



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كِتَابُ الرِّسَالَةِ

دُرُوسُهُ

فِي

مَدِينَةِ الْعِلْمِ وَالْحَقِّ

١-٤

الْحَقِّ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَقِّ وَالْحَقِّ وَالْحَقِّ

١-٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

القواعد الفقهية و الاجتهاد و التقليد (كفايه الاصول: دروس في مسائل علم الاصول [آخوند خراساني])

كاتب:

آيت الله شيخ جواد تبريزي

نشرت في الطباعة:

دارالصديقه الشهيد سلام الله عليها

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٢٧	كفايه الاصول: دروس فى مسائل علم الاصول [آخوند خراسانى]
٢٧	اشاره
٢٨	المجلد ١
٢٨	اشاره
٣٢	المدخل
٣٢	موضوع العلم ومسائله
٤٠	تمايز العلوم
٤٢	موضوع علم الأصول
٤٤	تعريف علم الأصول
٤٩	القواعد الفقهييه
٥١	الضابطه فى المسأله الأصوليه
٥٤	حقيقه الوضع
٤٢	أقسام الوضع
٤٥	المعنى الحرفى
٧٨	الخبر والإنشاء
٨٧	الوضع فى أسماء الإشاره
٩٠	الاستعمال المجازى
٩٢	استعمال اللفظ فى اللفظ
١٠٠	خروج القصد عن المعنى
١٠٣	تبعيه الدلاله للإراده
١٠٥	الوضع فى المركبات
١٠٨	علائم الحقيقه والمجاز
١٠٨	اشاره

١٠٨	التبادر
١١٠	صحة الحمل وعدمه وصحة السلب وعدمه
١١٣	الاطِّراد
١١٤	أحوال اللفظ
١١٨	الحقيقه الشرعيه
١٢٨	الصحيح والأعم
١٨٢	الصحيح والأعم في المعاملات
١٩٣	أنحاء الدخل في الأمور به
١٩٩	الاشتراك
٢٠٤	استعمال اللفظ في أكثر من معنى
٢١٤	المشتق
٢٤٨	حجته القول بوضع المشتق للمتلبس بالحال
٢٤٤	بساطه معنى المشتق
٢٩٤	المقصد الأول: في الأوامر
٢٩٤	اشاره
٢٩٧	الفصل الأول: ماده الأوامر
٢٩٧	اشاره
٢٩٧	معنى ماده الأمر
٣٠٤	اعتبار العلو في الأمر
٣٠٥	دلالة ماده الأمر على الطلب الوجوبي
٣٠٤	المائز بين الوجوب والتدب
٣١٠	الطلب والإراداه
٣١٨	بيان مسلك الجبر وشبهه الجبر وإبطالهما
٣٢٢	حقيقه الإراده من الله (سبحانه) ومن العبد
٣٢٨	في قاعده «الشيء ما لم يجب لم يوجد» وموردها
٣٣٠	الملاك في اختياريه أفعال العباد

- ٣٣٥ إبطال مسلك التفويض
- ٣٤٠ الفصل الثاني فيما يتعلق بصيغه الأمر
- ٣٤٠ اشاره
- ٣٤٠ معنى صيغه الأمر
- ٣٤٤ دلالة صيغه الأمر على الوجوب
- ٣٤٦ مدلول الجملة الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء
- ٣٤٩ التعبدى والتوصلى
- ٣٥٠ أنحاء قيود المتعلق
- ٣٦٤ أنحاء قصد التقرب
- ٣٦٧ استظهار التوصليه من إطلاق صيغه الأمر
- ٣٧٠ قصد الوجه والتمييز
- ٣٧١ فى التعبدى بمعنى عدم سقوط التكليف بفعل الغير
- ٣٧٥ فى التعبدى بمعنى سقوط التكليف بالفرد غير العمدى
- ٣٨٠ فى التعبدى بمعنى عدم سقوط التكليف بالفرد المحزم
- ٣٨١ مقتضى إطلاق صيغه الأمر
- ٣٨٧ مدلول صيغه الأمر بعد الحظر
- ٣٨٩ دلالة صيغه الأمر على المره أو التكرار
- ٣٩٩ دلالة صيغه الأمر على الفور أو التراخى
- ٤٠٨ مبحث الإجزاء
- ٤١٥ إجزاء الأمر عن نفسه
- ٤١٦ تبديل الامتثال
- ٤٢١ إجزاء الأمر الاضطرارى عن الواقعى
- ٤٢١ أنحاء الفعل الاضطرارى
- ٤٣٤ إجزاء المأمور به الظاهرى عن الواقعى
- ٤٤٠ الإجزاء فى الأمارات على السببيه
- ٤٤١ الإجزاء عند الشكّ فى سببته الأماره وطريقيتها

٤٤٥	تبدل فتوى المجتهد
٤٤٦	الإجزاء عند تبدل الفتوى أو العدول
٤٥٨	مقدمه الواجب
٤٦١	المقدمه الداخليه والخارجيه
٤٦٧	المقدمه العقلية والشرعية والعاديه
٤٦٩	المقدمه الوجوديه والعلميه و...
٤٧١	المقدمه المتقدمه والمقارنه والمتأخره
٤٧١	الشرط المتأخر
٤٧٢	الأول؛ شرط الحكم
٤٧٧	الثاني؛ شرط المتعلق
٤٨٤	المجلد ٢
٤٨٤	اشاره
٤٨٥	اشاره
٤٨٩	تتمه المقصد الأول
٤٨٩	الأمر الثالث: في تقسيمات الواجب.
٥٠٤	المقدمات الوجوديه للواجب المشروط
٥١١	الواجب المعلق والمنجز
٥١٤	الإشكالات على الواجب المعلق
٥٣٥	أقسام القدره
٥٣٩	مقتضى الاصل العملى عندالشك فى اعتبار قيد
٥٤٠	دوران الأمر بين تقييد ماده أو الهيئه
٥٤٤	تقديم الإطلاق الشمولى على البدلى
٥٤٩	الواجب النفسى والغيرى
٥٥٤	الشك فى النفسيه والغيريه
٥٦١	الثواب على الواجبات الغيريه
٥٦٤	عباديه الطهارات الثلاث

٥٧٧	اعتبار قصد التوصل في المقدمه وعدمه
٥٨٤	المقدمه الموصله
٦٤٥	مبحث الضد
٦٤٥	اشاره
٦٤٥	كون مبحث الضد مسأله أصوليه
٦٤٧	تفسير مفردات العنوان
٦٤٨	الضد الخاص
٦٤٣	التفصيل بين الضد الموجود والمعدوم
٦٤٥	التلازم بين الضدين
٦٧١	الضد العام
٦٧٣	ثمره البحث عن الضد الخاص
٦٧٦	الثمره في التزامم بين الواجب الموشع والمضيق
٦٨٣	مبحث الترتب
٦٨٣	اشاره
٦٨٤	في الأمر بالضدين على نحو الترتب
٦٩٧	نظريه الأحكام القانونيه في التزامم
٧٠٩	التزامم بين وجوبات الأجزاء والشرايط
٧٢٧	أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه
٧٢٧	اشاره
٧٣٣	تعلق التكاليف بالطبايع أو الأفراد
٧٤٥	اقتضاء نسخ الوجوب للجواز وعدمه
٧٤٩	في الواجب التخييري
٧٥٥	في التخيير بين الأقل والأكثر
٧٥٩	الواجب الكفائي والعيني
٧٦٧	الواجب الموشع والمضيق
٧٧٥	الأمر بالأمر

٧٧٥	اشاره
٧٧٩	الأمر عقيب الأمر
٧٨٥	المقصد الثاني: فى النواهى
٧٨٥	اشاره
٧٨٥	ماده النهى وصيغته
٧٨٨	دلالة النهى على الدوام والتكرار
٧٩١	الانحلال فى الوضعيات وتخفيف المانع
٧٩٧	اجتماع الأمر والنهى
٧٩٨	المراد بالواحد فى محلّ النزاع
٨٠٠	الفرق بين مسأله الاجتماع ومسأله النهى فى العبادات
٨٠٩	مسأله الاجتماع مسأله أصوليه
٨١٣	مسأله الإجماع من المباحث العقليه
٨١٦	جريان النزاع فى جميع أقسام الأمر والنهى
٨١٩	اعتبار قيد المندوحه وعدمها
٨٢٢	ابتناء المسأله على تعلق الأحكام بالطبايع
٨٢٦	اعتبار اشمال المجمع على الملاكين
٨٣٠	اعتبار اشمال متعلق الحكمين على المناط مطلقاً
٨٣٢	ثمره القول بالجواز والامتناع
٨٣٨	تضاد الأحكام
٨٤٢	تعيين متعلقات الأحكام
٨٤٤	عدم استلزام تعدد العنوان لتعدد المعنون
٨٤٦	عدم ايجاب تعدد العنوان لتعدد الماهيه النوعيه
٨٤٨	أدله القول بالجواز
٨٥٤	معنى الكراهه فى العباده
٨٦٨	الدليل الثانى على الجواز
٨٦٩	القول بالتفصيل بين الجواز عقلاً والامتناع عرفاً

المجلد ٣	٨٧٠
إشاره	٨٧٠
إشاره	٨٧١
تتمه المقصد الثاني	٨٧٥
إشاره	٨٧٥
التنبيه الأول: الاضطرار إلى ارتكاب الحرام	٨٧٥
حكم الصلاة حال الخروج	٨٧٨
الاضطرار إلى الجزء أو الشرط	٨٩٤
الاضطرار في الوضعيات	٨٩٤
الصلاة في الدار المغصوبه	٨٩٤
الأول: ترجيح النهي في المجمع لأقواتيه دلالة النهي	٩٠٧
التنبيه الثالث: تعدد الإضافات	٩٢١
اقتضاء النهي للفساد	٩٢٥
الفرق بين مسأله الاقتضاء ومسأله الاجتماع	٩٢٥
وجه جعل مسأله الاقتضاء في مباحث الألفاظ	٩٢٨
جريان النزاع في النهي التنزيهي والغيري أيضاً	٩٣٢
المراد من العباده في البحث	٩٣٧
المراد من المعامله في البحث	٩٤٢
معنى الصحه والفساد	٩٤٤
مقتضى الأصل في مسأله الاقتضاء	٩٥٣
أقسام النهي عن العباده	٩٥٤
حكم حرمه العباده وجزئها	٩٥٧
حكم حرمه شرط العباده	٩٥٨
حكم حرمه الوصف الملازم للعباده	٩٦١
المانعيه عن العباده وأقسامها	٩٦٤
مقتضى النهي عن العباده	٩٧٢

٩٧٧	مقتضى النهى عن المعامله
٩٨٧	استظهار فساد المعامله بالنهى من الروايات
٩٩٠	القول بدلاله النهى على الصحه
٩٩٥	المقصد الثالث: فى المفاهيم
٩٩٥	اشاره
٩٩٥	تعريف المفهوم
١٠٠٢	مفهوم الشرط
١٠١٥	سنخ الحكم وشخصه
١٠١٨	إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء
١٠٢٧	تداخل الأسباب والمسببات
١٠٣٩	التفصيل بين معرفيه الأسباب الشرعيه ومؤثرتيها
١٠٤٨	مفهوم الوصف
١٠٤٩	موارد حمل المطلق على المقيد
١٠٥٦	مفهوم الغايه
١٠٨١	المقصد الرابع: فى العام والخاص
١٠٨١	اشاره
١٠٨١	تعريف العام
١٠٨٣	أقسام العام
١٠٨٧	دوران العام بين المجموعى والاستغراقى
١٠٩٠	صيغ العموم
١٠٩٣	التمشك بالعام بعد التخصيص
١١٠٥	التمشك بالعام فى الشبهه المفهوميه للخاص
١١٠٨	التمشك بالعام فى الشبهه المصادقيه للخاص
١١١٦	المخصص اللتى
١١٢٢	إحراز الفرد المشكوك بأصالة العدم الأزلى
١١٢٩	الاستصحاب فى عدم الاستيمان يتم الموضوع لضمان المال

١١٣١	التسمك بالعموم لا من جهة احتمال التخصيص
١١٣٤	تزامم العنوان الأولى مع الثانوى
١١٣٧	دوران الأمر بين التخصيص والتخصص
١١٣٩	التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص
١١٤٢	التفصيل فى وجوب الفحص
١١٤٤	مقدار الفحص
١١٤٦	الخطابات الشفاهيه
١١٥٢	خطابات القرآن الكريم
١١٥٤	ثمره شمول الخطاب للمعدومين
١١٥٩	تعقب العام بضمير الخاص
١١٦٣	تخصيص العام بمفهوم الموافقه
١١٦٥	تخصيص العام بمفهوم المخالفه
١١٦٩	تعقب الاستثناء للجمل المتعدده
١١٧٥	تخصيص الكتاب بخبر الواحد
١١٧٩	العام والخاص المتخالفان
١١٨٥	حقيقه النسخ
١١٨٨	حقيقه البداء فى التكوينيّات
١١٩٥	المقصد الخامس: فى المطلق والمقتد والمجمل والمبين
١١٩٥	اشاره
١١٩٥	تعريف المطلق
١١٩٦	الموضوع له فى أسماء الأجناس
١٢٠٢	الموضوع له فى علم الجنس
١٢٠٤	الموضوع له فى المعرف باللام
١٢٠٩	الموضوع له فى النكره
١٢١٣	مقدمات الحكمه
١٢٢٦	المطلق والمقيد المتنافيان

- الإطلاق والتقييد في المستحبات ١٢٣٠
- المجمل والمبني ١٢٣٨
- تعريف المجمل والمبني ١٢٣٨
- المقصد السادس: في بيان الأمارات المعتبره شرعاً أو عقلاً ١٢٤١
- اشاره ١٢٤١
- مباحث القطع ١٢٤١
- في القطع بالتكليف وأن البحث في بعض ما يترتب عليه خارج عن مسائل علم الأصول ١٢٤١
- ما ذكره الشيخ قدس سره في تثليث حالات المكلف عند التفاته إلى الحكم الشرعي في واقعه ١٢٤٥
- أخذ العلم بحكم موضوعاً لحكم آخر لا يكون حجه في باب الأدله وبيان المراد من الالتفات إلى الحكم ١٢٤٦
- الوجه في جواز رجوع العامي إلى المجتهد في موارد الأمارات المعتبره والأصول العمليه ١٢٤٩
- وجوب العمل بالقطع عقلاً ١٢٥١
- اشاره ١٢٥١
- تعلق القطع بالحكم الانشائي ١٢٥٤
- الكلام في التجري والالتقياد ١٢٥٦
- اشاره ١٢٥٦
- في اتصاف الفعل بالحسن والقبح ١٢٥٨
- في أن الفعل المتجري به اختياري وعمدي ١٢٥٨
- فيما يقال في حرمه التجري وكونه موجبا للعقاب ١٢٦٠
- في الاستدلال على حرمه التجري وكونه موجباً للعقاب بالخطابات الشرعيه ١٢٦١
- في الأخبار الواردة في العفو عن قصد المعصيه ١٢٦٥
- في الموجب للعقاب في التجري وعدم منافاه استحقاق المتجري مع ما ورد في العفو عن قصد المعصيه ١٢٦٧
- في أقسام القطع ١٢٧٢
- اشاره ١٢٧٢
- في أخذ القطع بالتكليف موضوعاً لحكم آخر ١٢٧٣
- في القطع المأخوذ موضوعاً بنحوي الطريقيه والوصفيه ١٢٧٥
- قيام الأماره بدليل اعتبارها مقام القطع المأخوذ في الموضوع طريقاً ١٢٧٧

- ١٢٧٩ في الإيراد على ما ذكره الماتن قدس سره
- ١٢٨٢ تقرير كلام النائيني قدس سره
- ١٢٨٤ كلام الشيخ العراقي في الإشكال على المحقق النائيني
- ١٢٨٦ كلام الشيخ العراقي قدس سره والجواب عنه
- ١٢٩٢ كلام الماتن قدس سره في وجه امتناع وفاء دليل اعتبار الأماره والاستصحاب لقيامهما مقام القطع الموضوعي
- ١٢٩٥ كفايه دليل اعتبار الأماره أو الاستصحاب في قيامهما مقام القطع الطريقي المحض والموضوعي
- ١٢٩٧ عدم إمكان أخذ العلم بحكم في موضوعه وإمكان دخاله العلم به فيالغرض الموجب لجعله
- ١٢٩٧ اشاره
- ١٣٠١ في عدم إمكان أخذ العلم بالحكم أو الظن به في موضوع ذلك الحكم
- ١٣٠٥ المجلد ٤
- ١٣٠٥ اشاره
- ١٣٠٦ اشاره
- ١٣١٠ اشاره
- ١٣١٠ الموافقه الإلتزاميه
- ١٣١٦ في أنّ القطع بالحكم من المقدمات العقلية
- ١٣٣١ في تنجيز العلم الإجمالي
- ١٣٣٧ في جريان الأصول العمليه في اطراف العلم الاجمالي
- ١٣٣٨ في جريان الأصول المثبته في أطراف العلم الإجمالي
- ١٣٤٢ جواز الإمتثال الإجمالي مع التمكن من الإمتثال التفصيلي
- ١٣٤٥ جواز الامتثال الإجمالي مع إمكان الامتثال الظني التفصيلي
- ١٣٤٧ في دوران الأمر بين الامتثال الإجمالي والظني التفصيلي
- ١٣٤٨ في دوران الأمر بين الامتثال الإجمالي والظني المطلق
- ١٣٤٩ الأمارات
- ١٣٤٩ في الأمارات غير العلميه
- ١٣٥٢ في إمكان التعبد بالأماره
- ١٣٥٢ في بيان المراد من الإمكان في المقام

- ١٣٥٥ فى إمكان التعبء بالأماره غير العلميه
- ١٣٤٢ فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى
- ١٣٤٩ فى مقاله المحقق النائنى فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى
- ١٣٧٥ الأصل عند الشك فى اعتبار الأماره
- ١٣٨٢ فى حجته الظهورات
- ١٣٨٢ اشاره
- ١٣٨٥ فى حجيه ظواهر الكتاب المجيد
- ١٣٩١ دعوى عدم اعتبار ظواهر الكتاب المجيد لوقوع التحريف فيه
- ١٤٠٠ فى احتمال وجود القرينه
- ١٤٠٤ الإجماع المنقول
- ١٤٠٤ اشاره
- ١٤١٤ الشهره فى الفتوى
- ١٤٢٠ حجيه الخبر الواحد
- ١٤٣٠ المناقشه فى الاستدلال على اعتبار خبر الواحد بأيه النبأ
- ١٤٣٣ فى الاستدلال على اعتبار خبر العدل بأيه النبأ
- ١٤٣٧ فى الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بمفهوم الوصف فى آيه النبأ
- ١٤٤٥ فى الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بأيه النفر
- ١٤٥١ فى الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بأيه الكتمان
- ١٤٥٣ فى الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بأيه السؤال
- ١٤٥٤ فى الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بأيه الأذن
- ١٤٦٠ فى الأخبار التى استدل بها على اعتبار الخبر الواحد
- ١٤٦٢ فى استدلال على اعتبار الخبر الواحد بالإجماع
- ١٤٦٨ فى الوجه الأول من الوجوه العقلية المذكوره لحجيه الخبر الواحد
- ١٤٧٣ فى الوجه الثانى من الوجوه العقلية المذكوره لحجيه الخبر الواحد
- ١٤٧٤ فى الوجه الثالث من الوجوه العقلية المذكوره لحجيه الخبر الواحد
- ١٤٨٠ الوجه الأول: من الوجوه العقلية التى ذكروها لإثبات حجيه الظن

- ١٤٨٧ ----- فى مقدمات دليل الانسداد والجواب عنه
- ١٤٩٥ ----- نفى وجوب الاحتياط
- ١٥٣٨ ----- المقصد السابع: (فى الأصول العمليه)
- ١٥٣٨ ----- اشاره
- ١٥٤١ ----- فى قاعده الطهاره وعدم كون البحث فيها من المسائل الأصوليه
- ١٥٤٤ ----- أصاله التخيير أصل عملى مستقل أو أنها داخله فى أصاله البراءه
- ١٥٤٤ ----- أصاله البراءه
- ١٥٤٤ ----- اشاره
- ١٥٤٣ ----- مفاد حديث الرفع فى ما اضطروا إليه وما إستكروها عليه
- ١٥٤٨ ----- عدم جريان أصاله البراءه عند الشك فى شرطيه شىء للمعامله أو قيدته لها
- ١٥٧٢ ----- أدله أصاله البراءه
- ١٥٧٢ ----- اشاره
- ١٥٩٣ ----- الاستدلال على البراءه فى الشبهات الموضوعيه بالاستصحاب
- ١٥٩٧ ----- الاستدلال على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكيمه
- ١٥٩٩ ----- الاستدلال على وجوب الاحتياط بالأخبار
- ١٦٠٧ ----- الاستدلال فى لزوم الاحتياط فى الشبهات بحكم العقل
- ١٦١٦ ----- فى الشك فى قابليه الحيوان للتذكيه
- ١٦١٨ ----- فى الشك فى تذكيه الحيوان
- ١٦٢٤ ----- فى جريان الاحتياط فى العبادات
- ١٦٤٠ ----- فى الثمره بين الأقوال فى أخبار من بلغ
- ١٦٤٤ ----- أقسام النهى عن الشىء
- ١٦٥٢ ----- أصاله التخيير
- ١٦٦٢ ----- أصاله الاحتياط
- ١٦٦٢ ----- تنجيز العلم الإجمالى فى المتباينين
- ١٦٦٩ ----- جريان الأصل الطولى النافى فى بعض أطراف العلم إذا اختص خطابه بذلك البعض
- ١٦٧١ ----- تنجيز العلم الاجمالى له مرتبتان ولا ملازمه بين ثبوتهما وسقوطهما

- ١٦٧٧ ----- تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيات
- ١٦٨٢ ----- الاضطرار إلى بعض أطراف العلم
- ١٦٩٠ ----- اشتراط الابتلاء بجميع أطراف العلم الإجمالي في تنجيذه
- ١٦٩٥ ----- في الشك في كون بعض الأطراف مقدوراً أو داخلاً في الابتلاء
- ١٦٩٦ ----- في استفادته عموم الملاك من خطابات التكليف
- ١٦٩٩ ----- العلم الإجمالي في أطرافه غير المحصوره
- ١٧٠٢ ----- كلام الناينى قدس سره في الشبهه غير المحصوره وبيانه الملاك في كونها غير محصوره
- ١٧٠٣ ----- في الاستدلال على حكم الشبهه غير المحصوره
- ١٧٠٧ ----- في ملاقى بعض أطراف العلم
- ١٧٠٨ ----- جريان الأصل النافى بالإضافه إلى تكليف لم يتم موضوعه بضم الوجدان إلى الأصل
- ١٧١٧ ----- في دوران متعلق التكليف بين الأقل والأكثر الإرتباطيين
- ١٧٢٤ ----- في انحلال العلم الإجمالي عقلاً في موارد دوران الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين
- ١٧٢٧ ----- الاستدلال على لزوم الاحتياط بالأتان بالأكثر للوجه العقلى
- ١٧٣٦ ----- في بيان جريان أصاله البراءه الشرعيه في ناحيه وجوب الأكثر
- ١٧٣٩ ----- في التمسك بالاستصحاب لاثبات لزوم الاحتياط بالإتيان بالأكثر
- ١٧٤٤ ----- المجلد ٥
- ١٧٤٤ ----- اشاره
- ١٧٤٥ ----- اشاره
- ١٧٤٩ ----- تتمه المقصد السابع
- ١٧٤٩ ----- وينبغى التنبيه على أمور:
- ١٧٤٩ ----- دوران الأمر بين المشروط بشىء ومطلقه
- ١٧٥٢ ----- في دوران الواجب بين كونه تعينياً أو تخييرياً
- ١٧٥٣ ----- في دوران امر الفعل بين كونه مستقطاً للواجب أو عدلاً له
- ١٧٥٧ ----- حكم الايتمام ممن لا يتمكن من القراءه الصحيحه
- ١٧٦٠ ----- الأصل فيما إذا شك في جزئيه شىء أو شرطيته
- ١٧٦٧ ----- في أن مقتضى أصاله البراءه عدم إطلاق جزئيه الشىء أو شرطيته

- ١٧٤٨ ----- فى الشك فى مانعيه الزياده فى الجزء والشرط
- ١٧٧١ ----- فى مبطلية الزياده فى الصلاه ونحوها
- ١٧٧٤ ----- التمسك باستصحاب الصحه عند الشك فى مانعيه الزياده
- ١٧٧٤ ----- التمسك باستصحاب الصحه فى موارد الشك فى القاطعيه
- ١٧٧٧ ----- لو علم بجزئيه شىء أو شرطيته فى الجمله
- ١٧٨٣ ----- فى قاعده الميسور
- ١٧٨٣ ----- اشاره
- ١٧٨٥ ----- الاستدلال لقاعده الميسور بحدیث الميسور لا يسقط بالمعسور
- ١٧٩٠ ----- فى دوران الأمر بين جزئيه الشىء أو شرطيته وبين مانعيته أو قاطعيته
- ١٧٩٢ ----- خاتمه فى شرائط الأصول العمليه
- ١٧٩٧ ----- الاستدلال على اعتبار الفحص فى الشبهات الحكميه بالعلم الإجمالى بالتكاليف فيها
- ١٧٩٩ ----- اعتبار الفحص فى الرجوع إلى الأصول فى الشبهات الحكميه
- ١٨١٧ ----- فى عدم اعتبار الفحص فى الشبهات الموضوعيه
- ١٨١٨ ----- شرطان آخران للبراءه
- ١٨٢٣ ----- فى قاعده نفي الضرر
- ١٨٢٣ ----- اشاره
- ١٨٢٩ ----- كون المنفى هو الفعل الضررى أو الحكم والتكليف الضرريين
- ١٨٣٥ ----- فيما قيل بأن المراد من نفي الضرر والضرار تحريمهما
- ١٨٣٨ ----- فى كون المستفاد من نفي الضرر والضرار حكم شرعى
- ١٨٤٠ ----- فى توجيه الحكم الوارد فى قضيه سمره
- ١٨٤٧ ----- كثرة التخصيص فى قاعده لا ضرر
- ١٨٥٠ ----- موارد حكومه قاعده نفي الضرر، وإن المراد بالضرر الضرر الواقعى
- ١٨٤٥ ----- الاستصحاب
- ١٨٤٥ ----- اشاره
- ١٨٧٠ ----- فى الفرق بين المسأله الأصوليه والمسأله الفقهييه
- ١٨٧٣ ----- فى جريان الاستصحاب فى الشبهه الحكميه وعدمه

- ١٨٨٧ ----- فى اختصاص اعتبار الاستصحاب بمورد الشك فى الرفع وعدمه
- ١٨٨٨ ----- المراد من النهى عن نقض اليقين بالشك فى أخبار لا تنقض
- ١٨٩١ ----- المراد من النهى عن نقض اليقين بالشك فى الصحيحه وغيرها
- ١٨٩٢ ----- التفصيل بين موارد الشك فى الرفع والمقتضى وبين المراد منهما
- ١٨٩٦ ----- الاستدلال على الاستصحاب بصحيحه زراه الثانيه
- ١٩٠٠ ----- تعليل عدم لزوم الإعادة بالاستصحاب فى طهاره الثوب حال الصلاه
- ١٩٠٣ ----- عدم الفرق فى المقام بين الالتزام بشرطيه طهاره الثوب والبدن أو مانعيه نجاستهما
- ١٩٠٦ ----- عدم دلالة الصحيحه الثالثه على اعتبار الاستصحاب
- ١٩١٢ ----- الاستدلال على اعتبار الاستصحاب بحديث الأربعمئه
- ١٩١٩ ----- فى إمكان شمول الروايات لقاعده الطهاره والحليه وبين الحكم الواقعي للأشياء
- ١٩٣٧ ----- فى السببيه والشرطيه والمانعيه لنفس التكليف
- ١٩٤٠ ----- فى القسم الثالث من الأحكام الوضعيه
- ١٩٤٣ ----- القسم الثالث من الحكم الوضعى
- ١٩٤٥ ----- جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعيه وعدمه
- ١٩٤٦ ----- فى عدم جريان الاستصحاب فى القسم الأول من الأحكام الوضعيه
- ١٩٥٢ ----- تنبيهات الاستصحاب
- ١٩٥٢ ----- اشاره
- ١٩٦١ ----- جريان الاستصحاب فى مورد ثبوت حاله السابقه بالأماره
- ١٩٦٣ ----- جريان الاستصحاب فى مورد ثبوت حاله السابقه بالأصل العملى
- ١٩٦٧ ----- فى جريان الاستصحاب فى أقسام الكلى
- ١٩٦٩ ----- جريان الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى
- ١٩٧١ ----- الإشكال فى جريان الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى
- ١٩٨٠ ----- كلام العراقى قدس سره فى الفرق بين الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى وبين الاستصحاب فى الفرد المردد
- ١٩٨٢ ----- عدم الفرق بين جريان الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى وبين ما سّماه بالفرد المردد
- ١٩٨٤ ----- موارد جريان الاستصحاب فى الفرد الذى سّموه بالفرد المردد
- ١٩٨٨ ----- عدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى

- عدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى ولو احتمل حدوث فرد آخر مع حدوث الفرد المقطوع زواله ١٩٩٣
- هل مقتضى الاستصحاب فى عدم تذكىه الحيوان بعد زهوق روحه كونه ميتة أم لا؟ ١٩٩٤
- جريان الاستصحاب فى القسم الرابع ١٩٩٨
- عدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى مع تخلل العدم بين الفردين ٢٠٠٢
- جريان الاستصحاب فى التدريجيات ٢٠٠٤
- عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات المفهوميه بلا فرق بين عناوين الأزمنة وغيرها ٢٠١٢
- جريان الاستصحاب فى الزمان فيما إذا شك فى الفعل المقيد ٢٠١٣
- إحراز بقاء التكليف المتعلق بالفعل المقيد بالزمان بالاستصحاب فى ناحيه الزمان المشروط به التكليف ٢٠١٥
- كفايه الاستصحاب فى الزمان بمفاد كان التامه فى إحراز تحقق الفعل المقيد بالزمان ٢٠١٦
- الشك فى التكليف بعد انقضاء الزمان الذى كان قيداً للواجب ٢٠١٨
- فى عدم جريان الاستصحاب فى وجوب الفعل المقيد بزمان بعد انقضاء ذلك الزمان ٢٠٢١
- عدم جريان الاستصحاب فى بقاء التكليف مع عدم الدليل على إطلاقه ٢٠٢٢
- الاستصحاب فى الحكم التعليقى ٢٠٢٨
- ما قيل فى تقرير جريان الاستصحاب فى الأحكام التعليقيه ٢٠٣٢
- فى الجواب عما قيل فى جريان الاستصحاب فى الأحكام التعليقيه ٢٠٣٤
- فى عدم اعتبار الاستصحاب بالإضافة إلى اللازم العقلى والعداى والمعارضه بين الاستصحابين على تقدير القول به ٢٠٥٣
- الفرق بين الأماره والأصل ٢٠٥٨
- الموارد التى وقع الخلاف فيها فى الأصول الجارية فيها ٢٠٦٣
- فى تعاقب الحالتين والشك فى المتقدم منهما ٢٠٩٦
- فى ما ورد فى إهراق الإناءين مع انحصار الماء فيهما ٢١٠٠
- الاستصحاب فى صحه العمل عند الشك فى مانعيه شىء فيه ٢١٠٤
- فى التمسك بالعام بعد ورود التخصيص فيه فى زمان ٢١١٣
- جريان الاستصحاب فى موارد الظن غير المعتبر ٢١٢٥
- اعتبار بقاء الموضوع فى جريان الاستصحاب وبيان المراد من بقائه ٢١٢٧
- عدم جريان الاستصحاب فى موارد الأمارات المعتبره ٢١٣٨
- فى حكومه دليل اعتبار الأماره على خطابات الاستصحاب ٢١٤١

٢١٤٥	تقدم الاستصحاب على البراهن الشرعيه
٢١٤٧	في تقدم الاستصحاب على البراهن العقليه وأصالة التخيير
٢١٤٨	في تعارض الاستصحابيين
٢١٥٥	الفهرست
٢١٤٢	المجلد ٦
٢١٤٢	إشاره
٢١٤٣	إشاره
٢١٤٧	إشاره
٢١٤٧	تتمه المقصد السابع
٢١٤٧	تقديم قاعده التجاوز والفراغ وأصالة الصحه وقاعده اليد على الاستصحاب في مواردھا
٢١٧٢	قاعده الفراغ
٢١٨٥	في اعتبار الدخول في الغير في جريان قاعده التجاوز أو قاعده الفراغ أيضاً أم لا
٢١٩١	عدم جواز الإكتفاء في جريان قاعده التجاوز بالدخول في الجزء المستحب وجواز الاكتفاء بالدخول في جزء الجزء
٢١٩٣	عدم الاكتفاء في جريان قاعده التجاوز بالدخول في مقدمه الجزء اللاحق
٢١٩٥	عدم جريان قاعده التجاوز في الوضوء قبل الفراغ منه
٢١٩٩	في جريان قاعده التجاوز والفراغ في الغسل
٢٢١٠	عدم جريان قاعده الفراغ أو قاعده التجاوز في الشك في العناوين القصديه في قصد عناوينھا
٢٢١٢	في أصالة الصحه الجاربه على عمل غير
٢٢١٢	إشاره
٢٢١٤	في الاستدلال على اعتبار أصالة الصحه
٢٢١٦	موارد الرجوع إلى أصالة الصحه في عمل غير
٢٢١٨	ما يقال من عدم جريان أصالة الصحه عند الشك في الأركان
٢٢٢٠	عدم جريان أصالة الصحه في موارد الشك في قابليه الفاعل للفعل أو قابليه المورد له
٢٢٢٣	جريان أصالة الصحه في الأفعال التي عناوينھا قصديه
٢٢٢٨	عدم اعتبار أصالة الصحه في موارد جريانھا بالإضافة إلى مثبتاتها
٢٢٣٢	عدم جريان الاستصحاب في ناحيه عدم الشرط مع جريان أصالة الصحه

- قاعده اليد - ٢٢٣٤
- في تقدم قاعده اليد على الاستصحاب - ٢٢٣٤
- في اعتبار قاعده اليد في موارد إثبات ملكيه المنفعه ونحوها - ٢٢٣٨
- القرعه - ٢٢٤١
- في تقديم الاستصحاب على خطابات القرعه - ٢٢٤١
- المقصد الثامن: (في تعارض الأدله والأمارات) - ٢٢٤٧
- اشاره - ٢٢٤٧
- في التعادل والتراجع - ٢٢٤٩
- في تعريف التعارض بتنافي مدلولي الدليلين أو الأدله - ٢٢٥١
- اشاره - ٢٢٥١
- عدم التعارض في موارد الحكومه والجمع الدلالي بين الأدله - ٢٢٥٣
- في حكومه أدله اعتبار الأماره على خطابات الأصول الشرعيه - ٢٢٥٤
- في أقسام الحكومه - ٢٢٥٧
- موارد الجمع العرفي بين الدليلين - ٢٢٦٢
- في سقوط المتعارضين كليهما أو بقاء أحدهما لا بعينه على الاعتبار - ٢٢٦٧
- اشاره - ٢٢٦٧
- مقتضى الأصل في تعارض الأمارتين - ٢٢٦٩
- المدلول الالتزامي كما أنه تابع للدلاله المطابقيه في التحقق كذلك يتبعه في الاعتبار - ٢٢٧٣
- في التزام بين التكليفين - ٢٢٧٥
- اختصاص التزام بالتكاليف النفسيه وعدم جريانه في التكاليف الضمنيّه - ٢٢٧٨
- مرجحات باب التزام - ٢٢٨١
- عدم وقوع التعارض بين دليل جزئيه شيء وجزئيه الآخر أو شرطيهه إلاّ عند عدم التمكن من الجمع بينهما ولكن بين خطابيهما جمع عرفي - ٢٢٨٩
- عدم التزام في موارد تعدد أحد الشرطين أو الجزأين أو الشرط أو الجزء - ٢٢٩١
- حكم المتعارضين - ٢٢٩٣
- اشاره - ٢٢٩٣
- المرجحات لأحد المتعارضين - ٢٣٠٠

- هل التخيير بين المتعارضين على تقديره استمراري أو بدوي - ٢٣١٣
- إمكان التعدي من المرجحات المنصوصه - ٢٣١٥
- اختصاص التخيير والترجيح بغير موارد الجمع العرفي - ٢٣١٨
- تقديم العام الوضعي على الإطلاقي - ٢٣٢١
- اشاره - ٢٣٢١
- دوران الأمر بين رفع اليد عن العموم الوضعي أو العموم الإطلاقي - ٢٣٢٤
- في دوران الأمر بين رفع اليد عن الإطلاق الشمولي أو البدلي - ٢٣٢٥
- في دوران الأمر بين التخصيص والنسخ - ٢٣٢٧
- اختلاف الخطابات وتعارضها - ٢٣٣٥
- اشاره - ٢٣٣٥
- تعارض العمومات والخصوصات مع كون النسبه بين الخاصين العموم والخصوص المطلق - ٢٣٤٠
- فيما كان مع خطاب العام خطابان خاصان بينهما العموم من وجه - ٢٣٤٣
- في الجمع بين الروايات الوارده في ضمان العاريه وعدمه - ٢٣٤٤
- موارد انقلاب النسبه - ٢٣٤٧
- في تعارض النسخ واختلافها - ٢٣٤٠
- في المرجحات المنصوصه ولزوم الترتيب بينها - ٢٣٧٠
- ترجيح أحد المتعارضين على الآخر بالظن غير المعتبر - ٢٣٧٣
- اشاره - ٢٣٧٣
- موافقه أحد الخبرين بما قام الدليل على عدم اعتباره - ٢٣٧٥
- الفرق بين كون موافقه الكتاب مرجحاً أو مرجعاً - ٢٣٨٠
- في الخبر إذا كانت النسبه بينه وبين الكتاب العموم من وجه - ٢٣٨٢
- في عدم كون الاستصحاب مرجحاً لأحد الخبرين المتعارضين - ٢٣٨٣
- في الاجتهاد وبيان حقيقته - ٢٣٨٥
- أقسام الاجتهاد - ٢٣٩٣
- اشاره - ٢٣٩٣
- في جواز الرجوع إلى المجتهد الانفتاحي والإشكال في الرجوع - ٢٣٩٥

- ٢٣٩٧ ----- فى جواز الرجوع إلى المجتهد الانفتاحى فى موارد الطرق والأمارات والأصول العقلية
- ٢٣٩٩ ----- فى الرجوع إلى المجتهد الانفتاحى فى الأصول الشرعية
- ٢٤٠٥ ----- نفوذ قضاء المجتهد الانسدادى وعدم نفوذه
- ٢٤٠٧ ----- التجزى فى الاجتهاد
- ٢٤١١ ----- العلوم التى تعدّ من مبادئ الاجتهاد
- ٢٤١٧ ----- التخطيط والتصويب
- ٢٤١٧ ----- اشاره
- ٢٤٢٣ ----- اضمحلال الاجتهاد السابق
- ٢٤٤٥ ----- فى لزوم تقليد الأعلام مع إحراز العامى اختلاف الأحياء فيما يبطل فيه من المسائل
- ٢٤٥٥ ----- اشتراط الحياه فى المفتى
- ٢٤٤٧ ----- مسائل فى الاجتهاد والتقليد
- ٢٤٤٧ ----- اشاره
- ٢٤٧٢ ----- اختلاف الحى والميت فى مسأله جواز البقاء
- ٢٤٧٨ ----- حكم الجاهل القاصر والمقصر
- ٢٤٨١ ----- مسائل التقليد
- ٢٤٩٤ ----- العدالة وحقيقتها
- ٢٤٩٧ ----- تنبيه
- ٢٤٩٩ ----- ما يستدلّ به على كون العدالة هى الملكة
- ٢٥٠٣ ----- ارتكاب خلاف المروه قاذح فى العدالة أو فى حسن الظاهر أم لا ؟
- ٢٥١٠ ----- لا مجال للاستصحاب لإحراز عدم الابتلاء بالواقعه التى ترك تعلّم حكمها
- ٢٥١٧ ----- التبويض فى التقليد
- ٢٥٣٤ ----- إجراء أصاله الصحه فى تقليده السابق
- ٢٥٥٩ ----- موارد الإجزاء فى الأعمال السابقه الواقعه على طبق حجّه معتبره
- ٢٥٤٢ ----- إختلاف المتعاملين فى التقليد
- ٢٥٤٨ ----- الاختلاف فى نقل الفتوى
- ٢٥٧٤ ----- التقليد

٢٥٨٦-----عدم اعتبار الأعمليه فى الأمور الحسبيه

٢٦٠٣-----تعريف مركز

کفایه الاصول: دروس فی مسائل علم الاصول [آخوند خراسانی]

اشاره

سرشناسه: تبریزی، جواد، ۱۳۰۵ - ۱۳۸۵.

عنوان قراردادی: کفایه الاصول. شرح

عنوان و نام پدیدآور: کفایه الاصول: دروس فی مسائل علم الاصول [آخوند خراسانی] / تألیف جواد تبریزی.

مشخصات نشر: قم: دارالصدیقه الشهیده، ۱۴۲۹ق. = ۱۳۸۷.

مشخصات ظاهری: ۶ ج.

فروست: الموسوعه الاصولیه للمیرزا التبریزی قدس سره.

شابک: دوره ۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸؛ ج. ۱ ۷-۲-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸؛ ج. ۲: ۱-۶۱-۸۴۳۸-۹۶۴-۹۷۸؛ ج. ۳: ۳-۹۶۴-۹۷۸-۹۶۴-۹۷۸

۸-۶۲-۸۴۳۸-۹۶۴-۹۷۸؛ ج. ۴: ۱-۹-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸؛ ج. ۵: ۵-۶-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸؛ ج. ۶: ۳-۰۹-۸۴۳۸-۹۶۴-۹۷۸

وضعیت فهرست نویسی: فایا (چاپ دوم).

یادداشت: عربی.

یادداشت: این کتاب شرحی است بر "کفایه الاصول" اثر آخوند خراسانی.

یادداشت: چاپ اول: ۱۴۲۹ق. = ۱۳۸۷(فیا).

یادداشت: چاپ دوم.

یادداشت: کتابنامه.

مندرجات: ج. ۱. مباحث الالفاظ. - ج. ۲. مباحث الالفاظ. - ج. ۳. مباحث الالفاظ - الامارات. - ج. ۴. الامارات - الاصول العلمیه. -

ج. ۵. الاصول العلمیه - الاستصحاب. - ج. ۶. الاستصحاب - التعادل والتراجیح - الاجتهاد والتقلید.

موضوع: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول. شرح

ردہ بندی کنگرہ : BP۱۵۹/۸ / ۳۲ ک ۱۳۸۷۷۰۲۱۲

ردہ بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۱۳۲۴۷۱۹

ص : ۱

المجلد ۱

اشارہ

أما المقدمه ففي بيان أمور [١].

الأول : أنّ موضوع كلّ علم [٢] ، وهو الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه _ أى بلا- واسطه فى العروض _ هو نفس موضوعات مسائله عيناً، وما يتّحد معها خارجاً، وإن كان يغيرها مفهوماً، تغاير الكلى ومصاديقه، والطبيعى وأفراده،

الشرح:

[١] قد جرت سيره المصنّفين على ذكر مقدمه قبل الشروع فى مباحث العلم ومسائله ويتعرضون فيها لأُمور ترتبط بالعلم ولا تكون من مسائله ، كبيان موضوع العلم وتعريفه وبيان الغرض والغايه منه ، وتبعهم على ذلك الماتن قدس سره وجعل لكتابه هذا مقدمه وبيّن فيها أموراً كلّها خارجه عن مسائل علم الأصول ولكنّها ترتبط بها بنحوٍ من الإرتباط ، كما ستعرف إن شاء الله تعالى .

موضوع العلم ومسائله

:

[٢] المعروف عند القوم أنَّه لا بدّ لكلّ علم من موضوع يبحث فى مسائل العلم عن العوارض الذاتيه لذلك الموضوع بأن تكون المحمولات المذكوره فى

ص: ٥

.....
الشرح:

مسائل العلم عوارض ذاتيه له . وذكروا في تعريف العرض الذاتى : إنَّه ما يعرض الشىء بلا واسطه أو مع الواسطه المساويه داخلته كانت أو خارجيه .

توضيح ذلك: أن العارض (يعنى المحمول على الشىء بمفاد كان الناقصه) إمّا أن يكون بلا واسطه أصلاً أو يكون معها ، وعلى الثانى إمّا أن تكون الواسطه داخلته أو خارجيه .

فالواسطه الداخليه بالإضافه إلى ذيهما تكون أعمّ أو مساويه ولا- يمكن أن تكون أخصّ لأنَّها جزء الشىء وجزئه لا يكون أخصّ منه ، حيث إنَّه جنسه أو فصله ، فالعارض الشىء بواسطه فصله مثل ادراك الكليات والعارض للانسان بواسطه الناطق، العارض له بواسطه جنسه كالحركه القصدية العارضه بواسطه الحيوان. (ولا يخفى أنّ الحركه القصدية غير الحركه الإراديه حيث إنّ الحركه الإراديه لا تكون فى غير الإنسان من سائر الحيوانات).

الواسطه الخارجيه تكون بالإضافه إلى المعروف مساويه أو أعمّ أو أخصّ أو مباينه، والأول كعروض الضحك للإنسان بواسطه التعجب المساوى له حيث لا- يوجد فى غيره من سائر الحيوان، والثانى كعروض الحركه القصدية للمتكلم بواسطه الحيوان، والثالث كعروض إدراك الكليات للحيوان بواسطه الناطق، والواسطه المباينه كالنار فى عروض الحراره للماء وكالسفينه فى عروض الحركه لجالسها. فهذه أقسام سبعة .

والعرض الذاتى منها ما يعرض الشىء بلا واسطه أو مع الواسطه المساويه داخلته كانت أو خارجيه .

والغريب منها ما يعرض له بواسطه خارجيه أعمّ أو أخصّ أو مباينه واختلفوا

.....
الشرح:

فيما كان بالواسطه الداخليه الأعم(1). ولذلك وقعوا في إشكال لزوم خروج كثير من مباحث العلوم عن كونها مسائل لها فإنّ المحمولات في مسائلها لا تكون غالبا عارضه لموضوعاتها بلا واسطه أو مع واسطه مساويه داخليه أو خارجيه، مثلاً المبحوث عنه في علم النحو في مسأله الفاعل رفعه، وفي مسأله المفعول نصبه، ونحو ذلك مع أنّ شيئاً من الرفع والنصب لا يعرضان الكلمه بنفسها بل يعرضانها بوساطه الفاعل والمفعول وكل منها أخص من الكلمه التي هي موضوع هذا العلم (على ما هو المعروف)، وكذا المبحوث عنه في علم الأصول ظهور صيغه الأمر في الوجوب مثلاً مع أنّ النسبه بينها وبين صيغه الأمر في الكتاب المجيد ليست هي التساوي وهكذا.

توضيحه: إنّ في مسأله «صيغه الأمر ظاهره في الوجوب أم لا؟» يكون المبحوث عنه فيها مطلق صيغه الأمر، و موضوع المسأله خصوص «صيغه الأمر في الكتاب» والمحمول فيها العارض له «ظاهر في الوجوب» فيعرض لموضوع المسأله الذي هو نوع بواسطه أعم، أي الجنس وهو مطلق صيغه الأمر المبحوث عنها وليس هو الموضوع في المسأله لعدم كونه فرداً لطبيعي موضوع العلم سواء كان الأدله الأربعة أو ما يصلح أن يكون دليلاً على الحكم الشرعي، كما لا يخفى على المتأمل، بل الموضوع فيها صيغه الأمر في الكتاب أو السنه مثلاً.

وذكر الماتن في المقام أمرين وكأته يندفع الإشكال بهما من أساسه :

أحدهما : أنّ موضوع العلم عين موضوعات مسائله خارجا ولا تغاير بينهما إلّا

ص: ٧

.....
الشرح:

تغاير الكلّي مع أفرادهِ .

وثانيهما : أنّ كل عرض لا يكون عروضه للشئ مع الواسطه في العروض هو عرض ذاتيّ له سواء لم يكن في عروضه له واسطه أصلاً أو كانت بنحو الواسطه في الثبوت ، ولا يخفى أنّ الواسطه في العروض نظير ما في نسبة الحركة إلى جالس السفينه حيث إن المتحرك خارجاً حقيقه هي السفينه ونسبتها إلى الجالس فيها بنحو من العناية وعلى ما ذكره قدس سره تكون تمام المحمولات في مسائل العلوم عوارض ذاتيه لموضوعاتها فإنّه بعد كون الموضوع في علم النحو مثلاً هي الكلمه (يعنى اللفظ الموضوع لمعنى) وهي عين الفاعل في الكلام ، يكون الرفع المحمول على الفاعل محمولاً على الكلمه بلا واسطه في العروض .

ثم إنّ المراد بالعارض هو المحمول لا-العرض في مقابل الجوهر حيث إنّهُ ربّما لا- يكون المحمول في المسأله عرضاً كما في بعض مسائل علم الكلام «كقولهم «واجب الوجود عالم، قادر، بسيط» وكقولهم في الفقه «الماء طاهر» و«الخمير نجس» إلى غير ذلك.

وعلى ما ذكر يكون قوله رحمه الله (١) «هو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه» جمله معترضه لبيان تعريف موضوعات العلوم ، وقوله رحمه الله (٢) : «بلا- واسطه في العروض» تفسير للعرض الذاتى وإشاره إلى الخلل فيما ذكره في تعريفه من تقسيمهم العارض إلى سبعة أقسام وقولهم بأنّ أربعة منها عرض غريب .

ص : ٨

١- (١) كفايه الأصول : ص ٧ .

٢- (٢) كفايه الأصول : ص ٧ .

الشرح:

وقوله رحمه الله (١): «نفس موضوعات مسائله» خبر «إن» يعنى موضوع كل علم هو نفس موضوعات مسائله .

وقوله رحمه الله (٢): «ما يتحد معها خارجا» معطوف على «موضوعات مسائله» يعنى موضوع كل علم ما يتحد مع نفس موضوعات مسائله خارجا .

وقوله رحمه الله (٣): «والطبيعى وأفراده» معطوف على «الكلى ومصاديقه» والمراد من المعطوف والمعطوف عليه واحد .

وقد اتضح بما تقدم أنّ ما يذكر موضوعا لبعض العلوم مما لا تكون نسبتة إلى موضوعات مسائله من قبيل الكلى والفرد خطأ فى تشخيص الموضوع إذ لا تغاير بين موضوع العلم وموضوعات مسائله إلا تغاير الكلى مع فرده كما مرّ (ويقتضيه البرهان المدعى لإثبات لزوم الموضوع لكل علم) . وعليه فما يقال من أنّ موضوع علم الطب مثلاً هو بدن الإنسان وموضوعات مسائله الأعضاء المخصوصه ليس بصحيح لأن نسبة البدن إلى العضو نسبة الكلّ إلى الجزء لا الكلى إلى الفرد فيكون الموضوع فى علم الطب ما يعرضه المرض لا خصوص البدن .

ثمّ إنّ المعروف أنّ وجه التزام الماتن رحمه الله ومن تبعه بلزوم الموضوع للعلوم ، هو عدم إمكان صدور الواحد عن الكثير بدعوى أنّ الغرض من العلم واحد فاللازم صدوره عن واحد وهو الجامع بين موضوعات المسائل حيث إنّ الجامع بين

ص: ٩

١- (١) كفايه الأصول : ص ٧ .

٢- (٢) كفايه الأصول : ص ٧ .

٣- (٣) كفايه الأصول : ص ٧ .

.....
الشرح:

محمولاتها ينتهي إليه كما هو مقتضى قولهم كل ما بالعرض لابد من أن ينتهي إلى ما بالذات .

أقول: ليس في كلامه قدس سره في المقام ما يشير إلى الموجب للترامه بذلك بل في كلامه ما ينافي الموجب المزبور حيث صرح في تداخل العلوم بإمكان غرضين متلازمين فيدون لأجلهما علم واحد ، ومقتضى القاعده المزبوره عدم إمكان غرضين في علم واحد بل ولا إمكان ترتب غرضين على بعض مسائل العلم حيث إنه من صدور الكثير عن واحد .

ثم إنه قدس سره أضاف إلى تعريف علم الأصول «أو التي ينتهي إليها في مقام العمل»^(١) وذكر في وجهه أنه لا موجب لخروج مباحث الأصول العلميه وحجته الظن الإنسدادي على الحكومه من مسائل علم الأصول ، ولو كان المهم الأصول هو التمكن من الاستنباط فقط لكان مقتضاه الالتزام بالاستطراد في تلك المباحث والحاصل إن لعلم الأصول غرضين ومع ذلك لا يخرج عن كونه علما واحدا وإرجاعهما إلى غرض واحد غير سديد ، لإمكان إرجاع الأغراض في جملة من العلوم إلى غرض واحد ككمال النفس مثلاً .

والذى يخطر بالبال أن تعيين الموضوع للعلوم ، كذكر التعريف لمسائلها وبيان الغرض منها ، إنما هو لتبصره طالب تلك العلوم على ما يظهر بعد ذلك.

وكيف ما كان فإن أريد بالكلّي ، الجامع العنواني لموضوعات مسائله نظير سائر العناوين الانتزاعيه حتى من المتباينات في تمام ذواتها ببعض الاعتبارات فهذا

ص : ١٠

١- (١) كفايه الأصول : ص ٩ .

.....
الشرح:

الجامع كالحجر في جنب الإنسان في عدم دخله في كون تلك المسائل من العلم ، نعم لو بين بنحو حصل فيه الاطراد والانعكاس فهو يوجب معرفه موضوعات المسائل لطالب تلك المسائل .

وإن أُريد به الجامع الذاتى ، بأن يكون الموضوع للعلم كالجنس أو النوع لموضوعات المسائل ، فلم يعلم وجه لزوم هذا الجامع ، والاستناد فى لزومه إلى قاعده عدم صدور الواحد عن كثير ، غير صحيح ؛ لما ظهر مما تقدم أنّ الغرض من العلم يمكن أن يكون واحداً عنوانياً أو واحداً مقولياً له حصص متعدده يصدر عن بعض المسائل حصه منه وعن بعض آخر حصته الاخرى من غير أن يكون فيما يصدر عنهما جامع ذاتى ، مثلاً التمكن المترتب على العلم بمسأله من مسائل علم النحو ، غير التمكن المترتب على العلم بمسأله أخرى من مسائله فيكون العلم بمسأله رفع الفاعل موجبا للتمكن من حفظ اللسان عن الخطأ فى التكلم بالفاعل، وبمسأله نصب المفعول التمكن من حفظه عن الخطأ فى التكلم بالمفعول وهكذا ، فيكون الغرض من علم النحو مستنداً إلى مسائله بخصوصياتها .

ولا يخفى أنّ القاعده المشار إليها بأصلها وعكسها (أصل القاعده : «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» . وعكس القاعده : «الواحد لا يصدر إلا عن الواحد» .) أسسها أهل المعقول لإثبات وحده الصادر الأوّل من المبدأ الأعلى .

وقد ذكر فى محلّه أنها على تقدير تماميتها لا تجرى فى الفعل بالإرادته ، بل موردها الفعل بالايجاب ، لإمكان صدور فعلين عن فاعل بالإرادته مع كونهما من مقولتين ، وبما أنّ الصادر من المبدأ الأعلى يعدّ من الفعل بالإرادته فلا شهاده لها بوحده الصادر الأوّل .

ص : ١١

والمسائل عبارته عن جملة من قضايا متشعبة جمعها اشتراكها في الداخل في الغرض الذي لأجله دُوِّن هذا العلم [١]. فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل، ممّا كان له دخل في مهمّين، لأجل كلّ منهما دُوِّن علم على حده، فيصير من مسائل العلمين.

الشرح:

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنه لا وجه للالتزام بلزوم الموضوع للعلم كما ذكر، كما لا وجه للالتزام بأنّه لا بدّ في مسائل العلم من البحث عن العوارض الذاتية لموضوعه فإنّه يصحّ جعل مسأله من مسائل العلم مع ترتب الغرض منه عليها حتّى ولو كان المحمول فيها من العوارض الغريبه لموضوع المسأله فضلاً عن موضوع العلم، أو لم يكن المحمول فيها من العوارض أصلاً، مثلاً البحث عن الملازمه بين إيجاب شىء وإيجاب مقدمته من مسائل علم الأصول بلا كلام مع أنّ المبحوث فيه الذى هو ثبوت الملازمه بين الايجابين ليس بحثاً عن العوارض، فإنّها ما يحمل على الشىء بمفاد «كان» الناقصه، والبحث عن ثبوت الملازمه بحث عنه بمفاد «كان» التامه، وكذا البحث عن اعتبار الإجماع مسأله أصوليه، مع أنّ حمل الاعتبار عليه على مسلك الأصحاب _ بلحاظ كشفه عن قول المعصوم عليه السلام _ حملة مع الواسطه فى العروض وهو من الغرض الغريب حيث يكون الاعتبار حقيقة لقول الإمام عليه السلام، وإسناده إلى فتوى العلماء يكون بالعيان.

[١] فى توصيف الغرض بقوله قدس سره: «الذى لأجله دُوِّن هذا العلم» إشاره إلى أنّه ليس المراد خصوص الثمره المترتبه على كل مسأله من مسائل العلم كما يترتب على مسأله جواز اجتماع الأمر والنهى التمكن من استنباط حكم الصلاه فى الدار المغصوبه، ولا يشار كها فى هذه الثمره غيرها من مسائل علم الأصول، بل المراد الغرض الملحوظ للمدوّن _ بالكسر _ ابتداءً أو ما يكون داعياً له إلى تدوين جملة من

ص: ١٢

لا يقال: على هذا يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما، فيما كان هناك مهمان متلازمان في الترتب على جملة من القضايا، لا يكاد انفكاكهما.

فإنه يقال: مضافاً إلى بُعد ذلك، بل امتناعه عادة، لا يكاد يصحّ لذلك تدوين علمين وتسميتهما باسمين، بل تدوين علم واحد، يبحث فيه تاره لكلا-المهّمين، وأخرى لأحدهما، وهذا بخلاف التداخل في بعض المسائل، فإنّ حسن تدوين علمين كانا مشتركين في مسأله، أو أزيد في جملة مسائلهما المختلفه، لأجل مهّمين، ممّا لا يخفى.

وقد انقذح بما ذكرنا، أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين [١] لا الموضوعات ولا المحمولات، وإلاّ كان كل باب، بل كلّ مسألة من

الشرح:

المسائل وتسميتها باسم واحد، وقد تقدّم أنّ هذا الغرض ليس واحداً شخصياً بل واحد عنواني أو نوعي ذو حصص مختلفه.

تمايز العلوم

[١] وتقريره: لا ريب في أنّ كل مسألة من مسائل العلم لها موضوع ومحمول يغاير موضوع الأخرى ومحمولها، مثلاً مسألة ظهور صيغه إفعال في الوجوب وعدمه، وجواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه، وحجّيه خبر العدل وعدمها، كلّها من مسائل علم الأصول والموضوع والمحمول في كلّ منها يغاير الموضوع والمحمول في الأخرى، وهذا الاختلاف بعينه موجود بين كل مسألتين من مسائل علمين، مثلاً- مسألة رفع الفاعل غير مسألة ظهور صيغه الأمر في الوجوب بحسب الموضوع والمحمول فيقع السؤال عن وجه كون مسألة رفع الفاعل، من مسائل النحو وعدم كونه مسألة ظهور صيغه إفعال في الوجوب، منها.

ولا- يصحّ الجواب، بأنّ ذلك لاختلاف المسألتين بحسب الموضوع أو المحمول، فإنّ لازمه كون كل مسألة من مسائل علم النحو علماً على حده لأنّها

كل علم، علماً على حده، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمّل، فلا يكون الإختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجباً للتعدّد، كما لا يكون وحدتهما سبباً لأن يكون من الواحد.

ثم إنّه ربما لا يكون لموضوع العلم _ وهو الكلّي المتّحد مع موضوعات المسائل _ عنوان خاص واسم مخصوص، فيصحّ أن يعبّر عنه بكل ما دلّ عليه، بدهاه عدم دخل ذلك في موضوعيته أصلاً.

الشرح:

مختلفه كذلك .

بل الصحيح هو القول بأنّ جامع مسائل علم النحو هو الغرض الملحوظ لمدوّن العلم ابتداءً ، وحيث لم يكن ذلك الغرض مترتباً على مسأله ظهور صيغه الأمر في الوجود ، فلم تجعل من مسائل علم النحو بخلاف مسأله رفع الفاعل، وقد ظهر أنّ المراد بالتمايز هو التمايز عند تدوين العلم وأما تمايز العلوم عند المتعلّم ، فله طرق متعدّده.

وبالجملة كلّ مسأله من مسائل العلم ، وإن كانت لها خصوصيه واقعيه ، تكون موجبه لترتّب ثمره مخصوصه عليها إلا أنّ تلك الخصوصيه لا تكون موجبه لتمايزها عن مسائل العلم الآخر في نظر المدوّن بل المايز لها عنده هو الغرض الداعي إلى التدوين .

هذا كلّ فيما كان المهم من مسائل العلم أمراً مترتباً عليها بأن يكون العلم بتلك المسائل موجبا لحصوله وفي مثل ذلك يكون المهم المزبور المعبّر عنه بغرض التدوين جامعا لمسائل العلم ومميّزا لها عن مسائل علم آخر . وأمّا إذا لم يكن المهم كذلك بل كان المهم نفس معرفه تلك القضايا ، كما في علم التاريخ حيث إنّ المهم فيه معرفه أحوال الملل والبلاد وحوادثها في الماضي والحاضر ، يكون امتياز قضاياها

ص: ١٤

وقد انقدح بذلك أنّ موضوع علم الأصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله [١] المتشكّته، لا خصوص الأدلّه الأربعة بما هي أدلّه، بل ولا بما هي هي، ضروره أنّ البحث في غير واحد من مسائله المهمّه ليس من عوارضها، وهو واضح لو كان المراد بالسّنّه منها هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره، كما

الشرح:

عن قضايا غيره بالموضوع ولو كان ذلك الموضوع أمرا واحدا عنوانا وجامعا مشيرا إلى موضوعات قضاياها .

موضوع علم الأصول

:

[١] لا ينفع ما ذكره قدس سره في دفع الاشكال في المقام فانه يرد حتى بناء على ان موضوع علم الاصول ما ذكر. فإنّ البحث في مسأله مقدمه الواجب مثلاً- بحثٌ في ثبوت الملازمه بين إيجاب شيء وإيجاب مقدمته ، وهذا بحث عن مفاد «كان» التامه ، وحيث إنّ موضوع علم الأصول متّحد مع موضوعات مسائله خارجا يكون البحث المزبور بحثاً عن ثبوت الموضوع وعدمه ، وليس هذا بحثاً عن العوارض فضلاً عن كونها ذاتيه.

ثمّ إنهم جعلوا موضوع علم الأصول الأدلّه الأربعة يعنى (الكتاب ، والسّنّه ، والإجماع ، والعقل).

وأورد الماتن عليهم بأنّ ذلك يوجب خروج مبحث حجّيه الخبر والتعارض بين الخبرين من المباحث الأصوليه ، حيث إنّ خبر الواحد غير داخل في السنه ، يعنى قول المعصوم وفعله وتقريره ، فلا يكون البحث عن عارض الخبر بحثاً عن عوارض السنّه .

وقد أُجيب عنه بأنّ المباحث المزبوره تدخل في مسائل علم الأصول بناءً على أنّ المراد بالأدلّه ذواتها لا بما هي أدلّه ، لأنّ مرجع البحث عن حجّيه الخبر إلى

ص: ١٥

هو المصطلح فيها، لوضوح عدم البحث في كثير من مباحثها المهمه، كعمده مباحث التعادل والترجيح، بل ومسأله حجيه خبر الواحد، لا- عنها ولا عن سائر الأدله، ورجوع البحث فيهما _ في الحقيقه _ إلى البحث عن ثبوت السنه بخبر الواحد، في مسأله حجيه الخبر _ كما أفيد _ وبأى الخبرين في باب التعارض، فإنه أيضاً بحث في الحقيقه عن حجيه الخبر في هذا الحال غير مفيد فإنّ البحث عن ثبوت الموضوع، وما هو مفاد كان التامه، ليس بحثاً عن عوارضه، فإنّها مفاد كان الناقصه.

لا- يقال: هذا في الثبوت الواقعي، وأمّا الثبوت التعبدي _ كما هو المهم في هذه المباحث _ فهو في الحقيقه يكون مفاد كان الناقصه.

الشرح:

البحث عن ثبوت السنه بخبر الواحد ، أو ثبوتها بأى من الخبرين عند تعارضهما .

وقد ردّ الماتن قدس سره الجواب المزبور بأنه غير مفيد ، فإنّ البحث عن ثبوت السنه بالخبر أو بأحد المتعارضين بحث عن مفاد «كان» التامه أى بحث عن وجود السنه به أو بأحدهما والبحث في المسائل لابّد أن يكون عن العارض لموضوع المسأله وما هو بمفاد «كان» الناقصه . هذا في الثبوت الواقعي يعنى الحقيقى ، وأمّا الثبوت التعبدي بمعنى جعل الحجّه ، فهو وإن كان بحثاً عن العارض إلا أنّ الحجيه لا تترتب على السنه بل على الخبر الحاكى لها .

وبالجمله الثبوت الحقيقى ليس من العوارض ، والتعبدي بمعنى وجوب العمل به وإن كان من العوارض إلا أنّه عارض للخبر لا السنه .

ولا يخفى أنه لم يظهر معنى معقول لثبوت السنه بالخبر ، بأن يكون الخبر علّه لقول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره ، فإنّ الخبر على تقدير صدقه ، يكون كاشفاً وحاكياً عنها . ولو أغمض عن ذلك فيمكن الجواب عن إشكال مفاد «كان» التامه بأنّ البحث عن معلوليه السنه للخبر بحث عن العارض وما هو مفاد كان الناقصه .

ص: ١٦

فإنه يقال: نعم، لكنّه ممّا لا- يعرض السنّه، بل الخبر الحاكي لها، فإنّ الثبوت التعبدي يرجع إلى وجوب العمل على طبق الخبر كالسنّه المحكيه به، وهذا من عوارضه لا عوارضها، كما لا يخفى.

وبالجملة: الثبوت الواقعي ليس من العوارض، والتعبدي وإن كان منها، إلاّ أنّه ليس للسنّه، بل للخبر، فتأمل جيّداً.

الشرح:

نعم، لا- ينبغي التأمّل في أنّ البحث عن البراءة العقلية أو الاحتياط العقلية في الشبهه الحكميه بحثٌ عن ثبوت الموضوع وهو حكم العقل .

وأما ما ذكره قدس سره من أمر الثبوت التعبدي، فهو عارض للسنّه أيضاً فإنّ الثبوت التعبدي عند الماتن قدس سره ليس إيجاب العمل بالخبر على ما ذكره في بحث اعتبار الخبر وغيره، بل معناه تنزيل قول المخبر منزله الواقع، يعنى قول المعصوم وفعله وتقريره⁽¹⁾، وهذا التنزيل سنخ من الحكم يضاف إلى المنزل (أى خبر العدل)، وإلى المنزل عليه (أى السنّه)، وكما يمكن البحث في مسأله اعتبار الخبر أن يقع في أنّ قول المخبر العدل هل نُزل منزله السنّه؟ فيكون البحث من عوارض الخبر الحاكي لها، كذلك يمكن أن يقع البحث في أنّ السنه هل نزل عليها خبر العدل؟ فيكون البحث من عوارض السنّه .

نعم المعيار في كون المسأله من مسائل العلم، هو عنوانها المذكور في مسأله لا ما هو لازم ذلك العنوان، وإلاّ كانت المسأله الأُصوليه فقيهيه، والمسأله الفقيهيه كلاميه، فإنّ مرجع البحث عن ثبوت الملازمه بين الإيجابين إلى وجوب الوضوء ونحوه عند وجوب الصلاه، ومرجع البحث عن تعلق التكليف الإلزامى بفعل إلى

ص: ١٧

وأما إذا كان المراد من السنّه ما يعمّ حكايته، فلأنّ البحث في تلك المباحث وإن كان عن أحوال السنّه بهذا المعنى، إلا أنّ البحث عن غير واحد من مسائلها كمباحث الألفاظ وجمله من غيرها، لا- يخصّ الأدلّه، بل يعمّ غيرها، وإن كان المهم معرفه أحوال خصوصها، كما لا يخفى [١].

ويؤيد ذلك تعريف الأصول [٢] بأنّه (العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعيه).

الشرح:

البحث عن إيجاب المخالفه لاستحقاق العقاب ، وإلى غير ذلك .

[١]- يخفى أنّ البحث عن ظهور صيغه إفعال في الوجوب ، مثلاً- يكون بحثاً عن العارض الغريب للكتاب والسنّه بناءً على ما ذكره من أنّ ما يكون عروضه بواسطه أعم فهو عرض غريب ، وأما بناءً على ما ذكره رحمه الله في العارض الغريب فالبحث المزبور بحث عن العوارض الذاتيه للكتاب والسنّه ، فالإشكال به عليهم مبنى على مسلكهم حيث يكون نظير بحث الملازمه بين الإيجابين في عدم اختصاصه بالواجبات الشرعيه ، وإن كان المهم معرفه حالها .

[٢] ووجه التأييد أنّ مقتضى تعريفهم كون كلّ قاعده ممهده لاستنباط الحكم الشرعيّ مسأله أصوليه ولو لم يكن المحمول فيها من العارض الذاتى للأدلّه الأربعة .

ص: ١٨

وإن كان الأولى تعريفه [١] بأنه (صناعه يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل)، بناءً على أن

الشرح:

تعريف علم الأصول

:

[١] ووجه العدول خروج أمرين عن التعريف المزبور :

أحدهما: مسأله حجيه الظن على الحكومه ، فإن حجيته على المسلك المزبور لا- تكون موجه لاستنباط حكم شرعي منها ، وذلك لكون الحجيه بناءً عليها عباره عن استقلال العقل بكفايه الاطاعه الظنيه للتكاليف الواقعيه ، وأنه يقبح من الشارع مطالبه العباد بأزيد منها ، كما أنه لا- يجوز للمكلف الاقتصار على ما دونها من الطاعه الاحتماليه والوهميه . وهذا الحكم من العقل ، كحكمه بلزوم الاطاعه العلميه حال الانفتاح لا يكون مستتبعا لحكم شرعيٍّ مولويٍّ ، كما يأتي بيانه في باب الانسداد .

ثانيهما: خروج مباحث الأصول العمليه الجاربه في الشبهات الحكميه من النقليه والعقليه ، فهي مع كونها من المسائل الأصوليه لا تكون إلا وظائف عمليه بلا استنباط حكم شرعي واقعي منها بل تطبق في الفقه ، بتعيين مواردھا ، على صغرياتھا .

وقوله قدس سره (١): «بناءً على أن مسأله حجيه الظن... إلخ» مفاده : أن أولويه العدول مبنيه على كون الأمرين من المباحث الاصوليه كما هو كذلك ، حيث لا- وجه للالتزام بالاستطراد في مثلهما من المهمات . وبما أن التعاريف المذكوره للعلوم من قبيل شرح اللفظ لأن وحدتها اعتباريه على ما تقدم من كون كل علم جمله من القضايا المتشبهه التي اعتبرت الوحده لها باعتبار دخلها في الغرض ، فذكر قدس سره أولويه العدول

ص: ١٩

مسأله حجّيه الظنّ على الحكومه، ومسائل الأصول العمليه فى الشبهات الحكميه من الأصول، كما هو كذلك، ضروره أنّه لا وجه للترام الاستطراد فى مثل هذه المهمّات.

الشرح:

لا تعينه، وجعل التعريف السابق مؤيدا لا دليلاً، حيث لا يعتبر فى هذه التعاريف الإطراد والانعكاس.

ولا يخفى أنّ المراد بالقواعد فى تعريف علم الأصول نتائج المباحث الأصوليه، وأمّا الصنّاعه فهى نفس مباحثها، فىكون حاصل تعريفه: أنّ علم الأصول مباحث، تعرف بها القواعد التى يمكن وقوعها فى طريق استنباط الأحكام الشرعيه الكليه أو التى ينتهى إليها الأمر فى مقام العمل، أى بعد اليأس عن الظفر بالدليل على الحكم الواقعي.

ولكن يرد عليه أنّ إضافه «أو التى ينتهى... إلخ» غير مفيد، فإنّ استنباط الحكم الشرعي الفرعي، بناءً على ما اختاره قدس سره من أنّ المجموع فى الأمارات هو الحجيه لها، أى المنجزيه والمعذريه، يعمّ انكشاف حال الحكم الواقعي من حيث التنجز وعدمه، ولا- ينحصر بالعلم بنفس الحكم الواقعي، وعليه فلا- فرق بين الأمارات المعبره والأصول العمليه فى أنّّه يعين بهما حال الحكم الواقعي من حيث تنجزه على تقدير الإصابه وعدمه. نعم يكون تعيينه بالأصول العمليه فى طول التعيين بالأماره وهذا لا يكون فارقاً فإنّ بعض الأمارات أيضاً يكون اعتبارها فى طول بعضها الآخر، كخبر العدل، فإنّه وإن كان معتبراً إلاّ أنّه لا اعتبار به فى مقابل الكتاب الدال على خلافه.

