجيح الحجج على الحجج، بل هو من باب تمييز الحجج عن اللاحجه. و الوجه فيه قوه احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجه بشهاده ما ورد أنه زخرف و باطل، و كذا الخبر الموافق للقوم ليس حجه في نفسه، ضروره أن أصاله عدم صدوره تقيه

بملاحظه الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لولا القطع به غير جاريه للوثوق بصدوره كذلك فيكون موهونا.

اجيب عنه: بأن المراد من المخالف الذى أمروا بضربه على الجدار أو جعلوه باطلا هو الذى خالف الكتاب بنحو التباين. و المراد من المخالف الذى أمروا بتركه فى مقام المعارضه و الأخذ بمعارضه الموافق للكتاب هو المخالف لعموم الكتاب أو مقيدا لإطلاقه على التحقيق. و من المعلوم أن المخالفه للعموم أو الإطلاق الكتابى لا-توجب سقوط الخبر عن الحجيه، كما لا يوجب الموهونيه بالنسبه إلى أصله عدم التقيه حتى يكون من باب تمييز الحججه عن اللاحجه.

فتحصّل: ممّا تقدم تماميه المقبوله للدلاله على لزوم الترجيح فى الأخبار المتعارضه بالمرجحات المنصوصه، و المقام مقام ترجيح الحججه على الحججه لتمييز الحججه عن اللاحجه.

ومنها: (أى من الأخبار العلاجيه) ما رواه سعيد بن هبه الله الراوندى فى رسالته التى ألفها فى أحوال أحاديث أصحابنا و إثبات صحتها عن الصادق عليه السلام أنه قال إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوهما فى كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامه، فما وافق أخبارهم فذروه و ما خالف أخبارهم فخذوه. (١)

و هذا الحديث الشريف يدلّ على وجوب الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه فى المتعارضين من الأخبار. و يعتضد ذلك بالأخبار المتعدده كمعتبره الحسن بن الجهم، قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلّا التسليم

ص: ٥٨٧

لكم؟ فقال: لا- والله لا يعكم إلا التسليم لنا، فقلت: فيروى عن أبي عبد الله عليه السّلام شيء و يروى عنه خلافه فبأيّهما نأخذ؟ فقال: خذ بما خالف القوم و ما وافق القوم فاجتنبه. (١)

و كما رواه القطب الراوندى بسند صحيح، قال: قلت للرضا عليه السّلام: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ فقال: إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا إلى ما يخالف منهما العامه فخذوه و انظروا إلى ما يوافق أخبارهم فدعوه. (٢)

و كخبر الميثمي و غير ذلك من الأخبار. و بعد الجمع بينهما بحمل مطلقها على مقيدها يكون حاصلها تقديم موافق الكتاب على مخالفه، و مع عدم وجود الموافق و المخالف في الكتاب يقدم مخالف العامه على موافقهم و الله هو العالم.

و بعبارة أخرى الأخبار على طوائف: منها ما دلّ على وجوب الترجيح بموافقه الكتاب فقط، و منها ما دلّ على وجوبه بمخالفه العامه كذلك، و منها ما دلّ على وجوبه أوّلاً بموافقه الكتاب ثمّ بمخالفه العامه، و منها ما دلّ على وجوب التوقف عند التمكن من لقاء الإمام عليه السّلام و وجوب الترجيح بمخالفه القوم عند عدم التمكن.

و مقتضى الجمع بين الطوائف الأول حمل الأولين على إرادته أن كل واحد من موافقه الكتاب و مخالفه القوم مرجح في نفسه من دون النظر إلى عدم كونه غيره كذلك. و أما ما دلّ على التفصيل بين التمكن من لقاء الإمام عند العمل و عدمه، فمقتضى الجمع بينه و بين ما دلّ على وجوب الترجيح مطلقاً سواء تمكن أو لم يتمكن من اللقاء تقييد الإطلاق به.

ثمّ إن التعارض بين هذه المفضله بين التمكن و عدم التمكن و بين مقبولة عمر بن حنظله الداله على وجوب الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه تعارض

ص: ٥٨٨

١- (١) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٣١.

٢- (٢) الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٤.

المتباينين، إذ مورد المقبوله هو ما يتمكن فيه من لقاء الإمام عليه السّلام، كما يشير إليه قوله عليه السّلام «فارجعه حتى تلقى إمامك»، فإن المستفاد منه أن مع التمكن من لقاء الإمام عليه السّلام كانت الوظيفة أولاً الترجيح ثم الوقوف. و الجمع بينهما يقتضى حمل النهى عن العمل على الكراهه و المقبوله صريحه فى جواز الترجيح. و من المعلوم أن مقتضى الجمع العرفى بين ما صريحه الجواز و بين ما ظاهره الحرمة هو التصرف فى ظهور الثانى و حمله على الكراهه.

و بالجمله المستفاد من مجموع الأخبار الوارده فى علاج المتعارضين و جوب الترجيح بموافقه الكتاب ثم بمخالفه العامه لاشتراك جميع الأخبار فى هذا المضمون.

ثم إن الترجيح بالشهره فلا دليل له عدى المقبوله و المرفوعه، و يشكل الاستدلال بهما باختصاص المقبوله بالحكومه و ضعف سند المرفوعه، اللهمّ إلّا أن يقال: إن قوله عليه السّلام «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» فى المقبوله تعليل. و مقتضاه هو التعميم بدعوى أن تعليل الأخذ بأن المجمع عليه لا ريب فيه ينفى الريب عن المجمع عليه، و إذا لم يكن فيه ريب فلامحاله يجب الأخذ به سواء كان فى مقام القضاء و الحكومه أو غيره.

فتحصّل: إلى حدّ الآن أن المرجحات المنصوصه و هى الشهره و موافقه الكتاب و مخالفه العامه متقدمه على إطلاقات التخيير جمعا بين الأخبار، و أما الترجيح بالأفقيه و الأعدليه و الأصدقيه المذكوره فى المقبوله أجنبى عن المقام من ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، فإنّه فى المقبوله ناظر إلى ترجيح أحد الحكمين على الآخر عند اختلافهما فلا تغفل.

التنبيه الأول: ان الظاهر من الشهره المذكوره فى المقبوله هى الشهره الروائيه لا الشهره الفتوائيه و لا الشهره العمليه، و الشاهد له أن الشهره الفتوائيه أو العمليه لا يقعان فى طرفى المعارضه، و عليه فقوله يا سيدى إنهما مشهوران أوضح شاهد على أن المراد من الشهره هى الشهره الروائيه، لأن هذا هو الذى يمكن إتصاف الروائيتين بها لجواز صدورهما معا و إن لم يتم جهه الصدور إلّا فى أحدهما، أللهمّ إلّا أن يقال إن المراد من الشهره هو معناها اللغوى و هو الواضح.

و الشهره بهذا المعنى قد تصدق على فتوى جماعه كما تصدق على طرفى المعارضه، و لذا يقال إن فى المسأله قولان مشهوران أشهرهما هو الأول مثلا. و عليه فالشهره المرجحه أعم من الروائيه ولكن لا يساعده قوله فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات، فإن الظاهر المستفاد من قوله إن محقق الشهره فى الروائيتين هى روايه الثقات فيكون المراد لامحاله هى الشهره الروائيه.

ثم إن المستفاد من قوله فى المقبوله قال: قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم، قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ الخ أن رتبه الشهره مقدمه على الموافقه للكتاب و السنه و المخالفه للعامه، و عليه يقيد بالمقبوله إطلاق كل ما ورد فيه الأخذ بما وافق كتاب الله و ما خالف القوم.

لا يقال: إن الترجيح بالشهره مختص بباب الحكومه و القضاء فلا يمكن الأخذ بها فى باب تعارض الروائيتين.

لأننا نقول: إن المذكور في المقبوله أولاً هو مرجحات أحد الحكمين على الحكم الآخر بصفات القاضى و بعد فرض تساويهما في الصفات المذكوره ذكر فيها مرجحات إحدى الروايتين على الأخرى في مقام المعارضه. هذا مضافاً إلى أن ظاهر المقبوله أن المنشأ بين المتخاصمين جهلها بحكم الموافقه بالشبهه الحكميه، فلا يحتاج رفعها إلى القضاء بل يكفي المراجعه إلى من يعتبر فتواه أو يعتبر مستند فتواه إن أمكن للمراجع استفاده الحكم من ذلك المستند.

ودعوى أن الظاهر أن المراد من المشهوره في المقبوله هي التي أجمع الأصحاب على صدورها عن المعصوم عليه السلام بقريته قوله عليه السلام بعد الأمر بالأخذ بالمجمع عليه «إن المجمع عليه لا ريب فيه». و عليه فيكون الخبر المعارض له ساقطاً عن الحجيه لما دل على طرح الخبر المخالف للكتاب و السنه، فإن المراد بالسنه هو مطلق الخبر المقطوع صدوره عن المعصوم عليه السلام لاختصاص النبوى كما هو ظاهر، و عليه فيكون الشهره من المميزات لا المرجحات.

مندفعه أولاً: بأن المجمع عليه في النقل و الروايه لا يستلزم كون الروايه الأخرى بين الغي و إن كان صدور المجمع عليه قطعياً و بين الرشد، إذ لا ينافى ذلك صدور الروايه الأخرى أيضاً لعدم كون صدورهما مقابلاً و مخالفاً لصدور المجمع عليه، بل يمكن القطع بصدورهما معا كما فرضه الراوى بعد ذلك. و عليه فلا يكون الروايه الأخرى مخالفه للسنه القطعيه و لا مجال لحمل المقبوله على أن المراد منها بيان تمييز الحجه عن اللاحجه.

وثانياً: أن جعل الروايه بالنسبه إلى الشهره من مميزات الحجه عن اللاحجه لا يساعد وحده السياق لوضوح أن الموافقه للكتاب و المخالفه للعامه من المرجحات لا المميزات.

التنبيه الثانى: فى توضيح المراد من الموافقه و المخالفه للكتاب. ربّما يقال: إن المقبوله لاتدلّ على الترجيح بموافقه الكتاب فيما إذا كان الخبران مظنونى الصدور لاختصاص مورد المقبوله بالمقطوع صدورهما، و عليه فلاعموم أو إطلاق بالنسبه إلى الخبر الظنى حتى يؤخذ به.

ولكنّه مندفع بأن المراد من المقطوع الصدور هو المقطوع الحجه، و عليه فإذا تعارض الحجتان يمكن الرجوع إلى المرجح المذكور من الموافقه للكتاب و المخالفه للعامه، إذ الحجه لاتختص بالمقطوع الصدور، بل يشمل الخبر الظنى الذى يكون حجه.

ثمّ إن المراد من المخالفه للكتاب هى المخالفه بنحو العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد لا المخالفه التباينيه، لأن الكلام فى ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى لاتميز الحجه عن اللاحجه و المخالف التباينى لاحتجيه له و أخبار الترجيح لانظر لها بالنسبه إلى مورد المخالفه التباينيه، بل هى مشموله للأخبار الداله على أن المخالف للكتاب زخرف و باطل، كما أن تلك الأخبار لاتعم المخالفه للعموم و الإطلاق ضروره الجمع بينهما بتقديم الخاص على العموم أو المقيد على إطلاق الكتاب.

و أما المخالفه للكتاب بنحو العامين من وجه فسيأتى تفصيل الكلام فيها فى الفصل العاشر، و مجمل القول فيها أنه قد يقال لو سلم شمول الأخبار العلاجه للعامين من وجه أن الظاهر العرفى أن المراد من سقوط ما خالف الكتاب أن كون المخالفه حيثيه تعليليه، و عليه فيسقط الخبر كله لأنّه خبر مخالف للكتاب.

نعم، لو فهمنا من سقوط ما خالف الكتاب كون المخالفه حيثيه تقييده فالسقوط مختص بمورد المخالفه و هو ماده الاجتماع. ولكن يمكن أن يقال كما أفاد الشهيد الصدر إن الصحيح هو أن التساقط إنما هو ماده الاجتماع مطلقا.

و توضيحه: أن ما الموصوله في قوله عليه السّلام «ما خالف الكتاب» تشمل بإطلاقها كل أماره تخالف الكتاب و منها السند و منها الظهور، فكأنما قال إذا تعارض السند و أصل الصدور مع الكتاب فاطرحوه، فإذا كان التعارض بالتباين كان السند و أصل الصدور معارضا للكتاب فيطرح. و إذا كان التعارض بالعموم من وجه فالسند و أصل الصدور ليس مخالفا للكتاب. و إنما ظهوره في الشمول لماده الاجتماع مخالف للكتاب فيسقط. و إنما الكلام في شمول الأخبار العلاجيّه للعامين من وجه و التحقيق عدم شمولها.

### بقي شيء

و هو أن الشهيد الصدر قدّس سرّه قال قد يقال إن المقصود من الموافقه و عدمها و وجود شاهد و عدمه إنما هو الموافقه و المخالفه للروح العامه و الإطار العام للكتاب الكريم لا- الموافقه و المخالفه المضمونيه مثلاً لو وردت روايه تحلل الكذب و الايذاء في يوم خاص كانت تلك الروايه مخالفه للروح العامه للكتاب.

و يشهد لذلك أمور: أحدها ما جاء في بعض الروايات من قول: «إن وجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله» الخ فإنه لو كان المقصود الموافقه المضمونيه فأى أثر لافتراض وجود شاهد ثان، فهذه قرينه على أن المقصود وجود الأشباه و النظائر و الروح العامه المنسجمه مع الحكم المذكور في الروايه في الكتاب الكريم، فيقول مثلاً: إن وجدتم له نظيراً أو نظيرين في الكتاب فخذوا به.

و لقائل أن يقول: إن هذا لو تم لا يوجب تخصيص الموافقه و المخالفه بالروح العامه المنسجمه، بل غايه ما يدل عليه هو أعميه الموافقه و المخالفه بالنسبه إلى ما ذكر.



و هو أن الخبر الواحد إذا كان مخالفا لظاهر الكتاب أو السنه القطعيه و كانت النسبه بينهما هو التباين أو العموم من وجه يؤخذ بظاهر الكتاب أو السنه القطعيه و يطرح الخبر مطلقا سواء كان خبر آخر معارضا له أم لم يكن. و الوجه فيه هو الأخبار الكثيره الداله على عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب أو السنه القطعيه و أنه زخرف و باطل. و لا كلام فيه فيما إذا كان العموم في كل من الكتاب و الخبر وضعيا، فيؤخذ بظاهر الكتاب و السنه و يطرح الخبر بالنسبه إلى مورد الاجتماع لجواز التفكيك في الحجيه باعتبار مدلول الكلام.

و أما إن كان العموم في كل من الكتاب و الخبر بالإطلاق فقد قال السيد المحقق الخوئي قدس سرّه: يسقط الإطلاقان في مورد الاجتماع لما ذكرنا من أن الإطلاق غير داخل في مدلول اللفظ، بل الحاكم عليه هو العقل ببركه مقدمات الحكمه التي لا يمكن جريانها في هذه الصوره. و ذكرنا أن المستفاد من الكتاب ذات المطلق لا إطلاقه كي يقال إن مخالف إطلاق الكتاب زخرف و باطل. و لذا لو كان العموم في الخبر وضعيا و في الكتاب أو السنه القطعيه إطلاقيا يقدم عموم الخبر في مورد الاجتماع بعد ما ذكرناه من تماميه الإطلاق مع وجود العموم الوضعي في قبale.

و لا يخفى ما فيه بعد فرض كون الخبر و الكتاب منفصلين لانعقاد الظهور الاستعمالي في كل منهما في نفسها و بقائه، و حينئذ لا فرق بين كون العموم وضعيا أو إطلاقيا، فيؤخذ بظاهر الكتاب أو السنه القطعيه و يطرح الخبر بالنسبه إلى ماده الاجتماع بمقتضى الأخبار الداله على عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب أو السنه القطعيه.

التنبیه الثالث: فی المراد من الموافقه و المخالفه للقوم و لا إشکال فی صدق الموافق علی الخبر الذی یوافق مذهب العامه إذا اتفقوا علی شیء.

و إنما الکلام فیما إذا اختلفوا و كانت إحدى الروایتین موافقه لبعضهم و أخرى مخالفه لبعض آخر.

و الأظهر أن الروایه الموافقه كانت للتقیه إذا كان لهذه الطائفه سلطه حکومیه، فالمعیار هو الموافقه مع مذهب من المذاهب الحاکمه و لا یلزم اتفاق القوم كما لا یخفی.

ثم إن ظاهر أخبار الترجیح أن کل واحد من الموافقه للکتاب و مخالفه العامه مرجح مستقل و لا یلزم اجتماعهما فی الترجیح.

ثم إن المذكور فی المقبوله و إن كان حکم الواجد و الفاقد لکلا المرجحین و الواجد و الفاقد لأحد المرجحین دون ما إذا كان أحدهما واجدا لمرجح و الآخر واجدا للمرجح الآخر، إلا أن حکمه یعلم من صحیحه الراوندی بسنده عن الإمام الصادق علیه السلام أنه قال: «إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فأعرضوهما علی کتاب الله، فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فردوه، فإن لم تجدوه فی کتاب الله فأعرضوهما علی أخبار العامه، فما وافق أخبارهم فذروه و ما خالف فخذوه». و علیه یحکم بتقدیم الخبر الموافق للکتاب و إن كان موافقا للعامه و طرح الخبر المخالف للکتاب و إن كان مخالفًا للعامه. ثم إنه إذا كان کلا الخبرین موافقین للعامه لکونهم قائلین بمفاد کلیمهما، فاللازم هو ترک طرف كانت العامه بالنسبه إلیه أمیل.

التنبیه الرابع: فی أن التخییر یكون فی المسأله الأ-صولیه لا-الفرعیه، و ذلك لأن ظاهر جمع کثیر من أخبار التخییر فی أن التخییر إنما هو فی الأخذ بأحد الخبرین و البناء علیه و جعله طریقًا له لا فی مجرد تطبیق عمله علی مضمون أحد الخبرین.

هذا مضافا إلى تأييد ذلك بأن أدله التخيير ناظره إلى رفع النقص الموجود في أدله حجيه خبر الثقة حيث لا تشمل الخبرين المتعارضين فإذن فالمستفاد منها عرفا هو الحجيه التخييرية لامجرد التخيير في العمل.

ثم إنه يجوز للمجتهد أمران: أحدهما الإفتاء بالتخيير في المسأله الأصوليه، و ثانيهما الإفتاء بما اختاره من الخبرين في عمل نفسه و عمل مقلديه. و يشكل ذلك بأن إيجاب مضمون أحد الخبرين على المقلد مع أنه لم يقم عليه دليل تشريع.

و يدفع ذلك الإشكال بأن الإيجاب المذكور من لوازم التخيير الأصولي المستفاد من الأدله، و معه لا وجه للزوم التشريع.

فتحصّل: أنه يجوز للمجتهد الأمران: أحدهما هو الإفتاء بالتخيير الأصولي، و ثانيهما هو الإفتاء بمفاد الخبر الذي اختاره، كما يجوز للمقلد الأمران و لا يلزم من ذلك تشريع و لا خروج عن أساس علم و خبره، لأن إفتائه بمفاد هذا الخبر من لوازم التخيير الأصولي الذي اختاره الفقيه على أساس علم و خبره و هو يكفي في جواز رجوع العامي إليه.

نعم، لادليل على الإفتاء بالتخيير في المسأله الفرعيه، إذ الدليل على التخيير بين الأخذ بهذا الخبر أو ذلك الخبر غير الدليل على التخيير الواقعي بينهما. و المفروض عدم التخيير الواقعي، إذ ليس في الواقع إلّا أحدهما، فالتخيير أصولي لافقهي. هذا في الإفتاء، و أما في القضاء و الحكومه فالظاهر أن الفقيه يتخير أحدهما فيقضى به لأن القضاء و الحكم عمل له للغير فهو المختير. هذا مضافا إلى أن تخير المتخاصمين لا يرفع معه الخصومه.

التنبه الخامس: في أن التخيير بدوى أو استمراري و الأظهر هو الثانى.

استدلّ لترجيح التخيير البدوى بأنه لادليل على التخيير الاستمرارى، لأن دليل التخيير إن كان هو الأخبار فالظاهر أنها مسوقه لبيان وظيفه المتحير فى ابتداء الأمر، فلا إطلاق لها بالنسبه إلى حال المتحير بعد الالتزام بأحدهما. و إن كان الدليل هو العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت من جهه كون التخيير بدويا أو إستمرارياً.

و الأصل عدم حجيهِ الآخر بعد الالتزام بأحدهما. نعم، لو كان الحكم بالتخيير فى المقام من باب تراحم الواجبين كان الأقوى استمراره لأن المقتضى له فى السابق موجود بعينه.

و أما استصحاب التخيير فهو غير جارٍ لأن الثابت سابقاً ثبوت الاختيار لمن لم يتخير، فإثباته لمن اختار و التزم اثبات للحكم فى غير موضعه الأول.

ويمكن الجواب عنه، أولاً: بأن الظاهر من بعض الأخبار أن التخيير إنما هو من باب التسليم، و من المعلوم أن مصلحه التسليم لا يختص بحال الابتداء، بل يعم الحالتين فالحكم فيهما بالتخيير إنما هو على القاعده.

وثانياً: بأن قضيه الاستصحاب كون التخيير إستمرارياً و توهم أن المتحير كان محكوماً بالتخيير و لاتحير له بعد الاختيار، فلا يكون الإطلاق و لا الاستصحاب مقتضياً للاستمرار لاختلاف الموضوع فيهما فاسد لأن التحير بمعنى تعارض الخبرين باقٍ على حاله.

وثالثاً: بأن قوله عليه السّلام فى الأخبار فهو فى سعه حتى يلقاه عليه السّلام، و قوله عليه السّلام فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السّلام فترد إليه بناء على دلالتهما على التخيير انهما ظاهراً فى استمرار التوسع و بقاء التخيير إلى أن يرى القائم عليه السّلام فتلخص أن أدله التخيير

كما تكون ناهضه لإثباته حدوثا كذلك ناهضه لإثباته مستمرا، و على فرض سكوتها يجرى الاستصحاب.

لا يقال: إن الظاهر عدم صحه الأخذ بالاستصحاب لأن التخيير الثابت سابقا هو جعل أحد الخبرين حجه في حقه بالأخذ به، و بعد الأخذ بأحدهما و صيرورته حجه يكون التخيير بمعنى إخراج ذلك المأخوذ سابقا عن الاعتبار و جعل الآخر حجه، و هذا لم يكن في السابق ثابتا ليستصحب.

لأننا نقول: إن ذلك من لوازم استمرار التخيير في الأخذ بإحدى الحجتين، فإذا كان هذا التخيير باقيا بالاستصحاب فلإمانع من لزوم إخراج ذلك المأخوذ و جعل الآخر حجه و لا يكون من لوازم بقاء المستصحب لا يلزم أن يكون ثابتا في السابق ليستصحب.

فتحصّل: أن التخيير استمرارى لابدوى، بل قوله عليه السّلام «موسع عليك بأيه عملت» في صحيحه على بن مهزيار يعم العمل بنحو الدوام أو في بعض الأوقات، فيجوز الأخذ بإحدى الروايتين بنحو التوقيت، و حينئذ إذا انقضى الوقت زالت الحجية، إذ هي تابعة على الفرض للأخذ جمعا بين قوله عليه السّلام موسع عليك بأيه عملت في صحيحه على بن مهزيار و قوله عليه السّلام بأيهما أخذت من جهه التسليم كان صوابا في معتبره الحميرى.

و المخاطب للتخيير هو الذى جاءه الحديثان المتعارضان و تقييده بالمتحير خلاف ظاهر الأدله و إن أوجب التعارض تحيرا بالنسبه إلى الحكم الواقعى، ولكن لم يؤخذ ذلك فى موضوع أخبار التخيير. و مقتضى إطلاق الموضوع أنّ المخاطب مخير فى كلّ واقعه فى الأخذ بأى من الخبرين شاء و حملة على التخيير فى إحداث الأخذ به فى ابتداء الأمر خلاف الظاهر. و قد ظهر ممّا تقدم أنّ مع تماميه دلالة الإطلاقات على التخيير و استمراره لاحاجه إلى استصحاب الاستمرار.

الفصل السابع: فى جواز التعدى عن المرجحات المنصوصه و عدمه و لا يخلو الجواز عن قوه لولا إطلاق أدله التخيير.

### وقد استدلّ على الأول بفقرات من الروايات:

منها: الترجيح بالأصديه فى المقبوله و بالأوثقيه فى المرفوعه، فإن اعتبار هاتين الصفتين ليس إلا لترجيح الأقرب إلى مطابقه الواقع فى نظر الناظر فى المتعارضين من حيث إنه أقرب من غير مدخله خصوصيه سبب وليستا كالأعدليه و الأفقيه يَحتملان لاعتبار الأقربيه الحاصله من السبب الخاص. فيمكن أن يقال حينئذ إذا كان أحد الروايتين أضبط من الآخر أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى أو شبه ذلك فيكون أصدق و أوثق من الراوى الآخر. و يتعدى من صفات الراوى المرجحه إلى صفات الروايه الموجبه لأقربيه صدورها، لأن أصدقيه الراوى و أوثقيته لم يعتبر فى الراوى إلّا من حيث حصول صفه الصدق و الوثاقه فى الروايه، فإذا كان أحد الخبرين منقولاً باللفظ و الآخر منقولاً بالمعنى كان الأول أقرب إلى الصدق و أولى بالوثوق.