فالصحيح أن يقال فى تعريفه: إنّ العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الحكم الشرعي الكلي الفرعي أو حاله من حيث التنجز والتعذير. ومن البديهي أنّّه يعتبر

.....
الشرح:

فى الإستنباط تغاير الحكم المستنبط والمستنبط منه ، إِمَّا بأن لا يكون المستنبط منه حكماً شرعياً ولكن يستخرج منه حكم شرعى فرعى ، كقاعده الملازمه بين إيجاب شىء وإيجاب مقدمته التى يستخرج منها وجوب الوضوء والغسل وتطهير الثوب أو البدن عند وجوب الصلاه فى قياس استثنائى فىقال مثلاً :

كلما كانت الصلاه واجبه ، كان الوضوء الذى هو مقدمه للصلاه واجباً أيضاً .

لكن الصلاه واجبه .

فالوضوء واجب .

وإِمَّا بأن يكون المستنبط منه حكماً شرعياً طريقتياً يحرز به تاره نفس الحكم الشرعى العملى وأخرى حال الحكم الشرعى الفرعى لا نفسه .

فالأوّل كحجيه خبر الثقة بناءً على كون مفاد أدلّه الإعتبار جعل الخبر علماً تعبدياً فىقال مثلاً: العصير العنبى بعد الغليان مما قام خبر الثقة على حرمة .

وكلّ ما قام خبر الثقة على حرمة فهو معلوم الحرمة .

فىنتج : أنّ العصير العنبى بعد الغليان مما علم حرمة ، وبعد إحراز الحرمة يفتى الفقيه بحرمة العصير العنبى بالغليان .

والثانى كحجيه خبر الثقة بناءً على كون مفاد أدله الإعتبار جعل المنجزيه والمعدريه ، أو جعل المؤدى (أى جعل الحكم الطريقى على طبق مؤدياتها) وكمباحث الأصول العمليه ، فالحكم الشرعى العملى لا يستنتج منها بل يستنتج من هذه المباحث حاله من المنجزيه والمعدريه .

ص : ٢١

.....
الشرح:

القواعد الفقيهيه

:

و كيف ما كان فقد ظهر مما ذكرنا خروج القواعد الفقيهيه التي لا يستنبط منها نفس الحكم الشرعي الكلي من حيث تنجزه وعدمه عن مسائل علم الأصول ، فإن تلك القواعد بأنفسها أحكام شرعيه عمليه تكليفيه كانت أم وضعيه ، وضمها إلى صغرياتهما من قبيل تطبيق الكبرى الشرعيه العمليه على صغراها ، لا من الاستنباط .

وتوضيح ذلك : أن القواعد الفقيهيه على قسمين :

الأول: ما يكون مدلولها حكما فرعيا ثابتا لعنوان تندرج تحته الجزئيات الخارجيه فقط ، كما في نجاسه الخمر وحرمة شربه ، ولا مورد لتوهم النقض في هذا القسم ، حيث لا يثبت بضمها إلى صغراها إلا الحكم الجزئي الفرعي لا الكلي .

الثاني: ما يكون مدلولها حكما شرعيا ثابتا لعنوان تندرج تحته العناوين الكليه ، كقاعده «ما يضمن وما لا يضمن» فإن موضوعها العقد ، ويندرج تحته البيع والإجاره والقرض والمصالحه وغير ذلك من أنواع العقود ، فتكون النتيجة في هذا القسم بعد تطبيقها على صغرياتهما ثبوت الحكم الكلي ، ولكن هذا من باب التطبيق لا الاستنباط فإن الملازمه على تقدير ثبوتها ، شرعيه بمعنى أن الشارع قد أخذ في موضوع حكمه بالضمان في العقد الفاسد ، ثبوت الضمان في صحيحه ، نظير الملازمه بين وجوب القصر على المسافر ووجوب الإفطار ، فإن مرجعها إلى أن الشارع قد جعل السفر الموضوع لوجوب القصر موضوعا لوجوب الإفطار أيضاً ، إلا ما استثنى ، وهذا بخلاف الملازمه بين إيجاب شيء وإيجاب مقدمته ، فإنها أمر واقعي قد كشف عنه العقل أو هي بنفسها حكم العقل ، ولذا يكون القول بها مصححاً لاستنباط حكم

ص: ٢٢

.....
الشرح:

شرعى كلى بقياس استثنائى على ما تقدم ، أو قياس حملى تكون نتيجه الملازمه بين الأمر بالصلاه فى أوقاتها والأمر بمقدماتها .
والحاصل ، تمتاز القاعده الفقهيه عن القاعده الأصوليه بأن مفاد القاعده الأصوليه إما أن لا يكون حكما شرعيا ولكن ينتقل منه إلى حكم شرعى كلى ، أو يكون مفادها حكما شرعيا طريقيا ، ولكن تارةً يحرز به حكم شرعى كلى واقعى بأن تكون نتيجه قياس الإستنباط العلم بذلك الحكم لا نفس الحكم فيتم بذلك موضوع جواز الإفتاء كما فى موارد الأمارات المعبره ، وأخرى يحرز به حال الحكم الكلى الواقعى من حيث التنجز وعدمه كما فى موارد الأصول العمليه الجاربه فى الشبهات الحكميه.

بخلاف القاعده الفقهيه فإن مفادها بنفسه حكم شرعى عملى كلى لعنوان يكون تحته جزئيات حقيقه أو إضافيه وتكون قياساتها من قبيل تطبيق الكبرى على صغرياتهما ونتيجتهما ثبوت نفس ذلك الحكم فيها ، وإذا كان مفاد القاعده حكما طريقيا فيحرز به حال الحكم الجزئى من حيث التنجز وعدمه ، كالأصول العمليه الجاربه فى الشبهات الموضوعيه وغيرها من القواعد المجعوله عند الشك فى الموضوع .

ومما ذكر يظهر أن قاعده «لا حرج» أو «لا ضرر» قاعده فقهيه تطبق على صغرياتهما ويكون مفادها ثبوت نفس الحكم الشرعى أو عدمه ، ولا يكون مفادها مما يستنبط منه الحكم الشرعى نفسه أو حاله من حيث التنجز وعدمه .

نعم قاعده الطهاره الجاربه فى الشبهات الحكميه قاعده أصوليه ، إذ يحرز بها حال الحكم الشرعى الواقعى الكلى من حيث التنجز وعدمه ، وإنما لم يبحث عنها

.....
الشرح:

فى الأصول لعدم الخلاف فيها ولاختصاصها بباب الطهاره ، فتذكر فى الفقه استطرادا بمناسبه الكلام فى قاعده الطهاره الجارىه فى الشبهات الموضوعيه .

ومما ذكرنا يظهر ضعف ما عن المحقق النائى قدس سره فى الفرق بين القاعده الأصوليه والقاعده الفقهيه من أن الأولى لا تنفع العامى؛ لعدم تمكنه من تشخيص صغراها، بخلاف الثانيه فإنها تنفعه فيما إذا ألقيت إليه لتمكنه من معرفه صغرياتها(١) .

ووجه الضعف؛ أن الفرق غير جارٍ فى القسم الثانى من القواعد الفقهيه ، فإن العامى لا يتمكن من تشخيص صغرياتها كما فى قاعده «الشرط جائز ما لم يكن محللاً للحرام أو محرماً للحلال» و«الصلح جائز بين المسلمين ما لم يخالف الكتاب والسنة» إلى غير ذلك .

الضابطه فى المسأله الأصوليه

:

ثم إنه يقع الكلام فى المراد بالاستنباط من القاعده الأصوليه ، هل هو الاستنباط بلا ضمها إلى قاعده أخرى من قواعد الأصول أو المراد به الاستنباط ولو بضمها إليها ، فإن كان المراد هو الأول فمن الظاهر أن المسائل الأصوليه ليست كذلك ، وإن كان المراد هو الثانى دخل فى المسائل الأصوليه ، مسائل علم الرجال أيضاً .

ذهب سيدنا الأستاذ قدس سره إلى الأول ولكن لا بنحو كلى ، فذهب إلى أن القاعده الأصوليه هى التى يكون ضم صغراها إليها كافياً فى استنباط الحكم الفرعى الكلى ولو فى مورد واحد ، بخلاف القواعد فى سائر العلوم فإنها لا تكون كذلك ، بل

ص: ٢٤

١- (١) فوائده الأصول : ٤ / ٣٠٩؛ أجود التقريرات : ٢ / ٣٤٥ .

.....
الشرح:

دائماً تحتاج إلى قاعده أصوليه لاستنباط الحكم الشرعي منها، فمثلاً مسأله «ظهور صيغه الأمر في الوجوب» مسأله أصوليه وإذا أُحرز الأمر بفعل بصيغته في الكتاب المجيد أو السنّه القطعيّه يستنبط منه وجوب ذلك الفعل .

لا يقال : لا بدّ في الحكم بوجوب ذلك الفعل من ضمّ كبرى حجيه الظواهر .

فإنّه يقال : إنّ المسأله الأصوليه هي التي لا تحتاج لاستنباط الحكم الشرعي منها إلى ضمّ قاعده أخرى من قواعد الأصول إليها ، لا أنها لا تحتاج إلى ضمّ مقدمه أخرى أصلاً ، وحجّيه الظواهر من المسلمات التي لم يقع الخلاف فيها ، وباعتبار ذلك لم تجعل من مسائل علم الأصول ، وإن وقع الخلاف فيها في موارد ، كحجّيه ظواهر الكتاب المجيد ، أو حجّيه الظاهر مع الظن بالخلاف ، وحجّيه الظهور لغير من قصد إفهامه .

والحاصل أنّ استنباط الحكم من قاعده ظهور صيغه الأمر في الوجوب وإن كان يحتاج إلى مقدمه أخرى إلا أنّ تلك المقدمه ليست من مسائل علم الأصول ولا- من مسائل سائر العلوم ، وهذا بخلاف مسائل سائر العلوم ، فإنّه يحتاج لاستنباط الحكم منها إلى ضمّ قاعده أصوليه لا محاله .

ثمّ أردف هذا القائل الجليل قدس سره أنّّه لا يلزم أن تكون نتيجة المسأله الأصوليه على كل تقدير كذلك ، بل يكفي في كون المسأله أصوليه كون نتيجهتها كذلك ، ولو على بعض التقادير . مثلاً مسأله «إقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضده الخاص» وإن كانت لا- تكفي بمجردهما للاستنباط على تقدير القول بالاقتضاء ، بل نحتاج لاستنباط الحكم منها إلى ضمّ مسأله أصوليه أخرى هي «إقتضاء النهي عن عباده ، ولو كان

ص: ٢٥

.....
الشرح:

غيريا فسادها» إلا- أنه على القول بعدم إقتضاء الأمر بشيء النهى عن ضده الخاص يستنبط منها بضم صغراها صحه العباده المضاده للواجب ، كالصلاه فى أول الوقت مع وجوب إزاله النجاسه عن المسجد .

لا يقال : نفس ثبوت الحرمة الغيريه للضد الواجب وعدم ثبوتها له حكم شرعى يستنبط من نفس مسأله «اقتضاء الأمر بشيء النهى عن ضده» فكيف لا تكون المسأله كافيه فى الاستنباط ؟

فإنه يقال : نفس الحرمة الغيريه لشيء لا يعد أثرًا عمليًا ولا تكون المسأله _ بهذا الإعتبار _ مسأله أصوليه ، كما يأتى توضيحه فى بحث مقدمه الواجب(١) .

أقول : الصحيح أنه لا يستنبط من مسأله «اقتضاء الأمر بالشيء النهى عن ضده» بمجرد الحكم الفرعى العملى ، سواء التزم فيها بالاقضاء أو عدمه . فإنه حتى على القول بعدم الاقتضاء نحتاج _ لتصحيح العباده المضاده _ إلى ضم قاعده أصوليه أخرى هى قاعده جواز الترتب (أى جواز الأمر بالمتضادين ترتبًا)، أو قاعده عدم التراحم بين الواجب الموسع والمضيق، أو قاعده كشف الملاك الإلزامى فى الفرد العبادى المضاد من إطلاق المتعلق فى خطاب التكليف، كما ذكروا تفصيل ذلك فى بحث الضد.

ثم إنه قد تكون مسأله من سائر العلوم بنفسها كافيه فى الاستنباط بضم صغراها إليها ، ولو فى بعض الموارد ، كبعض مسائل علم اللغه التى يستفاد منها معنى الوجوب والحرمة والكراهه أو معنى النجس والطاهر ، مما يدل على الحكم تكليفاً أو

ص : ٢٦

.....
الشرح:

وضعا ، فإنه إذا وقعت هذه الألفاظ في الكتاب أو في الخبر المحفوف بقريته موجه للقطع بصدوره وجهته ، استنبط منه الحكم بلا ضمّ مقدمه أصوليه أخرى.

والحاصل : يتعين أن يراد بالاستنباط من القواعد الأصولية ما هو الأعم من الاستنباط بضمّ قاعده أخرى من مسائله (حتى في جميع الموارد).

وإنما لم تُجعل مسائل علم الرجال وبعض مسائل علم اللغة من علم الأصول ، باعتبار وضوحها أو باعتبار معلوميتها في علم آخر .

نعم المباحث التي تذكر في كتب الأصول ولكن لا تكون واسطه في استنباط نفس الحكم بل يحرز بها الموضوع أو المتعلق للحكم ، كمباحث المشتق والحقيقه الشرعيه والصحيح والأعم ونحوها ، لا تدخل في مسائل علم الأصول ، بل تعتبر من المبادئ التصوريه لعلم الفقه ، بخلاف المسائل الأصوليه فإنها من المبادئ التصديقيه لعلم الفقه . ولذا ينبغي تقسيم المسائل الأصوليه إلى أربعة أقسام :

الأول: مباحث الدلالات اللفظيه على الأحكام وتعيين الظهورات فيها .

الثاني: مباحث الاستلزامات العقلية ، ولو كانت غير مستقله ، كبحث الملازمه بين إيجاب شيء وإيجاب مقدمته .

الثالث: مباحث الحجج الاعتباريه والأمارات .

الرابع: مباحث الأصول العمليه .

ص: ٢٧

الوضع هو نحو اختصاص للفظ بالمعنى [١]

الشرح:

حقيقه الوضع

:

[١] مراده قدس سره ؛ إن اللفظ يتصيف بكونه موضوعاً فيما إذا عيّن بإزاء معنى لتفهيمه بذلك اللفظ في مقام التخاطب ، ويتصّف أيضاً بكونه موضوعاً فيما إذا تكرر استعماله في معنى بنصب القرينه ورعايه العلاقه إلى حدّ لا- يحتاج تفهيم ذلك المعنى به إلى نصب القرينه بل يكون المعنى الأوّل مهجوراً عن الأذهان وينسب إليها المعنى الثاني عند الإطلاق . واتّصاف اللفظ بكونه موضوعاً في الصورتين يكشف عن كون الوضع في الألفاظ أمراً يحصل بالتعيين تارةً ، وبكثرة الاستعمال أُخرى ، وذلك الأمر نحو علاقه وارتباط بين اللفظ والمعنى يحصل بأحد الأمرين ، وعلى ذلك فما ذكر من أنّ الوضع عبارته عن «تعيين اللفظ بإزاء المعنى» غير سديد ، فإنّه بهذا التعريف غير قابل للتقسيم إلى التعيّن والتعيين .

أقول : الوضع هو تعيين اللفظ بإزاء معنى ، سواء كان ابتدائياً أو مسبقاً بالاستعمال المجازي ، إذ في الوضع التعيّن تلغى العناية ولحاظ العلاقه في الاستعمال ولو بعد شيوع ذلك الاستعمال لا محاله ، وفي أيّ زمان فرض إلغائها يحصل التعيّن . وبتعبيرٍ آخر : كما يحصل التعيّن بإنشائه ، كذلك يحصل بالاستعمال ، كما صرّح بذلك قدس سره في أوائل البحث في الحقيقه الشرعيه ، فيكون إلغاء العناية في الاستعمال بعد تكررّه من التعيّن .

وأما ما ذكره قدس سره في حقيقه الوضع من كونه نحو اختصاص وارتباط مخصوص بين اللفظ والمعنى ، فإن أراد قدس سره من الارتباط والاختصاص أنس الأذهان من لفظ خاصّ ، بمعنى مخصوص ، بحيث ينتقل الذهن عند سماعه إلى ذلك المعنى فهذا

وارتباط خاصّ بينهما، ناش من تخصيصه به تاره، ومن كثره استعماله فيه أخرى، وبهذا المعنى صحّ تقسيمه إلى التعيّن والتعيّن، كما لا يخفى.

الشرح:

الارتباط صحيح، إلا أنّّه معلول للعلم بالوضع فيكون الوضع غير الارتباط المفروض. وإن أراد من الاختصاص أمراً آخر فلا نعرفه.

وقد يقال في المقام كما عن المحقق الأصفهاني قدس سره: إن الارتباط بين اللفظ والمعنى مما يلازم الوضع وليس عينه، بل الوضع أمر اعتباري يشبه وضع العلم على الأرض أو الحجر على الحجر لغرض ما، غاية الأمر الوضع في المثاليين حقيقي، يندرج تحت مقوله الوضع وفي اللفظ اعتباري لا يندرج تحت أي مقوله، فلا يكون مما بازاءه شيء في الخارج، ولا ممّا له منشأ انتزاع خارجي.

ويشهد لذلك أنّ الارتباط حاصل بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى، ولو مع الإغماض عن وجود اللفظ خارجاً أو ذهنياً، بحيث لو لم يتلفظ أحد بلفظ الماء مثلاً ولم يوجد معناه في ذهن أحد، لكان الارتباط بين لفظه ومعناه موجوداً، ومن ذلك يظهر أنّ الوضع ليس من الأمور الاعتبارية الذهنية نظير الكليه والجزئية والنوعية والجنسيه، لأنّه لو كان كذلك لاحتاج إلى لحاظ اللفظ وكان المعروض ذهنياً مع أنّ الإختصاص الوضعي حاصل لطبيعي اللفظ لا بما هو موجود ذهنياً ولا بما هو موجود خارجاً.

ودعوى أنّ قول الواضع: (وضعت هذا اللفظ) منشأ لانتزاع الوضع فيكون من الأمور الانتزاعية _ نظير ما يقال من أنّ قول البائع: (بعت المال) منشأ لانتزاع الملكيه، فتوجد الملكيه بمنشأ الانتزاع _ لا يمكن المساعدة عليها، فإنّ الأمر الانتزاعي من منشأ يحمل العنوان الإشتقائي المأخوذ منه، على منشئه مع أنّ العنوان الإشتقاق من الملكيه والوضع لا يحمل على صيغته بعث ولا على صيغته وضعت.

ويشهد أيضاً لعدم كون اختصاص اللفظ بالمعنى، معنى مقولياً، اختلاف أنظار

.....
الشرح:

الأقوام والطوائف في ارتباط لفظ بمعنى ، فيرى قومُ ارتباط لفظ بمعنى ، ويرى آخرون ارتباطه بمعنى آخر (1).

أقول : ما ذكره قدس سره _ من كون الوضع بنفسه أمرا اعتباريا لا يندرج تحت مقوله _ صحيح ، والشاهد على ذلك إمكان إلغائه ، ولو كان أمرا حقيقيا لما كان يقبل الإلغاء ، إلا أنّ ما ذكره قدس سره من كونه أمرا اعتباريا مسانخا للوضع الخارجى _ كما ذكره _ مما لا يمكن المساعدة عليه ؛ إذ اللفظ وإن كان يتّصف بأنّه موضوع ، والمعنى لا يصحّ اتّصافه بالموضوع عليه ، وإنما يتّصف بالموضوع له ، ولو كان وضع اللفظ أمرا اعتباريا من سنخ الوضع الخارجى لصحّ اتّصاف اللفظ بالموضوع عليه .

كما أنّ ما ذكره قدس سره من أنّ الإرتباط والإختصاص لازم الوضع لا يمكن المساعدة عليه أيضا ؛ وذلك لأنّ هذا الإرتباط والإختصاص إنّما هو أنس الذهن بالمعنى من اللفظ ، بحيث ينسب المعنى إلى الذهن عند سماع اللفظ ، وهذا الأنس يحصل من العلم بالوضع أو تكرار الإستعمال ، لا من مجرد الوضع وإن أُريد من الإرتباط والإختصاص معنى آخر ، فلا نعرفه .

وعن المحقق الايروانى قدس سره أنّ حقيقه الوضع فى الألفاظ عبارته عن تنزيل اللفظ منزله المعنى وجعله عينه ادعاءً ، وهذه العيية الادعائية يصححها ترتب غرض التفهيم والتفهم عليها ، وهذا الغرض المهمّ كافٍ فى تصحيح الادعاء فإنّه بابّ واسع . وذكر قبل ذلك أنّ دلالة الألفاظ على المعانى ذاتيه ، ولا يحتاج فى أصل دلالتها إلى الوضع ، وإنما يحتاج إلى الوضع فى تعيين المعنى وتمييز المراد من

ص : ٣١

.....
الشرح:

المعاني من غير المراد منها ، ويشهد لذلك صحه استعمال اللفظ وحصول دلالة على نوعه أو مثله حتى لو كان اللفظ مهملاً غير موضوع لمعنى (١) .

أقول : لم يظهر وجه الاستشهاد ، فإنه عند إرادته النوع أو المثل لابد من وجود قرينه يكون اللفظ بها دالاً على إرادته نوعه أو مثله ، وإن كانت تلك القرينه المحمول المذكور في الكلام ، كما في قوله : (ضرب فعل ماضٍ) .

هذا مع الإغماض عما يأتي من عدم كون إرادته مثل اللفظ أو نوعه أو شخصه من استعمال اللفظ في المعنى .

وأما ما ذكره قدس سره من كون حقيقه الوضع هو الإدعاء ، بأن هذا اللفظ عين ذلك المعنى ، فيكذب الوجدان عند ملاحظه الوضع في الأعلام الشخصيه ، فإن حقيقته لا تختلف عن الوضع في سائر الألفاظ ، مع أنه لا تنزير ولا ادعاء في وضعها قطعاً ، فإن قول الوالد : (سميت ولدى محمداً) ليس مفاده جعلته عين لفظ «محمداً» أو أنّ صورته عين ذلك اللفظ ، ويوضح ذلك كمال الوضوح ، ملاحظه أسماء ذات الحق «جلّ وعلا» .

وأما دعوى (٢) كون أصل الدلالة في الألفاظ ذاتيه ، بتقريب أنّّه لو سمع شخص كلاماً وكان جاهلاً بوضع ألفاظه ، علم أنّ المتكلم أراد معنى ما ، فبردها أنّ علم السامع بذلك ليس ناشئاً من دلالة الألفاظ ذاتاً ، بل من ظهور حال المتكلم العاقل بأنّه لا يفعل شيئاً بلا غرض ، والغرض من الكلام عادة إرادته المعاني .

ص : ٣٢

١- (١) نهاية النهايه : ٧ / ١ .

٢- (٢) الدعوى منسوبه إلى عبّاد بن سليمان الصيمرى ، قوانين الأصول : ١ / ١٩٤ ؛ والمحصول : ١ / ٥٧ .

.....
الشرح:

وأما الإلتزام بأنّ دلالة الألفاظ ليست بذاتيه محضه بل بها وبالوضع معا _ كما عن المحقق النائيني قدس سره _ ، بدعوى أنّ كل لفظ يناسب معنى واقعا وتلك المناسبه مجهوله عندنا ، والله (تبارك وتعالى) عيّن كل لفظ لمعناه المناسب له وألهمنا بالتكلم بذلك اللفظ عند إرادته ذلك المعنى ، فيكون الوضع فى الألفاظ أمرا متوسطاً بين الأحكام الشرعيه التى يحتاج إبلاغها إلى الأنام إلى إرسال الرسل وإنزال الكتب ، وبين الأمور الجبليّيه التى جُبل الإنسان على إدراكها من الأمور التكوينيّه كالعطش والجوع عند احتياج البدن إلى الماء والغذاء ، ولو كانت دلالة الألفاظ ذاتيه محضه بلا توسط وضع لما جهل أحد معنى لفظٍ ، ولو عند قوم آخرين ، واحتمال أنّ الواضع هو الإنسان غير صحيح ؛ لأننا نقطع بحسب التواريخ التى بأيدينا أنّّه لم يكن شخص أو أشخاص وضعوا الألفاظ فى لغّه ، فضلاً عن سائر اللغات .

ومما يؤكّد ذلك أنّ جماعه لو أرادوا وضع ألفاظ جديده فى لغّه بقدر الألفاظ التى فى تلك اللغه لما قدروا عليه ؛ لكثرة المعانى وتعذّر تصوّرها من قبل أشخاص ، فضلاً عن شخص واحد . فقد ظهر أنّ حقيقه الوضع هو تعيين اللفظ لمعنى بمقتضى مناسبه له وأنّ هذا التعيين من الله (عز وجل) (1) ، فغير صحيح ؛ وذلك لأنّ دعوى المناسبه الواقعيّه بين كل لفظ ومعناه ، مما لم يشهد بها شاهد ، وما يقال من أنّ الوضع يستلزم الترجيح بلامرجح لولا مناسبه واقعيه ، غير صحيح ؛ لأنّ الغرض من الوضع _ وهو التسبب إلى تفهيم المعانى والمرادات _ بنفسه كافٍ فى تعيين أى لفظ لأى معنى ، وعدم وجود اسم شخص أو أشخاص فى التواريخ التى بأيدينا لا تدلّ

ص: ٣٣

.....
الشرح:

على أنّ واضح الألفاظ هو الله سبحانه ، إذ يحتمل أن يكون أصل الوضع في أيّ لغة قد حدث قبل التاريخ ، ثمّ كملت تلك اللغة على مرّ العصور نتيجة تطوّر الأفكار وكثرة الحاجات ، كما نرى بالوجدان أنّ المصنوعات والمخترعات الجديدة تُوضع لها الأسماء من غير أن يذكر في التاريخ مَنْ سمّاها بها ، ومما ذكر يظهر الجواب عن تعذّر وضع أشخاص لغةً جديدة ، فضلاً عن شخصٍ واحد .

وقد ذهب سيدنا الأستاذ قدس سره إلى أنّ وضع الألفاظ في حقيقته تعهّد وقرار من مستعمل اللفظ بأنّه كلّما أتى به أراد تفهيم المعنى الفلاني ، ولا يفرّق في ذلك بين أن يكون التعهّد والقرار ابتدائياً ، أو كان مسبقاً بالتعهد والاستعمال من الآخرين فيكون مستعمل الألفاظ مع ذلك التعهّد واضعاً ، ولو كانت استعمالاته مسبوقة بالاستعمال من الآخرين ، فإنّ عدم إعراضه عن استعمال السابقين وإقرار اللفظ على ما هو عليه إمضاءً للتعهّد والقرار ، فكلّ مستعمل واضح ، غايه الأمر السابق _ لسبقه في التعهّد والاستعمال _ يطلق عليه الواضع ، وعلى ذلك فما يرى من خطور المعنى إلى الذهن عند سماع اللفظ ولو من غير شاعر فهو ليس من الدلالة الوضعيّة ، بل منشأ أنس الأذهان لكثرة الاستعمال(1) .

ولكن لا يخفى أنّه لو كان الأمر كذلك لكان الأنس حاصلاً بين اللفظ وإرادته تفهيم المعنى لا نفسه .

والصحيح أنّ الوضع في الألفاظ عبارته عن جعلها علامات للمعاني ، والغرض من جعل العلامة تفهيمها بها ، فالمعنى هو الموضوع له ومسمى اللفظ ، لا أنّ إرادته

ص: ٣٤

ثم إنَّ الملحوظ حال الوضع إمّا أن يكون معنى عامّاً [1]، فيوضع اللفظ له تاره، ولأفراده ومصاديقه أخرى، وإمّا يكون معنى خاصّاً، لا- يكاد يصحّ إلاّ- وضع اللفظ له دون العام، فتكون الأقسام ثلاثه، وذلك لأنّ العام يصلح لأن يكون آله للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك، فإنّه من وجوهها، ومعرفه وجه الشئ.

الشرح:

المعنى نفسها مسمّى اللفظ، ثمّ إنّ هذا التعيين وجعل اللفظ علامه للمعنى قد يكون ابتدائياً، وقد يكون مسبقاً بالاستعمالات المتكرره بالعنايه وملاحظه العلاقه فيكون الوضع تعيّنياً.

أقسام الوضع

:

[1] حاصل ما ذكره قدس سره فى المقام: أنّ وضع اللفظ لمعنى يتوقف على لحاظ ذلك المعنى، فإن كان المعنى الملحوظ عامّاً يعنى كلياً يكون فى ذلك العامّ جهتان؛ الأولى: أنّ معنى من المعانى، وبهذا الاعتبار يكون وضع اللفظ له من الوضع العامّ والموضوع له العامّ. والثانيه وجهه كونه عنواناً لأفراده ووجوداته وصوره لها، وبهذا الاعتبار يكون وضع اللفظ من الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ فإنّ الموضوع له فى الحقيقه وجوداته وأفراده غايه الأمر لم تلاحظ تلك الأفراد تفصيلاً بل إجمالاً، يعنى بعنوانها وبالصوره المشتركه بينها.

وأمّا إذا كان المعنى الملحوظ جزئياً فبما أنّ لحاظه ليس إلاّ لحاظ نفسه لا غيره من سائر الأفراد ولا للصوره المشتركه بينها حيث إنّ الجزئى لا يكون صوره لغيره فيكون وضع اللفظ له من الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ.

نعم إذا لوحظ الجزئى فربّما ينتقل الذهن إلى أنّ له كلياً ويوضع اللفظ لذلك الكلى، فهذا أمر ممكن إلاّ أنّ الوضع فى هذا الفرض كالموضوع له عامّ، فإنّه لوحظ

معرفة بوجه، بخلاف الخاص، فإنه بما هو خاص، لا يكون وجهاً للعام، ولا لسائر الأفراد، فلا يكون معرفته وتصوره معرفه له، ولا لها _ أصلاً _ ولو بوجه.

نعم ربّما يوجب تصوّره تصوّر العام بنفسه، فيوضع له اللفظ، فيكون الوضع عاماً، كما كان الموضوع له عاماً، وهذا بخلاف ما فى الوضع العام والموضوع له الخاص، فإنّ الموضوع له _ وهى الأفراد _ لا يكون متصوّراً إلاّ بوجهه وعنوانه، الشرح:

المعنى العامّ ثانياً، بعد تصور الجزئى أولاً، وفرق بين تصور الشىء بعنوانه وصورته المرآئيه كما فى الوضع العامّ والموضوع له الخاص، وبين تصوّر الشىء بنفسه ولو بعد الانتقال إليه من تصوّر شىء آخر كما فى حالة الانتقال إلى أنّ للجزئى كلياً .

لا- يقال: كون اللفظ موضوعاً للجزئى أو استعماله فيه يلازم إدخال الخصوصيات الموجه للجزئيه فى ذلك المعنى الموضوع له أو المستعمل فيه، وتصور العامّ فى مقام الوضع أو الاستعمال لا- يكون إلاّ- تصوّراً لنفسه وهى الجبهه المشتركه بين أفراده ومع حذف خصوصيات الأفراد فى الملحوظ لا يكون الموضوع له خاصاً فلا بدّ من جعل الموضوع له المعنونات بذلك العنوان بأن يلاحظ ما يكون إنساناً أو غيره بالحمل الشايح ويجعل الموضوع له هو المعنون، لا العنوان، وهذا فى الحقيقه انتقال إلى الجزئى، و لحاظه إجمالاً بعد تصوّر العامّ ويجرى ذلك فى الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ الذى ذكر قسماً رابعاً للوضع بأن يلاحظ الجزئى أولاً- ويوضع اللفظ لما هو عنوان له، وبالجمله يكون فى كلتا الصورتين تصور المعنى بنفسه ولو إجمالاً-، بعد تصور شىء آخر عامّ أو خاصّ .

فإنّه يقال: إنّ إمكان الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ إنّما هو باعتبار أنّ لحاظ معنى بخارجيته كافٍ فى جزئيته، فإنّ المعنى الكلى يمكن تصوّره بحيث يكون لحاظاً لتلك الوجودات العينيه، حيث إنّ الكلى عينها خارجاً، كما يمكن ملاحظته بحيث

وهو العام، وفرق واضح بين تصوّر الشيء بوجهه، وتصوّره بنفسه، ولو كان بسبب تصوّر أمر آخر.

ولعلّ خفاء ذلك على بعض الأعلام، وعدم تميّزه بينهما، كان موجباً لتوهم إمكان ثبوت قسم رابع، وهو أن يكون الوضع خاصاً، مع كون الموضوع له عاماً، مع أنّه واضح لمن كان له أدنى تأمل.

الشرح:

يقبل الاتصاف بالوجود والعدم . فإن كان اللفظ قد وضع له مع الإغماض عن العيّنات الخارجيّة ، بحيث يكون قابلاً للاتصاف بكل من الوجود والعدم ، كان الموضوع له كالوضع عامّاً ، وإن كان اللفظ قد وضع له بلحاظ العيّنات الخارجيّة بحيث لا يقبل الاتصاف بالوجود والعدم بل يكون الأمر فيه نظير ما فى الأعلام الشخصيه فى عدم اتصافها بالوجود والعدم كان الموضوع له خاصيّاً ، مثلاً؛ فى العنقاء يصحّ أن يقال : إنّه معدوم ، ولا يصحّ أن يقال : زيد معدوم ، بل يقال : إنّه غير باق . والحاصل أنّ الطبيعىّ عين وجوداته خارجاً ، فلحاظه بجهه خارجيّة كافٍ فى كون الموضوع له خاصاً ، والمراد بجهه العينيّه واقعها لا مفهوم العينيّه فإنّ مفهومها هو عين مفهوم الوجود ، كما هو ظاهر .

ص: ٣٧

ثم إنه لا-ريب في ثبوت الوضع الخاص والموضوع له الخاص كوضع الأعلام، وكذا الوضع العام والموضوع له العام، كوضع أسماء الأجناس وأما الوضع العام والموضوع له الخاص، فقد توهم أنه وضع الحروف، وما ألحق بها من الأسماء، كما توهم أيضاً أن المستعمل فيه فيها خاص مع كون الموضوع له كالوضع عاماً.

والتحقيق _ حسبما يؤدي إليه النظر الدقيق [١] _ أن حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الأسماء، وذلك لأن الخصوصية المتوهمه، إن كانت هي الموجه لكون المعنى المتخصص بها جزئياً خارجياً، فمن الواضح أن الشرح:

المعنى الحرفي

[١] وبتعبير آخر إن مثل لفظ «من» ولفظ «الابتداء» موضوعان لمعنى واحد غايه الأمر، ذلك المعنى يلاحظ تارة بما هو هو فيستعمل فيه لفظ «الابتداء»، وأخرى يلاحظ آلياً فيستعمل فيه لفظ «من» وليس المراد أن اللحاظ الآلي أو الاستقلالي داخل في المستعمل فيه، بل هما نحوان من اللحاظ يتعلقان بنفس المعنى في مقام الاستعمال، ونفس ذلك المعنى _ الذي يتعلق به اللحاظ الآلي تارة والاستقلالي أخرى _ هو الموضوع له والمستعمل فيه، فيهما.

ويدل على عدم كون معاني الحروف جزئيات بل كمعاني الأسماء كلييات؛ أن القائل بالجزئية إن أراد الخصوصية الخارجيه الموجه لكون المعنى جزئياً خارجياً، فمن الظاهر أن تلك الخصوصية غير داخله في معاني الحروف، فإنه كثيراً ما يكون معنى لفظ «من» كلياً يصدق على كثيرين، كما إذا وقع تلو الأمر أو النهي، كقوله «سر من البصره» ولذا إلتجأ بعض الفحول إلى جعله جزئياً إضافياً، وهو كما ترى؛ لأن ما

كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك بل كلياً، ولذا التجأ بعض الفحول إلى جعله جزئياً إضافياً، وهو كما ترى. وإن كانت هي الموجه لكونه جزئياً ذهنياً، حيث إنه لا يكاد يكون المعنى حرفياً، إلا إذا لوحظ حاله لمعنى آخر، ومن خصوصياته القائمه به، ويكون حاله كحال العرض، فكما لا يكون في الخارج إلا في الموضوع، كذلك هو لا يكون في الذهن إلا في مفهوم آخر، ولذا قيل في تعريفه: بأنه ما دلّ على معنى في غيره، فالمعنى، وإن كان لا محاله يصير جزئياً بهذا اللحاظ، بحيث يباينه إذا لوحظ ثانياً، كما لوحظ أولاً، ولو كان اللاهظ واحداً، إلا أن هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه، وإلا فلا بدّ من لحاظ آخر، متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ، بداهه أن تصوّر المستعمل فيه مما

الشرح:

يوجب كونه جزئياً إضافياً غير داخل في معناها بل هو مستفاد من دالّ آخر، كمدخولها كما لا يخفى .

وإن أراد جزئيه معانى الحروف باعتبار خصوصيه ذهنيه مأخوذه فيها، موجه لكونها جزئيات ذهنيه، بأن يكون الموضوع له نفس الوجود العرضى الذهنى، بأن يقال: كما أنّ الموجود الخارجى قد يكون قائماً بنفسه فيعتبر عنه بالجوهر وقد يكون قائماً بالغير فيعتبر عنه بالعرض، كذلك الموجود الذهنى فإنّ المعنى قد يلاحظ بنفسه، فيكون إسمياً، وقد يلاحظ آلياً، حاله لمعنى آخر (بأن يكون الموجود ذهنياً بما هو، المعنى الآخر) فيكون حرفياً، وعليه يكون معنى الحرف باعتبار أخذ واقع اللحاظ الآلى فيه وتقومه بمعنى آخر، جزئياً ذهنياً.

ففيه: أن هذا اللحاظ لا يمكن أخذه في معانى الحروف بشهادته أمور:

الأول: ما أشار إليه بقوله قدس سره: «وإلا فلا بدّ من لحاظٍ آخر» وتوضيحه: أنه لو كان واقع اللحاظ الآلى داخلاً في معنى الحرف لزم تعدد اللحاظ في استعماله، ضروره

ص: ٣٩

لا بد منه في استعمال الألفاظ، وهو كما ترى. مع أنه يلزم أن لا يصدق على الخارجيات، لامتناع صدق الكلّي العقلي عليها، حيث لا موطن له إلاّ الذهن، فامتنع امتثال مثل (سر من البصره) إلاّ بالتجريد وإلغاء الخصوصيه، هذا مع أنه ليس لحاظ المعنى حاله لغيره في الحروف إلاّ- كلاحظه في نفسه في الأسماء، وكما لا- يكون هذا اللحاظ معتبراً في المستعمل فيه فيها، كذلك ذاك اللحاظ في الحروف، كما لا يخفى.

الشرح:

أنّ الاستعمال موقوف على لحاظ المعنى وتصوّره، وقد فرضنا واقع اللحاظ الآلي دخيلاً- في معنى الحرف، فلا بدّ من لحاظ الابتداء آلياً أولاً، ثمّ لحاظ الملحوظ باللحاظ الأوّل، وهذا ممّا يكذبّه الوجدان.

أقول: توقّف الاستعمال على لحاظ المستعمل فيه، وإن كان صحيحاً إلاّ- أنّ لحاظ المستعمل فيه ليس إلاّ- إحضاره في أفق النفس، وإذا فرض حضور المستعمل فيه عند النفس باللحاظ الأوّل - كما في المعلوم بالذات - فلا معنى لإحضاره فيها بلحاظ آخر وفي الجملة لو كان واقع اللحاظ الآلي مأخوذاً في معاني الحروف لم يكن في استعمالها حاجه إلى مزيد من ذلك اللحاظ.

الثاني: ما ذكره قدس سره من أنه لو كان اللحاظ مأخوذاً في معاني الحروف لما صحّ أن تصدق معانيها على الخارجيات؛ لأنّ الصّدق عليها هو الانطباق عليها، والانطباق هو العيّيّه، والمعنى المركب والمقيد باللحاظ أمر ذهني لا ينطبق على الخارج بوجه. نعم عدم الانطباق لا- يمنع الحكايه عن كثيرين فإنّ الطبيعي المقيد بالكلّي المنطقي لا يمكن حصوله في الخارج، مع ذلك يكون كلياً باعتبار حكايته عن كثيرين - كما في الكلّي العقلي المصطلح - وعلى ما ذكر فيمتنع امتثال قوله «سر من البصره» إلاّ بالتجريد بإلغاء خصوصيه اللحاظ عن متعلّق الأمر.

ص: ٤٠

وبالجملة: ليس المعنى فى كلمه (من) ولفظ الابتداء _ مثلاً _ إلاَّ- الإبتداء، فكما لا يعتبر فى معناه لحاظه فى نفسه ومستقلاً، كذلك لا يعتبر فى معناها لحاظه فى غيرها وآله، وكما لا يكون لحاظه فيه موجباً لجزئيته، فليكن كذلك فيها.

إن قلت: على هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف فى المعنى، ولزم كون مثل كلمه (من) ولفظ الابتداء مترادفين، صحَّ استعمال كل منهما فى موضع الآخر، وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعه لمعانيها، وهو باطل بالضرورة، كما هو واضح.

قلت: الفرق بينهما إنّما هو فى اختصاص كل منهما بموضع [١]، حيث إنّهُ

الشرح:

الثالث: ما أشار إليه بقوله: «مع أنّهُ ليس لحاظ المعنى... إلخ» يعنى ليس اللّحاظ الآلى فى استعمالات الحروف إلاَّ- نظير اللّحاظ الاستقلالى فى استعمال الأسماء، وكما أنّ اللّحاظ الاستقلالى غير مأخوذ فى معانيها فى الوضع والاستعمال كذلك اللّحاظ الآلى فى استعمالات الحروف ووضعها .

ثمَّ إنّ قوله قدس سره: «لامتناع صدق الكلّى العقلى عليها، أى الخارجيات» ليس كما ينبغى، فإنَّ معنى الحرف بناءً على تقيده باللّحاظ الآلى وإن كان كالكلّى العقلى من حـ. يث حكايته عن كثيرٍ من الخارجيات إلاَّ أنّه ليس من الكلّى العقلى المصطلح عليه، و الصحيح أن يقال: لامتناع صدقه نظير امتناع صدق الكلّى العقلى على الخارجيات .

[١] وبتعبير آخر معنى لفظى «من وابتداء» وإن كان أمراً واحداً يتعلّق به اللّحاظ الآلى تارةً، والاستقلالى أخرى، وشىء من اللّحاظين غير مأخوذ فى ناحيه الموضوع له والمستعمل فيه إلاَّ- أنّ الوضع فى الحروف مقيد بتعلّق اللّحاظ الآلى بمعانيها عند الاستعمال، وفى الأسماء بتعلّق اللّحاظ الاستقلالى بها كذلك،

وضع الإسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حاله لغيره، كما مرّت الإشارة إليه غير مرّه، فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع، يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر، وإن اتّفقا فيما له الوضع، وقد عرفت _ بما لا مزيد عليه _ أنّ نحو إرادته المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته ومقوماته.

الشرح:

واختلافهما بحسب الوضع واختلاف شرط الوضع في كلّ منهما يوجب عدم صحّحه استعمال أحدهما في موضع الآخر، وليس المراد بالتقييد وشرط الوضع ما يرادف معنى الشرط في المعاملات، أعنى الالتزام بشيء في ضمن معاملة، ليقال إنّ اتّباع شروط الوضع والعمل بها غير لازم، كما لو فرضنا أنّ الواضع اشترط دفع درهم على من استعمل هذا اللفظ في هذا المعنى، بل المراد بالشرط هو ما في لسان علماء الأدب من أنّ وضع الحرف لذلك المعنى معلق على لحاظه آلياً وفي الإسم على لحاظه استقلالاً.

أقول: غايه ذلك عدم صحه استعمال الحرف في موضع الإسم حقيقه؛ لكونه بغير الوضع، وأما عدم صحته أصلاً ولو بنحو المجاز، فلا موجب له، مع أنّ استعمال أحدهما موضع الآخر يعدّ غلطاً، وهذا كاشف عن اختلاف المعنى في الحرف والإسم ذاتاً، وأنّ معنى الأوّل غير الآخر، لا أنّهما يختلفان باللّحاظ أو بتقييد الوضع مع اتحاد المعنى، فيبقى الكلام في ذلك الاختلاف.

وعن المحقق الاصفهاني قدس سره أنّ الحرف موضوع للوجود الرابط الذي ذكره بعض الفلاسفه، في مقابل وجود الجوهر والعرض (الذي يعبر عنه بالوجود الرابطي). وحاصل ما ذكره قدس سره في المقام: أنّ الألفاظ الموضوعه للجواهر والأعراض _ وهي الأسماء _ تكون معانيها من قبيل الماهيات، سواء كانت متأصّله (أى منتزعه

ص: ٤٢

.....
الشرح:

من نفس وجوداتها)، أو من الاعتبارات (أى المنتزعه من الشيء باعتبار أمر آخر)، ولا- يكون الوجود الخارجى أو الذهنى مأخوذاً فى معانى الأسماء أصلاً، بل تتّصف معانيها بالوجود والعدم، وفى مقابل هذه الماهيات من الجواهر والأعراض والانتزاعات وجودٌ آخر ضعيف ودقيق فى الغايه زائداً على وجود الجوهر والعرض، يظهر بالبرهان على ما استدّلوا عليه فإنه ربّما يعلم بوجود كلٍّ من الجوهر (كوجود الإنسان) والعرض (كحصول الحركة)، ولكن يشكّ فى قيام الحركة بالإنسان أو بغيره، وهذا دليلٌ واضح على أنّ الحَصّه الخاصّه من الحركة القائمه بالإنسان لها نحو وجود، نعبّر عنه بالوجود الرابط زائداً على أصل الحركة، ووجود الإنسان لقضاء تعلق الشكّ به وتعلق الجزم بالأخيرين وهذا الوجود الرابط لضعفه وخفائه لا يكون له مهية، ليكون وضع اللفظ لها، بل الحروف موضوعه لنفس الوجودات الروابط، وتلاحظ هذه الوجودات فى مقام الوضع، وعند الاستعمال بنحو الإشاره إليها، فتكون معانى الحروف مباينه ذاتا لمعانى الأسماء؛ لأنّ الأسماء توضع للصور الذهنيه المنطبقه على الخارج ويكون الوجود الخارجى كالوجود الذهنى، خارجاً عن الموضوع له والمستعمل فيه فيها، بأن يكون الموضوع له والمستعمل فيه نفس الماهيات بخلاف الحروف، فإنّها موضوعه لما هو رابط خارجاً، لا عنوان الرابط، فإنه معنىً إسمى ويلزم على ذلك أن يكون الوضع فى الحروف عامّاً والموضوع له خاصّاً(1).

أقول: يناقش فيما ذكره قدس سره:

ص: ٤٣

.....
الشرح:

أولاً: بأنه لا سبيل إلى الجزم بأن في الخارج وجوداً آخر غير وجود العرض والجوهر يسمّى بالوجود الرابط ، والدليل عليل ، إذ تعدّد متعلقى اليقين والشك ، لا يلزم أن يكون بتعدّد الوجود ، بل يكفي فيه تعدّد الاعتبار والجهة مع الاتحاد خارجاً ، فإنه ربّما يعلم حصول الطبيعي ويشكّ في أفرادهِ ، ومن الظاهر أنّ الطبيعي عين أفرادهِ خارجاً ولا وجود له غير وجودها ، وعلى ذلك لو علم بوجود الإنسان خارجاً ووجود الحركة يكون الشكّ في إضافه ما تقوم به الحركة من كونه معنونا بعنوان الإنسان أو غيره .

وثانياً: إنّ الوجود الرّابط _ على فرض تسليمه _ لا يكون الموضوع له في الحروف ، فإنّ الحروف تستعمل في موارد لا يكون فيها ذلك الوجود قطعاً ، كما يقال «الوجود للإنسان ممكن» و«لشريك الباري ممتنع» و«لذات الحق (جل وعلا) واجب» مع أنّه لا رابط في شيءٍ منها بالمعنى المتقدم أصلاً .

وثالثاً: يلزم _ على ما ذكر _ أن لا يكون قول المخبر : (لزيد علم ، ولعمرو خوف ، ولبكر شجاعه) كذباً ، فيما إذا لم يكن لهم شيء ممّا ذكر ، فإنه في الفرض لا- يكون للكلام مستعمل فيه بالإضافة إلى الحرف ليقال إنّ مدلوله غير مطابق للواقع كما هو الفرض من عدم الرابط ، المدعى كون اللّام مستعمله فيه ، ويتّضح ذلك أكثر بملاحظة الحروف المستعمله في النفي وفي الجواب والإستفهام والنداء والتعجب ، إلى غير ذلك ، مما لا يعقل فرض الوجود الرابط فيها .

وللمحقق النائيني قدس سره في اختلاف معنى الإسم والحرف كلاماً ، ملخصه : أنّ المعنى في الأوّل إخطاريّ ، وفي الثاني إيجاديّ ، سواء كان معنى الحرف نسبيّاً أو

.....
الشرح:

غير نسبيّ ، فالثاني كحروف النداء والتشبيه والجواب ونحوها ، ممّا يتحقّق باستعمالها فرد من النداء والتشبيه والجواب أو غيرها ، بخلاف الأوّل _ يعنى الحروف النسبيّه _ فإنّه يتحقّق باستعمالها فرد من النسبه والربط بين أجزاء الكلام بحسب معانيها .

وتوضيح ذلك : أنّ الأسماء _ سواء كانت معانيها من الجواهر خارجا أو من الأعراض _ موضوعه لنفس المعانى التى تتّصف بالوجود الخارجيّ أو الذهنيّ تارة ، وبالعدم أُخرى ، وهذه المعانى كلّها مستقلّه ذاتا ، بمعنى أنّه يخطر عند سماع ألفاظها ومعانيها فى الأذهان ولو لم يكن سماعها فى ضمن تركيب كلاميّ ، وهذا بخلاف الحروف ، فإنّه ليس لها معانٍ استقلاليّه وإخطاريه ، بحيث تخطر إلى الذهن عند سماعها منفردّة عن التركيب الكلامي .

ثمّ لا يخفى أنّ العرض لمّا كان لا يرتبط مفهومه ومعناه _ بما هو مفهوم ومعنى _ بمعنى المعروض ومفهومه كذلك ، بل كان العرض خارجا ، مرتبط بمعرضه الخارجى وملابساته من الزمان والمكان والآله والمفعول وغير ذلك من الملابسات ، فدعت الحاجة إلى إيجاد الربط بين معنى اللفظ الدال على العرض ومعنى اللفظ الدال على المعروض ، وكذا سائر الملابسات فى مقام المعانى ليقوم الربط بين المداليل فى الكلام بحيث يعدّ نسبه الربط فيه إلى النسبه الخارجيه مثل الظل إلى ذى الظلّ .

وليس المراد أنّ النسبه الخارجيه محقّقه للنسبه الكلاميه ، نظير فرد الإنسان خارجا ، حيث إنّه يكون تحقّقا لطبيعيّ الإنسان ، بل المراد أنّ قيام الحركه مثلاً بالإنسان كافٍ فى ارتباطها به خارجا ولكن معنى لفظ الحركه غير مرتبط بمعنى الإنسان ، فوضعت الحروف لإيجاد الربط بينها فى مقام التكلّم ، ثمّ إنّه ربّما يكون

ص: ٤٥

.....
الشرح:

هذا الارتباط الكلامي متفقا مع الإضافه الخارجيه ، توافق الظلّ وذيه ، فيكون الكلام صادقا ، وربما لا يوافقها ، فيكون كاذبا ، فالمستعمل فيه في الحروف إيجادي ، لكن لا- كالإيجاد في إنشاء السبع والطلب ، بأن يوجد البيع والطلب خارجا وفي عالم الاعتبار ، بل الإيجاد في الحروف بمعنى تحقيق الربط بين مدلول أجزاء الكلام .

نعم في الحروف غير النسييه يكون الموجود فردا خارجيا من النداء والتشبيه والجواب وغير ذلك(1).

أقول : يرد عليه قدس سره أنّ دعواه بأنّ المعاني الإسميه لا- يمكن لحاظها مرتبطه بنحو ارتباط بعضها ببعض إلا- بالتكلم بالحروف ، لا- يمكن الالتزام بها ، حيث يمكن للإنسان لحاظ شيتين مرتبطتين خارجاً بما هما عليه من الارتباط ، فكما أنّ اللفظ الموضوع لكلّ منهما يحكى عنهما خارجا بصورتها المرآتية ، كذلك الحرف بصورته المتدلّيه في معناهما ، يحكى عمّا هما عليه من الارتباط خارجا ، فيمكن وضع لفظ للصوره المتدلّيه في صورتى الشيتين المرتبطتين خارجا ، ويكون اللفظ بحكايته عن تلك الصوره المتدلّيه (الحاكيه عن الخارج) موجبا لحصول الارتباط بين معنى كلّ من الإسمين .

وبتعبير آخر : يكون الفرق بين معاني الأسماء والحروف أنّ معاني الأسماء إخطاريه ، بمعنى أنّه ينسب منها معانيها إلى الأذهان ولو عند التلقظ بكلّ منها منفردا ، بخلاف الحروف فإنّه لا ينسب منها المعاني إلاّ إذا تلقظ بها في ضمن تركيب كلامي و مع التلقظ بمدخولها وهذا معنى كون معاني الحروف غير إخطاريه .

ص: ٤٦

.....
الشرح:

ومما ذكر ظهر أنه لا مقابله بين إخطاريه معنى اللفظ وبين كونه إيجابيا حتى يكون نفى الأول مستلزما لإثبات الثاني .

ثم إنه قدس سره ذكر أن معانى الحروف تكون آليه ومغفولاً عنها ، بخلاف الأسماء .

فهذا لا يمكن المساعدة عليه أيضاً ، فإنه إن كان المراد بالآليه عدم كون تفهيمها هو المقصود الأصلي للمتكلم ، فمن الظاهر أنه كثيرا ما يكون الغرض الأصلي من التكلم تفهيم الارتباط بين شيئين خارجا ، لعلم السامع بحصول كل منهما وعدم علمه بالارتباط الخاصّ بينهما ، وإن كان المراد أن نظر المتكلم إلى صورها المتدلّية في غيرها نظر مرآتي ، فهذا النظر المرآتي حاصل في معانى الأسماء وغيرها ، حيث إنّ المتكلم عند التكلم ينظر بالمعاني التي هي في حقيقتها صور للأشياء إلى نفس الأشياء في مواطنها .

إذن فالحق في المقام والذي يقتضيه التأمل في معانى الحروف هو أنها موضوعه لإفاده خصوصيته في مدلول مدخولاتها بحسب الوعاء المناسب لتلك المدخولات ، فمثلاً لفظه «في» موضوعه لتدخل على الإسم وتدلّ على أنّ مدخولها متّصفٌ بكونه ظرفا بحسب الخارج .

وليس المراد أنّ لفظه «في» ترادف لفظ «الظرف» ليكون معنى «في» ظرفا بالحمل الأولى أو بالحمل الشائع ، بل المراد أنّ معنى لفظ «ظرف» معنى إسمي وأنّ لفظه «في» وضعت لتكون بعد دخولها على الإسم دالّه على أنّ ذلك المدخول موصوف خارجا بكونه ظرفا لشيء يذكر في الكلام أو ذكر سابقا ، كما أنّ «كاف التشبيه» موضوعه لتكون دالّه على أنّ المعنى بذلك الإسم خارجا مشبه به ، ولفظه «من» وضعت لتكون دالّه على أنّ مدلول ذلك الإسم خارجا معنون بعنوان المبدأ ،

.....
الشرح:

وكلمه «نعم» موضوعه لتدخل على الجملة ولتدلّ على أنّ مضمونها هو الجواب ولفظه «لا» موضوعه لتدخل عليها فتدل على انتفاء مضمون تلك الجملة بحسب الخارج وهكذا وهكذا ، كما هو الحال في الاعراب والهيئات الداخلة على الأسماء والجُمل .

وبتعبيرٍ آخر : كما أنّ حالات الإعراب موضوعه لتدلّ على أنّ معنى مدخولها بحسب الخارج متّصف بكونه مصداقا للفاعل أو المفعول أو غيرهما ، كذلك الحروف موضوعه لتكون بدخولها على الإسم أو غيره دالّ على خصوصيّة مدخولها بحسب الخارج ، فمثلاً- إذا قيل : (الصلاه في المسجد أفضل من الصلاه في غيره) يكون لفظ «في» دالّاً على أنّ المسجد متّصف بكونه ظرفاً فتكون الهيئه الكلاميه دالّه على أنّ الصلاه المفروض كون المسجد ظرفاً لها محكوم به بما ذكر ، وعليه فلفظه «في» لم توضع لتقييد معنى الصلاه وتضييقها بالظرف .

نعم بما أنّها موضوعه للدلاله على كون مدخولها ظرفاً، تكون الصلاه المفروض لها الظرف الخاصّ أخصّ من طبيعيّ الصلاه، وأمّا إذا لم يكن في البين شيء قابل للتضييق لم يحصل ذلك التقييد كما في قولنا (زيد كالأسد) أو (في الدار) إلى غير ذلك.

والحاصل ؛ أنّ الفرق بين الحروف والأسماء في أنّ الأسماء موضوعه للعناوين (ولذا تكون معانيها إخطاريّه بالمعنى المتقدّم) بخلاف الحروف ، فإنّها موضوعه لتدل على اتّصاف مدخولاتها بالعناوين بحسب الوعاء المناسب لتلك المدخولات (ولذا تكون معانيها في مداليل مدخولاتها) .

ومما ذكر يظهر ضعف القول بأنّ الحروف موضوعه لتضييق معاني الأسماء

.....
الشرح:

وتقييدها(1). فإن التقييد والتضييق وإن كان يحصل في المورد القابل له عند استعمال الحروف في معانيها إلا أنه لم يكن بموضوع لها ، بل التضييق والتقييد لازم للمعاني الحرفية في المورد القابل .

لا يقال : ما الفرق بين لفظ «زيد» الحاكي عن مصداقٍ خاصٍّ للإنسان ، وبين لفظه «في» الحاكيه عن مصداق الظرف ، فلو كان مجرد الحاكيه عن مصداق عنوان موجبا لكونه حرفا ، لزم كون معنى لفظ «زيد» أيضاً حرفيا .

فإنه يقال : معنى لفظ «زيد» إخطاري يحكى عن نفس المصداق ولو بعنوان مشير إليه ولا يحكى عن جهة كونه مصداقا لعنوان الإنسان ، بل الحاكي عن هذه الجهة الهيئه التركيبية في قولنا «زيد إنسان» ، وهذا بخلاف لفظه «في» حيث إن معناها لا يكون إخطاريا ، ولفظه «في» لا تحكى عن نفس مصداق عنوان الظرف ، بل الحاكي عن نفس المصداق مدخولها ، وهو لفظ الدار ، فيكون مدلول لفظه «في» اتصاف مدخولها بكونه ظرفا . وبما ذكرناه من معنى الحروف تبين صحه تعريف الحرف بأنه : ما دل على معنى في غيره ، على أن يكون المراد بالغير مدخوله كما ذكرنا ذلك في ناحيه وضع الإعراب .

كما تبين أيضاً أن ما اشتهر من عدم المعنى للإعراب ، غير صحيح على إطلاقه ، فإن الإعراب وإن لم يكن له معنى إخطاري إلا أنه إذا دخل على المعرب دل على خصوصيه في معناه بحسب الوعاء المناسب له ، فما قيل من أن الحروف لو كانت كالأعراب في عدم المعنى ، لزم أن يكون معنى مفردات الكلام مساويا لمعنى

ص : ٤٩

.....
الشرح:

الكلام ، بأن يكون معنى «زيد» «دار» مساوياً لمعنى «زيد فى الدار» غير صحيح ؛ إذ هو يبتنى على أن يكون الإعراب لا معنى له ، وقد عرفت خلافه .

لا- يقال : ما الفرق بين معانى أسماء الأعراض ومعانى الحروف ، فكما أنّ العرض يكون خصوصيه بحسب الخارج لمعروضه ، كذلك معانى الحروف .

فإنّه يقال : إنّ أسماء الأعراض تحكى عن نفس الخصوصيه بنحو الإخطار ، ولو لم تكن فى ضمن تركيب كلامى ، غايه الأمر تكون وجوداتها قائمه بالمعروض ، وكون وجوداتها كذلك بإدراك العقل لا بدلاله اللفظ ، بخلاف الحروف فإنّه ليس لها معانٍ إخطاريه ، بل حيث تدخل على الأسماء تكون دالّه على أنّ مدخولاتها متّصفه بالعناوين الإسميه فى الوعاء المناسب لها ، ويعتبر عن تلك العناوين الإسميه بالأعراض والخصوصيات .

وقد انقده مِمّا تقدّم أنّ معانى الحروف لا تتّصف بالكلّيه والجزئيه ؛ لكونها متدلّيات بمعانى مدخولاتها ، فإن كان مدخول الحروف كلياً أو مما يصدق على الكلّ والأبعض ، كانت معانى الحروف الداخلة عليه كذلك ، فيكون معناها قابلاً للتقييد بتبع تقييد المدخول ، وإن كان مدخولها جزئياً كان معنى الحرف الداخلة عليه قابلاً للتعيين بحسب ما يقبله ذلك الجزئى من التعيين بحسب الحال والزمان .

وبتعبير آخر : الأزمنه التى توجد فيها الدار المزبوره كحالاتها متعدده فيمكن تقييدها ببعضها ، والحرف الداخلة على كلمه الدار يقبل هذا النحو من التقييد ، وإن لم يكن مدخول الحرف قابلاً حتّى لهذا النحو من التقييد ، لم يك معنى الحرف قابلاً للتقييد أصلاً ، كما فى أوّل ساعه من يوم الجمعه من الشهر الفلانى من السنه الفلانيه ، فإذا قيل : (مات زيد فى أوّل ساعه من ذلك اليوم) فلا يكون المعنى الحرفى قابلاً

ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر والإنشاء أيضاً كذلك [١]، فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه، والإنشاء ليستعمل في قصد تحققه وثبوته، وإن اتفقا فيما استعملا فيه، فتأمل.

الشرح:

للتقييد . هذا كله في تقييد معاني الحروف ، وأما تقييد معاني الهيئات فيأتي الكلام فيها في بحث الواجب المطلق والمشروط إن شاء الله تعالى .

الخبر والإنشاء

:

[١] يعني كما أن الفرق بين الإسم والحرف لم يكن إلا في ناحيه الوضع مع كون الموضوع له والمستعمل فيه واحدا فيهما ، فلا يبعد أن يكون الفرق بين الجملة الخبرية والجملة الإنشائية كذلك ، بأن يكون الموضوع له والمستعمل فيه فيهما واحدا ، غايه الأمر الوضع في الجملة الإنشائية مشروط بإرادته المعنى بنحو خاص ، وفي الجملة الخبرية بإرادته بنحو آخر.

توضيح ذلك أن ثبوت النسبه في موطنها وانتفائها فيه على اختلاف أنحاءها لها صور عند النفس ، ولو كانت تلك الصور متدليه في طرفيها ، مثلاً نسبه المحمول إلى الموضوع واقعهما اتحادهما وجوداً بنحو خاص ، أو مفهوماً أيضاً ، ونسبه المبدأ إلى الفاعل عباره عن قيام المبدأ به صدورا أو حلولاً أو غيرهما ، والصور في جميع ذلك هي الموضوع لها في الهيئات وتلك الصور وإن كان لها وجودات في أفق النفس إلا أن الهيئات لم توضع لتلك الوجودات بل وضعت لذواتها، وإذا خاطب المتكلم شخصا بقوله : (أطلب منك ضرب زيد) بنحو الإخبار ، أو (طلبت ضربه منك) ، وقال الآخر لمخاطبه : (اضرب زيدا) إنشاء ، فالكلامان مترادفان في المعنى ، وإنما يختلفان في نحو إرادته ذلك المعنى ، فإنه في الإخبار يقصد المتكلم الحكايه عن ثبوت المضمون

ص : ٥١

الشرح:

فى موطنه ، وفى الإنشاء يقصد أن يثبت ذلك المضمون ويتحقق فى موطنه .

ومما ذكرنا يظهر أنّ فى عبارته قدس سره حيث قال : «فى حكاية ثبوت معناه» و«فى قصد تحققه» تسامحاً ، فإنّ المناسب تبديل لفظه «فى» باللام ؛ لأنّ الحكاية أو التحقق غاية للاستعمال فى الإخبار والإنشاء كما هو المدعى ، لا أنّهما داخلان فى الموضوع له أو المستعمل فيه .

وبتعبير آخر : الفرق بين مثل قول المولى لعبده (أطلب خروجك إلى السفر) بنحو الإخبار ، وبين قوله لعبده الآخر : (أخرج إلى السفر) إنشاءً ، بعد اشتراكهما فى أنّ مدلول كلّ منهما ثبوت طلب الخروج من المولى ، هو أنّ الشرط فى وضع هيئته فعل المضارع كون الداعى للمستعمل من نقل ثبوت الطلب إلى ذهن المخاطب ، حكاية ثبوته ، بينما الشرط فى وضع صيغته إفعال كون الداعى إرادته ثبوت الطلب بذلك الاستعمال .

وقد ظهر مما ذكرنا أنّّه لا فرق عند الماتن قدس سره بين قول القائل : (بعت دارى بكذا) إخباراً ، وبين قوله : (بعت دارى بكذا) إنشاءً ، إذ الهيئته فيهما قد استعملت فى معنى واحد ، وهو ثبوت بيع الدار ، وكذا قوله : (أضرب زيدا) إنشاءً ، و(أطلب منك ضرب زيد) إخباراً ، فإنّهما قد استعملتا فى ثبوت الطلب والبيع ، وإنّما الاختلاف فى أنّ إنشاء البيع بقوله : (بعت دارى) استعمال بغير الوضع وإنشاء الطلب فى (أضرب زيدا) استعمال بالوضع . نعم ربّما لا يكون ثبوت الشئ أو ثبوته لشئ آخر قابلاً للإنشاء ، نحو : زيد أسود اللون ، وهذا لا يوجب أن لا يكون المستعمل فيه ثبوت سواد اللون لزيد ، بل المستعمل فيه ذاك ، فلا يكون قصد الحكاية داخلًا فى الموضوع له والمستعمل فيه .

ص : ٥٢

.....
الشرح:

وذكر المحقق الاصبهاني قدس سره أنّ الأمر في مثل قوله «بعث داري» من الصيغ المشتركة بين الإخبار والإنشاء هو كما ذكره قدس سره من أنّ المستعمل فيه للهيئة نسبة بيع الدار إلى المتكلم ، وهذه النسبة تكون لقصد الحكاية تارة ، ولقصد الإنشاء أخرى . وأمّا في مثل قوله : (اضرب زيدا) وقوله : (أطلب منك ضرب زيد) ممّا لا اشتراك فيه بين الجملة الإنشائية والجملة الخبرية لفظا وهيئة ، فلا يتمّ ذلك ؛ لأنّ الأوّل موضوع للبعث الاعتباري لا بما هو هو ، بحيث يكون البعث ملحوظا بذاته ، بل بما هو نسبة بين المتكلم والمادّه والمخاطب ، ولذا لا تكون لتلك النسبة واقعيه لتطابقها أو لا تطابقها.

وبتعبير آخر : كما أنّهُ إذا حرّك شخص غيره نحو الفعل تحريكاً خارجياً لا يكون ذلك التحريك الخارجي ملحوظاً بذاته ، بل الملحوظ هو الفعل من المحرّك ، كذلك في التحريك والبعث الإنشائي الاعتباري ، يكون الملحوظ بالذات نفس المادّه من المخاطب ، كما في قوله : (اضرب زيدا) ، وأمّا إذا قال : (أبعثك نحو ضرب زيد) أو (أحرّكك نحو ضرب زيد) أو (أطلب منك ضرب زيد) إخباراً ، فليس الملحوظ بالذات ضرب زيد (بأن يكون البعث مفاد الهيئة وملحوظاً لا بذاته) حتّى يقال لا فرق في المعنى بين الهيئة الإنشائية والإخباريّة ؛ لأنّ البعث معنى واحد ، والتفاوت باللحاظ غير المقوم للمستعمل فيه ، بل مضمون الهيئة ومدلولها في موارد الإخبار نسبة نفس البعث إلى المتكلم بنسبه صدوريّه ، وكم فرق بين النسبه البعثيه وبين نسبة البعث (1) ؟

أقول : يرد على المصنّف قدس سره أنّه لو لم يك فرق في ناحيه المستعمل فيه

ص : ٥٣

.....
الشرح:

والموضوع له في قوله : (اضرب زيدا) إنشَاءً ، و(أطلب منك ضرب زيد) إخباراً ؛ لكان استعمال الأوّل في مـورد الثاني صحـيحاً ، غاية الأمـر لا يكون الاستعمال على طبق الوضع فيحتاج إلى القرينه ، كما تقدّم في استعمال الحروف في موضع الإسم .

ويرد على ما ذكره المحقّق الأصفهاني قدس سره أنّ ما ذكره هو بيان للفرق بين الهيئه الداخلة على المادّه المضاف إليها الطلب ، كما في قوله : (إضرب زيدا) وبين الهيئه الداخلة على مادّه الطلب عند إرادته الحكايه عن نفس الطلب ، كقوله : (أطلب منك ضرب زيد) وأنّه يكون الطلب في الأوّل ملحوظاً آلياً ، وفي الثاني ملحوظاً استقلالاً ، وهذا الفرق ممّا لا بدّ منه على مسلكهم ، حيث إنّ استعمال الهيئه في الأوّل في الطلب لا يزيد على استعمال الحروف ، بخلاف قوله : (أطلب منك ضرب زيد) فإنّ دلالتّه على الطلب بمادّته وبمدخول الهيئه ، ومعنى الطلب فيه لا بدّ أن يكون ملحوظاً بذاته ، كالمعنى الإسمي في استعمال سائر الأسماء إلا أنّ هذا ليس فرقاً بين الإنشاء والإخبار ، فإنّه لو قصد من قوله (أطلب منك ضرب زيد) الإنشاء لكان بين مدلوله ومدلول قوله (إضرب زيدا) ذلك الفرق ، بمعنى أنّ المنتسب إلى المتكلّم في الثاني هو الضرب بنسبه طلبيه وبعثيه ، وفي الأوّل المنسوب إليه طلب الضرب بنسبه قياميه ، وليس هذا محل الكلام وإنّما الكلام في المائز بين الإنشاء والإخبار وأنّ ذلك الميز داخل في المستعمل فيه والموضوع له ، أو أنّه أمرٌ خارج عنهما وأنّه شرط للوضع في كلّ من الجمله الإنشائيّه والخبريّه .

ويشهد لما ذكرنا أنّّه لو أراد من قوله (أطلب منك ضرب زيد) الإنشاء تارةً والإخبار أخرى ، لما كان بينهما فرقٌ في كون الطلب المتعلّق بضرب زيد ملحوظاً بذاته ، كما لا يخفى .

.....
الشرح:

وذكر سيدنا الأستاذ قدس سره أنّ الجملة الخبرية لا يمكن وضع هيئتها للنسبة الخارجيه _ أي وضعها لثبوت شيء لشيء خارجا _ فإنه ربما لا تكون في الخارج نسبة كما في (الإنسان موجود) أو (شريك الباري ممتنع) أو (الإنسان ممكن) والالتزام باستعمال الهيئه في مثل هذه الموارد بالعنايه خلاف الوجدان ، مع أنّ هـ لا معنى لدلاله الهيئه على النسبه الخارجيه فإنها لا تفيد الظن بالثبوت الخارجى ، فضلاً عن العلم به ، ولا معنى لدلاله الهيئه على النسبه الخارجيه ، غير كونها كاشفه عنها علماً أو ظناً ، كما لا معنى لوضعها للنسبه الكلاميه بأن توجد النسبه بين أجزاء الكلام _ نظير ما تقدّم في الحروف من أنّها موضوعه لإيجاد الربط بين المعانى الإسميه _ .

نعم الجملة الإسميه يوجب سماعها انتقال الذهن إلى ثبوت المحمول للموضوع بنحو التصوّر ، ولكن ذلك المتصوّر لا يمكن أن يكون مستفاداً من الهيئه ومدلولاً لها ، فإنها من قبيل التصوّر ، ومفاد الهيئه في الجملة الخبريه تصديقي . فالصحيح أنّ الهيئه في الجملة الخبريه موضوعه للدلاله على قصد المتكلم الحكايه عن الثبوت الواقعي ، أي ثبوت شيء لشيء ، ويعبّر عن ذلك بثبوت المحمول للموضوع أو ثبوت شيء في موطنه من ذهن أو خارج.

وبتعبير آخر : تكون الهيئه بحسب وضعها كاشفه عن قصد المتكلم الإعلام بالثبوت الواقعي ، حيث إنّ الوضع في الألفاظ _ كما تقدم _ بمعنى التعهّد والالتزام ، والتعهّد من شخصٍ إنّما يتعلّق بفعل نفسه وعلم الغير بثبوت شيء لشيء ، أو ظنّه به خارج عن اختيار المتكلم ، فلا يتعلّق به التعهّد ، والذي هو فعل اختياري له ، هو قصد الحكايه عن ثبوت شيء لشيء أو نفس ثبوته أو لا ثبوته ، وعلى ذلك فلا يكون الصدق والكذب من أوصاف نفس مدلول الجملة الخبريه ، بل من أوصاف متعلّق

ص: ٥٥

.....
الشرح:

المدلول ، (يعنى الحكايه) . هذا بالإضافة إلى الجملة الإسميه المستعمله فى مقام الإخبار ، وأما إذا كانت فعلية فهيتها أيضاً تدلّ على قصد الحكايه عن تحقّق المبدأ بنحو المضى أو الترقّب (١) .

أما الإنشاء فهو عبارته عن إبراز اعتباره فيما يكون ثبوت الشيء بذلك الاعتبار ، والاعتبار وإن كان أمراً نفسانياً إلا أنه غير قصد الحكايه .

وما اشتهر من أنّ الإنشاء عبارته عن إيجاد المعنى خارجاً باستعمال اللفظ ، لا يمكن مساعدته عليه ؛ وذلك لأنه إن أُريد من المعنى فى إنشاء البيع مثلاً- الملكيه التى يعتبرها المتكلم ، فلا- يكون إيجادها باللفظ ، بل وجودها بالاعتبار القائم بالنفس ولا يحتاج إلى اللفظ ، بل اللفظ مبرز لذلك الاعتبار ، وإن أُريد الملكيه العقلانيه أو الشرعيه _ يعنى إمضاء العقلاء أو الشارع لتلك الملكيه _ فمن الظاهر أنّ إمضاء العقلاء أو الشارع لا- يكون من فعل المستعمل لوجوده باللفظ أو بغيره ، بل هو فعل العقلاء والشارع ، فيكون حكماً مترتباً على الإنشاء أو المنشأ لا موجوداً بفعل المستعمل للجملة الإنشائية (٢) .

أقول : أولاً: إنه قد اعترف (نور الله مضجعه الشريف وجزاه عن العلم وأهله خيراً) بأنّ سماع الجملة الخبرية الإسميه يوجب انتقال الذهن إلى ثبوت المحمول للموضوع ، وكذا ثبوت الشيء لشيء أو وقوعه منه ، فيما كانت الجملة خبرية فعلية ، مثل ضربت أو قمت ، وحينئذٍ نقول : ما الموجب لهذا الانسباق ؟ هل هو إلا الوضع ، فلو كانت الهيئه موضوعه لقصد الحكايه عن النسبه الخارجيه لكان الذهن ينتقل إلى

ص : ٥٦

١- (١) محاضرات فى أصول الفقه : ١ / ٨٥ .

٢- (٢) محاضرات فى أصول الفقه : ١ / ٨٨ .

.....
الشرح:

قصد الحكايه عنها ، لا إلى نفس صوره الثبوت الخارجى أو لا ثبوته ، مع أن هـ لا يحرز قصد الحكايه إلا إذا أحرز أن المتكلم شاعر يريد بكلامه تفهيم المعنى ، فليست الهيئه موضوعه لقصد الحكايه كما أنها ليست موضوعه للثبوت الخارجى _ أى نفس النسبه الخارجيه _ ليلزم أن لا يكون فى مورد كذب المتكلم استعمال أصلاً . بل الموضوع له والمستعمل فيه للهيئه هى صوره النسبه الخارجيه .

ولكن هذه الصوره ليس لها استقلال بل متدليه فى أطرافها وخصوصيه لها على نسق ما ذكرنا فى معانى الحروف ، وقد أغمض فى وضع الهيئات عن كون تلك الصوره فى أفق النفس ، كما هو الحال فى وضع الأسماء وغيرها ، ومعنى دلالة الهيئه على تلك النسبه انتقال تلك الصوره إلى ذهن سامع الهيئه فى ضمن سماع أسامى الأطراف والمواد ، فإن كان غرض المتكلم من إحضار تلك الصوره (التي تلاحظ مرآه للخارج) إرادته تفهيم فعليّه ذى الصوره مع قطع النظر عن الاستعمال المزبور كان ذلك إخباراً وإن كان غرضه حصول ذى الصوره بذلك الاستعمال والاحضار كان إنشاءً .

وثانياً: إن ما ذكره قدس سره من أن الجملة الخبريه مفادها التصديق ، وتلك الصوره من قبيل التصور لا التصديق .

ففيه : أن الاعتقاد بثبوت شىء لشىء خارجاً تصديق بالإصطلاح المنطقى ، وغير داخل فى مدلول الجملة الخبريه بوجه ، والتصديق فى مدلول الجملة الخبريه هو التصديق باصطلاح علماء الأدب ، وهو الدلاله على النسبه التى يصح سكوت المتكلم عليها ، وهذا حاصل فى استعمال الجملة الخبريه لا محاله فهو تصديق بالإصطلاح الأدبى ، وإن كان تصوراً بالإصطلاح المنطقى .

ص: ٥٧

.....
الشرح:

وثالثاً: إنَّ ما ذكره قدس سره من أنَّ الأمور الإنشائية يكون حصولها بالاعتبار القائم بالنفس ولا يحتاج إلى اللفظ ، بل اللفظ مبرز لذلك الإعتبار ، لا- يمكن المساعدة عليه ، فإنَّ الإنشائيات وإن كان اعتبارها بالنفس ، إلاَّ أنَّها أمور إبرازيَّة أيضاً ، فما لم يكن في البين إبراز لا يحصل ذلك الأمر الإعتباري حتَّى في اعتبار المعتر ، فلو اعتبر الدائن براءة ذمَّه المديون ، ولكن لم يبرز أصلاً ، لم يكن إبراءً بوجه ، حتَّى بنظره قدس سره ، فلو سأله عن إبرائه ذمَّه زيد _ مثلاً _ فلا- يصحَّ له أن يقول إخباراً (إنَّه برىء الذمَّه) ويصحَّ أن يقول : (إنَّه برىء الذمَّه) إنشاءً ، فإبراء الذمَّه لم يحصل حتَّى بنظر المعترِّ قبل الإبراز ، فكيف يعتبره موجوداً قبل الإبراز ؟

وقد ظهر ممَّا ذكرنا أنَّ قول المخبر (بعت دارى بكذا) فى مقام الإخبار ، وقول منشىء البيع فى مقام إنشائه (بعت دارى بكذا) لا يختلفان فى المستعمل فيه ، بل المستعمل فيه فى كلا- المقامين هو صورته وقوع البيع خارجاً ، ولكنَّ الغرض من إلقاء تلك الصورة إلى ذهن المخاطب يختلف ، ففى مقام الإخبار يكون غرضه أن يفهم السامع الوقوع الخارجى ، مع قطع النَّظر عن هذا الإستعمال ، سواء كان السامع بعد إلتفاته إلى وقوعه بصورته جازماً به أو ظاناً أو شاكاً أو حتَّى جازماً بالعدم ؛ ولذا يصحَّ أن ينسب إلى المتكلِّم أنَّك ذكرت لنا وقوع البيع ، كما يصحَّ للمتكلِّم أن يقول :

ذكرت لكم وقوع البيع ، وفى مقام الإنشاء يكون غرضه من إحضار صورته وقوع البيع هو أن يتحقَّق ذو الصورة خارجاً بذلك الإحضار بالتكلِّم أو بغيره ، فلو باع الوكيل متاعاً وحين إنشاء الوكيل البيع قال المالك لشخصٍ آخر : (بعت مالى) إخباراً ببيع وكيله ، لم يكن قول المالك إنشاءً ، بل هو إخبار ، يخالف قول وكيله لمشتري المتاع : (بعت) فإنَّه إنشاء .

ص: ٥٨

.....
الشرح:

وبالجملة الإنشاء هو إحضار صورته وقوع الشيء بالتكلم أو بغيره ، لغرض تحقّق ذى الصورة خارجا بالاعتبار ، سواء كان إحضار تلك الصورة بنحو المعنى الحرفى أو بنحو المعنى الإسمى ، فقولته للمخاطب : (إضرب زيدا) وقوله : (أطلب منك ضرب زيد) إنشاء كلاهما إحضار لصورته البعث المتعلّق بضرب المخاطب إلّا أنّّه فى الأوّل بنحو المعنى الحرفى ، وفى الثانى بنحو المعنى الإسمى ، وبكل منهما يحصل البعث خارجا ولو بالاعتبار .

نعم مقتضى ما تقدّم هو أنّ الإنشائية والإخباريه إنّما تنشئان من الغرض من نقل صورته وقوع الشيء خارجا إلى ذهن السامع ، لا أنّ الهيئه فى الجملات لا دلالة لها على تعيين الغرض من الإحضار بالوضع ، فإنّ هذا أمر لا يمكن إنكاره ، فهيهه (إضرب) وإن كانت توجب انتقال صورته بعث المخاطب نحو الضرب ولو بنحو المعنى الحرفى ، إلّا أنّها تدلّ أيضا على تعيين الغرض وهو إيجاد الطلب خارجا .

كما أنّ الجملة الخبريه بهيئتها تدلّ على أنّ الغرض من الإحضار حكايه حصول ذى الصورة ، ولذا تكون إرادته الإنشاء من الجملة الخبريه محتاجه إلى القرينه ولكن لا يصحّ إرادته الإخبار من الهيئه الموضوعه للإنشاء فلا يصحّ قوله للمخاطب (بع المال) إخبارا بالبيع ؛ لأنّ الكلام الدالّ على طلب البيع من المخاطب لا يناسب إخباره به ، فإنّ الطلب منه يستلزم عدم حصول البيع فعلا ، والإخبار والحكايه يتوقّف على الفراغ عن حصوله ، فالإخبار بوقوع شيء بالجملة الإنشائية يشبه طلب الحاصل الركيك ، بخلاف استعمال الجملة الإخباريه لغرض إنشاء طلبه ، فإنّ التعبير عن طلب شيء بوقوعه ولو مستقبلا يناسب شدّه الطلب والشوق والثوق بالفاعل ، وهذه مناسبه توجب حسن استعمال الجملة الخبريه فى مقام الإنشاء .

ص : ٥٩

ثم إنه قد انقده مما حققناه، أنه يمكن أن يقال: إنَّ المستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة [١] والضمائر أيضاً عام، وأنَّ تشخيصه إنما نشأ من قبل طور استعمالها، حيث إنَّ أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها، وكذا بعض الضمائر، وبعضها ليخاطب به المعنى، والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخيص كما لا يخفى، فدعوى أنَّ المستعمل فيه في مثل (هذا) أو (هو) أو (إياك) إنما هو الشرح:

الوضع في أسماء الإشارة

:

[١] ظاهر كلامه قدس سره أنَّ الموضوع له والمستعمل فيه في أسماء الإشارة والضمائر وسائر الأسماء المبهمه كالموصلات ، هو معنى عام كالمفرد المذكر ، بأن يكون لفظ (هذا) مرادفاً للفظ المفرد الموصوف بالتذكير ، غاية الأمر الإختلاف بينهما بالوضع حيث أنَّ لفظ (هذا) موضوع لذلك المعنى العام على أن يشار إليه عند استعماله فيه بالإشارة الخارجيه ، كما أنَّ الضمير الغائب كلفظ (هو) موضوع له بشرط أن يشار إليه بالإشارة المعنويّه ، ولم يؤخذ في ناحيه الموضوع له والمستعمل فيه قيد ، وإنما أُخذ في ناحيه نفس الوضع ، كما تقدم في معانى الحروف ، وعلى ذلك فضمير المخاطب مثلاً يكون لنفس ذلك المعنى العام يعنى الفرد الموصوف بالتذكير ، ويكون وضعه له مشروطاً بالتخاطب معه عند استعماله في ذلك المعنى .

وبالجملة دعوى أنَّ الموضوع له والمستعمل فيه في الأسماء المزبوره كالوضع فيها عام وإنّما الخصوصيه والتشخيص ناشئه من الإشارة والتخاطب ، حيث أنَّ الإشارة لا تكون إلاّ إلى الشخص ، والخطاب لا يكون إلاّ مع الشخص ، غير بعيد .

أقول : لا ينبغي التأمل في أنَّ لفظ (هذا) لا يكون مرادفاً للمفرد المذكر المشار إليه أو معنى لفظ المفرد المذكر عند الإشارة إليه ، نعم لو قيل : إنَّ (هذا) إسم لما يصحّ إطلاق عنوان المفرد المذكر عليه عند الإشارة إليه ، صحّ ، سواء كان ما يطلق

المفرد المذكّر، وتشخصه إنّما جاء من قبل الإشاره، أو التّخاطب بهذه الألفاظ إليه، فإنّ الإشاره أو التّخاطب لا يكاد يكون إلّا إلى الشّخص أو معه، غير مجازفه.

فتلخص ممّا حققناه: أنّ التشخص النّاشئ من قبل الاستعمالات، لا يوجب تشخص المستعمل فيه، سواء كان تشخصاً خارجياً — كما في مثل أسماء الإشاره — أو ذهنياً — كما في أسماء الأجناس والحروف ونحوهما — من غير فرق في ذلك أصلاً بين الحروف وأسماء الأجناس، ولعمري هذا واضح. ولذا ليس في كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصاً في الحرف عين ولا أثر، وإنّما ذهب إليه بعض من تأخّر، ولعلّه لتوهم كون قصده بما هو في غيره، من خصوصيات الموضوع له، أو المستعمل فيه، والغفله من أنّ قصد المعنى من لفظه على أنحائه،

الشرح:

عليه من قبيل الموجود الخارجى أو الموجود الذهنى أو معنى من المعانى المفردة أو التركيبية .

ولا يعتبر فى استعمال (هذا) كون الإشاره خارجيه ، بل ربّما تكون الإشاره معنويه ، كما فى قولك : (الإنسان مدرك للكلّيات) ، وبهذا يمتاز عن سائر الحيوانات حيث إنّ الإشاره بهذا فى المثال معنويّه ، وكما فى قولك : (الإنسان كلى يصدق على كثيرين ، وهذه الكلّيه ليس موضعها الإنسان الخارجى).

نعم ضمير الغائب ك«هو» تكون الإشاره فيه معنويه إلى السابق ذكرا أو ذهنيا ، بخلاف ضمير الخطاب ، فإنّه للإشاره إلى المخاطب الحاضر حقيقةً أو ما يكون بمنزله الحاضر ، وبما أنّ خصوصيّة الإشاره مستفاده من اللفظ ، فكيف لا تكون داخله فى معناه ولو بنحو التقييد ؟ ثمّ إنّ الإشاره فى استعمال (هذا) فى الخارجيات بمثل الإصبع ونحوه إنّما هو لتعيين المشار إليه لا لخصوصيه الإشاره، كما يظهر للمتدبر.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ الوضع فى تلك الأسماء عامّ ، والموضوع له خاصّ ،

لا يكاد يكون من شؤونه وأطواره، وإلا فليكن قصده بما هو هو وفي نفسه كذلك، فتأمل في المقام فإنه دقيق، وقد زلّ فيه أقدام غير واحد من أهل التحقيق والتدقيق.

الشرح:

ولا- نغنى بالخاصّ، الجزئى الخارجى، بل ما ينطبق عليه عنوان الفرد المذكور ولو كان فى نفسه معنى من المعانى وطبيعته من الطبائع، كما لا يخفى.

ص: ٦٢

صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له، هل هو بالوضع [١]، أو بالطبع؟ وجهان، بل قولان، أظهرهما أنه بالطبع بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه، وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه، ولا معنى لصحته إلا حسنه، والظاهر أنّ صحة استعمال اللفظ في نوعه أو مثله من قبيله، كما يأتي الإشارة إلى تفصيله.

الشرح:

الاستعمال المجازي

:

[١] المراد بصحة الاستعمال حسنه عند أهل المحاوره ، بأن لا يستهجن عندهم استعمال اللفظ في المعنى المزبور ، وهل الصحة محتاجه إلى الوضع بمعنى ترخيص الواضع في خصوص ذلك الإستعمال (ويسمى بالوضع الشخصي) أو ترخيصه في نوع ذلك الاستعمال بأن يرخص الاستعمال فيما كانت بين الموضوع له والمستعمل فيه إحدى العلاقات المعروفة، أو لا تحتاج إلى شيء من ذلك، بل كل استعمال لا يكون مستهجنًا عند أهل اللسان وكان استعمالاً للفظ فيما يناسب معناه عندهم فهو صحيح، حتى مع منع الواضع عنه فضلاً عن عدم ترخيصه، وكل ما يكون مستهجنًا عندهم ولا تقبله الطباع فهو غير صحيح حتى لو رخص الواضع فيه .

قال سيدنا الأستاذ قدس سره : إنّ البحث في أنّ المجاز محتاج إلى وضع شخصي أو نوعي ، يتوقف على أمرين :

أحدهما: ثبوت الاستعمالات المجازية ، بأن يستعمل اللفظ الموضوع لمعنى في غير ذلك المعنى ، وأما بناءً على ما ذهب إليه السكاكي في باب الاستعارة من أنّ اللفظ يستعمل دائماً في معناه الموضوع له ويكون تطبيقه على غير مصداقه ،

.....
الشرح:

بدعوى أنه فرده ، فلا يبقى مجال لهذا البحث ، والصحيح ما ذهب إليه السكاكي والوجه فيه أن هـ يفهم الفرق بين قول القائل : (زيد أسد ، أو أن هـ قمر) وبين قوله : (زيد شجاع ، أو أن هـ حسن الوجه) حيث يفهم المبالغة من الأوّل دون الثاني ، ولو كان لفظ (أسد) أو (قمر) مستعملاً في معنى الشجاع أو حسن الوجه لما كان بينهما فرق .

ثانيهما: الالتزام بأنّ الوضع غير التعهّد والالتزام بإرادة المعنى الفلاني عند ذكر هذا اللفظ ، وإلاّ فبناءً على مسلك التعهّد يكون كل مستعمل متعهّداً بإرادة ذلك المعنى منه عند ذكره بلا قرينه وإرادته مناسبة عند ذكره مع القرينه سواء كان تعيين ذلك المعنى المناسب أيضاً بالقرينه كما في الوضع النوعي ، أو بما عيّنه أولاً ، كما في الوضع الشخصي (1) .

أقول : ما ذهب إليه السكاكي من الالتزام بالعناية والمجاز في الإسناد والتطبيق ، لا يعمّ جميع الاستعمالات المجازيّة ليقال إنّ أمر التطبيق خارج عن شأن الواضع ، بل ذكر ذلك في الاستعاره وهي ما يكون بعلاقه المشابهه في أظهر الأوصاف والخواصّ ، وأمّا في موارد سائر العلاقات فلا ينبغي إنكار استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له ، كما في قوله : (من قتل قتيلاً) وقوله : (رأس القوم) وإرادته رئيسهم ، و(عين القوم) وإرادته حارسهم ، و(أعتق رقبه) وإرادته العبد والمملوك ، إلى غير ذلك من الموارد التي لا ينتقل ذهن السامع فيها إلى المعاني الأوليه للألفاظ ، وإنّما ينتقل إلى المعاني التي يستعمل فيها اللفظ (ولو بالقرينه) ، حتّى مع جهله بالمعاني الحقيقيه ، وهذا بخلاف (زيد أسد) أو (أنّ وجهه قمر) .

ص: ٦٤

لا شبهه في صحه إطلاق اللفظ، و إرادته نوعه به، كما إذا قيل: ضرب _ مثلاً _ فعل ماض [١]، أو صنفه كما إذا قيل: (زيد) في (ضرب زيد) فاعل، إذا لم يقصد به شخص القول أو مثله كـ (ضرب) في المثال فيما إذا قصد.

الشرح:

وأما عدم جريان النزاع على مسلك التعهّد فلا يتم أيضاً، وعلى تقديره أيضاً يكون للبحث مجال؛ وذلك لأنّ الوضع ينسب إلى المتعهّد الأوّل؛ ولذا يقال في جواب من سأل: من سمّى الولد بهذا الإسم؟ سمّاه أبوه، ولو لم يكن الوضع مستندا إلى السابق في التعهّد لم يكن للسؤال والجواب مجال، وعلى ذلك يقع الكلام في أنّ استعمال اللفظ المزبور في معنى آخر يحتاج إلى رخصه الشخص المزبور شخصاً أو نوعاً، أو أنّ كلّ ما تقبله الطباع من الاستعمال يصحّ ولو مع منع ذلك الشخص.

استعمال اللفظ في اللفظ

:

[١] التزموا بصحّ استعمال اللفظ في اللفظ، بأن يكون اللفظ دالاً على إرادته اللفظ الآخر، فيكون اللفظ الآخر مدلولاً وصحّوه في استعمال اللفظ في نوعه واستعماله في صنفه واستعماله في مثله.

فالأوّل كما إذا قيل: (ضرب فعل ماضٍ) إذ من الظاهر أنّ الملفوظ ليس بالفعل الماضي بل هو مبتدأ في الكلام، والذي هو فعل ماضٍ ما يقال عند الإخبار بوقوع الضرب بنحو التحقّق، وإذا أراد المتكلّم بقوله (ضرب) طبيعيّ لفظ ضرب (الذي يقال عند الإخبار بوقوع الضرب بنسبه تحقيقيه) يكون ذلك الطبيعي من قبيل المعنى لما تلفظ به، فيكون الملفوظ دالاً وذلك الطبيعي مدلولاً.

والثاني فيما إذا قال: (زيد في ضرب زيد، فاعل) ولم يرد شخص ما ذكره من

وقد أشرنا إلى أنّ صحه الإطلاق كذلك وحسنه، إنّما كان بالطبع لا بالطبع، وإلاّ كانت المهملات موضوعه لذلك، لصحه الإطلاق كذلك فيها، والالتزام بوضعها كذلك كما ترى.

وأمّا إطلاقه وإرادته شخصه، كما إذا قيل: (زيد لفظ) وأريد منه شخص نفسه، ففي صحته بدون تأويل نظر، لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول، أو تركيب القضية من جزئين كما فى الفصول.

الشرح:

(ضرب زيد) بل كان مراده: أنّ كلما ذكر زيد بعد (ضرب) فى مقام الإخبار فهو فاعل، وعليه فإنّ لفظ زيد الذى ذكره أولاً دالّ وزيد الثانى مدلول، وهو من قبيل إرادته الصنف لا- النوع إذ لا- يشمل كل أفراد لفظ زيد حتّى الواقعه غير فاعل، مثل (زيد ضرب)، بل خصوص أفراده الواقعه فاعلاً فى مقام الإخبار من أى متكلّم، فالمراد الصنف من لفظ زيد لا النوع.

والثالث نفس المثال، فيما إذا أراد من لفظ زيد الذى ذكره أولاً، لفظ زيد فيما تكلم به من شخص القول وهو من قبيل استعمال لفظ زيد فى مثله.

ومما ذكرنا يظهر أنّ قول المصنف قدس سره: «كضرب فى المثال فيما إذا قصد» من سهو القلم، ولا بدّ من تبديله إلى قوله ك(زيد فى المثال فيما إذا قصد شخص القول).

ثمّ أراد قدس سره بقوله: «وقد أشرنا إلى أنّ صحه الإطلاق... إلخ» ما تقدم منه فى الأمر الثالث من أنّ صحه استعمال اللفظ فى غير ما وضع له بالطبع، وزاد عليه بالاستشهاد له بوقوع هذا النحو من الاستعمال فى الألفاظ المهملة، كما إذا قيل (ويز) مهمل. ودعوى أنّ الألفاظ المهملة إنّما يطلق عليها المهملة لعدم وضعها لمعنى على حدّ سائر الألفاظ، ولا ينافى ذلك كونها موضوعه للاستعمال فى نوعها أو صنفها أو

بيان ذلك: أنه إن اعتبر دلالة على نفسه _ حينئذٍ _ لزم الاتحاد، وإلا لزم تركيبها من جزئين، لأن القضية اللفظية _ على هذا _ إنما تكون حاكية عن المحمول والنسبه، لا الموضوع، فتكون القضية المحكية بها مركبه من جزئين، مع امتناع التركيب إلا من الثلاثه، ضروره استحاله ثبوت النسبه بدون المنتسبين.

الشرح:

شخصها ، واضحه البطلان .

واختلفوا فيما إذا ذكر لفظ وأريد منه شخصه ، كما إذا قيل : (زيدٌ لفظ) وأريد منه شخص الملفوظ لا نوعه وصنفه ومثله ، فإن كون ذلك من قبيل استعمال اللفظ في المعنى محل إشكال ؛ لأن شخص الملفوظ إن كان دالاً ومدلولاً لزم اتحاد الدال والمدلول ، وإن كان دالاً فقط ، لزم تركيب القضية المحكية من جزئين المحمول والنسبه ، مع أن تلك القضية لابد من تركيبها من ثلاثه أجزاء : الموضوع ، والمحمول ، والنسبه ، فإنه لا يمكن تحقق النسبه بدون المنتسبين .

وأجاب الماتن قدس سره عن الإشكال بوجهين :

الأول: أن هـ يكفي في تعدد الدال والمدلول ، تعددهما بالاعتبار ، ولا يلزم التعدد الخارجى ، فاللفظ بما أن هـ صادر عن لفظه دالاً وباعتبار أنه بنفسه وبشخصه مراد ، يكون مدلولاً .

والثانى: أن القضية المعقوله وإن امتنع تركيبها إلا من ثلاثه أجزاء ، إلا أن القضية الملفوظه لا يمتنع تركيبها من جزئين ، وبيان ذلك أنه إذا أمكن للمتكلم إحضار الموضوع فى القضية المعقوله فى ذهن السامع بلا توسط استعمال اللفظ ، كانت الأجزاء فى القضية المعقوله تامه بلا حاجه إلى الإتيان بالحاكى عنه ، وفيما إذا تلفظ بلفظ وأريد شخصه فى ثبوت المحمول له تتم القضية المعقوله ، ولا يكون فى ناحيه الموضوع استعمال للفظ فى المعنى أصلاً .

ص: ٦٧

قلت: يمكن أن يقال: إنه يكفي تعدد الدال والمدلول اعتباراً، وإن اتحدا ذاتاً، فمن حيث إنه لفظ صادر عن لفظه كان دالاً، ومن حيث إن نفسه وشخصه مراده كان مدلولاً، مع أن حديث تركب القضية من جزئين _ لولا اعتبار الدلالة في البين _ إنما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، وإلا _ كان أجزاءها الثلاثة تامه، وكان المحمول فيها منتسباً إلى شخص اللفظ ونفسه، غايه الأمر أنه نفس الموضوع، لا الحاكي عنه، فافهم، فإنه لا يخلو عن دقه.

الشرح:

أقول: أمّا الجواب الأوّل فهو لا يفيد شيئاً؛ لأنّ الكلام في المقام في الدلالة اللفظية واستعمال اللفظ، بأن يكون خطور اللفظ إلى ذهن السامع أولاً، وخطور معناه بتبعه ثانياً، ولو بركة القرينه، وهذه الدلالة تحتاج إلى تعدّد اللفظ والمعنى حقيقه، وأمّا دلاله صدور اللفظ من لفظه على إرادته الالفاظ ذلك اللفظ، فهي دلاله عقليه، فإنّ اللفظ في كل موردٍ صدر من متكلّمٍ عاقل، يكون كاشفاً عقلاً عن تعلق إرادته الالفاظ ولحاظه به، ولا يختصّ ذلك بالتلفّظ بل يجري في كلّ فعلٍ صادر عن فاعلٍ مختار، فيكون صدوره كاشفاً عن تعلق قصد فاعله به ولحاظه إياه، وأين هذا من الدلالة اللفظية وإحضار المعنى إلى ذهن السامع بتبع إحضار اللفظ؟

ومما ذكرنا يظهر أنّه لا يمكن المساعدة على ما ذكر المحقّق الاصفهاني قدس سره في المقام في توجيه كفايه التعدّد الاعتباري بين الدال والمدلول، من أنّ التضاييف بين الشئيين لا يقتضى التقابل بينهما مطلقاً بأن يكون لكلّ من المتضائفين وجود مستقل، بل التقابل ينحصر بالموارد التي يكون بين الشئيين تعاندٍ وتنافٍ في الاتّحاد، كما في العليّه والمعلوليّه والأبوّه والبنوّه، لا في مثل العالميه والمعلوميه والمحبّيّه والمحبوبيّه، فإنّ النفس من كلّ إنسان عالمه ومعلومه لها، ومحبّه لها ومحبوبه لها، والدلاله _ أي كون الشئ دالاً ومدلولاً _ من هذا القبيل؛ ولذا ورد في

ص: ٦٨

وعلى هذا، ليس من باب استعمال اللفظ بشيء، بل يمكن أن يقال: إنه ليس أيضاً من هذا الباب، ما إذا أطلق اللفظ وأريد به نوعه أو صنفه [١]، فإنه فرده ومصدقه حقيقه، لا لفظه وذاك معناه، كي يكون مستعملاً فيه استعمال اللفظ فى المعنى، الشرح:

دعاء أبى حمزه الثمالى: «وَأَنْتَ دَلَّلْتَنى عَلَیْكَ» (١).

ووجه الظهور أنّ الكلام فى المقام فى الدلالة اللفظية واستعمال لفظ فى معنى، والمراد بها ما تقدّم، من انتقال ذلك المعنى إلى ذهن السامع بنقل اللفظ إليه، وهذه تكون من قبيل العلية والمعلولية فى الانتقال، فلا يعقل اتحاد الدال والمدلول خارجاً، وأمّا الدلالة فى دعاء أبى حمزه الثمالى «وَأَنْتَ دَلَّلْتَنى عَلَیْكَ» فهى كون شىء منشأً للعلم به.

ومن الظاهر أنّ الله سبحانه نفسه منشأً لعرفان الخلائق إياه، فإنه الذى هو خالق الأشياء ومكوّن الأجرام الفلكية والكونية ومركب الإنسان وغيره من سائر الحيوانات، فىكون كلّ ذلك معرّفًا لقدرته وعظمته وجبروته وحكمته، فإنّ البناء بعظمته يكشف عن مهاره بانيه وبالتالى تظهر مهاره البانى بمهارته نفسه.

وأما ما ذكره فى الجواب ثانياً من إحضار الموضوع وإلقائه إلى ذهن السامع بلا توسط استعمال اللفظ، فهو أمرٌ صحيح؛ لأنّ الاستعمال إنّما يحتاج إليه فيما إذا لم يمكن إلقاء المعنى ونقله إلى ذهن السامع بلا-توسط، وأمّا إذا كان مقصود المتكلم ومراده نفس اللفظ والحكم عليه، فلا موجب للاستعمال بل لا مصحح له، وعليه فلا يكون من باب استعمال اللفظ فى المعنى، كما تقدّم.

[١] ثمّ إنه قدس سره قد أجرى ما ذكره فى ذكر اللفظ وإرادته شخصه _ من عدم كون

ص: ٦٩

فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى إلى المخاطب خارجاً، قد أحضر في ذهنه بلا وساطة حاكٍ، وقد حكم عليه ابتداءً، بدون واسطه أصلاً، لا لفظه، كما لا يخفى، فلا يكون في اللفظ قد استعمل في معنى، بل فرد قد حكم في القضييه عليه بما هو مصداق لكلي اللفظ، لا بما هو خصوص جزئيه.

الشرح:

إرادته الشخص من قبيل استعمال اللفظ، بل من إلقاء الموضوع بلا توسط الاستعمال _ على ما إذا ذكر اللفظ وأريد به نوعه أو صنفه، وذكر أنه يمكن في موارد إرادته النوع أو الصنف أن يحكم على اللفظ _ أي الملفوظ _ بما هو فردٌ ومصداقٌ من الطبيعي، فيقال: زيد ثلاثي، أو بما هو فرد من صنف نوعه بأن يقال: زيد المذكور في أول الكلام مرفوعاً مبتدأً، إلى غير ذلك.

ولكن قد التزم باستعمال اللفظ في اللفظ في موارد إرادته المثل كما أنه التزم في آخر كلامه بأنه يمكن في موارد إرادته النوع أو الصنف كونه بنحو إلقاء الموضوع كما تقدم، ويمكن كونه من قبيل استعمال اللفظ في المعنى، كما إذا جعل اللفظ مرآه وحاكياً عن نوعه أو صنفه، فإنه كمورد إرادته المثل، يكون مستعملاً في المعنى وحاكياً عنه.

ثم ذكر قدس سره أنّ الاستعمالات المتعارفه في موارد إرادته النوع ليست من قبيل إلقاء الموضوع حيث أنّ الحكم المذكور في الكلام ربّما لا يعم نفس الملفوظ كما في قولنا: (ضرب فعل ماضٍ) حيث إنّ ما تلفّظ به ليس بفعل ماضٍ، بل هو مبتدأ في الكلام. ومن الظاهر أنّ ما ذكره في النوع من عدم عموم الحكم يجرى في إرادته الصنف أيضاً، فهذه الموارد تكون من قبيل استعمال اللفظ في اللفظ ولكن الاستعمال فيها ليس بحقيقه؛ لعدم الوضع، كما أنّ هـ ليس بمجاز؛ لعدم لحاظ العلقه بين المعنى الحقيقي والمستعمل فيه، لجريان الاستعمال في المهملات أيضاً، وهذا

ص: ٧٠

نعم فيما إذا أريد به فرد آخر مثله، كان من قبيل استعمال اللفظ فى المعنى، اللهم إلا أن يقال: إن لفظ (ضرب) وإن كان فرداً له، إلا أنه إذا قصد به حكايته، وجعل عنواناً له ومرآته، كان لفظه المستعمل فيه، وكان _ حينئذٍ _ كما إذا قصد به فرد مثله.

وبالجملة: فإذا أطلق وأريد به نوعه، كما إذا أريد به فرد مثله، كان من باب الشرح:

هو المراد من قوله قدس سره فيما يأتى فى بحث الحقيقة الشرعية: «وقد عرفت سابقاً أنه فى الاستعمالات الشائعة فى المحاورات ما ليس بحقيقه ولا مجاز»(١).

لا- يقال: ما الفرق بين إرادته المثل وقد التزم قدس سره فيه بالاستعمال وبين إرادته الصنف فالترزم فيه بإمكان الوجهين من الاستعمال وإلقاء الموضوع بنفسه .

فإنه يقال: كأنه قدس سره نظر إلى أن مقتضى كون شىء مثلاً للآخر هو الاثنيته فيهما، ولذا يلزم اجتماع المثليين، بخلاف موارد إرادته الصنف، فإنه يمكن وجود فرد من الصنف والحكم عليه بما هو فرد، كما إذا قيل: زيد فى أول الكلام مبتدأ، ولذا يكون الحكم المذكور شاملاً لنفس ذلك اللفظ .

أقول: الصحيح عدم الفرق بين موارد إرادته الشخص وبين موارد إرادته المثل والصنف والنوع، فإن شيئاً منها ليس من قبيل استعمال اللفظ فى اللفظ؛ وذلك لأنّه كما يكون المعنى كلياً ويرد عليه التقييد بحيث لا ينطبق معه إلا على واحد، كذلك نفس اللفظ وإذا أريد طبيعى الملفوظ يعنى زيد مع هيئته وقيد بكونه بعد شخص (ضرب) ينطبق على الواقع بعده ولا يعم غيره، فيكون الحكم فى القضية على فرد خاص لا بصورته الخاصه، بل بالعنوان المنطبق عليه خاصه، ولو ببركه التقييد .

لا يقال: القابل للتقييد والانطباق على الفرد هو الطبيعى، لا الشخص،

ص: ٧١

استعمال اللفظ في المعنى، وإن كان فرداً منه، وقد حكم في القضية بما يعمّه، و إن أطلق ليحكم عليه بما هو فرد كليّه ومصداقه، لا بما هو لفظه وبه حكايته، فليس من هذا الباب، لكن الاطلاقات المتعارفه ظاهراً ليست كذلك، كما لا يخفى، وفيها ما لا يكاد يصح أن يراد منه ذلك، مما كان الحكم في القضية لا يكاد يعمّ شخص اللفظ، كما في مثل: (ضرب فعل ماض).

الشرح:

وبالتلفّظ بلفظ زيد ، يوجد الشخص لا الطبيعي القابل للتقييد ، ففي مورد إرادته المثل لا بدّ من الالتزام بالاستعمال .

فإنّه يقال : تقييد الطبيعي بقييد بحيث لا ينطبق معه إلا على واحد يكون في موطن النفس ، فلا يتنافى ذلك كونه شخصاً بالتلفّظ به ، فهو _ مع قطع النظر عن تشخصه باللفظ _ يكون كلياً في أفق النفس ، وقد قيّد فيه وحكم عليه بما ذكر .

وبالجملة الإطلاقات المتعارفه في موارد الحكم على اللفظ كلّها من قبيل إلقاء الموضوع في الخارج بنفسه لا بلفظه . وما ذكره قدس سره من أنّ الحكم في القضية قد لا يعمّ شخص اللفظ كما مثّل له بقوله : ضرب فعل ماض ، وأنّ الملفوظ مبتدأ لا فعل ماض ، لا يمكن المساعده عليه ، حيث إنّ (ضَرَبَ) فيما إذا استعمل في معناه الموضوع له يكون ماضياً ، وأما مع عدم استعماله في المعنى المزبور وإرادته نفس الصيغه كما هو المفروض يمكن الحكم عليه فيكون مبتدأ . وبتعبير آخر : يكون المراد (ضرب) في المثال السابق على تقدير استعماله في معناه الموضوع له فعلاً ماضياً لا مطلقاً ، كما لا يخفى . نعم يمكن الحكم عليه بما إذا لم يقيّد بحال استعماله في المعنى ، كما في قولنا : (ضرب لفظ) .

ص : ٧٢

لا- ريب فى كون الألفاظ موضوعه بإزاء معانيها [١] من حيث هى، لا- من حيث هى مراده للألفاظها، لما عرفت بما لا مزيد عليه، من أنّ قصد المعنى على أنحاءه من مقومات الإستعمال، فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه.

الشرح:

خروج القصد عن المعنى

:

[١] وبيانه أنّه يتحقق الاستعمال بأمرين: الأول لحاظ المتكلم المعنى، وثانيهما كون قصده من الاستعمال الالتفات إليه بأن يحضر ذلك المعنى إلى ذهن السامع بتبع التفاته إلى اللفظ أولاً، وقد ذكر قدس سره سابقاً خروج الأمر الأول - يعنى لحاظ المعنى - عن حريم الموضوع له والمستعمل فيه، وأنّ المستعمل فيه اللفظ كالموضوع له، نفس المعنى.

ويذكر فى المقام خروج الأمر الثانى عن حريمهما وأنّ القصد المزبور كاللحاظ غير مأخوذ فى معانى الألفاظ، واستشهد للخروج بأمر:

الأول: أنّ القصد المزبور مقوم للاستعمال ومحقق له فلا يؤخذ فى الموضوع له والمستعمل فيه، كاللحاظ.

والثانى: صحّ الحمل والإسناد فى الجمل بلا تصرف فى أطرافها، فإنّ الألفاظ لو كانت موضوعه للمعانى بما هى مراده، لما صحّ الإسناد والحمل فيها بلا تجريد فى أطرافها، مع أنّ المحمول على زيد فى (زيد قائم) والمسند إليه فى (ضرب زيد) نفس القيام والضرب لا بما هما مرادان، وكذلك الأمر فى ناحيه الموضوع والفاعل، فإنّ الموضوع والفاعل هو زيد لا بما هو مراد.

والثالث: أنّ اللازم على تقدير أخذ القصد المزبور فى المعانى هو كون الوضع

هذا مضافاً إلى ضروره صحه الحمل والاسناد فى الجمل، بلا تصرف فى الألفاظ الأطراف، مع أنه لو كانت موضوعه لها بما هى مراده، لما صح بدونه، بدهه أن المحمول على (زيد) فى (زيد قائم) والمسند إليه فى (ضرب زيد) - مثلاً - هو

الشرح:

فى عامه الألفاظ عامياً، والموضوع له خاصياً؛ لأن ما يتوقف عليه الاستعمال بل مقومه ليس هو مفهوم الإراده والقصد، بل ما يكون بالحمل الشائع إرادةً وقصدًا وأخذ واقع القصد فى معنى اللفظ يوجب جزئيته.

أقول: كلامه كما ذكرنا ناظرٌ إلى خروج قصد المعنى عن الموضوع له والمستعمل فيه، وأما أن القصد المزبور ليس شرطاً فى ناحيه الوضع نظير ما التزم به فى المعنى الحرفى والاسمى من كون اللحاظ الآلى شرطاً فى وضع الحرف، والاستقلالى شرطاً فى وضع الإسم، فليس فى كلامه تعرض لإبطال ذلك. ولقائل أن يقول: بما أن الوضع فى الألفاظ أمرٌ بنائى، فلا محاله يختص بصوره خاصه، وهى ذكر اللفظ فى مقام قصد المعنى وإرادته انتقاله إلى ذهن السامع.

وأما مع ذكره فى غير هذا المقام فلم يتعلق باللفظ تعيين وقرار، فىكون نفس الوضع مقيداً بصوره إرادته التفهيم لا الموضوع له والمستعمل فيه، ليرد عليه لزوم التجريد فى مورد الحمل أو الإسناد أو كون الوضع فى عامه الألفاظ عامماً والموضوع له خاصاً.

وما ذكر من خطور المعنى إلى الذهن عند سماع اللفظ ولو من غير شاعر لا ينافى اشتراط الوضع بالقصد، فإن الخطور المذكور لا يستند إلى الوضع، بل إلى أنس الأذهان بتلك المعانى من تلك الألفاظ؛ ولذا يخطر المعنى ولو مع تصريح الواضع باختصاص وضعه بصوره قصد التفهيم، وحيث إن قصد التفهيم لا بد من

ص: ٧٤

نفس القيام والضرب، لا- بما هما مرادان، مع أنه يلزم كون وضع عامه الألفاظ عاماً والموضوع له خاصاً، لمكان اعتبار خصوص إرادته اللفظيين فيما وضع له اللفظ، فإنه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الإرادة فيه، كما لا يخفى، وهكذا الحال في طرف الموضوع.

الشرح:

إحرازه بوجه؛ فلو أُحرز تكون الألفاظ معيّنه للمعاني بمقتضى قرار الوضع والتعيين، وقد جرت سيره أهل المحاورات عند صدور كلام عن متكلمٍ عاقل على حمله على إرادته التفهيم ما لم يكن في البين قرينه على الخلاف.

والحاصل أنّ الدلالة التصديقيه التي ذكرها المصنّف في ذيل كلام العلمين عين الدلالة الوضعيه وأنّ الدلالة التصوريّه - يعنى خطور نفس المعنى من نفس اللفظ عند سماعه بأي نحوٍ كان - ناشئه عن أنس الذهن بالاستعمال ولا يكون في اشتراط الوضع بذلك شيء من المحاذير المتقدّمه.

ولكنّ الصحيح أنه كما لا- اشتراط في ناحيه المستعمل فيه كذلك لا- اشتراط في ناحيه الوضع أيضاً، وذلك لأنّه إن كان المأخوذ في ناحيه الوضع مطلق إرادته التفهيم في مقابل التلفظ غفله وبلا إرادته، فهذا لا يحتاج إلى الاشتراط؛ لأنّ الاستعمال لا يكون بدون تلك الإرادة وإنما يمكن اشتراط شيء في الوضع إذا أمكن استعمال اللفظ بدونه لو لا- الاشتراط، وإلاّ يكون الاشتراط لغوا، وإن كان المأخوذ إرادته خاصّه كالإرادته المتعلّقه بتفهم المعنى الفلاني مثلاً، فاشتراطها في الوضع غير معقول؛ لأنّه على ذلك يلزم على السامع إحراز أنّ المتكلم يريد المعنى المزبور من الخارج لأنّه شرط دلالة اللفظ، وهذا في الحقيقه إبطال لدلالة الألفاظ، فتحصل من جميع ذلك أنّ اللفظ في مقام الوضع يتعيّن لذات المعنى، من غير أن يؤخذ للناظر أو الإرادة والقصد في ناحيه.

ص: ٧٥

وأما ما حكى عن العلمين (الشيخ الرئيس، والمحقق الطوسي) من مصيرهما إلى أنّ الدلالة تتبع الإرادة، فليس ناظراً إلى كون الألفاظ موضوعه للمعاني بما هي مراده، كما توهمه بعض الأفاضل [١]، بل ناظر إلى أنّ دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية، أى دلالتها على كونها مراده للافظها تتبع إرادتها منها، ويتفرع عليها تبعيته مقام الإثبات للثبوت، وتفرع الكشف على الواقع المكشوف، فإنّه لولا- الثبوت فى الواقع، لما كان للثبات والكشف والدلالة مجال، ولذا لا بدّ من إحراز كون المتكلم بصدد الإفاده فى إثبات إرادته ما هو ظاهر كلامه ودلالته على الإرادة، وإلاّ لما كانت لكلامه هذه الدلالة، وإن كانت له الدلالة التصوريه، أى كون سماعه موجباً لإخطار معناه الموضوع له، ولو كان من وراء الجدار، أو من لافظ بلا شعور ولا اختيار.

الشرح:

تبعيه الدلالة للإرادة

[١] وحاصل التوهم هو أنّ ما حكى عن العلمين من تبعيه الدلالة للإرادة، ظاهره أنّ ثبوت المدلول للكلام تابع وموقوف على إرادته المتكلم له، بأن يكون قصد المعنى قيذا للمعنى، وإلاّ لم يكن المدلول موقوفاً وتابعا للإرادة.

وبتعبير آخر: حيث إنّ ظاهر كلام العلمين توقّف ثبوت المدلول للكلام على إرادته المتكلم بحيث لا يثبت المدلول فيما لم يكن له إرادته، يلزم أخذ الإرادة فى معانى الألفاظ.

ودفع قدس سره التوهم بأنّ للكلام مدلولين:

الأوّل: المدلول التصورى، وهو الناشئ من العلم بوضع الألفاظ، بأن يكون سماع اللفظ موجباً للانتقال إلى معناه فيما كان السامع عالماً بوضعه، وهذا المدلول

ص: ٧٤

إن قلت: على هذا، يلزم أن لا- يكون هناك دلالة عند الخطأ، والقطع بما ليس بمراد، أو الاعتقاد بإرادة شيء، ولم يكن له من اللفظ مراد.

قلت: نعم لا- يكون حينئذٍ دلالة، بل يكون هناك جهالة وضلاله، يحسبها الجاهل دلالة، ولعمري ما أفاده العلمان من التبعية _ على ما بيّناه _ واضح لا- محيص عنه، ولا- يكاد ينقضى تعجبي كيف رضى المتوهم أن يجعل كلامهما ناظرًا إلى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل، فضلاً عن هو عَلم في التحقيق والتدقيق؟!.

الشرح:

ثابت للكلام على كل تقدير، وغير موقوف على قصد المتكلم وإرادته .

والثاني: المدلول التصديقي، وهو كون المتكلم قاصداً لتفهم المعاني المقررة في وضع تلك الألفاظ، وهذه الدلالة لا تثبت بمجرد العلم بالوضع؛ ولذا لا بدّ فيها من إحراز كون المتكلم في مقام التفهم ليحرز قصده تلك المعاني من تلك الألفاظ وكلام العلمين ناظر إلى هذه الدلالة الموقوفة والتابعة للقصد والإرادة.

لا- يقال: هذه الدلالة أيضاً لا تتبع قصد المتكلم، فإنّ المدلول التصديقي يثبت في موارد عدم إرادة المتكلم، كما في مقام الخطأ والاعتقاد بإرادة شيء مع أن-ه لم يكن ذلك الشيء مراداً للمتكلم .

فإنه يقال: لا يكون في هذه الموارد دلالة حقيقه، بل تخيل دلالة يحسبها الغافل دلالة .

أقول: الدلالة التصديقيه أيضاً على قسمين :

الأول: الدلالة التصديقيه الاستعماليه، وهذه الدلالة تتبع قصد التفهم، فإنه إذا قصد المتكلم تفهم أمر وأتى بالكلام على وفق وضع الألفاظ المقررة للمعاني ثم جزم السامع بأن ما أفهمه المتكلم بكلامه أمرٌ آخر، يكون ذلك من خطأ السامع

ص: ٧٧

لا- وجه لتوهم وضع للمركبات، غير وضع المفردات [١]، ضروره عدم الحاجه إليه، بعد وضعها بموادها، فى مثل (زيد قائم) و (ضرب عمرو بكراً) شخصياً، وبهيئاتها المخصوصه من خصوص إعرابها نوعياً، ومنها خصوص

الشرح:

وتخيّله ، لا من المتكلم.

والثانى: الدلاله التصديقيه ، بالمراد الجدى يعنى كشف المراد الجدى بأصالة التطابق بين مراده الاستعمالى ومراده الجدى وهذه الدلاله _ المعبر عنها بأصالة التطابق _ تثبت ولا تتبع إرادته المتكلم جداً ، لما أفهم بكلامه كما فى موارد الإفتاء تقيته . وبتعبير آخر : هذه الدلاله لا تتبع إرادته المتكلم واقعا وجدا ، ولا ينافيها عدم إرادته كذلك ، وإنما ينافيها العلم بالخلاف أو نصبه القرينه على الخلاف ، كما لا يخفى . وعلى ذلك فإن أراد العلمان تبعيه هذه الدلاله التصديقيه لإرادته المتكلم ، فقد ذكرنا عدم تبعيتها لها ، وإن أراد التبعيه فى ثبوت الدلاله الاستعماليه فلها وجهٌ ، كما تقدم .

الوضع فى المركبات

:

[١] بأن يقال : المركب بما هو مركب _ مادّةً وهيئاً _ قد وضع لمعنى المركب بوضع آخر زائداً على وضع مفرداته فى ناحيه موادها شخصياً ، وفى ناحيه هيئات مفرداته نوعياً ، وقوله قدس سره : «ومنها خصوص هيئات المركبات» عطف على قوله : «بهيئاتها المخصوصه يعنى من الهيئات الطارئه على المواد هيئات المركبات ، كهيئته المبتدأ والخبر ، مع أداه التأكيد أو مع غيرها أو بدونهما .

ثم إن ظاهر كلامه وكلام غيره أنّ الوضع فى مثل (زيد قائم) و(ضرب زيد عمرواً) فى ناحيه موادهما شخصياً وفى جهه الهيئات نوعياً.

هيئات المركبات الموضوعه لخصوصيات النسب والإضافات، بمزاياها الخاصه من تأكيد وحصر وغيرهما نوعياً، بدهه أن وضعها كذلك وافٍ بتمام المقصود منها، كما لا يخفى، من غير حاجه إلى وضع آخر لها بجملتها، مع استلزامه الدلاله على

الشرح:

ولنا أن نتسائل: كيف صار الوضع في ناحيه المواد شخصياً، وفي ناحيه الهيئات نوعياً؟

فإن قيل: بأن الواضع حين وضع المواد لاحظ مادّه مخصوصه بحيث لا تعمّ سائر المواد ووضعها لمعنى؛ ولذا صار الوضع في ناحيه الماده شخصياً.

فيقال: بأنّ الوضع في ناحيه الهيئات أيضاً كذلك، فإنّ الواضع حين الوضع لاحظ هيئته خاصّه بحيث لا تعمّ سائر الهيئات، مثلاً لاحظ هيئته (الفاعل) بخصوصها ولم يكن الملحوظ شاملاً لهيئته (مفعول) أو غيرها.

وإن قيل: إنّ الملحوظ حين وضع هيئته (فاعل) كان شاملاً لجميع جزئياتها الطارئه على المواد المختلفه بالنوع وبهذا الاعتبار سمى وضعها نوعياً.

فإنه يقال: الملحوظ عند وضع الماده أيضاً كان شاملاً لجميع جزئياتها الطارئه عليها الهيئات المختلفه بالنوع، وبالجملة لم يظهر وجه لتسميه الوضع في ناحيه الهيئته نوعياً وفي ناحيه الماده شخصياً.

وأجيب عن الإشكال: بأنّ حال الهيئات _ حتى في مقام اللحاظ _ حال العرض في الخارج، فكما أنّ العرض في الخارج لا يتحقق بلا موضوع كذلك الهيئته لا تكون ملحوظه إلا في ضمن مادّه، حيث لا يمكن حين وضعها لحاظها بنفسها بخلاف المواد فإنّها قابله للتصوّر بنفسها، بمعنى أنّه يمكن للواضع ملاحظه مادّه من المواد، عاربه عن جميع الهيئات المعروفه الموضوعه في مقابل المواد، وعليه فاللازم في وضع الهيئات أحد أمرين: إمّا ملاحظتها طارئه على عنوان جعلى مشير إلى المواد

المعنى: تاره بملاحظه وضع نفسها، وأخرى بملاحظه وضع مفرداتها، ولعل المراد من العبارات الموهمه لذلك، هو وضع الهيئات على حده، غير وضع المواد، لا وضعها بجملتها، علاوه على وضع كل منهما.

الشرح:

المختلفه بالنوع ، كما يعبرون عن ذلك بـ (ف ع ل) ويجعلونه مشيرا إلى المواد المختلفه . وإمّا ملاحظتها طارئه على ماده فتوضع هي وما يماثلها من الهيئات لمعناها .

أقول : عدم إمكان لحاظ الهيئه مستقلاً والاحتياج عند وضعها إلى أحد الأمرين لا يكون موجبا لافتراقها عن ماده بحسب الموضوع ، حيث إنّ الموضوع في كل منها كما ذكرنا هو النوع لا الشخص في أحدهما والنوع في الآخر وإمكان لحاظ ماده بلا- هيئه لا- يفيد فيما ذكر في الفرق ، فإنّ علماء الأدب القائلين بوضع ماده شخصيا والهيئه نوعيا قد صرحوا بأنّ الأصل في الكلام _ أي المشتقات _ هو المصدر أو الفعل الماضي ، ومرادهم من الأصل أنّ ماده حين وضعها لوحظت في ضمن هيئه المصدر أو هيئه الفعل الماضي .

وعلى ذلك فالموضوع ليس خصوص ماده الملحوظه مع هيئه المصدر أو الفعل ، بل هي وما يكون منها في ضمن سائر الهيئات فيكون وضعها أيضاً نوعياً كالوضع في ناحيه الهيئه.

واستدلّ الماتن قدس سره على عدم وضع آخر للمركب بما هو مركب بأمرين:

الأول: عدم الحاجة إليه بعد وفاء الوضع في ناحيه مواد المركب وهيئاتها لغرض الوضع .

والثاني: بأنّ لازم ثبوت وضع آخر للمركب بما هو مركب تعدّد الانتقال ، فباعتبار الوضع في مواد وهياته يكون الانتقال تفصيلاً ، وباعتبار وضعه بما هو

لا يخفى أنّ تبادر المعنى من اللفظ، وانسباقه إلى الذهن من نفسه _ وبلا قرينه _ علامه كونه حقيقه فيه، بداهه أنه لولا وضعه له، لما تبادر [١].

ولا يقال: كيف يكون علامه؟ مع توقفه على العلم بأنه موضوع له، كما هو واضح، فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار.

فإنه يقال: الموقوف عليه غير الموقوف عليه، فإن العلم التفصيلي _ بكونه موضوعاً له _ موقوف على التبادر، وهو موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي به، لا التفصيلي، فلا دور.

هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم، وأما إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاوره، فالتغاير أوضح من أن يخفى.

الشرح:

مركب يكون الانتقال إجمالياً، كما ينتقل إلى ما يراد من لفظ الدار من المعنى إجمالاً بسماع لفظ الدار، وينتقل إليه تفصيلاً فيما إذا ذكر العرصه التي عليها الجدران وفيها البيوت وسائر المرافق ومدخلها من الباب .

علائم الحقيقه والمجاز

اشاره

التبادر

:

[١] بعدما ثبت بطلان الدلاله الذاتيه، بحيث يكون اللفظ دالاً على معنى بلا جعل قرار، فإنه لو كان اللفظ بنفسه مقتضياً للانتقال إلى معناه لما كان أحد جاهلاً باللغات، يكون التبادر والانسباق معلولاً للعلم بالوضع، ولا يـ كفى فيه ثبوت الوضع واقعا، فإنه من الواضح أنه لو لم يكن علم بالوضع لم يكن انسباق وتبادر، فالانسباق معلول للعلم بالوضع، ولو كان العلم بالوضع أيضاً حاصلًا من الانسباق، كما

ثم إنَّ هذا فيما لو علم استناد الانسباق إلى نفس اللفظ، وأمَّا فيما احتمل استناده إلى قرينه، فلا يجدى أصاله عدم القرينه في إحراز كون الاستناد إليه، لا إليها _ كما قيل _ لعدم الدليل على اعتبارها إلا في إحراز المراد، لا الاستناد.

ثمَّ إنَّ عدم صحه سلب اللفظ _ بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن اجمالاً كذلك _ عن معنى تكون علامه كونه حقيقه فيه، كما أن صحه سلبه عنه علامه كونه مجازاً في الجملة.

الشرح:

هو مقتضى جعل التبادر علامه للوضع ، لتوقّف إحراز الوضع على إحرازه ، وهو الدور .

وأجابوا عن ذلك كما في المتن بأن العلم الحاصل من التبادر غير العلم بالوضع الذي يتوقّف عليه التبادر ، فإنَّ الأوّل علم تفصيلي ، والثاني _ يعني ما يتوقّف عليه التبادر _ علم إجمالي ارتكازي ، والمراد بالعلم الإجمالي الارتكازي عدم الالتفات فعلاً إلى المعنى وخصوصياته من سعته وضيقة ، لا الجهل به رأساً ، وأهل أيّ لغه واصطلاح يعلمون معاني لغتهم بالارتكاز ويلتفتون إليها عند سماع ألفاظها .

أقول : ما يترتب على التبادر كما ذكر لا - أهميه له ، فإنَّ تشخيص المراد الاستعمالي للمتكلم موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي بأوضاع الألفاظ هيئته وماده ، لا على العلم التفصيلي ، والمفروض أنّ العلم الإجمالي لا يحصل بالتبادر ، بل التبادر يحصل به .

ثمَّ إنَّ هذا فيما إذا أُريد كون التبادر عند المستعلم (بالكسر) أماره عنده على وضع اللفظ ، وأمّا إذا أُريد كون التبادر عند أهل المحاوره أماره للمستعلم الجاهل بوضعه ، فلا مجال لتوهم الدور ، فإنَّ علم المستعلم موقوف على التبادر ، والتبادر عند أهل المحاوره موقوف على علمهم ، وفي هذا الفرض يستكشف المستعلم من التبادر عندهم وضع اللفظ ولكن في خصوص ما أُحرز أنّ التبادر عندهم غير مستند

ص : ٨٢

والتفصيل: إنَّ عدم صحه السلب عنه، وصحه الحمل عليه بالحمل الأولى الذاتى، الذى كان ملاكه الاتحاد مفهوماً، علامه كونه نفس المعنى [١]، وبالحمل الشائع الصناعى، الذى ملاكه الاتحاد وجوداً، بنحو من أنحاء الاتحاد، علامه كونه من مصاديقه وأفراده الحقيقته.

الشرح:

إلى قرينه خاصه أو عامه .

ولا- يفيد مع احتمال الاستناد إلى القرينه أصاله عدم القرينه ؛ لأنَّ أصاله عدم القرينه أو الحقيقه أو غيرهما من الأصول اللفظيه إنما تعتبر فيما شكَّ فى مراد المتكلم ، لا فيما أحرز مراده وشكَّ فى أنَّه بالقرينه أم بالوضع .

مثلاً إذا أحرز ظهور كلام الشارع أو غيره فعلاً ، ولكن شكَّ فى أنَّ الكلام زمان صدوره أيضاً كان ظاهراً فى هذا المعنى أو كان ظاهراً فى غيره لاحتمال النقل أو كان زمان صدوره مجملاً لاشتراك اللفظ فى ذلك الزمان ، ثم هجرت سائر معانيه بعد ذلك ، ففى مثل ذلك بما أنَّ الشكَّ فى مراد المتكلم زمان صدور كلامه ، تجرى أصاله عدم النقل أو عدم الاشتراك أو أصاله عدم القرينه إلى غير ذلك .

صحه الحمل وعدمه وصحه السلب وعدمه

:

[١] حاصل ما ذكر قدس سره فى عدم صحه السلب المعبر عنه بصحه الحمل وفى صحه السلب المعبر عنه بعدم صحه الحمل هو أنه لو لم يصحَّ سلب معنى لفظ (والمراد المعنى المرتكز منه إجمالاً فى الأذهان على قرار ما تقدم فى التبادر) عن معنى وصحَّ حمله عليه بالحمل الأولى ، كان ذلك علامه كون المعنى عين معنى اللفظ المرتكز فى الأذهان ، كما أنَّ عدم صحه سلب ذلك المعنى المرتكز عن شىء ، وصحه حمله عليه بالحمل الشائع علامه لكون الشىء المزبور من مصاديق ذلك المعنى المرتكز .

ص: ٨٣

.....
الشرح:

كما أنّ صحّه السلب بالسلب الأوّلي علامه لعدم كون المعنى المفروض هو المعنى المرتكز من ذلك اللفظ ، كما أنّ صحه السلب الشايع علامه عدم كون الشيء المفروض من مصاديق ذلك المعنى المرتكز من ذلك اللفظ .

وإن قلنا بأنّ إطلاق اللفظ المزبور وحمل معناه المرتكز على ذلك الشيء لا يكون من باب المجاز في الكلمه ، بل اللفظ يستعمل في معناه المرتكز ويطبق عليه بالادعاء والعنايه ، فيكون المجاز في الأمر العقلي ؛ لأنّ انطباق المعنى على مصاديقه خارج عن استعمال اللفظ في معناه ، بل هو أمر يدركه العقل ؛ فلذا يقال : إنّ المجاز في هذه الموارد في أمر عقلي كما صار إليه السكاكي .

ومما ذكر في التبادر ، يظهر أنّ كون صحه الحمل علامه للحقيقه أو لكون المصداق حقيقيا وكون صحه السلب علامه للمجاز أو لعدم كون الشيء مصداقا حقيقه لا يستلزم الدور للتغاير بين الموقوف والموقوف عليه بالإجمال والتفصيل ، أو أنّ أحدهما علم المستعلم ، والآخر علم أهل المحاوره .

أقول : صحه الحمل الأوّلي وإن كان يكشف عن اتّحاد المحمول مع الموضوع مفهوماً، لكنّه لا يكشف عن اتّحادهما من جميع الجهات، بل قد يكون بينهما تغاير بالإجمال والتفصيل (كما في قولنا: الحيوان الناطق إنسان) أو باعتبار آخر (كما في قولنا: الإنسان بشرٌ)، وعليه فلا- يكون صحه الحمل الأوّلي كاشفاً عن كون المعنى المحمول عليه هو بعينه المعنى المرتكز للفظ، بل غايه ما يثبت ذلك صحه الاستعمال، وهو أعمّ من الحقيقه.

وتظهر ثمره ذلك فيما إذا كان أحد العنوانين موضوعاً لحكمٍ خاصّ في خطاب الشارع دون الآخر ، فإنّه وإن صحّ حمل الموضوع على العنوان الآخر بالحمل الأوّلي

كما أنّ صحه سلبه كذلك علامه أنّه ليس منها، وإن لم نقل بأن إطلاقه عليه من باب المجاز فى الكلمه، بل من باب الحقيقه، و إن التصرف فيه فى أمر عقلى، كما صار إليه السكّاكى، واستعلام حال اللفظ، وأنّه حقيقه أو مجاز فى هذا المعنى بهما، ليس على وجه دائر، لما عرفت فى التبادر من التغاير بين الموقوف والموقوف عليه، بالإجمال والتفصيل أو الإضافه إلى المستعلم والعالم، فتأمل جيداً.

الشرح:

إلا أنّ الحكم لا يترتب إلا على العنوان الأول، مثلاً: إذا حكم الشارع بطهاره الدم المتخلف فى الحيوان المذبوح، وذبح حيوان وشكّ فى دم فى جوفه أنّه من الدم المتخلف أو أنّه رجع إلى جوفه لعارض كعلوّ رأس الحيوان أو جرّ نفسه الدم من الخارج، فإنّه باستصحاب عدم خروج الدم المزبور إلى الخارج لا يثبت عنوان الدم المتخلف، مع أنّه يحمل بالحمل الأولى على عنوان (دم لم يخرج من جوفه عند ذبحه) إلا أنّ حكمه لم يثبت عليه، فتدبّر.

نعم صحه السلب _ يعنى سلب المعنى المرتكز من اللفظ _ عن شىء شكّ بدوا فى كونه مصداقاً له علامه عدم كون المسلوب عنه مصداقاً وفرداً لذلك المعنى، فإنّ الطبيعى لا يسلب عن فرده ومصداقه فى حال، بل يحمل عليه فى جميع الأحوال، ولو صحّ حمل عنوان على شىء فى حالٍ خاصّ لثبت أنّه فرده فى ذلك الحال فقط، فتدبّر جيداً ومما ذكرنا يظهر أن تبادر المعنى من حاق اللفظ التى هى علامه للحقيقه وكشف الدلاله الوضعيه لا يعنى عن صحه السلب و عدم صحته فإن بصحه السلب و عدم صحته يعلم سعه المعنى الموضوع له وضيقة بعد العلم الإجمالى الارتكازى بأصل المعنى كما لا يخفى فإنّ من أوضح الألفاظ من حيث المعنى لفظ الماء وربّما يشكّ فى دخول ماء فيه و عدمه كالماء المصنوع وبعض ما السيل.

ص: ٨٥

ثم إنه قد ذكر الأَطْراد وعدمه علامه للحقيقه والمجاز أيضاً، ولعلّه بملاحظه نوع العلائق [١] المذكوره فى المجازات، حيث لا يطرد صحه استعمال اللفظ

الشرح:

الأَطْراد

:

[١] وحاصله أنّ القائل بكون الأَطْراد فى استعمال اللفظ فى معنى علامه الحقيقه ، وعدم اطراده علامه المجاز لاحظ نوع العلائق التى ذكروها للاستعمالات المجازيه ، ورأى أنّ اللفظ لا يستعمل فى كلّ معنى يكون بينه وبين معناه الموضوع له إحدى هذه العلاقات . ولاحظ أيضاً اللفظ الموضوع لمعنى ورأى أنّه يستعمل فيه دائماً ، فذكر أنّ استعمال اللفظ فى معنى مطّرداً علامه كونه حقيقه فيه وعدمه كما ذكر علامه كونه مجازاً ، وإلاّ فلو لاحظ هذا القائل خصوص علاقه يصحّ بها استعمال اللفظ فى معنى بتلك العلاقه لرأى أنّه يصحّ استعماله فى ذلك المعنى مكرّراً ، فمثلاً استعمال لفظ الأسد فى الحيوان المفترس مطّرد ، وكذلك استعماله فى الرجل الشجاع ، وعلى ذلك فلا يعلم من مجرّد أطراد الاستعمال فى لفظ بالإضافة إلى معنى من المعانى أنّّه على نحو الحقيقه أو المجاز .

وذكر صاحب الفصول قدس سره أنّ الأَطْراد بلا تأويل علامه الحقيقه (١).

وفيه أنّ زياده قيد (بلا تأويل) أو (على وجه الحقيقه) وإن كان موجبا لاختصاصه بالحقيقه فإنّه لا بدّ فى الاستعمال المجازى من التأويل وإعمال العنايه ، إلاّ أنّ الأَطْراد على ذلك لا يكون علامه الحقيقه إلاّ بوجه دائر ؛ لتوقّف إحراز كون الأَطْراد بلا تأويل على العلم بالوضع ، فلو توقّف العلم بالوضع عليه لدار .

لا يقال : الموقوف على الأَطْراد العلم التفصيلى ، والأَطْراد موقوف على العلم

ص : ٨٦

معها، وإلاّ- فبملاحظه خصوص ما يصحّ معه الاستعمال، فالمجاز مطرد كالحقيقه، وزياده قيد (من غير تأويل) أو (على وجه الحقيقه)، وإن كان موجبا لاختصاص الاطراد كذلك بالحقيقه، إلاّ أنّه _ حينئذٍ _ لا يكون علامه لها إلاّ على وجه دائر، الشرح:

الإجمالى بالوضع ، كما تقدم فى الجواب عن الدور فى التبادر وعدم صحه السلب .

فإنّه يقال : الجواب المتقدّم غير جارٍ فى المقام ، فإنّ انسباق المعنى من اللفظ إلى ذهن السامع لا يتوقّف على علمه التفصيلى بوضع ذلك اللفظ لذلك المعنى ، فالعلم التفصيلى يحصل للسامع بالتبادر ، بخلاف المقام ، فإنّ الأطراد هو شيوخ استعمال اللفظ فى معنى بلا تأويل وعنايه ، وإحراز هذا الأطراد يتوقّف على حصول العلم التفصيلى بالوضع قبل إحراز الأطراد وذلك لأنّ العلم التفصيلى يحصل بملاحظه استعمال واحد وإحراز الأطراد يتوقّف على ملاحظه أكثر من استعمال واحد. فيكون جعل الأطراد علامه لغواً لحصول العلم التفصيلى بالوضع قبله باستعمال واحد. وكذلك الأمر ، بناءً على أنّ التبادر عند العالم علامه للمستعلم ، حيث إنّهُ يمكن للمستعلم إحراز المعنى المتبادر من اللفظ عند أهل المحاوره قبل علمه بالوضع ، بل يحصل هذا العلم له نتيجة علمه بالتبادر عندهم .

وهذا بخلاف الأطراد فإنّ إحراز الشخص أنّ هذا اللفظ يستعمل عند أهل المحاوره بنحو الشيوخ والتكرار بلا عنايه فى معنى خاصّ فرع علمه بالوضع عندهم لذلك المعنى ، وإلاّ فكيف يحرز أنّ هذه الاستعمالات كلّها بلا لحاظ علاقه وعلى وجه الحقيقه ؟

أقول : لعلّ مراد القائل بكون الأطراد علامه الحقيقه وعدمه علامه المجاز هو أنّه لو أراد المستعلم أن يعلم كون استعمال لفظ فى معنى خاصّ عند أهل المحاوره بنحو الحقيقه ومن قبيل استعمال اللفظ فيما وضع له أو أنه يستعمل فيه بنحو

ولا- يتأتى التفصلى عن الدور بما ذكر فى التبادر هنا، ضروره أنه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقه، لا يبقى مجال لاستعلام حال الاستعمال بالاطراد، أو بغيره.

الشرح:

المجاز ، فعليه أن يلاحظ استعمالاتهم فإذا رأى صحه التعبير عندهم عن ذلك المعنى بذلك اللفظ حتى فى استعمالاته التى لا تناسب رعايه العلاقه المحتمل رعايتها فى بعض تلك الاستعمالات ، علم بوضع اللفظ لذلك المعنى .

وإذا رأى عدم صحه استعمال اللفظ المزبور فى ذلك المعنى فى جميع التراكيب المتعارفه ، فيعلم بأن استعماله إنما هو بلحاظ تلك العلاقه التى كان يحتمل وقوعه بلحاظها ، كما فى المرق الرقيق ، فإنه قد يطلق عليه الماء فى موارد الطعن على صاحبه مثلاً ، أو آكلية ، وقد لا يطلق عليه الماء فى جميع الموارد كما إذا لم يكن عند المكلف ماء للوضوء والغسل وكان عنده المرق ، فإنه لا يقول عندى ماء ، وهذا بخلاف ماء الكوز ونحوه فإنه يطلق عليه الماء فى جميع الموارد ، ووصفه فى بعضها بأنه قليل لا يقدر فيما هو المهم فيه .

فيكون الاطراد علامه لاستناد فهم المعنى فى الثانى إلى حاق اللفظ بخلاف الاستعمال فى الأول فإنه يكون بلحاظ العنايه وملاحظه المناسبه.

ص: ٨٨

أنه للفظ أحوال خمس، وهي: التجوّز، والاشتراك، والتخصيص [١]، والنقل، والإضمار، لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي، إلا بقريته صارفه عنه إليه.

وأما إذا دار الأمر بينها، فالأصوليون، وإن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً، إلا أنّها استحسانية، لا اعتبار بها، إلا إذا كانت موجبه لظهور اللفظ في المعنى، لعدم مساعده دليل على اعتبارها بدون ذلك، كما لا يخفى.

الشرح:

أحوال اللفظ

:

[١] فإنه إن استعمل اللفظ في غير ما وضع له بلحاظ العلاقة يكون مجازاً، وإن استعمل في معنى آخر باعتبار أنّه الموضوع له أيضاً بلا هجر معناه الأول يكون مشتركاً، ومع هجره ورعايه المناسبه يكون منقولاً، وباعتبار عدم إرادته بعض مدلوله جدّاً يكون تخصيصاً، وباعتبار تقدير الدالّ على المراد يكون إضماراً.