أورد عليه بأن جعل خصوص شىء فيه جهه الإرائه و الطريقيه حجه أو مرجحاً لا دلالة فيه على أن الملاك فيه بتمامه جهه إرائته بل لا إشعار فيه لاحتمال خصوصيه فى نفس الطريق.

هذا مضافاً إلى عدم دلالة المقبوله على كون الأوصاف المذكوره من مرجحات الخبرين المتعارضين فضلاً عن دلالتها على أن ذكر الأوصاف مثال لما يوجب أقربيه أحد المتعارضين إلى الصدق، و ذلك لأن الأصدقيه و الأعدليه و الأفقيه و الأورعيه من مرجحات الحاكم لا من مرجحات الروايه كما هو ظاهر قوله عليه السلام الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فى الحديث و أورعهما فى المقبوله.

ومنها: تعليقه عليه السّلام الأخذ بالمشهور بقوله عليه السّلام «فإن المجمع عليه لا ريب فيه»، و توضيح ذلك أن معنى كون الروايه مشهوره كونها معروفه عند الكل كما يدلّ عليه فرض السائل كليهما مشهورين، و المراد بالشاذ ما لا يعرفه إلا القليل.

و لا ريب أن المشهور بهذا المعنى ليس قطعياً من جميع الجهات قطعى المتن و الدلاله حتى يصير مما لا ريب فيه، و إلّا لم يمكن فرضهما مشهورين و لا الرجوع إلى صفات الراوى قبل ملاحظه الشهره و لا الحكم بالرجوع مع شهرتهما إلى المرجحات الآخر.

فالمراد بنفى الريب نفيه بالإضافة إلى الشاذ، و معناه أن الريب المحتمل فى الشاذ غير محتمل فيه، فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذ بأن فى الشاذ احتمالاً لا يوجد فى المشهور، و مقتضى التعدى عن مورد النص فى العله و جوب الترجيح بكل ما يوجب كون أحد الخبرين أقل احتمالاً لمخالفه الواقع.

أورد عليه أن الاستدلال بالتعليل المذكور يتوقف على عدم كون الروايه المشهوره مما لا ريب فيها حقيقه فى نفسها، مع أن ذلك ممكن، إذ الشهره فى الصدر الأول بين الروات و أصحاب الأئمه عليهم السّلام موجه لكون الروايه المشهوره مما يطمئن بصدورها، بحيث يصح أن يقال عرفاً إنها مما لا ريب فيها حقيقه.

و عليه فلا بأس بالتعدى منه إلى مثله مما يوجب الوثوق و الاطمئنان بالصدور لا إلى كل مزيه و لو لم توجب إلّا أقربيه ذى المزيه إلى الواقع من المعارض الفاقدها. و عليه فمع إمكان إرادته نفى الريب حقيقه حمل قوله عليه السّلام «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» على الريب النسبى و الإضافى خلاف الظاهر جداً و لا موجب له بعد إمكان اجتماع الخبرين فى الوثوق بالصدور فقط.

هذا مضافا إلى أن نفي الريب بالإضافة إلى أصل صدوره لا إلى جهات أخرى، و لا يمكن التعدي إلى ما يوجب كون الخبر مما لا ريب فيه من جهة أخرى غير الصدور.

ومنها: تعليلهم عليهم السلام لتقديم الخبر المخالف للعامه بأن الحق و الرشد في خلافهم و إن ما وافقهم فيه التقيه، فإن هذه كلها قضايا غالبيه لا دائميه، فيدل بحكم التعليل على وجوب ترجيح كل ما كان معه أماره الحق و الرشد و ترك ما فيه مظنه خلاف الحق و الصواب.

بل الإنصاف أن مقتضى هذا التعليل كسابقه وجوب الترجيح بما هو أبعد عن الباطل من الآخر و إن لم يكن عليه أماره المطابقه كما يدل عليه قوله عليه السلام ما جاءكم عنّا من حديثين مختلفين فقسهما على كتاب الله و أحاديثهما، فإن أشبههما فهو حق، و إن لم يشبههما فهو باطل. فإنه لا توجيه لهاتين القضيتين إلا ما ذكرنا من إرادته الأبعديه عن الباطل و الأقربيه إليه.

أورد عليه بأننا بعد تسليم أن ليس المراد من التعليل أن الرشد كليه في الخبر المخالف، إذ ليس كل ما خالفهم حقا كما ليس كل الموافق باطلاً.

نقول: لا بدّ من رفع اليد عن ظاهر التعليل بالقرينه المعلومه، لكن لا يلزم لأن يكون المراد إثبات الرشد بالنسبه إلى الخبر الموافق و بالإضافة إليه كي يكون مقتضاه وجوب الترجيح بكل ما هو أبعد عن الباطل من الآخر، فلم لا يكون المراد أن الرشد غالبا و نوعا في الخبر المخالف، فيكون هذه الغلبه النوعيه التي لاحظها الشارع موجبه للأخذ بالمخالف، فلا يمكن التعدي إلّا إلى ما بلغ المصادفه النوعيه و الرشد الغالبي فيه بهذا المقدار و لادليل على بلوغ المصادفه بهذا المقدار في غير المخالفه مع العامه حتى يمكن التعدي إليه.



ومنها: قوله عليه السلام «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»، فإنه يدلّ على أنّه إذا دار الأمر بين الأمرين في أحدهما ريب ليس في الآخر ذلك الريب يجب الأخذ به، وليس المراد نفي مطلق الريب. وحينئذ إذا فرض أحد المتعارضين منقولاً بلفظه و الآخر منقولاً - بالمعنى وجب الأخذ بالأول لأن احتمال الخطأ في النقل بالمعنى منفي فيه. أورد عليه أولاً بضعف السند و ثانياً بأنّه لم لا يبقى على ظاهره من الدعوه إلى الأخذ باليقين في إتيان العمل و ترك المشتبهات.

هذا كلّ ما ذكره الشيخ الأعظم لجواز التعدى عن المرجحات المنصوصه، و قد عرفت عدم تماميتها.

و هنا تقريب آخر و هو أن التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى غيرها مطابق للقاعده و لا يحتاج إلى دليل خارجي.

و توضيح ذلك بتقديم مقدمه و هى أن بعد إحراز العموم أو الإطلاق فى أدله اعتبار الطرف و الأمارات إذا شككنا فى خروج ذى المزيه أو خروج ما لامزيه له منها بعد العلم بعدم كذبهما أو بعد العلم بعدم صدقهما معا كان اللازم الأخذ بأصالة العموم فى ذى المزيه و القول بشمول العموم أو الإطلاق له، إذ لا مجال لاحتمال خروج ذى المزيه و غيره عن مفاد العموم أو الإطلاق بعد كون الفرض هو عدم احتمال كذبهما. و هكذا لا مجال لدخولهما بعد كون الفرض هو التعارض و عدم صدقهما معا. فإذا دار الأمر بين شمول المرجوح و خروج الراجح و بين شمول الراجح و خروج المرجوح لزم القول بشمول الراجح و خروج المرجوح، حيث إن خروج الراجح يلازم خروج المرجوح عرفاً، لعدم احتمال العرف خروج الراجح و بقاء المرجوح و إن خروجهما معا لا يساعد مع عدم احتمال كذبهما، فانحصر الأمر فى خروج المرجوح أخذاً بأصالة العموم أو الإطلاق.

و هذا البيان يجرى فى مسأله تعارض الأخبار و تعارض آراء المجتهدين و تعارض البيئات مع فرض العلم بعدم كذبهما معا أو بعدم صدقهما معا.

فإذا عرفت تلك المقدمه فنقول فى مثل عموم صدق العادل فى أدله اعتبار الأخبار إن خروج المتعارضين عن مفاد الإطلاق المذكور لأمجال لاحتماله للعلم بعدم كذبهما معا، و هكذا لأمجال لشمول الإطلاق المذكور للمتعارضين لفرض العلم بعدم صدقهما معا.

و عليه فيؤخذ بإطلاق دليل صدق العادل و يحكم بشموله لذى المزيه و خروج المرجوح دون العكس لعدم انسباقه إلى الذهن العرفى، ولكنّه متفرع على ثبوت إطلاق صدق العادل بالنسبه إلى المتعارضين و عدم القول بأن الأدله الداله على اعتبار الأخبار أو الأصول اللفظيه ليست ناظره إلى صورته تعارضهما انتهى.

و لقائل أن يقول: إن شمول إطلاق أدله الاعتبار للخبرين المتعارضين هو مقتضى الإطلاق الذاتى، و معه لاحتاجه إلى اللحاظ حتى يقال إن الأدله ليست ناظره إلى حال تعارضهما، كما أن أصاله العموم تكون مقتضى العموم الوضعى و لا يرفع اليد عنها إلا بمقدار المتيقن و هو المرجوح.

و عليه فجاوز التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى غيرها لا يخلو من وجه إن لم يمنع عنه إطلاق أدله التخيير الشرعى، و إلّا فمع القول بإطلاق أدله التخيير الشرعى كما هو الظاهر مما تقدم يمنع ذلك الإطلاق من دعوى لزوم الترجيح بالمرجحات الغير المنصوصه و إن كان الأخذ بطرف الراجح أحوط.

الفصل الثامن: فى اختصاص الأخبار العلاقيه بموارد التى ليس لها جمع عرفى و عدمه، و المعروف هو الأول. و الوجه فيه أن ما يمكن التوفيق فيه عرفا لا يدخل فى

مورد السؤال عن علاج المتعارضين لأن مورد السؤال مختص بما إذا تحيّر السائل في المتعارضين و لم يستفد المراد منهما إلّا بيان آخر لأحدهما أو لكليهما.

و دعوى أن مساعده العرف على التوفيق لا-يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع لصحة السؤال بملاحظه التعارض البدوى أو للتخير فى الحكم الواقعى مندفعه بأن التوفيق العرفى فى مثل الخاص و العام و المقيّد و المطلق و النص و الظاهر و الظاهر و الأظهر مما كان عليه السيره القطعيه من لدن زمان الأئمه عليهم السّلام و ما قبله، و هى كاشفه إجمالاً عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفى لولا دعوى اختصاص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفى.

هذا مضافاً إلى أن ظاهر موارد السؤال عن حكم المتعارض أن السائل متحير فى وظيفته، و هو لا-يكون إلّا-إذا لم يكن بين الخبرين جمع عرفى، و إلّا فلا-تخير، و مع الجمع العرفى لا-تعارض.

لايقال: إن الخاص ليس منشأ لانعقاد ظهور آخر و صرف ظهور العام كالتقرينه المتصله حتى لايبقى تعارض فى البين و لايحسن السؤال و لايشمله الأخبار و المرتكزات العرفيه لا-تلزم أن تكون مشروحه عند كل أحد حتى يرى السائل عدم احتياجه إلى السؤال. و يؤيده ما ورد فى روايه الحميرى و ما رواه على بن مهزيار، فإن موردتهما من قبيل العام و الخاص و النص و الظاهر، مع أنه أمر بالتخير فى كلا المقامين. و دعوى السيره على التوفيق ممنوعه مع ذهاب مثل الشيخ الطوسى إلى الترجيح.

لأننا نقول: منع السيره المذكوره ليس إلّا مكابره. هذا مضافاً إلى وجود قرائن تدلّ على أن التحيّر عريق لابدوى فى الأخبار المتعارضه. و السيره لا-تنكر بذهاب فرد

من الأفراد مع التزامه فى تضاعيف أبواب الفقه بالسيرة المذكوره. و أما الروايتان فهما قاصرتان عن إثبات التخيير فى المسأله الأصوليه، إذ المناسب فى مقام الجواب بيان الحكم الواقعى لايان العلاج بين المتعارضين، فيقوى أن يكون المراد التخيير فى المسأله الفرعيه.

الفصل التاسع: فى الموارد التى اشتبه الحال فيها من ناحيه تمييز أن أيهما أظهر و أيهما ظاهر و قد ذكر فيما اشتبه الحال أمور للتمييز:

الأمر الأول: أنه إذا تعارض العموم مع الإطلاق كما إذا ورد أكرم العالم و لا-تكرم الفساق دار الأمر بين ترجيح العموم على الإطلاق و تقديم التقييد على التخصيص أو بالعكس.

ذهب بعض إلى تقديم التقييد بما محصّيه أن ظهور العام فى العموم تنجيزى، بخلاف ظهور المطلق فى الإطلاق، فإنه معلق على عدم البيان و العام يصلح لذلك. و عليه فتقديم العام على المطلق لعدم تماميه المقتضى فى طرف الإطلاق مع وجود العام بخلاف العكس.

أورد عليه بأن عدم البيان الذى هو جزء المقتضى فى مقدمات الحكمه إنما هو عدم البيان فى مقام التخاطب لا إلى الأبد، و عليه فمع انقضاء مقام التخاطب لا فرق بين ظهور الإطلاق و ظهور العموم، فلا ترجيح للتقييد على التخصيص. فاللازم هو ملاحظه الخصوصيات الموجبه لأظهريه أحدهما من الآخر، و هى تختلف بحسب الموارد.

و مقتضى ذلك أن مع عدم ثبوت الأظهريه فى طرف يكون المقام من موارد التعارض فيشملة الأخبار العلاجيه بناء على شمول الأخبار العلاجيه للعامين من وجه أو يكون المقام من موارد التساقط و الرجوع إلى العموم أو أصل بناء على عدم شمول الأخبار العلاجيه للعامين من وجه.

الأمر الثاني: في دوران الأمر بين التخصيص و النسخ، كما إذا ورد الخاص قبل ورود العام يقع الكلام حينئذ في أن الخاص يقدم على العام و يخصصه أو العام يقدم على الخاص و ينسخه. و الأظهر هو تقديم التخصيص على النسخ مطلقا سواء كان قبل وقت العمل أو بعده للسيرة القطعية عليه.

و غير خفى على من راجح طريقه أصحاب الأئمة عليهم السّلام أن الحكم في المقام إخراج مورد الخاص عن حكم العام، فإنه لولا ذلك كان اللازم على كل أحد إذا ورد عليه خاصّ و عام أن يكلف نفسه استخبار حال الدليلين و تاريخ صدورهما عن الإمام عليه السّلام و أن أيهما مقدم و أيهما مؤخر، مع أن المقطوع من طريقه الأصحاب خلاف ذلك، إذ لو كان من بنائهم ذلك صار مع كثرة الموارد المبتلى بها من البيّنات الواضحات بل كالنور على الطور، و حيث ليس الأمر هكذا يستكشف أن بنائهم لم يكن على ذلك و أنه يستكشف أنهم كانوا يقدمون الخاص مطلقا سواء كان قبل العام أو بعده و لم يكونوا يحتملون كون العام ناسخا للحكم المستفاد من الخاص.

### بقي شيء

و هو أن الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام و إن لم يكن محلا للنزاع لأن اللازم علينا هو العمل بالخاص ناسخا كان أو مخصصا، ولكن يمكن القول فيه أيضا بترجيح التخصيص إذا كانت الخصوصيات كثيرة كخصوصيات الوارده عن الأئمة عليهم السّلام بالنسبه إلى العمومات الصادره من النبي صلى الله عليه و آله و سلم لاستبعاد النسخ من الأئمة عليهم السّلام و لو بنحو إيداع النواسخ عندهم، و عليه فالتخصيص متعين. و دعوى قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة مندفعه بأن القبح فيما إذا لم يكن مصلحه في إخفاء الخصوصات أو لم يكن مفسده في إبدائها.

الفصل العاشر: فيما إذا كان التعارض بين الدليلين بالعموم من وجه، و لا يخفى عليك أن الظاهر من الخبرين المتعارضين هو كون التعارض بينهما تباينا كلياً، لأنه هو الذى يوجب أن يكون الخبران متقابلين بقول مطلق، بحيث يتعرض كل طرف بجميع ما فيه مع جميع ما فى مقابله. و عليه فلامجال للتمسك بأخبار العلاجية فى العامين من وجه، كما لا وجه للرجوع إلى أخبار التخيير، بل اللازم هو الرجوع إلى مقتضى القاعده فى مورد التعارض لو لم يعلم حجيه أحدهما من طريق آخر.

و دعوى أن العرف بمناسبه الحكم و الموضوع و إلقاء الخصوصيه يفهم أن الخبرين الواردين عن الأئمه عليهم السلام إذا تصادما و تعارضا بأى وجه كان لايجوز طرحهما، بل لا بدّ من الترجيح و الأخذ بالراجح و مع فقدانه التخيير، فلا يرضى الشارع فيهما بالعمل على طبق القاعده.

مندفعه بأن دعوى إلغاء الخصوصيه كما ترى بعد كون الأصل فى المتعارضين هو التساقت، إذ التخيير و الترجيح محتاجان إلى صدق موضوع الدليل و شمول عنوان الخبرين المختلفين لما اختلفا و تعارضا فى بعض مضمونها غير محرز و لا أقل من الشك، فلا يجوز التمسك بأخبار التخيير و لا بالأخبار العلاجية لعدم إحراز موضوعهما.

و على فرض الإطلاق فى موضوع الأخبار العلاجية أو عمومه و قد يفصل بين المرجحات السنديه كالترجيح بالأصديه و الأعدليه و عدم الجريان و بين مرجحات جهه الصدور و المضمون و الجريان.

فإن الرجوع إلى المرجحات السنديه يوجب طرح أحدهما رأساً حتى فى ماده الافتراق أو التبعض فى السند و الالتزام بصدوره فى ماده الافتراق دون ماده الاجتماع و كلا الأمرين مما لا يمكن الذهاب إليه.

أما الأول فلأن طرح أحدهما في مادة الافتراق طرح للحجّه بلا معارض. و أما الثاني فلأنه لا يعقل التعبد بصدور كلام واحد بالنسبه إلى بعض مدلوله دون البعض الآخر.

هذا بخلاف مرجحات جهه الصدور أو المضمون، فإن التفكيك في جهه الصدور أو المضمون فلامانع منه بأن يقال صدور هذا الخبر بالنسبه إلى بعض مدلوله لبيان الحكم الواقعي و بالنسبه إلى البعض الآخر للتقيه. و كذلك التفكيك في المضمون بأن يقال بعض مدلول هذا الخبر متعلق للإراداه الجديه دون البعض الآخر للتخصيص أو التقييد الوارد عليه.

وفيه: أن التفصيل المذكور لادليل على الترجيح بصفات الراوى رأسا لاختصاص الدليل بباب القضاوه، و معه لامجال للمرجحات السنديه في باب تعارض الأخبار عدى الشهره بناء على أن المراد منها هي الشهره الروائيه.

و قد يفصل بين ما إذا كان العموم مستفادا في كل منهما بالوضع فيمكن التعبد بصدوره دون عمومه، لإمكان أن يكون الكلام صادرا عن الإمام على غير وجه العموم بقرينه لم تصل إلينا و بين ما إذا كان العموم في كل منهما مستفادا من الإطلاق، فتسقط الروايتان في مادة الاجتماع من الأول بلا حاجه إلى الرجوع إلى المرجحات.

و ذلك لأن الإطلاق بمعنى اللا بشرط القسمى المقابل للتقييد غير داخل في مدلول اللفظ، إذ اللفظ موضوع للمهيه المهمله التي يعبر عنها باللابشرط المقسمى، فلا يروى الراوى عن الإمام عليه السلام إلّا بثبوت الحكم للطبيعه المهمله. و أما إطلاقه فهو خارج عن مدلول اللفظ و يثبت بحكم العقل بعد تماميه مقدمات الحكمه. و على هذا فلاتعارض بين الخبرين باعتبار نص مدلولهما مع إهمالهما، فيسقط الدليلان معا في مادة الاجتماع و يرجع إلى دليل آخر من عموم أو إطلاق أو أصل عملي.

وفيه: أنه لاوجه للتفصيل المذكور لأن مقدمات الحكمه و إن كانت عقليه ولكن ليست عقليه صرفه حتى لايتصور فيه التعدد، بل هو حكم عقلى فى الأحكام العرفيه. و عليه فالتعدد فى الإطلاق متصور كالوضع و يكون ظهور كل واحد من المطلقين منعقد مع قطع النظر عن الآخر. و دعوى عدم انعقاد الظهور قبل وصول الآخر كما ترى.

و عليه فلا فرق بين كون العموم ناشئا من الوضع أو الإطلاق فى إمكان رجوع الأمر إلى إنكار العموم أو الإطلاق من جهة إمكان كون الكلام صادرا عن الإمام عليه السلام على غير وجه العموم و الإطلاق بقرينه لم تصل إلينا، فاختص العموم و الإطلاق بغير مورد الاجتماع، فلايلزم من شمول الأخبار العلاجيه للعامين من وجه أحد المحذورين من طرح الحججه بلامعارض أو التبعض فى السند.

### تنبيه

وقد يقال: إن الخبر الواحد إذا كان مخالفا لظاهر الكتاب أو السنه القطعيه و كانت النسبه بينهما التباين يطرح الخبر و لو لم يعارضه خبر آخر بمقتضى الأخبار الكثيره الداله على عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب أو السنه القطعيه و أنه زخرف و باطل.

و أما إذا كانت النسبه بينهما هى العموم و الخصوص المطلق فلاينبغى الإشكال فى تخصيص الكتاب أو السنه القطعيه به ما لم يكن خبر آخر معارضا له، و إلّا فيطرح و يؤخذ بالخبر الموافق للكتاب و السنه بمقتضى أخبار الترجيح.

و أما إذا كانت النسبه بينهما هى العموم من وجه فإن كان العموم فى كل منهما بالوضع يؤخذ بظاهر الكتاب أو السنه، و يطرح الخبر بالنسبه إلى مورد الاجتماع لأنه زخرف و باطل بالنسبه إلى مورد الاجتماع بمقتضى ما ذكر من إمكان التفكيك فى الحجيه باعتبار مدلول الكلام.



و إن كان العموم فى كل منهما بالإطلاق يسقط الإطلاقان فى مورد الاجتماع لما ذكر من أن الإطلاق غير داخل فى مدلول اللفظ بل الحاكم عليه هو العقل بركه مقدمات الحكمة التى لا يمكن جريانها فى هذه الصورة. و ذكرنا أن المستفاد من الكتاب ذات المطلق لا إطلاقه، كى يقال إن مخالف إطلاق الكتاب زخرف و باطل. و من هنا يظهر أنه لو كان العموم فى الخبر وضعيا و فى الكتاب أو السنه إطلاقيا يقدم عموم الخبر فى مورد الاجتماع بعد ما ذكر من عدم تماميه الإطلاق مع وجود العموم الوضعى فى قبالة.

و لا يذهب عليك أنه لا فرق بين كون العموم بالوضع و بين كونه بالإطلاق فى انعقاد الظهور فى الطرفين كالوضع. و عليه فما أفيد فى الوضع يجرى فى الإطلاق أيضا، فيؤخذ بظاهر الكتاب و السنه و يطرح الخبر بالنسبة إلى مورد الاجتماع بناء على إطلاق ما دلّ على أن المخالف زخرف و باطل، وإلا فمقتضى القاعده هو تساقطهما فى مورد الاجتماع طبقا للقاعده.

و مّا ذكر يظهر أنه لو كان العموم فى الخبر وضعيا و فى الكتاب أو السنه القطعيه إطلاقيا فلاوجه لتقديم عموم الخبر على إطلاق الكتاب فى مورد الاجتماع بعد ما عرفت من انعقاد الظهور على الصورتين، بل يقدم إطلاق الكتاب كعمومه على المخالف أخذا بإطلاق ما دلّ على أن المخالف زخرف و باطل.

الفصل الحادى عشر: فى تعيين الأظهر بين المتعارضات المتعدده و انقلاب النسبه و عدمه.

لا- إشكال فى تعيين الأظهر إذا كان التعارض بين الإثنتين. و أما إذا كان التعارض بين الزائد عليهما فتعينه لا يخلو من خفاء و خلاف، فاللازم هو ملاحظه المسأله بصورها المختلفه.

أحدها: ما إذا كانت هناك عام و خصوصات و النسبه بينها و بين العام متحده و هى العموم و الخصوص كان مقتضى القاعده أن تعرض الخصوصات جميعا على العام فى عرض واحد، ففى مثل أكرم العلماء و لا تكرم الفساق منهم و لا تكرم النحويين منهم يخصص أكرم العلماء بالخاصين.

خلافًا لبعض الأعلام، حيث ذهب إلى تخصيص العام بواحد من الخصوصات ابتداءً، فتقلب النسبه بين العام و الخاص الآخر إلى عموم و خصوص من وجه، لأن نسبه عنوان العلماء فى قوله أكرم العلماء بعد تخصيصه بقوله لا تكرم الفساق من العلماء إلى قوله لا تكرم النحويين منهم هى العموم و الخصوص من وجه، إذ العالم غير الفاسق نحوى و غير نحوى، كما أن النحوى فاسق و غير فاسق. فاللازم حينئذ هو رعايه النسبه الجديده و تقديم الراجح منهما أو التخيير بينهما لو لم يكن راجح بينهما.

و يمكن أن يقال إن النسبه بين العناوين و الأدله انما يلاحظ بالظهورات الاستعماليه و هذه الظهورات لا تنتم بتخصيص العام بمخصص منفصل و لو كان قطعيا و إن انتم به حجيته و لذلك يكون بعد التخصيص بالمنفصل حجه فى الباقي لأصالة عمومه بالنسبه إليه.

لا يقال: إن العام بعد تخصيصه بالقطعى لا يكون مستعملا فى العموم قطعاً فكيف يكون ظاهراً فيه، فإنه يقال إن المعلوم عدم إرادته العموم جدا لعدم استعمال العام فى العموم لإفاده القاعده الكليه فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها و إلا لم يكن وجه فى حجيته فى تمام الباقي لجواز استعماله حينئذ فيه و فى غيره من المراتب التى يجوز أن ينتهى إليها التخصيص و أصالة عدم مخصص آخر لا توجب انعقاد

ظهور للعام و لا- فى غيرہ من المراتب لعدم الوضع و لا- القرينه المعينه منها لجواز إرادتها على الإجمال و الإبهام وعدم نصب قرينه عليها.

فانقدح بذلك أنه لا بدّ من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقا و لو كان بعضها مقدما أو قطعيا ما لم يلزم منه محذور انتهائه إلى ما لا يجوز الانتهاء إليه عرفا و لو لم يكن مستوعبه لأفراده فضلا عما إذا كانت مستوعبه لها، فإنه حينئذ لا بدّ من معاملة التباين بينه و بين مجموع الخصوصات.

و من ملاحظه الترجيح بينهما و عدمه نتحصل أن الخصوصات مقدمه على العام فى عرض واحد و لادليل على تقدم بعضها على بعض. و يشهد له بناء العقلاء و السيره، إذ لم يلاحظوا زمان الخاص أنه متقدم على العام أو أنه متأخر عنه أو أن الخاص متقدم على خاص آخر أو متأخر عنه.

### بقي شيء

و هو لزوم تصديق انقلاب النسبه فى الجملة و قد يقال إن ملاك تقديم الخاصّ على العام إنما هو أظهريته بالنسبه إلى العام، فإذا كان أحد المخصصين قطعى الدلاله و الآخر ظنيها كان مقتضى ذلك خروج مورد القطعى عن تحت العام على كل حال فيكتسب العام بذلك قوه فى الدلاله على إرادته الباقى.

و حينئذ قد يساوى ظهوره فى الباقى مع ظهور الخاص الآخر أو يزيد عليه، فيقدم عليه بمعنى أنه يتصرف فى ظهور الخاص دون العام و ما ذكر نتيجة انقلاب النسبه فى الجملة. هذا إذا كان واحد منهما قطعيا. و أما لو كانا ظنيين فاللازم تخصيص العام بهما جميعا كما تقدم.

و فيه أن مقتضى ما عرفت آنفا من بقاء الظهور الاستعمالى و النوعى و تقديم الخصوصات على العام فى عرض واحد كما عليه بناء العقلاء و السيره المتشرعه هو

عدم الفرق بين كون أحد الخاصين قطعى الدلاله و الآخر ظنيها و بين كونهما قطعى الدلاله أو ظنيها، فلاوجه لتصديق انقلاب النسبه فى الجمله فى الفرض المذكور. و عليه فمع عدم انقلاب النسبه و بقاء الظهور الاستعمالى لا معنى للقول بقوه دلاله العام فى الباقى و أظهريته بالنسبه إلى الخاص الآخر بعد تخصيصه بالخاص الأول، فإنه فرع تغيير الظهور و قد تقدم أنه لايتغير.

ثانيها: ما إذا كانت النسبه بين المتعارضات متعدده، كما إذا ورد هناك عامان من وجه مع ما هو أخص مطلقا من أحدهما، مثل أن يقال يستحب إكرام العدول و يجب إكرام العلماء و لا-تكرم الفساق من العلماء، فالنسبه بين الأول و الثانى هى العموم من وجه و بين الثانى و الثالث هى العموم و الخصوص.

ولابدّ من تقديم الخاص على العام و معامله العموم من وجه بين العامين من الترجيح أو التخيير بينهما. و ذلك لما تقدم من أنه لاوجه إلا لملاحظه النسبه قبل العلاج، و قد تقدم أن العبره فى ملاحظه النسبه بالظهورات الاستعماليه و هى ثابتة على ما عليها قبل العلاج.

نعم، لو لم يكن الباقى تحت العام بعد تخصيصه إلّا ما لايجوز أن يتجاوز عنه التخصيص أو كان بعيدا جدا تقدم العام المذكور على العام الآخر لا لانقلاب النسبه بينهما، بل لكونه كالنص فى الباقى فيقدم على الآخر الظاهر فى الباقى.

ثالثها: ما إذا كانت النسبه بين العمومات المتعارضه واحده و هى العموم من وجه كما إذا ورد يجب إكرام العلماء و لا-تكرم غير المسلمين و يكره إكرام بنى عباس، ففى هذه الصوره مقتضى ما تقدم من أن العبره بالظهور الاستعمالى هو عدم تغيير النسبه عما عليها و إن كانت قله الأفراد فى بعضها موجه لترجيحه على غيره، لأن

النسبه ملحوظه باعتبار الظهور الاستعمالى و هو ثابت على الفرض بل يجرى فيه أحكام الأخبار المتعارضه.

رابعها: ما إذا ورد العامان المتباينان مع خاصّ لأحدهما كما إذا ورد أكرم العلماء و لا تكرم العلماء و لا تكرم الفساق من العلماء.

فمع ما عرفت من أن العبره بالظهور الاستعمالى و هو ثابت لا تختلف النسبه بين المتباينين و لو بعد التخصيص بخلاف ما إذا لم نقل بثبوت الظهور الاستعمالى، فإن الاختلاف بين المتباينين مرتفع بعد تخصيص أحد المتباينين بالخاص لانقلاب النسبه بين هذا العام المخصص و العام الآخر من التباين إلى العموم و الخصوص، و مقتضاه هو تقديم العام المخصص على العام الذى لم يرد عليه تخصيص.

و مثل ذلك ما إذا ورد بعد ورود العامين المتباينين خبر يفصل فيه بين مورد وجوب الإكرام و بين غيره، كما إذا أمر فيه بوجوب إكرام العدول من العلماء و حرمة إكرام الفساق من العلماء، فارتفع التباين حينئذ بمجىء الفصل و يكون الفصل شاهداً للجمع كما لا يخفى.

خامسها: ما إذا ورد العام الواحد مع الخاصين اللذين اختلف حكمهما فى الثنى و الإثبات، فإن كان بين الخاصين جمع دلالى بجمع بينهما بحمل الظاهر على الأظهر أو النص كما إذا كان أحد الخاصين أخص من الآخر مثل أكرم العلماء و لا تكرم الأدباء منهم و لا بأس بإكرام النحويين من الأدباء، و حيث لاتعارض بين الخاصين يقدم الأخص على الأعم و يقدم حاصلهما على العام الدال على وجوب إكرام العلماء لكون النسبه بينهما هى العموم و الخصوص.

و إن لم يكن بين الخاصين جمع عرفى لتباينهما كما إذا ورد أكرم العلماء و لا تكرم الأدباء و أكرم الأدباء يتعارض الخاصان، فإن كان ترجيح بينهما أو قلنا

بالتخيير بينهما فالمرجح أو المأخوذ يقدم على العام إن كان مخالفا للعام، و إن لم يكن ترجيح أو لم نقل بالتخيير فهما يتساقطان و يرجع إلى العام أو الأصل. فتحصل أنّ النسبه لا-تنقلب عما هي عليه إن كانت العبره بالظهور الاستعمالي كما هو الظاهر فى الصور المذكوره.

سادسها: ما إذا استلزم تخصيص العام بكل من الخاصين إن لايبقى مورد العام أو إن ينتهى إلى حدّ الاستهجان فإن كان بين العام و مجموع الخاصين تباين فيلاحظ حينئذٍ الترجيح بين خطاب العام و مجموع الخاصين. فلو رجح مجموع الخصوصات أو اختير جانبها فيما لم يكن هناك ترجيح، فلامجال للعمل بالعام أصلا. و لورجح طرف العام أو قدم طرف العام تخييرا فلايطرح من الخصوصات إلّا خصوص ما لا- يلزم المحذور مع طرحه من التخصيص بغيره، فإن التباين إنما كان بينه و بين مجموع الخصوصات لاجميع الخصوصات. و حينئذ يقع التعارض بين الخصوصات، فيخصص ببعضها ترجيحا أو تخييرا. و لازم ذلك هو سقوط الخاص الآخر المرجوح أو غير المأخوذ عن الاعتبار.

### تبصره فى الشبهات المصداقيه و المفهوميه

و لا- يخفى عليك أن لازم القول بأن الظهورات الاستعماليه منعقدته بعد تماميه الكلام و لامجال لانقلاب النسبه هو حجه العمومات فى الشبهات المصداقيه، لأن شمول العموم بالنسبه إلى مورد الشبهه معلوم. و إنما الشك فى الإراده الجدّيه فتجرى فيه أصاله التطابق بخلاف لفظ الخاص، فإن شموله بالنسبه إلى مورد الشك غير محرز.

و معه فلايجرى فيه أصاله التطابق لعدم الظهور الاستعمالي فيه مثلاً إذا ورد أكرم العلماء و لاتكرم الفساق منهم و شككنا فى زيد العالم أنه فاسق أو لا لما أمكن

التمسك بقوله لا تكرم الفساق منهم لعدم إحراز إطلاق الفاسق عليه. هذا بخلاف التمسك بالعام، فإنه جازئ لأن شموله لزيد العالم محرز بناء على ما عرفت من انعقاد الظهور الاستعمالي بعد تماميه الكلام، فتجرى فيه أصاله الجد و يحكم بوجوب إكرامه.

و دعوى أن أصاله الجد فى طرف العموم معارضة مع أصاله الجد فى طرف الخاص مندفعه بأن أصاله الجد تابعه للظهور الاستعمالي و هو محرز فى طرف العموم و غير محرز فى طرف الخاص لعدم العلم بشموله للمشكوك، و هكذا يكون الأمر فى الشبهات المفهومية بعد تخصيص العام بما يشك فى مفهومه.

الفصل الثانى عشر: فى تقديم المرجحات بعضها على بعض

قال الشيخ الأعظم قدس سرّه: إن الرجحان بحسب الدلالة لا يزاحمه بحسب الصدور و كذا لا يزاحمه هذا الرجحان أى الرجحان من حيث جهه الصدور، فإذا كان الخبر الأقوى دلاله موافقا للعامه قدم على الأضعف المخالف لما عرفت من أن الترجيح بقوه الدلالة من الجمع المقبول الذى هو مقدم على الطرح.

أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهه الصدور بأن كان الأرجح صدورا موافقا للعامه، فالظاهر تقديمه على غيره و إن كان مخالفا للعامه بناء على تعليل الترجيح بمخالفه العامه باحتمال التقيه فى الموافق، لأن هذا الترجيح ملحوظ فى الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كالمتواترين أو تعبداً كما فى الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما و ترك التعبد بصدور الآخر. و فيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدله الترجيح من حيث الصدور.

فإن قلت: إن الأصل فى الخبرين الصدور فإذا تعبدنا لصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقيه، كما يقتضى ذلك الحكم بإرادته خلاف الظاهر فى

أضعفهما دلالة فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدما على الترجيح بحسب الصدور.

قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقيه، لأنه إلغاء لأحدهما في الحقيقة. ولذا لو تعين حمل خبر غير معارض على التقيه على تقدير الصدور لم يشمل أدله التعبد بخبر العادل.

نعم، لو علم بصدور الخبرين لم يكن بدّ من حمل الموافق على التقيه وإلغائه وإذا لم يعلم بصدورهما كما فيما نحن فيه من المتعارضين فيجب الرجوع إلى المرجحات الصدوريه، فإن أمكن ترجيح أحدهما وتعيينه من حيث التعبد بالصدور دون الآخر تعين، وإن قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التقيه في أحدهما مرجحا، فمورد هذا المرجح تساوى الخبرين من حيث الصدور إما علما كما في المتواترين أو تعبدا كما في المتكافئين من الآحاد.

و أما ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر، فلاوجه لإعمال هذا المرجح فيه، لأن جهه الصدور متفرع على أصل الصدور.

وفيه: كما حكى عن المحقق الرشتي أنه منقوض بالتكافئين إذ لو لم يكن لتصديق الخبر ثم حمله على التقيه معنى معقولا لكونه إلغاء له في المعنى و طرحا له في الحقيقة فيلزم من دخوله تحت أدله التصديق خروجه و ما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل، فكيف يتعقل الحمل على التقيه في صورته التكافؤ و فقد المرجح.

فما برهن عليه الشيخ الأعظم قدس سره من تقديم المرجح الصدوري على الجهتي محل تأمل و نظر، لعدم الفرق بين المتكافئين و المتخالفين في إمكان التعبد و عدمه كما أشار إليه المحقق الرشتي قدس سره.



والتحقيق هو أن يقال إن الكلام يقع تارة مع قطع النظر عن النصوص وقد عرفت البحث عنه و أخرى مع النظر إليها و هو العمده، و لامجال لإنكار دلالة المقبوله على تقديم الترجيح بالشهره على الترجيح بموافقه الكتاب و الترجيح بموافقه الكتاب على الترجيح بمخالفه العامه، كما أن ظاهر غيرها من الأخبار التي اقتصر فيها على الآخرين و لم يذكر الشهره ترجيح الأول على الثاني و تقدمه عليه.

و ما يستفاد من الكفايه من أن أدله الترجيح تكون في مقام بيان أن هذا مرجح و ذاك مرجح و ذكرها مرتبا لا يدل على الترتيب.

مدفوع بظهور الأخبار و لاسيما بعضها في إرادته الترتيب، فإن الأمر بالأخذ بالشهره في المقبوله ثم فرض الراوى الشهره فيهما معا فأمره عليه السّلام حينئذ بالأخذ بالموافق للكتاب ثم فرض الراوى أن كليهما مخالفان أو موافقان فأمره عليه السّلام بالأخذ بمخالف العامه ظاهر في إرادته الترتيب و أن أمره عليه السّلام بالأخذ بالشهره أو لا مطلق سواء كان أحدهما موافقا للكتاب أو مخالفا أو موافقا للعامه أو مخالفا. و هكذا أمره عليه السّلام بعد بالأخذ بموافق الكتاب، بل الأخبار صريحه في ملاحظه الترتيب كصحيحه الراوندى.

و بالجمله إنكار دلالة أخبار الترجيح على الترتيب بين الأخيرتين مكابره واضحه، فانقدح مما ذكر أن بملاحظه أخبار العلاج لا بدّ من تقديم الترجيح بالشهره على الترجيح بموافقه الكتاب و الترجيح بها على الترجيح بمخالفه العامه. فدعوى عدم التقدم و التأخر كدعوى تقدم المرجح الجهتي على الصدورى مدفوعه بتلك الأخبار.

و بالجمله فالأظهر هو الأخذ بأخبار العلاجيه و مقتضاها هو تقديم المرجحات الصدوريه على غيرها. و المراد من المرجحات الصدوريه هي صفات الراوى إن لم

نقل بأنها من مرجحات الحكمين، كما لا يبعد ذلك لذكرها عند اختلافهما في الحكم أو هي الشهرة بناء على أن المراد منها هي الشهرة الروائية كما تقدم بيان ذلك في التنبيه الأول وقوانينه. و مقتضى ذلك هو تقديم المرجح المضموني كموافقه الكتاب على غيره كمخالفه العامه، ثم إن وجدت إحدى المزايا المنصوصه في أحدهما و أخرى في الآخر فمقتضى إطلاق دليل تقديم الصدورى على جهه الصدور هو تقديم طرف فيه مرجح صدورى. و هكذا الأمر يكون بالنسبه إلى المرجح المضمونى و المرجح الجهتى أخذاً بإطلاق أدله المرجحات.

هذا كله بناء على الاقتصار على المرجحات المنصوصه، و أما لو لم تقتصر على المرجحات المنصوصه و تعدينا إلى كل ما يوجب الأقربيه إلى الواقع أو الأبعديه عن الخلاف، أو قلنا بناء على الاقتصار إن أدله الترجيح إنما تكون فى مقام بيان ذكر المرجحات دون الترتيب بينها، فمتى وجدت فى أحد المتعارضين إحدى المزايا الموجهه للأقربيه أو الأبعديه و وجدت أخرى فى الآخر كذلك أو وجدت إحدى المزايا المنصوصه فى أحدهما و أخرى فى الآخر فقد يقال بالتخير سواء كانت المزيثان راجعتين إلى الصدور أو أحدهما إليه و الأخرى إلى جهته.

و لا يخفى أن مع عدم الأخذ بأخبار العلاجييه و تعارض إحدى المزايا مع الأخرى منها يمكن القول بتقديم الأقرب و الأقوى ملاكا منهما إن لم يكن إطلاق أدله التخير و إنما فالحكم هو التخير شرعا. و قد تقدم تقويه إطلاق أدله التخير بالنسبه إلى المرجحات غير المنصوصه و معه فالحكم فى الصوره المذكوره هو التخير و إن كان الأحوط هو تقديم الأقرب و الأقوى ملاكا.

الفصل الثالث عشر: فى أن على القول بالتعدى عن المرجحات المنصوصه و عدم إطلاق أدله التخير لزم أن يتعدى إلى كل مرجح، ولكن لا مجال للترجيح بشيء قام

الدليل على عدم اعتباره كالظن الحاصل من القياس. فإن عموم التعليل في المرجحات المنصوصه و إن اقتضى على القول بالتعدى وجوب الترجيح بالظن القياسى أيضا، ولكنه يعارض مع إطلاق قوله عليه السّلام «دين الله لا يصاب بالعقول» و قوله عليه السّلام «السنه إذا قيست محق الدين»، فإن مثلهما يقتضى عدم جواز الترجيح به فيتعارضان فى مورد الترجيح.

أللهّم إلّا أن يقال: يقدم مثل هذا الإطلاق فى قوله عليه السّلام دين الله لا يصاب بالعقول و نحوه على عموم التعليل المستفاد من المقبوله، إذ حمل إطلاق قولهم على خصوص القياس فى الأحكام المستقله بعيد جدا، بخلاف حمل عموم التعليل على غير مثل القياس ممّا دلّ الدليل على عدم اعتباره و عدم جواز الترجيح به.

ثمّ إن الذى ينبغى أن يتوجه إليه أن الظن القياسى الممنوع هو الذى يعمل فى الدين و السنه كما إذا ظن بالقياس بوجوب شىء أو حرمة. و أما الذى يعمل فى الموضوعات التى يترتب عليها الأحكام، فلا يكون ممنوعا لابنحو الاستقلال و لا فى مقام الترجيح مثلاً إذا فرضنا أن الشارع اكتفى بالظن بالقبله لأبأس بإعمال القياس لتحصيل ذلك الظن، إذ ليس هو قياسا فى الدين و الشريعة، أو إذا فرضنا اكتفاء الشارع بالظن بالأقربيه فى الترجيح لأبأس بإعمال القياس لتحصيل ذلك الظن.

الفصل الرابع عشر: فى الموافقه مع الشهره الفتوائيه التى لا تفيد إلّا الظن. و أما الشهره المفيده للاطمينان فقد تقدم حكمها من أنها حجه. و كيف كان فلادليل على الترجيح بالشهره الفتوائيه المفيده للظن إلّا إذا تعدينا عن المرجحات المنصوصه كمرجحيه الكتاب بدعوى أن الكتاب أماره مستقله و بعد إلغاء خصوصيه الكتاب

تكون الشهره الفتوائيه المطابقه لمضمون أحد الخبرين كالكتاب مرجحا و ليس ذلك إلا لأقوائيه أحد الدليلين بالموافقه للكتاب أو المشهور.

ولكن يرد عليه ما أورد على التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى كل مزيه، فإنه لو كان الترجيح بالشهره الفتوائيه جازراً لأشار الإمام عليه السلام إليه.

ص: ٦٢١



اشاره

وفىها فصول:

الفصل الأول: فى تعريف الاجتهاد

اشاره

و هو لغه تحمل المشقه أو صرف الطاقه، و اصطلاحا هو استفراغ الوسع فى تحصيل الحجه على الأحكام.

و من المعلوم أنّ تحصيل الحجه على الأحكام لازم على كلّ أحد تعيينا أو تخيرا، و حيث إنّ الحجه عندنا هى الظنّ الخاص و هى الأخبار الصادره عن النبى و الأئمه عليهم الصلوات و السلام بعد حجيه الكتاب و السنه القطعيه فلانرى لغير ذلك و منه مطلق الظن حجيه أصلا.

ثمّ إنك بناء على ما ذكر فى تعريف الاجتهاد تعرف أنّه لا وجه لاعتراض الأخباريين على المجتهدين فى تعريف الاجتهاد مع أنّه لا محيص عنه. فإنّ العامه و الخاصه و الأصولى و الأخبارى متفقون فى لزوم تحصيل الحجه على الأحكام الشرعيه.

غايه الأمر ترى العامه الظنّ بإطلاقه حجه و الخاصه لا يحتجون إلّا بما ورد فى الكتاب و الأخبار، فلانزاع فى التعريف. و إنّما الاختلاف فى الصغريات كما لا يخفى.

منها: أنّ المراد من الحكم الشرعى هل هو خصوص المجعول الشرعى من الأحكام الوضعيه و التكليفيه أو الأعم منه؟ فإن اريد الأول لكان التعريف تعريفا بالأخص، فإنّ أداء الاستنباط إلى البراءه العقلية أو الشرعية اجتهاد مع أنّه ليس من استنباط الحكم الشرعى.

وفيه: أنّ المراد من المجعول الشرعى أعم مما يدركه العقل، و عليه فلا يختص بما لاسبيل للعقل إليه.

ومنها: أنّ مجرد قيام الحجه إذا كان فى قالب احتمال التكليف قبل الفحص عنه ليس من الاجتهاد فى شىء، و إنما الاجتهاد هو عمليه استخراج الحكم أو القدره عليه بالاستناد إلى طريق معتبر أو أصل معتبر. هذا مضافاً إلى أنّ إضافه استفراغ الوسع فى التعريف بلا طائل فإنّه لو قيل إنّ الاجتهاد هو تحصيل الحجه التفصيليه على الحكم الشرعى الفرعى الكلى لكان أخصر، ولكنّه لا يخلو عن الإشكال أيضاً، لأنّه يشمل رجوع المتمكن من الاجتهاد إلى المجتهد، مع أنّه لا يجوز رجوع المتمكن من الاجتهاد إلى غيره.

فالمناسب لذلك أن يعرف المجتهد بمن له ملكه الاستنباط، فحينئذٍ لا ينافى هذا التعريف لعدم جواز رجوع المتمكن من الاجتهاد إلى الغير، لأنّه يصدق عليه المجتهد بواسطه اتصافه بملكه الاجتهاد. و هو أيضاً لا يخلو عن إشكال و الذى يسهل الخطب أنّ باب التعريفات باب شرح الإسم.

### الفصل الثانى: فى جواز تقليد المتمكن من الاستنباط و عدمه

و الأظهر هو التفصيل بين ما إذا علم أنّه لو استنبط كان نظره مخالفا للغير فلا يجوز، و بين ما لم يعلم ذلك فيجوز. قد يقال لا يجوز الرجوع إلى الغير فى

الفتوى مع قوه الاستنباط فعلاً و إمكانه له من غير فرق بين من له قوه مطلقه أو فى بعض الأبواب أو الأحكام. و ذلك لأنّ الدليل على جواز رجوع الجاهل إلى العالم هو بناء العقلاء و لم يثبت هذا البناء فى مثل المقام. و عليه فيجب عليه عقلاً الاجتهاد و بذل الوسع فى تحصيل مطلوبات الشرع.

و يرد عليه أوّلاً: بأن المنع من رجوع العقلاء بعضهم إلى بعض فيما لم يستنبطوا فى غير محله ألا ترى أنّ الأطباء يرجع بعضهم إلى بعض فيما لم يستنبطوا و عملوا بنظر الغير من دون نكير.

و دعوى أنّ مع شيوع كثره الإختلاف فى نظر الفقهاء كيف يأخذ الفقيه بنظر الغير مع احتمال أنه لو استنبط كان نظره مخالفاً لنظره.

مندفعه: بأن احتمال الخلاف فى المهرة شايع و لا يختص ذلك بالفقهاء. هذا مضافاً إلى أنّ هذا الإختلاف لو كان مضراً لما جاز أصل التقليد جازاً بعد إمكان الاحتياط و إدراك الواقع.

نعم، لا يجوز للمتمكن من الاستنباط الرجوع إلى الغير إن علم أنّه لو استنبط كان نظره مخالفاً للغير، و ذلك لعدم إحراز بناء العقلاء فى هذه الصورة.

لا يقال: إنه لما كان لا مانع من شمول أدلّه الأحكام للمجتهد فلامحاله تنتجز الأحكام الواقعيه فى حق المجتهد، و معه لا عذر له فى ترك امتثال تلك الأحكام بالاستناد إلى فتوى الغير، فإنّ موردها من لاجه له على الحكم و المفروض فى المقام هو شمول أدلّه الأحكام للمجتهد و هى حجه عليه.