وإفراد التخصيص عن المجاز مبنيّ على ما هو الصحيح من أنّه كالتقييد لا يكون موجبا للمجاز في استعمال العامّ، وأما عدم ذكره قدس سره التقييد، فلعلّ مراده بالتخصيص ما يعمّه، كما أنّ عدم تعرّضه للمجاز والعنايه في الإسناد لدخوله في التجوّز كما هو الحال في الاستخدام.

ثمّ إذا أحرز ظهور اللفظ في معنى، واحتمل أن يكون مراد المتكلّم غير ذلك الظاهر بأن احتمال استعماله في غيره مجازاً، أو أنه موضوع للمعنى الآخر عنده بلا هجر معناه الأوّل، أو مع هجره أو أنه أراد غير ذلك الظاهر بنحو الإضمار، أو كون مراده الجدى غيره بنحو التخصيص أو التقييد، تكون أصاله الظهور متّبعه كما هو

.....

الشرح:

المقرر في مبحث حجيه الظهور .

وأما إذا أُحرز أنّ مراده غير معناه الظاهر وتردّد مراده بين الأنحاء المذكوره أو بين بعضها ، فلا اعتبار بشيء مما قيل في ترجيح بعضها على بعض ما لم يكن في البين ظهور لكلامه في تعيين أحدها .

ص : ٩٠

إنّه اختلفوا فى ثبوت الحقيقه الشرعيه وعدمه على أقوال، وقبل الخوض فى تحقيق الحال لا بأس بتمهيد مقال، وهو: أنّ الوضع التعيينى، كما يحصل بالتصريح بإنشائه [١]، كذلك يحصل باستعمال اللفظ فى غير ما وضع له، كما إذا وضع له، بأن الشرح:

الحقيقه الشرعيه

[١] ذكر قدس سره أن الوضع التعيينى كما يكون بإنشاء الوضع وتعيين اللفظ بإزاء المعنى بالقول كذلك يكون الوضع والتعيين بنفس استعمال لفظ فى معنى غير موضوع له ، على نحو استعمال اللفظ فيما وضع له بأن يقصد الحكايه والدلاله على ذلك المعنى بنفس اللفظ لا الحكايه عنه باللفظ مع القرينه ، نعم لابدّ فى البين من قرينه دالّه على أنّ استعمال اللفظ فيه والحكايه عنه بنفس اللفظ لغايه تحقّق وضعه له _ وهذه غير قرينه المجاز ، حيث إنّ القرينه فيه تكون على حكايه اللفظ معها عن المعنى _ وعدم كون استعمال اللفظ فى غير ما وضع فى مقام وضعه له ، من الاستعمال الحقيقى (حيث إنّ المفروض حصول الوضع بعد تحقّق ذلك الاستعمال) ولا من المجاز (حيث إنّ المعتبر فى الاستعمال المجازى لحاظ علاقته بين المعنى المستعمل فيه ومعناه الموضوع له) غير ضائر ، بعد كون هذا النحو من الاستعمال مما يقبله الطبع ولا يستهجنه ، وقد تقدّم أنّ فى الاستعمالات الشائعه ما لا يكون حقيقه ولا مجازا ، ولكن ممّا يقبله الطبع ، كاستعمال اللفظ فى اللفظ.

وأورد المحقّق النائينى قدس سره على ما ذكر من حصول الوضع بالاستعمال ، بأنّ الاستعمال يقتضى لحاظ اللفظ فانيا فى المعنى بحيث يكون الملحوظ استقلالاً هو المعنى ويكون اللفظ مغفولاً عنه، بخلاف الوضع فإنّه يقتضى لحاظ اللفظ استقلالاً، فلو حصل الوضع بالاستعمال لزم كون اللفظ فى ذلك الاستعمال ملحوظاً آليا

يُقصد الحكايه عنه، والدلاله عليه بنفسه لا بالقرينه، وإن كان لا بد _ حينئذ _ من نصب قرينه، إلا أنه للدلاله على ذلك، لا على إرادته المعنى، كما فى المجاز، فافهم.

الشرح:

واستقلالياً.

ولكن لا- يخفى ما فيه ، فإنّه _ كما سيأتى فى بحث استعمال اللفظ فى أكثر من معنى _ أن مجرد استعمال اللفظ فى معنى لا يقتضى كون اللفظ ملحوظاً استقلالاً ، لا أنه يقتضى عدم لحاظه استقلالاً ، فلو كان فى الاستعمال غرض يقتضى لحاظ اللفظ استقلالاً فلا- ينافيه الاستعمال ، كما إذا كان غير العربى يتكلم باللغه العربيه ويعبر عن مراداته بتلك اللغه فى مقام إظهار معرفته بها ، فيكون كمال إلتفاته إلى الألفاظ ويستعملها لتفهم مراداته.

ولو أغمض عن ذلك وقلنا بأنّ الاستعمال يقتضى فناء اللفظ فى المعنى وكونه مغفولاً عنه ، فإنّ مقتضى ذلك أن لا يكون اللفظ بنفسه ملحوظاً استقلالاً عند إنشاء المعنى المراد من اللفظ أو الحكايه عنه ، وهذا لا ينافى كون النفس ملتفتة إلى الاستعمال المذكور فتعتبره وضعاً لذلك اللفظ بإزاء ذلك المعنى المنشأ والمحكى عنه .

وأورد أيضاً على ما ذكره الماتن قدس سره من أنّ المقصود فى مورد الوضع بالاستعمال الحكايه والدلاله على المعنى بنفس اللفظ لا- بالقرينه ، كما فى المجاز ، بأنّ دلاله اللفظ على المعنى المزبور لا تكون بلا قرينه ؛ وذلك لعدم إمكان انتقال المعنى إلى ذهن السامع من اللفظ بدون الوضع وبدون القرينه لبطان الدلاله الذاتيه فى الألفاظ ، وإذا لم يكن فى الفرض وضع قبل حصول الاستعمال كما هو المفروض ، فكيف يكون الانتقال من اللفظ إلى ذلك المعنى بلا قرينه ؟ غاية الأمر القرينه الدالّه على كونه فى مقام الوضع تكون مغنيه عن قرينه مستقلّه للدلاله عليه ، ولو فرض فى مورد عدم كفايتها ، لزم نصب قرينه أخرى أيضاً للدلاله .

ص: ٩٢

وكون استعمال اللفظ فيه كذلك في غير ما وضع له، بلا مراعاة ما اعتبر في المجاز، فلا يكون بحقيقته ولا مجاز [١]، غير ضائر بعد ما كان مما يقبله الطبع ولا يستنكره، وقد عرفت سابقاً، أنه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بحقيقته ولا مجاز.

الشرح:

ولكن لا- يخفى ما فيه ، فإنّ دلالة اللفظ على المعنى وإن لم تكن ذاتيه ولكنها لا تتوقّف على الوضع الحاصل من قبل أو القرينه على الدلاله ، بل الموجب للدلاله هو العلم بالوضع ، ولو بالوضع الحاصل بالاستعمال ، فالقرينه على الوضع بالاستعمال ، فى الحقيقه قرينه على جعل نفس اللفظ دالاً على المعنى المفروض ، فيكون ذلك اللفظ بنفسه دالاً ، ولذا ذكر أنّها تغنى عن القرينه الأخرى .

[١] لعلّ نظره قدس سره فى عدم كون الاستعمال المزبور حقيقه إلى عدم تحقّق الوضع عند الاستعمال وكون الاستعمال إنشاء للوضع مقتضاه أن لا يتّصف المعنى فى الاستعمال المزبور بكونه موضوعاً له ، وأمّا عدم كونه استعمالاً مجازياً فلأنّ المفروض عدم كون الاستعمال بلحاظ علاقه وإعمال العناية .

أقول : ما ذكره من عدم كون الاستعمال حقيقه فيما إذا أُريد تحقّق الوضع لا-يمكن المساعده عليه ، فإنّ حصول الوضع بالاستعمال لكون الابرار مقوماً فى الإنشائيات ومنها الوضع فى الألفاظ ، وعلى ذلك فلا يكون المعنى قبل الاستعمال متّصفاً بكونه موضوعاً له ، وكذا فى مرتبه الاستعمال ، ولكن زمان حصول الاستعمال متّحد مع زمان الوضع الذى يكون اعتباره بالنفس وإبرازه بالاستعمال ، ولا- ح-اجه فى كون الاستعمال حقيقه إلى أزيد من ذلك ، إذ معه لا- يحتاج المتكلّم إلى لحاظ العلاقه وإعمال العناية . وقد تقدّم أنّ ما أشار إليه المصنّف من أنّ فى الاستعمالات المتعارفه ما لا يكون بحقيقه ولا مجاز غير صحيح ، وأنّ استعمال اللفظ فى اللفظ أمرٌ

إذا عرفت هذا، فدعوى الوضع التعيينى فى الألفاظ المتداوله فى لسان الشارع هكذا قريه جداً، ومدعى القطع به غير مجازف قطعاً، ويدل عليه تبادل المعانى الشرعيه منها [١] فى محاوراته، ويؤيد ذلك أنه ربما لا يكون علاقه معتبره بين المعانى الشرعيه واللغويه، فأى علاقه بين الصلاه شرعاً والصلاه بمعنى

الشرح:

لا أساس له.

[١] قد يقال : تبادل المعانى الشرعيه من ألفاظ العبادات الوارده فى محاورات الشارع أول الكلام ، وعلى تقديره فلا يكون مثبتا للوضع بالاستعمال ، ولكن الظاهر عدم ورود الإشكال ، فإنه لا يحتمل أن يكون مثل قوله سبحانه : «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» الآية (١) ، عند نزولها من المجملات ، ولم تكن ظاهره فى الصدر الأول فى المعانى الشرعيه ، أو كانت ظاهره فى معانيها اللغويه .

نعم ، يبقى فى البين احتمال كون تلك الألفاظ موضوعه لتلك المعانى قبل الشريعة الإسلاميه أيضاً ، كما استشهد الماتن لذلك بغير واحد من الآيات ، مثل قوله تعالى «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الْعَذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» ، وقوله سبحانه : «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ» (٢) ، وقوله سبحانه : «وَأَوْصَانِي بِالصِّيَالِهِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا» (٣) ، فتكون ألفاظها حقيقه لغويه لا- شرعيه ، واختلاف الشرائع فى تلك الحقائق جزءاً أو شرطاً لا- يوجب تعدد المعنى ، فإن الاختلاف يمكن أن يكون فى المصاديق والمحققات كاختلافها بحسب الحالات فى شرعنا .

ثم إنه قدس سره أيد ثبوت الحقيقه الشرعيه فى تلك الألفاظ ، بعدم ثبوت علاقه

ص : ٩٤

١- (١) سورة البقره : الآية ١٨٣ .

٢- (٢) سورة الحج : الآية ٢٧ .

٣- (٣) سورة مريم : الآية ٣١ .

الدعاء، ومجرد إشتغال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقته الجزء والكل بينهما، كما لا يخفى. هذا كله بناء على كون معانيها مستحدثه في شرعنا.

الشرح:

معتبره بين المعانى الشرعيه وبين معانيها اللغويه ، وقد مثل بلفظ الصلاة حيث لا علاقته بين معناها الشرعي وبين معناها اللغوي ، ومجرد اشتغال معناها الشرعي على الدعاء لا يوجب ثبوت علاقته المعتبره في استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ، حيث إنّه لا تركيب حقيقه ، وليس الجزء من الأجزاء الرئيسيه .

فعدم ثبوت علاقته المعتبره يكشف عن عدم كون استعمال لفظ الصلاة في معناها الشرعي في محاورات الشارع من قبيل الاستعمال المجازي ، والوجه في جعل ذلك مؤيدا لا دليلا يمكن أن يكون أحد أمرين :

الأوّل : إنّ عدم علاقته على تقديره لا- يكشف عن وضع الشارع ، لإمكان كون تلك الألفاظ موضوعه للمعاني الشرعيه قبل الإسلام ، كما استشهد لذلك بالآيات .

والثاني : إمكان صحّه استعمال اللفظ في المعنى ، ولو مع عدم علاقته المعتبره وبلا- وضع ، كما تقدّم من وقوعه في بعض الاستعمالات المتعارفه لحسنها بالطبع .

وأورد المحقّق النائيني قدس سره على ما ذكره _ من أنّ ثبوت المعاني الشرعيه في الشرائع السابقه يوجب كون تلك الألفاظ حقائق لغويه _ بأنّ ثبوت بعض المعاني الشرعيه أو كلّها في الشرائع السابقه لا يوجب انتفاء الحقيقه الشرعيه ؛ لأنّ ثبوتها فيها لا يكشف عن كون أساميها المتداوله عندنا كانت موضوعه لها قبل الإسلام في لسان العرب السابق، حيث لم تكن لغه جميع الأنبياء السابقين (على نبينا وآله وعليهم السلام) عربيه ، فيحتمل أنّ العرب في ذلك الزمان كانوا يعبرون عنها بغير الألفاظ المتداوله عندنا ، بل كانوا يعبرون بغير اللغه العربيه كما نراهم فعلاً يعبرون عن بعض الأشياء

وأما بناءً على كونها ثابتة في الشرائع السابقه، كما هو قضيه غير واحد من الآيات، مثل قوله تعالى «كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم» (١) وقوله تعالى «وأذن في الناس بالحج» (٢) وقوله تعالى «وأوصاني بالصلاه والزكاه ما دمت حياً» (٣) إلى غى ذلك، فألفاظها حقائق لغويه، لا شرعيه، واختلاف الشرح:

المخترعه بلغات سائر الأمم ، ووجود لفظ الصلاه في الإنجيل المترجم بلغه العرب لا يدل على سبق استعمال لفظ الصلاه أو غيره في تلك المعانى قبل الإسلام ؛ لاحتمال حدوث الاستعمال عند ترجمه الإنجيل بلغه العرب بعد الإسلام .

وبالجملة ، ثبوت الحقيقه الشرعيه لا يتوقف على عدم وجود المعانى الشرعيه قبل الإسلام ، بل موقوف على عدم كون الألفاظ المتداوله عندنا موضوعه لتلك المعانى الشرعيه قبل الاسلام ، سواء كان ذلك لعدم المعنى الشرعى سابقاً أو لعدم وضع اللفظ له قبل الإسلام (٤) .

أقول : المدعى أن الناس قد فهموا من قوله سبحانه «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (٥) عند قراءه النبي صلى الله عليه و آله لها ولغيرها من الآيات ، المعانى الشرعيه ولا يكون ذلك عادةً إلا إذا كان تعبيرهم عن تلك المعانى الشرعيه السابقه على الإسلام بهذه الألفاظ المتداوله .

لا يقال : كيف يمكن دعوى الجزم بأن المعانى الشرعيه كانت هى المتبادره فى

ص : ٩٤

١- (١) القبره / ١٨٣ .

٢- (٢) الحج / ٢٧ .

٣- (٣) مريم / ٣١ .

٤- (٤) أجود التقريرات : ١ / ٣٤ .

٥- (٥) سوره البقره : الآيه ١٨٣ .

الشرائع فيها جزءاً وشرطاً، لا- يوجب اختلافها في الحقيقه والماهيه، إذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحققات، كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا، كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك أنه مع هذا الإحتمال، لا مجال لدعوى الوثوق _ فضلاً عن القطع _ بكونها حقائق شرعيه، ولا لتوهم دلالة الوجوه التي ذكروها على ثبوتها، لو سلم دلالتها على الثبوت لولاه، ومنه قد انقذح حال دعوى الوضع التعيني معه، الشرح:

محاورات الشارع وعند نزول الآيات المشار إليها، مع أنّ ما ورد في الروايات المعتبره في قضيه تيمّم عمار شاهد لكون المتفاهم عندهم كانت هي المعاني اللغويه؟

فإنّه يقال: المدعى أنّ جلّ تلك الألفاظ كانت حقيقه في تلك المعاني لا كلّها، بحيث لا يشدّ منه لفظ أو لفظان، ولفظ التيمّم _ على ما يظهر من الروايات _ لم يكن له معنى خاص في الشرائع السابقه، كما يشير إليه قوله صلى الله عليه وآله: «جعلت لى الأرض مسجداً وطهوراً»(١).

ودعوى أنّ لفظ الصلاه أيضاً كان ظاهراً في معناه اللغوى وإنّما كان يستعمل في معناه الشرعى في محاورات الشارع مجازاً أو بلحاظ العلاقه، حيث إنّ الصلاه في اللغه بمعنى الميل والعطف، والعطف من الله سبحانه الرحمه والمغفره، ومن العباد طلبها، فيكون من باب استعمال اللفظ الموضوع للكلى وإرادته فردّه الخاص، لا يمكن المساعدة عليها، فإنّه لا يحتمل أن يكون قوله سبحانه «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ»(٢) مرادفا عندهم لقوله «وَأَسْتَغْفِرُوا اللَّهَ» ولا مناسباً له، كما لا يخفى.

ص: ٩٧

١- (١) الوسائل: ج ٢، باب ٧ من أبواب التيمّم، الحديث: ٢ و ٣ و ٤.

٢- (٢) سورة البقره: الآيه ٤٣.

ومع الغض عنه، فالإنصاف أن منع حصوله في زمان الشارع في لسانه ولسان تابعيه مكابره [١]، نعم حصوله في خصوص لسانه ممنوع، فتأمل.

وأما الثمره بين القولين [٢]، فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعه في كلام الشارع بلا قرينه على معانيها اللغويه مع عدم الثبوت، وعلى معانيها الشرعيه على الثبوت، فيما إذا علم تأخر الإستعمال، وفيما إذا جهل التاريخ، ففيه إشكال، الشرح:

[١] يعني لو فرض الإغماض عمّا تقدّم والتسليم بأن الاستعمالات في تلك الألفاظ كانت بنحو المجاز والعنايه، فلا ينبغي المناقشه في أنها صارت حقائق في المعاني الشرعيه باستعمالات الشارع واستعمالات تابعيه، يعني المسلمين، وإنكار ذلك مكابره، ويكفي في الجزم بذلك تداول بعض تلك الألفاظ في محاورات الشارع والمسلمين في كل يوم مرّه أو مرّات، نعم يمكن منع حصول الوضع بكثرة الاستعمال في خصوص كلام الشارع واستعمالاته.

أقول: هذا مبنيّ على حصول الوضع بكثرة الاستعمال وصيروره اللفظ ظاهرا في معناه الجديد بكثرة الاستعمال، بحيث لا يحتاج في استعماله فيه إلى تعيين، ولكن ذكرنا أن التعيين يحصل لا محاله ولو بنحو إنشائه بالاستعمال.

[٢] تظهر الثمره بين القولين فيما إذا ورد من تلك الألفاظ في كلام الشارع بلا قرينه، فعلى القول بإنكار الحقيقه الشرعيه يحمل على معناه اللغوي، وبناءً على ثبوت الحقيقه الشرعيه بنحو الوضع التعييني يحمل على المعنى الشرعي، وكذا إذا قيل بالحقيقه الشرعيه بنحو الوضع التعييني فيما إذا كان صدور الكلام بعد حصوله بخلاف ما إذا كان صدوره قبل حصوله، ويكون الكلام مجملاً فيما إذا دار أمر صدوره بين التقدّم والتأخر.

وعن المحقق النائيني قدس سره أنه لم يوجد في كلام الشارع من تلك الألفاظ ما دار

وأصالة تأخر الاستعمال [١] مع معارضتها بأصالة تأخر الوضع، لا دليل على اعتبارها تعبدًا، إلا على القول بالأصل المثبت، ولم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشك، وأصالة عدم النقل إنما كانت معتبره فيما إذا شك في أصل النقل، لا في تأخره، فتأمل.

الشرح:

أمره بين حمله على المعنى اللغوي أو الشرعي بأن يجهل مراد الشارع، وعليه فيصبح البحث في الحقيقة الشرعية بحثًا علميًا محضًا (١).

أقول: يمكن المناقشه فيه بأن المراد من الصلاه في قوله سبحانه: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى» (٢) مردد بين الدعاء ومعناه الشرعي، وكذا في قوله سبحانه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صِلُوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (٣) فإنه يدور أمره بين الدعاء ولو بقول القائل: (اللهم ارفع درجات النبي صلى الله عليه وآله)، وبين كونها الصلاه المتعارفه عند المتشرّعه، وكذا ما وصل إلينا من كلام النبي صلى الله عليه وآله من غير طرق أئمتنا عليهم السلام فإنه وإن وصل غالب كلامه إلينا بواسطتهم عليهم السلام وكان عليهم نقله بحيث يفهم مراده صلى الله عليه وآله لوقوع النقل فهم في مقام بيان الأحكام الشرعية إلا أن قليلاً منه قد وصل بغير واسطتهم فاستظهار المراد من كلامه يبتنى على البحث في الحقيقة الشرعية.

[١] قد يقال: إنه إذا دار أمر الاستعمال بين وقوعه قبل الوصول إلى مرتبه الوضع التعيني أو بعد وصوله، فيحمل على المعنى الشرعي لأصالة تأخر الاستعمال.

ص: ٩٩

١- (١) أجود التقريرات: ٣٣ / ١.

٢- (٢) سوره الأعلى: الآية ١٤.

٣- (٣) سوره الأحزاب: الآية ٥٦.

.....
الشرح:

فبقول : إن كان المراد بأصالة التأخر استصحاب عدم صدور الاستعمال المزبور إلى زمان حصول الوضع ويثبت به ظهوره في المعنى الشرعي وهو موضوع الحجية ، فهذا مع الغض عن كونه مثبتا حيث إن ظهوره في المعنى الشرعي أثر عقلي لتأخر الاستعمال ، معارض بأصالة تأخر الوضع ، يعنى استصحاب عدم حصول الوضع إلى زمان ذلك الاستعمال .

وإن أريد بأصالة تأخر الاستعمال عدم حصول النقل في اللفظ المزبور زمان استعماله وإنّ هذا أصل عقلائي يعبر عنه بأصالة عدم النقل .

ففيه : أنّ أصالة عدم النقل إنّما تعتبر عند العقلاء فيما إذا شك في مراد المتكلم من ذلك اللفظ ولم يعلم حصول النقل فيه أصلاً ، وأمّا إذا علم النقل وشك في تقدّمه وتأخره فلا تعتبر ولا يمكن إحراز مراد المتكلم بها .

ص : ١٠٠

أنه وقع الخلاف في أن ألفاظ العبادات، أسامٍ لخصوص الصحيحه أو للأعم منها؟

وقبل الخوض في ذكر أدله القولين، يذكر أمور:

منها: إنه لا شبهه في تأتي الخلاف، على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه، وفي جريانه على القول بالعدم إشكال.

وغايه ما يمكن أن يقال في تصويره [١]: إن النزاع وقع _ على هذا _ في أن

الشرح:

الصحيح والأعم

:

[١] ذكر قدس سره ما حاصله إن جريان البحث في الصحيح والأعم على القول بإنكار الحقيقه الشرعيه ، والبناء على أن استعمال الشارع لتلك الألفاظ في معانيها الشرعيه كان بنحو المجاز يتوقف على أمرين :

الأول: عدم ملاحظه الشارع العلاقه بين كل من الصحيح والأعم وبين المعاني اللغويه لتلك الألفاظ ، بل كانت الاستعمالات في أحدهما بملاحظه العلاقه بينه وبين المعنى اللغوى ، واستعماله في الآخر منها بنحو سبك المجاز عن مجاز ، يعنى بملاحظه العلاقه بينه وبين المعنى المجازى الأول .

والثانى: إثبات أن هـ بعد فرض وحده المجاز المسبوك عن المعنى اللغوى جرى ديدنه عند إرادته المعنى المسبوك من الحقيقه على الاكتفاء بنصب قرينه صارفه فقط ، وأنه عند إرادته المعنى المسبوك عن المجاز كان ملتزماً بنصب قرينه معينه عليه ونتيجه هذين الأمرين حمل كلامه على المسبوك من معناه اللغوى عند قيام القرينه الصارفه على عدم إرادته ، فللملتزم بالأمرين أن يتكلم في المعنى الذى لاحظ

الأصل في هذه الألفاظ المستعمله مجازاً في كلام الشارع، هو استعمالها في خصوص الصحيحه أو الأعم، بمعنى أن أيهما قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعاني اللغويه ابتداءً، وقد استعمل في الآخر بتبعه ومناسبتة، كي ينزل كلامه عليه مع الشرح:

الشارع العلاقة بينه وبين المعنى اللغوى ، والذي جرت عاداته عند إرادته على نصب قرينه صارفه فقط ، هل كان هو الصحيح أو الأعم ، ولكن لا- يمكن لمنكر الحقيقه الشرعيه والقائل بمجازيه استعمالات الشارع إثبات هذين الأمرين ، إذ من المحتمل ملاحظه الشارع العلاقة بين كل من الصحيح والأعم ، وبين المعنى اللغوى فى عرض واحد ، أو كان ديدنه نصب قرينه معينه لكل منهما .

وذكر بعض الأعاضم رضى الله عنه أنه يكفى فى جريان النزاع على القول بمجازيه استعمالات الشارع إثبات أحد الأمرين المزبورين ، فإنه لو ثبت سبك أحد المعنيين عن الحقيقه ، وسبك الآخر من المجاز ، كان كلامه عند قيام القرينه الصارفه عن المعنى اللغوى ظاهراً فى إرادته المسبوك من المعنى الحقيقى لا محاله ، كما أن هـ لو قيل بأنه كانت عاداته على عدم نصب قرينه معينه لأحد المعنيين ، بل كان تفهيمه بالقرينه الصارفه فقط ، كان اللفظ ظاهراً فيه عند قيام القرينه الصارفه فقط ، حتى مع ملاحظته العلاقة بين كل من المعنيين والمعنى اللغوى فى عرض واحد(١).

أقول : لا يخفى مافيه ، فإنه كيف يكون ظهور اللفظ فى أحد المعنيين بخصوصه بقيام القرينه الصارفه ، فيما إذا ثبت أن استعماله فيه كان بنحو سبك المجاز عن الحقيقه ، مع احتمال جريان عاداته على نصب القرينه لتعيين كل منهما ، نعم لو ثبت الأمر الثانى من الأمرين لكفى فى جريان النزاع ، ولا حاجه معه إلى اثبات الأمر

ص : ١٠٢

القرينه الصارفه عن المعانى اللغويه، وعدم قرينه أخرى معينه للآخر.

وأنت خبير بأنه لا يكاد يصح هذا، إلا إذا علم أن العلاقة إنما اعتبرت كذلك، وأن بناء الشارع في محاوراته، استقر عند عدم نصب قرينه أخرى على إرادته، بحيث كان هذا قرينه عليه، من غير حاجة إلى قرينه معينه أخرى، وأنى لهم بإثبات ذلك.

الشرح:

الأول .

وذكر المحقق النائيني قدس سره النزاع بوجه آخر _ بناءً على كون استعمالات الشارع بنحو المجاز _ وهو أن يكون النزاع في مقتضى الأدلة الدالة على الحقيقة عند المتشرّعه من التبادر وغيره ، وفي أنها دالة على كون الألفاظ حقيقه عند المتشرّعه في خصوص الصحيح أو في الأعم ، وحيث إنّ المعنى الحقيقي (أى المسمّى بلفظ الصلاه) عندهم كاشف عن المراد الشرعى عند الإطلاق الذى هو مجاز عنده _ حسب الفرض _ ، فإنّ منشأ هذه الحقيقة ذلك المجاز ، فيتعيّن بتعيينها(1) .

ولا يخفى ما فيه أيضاً ، فإنّه لا تكون ثمره البحث مترتبه على ما ذكره ، وذلك لأنّه لو ثبت مثلاً أنّ الحقيقة المتشرعيه هي الأعم ، وعلم أيضاً أنّ منشأ هذا استعمال الشارع اللفظ فيه مجازاً ، فلا يمكن إثبات أنّ الشارع لم يكن يستعمل اللفظ في الصحيح أصلاً ، ولو في بعض الأحيان ؛ ليكون المعنى الأعم متعيّن في كلامه فيما إذا أحرزنا أنّه لم يرد في الاستعمال المزبور معناه اللغوى ، فإنّا نحتمل أن يكون صيروره اللفظ حقيقه في الأعم عند المتشرّعه لشيوع استعمال اللفظ عندهم في المعنى الأعم من غير سبق هذا الشيوع في استعمالات الشارع بل كان ديدنه نصب القرينه

ص: ١٠٣

وقد انقدح بما ذكرنا تصوير النزاع _ على ما نسب إلى الباقلاني [١] _ وذلك بأن يكون النزاع، في أن قضيه القرينه المضبوطه التي لا- يتعدى عنها إلا بالأخرى _ الداله على أجزاء الأمور به وشرائطه _ هو تمام الأجزاء والشرائط، أو هما في الجملة، فلا تغفل.

ومنها: أنّ الظاهر أنّ الصّحه عند الكل بمعنى واحد، وهو التماميه، وتفسيرها بإسقاط القضاء _ كما عن الفقهاء _ أو بموافقه الشّريعه _ كما عن المتكلمين _ أو غير ذلك، إنّما هو بالمهم من لوازمها [٢]، لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار، الشّرح: على إرادته كل منهما.

[١] وتقريره: أنّ بناءً على المنسوب إلى الباقلاني وإن كانت تلك الألفاظ مستعمله في كلام الشارع في معانيها اللغويه دائماً وإنّما الخصوصيات التي لها دخل في الأمور به من الأجزاء والشرائط مستفاده من دالّ آخر، إلاّ أنّه لم تكن الدلاله عليها دائماً بذكرها تفصيلاً، فلم يكن يقول دائماً: صلّوا، واركعوا، واسجدوا، وكبّروا، إلى غير ذلك، بل كان ينصب على تلك الخصوصيات دالاً يدلّ عليها بالإجمال، أي بنحو دلالة لفظ الدار على أجزائها، فيقع البحث في أنّ ذلك الدالّ عليها بالإجمال المعبر عنه بالقرينه المضبوطه كان دالاً على عدّه منها كما في دلالة لفظ الصلاه عليها على القول بالأعمّ أو كان دالاً على جميعها، كما لو قيل بوضعها للصحيح، ولا يخفى أنّ هذا التصوير لم يعلم مما ذكره قبل ذلك، فلا يظهر وجه لقوله قدس سره: «وقد انقدح بما ذكرنا».

[٢] لا- يخفى أن إسقاط القضاء أو موافقه الشّريعه وإن كانا من اللوازم، إلاّ- أنّهما من لوازم صحّه المأتى به، بمعنى مطابقته لمتعلّق الأمر، وكلامنا في المقام في صحّه المتعلق لا المأتى به، حيث إنّ صحّه المأتى به تكون بعد تعلّق الأمر، وفي مرحله

وهذا لا يوجب تعدد المعنى، كما لا يوجبه اختلافها بحسب الحالات من السفر، والحضر، والاختيار، والاضطرار إلى غير ذلك، كما لا يخفى.

الشرح:

الامتثال، والبحث في المقام في الصحه التي تكون مأخوذه في المسمى على مسلك الصحيحى والمتأخر عن الأمر لا يؤخذ في متعلقه، فضلاً عن أخذ لوازمه. وبتعبير آخر: مثل الصلاه مركب اعتبارى وقوامه باعتبار معتبره، فما يوجد من الأفراد يضاف إلى ذلك المركب، فإن كان شاملاً لجميع المأخوذ فيه يكون تاماً، وإن كان فاقدا لبعضها يكون فاسداً، فيقع الكلام في المقام فى أن الموضوع له للفظ الصلاه مثلاً. تمام ذلك المركب بحيث يكون إطلاقها على الناقص بالعنايه، أو أن الموضوع له هو أصل المركب الموصوف بالتمام تارة، وبالناقص أخرى، والصحه بمعنى التمام والفساد بمعنى النقص لا تكون إلا فى المركبات أو المقيدات، وبالجملة المحتمل اعتباره فى الموضوع له ليس عنوان الصحه أو الصحيح، بل على تقدير الأخذ يكون المأخوذ فى الموضوع له، ما به يوصف بالصحه والتمام.

وذكر المحقق الاصفهاني قدس سره فى تعليقه مناقشه أخرى فى كلام الماتن قدس سره، وحاصلها: أن موافقه الأمر أو إسقاط القضاء ليسا من لوازم الصحه، يعنى التماميه، بل تكون التماميه بهما حقيقه، حيث لا حقيقه للتماميه إلا التماميه من جهتهما، ولا يمكن أن يكون اللانزم متمماً لمعنى ملزومه، وتماميه حقيقه الصحه بهما كاشفه عن عدم كونهما بالإضافه إليها من قبيل اللانزم بالإضافه إلى ملزومه، فتدبر (١).

ثم ذكر فى الهامش فى وجه التدبر أن ما ذكر من عدم إمكان تماميه معنى الملزوم بلازمه إنما هو فى لوازم الوجود حيث إنه لا يعقل فيه دخالته وتماميه

ص: ١٠٥

ومنه ينقدح أنّ الصّحه والفساد أمران إضافيان، فيختلف شيء واحد صحه وفساداً بحسب الحالات، فيكون تاماً بحسب حاله، وفساداً بحسب أخرى، فتدبر جيداً.

الشرح:

ملزومه به ، وأما بالإضافه إلى عارض المهيه أي محمولها الخارج عنها مفهوما ، فيمكن أن يكون الشيء خارجاً عن تلك الماهيه ومع ذلك دخيلاً- في تماميتها وحصولها ، كالناطق بالإضافه إلى الحيوان ، حيث إنّه عارض للحيوان ولكن يكون به حصول الحيوان(١).

أقول : قد تقدّم أنّ التماميه إذا كانت وصفا للمأتى به ، فالمراد بها مطابقتها لمتعلق الأمر ، فيكون سقوط القضاء أو موافقه الأمر من آثار صحّه المأتى به ، وإذا كانت وصفا لما تعلق به الأمر فالمراد اشتماله على جميع ما يوصف معه بالصحيح بمعنى التام ، وسقوط القضاء أو موافقه الأمر لا يرتبط بالمتعلق وليس من لوازمه ، فإنّه يوصف بالصّحه قبل تعلق الأمر وفي مرحله التسميه .

وأما ما ذكره قدس سره من التفرقه بين لوازم الوجود والمهيه ، من أنّ عارض الوجود لا يدخل في معنى ملزومه ، ولكن عارض المهيه يمكن دخله في تماميتها ، فإن كان المراد من التماميه صيروره الماهيه نوعاً فهو وإن كان صحيحاً إلا أنّ الكلام هنا في الدخول في معنى الملزوم ، كما لا يخفى ، وصيروره المهيه نوعاً وعدمها أجنبي عن مورد الكلام في المقام .

ثمّ إنّه قد يقال الصّحه في العباده تغاير الصّحه في المعامله أي _ العقود والإيقاعات _ ، حيث إنّ الصّحه في المعامله بمعنى ترتب الأثر عليها خارجاً والمعامله الفاسده لا يترتب عليها الأثر _ أي الأثر المترقب من تلك المعامله _ .

ص : ١٠٦

ومنها: أنه لا يبدَّ _ على كلاً- القولين _ من قدر جامع في البين، كان هو المسمى بلفظ كذا، ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحه [١]، وإمكان الإشارة إليه الشرح:

ووجه الفرق بين الصحيحين هو أنّ الحكم المجعول للمعامله بنحو القضييه الحقيقيه يكون انحلالياً يثبت لوجودات تلك المعامله ، فمعنى قوله سبحانه «أحلَّ اللهُ البيعَ»^(١) ثبوت الحليه الوضعيه لكلِّ ما ينطبق عليه عنوان البيع خارجاً ، فالبيع التي لا تثبت لها تلك الحليه يعبر عنها بالفاسده ، وهذا بخلاف التكاليف فإنَّ الأمر لا يتعلّق بالوجود الخارجى للمتعلق ، فإنّه يكون من طلب الحاصل بل يتعلّق بالعنوان ومعنى الأمر به طلب صرف وجوده بالمعنى المصدرى ، فالمأتى به إذا كان صرف وجوده يكون مسقطاً للأمر به فينتزع الصحّهُ للمأتى به عن مطابقته للعنوان المتعلّق به الأمر بمعنى اشتماله على تمام ما اعتُبر في ذلك المتعلق من الأجزاء والقيود .

ولكنّ الظاهر أنّ ترتّب الأثر ليس بمعنى الصحّهُ حتّى في المعامله ، حيث إنّ كلامنا في الصحّهُ في مقام التسميه ، فيكون المراد من كون الفاظ المعاملات أسامى للصحيحه أو الأعمّ كونها موضوعه لما يكون جامعاً لجميع ما يلاحظ في إمضائها أو أنّها موضوعه لما يلاحظ في إمضائها في الجمله ولو لم تكن جامعاً لجميعها ، ولذا لو سُئل أحد عن البيع الصحيح ، لأجاب بمقوماته بجميع قيوده ، وبهذا الاعتبار تتّصف المعامله بالصحّهُ قبل تحقيقها ، نعم لا تكون الصحّهُ الفعلية إلاّ- إذا حصل ذلك الجامع الملحوظ خارجاً بتمام قيوده الملازم لإمضائها ، وليس كلامنا في المقام في الصحّهُ الفعلية بل الصحّهُ في مقام التسميه .

[١] الاشتراك اللفظى في مثل لفظ الصلاه ، بأن يوضع اللفظ لكل ما يطلق عليه

ص: ١٠٧

بخواصه وآثاره، فإنَّ الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد، يؤثر الكل فيه بذاك الجامع، فيصح تصوير المسمّى بلفظ الصلاة مثلاً: بالناهيه عن الفحشاء، وما هو معراج المؤمن، ونحوهما.

الشرح:

الصلاة بوضع مستقل ، أو يوضع لها بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ غير محتمل ، كما يشهد بذلك خطوط المعنى الواحد عند الاطلاق ، مع أنّ الثاني أيضاً يستدعى وجود الجامع ولو بين الأفراد الصحيحه ، والتزم المصنف قدس سره بإمكان وجود الجامع بين الأفراد الصحيحه ، بل التزم بوجود الجامع المزبور لا محاله ، اعتماداً على قاعده «الواحد لا يصدر إلاّ من الواحد» حيث إنّ كلّ ما يطلق عليه الصلاة ويوصف بالصّحّه له أثر واحد كما يفصح عن ذلك قوله سبحانه : «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (١) ، وقوله عليه السلام _ على ما ادّعى _ : «الصلاة معراج المؤمن» (٢) ، حيث إنّ المؤثر في الواحد يكون واحداً ، كما هو مقتضى لزوم السنخيّه بين الشئ وعلته ، يمكن الإشارة في مقام الوضع إلى ذلك الجامع ولو بذلك الأثر ، فيوضع له لفظ الصلاة ، أو يستعمل فيه لفظها مجازاً ، أو بنحو تعدّد الدالّ والمدلول .

ثمّ أورد قدس سره على ذلك ، بأنّ الجامع المزبور لا- يمكن أن يكون مركّباً من الأجزاء والشرائط ، فإنّ كلّ ما يفرض من المركّب منها ، يمكن أن يكون صحيحاً في حالٍ وفساداً في حالٍ آخر ، لما تقدّم من اختلاف الصحيح بحسب الحالات والأشخاص ، وأنّ الصحيح في حال أو من شخص فاسد في حال آخر أو من شخص آخر . وكذا لا يمكن أن يكون الجامع المزبور أمراً بسيطاً بحيث لا يصدق ذلك

ص: ١٠٨

١- (١) سورة العنكبوت : الآيه ٤٥ .

٢- (٢) روضه المتقين : ٦ / ٢ ، لم نظفر على مصدر يدل على كون هذه الجملة من كلام المعصوم عليه السلام ، لعلّها من كلام المجلسي الأوّل قدس سره ، والله العالم .

والإشكال فيه: بأن الجامع لا يكاد يكون أمراً مركباً، إذ كل ما فرض جامعاً، يمكن أن يكون صحيحاً وفساداً، لما عرفت، ولا أمراً بسيطاً، لأنه لا يخلو: إما أن يكون هو عنوان المطلوب، أو ملزوماً مساوياً له، والأول غير معقول، لبداهه استحاله أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الطلب في متعلقه، مع لزوم الترادف بين لفظه الشرح:

العنوان البسيط إلا- على الأفراد الصحيحه ، فإنّ البسيط إمّا عنوان المطلوب ، أو عنوان ملزوم لعنوان المطلوب ، وأما كون لفظ الصلاه موضوعاً لعنوان المطلوب فغير معقول ؛ لأنّ هذا العنوان يحصل بعد تعلق الطلب بالصلاه ، ويستحيل أن يتعلق الطلب بعنوان يتوقّف على تعلق الطلب به ، هذا مع عدم الترادف بين لفظ الصلاه ولفظ المطلوب ، وأما كون المسمّى عنوان المطلوب أو ملزومه المساوى له فلازمه أن لا تجرى البراءه عند الشكّ في جزئيه شيء أو قيديته للصلاه مثلاً ، فإنّ الشكّ فيها لا يكون شكّاً في نفس متعلّق التكليف ، بل فيما يحصل به ذلك المتعلّق ، والشكّ والإجمال فيما يحصل به المتعلّق مجرى قاعده الاشتغال ، وبهذا يظهر أنّ المسمّى للصلاه على الصحيحى ، كما لا يمكن أن يكون عنوان المطلوب كذلك لا يمكن أن يكون ملزومه المساوى له ، فإتاه عليه أيضاً لا- يمكن أن تجرى البراءه في موارد الشكّ في جزئيه شيء أو شرطيته لكون الشكّ في المحصل للصلاه .

وأجاب عن الإيراد ، بالالتزام بأنّ المسمّى عنوان بسيط ، ملزوم لعنوان المطلوب بعد تعلق الأمر به ، والمعنى البسيط المنتزع بلحاظ الأثر الواحد يمكن أن ينطبق على المركّب بتمام أجزائه وقيوده ، لا أن تكون الأجزاء والقيود محصّيه له كما في عنوان (حافظ الإنسان من بروده الجوّ) فإنّ عنوان الحافظ ينطبق على البيت المركّب من الأجزاء بتمام شرائطه ، انطباق الكلى على مصداقه ، والإجمال في أجزاء المركّب المفروض وشرائطه عين إجمال ذلك العنوان بحسب وجوده ،

الصلاه والمطلوب، وعدم جريان البراءه مع الشك في أجزاء العبادات وشرايطها، لعدم الإجمال _ حينئذ _ في الأمور به فيها، وإنما الإجمال فيما يتحقق به، وفي مثله لا مجال لها، كما حقق في محله، مع أن المشهور القائلين بالصحيح، قائلون بها في الشك فيها، وبهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضاً _ مدفوع، بأن الشرح:

فيؤخذ عند الشك، بالمقدار المتيقن من المطلوب، ويرجع في المشكوك إلى أصله البراءه كان المشكوك جزءاً أو شرطاً وقيداً .

وإنما لا- يؤخذ بالبراءه فيما إذا كان متعلق الأمر واحداً خارجياً، مسبباً وجوده عن وجود مركب مرّد أمره بين الأقل والأكثر، كالطهاره من الحدث بناءً على أنها حاله للنفس تحصل من الغسل أو الوضوء، وفي مثل ذلك إذا شك في كون شيء جزءاً أو شرطاً للوضوء أو الغسل، فلامورد للبراءه، بل مقتضى استصحاب بقاء الأمر بالطهاره وقاعده لزوم إحراز الامتثال بعد إحراز اشتغال الذمه بشيء، لزوم الاحتياط .

أقول: يستفاد من كلامه قدس سره من صدره إلى ذيله أمور:

الأول: لزوم الجامع على كل من القولين، الصحيح والأعمى .

الثاني: إن تحقق الجامع بين الأفراد الصحيحه مقتضى البرهان، يعنى برهان لزوم السنخيه بين الشيء وعلته، ويكون ذلك الجامع المستكشف بالبرهان هو الموضوع له على الصحيحى .

الثالث: إن الجامع المستكشف بمقتضى البرهان بسيط يتحد مع الأجزاء والشرايط خارجاً، وملزوم لعنوان المطلوب ولو بعد تعلق الأمر بذلك الجامع .

الرابع: إنه من تعلق الأمر بذلك الجامع البسيط عنواناً، لا يلزم الاحتياط في موارد الشك في جزئيه شيء أو شرطيته وإنما يجب الاحتياط فيما إذا كان للعنوان البسيط وجود خارجاً مسبب عن المركب أو ترّد أمر المركب بين الأقل والأكثر.

الجامع إنما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفه زياده ونقيصه. بحسب إختلاف الحالات، متحد معها نحو اتحاد، وفي مثله تجرى البراءه، و إنما لا تجرى فيما إذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجياً، مسبباً عن مركب مردد الشرح:

أمراً الأمر الأول: فقد ناقش فيه المحقق النائيني قدس سره ، وذكر ما حاصله أنّ للصلاه مراتب تكون أعلاها صلاه المختار ، وأدناها صلاه الغرقى ، وبينهما مراتب لها عرض عريض ، فيمكن القول بأنّ الصلاه وضعت للمرتبه الأعلى أولاً وهى الصلاه الاختيارية من جميع الجهات ، ثمّ إنّها استعملت وطبقت على سائر المراتب بالادعاء والتنزيل ، أو من باب الاكتفاء بها فى سقوط التكليف، من غير أن تكون فردا تنزلياً، كما فى صلاه الغرقى ، فإنّه يمكن أن لا- تكون فردا تنزلياً، بل يكتفى بها فى مقام الامتثال، نظير ما ذكره الشيخ قدس سره فى نسيان بعض أجزاء الصلاه وشرائطها ممّا لا يدخل فىالمستثنى من حديث «لا تعاد»، حيث التزم بأنّ المأتى به خارجا المنسى بعض أجزاءه أو شرائطه لا يعمّه متعلق الأمر، ولكن مع ذلك يسقط به التكليف بالصلاه.

نعم بالإضافة إلى صلاه المسافر والحاضر لكونهما فى مرتبه واحده وعرض واحد ، لا بدّ من فرض جامع بينهما .

والالتمزام بأنّ لفظ الصلاه موضوع للمرتبه العليا ويستعمل فيها وتطبق تلك المرتبه على سائرهما بالادعاء والتنزيل ، أو من باب الاكتفاء ، قريب جداً . ويؤيدّه جملة من الاستعمالات المتعارفه ، حيث يوضع اللفظ ابتداءً لما اخترع أولاً ، ثمّ يستعمل ذلك اللفظ فى الناقص والمشابه له ، وعلى ما ذكر ينتفى النزاع بين الصحيحى والأعمى من أساسه ؛ لأنّ ثمره الخلاف كما يأتى تظهر فى التمسك بإطلاق خطابات العباده ، فإنّه لا- يجوز التمسك به عند الشكّ فى جزئيه شىء أو شرطيته لمتعلق الأمر على الصحيحى لإجمال المتعلق عندنا ، ويتمسك بإطلاقه

.....
الشرح:

على الأعمى مع عدم وروده بنحو الإهمال ، وتنتفى هذه الثمره بناءً على وضع الصلاه للمرتبه العليا والالتزام بالتنزيل فى سائر المراتب ، ووجه الانتفاء عدم إحراز التنزيل فى الاستعمال الواقع فى الخطاب بالإضافه إلى الفاقد ليؤخذ بالاطلاق(١).

أقول : لا- يخفى ما فيه ، فإن الصلاه الاختياريه من جميع الجهات لا تنحصر بالقصر والتمام ، بل الصلاه اليوميه وصلاه الآيات والجمعه والعيدين ، وغيرها من الصلوات حتى المندوبه منها كلها اختياريه ، ولا تكون بعضها فى طول الأخرى ، فلا بد من فرض الجامع بينها ، هذا أولاً .

وثانيا : إن الوجدان شاهد صدق بأن إطلاق الصلاه وانطباق معناها على المراتب على حد سواء فى عرف المتشرعه ، وكما أن الصلاه مع الطهاره المائيه صلاه ، كذلك مع الطهاره الترابيه ، ومن هنا ينساق إلى الأذهان من مثل قوله سبحانه «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»(٢) ومن قوله صلى الله عليه و آله : «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ: عَلَى الصَّلَاةِ...» الحديث(٣) ، معنى يعم جميع أفرادها ، وعليه فاللازم تصوير الجامع بين جميع المراتب، ولو كانت بعضها فى طول الاخرى فى مقام تعلق الأمر بها، وقد تقدم منه قدس سره الالتزام بأن التبادر الفعلى كاشف عن كفيته وضع الشارع واستعماله فى ذلك الزمان.

وثالثا : ما ذكره قدس سره من انتفاء ثمره الخلاف فيما إذا شك فى اعتبار شىء جزءا أو

ص: ١١٢

-
- ١- (١) أجود التقريرات : ٣٦ / ١ .
 - ٢- (٢) سوره العنكبوت : الآيه ٤٥ .
 - ٣- (٣) الوسائل : ج ١ ، الباب ١ من أبواب مقدمات العبادات .

بين الأقل والأكثر، كالطهاره المسببه عن الغسل والوضوء فيما إذا شك في أجزائهما، هذا على الصحيح.

الشرح:

شرطا ، فهو فيما إذا شك في اعتبار أحدهما في سائر المراتب ، وأما إذا شك في اعتبار أحدهما في المرتبه العليا التي تعلق بها الأمر ، فعلى الصحيح لا يمكن التمسك بإطلاق الخطابات ؛ لإجمال تلك المرتبه وعلى الأعمى يصح مع عدم إهمال الخطاب

وأما الأمر الثاني: فيقع الكلام فيه من جهتين ؛ الأولى : هل للصلوات الصحيحه أثرٌ واحد يحدث بحصول كل منها ؟ والثانيه : على تقدير الأثر الواحد لها ، فهل يكشف ذلك الأثر عن جامع ذاتي بين الصلاه الصحيحه ، بحيث يكون التأثير لذلك الجامع لقاعده «عدم إمكان صدور الواحد إلا عن واحد» أم لا ؟

أما الجبهه الأولى ، فتظهر حقيقه الحال فيها بالتكلم في معنى قوله سبحانه «الصَّلاة تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (١) فنقول : ليس المراد من النهي النهى التشريعي قطعاً ، فإنّ الناهى عن الفحشاء والمنكر هو الشارع سبحانه ، يقول الله عز وجل : «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (٢) .

وقد يقال : إنّ إسناد النهى عن الفحشاء والمنكر باعتبار أنّ الصلاه المتعلق بها الأمر مقيد به بقيود _ من عدم السوء والمنكر _ ، حيث إنّها مشروطه بإباحه المكان والثوب والساتر وعدم لبس الذهب للرجال وغير ذلك، فيكون نهى الصلاه عن السوء بمعنى أخذ عدم ذلك السوء فيها ، فلا يكون عدم الفحشاء والمنكر أثراً خارجياً مترتباً على الصلاه ترتب المعلول على علته ، لتكشف وحدته عن وحده المؤثر .

ص: ١١٣

١- (١) سورة العنكبوت : الآية ٤٥ .

٢- (٢) سورة النحل : الآية ٩٠ .

.....
الشرح:

ولكن لا يخفى أن إرادته ذلك من نهى الصلاة عن الفحشاء والمنكر لا يناسب تعظيم الصلاة وحث المؤمنين على المواظبه عليها لكي لا تضيع ولو في وقتها ، بل الظاهر أن المراد من النهي ، المنع الخارجى المترتب على المواظبه عليها والإتيان بما هو حَقُّها ، فإن الإتيان بها كذلك يقتضى أن لا- ينقذح للمؤمن داع نفسانى إلى السوء والمنكر ، نظير إسناد الأمر بالسوء والفحشاء إلى الشيطان فى مثل قوله سبحانه : «الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ» (١) ، و«إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (٢) .

وبتعبير آخر: ترتب الامتناع عن السوء على الصلاة إنما هو فى مرحله امتثال الأمر بها ، حيث إن العبد إذا امتثل الأمر بها ، بالتدبر بالقراءة والأدعية والأذكار المشروعه فى أفعالها، والتعمق فى الخشوع بها الوارد فى الروايات بأن ذلك روحها تحصل للنفس حاله ترتقى بها عن الانحطاط المناسب للشور والقبائح، وبوصولها إلى بعض مراتبها الكماليه، لا- يحصل لها الداعى إلى ارتكاب الفحشاء والمنكرات الشرعيه ويختلف هذا باختلاف مراتب الارتقاء الحاصل بمراتب الامتثال فى الصلاة.

والحاصل إن منع الصلاة عن الفحشاء والمنكر ، إنما هو لارتقاء النفس بها فى بعض مراتب الامتثال ، الملازم لعدم ميل النفس إلى الشرور والقبائح ، أو لعدم تماميه الداعى له إليها ، فيكون للصلوات الصحيحه جهه جامعته فى مقام الامتثال ، وهى كون محتوى الأفعال والأذكار والقراءة والأدعية المشروعه فيها موجه لتذكّر

ص: ١١٤

١- (١) سورة البقره : الآيه ٢٦٨ .

٢- (٢) سورة البقره : الآيه ١٦٩ .

.....
الشرح:

العبد رب العالمين والتوجه إلى عزه وذل نفسه ، وتمتاز الصلاة بذلك عن سائر العبادات ، حيث لا يكون لها هذه المرتبه من التذکر والخشوع ؛ ولذا عبر عن الصلاة بالذكر في قوله سبحانه : «فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ» (١) .

وأما الجبهه الثانيه: فمن الظاهر أن ترتب هذا الأثر على الصلاة الصحيحه في مقام الامتثال لا- يلازم الجامع لها بين الأفراد الصحيحه في مقام التسميه بالمعنى المتقدم ، فإن الناقص أيضاً لو كان مأموراً به وكان امتثال أمره ببعض مراتب الامتثال المراعى فيها الخشوع والتذکر بمحتواها ، لحصل لها هذا المنع أيضاً .

وبالجملة فليس المترتب على الصلاة في مقام التسميه إلا شأئيتها للخشوع والتذکر بها ، وهذا الأثر يشترك فيه في مقام التسميه التامه والناقصه ، ولا تترتب الشأئيه على خصوص التام ، كما ذكرنا .

وأما ما ذكر من كون «الصلاه معراج المؤمن» فلم يحرز وروده في خطاب الشارع ليقال إن ترتب العروج على الصلاة الصحيحه يكشف عن جامع بينها ، وعلى تقدير وروده أيضاً يجيء فيه ما تقدم في قوله سبحانه : «الصَّلَاةُ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (٢) ، حيث إن عروج المؤمن عبارته أخرى عن ارتقاء نفسه إلى بعض المراتب الكماليه ، كما لا يخفى .

وإن شئت البرهان على أنه لا- يمكن أن يكون في البين جامع ذاتي بين الأفراد الصحيحه ، فنقول : الأثر الوارد في الكتاب المجيد أو غيره يترتب على ما يحصل

ص: ١١٥

١- (١) سورة الجمعه : الآيه ٩ .

٢- (٢) سورة العنكبوت : الآيه ٤٥ .

.....
الشرح:

خارجا ويوصف بالصحة ، ومن الظاهر أنّ الموجود خارجا مركب اعتباريّ أوّله التكبير وآخره التسليم ، فيعتبر فيه أفعال وأقوال من الأذكار والقراءه وسائر القيود المعبر عنها بالشرائط ، ومن البديهي أنّ القراءه والذكر من مقوله ، والركوع والسجود والقيام من مقوله أخرى ، والطهاره من الحدث والخبث من مقوله ثلثه ، فالأثر المترتب يترتب على المجموع ، ولا يعقل جامع ذاتي بين مجموع هذه المقولات المتباينه، وإذا لم يمكن الجامع الذاتيّ بين أجزاء صلاه واحده ، بحيث يكون هو المؤثر ، فكيف يمكن الجامع الذاتيّ بين الصلوات المختلفه ؟ بل الجامع على تقديره يكون اعتباريّا ولو لوحظ خصوصيته كلّ من الصلاتين ، فلا يمكن أخذ الجامع التركيبي أصلاً فإنّ إحدى الصلاتين مشروطه بالركعه الأخرى مثلاً والأخرى مشروطه بعدم تلك الركعه كصلاه الصبح وصلاه المغرب ، وأخذ الجامع فرع إلغاء الخصوصيتين ومع إلغائهما يكون ذلك الجامع منطبقاً على الصحيح والفاسد ، لما تقدّم من أنّ الصحيح في حالٍ ، فاسد في حالٍ آخر .

وممّا ذكرناه يظهر وجه المناقشه فيما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره في المقام ، حيث قال : إنّ تصوير الجامع في المقام على الصحيح والأعمى على نهج واحد ، وذلك فإنّ الماهيه مع وجودها الحقيقي (الذي حيثه ذاته طرد العدم) متعاكسان في الاطلاق والسعه ؛ لأنّ الماهيه سعتها وإطلاقها للضعف والإبهام ، وسعه الوجود الحقيقي لفرط الفعلية ، ولذا كلّما كان الضعف والإبهام في المعنى أكثر ، كان الإطلاق والسعه والشمول فيه أكثر ، وكلّما كان الوجود أشدّ وأقوى ، كان الإطلاق والسعه أعظم وأتمّ ، فإن كانت الماهيه من الماهيات الحقيقيه ، كان إبهامها وضعفها بلحاظ ذاتوايها والعوارض ، مع حفظ نفسها كالانسان ، فإنّه لا إبهام فيه من حيث الجنس

ص: ١١٦

.....
الشرح:

والفصل ، وإنما الإبهام فيه من حيث الشكل واللون وشده القوى وضعفها ، وسائر عوارض النفس والبدن حتى عوارض الوجود والماهية ، وإن كانت الماهية من الأمور المؤتلفه من عدّه أمور بحيث تنقص وتزيد كما وكيفا ، فمقتضى الوضع لها بحيث يعمها مع تفرقتها وشتاتها أن تلاحظ على نحو مبهم غايه الإبهام بمعرفته بعض العناوين غير المنفكّه عنها ، وكما أنّ الخمر مثلاً مائع مبهم من حيث اتّخاذه من العنب والتمر وغيرهما ، ومن حيث اللون والطعم والريح ومن حيث مرتبه الإسكار والمقدار ، ولذا لا يمكن وضعه إلا لمائع خاصّ ، بمعرفته المسكريّه من دون لحاظ الخصوصيه تفصيلاً ، بحيث إذا أراد المتصوّر تصوّره لم يوجد في ذهنه إلا مائع مبهم من جميع الجهات إلاّ جهه مائعيته ، بمعرفته المسكريّه من دون لحاظ شيء آخر ، كذلك لفظ الصلاه مع الاختلاف الشديد بين مراتبها كما وكيفا ، فلا بدّ من أن يوضع لفظه لعمل يكون معرفه النهى عن الفحشاء أو غيره من المعرفات ، بل العرف لا ينتقل من سماع لفظ الصلاه إلاّ إلى سنخ عمل خاصّ مبهم إلاّ من حيث كونه مطلوباً في الأوقات الخاصّه ، وهذا لا يدخل في النكره ، فإنّه لم يؤخذ فيه كما ذكرنا خصوصيه البدليه كما أخذت في النكره ، والحاصل أنّ الإبهام في معنى الصلاه غير التريديد المأخوذ في معنى النكره ، والجامع بالنحو الذي ذكرناه لا مناص منه بعد الجزم بحصول الوضع للمعنى الشرعى ولو تعيّننا وعدم إمكان الالتزام بجامع ذاتي وعدم صحّه الالتزام بكون الموضوع له الجامع العنوائى أو الاشتراك اللفظى في مثل الصلاه.

وقال قدس سره : قد التزم بنظير ما ذكرنا بعض أكابر فنّ المعقول في تصحيح التشكيك في الماهية ، جواباً عما قيل بعدم إمكان شمول طبيعه واحده لتمام مراتب الزائده

ص: ١١٧

.....
الشرح:

والناقضه والمتوسطه ، مع الإغماض عن وجودها ، حيث قال : الجميع مشترك في سنخ واحد مبهم غايه الإبهام ، بالقياس إلى تمام نفس الحقيقه ونقصها زائدا عن الإبهام الناشئ فيه عن اختلاف الأفراد بحسب هويّاتها . وقال : إنّ ما ذكرناه في المركّب الاعتبارى أولى ممّا ذكره في الحقائق المتأصله ، كما لا يخفى .

أقول : لعلّ نظره في الأولويه إلى أنّ الحقائق المتأصله لا يمكن فيها الإهمال بالإضافه إلى نفس الماهيه ، فالماهيّه لا بدّ من كونها متعيّنه ، بخلاف المركّبات الاعتباريه ، فإنّه يمكن فرض الإبهام في معانيها(1) .

ووجه ظهور المناقشه : أنّ ما قرّره في إبهام المعنى ، لا يخرج المعنى عن الجامع العنوانى البسيط (الذى اعترف قدس سره في كلامه بأنّه لا يمكن أن يكون معنى الصلاه) حيث لو تبادر إلى أذهان المتشرّعه ذلك الجامع ولو بمعرفيه النهى عن الفحشاء ، أو الوجوب في أوقات خاصّه مع فرض إبهامه من سائر الجهات ، فإن كان المتبادر عنوان العمل المبهم من جميع الجهات المعلومه ، بمعرفيه النهى عن الفحشاء أو التكليف به في أوقاتٍ خاصّه ، فمن الظاهر أنّ عنوان العمل ، جامع عنوانى وإن كان المتبادر واقع العمل ومصاديقه ، المعرفه بالنهى عن الفحشاء والمنكر ، أو بالتكليف بها في أوقاتٍ خاصّه ، فمن الظاهر أنّ المصاديق مختلفه متعدّده فيكون وضع اللفظ لها من الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ .

أضف إلى ذلك ، صدق الصلاه وشمول معناها للصلاه المندوبه التي ليس لها وقت ، وتبادر المعنى منها إلى أذهان المتشرّعه من غير أن يعرفوا علاميّه النهى عن

ص : ١١٨

١- (١) نهايه الدرايه : ١ / ١٠١ .

.....
الشرح:

الفحشاء ، وما هو المراد منه أصلاً .

وما قيل من أنّ لفظ الصلاة ليس موضوعاً لجامع ذاتيّ مقوليّ ، ولا لجامع عنوانيّ ، وإنّما هو إسم لمرتبته من الوجود ، وتلك المرتبه سيّاله في جميع الصلاة الصحيحه (1) ، لا- يمكن المساعـده عليه أيضاً ؛ إذ لو أُريد أنّ الصلاة إسم للأجزاء المشروطه والمقيده المتحققه ، فمن الظاهر أنّ ما في الخارج وجودات متعدده تدرج في مقولاتٍ مختلفه ، تجمعها وحده اعتباريّ ، وليست مرتبه من الوجود ، وإن أُريد أنّ مع الوجودات المتعدده وجوداً آخر يحصل بتلك المتعدّات وتكون وحدتها بذلك الوجود ، نظير مرتبه من قوّه جرّ الثقل الحاصله من العشره رجال أو الخمس عشره نسوه ، أو رجلين ، أو غير ذلك .

وبتعبيرٍ آخر : الملاك الملحوظ يحصل من كلّ من الصلاة الصحيحه المختلفه بحسب اختلاف الأشخاص والأحوال ، فمن الظاهر أنّ الملاك الملحوظ الواحد على تقدير وجوده غير محرز عند العرف فلا يمكن أن يكون نفس ذلك الملاك موضوعاً له ، كما لا- يمكن أن يكون الموضوع له ، ما هو دخيل في حصول ذلك الملاك ، فإنّه إن أُريد ممّا هو الدخيل فيه عنوانه ، فيكون جامعاً عنوانياً ، ولا يتبادر إلى الأذهان من لفظ الصلاة عنوان «الدخيل فيما هو ملاك عند الشارع» ، وإن أُريد معنونه ، فقد تقدّم أنّ المعنون بذلك العنوان متعدّد ومختلف بحسب الحالات والأشخاص ، فيكون وضع اللفظ للمعنون من وضع العام والموضوع له الخاصّ .

وبالجمله ، لا يتصوّر معنى لا يكون من الجامع الذاتيّ ولا من الجامع العنوانيّ

ص : ١١٩

١- (١) نهايه الأفكار : ١ / ٨٢ .

.....
الشرح:

بحيث يكون معنى واحدا بسيطا ولا- يتصف بأحدهما ، وقد ذكرنا عدم معقوليه الجامع الذاتى بين الأفراد الصحيحه ، فيتعين الجامع العنوائى البسيط ، وذكرنا أنّ كون الموضوع للفظ الصلاه مثلاً هو العنوان البسيط خلاف المعنى المتبادر عرفا ، حيث لا يتبادر منها إلاّ المشتمل على الأعمال الخاصه .

وقد تحصل ممّا ذكرنا ، أنّ ما يمكن للقائل بوضع اللفظ للصحيح بحيث يساعده فهم المتشرّعه أن يدّعيه ، هو أنّ الشارع لاحظ التكبيره والقراءه والركوع والسجود والتشّهّد والتسليمه ، وبنى على أنّ كلّ عمل يشرّعه فيما بعد ويشتمل على جميع الأعمال المزبوره أو معظمها فنفس العمل المزبور بتشريعه هو معنى لفظ الصلاه مثلاً ، سواء كان تشريعه بعد ذلك بالأمر الوجوبى أو الندبى ، فيكون التشريع شرطا لفعليّيه وضع اللفظ لذلك العمل ، ويكون فى الحقيقه لفظ الصلاه موضوعا بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ ، فإن كان العمل المؤلّف منها مشروعاً فى حال أو فى حقّ شخصٍ فهو صلاه فى ذلك الحال أو من ذلك الشخص ، لا يكون صلاه فى حالٍ آخر ، أو فى حقّ شخصٍ آخر لعدم المشروعيه فيهما . ولا ينافى ذلك تعلق الأمر فى خطاب تشريعه به بعنوان الصلاه ، فإنّ المفروض اتّحاد زمان التشريع مع الإطلاق على ما تقدّم .

ص: ١٢٠

وأما على الأعم، فتصوير الجامع في غايه الإشكال، فما قيل في تصويره أو يقال: وجوه:

أحدها: أن يكون عبارته عن جملة من أجزاء العبادة، كالأركان [١] في الصلاة الشرح:

[١] ذكر هذا الوجه صاحب القوانين قدس سره في تصحيح الجامع على الأعمى وأن لفظ «الصلاة» مثلاً موضوع للأركان (١).

وأورد عليه المصنّف قدس سره بوجهين :

الأول: أن لفظ الصلاة لو كان موضوعاً لها بحيث كان كلّ من الأركان مقوماً لمعنى الصلاة، فلازمه دوران صدق الصلاة مدار تحقّق الأركان، مع أنّ الوجدان شاهد على خلافه، فإنّ الصلاة تصدق مع الإخلال ببعضها كالصلاة قبل الوقت، ومع نسيان الركوع فيها، ولا تصدق على الأركان مع فقد سائر الأجزاء والشرائط.

الثاني: أنه يلزم من وضعها للأركان كون استعمالها في المشتمله على تمام ما يعتبر في المأمور به، مجازياً ومن قبيل إطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكلّ، لا من باب إطلاق الكلّي وإرادته الفرد، ولا يلتزم القائل بالأعمّ بذلك.

لا يقال: لو أخذت الأركان لا بشرط، بالإضافة إلى بقية الأجزاء والشرائط، يكون إطلاق اللفظ الموضوع للمعنى لا بشرط على المشتمله لسائر الأجزاء والشرائط من قبيل إطلاق الكلّي على الفرد.

فإنّه يقال: إنّما يتمّ ذلك فيما كان المأخوذ لا بشرط متّحداً مع ما في الخارج وجوداً كاتّحاد الحيوان مع الإنسان والإنسان مع أشخاصه، بأن يكون الاختلاف بين المعنى لا بشرط، والمشروط، في العنوان والمفهوم، وأما إذا كان المعنى المشروط

ص: ١٢١

١- (١) قوانين الأصول: ١ / ٤٣ و ٤٤.

مثلاً، وكان الزائد عليها معتبراً في الأمور به لا في المسمى.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ التسميه بها حقيقه لا تدور مدارها، ضروره صدق الصلاه مع الإخلال ببعض الأركان، بل وعدم الصدق عليها مع الإخلال بسائر الشرح:

بشيء مجموع الوجودات والمأخوذ لا بشرط، بعض تلك الوجودات، يكون إطلاق اللفظ الموضوع للثاني على الأول من قبيل إطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكل، ولعله قدس سره أشار إلى ذلك بالأمر بالفهم.

وذكر المحقق النائيني قدس سره أنه لا يمكن للأعمى أن يلتزم بأنّ تامّ الأجزاء والشرائط، الشامل للأركان وغيرها صلاه والناقص يعنى المشتمل على الأركان فقط أيضاً صلاه، فإنّ لازم ذلك كون غير الأركان على تقدير وجوده داخلاً في حقيقه الشيء، وعلى تقدير عدمه خارجاً عنها، ولا يمكن ذلك في جزء الحقيقه، فإنّ الشيء إذا كان مقوماً للحقيقه يكون دخیلاً فيها مطلقاً، وإذا لم يكن مقوماً لا يكون دخیلاً فيها أصلاً^(١).

وما قيل في تصحيح ذلك بالتشكيك وأنه كما يحمل الشيء على مرتبته الأخيره وتكون الشدّه في تلك المرتبه داخله في الحقيقه وعلى المرتبه الضعيفه الفاقده للشدّه وتكون الشدّه في هذه المرتبه خارجة عن الحقيقه، كذلك الصلاه بالإضافه إلى التامّ والناقص^(٢)، لا يمكن المساعده عليه، فإنّ التشكيك لا يتحقّق إلاّ في موردين:

أحدهما: أن تكون الماهيّة من البسائط، بأن يكون ما به الامتياز عن سائر

ص: ١٢٢

١- (١) أجود التقريرات: ١ / ٤٢.

٢- (٢) نهايه الأصول: ص ٤٠ و ٥٠.

الأجزاء والشرائط عند الأعمى، مع أنه يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو المأمور به _ بأجزائه وشرائطه _ مجازاً عنده، وكان من باب إستعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل، لا من باب إطلاق الكلّى على الفرد والجزئى، كما هو واضح، ولا يلتزم به القائل بالأعم، فافهم.

الشرح:

مراتبها عين ما به الاشتراك فيها كالسواد والبياض .

وثانيهما: أن يكون التشكيك فى حقيقه الوجود وإدراك هذا النحو من التشكيك أمرٌ صعب فوق إدراكنا، وعلى تقديره، فإن حقيقه الوجود بنفسه أشدّ بساطه من الماهيات البسيطة وما نحن فيه خارج عن الموردين، فإن الصلاة فى حقيقتها مركبة من الأجزاء التى لها وجودات مستقله مقيدته بقيود ودخول بعض تلك الوجودات فى حقيقتها تارة، وخروجها عنها أخرى، غير ممكن .

ثم أورد قدس سره على ما فى القوانين بوجه ثالث، وهو أنّ الأركان تختلف بحسب المكلف وحالاته، فإن الركوع له مراتب تبدأ من الانحناء عن قيام بحيث يتمكّن من إيصال اليدين إلى الركبتين بقصد الركوع، وتنتهى إلى القصد المجرد، فلا بدّ من تصوير الجامع بين مراتبه، فيعود المحذور المتقدم من عدم الجامع بين المراتب، فإنّه كيف يتصوّر الجامع بين الانحناء المفروض فى المرتبه الأولى، وبين القصد المجرد فى المرتبه الأخيره، مع أنّهما داخلتان تحت مقولتين .

أقول: حاصل ما تقدّم أنّ الالتزام بكون مسمى لفظ الصلاة هو الأركان، فيه محاذير ثلاثه:

الأول: عدم دوران صدق الصلاة مدار الأركان .

والثانى: لزوم العناية فى إطلاق الصلاة على التامّ من حيث الأجزاء والشرائط .

ص: ١٢٣

.....
الشرح:

والثالث : عدم الجامع بين مراتب الأركان ليؤخذ ذلك الجامع في المسمى .

ولكن هذه المحاذير إنما تتجه لو التزمنا بأنّ الأجزاء المسماة بالصلاه محدوده بالأركان في ناحيتي القله والكثره ، وأما مع الالتزام بعدم كونها محدوده في ناحيه الكثره فلا يرد شيء من المحاذير ، والوجه في ذلك ما تقدّم من أنّ الصلاه مركّب اعتباريّ تكون وحدتها تركيبها بالاعتبار ، وليست من المركّبات الحقيقيه كالنوع المركّب من الجنس والفصل عقلاً ، ومن الماده والصوره خارجاً ، ليقال إنّه لا يمكن في المركّب الحقيقي التريد في أجزائه العقليه والخارجيه بأن يكون شيء فصلاً للنوع في حال دون حال ، أو صوره له في زمان دون زمان ، وهذا بخلاف المركّب الاعتباريّ الذي يكون لكلّ من أجزائه وجود مستقلّ خارجاً ، وتكون وحدتها برعايه الجبهه الخارجيه عن الأجزاء ، فإنّ أجزاء هذا المركّب قلّه وكثره وتعيينا وتخيراً بيد معتبره ، فإنّه قد يعتبر الحدّ لأجزائه في ناحيه قلّتها فقط ، ويأخذه في ناحيه كثرتها لا بشرط بالإضافه إلى أمور ، مثل الكلام عند النحويين فإنّ المعتبر عندهم أن لا يكون أجزاء الكلام أقلّ من الفعل والفاعل أو المبتدأ والخبر ، وأما في طرف الكثره فأخذه لا بشرط بالإضافه إلى الملابسات لكلّ منهما ، فيصدق الكلام على قول القائل (ضرب زيد) وكذا على قوله ثانياً (ضرب زيد عمرو) وعلى قوله ثالثاً (ضرب زيد عمرو يوم الجمعة) وعلى قوله رابعاً (ضرب زيد عمرو يوم الجمعة في المسجد) إلى غير ذلك ، فإنّه ما لم يحصل مصداق آخر للكلام بالتكلم بفعل وفاعل آخرين أو مبتدأ وخبر كذلك ، يصدق الكلام على الفعل والفاعل المزبورين بجميع ملابساتهما ، ولأنّ يطمئن قلبك لاحظ صيغ الجمع ، فإنّه اعتبر في الموضوع له فيها أن لا يكون أقلّ من ثلاثه ، ولم يعتبر حد في ناحيه الزيادة ، فإذا قال المخبر : (جائني

ص : ١٢٤

.....
الشرح:

علماء) وأراد الإخبار بمجىء من جائه من العلماء من عشرين أو أقل أو أكثر فلا يكون ذلك من استعمال صيغه الجمع في غير الموضوع له .