لأنّ نقول: إنّ موضوع جواز التقليد هو من له جهل فعلى بالأحكام و هو يعم المتمكن من الاجتهاد فما لم يستنبط يجوز له الرجوع إلى مجتهد آخر لأنّ الاستناد إليه استناد إلى طريق معتبر.



فتحصّل: أنّه يجوز رجوع من له ملكه الاجتهاد و لم يستنبط إلى الغير فيما إذا لم يعلم أنّه لو استنبط كان نظره مخالفا للغير، و ذلك لبناء العقلاء و السيره المتشرعه عليه.

### الفصل الثالث: في تقسيم الاجتهاد إلى مطلق و متجزىء

والأوّل: يعرّف بملكه الاقتدار على تعيين الوظيفة العمليه الفعلية بالنسبه إلى جميع الأحكام.

والثاني: يعرّف بملكه ذلك بالنسبه إلى بعضها، و هذا هو ظاهر الكفايه. أورد عليه المحقّق الإصفهاني بأنّ المناسب لمفهومه اللغوى هو استنباط الحكم من دليله و هو لا يكون إلّا عن ملكه، فالمجتهد هو المستنبط عن ملكه و هو موضوع الأحكام باعتبار انطباق عنوان الفقيه و العارف بالأحكام عليه لا أنّه من الملكات و استفاده الحكم من آثارها كما فى ملكه العدالة ثمّ إنّ المقتدر على استنباط الكل و لو لم يستنبط إلّا البعض مجتهد مطلق لامتجزىء.

ثمّ إنّّه لا إشكال فى إمكان المطلق و حصوله للأعلام و الأعاضم.

ودعوى: أنّا نرى عدم تمكنهم من الترجيح فى بعض المسائل أو تعيين حكمه أو الترديد فى بعض المسائل، و هذا حاك عن امتناع صدق المجتهد المطلق على من يكون كذلك.

مندفعه بأنّ الترديد ليس بالنسبه إلى الحكم الفعلى لأنهم ذهبوا حين الترديد إلى مقتضى الأصول و القواعد الجاربه فيه و حكموا به من دون ترديد و إنما الترديد بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه. و الوجه فيه عدم دليل مساعد فى كل مسأله عليه أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم لقله الاطلاع أو قصور الباع.

ثم إنَّ المجتهد بعنوانه لم يقع موضوعاً للحكم في آيه و لا في روايه، بل الموضوع في الروايات هو عنوان الفقيه و الراوى و من يعرف أحكامهم أو شيئاً منها.

نعم، عنوان (من نظر في حلالنا و حرامنا) في مقبوله عمر بن حنظله مختص بالمجتهد اصطلاحاً، فإنَّ المقصود من النظر في الشيء هو النظر العلمى في قبال النظر إلى الشيء، فإنه بمعنى الرؤيه؛ و لذا ورد في حكاية قضيه الخليل عليه السلام أنَّ المراد من قوله تعالى: (فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ \* فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ) ١ هو النظر في مقتضياتها و آثارها لا النظر إليها بأبصارها.

و دعوى أنَّ المعتبر في موضوع تلك الأحكام مجرد صدق عنوان العارف بالأحكام، و من الواضح أنَّ صدق العارف بالأحكام بمجرد السماع من المعصوم شفاهاً من دون إعمال قوه نظريه في تحصيل معرفه الأحكام كجَلِّ الرواه دون أجلَّائهم مما لا ريب فيه و إن لم يصدق عنوان المجتهد.

نعم، في زمان الغيبه لا يمكن تحصيل معرفه باحكامهم عليهم السَّلام إلَّا بواسطه إعمال القوه النظرية، فيلازم الفقيه و المعرفه للاجتهد. و عليه يكفي صدق العارف بالأحكام و لو من دون إعمال قوه نظريه مندفعه بأنَّ الأصحاب من الصدر إلى الآين استفادوا من حديث عمر بن حنظله اعتبار الاجتهاد، و عليه فلا وجه لدعوى ترتب الأحكام على مجرد السماع من دون إعمال قوه نظريه في تحصيل معرفتها، بل اللازم في ترتب الأحكام في جميع الأزمنه هو إعمال القوه النظرية و إن اختلف الاجتهاد في زماننا هذا مع الاجتهاد في عصر الحضور من جهه السهوله و الصعوبه. هذا مضافاً إلى أنَّ الرجوع إلى الرواه كثيرا ما كان لأخذ الروايه لا لأخذ الآراء حتى

يكون تقليداً عنهم. نعم، كان الرجوع إلى بعض الأصحاب كأبان بن تغلب من باب التقليد كما لا يخفى. فتحصل: أنه لا يجوز التقليد عن اطلع على الأحكام تقليداً.

#### الفصل الرابع: في الأحكام المترتبة على الاجتهاد المطلق و هي متعدده:

##### اشاره

منها: أنه يجوز أن يعمل المجتهد برأيه ولا يجوز له الرجوع إلى الغير. وذلك لأن المجتهد إن استنبط و صار عالماً إن أخطأ الغير كان رجوع إليه رجوع العالم إلى الجاهل و هو كما ترى. و إن كان اجتهاده متحداً مع اجتهاد غيره كان رجوعه إليه لغواً، لا يقال إنَّ اللازم حينئذٍ هو العمل برأيه لا جوازه.

لأننا نقول: إنما عبرنا بالجواز لإمكان العمل بالاحتياط بعد ما قرر في محله من صحة الامتثال الإجمالي و عدم لزوم الامتثال التفصيلي.

ومنها: أنه لا إشكال لغير المجتهد أن يرجع إلى المجتهد إذا كان المجتهد انفتاحاً لما عرفت من أنه رجوع الجاهل إلى العالم.

و أما إذا انسد باب العلم و العلمى فجواز التقليد عنه محل الإشكال، و حاصله كما في الكفايه أن المجتهد في هذه الصوره جاهل بالأحكام و باب العلم و العلمى بها منسد عليه، فلا يشمل أدله جواز التقليد، لأنها دلت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم لا إلى الجاهل.

و أما قضيه مقدمات الانسداد فليست إلّا حجه الظن على من انسدّ عليه باب العلم و العلمى لا على غيره. و عليه فلا بدّ في حجه اجتهاد المجتهد الانسدادى لغيره من جريان مقدمات الانسداد في حقه أيضاً و هي غير جاريه لعدم انحصار المجتهد به، و إذا لم ينحصر المجتهد به بل وجد مجتهد انفتاحى لم يكن باب العلم و العلمى منسداً على المقلد لحجه فتوى الانفتاحى في حقه.

والانسدادى و إن يخطىء الانفتاحى فى فهمه إلما أنه لا طريق له إلى تخطئه المقلد بكسر اللام لأنه لا طريق له إلى نفي حجييه فتوى الانفتاحى فى حق المقلد المذكور، فهو مع حكمه بخطأ الانفتاحى يحكم بحجييه فتواه فى حق المقلد، و على هذا يكون المقلد ممن انفتح عليه باب العلم و العلمى.

و على فرض الانحصار أيضاً لايجرى مقدمات الانسداد فى حق المقلد إذا لم يكن له سبيل إلى إثبات عدم وجوب الاحتياط المستلزم للعسر و الحرج. نعم، لو جرت المقدمات فى حقه كما إذا انحصر المجتهد بالانسدادى و لزم من الاحتياط العسر و الحرج المحذور العقلى كالاختلال النظام، أو لزم منه العسر و الحرج مع التمكن من إبطال وجوبه حينئذ كانت المقدمات مفيدة لحجيته فى حقه، ولكن دونه خرط القتاد. هذا كله على تقدير الحكومه.

و أما على تقدير الكشف فجاوز الرجوع إلى المجتهد الانسدادى محل إشكال أيضاً، لأن مقدمات الانسداد إنما اقتضت حجييه الظن شرعاً على من انسدّ عليه باب العلم و العلمى لا على غيره، فحجيته لغيره تحتاج إلى جريان مقدماته فى حقه أيضاً، فيرد الإشكال المتقدم. و على تقدير التسليم أيضاً أنّ قضيتها كون الظن المطلق معتبراً شرعاً كالظنون الخاصه التى دلّ الدليل على اعتبارها بالخصوص انتهى.

و لا يخفى أنّ رجوع المقلد إلى المجتهد الانسدادى فى مقدمات الانسداد يكون من باب رجوع الجاهل إلى العالم لا من باب رجوع الجاهل إلى الجاهل، لأنّ المجتهد الانسدادى انفتاحى بالنسبه إلى المقدمات، فحينئذ يجوز للمقلد الرجوع إلى المجتهد الإنسدادى إذا لم يكن مجتهد آخر هو أعلم و انفتاحى فى قبالة، بل يجب

الرجوع إليه إذا كان الانسدادي أعلم من غيره، كما يختار في الرجوع إذا كان الانسدادي مساويا مع غيره. و كيف كان فإذا رجع المقلد إليه صار المقلد كالمجتهد الانسدادي في وجوب العمل بالظن بعد عدم إمكان الامتثال القطعي، و عليه فوظيفته هو العمل بالظن.

فإذا رجع إلى الانسدادي في تشخيص عدم قيام العلم و العلمى بالنسبه إلى الأحكام المعلومه بالإجمال و في كون الاحتياط عسريا و باطلا- صار المقلد المذكور كالمجتهد الانسدادي في وجوب العمل بالظن بعد عدم إمكان الامتثال القطعي. و عليه فوظيفته هو العمل بالظن و لو كان مخالفا لظن المجتهد الانسدادي الذي رجع إليه في مقدمات الانسداد.

و لافرق في ذلك بين انحصار المجتهد في الانسدادي و عدمه. فما يظهر من الكفايه من أنه يشترط في جريان مقدمات الانسداد انحصار المجتهد في الانسدادي فهو منظور فيه. و بالجمله ليس رجوع المقلد إلى المجتهد الانسدادي في مقدمات الانسداد رجوع الجاهل إلى الجاهل، لأنَّ المجتهد الانسدادي يكون انفتاحيا بالنسبه إلى المقدمات كما تقدم.

ومنها: أنه لا إشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان باب العلم و العلمى له مفتوحا. و الفرق بين حكم المجتهد و فتواه واضح، فإنَّ الفتوى إظهاره الحكم الشرعى الفرعى الكلى في الوقائع بحسب الاستنباط و الاجتهاد في الأدله، و القضاء عبارته عن إنشائه الحكم الجزئى عند الترافع إليه و الاختلاف في ثبوت موضوعه و عدمه.

و لا- إشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان باب العلم أو العلمى له مفتوحا. و أمّا إذا كان باب العلم أو العلمى منسداً فقد يشكل ذلك بناء على

الصحيح من تقارير المقدمات على نحو الحكومه بأن مثله ليس ممن يعرف الأحكام، مع أن معرفتها معتبره في حكم الحاكم؛ اللهم إلا أن يدعى عدم القول بالفصل بين الكشف و الحكومه على تقدير الانسداد، و هو و إن كان غير بعيد إلا أنه ليس بمثابه يكون حجه على عدم الفصل، إلا أن يقال بكفايه انفتاح باب العلم في موارد الإجماعات و الضروريات من الدين أو المذهب أو المتواترات إذا كانت جملة يعتد بها. و إن انسد باب العلم بمعظم الفقه فإنه يصدق عليه أنه ممن روى حديثهم عليهم السلام و نظر في حلالهم و حرامهم و عرف أحكامهم عليهم السلام عرفاً بالحقيقه.

و أما قوله عليه السلام في المقبوله فإذا حكم بحكمنا الخ، فالمراد أن مثله إذا حكم كان بحكمهم عليهم السلام حكم حيث كان منصوباً منهم. كيف و حكمه غالباً يكون في الموضوعات الخارجيه و ليس مثل ملكيه دار أو زوجه امرأه له من أحكامهم عليهم السلام، فصحه إسناد حكمه إليهم عليهم السلام إنما هو لأجل كونه من المنصوب من قبلهم هذا.

ويمكن أن يقال أولاً: إن الظاهر بمناسبه الحكم و الموضوع أن المراد من المعرفه هي المعرفه بالأحكام المربوطه بالقضاء، و عليه فلايكفى المعرفه بأحكام اخرى التي هي غير مرتبطه بباب القضاء، بل لايجوز القضاء للمجتهد إذا لم يكن عارفاً بأحكام القضاوه و لو كان عارفاً بسائر الأحكام.

وثانياً: إن الظاهر من قوله فإذا حكم بحكمنا اعتبار أن يكون الحكم حكم الأئمه عليهم السلام بأن يكون حكم المجتهد مستفاداً من الحجج المقرره في الشريعه منهم عليهم السلام، فإذا لم يكن القاضى عارفاً بأحكام الشريعه في مورد القضاء أو كان عارفاً بها ولكن لم يحكم على طبقها ليس حكمه حكم الأئمه عليهم السلام، فلايكون حكمه حينئذٍ حجه كما لا يخفى. و عليه فلاينتفع علم الانسدادى بجملة معتده بها من

الأحكام غير المربوطه بباب القضاء فى نفوذ حكمه و قضاوته بعد فرض جهله بأحكام القضاء.

نعم، بناء على تقرير المقدمات على نحو الكشف لامحذور، إذ المجتهد الانسدادي حينئذٍ عالم بالحجه الشرعيه و هو الظن الذى حصل له من أى طريق كان، فلو ظن فى باب القضاوه بشيء كان عالماً بحجتيه شرعاً، فإذا حكم بمقتضاه حكم بحكم الشرع فلا تغفل.

### بقى شيء فى جواز توكيل العامى للقضاء

و هو أنه لو لم يكن المجتهدون بمقدار حاجه القضاء فهل يجوز أن يكتفى ولى المسلمين بغير المجتهدين ممن يعلم الأحكام القضائيه بالتقليد أو لا يجوز. و الجواب أن الشارع لا يرضى بترك القضاء للزوم اختلال النظام و نحن نعلم بأنّ النبى الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم و الأئمه عليهم السّلام لو كانوا موجودين فى عصرنا لم يهملوا ذلك. و عليه فشرط الاجتهاد عند حاجه النظام ساقط حفظاً للنظام و دفعاً لاختلاله.

ثم إن مع سقوط شرط الاجتهاد عند الضروره هل يجوز للعارف بأحكام القضاوه تقليداً المنصوب من قبل ولى الأمر أن يقضى بنفسه طبقاً لما علمه من الفتاوى، أو يلزم عليه أن يقضى وكاله عن الولى الفقيه المنصوب من قبله.

و الظاهر هو الأوّل لأنّ العارف المذكور منصوب ولى الفقيه لا الوكيل عنه، و لادليل على صحه الوكاله فى القضاء.

ومنها: أنّ الحكومه بالمعنى الأعم مجعوله للمجتهد المطلق، و تقرير ذلك كما أفاد سيّدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أنّنا نعلم علماً ضرورياً بأنّ النبى صلى الله عليه و آله و سلم المبعوث بالنبوه الختميه أكمل النبوات و أتم الأديان بعد عدم إهماله جميع ما يحتاج إليه البشر حتى

آداب النوم و الطعام و حتى أرش الخدش لا يمكن أن يهمل هذا الأمر المهم الذى يكون من أهم ما يحتاج إليه الأمة ليلا و نهارا، فلو أهمل و العياذ بالله مثل هذا الأمر المهم أى أمر السياسة و القضاء لكان تشريعه ناقصا و كان مخالفا لخطبته فى حجه الوداع.

و كذا لو لم يعين تكليف الأمة فى زمان الغيبة أو لم يأمر على الإمام أن يعين تكليف الأمة فى زمانها مع إخباره بالغيبة و تناولها كان نقصا فاحشا على ساحة التشريع و التقنين يجب تنزيها عنه.

فالضرورة قاضيه بأن الأمة بعد غيبه الإمام عليه السلام فى تلك الأزمنة المتطاولة لم تترك سدى فى أمر السياسة و القضاء الذى هو من أهم ما يحتاجون إليه خصوصا مع تحريم الرجوع إلى سلاطين الجور و قضاتهم و تسميته رجوعا إلى الطاغوت و أن المأخوذ بحكمهم سحت و لو كان الحق ثابتا و هذا واضح بضرورة العقل و يدل عليه بعض الروايات.

وما قد يقال: إن غيبه الإمام منّا فلا يجب تعيين السائس بعد ذلك غير مقنع، فأى دخاله لأشخاص الأزمنة المتأخره فى غيبته روى له الفداء خصوصا مثل الشيعة الذين يدعون ربهم ليلا و نهارا لتعجيل فرجه، فإذا علم عدم إهمال جعل منصب الحكومه و القضاء بين الناس فالقدر المتيقن هو الفقيه العالم بالقضاء و السياسات الدينيه العادل فى الرعيه خصوصا مع ما يرى من تعظيم الله تعالى و رسوله الأكرم و الأئمه عليهم السلام العلم و حملته و ما ورد فى حق العلماء من كونهم حصون الإسلام و أمنائه و ورثه الأنبياء و منزلتهم منزله الأنبياء فى بنى إسرائيل و أنهم خير خلق الله بعد الأئمه عليهم السلام إذا صلحوا و أن فضلهم على الناس كفضل النبي على أديانهم و أنهم



حكّام الملوّك و أنّهم كفيل أيتام أهل البيت و أنّ مجارى الأمور و الأحكام على أيدي العلماء بالله و الأمناء على حلاله و حرامه إلى غير ذلك، فإنّ الخدشه في كل واحد منها سنداً أو دلالة ممكنة، لكنّ مجموعها يجعل الفقيه العادل قدر المتيقن كما ذكرنا.

و مما يدلّ على أنّ القضاء بل مطلق الحكومه للفقيه مقبوله عمر بن حنظله و هي مع اشتهاها بين الأصحاب و التعويل عليها في مباحث القضاء مجبوره من حيث السند، و لا إشكال في دلالتها فإنّه بعد ما شدّد أبو عبدالله صلى الله عليه و آله و سلّم النكير على من رجع إلى السلطان و القضاء و أنّ ما يؤخذ بحكمهم سحت و لو كان حقاً ثابتاً قال (عمر بن حنظله): قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، الحديث.

دلّت هذه الروايه على أنّ الذي نصبه للحكومه هو الذي يكون منّا فغيرنا ليس منصوباً لهم و لم يكن حكمه نافذاً، و لو حكم بحكمهم و يكون راوى الحديث و الناظر في حلالهم و حرامهم و العارف بأحكامهم و هو الفقيه، فإنّ غيره ليس ناظراً في الحلال و الحرام و ليس عارفاً بالأحكام بل راوى الحديث في زمانهم كان فقيهاً، فإنّ الظاهر من قوله «ممن روى حديثنا» أي كان شغله ذلك و هو الفقيه في تلك الأزمنه فإن المتعارف فيها بيان الفتوى بنقل الروايه كما يظهر للمتتبع، فالعامى و من ليس له ملكه الفقاهه و الاجتهاد خارج عن مدلولها.

إلى أن قال: و يدلّ قوله عليه السّلام في مقبوله عمر بن حنظله «فإنّي قد جعلته حاكماً» على أنّ للفقيه مضافاً إلى منصب القضاء منصب الحكومه أيه حكومه كانت،

لأنَّ الحكومه مفهومها أعم من القضاء المصطلح. إلى أن قال: و سؤال السائل بعده عن مسأله قضائيه لا يوجب اختصاص الصدر بها كما هو واضح.

وقوله إذا حكم بحكمنا ليس المراد الفتوى بحكم الله جزماً، بل النسبه إليهم لكون الفقيه حاكماً من قبلهم فكان حكمه حكمهم وردّه ردّهم انتهى.

ولقد أفاد و أجاد: هذا مضافاً إلى أنّ السند لا يحتاج إلى جبران المشهور لقوه صحته و قد تقدم وجه ذلك، و مضافاً إلى أنّ المورد لا يختص بالقضاء لأن المنازعه فى الميراث المشار إليها فى الصدر قد تكون من ناحيه الشبهه الحكميه و قد تكون من ناحيه الشبهه الموضوعيه مع الاتفاق فى الحكم و ترك الاستفصال يعمهما.

و عليه فإنّ السؤال عن مسأله الدين أو الميراث لا يوجب اختصاصه بمسأله قضائيه لأنه ذوجهتين، و قوله بعد ذلك فتحاكماً إلى السلطان أو القضاء يشهد على ذلك.

لا يقال: إنّ لفظ الحاكم مشترك لفظى بين المسلط على الأمور و بين القاضى، فيحمل لفظ الحاكم على القاضى.

لأننا نقول أولاً: إنّ لفظ الحاكم الإسلامى كثيراً ما يستعمل فيمن له الأمر و هو أعم من القضاء و إن أمكن تخصيصه ببعض الأمور بالقرينه. و يدلّ عليه ما ورد عنهم عليهم السّلام من أنّ الفقهاء حصون الإسلام و حكام الملوك و مجارى الأمور و الأحكام بأيديهم.

وثانياً: إنّ الصدر أعم من المنازعه فى الحكم و الإجراءات و هو يصلح للقرينه على إرادته ما يعم القضاوه و الولايه من لفظ الحاكم، فلا يضر الاشتراك اللفظى على تقدير ثبوته بعد قيام القرينه على الأعم.

لا يقال: إنَّ المقبوله لم يفرض فيها زمان الغيبه بل المتيقن من الأمر فيها بالمراجعه إلى من وصفه عليه السَّلام زمان حضوره، و من الظَّاهر أنَّ في ذلك الزمان لم يكن القضاء من أصحابه عليهم السَّلام كالقضاء ممن له شؤون القاضى من استيفاء حقوق الناس بعضهم من بعض أو حقوق الله من العقوبات، لأنَّ هذا الاستيفاء يتوقف على القدره و السيطره الَّتى كانت بيد المخالفين و لا تحصل للشخص إلَّا أن يكون بيده و لايه البلاد أو يكون منصوباً بالنصب الخاص من قبل من يكون كذلك، أللَّهمَّ إلَّا ن يقال إن عدم التمكن من العمل بمقتضى الولاية لا ينافى ثبوت الولاية لهم.

لأنَّا نقول: صدور ذلك في زمان الحضور لا يوجب اختصاص الصادر بذلك الزمان مع إطلاقه و عدم تقييده بذلك الزمان، كما أنَّ عدم التمكن من العمل بمقتضاه في ذلك الزمان لا يمنع عن كون المجعول للفقهاء أمراً عاماً، و لا يكون محدوداً بوقت أو بشيء خاص. فالخبر يدل على ثبوت الولاية للفقهاء في قبال قضاء العامه و ولائهم. و يشهد له المنع من المراجعه إلى السلطان و القضاء من العامه في صدر الروايه، فإنَّ المستفاد منه أنَّ الفقهاء مكان الولاية و القضاء. و عليه فالمناصب الجارية لهما مجعوله للفقهاء من الشيعة و لا يجوز العدول عنهم إلى غيرهم، بل يجب الالتزام بحكمهم و أمرهم. و مقتضى عدم تقييده بزمان الحضور أنَّه يعم زمان الغيبه للفقهاء تلك الأمور و عليهم الإجراء مهما أمكن ذلك و لو في مجتمع الشيعة أو في بعض الأزمنه كما لا يخفى.

### **الفصل الخامس: في الأحكام المترتبة على المجتهد المتجرى**

ويقع الكلام في مواضع:

الموضع الأول: في إمكان التجزى و هو محل الخلاف بين الأعلام إلَّا أنَّه لا ينبغي الارتباب فيه، حيث كان أبواب الفقه مختلفه مدركا و المدارك متفاوتة سهوله و

صعوبه عقليه و نقليه مع اختلاف الأشخاص فى الاطلاع عليها و فى طول الباع و قصوره بالنسبه إليها.

و دعوى استحاله حصول اجتهاد مطلق عاده غير مسبوق بالتجزى للزوم الطفره.

مندفعه بأن الأفراد كلها فى عرض واحد و لا يكون بعضها مقدمه لبعض آخر حتى يتوقف الوصول إلى المرتبه العاليه على طىّ المراتب النازله، فلامانع عقلاً من حصوله دفعه و بلا تدرىج و لو بنحو من الإعجاز. اللهم إلا أن يراد من الاستحاله هى الاستحاله العاديه لا العقليه، فإنه لا يتمكن عاده حصول الاجتهاد المطلق دفعه، بل يتوقف على التدرج شيئاً فشيئاً، لأن حصول الجميع دفعه من المحالات العقليه.

الموضع الثانى: فى حجيه رأى المتجزى على نفسه، و لا- إشكال فى جواز عمله بفتواه لو استنبط، فإنّ المجتهد المتجزى بعد الاستنباط يصدق عليه أنه عالم بالنسبه إلى ما استنبطه، فيشمله عموم الأدله. و لا كلام إلاّ فى أنه إذا علم قبل الاستنباط أنه لو استنبط لابتلى بالخطأ كثيراً ما فى طريق الاستنباط، بحيث لا يشمله حديث رفع الخطأ، فعند ذلك ليس له اتباع ذلك المقدمات و لو اتبعها و حصل له القطع كان معاقباً فيما خالف قطعه الواقع، لعدم جواز العمل برأى نفسه للشك فى شمول بناء العقلاء لمثله، و هكذا الأمر لو علم غير الأعلم أنه لو استنبط لابتلى بالخطأ كثيراً ما.

الموضع الثالث: فى جواز رجوع غير المتصف بالاجتهاد إليه فى كل مسأله اجتهد فيها، و هو محل الإشكال من جهه صدق رجوع الجاهل إلى العالم، فيعمه أدله جواز التقليد و من دعوى عدم الإطلاع فى الأدله المذكوره و قد تقدم كفايه المعرفه بجمله من أحكام باب القضاء فى جواز الرجوع إليه لصدق العالم بالقضاء حينئذٍ و يشمله عموم الأدله.

بقى شيء و هو أنه لو علم شخص أحكام باب القضاء عن تقليد فهل ينفذ حكمه فيما علم به عن تقليد أو لا؟ الأظهر هو الثاني لظهور الأدله فى كون المعرفه بالأحكام بنحو النظر و الاجتهاد.

### الفصل السادس: فى مبادئ الاجتهاد و مقدماته

و لا يخفى احتياج الاجتهاد إلى معرفه العلوم العربيه فى الجملة و لو بأن يقدر على معرفه ما يبتنى عليه الاجتهاد فى المسأله بالرجوع إلى ما دون فيه و معرفه التفسير كذلك و عمدته ما يحتاج إليه هو علم الأصول إذ بدونها لا يتمكن من استنباط و اجتهاد.

و حينئذ يقع الكلام فى امور:

الأمر الأول: فى أنه هل يلزم الاجتهاد فى تلك المبادئ و المقدمات أم لا؟ و الظاهر جواز التقليد فى المقدمات بالنسبه إلى أعمال نفسه لعدم الفرق فى الأدله الداله على جواز التقليد بين أن يكون فى الحكم الفرعى أو فى غيره.

الأمر الثانى: فى أنه هل يجوز التقليد عن كان مقلدا فى المقدمات أم لا؟ و قد يقال: يجوز لأن المجتهدين كثيرا ما لا يجتهدون فى المقدمات و لا يمنع ذلك عن التقليد عنهم. و استشكل فى ذلك بعدم صدق عنوان العارف و الفقيه عليه، بل لابد من تنقيح كل ذلك بالنظر و الاجتهاد لا بالتقليد و إلا لم يصدق عليه عنوان العارف و الفقيه.

اللهم إنا أن يقال: إنَّ تعليل عدم حجيه قول اللغوى بأنَّ اللغوى ليس من أهل خبره بالنسبه إلى المعانى الحقيقيه و المجازيه بل هو خير بموارد الاستعمالات يلوح منه حجيه قوله لو فرض كونه خيرا بالمعانى الموضوع لها الألفاظ، و هذه عبارته اخرى

عن جواز التقليد في فهم الظهورات و مثلها ساير المقدمات و مع التقليد في المقدمات يصدق عليه أنه عارف و عالم بالأحكام بالحجه بعد حجيه قول المهره فيها و ناظر في الروايات، و بعبارة اخرى عنوان العارف بالأحكام يعم العارف بها بالحجه أيضاً.

الأمر الثالث: في أنه هل يلزم تعلم المنطق أو لا؟ و قد يقال و من مقدمات الاجتهاد تعلم المنطق بمقدار تشخيص الأقيسه و ترتيب الحدود و تنظيم الأشكال من الاقترايات و غيرها و تمييز عقيمتها من غيرها و المباحث الرائجه منه في نوع المحاورات لثلا يقع في الخطأ لأجل إهمال بعض قواعده. و أما تفاصيل قواعده و دقائقه الغير الرائجه في لسان أهل المحاوره فليست لازمه و لا يحتاج إليها في الاستنباط.

و لا يخفى عليك أنّ تعلم تشخيص الأقيسه لا يجب إلّا بمقدار يتوقف الاستدلال الصحيح عليه و هكذا غيره.

الأمر الرابع: في أنه هل يلزم تعلم علم الرجال أو لا؟ و الواضح هو الأول لابتناء المسائل غالباً على الروايات و ملاحظه أسانيدھا و تمييز صحيحها عن سقيمها، و هذا لا يمكن بدون علم الرجال كما هو واضح.

و دعوى كفايه الشهره الفتوائيه فإنّه يكشف عن إحرازهم القرينه على صحتها، فما أخذوه هو الصحيح و ما تركوه لا يتم، مندفعه بأنّ عمل المشهور و إن أفاد الاطمئنان في الأصول المتلقاه عن الأئمه عليهم السّلام، إلّا أنّ الشهره المذكوره غير محققه في جميع المسائل لكون كثير منها من التفريعات لا من الأصول المتلقاه. هذا مضافاً إلى إجمال بعض الموارد من ناحيه وجود الشهره و عدمه، و عليه فلا تغني الشهره عن المباحث الرجاليه.

و قد تقدم في مبحث الظن أنّ التعبد بالأمارات بناء على الطريقيه يكون من باب مجرد الكشف عن الواقع و لا يلاحظ في التعبد بها إلّا الإيصال إلى الواقع و ليس في باب التعبد بالأمارات جعل من قبل الشارع أصلاً، لأنّها طرق عقلايه دائره بينهم في مقام الاحتجاج، و الشارع لم يردع عنها و أمضاها. و الأوامر الظاهريه فيها ليست بأوامر حقيقيه بل هي إرشاديه إلى ما هو أقرب إلى الواقعيات. و حينئذٍ فإن أصابت الأمارات فهي مصيبه، و إلّا فهي مخطئه.

ثمّ إنّ آراء المجتهدين حيث كانت من الأمارات فتكون إرشاديه إلى الواقعيات كساير الأمارات، و لامجال معه للتصويب الذي نسب إلى مخالفينا، فإنّه يناقض الإرشاد إلى الواقع فإنّ التصويب عند العامه بمعنى أنّ الله سبحانه و تعالى أحكاما عديده في موضوع واحد بحسب اختلاف آراء المجتهدين، فكل حكم أدّى إليه نظر المجتهد و رأيه فهو الحكم الواقعي في حقه و هو كما ترى، لأنّه قول يخالفه الاعتبار العقلائي في تقنين القوانين، إذ المقنن يشرع القوانين حسب ما يراه مطابقاً للمصالح و المفسد لا حسب ما أدّى إليه نظر المكلفين. و عليه ربّما يصل إليها المكلف و ربّما لا يصل. و القانون يكون على ما هو عليه من دون أن ينقلب في حق المخطيء، فلامجال لدعوى إطلاق التصويب و إنكار التخطئه رأساً.

هذا مضافاً إلى الإجماع و إلى الأخبار الكثيره الداله على أنّ الله حكماً في كل واقعه يشترك فيه العالم و الجاهل و إلى نفس إطلاقات أدلّه الأحكام، لأنّ مقتضى إطلاق ما يدلّ على وجوب شيء أو حرمة ثبوته في حق من قامت عنده الأماراه على الخلاف أيضاً.

على أنّ مقتضى الأدّله الكثيره الوارده فى بيان علل الشرائع أيضاً عمومها لجميع المكلفين، فإنّ العلل المذكوره فيها من قبيل الآثار التكوينيّه التى لافرق فى ترتيبها على الأعمال بين العالم بحكمها و الجاهل، فإنّ مفسده شرب الخمر و أكل الميته و الخنزير كما تترتب لمن عرف حرمتها تترتب على الجاهل بها المعتقد خطأ لحليتها، فالحرمة المستنده إليها لامحاله تتبعها فى العموم لمعتقدى حلّها أيضاً.

هذا كله بناء على الطريقيه، و قد عرفت بقاء الأحكام الواقعيه على ما هو عليها و الأوامر الإرشاديّه ربّما يصل إليها و ربّما لا يصل.  
و أمّا بناء على السببيّه فلا يلزم التصويب أيضاً على بعض وجوهه و قد تقدم تفصيل ذلك فى مبحث الظن.

### و حاصله أنّ تصور السببيّه على وجوه:

أحدها: أن يكون الحكم سواء كان فعليا أو شأنيا تابعا للأمارات، بحيث لا يكون فى حق الجاهل مع قطع النظر عن قيام الأمارات و عدمها حكم. فيكون الأحكام الواقعيه مختصه فى الواقع بالعالمين بالأمارات و الطرق، و الجاهل بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن مؤدى الأمارات لا-حكم له و هذا هو التصويب الباطل عند أهل الصواب من التخطئه و قد تواترت الأخبار بوجود الحكم المشترك بين العالم و الجاهل.

ثانيها: أن يكون الحكم الفعلى تابعا لهذه الأمارات بمعنى أنّ الله فى كل واقعه حكماً يشترك فيه العالم و الجاهل لولا-قيام الأمارات على خلافها، بحيث يكون قيامها مانعاً عن فعليه الأحكام الواقعيه لكون مصلحه سلوك هذه الأمارات غالبه على مصلحه الأحكام الواقعيه، فالحكم الواقعي فعلى فى حق غير الظان بخلافه و



شأنى فى حقه، و هذا هو تصويب مجمع على خلافه، لأنّ اللازم من الاشتراك هو وجود الحكم المشترك فى الواقع بحيث لو علم به لتنجزه و هنا بعد تراحم المصلحه فى نفس الفعل لا يبقى إلّا حكم شأنى و العلم به لا يوجب التنجز.

ثالثها: أن لا يكون للأماره القائمه على الواقعه تأثير فى نفس الفعل الذى تضمنت الأماره حكمه و لاتحدث فيه مصلحه إلّا أنّ العمل على طبق تلك الأماره و الالتزام به فى مقام العمل على أنّه هو الواقع و ترتيب الآثار الشرعيه المترتب عليه واقعاً يشتمل على مصلحه.

ففى هذه الصوره لا يلزم التصويب لوجود الحكم الواقعى فيها، إذ المراد بالحكم الواقعى الذى يلزم بقاؤه هو الحكم المتعين المتعلّق بالعباد الذى تحكى عنه الأماره و يتعلّق به العلم و الظنّ و إن لم يلزم امثاله فعلاً فى حق من قامت عنده أماره على خلافه، إلّا أنّه يكفى فى كونه الحكم الواقعى أنّه لا يعذر فيه إذا كان عالماً به أو جاهلاً مقصراً أو الرخصه فى تركه عقلاً كما فى الجاهل القاصر أو شرعاً كمن قامت عنده أماره معتبره على خلافه. و من المعلوم أنّ مع الرخصه فى تركه لم ينتف الحكم واقعاً، بل هو موجود فى الواقع، بحيث لو علم به لما كان معذوراً فيه، فلا يلزم من القول به التصويب لوجود الحكم فى الواقع، بحيث لو علم به تنجز و السبب به هذا المعنى لا إشكال فيها و بقيه الكلام فى محله.

## الفصل الثامن: فى تبدل رأى المجتهد

### إشاره

وقد يقال إذا اضمحلّ الاجتهاد السابق بتبدل رأى الأول بالآخر أو بزواله بدون التبدل فلاشبهه فى عدم العبره به فى الأعمال اللاحقه و لزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقاً أو الاحتياط فيها.

أورد عليه: بأنّ الظاهر أنّه جمع فى التعبير و إلّا فقد يكون اللّازم اتباع الاجتهاد تعينا كما إذا قطع بالواقع فإنّه لا احتياط مع القطع. وقد يكون اللّازم اتباع الاحتياط، كما إذا لم يستقر رأيه ثانياً على شىء و قد يكون بالخيار، كما إذا ظفر بالحكم بحسب الطرق و الأمارات، فإنّه يكفيه متابعه رأيه المستفاد منها كما يكفيه الاحتياط فى الواقع.

وفيه: أنّ احتمال الخلاف و إن لم يكن للمجتهد إذا قطع بحكم ولكن مقلده إذا لم يقطع بما قطع به مجتهده أمكن له الاحتياط مضافاً إلى أنّ اتباع الاحتياط يتعين لو كان التكليف معلوماً بالإجمال، و إلّا فأمكن له الرجوع إلى البراءة.

### تحرير محل النزاع و صورته

ذكر سيدنا الأستاذ صور اضمحلال الاجتهاد السابق بقوله: فتاره يستقر رأيه على شىء غير ما استقر أولاً- إمّا بالقطع و إمّا بالأمارات و الطرق و الأصول.

و اخرى لا يستقر له رأى و على التقديرين فتاره كان بحسب الاجتهاد الأوّل قد حصل له القطع بالحكم، و اخرى كان هناك طريق معتبر شرعاً، و ثالثه كان هناك أصل كذلك من استصحاب و نحوه.

و على الثانى فتاره يعلم مدرك اجتهاده السابق تفصيلاً فقطع بفساده أو شك فيه و اخرى لا يعلم به كذلك.

و هذا القسم الأخير خارج عن محل الكلام و ليس محطاً للنقض و الإبرام، بل كان الاجتهاد السابق حجه فى الأعمال السابقة و اللاحقة قطعاً للمجتهد و مقلديه، إذ ما من مجتهد إلّا و يشك عادة بعد ما استقر رأيه على شىء فى صحه مبانى اجتهاده و استنباطه، إذ قلما يتفق أن يكون المجتهدون بعد ما فرغوا عن استنباط

حكم المسأله عالمين بمدارك استنباطهم فى تلك المسأله بل كثيرا ما كانوا مذهولين عن نفس فتاويهم فضلا عن مداركها، بل هو الحال بحسب العاده فى الأوحى منهم نظير محمد ابن مسلم و زراره فضلا عن غيرهم و اتفاق مجتهد يعلم من حاله أن فهمه لا يزيد عما استقر عليه رأيه و إن كان بمكان من الإمكان بل الوقوع، إلا أنه أقل قليل خارج عن الأفراد المتعارفه الذين يقوى ملكه الاجتهاد فيهم لا يزال بسبب المزاوله و كثره الممارسه.

و لذا ترى تغيير آرائهم فى كتابين لمجتهد واحد بل فى كتاب واحد فى باب و باب. و بالجمله نوع المجتهدين كانوا إذا دخلوا فى استنباط حكم مسأله غافلين عن حكم مسأله اخرى و مداركها، و حينئذ يعرض لهم الشك فعلاً فى صحه اجتهادهم السابق و صحه مداركها و الشك فى ذلك مساوق لاضمحلال الرأى و عدم وجوده فعلاً.

و هذا لو أثر فى عدم حجيه الرأى السابق كما قد يتوهم بتخيل أنه لادليل على حجيه القطع السابق بالحكم أو بالوظيفه فى ترتيب الآثار عليه فى اللاحق و لاقطع بأحد الأمرين فعلاً كى يكون حجه له بحكم العقل، فيلزمه الاحتياط أو تجديد النظر و تحصيل القطع لأدى إلى اختلال النظام و الهرج و المرج، بل قام الإجماع قولاً و عملاً على خلافه، بل طريقه كل العقلاء على ترتيب الآثار على قول أهل الخبره و تشخيصهم فى الأمور الراجعه إليهم، و لو طال الزمان بحيث غفل الخبير عن مدرك تشخيصه. إلى أن قال: فانقدح أن زوال الرأى إذا كان بهذا الوجه لا يضر و لا يؤثر فى عدم حجيه الرأى السابق لا بالنسبه إلى الأعمال السابقه و لا اللاحقه لا بالنسبه إلى المجتهد و لامقلديه.

و ما ذكره سيّد الأستاذ واضح فيما إذا لو استنبط فعلاً لا ينتهي إلى الأسد مما مضى، و إلا فلا يكتفى بما مرّ؛ اللهم إلا أن يقال إنّ الإنصاف أنّ طريقه السيره و طريقه العقلاء ليست على هذا التفصيل.

ثمّ قال سيّدنا الأستاذ في تتميم الصور المذكوره:

و إذا كان بحسب الاجتهاد الأوّل قد حصل له القطع بالحكم و قد اضمحل فهو خارج عن موضوع مسأله الاجزاء (لعدم حكم ظاهري في صورته فرض القطع)، و مثله ما لو قام طريق معتبر شرعاً مثل الخبر الواحد ثمّ اضمحل القطع بحجّيته و في هذين الفرضين لا يجرى نزاع الاجزاء.

و أمّا إذا قام طريق معتبر شرعاً على الحكم ثمّ انكشف أنّ الواقع على خلافه أو كان بحسب الاجتهاد الأوّل مجرى الأصل الشرعي فيأتي النزاع في باب الاجزاء.

فإن قلنا بإجزاء الأوامر الظاهرية عن الواقعيه يصح الأعمال السابقه، سواء قلنا بالطريقه أو بالسببيه، فالمتبع هو دلاله الدليل.

فإن قلنا بالإجزاء أو بسائر ما اقتضى الصحه عمّ القولين، و إلا كان مقتضى أدلّه الأحكام الأوليه الإتيان بكل ما فات منها بعد انكشاف الحال من دون فرق بين القول بالسببيه أو بالطريقه.

و لقائل أن يقول بناء الأصحاب ليس على الإعادة أو القضاء بالاجتهادات اللاحقه.

ثمّ إنّ لافرق في القول بالإجزاء بين الأمارات و الأصول، لأنّ المعيار هو دلاله الأدلّه على الاجزاء. و قد تقدم في مبحث الاجزاء في عمده الأصول المجلد ٢ أنّ الانفهام العرفي من أدلّه اعتبار الأمارات و الأصول هو الاجزاء لعدم مساعدته ارتكاز المشرعه لوجوب الإعادة أو القضاء بعد ما أتى بالأعمال في ثمانين أو تسعين سنه.

ثم إن بعد وضوح محل النزاع حان الوقت للاستدلال للإجزاء بأمور:

### أحدها: حديث الرفع

وقد يستدل به للإجزاء بأن التحقيق أن عموم حديث الرفع جار في مورد الاجتهاد السابق المبني على الطريقيه إذا قامت أماره معتبره في زمان الاجتهاد الثاني على خلاف ذلك الطريق الأول.

و ذلك لأن موضوع هذا الحديث هو «ما لا يعلمون» و العلم ليس مرادفاً للقطع الذي ربّما يكون مخالفا للواقع حتى يكون فرض القطع بالتكليف فرض صدق العلم مطلقاً، بل العلم ينطبق على خصوص القطع أو الطريق المعبر الذي كان مطابقاً للواقع و لو انكشف خطأ القطع أو الأماره انكشف أن المكلف كان جاهلاً- غير عالم بالواقع و إن كان يتخيّل نفسه (حين القطع أو قيام الأماره) عالماً به. و عليه فإذا قامت أماره معتبره على التكليف على خلاف الطريق الذي استند إليه علم أن هذا التكليف الذي انكشف له بهذه الأماره كان مما لا يعلمون حين بقاء الاجتهاد الأول، فكان مشمولاً للرفع المدلول عليه بحديث الرفع المدلول عليه بحديث الرفع.

و لافرق في هذا الذي ذكرناه بين ما كان حاله السابقه على الاجتهاد الأول يقيناً بذلك التكليف و بين غيره. و سبقها باليقين لا يوجب جريان الاستصحاب التكليف في زمان الجهل الواقعي المذكور حتى يمنع جريان حديث الرفع. و ذلك لأن قوام جريان الاستصحاب بالشك الذي يتوقف على الالتفات إلى الشيء و التردد فيه و لا يكفي فيه مجرد عدم العلم كما حقق في باب الاستصحاب. و هذا بخلاف حديث الرفع، فإن موضوعه «ما لا يعلمون» الصادق مع الجهل المركب أيضاً.

و بالجمله فالحق أن موارد الأمارات كالقطع تكون مصداقاً لما لا يعلمون و مجرى لحديث الرفع، فكانت مثل ما كان مستند الاجتهاد السابق من أول الأمر نفس

حديث الرفع. نعم، ما لم يتخبر اجتهاده فالمجتهد يتخيل الموارد خارجه عن موضوع الحديث و يكون القطع أو الأماره المستند إليها واردا أو حاكما على الحديث، إلا أن هذه الحكومه ظاهريه تخيليه و يرتفع أثرها بعد قيام الدليل على بطلان ذلك الاجتهاد.

ثم لافرق فيما ذكر بين الواجبات و المعاملات، و ذلك لأن المجتهد كما أنه قبل تبدل رأيه جاهل بوجوب السوره و كونها جزءاً للصلاه، فهكذا هو جاهل باشتراط العرييه مثلاً فى العقد و لاريب فى أن اعتبارهما فى الصلاه أو العقد أمر جعلى تابع للتقنين، فهو قد كان جاهلاً بهذا الأمر المجعول، و لاشك فى أن جعله كلفه زائده على المكلفين، فلامحاله يكون مشمولاً لعموم قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «رفع عن امتى.... ما لا يعلمون...».

و مقتضى الجمع بينه و بين الذى عثر عليه فى الاجتهاد الثانى الدالّ على جزئيه السوره أو شرطيه العرييه أن تختص هذه الجزئيه و الشرطيه بخصوص العالم بهما. غايه الأمر أن هذا الاختصاص إنما هو فى مرحله ترتيب الآثار و العمل بالقوانين فقط لئلا يلزم اختصاص الأحكام الواقعيه بخصوص العالم بها و يحفظ اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل، لكنه على أى حال تكون نتيجة الجمع العرفى بين الأدله أن الصلاه الواجبه للجاهل بجزئيه السوره (و لو فى مرحله ترتيب الأثر) إنما هى معنى يعمّ الفاقد السوره و أن العقد المنشأ للأثر الفعلى للجاهل باشتراط العرييه هو الأعم الشامل للعربى و غيره انتهى.

و يشكل الاستدلال بحديث الرفع بما تقدم فى البحث عن الأجزاء من أن لازم الاستدلال على الأجزاء بحديث الرفع بالتقريب المذكور هو جريان حديث الرفع مع

الأمارات، سواء خالفت الواقع أو وافقته، لأنّ بقيام الأمارات لا يحصل العلم الحقيقي بالواقع، فالواقع غير معلوم بالعلم الحقيقي بالواقع، و هو يجتمع مع قيام الأمارات.

و مقتضاه هو رفع الأحكام الواقعيه بعدم فعلية موجهها و هو أغراضها و لم يقل به أحد و يخالف ما التزم به الأصحاب من عدم جريان الأصل عند قيام الأمارات و لو بملاكه. و ذلك ناش من جعل الموضوع في حديث الرفع هو عدم العلم الحقيقي بالواقع مع أنّ الموافق للتحقيق هو أن يكون المراد من عدم العلم المأخوذ موضوعاً في لسان أدلّه البراءه هو عدم الحججه.

و عليه فيكون مفاد قوله: «رفع ما لا يعلمون» هو رفع ما لاحجه عليه، و بناء عليه فلايشمل حديث الرفع مورد قيام الأمارات مطلقاً سواء كانت موافقه للواقع أو مخالفه له لأنّ بقيامها قامت الحججه، فلايبقى موضوع لحديث الرفع. و عليه فيختص مورد البراءه بما إذا كان المشكوك غير معلوم بنفسه.

و القول بأن حديث الرفع جار بحسب الواقع و نفس الأمر مع عدم مطابقه الأماره للواقع لمكان انحفاظ موضوعه، لكنّ المكلف عند قيام الأماره و عدم انكشاف الخلاف يرى نفسه عالماً بالواقع حقيقه أو حكماً، فيرى نفسه خارجاً عن عموم الحديث و غير مشمول له، فلايجرى الحديث في حق نفسه، هذا معنى الحكومه و بعد انكشاف الخلاف يعلم بأن اعتقاده السابق كان خطأ و كان هو داخلاً في عمومه كالشاك فالحكومه ظاهريه.

ففي صورته عدم انكشاف خطأ الأماره يرى نفسه عالماً بالواقع، فلايجرى البراءه مع الأماره و في صورته انكشاف الخطأ يجرى البراءه دون الأماره، لأنّه كان داخلاً في عموم حديث الرفع و لم تصح الأماره فأين اجتماع الأماره و البراءه حتى يكون بينهما المناقضه.

غير سديد بعد ما عرفت من أن لازمه هو جريان حديث الرفع مع الأمارات بناء على أن المراد من العلم هو العلم الحقيقي بالواقع، إذ مع قيام الأمارات لا يحصل له العلم الحقيقي بالواقع، و حديث الرفع جار بحسب الواقع لانحفاظ موضوعه، فيتحصّل المناقضه بين حديث الرفع و الأمارات و لاحكومه فيما إذا اخذ عدم العلم الحقيقي فى موضوع البراءه لبقائه مع وجود الأماره.

فإذا عرفت عدم جريان حديث الرفع مع الأماره المخالفه فلاوجه للاستدلال بحديث الرفع للإجزاء. هذا مضافاً إلى أنه يستلزم الإجزاء لما لا يلتزم به الفقهاء مثلاً إذا لاقى شىء مشكوك النجاسه ماءً فيحكم بطهاره الماء و عدم وجوب الاجتناب عنه بحديث الرفع، ثم إذا انكشفت نجاسه الشىء المشكوك لزم أن يحكم بطهاره الماء ما لم يلاق ثانياً الشىء المشكوك. فإذا لاقى نفس الشىء المذكور ثانياً يحكم بنجاسته و هو غريب فتأمل.