وعلى ذلك فيمكن أن يكون لفظ (الصلاه) موضوعاً لعدّه أجزاء تكون في ناحيه قلّتها محدوده بها ، وتؤخذ في ناحيه كثرتها لا بشرط ، نظير المركّبات الاعتباريه التي أشرنا إليها ، فيكون إطلاق الصلاه على التامّ والناقص على حدّ سواء من غير أن يكون في البين مجاز ، وهذه المركّبات تمتاز عن المركّبات الحقيقيه بأنّه لا يمكن الإبهام والتردد في المركّب الحقيقيّ بحسب أجزائه فإنّ الجنس والفصل أو الهيولى والصوره لا- يكون شىء منها مبهماً أو مردّداً ، غايه الأمر يمكن كونه مجهولاً- لنا وله واقع معيّن بخلاف المركّبات الاعتباريه فإنّه يمكن أن يكون الجزء مبهماً لا يكون له واقع معيّن أصلاً ، كما لو أخذ أحد الأشياء لا بعينه جزءاً ، ولا يخفى أنّ تبادل المسمّى بهذا النحو ممكن بل واقع .

والحاصل أنّه يمكن للشارع لحاظ مراتب الركوع والسجود وغيرهما من الأركان ، فيأخذ في المسمّى إحدى تلك المراتب لا بعينها وعدم إمكان الجامع الذاتى بين المراتب لا يضرب بما ذكر ، فلا يكون ما ذكره المحقّق النائنى قدس سره من اختلاف المراتب في الأركان موجبا للمحدور فى التسميه ، كما لا يرد الإشكال بلزوم محدور المجاز فى الاطلاق على التامّ .

نعم ربّما يناقش فى كلام صاحب القوانين قدس سره بعدم دوران صحّه الإطلاق مدار الأركان ، وهذه المناقشه على تقدير صحّتها تدفع بتصوير الجامع بمعظم الأجزاء ، فإنّه لا فرق بينه وبين ما ذكره صاحب القوانين قدس سره إلّا فى تعيين الحدّ الأقل فإنّه على

ص: ١٢٥

.....
الشرح:

ما ذكره يكون الأركان ، وعلى الوجه الثانى يكون معظم الأجزاء .

وربما يقال : المستفاد من الروايات كون المأخوذ فى الصلاة فى ناحيه القله هو الأركان ، وأنه كيف لا يصدق الصلاة عليها ، فإنها ربما تكون الصلاة معها صحيحه فضلاً عن صدق إسم الصلاة ، كما إذا كبر لصلاه الوتر ونسى القراءه فيها وركع ثم سجد ونسى السجده الثانيه وتشهد وسلّم وانصرف ، أو انصرف قبل التشهد والتسليمه نسيانا ، وفى صحيحه الحلبي عن أبى عبدالله عليه السلام قال : «الصلاه ثلاثه أثلاث ، ثلث طهور ، وثلث ركوع ، وثلث سجود»(١).

نعم لابد من رفع اليد عن إطلاقها وحملها على كون المراد بالأثلاث أثلاثها بعد الدخول فيها ، بما دلّ على كون تكبيره الإحرام ركناً وأنه لا يتحقق الدخول فيها بتركها ولو نسيانا ، ولعل عدم ذكر التكبيره فى حديث «لا تعاد» باعتبار أنّ الصلاة لا تتحقق إلا بالدخول فيها بالتكبيره وأنّ الحديث ناظر إلى بيان حكم الخلل فيما يعتبر فى الصلاة بعد الدخول فيها . وأيضاً المراد بالتكبير ما يكون بقصد الدخول فى الصلاة لا مطلق التكبير ، وبالركوع الانحناء الخاصّ المعترف وقوعه قبل السجود ، كما أنّ المراد بالسجود الواقع بعد الركوع ، وبهذا يدخل الترتيب فى المسمى .

أقول : لا ينبغي التأمل فى أنّ التحديد الوارد فى الروايات تحديد للصلاه فى مقام تعلّق الأمر بها ، لا فى مقام التسميه ، وقد ورد فى حديث «لا تعاد»(٢) ذكر الوقت فى المستثنى ، مع أنه غير داخل فى المسمى قطعاً؛ لعدم اعتبار الوقت فى

ص : ١٢٦

١- (١) الوسائل : ج ٤ ، باب ٢٨ من أبواب السجود ، الحديث ٢ .

٢- (٢) الوسائل : ج ٤ ، باب ٢٨ من أبواب السجود ، الحديث ١ .

.....
الشرح:

بعض الصلوات كصلاة القضاء، وبعض المندوبه، كالهديه للموتى والصلاه الابتدائيه المندوبه.

ولا يمكن استفاده المسمى بالصلاه من الروايات المشار إليها لعدم اعتبار الظهور بعد العلم بالمراد ، والشك في كيفية إرادته مع اختلاف الصلوات المتعلقة بها الأمر ، بالإضافة إلى الأوقات والموجبات وحالات المكلفين ، وكلامنا في المقام على الأعمى في الجامع بينها المأخوذ محدودا في ناحيه الأقل في المسمى ، وبعد ما نرى بالوجدان صدق الصلاه على فاقد بعض الأركان كالصلاه مع نسيان الطهاره ، كما في صحيحه زراره عن أبى جعفر عليه السلام أنه سُئِلَ عن رجل صَلَّى بغير طهور ، أو نسي صلوات لم يصلها ، أو نام عنها ؟ فقال عليه السلام : «يقضيها إذا ذكرها في أى ساعه ذكرها من ليلٍ أو نهار» الحديث (1).

وكذا إطلاقه على الصلاه قبل الوقت ، وإلى غير القبلة أو مع نسيان الركوع حتى في كل من ركعتى الفجر إلى غير ذلك ، وهذا الصدق والإطلاق لم ينشأ في الأزمنه المتأخره عن زمان الشارع ، بل نشأ وصدور من الشارع في ذلك الزمان ، فلا سبيل إلا إلى الالتزام بأنّ المسمى هو معظم الأجزاء مع قيوده في الجملة ، على ما ذكر من عدم التحديد في ناحيه الكثره وأنّ المعظم قد أخذ في ناحيه الكثره لا بشرط .

وليس المراد من لا بشرط أنّ وجود الأجزاء الأخرى خارجاً لا تضرّ بصدق الصلاه على المعظم ، كعدم قدح وجود حيوان آخر مع الإنسان في صدق الإنسان على ذلك الإنسان ، ليقال إنّ إرادته المجموع من الإنسان وغيره من لفظ الإنسان

ص: ١٢٧

١- (١) الوسائل : ج ٥ ، باب ٢ من أبواب قضاء الصلوات ، الحديث ٣ .

ثانيها: أن تكون موضوعه لمعظم الأجزاء التي تدور مدارها التسميه عرفاً، فصدق الإسم كذلك يكشف عن وجود المسمى، وعدم صدقه عن عدمه.

وفيه _ مضافاً إلى ما أورد على الأول أخيراً [١] _ أنه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى، فكان شيء واحد داخلاً فيه تاره، وخارجاً عنه أخرى، بل مردداً بين الشرح:

تجوّز ، كما أنه ليس المراد من لا- بشرط ، كون استعمال لفظ الصلاه دائماً في معظم الأجزاء، حتّى عند إرادته تمام الأجزاء والشرائط ، ليرد عليه أنّ المستعمل فيه خارجاً، يتردّد بين بعض تلك الأجزاء ويكون استعماله وإرادته تمام الأجزاء والشرائط من الاستعمال في غير الموضوع له ، فيصير مجازاً كما ذكر المصنف قدس سره هذين الأمرين في الإيراد على كون الجامع هو المعظم ، وأضاف إليهما اختلاف العبادات بحسب اختلاف الحالات من العجز والنسيان والحرص والضرر إلى غير ذلك ، فلا يمكن تعيين المعظم ، لاختلافه بحسب تلك الحالات ، بل المراد لا بشرط بالإضافة إلى ضمّ بقية الأجزاء والقيود إلى المستعمل فيه عند الإستعمال ، نظير إطلاق الكلام في مقام استعماله على الفعل والفاعل مع جميع ملاساتهما أو بعضها على ما تقدّم ، فلا يكون إرادته التامّ منها مجازاً ، ولا يتردّد معه الخارج عن المستعمل فيه .

وأما تبادل الجزء أو الشرط واختلافهما بحسب الحالات ، فقد تقدّم أخذ الجامع بين الحالات ، ولو كان الجامع المزبور عنواناً اعتبارياً كعنوان أحدها ، والحاصل يلاحظ المعظم بالإضافة إلى أقلّ الأفراد كما والجامع بين أجزائه وشرائطه كيفاً ، فلا محذور في ذلك أصلاً .

[١] المراد ممّا أورد على الأول أخيراً ، هو لزوم المجاز في إطلاق لفظ الصلاه وإرادته التامّ من حيث الأجزاء والشرائط ، فإنّه يكون من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء _ أي المعظم _ في الكل .

أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء، وهو كما ترى، سيّما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات.

ثالثها: أن يكون وضعها كوضع الأعلام الشخصيّه [١] ك (زيد) فكما لا يضر الشرح:

وقوله قدس سره: «يتبادل»، إشكال ثانٍ على الالتزام بكون الموضوع له معظم الأجزاء والشرائط، وتوضيحه: أن إذا استعملنا لفظ الصلاة في مجموعه من أجزائها ثم استعملناه في مجموعه أخرى وكانت كلتا المجموعتين معظم الأجزاء إلا أن بعض أجزاء الثانيه خارجه عن الأولى، لزم أن تكون هذه الأجزاء داخله في المسمّى في الاستعمال الثاني، وخارجه عنه في الاستعمال الأول. وهذا هو التبادل كما انه عند اجتماع تمام الاجزاء في الاستعمال يتردد الشيء الواحد بين ان يكون هو الخارج عن المستعمل فيه أو غيره، وقد ظهر ممّا ذكرناه في التعليقه السابقه، الجواب عن إشكالات لزوم المجازيّه والتبادل والتردد، فلا نعيد.

وقوله قدس سره فيما بعد هذا: «مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات» راجع إلى الإشكال في تعيين المعظم، كما تقدّم في التعليقه السابقه.

[١] قيل إنّ الوضع في أسامي العبادات كالوضع في الأعلام الشخصيّه، وكما أنّ تبادل الحالات المختلفه كالصغر والكبر والسمن والنحافه وتغيّر اللون إلى لونٍ آخر ونقص بعض الأجزاء وزيادته لا يضرّ في الأعلام الشخصيّه كذلك في العبادات.

وبتعبيرٍ آخر: كما يطلق إسم زيد على ما في الخارج من الشخص مع التبادل واختلاف الأحوال فيه، كذلك إسم الصلاة يطلق على العباده المخصوصه في جميع حالاتها. وأجاب الماتن قدس سره بأنّ الموضوع له في الأعلام هو الشخص الذي يكون بالوجود الخاص، وتغيّر عوارض ذلك الوجود لا ينافي بقاء الوجود الذي يكون بقاءه بقاء الشخص، وكما لا يضرّ اختلاف أحوال الشخص ببقائه كذلك لا يضرّ بقاء

فى التسميه فيها تبادل الحالات المختلفه من الصغر والكبير، ونقص بعض الاجزاء وزيادته، كذلك فيها.

وفيه: أنّ الأعلام إنما تكون موضوعه للأشخاص، والتشخص إنما يكون بالوجود الخاص، ويكون الشخص حقيقه باقياً ما دام وجوده باقياً، وإن تغيرت الشرح:

تسميته، وهذا بخلاف الموضوع له فى مثل لفظ الصلاه، فإنّه من قبيل المفهوم والكلّى، وعليه فاللّازم تعيين ذلك المعنى الكلّى بحيث يكون حاوياً لمتفرقاته وجامعاً لأفراده، كما تقدّم ذلك فى الجامع على قول الصحيحى .

لا يقال: الشخص هو الوجود الخارجى، ومن الظاهر عدم وضع اللفظ له أصلاً حتّى فى الأعلام الشخصيه، حيث إنّ الموضوع له لا بدّ من كونه قابلاً للتصوّر واللاحظ فى الوضع والاستعمال، والوجود الخارجى لا موطن له إلاّ الخارج .

فإنّه يقال: الوجود الخارجى قابل لللاحظه ولو بعنوان مشير إليه وإمكان لحاظه كذلك يكفى فى صحّه وضع اللفظ له، كما تقدّم فى الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ؛ ولذلك لا توصف الأعلام الشخصيه بالوجود والعدم، بأن يقال زيد موجود أو معدوم، بل يقال إنّه حىّ يرزق، أو غير باقٍ وميت، بخلاف الكلّيات فإنّها توصف بالوجود والعدم .

ثمّ لا بأس للتعرّض فى المقام لما ذكره المحقّق الاصفهانى قدس سره فى بيان المسمّى فى الأعلام الشخصيه، لدفع الوهم عن كون مسماها من المجرّدات .

فإنّه ذكر أوّلاً ما حاصله: إنّ زياداً مثلاً مركّب من نفس وبدن، والبدن مركّب من عظم ولحم وجلد وأعصاب، فيكون زيد مركّباً طبيعياً فى مقابل الصناعى كالسرير والبناء، ووحده جسم زيد باتصال الأعضاء التى لكلّ منها وجود . والاتصال لا يخرجّه إلى الوحده إلاّ من جهه الذبول والنموّ، لا من جهه نقص يده أو رجله أو

عوارضه من الزيادة والنقصان، وغيرهما من الحالات والكيفيات، فكما لا يضرّ اختلافها في التشخيص، لا يضرّ اختلافها في التسميه، وهذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات مما كانت موضوعه للمركبات والمقيّدات، ولا يكاد يكون موضوعاً له، إلا ما كان جامعاً لشتاتها وحاوياً لمتفرقاتها، كما عرفت في الصحيح منها.

الشرح:

إصبعه إلى غير ذلك، والالتزام بأنّه ملحوظ لا بشرط، بالإضافة إلى أعضائه مشكل، فإنّه لو كان الملحوظ بنحو الالبشرط نفس زيد يلزم كون المسمّى من المجزّذات، وإن كان الملحوظ كذلك نفسه مع بدنه يجيء الكلام في أنّ أيّ مقدار من البدن ملحوظ مع النفس بنحو لا بشرط .

وذكر ثانياً بأنّ المراد من البدن الملحوظ مع النفس المسمّى بلفظ زيد، ليس هو الأعضاء من اللحم أو الشحم والأعصاب وغيرها، بل الروح البخارى الذى يكون مادّه للنفس ويعبّر عن الروح البخارى الذى هو فى حقيقته جنس طبيعى بالحيوان، وتكون فعليه النفس بذلك الروح ويتّحد معها اتحاد مادّه بصورته، كما أنّ الروح البخارى متّحد مع الأعضاء لأنّها مادّه إعداديه للروح البخارى، فتحصل أنّ الموضوع له للفظ زيد نفسه المتعلّقه بالبدن، وتشخص البدن ووحدته بوحده النفس وتشخصها، إذ المعبر مع النفس مطلق البدن .

وذكر ثالثاً أنّ ما ذكر خلاف المتفاهم العرفى من اللفظ، فإنّ ما ذكر لا يدركه إلا الأوحدى من الأعلام، والصحيح أن يقال: إنّ المسمّى عندهم الهويّه الخارجيه التى لا يلاحظ المميّز فيها إلا كونها غير الهويّات الأخرى، من كونها مبهمه من سائر الجهات(1).

ص: ١٣١

رابعها: إنّ ما وضعت له الألفاظ ابتداءً هو الصحيح التام [١] الواجد لتمام الأجزاء والشرائط، إلا أن العرف يتسامحون _ كما هو ديدنهم _ ويطلقون تلك الألفاظ على الفاقد للبعض، تنزيلاً له منزله الواجد، فلا يكون مجازاً في الكلمه _ على ما ذهب إليه السكاكي في الاستعاره _ بل يمكن دعوى صيرورته حقيقه فيه، الشرح:

أقول: لا ينبغي التأمل في أنّ الأعضاء الخارجيه الرئيسيّه حال اتصال بعضها ببعض ، بحيث تكون الروح توأماً معها ، هو الشخص ويكون لا- بشرط بالإضافة إلى كمال الأعضاء ونقصها وما يعرض عليها ، سواء كان في الخارج هوئيه أخرى مثلها أو لم تكن ، فلا- يفرق في وضع العلم الشخصي بين وضع لفظ آدم لأوّل مخلوقٍ من الإنسان وبين وضع لفظ زيد لمن يتولّد من أمّه فعلاً ، والملحوظ عند وضع كلّ منها الشخص الذي هو البدن التوأم مع الروح .

[١] كأنّ مراد هذا القائل أنّ اللفظ في إبتداء الأمر ، قد وضع _ كسائر المركّبات _ للصحيح التامّ ، ثمّ استعمل في الناقص بالتنزيل بلحاظ الأثر ، يعني سقوط التكليف بالناقص لاشتماله على الملا-ك ولو في حالٍ مخصوص ، أو عناية للمشابهه في الصوره ، كما في الناقص المحكوم بالفساد حتّى صار اللفظ حقيقه في الناقص أيضاً .

وقد أورد قدس سره على هذا التصوير بأنّه يمكن في مثل أسامي المعاجين الموضوعه إبتداءً للمركّب من أجزاء خاصّه ، حيث يصحّ فيها إطلاقها على الناقص منها للمشابهه صوره أو للمشاركة في الأثر ، ولا يتمّ في مثل الصلاه من العبادات التي تكون أفرادها التامّه مختلفه ومتعدّده بحسب اختلاف الحالات واختلاف المكلفين ، بحيث يكون الصحيح بحسب حاله فاسدا بحسب حاله أخرى .

أقول: هذا التصوير بظاهره لا يرجع إلى محضّل ، فإنّه إذا فرض وضع اللفظ للصحيح التامّ ، ثمّ فرض استعماله في الناقص بلحاظ الأثر أو المشابهه في الصوره ،

بعد الاستعمال فيه كذلك دفعه أو دفعات، من دون حاجه إلى الكثره والشهره، للانس الحاصل من جهه المشابهه فى الصوره، أو المشاركه فى التأثير، كما فى أسامى المعاجين الموضوعه ابتداءً لخصوص مركبات واجده لأجزاء خاصه، حيث يصح إطلاقها على الفاقد لبعض الأجزاء المشابه له صوره، والمشارك فى المهم أثراً تنزيلاً أو حقيقه.

وفيه: إنه إنما يتم فى مثل أسامى المعاجين، وسائر المركبات الخارجيه مما يكون الموضوع له فيها ابتداءً مركباً، خاصاً، ولا يكاد يتم فى مثل العبادات، التى عرفت أن الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات، وكون الصحيح بحسب حاله فاسداً بحسب حاله أخرى، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

الشرح:

والمفروض أن الناقص بالإضافه إلى التام متعدّد ومتكثّر، يكون اللفظ المفروض بعد صيرورته حقيقه فى الناقص أيضاً من قبيل متكثّر المعنى، فأين الجامع الشامل للصحيح والفاسد كما هو قول الأعمى، اللهم إلا أن يراد صيرورته حقيقه فى الجامع كما يأتى تقريره فى الوجه الخامس .

ص: ١٣٣

خامسها: أن يكون حالها حال أسامي المقادير والأوزان، مثل المثقال، والحقه، والوزنه إلى غير ذلك، مما لا شبهه في كونها حقيقه في الزائد والناقص في الجمله [١]، فإن الواضع وإن لاحظ مقداراً خاصاً، إلا أنه لم يضع له بخصوصه، بل للأعم منه ومن الزائد والناقص، أو أنه وإن خص به أولاً، إلا أنه بالإستعمال كثيراً فيهما بعنايه أنهما منه، قد صار حقيقه في الأعم ثانياً.

وفيه: إن الصحيح _ كما عرفت في الوجه السابق _ يختلف زياده ونقيصه، فلا يكون هناك ما يلحظ الزائد والناقص بالقياس عليه، كى يوضع اللفظ لما هو الأعم، فتدبر جيداً.

الشرح:

[١] والفرق بين هذا الوجه والوجه الرابع المتقدم هو أنّ اللفظ على هذا الوجه ، يكون في النتيجة حقيقه في الجامع ؛ وذلك لأن اللفظ الموضوع للمقدار والوزن وإن لوحظ عند وضعه مقداراً خاصياً معيناً ، ووضع بإزائه إلا أنّ مع استعماله في الزائد وفي الناقص عنه _ ولو بدعوى أنّهما ذلك المقدار _ صار اللفظ المزبور حقيقه في الأعم من ذلك المقدار ، بحيث يشمل معناه الزائد والناقص في الجمله .

وقد أشرنا في الوجه السابق ، أنّه يمكن إرجاعه إلى هذا الوجه ، ولعل الماتن قدس سره قد فهم ذلك ، حيث لم يورد على الوجه السابق بأنّه يوجب كون اللفظ من متكثّر المعنى ، بل أورد عليه بأنّ اختلاف الصحيح وتعدّده بحسب الحالات ، يمنع الالتزام فيه بما يلتزم في أسامي المعاجين ، كما أنّ هـ أورد بذلك أيضاً على هذا الوجه ، وقال : إنّ تعدّد الصحيح في العباده واختلافهما بحسب الحالات يمنع عن الالتزام فيها بما يلتزم في أسامي المقادير والأوزان ، ولكنّ العجب هو ما ذكر في أسامي المقادير والأوزان ، والتزم به الماتن قدس سره أيضاً ، فإنّه لو كانت هناك ألفاظ ذات معانٍ محدوده في ناحيه قلّتها وكثرتها وسعتها وضيقها فأولها أسامي المقادير والأوزان ، فكيف يمكن

ومنها: إن الظاهر أن يكون الوضع والموضوع له _ في ألفاظ العبادات _ عامين، واحتمال كون الموضوع له خاصاً بعيد جداً، لاستلزامه كون استعمالها في الجامع، في مثل: (الصلاة تنهى عن الفحشاء) و (الصلاة معراج المؤمن) و (عمود الدين) و (الصوم جنة من النار) مجازاً، أو منع استعمالها فيه في مثلها، وكل منهما بعيد إلى الغاية [١]، كما لا يخفى على أولى النهايه.

الشرح:

دعوى أنها صارت حقائق في الأعم، بحيث تشمل الزائد والناقص في الجملة؟ مع أن هـ لا يترتب شيء من الأحكام المترتبة على تلك المقادير والأوزان على الناقص منها ولو بيسير، فلا يحكم باعتصام الماء ولو نقص من مقدار الكثر مثقالاً، ولا تتعلق الزكاه بالغله إذا نقصت عن النصاب بمثقال، ولا تقصر الصلاة في سفر إذا نقص من مقدار المسافه ولو بشبر، إلى غير ذلك. ولذا يصح سلب ذلك المقدار عن الناقص بل عن الزائد، كما لا يخفى.

[١] يعنى الالتزام بأن لفظ الصلاة استعمل في تلك الاستعمالات في الجامع مجازاً، أو أنه لم يستعمل في الجامع بل في بعض الأفراد بخصوصه، بعيد إلى الغايه.

أقول: قد تقدم عدم تصوير الجامع على الصحيحى، فعليه أن يلتزم في تلك التراكيب إما باستعمال اللفظ في بعض الأفراد أو في جميعها على نحو استعمال اللفظ في أكثر من معنى، أو في الجامع الاعتبارى من الأفراد الصحيحه، ولو كان ذلك الجامع غير موضوع له، وأمياً القائل بالأعم فهو في فسحه من ذلك، فهو لا يلتزم بالمجاز فيها، بل باستعمال اللفظ فيها في الجامع الموضوع له كما تقدم.

لا يقال الآثار المذكوره في تلك الاستعمالات لا تترتب إلا على خصوص الصحيحه من الصلاة لا على الجامع المتقدم الذى يتحقق بالصحيح والفاسد.

فإنه يقال: قد تقدم أن الآثار الوارده تترتب على الصلاة، أى على الجامع

ومنها: أن ثمره النزاع إجمال الخطاب على القول الصحيحى [١]، وعدم جواز الرجوع إلى إطلاقه، فى رفع ما إذا شك فى جزئيه شىء للمأمور به أو شرطيته أصلاً، لاحتمال دخوله فى المسمى، كما لا يخفى، وجواز الرجوع إليه فى ذلك الشرح:

المتقدم فى مقام الامتثال، وإذا أتصف الجامع المفروض بأنّه امتثال يكون صحيحاً لا محاله، فإرادته الامتثال فيها بدالاً آخر، ودلاله الخطاب على إرادته الصلاه الممثله إنّما هو بتعدد الدال والمدلول فلا مجازيّه، كما لا يخفى .

وبالجمله، الآثار الوارده لا تترتب حتى على الصحيح فى مقام التسميه، كما تقدم، فالمراد الصحيح فى مقام الامتثال لا محاله .

[١] وبيان ذلك: أنّّه لا يمكن التمسك بالإطلاق الوارد فى الخطاب إلا بعد إحراز انطباق المعنى المطلق على مورد الشكّ مع تماميّه مقدمات الحكمه، حيث يحرز بعد الانطباق وتمايتها بأنه لولا ثبوت الحكم لمورد الشكّ؛ لكان فى البين دالّ على التقييد، ومع عدم ما يدلّ عليه، يكون المتكلم مظهراً لعدم دخاله المشكوك، وأما إذا لم يحرز ذلك الانطباق، كما إذا ورد فى الخطاب (جعل الله الماء لكم طهوراً) وشكّ فى صدق الماء على الجلاب ليصحّ الوضوء وسائر الطهارات به، فلا يمكن الحكم بكونه طهوراً تمسكاً بإطلاق الماء فى الخطاب المزبور، إذ لو لم يكن مطهراً فإنّما هو لعدم كونه ماء لا لتقييد الماء بغيره .

وعلى ذلك فإذا شكّ فى كون شىء جزءاً للصلاه مثلاً، لا يمكن إحراز عدم كونه جزءاً أو شرطاً بمثل قوله سبحانه «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» على القول بالصحيح " لعدم إحراز معنى الصلاه حتى ينطبق على الفاقد لذلك الجزء، وهذا بخلاف القول بالأعم، فإنّه بناءً عليه يمكن نفي جزئيه المشكوك أو شرطيته به، مع تماميّه مقدمات الحكمه لإحراز كون الفاقد له صلاه .

على القول الأعمى، في غير ما احتمل دخوله فيه، مما شك في جزئيه أو شرطيته، نعم لا بد في الرجوع إليه فيما ذكر من كونه وارداً مورد البيان، كما لا بد الشرح:

نعم يتحقق إجمال الخطاب بناءً على الأعمى أيضاً، فيما إذا احتمل كون المشكوك مقوماً للمسمى .

وذكر المحقق النائيني قدس سره أنّ الخطابات من الكتاب والسنة غير وارده في مقام بيان الأجزاء والشرائط لمتعلقات الأحكام، يعنى العبادات، بل كلّها في مقام تشريع تلك المتعلقات، فلا يمكن التمسك بها على القولين، غاية الأمر عدم جواز التمسك بها على الصحيحى، لإجمالها في ناحيه المراد من المتعلقات، وعلى الأعمى لإهمالها من جهتها، هذا بالإضافة إلى الاطلاق اللفظى .

وأما بالإضافة إلى الاطلاق المقامى، كما إذا أحرز في مورد، أنّ الشارع في مقام بيان ما يعتبر في العباده جزءاً أو شرطاً كصحيحه حماد(١) الواردة في كيفية الصلاة، وكصحيحه زاراه(٢)، وغيرها الواردة في بيان غسل الجنابه، فيمكن نفي جزئيه المشكوك أو شرطيته بإطلاقها يعنى عدم ذكر دخاله المشكوك في ذلك المقام، فإنّه لو كان معتبراً في العباده لكان عدم ذكره فيه خلاف الغرض، بلا فرق القول بالصحيح أو الأعم.

ثمّ قال قدس سره: ولكنّ الصحيح عدم جواز التمسك بصحيحه حماد المشار إليها، لإثبات وجوب المذكورات فيها، وذلك للعلم الإجمالى باشمالها على أمور مستحبه أيضاً، فيكون ظهورها في الوجوب والجزئيه ساقطاً، ونظيرها التمسك

ص: ١٣٧

١- (١) الوسائل: ج ٤، باب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث: ١ / ٦٧٣ .

٢- (٢) الوسائل: ج ١، باب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث: ٢ / ٥٠٢ .

.....
الشرح:

بقوله صلى الله عليه وآله: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» (١).

فإنه بعد القطع واليقين بعدم اقتصار النبي صلى الله عليه وآله على الأجزاء الواجبه والشرائط اللازمه ، بل كان يأتي بالمستحبات فى صلاته ، يكون المراد بالأمر بالاتباع مطلق الطلب ، فلا يمكن الحكم بالجزئيه والشرطيّه بمجرد ورود روايه بأن النبي صلى الله عليه وآله كان يقرأ فى صلاته بكذا أو يفعل كذا (٢).

وفيه العلم الاجمالى باشمال الصحيحه على بعض الأمور المستحبّه ينحلّ بالظفر خارجاً بالدليل على استحباب بعض تلك الأمور ، وبتعبير آخر: إن قيام الدليل على الترخيص فى ترك بعض تلك الأمور لا يكون موجبا لرفع اليد عن ظهورها بالإضافه إلى غير ذلك البعض ، وأيضاً العلم الاجمالى المزبور لا يمنع عن الحكم بعدم الجزئيه والشرطيّه فى المشكوك الذى لم يذكر فى تلك الصحيحه ، وإنما يمنع مع عدم انحلاله أو مع المناقشه فى أصل ظهور الصحيحه فى الوجوب بالإضافه إلى المذكورات فيها .

ومما ذكرنا يظهر الحال بالإضافه إلى قوله صلى الله عليه وآله: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» بل لا يبعد صحّه التمسك بالإطلاق اللفظى لأدله العبادات ، على الأعمى فيما إذا أحرز عدم دخول المشكوك فى المسمى بمثل قوله سبحانه «ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» (٣) ، بعد قوله «وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطَ الْأَبْيَضَ» فإنه لا بأس

ص: ١٣٨

١- (١) غوالى اللئالى: ١ / ١٩٨ ، الفصل التاسع ، الحديث ٨ .

٢- (٢) أجود التقريرات: ١ / ٤٥ .

٣- (٣) سوره البقره: الآيه ١٨٧ .

منه فى الرجوع إلى سائر المطلقات، وبدونه لا مرجع أيضاً إلا البراءة أو الاشتغال، على الخلاف فى مسأله دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين.

الشرح:

بالأخذ به فيما إذا شك فى كون الارتماس مفطرا .

ودعوى إهمال الخطاب فى ناحيه المتعلق لا يمكن المساعده عليها بعد ظهور الآيه التى قبلها وبعدها فى أن ما يمسك عنه هو الأكل والشرب والنساء ، والأصل فى الخطاب كون المتكلم فى مقام بيان الحكم والمتعلق والموضوع ، كما لا يخفى .

لا يقال : التمسك بالإطلاق فى آيه الصوم ، يجرى على الصحيحى أيضاً ، فإنه من التمسك بالإطلاق المقامى .

فإنه يقال : لم يظهر معنى الصوم من قوله سبحانه «ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» بناءً على الصحيحى لىتمسك بإطلاقه ، بخلافه على الأعمى لصدقه على الإمساك عن المذكورات فى عرف المتشرعه ، لا تصافه بالبطلان مع تجرده عن الإمساك عن سائر المفطرات ، كما لا يخفى .

وقد يقال بإجمال الخطابات على القولين ، أمّا بناءً على القول بالصحيح ، فلما تقدّم ، وأمّا بناءً على الأعمى فللعلم بأنه ليس المراد من الخطابات المسّميات ؛ لأنّ المسّمى يصدق على الصحيح والفساد ، بل المأخوذ فى متعلق الأمر مقيد بالصحة لا محاله ، ولا فرق فى عدم جواز التمسك بالخطاب بين كونه مجملاً بنفسه أو بالقيّد المجمل المعلوم أخذه فيه ، فىكون متعلق الأمر مجملاً بالذات على القول بالصحيح ، ومجملاً بالعرض على القول بالأعم .

وأجيب بأنّ الصحة متأخره عن الأمر بالعباده ، ولا يمكن أخذها فى متعلق الأمر .

.....
الشرح:

ولكن لا يخفى أنّ هذا لا يدفع المناقشه ، فإنّ هذه الصحه كما أنّها متأخره عن الأمر بالعباده ، كذلك متأخره عن التسميه حتّى على القول بالصحيح ، ولا تكون مأخوذه فى متعلّق الأمر ، ولا فى التسميه على القولين ، والذي كان موجبا لإجمال المعنى على مسلك الصحيح هو عدم معلوميه تمام ما له دخل فى الملاك الملحوظ ، ولو بالعنوان الملازم ، وهذا المعنى المأخوذ فى متعلّق الأمر على الصحيح مأخوذ فى متعلّق الأمر فى الخطابات على الأعمى ، فيكون متعلّق الأمر مجملاً حتّى بناءً على الأعمى أيضاً .

والصحيح فى الجواب هو أن يقال : إن المناقشه بإجمال الخطاب على الأعمى مبتنيه على استعمال لفظ الصلاه ، مثلاً عند الأمر بها ، فيما هو الموضوع له عند الصحيحى ، ولكنّ الأمر ليس كذلك بل ورود القيد على متعلّق التكليف فى المقام كورود القيد على سائر المطلقات لا يكشف عن استعمال اللفظ الموضوع للمطلق فى المقيد إلاّ بنحو تعدّد الدال والمدلول ، كما ذكر فى بحث المطلق والمقيّد ، فظاهر الخطاب على الأعمى تعلق التكليف بنفس المسمّى ، غايه الأمر يعلم بورود القيد على ذلك الطبيعى المسمّى ، وإذا دار أمر القيد بين الأقل والأكثر ، فما ثبت تقييد المتعلق به يؤخذ به ، ويتمسك فى غيره بالإطلاق على حدّ سائر الموارد التى يكون ورود الأمر فيها بشىء مطلقاً ، ثمّ يعلم بورود القيد عليه ولو بخطابٍ آخر ، فإنّه يؤخذ فى القيد المشكوك بإطلاق المطلق .

وبتعبيرٍ آخر : المراد الجدّى من تعلق التكليف هو المراد الاستعمالى من المتعلّق على مسلك الصحيحى ، وأمّا على مسلك الأعمى فالمستعمل فيه لفظ الصلاه حتّى فيما ذكر فى خطاب التكليف هو الجامع الواسع ، غايه الأمر يعلم بورود

ص : ١٤٠

.....
الشرح:

القيد على ذلك المتعلق ، فإذا دار القيد بين كونه أقلّ أو أكثر يؤخذ بالمقدار الثابت من التقييد ويؤخذ في غيره بالإطلاق .

وما تقدّم سابقاً من تحديد الصلاه بالأركان أو بمعظم الأجزاء والشرائط في ناحيه الأقلّ وأنّه لا يوجب المجاز عند إرادته الكل فليس المراد منه استعمال لفظ الصلاه بمجرّده في المجموع التامّ ، بل المراد استعماله فيه بنحو تعدّد الدال والمدلول ، ولكن مع ذلك يكون تطبيق المسمّى على التامّ كتطبيق الكلام على ما ذكر معه من متعلّقات الفعل والفاعل حقيقه .

لا- يقال : نفس العلم الإجمالى بورود القيود على المطلق ودورانها بين القليله والكثيره يوجب إجمال الخطاب ، حتّى لو بُنى على إرادته المقيّد من المطلق بنحو تعدّد الدال والمدلول ، وأنّه لا يوجب استعمال نفس اللفظ الدالّ على المطلق فى المقيّد .

فإنه يقال : العلم الإجمالى لا يوجب الإجمال فيما إذا كان المعلوم بالإجمال معلوماً بوجهٍ آخر ، كما إذا علم أنّ المطلق قد ورد عليه التقييد بخطابات مستقلّه ، بحيث نحتمل أن لا- يكون فى البين قيد آخر غير ما فى تلك الخطابات ، وفى مثله يرجع عند الشكّ فى قيدٍ آخر لم يقم عليه خطاب مستقلّ ، إلى إطلاق الخطاب ، ولذا يتمسك بـ«أحلّ البيع» فى موارد الشكّ فى شرطيه شىء للبيع ، مع العلم بأنّ البيع قد ورد عليه فى الشرع قيود .

وأما إذا لم يكن للمعلوم بالإجمال وجهها معلوماً ، فمجرّد العلم ببعض القيود لا- يكفى لخروج الخطاب عن الإجمال ، بل عن الإهمال ، حيث إنّه مع العلم بعدم

ص : ١٤١

وقد انقده بذلك: إنَّ الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال [١] في موارد إجمال الخطاب أو إهماله على القولين، فلا- وجه لجعل الثمره هو الرجوع إلى البراءة على الشرح:

إرادته الإطلاق وعدم نصب خطاب للقيده يعلم أنَّ المتكلم لم يكن في مقام البيان من جهه القيود، وهذا التفصيل يختص بباب الإطلاق ولا يجري في العام الوضعي، حيث إنَّ ظهوره في إرادته كل فرد بالوضع ولا يرفع اليد عن ظهور العام إلا في الأفراد التي يعلم بعدم إرادتها ثبوتاً ويؤخذ بالظهور في غيرها.

وأما دعوى الإجمال في الخطابات حتى على الأعمى، بدعوى العلم بأنَّ للشارع غرضاً واحداً من الصلاة وغيرها من العبادات، ولا يعلم حصوله بالاكْتفاء بالمتيقن من القيود، فواضح الفساد فإنَّ على المتكلم التكلم بنحو يحصل الغرض بالإتيان بمتعلق أمره، ومع الإطلاق يدفع دخاله المشكوك في غرضه، نعم ربّما يناقش بمسأله الغرض الواحد في الرجوع إلى أصله البراءة في موارد الشك في الجزئية والشرطية، وهذا غير المفروض في المقام، فإنَّ الكلام في المقام في التمسك بالإطلاق ويأتي في بحث الأقل والأكثر الارتباطيين عدم صحه المناقشه المزبوره وأنَّ العلم بالغرض من تعلق الأمر لا يمنع عن الرجوع إلى أصله البراءة الشرعيه.

[١] يعني بما أنَّ موارد إجمال الخطاب في ناحيه متعلق التكليف أو إهماله داخله في الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين، يكون المرجع فيها أصله البراءة أو الاشتغال على القولين، وأنّه لا أساس لما ذكره صاحب القوانين قدس سره من أنَّ ثمره النزاع هو الرجوع إلى البراءة على الأعم وإلى الاشتغال على الصحيح (١).

والوجه في ذلك، أنه لو قيل بانحلال التكليف المعلوم بالإجمال في مقام

ص: ١٤٢

١- (١) قوانين الأصول: ٤٠.

الأعم، والاشتغال على الصحيح، ولذا ذهب المشهور إلى البراءة، مع ذهابهم إلى الصحيح.

وربما قيل بظهور ثمره في النذر أيضاً.

الشرح:

الثبوت إمّا انحلالاً - وجدائياً أو حكمياً - يكون المرجع عند دوران أمر المتعلق بين الأقل والأكثر هي البراءة وإذا بنى على عدم الانحلال حقيقة ولا حكماً يكون المرجع قاعده الاشتغال بلا فرق بين القولين .

وذكر المحقق النائيني قدس سره انتصاراً لصاحب القوانين أنّ الصحيح لا يمكن الرجوع إلى البراءة عند الشك في جزئية شيء أو شرطية لمتعلق التكليف ، بل عليه الالتزام بالاشتغال ، وذلك لأنّ الصحيح لا بد له من الالتزام بأخذ جامع بسيط خارج عن نفس الأجزاء والشرائط يكون ذلك الجامع معنى لفظ الصلاة مثلاً ، والجامع المزبور إمّا مأخوذ من ناحيه الأثر للأفراد الصحيحه ، أو من ناحيه عللها ، ومع أخذ ذلك الجامع في متعلق التكليف يكون صدق المعنى على الفاقد للمشكوك غير محرز ، فلا بد من إحراز صدق ذلك العنوان عليه لرجوع الشك فيه إلى الشك في المحصل - بالكسر - ، وما حكى عن المشهور من ذهابهم إلى البراءة في تلك المسألة مع ذهابهم إلى القول بالصحيح في المقام ، يحمل على الغفلة منهم أو تخيلهم عدم أخذ العنوان البسيط معنى ، للفظ الصلاة (١).

أقول : لا يمكن مساعدته على الانتصار فإنّ مجرد كون العنوان البسيط معنى للفظ الصلاة لا يجعل المورد من موارد الشك في المحصل ليجرى الاستصحاب في ناحيه عدم حصول المحصل - بالفتح - بالاكْتفاء بالأقل ، أو تجرى قاعده الاشتغال

ص : ١٤٣

قلت: وإن كان تظهر فيما لو نذر لمن صلى إعطاء درهم في البرء فيما لو أعطاه لمن صلى، ولو علم بفساد صلاته، لإخلاله بما لا يعتبر في الاسم على الأعم، وعدم الشرح:

في ناحية التكليف المتعلقة به .

وبتعبير آخر: الموجب لجريان الاستصحاب أو قاعده الإشتغال اختلاف متعلق التكليف مع المشكوك فيه وجودا، بحيث يكون متعلق الشك وجودا آخر، مغايرا لمتعلق التكليف، وإذا فرض أن العنوان المتعلق به التكليف ينطبق على نفس المركب المشكوك انطباق العنوان على معنونه والأمر الانتزاعي على منشأه، ففي مثل ذلك يكون المطلوب حقيقه هو ذلك المعنون لا العنوان، كما هو الحال في تمام موارد العنوان الانتزاعي، والمعنون بما أن هـ مردد بين الأقل والأكثر، فيجري الكلام في انحلال التكليف المتعلق به ثبوتا ولو بعنوان انتزاعي، وتفصيل الكلام في بحث الأقل والأكثر الارتباطيين إن شاء الله تعالى .

ثم إن ما تقدم من لزوم الاحتياط عند الشك في المحصل _ بالكسر _ قد يقال باختصاصه بغير المحصلات الشرعيه، وأما المحصلات الشرعيه، فيمكن أن يقال فيها بجواز الاقتصار على الأقل المحرز من أجزائها وشرائطها في موافقه التكليف المتعلق بالمحصل _ بالفتح _ وذلك لأن المحصل _ بالفتح _ في حقيقته حكم شرعي واعتبار للشارع، فالتكليف لا يتعلق به وإنما يتعلق بما هو فعل المكلف، فمثلاً إذا فرض أن الطهاره من الخبث أمر يوجد بغسل الثوب والبدن، ففيما إذا شك في حصولها بالغسل مره أو مرتين، حيث أن التكليف في الحقيقه متعلق بما هو الموضوع لها، يعني الغسل _ فلا- بأس بجريان البراءه عن وجوب الغسل مره ثانيه، وهذا بخلاف المحصلات الخارجيه، فإن متعلق التكليف فيها يعني المسبب _ بالفتح _ غير مشكوك فيه والمشكوك سببه .

البرء على الصحيح، إلا أنّه ليس بثمره لمثل هذه المسأله [١]، لما عرفت من أنّ ثمره المسأله الأصوليه، هى أن تكون نتيجهها واقعته فى طريق استنباط الأحكام الفرعيه، فافهم.

الشرح:

ولكن لا يخفى أنّ لهذا الكلام وجهاً إذا أُريد بالمحصّل الشرعى _ بالفتح _ مجرّد الحكم الشرعى الداخلى فى الحكم الوضعى ، وكان ذلك متعلّق التكليف الإلزامى ، وأمّا إذا أُريد منه الأمر الواقعى الذى كشف عنه الشارع أو كان ذلك المعترى قيدا لما هو متعلّق التكليف الإلزامى ، كما فى الأمر بالصلاه المقيّده بالطهاره ، فلا مجال إلا للاشتغال وللکلام فى ذلك مقام آخر .

[١] كأنّ نظره قدس سره إلى أنّ المسأله الأصوليه هى التى يستنبط منها الحكم الشرعى الكلىّ بواسطه مسأله من المسائل، لا يوجب دخولها فى علم الأصول إذا كان الحكم معلوماً من الخارج لا مستنبطاً من تلك المسأله، و ما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ وجوب الوفاء على من نذر إعطاء درهم لمن صلّى، حكم شرعى فرعى معلوم من الخارج، و بمسأله الصحيح والأعمّ يعين مصداق موضوع وجوب الوفاء بهذا النذر، إذ الصلاه الباطله صلاه على الأعمّ، و من أتى بها فقد صلّى، فيجب على الناذر إعطاء درهم، و لكنّ ترتّب مثل هذه الثمره على مسأله الصحيح والأعمّ لا يدخلها فى علم الأصول.

ونظير ذلك ما ورد فى الخطاب الشرعى من النهى عن صلاه الرجل وأمامه إمراه تصلّى ، فعلى الأعمّ يحكم ببطلان صلاه الرجل أو كراهتها ، حتّى فيما كانت صلاه المرأه غير تامّه من حيث الأجزاء والشرائط ، بخلافه على الصحيح حيث لا يحكم ببطلان صلاته أو كراهتها ، إلا إذا كانت صلاتها صحيحه .

ص: ١٤٥

وكيف كان، فقد استدل للصحيحى بوجه:

أحدها: التبادر، ودعوى أن المنسبق إلى الأذهان منها هو الصحيح، ولا منافاه بين دعوى ذلك [١]، وبين كون الألفاظ على هذا القول مجملات، فإن المنافاه إنما تكون فيما إذا لم تكن معانيها على هذا مبيّنه بوجه، وقد عرفت كونها مبيّنه بغير وجه.

ثانيها: صحه السلب عن الفاسد، بسبب الإخلال ببعض أجزائه، أو شرائطه بالمدافقه، وإن صح الإطلاق عليه بالعنايه.

الشرح:

ولكن المناقشه ليست فى محلها فإنّ مسأله الصحيح والأعمّ ، لا- تكون من المسائل الأصوليه ؛ ولذا لم تجعل من مسائل علم الأصول ، بل ذكرت فى مقدمه مسائل علم الأصول ، فتكون هذه المسأله من المبادئ التصوريه لمسائله .

بيان ذلك : أنّ مسأله التمسك بالإطلاق فى استنباط الأحكام الشرعيه سواء كان الشكّ فى أصل التقييد أو فى التقييد الزائد ، مسأله أصوليه بلا- فرق بين القول بأنّ مقدّمات الحكمه توجب ظهور المطلق فى الإطلاق ، والقول بأنّ الإطلاق بحكم العقل ، وكلامنا فى المقام فى تعيين أنّ ألفاظ العبادات تعدّ من المطلق ليتمكن التمسك بإطلاقها فيما إذا وردت فى الخطاب الشرعيّ وتمّت فيه مقدّمات الحكمه ، كما هو مقتضى قول بالأعمّ أو أنّها مجمله لا تدخل فى المطلق .

فالمناسب أن يناقش بأنّ ثمره النذر أو ثمره صلاه الرجل لا تجعل المسأله من مبادئ المسائل الأصوليه ، بل تجعلها من مبادئ المسائل الفقهيّه فلاحظ وتدبر ، ولعلّ الماتن رحمه الله أشار إلى ذلك فى آخر كلامه بقوله «فافهم» .

[١] وبتعبير آخر : معنى لفظ الصلاه وإن كان مجملاً على القول بالصحيح وغير مبيّن من جهه أجزائها وشرائطها إلّا- أنّ هذا الإجمال لا ينافى كون معناها مبيّنا من

ثالثها: الأخبار الظاهره فى إثبات بعض الخواص [١] والآثار للمسميات مثل (الصلاه عمود الدين) أو (معراج المؤمن) و (الصوم جُنه من النار) إلى غير ذلك، أو نفى ماهيتها وطبائعها، مثل (لا- صلاه إلا- بفاتحه الكتاب) ونحوه، مما كان ظاهراً فى نفى الحقيقه، بمجرد فقد ما يعتبر فى الصحه شرطاً أو شرطاً، وإرادته خصوص الصحيح من الطائفه الأولى، ونفى الصحه من الثانيه، لشيوع استعمال هذا التركيب فى نفى مثل الصحه أو الكمال خلاف الظاهر، لا يصار إليه مع عدم نصب قرينه عليه، واستعمال هذا التركيب فى نفى الصفه ممكن المنع، حتى فى مثل (لا- صلاه لجار المسجد إلا فى المسجد) مما يعلم أنّ المراد نفى الكمال، بدعوى استعماله فى نفى الحقيقه، فى مثله أيضاً بنحو من العناية، لا على الحقيقه، و إلا لما دل على الشرح:

جهه أثرها، ويكفى فى الانسباق من اللفظ كون المعنى مبيناً ولو من جهه، هذا بالإضافة إلى التبادر، وأما صحه السلب، فيكون مقتضاها عدم السعه فى معنى مثل لفظ الصلاه، بحيث يعم الأفراد الفاسده.

أقول: للمناقشه فى كلّ من التبادر و صحه السلب مجال واسع كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

[١] لا ينبغي التأمل فى أنّ الآثار المحموله على العبادات لا تعم الأفراد الفاسده، إلا أنّ عدم شمولها إمّا لكون مسمياتها المعانى الصحيحه، كما هو مقتضى القول بالصحيح، أو بتقييد مسمياتها بالقيود، كما هو مقتضى القول بالأعم، فيكون المقام من صغريات ما إذا علم المراد وأحرز أنّ الحكم الجارى على المطلق لا يعم شيئاً، ودار الأمر بين خروجه عن الاطلاق بالتقييد وبين عدم كون المطلق شاملاً له بحسب معناه الوضعى، ففى أمثال ذلك لا تجرى أصاله الإطلاق أو الحقيقه وغيرها، كما أنّ الأخبار النافيه للحقيقه عند فقدان جزء أو شرط مثل قوله صلى الله عليه وآله: «لا صلاه إلا»

المبالغه، فافهم.

رابعها: دعوى القطع بأنَّ طريقه الواضعين وديديهم، وضع الألفاظ للمركبات التامه، كما هو قضيه الحكمة الداعيه إليه، والحاجه وإن دعت أحياناً إلى استعمالها في الناقص أيضاً، إلا أنَّه لا يقتضى أن يكون بنحو الحقيقه، بل ولو كان مسامحه، تنزيلاً للفاقد منزله الواجد.

والظاهر أنَّ الشارع غير متخط عن هذه الطريقه.

ولا يخفى أن هذه الدعوى وإن كانت غير بعيدة، إلا أنَّها قابله للمنع [١]، فتأمل.

الشرح:

بفاتحه الكتاب» (١) إرشاد إلى جزئيه القراءه فى الصلاه المأمور بها ، والأمر دائر بين كون أخذها فى متعلق الأمر بالتقييد _ ونفى الصلاه عن فاقدها بحسب مقام الامتثال فقط _ كما هو مقتضى القول بالأعمّ وكون النفي بحسب مقام الامتثال والتسميه كما هو مقتضى القول بالصحيح ، ولا مجال لأصالة الإطلاق أو الحقيقه أو لغيرهما من الأصول مع العلم بالمراد ، ولعله قدس سره يشير إلى ذلك فى آخر كلامه بقوله «فافهم» .

هذا مع الإغماض عمّا تقدّم من أنّ مثل قوله سبحانه «الصَّيْلَاهُ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (٢) أو قوله صلى الله عليه وآله : «إنَّ عمود الدين الصلاه» (٣) يراد به الصحيح فى مقام الامتثال لا الصحيح فى مقام التسميه .

[١] ووجه كونها قابله للمنع، أنّه لم يثبت أنّ الواضع يضع اللفظ ابتداءً بإزاء ذلك التامّ، بل يضع اللفظ للأعمّ منه وممّا يختلف معه فى الجملة كما تقدّم سابقاً، هذا أولاً.

ص: ١٤٨

١- (١) غوالى اللئالى : ١ / ١٩٦ ، الفصل التاسع ، الحديث ٢ .

٢- (٢) سوره العنكبوت : الآيه ٤٥ .

٣- (٣) الوسائل : ج ٣ ، باب ٨ من أبواب أعداد الفرائض ، الحديث : ١٣ / ٢٣ .

وقد استدلل للأعمى أيضاً، بوجه:

منها: تبادر الأعم، وفيه: أنه قد عرفت الإشكال في تصوير الجامع [١] الذى لا بد منه، فكيف يصح معه دعوى التبادر.

ومنها: عدم صحه السلب عن الفاسد، وفيه منع، لما عرفت.

ومنها: صحه التقسيم إلى الصحيح والسقيم.

وفيه أنَه إنما يشهد على أنَها للأعم، لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعه للصحيح، وقد عرفتها، فلا بد أن يكون التقسيم بملاحظه ما يستعمل فيه الشرح:

وثانيا إنَّ ما ذكر إنما يصحَّ إذا كان المركب التام واحداً، فالحكمه فى وضع الألفاظ تقتضى وضع اللفظ لذلك التام؛ لكون غرض التفهيم يتعلق به غالباً، بخلاف التام فى المقام، فإنه يختلف بحسب الحالات والأشخاص والازمان وغيرها، وإذا أمكن وضع اللفظ للجامع المركب بين الأفراد فلا محاله يكون ذلك الجامع أعمَّ يصدق على التام والناقص، على ما تقدّم.

[١] قد تقدّم عدم الإشكال فى تصوير الجامع المركب على الأعم، فليس فى دعوى التبادر محذور من جهه الجامع ولا من سائر الجهات، وكذا فى دعوى عدم صحه سلب المسمى عن الفاسد. والمراد من صحه التقسيم إلى الصحيح وغيره صحته بحسب مسمى اللفظ، لا- المسمى الذى تعلق به التكليف ثبوتاً، أو الذى يقوم به الغرض، فإنَّ الصحيح بمعنى ما يقوم به الملاك والغرض يصحَّ سلبه حتى عن التام بحسب مقام التسميه، والفاسد فى مقام الامتثال، ولو لعدم قصد التقرب فيه، وبالجملة معنى صحه تقسيم المسمى إلى الصحيح والفاسد هو أنَّ المعنى المتفاهم من لفظ الصلاه مثلاً إذا تحقّق فى الخارج قد يتّصف بأنه تام وقد يتّصف بأنه ناقص، فيقال: إنَّ الصلاه إذا وقعت قبل وقتها تكون فاسدة، وإذا وقعت بعده تكون صحيحه.

اللفظ، ولو بالعنايه.

ومنها: استعمال الصلاه وغيرها فى غير واحد من الأخبار فى الفاسده [١]، كقوله عليه الصلاه والسلام (بنى الاسلام على خمس: الصلاه، والزكاه، والحج، والصوم، والولايه، ولم يناد أحد بشيء كما نودى بالولايه، فأخذ الناس بأربع، وتركوا هذه، فلو أنّ أحداً صام نهاره وقام ليله، ومات بغير ولايه، لم يقبل له صوم ولا صلاه)، فإنّ الأخذ بالأربع، لا يكون بناءً على بطلان عبادات تاركى الولايه، إلاّ إذا كانت أسامى للأعم. وقوله عليه السلام: (دعى الصلاه أيام أقرائك) ضروره أنّه لو لم يكن المراد منها الفاسده، لزم عدم صحه النهى عنها، لعدم قدره الحائض على الصحيحه منها.

وفيه: أن الاستعمال أعم من الحقيقه، مع أنّ المراد فى الروايه الأولى، هو خصوص الصحيح بقريته أنّها مما بنى عليها الإسلام، ولا ينافى ذلك بطلان عبادته الشرح:

[١] قد يقال: ظاهر جمله من الأخبار، ومنها الخبر المنقول (١) إنّ الولايه شرط لقبول العمل فى مقام إعطاء الأجر والثواب لا شرط لصحّته، وعليه فلا يمكن الاستدلال بالخبر لكون عبادته المخالف صلاه على القولين.

أقول: يمكن الاستدلال بالخبر بتقريب آخر وهو أنّ الصلاه التى يأتى بها المخالف محكوم به بالفساد للنقص فى بعض أجزائها وشرائطها، فإطلاق الإمام عليه السلام ذالصلاه على عمل المخالف لا يكون إلاّ بإرادته الأعم، فينحصر الجواب عن ذلك بما ذكره الماتن قدس سره أخيراً، ويمكن أن يقال: المراد بالأخذ، الأخذ باعتقادهم فلا موجب للإلتزام باستعمال الألفاظ فى غير الصحيح أو فى الأعم، هذا مع الإغماض عمّا

ص: ١٥٠

منكرى الولاية، إذ لعل أخذهم بها إنما كان بحسب اعتقادهم لا- حقيقه، وذلك لا يقتضى استعمالها فى الفاسد أو الأعم، والاستعمال فى قوله: (فلو أن أحداً صام نهاره) إلى آخره، كان كذلك _ أى بحسب اعتقادهم _ أو للمشابهة والمشاكله.

وفى الروايه الثانيه، الإرشاد إلى عدم القدره على الصلاه، وإلا كان الإتيان بالأركان، وسائر ما يعتبر فى الصلاه، بل بما يسمى فى العرف بها، ولو أخلّ بما لا يضر الإخلال به بالتسميه عرفاً. محرماً على الحائض ذاتاً، وإن لم تقصد به القربه.

ولا أظن أن يلتزم به المستدل بالروايه، فتأمل جيداً.

ومنها: أن هـ لا شبهه فى صحه تعلق النذر وشبهه بترك الصلاه فى مكان تكره الشرح:

ذكرناه من أن الاستدلال بأصالة الإطلاق وأصالة الحقيقه لكشف كفيته الاستعمال لا يصح بعد معلوميه المراد .

وأما الاستدلال على قول الاعمى بنهى الحائض عن الصلاه أيام أقرائها(١) بدعوى أن النهى كالأمر لا يتعلّق بغير المقدور، والصلاه الصحيحه لا- تتمكن منها الحائض، لاشتراطها بالخلوّ من الحيض، فنهيتها عنها أيام حيضها كاشف عن كون المراد بالصلاه الأعمّ، فهو كما ترى، إذ غايه الأمر يعلم بأن لفظ الصلاه فى خطاب نهى الحائض مستعمل فى الأعمّ بقريته عدم إمكان نهيتها عن الصحيحه، ولا دلالة لها على كون الاستعمال على نحو الحقيقه، هذا أولاً.

وثانياً أن النهى المزبور ليس بتكليفى ليقال إنّه لا- يتعلّق بغير المقدور، بل إرشاد إلى عجزها عن الصلاه لاشتراطها بالخلوّ من الحيض، ونتيجه ذلك أن حرمة الصلاه على الحائض تشريعته، فإذا أتت بها تعليماً لبتتها، أو لغير ذلك من غير قصد

ص: ١٥١

١- (١) الوسائل: ج ٢، باب ١٤ من أبواب الحيض، ١ و ٢ و ٣.

فيه [١]. وحصول الحنث بفعلها، ولو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحه، لا يكاد يحصل به الحنث أصلاً، لفساد الصلاة المأتمى بها لحرمتها، كما لا يخفى، بل يلزم المحال، فإن النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها، ولا يكاد يكون معه صحيحه، وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال.

الشرح:

الامتثال به لم تفعل حراما .

ودعوى كون النهى الإرشادى أيضا كالأمر الإرشادى لا يتعلّق بغير المقدور ، لا يمكن المساعدة عليها ، فإن الإرشادى لا يتعلّق بما أحرز عدم إمكانه لكونه لغوا محضاً ، وأمّا تعلقه بغير المقدور واقعا ، إرشادا إلى عدم قدره من يتوجّه إليه النهى على متعلقه ، فهو ليس ببلغو ، كما فى النواهى الارشاديه العرفيه .

[١] لا- يخفى أنّ مرادهم نذر ترك صلاة النافله ، أو الصلاة التى تكون من قبيل الواجب الموسع ، بحيث أمكن امتثال الأمر بها بإتيانها فى غير الحّمّام ، وأمّا نذر ترك الصلاة الواجبه التى ينحصر امتثال الأمر بها بالصلاه فى الحّمّام ولو كان الانحصار بسوء الاختيار ، فلا ينعقد ؛ لأنّ النذر المفروض مساو لنذر ترك الواجب ، فلا ينعقد .

وبتعبير آخر : نذر ترك الصلاة فى الحّمّام كنذر ترك الصوم فى يوم عاشوراء يصحّ ويحصل الحنث بالصلاه فيه ، كحنث نذر ترك صوم يوم عاشوراء بالصوم فيه .

فالمذكور فى كلامهم أمران : صحّ النذر المفروض ، وحصول الحنث بالفعل ، ويستدلّ على القول بالأعمّ بهذين الأمرين ، فإنّه على قول الصحيح لا يمكن أن يحكم بانعقاد النذر المزبور ؛ وذلك لأنّ متعلّق النذر على ذلك القول ترك الصلاة الصحيحه فى الحّمّام ، والصلاه الصحيحه من جميع الجهات غير مقدوره مع نذر تركها ، فيلزم انتفاء النذر ، لأنّه يعتبر فى انعقاد النذر كون متعلقه مقدورا ، كما أنّه على قول الصحيح لا يمكن الالتزام بحصول الحنث بالصلاه فى الحّمّام لكون تلك

ص : ١٥٢

قلت: لا يخفى أنّ لو صح ذلك، لا يقتضى إلاّ عدم صحه تعلق النذر بالصحيح، لا عدم وضع اللفظ له شرعاً، مع أنّ الفساد من قبل النذر لا ينافى صحه متعلقه، فلا يلزم من فرض وجودها عدمها.

ومن هنا انقدح أن حصول الحنث إنّما يكون لأجل الصحه، لولا تعلقه، نعم لو فرض تعلقه بترك الصلاة المطلوبه بالفعل [١]، لكان منع حصول الحنث بفعالها بمكان من الإمكان.

الشرح:

الصلاه فاسده، لتعلق النهى بها ولو بعنوان حنث النذر ويلزم من حصول الحنث بها عدم حصوله، لأنّ المنذور ترك الصلاة الصحيحه وما يلزم من وجوده عدمه محال سواء كان نذراً أو حنثاً.

والجواب عن هذا الاستدلال بأمرين :

الأوّل: أنّ ما ذكر من المحذور لا يثبت كون لفظ «الصلاه» وغيره من ألفاظ العبادات موضوعه للأعمّ، بل غايته أنّ ما ذكر من المحذور قرينه على أنّ الناذر يريد بالصلاه فى نذره، معناها الأعمّ.

وهذا الجواب غير صحيح؛ لأنّ للمستدل أن يدعى أنّ من المقطوع به أنّ الناذر يستعمل لفظ «الصلاه» فى المعنى الذى يستعمل اللفظ فيه فى غير النذر.

والثانى: أنّ المراد بالصحيح عند الصحيحى، هو التامّ من حيث الأجزاء والشرائط التى قررها الشارع لنفس الصلاة، وأما فسادها من قبل النهى عنها ولو بعنوان آخر، فلا يضرّ بالصحه المأخوذه فى مسمى الصلاة، فالمراد بالتامّ من الصلاة فى قول الناذر هو الصحيح لولا النذر، ولذا لو صلّى الناذر فى الحمّام وأبطل صلاته فى الأثناء بالحدث أو بغيره لا يحصل الحنث بها.

[١] وحاصله، أنّّه إذا تعلق النذر بترك الصلاة المطلوبه، لتكون مطلوبه للشارع

.....
الشرح:

بعد نذر تركها ، فيمكن أن يقال بعدم حصول الحنث بالصلاه في الحَمَام ؛ لأنَّ الصلاه الفاسده لا تكون حنثا لذلك النذر .

وذكر في هامش الكتاب أنَّ صحَّه النذر المفروض مشكل ؛ لعدم إمكان الصلاه الصحيحه المطلقه ، بأن تكون مطلوبه بعد نذر تركها ، ويلزم من ذلك صحَّه الصلاه في الحَمَام لعدم انعقاد النذر وبقاء الصلاه في الحَمَام على حكمها الأصلي .

أقول : لا ينبغي التأمل في أنَّ النذر يتعلَّق بفعل الناذر أو تركه ، ولا يدخل فعل الغير في نذره _ سواء كان فعل الشارع أو غيره _ ولو نذر ترك الصلاه في الحَمَام ، بحيث تكون تلك الصلاه مطلوبه وصحيحه حتَّى بعد نذره ، بأن كان الوصف تقييدا في الصلاه المنذور تركها ، فالنذر محكوم بالبطلان ؛ لعدم تحقُّق مثل تلك الصلاه ، نعم إذا كان وصفها بالصحَّه والمطلوبه حتَّى بعد النذر بتخييل أنَّ الصلاه في الحَمَام لا تسقط عن المطلوبه والصحَّه حتَّى بعد النذر المفروض ، فالنذر صحيح ويحصل الحنث بصلاته في الحَمَام ، فتدبَّر .

ص : ١٥٤

بقي أمور:

الأول: إنّ أسامي المعاملات، إن كانت موضوعه للمسببات فلا مجال للنزاع في كونها موضوعه [١] للصحيحه أو للأعم، لعدم اتصافها بهما، كما لا يخفى، بل بالوجود تاره وبالعدم أخرى، وأما إن كانت موضوعه للأسباب، فللنزاع فيه مجال، الشرح:

الصحيح والأعم في المعاملات

:

[١] ذكر قدس سره أنّّه لا يجري نزاع الصحيحى والأعمى في ألفاظ المعاملات من العقود والإيقاعات بناءً على كونها أسامى للمسببات حيث أنّ المسبب لا يكون تاماً تارهً وناقصاً أخرى، ليقع البحث في أنّ أسامى المعاملات موضوعه لخصوص التام أو القدر الجامع بينه وبين الناقص، بل المسبب أمر بسيط يتصف بالوجود تارهً، وبالعدم أخرى.

نعم لو كانت الألفاظ موضوعه للأسباب، فللنزاع المزبور مجال، فإنّ الأسباب مركبات لها أجزاء وقیود تكون بمجموعها موجباً لحصول المسبب، فيقع النزاع في ناحیه الموضوع له بآئه التام أو القدر الجامع.

وقد يقال بآئه لا فرق في صحه النزاع بين القول بآئه موضوعه للأسباب أو المسببات، فإنّ المسبب هو الذى ينشئه الموجب أو الموجب والقابل، ويقع مورد الإمضاء من العقلاء والشرع تارهً، ولا يقع مورد الإمضاء من العقلاء والشرع أخرى، أو من الشرع خاصه ثالثه، فمثلاً ملكيه المبيع للمشتري بإزاء الثمن أمر ينشئه البائع ويقع مورد الإمضاء فيما كان البائع مالكا عاقلاً رشيداً وكذا المشتري، ولا يقع مورد الإمضاء حتى عند العقلاء فيما كان البائع سكراناً أو صبياً غير مميز. وعلى ذلك فيمكن البحث في أنّ الملكيه المنشأه الموضوع لها لفظ البيع هي الواقعه مورد الإمضاء من العقلاء والشرع، أو أنّه موضوع لنفس الملكيه المزبوره التى ينشئها

ص: ١٥٥

.....
الشرح:

العاقده ولو لم تقع مورد الإمضاء ، أو أن هـ موضوع لما تكون مورد الإمضاء من العقلاء خاصه ، والحاصل الصحه فى المعاملات عباره عن التماميه بحسب الإمضاء ، لا- من حيث الأجزاء أو الشرائط ، كما كان الأمر عليه فى العبادات ، نعم لو كانت أسامى المعاملات موضوعه للأسباب فيمكن أن تكون الصحه فيها بمعنى التماميه من حيث الأجزاء والشرائط.

أقول: لا يخفى أنه لا يمكن أن يكون الإمضاء الشرعى قيدا لمعنى البيع ، بل الإمضاء شرعا حكم شرعى يترتب على البيع بمعناه العرفى وإلا- يكون قوله سبحانه «أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» بمعنى إمضائه لغوا ، ولذا ذكرنا أنه لا- تحتل الحقيقة الشرعية فى ألفاظ المعاملات المتداوله عند العرف والعقلاء ، نعم ربما يكون الموضوع للحكم الشرعى البيع الممضى شرعا كما فى قوله عليه السلام: «البَّيْعَانُ بِالْخِيَارِ حَتَّى يَفْتَرِقَا وَصَاحِبِ الْحَيَوانِ بِالْخِيَارِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ»(1) ، وهذا لا يكون استعمالاً للفظ البيع فى الممضى شرعا ، بل إرادته بنحو تعدد الدال والمدلول ، نظير ما تقدم فى أسامى العبادات فيما إذا ورد فى الخطابات الأمر بها على قول الأعمى .

وبالجملة الخطابات المزبوره لبيان حكم البيع بعد فرض إمضائه ، والنزاع المعقول فى المعاملات _ على تقدير كونها أسامى للمسببات _ هو أن الموضوع له فيها المسبب فى نظر العاقده مطلقاً ولو لم يلحق به إمضاء العقلاء ؟ أو أن الموضوع له خصوص ما يكون ممضى عند العقلاء ؟ نظير ما ذكرنا فى بحث البيع من أن إطلاق البيع بالمعنى المصدرى ينطبق على فعل البائع إلا أن انطباقه عليه فى صورته تحقق

ص: ١٥٦

١- (١) الوسائل: ج ١٢ ، باب ١ من أبواب الخيار ، الحديث: ١ / ٣٤٥ .

لكنه لا يبعد دعوى كونها موضوعه للصحيحة أيضاً [١]، وإن الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعاً و عرفاً. والاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر في تأثير

الشرح:

القبول من المشتري ، لا مطلقاً .

وذكرنا أيضاً أنّ إطلاق السبب والمسبب في المعاملات أمر لا أساس له ، وليس في المعاملات سبب ولا مسبب ، وإنّما يكون فيها الإنشاء بالمعنى المتقدم ؛ لأنّ الإنشاء مقوم لعنوان المعاملة فلا يطلق البيع على مجرد الاعتبار النفساني بتمليك شيءٍ بإزاء مال ، ما لم يبرز ، فالإبراز مقوم للمعاملة سواء كان عقداً أو إيقاعاً ، غاية الأمر كونه معاملة في العقود مشروط بقبول الطرف الآخر دون الإيقاع ، نعم هذا ما يسمّى عندهم بالمعاملة بمعناها المصدرى ، وأمّا بمعناها الإسم المصدرى فهو المعبر المنشأ .

وعلى ذلك فلو كان في ناحية الإنشاء نقص فلا يكون في البين لا معاملة بمعناها المصدرى ولا بمعناها الإسم المصدرى ، هذا بناءً على الصحيح ، وأمّا بناءً على أنّ ألفاظها أسامى للأعمّ فيكون في البين منشأ ، ولكن فيه نقص ولو في ناحية إنشائه ، كما لا يخفى .

[١] ذكر قدس سره أنّه بناءً على كون أسامى المعاملات موضوعه للأسباب ، فالموضوع له فيها _ كالموضوع له في أسامى العبادات _ هو العقد الصحيح ، أى المؤثر للأثر المترقّب من تلك المعاملة، بلا فرق بين استعمال العرف والشرع، واختلاف الشرع مع العرف في بعض القيود المعتره في العقد لا- يوجب اختلاف المعنى، بل المستعمل فيه عند كلّ من العرف والشرع العقد المؤثر لذلك الأثر، غاية الأمر يمكن أن يرى أهل العرف العقد _ ولو مع فقد بعض القيود _ مؤثراً، ولا يرى الشرع ذلك، فيكون الاختلاف بينهما في المحققات ومصاديق المعنى، ويكون نظر

ص: ١٥٧

العقد، لا- يوجب الإختلاف بينهما فى المعنى، بل الاختلاف فى المحققات والمصاديق، وتخطئه الشرع العرف فى تخيل كون العقد بدون ما اعتبره فى تأثيره، محققاً لما هو المؤثر، كما لا يخفى فافهم.

الشرح:

الشارع من قبيل تخطئته العرف فى المصداق، حيث يرى الموجود مع فقد ما يعتبر فى تأثيره شرعاً مؤثراً.