### تقريب الاستدلال بالسيره

استدل للإجزاء بقيام سيره المتشرعه على عدم لزوم تدارك الأعمال الماضيه الواقعه فى وقتها على طبق الحجه المعبره.

نعم، لم يثبت اعتبار الفتوى السابق فى موارد بقاء موضوع الحكم الوضعى السابق أو موضوع الحكم التكليفى كما فى مثل مسألتى الذبح بغير الحديد و بقاء ذلك الحيوان المذبوح كذلك بعضاً أو كلاً، و بقاء الشىء المتنجس الذى كان على اجتهاده السابق أو تقليده طاهراً. و من المقطوع عدم حدوث هذه السيره جديداً من فتوى العلماء بالإجزاء بل كانت سابقه و مدركا لهذا الفتوى.

كما يظهر ذلك من الروايات التى ذكر الإمام عليه السلام الحكم فيها تقيه، حيث لم يرد فى شىء تعرضهم للزوم تدارك الأعمال التى روعيت فيها التقيه حين الإتيان بها. و



على الجملة لا- امتناع فى إمضاء الشارع المعاملات التى صدرت عن المكلف سابقاً على طبق الحجة. ثم ينكشف فسادها واقعاً و وجداناً فضلاً عما لم ينكشف إلّا تعبداً كما يشهد لذلك الحكم بصحة النكاح و الطلاق من كافرين أسلما بعد ذلك و انكشف لهما بطلان عقد النكاح أو الطلاق الحاصل قبل إسلامهما.

نعم، فيما إذا انكشف بطلان العمل السابق وجداناً لم يحرز جريان السيره على الأجزاء، بل المحرز جريانها فى موارد الانكشاف بطريق معتبر غير وجدانى كما وقع ذلك فى نفوذ القضاء السابق، حيث لا ينتقض ذلك القضاء حتى فيما إذا عدل القاضى عن فتواه السابق. و لا ينافى الأجزاء كذلك فى مثل هذه الموارد مع مسلك التخطئه، إلّا أنّ عدم اعتبار الفتوى السابق فى موارد بقاء الموضوع للحكم التكليفى أو الوضعى لا ينافى اعتبار الأعمال الماضيه المطابقه للفتوى السابق بالسيره كما لا يخفى.

### تقريب الاستدلال بنفى العسر و الحرج

و استدلال للأجزاء بأنّ الحكم بتدارك الأعمال السابقه للعسر و الحرج، إذ تدارك الأعمال السابقه فى العبادات و المعاملات من العقود و الإيقاعات يوجب العسر و الحرج نوعاً، بحيث لو لم يخل تداركها بنظام المعاش يقع الناس فى العسر و الحرج نوعاً، كما إذا تبدل الرأى الأول أو زال بعد زمان طويل من العمل به، بل تدارك المعاملات ربّما يوجب الاختلاف بين الناس و لزم الفحص عن مالك الأموال التى اكتسبها الناس بالمعاملات التى ظهر فسادها على طبق الاجتهاد الثانى أو التقليد الثانى أو المعامله معها معاملة الأموال المجهول مالكها إلى غير ذلك من المحذور مما يقطع بعدم إلزام الشارع بمثل هذه التداركات التى كانت الأعمال حين وقوعها على طبق الحجة المعتمره فى ذلك الزمان.

نعم، لو بقى موضوع الحكم السابق كالحیوان المذبوح بغير الحديد مع إمكان ذبحه به يعمل فى مثله طبق الاجتهاد الثانى.

لايقال: إن أدله نفي العسر و الحرج ناظره إلى نفي العسر و الحرج الشخصى، فيلتزم بالنفي فى موارد لزومهما و مسأله الاختلاف بين الناس فى موارد المعاملات يرتفع بالمرافعات.

لأننا نقول: إن وجه الاستدلال بنفي العسر و الحرج ناظر إلى دعوى العلم و الاطمینان بأن الشارع لم يلزم الناس بتدارك الأعمال السابقه، فإن لزومه ينافى كون الشريعة سهله و سمحه، كما أنه يوجب فرار الناس عن الالتزام بالشريعة نظير ما ادعى من العلم و الاطمینان بعدم لزوم الاحتياط على العامى فى الوقایع التى يختلف المجتهدان أو اكثر فى حكمها فيما إذا احتمل العامى أن الحكم الواقعى خارج عن اجتهادهما.

هذا مضافاً إلى ما فى تخصيص نفي العسر و الحرج بالشخصى منهما مع أنه ينافى إطلاق أدله نفي العسر و الحرج و موارد انطباقهما، فإنها أعم من الشخصى فيشمل الشخصى و النوعى كليهما.

فتحصّل إلى حدّ الآن: قوه القول بالأجزاء من دون فرق بين القول بالسببيه و بين القول بالطريقيه و من غير فرق بين كون المستند هو الأماره أو الأصل، إلّا إذا وردت روايات خاصه على عدم الأجزاء فى مورد خاص، كصحيحه عبدالرحمن بن أبى عبدالله عن أبى عبدالله عليه السّلام قال: قلت له: رجل أسرته الروم و لم يصم شهر رمضان و لم يدر أىّ شهر هو. قال: يصوم شهراً يتوخاه و يحسب (ويحتسب) فإن

كان الشهر الذى صامه قبل (شهر - فقيه) رمضان لم يجزه، و إن كان (بعد شهر - فقيه يبسط) رمضان أجزئه. (١)

يتوخاه أى يترجح عنده كونه شهر رمضان و لو بازدياد الاحتمال و لم يبلغ الظن.

فإن هذه الروايه تدلّ على عدم إجزاء صومه عن الواقع إذا تبين أن الشهر الذى صامه قبل شهر رمضان خلافاً لما يتوخاه، بخلاف ما إذا تبين أن الشهر المذكور بعد شهر رمضان فإنه صحيح قضاء، ولكن يقتصر على المورد و لا يتعدى عنه بعد ما عرفت من السيره و لزوم العسر و الحرج و دلالة أخبار التقيه. هذا مضافاً إلى الأدله الخاصه كقاعده لاتعاد و غيرها.

و مما ذكر يظهر ما فى تخصيص الإجزاء بموارد جريان الأصل دون الأماره، لما عرفت من وجود السيره فى كليهما. ثم إن لازم جعل الأصل حاكماً بالنسبه إلى الشروط الواقعيه و توسعتها هو حكومته أيضاً بالنسبه إلى الموانع الواقعيه و توسعتها من جهه الواقعيه و الظاهريه. فمن استصحب المانع و معذلك صلى رجاء، ثم انكشف الخطأ و عدم وجود المانع لزم عليه الإعاده فى الوقت و القضاء فى خارج الوقت، لأن الصلاه التى أتى بها تكون مع المانع الظاهري. و مقتضى ذلك هو بطلان صلاته، لأنه أتى بها مع المانع الظاهري، و الالتزام به مشكل. و لعل هذا مما يؤيد أن الدليل على الإجزاء هو السيره و لزوم العسر و الحرج لا الأصل، فتأمل جيداً.

### حكم المقلدين بعد تبدل رأى المجتهدين

لا يقال: إن المقلدين مستندهم فى الأحكام مطلقاً هو رأى المجتهدين و هو أماره إلى تكاليفهم بحسب ارتكازهم العقلائي و الشرعى أيضاً أمضى هذا الارتكاز و

ص: ٦٥٢

---

١- (١) جامع الأحاديث، ج ٩، ص ١٤٥-١٤٦، الباب ١٥ من أبواب فضل شهر رمضان، ح ١.

البناء العملى العقلائى. و ليس مستندهم فى العمل هو أصل الطهاره أو أصاله الحليه و لا الاستصحاب أو حديث الرفع، لأنّ العامى لا يكون مورد الجريان الأصول الحكيمه، فإنّ موضوعها الشك بعد الفحص و اليأس من الأدلّه الاجتهاديه، و العامى لا يكون كذلك، فلايجرى فى حقه الأصول حتى تحرز مصداق المأمور به و مجرد كون مستند المجتهد هو الأصول، و مقتضاها الإجزاء لا يوجب الإجزاء بالنسبه إلى من لم يكن مستنده إياها، فإنّ المقلدين ليس مستندهم فى العمل هى الأصول الحكيمه بل مستندهم الأماره و هى رأى المجتهد، فإذا تبدل رأيه فلا دليل على الإجزاء.

لأننا نقول: فيه أولاً: إنّ ذلك مبنى على التفرقه بين الأصول و الأمارات فى إفاده الإجزاء.

و قد عرفت أنه لامجال للتفرقه بينهما بعد وجود سيره المتشرعه و إطلاق دليل نفي العسر و الحرج الأعم من الحرج الشخصى و النوعى، و بعد إطلاق أدله التقيه من دون فرق بين الأمارات و الأصول و بين القول بالطريقه و السببيه فى الأمارات.

وثانياً: إنّ العامى و إن لم يتمكن بنفسه من الفحص عن الأدلّه و تحصيل مفادها، إلّا أنّه لا يوجب خروجه عن الأدله و عدم حجيتها له مع عدم أخذ عنوان فى موضوعها لا يشمله. و عليه فإذا أمكن له العثور عليها و على مفادها و لو بالواسطه كان مضمونها منجزاً عليه و هذه الواسطه هو المجتهد الثقه الخبير.

فتحصل قوه القول بالإجزاء فى جميع الموارد إلّا إذا بقى موضوع الحكم السابق كذبيحه ذبحت بغير الحديد و بقى بعضها أو كلها، فلايجوز أكلها، و إن قلنا بعدم حرمة ما أكل منها وصحه المعامله عليه فيما مضى فلا تغفل.

و قد يعرّف بأنه أخذ قول الغير و رأيه أو تعلّمه أو الاستناد إليه للعمل به في الفرعيات أو للالتزام به في الاعتقادات تبعداً بلا مطالبه دليل على رأيه. و أما تعريفه بنفس العمل ففيه منع، و إلّا لزم سبق الشيء على نفسه و هو محال.

و التحقيق أنّ المصحح للعمل و المفرغ لذمه المكلف فيما إذا كان المجتهد متعينا، كما إذا كان أعلم أو فيما إذا كان المجتهدون متساوين في الرأي هو مطابقه العمل مع الحجه و هو رأى المجتهد الأعم أو المجتهدين المتساوين في الرأي، و لاحاجه إلى شيء آخر من صدق عنوان التقليد المبني على اعتبار الأخذ و الالتزام بالعمل أو اعتبار تعلم الفتوى في حجه رأى المجتهد أو المجتهدين عليه أو اعتبار الاستناد في نفس العمل.

بل يكفي مطابقه العمل مع رأى المجتهد و هو الحجه كما هو الشأن في ساير الحجج و الأمارات الشرعيه. و عليه فلا دخل لعنوان التقليد حتى يبيح عن معناه اللغوى. و بالجمله إن المكلف مختار بين ثلاثه امور و هي الاجتهاد أو الاحتياط أو الاكتفاء بوجود مطابقه عمله مع الحجه و هو رأى من يتبع قوله تعيينا أو رأى جميع المجتهدين إذا كانوا متساوين في الرأي.

نعم، إذا كانوا مختلفين في الرأي توقف تصحيح العمل على الاستناد أو الالتزام بالعمل برأى أحدهم المعين، إذ بدون ذلك لاحجه له في الاكتفاء بالمأتى به مع تكاذب آراء المجتهدين عند اختلافهم.

أللهمّ إلما أن يقال: إنّ الحجه في الآراء المختلفه من أول الأمر هي الحجه التخييريّه، و حينئذٍ يكفي المطابقه أيضاً مع أحدهما عند اختلافهما، لأنّ المجعول في باب حجه قول المجتهدين هي الحجه التخييريّه لوضوح عدم وجوب العمل بآراء جميعهم، و إلّا لزم القول بسقوط الأقوال لتعارض الآراء و لزوم القول بأحوط الأقوال.

و عليه فالمصحح هو الاجتهاد أو الاحتياط أو المطابقه للحجه مطلقاً، سواء كان المجتهدون متساوين أم لا. و لاملزم على صدق عنوان التقليد حتى يبحث عنه.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال إن جعل الحجية بنفسه ينافى فعلية الأحكام الواقعيه عند المخالفه، فنفس الجعل لايجتمع مع فعلية الأحكام الواقعيه. و على هذا فلو صلّى أحد الصلاه من دون سوره من دون توجه إلى أماره تدلّ على عدم وجوب السوره أو من دون استناد إليها تجزيه صلاته و لا يصح عقابه، لما عرفت من أن نفس الترخيص في جواز الإتيان بالصلاه طبقاً للأماره بدون السوره ينافى بقاء الحكم الواقعي على الفعلية.

لا يقال: إنّ الحججه التخيريّه متفرعه على إمكان الفرد المردد مع أنّه لاوجود له في الخارج. هذا مضافاً إلى أنّ المطابقه مع قول أحدهم تعارض مع عدم المطابقه مع الآخر ما لم يستند إلى أحدهما.

لأننا نقول: إنّ الفرد المردد ممكن لأنّ التردد في المفهوم لا- في المنطبق عليه الفرد المردد كما قرر في محله. و أما التعارض فلايلزم إذا سقط الواقع في الطرف المخالف عن الفعلية بعدم مطابقتها مع الرأي المخالف الذي يكون حجه ظاهريه فليتأمل.

## الفصل العاشر: في أدله جواز التقليد

### إشاره

يستدلّ على جوازه بأمور:

منها دليل العقل:

و لا يذهب عليك أنّ جواز التقليد و رجوع الجاهل إلى العالم في الجملة من البديهيات الجليله الفطريّه و لا يحتاج إلى إقامه دليل آخر، و إلّا لزم سدّ باب العلم به على العامي مطلقاً غالباً لعجزه عن معرفه ما دلّ عليه كتابا و سنه. و لا يجوز

ص: ٦٥٥

التقليد فى جواز التقليد أيضاً وإلا لزم الدور إن توقف جواز التقليد على نفس جواز التقليد أو التسلسل إن توقف جواز التقليد على جواز التقليد بتقليد آخر.

هذا مضافاً إلى أن عدم رفع الجهل بعلم العالم مع احتمال كونه دخيلاً فى الإتيان بوظائفه يوجب المذمه و هو كاف فى كون لزوم رفع الجهل بعلم العالم جبلياً و عقلياً.

و قد يستدلّ على استكشاف العقل لزوم التقليد شرعاً بمقدمات الانسداد بتقريب أن العقل بعد ثبوت المبدأ المتعال و إرسال الرسل و تشريع الشريعة و عدم كون العبد مهملاً يذعن بأن عدم التعرض لامثال أوامره و نواهيه خروج عن زى الرقيه و رسم العبوديه و هو ظلم، فيستحق به الذم و العقاب من قبل المولى.

و عليه لزم أن يقوم العبد بامثال تكاليف المولى إما بنحو تحصيل العلم بها و إما بنحو الاحتياط عند الإمكان، و مع عدمه من جهة لزوم العسر و الحرج أو عدم معرفه طريق الاحتياط يذعن العقل بنصب طريق آخر فى فهم التكاليف و كيفية امثالها لئلا يلزم اللغويه فى جعل الأحكام و نقض الغرض من بقاء التكاليف و عدم نصب الطريق إليها و هو منحصر إما فى الاجتهاد و هو تحصيل الحجه على الحكم لم يتمكن منه، أو التقليد و هو الاستناد إلى من له الحجه على الحكم بل لو احتمل حينئذ العمل بظنه لكان المتعين عليه عقلاً هو التقليد، لاحتمال تعينه حتى قيل بأنه من ضروريات الدين أو المذهب دون تعيين الظن فلا يقين ببراءه الذمه إلا بالتقليد. و ليعلم أن الغرض من البيان المزبور استكشاف نصب الطريق شرعاً بحكم العقل من ناحيه مقدمات الانسداد.

وفيه: أن مقدمات الانسداد لاتفيد إلا لزوم الاحتياط بمقدار الممكن لاحجيه مطلق الظن و لالظن الخاص كتقليد المجتهد.

اللَّهِمَّ إَلْمَا أَن يُقَالَ: إِنَّ المقلد حيث لم يعرف كيفية الاحتياط لزم عليه الرجوع إلى المجتهد في كيفية الاحتياط لعدم علمه بها، فيكون الظنّ الحاصل من قول المجتهد حجه بالنسبه إلى المقلد بعد تماميه مقدمات الانسداد و ليس الظنّ المذكور إلَّا ظنا خاصاً.

### ومنها سيره العقلاء

الحق ثبوت الارتكاز و بناء العقلاء على رجوع الجاهل في كل باب إلى العالم به و كون قول ذلك العالم ظنا خاصا عندهم، و بضميمه عدم الردع الشرعى يصير ظنا خاصا شرعياً.

وفيه: أنّ هذه السيره إنّما تنتفع بضميمه عدم الردع لابانفرادها، فيحتاج إلى إثبات ذلك. و حينئذٍ فإن كان الكلام في المجتهد فهو و إن كان له سبيل إلى إثباته لكن قوله لا ينفع المقلد إذ الكلام هنا في حجه قوله، و جواز التقليد فيه يستدعى الدور أو التسلسل.

و إن كان الكلام في المقلد فهو عاجز عن إثبات عدم الردع عند انقداح احتمالاه في نفسه. نعم، قد يكون غافلا عن الردع، بحيث يمشى على جبلته و فطرته و لا يحتمل الردع أصلاً، لكنّ الكلام فيمن شك في الردع و انقداح احتمالاه في خاطره لا في الغافل، فإنّه معذور شرعاً في جميع الموارد.

اللَّهِمَّ إَلْمَا أَن يُقَالَ: إنّ الردع عن الارتكازيات يجب أن يكون واضحاً و صريحاً حتى يمكن الارتداع و لو في الجملة، و إلَّا فالناس يعملون بارتكازاتهم و لا يلتفتون إلى الردع. و حينئذٍ أمكن للعامة أن يستدلّ على عدم الردع بأنّه لو كان لبان و حيث لم بين لم يكن، و هذا أمر يعرفه غير المجتهد أيضاً.



هذا مضافاً إلى ما قيل من أن ثبوت سيره المتشرعه دليل على عدم الردع عن السيره العقلائيه.

ومنها: سيره المسلمين، ولا ريب في أن سيره المسلمين على رجوع الجاهل إلى العالم و احتمال الردع مردود هنا، لأن عدمه يكشف عن نفس وجود السيره المذكوره، فإن عمل المسلمين بما هم مسلمون بشيء كاشف عن جوازه و لولا الجواز لم يكن المسلمون عاملين مع كون عملهم المستمر في المرآى و منظر الشارع، و عملهم المذكور دليل على عدم ردع الشارع كما لا يخفى.

ومنها الآيات الكريمه:

١ - قوله (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ). (١)

و تقريب الاستدلال به أن الأمر بالسؤال يستتبع وجوب القبول، و إنما لكان السؤال لغوا. فقول العالم يكون واجب القبول و هو مساوق لحجيه قوله. و يشكل ذلك باحتمال أن يكون الأمر بالسؤال ليتحصل العلم، إذ قد يحصل العلم بسبب السؤال في بعض الموارد. و عليه فلا يدل على حجيه قول أهل الذكر تعبداً و لو لم يحصل العلم من جوابه.

اللهم إنما أن يقال: إن العرف يفهم من هذه الآيه وجوب قبول قول العالم و لو لم يحصل به العلم، كما يفهم وجوب قبول قول الطبيب بل مطلق أهل خبره لو أمر بالرجوع إليه، ولكن الذي في الباب احتمال أن يكون مستند فهمهم كذلك ما استقر عليه بناؤهم عليه من رجوع كل جاهل في كل أمر إلى العالم به، فالآيه إمضاء لبناء العقلاء و لا تكون دليلاً آخر.

ص: ٦٥٨

٢ - قوله تعالى: (فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ). (١).

و تقريب الاستدلال به أنه لولا حجيه قول الفقيه لكان نفره و إنذاره لغوا، فالأمر بالإنذار يستتبع وجوب القبول، و إذا ثبت وجوبه عند بيان الحكم مقرونا بالإنذار ثبت وجوبه عند بيانه من دون الإنذار أيضاً لعدم الفرق قطعاً.

أورد عليه بأن الأمر بالإنذار لعله لحصول العلم منه في بعض الموارد فلا يلغو، بل فائدته في مورد لا يحصل العلم أيضاً هو أن المكلفين يخرجون بالإنذار عن الغفلة و يصيرون شاكين في الحكم فيجب عليهم الاحتياط أو تحصيل العلم و لا يجوز إجراء البراءة لعدم جريانها قبل الفحص.

و اجيب عنه بأن الإنصاف أن تقييد وجوب القبول بمورد حصول العلم من قول المفتي بعيد.

نعم، يمكن أن يكون الوجه في هذه الاستفادة هو ما ارتكز في أذهانهم بمقتضى جبلتهم و فطرتهم من رجوع الجاهل إلى العالم.

اللهم إلا أن يقال: إن وجود الارتكاز لا يوجب أن يكون ما ورد من الشرع ممحضا في الإمضاء، بل يمكن أن يكون حكماً تعبدياً بحيث يصح الأخذ بإطلاقه. و الأصل في الأوامر الشرعية أن يكون الشارع في مقام بيان الأحكام الشرعية لا المرتكزات العقلية إلا إذا كان ما ورد من الشرع مقرونا بقريته تدل على إرادته خصوص الإمضاء لما عليه الارتكاز فتأمل.

ص: ٦٥٩

و دعوى أنّ آية النفر لا دلالة لها على جواز التقليد و أخذ قول النذير تعبدًا، بل تكون في مقام إيجاب تعلم الأحكام و وجوب إبلاغها إلى السائرين.

مندفعه بأنّ ترتيب التحذر بقوله لعلهم يحذرون على الإنذار من دون ضمّ صميمه من المراجعة إلى المعارضات و غيرها يدلّ على أنّ المراد هو الإخبار بالفتوى، فإنّه مما يحذر به المقلد من دون حاجه إلى تأمل و ضمّ ضميمه، بخلاف نقل الروايات، فإنّ سامع الروايات إن كان مقلدا فلا يحذر بمجرد الإنذار، بل يحتاج إلى ضمّ مقدمات منها وجوب دفع الضرر المحتمل و هو لا يتمكن منه.

و إن كان مجتهدا فلا يحذر بمجرده أيضاً، بل لزم على المجتهد أن يتفحص عن سند ما روى له و ملاحظه معارضاته فيحذر عند تماميه الجهات، فحيث إنّ الحذر مترتب بلافصل على الإنذار من دون ذكر ضميمه شيء يظهر اختصاص الآيه الكريمة بإظهار الفتوى.

فتدلّ الآيه الكريمة على أنّه يجب على كل واحد من كل طائفة من كل فرقه النفر لتحصيل العلم بالفروع العمليه ليبيّن لها لكل واحد من الباقيين ليتحذّر المكلف و يعمل بقوله سواء حصل له العلم منه أو لم يحصل. و هذا ليس إلّا حجه قول الفقيه.

ومنها: الاستدلال بالروايات و هي طوائف: تدلّ على جواز الاجتهاد و التقليد بالمطابقه أو بالملازمه و إليك جملة من هذه الطوائف:

١ - الأخبار الداله على جواز تفريع الفروع إنما علينا أن نلقى إليكم الأصول و عليكم أن تفرعوا.

و المستفاد من هذه الطائفة هو جواز الاجتهاد، إذ التفريع الكامل لا يكون إلّا هو الاجتهاد. و مقتضى إطلاق ذلك هو جواز الاجتهاد في عصر الحضور و غيره، و إذا

كان الاجتهاد جازيا كان التقليد عنه جائزا لعدم تخصيص جواز الاجتهاد بكونه لعمل نفسه.

٢ - الأخبار الداله على الإرجاع إلى الغير بملاك كون الغير عالما أو ثقته، مثل صحيحه إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتعه، فقال: ألق عبد الملك ابن جريج فسله عنها، فإن عنده منها علما، بدعوى أن تعليل الإرجاع بقوله «فإن عنده منها علما» يدل على الأمر المطوى المفروغ عنه و هو جواز الرجوع إلى العالم و أخذ الرأى منه.

و مثل صحيحه أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام، قال سألته و قلت: من أعامل و عمن آخذ؟ و قول من أقبل؟ فقال: العمرى ثقته فما أدى إليك عنى فعنى يؤدى و ما قال لك عنى فعنى يقول فاسمع له و أطع فإنه الثقة المأمون.

و تعليل الذيل دليل على جواز الأخذ عن كل ثقته مأمون و لا يختص جواز الأخذ بمن كان ثقته عند الإمام المعصوم عليه السلام.

٣ - الأخبار الداله على النهى عن الإفتاء بغير علم، مثل صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج، قال: قال لى أبو عبد الله عليه السلام: «إياك و خصلتين ففيهما هلك من هلك إياك أن تفتى الناس برأىك أو تدین بما لاتعلم»، فإنها تدل بمفهومها على جواز الإفتاء إذا كان عن الأدله المعتمره و الحجج المعتمره التى تكون من العلم.

٤ - الأخبار الداله على أن الاجتهاد و الاستنباط معمول به بين الأصحاب و لم يردعهم الأئمه الطاهره عليهم السلام و هى كثيره جداً.

مثل خبر الحسن بن الجهم قال: قال لى أبو الحسن الرضا عليه السلام: يا أبا محمد! ما تقول فى رجل تزوج نصرانيه على مسلمه؟ قال: قلت: جعلت فداك، و ما قولى بين

يديك قال: لتقولن فإن ذلك يعلم به قولي، قلت: لا يجوز تزويج نصرانيه على مسلمه ولا غير مسلمه، قال: و لِمَ؟ قلت: لقول الله عزوجل (وَ لَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ) ١، قال: فما تقول فى هذه الآية (وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) ٢؟ قلت: فقولهُ (وَ لَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ) ٣ نسخت هذه الآية، فتبسّم ثم سكت.

٥ - الأخبار الداله على تعليم الاستنباط و الاجتهاد كخبر مولى آل سام قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: عثرت فانقطع ظفرى فجعلت على أصبعى مراره، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله عزوجل، قال الله تعالى (وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) ٤ إمسح عليه.

٦ - الأخبار الداله على المنع عن أخذ آراء المنحرفين و جواز رواياتهم، مثل خبر حسين بن روح عن أبى محمد الحسن بن على عليهما السلام أنه سئل عن كتب بنى فضال، فقال: خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا.

فالخبر يدلّ على جواز الأخذ بآراء من يكون على مذهب الحق و احتمال اختصاص الآراء بأصول العقائد مندفع بالإطلاق.

٧ - الأخبار الداله على النهى عن الحكم بغير ما أنزل الله تعالى بناء على عدم اختصاص الحكم بباب القضاء كما هو الظاهر، فإنّ مفادها أنّ الحكم بغير ما أنزل الله منهى عنه. و يستفاد منه أنّ الحكم بما أنزل الله لا مانع منه و المجتهد الذى استنبط الحكم مما أنزل الله لا يكون مشمولاً للنهى.

٨ - الأخبار الصحيحة الداله على كيفية علاج الأخبار المتعارضه بأخذ موافق القرآن الكريم و طرح المخالف، و بأخذ المخالف للعامه و طرح الموافق لهم، و غير ذلك من الأمور التي لا يمكن إلا بالاجتهاد إذ تشخيص المخالف و الموافق للكتاب و العامه لا يمكن بدون الاجتهاد و العلم بالقواعد.

٩ - الأخبار الداله على النهي عن القياس و الاستحسان و الاستصلاح و مجرد الرأي من دون استناده إلى الحجه الشرعيه و غير ذلك من الاستنباطات الظنيه التي عولت عليها العامه.

فالاقتصار في النهي على الموارد المذكوره يدل على جواز الاستنباط و الاجتهاد الشايح بين الشيعه، إذ لو كان ذلك ممنوعاً أيضاً ألحقه الإمام عليه السلام بالموارد المذكوره في النهي.

و ينقدح مما ذكر أنه لاوقع لتشنيع الأخباريين على الأصوليين من جهه التزامهم بالاجتهاد و الاستنباط مع ما عرفت من أدلته مشروعيه الاجتهاد و الاستنباط.

و الأخباريون إن كان مورد تشنيعهم ما توهموا من جعل العامي، المجتهد في عرض النبي و الأئمه عليهم السلام ذا حظ من التشريع، كما هو دأب العامه بالنسبه إلى أئمتهم الأربعة، فهذا بمعزل عن مرام الأصوليين. و إن كان مورد تشنيعهم هو قول الأصوليين بأن استنباط الأحكام يحتاج إلى مقدمات صعبه من إعمال القوه في تشخيص مداليل الألفاظ، ثم في الفحص عن المعارض، ثم في علاج التعارض. و العامي ليس أهلاً لهذا الشأن، بل الأهل له هو المجتهد. فيلزم على العامي الرجوع إليه كسائر موارد الرجوع إلى الخبره، فهذا التشنيع على هذا المعنى غير متوجه لكونه أمراً حقاً و يدل عليه الارتكاز القطعي مضافاً إلى الأدله التعبديه.

لا يقال: إنّ الأخذ بالأحكام العقلية كقاعده قبح العقاب بلا بيان وقاعده حكم العقل بالتخيير عند دوران الأمر بين المحذورين و غير ذلك أخذ بغير الكتاب و السنه، فيكون مشمولاً للنهي عن الأخذ بغير الكتاب و السنه مع أنه أمر شائع بين الأصوليين.

لأننا نقول: إنّ الأصولي الشيعي لا يعمل بهذه القواعد ما لم يحصل له العلم بها و مع حصول العلم و الاطمئنان بها و إقامه الدليل عليه كان داخلاً في مفهوم قوله عليه السلام «و من أفتى بغير علم فعليه كذا»، فإنه أفتى بعلم. و المراد من العلم أعم من العلم الوجداني و الحجج الشرعيه. و عليه فمثل هذه الأخبار غير ناهيه عن القواعد التي توجب العلم. هذا مضافاً إلى اعتضاد بعض تلك القواعد بالنصوص الشرعيه كأدله البراءه العقلية.

على أنّ بعض تلك القواعد كالبحث عن جواز اجتماع الأمر و النهي بحث حول إطلاق الأمر و النهي الشرعيين و لا يكون أجنياً عن الكتاب و السنه. و أيضاً أنّ الأخباري يحتاج إلى الجمع بين الروايات و رعايه قواعد الجمع، فلو لم يراع ذلك لم يأت بشيء إلّا بالاجتهاد الناقص عصمنا الله تعالى من الزلل و وفقنا لمرضاته.

### بقي شيء

و هو أنّ المحصل من الأدله جواز الرجوع إلى المجتهد و هو بإطلاقه يشمل ما إذا كان مع المجتهد مجتهد آخر يساويه في العلم و الفضيله، ولكن يخالفه في الرأي و الفتوى، و لا إشكال في ذلك بعد أنّ الاستفادة من الأدله هو جواز الرجوع إلى واحد منهم و هي الحجيه التخييريّه، لوضوح أنّه لا يلزم العمل برأي جميعهم. و عليه فلاوجه لدعوى تساقط آراء المجتهدين و لزوم الرجوع إلى الاحتياط عند اختلافهم

فى الرأى. هذا بخلاف أدله حجيه الأمارات، فإنّ المسرفاد من الأدله فىها هو وحب الأخذ بجميعها لابواحد منها، و لذا يقع الفعارض بينها عند اختلافها.

## الفصل الحادى عشر:

فى اختلاف أهل الففوى فى العلم و الفضيله و اختلاف الففواى إذا علم المقلد اختلاف الأحياء فى الففواى مع اختلافهم فى العلم و الفضيله. فقد يقال: اللازم هو الرجوع إلى الأفضل إذا اافمل فعينه للقطع بحجيه رأيه و الشك فى حجيه غيره. و من المعلوم أنّ الشك فى الحجيه مساوق لعدمها. هذا حال العاجز عن الاجفهاد فى فعين ما هو قضيه الأدله فى هذه المسأله.

و أما غير المقلد فقد اافلفوا فى جواز تقديم المفضول و عدم جوازه و المعروف هو الفانى و هو الأقوى للأصل و عدم الدليل على خلافه. و لا- إطلاع فى أدله الففليد، لوضوح أنّها إنما تكون بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم لا فى كل حال من غير فعرض أصلاً لصوره معارضفه بقول الفاضل.

و دعوى السيره على الأخذ بففوى أحد المخالفين فى الففوى من دون فحص عن أعلامفه مع العلم بأعلاميه أحدهما ممنوعه. و لا عسر فى ففليد الأ-علم لا- عليه أى الأ-علم، لإمكان أخذ ففوايه من رسائله و ففبه، و لالمقلديه لذلك أيضاً. و ليس ففخيص الأعلاميه بأشكل من ففخيص أصل الاجفهاد مع أنّ قضيه نفى العسر الاقتصار على موضع العسر، فىجب فىما لا يلزم منه العسر.

ويمكن أن يقال: و قد فقدم أنّ مفاد أدله اافبار الففواى غير مفاد أدله اافبار الأخبار، إذ المقصود فى الفانى هو الأخذ بجميعها بخلاف الأوّل، لأنّ الأخذ بجميع الففواى ليس بواجب، بل الواجب هو الأخذ ابواحد منها و عليه فمفاد أدله اافبار الففواى من أول الأمر هى الحجبه الففيرييه من دون حاجه إلى دليل خارجى.



و لامعارضه فى حجيتها بعد إطلاق أدلتها، بخلاف التخيير فى الأخبار، فإنه يحتاج إلى دليل خارجى بعد معارضه المتعارضين و تساقطهما. و عليه فلامجال لقياس المقام بالأمارات، لأنّ مفاد أدله اعتبار الفتاوى من أول الأمر هى الحجية التخييرية، و معه لاوجه للقول بالتساقط لأنه فرع التعيين، فينافى تعيين كل طرف مع تعيين طرف آخر بخلاف حجيه كل طرف بالحجه التخييرية بين هذا الطرف و طرف آخر لعدم المنافاه بينهما كما لا يخفى.

و دعوى عدم الإطلاق فى أدله التقليد ممنوعه لإطلاق مثل قوله تعالى: (فَسَيَكُونُ أَهْلَ الذِّكْرِ) ١، فإنه يدلّ بإطلاقه على جواز الرجوع إلى كل من كان من أهل الذكر، سواء عارض قوله قول غيره أم لا، نظير قوله عليه السلام صدق العادل، و هكذا الإرجاعات الخاصه كالإرجاع إلى يونس بن عبدالرحمن و زكريا بن آدم و نحوهما، فإنه يدلّ على حجيه قول هؤلاء، سواء كان هناك من هو أعلم منهم أم لم يكن.

و دعوى عدم الإطلاق لاحتمال عدم وجود الأعلام منهم فى ذلك الزمان و علم الإمام بذلك مندفعه بأنّ ذلك مبنى على أنه عليه السلام أمرهم بالإفتاء أو أرجع الأصحاب إليهم بأعمال الغيب و الاطلاع على أحوال جميع الموجودين فى زمانه، و هو بعيد جداً.

لا يقال: لاتنهض الإطلاقات للأحوال المتأخره منها المعارضه .

لأنّ نقول: يكفى الإطلاق الذاتى لسرايه الحكم فى الأحوال المتأخره، و إلما فلامجال للقول بتعارض الحجيتين فى الخبرين المتعارضين، مع أن التعارض من الأحوال المتأخره و لا يكون ذلك إلّا بإرادته الحجية الذاتيه، ثمّ إنّ مع تسليم الإطلاقات لامجال للتمسك بالأصل المذكور، لأنّ الأصل دليل حيث لا دليل. ولكنّ

هذا يتم لو لم تكن سيره العقلاء على خلافه و السيره المستمره على ترجيح قول الأعلم عند تعارضه مع قول غيره ثابتة، و حيث لم يردع الشارع هذه السيره تكون حجه شرعيه.

أَللَّهُمَّ إَلْمَا أَن يُقَالَ: إِنَّ ذَلِكَ مُخْتَصٌ بِمَا كَانَ الْمَقْصُودُ إِدْرَاكَ الْوَاقِعِ كَحِفْظِ الْأَمْوَالِ وَ النُّفُوسِ، لَا فِيمَا إِذَا كَانَ الْمَقْصُودُ هُوَ الْإِحْتِجَاجُ عَلَى الْمَوْلَى فِي الْإِمْتِثَالِ، وَ إَلْمَا فَلَا فَرْقَ بَيْنَ الْأَعْلَمِ وَ غَيْرِهِ فِي جَوَازِ الرَّجُوعِ إِلَيْهِ، إَلْمَا أَن يُقَالَ إِنَّ الْخُطَابَاتِ الشَّرْعِيَّةِ الْحَاكِيَّةِ عَنِ إِرَادَاتِ اللَّهِ تَعَالَى لَا تَكُونُ أَدُونِ مِنْ خُطَابَاتِنَا الْحَاكِيَّةِ عَنِ تَعَلُّقِ إِرَادَاتِنَا بِإِدْرَاكَ الْوَاقِعِ، فَالْمَتَّبِعُ إِنَّمَا هُوَ السَّيْرَةُ الْمَحَقَّقَةُ بَيْنَ الْعُقَلَاءِ.

لا يقال: إِنَّ مَعَ سَقُوطِ دَلِيلِ اعْتِبَارِ الْفَتْوَى بَعْدَ شَمُولِ مَا دَلَّ عَلَى اعْتِبَارِهِ لِلْمُتَعَارِضِينَ يُمْكِنُ الْإِشْكَالُ فِي اعْتِبَارِ الْفَتْوَى مَعَ التَّعَارُضِ وَ الْاِخْتِلَافِ، وَ يَحْتَمَلُ كَوْنُ وَظِيْفِهِ الْعَامِي الْأَخْذَ بِأَحْوَطِ الْأَقْوَالِ، فَلَا يَكُونُ فِي الْبَيْنِ دَوْرَانِ الْحُجَّةِ بَيْنَ التَّعْيِينِ وَ التَّخْيِيرِ.

لأننا نقول: إِنَّ اِحْتِمَالَ الْأَخْذِ بِأَحْوَطِ الْأَقْوَالِ بَعْدَ قِيَامِ الْإِجْمَاعِ الْمُرَكَّبِ عَلَى عَدَمِ السَّقُوطِ مِنْفَى، فَإِنَّ الْمَجْمَعِينَ بَيْنَ قَائِلِ التَّخْيِيرِ وَ بَيْنِ قَائِلِ التَّعْيِينِ فَكُلُّ نَفْوِ السَّقُوطِ وَ لَزُومِ الْعَمَلِ بِأَحْوَطِ الْأَقْوَالِ، فَإِذَا كَانَ اِحْتِمَالَ السَّقُوطِ وَ أَحْوَطِ الْأَقْوَالِ بَاطِلًا فَلَا مَنَاصَ مِنَ الْأَخْذِ بِقَوْلِ الْأَعْلَمِ بَعْدَ مَا قَامَتِ السَّيْرَةُ الْعُقَلَائِيَّةُ عَلَى الْأَخْذِ بِقَوْلِ الْأَعْلَمِ. هَذَا مُضَافًا إِلَى أَنَّ مَقْتَضَى الْقَاعِدَةِ مَعَ وَجُودِ الْإِطْلَاقِ وَ دَوْرَانِ الْأَمْرِ بَيْنَ خُرُوجِ وَاحِدٍ مِنَ الْأَعْلَمِ أَوْ الْعَالَمِ مِنْهُ هُوَ خُرُوجُ غَيْرِ الْأَعْلَمِ، لِعَدَمِ اِحْتِمَالِ خُرُوجِ الْأَعْلَمِ وَ بَقَاءِ غَيْرِهِ عِنْدَ الْعُقَلَاءِ كَمَا لَا يَخْفَى.

ثمَّ إِنَّ الْمَلَكَ فِي تَقْدِيمِ الْأَعْلَمِ حَيْثُ كَانَ هُوَ أَصُوبِيَّةَ رَأْيِ الْأَعْلَمِ يَوْجِبُ ذَلِكَ تَقْدِيمَ قَوْلِ الْحَيِّ الْمَعَارِضِ مَعَ الْحَيِّ الْأَعْلَمِ إِذَا كَانَ قَوْلُ الْحَيِّ الْمَعَارِضِ لِقَوْلِ الْأَعْلَمِ

موافقا لأعلم من السموات، و هكذا يوجب ذلك تقديم قول الحى المذكور على غيره إذا كان قول الحى المذكور موافقا للمشهور لقوه نظره الموافق للمشهور بالنسبه إلى غيره.

فلا يترك الاحتياط فى ترجيح الأقوى ملاكا و هو يختلف بحسب اختلاف الموارد. هذا كله بالنسبه إلى دوران الأمر بين العالم و الأءعلم. و أما إذا كان الأمر بين ذى فضيله من ساير الفضائل و غيره، فإن كان مرجع الفضيله إلى كونها دخيله فى ملاك طريقه الفتوى، فلا إشكال فى تقديمه على غيره، و إنما فلاجوه لتقديمه على غيره بناء على وجود الإطلاقات الداله على جواز الرجوع إلى المجتهدين كما تقدم.

نعم لو لم يكن إطلاق و قلنا بالتخير لقيام الإجماع على عدم السقوط، فاللازم هو تقديم ذى الفضيله على غيره لاحتمال أن يعتبره الشارع بملا حظه منصب المرجعيه، فيدور الأمر بين التعيين و التخير، فاللازم هو الأخذ بالتعيين فيما إذا لم يكن الأصل الحاكم جاريا فى مورده كالأستصحاب كما أشار إليه سيدنا الأستاذ فيما تقدم.

و هكذا الأمر لو قلنا بخروج أحد الطرفين من الإطلاق و شككنا أنه هو ذو الفضيله أو غيره، فاللازم هو الأخذ بقول ذى الفضيله لعدم احتمال خروجه و بقاء غيره عند العقلاء. هذا كله بالنسبه إلى الرجوع إلى أهل الفتوى لأخذ فتاويه.

و أما حكم الرجوع إلى أهل الفتوى للزعامه و ولايه الأمور، فمع التساوى فى العلم و الفضيله يحكم بالتخير فى فرض التعدد. و أما مع اختلافهما و لزوم تقديم أحدهما، فإن كانت الفضيله دخيله فى حسن إجراء الولاية بنحو الأتم.

فلا إشكال فى تقديم ذى الفضيله لعدم احتمال خروجه عن الإطلاق و بقاء غيره فيه كما تقدم، و إلا فالتخير باق و إن كان ذو الفضيله أحسن استنباطاً، لأن الزعامه

و الولاية غير مرجعية الفتوى، إلا إذا ورد نص خاص و إن تعارض الفصائل بعضها مع بعض. فإن كان المقصود هو أخذ الفتوى، فاللزام هو الرجوع إلى من يكون أجود استنباطاً. و إن كان المقصود هو ولاية الأمور، فاللزام هو الرجوع إلى من يكون أحسن إجراء، و الله هو العالم.

## الفصل الثانى عشر: فى جواز تقليد الميت و عدمه

و يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأوّل: فى جواز التقليد الابتدائى عن الميت و عدمه.

و قد استدللّ على العدم بالأصل و هو أن جواز التقليد عن الحى معلوم و التقليد عن الميت مشكوك، و الأصل عدمه لأنّ الحجية تحتاج إلى دليل.

أورد عليه بمنع كليه ذلك الأصل لاحتمال تعين قول الميت فى بعض الموارد، كما إذا كان الميت أعلم؛ أللهمّ إلا أن يقال إنّ هذا الاحتمال مردود بالإجماع المركب، فإنّ الأقوال بين تعيين الحى و التخيير و ليس هنا قول بتعين التقليد عن الميت و لو كان أعلم، ولكنه كما ترى لأنّ الإجماع المركب ليس بحجه ما لم يرجع إلى الإجماع البسيط و هو غير محرز.

هذا مضافاً إلى أنّ التمسك بالأصل فيما إذا لم يكن دليل على جواز التقليد عن الميت. و يكفى فى المقام بناء العقلاء على الجواز، حيث إنهم لا يفرقون فى جواز الرجوع إلى خبره بين الحىّ و الميت.

و لامجال لقياس آراء المجتهدين بالأمارات، لأنّ اللّازم فى الأمارات هو الأخذ بجميعها بخلاف آراء المجتهدين، فإنّ الواجب فيها هو الأخذ برأى واحد منهم.

و عليه فالمستفاد من إطلاق أدلّه اعتبار آراء المجتهدين هى الحجة التخييرية، و معه لامجال لدعوى التساقط عند التعارض، كما لاحاجه إلى دليل آخر فى إفاده

التخيير. و عليه فإن كانت أدلّه اعتبار آراء المجتهدين مطلقه فيجوز الأخذ بأحد الآراء، وإلّا فاللازم هو الأخذ بالمتيقن من دون فرق بين الحيّ و الميت.

فتحصّل: أنّ التقليد عن الميت ابتداء بعد كونه مشمولاً لإطلاق الأدلّه لآمانع منه خصوصاً إذا أدرك المقلد زمان المجتهد الميت في حال كونه مميزاً لحجيه رأيه له كما لغيره، و لا مجال للأصل بعد وجود بناء العقلاء عليه.

أللهمّ إلّا أن يمنع الإجماع عن التقليد عن الميت ابتداء سواء كان الميت أعلم أم لم يكن كما هو ظاهر العبائر فيقتصر عليه.

والمقام الثاني: في جواز البقاء على تقليد الميت، و لا يخفى عليك جواز البقاء على تقليد الميت لقيام سيره العقلاء عليه و عدم إحراز الإجماع على خلافه، بل يجب البقاء فيما إذا كان الميت أعلم أو كان قوله موافقاً لأعلم من الأموات أو انحصر احتمال الأعلّميه فيه، لأنّه أصوب عند العقلاء كما لا يخفى. و لو عكس الأمر بأن يكون الحيّ أعلم أو انحصر احتمال الأعلّميه فيه أو كان قوله موافقاً لقول أعلم من الأموات و جب العدول عن الميت إلى الحيّ المذكور، ثمّ إنّ مع جريان بناء العقلاء لا مجال للاستصحاب لأنّ البناء دليل و الأصل دليل حيث لا دليل.

لا يقال: إنّ تجويز البقاء على الميت مع مخالفه رأيه لرأى الحيّ يؤول إلى تجويز المجتهد الحيّ مخالفه المكلف لرأيه و هو كما ترى. هذا مضافاً إلى احتمال أن يكون تجويز البقاء مخالفاً لرأى المتقدمين، فيلزم حينئذٍ التفرد في الفتوى المذكور كما حكى ذلك عن سيدنا المحقّق البروجردى قدّس سرّه قبل عدوله إلى تجويز البقاء.

لأنّنا نقول: أجب عنه السيّد المحقّق اليربى القاسانى بأنّه منقوض بتجويز المجتهد الحيّ الرجوع إلى الحيّ الأعلّم و لو مع العلم بمخالفه رأى الأعلّم معه، مع أنه تجويز

المجتهد الحى مخالفه المكلف لرأيه. و أما احتمال أن يكون تجويز البقاء مخالفا لأقوال المتقدمين فقد حكى عن السيد المحقق البروجردى أنه تتبع ذلك و لم يجد شيئا لذلك، فلذا عدل عن الاحتياط إلى تجويز البقاء.

ثم لو لم نقل بقيام سيره العقلاء على ذلك أمكن استصحاب حجيه رأى المجتهد الميت بعد موته.

لا يقال: إنَّ العرف يرى الموت انعدام الحياه و معه لامجال للاستصحاب.

لأننا نقول: إنَّ العرف و إن كان يرى ذلك بنظره البدوى، ولكن بعد استماع المعاد و الرجوع من القبر إلى البرزخ من أصحاب الشرايع انقلب نظره، فيرى أنَّ النفس و الروح القائم به الرأى باقٍ إلى ما بعد الموت، فإذا شك في بقاء رأيه السابق أو تبدلته برأى آخر يستصحب كما يستصحب بقاء رأى المجتهد الحى عند الشك في انقلابه و تبدلته بالآخر. و لو شك في حجيه الرأى المذكور بعد ذلك يستصحب الحجيه.

و دعوى أنَّ استصحاب بقاء الرأى غير جار لعدم الشك في زواله فإنَّ كل إنسان يكشف عنه الأستار بعد الموت و يصير خبيراً بالواقعيات و حقايق الأحكام، فإمّا أن يقطع بخلاف ما استنبطه في حال حياته أو يقطع بالوفاق. و على كل حال قد زال الرأى السابق الذى وصل إليه في تلك الحال، لأنَّه القطع بالوظيفه و الحكم الظاهرى الذى يتطرق فيه احتمال الخلاف.

و أما ما وصل به حال الموت فهو القطع بالواقع و لا يتطرق فيه احتمال الخلاف قط. فأين أحدهما بالآخر حتى يجوز الاستصحاب مندفعه بأننا سلمنا أنه بالموت يصير قاطعا بالواقعيات و حقايق الأشياء و الأحكام، ولكنَّ قطعه هذا ليس حجه على الأنام لخروجه عن طريق استنباط الحكم و تحصيل الوظيفه بالطرق المتعارفه

الراجعه إلى إعمال النظر في الأدله الشرعيه و ليس هو صفه قائمه بالنفس ليدعى زواله بالموت و كشف الأستار.

نعم، يمكن الاشكال بوجه آخر يحتاج توضيحه إلى التنبه على مقدمه، و هى أنّ أدله الأصول و الأمارات إنما يثبت مؤداها فيما كان هناك أثر عملي أو غيره يترتب عليه، فالتعبد بتصديق العادل أو ظاهر الألفاظ إنما يعقل فيما كان له أثر عملي فما ليس له أثر أصلا لا يعقل التعبد في مورده.

إذا عرفت ذلك لا- أثر في التعبد بها بالنسبه إلى الميت و لا يشمله أدلتها و لا يقاس بالأحكام التي ليست محطا بعمل المجتهد كأحكام الحيض و نحوها، إذ تلك الأحكام و إن كانت كذلك إلا أنّ الإفتاء بها بنفسه عمل المجتهد، فهذا الأثر كاف في صحه التعبد و أين ذلك بما نحن فيه، فإنّ الميت كما لا عمل له بالأحكام كذلك لا يتصور في حقه الإفتاء كي يصح شمول أدلتها له بلحاظ هذا الأثر.