وبيان ذلك : كما أن لفظ الخمر موضوع لمائع خاص يعرف بمسكريته ، وإذا اعتقد أحد أن المائع الفلانى خمر ، واعتقد الآخر أنه خلّ فاسد ، فلا يكون اختلافهما فى معنى لفظ الخمر بل اختلافهما فى مصداقه ، حيث إن الموجود الخارجى مصداق للخمر عند أحدهما وليس كذلك عند الآخر ، كذلك لفظ البيع مثلاً ، فإنه موضوع عند العرف والشرع للعقد المؤثر فى ملكيه عين بعوض ، وعليه فمثلاً- الإيجاب من الصبى المميز المراهق مع القبول من الطرف الآخر لو رآه العرف بيعاً وحكم الشارع بفساده ، فمعناه أن الشارع لا يرى عقده مصداقاً للبيع وحكمه بالفساد تخطئه للعرف .

وبالجمله فالفاظ المعاملات على تقدير كونها أسامى للأسباب ، موضوعه للتأم أى المؤثر فى الأثر المترقب عند العرف والشرع ، حيث إن الشارع لم يخترع للفظ البيع معنى واختلافهما من جهه بعض القيود ، إنما هو فى المصاديق لا فى أصل المعنى .

أقول : التخطئه بمعناها المعروف لا- يكون إلا- فيما كان للشىء مصداق واقعى بحيث يكون انطباقه عليه قهرياً وفى مثل ذلك يمكن أن يرى أحد أن الشىء الخارجى مصداق واقعى له ، ولا يراه الآخر كذلك ، كما مثلنا لذلك بالخمر ، وأما الاعتباريات التى يكون فيها الشىء مصداقاً للمعنى بالاعتبار فمصاديقته دائره مدار

.....
الشرح:

اعتبار المعتر ، ولا معنى لتخطئه المعتر فيها ، حيث إنه يمكن أن يعتبر أحد شيئاً مصداقاً له ولا يعتبره الآخرون مصداقاً له، فمثلاً يرى طائفة الفعل الخاصّ تعظيماً ولا يراه الآخرون تعظيماً ، ولا يكون في الفرض اعتبار إحداهما تخطئه للآخرى ، إذ ليس في البين واقع معيّن ليكون نظر إحداهما بالإضافه إليه خطأً ونظر الأخرى صواباً .

لا- يقال : إذا ورد في خطاب الشارع «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» يحرز بعد تماميّه مقدمات الإطلاق أنّ ما هو مصداق للبيع عند العرف هو تمام المؤثر عند الشارع أيضاً ، حيث إنّ الاستعمالات الشرعيّه في المعاملات جاريه على المعانى العرفيه ، كما يأتي ، فلو ورد بعد ذلك في خطاب «لا- بَيْعٌ فِي الْمَكِيلِ إِلَّا بِالْكَيْلِ» يكون هذا تخطئه ؛ لانكشاف أنّ المؤثر عند العرف لا يكون مؤثراً عند الشارع .

فإنّه يقال : التخطئه بهذا المعنى الذى مرجعه إلى الأخذ بالإطلاق قبل ورود خطاب التقييد ، وإلى رفع اليد عنه بعد وروده ، لا يكون مختصاً بباب المعاملات ، بل يجرى في جميع الاطلاقات ، ولعلّه قدس سره يشير إلى ذلك في آخر كلامه بقوله «فافهم» .

وعن المحقق الاصفهاني قدس سره إنّ التخطئه ليست بلحاظ نفس الأمر الاعتبارى ليرد أنّها لا تكون في الاعتباريات ، بل بلحاظ الملاك والصلاح الموجب للاعتبار ، بحيث لو انكشف الواقع يرى العرف عدم الصلاح في اعتبارهم(1).

ولا يخفى ما فيه ، فإنّ الصلاح في الاعتباريات (يعنى ما كان من قبيل الوضع لا التكليف بالفعل الخارجى) يكون في نفس الأمر الاعتبارى ، وهو حفظ نظام

ص: ١٥٩

الثانى: إنَّ كون ألفاظ المعاملات أسامى للصحيحه، لا يوجب إجمالها [١]،

الشرح:

المعاش بين الناس ، ولكنَّ الشارع قد يضيف إلى ذلك الصلاح فى لحاظه أمرا آخر ، فيضيف قيذا آخر فى اعتبار المعامله لتمييز من يطيعه عمّن يعصيه ، أو لعلمه بعدم الصلاح فى اعتبار المعامله بدونه ، فعليه لا يكون اختلافه مع العرف فى كلِّ مورد تخطئه ولو بلحاظ الملاك ، كما لا يخفى.

[١] لا- ينبغى الزيب فى عدم ثبوت الحقيقه الشرعيه فى ألفاظ المعاملات وأنَّ الشارع لم يخترع فيها اصطلاحا ، بل جعل لها بمعانيها العرفيه ، أحكاما امضاءً كما فى قوله سبحانه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (١) ، أو تأسيساً ، مثل قوله عليه السلام «والخيار فى الحيوان ثلاثه أيام للمشتري» الحديث (٢) ، وأضاف إليها قيودا فى إمضاءها أو فى ترتب الحكم التأسيسى عليها ، وبعد البناء على ذلك وكون استعمالات الشارع تتبع الاستعمالات العرفيه فيمكن التمسك بخطاباتها عند الشكِّ فى اعتبار أمرٍ آخر فى إمضاء المعامله ، أو بيان الحكم لها ، حتّى بناءً على كونها أسامى للصحيحه ، وذلك لعدم إجمال الصحيح عند العرف كما كانت أسماء العبادات عندهم على الصحيحى ، وعلى ذلك فبعد إحراز مقدّمات الإطلاق كما هو الفرض ، يحرز أنّ الموضوع للإمضاء أو الحكم التأسيسى ، نفس تلك المعامله عند العرف ، وإلا كان على الشارع بيان القيد .

ولكن مع ذلك ، قد يناقش فى التمسك بإطلاق المعاملات عند الشكِّ فى كون شىء قيذا فى إمضاءها ، بدعوى عدم ورود الخطابات فى مقام إمضاء الأسباب ، بل

ص : ١٦٠

١- (١) سورة البقره : الآيه ٢٧٥ .

٢- (٢) الوسائل : ج ١٢ ، باب ١ من أبواب الخيار ، الحديث : ٣٤٦ / ٥ .

الشرح:

مفادها إمضاء المسببات ، فقوله سبحانه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^(١) ناظر إلى إمضاء المسبب ، وأما أن سببه أى شيء ، فلا إطلاق له من هذه الجهة ، نعم يمكن أن يقال : إنَّ قوله سبحانه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^(٢) دالٌّ على إمضاء الأسباب إلا أن التدبّر فى حكمه يقتضى صرفه إلى المسببات أيضاً ؛ لأنَّ اعتبار البقاء يكون فى المسبب ، وأما السبب فلا بقاء له ليجب الوفاء به.

أقول : لا يخفى ما فيه ، فإنَّ قوله سبحانه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^(٣) من القضايا الحقيقيه الانحلائيّه ، فيكون مفاده إمضاء كلّ مسبب فى الخارج يتعنون ويتّصف بكونه بيعا . ومن الظاهر أن إمضاء المسبب كذلك ، لا ينفك من إمضاء السبب ، ولا يخفى أن هذا بناءً على مسلك الأسباب والمسببات فى المعاملات وهو مسلك سخيّف كما تقدّم فى بحث الإخبار والإنشاء ، وتعرّض لذلك فى المقام بوجه أخصر.

وأما ما ذكر من رجوع خطاب الإمضاء إلى المسبب ، حتّى فى مثل قوله سبحانه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^(٤) بقريته أن العقد بما هو إيجاب وقبول ، لا بقاء له ليجب الوفاء به ، بل الباقي هو المسبب ، فيكون الوفاء به لا بالسبب ، فيه أيضاً ما لا يخفى ، فإنَّ العقد له بقاء اعتبارا ولذا يتعلّق به الفسخ والإقاله ، حيث إنَّ الفسخ حلّ ذلك العقد ، فيعود الملك إلى مالكة الأوّل بالسبب الناقل قبل العقد المفسوخ ، والإقاله

ص : ١٦١

١- (١) سورة البقره : الآيه ٢٧٥ .

٢- (٢) سورة المائده : الآيه ١ .

٣- (٣) سورة البقره : الآيه ٢٧٥ .

٤- (٤) سورة المائده : الآيه ١ .

.....
الشرح:

اجتماع طرفى العقد على فسخه ، كما فى البيعه وحلها ، وبالجمله البقاء الاعتبارى للعقد كإلغائه واضح لا يحتاج إلى تطويل الكلام ، وعليه فلو كانت أسامى المعاملات للتأم من الأسباب فلا موجب لحمل الحكم الجارى عليها فى الخطابات على الحكم للمسببات .

وأجاب المحقق النائنى قدس سره عن المناقشه السابقه فى التمسك بالإطلاقات عند الشك فى قيود الأسباب بما حاصله : أن الإيجاب والقبول فى العقود والإيجاب فى الإيقاعات لا تكون من قبيل الأسباب ، والأمر الاعتبارى المترتب عليها ليس من قبيل المسبب ليكون للمسبب وجود آخر غير وجود السبب ، حتى لا يمكن التمسك بخطاب الأول عند الشك فى اعتبار قيد الثانى بدعوى أن إمضاء الأول لا يستلزم إمضاء الثانى ، بل العقود والإيقاعات بالإضافة إلى الأمر الاعتبارى من قبيل الآله إلى ذبيها ، فكما أن المفتاح آله الفتح والمؤثر فى الفتح هو حركه يد الفاعل ، فكذلك للمعاملات ، عند العقلاء والشرع ما هو كآله لها ويعبر عنه بصيغ العقود من الإيجاب والقبول وما هو بمنزله ذى الآله ويعبر عنه بالمعامله من البيع وغيره ، فالمعامله بمعناها الاسم المصدرى وإن كانت تباين المعنى المصدرى إلا أن الظاهر تعلق الامضاء فى مثل قوله تعالى «أحلَّ اللهُ التَّيِّعَ» بالجهه الصدوريه ، فيكون إمضاء البيع بمعناه المصدرى إمضاءً للآله التى يقصدها العاقد بتلك الآله (1) .

وفيه ماتقدم من أن الإمضاء لو كان بنحو الانحلال كما هو مفاد القضييه الحقيقته ، فيكون إمضاء المسبب وذى الآله إمضاءا للسبب والآله لا محاله ، حيث لا يمكن

ص: ١٦٢

.....
الشرح:

الحكم بحصول المسبب وذى الآله فى موردٍ ، مع عدم تحقّق السبب والآله ، وإن كان مفاد الخطابات على نحو لم يكن فيها انحلال ، لا يكون إمضاء المسبب أو ذى الآله مفيداً فى مورد الشكّ فى السبب أو الآله ؛ لأنّ للآله أيضاً وجوداً غير وجود ذى الآله ، كما فى السبب ومسببه .

وقد يقال : إنّ المناقشه فى التمسّك بإطلاقات المعاملات مبنيه على كونها من قبيل الأسباب والمسببات أو الآله وذيها ، ولكنهما ضعيفان ، وأما على المسلك الصحيح ، من كون البيع مثلاً فى حقيقته أمراً اعتبارياً يحصل بالقصد والاعتبار ، من غير تأثير للفظ وبلا دخل له فى حصول ذلك بنحو السببيه أو الآله ، بل اللفظ أو غيره يكون مبرزاً ، ويطلق على المجموع من المبرز _ بالفتح _ ومبرزه _ بالكسر _ عنوان البيع ، فيجوز التمسّك بإطلاقاتها إذ على هذا المسلك لا يصدق البيع ولا غيره من عناوين المعاملات فى العقود والإيقاعات ، بمجرد الاعتبار من دون الإبراز بقول أو فعل ، وعلى ذلك فمثل قوله سبحانه : «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (١) يكون إمضاء للمركب من الأمر الاعتبارى ومبرزه _ بالكسر _ فيكون دلالته على ما سمّوه بالسبب أو الآله بالدلاله التضمينيه ويكون إمضاء البيع إمضاء المجموع المركب من المبرز _ بالكسر _ والمبرز _ بالفتح _ ومعه لا مانع من التمسّك بالإطلاق (٢) .

وفيه : أنّ ما ذكر من كون الإيجاب والقبول مبرزاً للمعتبر الذى يكون إبرازه بقصد اعتباره ، ولا يكون الإبراز من قبيل السبب والآله كما ذكرنا فى بحث الإنشاء

ص : ١٦٣

١- (١) سورة البقره : الآيه ٢٧٥ .

٢- (٢) المحاضرات : ١ / ١٩٢ .

كألفاظ العبادات، كى لا يصح التمسك بإطلاقها عند الشك فى اعتبار شىء فى تأثيرها شرعاً، وذلك لأن إطلاقها _ لو كان مسوقاً فى مقام البيان [١] _ ينزل على أن المؤثر عند الشارع، هو المؤثر عند أهل العرف، ولم يعتبر فى تأثيره عنده. غير الشرح:

والخبر، وإن كان صحيحاً إلا _ أن المأخوذ فى معنى البيع بمعناه الإسم المصدرى، هو المبرز _ بالفتح _ بما هو مبرز بحيث يكون وصف المبرزيه محققاً ومقوماً له، وأما نفس المبرز _ بالكسر _ فهو غير داخل فى معناه على وجه الجزئيه، فيرد الإشكال بأن إمضاء المبرز _ بالفتح _ لا يلزم إمضاء مبرزه _ بالكسر _ مطلقاً، إلا بنحو انحلال الخطاب، كما تقدم .

[١] لا- يخفى أن التمسك بالاطلاق اللفظى فى خطابات إمضاء المعاملات، يبتنى على كون المراد من ألفاظ المعاملات فى تلك الخطابات الشرعيه معانيها العرفيه، _ أى ما يعتبره العرف معامله _، لما تقدم من أن معانيها ليست من الأمور الواقعيه، ولا من المخترعات الشرعيه، فيكون مفاد الخطاب المتضمن للحكم بنحو القضييه الحقيقيه، شمول الامضاء والحكم لكل ما يصدق عليه عنوان معامله عرفاً، وعلى الشارع فى موارد إضافه قيد فى إمضاء معامله أو عدم إمضاء فرد، بيان القيد لتلك معامله، أو تقييدها بغير ذلك الفرد، فى خطاب إمضائها، أو بخطاب منفصل ولذلك تمسك العلماء بخطابات المعاملات فى أبوابها .

وأما إذا بنى على أن المراد من أسامى المعاملات المعانى الواقعيه منها، كسائر الخطابات التى تتضمن الحكم التكليفى أو الوضعى لعنوان واقعى ولو بنحو القضييه الحقيقيه، بحيث لا توجب التخطئه فى بعض مصاديقها تقييدها فى خطاب الحكم، كما التزم به الماتن قدس سره قبل ذلك، فلا- موجب للتمسك بتلك الخطابات فى موارد احتمال التخطئه فى بعض المصاديق والمحققات لها بل لا بدّ لدفع احتمال التخطئه

ما اعتبر فيه عندهم، كما ينزل عليه إطلاق كلام غيره، حيث إنَّه منهم، ولو اعتبر في تأثيره ما شك في اعتباره، كان عليه البيان ونصب القرينه عليه، وحيث لم ينصب، بان عدم اعتباره عنده أيضاً. ولذا يتمسكون بالإطلاق في أبواب المعاملات، مع ذهابهم إلى كون ألفاظها موضوعه للصحيح.

نعم لو شك في اعتبار شيء فيها عرفاً، فلا مجال للتمسك بإطلاقها في عدم اعتباره، بل لا بد من اعتباره، لأصالة عدم الأثر بدونه، فتأمل جيداً.

الشرح:

فيها من التشبث بالإطلاق المقامى، ويشكل إحراز هذا الإطلاق في المعاملات التي تكون لها مصاديق متيقنه توضيحه: أنه لو كان لمعامله - بناءً على كون معانيها واقعيه - مصاديق متيقنه ولم يحرز كون الشارع في مقام بيان جميع أفراد تلك المعامله ومحققاتها وشك في فردٍ منها فلا يجوز التمسك بالإطلاق المقامى أيضاً، وذلك لأنَّ شرطه إحراز كون المتكلم في مقام البيان

نعم إذا أحرز ذلك فلا مانع منه، وأما إذا لم يكن لها مصاديق متيقنه فعلى هذا المبني يصير الخطاب مجملاً غير قابل للتمسك به، كما لا يخفى.

نعم لو أحرز في مقام خاص بكون الشارع فيه متصدياً لبيان جميع ما يقع من أفراد المعامله ومحققاتها وكان مصداق منه مورد التخطئه، يتمسك بالإطلاق المقامى فيه، كما تقدم نظيره في العبادات على قول الصحيحى، بل على الأعمى، بناءً على الإجمال في خطابات التشريع.

وبالجملة فظاهر عباره الماتن قدس سره جواز التمسك بالإطلاق اللفظى في المعاملات حيث قال: «ولو اعتبر في تأثيره ما شك في اعتباره كان عليه البيان ونصب القرينه عليه (أى على اعتباره في المعامله) وحيث لم ينصب بأنَّ عدم اعتباره عنده أيضاً، ولذا يتمسكون بالإطلاق في أبواب المعاملات مع ذهابهم إلى كون ألفاظها

الثالث: إنّ دخل شيء وجودى أو عدمى فى المأمور به [١]:

الشرح:

موضوعه للصحيح» (١) وأنت ترى أنّ هذا التمسك لا- يناسب مسلك التخطئه فى المصدق ، حيث إنّ اعتبار القيد لا يكون تقييداً لإطلاق المعامله الواقعيه ، فلاحظ وتدبر ليس مراد صاحب الكفايه قدس سره فى المقام هو جواز التمسك بالإطلاق اللفظى ، بل غرضه (ره) أنّ استشهاد صاحب الكفايه بتمسك المشهور فى أبواب المعاملات بالإطلاق مع ذهابهم إلى الصحيح استشهاد للإطلاق اللفظى كما لا- يخفى على المتأمل . وقوله «لو اعتبر فى تأثيره ما شكّ ... وحيث لم ينصب بأنّ عدم اعتباره» ظاهر فى الإطلاق المقامى الذى هو على القاعده فى المقام ، فبينهما تهافت واضح ، مع أنّّه قدس سره تمسك بالإطلاق اللفظى فى «أحلّ الله البيع» و«أوفوا بالعقود» فى حاشيته على مكاسب الشيخ قدس سره .

وعليه ، فإن أراد قدس سره من عبارته هذه الإطلاق اللفظى واستشهد له بتمسك المشهور فهو غير صحيح ، إذ المقام ليس مجال الإطلاق اللفظى بل هو مجال الإطلاق المقامى لكون أسامى المعاملات المعانى الواقعيه واعتبار قيد فى خطاب الشارع لا يكون تقييداً لها ، بل بياناً للمعامله الواقعيه وقيودها ، وإن أراد قدس سره منها الإطلاق المقامى فلا مجال للاستشهاد بالمشهور المتمسكين بالإطلاق اللفظى ، فتأمل .

أنحاء الدخل فى المأمور به

:

[١] وحاصله أنّ دخل أمر وجودى أو عدمى فى متعلق الأمر على أنحاء :

الأول: أن يكون الشيء بنفسه داخلاً فى متعلقه ، بأن يتعلق الأمر بالمركب منه

ص: ١٦٦

تاره: بأن يكون داخلاً فيما يأتلف منه ومن غيره، وجعل جملته متعلقاً للأمر، فيكون جزءاً له وداخلاً في قوامه.

الشرح:

ومن غيره ، كما في تعلق الأمر بالصلاه التي منها السوره ، وعلى ذلك تكون السوره جزءاً منها ودخيله في قوامها ، بمعنى أنّ الصلاه الفاقده لها لا تكون مصداقاً لمتعلق الأمر ، بل لا تكون صلاه على القول بالصحيح ، ولا فرق في ذلك بين كون الشيء أمراً وجودياً أو عدمياً .

الثاني: أن يكون نفس الشيء خارجاً عن متعلق الأمر ، ولكن تؤخذ في متعلقه خصوصيته لا تحصل بدون ذلك الشيء ، كما إذا تعلق الأمر بالصلاه المقيده بسبق الإقامه عليها ، أو بمقارنتها بالطهاره ، أو بتأخر شيء عنها ، فلا تكون الإقامه أو الطهاره أو غيرهما بنفسها داخله في الصلاه المأمور بها ، بل يكون الداخل فيها تقيدها بها ، ولذا يمكن أن يكون نفس ذلك الشيء أمراً غير اختياري للمكلف كالوقت فإنه يكفي في الأمر بالمقيد به كون الخصوصية اختياريه .

وبالجمله نفس الشيء في هذا الفرض من مقدمات المأمور به لا من مقوماته ، ويعبر عنه بالشرط مقابل الجزء ، هذا في الشرط الشرعي ، وأما العقلي فيأتي الكلام فيه في بحث مقدمه الواجب وأن الشرط المزبور من أجزاء العله التامه .

ولا يخفى أنه يمكن أن يختص دخاله شيء في متعلق الأمر بأحد النحويين بحاله دون أخرى ، كما في جلّ أجزاء الصلاه وشرائطها ، حيث إنّ اعتبارها مختص بحال الاختيار ، ويسقط عند الاضطرار وسائر الأعذار ، كما هو مقرّر في محله .

الثالث: أن لا يكون الشيء داخلاً في متعلق الأمر بنفسه ولا يتقيد به متعلق الأمر ، كما في الصلاه بالإضافه إلى وقوعها في المسجد أو أول الوقت ، بل تتشخص

ص: ١٦٧

وأخرى: بأن يكون خارجاً عنه، لكنه كان مما لا يحصل الخصوصية المأخوذة فيه بدونه، كما إذا أخذ شيء مسبقاً أو ملحوقاً به أو مقارناً له، متعلقاً للأمر، فيكون من مقدماته لا مقوماته.

الشرح:

به الصلاة، حيث لا بد من وقوعها في مكان أو زمان، وربما يكون الشيء كذلك موجبا لمزيه أو نقص في الملاك الملحوظ في متعلق الأمر، وتكون دخالته في المزيه إما بنحو الشرطيه كما في مثال المسجد، وإما بنحو الجزئيه بأن يكون الشيء بنفسه موجبا لمزيه الملاك في متعلق الأمر، كما في القنوت على أحد الوجهين، وتكرار ذكر الركوع والسجود، فإن القنوت أو الذكر المكرر بنفسه يوجب كمال الصلاة ومزيته، ومما ذكر يظهر أن الاخلاص بالشيء في هذا النحو بكلا فرضيه لا يكون إخلالاً بالمأمور به، إذ المفروض أنه لم يؤخذ في متعلق الأمر لا جزء ولا شرطاً، بخلاف النحويين الأولين.

ثم إنه قد لا يكون لشيء دخل في متعلق الأمر بأحد النحويين الأولين، ولا في مزيه ملا-كه كما في النحو الثالث، بل يكون الصلاح مترتباً على الإتيان به أثناء الواجب والمستحب أو قبلهما أو بعدهما فيكون الإتيان بالواجب أو المستحب ظرفاً لامتنال الأمر به، كما في الأمر بالأذان أو التعقيب بعد الصلاة، والقنوت على ثاني الوجهين، والأدعية المأثوره في نهار شهر رمضان للصائم فيه، حيث لا يتفاوت الحال في ناحيه الصوم وملا-كه بها، كما أن النوافل للفرائض اليوميه كذلك، فإن لها مصالح تترتب على الإتيان بها فيما إذا وقعت قبل الفريضه أو بعدها.

أقول: إن مجرد ترتب زياده ملا-ك الأمور به على الشيء لا يوجب كونه جزءاً استحبابياً أو شرطاً استحبابياً ولا ما يتشخص متعلق الأمر به، فيما إذا كان له وجود ممتاز خارجاً وغير مأخوذ في متعلق الأمر بالمركب، لا بنفسه ولا بخصوصيته، كما

ص: ١٦٨

وثالثه: بأن يكون مما يتشخص به المأمور به، بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه، وربما يحصل له بسببه مزيه أو نقيصه، ودخل هذا فيه أيضاً، طوراً بنحو الشطريه وآخر بنحو الشرطيه، فيكون الإخلال بما له دخل بأحد النحويين في حقيقه المأمور به وماهيته، موجِباً لفساده لا محاله، بخلاف ماله الدخل في تشخصه وتحققه مطلقاً. شرطاً كان أو شرطاً، حيث لا يكون الإخلال به إلا إخلالاً الشرح:

هو المفروض، فإنه مع عدم أخذه في متعلق الأمر يكون الأمر به عند الإتيان بالمركب أمراً استجابياً مستقلاً ويكون وجوده خارجاً غير متحد مع وجود متعلق الأمر لا محاله.

والحاصل كما يأتي في الواجب التخييري، أن الوجوب التخييري بين الأقل والأكثر غير معقول، بل يكون الواجب هو المقدر الأقل والزائد مستحباً، نعم إذا كان ما يسمّى بالشرط الاستجابي متحداً مع المأمور به خارجاً وتشخصاً، كما في الصلاة في المسجد وفي أول الوقت، بحيث ينطبق عنوان متعلق الأمر على المأتي به انطباق الكلي على فرده، يكون الأمر بذلك الفرد إرشاداً إلى كونه أفضل الأفراد، بخلاف ما إذا كان للشرط وجود آخر كالتحنك في الصلاة، فإنها صلاة بضم عمل آخر معها فيكون الأمر بالتحنك في الصلاة استجابياً نفسياً وإن كان الملاك في الأمر به زياده فضل الصلاة، ويترتب على ذلك عدم بطلان الصلاة بالرياء في الجزء المستحبي لها أو الشرط المستحبي مما يكون وجودهما منحاذاً ولا يتحد مع الصلاة خارجاً ليكون من تشخص الصلاة بهما، حيث إن الرياء فيهما لا يكون رياء في طبيعتهما الصلاة المأمور بها، كما أن زيادتهما في صورته الرياء فيهما لا تكون زياده في الصلاة؛ لأن المفروض عدم الإتيان بهما بقصد أنهما جزء الطبيعي أو شرطه، وهذا بخلاف الرياء في الجزء الواجب أو الشرط الواجب أو في الخصوصيه التي تتحد مع الطبيعي

بتلك الخصوصية، مع تحقق الماهية بخصوصية أخرى، غير موجه لتلك المزية، بل كانت موجه لنقصانها، كما أشرنا إليه، كالصلاة في الحمام.

ثم إنّه ربّما يكون الشيء مما يندب إليه فيه، بلا دخل له أصلاً _ لا شرطاً ولا شرطاً _ في حقيقته، ولا في خصوصيته وتشخصه، بل له دخل ظرفاً في مطلوبيته، بحيث لا يكون مطلوباً إلا إذا وقع في أثنائه، فيكون مطلوباً نفسياً في واجب أو مستحب، كما إذا كان مطلوباً كذلك، قبل أحدهما أو بعده، فلا يكون الإخلال به موجباً للإخلال به ماهية ولا تشخصاً وخصوصية أصلاً.

إذا عرفت هذا كلّه، فلا شبهه في عدم دخل ما ندب إليه في العبادات نفسياً في

الشرح:

خارجاً، كالصلاة في المسجد أو أول الوقت، حيث يصدق معها الرياء في الصلاة فتبطل الصلاة. نعم الإتيان بالخصوصية المتحدّه، بداع آخر نفساني غير الرياء لا يبطل الصلاة، حيث لم تؤخذ في متعلّق الأمر ليعتبر فيها قصد التقرب، كما لا يخفى.

ثم إنّ الرياء في جزء العبادة أو شرطها _ يعني في التقيد المأخوذ فيها _ يبطلها ولا يفيد تداركها بقصد القربه، وهذا إنّما هو فيما كانت الزيادة مبطله للعبادة كالصلاة، وأمّا فيما لا تبطلها الزيادة فلصحة العمل مع التدارك وجه تعرّضنا له في مباحث الفقه.

ص: ١٧٠

التسميه بأساميها، وكذا فيما له دخل في تشخيصها مطلقاً، وأما ماله الدخل شرطاً في أصل ماهيتها، فيمكن الذهاب أيضاً [١] إلى عدم دخله في التسميه بها، مع الذهاب إلى دخل ما له الدخل جزءاً فيها، فيكون الإخلال بالجزء مخللاً بها، دون الإخلال بالشرط، لكنك عرفت أن الصحيح اعتبارهما فيها.

الشرح:

[١] يعنى كما أن ما له الدخل في كمال طبيعى العباده غير مأخوذ في ناحيه المسمى ، كذلك ما له الدخل شرطاً في أصل ماهيتها ، بأن يمكن أن يقال بعدم أخذه في ناحيه المسمى أيضاً ، وينبغى أن يراد بالشرط تقييد الأجزاء بما يسمى شرطاً وإلاّ فنفس ما يطلق عليه الشرط كالوضوء والغسل والتيمّم بالإضافه إلى الصلاه ، فخروجه عن المسمى مقطوع به وإلاّ لانقلب جزءا . والوجه في خروج التقييد عن المسمى ووضع اسم العباده لنفس الأجزاء أو بعنوان ينطبق عليها خاصه غير ظاهر، بناءً على وضع أساميها للصحيحه.

نعم، قيل: إن أخذ الشرط في المسمى مستحيل؛ لأن الشرط متأخر عن الأجزاء رتبه، حيث إنّ الأجزاء هي المؤثره في الملاك والشروط دخيله في فعلية تأثيرها.

لكن ضعفه ظاهر فإنّ تأخر رتبه الشرط لا يوجب امتناع وضع لفظ للمجموع ولو كان بعضه متقدماً على البعض الآخر رتبه أو زماناً ، أضف إلى ذلك ما ذكرناه من أنّ المراد بالشرط في العباده أو المعامله ما يكون التقييد به داخلياً في متعلق الأمر أو الموضوع للإمضاء ، ولا يرتبط بالشرط من أجزاء العله التامه الذى يكون به فعلية تأثير السبب وحصول أثره.

ص: ١٧١

الحق وقوع الاشتراك، للنقل والتبادر [١]، وعدم صحه السلب، بالنسبه إلى

الشرح:

الاشتراك

:

[١] الاشتراك فى اللفظ عبارته عن كونه موضوعاً لأكثر من معنى واحد ، بحيث لا يكون وضعه لمعنى موجبا لهجر المعنى الآخر ، ولذا يكون عند إطلاقه مجملاً يحتاج تعيين أحد معانيه إلى القرينه المعينه . والمراد بالنقل فى قوله «لنقل» نقل اللغويين فإنهم ذكروا فى بعض الألفاظ أن هـ مشترك وأنه من الأضداد ، كما أنّ المراد بالتبادر هو أن هـ عند إطلاق مثل «قراء» يعلم أنّ مراد المتكلم أحد معنييه الحيض أو الطهر ، وذلك علامه كونه حقيقه فى كلّ منهما.

أقول : لعلّ المراد بنقل اللغويين ، النقل على نحو يوجب العلم بالصدق وإلا فلا دليل على اعتبار نقل اللغوى بالإضافه إلى ثبوت الوضع.

وقد يُنكر الاشتراك فى الألفاظ ويقال إنه غير جائز ، بمعنى خلاف الغرض من الوضع ، فلا يقع من الواضع الحكيم ، حيث إنّ الغرض من الوضع الدلاله على المعنى بنفس اللفظ ومع الاشتراك لا يحصل هذا الغرض.

وفيه أنّ الدلاله على المعنى بنفس اللفظ لا تنافى الاشتراك، غايه الأمر يحصل فى تلك الدلاله الإجمال الخاص؛ ولذا يحتاج استعماله إلى القرينه المعينه على أنّ الإجمال فى المدلول يتعلّق به غرض المتكلم أحيانا فيذكر بلا قرينه من غير لزوم محذور.

ومما ذكر ، يظهر فساد ما قيل من استحاله استعمال المشترك فى القرآن المجيد بدعوى أنّ الكلام مع عدم القرينه اللفظيه يكون مجملاً ومعها يكون تطويلاً بلا طائل.

معنيين أو أكثر للفظ واحد. وإن أحاله بعض [١]، لإخلاله بالتفهم المقصود من الوضع لخفاء القرائن، لمنع الإخلال أولاً، لإمكان الاتكال على القرائن الواضحة، ومنع كونه مخلاً بالحكمه ثانياً، لتعلق الغرض بالاجمال أحياناً، كما أن استعمال الشرح:

وأما ما ذكر الماتن من الاتكال على قرينه حال فلا- يخفى ما فيه فإن القرآن معجزه خالده وقرينه الحاليه تزول بزوال ذلك الحال والصحيح فى الجواب تعلق الغرض بالاجمال الخاص او الاتيان بقرينه أتت لإفاده أمر آخر كالنهى للمرأة بترك صلاتها أيام اقرائها ولا يليق شيء منهما بكلامه (جل شأنه).

وجه الفساد : إمكان تعلق غرضه (سبحانه) فى بعض الموارد بالاجمال والاتكال على القرينه اللفظيه ، فيما إذا كانت تلك القرينه لإفاده أمر آخر أيضاً ، يتعلق غرضه ببيانه فلا يكون تطويلاً بلا طائل . وأما ما ذكر الماتن من الاتكال على قرينه حال فلا يخفى ما فيه فإن القرآن معجزه خالده وقرينه الحاليه تزول بزوال ذلك الحال والصحيح فى الجواب تعلق الغرض بالاجمال الخاص أو الاتيان بقرينه أتت لإفاده أمر آخر كالنهى للمرأة بترك صلاتها أيام اقرائها.

وكيف لا- يتعلق غرض الحكيم بالاجمال وقد أخبر سبحانه بوقوع المشتبه فى كتابه العزيز ، حيث قال سبحانه : «فِيهِ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» (١).

[١] ذهب بعض إلى امتناع الاشتراك اللفظى واستدل له بأنّ الوضع عبارته عن جعل الملازمه بين اللفظ والمعنى ، بحيث ينتقل الذهن إلى المعنى من سماع اللفظ ، وعليه فإن كان الوضع الثانى متمماً للوضع الأوّل ، بأن يحصل عند سماع اللفظ

ص: ١٧٣

١- (١) سورة آل عمران : الآية ٧ .

المشترك في القرآن ليس بمحال كما توهم، لأجل لزوم التطويل بلا طائل، مع الاتكال على القرائن والإجمال في المقال، لولا الإتكال عليها. وكلاهما غير لائق بكلامه (تعالى جلّ شأنه)، كما لا يخفى، وذلك لعدم لزوم التطويل، فيما كان الاتكال على حال أو مقال أتى به لغرض آخر، ومنع كون الاجمال غير لائق بكلامه تعالى، مع كونه مما يتعلق به الغرض، وإلا لما وقع المشتبه في كلامه، وقد أخبر في كتابه الكريم، بوقوعه فيه قال الله تعالى «فيه آيات محكمة هن أم الكتاب واخر متشابهات».

الشرح:

الانتقال إلى مجموع المعنيين فهو خلاف المفروض في الاشتراك ، وكذا إن كان موجبا للانتقال إلى أحد المعنيين أو المعاني بلا- تعيين ، بأن يكون الموضوع له هو الجامع الاعتباري فهو خلاف المفروض أيضاً ، وإن كان يوجب الانتقال إلى كلّ من المعنيين أو المعاني بخصوصه ، بانتقال مستقل ، فهذا لا يمكن من غير ترتّب . فلا محاله يكون أحد الانتقالين في طول الآخر .

وفيه أنّ : الوضع ليس عبارته عن جعل الملازمه بين اللفظ والمعنى ؛ لأنّ الملازمه بين سماع اللفظ والانتقال إلى المعنى تحصل بسبب العلم بالوضع ، فلا بدّ أن يكون الوضع غير الملازمه الحاصله من العلم به ، هذا أولاً .

وثانياً : مع الغضّ عن ذلك ، فلا ينحصر الأمر فيما ذكره من الشقوق ، فإنّه يمكن أن يكون جعل الملازمه في موارد ذكر القرينه المعينه لأحد المعاني ، فمثلاً إذا لم يكن لفظ القرء موضوعاً للحيز لم ينتقل الذهن إليه من سماع لفظ القرء ولو مع ذكر «ثلاثه أيام» ، بخلاف ما إذا كان ذكرها بعد وضعه له فيحصل الانتقال بها ، وهذا المقدار يكفي في حصول الغرض من الوضع وخروجه عن اللغويه ، كما هو ظاهر ، وما ذكره من عدم إمكان تعدّد الانتقال المستقلّ من لفظ واحد يأتي ما فيه في البحث

ص: ١٧٤

وربما توهم وجوب وقوع الاشتراك [١] فى اللغات، لأجل عدم تنهى المعانى، وتنهى الألفاظ المركبات، فلا بدّ من الاشتراك فيها، وهو فاسد لوضوح امتناع الاشتراك فى هذه المعانى، لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهيه، ولو سلم الشرح:

الآتى من استعمال اللفظ فى أكثر من معنى إن شاء الله تعالى .

[١] قيل بوجوب وقوع الاشتراك فى اللغات ، ولو فى بعض الألفاظ المتداوله فى كلّ لغه ، بدعوى أنّ ألفاظ كل لغه متناهيه بخلاف المعانى فإنّها غير متناهيه .

وأجاب المصنف قدس سره عن ذلك بوجهين :

الأوّل: أنّه لا- يمكن الوضع لكلّ المعانى غير المتناهيه؛ لاستلزامه أوضاعا غير متناهيه. ولو فرض إمكان صدور الأوضاع غير المتناهيه بفرض الواضع واجب الوجود فلا- يترك على الأوضاع غير المتناهيه أثر فيكون لغواً وانما يجدى الوضع فى مقدار الأوضاع المتناهيه.

الثانى : أنّ المعانى الكليه متناهيه ، فيمكن وضع ألفاظ لتلك المعانى الكليه بحيث لا يحصل الاشتراك فيها ، وأما جزئياتها وإن كانت غير متناهيه ، إلاّ- أنّه لا- ضروره لوضع لفظ لكلّ منها كما فى الاعلام الشخصيه ، بل يمكن فى مقام الاستعمال تفهيم الجزئى بالقرينه ، بنحو تعدّد الدالّ والمدلول ، أو بنحو المجاز فى الاستعمال ، فإنّ باب المجاز واسع .

أقول : ظاهر كلامه تسليم تنهى الألفاظ ، ولكنّ الواقع ليس كذلك ، بل الألفاظ كالمعانى غير متناهيه ، وذلك لأنّ الحروف الهجائيه وإن كانت متناهيه إلاّ أنّ المركّب منها غير متناه ، غايه الأمر تكون بعض الألفاظ كثيره الحروف .

وأما ما ذكره قدس سره من تنهى المعانى الكليه فإنّ أراد بها نظير مفهوم الشىء

لم يكند يجدى إلّا فى مقدار متناه، مضافاً إلى تناهى المعانى الكليه، وجزئياتها وإن كانت غير متناهيه، إلّا أنّ وضع الألفاظ بإزاء كليّاتها، يغنى عن وضع لفظ بإزائها، كما لا يخفى، مع أنّ المجاز باب واسع، فافهم.

الشرح:

والممكن من الكليّات الوسيعه ، فالأمر كما ذكره وان أراد الكليّات الضيقه مفهومًا (أى الجزئى الإضافى بالنسبه إلى ما هو أوسع منه) التى يتعلّق الغرض بتفهمها فى مقام التخاطب فهذه الكليّات غير متناهيه ويكفى فى الإذعان بذلك ملاحظه مراتب الأعداد فإنّها غير متناهيه .

ويظهر عن سيّدنا الأستاذ قدس سره أنّ الامتناع فى المقام بمعنى عدم الوقوع ، حيث قال ما حاصله : أنّّه ليس فى الألفاظ ما يكون مشتركاً لفظياً بل اللفظ فى الموارد المعروفه بالاشتراك يوضع للجامع بين الأمرين أو أكثر ، فمثلاً لفظ «قرء» موضوع لحاله المرأه الجامعه بين الطهر والحيض ، ولفظ «جون» موضوع للجامع بين السواد والبياض ، وخفاء الجامع أوجب الوهم بأنّ اللفظ من الأضداد، ولو لم يكن بينهما جامع لما كان بينها تقابل ، فإنّ التقابل لا يحصل من غير جامع ، ولذا لا يكون بين العلم والحجر تقابل ، فإنّ أحدهما جوهر والآخر عرض ، هذا بناءً على عدم تفسير الوضع فى الألفاظ بالتعيّد ، وإلّا فكون اللفظ موضوعاً للجامع لا يحتاج إلى الاستدلال(١).

أقول : غايه ما ذكر عدم التقابل بين أمرين لا جامع بينهما ، لا أنّ اللفظ فى موارد التقابل موضوع للجامع مع أنّ لزوم الجامع فى موارد التقابل غير صحيح ، فإنّ من التقابل تقابل الإيجاب والسلب والعدم والملكه والتضاييف ، ولا يمكن الجامع فى

ص: ١٧٦

إنه قد اختلفوا فى جواز استعمال اللفظ، فى أكثر من معنى على سبيل الانفراد والاستقلال [١]، بأن يراد منه كل واحد، كما إذا لم يستعمل إلا فيه، على أقوال:

أظهرها عدم جواز الاستعمال فى الأكثر عقلاً.

الشرح:

الأوّل وكذا فى الثانى ، حيث إنّ التقابل بين الملكة وعدمها ، هو تقابل الوجود والعدم مع اعتبار القابليه للوجود ولو بحسب الجنس ، والتضاييف اتّصاف كلّ من الأمرين بما يقتضى النسبه بينهما ، بل لا جامع فى موارد تقابل التضاد إلاّ كون الضدّين من مقوله واحده ، ومن الظاهر أنّ اللفظ فيهما لم يوضع للمقوله وإلاّ لصحّ استعمال اللفظ فى غيرهما ، ممّا يدخل فى تلك المقوله .

استعمال اللفظ فى أكثر من معنى

:

[١] المراد باستعمال اللفظ فى أكثر من معنى، إرادته كلّ من المعنيين أو المعانى منه كما إذا لم يستعمل إلاّ فى أحدهما أو أحدها ، وقد اختار قدس سره عدم إمكان استعمال اللفظ كذلك فى أكثر من معنى ، وذكر فى وجه امتناعه لزوم الخلف أو اجتماع المتنافيين .

وتقريره : أنّ الاستعمال ليس مجرّد الإتيان بعلامه للمعنى ، بحيث يكون مبرزاً لإرادته ليقال بإمكان كون شىء علامه لأُمور متعدّده فضلاً عن أمرين ، بل هو عبارته عن جعل اللفظ باللحاظ وجهها وعنوانا للمعنى ، فانيا فيه فناء الوجه فى ذى الوجه ، بل وكأنّ اللفظ عين المعنى ، وكأنّه الملقى خارجاً ، كما عبّر عن ذلك بقوله «بوجه ، نفسه» يعنى جعل اللفظ ولحاظه بنحو يكون عين المعنى ، والشاهد على ذلك سرايه الحسن والقبح من المعانى إلى الألفاظ ، فيكون اللفظ مقبولاً للطباع بمقبوليته معناه

وبيانه: إنّ حقيقه الإستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامه لإرادته المعنى، بل جعله وجهاً وعنواناً له، بل بوجه نفسه كأنه الملقى، ولذا يسرى إليه قبحه وحسنه كما لا يخفى، ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك، إلا لمعنى واحد، ضروره أنّ الشرح:

ومنفورا عندها بالتفّر عن معناه .

وعلى ذلك يكون لحاظ اللفظ فانيا في معنى كذلك منافيا للحاظه في نفس الوقت فانيا في معنى آخر، إذ لحاظه فانيا في معنى آخر يوجب عدم لحاظه في المعنى الأول، إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين فيرى اللفظ لفظين يمكن له لحاظ أحدهما فانيا في أحد المعنيين والآخر فانيا في الآخر منهما .

أقول: لا أرى محذورا في لحاظ اللفظ فانيا في كل من المعنيين وكأنّ كلاً منهما وجود لذلك اللفظ، وقد تسلّم قدس سره في الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ بإمكان لحاظ العامّ بحيث يكون وجهاً وعنواناً لكلّ من أفراده وكأنّه عين كلّ منها، وفيما نحن فيه يلاحظ اللفظ كأنّه عين كلّ من المعنيين وكلّ من المعنيين وجود له . ولذا يشار إلى النقد الراجح في عصرنا ويقال: إنّ الدرهم والدينار اللذان أهلكا الناس في العصور المتتاليه .

وأما ما ذكر _ من أنّ لحاظ اللفظ فانياً في المعنى الثاني بحيث كأنّه هو الثاني، ولازمه عدم لحاظه عين الأول في ذلك الآن إذ لحاظه عين الأول فرض لاجتماع المتنافيين _ فلا يمكن المساعدة عليه؛ وذلك لأنّ لحاظه عين الثاني يلازم عدم لحاظه في ذلك الآن عين الأول، إذا لم يمكن الجمع في تنزيل اللفظ منزله كلّ من الشئيين في آن واحد ومع إمكان التنزيل فلا مانع منه.

والسرّ في ذلك أنّ التنزيل ليس من جعل الشىء شيئاً آخر حقيقه، بل هو قسم من الوهم والخيال ولا واقعيه له ليقال إنّ الواحد حقيقه لا يكون اثنين، وبالجملة

لحاظه هكذا في إرادته معنى، ينافي لحاظه كذلك في إرادته الآخر، حيث إن لحاظه كذلك، لا يكاد يكون إلا بتبع لحاظ المعنى فانياً فيه، فناء الوجه في ذى الوجه، والعنوان في المعنون، ومعه كيف يمكن إرادته معنى آخر معه كذلك في استعمال الشرح:

اللفظ وإن كان له وجود واحد، وذلك الوجود وجود للفظ حقيقه ووجود للمعنى بالتنزيل، إلا- أنه لا- مانع من كونه وجوداً تنزلياً للمعنى الآخر أيضاً في حين كونه وجوداً تنزلياً للمعنى الأول، غايه الأمر أن ما ذكره في الوضع العام والموضوع له الخاص من أن العام يصلح وجهها وعنوانا لكل من أفرادها، يراد به الوجهية والعنوانية الحقيقية، بخلاف وجهية اللفظ وعنوانيته لمعانيه، فإنها اعتبارية وجعلية، فالعنوانية لا تنافي لحاظ المتعدد بالعنوان الواحد، وعليه فلا محذور في لحاظ معنيين بلفظ واحد، فإنه لحاظ تنزيلي وليس من قبيل إخراج الواحد إلى المتعدد حقيقه، هذا أولاً.

وثانياً: أن حقيقه الاستعمال ليس ما ذكره قدس سره لحاظ اللفظ عين المعنى أو كأنه نفس المعنى حتى يكون للحاظ مقوماً للاستعمال، بل الاستعمال هو الإتيان بعلامه المعنى عند إرادته تفهيمه بحيث يكون اللفظ مبرزاً له، وغفله المتكلم عن نفس اللفظ في مرحله الاستعمال بلحاظه كأنه المعنى ناشٍ عن الأُنس بالاستعمال وعدم غرض له إلا في نفس تفهيم المعنى ونقله إلى ذهن السامع، ولذا لا يكون الاستعمال على هذا الأسلوب في بدايه تعلّم الإنسان لغات غير لسانه، وكذا في موارد يكون المتكلم فيها في مقام إظهار كمال فصاحته وبلاغته.

أفلا- ترى أن غير العربي في أوائل تعلّمه اللسان العربي أو المتكلم المتصدى لإلقاء خطبه يظهر بها بلاغته وفصاحته ملتفت إلى الألفاظ كمال الالتفات، وهذا شاهد صدق على كون حقيقه الاستعمال إبراز المعاني بالألفاظ وجعلها كاشفه عن

واحد، ومع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال.

وبالجملة: لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد، لحاظه وجهاً لمعنيين وفانياً في الاثنين، إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين.

الشرح:

مراداته .

وأما حديث سرايه الحسن والقبح إلى الألفاظ فلا يشهد لما ذكره ، فإنّ سرايتهما من ذى العلامة إلى علامته ، ممكن وواقع ، فإنّ بعض الناس يكرهون بعض الطيور لكونها عندهم علامة الابتلاء وخراب البيوت وتشئت الأهل ، ويحبون بعضها الآخر بحيث يفرحون برؤيتها حيث إنّها عندهم علامة الرخاء والنعمة والرحمة .

والمتخصّيل أنّه لا- محذور في استعمال اللفظ وإرادته معانٍ متعدّده منه في استعمال واحد وجعله علامة لإرادته كلّ منها بنحو الاستقلال ، إلاّ أنّه على خلاف الاستعمالات المتعارفه فلا يحمل كلام المتكلّم عليه إلاّ مع القرينه عليه .

ولو ورد في كلامه لفظ مشترك ولم تكن في البين قرينه على تعيين المراد من معانيه يكون الكلام مجملاً ، فلا- يحمل على إرادته جميع المعاني لا- بنحو الاشتراك المعنوي ولا بنحو استعمال العشره في مجموع آحادها ولا على الاستعمال في أكثر من معنى حتّى بناءً على جوازه كما هو المختار .

وذكر المحقّق النائيني قدس سره أنّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى ممتنع ولو قيل بأنّ الاستعمال عبارته عن الإتيان بالمبرز والعلامة للمعنى ووجه الاستحالة: أنّ استعمال اللفظ في كلّ من المعنيين يتوقف على لحاظ كل منهما في آن واحد بالاستقلال بأن تلاحظ النفس كلياً منهما بلحاظ مستقلّ في آن واحد، وهو غير مقدور للنفس(١).

ص: ١٨٠

فانقده بذلك امتناع استعمال اللفظ مطلقاً _ مفرداً كان أو غيره _ في أكثر من معنى بنحو الحقيقه أو المجاز، ولولا امتناعه فلا وجه لعدم جوازه [١] فإن اعتبار الوحده في الموضوع له واضح المنع، وكون الوضع في حال وحده المعنى، وتوقيفيتها لا يقتضى عدم الجواز، بعد ما لم تكن الوحده قيداً للوضع، ولا للموضوع له، كما لا يخفى.

الشرح:

وفيه : أن هـ لا محذور في اجتماع اللحاظ المتعدده من النفس في زمان واحد وشاهده صدور أفعال مختلفه من الإنسان في زمان واحد مع أن كلاً من الأفعال مسبق بالإرادته ومن مبادئه اللحاظ ، وكذا يشهد لذلك صدور الحكم فإن الحكم يتوقف على لحاظ الموضوع والمحمول والنسبه في آن الحكم .

نعم الشيء الواحد لا يلاحظ في آن واحد بلحاظين فيما إذا لم يكن بين اللحاظين اختلاف أصلاً بأن يحضر ذلك الشيء مرتين عند النفس في آن واحد ، فإنه من قبيل إحضار الحاضر بخلاف ما إذا كان اختلاف في نحوى اللحاظ كما تقدم في التنزيل وجعل اللفظ عين المعنى ، وإذا قلنا بأن الاستعمال عبارته عن الإتيان بالمبرز فلا يحتاج إلى تعدد اللحاظ في ناحيه اللفظ أصلاً فإن كون شيء واحد علامه للمتعدد لا مجال للمناقشه فيه ، كما تقدم .

[١] إشاره إلى ما ذهب إليه صاحب القوانين قدس سره من عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى مفرداً أو غيره ، بمعنى عدم صحته من غير أن يكون امتناع في البين ، وذكر في وجه عدم الجواز لغه ، أن الوضع في الألفاظ توقيفية فلا بد من رعايه الأمر الحاصل حال الوضع وهو وحده المعنى يعنى أن الواضع عند وضعه اللفظ لم يلاحظ مع المعنى المفروض شيئاً من سائر المعانى ، فاللازم أن يكون استعماله فيه أيضاً على طبق الوضع ، وعلى ذلك فلا يجوز استعمال اللفظ في أكثر من معنى

ص : ١٨١

ثم لو تنزلنا عن ذلك، فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة في التثنية والجمع، وعلى نحو المجاز في المفرد [١]، مستدلاً على كونه بنحو الحقيقة فيهما، لكونهما بمنزلة تكرار اللفظ وبنحو المجاز فيه، لكونه موضوعاً للمعنى بقيد الوحده، فإذا استعمل في الأكثر لزم إلغاء قيد الوحده، فيكون مستعملاً في جزء المعنى، بعلاقه الكلّ والجزء، فيكون مجازاً، وذلك لوضوح أن الألفاظ لا تكون

الشرح:

حتى في التثنية والجمع، فإنّ الوضع فيهما أيضاً كان كالمفرد حال انفراد المعنى أى عدم إرادته طبيعته أخرى مع المعنى الذى تكون هيئتهما موضوعه لإفاده التعدّد من ذلك المعنى. ولا يخفى ضعف ما ذكره، فإنّه لا اعتبار بحال الوضع فيما إذا لم يكن ذلك الحال مأخوذاً في ناحيه الموضوع له أو في نفس الوضع، والمفروض أنّ وحده المعنى لم تلاحظ قيدها فى شىء منهما ولو لزم رعايه الحال حتى مع عدم أخذه فى ناحيه شىء منهما لكان رعايه سائر الحالات أيضاً لازماً بأن يستعمل اللفظ فى المعنى فى الليل خاصه فيما إذا كان الوضع بالليل مثلاً وإلى هذا يرجع ما ذكره الماتن قدس سره من أنّ وحده المعنى وتوقيفيه الوضع لا تقتضى عدم الجواز.

[١] يعنى لو تنزلنا عن الإلتزام بامتناع استعمال اللفظ فى أكثر من معنى وبنينا على جوازه، فلا وجه للتفصيل بين التثنية والجمع، وبين المفرد، وأنّ الاستعمال فى التثنية والجمع بنحو الحقيقة، وفى المفرد بنحو المجاز، كما اختار ذلك فى المعالم بدعوى أنّ المفرد موضوع للمعنى المأخوذ فيه الوحده واستعماله فى أكثر من معنى يوجب إلغاء قيد الوحده عنه، فيكون اللفظ الموضوع للكلّ مستعملاً فى الجزء فيكون مجازاً، بخلاف التثنية والجمع فإنّهما بمنزلة تكرار اللفظ، وكما أنّّه مع تكرار اللفظ يجوز إرادته معنى من كل لفظ غير المعنى المراد من لفظ آخر، كذلك الحال فيما هو بمنزله.

ص: ١٨٢

موضوعه إلا لنفس المعانى، بلا ملاحظه قيد الوحده، وإلا لما جاز الاستعمال فى الأكثر، لأن الأكثر ليس جزء المقيد بالوحده، بل يباينه مباينه الشىء بشرط شىء، والشىء بشرط لا، كما لا يخفى، والتثنيه والجمع وإن كانا بمنزله التكرار فى اللفظ، إلا أن الظاهر أن اللفظ فيهما كأنه كُزّر وأريد من كل لفظ فرد من أفراد معناه، لا أنَه أريد منه معنى من معانيه، فإذا قيل مثلاً: (جئني بعينين) أريد فردان من العين الجاربه، لا العين الجاربه والعين الباكبه، والتثنيه والجمع فى الأعلام، إنما هو الشرح:

وأجاب قدس سره بأن الوحده ليست جزءا من الموضوع له، فإنه لا معنى لوحده المعنى إلا انفراده وعدم انضمام معنى آخر إليه، فيؤخذ المعنى بشرط لا بالإضافة إلى سائر المعانى واستعماله فى الأكثر استعمال للفظ فيه بشرط معنى آخر، فيكون المعنى بشرط لا، مع المعنى بشرط بشىء، متباينين لا من استعمال اللفظ الموضوع للكلى فى جزئه.

وأما التثنيه والجمع فكل منهما يتضمن مادّه وهيته، فالهيهه فيهما موضوعه لإفاده التعدّد من معنى الماده، بأن يكون معنى هيهه التثنيه فردين من الطبيعه، وهيهه الجمع ثلاثه أو أكثر منها والجمع فى الأعلام يؤول كما فى التثنيه فيها، بأن يراد من زيد فيهما المسمى به .

ومع الإغماض عن ذلك بأن يقال إن الهيهه فيهما موضوعه لإفاده مطلق التعدّد، سواء كان يراده الأفراد أو المعانى الأخر، فلا يكون استعمال لفظ عينين فى الذهب والفضه مثلاً من استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، نعم لو أريد فردان من الذهب وفردان من الفضه لكان منه، ولكن لا- وجه معه، للتفصيل بين المفرد وبين التثنيه والجمع بالتزام المجاز فى الأوّل، والحقيقه فى الثانى لاستلزام الاستعمال فى كلّ منه ومنهما إلغاء قيد الوحده .

ثم إنه ربّما يقال بجواز استعمال اللفظ المشترك فى أكثر من معنى، بخلاف

بتأويل المفرد إلى المسمى بها، مع أنّه لو قيل بعدم التأويل، وكفايه الاتحاد في اللفظ، في استعمالهما حقيقه، بحيث جاز إرادته عين جاريه وعين باكيه من تشبيه العين حقيقه، لما كان هذا من باب استعمال اللفظ في الأكثر، لأنّ هيئتهما إنّما تدلّ على إرادته المتعدد مما يراد من مفردهما، فيكون استعمالهما وإرادته المتعدد من معانيه، استعمالهما في معنى واحد، كما إذا استعملنا وأريد المتعدد من معنى واحد منهما، كما لا يخفى.

نعم لو أريد مثلاً من عينين، فردان من الجاريه، وفردان من الباكيه، كان من استعمال العينين في المعنيين، إلا أنّ حديث التكرار لا يكاد يجدى في ذلك أصلاً، فإنّ فيه إلغاء قيد الوحده المعتبره أيضاً، ضروره أن التشبيه عنده إنّما يكون لمعنيين، أو لفردين بقيد الوحده، والفرق بينهما وبين المفرد إنّما يكون في أنّه موضوع للطبيعته، وهي موضوعه لفردين منها أو معنيين، كما هو أوضح من أن يخفى.

الشرح:

اللفظ الموضوع لمعنى واحد ، فإنّه لا يجوز استعماله فيه وفي معناه المجازى ؛ لأنّ استعماله في معناه المجازى يقتضى نصب القرينه واستعماله في معناه الحقيقي يقتضى عدمها ، فلا يمكن الجمع بينهما في استعمال واحد .

والجواب أنّ عدم الحاجه إلى القرينه في استعماله في معناه الحقيقي إنّما هو في حال استعماله فيه فقط ، وأمّا مع استعماله في معناه المجازى أيضاً كما هو المفروض ، فلا بدّ من نصب القرينه على الجمع في الاستعمال .

ص: ١٨٤

وهم ودفع:

لعلك تتوهم أنّ الأخبار الدالّة على أن للقرآن بطوناً _ سبعة أو سبعين _ تدلّ على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد [١]، فضلاً عن جوازه، ولكنك الشرح:

[١] ربّما يختلج بالبال أنّ الأخبار (١) الواردة في ثبوت البطون للقرآن يمكن أن يستظهر منها وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ووجه الاستظهار ظهور تلك الأخبار في إرادته كلّ من البطون السبعة أو السبعين من القرآن باراده مستقلّه ولو لم يجز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد لم يكن يراد من الآية الواحده إلّا معنًى واحداً ولم تكن سائر المعانى المعبر عنها بالبطن والبطون داخله في مدلولها لتكون بطناً لها ، والوجه في التعبير عنها بالبطن والبطون خفاء تلك المعانى عن غير أوليائه الذين نزل الكتاب في بيوتهم ، وأمر الناس بولايتهم ، وقرن طاعتهم بطاعته وطاعه رسوله ، صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين .

وأجاب الماتن قدس سره عن ذلك بوجهين :

الأوّل: أنّه لا دلالة في تلك الأخبار على إرادته تلك المعانى المعبر عنها بالبطون بنحو إرادته المعنى من اللفظ عند استعماله فيه ، بل لعلّ تلك المعانى كانت مراده بأنفسها عند استعمال الآية في معناها الظاهر فيها ، وبتعبير آخر لم يستعمل كلمات الآية في تلك المعانى استعمال اللفظ في المعنى ، بل كانت تلك المعانى منظوره من الآية ومراده منها بلا استعمال اللفظ فيها .

أقول وفيه : أنّ إرادته أمر بنفسه عند استعمال لفظ في معنى لا يوجب كون الأوّل بطناً للثاني ، مثلاً إذا قال والد في مقام وعده أحد أولاده : أعطيك غداً ديناراً ،

ص: ١٨٥

غفلت عن أن هـ لا- دلالة لها أصلاً على أن إرادتها كان من باب إرادة المعنى من اللفظ، فلعله كان يرادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى، لا- من اللفظ، كما إذا استعمل فيها، أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ، وإن كان أفهامنا قاصره عن إدراكها.

الشرح:

وكان من قصده اتفاقاً إعطاء الدينار لسائر أولاده أيضاً، فلا يكون إعطائه لهم بطناً لكلامه .

الثاني: أن المراد بالبطون لوازم معاني القرآن وأن اللفظ يستعمل في معنى يعبر عنه بالمعنى الظاهر، إلا أن لإرادته ذلك المعنى من اللفظ أو لنفس ذلك المعنى لوازم، لخفائها وقصور أذهاننا عن الوصول إليها أطلق عليها البواطن، ومن البديهي أن الدلالة على اللازم أجنبي عن استعمال اللفظ في أكثر من معنى بحيث يكون كل معنى مراداً مستقلاً من اللفظ .

وقد يستدل لهذا الوجه الثاني بروايات متواتره إجمالاً، منها ما عن أبي جعفر عليه السلام قال: «يا خيثمه القرآن نزل أثلاثاً... ولو أن الآيه إذا نزلت في قوم ثم مات أولئك القوم ماتت الآيه لما بقي من القرآن شيء، ولكن القرآن يجري أوله على آخره ما دامت السموات والأرض» الحديث (١).

أقول: لا- دلالة لهذه الطائفة من الأخبار على أن بطن القرآن يكون من قبيل لازم المعنى أو من قبيل الملزوم له، بل يحتمل أن يكون المراد بالبطن أن المذكور في الآيه وإن كان من قبيل حكاية واقعه خاصه ماضيه أو حاضره أو بيان حكم لواقعه إلا أن واقع الآيه قضيه ساريه كليته .

ص: ١٨٦

الشرح:

مثلاً قوله سبحانه «فَاسْتَبَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (١) في واقعها بيان لعدم عذريه الجهل بترك الفحص ومخالفه الحقّ اعتقاداً أو عملاً في الأصول والفروع ، وأنّ الشخص مع تمكّنه من الوصول إلى الحقّ _ ولو بالسؤال عمّن يعلم ذلك الحقّ _ إذا تركه ، يؤاخذه الله به ، وأنّ ترك السؤال ممن يعلم الحقّ _ ولو لعدم إحرازه أنّه يعلم الحقّ ، مع تمكّنه من إحراز أنّه يعلمه ولو بالفحص _ لا يكون عذراً ، ومن أظهر مصاديق هذا المعنى عدم الرجوع في تعلّم الأحكام الشرعيه إلى الائمه (صلوات الله عليهم أجمعين) كما ورد في عدّه من الروايات «نحن أهل الذكر ونحن المسؤولون أمر الناس بسؤالنا» (٢).

مع أنّ ظاهر الآيه الأمر بسؤال علماء الأديان الأخرى عمّا يردّد على أسماع الناس من أنّ النبوه تناسب المملك لا البشر ، فينبغي أن يكون رسول ربّ العالمين ملكاً لا يأكل الطعام ، وقد ذكر سبحانه (٣) أنّ هذه الوسوسه لا تكون عذراً لهم في ترك الإيمان بالنبي صلى الله عليه وآله ؛ لأنّ أنبياء السلف كانوا رجالاً ، ويمكن تحصيل العلم بذلك بسؤال علماء الأديان السابقه .

وبالجمله لا ينحصر البطن للقرآن بما ذكره ثانياً من لوازم معناه المستعمل فيه .

ثمّ إنّ ثبوت البطون للقرآن وقصور أذهاننا نوعاً عن الوصول إليها من غير ورود حجّه معتبره عن الأئمه عليهم السلام لا يمنع عن اعتبار الكتاب المجيد بالإضافه إلى

ص: ١٨٧

١- (١) سورة النحل : الآيه ٤٣؛ وسوره الأنبياء : الآيه ٧ .

٢- (٢) الأصول من الكافي : ١ / ٢١٠ .

٣- (٣) سورة الفرقان : الآيات ٧ _ ٢٠ .

.....
الشرح:

ظواهره ، كيف وقد أمرنا بالتمسك بالكتاب العزيز والعترة الطاهرة عليهم السلام كما أمرنا بعرض الأخبار المأثوره عنهم عليهم السلام على الكتاب وردّ ما ينافيه مما لا يعدّ قرينه عرفيه على ظواهره ، وكذا عرض الحديثين المتعارضين على الكتاب والأخذ بما يوافقه ، ولو لم يكن لظاهر الكتاب اعتبار لما صحّ الإرجاع المزبور والأمر بالعرض عليه .

وأما الأخذ بالبواطن فيما لا يساعده الظاهر فهو دائر مدار ورود النصّ عنهم عليهم السلام فإنّهم هم الأعرافون بظواهر الكتاب والعاملون ببواطنه ، وأما بيان باطنه بما لا يعدّ الظاهر قرينه عليه داخل في تفسير القرآن بالرأى ، وإسناد الشيء إلى الله سبحانه من غير علم به ، فيكون من اتباع الظنّ وإنّ الظنّ لا يغنى من الحقّ شيئاً .

ثمّ إنّه ربّما يذكر ثمره لهذا البحث حكم قصد المصلى في قرأته سورة الحمد أن ينشأ الحمد بما يقرأه من قوله تعالى: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (١) وأن ينشأ الدعاء بإدخال نفسه في قوله تعالى: «إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (٢) حيث إنّ قصده القراءه من قبيل استعمال الألفاظ في الألفاظ النازله إلى الرسول الأعظم من ربّ العالمين بقصد حكايته، فتكون قراءته بقصد إنشاء الحمد بها أو بقصد الدعاء من استعمال ما يتلفّظ به في معنى آخر أيضاً على نحو الاستقلال. ولكن لا يخفى ما فيه.

فإنّه قد تقدّم في بحث استعمال اللفظ في اللفظ أنّ اللفظ لا يستعمل في اللفظ أصلاً بل يلقي بنفسه خارجاً فيكون الملقى خارجاً نفس اللفظ الملحوظ ابتداءً ، فإذا لاحظ القارئ سورة الحمد وأراد قراءتها فيوجد بما يتلفّظ به عين ما لاحظته من

ص: ١٨٨

١- (١) سورة الحمد : الآية ١ .

٢- (٢) سورة الحمد : الآية ٦ .

إنه اختلفوا في أن المشتق حقيقه في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعمه وما انقضى عنه [١] على أقوال، بعد الاتفاق على كونه مجازاً فيما يتلبس به في الاستقبال، وقبل الخوض في المسألة، وتفصيل الأقوال فيها، وبيان الاستدلال الشرح:

السوره فتكون قراءه .

ولا ينافي ذلك أن يريد من ألفاظها المعاني التي كانت للسوره عند نزولها ، وأن يقصد ما تقتضى تلك المعاني عند قراءتها من إدخال نفسه في مدلول الضمير ونحو ذلك ، كما لا يخفى .

المشتق

[١] الخلاف في المشتق نظير الخلاف المتقدم في الصحيح والأعم إنما هو في سعه معنى المشتق وعدم سعه بأن تكون هيئات المشتقات موضوعه لمعاني تنطبق على ما له المبدأ فعلاً - ولا- تنطبق على ما لا يكون تلبسه بالمبدأ حين الانطباق فعلياً، أو أنها موضوعه للأعم بحيث تنطبق على ما يكون تلبسه بالمبدأ عند الانطباق فعلياً أو منقضيًا.

وبتعبير آخر: لا خلاف في عدم سعه معنى المشتق بحيث ينطبق فعلاً على ما يكون تلبسه بالمبدأ في المستقبل ولو أُطلق وانطبق عليه معنى المشتق فعلاً يكون ذلك بنحو من العناية وإنما الخلاف في سعه معناه بالإضافة إلى ما انقضى عنه المبدأ وعدم سعه.

والمراد بالمشتق في المقام خصوص ما يحمل معناه على الذوات ، فالأفعال والمصادر المزيد فيها وإن كان يطلق عليها المشتق في اصطلاح علماء الأدب ، إلا أن

عليها، ينبغي تقديم أمور:

أحدها: إنّ المراد بالمشتق هاهنا ليس مطلق المشتقات، بل خصوص ما يجرى منها على الذوات، مما يكون مفهومه منتزعاً عن الذات، بملاحظته اتصافها بالمبدأ، واتحادها معه بنحو من الاتحاد، كان بنحو الحلول أو الانتزاع أو الصدور والايجاد، كأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبّهات، بل وصيغ المبالغه،

الشرح:

النزاع في المقام لا يعمّهما ؛ لعدم صحّحه جرى معانيها على الذوات ، والمراد بالذات كل ما يتلبّس بالمبدأ بأحد أنحاء التلبّس والاتحاد ، سواء كان بنحو الحلول كما في الأسود والأبيض ، أو الانتزاع كما في المالك والمملوك ، أو الصدور والإيجاد كالضارب والقاتل.

وبتعبير آخر : لا يراد بالذات ما يقابل العرض ، بل يعم ما يكون عرضا ، كقوله : سواده شديد أو ضعيف .

وزعم صاحب الفصول قدس سره أنّ النزاع في المقام يختصّ باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبّهه وما يلحق بها من النسب ، كالكوفي والبصري ، والوجه فيما زعمه أنّّه ذكر لكلّ من سائر المشتقات معنى واعتقد أنّّه متفق عليه عند الكلّ ، قال : «أما اسم المفعول فيكون بعض صيغه لخصوص المتلبّس ، كالمملوك فإنّه إذا قيل : (هذا مملوك زيد) يراد أنّّه ملكه فعلاً ، لا أنّّه كان ملكا له سابقا ولو صار ملك شخص آخر بالفعل ، وبعض صيغه يكون للأعمّ كما في المكتوب ، فإنّه إذا قيل : (هذا مكتوب زيد) فلا يراد أنّه يكتبه فعلاً ، وكذا غيره من المشتقات» (١).

وفيه أنّ المبادئ المأخوذه في المشتقات تختلف بحسب الفعلية والشأنية

ص : ١٩٠

وأسماء الأزمنة والأمكنه والآلات، كما هو ظاهر العنوانات، وصريح بعض المحققين، مع عدم صلاحية ما يوجب اختصاص النزاع ببعض إلا التمثيل به، وهو غير صالح، كما هو واضح.

فلا وجه لما زعمه بعض الأجله، من الاختصاص باسم الفاعل وما بمعناه من

الشرح:

والصناعة والملكه واختلافها كذلك يوجب اختلاف فعليه التلبس بالمبادئ، فإن كان المبدأ أمراً فعلياً كما في المالك والمملوك، يكون التلبس بالمبدأ هو التلبس بالمبدأ الفعلي، وإن كان المبدأ صنعه كما في المكتوب، يكون التلبس بنحو الصنعه متلبساً بالمبدأ، ويلاحظ الانقضاء بالإضافة إلى الأمر الفعلي في الأول وبالإضافة إلى الصنعه في الثاني، وهذا الاختلاف الناشئ من ناحيه الماده لا يوجب اختلافاً في ناحيه هيئه المشتق التي يبحث عن مفادها في المقام.

وعن المحقق النائيني قدس سره خروج أسماء الآله عن مورد النزاع؛ لكونها موضوعه للاستعداد والقابليه، ولا يعتبر فيها تلبس الذات بالمبدأ أصلاً، فضلاً عن اعتبار بقائه وعدم انقضائه، مثلاً لفظ مفتاح موضوع بهيئته لما فيه استعداد الفتح به وإن لم يتلبس بالفتح أصلاً، وكذا لا نزاع في المقام في إسم المفعول، فإن صيغته «مفعول» موضوعه لما يقع عليه الفعل، والذات بعد وقوع الفعل عليها لا تنقلب إلى غيره، والمقتول من وقع عليه القتل والشخص بعد وقوع القتل عليه لا يتصف بغيره، وكذا مثل الممكن والممتنع والواجب والعلة والمعلول؛ لعدم انقضاء المبدأ عن الذات في أمثالها، فإن المبدأ في مثل ما ذكروا إن لم يكن عين الذات إلا أنه كالدائيات، غير قابل للانفكاك والانقضاء (1).

ص: ١٩١

الصفات المشبهه وما يلحق بها، وخروج سائر الصفات، ولعل منشأه توهم كون ما ذكره لكل منها من المعنى، مما اتفق عليه الكل، وهو كما ترى، واختلاف انحاء التلبسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات، بحسب الفعلية والشأنية والصناعة والملكه _ حسبما نشير إليه _ لا يوجب تفاوتاً في المهم من محل النزاع ها هنا، كما لا يخفى.

الشرح:

ولكن لا- يخفى أنّ شيئاً مما ذكره قدس سره لا يصلح لخروج المذكورات عن مورد الخلاف في المقام؛ وذلك لأنّ غايه ما أفاده أنّ المبدأ في أسماء الآلات أخذ بنحو الاستعداد والقابليه لا الفعلية، ولكن هذا لا يقتضى عدم وضع الهيئه للمتلّبس بالمبدأ بالمعنى المزبور، بل الهيئه تكون موضوعه له بالفعل، ويكون الانقضاء فيه بلحاظ انقضاء الاستعداد والقابليه، كما إذا انكسر بعض أسنان المفتاح بحيث لا يصلح للفتح به، فيكون من الذات المنقضى عنها المبدأ، وكون المبدأ في ضمن هيئه أمراً فعلياً وعملاً- خاصاً لا- ينافى كونه في ضمن هيئه أخرى بمعنى استعداد ذلك الأمر والشأنية لذلك العمل، فلا يقال إنّ معنى لفظ (فتح) بهيئه المصدر أمر فعلي فكيف يكون في إسم الآله استعدادياً وأم- إسم المفعول فلم يحرز أنّ الموضوع لهيئته ما وقع عليه المبدأ، بل من المحتمل وضعه لما يقوم به المبدأ قياماً وقوعياً، فبعد انقضاء القيام بالوقوع عليه لا ينطبق معناه عليه إلاّ بلحاظ حال القيام وإلاّ فيجرى ما ذكره في صيغ إسم الفاعل أيضاً، فيقال: إنّ هيئته موضوعه لذات صدر عنها الفعل، والذات بعد صدور الفعل عنها لا تنقلب إلى غيره.

وأما مثل الممكن والواجب والمعلول مما لا يتصور في مبدئه الانقضاء، فقد تقدّم أنّ النزاع في المقام في ناحيه هيئه المشتقات، والهيئه فيما ذكر لم توضع مستقّله، بل وضعت في ضمن وضع هيئه إسم الفاعل أو المفعول أو الصفه المشبهه،

ص: ١٩٢

ثم إنه لا- يبعد أن يراد بالمشتق في محل النزاع، مطلق ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات [١] ومنتزِعاً عنها، بملاحظه اتصافها بعرض أو عرضى ولو كان جامداً، كالزوج والزوجه والرقّ والحزّ، وإن أبيت إلا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق، كما هو قضية الجمود على ظاهر لفظه، فهذا القسم من الجوامد الشرح:

وعليه فعدم تحقّق الانقضاء في بعض المبادئ لا ينافى وضع الهيئه الداخلة على المبدأ مطلقاً لمعنى واسع ينطبق على المنقضى أيضاً في موارد إمكان الانقضاء ، كما يمكن وضعها لمعنى أضيق لا ينطبق إلا على الذات المتلبسه بالمبدأ .

[١] يجرى الخلاف في المقام في بعض الأسماء الجامده التي لا يصحّ إطلاق المشتقّ عليها في اصطلاح علماء الأدب؛ لأنّ اللفظ فيها بهيئته ومادته موضوع بوضع واحد، بخلاف المشتقات بحسب اصطلاحهم التي يكون فيها لكل من الهيئه والماده وضعاً، وتلك الأسماء هي الجارية على الذوات متيّنة تكون معانيها منتزعه عنها بملاحظه اتصافها بأمرٍ عرضى أى اعتبارى كالزوج والزوجه، والرق والحز ونحوها.

وعلى ذلك فلا يبعد أن يراد بالمشتق في المقام ما يعمّ مثل هذه الأسماء بأن يكون المراد منه كلّ لفظ يكون معناه مأخوذاً من الذات بملاحظه اتصافها بعرض أى بمبدأ متأصل ، كالضرب والقتل ، أو بملاحظه اتصافها بعرضى (أى بأمر اعتبارى) فتكون النسبه بين المشتق بحسب اصطلاح علماء الأدب وبين المراد فيالمقام العموم من وجه ؛ لخروج بعض ما يطلق عليه المشتق بحسب اصطلاحهم عن محلّ الكلام كالأفعال والمصادر المزيد فيها ، ودخول بعض ما لا يطلق عليه المشتق بحسبه فيه كالجوامد المشار إليها ، ولو لم يكن المراد بالمشتق ما يعمّ تلك الأسماء الجامده كما هو مقتضى الجمود على ظاهر لفظ المشتق الوارد في عنوان الخلاف ، فلا ينبغي التأمل في أنّ النزاع الجارى فيه ، جار فيها أيضاً كما يشهد لذلك ما عن

أيضاً محل النزاع.

كما يشهد به ما عن الإيضاح في باب الرضاع، في مسأله من كانت له زوجتان كبيرتان، أرضعتا زوجته الصغيره، ما هذا لفظه: (تحرم المرضعه الأولى والصغيره مع الدخول بالكبيرتين، وأما المرضعه الأخرى، ففي تحريمها خلاف، فاختر الشرح:

الإيضاح (١) وغيره في المسأله المعروفه في كون المراد من الزوجه في حرمه أم الزوجه، خصوص المتلبس بالزوجيه أم يعم المنقضى عنها .

أقول: لا بأس بالتكلم في تلك المسأله بما يناسب المقام، ولها صور:

الصوره الأولى: فيما إذا أرضعت الكبيرتان زوجته الصغيره مع الدخول بالمرضعه الأولى فقط، ففي هذه الصوره تحرم المرتضعه على زوجها مؤبداً؛ لأنها إما بنته إذا كان اللبن منه، أو ربيته من المرضعه الأولى المدخول بها، إذا لم يكن اللبن منه .

وهل تحرم المرضعه الأولى أيضاً؟ المشهور أنها تحرم مؤبداً كالمترضعه؛ لكونها أمّاً لزوجته الصغيره، فيشملها قوله سبحانه: «وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ» الآية (٢).

ولكن قد يناقش في حرمتها بأن ظاهر الآية المباركه حرمه من تكون أمّاً لزوجته حال اتصافها بالزوجيه، بأن يجتمع كونها أمّاً وكون بنتها زوجة في زمان واحد، وليس الأمر في الفرض كذلك، فإنه في زمان تحقق أمومه المرضعه ترتفع زوجيه المرتضعه، فلا يجتمعان .

وقد أُجيب عن المناقشه بما حاصله: إن مقتضى التضاييف بين الأمومه والبنوة

ص: ١٩٤

١- (١) الإيضاح: ٣ / ٥٢ .

٢- (٢) سورة النساء: الآية ٢٣ .

والدى المصنّف رحمه الله وابن إدريس تحريمها لأنّ هذه يصدق عليها أم زوجته، لأنّه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه هكذا هاهنا)، وما عن المسالك في هذه المسأله، من ابتناء الحكم فيها على الخلاف في مسأله المشتق.

الشرح:

أن يكون تحقّق الأمومه للمرضعه، مساويا لحصول البنوه للمرضعه، وبما أنّ حصول البنوه للصغيره علّه لارتفاع الزوجيه عنها، فيتأخر ارتفاع الزوجيه رتبه عن حصول البنوه لها وعن الأمومه للمرضعه، كما هو مقتضى التضاييف بين الأمومه والبنوه وتأخر كلّ معلول عن علته، وعلى ذلك تكون الصغيره متصفه بالزوجيه في رتبه حصول الأمومه للمرضعه، فتجمع أمومه المرضعه مع زوجيه المرضعه في الرتبه، وهذا المقدار يكفي في صدق أنّ المرضعه أمّ زوجته.

وفيه: أنّ ما ذكر لا يصحّ اجتماع الأمومه للمرضعه وزوجيه الصغيره في زمان واحد. والمدعى في المناقشه ظهور الآيه المباركه في اجتماعهما في الزمان، وبتعبير آخر: ارتفاع الزوجيه عن الصغيره لصيرورتها بنتا أو ربيبه للزوج يتوقف على تمام الإرضاع الموجب لصيرورتها بنتا للمرضعه وصيروره المرضعه أمّا لها، وبتمامه ترتفع الزوجيه، فيكون حصول الأمومه مقارنا لانحلال الزوجيه، فلا يجتمعان في الزمان.

وأما ما رواه الكليني قدس سره، عن علي بن محمد، عن صالح بن أبي حماد، عن علي بن مهزيار، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قيل له إنّ رجلاً تزوّج بجاريه صغيره، فأرضعتها امرأته، ثمّ أرضعتها إمرأه له أخرى، فقال ابن شبرمه: حرمت عليه الجاريه وامرأته، فقال أبو جعفر عليه السلام: «أخطأ ابن شبرمه، تحرم عليه الجاريه وامرأته التي أرضعتها أولاً، وأما الأخيره فلم تحرم عليه، كأنّها أرضعت ابنته» (1)، فهو وإن كان

ص: ١٩٥

١- (١) الوسائل: ج ١٤، باب ١٤ من أبواب ما يحرم بالرضاع، الحديث ١.

.....
الشرح:

ظاهراً في حرمه المرضعه الأولى ، إلا أنه قد يناقش فيه بوجهين :

الأول: أن الرواية مرسله ، فإن ظاهر نقل فتوى ابن شبرمه أن المراد بأبي جعفر هو الباقر عليه السلام ، وعلى بن مهزيار لم يدرك الباقر عليه السلام ، فتكون الرواية مرسله .

ولكن لا يخفى ما فيه ، فإن علي بن مهزيار ظاهر نقله أنه بالحس ، وهذا يكون قرينه على أن المراد بأبي جعفر هو الجواد عليه السلام ، ونقل فتوى ابن شبرمه إليه عليه السلام لا يكون قرينه على خلاف ذلك . ولعل ناقل الفتوى شخص آخر قد سمعها منه مباشرة أو مع الواسطة نقلها إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام .

الثاني: أن في سند الرواية صالح بن أبي حماد ، ولم يثبت له توثيق لو لم نقل بثبوت ضعفه ؛ لقول النجاشي «وكان أمره ملتبسا يعرف وينكر» (١) .

أقول : هذا أيضاً لا يصلح لسقوط الرواية عن الاعتماد عليها، لا لدعوى انجبار ضعفها بعمل المشهور، ليقال أنه لم يظهر استناد المشهور إليها، بل لعلهم استفادوا الحكم من ظاهر الآيه الشريفه كما تقدم، بل لأن الرواية رواها الشيخ في التهذيب (٢) عن الكليني قدس سره بالسند المزبور، ولكن ذكر في فهرسته أن له إلى كتب علي بن مهزيار ورواياته طريقاً صحيحاً إلا نصف كتاب مثالبه (٣)، وهذه تدخل في روايات علي بن مهزيار، ويبعد كونها من روايات كتاب المثالب، مع أن طريقه إلى نصفه الآخر فيه إبراهيم بن مهزيار الذي قد يناقش في ثبوت التوثيق له، لكن لا يبعد عدّه من المعاريف الذين لم

ص: ١٩٦

١- (١) رجال النجاشي : ص ١٩٨ ، رقم ٥٢٦ ، ط جماعه المدرسين .

٢- (٢) التهذيب : ٢٩٣ / ٧ ، روايه ١٢٣٢ .

٣- (٣) الفهرست : ص ٢٣٢ ، ط جامعه مشهد .

.....
الشرح:

يرد فيهم قدح، فالرواية لتبديل أمر سندها لا مجال للمناقشه في سندها.

وقد يقال في المقام : إنَّ تفريق فخرالمحققين قدس سره بين المرضعتين ، ليس لفارق بينهما فيالابتناء على وضع المشتق ليقال بأنَّ الإلتزام بحرمة المرضعه الأولى والخلاف في الثانيه بلا وجه ، بل الإلتزام بحرمة الأولى للإجماع والنصّ الصحيح في موردها ، دون الثانيه ، ولذلك بنى حرمة الثانيه على مسأله المشتق ، وأوضح الحكم فيها من طريق القاعده . والنصّ هو صحيحه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام «لو أنّ رجلاً تزوّج بجاريه رضيعه فأرضعتها امرأته فسد النكاح»(١). وظاهرها فساد نكاح الرضيعه ، ويحتمل فساد نكاح المرضعه .

ولكن لا يخفى ما فيه ، فإنّ الكلام في المقام في حرمة المرضعه الأولى مؤبداً ولا دلالة للصحيحه على فساد نكاحها ، فضلاً عن حرمتها ، بل ظاهرها فساد نكاح الرضيعه وحرمتها مؤبداً ، وهذا لا كلام فيه ، كما تقدّم .

وذكر المحقق النائيني قدس سره أنّ من المحتمل أن يكون صدق الزوجه على الرضيعه في زمان كافيا في حرمة أمّها حتّى لو كان حصول الأمومه بعد انقضاء الزوجيه ، حيث لم يقيد حرمة أمّ الزوجه في الآيه بكونها أمّاً للزوجه الفعلية ، بل إطلاقها يعمّ من تكون أمّاً للزوجه الفعلية، ومن تكون أمّاً للزوجه السابقه ، نظير حرمة الربيه ، حيث لا يعتبر في حرمة بنت الزوجه المدخول بها كونها بنتا لها حال كونها زوجة . والحاصل أنّ ما نحن فيه نظير ما يأتي من قوله سبحانه «لا يَنَالُ عَهْدِي

ص : ١٩٧

١- (١) الوسائل : ج ١٤ ، باب ١٠ من أبواب ما يحرم بالرضاع ، الحديث ١ .

.....
الشرح:

الظالمين»(١) من كون الظالم في زمان لا ينال العهد إلى الأبد(٢).

وفيه أنّ ظاهر الخطاب دوران الحكم مدار بقاء العنوان ، وكون حدوث عنوان موجبا للحكم في المعنون إلى الأبد ولو مع عدم بقاء العنوان يحتاج إلى قرينه ، مع أنّ الموضوع للحكم في المقام أمّهات نسائكم ، لا- أمّهات من كانت من نسائكم ، وظاهر الأوّل تحقّق الأمر في زمان انتساب المرأه إلى الإنسان بالزوجيه ، ولا- يقاس المقام بمسأله بنت الزوجه ، فإنّ الحرمة في الخطاب لم تتعلّق بعنوان بنت الزوجه ليقال فيه ما تقدّم في أمّ الزوجه ، بل تعلّقت بعنوان الربيبه ، والربيبه بنت من تزوّج بها سواء كانت بنتيتها قبل الزواج أو بعد انقضائه .

والمتحصل أنّ العمده في المقام هو أنّ دليل الحكم _ بحرمة المرضعه الأولى كالصغيره مؤبدا _ ما تقدّم من الروايه التي صحّحنا سندها .

الصورة الثانيه: ما إذا أرضعت الكبيرتان الصغيره ، مع الدخول بالمرضعه الثانيه فقط ، فتكون المرضعه محرّمه عليه مؤبداً بعد إرضاع الكبيرتان ؛ لما تقدّم في الصورة الأولى ، ويحكم بفساد نكاح المرضعه الأولى من غير حرمة ، ووجهه أنّها قبل تحقّق الرضاع من المرضعه الثانيه تكون أمّيا للصغيره ، والصغيره بنتاً لها ، وبما أنّه لا يمكن الجمع بين الأمّ والبنت في النكاح فيبطل نكاحهما ؛ لأنّ تعيين البطلان في أحدهما بلا معين إلا أن يدعى بأن مجرّد النكاح على البنت كافٍ في تحريم أمّها ، بخلاف العكس ، وعليه تحرم المرضعه الأولى مؤبداً لكونها أمّاً لزوجته .

ص: ١٩٨

١- (١) سورة البقره : الآيه ١٢٤ .

٢- (٢) أجود التقريرات : ١ / ٥٥ .

فعلية كلما كان مفهومه منتزعاً من الذات، بملاحظته اتصافها بالصفات الخارجة عن الذاتيات _ كانت عرضاً أو عرضياً _ كالزوجيه والرقية والحريه وغيرها من الاعتبارات والإضافات، كان محل النزاع وإن كان جامداً، وهذا بخلاف ما كان مفهومه منتزعاً عن مقام الذات والذاتيات [١]، فإنه لا نزاع في كونه حقيقه في خصوص ما إذا كانت الذات باقيه بذاتياتها.

ثانيها: قد عرفت أنه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات، إلا أنه ربما يشكل بعدم إمكان جريانه في اسم الزمان، لأن الذات فيه وهى الزمان بنفسه ينقضى وينصرم، فكيف يمكن أن يقع النزاع في أن الوصف الجارى عليه حقيقه في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعم المتلبس به في المضى؟

الشرح:

الصورة الثالثه: ما إذا أرضعت الكبيرتان زوجته الصغيره مع الدخول بالكبيرتين وقد نقل الماتن قدس سره هذا الفرع عن الإيضاح، والحكم فيها بعينه ما تقدم في الصورة الأولى .

الصورة الرابعه: ما إذا أرضعتها بلا- دخول بهما، وفي هذه الصورة لا- تحرم الصغيره ولا الكبيرتان. نعم يكون نكاح الصغيره والمرضعه الأولى باطلاً؛ لما تقدم من عدم إمكان جمعهما في النكاح، وتعيين البطلان في أحدهما بلا معين، وعلى الاحتمال الآخر يبقى نكاح الصغيره وتحرم المرضعتان مؤبداً؛ لكون كل منهما أمماً لزوجه.

[١] المنتزع عن مقام الذات كالأنواع، والمنتزع عن الذاتيات كالجنس والفصل خارجان عن مورد النزاع، فإنه لا يطلق على الملح المتبدل إليه الكلب، أن هـ كلب، وعلى التراب المتبدل إليه الإنسان، أنه إنسان، بل كان كلباً أو إنساناً، والوجه في ذلك أن شئيه الأشياء إنما هى بصورها لا بالهيولى والقوه القابله لها حتى بنظر العرف أيضاً، وإذا زالت الصورة انعدم الشئ ولا يمكن انطباق الشئ على عدمه .

ويمكن حل الإشكال بأن انحصار مفهوم عام [١] بفرد _ كما فى المقام _ لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام، وإلا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلاله، مع أن الواجب موضوع للمفهوم العام، مع انحصاره فيه تبارك وتعالى.

الشرح:

[١] وقد يناقش فى جريان النزاع فى أسماء الزمان ، بأنّ زمان الفعل ينقضى وينصرم بنفسه ، فلا يكون له بقاء بعد انقضاء المبدأ ليبحث فى انطباق عنوان إسم الزمان عليه بعد انقضاء المبدأ أو عدم انطباقه .

وذكر قدس سره أنه يمكن حلّ الإشكال بأنّ زمان الفعل وإن كان متصرّماً ينقضى بنفسه ولا يمكن أن يكون له بقاء بعد انقضاء المبدأ ، إلاّ أنّ هذا لا ينافى النزاع فى أسماء الأزمنه باعتبار ما تقدّم سابقاً من أنّ النزاع فى المقام يقع فى ناحيه هيئه المشتقات ويكون البحث فى أنّها موضوعه لخصوص المتلبّس ، أو أنّ معناها عامّ شامل له وللمنقضى ، وهذا بعينه قابل لأنّ يجرى فى اسم الزمان أيضاً بأن يكون البحث فى أنّه موضوع لخصوص المتلبس أو للأعمّ ، ولو كان وضعه للأعمّ لكان إطلاقه على المتلبس من قبيل إطلاق اللفظ الموضوع للكلى على أحد فرديه ، وامتناع فرده الآخر خارجاً لا يوجب اختصاص الوضع بفرده الممكن ، كما أنّ هـ وقع الخلاف فى لفظ الجلاله بأنّه علم شخصى لذات الحقّ (جلّ وعلا) أو أنّ هـ إسم للكلى وإطلاقه عليه سبحانه من إطلاق اللفظ الموضوع للكلى على فرده الممكن فقط ، ولو كان امتناع فرد آخر من الكلى موجبا لعدم وضع اللفظ إلاّ لخصوص فرده الممكن لما تحقّق هذا الخلاف بينهم ، وأيضاً لما كان اتفاق على أنّ الموضوع له فى لفظ الواجب هو الكلى مع انحصار فرده بواحد .

أقول : ما ذكره قدس سره من أنّ امتناع فرد آخر من الكلى لا يوجب وضع اللفظ لفرده

ص : ٢٠٠

.....
الشرح:

الممكن متينٌ ، بل وضع اللفظ بإزاء كلى لا يمكن منه حتى فرد واحد كمعنى شريك البارى بمكان من الإمكان ، فإن الغرض من الوضع تفهيم المعنى ومن الظاهر أن قصد التفهيم كما يكون في المفاهيم والمعاني الممكنة ، كذلك يكون في الممتنع أيضاً إلا- أن ما ذكره من أن لفظ الواجب موضوع لكلى لا- يمكن منه إلا فرد الواحد ، غير تام ؛ وذلك لأن الواجب وإن كان يقيد ويقال «الواجب بذاته وبلا- عله» ويراد منه ما لا- يمكن انطباقه إلا على ذات الحق (جلّ وعلا) وهو ما لا يمكن فرض عدمه أو فرض العله له ، إلا أنه لم يوضع لهذا المعنى .

والذى أظنه أن الإشكال فى أسماء الأزمنة لا يكون راجعاً إلى امتناع وضعها للأعم ليحجب عنه بما ذكر ، بل يرجع إلى أن البحث فيها فى المقام لغو لا- يترتب عليه ثمره ، إذ الأحكام الشرعية الثابتة لعناوين الأسماء المذكوره ترتفع بارتفاع الزمان الواقع فيه المبدأ _ سواء قيل بوضعها لخصوص المتلبس أو للأعم _ وهذا بخلاف سائر المشتقات كاسم الفاعل ، فإنه إذا ورد الأمر بإكرام العالم مثلاً ، فبناءً على وضعه لخصوص المتلبس لا يحكم باستحباب إكرام من زال عنه العلم بنسيان أو غيره ، وبناءً على القول بوضعه للأعم يحكم باستحبابه أيضاً ، وهذا بخلاف إسم الزمان فإن الذات فيه وهو الزمان ينقضى بانقضاء المبدأ ، فلا يكون فى الخارج ذات انقضى عنها المبدأ ليثبت لها الحكم بناءً على القول بوضعه للأعم .

نعم لو قيل بأن هيئه (مفعول) لم توضع بإزاء زمان الفعل تاره ولمكانه أخرى ، بل وضعت لمعنى واحد لهما _ ويؤيد ذلك عدم اختلاف أسماء الزمان والمكان فى الهيئه ، بل لهما هيئه واحده _ لكان جريان النزاع فيها بلا كلام ، حيث تترتب الثمره على البحث فى معناها كما لا يخفى .

ص: ٢٠١

.....
الشرح:

وقد يقال إن الإلتزام بأن هيته مفعول ، موضوعه لمعنى ينطبق على الزمان والمكان غير مفيد ، ووجهه أن تلبس المكان بالمبدأ نحو تلبس ، وتلبس الزمان به نحو آخر ، وعنوان الظرفيه والوعائيه وإن كان يطلق على كلا التلبسين إلا أنه جامع عرضي انتزاعي ، لا- يمكن أخذه في معنى إسم الزمان والمكان ، فإنه لا يكون معنى المقتل عنوان وعاء القتل ، كما أن الإلتزام بأخذ ما يكون وعاءً بالحمل الشائع ، مضافاً إلى أن ه غير مفيد ، يوجب أن يكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً ، فإن الموضوع له أشخاصه .

أقول : الوضع في ناحيه المشتقات أى هياتها يكون عاماً والموضوع له خاصاً لا محاله ؛ لأن الهية تتضمن معنى حرفياً لا محاله ، فالكلام في أن هيتي إسم الزمان وإسم المكان ، هل وضعتا لمعنى يشار إليه ويعبر عنه بعنوان «ما يقع فيه المبدأ» بالخصوص ، أو وضعتا لما يعبر عنه بعنوان «ما خرج فيه ، المبدأ إلى الفعلية» سواء بقيت فيه الفعلية أو انقضت ؟

فإذا وضعتا بوضع واحد للأول ، يكون الوضع فيهما مختصاً بالمتلبس الفعلى ، وإذا وضعتا كذلك للثانى ، يكون الوضع للأعم ، وبهذا اللحاظ يجرى النزاع . هذا مع أن للتأمل في اختلاف تلبس الزمان بالمبدأ عن تلبس المكان به مجالاً واسعاً .

وأجاب المحقق النائيني قدس سره عن الإشكال في أسماء الزمان بأن الذات المأخوذة فيها يمكن أن تكون كليه ، كالיום العاشر من المحرم ، وما وقع فيه الفعل كالقتل وإن كان الموجود منه فرداً من أفراده وينقضى بانقضاء القتل فيه ، إلا أن الذات وهو المعنى الكلى يكون باقياً حسب أفراده المتجدده بعده (١) .

ص : ٢٠٢

.....
الشرح:

وفيه : أنّ العامّ يعنى الكلى ، وإن كان يتكثّر بتكثّر أفراده وتسرى إليه أوصاف أفراده فيتّصف بوصف كلّ منها ، إلاّ أنّ حدوث فرد من الكلى وارتفاعه ، وحدث فردٍ آخر منه بعد ذلك ، لا يصحّ بقاء العامّ بذلك الوجود ، فإنّ الحادث وجود آخر والمأخوذ فى معنى إسم الزمان ولو كان عامّاً إلاّ أنّ ما هو ظرف للمبدأ وجود واحد لا بقاء له على الفرض وحدث فرد آخر لا يصحّ كون الكلى بذلك الوجود متّصفاً بالمبدأ ، ويتّضح ذلك بملاحظه المأخوذ من الذات فى معنى لفظ المجتهد ، فإنّه ليس خصوص زيد ، بل المأخوذ فيه مطلق الذات المتّصفه بالاجتهاد ، وقيام مبدأ الاجتهاد بزيد يوجب اتّصاف الإنسان بالمبدأ المفروض ، ولكن لا يوجب ذلك صدق المجتهد على سائر أفراد الإنسان بدعوى أنّ المأخوذ فى معنى المجتهد كلى الذات المتّصفه بالاجتهاد لا خصوص زيد الموصوف بمبدأ الاجتهاد .

والسرّ فى ذلك أنّ لكل فرد من أفراد الإنسان وجوداً ، قد يتّصف الطبيعى بوصف بعض وجوداته وينطبق عليه عنوان باعتبار بعض أفرادها ولكن هذا لا يوجب بقاء الطبيعى الموصوف بوصفٍ ما ، بوجود فردة الآخر . وقد ذكر هذا الوجه لعدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى .

وربّما يقال : إنّ للزمان بقاء اعتباراً ، فإنّ اليوم باقٍ مادام لم تغرب الشمس ، والليل باقٍ مادام لم تطلع الشمس أو الفجر ؛ ولذا يجرى استصحاب بقاء الشهر أو اليوم أو الليل ونحو ذلك ، وهذا النحو من البقاء كافٍ فى جريان النزاع فى اسماء الزمان ، حيث إنّ اليوم العاشر من كلّ سنة وإن لم يكن مقتلاً للحسين عليه السلام إلاّ أنّ اليوم العاشر من سنة إحدى وستين يصدق عليه مقتله عليه السلام حتّى بعد الزوال أيضاً ، على أنّ

ثالثها: إنه من الواضح خروج الأفعال والمصادر المزيد فيها عن حريم النزاع [١]، لكونها غير جارية على الذوات، ضرورة أن المصادر المزيد فيها الشرح:

المشتق حقيقه في مطلق ما تلبس بالمبدأ وإن انقضى تلبسه .

أقول : ما ذكر من الاعتبار في النهار والليل والشهر ونحوها لا ينكر ، كما في بحث جريان الاستصحاب في ناحيه الزّمان ، ولكن هذا لا يثمر في جريان النزاع في أسماء الزمان ، والوجه في ذلك أنّ الذات المأخوذه في معنى المشتق أو الملازم لمعناه _ كما يأتي _ مبهمه من جميع الجهات غير تلبسها بالمبدأ، والعناوين الاعتباريه كالنهار والليل ، لم يؤخذ شيء منها في معنى إسم الزمان ، وما أخذ فيه من المعنى المبهم إنّما ينطبق على نفس القطعه الزمانيه التي وقع فيها الفعل ، والمفروض أنّها لا تبقى بعد انقضاء التلبس .

نعم ، في المقام أمرٌ ، وهو أنّ لو أخذ في بعض الخطابات الشرعيه مقتل الحسين عليه السلام ونحوه موضوعا لآداب ، يكون ذكر الآداب قرينه على أنّ المراد به مثل ذلك الزمان لا نفسه ، ومثله وإن كان فردا آخر حقيقه إلا أنّ إطلاق مقتله عليه السلام عليه باعتبار أنّ أهل العرف يرون المثل عودا لنفس ذلك الزمان ولو تسامحا .

[١] المصادر المزيد فيها وإن كان يطلق عليها المشتق باصطلاح علماء الأدب إلا أنّها كالمصادر المجرّده لاتحمل على الذوات ، فإنّ معانيها عباره عن المبادئ وما تتّصف به الذوات وما يقوم بها ، ومع انقضاء التلبس عن الذوات لا يمكن انطباقها على عدمها ، وهكذا الأفعال فإنّها مركبه من المبادئ والهيئات ، أمّا مبادئها فالحال فيها كالحال في المصادر لا يمكن أن تنطبق على عدمها ، وأمّا هيئاتها فلائها دالّه على قيام تلك المبادئ بالذوات قيام صدور أو حلول أو غير ذلك ، ومع انقضاء المبدأ عن الذات لا قيام للمبدأ بها .

كالمجرده، فيالدلالة على ما يتصف به الذوات ويقوم بها _ كما لا يخفى _ وإن الأفعال إنما تدلّ على قيام المبادئ بها قيام صدور أو حلول أو طلب فعلها أو تركها منها، على اختلافها.

إزاحه شبهه:

قد اشتهر في ألسنة النحاه دلالة الفعل على الزمان، حتى أخذوا الإقتران به في تعريفه [١]. وهو اشتباه، ضروره عدم دلالة الأمر ولا النهى عليه، بل على إنشاء الشرح:

[١] ذكر النحاه في الفرق بين الإسم والفعل بعد اشتراكهما في الدلالة على معنى مستقل _ أى مستقل في اللحاظ _ أن ذلك المعنى المستقل بمجرد مدلول الإسم ولا يدلّ الإسم على اقترانه بأحد الأزمنه ، بخلاف الفعل فإنه يدلّ على معنى مقترن بأحد الأزمنه الثلاثه ، وعباراتهم في التفرقه بين الإسم والفعل توهم دخول الزمان في مدلول الأفعال بخلاف الأسماء ، حيث إنّ الزمان خارج عن مدليلها فهذا الوهم فاسد جداً _ سواء كان مراد علماء الأدب في تعريف الإسم والفعل هذا أو غيره _ ، فإنّ من الأفعال عندهم الأمر والنهى وليس لهما دلالة على الزمان ، فإنّ الأمر يدلّ على إنشاء طلب الفعل ، والنهى على إنشاء الزجر عنه أو طلب الترك ، غايه الأمر يكون الإنشاء حال التكلم لا محاله ، كما هو الحال في الإخبار ولو بالجملة الإسميه ، كقوله زيد ابن عمرو ، أو بالجملة الفعلية كضرب زيد أو يضرب عمرو ، بل لا دلالة للفعل الماضي أو المضارع على الزمان ؛ ولذا لا يكون عنايه وتجريد عند إسنادهما إلى الزمان والمجردات .

وبالجملة لا ينبغى التأمل في أنّ الزمان غير مأخوذ في معنى الفعل لا في ناحيه معنى الماده ولا في ناحيه معنى الهيئه ، نعم لمعنى هيئه الماضى والمضارع عند

ص: ٢٠٥

طلب الفعل أو الترك، غاية الأمر نفس الإنشاء بهما في الحال، كما هو الحال في الإخبار بالماضي أو المستقبل أو غيرهما، كما لا- يخفى، بل يمكن منع دلالته غيرهما من الأفعال على الزمان إلا- بالإطلاق والإسناد إلى الزمانيات، وإلا لزم القول بالمجاز والتجريد، عند الإسناد إلى غيرها من نفس الزمان والمجردات.

نعم لا- يبعد أن يكون لكل من الماضي والمضارع - بحسب المعنى - خصوصيه أخرى موجه للدلالة على وقوع النسبه، في الزمان الماضي في الماضي، وفي الحال أو الاستقبال في المضارع، فيما كان الفاعل من الزمانيات، ويؤيده أن المضارع يكون مشتركاً معنوياً [١] بين الحال والاستقبال، ولا معنى له الشرح:

دخولها على المادة خصوصيه، وتلك الخصوصيه تقتضى زمان الماضي أو الحال والاستقبال فيما كان الإسناد إلى الزمانى، فإنّ الماضي يدلّ على انتساب المبدأ بنحو التحقّق والمضارع على انتسابه بغيره من الفعلية أو الترقّب ودلاله هيئتهما على ذلك بنحو ما تقدّم في معاني الحروف، لا على عنوان الانتساب الموصوف بالتحقّق أو الترقّب .

ثمّ إنّه لو كان في البين قرينه على لحاظ الترقّب أو التحقّق بالإضافة إلى زمان فلا كلام، كما في قوله: (يجيئني زيد بعد عامّ وقد ضرب قبله بثلاثه أيام) وكما في قوله: (جائني زيد في شهر كذا وهو يضحك) حيث لوحظ تحقّق الضرب في الأوّل بالإضافة إلى زمان المجيء، والفعلية أو الترقّب في الضحك بالإضافة إلى زمانه أيضاً في الثاني، وإلاّ يحمل التحقّق والترقّب على أنّهما بالإضافة إلى زمان الاخبار، وهذا هو المراد بالاطلاق في قول الماتن قدس سره: «بل يمكن منع دلاله غيرهما على الزمان إلاّ بالاطلاق والإسناد إلى الزمانيات» .

[١] هذا تأييد لعدم دخول الزمان في مدلول الأفعال وأنّ الداخل في مدلولها

إلا أن يكون له خصوص معنى صح انطباقه على كل منهما، إلا أنه يدل على مفهوم زمان يعمهما، كما أن الجملة الاسمية كـ (زيد ضارب) يكون لها معنى صح انطباقه على كل واحد من الأزمنة، مع عدم دلالتها على واحد منها أصلاً، فكانت الجملة الفعلية مثلها.

وربما يؤيد ذلك أن الزمان الماضى فى فعله، وزمان الحال أو الإستقبال فى المضارع، لا يكون ماضياً أو مستقبلاً حقيقة لا محاله، بل ربّما يكون فى الماضى مستقبلاً حقيقة، وفى المضارع ماضياً كذلك، وإّما يكون ماضياً أو مستقبلاً فى الشرح:

خصوصيه انتساب المبدأ إلى الذات ، وتقتضى تلك الخصوصيه فيما كان الفاعل من الزمانيات أحد الأزمنه . ووجه التأييد أن هـ لا- جامع بين زمانى الحال والاستقبال إلا معنى لفظ الزمان ، ومفهوم الزمان معنى إسمى غير داخل فى معنى هيئه الأفعال حتّى عند النحويين ، فإنّ ظاهر كلامهم دلالة الفعل على معنى مقترن بمصداق الزمان ، فلا بدّ من أن يكون مرادهم أيضاً أن للهيئه فى فعل المضارع خصوصيه تقتضى زمان الحال أو الاستقبال .

أقول : لم يثبت من النحويين التزامهم بالاشتراك المعنوى فى هيئه فعل المضارع بمعناه المعهود ليشكل عليهم بأنّ الهيئات ليس لها معانٍ إسميه حتّى يتصوّر فيها الاشتراك المعنوى، بل لعلّ مرادهم أنّ صيغه فعل المضارع تدلّ على ما يوصف به انتساب المبدأ إلى الفاعل بكونه فى غير الزمان الماضى من الحال أو الاستقبال، فالمراد بالاشتراك الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، كما فى الحروف وهيئات سائر الأفعال.

وغايه ما يرد عليهم أنّ خصوصيه النسبه المستفاده من هيئه الفعل الماضى أو الفعل المضارع وإن كانت تقتضى الاقتران بالأزمنه فيما كان الفاعل من الزمانيات إلا أنّ اقتضاء الخصوصيه لا يوجب دخول الزمان وأخذه فى مدلوله ليلزم العنايه أو

فعلهما بالإضافة، كما يظهر من مثل قوله: يجيئني زيد بعد عام، وقد ضرب قبله بأيام، وقوله: جاء زيد في شهر كذا، وهو يضرب في ذلك الوقت، أو فيما بعده مما مضى، فتأمل جيداً.

ثم لا- بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه، بما يناسب المقام؛ لأجل الاطراد في الاستطراد في تمام الأقسام.

فاعلم أنه وإن اشتهر بين الأعلام، أن الحرف ما دلّ على معنى في غيره، وقد بيناه في الفوائد بما لا مزيد عليه، إلا أنك عرفت فيما تقدم، عدم الفرق بينه وبين الاسم [١] الشرح:

التجريد في موارد الإسناد إلى الزمان أو المجردات .

فيكون الحال في الفعل الماضي أو المضارع مثل الجملة الإسميّة كـ (زيد ضارب) ، حيث إنه نسب (ضارب) إلى (زيد) بنسبه تحقّقه أو بنسبه ترقّيه ، وهذه النسبه تقتضى أحد الأزمنه الثلاثه لا محاله ؛ لكون (زيد) من الزمانيات ، والفرق أنّ تعيين كون النسبه في (زيد ضارب) تحقّقه أو ترقّيه يكون بالقرينه العامه أو الخاصه ، بخلاف تعيينها في الفعل فإنه يكون بالوضع ، حيث إنّ هيئه الفعل الماضي تدلّ على نسبه تحقّقه وهيئه المضارع على نسبه ترقّيه .

وممّا ذكر يظهر أنّ في عبارته الماتن قدس سره تسامحا، فإنه قدس سره ذكر أنّ للمضارع معنى يصحّ انطباقه على الحال والاستقبال ووجه التسامح أنّ معنى الفعل _ سواء كان ماضيا أو مضارعا _ لا ينطبق على الزمان، بل ينطبق على النسبه الخارجيه المقتضيه للزمان فيما كان الفاعل من الزمانيات، وكذلك الحال في الجملة الإسميّة كـ (زيد ضارب)، فتدبّر.

[١] ذكر قدس سره فيما تقدّم أنّه ليس الاختلاف بين الحرف والإسم في نفس الموضوع له والمستعمل فيه لا بالذات ولا بالاعتبار ، بل الموضوع له والمستعمل فيه فيهما واحد وهو ما يتعلّق به اللحاظ الآلى تاره والاستقلالى أُخرى ، من غير دخل

بحسب المعنى، وأنه فيهما ما لم يلحظ فيه الإستقلال بالمفهوميه، ولا عدم الإستقلال بها، وإنما الفرق هو أنَّه وضع ليستعمل وأريد منه معناه حاله لغيره وبما هو في الغير، ووضع غيره ليستعمل وأريد منه معناه بما هو هو وعليه يكون الشرح:

للحافظين في الموضوع له والمستعمل فيه، والاختلاف في كيفية اللحاظ عند استعمالهما معتبر في وضعهما حيث إنَّ الإسم وضع لذلك المعنى الذي يكون من قبيل الكلّي الطبيعي؛ ليلحظ عند الاستعمال بما هو هو، والحرف وضع له ليستعمل فيه عند لحاظه آلياً، فالمعنى الموضوع له والمستعمل فيه في نفسه في كلّ منهما كلّي طبيعي، وكيفية اللحاظ عند الاستعمال لا تدخل في المستعمل فيه لا في الأسماء ولا في الحروف، ولذا تكون معاني الأسماء والحروف كليّات تنطبق على الخارجيات، وتصدق على كثيرين.

ولو قيّد المعنى باللحاظ، بأن يكون واقع اللحاظ الآلي أو الاستقلالي داخلياً في المعنى، يكون المستعمل فيه جزئياً ذهنياً وكلياً عقلياً، حيث إنَّ الوجود الذهني كالخارجي يكون شخصاً لا محاله، بحيث لو لوحظ المعنى المفروض ثانياً، يكون اللحاظ الثاني وجوداً ذهنياً آخر مثل الأول، ويكون المعنى مع أنه جزئي ذهني – حيث أن المقيّد بأمر ذهني يكون ذهنياً لا ينطبق على الخارج – كلياً عقلياً، وقد ذكرنا أنّ المراد بالكلّي العقلي، مرآته الملحوظ وحكايته عن كثيرين في الخارج من غير أن ينطبق عليها ليكون عين ما في الخارج، ويمكن تشبيهه بالصورة المنقوشة على الجدار من إنسان أو غيره، فإنّها تحكى الخارج وتشير إليه من غير أن تكون عين الخارج، وأضاف هنا إلى ما تقدّم، التوفيق بين جزئيه المعنى الحرفي بل الإسمي وبين كليته – أي كونه كلياً طبيعياً يصدق على كثيرين في الخارج – بأن المعنى الموضوع له والمستعمل فيه إذا قيّد بواقع اللحاظ، يعني الوجود الذهني، يكون

كل من الاستقلال بالمفهوميه، وعدم الاستقلال بها، إنما اعتبر في جانب الاستعمال، لا في المستعمل فيه، ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى، فلفظ (الابتداء) لو استعمل في المعنى الآلى، ولفظه (من) في المعنى الاستقلالى، لما كان مجازاً واستعمالاً له في غير ما وضع له، وإن كان بغير ما وضع له، فالمعنى في كليهما في نفسه كلى طبيعى يصدق على كثيرين، ومقيداً باللحاظ الاستقلالى أو الآلى كلى عقلى، وإن كان بملاحظه أن لحاظه وجوده ذهنياً كان جزئياً ذهنياً، فإن الشئ ما لم يتشخص لم يوجد، وإن كان بالوجود الذهني، فافهم وتأمل فيما وقع في المقام من الأعلام، من الخلط والاشتباه، وتوهم كون الموضوع له أو المستعمل فيه في الحروف خاصاً، بخلاف ما عداه فإنه عام.

الشرح:

جزئياً ذهنياً وكليا عقليا، وإذا أغمض عن اللحاظ الذى هو من كفاءات الاستعمال ومقدماته يكون نفس المستعمل فيه كليا طبيعيا يصدق على الخارجيات .

أقول: قد تقدم أن المعنى الحرفى يختلف عن المعنى الإسمى ولا اتحاد بينهما أصلاً وأن الاختلاف ليس بحسب اللحاظ فقط ليقال إن اللحاظ غير داخل فى المستعمل فيه فيهما، بل قد ذكرنا فى الفرق ما ملخصه: أن الحرف إذا ذكر مجرداً لا يكون له معنى، وإذا دخل على الإسم أو غيره دل على خصوصيته فى معنى المدخول بحسب الخارج، فتكون تلك الخصوصية، نسبيه وغير نسبيه، مثلاً إذا قيل (سرت من البصره إلى الكوفه) فكلمه (من) الداخلة على (البصره) تدل على أنها فى نسبه السير إليها معنونه بعنوان المبدئيه له، بخلاف ما إذا قلنا (ابتداء السير)، فإن لفظ (الابتداء) يضاف إلى (السير) لا إلى (المكان) فلا يدل على خصوصيه المبدئيه فى النسبه ليقال إن المستعمل فيه فيهما أمر واحد، وقلنا: إن هذا هو السرّ فى عدم استعمال أحدهما فى موضع الآخر، لا أن الاختلاف بينهما يكون بمجرد اللحاظ

ص: ٢١٠

وليت شعري إن كان قصد الآليه فيها موجباً لكون المعنى جزئياً، فلم لا يكون قصد الاستقلالیه فيه موجباً له؟ وهل يكون ذلك إلا- لكون هذا القصد، ليس مما يعتبر في الموضوع له، ولا المستعمل فيه بل في الاستعمال، فلم لا يكون فيها كذلك؟ كيف، وإلا لزم أن يكون معاني المتعلقات غير منطبقه على الجزئيات الخارجيه، لكونها على هذا كليات عقليه، والكلّي العقلي لا موطن له إلاّ الذهن، فالسير والبصره والكوفه، في (سرت من البصره إلى الكوفه) لا يكاد يصدق على السير والبصره والكوفه، لتقيدها بما اعتبر فيه القصد فتصير عقليه، فيستحيل انطباقها على الأمور الخارجيه.

وبما حققناه يوفق بين جزئيه المعنى الحرفي بل الاسمى، والصدق على الكثيرين، وإنّ الجزئيه باعتبار تقييد المعنى باللحاظ في موارد الإستعمالات آلياً أو استقلالياً، وكلّيته بلحاظ نفس المعنى، ومنه ظهر عدم اختصاص الإشكال والدفع بالحرف، بل يعمّ غيره، فتأمل في المقام فإنّه دقيق ومزالّ الأقدام للأعلام، وقد سبق في بعض الأمور بعض الكلام، والإعاده مع ذلك لما فيها من الفائده والإفاده، فافهم.

رابعها: إن اختلاف المشتقات في المبادئ [١]، وكون المبدأ في بعضها حرفه الشرح:

فراجع وتأمل . وقد ذكرنا هناك أيضاً أنّ نفس الخصوصيه الخارجيه في مدلول المدخول ليست هي معنى الحرف ليقال إنّ الحرف لم يستعمل في شيء ، في صوره الكذب في الاخبار ، بل مدلول الحرف تلك الخصوصيه بصورتها المندكّه في معنى المدخول ؛ ولذا لا- يكون للحروف معانٍ إخطاريه ، فالاسم يدلّ على معنى في نفسه ، والحرف يدلّ على معنى في غيره ، والخصوصيه المدلول عليها بالحرف في معنى الغير ، تصحّح اتصاف معنى المدخول بعنوان إسمى كالمبدئيه .

[١] قد تقدّم أنّ النزاع في المقام في ما وضع له هيئات المشتقات وأنّه ينطبق

وصناعه، وفي بعضها قوه وملكه، وفي بعضها فعلياً، لا- يوجب اختلافاً في دلالتها بحسب الهيئه أصلاً، ولا- تفاوتاً في الجهه المبحوث عنها، كما لا- يخفى، غايه الأمر إنه يختلف التلبس به في المضى أو الحال، فيكون التلبس به فعلاً، لو أخذ حرفه أو ملكه، ولو لم يتلبس به إلى الحال، أو انقضى عنه، ويكون مما مضى أو يأتي لو أخذ فعلياً، فلا- يتفاوت فيها أنحاء التلبسات وأنواع التعلقات، كما أشرنا إليه.

الشرح:

على ما انقضى عنه المبدأ، أو لا ينطبق إلا على ما يكون تلبسه بالمبدأ فعلياً، ولكن المراد بالمبدأ في المشتقات يختلف، فيكون المراد بالمبدأ في بعضها بنحو الحرفه، وفي بعضها بنحو الصنعه، وفي بعضها بنحو الملكه، وفي بعضها بنحو الشأنيه أو الاستعداد، وفي بعضها بنحو الفعلية، وهذا الاختلاف في المبادئ لا يوجب اختلافاً في دلالة الهيئات، ولا تفاوتاً في محل النزاع، والفرق بين الحرفه والصناعه أن الأولى لا تحتاج إلى التعلّم بخلاف الثانيه .

ثم إنَّ اختلاف المشتقات بحسب المبادئ لا يوجب الاشتراك اللفظي في ناحيه المبادئ، لإمكان إرادته الملكه أو الاستعداد أو غيرهما من المبدأ ولو بنحو المجاز .

وبذلك يظهر أن ما ذكر من عدم كون المبدأ موضوعاً للاستعداد فلا يمكن أن يكون مستفاداً من مشتقاته أيضاً، كما في الفتح والمفتاح، فإذا لم يستعمل الفتح في الاستعداد، فكيف يستعمل المفتاح في استعداد الفتح، لا- يمكن المساعدة عليه إذ الاستعداد للفتح غير داخل في مدلول الهيئه، بل الهيئه قرينه على إرادته الاستعداد من المبدأ ولو مجازاً، حيث إنَّ الآليه لشيء لا تستلزم إيجاد ذلك الشيء بها فعلاً.

ص: ٢١٢

خامسها: إنّ المراد بالحال في عنوان المسأله، هو حال التلبس [١] لا- حال النطق ضروره أن مثل (كان زيد ضارباً أمس) أو (سيكون غداً ضارباً) حقيقه إذا كان متلبساً بالضرب في الأمس، في المثال الأول، ومتلبساً به في الغد في الثاني، فجرى المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس، وإن مضي زمانه في أحدهما، ولم يأت بعد في آخر، كان حقيقه بلا خلاف، ولا ينافيه الاتفاق على أن مثل (زيد ضارب غداً) مجاز، فإنّ الظاهر أنّه فيما إذا كان الجرى في الحال، كما هو قضيه الإطلاق، والغد إنّما يكون لبيان زمان التلبس، فيكون الجرى والاتصاف في الحال، والتلبس في الاستقبال.

الشرح:

[١] تعرّض قدس سره في هذا الأمر لبيان المراد من الحال الوارد في عنوان المسأله، وظاهر كلامه أنّ المراد به فعلية المبدأ للذات، حيث إنّ انطباق معنى المشتق على الذات مع فعلية تلبسها بالمبدأ ليس محلّ كلام، وإنّما الكلام في انطباق معناه عليها مع انقضاء تلبسها بالمبدأ، وعلى ذلك فإن كان حمل معنى المشتق على الذات وتطبيقه عليها مع فعلية المبدأ لها، كان الحمل والتطبيق حقيقيين، سواء كانا في الزمان الماضي أو الحال (أي زمان النطق) أو المستقبل. وأمّا لو كان حمله عليها وتطبيقه بلحاظ انقضاء الفعلية، فكونهما حقيقيين مبنّى على سعه معنى المشتق، وعلى كل تقدير، فلا- عبره بزمان النطق المعبر عنه بالزمان الحال، نعم يحمل عليه حال الفعلية فيما إذا لم تكن في البين قرينه على تعيينها في غيره.

وذكر المحقّق النائيني قدس سره أنّ الحال يطلق على معان ثلاثة؛ الأوّل: زمان النطق الذي تقدّم عدم دخله في معنى المشتق. والثاني: زمان التلبس يعني زمان تلبس الذات بالمبدأ. والثالث: فعلية التلبس بالمبدأ وأنّ المراد بالحال في عنوان المسأله هو المعنى الثالث لا الثاني، ونسب إلى كثير من الأعلام، منهم صاحب الكفايه قدس سره،

ص: ٢١٣

ومن هنا ظهر الحال في مثل (زيد ضارب أمس) وأنّه داخل في محل الخلاف والاشكال. ولو كانت لفظه (أمس) أو (غد) قرينه على تعيين زمان النسبه والجرى أيضاً كان المثالان حقيقه.

وبالجملة: لا- ينبغي الإشكال في كون المشتق حقيقه، فيما إذا جرى على الذات، بلحاظ حال التلبس، ولو كان في المضى أو الاستقبال، وإنما الخلاف في كونه حقيقه في خصوصه، أو فيما يعم ما إذا جرى عليها في الحال بعد ما انقضى عنه التلبس، بعد الفراغ عن كونه مجازاً فيما إذا جرى عليها فعلاً- بلحاظ التلبس في الإستقبال، ويؤيد ذلك اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان، ومنه الصفات الجارية على الذوات، ولا ينافيه اشتراط العمل في بعضها بكونه بمعنى الحال، أو الاستقبال، ضروره أن المراد الدلالة على أحدهما بقرينه، كيف لا؟ وقد اتفقوا على كونه مجازاً في الاستقبال.

لا يقال: يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه، كما هو الظاهر منه الشرح:

حيث ذكروا أن المراد به هو المعنى الثاني يعنى زمان التلبس(1).

أقول: ليس في عبارته الماتن قدس سره دلالة على ما ذكره، بل ظاهرها أن المراد بالحال فعليه المبدأ، بمعنى أن حمل المشتق على ذات - يكون تلبسها بالمبدأ فعلياً - حقيقى، وحمله على ذات - يكون تلبسها بالمبدأ منقضيًا في ظرف الحمل - محلّ النزاع، ويشهد لذلك قوله قدس سره: «ويؤيد ذلك اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان»(2)، فإن مقتضاه خروج الزمان عن مدلول المشتق سواء كان المراد به خصوص أحد الأزمنة الثلاثة، أم زمان التلبس الذى يعم الماضى والحال والاستقبال.

ص: ٢١٤

١- (١) أجود التقريرات: ١ / ٥٧.

٢- (٢) كفايه الأصول: ص ٤٤.

عند إطلاقه، وادعى أنّ الظاهر في المشتقات، إما لدعوى الانسباق من الاطلاق، أو بمعونه قرينه الحكمه.

لأننا نقول: هذا الانسباق، وإن كان مما لا ينكر، إلا أنهم في هذا العنوان بصدد تعيين ما وضع له المشتق، لا تعيين ما يراد بالقرينه منه.

سادسها: إنه لا أصل في نفس هذه المسأله يعول عليه [١] عند الشك، وأصالة الشرح:

[١] إن كان المراد بالأصل، الأصل اللفظي، فلا ينبغي التأمل في أنّه لا بناء من العقلاء ولا من أبناء المحاورات على كون المعنى عامًا أو خاصًا فيما إذا دار أمر الموضوع له بينهما.

نعم قد يقال: إنّ اللفظ فيما إذا استعمل في موردين ودار أمره بين كون اللفظ موضوعًا للجامع بينهما، ليكون استعماله في كلّ من الموردين حقيقه أو كان موضوعًا لخصوص أحدهما، ليكون استعماله في المورد الآخر مجازًا، يترجح الاشتراك المعنوي لأجل غلبه الاشتراك المعنوي على المجاز.

ولكن لا يخفى أنّ غلبه الاشتراك المعنوي على الحقيقه والمجاز غير محرز، وعلى تقدير الغلبه، فلا دليل على الترجيح بها.

ونظير ذلك ما يدعى من أنّ المشتق يستعمل كثيرا في موارد الانقضاء، فلو لم يكن مشتركا معنويا وكان موضوعا لخصوص المتلبس لزم المجاز في غالب موارد استعماله، فلا محاله يكون مشتركا معنويا، حذرا من غلبه المجاز في موارد استعماله.

وفيه أيضاً كما يأتي أنّ استعماله في موارد الانقضاء بلحاظ حال التلبس حقيقه مع أنّ غلبه المجازيه لا توجب الإلتزام بالاشتراك المعنوي أو اللفظي، فإنّ باب المجاز في الاستعمالات واسع.

وإن كان المراد بالأصل الأصل الشرعي - يعنى الاستصحاب - فلا ينبغي التأمل في

عدم ملاحظه الخصوصيه، مع معارضتها بأصالة عدم ملاحظه العموم، لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له، وأما ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقيه والمجاز. إذا دار الأمر بينهما لأجل الغلبه، فممنوع، لمنع الغلبه أولاً، ومنع نهوض حجه على الترجيح بها ثانياً.

الشرح:

عدم الأصل الشرعي أيضاً؛ لأن استصحاب عدم لحاظ الخصوصيه في الموضوع له _ مع عدم إثباته ظهور المشتق ووضعه للمعموم، لعدم كون ظهوره في العموم أمراً شرعياً مترتباً على عدم لحاظ الخصوصيه _ معارض باستصحاب عدم لحاظ العموم والإطلاق.

وذكر الماتن قدس سره أنه إذا انقضى تلبس الذات بالمبدأ، ثم جعل التكليف للموضوع بعنوان المشتق، سواء كان بمفاد القضية الخارجيه أو بمفاد القضية الحقيقيه، فيرجع إلى البراءه عنه بالإضافة إلى الذات المذكوره، وأما لو جعل الحكم قبل انقضاء التلبس عنه، ثم انقضى عنه المبدأ، فيستصحب الحكم فيه.

وبالجمله مقتضى الأصل العملي البراءه عن التكليف في الأول، وبقاء التكليف في الثاني.

أقول: قد يقال بعدم الفرق بين الفرضين، ففي كل منهما يجرى استصحاب بقاء الموضوع، ويأحرز بقاءه يثبت الحكم، بأن يقال في الفرض الأول إن زيدا كان في السابق عالماً وبعد انقضاء تلبسه بالمبدأ يشك في بقاءه عالماً؛ لاحتمال كون المشتق حقيقه في الأعم، وإذا ثبت بالاستصحاب كونه عالماً يترتب عليه الحكم الوارد في خطاب أكرم العلماء، فإنه يكفي في جريان الاستصحاب كون المستصحب موضوعاً للحكم ولو في زمان الاستصحاب (أى في بقاءه)، وكذا الحال فيما إذا ورد الخطاب في زمان تلبس زيد بالمبدأ ثم انقضى عنه المبدأ، فإنه يستصحب كونه عالماً، فيترتب عليه الحكم الوارد في الخطاب.

ص: ٢١٦

وأما الأصل العملى فيختلف فى الموارد، فأصالة البراءة فى مثل (أكرم كل عالم) يقتضى عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب، كما أن قضيه الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء.

الشرح:

ولكن لا- يمكن المساعده على هذا القول المذكور، وذلك لعدم جريان الاستصحاب فى ناحيه الموضوع فى موارد الشبهه المفهوميه، كما هو المفروض فى المقام، وقد تعرّضنا لذلك فى مبحث الاستصحاب، وبيننا أنّ ظاهر خطاب النهى عن نقض اليقين بالشكّ أن يحتمل الشخص بقاء ذلك المتيقّن الحاصل خارجاً، بأن يكون المحتمل بقاء نفس ذلك الموجود الذى علم به، وفى الشبهات المفهوميه لا مشكوك كذلك، فإنّه فى المثال كان يعلم أنّ الذات المتلبسه بالمبدأ (عالم) وبقاء تلك الذات محرز، وعدم بقاء تلبسها بالمبدأ أيضاً محرز، فلا يكون شىء فى الخارج مشكوكاً، بل المشكوك صدق عنوان (العالم) على الذات المزبوره مع عدم بقاء تلبسها بالمبدأ، والاستصحاب لا- يتكفّل لإثبات الإسم ومعنى اللفظ، كما هو الحال فى مسأله استصحاب بقاء النهار فيما إذا شك بانتهائه بغيوبه القرص أو ذهاب الحمره المشرقيه، فإنّه مع عدم الشكّ فى الخارج لا مجال للاستصحاب.

وأما إجراء الاستصحاب فى ناحيه الحكم، الذى يظهر من الماتن الإلتزام به فى الفرض الثانى، فبناء على جريان الاستصحاب فى الشبهه الحكميه يختصّ جريانه بما إذا شكّ فى سعه الحكم المجهول وضيقه من حيث تخلف بعض الحالات التى يكون ثبوت الحكم للموضوع فى تلك الحالات متيقنا، كما إذا شكّ فى تنجس الماء الكثير بعد زوال تغّيره بنفسه، حيث إنّ التغّير فى الماء يعدّ عرفاً من حالات الماء، وإنّ الموضوع للتنجس عرفاً هو الماء، فيجرى استصحاب بقاء نجاسه الماء بعد زوال تغّيره؛ لكون التغّير عرفاً من حالات الماء لا من مقوماته.

ص: ٢١٧

فإذا عرفت ما تلونا عليكم، فاعلم أنّ الأقوال في المسأله وإن كثرت، إلّا أنّها حدثت بين المتأخرين، بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين، لأجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه في المعنى، أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال [١]، وقد مرت الإشارة إلى أنّه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده، ويأتي له مزيد بيان الشرح:

وأما في الموارد التي لا يحرز فيها بقاء العنوان المقوم للموضوع عرفاً، كصوم نهار شهر رمضان، فلا يجرى استصحاب الحكم فيها، إذ الموضوع لوجوب الصوم هو نهار شهر رمضان، والنهار مقوم لموضوع الحكم عرفاً، فإذا شك في بقاء النهار بالشبهه المفهوميه، فلا يحرز اتحاد القضية المتيقنه والمشكوكه ليجرى الاستصحاب في وجوبه والأمر في أكرم العالم كذلك فإنّ عنوان (العالم) مقوم لموضوع استصحاب الإكرام، والذي كُنّا على يقين منه، استصحاب إكرام زيد بما هو إكرام عالم، ثم شككنا في أنّ إكرامه بعد انقضاء علمه إكرام للعالم يجب، أم لا؟ فالشك يكون فيما هو مقوم للموضوع، ومعه لا يجرى الاستصحاب.

وبتبعير آخر: لا يجرى الاستصحاب في الشبهات الحكميه إلّا فيما إذا كان انطباق العنوان موجبا لحدوث الحكم بنظر العرف، ويحتمل دخاله بقائه في بقاء الحكم، أو كان المتخلف من قبيل حالات الشيء عرفاً، فالأول كما في قوله سبحانه: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (١)، والثاني كما في تغيير الماء الكثير في أحد أوصافه.

[١] كان الاختلاف في معاني المشتقات بين المتقدمين على قولين:

أحدهما: أنّها حقيقه في خصوص المتلبس بالمبدأ، ومجاز في غيره، بمعنى أنّ معاني هيئات المشتقات ضيقه لا تنطبق إلّا على الذات المتلبسه بالمبدأ، وهذا

ص: ٢١٨

١- (١) سورة البقره: الآية ١٢٤.

فى أثناء الإستدلال على ما هو المختار، وهو اعتبار التلبس فى الحال، وفقاً لمتأخرى الأصحاب والأشاعره، وخلافاً لمتقدميهم والمعتزله، ويدلّ عليه الشرح:

القول كان لمتأخرى الأصحاب والأشاعره .

وثانيهما: أنّ معانى المشتقات وسيعه تنطبق على المتلبس والمنقضى ، وكان على هذا متقدمى الأصحاب و المعتزله ، ثمّ حدثت الأقوال الأخر كالتفصيل بين ما إذا كان مبدأ المشتق لازماً أو متعدّياً والإلتزام بسعه المعنى على الثانى دون الأوّل ، كما فصل بين تلبس الذات بضدّ المبدأ وعدم تلبسها به ، ففى الأوّل يعتبر عدم الانقضاء بخلاف الثانى ، وكالتفصيل بين كون المشتق محكوماً عليه فلا- يعتبر التلبس بخلاف ما إذا كان محكوماً به فيعتبر التلبس ، والأخير تفصيل باعتبار ما يعترى المشتق من الحالات ، بخلاف الأولين فإنّهما تفصيل فى المشتق بحسب المبادئ .

وقد ذكر المحقق النائينى قدس سره أنّه لا- معنى للنزاع فى المشتق بناءً على بساطه مفهومه ، وأنّ هيئته موضوعه للدلاله على اتّحاد المبدأ مع الذات خارجاً ، بخلاف نفس المبدأ ، فإنّه لوحظ فى مقابل الذات ولذا لا يحمل عليها .

وبتعبيرٍ آخر بعد انقضاء المبدأ عن الذات وارتفاع معنى المشتق لا معنى لانطباقه على عدمه ، بل يكون المشتق أوضح خروجاً عن النزاع ، من الجوامد التى ذكر خروجها عن محلّ الكلام كالأنواع ، ووجه الأولويّه أنّّه مع ارتفاع الصوره النوعيه فى تلك الجوامد تبقى الهيولى والمادّه القابله للصور ، بخلاف المشتقات بناءً على بساطه مفاهيمها .

لا يقال : كيف يستعمل المشتق ولو مجازاً فى موارد الانقضاء ، أو فى موارد التلبس فيما بعد ؟

فإنّه يقال: بما أنّ الموضوع له اتّحاد المبدأ مع الذات والذات الموصوفه بمعنى

.....
الشرح:

المشتق باقيه، فيكون إطلاق المشتق (الموضوع لجهه الاتحاد) على موصوفه بنحو من المجاز والعنايه، وهذا النحو من العنايه يمكن فى معنى المبدأ أيضاً، فإنه مع عدم إمكان انطباقه على عدمه يمكن إطلاقه على الذات بنحو من العنايه كقولنا: (زيد عدل).

نعم، لو قيل بدخول الذات فى معنى المشتق، فللنزاع فى أنه موضوع لخصوص المتلبس أو للأعمّ مجال؛ إذ الركن الوطيد والثابت بناءً على تركيب معناه مفروض، ويمكن أن يكون تلبسه بالمبدأ كالحيثه التعليليه فى صدق المشتق بأن تكون فعليه التلبس فى الذات موجب لصدق معنى المشتق عليها، ولو بعد انقضاء المبدأ عنها.

ثم إنه قدس سره عدل عن هذا أيضاً وبنى على عدم إمكان وضع المشتق للأعمّ، حتى بناءً على تركيب مفهومه، وذكر فى وجه ذلك: أن الموضوع له لا يمكن أن يكون الذات بإطلاقها، ضروره أن من اللازم أخذ قيد فيها، وهذا القيد لا يكون هو المبدأ، فإنه _ بما هو مبدأ _ أجنبى عن الذات، بل لابدّ من لحاظ نسبه ما _ ولو كانت ناقصه _ بين المبدأ والذات، وتكون تلك النسبه جهه اتحاد المبدأ مع الذات، ومن الظاهر أنّ جهه الاتحاد لا تكون إلا فى مورد فعليه التلبس، والذات المنقضى عنها المبدأ لا تتحد مع المبدأ إلا بلحاظ التلبس وفعليه المبدأ.

وإن شئت قلت: الذات _ بعد انقضاء المبدأ عنها _ خاليه عن المبدأ، فكيف تتحد معه والمبدأ فى مورد التلبس موجود ومتحد مع الذات، ولا يمكن وضع المشتق للجامع بينهما، حيث لا جامع بين الوجود والعدم، نعم يمكن تصوّر الجامع بينهما بإدخال الزمان فى معنى المشتق، بأن يكون الموضوع له هى الذات المتحدّه مع المبدأ فى غير الزمان المستقبل، وهذا يوجب دلالة الأسماء على الزمان، مع أنّ

تبادر خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال [١]، وصحّ السلب مطلقاً عما انقضى الشرح:

الزمان غير داخل في مداليل الأفعال فضلاً عن الأسماء (١).

أقول: لو أراد القائل ببساطه مفهوم المشتق، ما ذكره قدس سره فالأمر كما ذكره، من أن هـ عليها لا يمكن وضعه للأعم، وأما لو أريد بها ما سيأتي بيانه في البحث عن بساطه مفهومه أو تركّبه، فلا منافاه بين البساطه بذلك المعنى ووضعه للأعم.

وما ذكره ثانياً من أن وضع المشتق للأعم غير ممكن حتى بناءً على تركّب معناه لا يمكن المساعدة عليه، فإنه بناءً على التركّب يمكن أخذ قيد «للذات»، بحيث ينطبق معه على المتلبس والمنقضى، من غير أخذ مفهوم الزمان أو مصداقه أصلاً، بأن توضع هيئه فاعل مثلاً للذات الخاصه وهي ما انتسب إليها المبدأ بانتساب تحققي بقى الانتساب أم لا، وهذا المعنى كما ينطبق على المتلبس ينطبق على المنقضى، وإذا لم يمكن ذلك فيمكن وضعها لإحدى الذاتين من المتلبس والمنقضى، فيكون الموضوع له جامعاً اعتبارياً وهو عنوان أحدهما، القابل للانطباق على المتلبس والمنقضى، فإن وضع اللفظ للجامع الاعتباري ممكن، بل واقع، ويزيدك وضوحاً ملاحظه الواجب التخييري على ما ذكرنا في محلّه.

حجيه القول بوضع المشتق للمتلبس بالحال

:

[١] ولعل مراده من الحال في المقام حال التطبيق وحمل معنى المشتق على الذات، بحيث لو قال مخبرٌ: (زيد قائم) ولم يكن في البين قرينه على أن إسناد (قائم) إلى (زيد) وحمله عليه بلحاظ زمان آخر، ينصرف الكلام إلى أن حال الإسناد والحمل زمان النطق كما تقدّم سابقاً، ويتبادر أن تلبس زيد بالقيام في حال حمل قائم وتطبيقه عليه.

ص: ٢٢١

عنه [١]، كالمتلبس به في الاستقبال، وذلك لوضوح أنّ مثل: القائم والضارب

الشرح:

وبتعبيرٍ آخر لا يتبادر من المشتق معنى وسيع فحمله على ذات لا يدلّ على أنّ تلك الذات في حال الحمل والتطبيق متلبس في المبدء بأن يحتمل إنقضائه عنها في الحال المذكور.

ويمكن أن يكون مراده بالحال فعليه المبدء كما ذكرنا سابقاً، ويقال إنّ المتبادر من المشتق، ما يكون تلبسه بالمبدء فعلياً في مقابل ما يكون تلبسه بالمبدء منقضيًا وما يكون تلبسه بالمبدء فيما بعد، وكما أنّ إطلاقه على ما يكون تلبسه فيما بعد بنحو من العناية، كذلك إطلاقه على ما انقضى عنه المبدء يكون بالعناية.

[١] المراد بالإطلاق _ كما يأتي بيانه _ إطلاق المسلوب، والمراد من السلب نفى ما ارتكز في الأذهان من معنى المشتق عن فاقد المبدء، وإن كان واجداً له ومتلبساً به فيما انقضى، ويشهد لصحة هذا السلب أنّ الذات إذا انقضت عنها المبدء يصدق وينطبق عليها المشتق المضاد للمشتق الذي انقضت عنها مبدئه، كما في صدق القاعد على ذات انقضت عنها القيام، مع أنّ القاعد والقائم بحسب ما ارتكز في الأذهان من معاهما متضادان، كما هو الحال في مبدئهما.

وربما يقرّر تقابل التضاد بين المشتقات التي مبادئها متضاده دليلاً مستقلاً على كون المشتق حقيقه في خصوص المتلبس بالمبدء في الحال، بأن يقال: لو لم يكن المشتق حقيقه في خصوص المتلبس بالمبدء في الحال لما كان بين معنى قاعد ومعنى قائم مثلاً تضاد، بل يكونان من المتخالفين في المعنى يصدقان على الذات معاً كما في سائر المتخالفات في المعنى، فإنّه يصدق على (زيد) أنّّه عالم وأنّه قاعد، وكما لا يكون بين معنى عالم ومعنى قاعد إلاّ التخالف، كذلك بين معنى قاعد ومعنى قائم، بناءً على عدم وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدء في

ص: ٢٢٢

والعالم، وما يرادفها من سائر اللغات، لا يصدق على من لم يكن متلبساً بالمبادئ، وإن كان متلبساً بها قبل الجرى والانتساب، ويصح سلبها عنه، كيف؟ وما يصادها

الشرح:

الحال ، ضروره أنّ التضاد على هذا الفرض يكون بين مبدئيهما فقط ، فارتكاز التقابل بينهما بنحو التضاد كما هو الحال في مبدئيهما ، يكون دليلاً على أنّ المشتق حقيقه في خصوص المتلبس في الحال .

ولا- يرد على هذا التقرير بأن الاستدلال على التضاد بين مثل معنى قاعد ومعنى قائم مصادره ؛ لتوقف التضاد بينهما على إحراز كون المشتق حقيقه في خصوص المتلبس في الحال ، ولو توقف إحراز كونه حقيقه في ذلك على ثبوت التضاد لدار.

والوجه في عدم الوجود هو أنّ التضاد بين معنى قاعد وقائم ثبت بارتكاز أهل المحاوره، فلا يتوقف على إحراز كون المشتق حقيقه في خصوص المتلبس في الحال.

لا- يقال مجرد ارتكاز التضاد بين معنى قاعد وقائم لا يكون دليلاً على كون المشتق حقيقه في خصوص المتلبس في الحال ؛ إذ من المحتمل أن يكون ارتكاز المضاده لأجل الانسباق الحاصل من اللفظ المطلق ، حيث إنّ اللفظ إذا كان له معنى كلي و كان لذلك المعنى فردان بحيث استعمل اللفظ في أحدهما كثيراً إلى أن لا يحتاج تعيينه في الإراده إلى ذكر قيد له ، بخلاف الآخر حيث يكون تعيينه محتاجاً إلى ذكر القيد له ، فمثل هذا الانسباق لا- يدلّ على كون اللفظ حقيقه في خصوص فرد لا يحتاج تفهيمه إلى ذكر القيد له .

أقول : لو تمّ هذا الإشكال لأبطل الاستدلال على كون المشتق حقيقه في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال بتقرير التضاد بين المشتقات التي بين مباديها تضاداً ، وكذا الاستدلال بتبادر المتلبس بالمبدأ في الحال ، فإنّ التبادر الاطلاقى

بحسب ما ارتكز من معناها في الأذهان يصدق عليه، ضروره صدق القاعد عليه في حال تلبسه بالعود، بعد انقضاء تلبسه بالقيام، مع وضوح التضاد بين القاعد والقائم بحسب ما ارتكز لهما من المعنى، كما لا يخفى.

الشرح:

لا- يثبت الوضع لخصوص الفرد المتبادر من الاطلاق وعدم ذكر القيد له وإنما يثبت الوضع بالتبادر الحاقى (أى المستند إلى نفس اللفظ)، ولكن لا يبطل الاستدلال بصحّ السلب، فإنّ اللفظ لو كان موضوعا لمعنى عامّ؛ لما أمكن سلب معناه عن فردة، ولو كان ذلك الفرد من أفرادة التي لا يستعمل فيها إلا نادرا ومع ذكر القيد عند إرادته مثلاً لا يقال (ماء السيل ليس بماء) وإن كان المتبادر من الماء عند إطلاقه في الاستعمالات المتعارفه غيره، كما لا يخفى.

وبالجمله جعل المنقضى عنه موضوعا في السالبه، يدلّ على عدم وضع المحمول لما يعمّه.

وأجاب الماتن قدس سره عن الإشكال: بأنّه لا مجال في المقام لدعوى احتمال الانسباق من الإطلاق؛ وذلك لأنّه لو استعمل لفظ في موردين وكان استعماله في أحدهما نادرا وفي الآخر غالبا، فيمكن أن يدعى أنّ تبادر المورد الثانى دون الأول، مستند إلى كثره الاستعمال وإطلاقه، وأمّا إذا كان استعماله في كلّ منهما كثيرا، أو كان استعماله في الأوّل أكثر، كما في المقام، حيث إنّ استعمال المشتق في موارد الانقضاء أكثر، فلا- يحتمل فيه استناد تبادر المعنى الثانى إلى الاطلاق وغير حاق اللفظ، وعليه فتبادر خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال لا منشأ له إلا كون المشتق موضوعا له دون غيره.