اللهمّ إلا أن يقال: يكفي في جواز التعبد بالرأى ترتب الأثر العملي و لو للمقلد بعد موت المجتهد. و عليه فالإفتاء الذي صدر من المجتهد حال حياته و إن لم يكن له أثر بالنسبه إلى الميت إلا أن التعبد بإفتائه الصادر قبل موته يترتب عليه الأثر العملي و هو جواز أخذ المقلد لفتوى الميت بعد موته، فلا يقاس المقام بما لا أثر له حتى لا يعقل التعبد في مورده. فالأقوى جريان استصحاب حجيه فتوى الميت لو أغمضنا النظر عن جريان السيره العقلانيه.

فتحصّل: ممّا تقدم أنّ التقليد الابتدائي عن الميت ليس بجائز و إن أمكن دعوى قيام السيره العقلانيه على جوازه، و ذلك لدعوى قيام الإجماع عليه. نعم، لو أدرك المكلف أو المميز زمان مجتهد أعلم و لم يقلد عنه في زمان حياته أمكن القول بجواز التقليد الابتدائي عنه بعد موته بل يجب عليه ذلك، لأنّ الملاك في تقليد

الأعلم هو الأصوبيه و هو يقتضى تعينه. و بعد الموت نشك في مانعيه الموت و أصاله عدم المانع تعين التقليد عن الميت الأعلم. و لافرق في ذلك بين أن يكون معلوم الأصوبيه أو مظنونها أو محتملها. هذا كله بالنسبه إلى التقليد الابتدائي عن الميت.

و أما البقاء على تقليد الميت فهو جائز لقيام السيره العقلانيه عليه و عدم إحراز الإجماع على خلافه. هذا إذا كان الميت مساويا مع الأحياء. و إذا كان الميت أعلم أو كان قوله موافقا لأعلم من الأموات أو انحصر احتمال الأعلميه فيه و جب البقاء، لأنه أصوب عند العقلاء، كما أنه إذا كان الحي أعلم أو انحصر احتمال الأعلميه فيه أو كان قوله موافقا لقول أعلم من الأموات و جب العدول عن الميت إلى الحي. و ذلك لبناء العقلاء على اختيار الأصوب. و هو يقدم على الإطلاق الدال على التخيير من جهه أنّ البناء أمر ارتكازى و لا يردع الأمر الارتكازى بالإطلاق، بل اللازم في ذلك هو التصريح بذلك و هو مفقود.

### الفصل الثالث عشر: في شرائط المرجعيه

#### اشاره

و قد اشترط الأصحاب امورا فيمن يرجع إليه في التقليد:

منها: البلوغ و منعه بعض و استدللّ له بالسيره العقلانيه على جواز الرجوع إلى غير البالغ فلا يشترط البلوغ. و فيه أنه لا يحرز قيام السيره العقلانيه على الرجوع إلى غير البالغ لأخذ الفتوى، كما أنّ شمول الإطلاقات للصبي غير معلوم بعد اختصاص الإرجاعات بالرجال و البالغين. و على فرض وجود الإطلاقات يكفي لتقييدها صحيحه محمد بن مسلم عمد الصبي و خطأه واحد بدعوى أنه يدلّ على أنّ آراء الصبي مسلوبه الأثر.

اللهمّ إلّا أن يخصص ذلك باب الولديه كما يشهد له قوله عليه السّلام في خبر إسحاق بن عمار عمد الصبيان خطأ يحمل على العاقله. هذا مضافاً إلى أنّ مع اختصاصه. بذلك



الباب لا يلزم الأستخدام فى رجوع الضمير فى قوله عليه السّلام يحمل على العاقله؛ إلّما أن يقال إنّ الجملة المذكوره عامه و تطبيقها فى بعض الروايات على الديه، و تحمل العاقله لا يوجب تخصص الجملة بذلك الباب فى سائر الأخبار فتأمل. فتحصل أنّ القدر المتيقن هو اختصاص جواز الرجوع فى التقليد بالبالغين دون غيرهم، و عليه فمقتضى الاحتياط هو اعتبار البلوغ.

ومنها: العقل، و لا إشكال فى اعتباره فى حال الاستنباط، إذ الموضوع فى أدله التقليد هو الفقيه و المستنبط و مما لا يصدقان على المجنون و أيضاً لاسيره على الرجوع إلى المجنون و لا كلام فيه.

و إنّما الكلام فى أنه هل يشترط بقاء العقل فى حجيه رأى المجتهد أو لا- يشترط و يجوز العمل برأى من كان عاقلاً ثم صار مجنوناً؟

يمكن أن يقال: إنّ السيره ثابتة على اعتبار العقل عند الاستنباط. و أمّا لو استنبط فى حال عقله ثم صار مجنوناً عند إظهار رأيه توسط غيره جاز الأخذ برأيه الصادر عنه فى حال عقله و لو لم يبق عاقلاً.

وفيه: أنه كذلك لو أخذ العامى الفتوى منه فى حال وجود الشرائط ثم صار مجنوناً، و أمّا إذا استنبط فى حال وجود الشرائط و منها العقل ثم صار مجنوناً قبل الأخذ يشكل الرجوع إليه لظهور أدله جواز التقليد فى لزوم صدق عنوان الفقيه و العالم حال الأخذ و التقليد و صدقهما قبل الأخذ لا يكفى.

و دعوى أنّ المقام نظير ما مرّ فى بقاء التقليد عن الميت من عدم اشتراط الحياه فى حجيه الفتوى بحسب البقاء، فكما أنّ البقاء لا يشترط فى جواز البقاء على تقليد الميت، فكذلك لا يشترط بقاء العقل فى جواز بقاء التقليد.

مندفعه بأنّ التنظير لا يخلو عن الإشكال، فإنّ محل الكلام ليس المفروض المذكور، بل محل الكلام هو ما إذا استنبط حال عقله ثم صار مجنوناً عند الإظهار، ففي هذه الصورة قلنا لا يجوز تقليده حين جنونه لأن الحكم بجواز التقليد عن الفقيه والمستنبط ظاهر في وجود الشرائط حين إرادته التقليد مع أنّ حين التقليد ليس المجتهد المذكور واجداً للشرائط.

ومنها: الإيمان، ويدلّ عليه مقبوله عمر بن حفصه حيث ورد فيها ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا، الحديث لظهور قوله عليه السّلام «منكم» في اعتبار الإيمان. و حسنه أبي خديجه سالم بن مكرم الجمال إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعمل شيئاً، الحديث. فإنّ قوله ولكن انظروا إلى رجل منكم الحديث يدلّ على اعتبار الإيمان.

و دعوى اختصاصهما بباب الترافع مندفعه بأنّ التأمل يعطى عدم اختصاص المنع بخصوص التحاكم، إذ الظاهر عدم الفرق بين الإفتاء و إنشاء الحكم في عدم جواز الرجوع إلى غير الشيعه و صدر الروايتين يكون في مقام المنع عن الرجوع إلى العامه مطلقاً. هذا مع قطع النظر عن مؤيدات اخرى، فتحصل أنّ الإيمان معتبر تعبداً في المجتهد، فإذا كان الإيمان معتبراً تعبداً فالإسلام أيضاً معتبر، إذ لا إيمان بدون الإسلام كما هو واضح.

## ومنها العدالة

ينبغي أولاً تحرير محل النزاع، فنقول: قد يكون فقد هذه الصفه موجبا لعدم اطمئنان المقلد بالكسر بأنّ من يريد تقليده بذل الوسع و تحمل المشقه اللازمه في

الاستنباط أو يكون الفقد المذكور موجبا لعدم اطمينانه بصدق من يريد تقليده في إخباره بفتواه. و الموردان المذكوران خارجان عن محل النزاع، إذ تقدم أن اللازم إحراز هذين الأمرين بالاطمئنان و لا يجوز التقليد ما لم يطمئن ببذل الوسع و بصدق إخباره.

و قد تقدم أن قوله عليه السلام و أما من كان من الفقهاء الخ بملاحظه صدره و ذيله اخذ طريقا إلى إحراز أنه غير مقصر في أعمال طريقه الاستنباط و غير متعمد للكذب. و عليه فمثل الموردین المذكورین خارج عن محل الكلام. و لا مجال للتشكيك في اعتبار الأوصاف من باب الطريقه إلى إحراز هذين الأمرين.

و إنما الكلام في اعتبار الأوصاف على نحو الموضوعيه كى يكون لازمه عدم الاعتبار بقول من يريد تقليده و لو مع الاطمينان بأنه لم يقصر في أعمال القواعد الدخيله في الاستنباط و أنه لا يعتمد بالكذب ما لم يكن مؤمنا بالغا عادلا.

و يكون لازمه أيضاً عدم الاعتبار بقوله لو استنبط في حال الاستقامه و العداله و أخبر بفتواه ثم صار عند العمل كافرا فاجرا، أو يكون لازمه الاعتبار به لو استنبط في حال عدم الإيمان و الفسق ثم صار مؤمنا عادلا عند العمل. و كيف كان فهذا هو محل الكلام، و على هذا فينبغي التأمل في كلماتهم هل اشترطوا الأمور على نحو الطريقه أو على نحو الموضوعيه.

و بالجملة المستفاد من كلماتهم أن كلا من احتمال التعمد بالكذب و احتمال الخطاء معتنى به في خبر الفاسق و غير معتنى به في خبر العادل، و لذا تراهم يرمون كثيرا من الأخبار التي رواها الثقات من أهل العقائد الفاسده بالضعف. و ليس ذلك إلا لأنهم فهموا من الآيه الشريفه اعتبار العداله بنفسها لا اعتبار الوثاقه كى يرجع إلى بناء العقلاء على الأخذ بخبر كل ثقه. نعم، تصدى جملة من متأخر المتأخرين

لإثبات أنّ الآيه ناظره إلى اعتبار العدالة في عدم الاعتبار بتعمد الكذب فرجع إلى اعتبار الوثاقه و يكون من الأدله المستفاد منها إمضاء طريقه العقلاء.

و هكذا اعتبارهم العدالة في الشاهد إنما يكون على النحو المذكور، فإنهم لا يكتفون بشهاده الثقتين ما لم يكونا عدلين.

و ذلك يشعر بأن اعتبارهم للعداله ليس لإحراز صدق الشاهد، و لذا ترى أنّ السيد قدس سرّه أشكل في العروه في الاكتفاء بعدل واحد، و هذا ظاهر في أنّ المعبر العدالة لا الوثاقه. و إنما الإشكال في كفايه العدل الواحد أو عدم الاكتفاء إلاّ بإثنين.

ثمّ إنّه يستدلّ على اعتبار العدالة بأمر منها الاجماع، و يرد عليه أنّه لا يكشف به قول الإمام مع احتمال استنادهم في ذلك إلى أمر آخر.

و اجيب عنه بأنّه لا يضر ذلك لو اتصل الإجماع إلى زمان المعصوم عليه السلام، فإن سكوت الإمام يكون حينئذٍ في حكم تقريره لذلك.

و منها: أنّه يمكن تأييد المطلب بما ثبت من اشتراط العدالة في إمام الجماعه، فإنّ من البعيد اعتبارها فيه و عدم اعتبارها في المفتى مع أنّ مقام الإفتاء أرفع من مقام الائتمام.

هذا مضافاً إلى أنّ المرتكز في أذهان المتشرعه هو عدم رضايه الشارع بزعامه من لاعقل له و لا إيمان و لاعداله، بل لا يرضى بزعامه كل من له منقصه له عن المكانه و الوقار لأنّ المرجعيه في التقليد من أعظم المناصب الإلهيه بعد الولايه، و كيف يرضى الشارع الحكيم أن يتصدى لمثلها من لاقيمه له لدى العقلاء و الشيعه المراجعين إليه.

### ومنها الرجوليه

يدلّ على اعتبارها أنّ الإفتاء و الزعامه يحتاج إلى اجتماع امور من الأمانه و الشجاعه و التدبير و الصلابه و عدم الخوف و التزلزل و عدم غلبه الرأفه و الانعطاف

و غير ذلك من الأمور التي فقدان بعضها يوجب الوهن و الفساد. هذا مضافاً إلى دلالة معتبره أبي خديجه سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام: إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإنني قد جعلته قاضياً.

و ذلك لتخصيصها بالرجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا. و دعوى أنّ ذكر الرجل باعتبار الغلبه في ذلك الزمان لعدم وجود من يعلم من قضاياهم من النسوان مندفعه بأنّ القيد الغالبى إنما لا يمنع عن الأخذ بالإطلاق إذا كان في البين إطلاق يعم مورد القيد و عدمه. ولكن ليس في أدلّه نفوذ القضاء إطلاق يعم النساء بعد ارتكاز أنّ الشارع لا يرضى بإمامه المرأه للرجال في صلاتهم، فكيف يحتمل تجويزه كونها مفتيه للناس أو قاضيه بينهم.

ومنها: عدم كونه متولداً من الزنا و الدليل له هو أنّ تصديه لمقام المرجعيه و الإفتاء يوجب المهانه للمذهب و الشارع ليس براض لذلك.

ومنها: الحرّيه ولكن لا دليل له، لأنّ العبد ربّما يكون أرقى رتبه من غيره حتى يكون ولياً من أوليائه تعالى كما روى ذلك في حق بعض غلمان الإمام السجاد عليه السلام.

ومنها: أن لا يكون مقبلاً على الدنيا. و لا يذهب عليك أنّ ظاهر من اشترط ذلك أنّه أراد أمراً زائداً على اشتراط العداله و استدلّ له بروايه الاحتجاج عن تفسير الإمام العسكري عليه السلام: فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه و حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه.

أورد عليه مضافاً إلى ضعف الروايه أنّها قاصره الدلاله على المدعى، فإنه لا مساغ للأخذ بظاهرها و إطلاقها، حيث إنّ لازمه عدم جواز الرجوع إلى من

ارتكب أمراً مباحاً شرعياً لهواه، إذ لا يصدق معه أنه مخالف لهواه لأنه لم يخالف هواه في المباح حتى في المباحات، و من المتصف بذلك غير المعصومين عليهم السلام.

و هذا أمر لا يحتمل اتصاف غيرهم عليهم السلام به ولو وجد كان في غاية الندره. و بالجمله إن اريد بالروايه ظاهرها أو إطلاقها لم يوجد لها مصداق، و إن اريد بها المخالفه للهوى في الموارد التي نهى الشارع عنها دون المباحات فهي ليست إلّا العداله.

والحمد لله تعالى أولاً و آخراً على اتمام هذا الكتاب و انجازه بعونه سبحانه و وقد وقع الفراغ في ١١ من جمادى الاولى من سنه ١٤٣٠ بعد الهجره على هاجرها الصلوات و السلام.

و انا العبد السيد محسن بن مهدي الخزازي الطهراني الساكن في بلده قم حرم الأئمه الأطهار صلوات الله عليهم أجمعين.

ص: ٦٧٩



## فهرس الموضوعات

الظهورات اللفظية ٥

الأمر الأول: ٦

الأمر الثاني: ٩

الأمر الثالث: ١٢

الطائفه الأولى: ١٥

الطائفه الثانيه: ١٥

الطائفه الثالثه: ١٥

التنبيهات: ١٧

حجته قول اللغويين ١٩

الإجماع ٢٣

الأمر الأول: ٢٣

الأمر الثاني: ٢٤

الأمر الثالث: ٢٤

ص: ٦٨١



الأمر الرابع: ٢٩

الأمر الخامس: ٣٠

التنبيهات ٣١

الشهره ٣٩

العرف ٤٥

المقام الأول: ٤٥

المقام الثاني: ٤٥

المقام الثالث: ٤٦

المقام الرابع: ٤٦

المقام الخامس: ٤٧

السيره القطعيه العقلانيه ٥١

السيره المتشرعه ٥٣

الخبر الواحد ٥٥

الجهه الأولى: ٥٥

أدلّه المانعين: ٥٥

الطائفه الثانيه: ٥٧

الطائفه الرابعه: ٥٧

أدلّه المثبتين ٥٨

الوجه الأول: ٥٨

ص: ٦٨٢

الوجه الثاني: ٦٢

مانعيه التعليل عن انعقاد المفهوم ٦٣

الوجه الأول: ٦٧

الوجه الثاني: ٦٧

الوجه الثالث: ٦٩

الطائفة الأولى: ٧٧

الطائفة الثانية: ٨٠

الطائفة الثالثة: ٨١

الطائفة الرابعة: ٨٣

التنبيهات: ٨٩

التنبيه الأول: ٨٩

التنبيه الثاني: ٩٠

التنبيه الثالث: ٩١

التنبيه الرابع: ٩٢

التنبيه الخامس: ٩٣

التنبيه السادس: ٩٥

التنبيه السابع: ٩٧

التنبيه الثامن: ١٠٠

التنبيه التاسع: ١٠٢

ص: ٦٨٣

التنبيه العاشر: ١٠٤

الظن المطلق ١٠٥

المقام الأول: ١٠٥

كلام حول حقّ الطّاعه ١٠٦

المقام الثانى: ١١٠

ملاحظات حول دليل الانسداد ١١١

التنبيهات: ١١٦

التنبيه الأول: ١١٦

التنبيه الثانى: ١١٩

التنبيه الثالث: ١٢٠

التنبيه الرابع: ١٢٠

التنبيه الخامس: ١٢١

التنبيه السادس: ١٢٢

فى الأصول العمليه ١٢٧

المقام الأول: ١٢٨

أقسام الشكّ فى التكليف ١٢٨

أصالة البراءه ١٢٩

أدله القائلين بالبراءه فى الشكّ فى التكليف ١٢٩

حديث رفع ما لا يعلمون ١٣١

ص: ٦٨٤

الأمر الأول: ١٣٢

الأمر الثاني: ١٣٢

الأمر الثالث: ١٣٢

تنبيهات حديث الرفع ١٣٤

التنبيه الأول: ١٣٤

التنبيه الثاني: ١٣٥

التنبيه الثالث: ١٣٧

التنبيه الرابع: ١٣٧

التنبيه الخامس: ١٣٨

التنبيه السادس: ١٣٩

التنبيه السابع: ١٤١

التنبيه الثامن: ١٤٢

التنبيه التاسع: ١٤٣

حديث الحجب ١٤٥

حديث السعه ١٥٣

حديث الحليّه ١٦١

التنبيه ١٨٤

حديث إحدى الجهالتين أهون ١٨٥

حديث كلّ شيء مطلق ١٨٩

ص: ٦٨٥

حديث أى رجل ركب أمراً بجهاله ١٩١

الاستدلال بالإجماع ١٩٣

الاستدلال بالسيرة ١٩٥

الاستدلال بالاستصحاب ١٩٧

الاستدلال بقاعده قبح العقاب بلا بيان ٢٠١

أدله القائلين بالاحتياط فى الشك فى التكليف ٢٠٩

و أما العقل فتقريره بوجهين ٢١٧

الوجه الأول: ٢١٧

الوجه الثانى: ٢١٨

الوجه الثالث: ٢١٨

الوجه الرابع: ٢٢١

التنبيهات: ٢٢٢

التنبيه الأول ٢٢٢

التنبيه الثانى ٢٢٦

التنبيه الثالث ٢٢٧

و هو محل تأمل لعدم القطع بالمناط ٢٣٢

التنبيه الرابع ٢٣٣

التنبيه الخامس ٢٣٦

التنبيه السادس ٢٣٧

ص: ٦٨٦

التنبيه السابع ٢٣٧

التنبيه الثامن ٢٣٩

الفصل الثانى: فى أصاله التخيير ٢٤٣

الفصل الثالث: فى أصاله الاشتغال ٢٥٩

حكم جريان الأمارات فى أطراف المعلوم بالإجمال ٢٧٢

تنبيهات ٢٧٣

أورد عليه مناقشات ٣٠٢

فى جريان البراءه الشرعيه ٣٠٦

دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فى الأجزاء التحليليه ٣٠٨

بقى شىء: ٣١٢

تنبيهات المقام الثانى ٣١٥

إمكان الخطاب للناسى و عدمه ٣١٨

الاستدلال بالاستصحاب للصحه ٣٢٤

مفاد قاعده لاتعاد ٣٣١

مقتضى القواعد الفقهيه ٣٣٨

حديث الميسور لا يترك بالمعسور ٣٤٠

حديث ما لا يدرك كله لا يترك كله ٣٤٣

جريان قاعده الميسور مع تعذر الشرط ٣٤٥

فرعان: ٣٤٧

ص: ٦٨٧

خاتمه فى شرائط الأصول ٣٥٠

استحقاق العقاب عند ترك الفحص و حصول المخالفه ٣٥٥

حكم الصحه أو فساد عمل الجاهل بلا فحص و تعلم ٣٥٨

الإجهار فى موضع الإخفات و بالعكس ٣٦٠

شرطان آخران لجريان البراءه: ٣٦١

قاعده لاضرر و لاضرار ٣٦٥

مسلك من حمل النفى على النهى السلطانى ٣٨٢

مسلك من فصل بين لاضرر و لاضرار فى المفاد ٣٨٧

تفصيل آخر: ٣٩٠

تنبيهات: ٣٩١

فى الاستصحاب ٤٠٧

الأمر الأول: فى تعريفه ٤٠٧

حقيقه غير معقول ٤٠٨

الأمر الثانى: فى أركان الاستصحاب ٤٠٨

الأمر الثالث: ٤١٠

الأمر الرابع: فى جريان استصحاب حال العقل أى حكمه و عدمه ٤١٠

الأمر الخامس: فى أدله حجيه الاستصحاب و هى متعدده ٤١٣

وهم و دفع ٤٢٤

التنبيهات: ٤٣١

ص: ٦٨٨

شبهه عبائيه ٤٦٦

الفرق بين الأمارات و الأصول ٤٨٩

موارد الاستثناء ٤٩٢

و يقع الكلام أولًا في مجهولى التاريخ فنقول ٥٠٦

توجيه عدم جريان الاستصحاب ٥٠٩

بقى شىء في مجهولى التاريخ ٥١٢

تمه الاستصحاب ٥٢٩

الحكومہ: ٥٣٢

الورود: ٥٣٣

خاتمه ٥٣٥

أما الأول فقد يقع الكلام بالنسبه إليه فى أمرين: ٥٣٥

تعارض الاستصحابين ٥٣٧

إذا كان مسببين عن أمر ثالث ٥٤٠

تذنيب ٥٤٢

فى التعادل و التراجيح ٥٤٧

لاتعارض بين الأصول و الأمارات ٥٤٩

وجه تقديم الأمارات على الأصول ٥٥٠

لاتعارض بين الأمارات بعضها مع بعض ٥٥١

لاتعارض بين النصّ و الظاهر ٥٥١

ص: ٦٨٩



مورد التعارض بين الأخبار ٥٥٢

المعيار فى الحكومه ٥٥٣

هنا إشكالات أخرى ٥٥٧

تنبيه ٥٧٠

سند الحديث ٥٨١

فقه الحديث ٥٨١

وهنا جملة أخرى من الاشكالات: ٥٨٣

تنبيهات: ٥٩٠

بقى شىء ٥٩٣

تبصره ٥٩٤

و قد استدلل على الأول بفقرات من الروايات: ٥٩٩

بقى شىء ٦٠٦

تنبيه ٦٠٩

بقى شىء ٦١٢

تبصره فى الشبهات المصداقيه و المفهوميه ٦١٥

الخاتمه فى الاجتهاد و التقليد ٦٢٣

الفصل الأول: فى تعريف الاجتهاد ٦٢٣

هنا مناقشات: ٦٢٤

الفصل الثانى: فى جواز تقليد المتمكن من الاستنباط و عدمه ٦٢٤

ص: ٦٩٠

الفصل الثالث: فى تقسيم الاجتهاد إلى مطلق و متجزى ٦٢٦

الفصل الرابع: فى الأحكام المترتبة على الاجتهاد المطلق و هى متعددة: ٦٢٨

بقى شىء فى جواز توكيل العامى للقضاء ٦٣٢

الفصل الخامس: فى الأحكام المترتبة على المجتهد المتجزى ٦٣٦

الفصل السادس: فى مبادئ الاجتهاد و مقدماته ٦٣٨

الفصل السابع: فى التخطئه و التصويب ٦٤٠

و حاصله أن تصور السببيه على وجوه: ٦٤١

الفصل الثامن: فى تبدل رأى المجتهد ٦٤٢

تحرير محل النزاع و صورته ٦٤٣

أحدها: حديث الرفع ٦٤٦

تقريب الاستدلال بالسيره ٦٤٩

تقريب الاستدلال بنفى العسر و الحرج ٦٥٠

حكم المقلدين بعد تبدل رأى المجتهدين ٦٥٢

الفصل التاسع: فى تعريف التقليد ٦٥٤

الفصل العاشر: فى أدله جواز التقليد ٦٥٥

ومنها سيره العقلاء ٦٥٧

بقى شىء ٦٦٤

الفصل الحادى عشر: ٦٦٥

الفصل الثانى عشر: فى جواز تقليد الميت و عدمه ٦٦٩

ص: ٦٩١

الفصل الثالث عشر: في شرائط المرجعيه ٦٧٣

ومنها العداله ٦٧٥

ومنها الرجوليه ٦٧٧

فهرس الموضوعات ٦٨١

ص: ٦٩٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
الغمامة  
اصبحان  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