وهمّ ودفع:

أمّا الوهم، فلعلّك تقول: لا ينحصر الانسباق الإطلاقى بما ذكر؛ إذ ربّما يكون

ص: ٢٢٤

وقد يقرر هذا وجهاً على حده، ويقال: لا ريب في مضاده الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضاده، على ما ارتكز لها من المعانى، فلو كان المشتق حقيقه فى الأعم، لما كان بينها مضاده بل مخالفه، لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ وتلبس بالمبدأ الآخر.

ولا يرد على هذا التقرير ما أورده بعض الأجله من المعاصرين، من عدم التضاد على القول بعدم الاشتراط، لما عرفت من ارتكازه بينها، كما فى مبادئها.

إن قلت: لعل ارتكازها لأجل الانسباق من الاطلاق، لا الاشتراط.

الشرح:

اللفظ موضوعاً للجامع ويستعمل فى كلا الموردین، من غير أن يكون استعماله فى أحدهما نادراً ومع ذلك ينسب أحدهما بخصوصه إلى الأذهان عند الاطلاق، وليكن المقام من هذا القبيل مثلاً صيغه الأمر تستعمل فى مورد الوجوب النفسى وفى مورد الوجوب الغيرى، ولا يكون استعمالها فى موارد الوجوب النفسى أكثر من موارد الوجوب الغيرى، مع أنّه ينسب إلى الأذهان عند إطلاقها الوجوب النفسى، فلا يكون الانسباق الاطلاقى مختصاً بموارد ندره استعمال اللفظ فى أحد الموردین وشيوعه فى المورد الآخر.

أمّا الدفع، فلأنّ تمايز الوجوب النفسى عن الوجوب الغيرى بالإطلاق والتقييد ثبوتاً، فيكون فهم الوجوب الغيرى فى مقام الإثبات أيضاً بالتقييد، وأمّا الوجوب النفسى فيكفى فى تفهيمه إطلاق الطلب فى مقام الإثبات مع تماميه مقدمات الإطلاق ولا يقاس ذلك بما إذا لم يكن امتياز فرد من الجامع عن فرد الآخر إلاّ بالخصوصيه الخارجيه لكلّ منهما، مع تباين تلك الخصوصيتين، كما فى امتياز المتلبس بالمبدأ فى الحال عن المنقضى عنه المبدأ، فلا يكون انسباق المتلبس من المشتق مع كثره استعماله فى موارد الانقضاء من الانسباق الاطلاقى .

ص: ٢٢٥

قلت: لا يكاد يكون لذلك، لكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء، لو لم يكن بأكثر.

إن قلت: على هذا يلزم أن يكون في الغالب أو الأغلب مجازاً [١]، وهذا بعيد، ربّما لا يلائمه حكمه الوضع.

لا يقال: كيف؟ وقد قيل: بأن أكثر المحاورات مجازات. فإنّ ذلك لو سلم، فإنّما هو لأجل تعدد المعاني المجازيه بالنسبه إلى المعنى الحقيقي الواحد. نعم ربما يتفق ذلك بالنسبه إلى معنى مجازى، لكثرة الحاجه إلى التعبير عنه. لكن أين هذا مما إذا كان دائماً كذلك؟ فافهم.

الشرح:

[١] هذا تعرّض لما يرد على الإلتزام بأنّ المشتق حقيقه في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال مع الإلتزام بأنّه يستعمل في موارد الانقضاء كثيرا أو أنّ استعماله فيها أكثر من استعماله في موارد التلبس، فإنّه لا بدّ من الإلتزام بأنّ غالب الاستعمالات أو أغلبها في المشتقات بنحو المجاز، وهذا أمر بعيد لا تساعده حكمه الوضع .

لا يقال: لا بأس بالإلتزام بأنّ أكثر استعمالات المشتقات تقع على نحو المجاز، وقد قيل بأنّ أكثر الاستعمالات في المحاورات تقع مجازا.

فإنّه يقال: لو سلم بأنّ أكثر المحاورات مجازات، فالمراد بذلك أنّ المعاني المجازيه بالنسبه إلى المعنى الحقيقي متعدّده، لا أنّ أغلب الاستعمالات اللفظيه مجازات، نعم ربّما يتفق في لفظ واحد أن يستعمل في معناه المجازى كثيرا لكثرة الحاجه إلى تفهيمه ولكن من المستبعد وقوع ذلك في تمام الألفاظ، كما هو الحال في المشتقات حيث إنّ استعمال كلّ منها في موارد الانقضاء كثير أو أكثر.

ص: ٢٢٦

قلت: مضافاً إلى أن مجرد الاستبعاد غير ضائر [١] بالمراد، بعد مساعدته الوجوه المتقدمه عليه، إن ذلك إنما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس، مع أنه بمكان من الإمكان، فيراد من جاء الضارب أو الشارب _ وقد انقضى عنه الضرب والشرب _ جاء الذى كان ضارباً وشارباً قبل مجيئه حال التلبس بالمبدأ، لا حينه بعد الانقضاء، كى يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال، وجعله معنوياً بهذا العنوان فعلاً بمجرد تلبسه قبل مجيئه، ضروره أنـه لو كان للأعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين.

الشرح:

[١] أجاب قدس سره عن الاعتراض بلزوم كثره الاستعمالات المجازيه بوجهين؛

أحدهما: أنـه لا بأس بالالتزام بها بعد مساعدته ما تقدم من الأدله على أن المشتق موضوع للمتلبس فى الحال.

وثانيهما: أنه يمكن أن تكون تلك الاستعمالات بنحو لا يلزم منها التجوز بأن يطبق معنى المشتق على المنقضى عنه لا بلحاظ انقضاء المبدأ، بل بلحاظ حال تلبسه به، فيراد من (جاء الضارب) جاء الذى كان ضارباً قبل مجيئه، لا الضارب حال المجيء وبعد انقضائه، كى يكون الاستعمال مجازاً.

وربما يتوهم أنـه لو كان الاستعمال فى موارد الانقضاء بلحاظ حال التلبس، لا يمكن إثبات أن انسباق خصوص المتلبس بالمبدأ فى الحال ناشٍ من حاقّ اللفظ؛ لاحتمال كون تبادره ناشئاً من استعماله المتلبس فى الحال غالباً أو دائماً.

وقد دفع قدس سره هذا التوهم بأنه لو كان وضع المشتق للأعم لما كان وجه لجعل استعماله فى خصوص المتلبس وتطبيقه على موارد الانقضاء بلحاظ حال التلبس، فإن ذلك يكون من قبيل الأكل من القفا؛ إذ مع إمكان استعماله فى معناه الأعم وتطبيقه على الذات المنقضى عنها المبدأ بلا محذور، لا موجب لاستعماله فى

وبالجملة: كثره الاستعمال في حال الانقضاء يمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبس من الإطلاق، إذ مع عموم المعنى وقابلية كونه حقيقه في المورد _ ولو بالانطباق _ لا وجه لملاحظه حاله أخرى، كما لا يخفى، بخلاف ما إذا لم يكن له العموم، فإن استعماله _ حينئذ _ مجازاً بلحاظ حال الانقضاء وإن كان ممكناً، إلا أن _ه_ لما كان بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقه بمكان من الإمكان، فلا- وجه لاستعماله وجريه على الذات مجازاً وبالعنايه وملاحظه العلاقه، وهذا غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقه، كما لا يخفى، فافهم.

ثم إنه ربّما أورد على الاستدلال بصحه السلب [١]، بما حاصله: إنه إن أريد الشرح:

المعنى الأخصّ وتطبيقه على الذات المزبوره بلحاظ حال تلبسها .

وبالجملة بناءً على كون المشتق حقيقه في خصوص المتلبس في الحال ، يمكن استعماله في موارد الانقضاء بنحو الحقيقه أيضاً ، كما إذا أُريد من الذات المزبوره حال تلبسها ، فيكون تطبيق معنى المشتق عليها بلحاظ ذلك الحال حقيقه ، ويمكن أن يكون استعماله في تلك الموارد بنحو المجاز ، بأن يطبق معنى المشتق على الذات المزبوره بلحاظ حال انقضاء المبدأ عنه مجازاً ، فمع إمكان الحقيقه ، لا- موجب للعدول إلى الاستعمال المجازي ، بخلاف الموارد التي لا يمكن استعمال اللفظ فيها حقيقه ، فإنه يتعين فيها الالتزام بالمجاز.

[١] ذكروا أنّ علامه المجاز صحّه السلب المطلق وأما صحّه السلب المقيد فلا تكون علامه المجاز ، مثلاً سلب الحيوان المقيد بكونه ناطقاً عن البقر صحيح ولا- يدلّ على أنّ استعمال الحيوان وتطبيقه على البقر مجاز ، وعلى ذلك فقد أورد على صحّه السلب في المقام بأنّه إن أُريد من صحته سلب المشتق عن المنقضى مطلقاً ، فالصحّه غير محرزّه ، وإن أُريد سلبه مقيداً فلا تدلّ صحته على المجازيه .

بصحته السلب مطلقاً، فغير سديد، وإن أريد مقيداً، فغير مفيد، لأن علامه المجاز هي صحه السلب المطلق.

وفيه: إنّه إن أريد بالثقيد، تقييد المسلوب الذى يكون سلبه أعم من سلب المطلق _ كما هو واضح _ فصحه سلبه وإن لم تكن علامه على كون المطلق مجازاً فيه، إلا أن تقييده ممنوع، وإن أريد تقييد السلب، فغير ضائر بكونها علامه، ضروره صدق المطلق على أفراده على كل حال، مع إمكان منع تقييده أيضاً، بأن يلحظ حال الانقضاء فى طرف الذات الجارى عليها المشتق، فيصح سلبه مطلقاً بلحاظ هذا الحال، كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس، فتدبر جداً.

الشرح:

وقد أجاب الماتن قدس سره بأنه إن أريد من التقييد، التقييد فى ناحيه المسلوب (أى المشتق) بأن يقيّد المشتق بفعليه المبدأ ويقال إن المنقضى عنه الضرب مثلاً ليس هو ضارب بالضرب الفعلى، فهذا التقييد فى ناحيه المشتق غير مراد فى الاستدلال، بل المسلوب هو المشتق بمعناه المرتكز عند الأذهان عند إطلاقه.

وبتعبير آخر: نسلم بأن صحه السلب بالمسلوب المقيّد أعم من صحه سلب المسلوب مطلقاً، فإنه قد يصحّ سلب الشىء المقيّد عن شىء، ولا يصحّ سلب ذلك الشىء مطلقاً عنه، كما فى مثال سلب الحيوان المقيّد عن البقر، فلا يصحّ سلب مطلق الحيوان عنه، وإن كان المراد من التقييد، تقييد نفس السلب بأن يقال: إن زيدا ليس فى حال عدم تلبسه بالضرب بضارب، فصحه هذا السلب دليل على أنّ المشتق حقيقه فى المتلبس فى الحال فقط، فإنه لا يصح سلب الطبيعى عن فرده فى حال، ولكنّ هذا التقييد أيضاً غير مفروض فى الاستدلال بل المفروض هو التقييد فى ناحيه الذات المسلوب عنها المبدأ حال انقضائه فيقال إن زيدا حال انقضاء الضرب عنه ليس بضارب، فإنه لو كان معنى المشتق أعمّ لما أمكن سلبه عنه.

ص: ٢٢٩

ثم لا يخفى أنه لا يتفاوت في صحه السلب عما انقضى عنه المبدأ، بين كون المشتق لازماً وكونه متعدياً، لصحه سلب الضارب عنمن يكون فعلاً- غير متلبس بالضرب، وكان متلبساً به سابقاً، وأمّا إطلاقه عليه في الحال، فإن كان بلحاظ حال التلبس، فلا إشكال كما عرفت، وإن كان بلحاظ الحال، فهو وإن كان صحيحاً إلا أنه لا دلالة على كونه بنحو الحقيقه، لكون الإستعمال أعم منها كما لا يخفى، كما لا يتفاوت في صحه السلب عنه، بين تلبسه بضد المبدأ وعدم تلبسه، لما عرفت من وضوح صحته مع عدم التلبس - أيضاً - وإن كان معه أوضح، ومما ذكرنا ظهر حال كثير من التفاصيل، فلا نطيل بذكرها على التفصيل.

حجه القول بعدم الإشتراط وجوه:

الأول: التبادر، وقد عرفت أنّ المتبادر هو خصوص حال التلبس.

الثاني: عدم صحه السلب في مضروب ومقتول، عنمن انقضى عنه المبدأ [١].

الشرح:

[١] قد يستدل على كون المشتق حقيقه في المعنى الأعم بحيث ينطبق على الذات المتلبسه بالمبدأ في الحال وعلى المنقضى عنها بعدم صحه سلب معنى المضروب والمقتول، عنمن ضُربَ أو قُتِلَ مع فرض انتفاء الضرب والقتل، ونحوهما غيرهما من المحدود والمخلوق والمختار إلى غير ذلك .

وقد أجاب الماتن قدس سره عن جميع ذلك بما تقدّم في بعض الأمور من أنّ الكلام في المقام في معاني هيئته المشتقات لا في مبادئها، وأنه قد يراد من المبادئ في بعض المشتقات معنى مجازي تبقى الذات متصفه به ولو بعد انقضاء المعنى الحقيقي، فتصدق تلك المشتقات على الذوات بعد انقضاء المبدأ عنها بمعناها ما يبقى الذات عليها ولو كان الباقي المزبور من المعنى المجاز للمبدأ الحقيقي، ولكن هذا لا يدل على أنّ هيئه المشتق موضوعه للأعم من المتلبس في الحال.

وفيه: إن عدم صحته في مثلهما، إنما هو لأجل أنه أريد من المبدأ معنى يكون التلبس به باقياً في الحال، ولو مجازاً.

وقد انقذ من بعض المقدمات أنّه لا يتفاوت الحال فيما هو المهم في محل البحث والكلام ومورد النقض والإبرام، اختلاف ما يراد من المبدأ في كونه حقيقه أو مجازاً، وأما لو أريد منه نفس ما وقع على الذات، مما صدر عن الفاعل، فإتّما لا يصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس والوقوع _ كما عرفت _ لا- بلحاظ الحال أيضاً، لوضوح صحه أن يقال: إنه ليس بمضروب الآن بل كان.

الشرح:

وقد يناقش في هذا الجواب بأنه لا يتصور لمثل مبدأ الضرب معنى يقبل البقاء بعد انقضاء معناه الحقيقي، مع صحه دعوى الجزم بأن ما أريد من المبدأ في ضمن هيئه الضارب والقاتل، هو المراد من المبدأ في ضمن هيئه المضروب والمقتول.

وفيه أنه قد يراد في مثل هذه الاستعمالات المتلبس بالمعنى الحقيقي، وينطبق على الذات المنقضى عنها المبدأ بلحاظ حال تلبسها به، فيراد من قوله (هذا هو المضروب) المضروب عند فعلية الضرب، وقد يراد المبدأ بنحو العلاميه للذات، فيراد من المضروب الذات المتلبسه بعلاميه الضرب أو القتل واستعمال المبدأ في العلاميه للذات مجاز، كما في قوله: (هذا المال مسروق، وقد سُرق من فلان قبل سنوات)، فلاحظ وتدبر.

ص: ٢٣١

الثالث: استدلال الإمام عليه السلام تأسيًا بالنبي _ صلوات الله عليه _ [١] كما عن غير واحد من الأخبار بقوله (لا ينال عهدى الظالمين) على عدم لياقه من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامه والخلافه، تعريضاً بمن تصدى لها ممن عبد الصنم مده مديده، ومن الواضح توقف ذلك على كون المشتق موضوعاً للأعم، وإلا لما صح التعريض، لإنقضاء تلبسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حين التصدى للخلافه، والجواب منع التوقف على ذلك، بل يتم الاستدلال ولو كان موضوعاً لخصوص المتلبس.

الشرح:

[١] استدلال على كون المشتق حقيقه فى المعنى الأعم باستدلال الامام عليه السلام فى عده أخبار (١) بقوله سبحانه «لا ينال عهدى الظالمين» (٢) على عدم لياقه من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامه والخلافه، تعريضاً بمن ترّبع على كرسى الزعامه وادّعى لنفسه خلافه النبى صلى الله عليه وآله، وكان ممن عبد الصنم مده مديده، فإن التعريض المزبور إنّما يتم بناءً على كون المشتق حقيقه فى الأعم لينطبق على من ترّبع على كرسىها، عنوان الظالم عند ترّبعه، وإلا لما صح الاستدلال لإنقضاء تلبسهم بالظلم وعبادتهم للصنم عند تصدّيهم للخلافه.

وما فى عبارته الماتن قدس سره: «تأسيًا بالنبي صلوات الله عليه وآله» إشاره إلى ما رواه الخاصه (٣) والعامه (٤) بأن النبى صلى الله عليه وآله قال: «أنا دعوه أبى إبراهيم عليه السلام»، حيث لم يعبد هو وعلّى صنماً ووثناً.

ص: ٢٣٢

١- (١) تفسير نور الثقلين: ١ / ١٢١.

٢- (٢) سورة البقره: الآيه ١٢٤.

٣- (٣) البحار: ج ٢٥، ٢٠٠ / ١٢؛ وتفسير نور الثقلين: ١ / ١٣٠.

٤- (٤) المناقب لابن المغازلى: ص ٢٧٦ و ٣٢٢؛ كنز الدقائق: ٢ / ١٣٩؛ تفسير اللوامع: ١ / ٦٢٩، ط لاهور.

وتوضيح ذلك يتوقف على تمهيد مقدمه، وهى: إن الأوصاف العنوانيه التى تؤخذ فى موضوعات الأحكام، تكون على أقسام:

أحدها: أن يكون أخذ العنوان لمجرد الإشاره إلى ما هو فى الحقيقه موضوعاً للحكم، لمعهوديته بهذا العنوان، من دون دخل لاتصافه به فى الحكم أصلاً.

ثانيها: أن يكون لأجل الإشاره إلى عليه المبدأ للحكم، مع كفايه مجرد صحه جرى المشتق عليه، ولو فيما مضى.

الشرح:

وقال صلى الله عليه و آله : «فانتهدت الدعوه إلى وإلى أخى على عليه السلام ، لم يسجد أحد منّا لصنم قط ، فاتخذنى الله نبياً وعلتيا وصيتاً» . وفيه تعريض لغير على عليه السلام وأنهم لعبادتهم الصنم والوثن لا ينالون الوصيه والخلافه .

وكيف كان ، فقد أجاب قدس سره عن الاستدلال المزبور بأن أخذ عنوان المشتق فى الموضوع على أنحاء :

الأول: أن يكون المشتق لمجرد الإشاره والمعرفيه للموضوع ، كقول الصادق عليه السلام : «فإذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس»^(١) مشيراً إلى زراره ، فإنه لا دخل لجلوسه فى جواز الرجوع وتعلم الحكم وأخذه منه .

الثانى: أن يكون لعليه المبدأ لثبوت الحكم وبقائه ، بأن يكون انطباق عنوان المشتق على ذات عند تلبسها بالمبدأ ، علّه لثبوت الحكم وبقائه ، كما فى قوله عليه السلام «لا يصلين أحدكم خلف المجذوم و... المحدود»^(٢) ، وقوله سبحانه : «وَحَلَّائِلُ أَبْنَائِكُمُ»^(٣) .

ص: ٢٣٣

١- (١) الوسائل : ج ١٨ ، باب ١١ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ١٩ .

٢- (٢) الوسائل : ج ٥ ، باب ١٥ من أبواب صلاه الجماعه ، الحديث ٦ .

٣- (٣) سوره النساء : الآيه ٢٣ .

ثالثها: أن يكون لذلك مع عدم الكفاية، بل كان الحكم دائراً مدار صحه الجرى عليه، واتصافه به حدوثاً وبقاءً.

إذا عرفت هذا فنقول: إن الاستدلال بهذا الوجه إنما يتم، لو كان أخذ العنوان في الآية الشريفه على النحو الأخير، ضروره أنّه لو لم يكن المشتق للأعم، لما تم بعد عدم التلبس بالمبدأ ظاهراً حين التصدى، فلا بد أن يكون للأعم، ليكون حين التصدى حقيقه من الظالمين، ولو انقضى عنهم التلبس بالظلم.

الشرح:

والثالث: أن يكون الحكم دائراً مدار انطباق المشتق على الذات وجريه عليها حدوثاً وبقاءً، كما في قوله عليه السلام: «لا أقبل شهاده فاسق»^(١)، وقوله عليه السلام: «اشهد شاهدين عدلين»^(٢).

والاستدلال المزبور مبنى على كون عنوان الظالم في قوله سبحانه «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»^(٣) من قبيل الثالث، وأما إذا كان من قبيل الثانى، كما يقتضيه عظم منصب الإمامه والخلافه، فيتمّ تعريض الإمام عليه السلام مع كون المشتق حقيقه فى خصوص المتلبس فى الحال، حيث يكون مفاد الآية أنّ المتقمّص بالخلافه يلزم أن لا يكون متلبساً بالظلم ولو على نحو الانقضاء، بل ولو على النحو الترقّب والاستقبال أيضاً، ولا يتوهم أنّ الحمل على الوجه الثانى يوجب استعمال المشتق فى معناه الأعمّ لينطبق على المنقضى عنه المبدأ بلحاظ حال الانقضاء أيضاً، فإنّه كما يستعمل المشتق فى النحو الثالث فى المتلبس بالحال، كذلك فى النحو الثانى، وإنّما الاختلاف بينهما فى بقاء الحكم بعد زوال عنوان المشتق، حيث إنّ موضوع

ص: ٢٣٤

١- (١) الوسائل: ج ١٨، باب ٣٠ من أبواب الشهادات، الحديث ٤.

٢- (٢) الفروع من الكافى: ص ٦، باب المراجعة لا تكون إلا بالمواقعه، الحديث ٣.

٣- (٣) سوره البقره: الآية ١٢٤.

وأما إذا كان على النحو الثاني، فلا، كما لا يخفى، ولا قرينه على أنَّه على النحو الأول، لو لم نقل بنهوضها على النحو الثاني، فإنَّ الآيه الشريفه فى مقام بيان جلاله قدر الإمامه والخلافه وعظم خطرهما، ورفعها محلها، وإنَّ لها خصوصيه من بين المناصب الإلهيه، ومن المعلوم أنَّ المناسب لذلك، هو أن لا يكون المتممص بها متلبساً بالظلم أصلاً، كما لا يخفى.

الشرح:

الحكم فى النحو الثانى ما انطبق عليه عنوان المشتق ولو فيما مضى ، فإنَّ انطباقه عليه يكون علّه لثبوت الحكم وبقائه ، بخلاف النحو الثالث ، فإنَّ بقاء الحكم فيما انطبق عليه عنوان المشتق ، دائر مدار بقاء الانطباق بقاء المبدأ فيه .

وعلى النحو الثانى يكون معنى الآيه من كان ظالماً ولو آنأ ما لا ينال عهدى أبداً ، وإرادته هذا المعنى من الآيه لا يستلزم الاستعمال بلحاظ الانقضاء ، بل يصحَّ مع إرادته خصوص المتلبس بالمبدأ من عنوان المشتق ، كما لا يخفى .

والمتحصّل أنّه إذا أخذ عنوان المشتق فى خطاب موضوعاً لحكم ولم يكن فى البين قرينه على أن ذكره على النحو الأوّل أو على النحو الثانى ، فظاهر الخطاب أن حدوث عنوان المشتق، موضوع لحدوث الحكم وبقائه موضوع لبقاء الحكم، فىكون الحكم فيما انطبق عليه عنوان المشتق دائراً مدار الانطباق ، وأما إذا قامت قرينه عرفيه على أنَّه على أحد النحوين ، يؤخذ بمقتضى القرينه ، والقرينه فى مورد الآيه المباركه هى عظم منصب الإمامه والخلافه من الله (تعالى جلّ شأنه) ، فإنَّ كلّ شخص لا ينال هذا المنصب، فىكون انطباق عنوان الظالم على شخص __ ولو فى زمانٍ ما __ موجبا لعدم نيّله هذا المنصب ، وهذا لا يكون استحساناً كما توهمه بعض ، بل قرينه عرفيه ، حيث لم يرض الشّارع بإمامه ولد الزّنا والمحدود فى الصلاه ولو مع عدالتهما ، فكيف يعطى الله (سبحانه) منصب الإمامه والخلافه لمن تلبس بالشرك

ص: ٢٣٥

إن قلت: نعم، ولكن الظاهر أنّ الإمام عليه السلام إنّما استدللّ بما هو قضية ظاهر العنوان وضعاً، لا بقريته المقام مجازاً، فلا بد أن يكون للأعم، وإلا لما تم.

قلت: لو سلم، لم يكن يستلزم جرى المشتق على النحو الثانى كونه مجازاً، بل يكون حقيقه لو كان بلحاظ حال التلبس _ كما عرفت _ فيكون معنى الآيه، والله العالم: من كان ظالماً ولو آنأ في زمان سابق لا ينال عهده أبداً، ومن الواضح أن إرادته هذا المعنى لا تستلزم الاستعمال، لا بلحاظ حال التلبس.

ومنه قد انقدح ما فى الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به، باختيار عدم الاشتراط فى الأول، بآيه حد السارق والسارقه، والزانى والزانيه، وذلك حيث ظهر أنه لا ينافى إرادته خصوص حال التلبس دلالتها على ثبوت القطع والجلد مطلقاً، ولو بعد انقضاء المبدأ، مضافاً إلى وضوح بطلان تعدد الوضع، حسب وقوعه محكوماً عليه أو به، كما لا يخفى.

الشرح:

أو بغيره من الفواحي مدّه من حياته ؟

وقد يؤيد كون عنوان الظالم فى الآيه المباركه مأخوذاً على النحو الثانى نفس التعبير عن الحكم بصيغه المضارع ، الظاهر فى البقاء والاستمرار ، مع عدم تقييده بزمان ، وبفحوى ما ورد فى عدم جواز الاقتداء فى الصلاه بالمحدود وولد الزنا .

ص: ٢٣٦

ومن مطاوى ما ذكرنا _ ها هنا وفي المقدمات _ ظهر حال سائر الأقوال، وما ذكر لها من الاستدلال، ولا يسع المجال لتفصيلها،
ومن أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطولات.

بقي أمور:

الأول: إن مفهوم المشتق [١]

الشرح:

بساطه معنى المشتق

:

[١] لا- ينبغي التأمل في أن معنى المشتق كما أن مادته موضوعه لمعنى ، كذلك هيئته موضوعه لمعنى ، وإذا كان كذلك فاللازم فرض معنى للهيئه غير معنى المادة الساريه في جميع المشتقات ، ولا يمكن أن يكون معنى الهيئه مجرد أنحاء التلبسات ، بأن تكون كل هيئه من هيئات المشتقات موضوعه لنحو من أنحاءها ، كما هو الحال في هيئه الفعل الماضى المعلوم أو المجهول ، وكذا في هيئه الفعل المضارع، وإلا لم يصح جعله محكوما عليه في مثل قوله سبحانه «السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»(١) مِمَّا لا- يكون على موصوف ، بل لا- جعله محمولاً على الذات في مثل قوله زيد ضارب ، فإن ملاك الحمل في مثله الاتحاد الخارجى ، ومن الظاهر أن واقع التلبس بالضرب صدورا غير (زيد) خارجا ، لا أنه هو هو .

وبتعبير آخر : تحقق المبدأ فيما كان عرضا وإن كان بعين وجود موضوعه ، إلا أن وجود موضوعه غير وجوده ، فلا وجه لما هو المعروف من أن الفرق بين المبدأ والمشتق هو الفرق بين بشرط لا ولا بشرط ، بمعنى أن المبدأ فيما إذا لوحظ في مقابل الذات يكون مدلولاً للمصدر ، وإذا لوحظ بما أن هـ متحد مع الذات وأن هـ شأن

ص: ٢٣٧

.....
الشرح:

من شؤونها ، يكون مدلولاً للمشتق ، فإن مقتضى التفرقة بين المعنيين كذلك مع قطع النظر عن الاعتبارين هو اتحادهما في اصل المعنى مع أنه ليس الأمر كذلك ، فإن المبدأ _ بأى نحوٍ لوحظ _ لا يتحد مع الذات خارجاً ، فلو كان المراد ببساطه معنى المشتق هذا المعنى ، لما أمكن للقائل بها أن يلتزم بوضع المشتق للمتلبس في الحال أو للأعم كما ذكرنا سابقاً (١) . مع أن هـ لا مجال لدعوى الاتحاد المزبور في ما هو غير عرض بالإضافة إلى معروضه ، كما إذا كان المبدأ من المعقولات الثانويه الفلسفيه كالإمكان والامتناع ، أو كان عرضاً ولكن لوحظ بالإضافة إلى غير معروضه من سائر الملايسات ، كالزمان والمكان وغيرهما ، فلا محيص عن الالتزام بدخول الذات في معنى المشتق ليكون دخولها مصححاً لحمل معناه على الذوات ، ولكن الذات المأخوذه في معناه في غايه الإبهام ، حيث لم يلاحظ فيها أى خصوصيه إلا خصوصيه التلبس بالمبدأ .

وليس المراد أيضاً أن معنى المشتق عند الإطلاق مركب من مفهوم الذات وتلبسها بالمبدأ وأن المشتق من المركبات الناقصه ليدفع بأن ما يتبادر من المشتق ليس إلا معنى واحداً وصورةً واحده .

بل المراد أن المفهوم من المشتق صورته واحده ، وتلك الصورة تنطبق على الذات لا على المبدأ ، وتلك الذات مبهمه من جميع الجهات غير جهه التلبس بالمبدأ ، وحينئذ فيقع الكلام في أن الجهه المعينه فعليه التلبس بالمبدأ ، أو مجرد تحققه ، وهذا يوجب انحلال تلك الصورة الواحده إلى ما الموصوله وتعينها بفعليه

ص: ٢٣٨

— على ما حققه المحقق الشريف في بعض حواشيه [١]—: بسيط منتزع عن الذات — باعتبار تلبسها بالمبدأ واتصافها به — غير مركب. وقد أفاد في وجه ذلك: أن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً، وإلا لكان العرض العام داخلياً في الفصل، ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء، انقلبت ماله الإمكان الخاص ضروره،

الشرح:

التلبس في الحال أو مطلقاً.

ودعوى أن الذات المبهمه المزبوره لا- يمكن أن تكون مدلولاً للهيئه الطارئه على المبدأ، باعتبار أن مدلول هيئه المشتق معنى حرفي، فلا يتضمّن معنى إسمياً(١)، مدفوعه بأنه لا دليل على كون معنى الهيئه في المشتق الذي يطلق عليه الإسم في الاصطلاح غير متضمّن لمعنى الذات، وإنما يطلق على الهيئه أن معناها حرفي، باعتبار أن الحرف كما لا معنى له عند تجرّده عن المدخول، كذلك الهيئه من المشتقات التي يطلق عليها الإسم. ولعلّ ما ذكره الماتن قدس سره من تفسير بساطه معنى المشتق بأنه منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدأ، هو ما ذكرناه، وحمل قدس سره كلام المحقق الشريف عليه، فيكون التركب المنفي، هو أن يتبادر من المشتق عند إطلاقه الصوره المركبه.

ولكنّ ظاهر كلام المحقق الشريف يأبى هذا الحمل كما سيأتي، فإن مقتضى استدلاله عدم إمكان دخول الذات في معنى المشتق حتّى بالنحو الذي ذكرنا .

[١] ذكروا في تعريف الفكر بأنّه ترتيب أمور معلومه لتحصيل أمر مجهول، وأورد عليه بالتعريف بالمفرد كالتعريف بالفصل وحده أو العرض الخاص، فإنه ليس في التعريف بهما ترتيب أمور .

وأجاب عن ذلك في شرح المطالع: بأنّ المعرف — بالكسر — إذا كان من قبيل

ص: ٢٣٩

فإنَّ الشَّيْءَ الَّذِي لَهُ الضَّحْكُ هُوَ الْإِنْسَانُ، وَثُبُوتُ الشَّيْءِ لِنَفْسِهِ ضَرُورِيٌّ. هَذَا مُلَخَّصٌ مِمَّا أَفَادَهُ الشَّرِيفُ، عَلِيٌّ مَا لَخَّصَهُ بَعْضُ الْأَعْظَمِ.

وَقَدْ أُورِدَ عَلَيْهِ فِي الْفُصُولِ، بِأَنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يَخْتَارَ الشَّقَّ الْأَوَّلَ، وَيُدْفَعُ الْإِشْكَالَ بِأَنْ كُونَ النَّاطِقُ _ مَثَلًا _ فَصَلًّا، مَبْنِيٌّ عَلَى عَرَفِ الْمُنْطَقِيِّينَ، حَيْثُ اعْتَبَرُوهُ مَجْرَدًا عَنْ مَفْهُومِ الذَّاتِ، وَذَلِكَ لَا يُوْجِبُ وَضْعَهُ لُغَةً كَذَلِكَ.

الشرح:

المشتق ، كالناطق والضحك ، يكون التعريف بأمور ، فإنَّ الناطق شيء له النطق والضحك شيء له الضحك (١).

وناقش في ذلك السيد الشريف بأنَّه لا يكون مفهوم المشتق مركبا ، فإنَّه على تقدير كون معنى الناطق شيء له النطق لزم دخول العرض العام في الفصل وهو ممتنع ، فإنَّ العرض لا يكون مقوِّما للذات هذا فيما لو أُريد بالشَّيْءَ مفهومه وإن أُريد به مصداقه ، لزم انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية ، فإنَّ الجَهَّه في قولنا (الإنسان كاتب) هي الإمكان ، وعلى تقدير دخول مصداق الشَّيْءَ في معنى الكاتب يكون

مفاد القضية (الإنسان ، إنسان له الكتابه) وهذه قضيه ضروريه؛ لأنَّ ثبوت الشَّيْءَ لنفسه يكون ضرورياً (٢).

أقول : لازم ما ذكره المحقق الشريف عدم دخول الذات في معنى المشتق ، حتَّى بنحو الانحلال ، حيث إنَّه لو انحل إلى الذات والشَّيْءَ يلزم أحد المحذورين ، إمَّا دخول العرض العام في الفصل ، أو انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية ، فليس السيد الشريف في تحقيقه ناظرا إلى أنَّ مفهوم المشتق في بدو الانتقال إليه ، بسيط

ص : ٢٤٠

١- (١) شرح المطالع : ص ١١ ط كتبي ، و ص ٨ ط مكتبه مسجد أعظم .

٢- (٢) حاشيته على شرح المطالع : ص ١١ .

وفيه: إنه من المقطوع أن مثل الناطق قد اعتبر فصلاً بلا تصرف في معناه أصلاً، بل بماله من المعنى، كما لا يخفى.

والتحقيق أن يقال: إن مثل الناطق ليس بفصل حقيقي، بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصه، وإنما يكون فصلاً مشهورياً منطقياً يوضع مكانه إذا لم يعلم

الشرح:

لا يدخل فيه الشيء والذات، كما اختاره الماتن قدس سره فيما يأتي، ليوافق ما التزم به السيد الشريف، من بساطه معنى المشتق، وقد فسر قدس سره «البشرط لا واللابشرط» المذكورين في الفرق بين المبدأ والمشتق بشرط لا ولا بشرط الذاتيين.

وقد أجيب عن مناقشه السيد الشريف بوجه:

منها ما ذكره الماتن قدس سره عن صاحب الفصول قدس سره، وهو عدم لزوم شيء من المحذورين من دخول الذات في معنى المشتق، فإن معنى الشيء الذي يعدّ من العرض العام، داخل في معنى الناطق لغيره، وما جعل فصلاً للإنسان هو معناه الاصطلاحى، ولزوم المحذور من دخول العرض العام في معناه الاصطلاحى لا يوجب محذورا من دخوله في معناه اللغوى الذى هو المبحوث عنه في المقام، وأنه لو قيل بدخول مصداق الشيء في معنى المشتق لا يلزم انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية، فإن ثبوت الإنسان للإنسان وإن كان ضرورياً إلا أن الإنسان مقيداً بأن له الكتابه، لا يكون ثبوته له ضرورياً؛ لجواز أن لا يكون القيد ضرورياً(1).

وقد أورد المصنف رحمه الله على الشقّ الأوّل من الجواب المزبور، بأنه غير صحيح، سواء قيل بدخول معنى الشيء في معنى المشتق، أو قيل بدخول مصداقه فيه، فإن المقطوع به هو أنّ الناطق في عرف المنطقيين قد اعتبر فصلاً للإنسان بما له من

ص: ٢٤١

١- (١) الفصول الغرويه : ص ٥٠.

نفسه، بل لا- يكاد يعلم، كما حقق في محله، ولذا ربما يجعل لازمان مكانه إذا كانا متساوي النسبه إليه، كالحساس والمتحرك بالإرادته في الحيوان، وعليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق، فإنه وإن كان عرضاً عاماً، لا فصلاً مقوِّماً للإنسان، إلا أنه بعد تقييده بالنطق واتصافه به كان من أظهر خواصه.

الشرح:

المعنى اللغوى وبلا تصرف فى معناه أصلاً .

كما أورد على استدلال المحقق الشريف لعدم دخول معنى الذات فى معنى المشتق ، بلزوم دخول العرض العام فى الفصل ، بأن مثل الناطق ليس بفصل حقيقى ، بل لازم الفصل وأظهر خواصه ، فيكون فصلاً مشهورياً منطقياً يوضع مكان الفصل الحقيقى إذا لم يعرف الحقيقى ، ولذا يجعل مكانه لازمان ، إذا كانا متساوي النسبه ، كما يذكر الحساس والمتحرك بالإرادته ، فصلاً للحيوان ، فلا- يلزم من دخول معنى الشيء فى معنى الناطق إلا- دخول العرض العام ، وأخذه فى خاصه الشيء التى هى من العرضيات لا فى فصله المعدود من الذاتيات فى باب الكلّيات.

وأما مسأله انقلاب القضية الممكنه إلى الضرورية فهو ممّا لا محيص عنه، كما ذكر المحقق الشريف، وذلك لأن قيد «له الكتابه» لا يمكن أخذه فى المحمول إلا بأحد نحوين:

الأول: أن يكون لمجرد الإشاره إلى المحمول بلا دخل فيه أصلاً بأن يكون المحمول على الإنسان فى قولنا (الإنسان كاتب) هو الإنسان فقط ، وقيد (له الكتابه) إشاره إلى الإنسان ، وعليه فالانقلاب ظاهر؛ لأنّ ثبوت الإنسان للإنسان ضرورى .

والثانى: أن يكون القيد داخلاً فى المحمول ، بأن يكون المحمول فى قوله (الإنسان كاتب) كل من الأمرين (الإنسان) وقيد (له الكتابه) فتحلّ القضية الواحده وهى (الإنسان كاتب) إلى قضيتين إحداهما (الإنسان إنسان) والأخرى (الإنسان له

وبالجملة لا- يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق، إلا دخول العرض في الخاصه التي هي من العرضى، لا في الفصل الحقيقى الذى هو من الذاتى، فتدبر جيداً.

ثم قال: إنه يمكن أن يختار الوجه الثانى أيضاً، ويجب بأن المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً، بل مقيداً بالوصف، وليس ثبوته للموضوع حينئذ

الشرح:

الكتابه) فالأولى ضروريه والثانيه ممكنه .

وأما عدم جعل القيد محمولاً مستقلاً ولا وصفاً توضيحياً لنفس المحمول ، بل جعله تقييداً لمصداق الذات ، بأن يضيق دائره معنى الإنسان فى المثال على حدّ سائر التقييدات ، فغير ممكن ، لأن معنى الإنسان وإن كان وسيعاً قابلاً للتقييد والتضييق كما يقال : الإنسان الأبيض ، أو الكبير ، أو غير ذلك ، إلا أنّ المفهوم الواسع يقبل التضييق بالإضافه إلى معنى آخر ، لا بالإضافه إلى نفسه ، مثلاً يصح أن يقال (البقر حيوان خاصّ) ولا يمكن أن يقال (الحيوان حيوان خاصّ) .

وبالجملة إذا كان الموضوع فى القضية نفس المحمول ، أو مرادفاً له ، فلا يمكن تضيق دائره المحمول بالقيد ، بل لابدّ من جعل القيد وصفاً توضيحياً مشيراً إلى المحمول أو محمولاً آخر بأن يؤخذ التقييد معنىً حرفياً غير مقصود ، والمقصود بالحمل حمل ذات المقيد .

ومما ذكرنا يظهر وجه تخصيص السيد الشريف الانقلاب بصوره أخذ مصداق الشيء فى معنى المشتق ، فإنه لو كان المأخوذ مفهوم الشيء فهو باعتبار قبوله التقييد لا يكون ثبوته بعد التقييد ضرورياً .

وكأنّ الماتن قدس سره أراد بقوله : «وكان القيد خارجاً» عن المحمول «وإن كان التقييد داخلياً بما هو معنىً حرفياً» ما ذكرناه من كون القيد لمجرد الإشارة إلى نفس

ص: ٢٤٣

بالضروره، لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً. انتهى.

ويمكن أن يقال: إن عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضر بدعوى الانقلاب، فإنّ المحمول إن كان ذات المقيّد وكان القيد خارجاً، وإن كان التقييد داخلًا بما هو معنى حرفي، فالقضية لا محاله تكون ضروريه، ضروره ضروريه ثبوت الإنسان الشرح:

المحمول، وعبارته في تقرير الانحلال إلى قضيتين، بقوله: «وذلك لأنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً» تشير إلى ما ذكرنا من امكان جعل قيد (له الكتابه) جزء في الخبر عن الإنسان حيث يكون قبل العلم به خبراً.

وما ذكره من انحلال عقد الحمل وأنّ الانحلال إلى القضيتين مبني على ذلك أى لحاظ له النطق قبل العلم به ليكون الاخبار عن الإنسان بالناطق منحللاً إلى قضيتين احدهما الإنسان إنسان والثاني الإنسان له النطق ولا يخفى أنّ هذا مع غضّ النظر عن محذور لزوم أخذ العرض في الفصل فيما لو كان المحمول فصلاً كما مثّل به صاحب الكفايه قدس سره ، ولكن لو مثّل بدله بالإنسان ضاحك كما مثّل به المحقق الشريف لكان أفضل وأولى ، ولعلّ تمثيله بالناطق من باب ما تبناه من عدم كون الناطق فصلاً حقيقياً بل هو فصل مشهورى منطقي.

وكيف ما كان ، فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ مراد المحقّق الشريف من بساطه معنى المشتق خروج الذات عن معنى المشتق مفهومًا ومصداقًا ، بل لا يمكن انحلال معنى المشتق إلى أحدهما .

وأورد المحقّق النائيني قدس سره على ما ذكره السيد الشريف من أنّ أخذ معنى الشئ في مفهوم المشتق يوجب دخول العرض العام في الفصل ، بأنّ الشئ بمعناه العام لا يكون عرضاً عامًا ليلزم من دخوله في معنى المشتق ما ذكر ، بل الشئ جنس

الذى يكون مقيداً بالنطق للإنسان وإن كان المقيد به بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلياً، فقضيه (الإنسان ناطق) تنحل في الحقيقة إلى قضيتين إحداهما قضيه

الشرح:

الأجناس لجميع الماهيات جهة جامعه بينها لا عرض عام لها ، حيث إنَّ العرض ما يكون خاصه للجنس البعيد أو للجنس القريب ، والشئيه تكون في جميع الماهيات ، وليس ورائها أمر آخر لتكون الشئيه خاصه ذلك الأمر وعرضاً عاماً لجميع الماهيات .

وما يقال من أن الشئيه مساويه للوجود وبما أنه لا يكون مفهوم الوجود جنساً فيكون مفهوم الشئيه الذى مرادف له كذلك ، لا يمكن المساعدة عليه فإنَّ الوجود يحمل على الشئيه كما يحمل على سائر الماهيات ، فالمراد من المساوقه مساوقتهما في الصدق لا اتحادهما في المفهوم ، ليكون مفهوم الشئيه كمفهوم الوجود عارضاً لجميع الماهيات.

والحاصل أنه يلزم من دخول مفهوم الشئيه في المشتق دخول الجنس في الفصل ، لا دخول العرض العام في الفصل ، وإن كان دخول الجنس في الفصل أيضاً باطلاً (١).

وذكر قدس سره : _ في جواب صاحب الكفايه الذى ذهب إلى أن الناطق فصلٌ مشهورى لا حقيقى فيلزم من تركب المشتق دخول العرض العام في الخاصه _ أن الناطق بمعنى المتكلم ، أو المدرك للكليات ، وان لم يكن فصلاً للإنسان اذا التكلم والادراك من العرض لكن المراد به صاحب النفس الناطقه فيلزم من تركب المشتق دخول العرض العام في الفصل لا دخول العرض العام في الخاصه كما ذكر قدس سره.

ص: ٢٤٥

١- (١) أجود التقريرات : ١ / ٦٩ .

(الإنسان انسان) وهي ضروريه، والأخرى قضيه (الإنسان له النطق) وهي ممكنه، وذلك لأن الأوصاف قبل العلم بها أخبار كما أن الأخبار بعد العلم تكون أوصافاً، فعقد الحمل ينحل إلى القضية، كما أن عقد الوضع ينحل إلى قضيه مطلقه عامه الشرح:

أقول : عنوان الشيء والذات كما يحمل على ممكن الوجود ، كذلك يحمل على واجب الوجود بالذات ، ومن الواضح أن الواجب بالذات لا- ماهيته له ليكون له جنس الأجناس ، وحمل الوجود على الشيء كحمله على الجواهر والأعراض لايدل على كونه جنس الأجناس للأعراض والجواهر ، فإنّ العنوان الانتزاعي الاعتباري من كل الموجودات خارجاً أو الملحوظه ذهناً ، لا يدخل في الماهيات المتأصّله ، ليكون جنساً أو فصلاً أو نوعاً أو يكون جوهرًا أو عرضاً وذلك ظاهر ، ولذلك يصدق الشيء على المستحيلات أيضا باعتبار لحاظها وعلى الجواهر والأعراض وغيرها .

وبالجمله ما ذكر من أنّ العرض العامّ يكون خاصّه للجنس البعيد كالتخيّر بالإضافه إلى الجسم، أو خاصه للجنس القريب ، كالماشى بالإضافه إلى الحيوان ذكر المنطقيون أنّ العرض العام أمر نسبي فهو بالنسبه إلى الأجناس السافله عام ولكن بالنسبه إلى الأجناس العاليه خاصه وتوهم المحقق النائيني قدس سره أنّها قاعده عامّه وبها استدلل على كون الشيء جنساً لا عرض عام إذ ليس خاصه لا للجنس البعيد ولا للجنس القريب وبما أنّ هـ جهه جامعه بين الماهيات فيكون جنساً .

ولكن الظاهر أنّ ما ذكره المنطقيون إنما هو بحسب الغالب إذ الملاك فيه (أى عموميه العرض) كونه خارجاً عن الموضوع وغير مختص بموضوعه فربّما يوجد عرض عام ولا يكون خاصه لجنس أصلاً كالموجود فإنّه عرض عام لجميع المقولات العشر وغير مختص بإحدها حتّى يكون خاصه وعليه فيكون إيراد شيخنا الأستاذ قدس سره فى محلّه أو ذلك لا يثبت كون الشيء جنساً. والشئيه ليست خاصّه

.....
الشرح:

فتكون جنساً لأنها جهة جامعه بين الماهيات ، لا- يثبت أنّ عنوان الشيء جنس بمجرد كونها جهة جامعه ، كما لا يثبت أنّه عرضى فى باب الكلّيات الخمس ؛ لأنّ العنوان الانتزاعى الاعتبارى خارج عن قسم الجوهر والعرض فى باب الكلّيات لا يخفى أنّ الذاتى والعرضى فى باب الكلّيات الخمس إنما هو باعتبار الكلّيات النفس الأمر به وأمّا الأمور الاعتباريه الانتزاعيه فليست مندرجه فى الذاتى ولا- العرضى إذ هى لا- من الجواهر ولا- من الأ-عراض ، وعليه فلو أطلق عليه العرضى فهو من باب إطلاق العرضى على المشتقات المنتزعه الاعتباريه كالزوج والحر ونحوها لا من باب العرضى المصطلح عند المنطقيين فى باب الكلّيات الخمس. فلا يكون جنساً ، وما يقال من أنّ الشئيه مساوقه للوجود لا يراد به الوجود الخارجى فحسب ؛ ولذا يحمل الوجود على الشئ ، فالشئ عنوان انتزاعى اعتبارى ، كما لا يخفى .

وأما ما ذكر قدس سره من أنّ المراد بالناطق الذى يذكر فصلاً للإنسان هو صاحب النفس الناطقه ، فلا يمكن المساعده عليه ، ويا ليت اقتصر على «النفس الناطقه» فإنّ صاحب نفس الناطقه هو الإنسان ، وخصوصيات الأفراد لا دخل لها ، فيكون صاحبها هو النوع ولا يمكن دخول النوع فى الفصل ، وأمّا النفس الناطقه فلم يذكر المراد منها ليعرف كيف تكون فصلاً .

ثمّ إنّه قدس سره استدللّ على بساطه معنى المشتق وخروج مفهوم الشئ والذات عنه بأمرين:

الأول: أنّه على تقدير دخوله ، تكون النسبه الناقصه أيضاً داخله فيه ، حيث لا يرتبط المبدأ بالذات بدونها ، وإذا دخلت النسبه فى معناه ، لزم كون المشتقات

ص: ٢٤٧

عند الشيخ، وقضيه ممكنه عند الفارابي، فتأمل.

لكنه قدس سره تنظر فيما أفاده بقوله: وفيه نظر لأنّ الذات المأخوذه [١] مقيدة الشرح:

كسائر الأسماء المتضمّنه لمعاني الحروف مبنيّات (١).

وفيه: أنّ الموجب للبناء في الأسماء وضعها بمادّتها وهيئتها لمعنى يتضمّن المعنى الحرفي، ولا يجري في مثل المشتق الذي يكون لمادّته وضع ومعنى ولهيئته معنى آخر، مع أنّا لا نسلم الملازمه بين تضمّن لفظ للمعنى الحرفي وبين كونه مبنيًا دائمًا.

الثاني: أنّ معنى المشتق بعينه معنى المبدأ إلا أنّ الهيئته في المشتق موضوعه لقلب المبدأ عن بشرط لا، إلى اللابشرط، ومعه يتّحد المبدأ مع الذات، فإنّ وجود العرض بما هو عرض عين وجود المعروض، لا وجود آخر (٢).

وفيه: أوّلاً: أنّ وجود المبدأ زائد على وجود الذات، فكيف يتّحد معها؟

وثانياً: إنّ المبدأ قد لا يكون عرضاً، بل حكماً شرعياً كالحلال والحرام، أو اعتباراً عقلياً كالواجب والممكن، أو عقلاً كالحسن والقيح إلى غير ذلك، فلا يمكن الالتزام باتحاد الموضوع والحكم، وقد لا يكون المبدأ عرضاً بالإضافة إلى الذات المتلبّسه به، كما في إسم الزمان والمكان والآله وغير ذلك مما لا يمكن الإلتزام فيها بالاتحاد، بل في صحّحه الحكم على عنوان المشتق في الخطاب بلا اعتماده على موصوف كفايه للجزم بأنّ معنى الهيئته في جميع المشتقات يتضمّن الذات المبهمه على ما تقدّم.

[١] هذا تقريب من صاحب الفصول قدس سره لدعوى انقلاب القضيه الممكنه إلى

ص: ٢٤٨

١- (١) أجود التقريرات: ١ / ٦٥.

٢- (٢) أجود التقريرات: ١ / ٦٦.

بالوصف قوه أو فعلاً، إن كانت مقيدة به واقعاً صدق الإيجاب بالضرورة وإلا صدق السلب بالضرورة، مثلاً: لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب بالقوه أو بالفعل كاتب بالضرورة. انتهى.

ولا يذهب عليك أنّ صدق الإيجاب بالضرورة، بشرط كونه مقيداً به واقعاً لا يصحح دعوى الانقلاب إلى الضرورية، ضرورة صدق الإيجاب بالضرورة بشرط المحمول في كل قضية ولو كانت ممكنة، كما لا يكاد يضر بها صدق السلب كذلك، بشرط عدم كونه مقيداً به واقعاً، لضرورة السلب بهذا الشرط، وذلك لوضوح أنّ المناط في الجهات ومواد القضايا، إنّما هو بملاحظته أنّ نسبه هذا المحمول إلى ذلك الموضوع موجهه بأيّ جهة منها، ومع أية منها في نفسها صادقاً، لا بملاحظته ثبوتها له واقعاً أو عدم ثبوتها له كذلك، وإلا كانت الجهة الشرح:

الضرورية، وحاصل تقريبه: أنه لو كان معنى قولنا: الإنسان كاتب، الإنسان إنسان له الكتابه، بأن كانت الذات المأخوذة في المحمول عين الموضوع، فإن كان الموضوع في القضية مقيداً بقيد الكتابه واقعا وفي نفس الأمر، صدق الإيجاب بالضرورة، فإنّ ثبوت إنسان له الكتابه للإنسان المفروض له الكتابه ضروري، وإن لم يكن الموضوع مقيداً بها بحسب الواقع، بأن كان فاقدا لها، صدق السلب بالضرورة، فلا تكون في البين قضية ممكنة، فتتمّ دعوى انقلاب النسبه (1).

وقد أورد الماتن قدس سره على هذا التقريب بأنّ القضية إنّما تكون موجهه بإحدى الجهات من الإمكان والضرورة والدوام وغيرها، فيما إذا لوحظت نسبه المحمول إلى الموضوع المفروض في القضية، لا ذلك الموضوع مقيداً بثبوت المحمول له

ص: ٢٤٩

منحصره بالضرورة، ضروره صيروره الإيجاب أو السلب _ بلحاظ الثبوت وعدمه _ واقعاً ضرورياً، ويكون من باب الضروره بشرط المحمول.

وبالجملة: الدعوى هو انقلاب ماده الإمكان بالضرورة، فيما ليست مادته واقعاً فى نفسه وبلا شرط غير الإمكان.

وقد انقذح بذلك عدم نهوض ما أفاده رحمه الله [١] بإبطال الوجه الأول، كما زعمه قدس سره، فإن لحوق مفهوم الشىء والذات لمصاديقهما، إنما يكون ضرورياً مع الشرح:

واقعا، أو عدم ثبوته له كذلك .

وإن شئت قلت : ثبوت المحمول للموضوع واقعا، أو عدم ثبوته له واقعا، مناط صدق القضية وكذبها وهو غير مأخوذ فى موضوع القضية قيذا، وإلا لانحصرت القضايا بالضروريه؛ إذ الموضوع بشرط المحمول أى مع أخذ المحمول فيه قيذا، يستلزم ضروريه ثبوت المحمول له، حتى فى القضية الممكنه، سواء قيل بعدم دخول الذات فى معنى المشتق وبساطته، أو قيل بتركبه .

وأما دعوى السيد الشريف فهى لزوم انقلاب القضية الملحوظ فيها نسبة المحمول إلى نفس الموضوع، من الممكنه إلى الضروريه، لا انقلاب القضية إلى الضروريه بشرط تقييد الموضوع بالمحمول، فإنه أجنبي عن دعواه، ولا يمكن توجيه دعواه بما تنظر به .

[١] زعم صاحب الفصول قدس سره أنه يمكن إبطال الوجه الأول _ أى احتمال دخول مفهوم الشىء فى معنى المشتق _ بلزوم الانقلاب أيضاً، بأن يقال: لو أخذ مفهوم الشىء فى معنى المشتق لزم انقلاب القضية الممكنه إلى الضروريه(١).

ص: ٢٥٠

إطلاقهما، لا مطلقاً، ولو مع التقيد إلا بشرط تقيد المصاديق به أيضاً، وقد عرفت حال الشرط، فافهم.

ثم إنّه لو جعل التالى فى الشرطيه الثانيه لزوم أخذ النوع فى الفصل، ضروره أن مصداق الشىء الذى له النطق هو الإنسان، كان أليق بالشرطيه الأولى، بل كان أولى لفساده مطلقاً، ولو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقى، ضروره بطلان أخذ الشىء فى لازمه وخاصته، فتأمل جيداً.

ثم إنّه يمكن أن يستدلّ على البساطه، بضروره عدم تكرار الموصوف فى مثل زيد الكاتب، ولزومه من التركب، وأخذ الشىء مصداقاً أو مفهوماً فى مفهومه.

الشرح:

وأجاب عنه الماتن قدس سره بعدم لزوم الانقلاب من ذلك؛ لأنّ صدق عنوان الشىء على مصداقه وإن كان ضرورياً، إلا أنّ الضروره إنّما هى مع إطلاق مفهومه وعدم تقييده _ أى تضيقه بقيد _ وأما مع التضيق فلا، حيث يمكن أن يكون ثبوته مع التقييد ممتنعاً فضلاً عن الضروره، كما إذا قيل: الإنسان شىء يتمكّن من الجمع بين النقيضين. نعم لو كان أخذ القيد ولحاظه فى ناحيه الموضوع أيضاً، بأن كانت القضيه بشرط المحمول، لكانت ضروريه، ولكن قد تقدّم أنّ القيد لا يؤخذ فى طرف الموضوع أصلاً.

ثمّ إنّ الماتن قدس سره استدلّ على بساطه المشتق وعدم دخول مصداق الشىء فى معناه، بلزوم أخذ النوع فى الفصل، وقال إنّ السيد الشريف لو جعل التالى فى الشرطيه الثانيه «لزوم دخول النوع فىالفصل» كان أليق بالشرطيه الأولى، وكان الاستدلال تاماً، سواء جعل الناطق فصلاً حقيقياً أو عرضاً خاصاً أقيم مقام الفصل، أمّا على تقدير كونه فصلاً حقيقياً، فللزوم دخول النوع فى الفصل فيما إذا قيل: (الإنسان ناطق)، ومن المعلوم أنّ الناطق جزء النوع، فكيف يكون النوع جزءاً منه؟

ص: ٢٥١

لا- يخفى أن معنى البساطه _ بحسب المفهوم _ وحدته إدراكاً وتصوراً [١]، بحيث لا يتصور عند تصويره إلا شىء واحد لا شيئاً، وإن انحل بتعمّل من العقل إلى شيئين، كانحلال مفهوم الشجر والحجر إلى شىء له الحجريه أو الشجريه، مع وضوح بساطه مفهومهما.

وبالجملة: لا- ينتم بالانحلال إلى الاثنينيه _ بالتعمّل العقلي _ وحده المعنى وبساطه المفهوم كما لا يخفى، وإلى ذلك يرجع الإجمال والتفصيل الفارقان بين المحدود والحد، مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتاً، فالعقل بالتعمّل يحلل النوع، الشرح:

وأما على تقدير كونه خاصه ؛ فلأنّ الخاصه خارجه عن الذات وذاتياتها كما فى سائر العرضيات ، فكيف تكون الذات بذاتياتها داخله فيها ؟

واستدل أيضاً على بساطه معنى المشتق بمعنى عدم دخول الشىء فى معناه مفهومًا ومصداقًا ، بضروره عدم تكرار الموصوف فى مثل زيد الكاتب ، مع أنّ هـ يلزم التكرار من دخول الشىء فى معنى الكاتب مفهومًا أو مصداقًا ، ولكن لا يخفى أنّ لزوم التكرار فى المثال وما شابهه إنّما هو على تقدير أخذ مصداق الشىء فى معنى المشتق ، وأما بناءً على أخذ مفهومه فيه ، فالشىء المقيد بأنّ له الكتابه ليس تكرارًا للإنسان ، نعم يلزم التكرار فى مثل قول القائل «الماء شىء بارد بالطبع» كما لا يخفى .

[١] أقول : لا ريب فى إمكان انحلال معنى المشتق بحسب التحليل العقلي ، فإنّه لا يقلّ عن مبدئه وعن سائر الجوامد كالانسان والحجر وغيرهما ممّا هو قابل للتحليل العقلي ، وإنّما الكلام فى انحلال معنى المشتق إلى مفهوم الشىء أو مصداقه ، بحيث يكون مفهومه أو مصداقه جزءًا لما ينحلّ إليه معناه . وأما من ذهب إلى بساطه معناه واستدلّ عليه بما تقدّم من المحقّق الشريف ، أو بأنّ الشىء معنّى

ويفصله إلى جنس وفصل، بعد ما كان أمراً واحداً إدراكاً، وشيئاً فardاً تصوراً، فالتحليل يوجب فتق ما هو عليه من الجمع والرتق.

الثانى: الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً، أنَّه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ [١]، ولا يعصى عن الجرى عليه، لما هما عليه من نحو من الاتحاد، بخلاف المبدأ، فإنَّه بمعناه يأبى عن ذلك، بل إذا قيس ونسب إليه كان الشرح:

إسمى فلا يدخل فى معنى الهيئه لأن معناها حرفى وقد تقدّم التصريح عن المحقق النائنى قدس سره بأنَّ الفرق بين المشتق ومبدئه أنَّ معنى المشتق بعينه معنى المبدأ، إلاَّ أنَّ الهيئه فى المشتق تدلُّ على جهة اتّحاده مع الذات فهو لا- يمكنه الالتزام بانحلال معناه البسيط إلى الذات مفهوماً ومصداقاً، فكيف ينحلُّ معناه بالتحليل العقلى إليه؟ مع أنَّ الانحلال عبارته عن: فتق معنى اللفظ، كانحلال الإنسان إلى حيوان ناطق، وكذا انحلال سائر الأنواع إلى الجنس والفصل.

لا يقال: كيف ينحلُّ الإنسان إلى ما له الإنسانى، والحجر إلى ما له الحجرى، وكذا غيرهما من الأنواع، مع أنَّ مفهوم ما والشىء واحد؟

فإنَّه يقال: لو أُريد بالشىء الإشارة إلى الهيولى والمادّه القابله للصور فهو صحيح، فإنَّ الأنواع من الجواهر، لها أجزاء خارجيه هى الهيولى والصوره، وأجزاء عقلية هى الجنس والفصل، ولو أُريد أنَّ مفهوم الشىء بنفسه يدخل فى معنى الأنواع، فهو غير ممكن؛ لأنَّ المفهوم والعنوان العرضى لا يكون مقوماً للذات.

نعم معنى المشتق عنوان عرضى فلا مانع من دخول مفهوم الشىء والذات فيه، وذلك هو المصحح لحمل المشتق على الذات.

[١] كأنَّ مراده قدس سره أنَّ للمشتق معنىً، وذلك المعنى باعتبار اتّحاده مع الذات

غيره، لا- هو هو، وملاك الحمل والجرى إنما هو نحو من الاتحاد والهوهويه، وإلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما، من أنّ المشتق يكون لا بشرط والمبدأ يكون بشرط لا، أى يكون مفهوم المشتق غير آبٍ عن الحمل، ومفهوم المبدأ يكون آبياً عنه، وصاحب الفصول رحمه الله _ حيث توهم أن مرادهم إنما هو بيان الشرح:

بنحو من الاتحاد ، لا- يأبى عن الحمل عليها ، بخلاف المبدأ ، فإنّ له معنى غير معنى المشتق ، ويكون فى نفسه آبيا عن حملة على الذات ؛ لعدم اتّحاده معها بوجه ، بل إذا قيس معناه إلى الذات يرى أنه غيرها مفهوماً وخارجاً ، وملاك الحمل هو الاتّحاد فى موطنٍ ما ، من ذهنٍ أو خارجٍ .

وهذا هو مراد أهل المعقول ممّا ذكروه فى مقام التفرقة بين المشتق ومبدئه ، من أنّ المشتق مفهومه لا بشرط ، بخلاف المبدأ فإنّه بشرط لا ، ومرادهم لا بشرط وبشرط لا بالإضافة إلى الحمل ، لا أنّ كليهما موضوع لمعنى واحد ، غاية الأمر لوحظ ذلك المعنى فى أحدهما لا بشرط وفى الآخر بشرط لا ليكون تغاير المعنيين بالعرض لا بالذات .

ولكن زعم صاحب الفصول قدس سره أنّ أهل المعقول يرون اتّحاد المشتق ومبدئه بالذات ويفرّقون بينهما بلا بشرط وبشرط لا بالعرض ، فالتفرقة بينهما عرضى وأنهم يقولون بأنّ مفهوم المشتق بعينه مفهوم المبدأ لا أنّ مفهوم آخر ، فأورد عليهم بأنّ مفهوم العلم مثلاً غير قابل للحمل على الذوات حتّى وإن لوحظ لا بشرط بالإضافة إلى ما هو خارج عنه(1).

ولم يتفطن إلى أنّ مرادهم هو عين ما ذكره من أنّ معنى المشتق فى نفسه، غير

ص: ٢٥٤

١- (١) الفصول الغرويه : ص ٥٠ .

التفرقه بهذين الاعتبارين، بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجيه مع حفظ مفهوم واحد _ أورد عليهم بعدم استقامه الفرق بذلك، لأجل امتناع حمل العلم والحركه على الذات، وإن اعتبر لا بشرط، وغفل عن أن المراد ما ذكرنا، كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس والفصل، وبين المادة والصورة، فراجع.

الشرح:

معنى المبدأ، وذلك المعنى قابل للحمل على الذوات بخلاف معنى المبدأ فإنه معنى آخر فى نفسه وعاص عن الحمل، فاعتبار اللابشرطيه الذاتيه فى معنى المشتق والبشرط لا الذاتيه فى معنى الذات إنما هو بالإضافه إلى الحمل على الذات كما لا يخفى. ويتضح ذلك بملاحظه كلام أهل المعقول فى الفرق بين الجنس والماده وبين الفصل والصورة، بأن الجنس والفصل لا بشرط، فيحمل أحدهما على الآخر وعلى النوع، بخلاف الهيولى والصورة فإنهما بشرط لا، فلا يحمل أحدهما على الآخر.

وبيان ذلك على الاختصار أن العقل يلاحظ الشئ تارةً ويقايسه إلى سائر الأشياء ، فيرى أن له معها جهه اشتراك يكشفها اشتراكها فى بعض الآثار فتكون الجهه المشتركه بينها جنسا ، كما يرى أن له جهه امتياز عن غيره ، فيكون ذلك فصلاً ، وأخرى يلاحظ الشئ بحسب مراتب وجوده وسيره بصوره النوعيه ، فيرى أن فى جميع المراتب جهه باقيه إلى المرتبه التاليه ، لا- أن الشئ ينعدم من أصله وتحصل المرتبه التاليه من العدم المحض ، فتلك الجهه الباقيه يعبر عنها بالهيولى والقوه القابله وتكون فعليتها بأمر آخر يعبر عنه بالصورة ، فالصوره والهيولى جزءان خارجيان للجسم بحسب ملاحظه مراتب وجوده .

والجنس والفصل جزءان له _ بحسب التحليل العقلى _ فى مقام مقايسته إلى سائر الأشياء ، ويصح حمل الجنس على الفصل وبالعكس ، وحمل كل منهما على النوع ، فيكون كل منهما بالإضافه إلى الحمل لا بشرط ، بخلاف الهيولى والصورة ،

ص: ٢٥٥

.....
الشرح:

فإنه لا يصح حمل أحدهما على الآخر ، بل وحتّى حمل كلّ منهما على الجسم الخارجى ، فيكون كلّ منهما بالإضافة إلى الحمل بشرط لا ، وليس مراد أهل المعقول أنّ الجنس بعينه هو الهيولى والفرق بينهما بالاعتبار ، وكذلك الفصل مع الصورة .

والحاصل أنّ كلّاً من الهيولى _ أى المادة القابله _ والصورة متقابلان بالذات ، فلا يحمل أحدهما على الآخر ، بخلاف الجنس والفصل ، فإنّ كلّاً منهما أخذ للشىء بلحاظ مقابله مع سائر الأنواع ، فيكون كلّ منهما بالإضافة إلى الآخر لا بشرط ذاتا ، فيحمل أحدهما على الآخر لا تتحادهما خارجا .

وذكر المحقّق الاصفهانى قدس سره بعد قوله «فإن قلت : فما وجه حمل الجنس على الفصل والفصل على الجنس ، مع أنّ طبيعه الجنس فى الخارج غير طبيعه الفصل ؟ وهل المصحح إلّا الاعتبار اللابشرطى» ، ما حاصله : أنّ التركيب بين الجنس والفصل اتحادى لا انضمامى ؛ لأنّ المركبات الحقيقيه لا بدّ لها من جهة وحده حقيقيه ، وإلّا كان المركّب اعتباريا والوحده الحقيقيه لا تكون إلّا إذا كان أحد الجزئين بالقوه والآخر بالفعل ، فإنه لو كان كلّ منهما فعليا ، لكانت كلّ فعليته تأبى عن الأخرى .

وإذا كان أحد الجزئين بالفعل والآخر بالقوه لم يكن فى البين إلّا جعل واحد ، فيكون الجزئين بجعل واحد ، فإنه لو فرض أنّ كلّاً من الجزئين مجعول مستقلّ لما كان فى المركّب وحده حقيقيه ، وإذا كان الجزاءان مجعولين بجعل واحد ، لكان أحد الجزئين _ أى الأصل _ مجعولاً بالذات والآخر بالتبع ، حتّى تصحّ نسبه الجعل إلى الجزئين مع فرض وحده الجعل حقيقيه ، وعلى ذلك يكون مرور الفيض _ أى فيض الوجود _ من الأصل إلى التابع _ أى من الصورة إلى المادة أو من الفصل إلى الجنس _ .

ثمّ ذكر قدس سره أنّه بذلك تبين الفرق بين الجنس والفصل ، وبين العرض ومعرضه ،

الثالث: ملاك الحمل _ كما أشرنا إليه _ هو الهوهويه والاتحاد [١] من وجه، الشرح:

فإنّ التركيب في الثاني اعتبارى فيكون كل من العرض والمعروض بالإضافة إلى الآخر بشرط لا ذاتا، بخلاف الجنس والفصل، كما تبين معنى اتحاد الجنس والماده واتحاد الفصل والصوره ذاتا واختلافهما بالاعتبار، حيث إنّ مبدأ الجنس الطبيعى إذا لوحظ بما له من الوجود السارى يكون ماده ولم يحمل على الفصل، وإذا لوحظ اتّحادهما فى الوجود السارى يكون جنسا ويصح الحمل عليه. انتهى ما أردنا إيراده من كلامه قدس سره فى المقام (١).

أقول: ظاهر كلامه اتّحاد الجنس مع الماده ذاتا، وكذا اتّحاد الفصل مع الصوره، وإنّما يكون الاختلاف بينهما بالاعتبار، فإنّه إذا لوحظ مبدأ الجنس الطبيعى بما له من الوجود السارى، يكون مادّه لا يحمل عليه الفصل، كما أنّّه إذا لوحظ اتّحادهما فى الوجود السارى صحّ الحمل وكان جنسا، ولكن قد تقدّم أنّ كون شىء جنسا لطبيعى وشىء آخر فصلاً له، أمر يدركه العقل بالإضافة إلى الطبائع الأخر، بخلاف كون شىء ماده له خارجا، وشىء آخر صوره له، فإنّه بملاحظه مراتب وجود الطبيعى، فكلّ منهما غير الآخر ذاتا، ولكن مع ذلك ظاهر كلام أهل المعقول فى المشتق، وكذا فى التفرقة بين الجنس والماده، والفصل والصوره، هو عدم الاختلاف الذاتى، وكلام بعضهم كالصريح فى أنّ الجنس هو الماده عيناً والاختلاف بالاعتبار، كما تقدّم فى كلام المحقق الأصفهانى قدس سره.

[١] ذكر صاحب الفصول قدس سره أنّ مصحّح الحمل إما اتّحاد الموضوع والمحمول حقيقه وتغايرهما اعتبارا، كما فى (الإنسان حيوان ناطق)، وإمّا تغايرهما حقيقه

ص: ٢٥٧

والمغايره من وجه آخر، كما يكون بين المشتقات والذوات، ولا- يعتبر معه ملا-حظه التركيب بين المتغايرين، واعتبار كون مجموعهما _ بما هو كذلك _ واحداً، بل يكون لحاظ ذلك مخلاً، لاستلزامه المغايره بالجزئيه والكليه.

الشرح:

واتّحادهما اعتباراً، كما فى قولنا: (الإنسان ناطق) أو (الإنسان جسم) فإنّ الإنسان لا يتّحد مع الجسم أو الناطق مفهوماً كما هو واضح، ولا وجوداً فلا بدّ فى مثل ذلك من ملاحظه التركيب واعتباره فى ناحيه الموضوع، بأن يراد من الموضوع مجموع أمرين يصدق على ذلك المجموع، المحمول الملحوظ بنحو لا بشرط (1).

وأورد على ذلك الماتن قدس سره بأنّه فى موارد الحمل يكون الموضوع والمحمول متّحدين حقيقه، ومختلفين بالاعتبار، كما فى المشتقات بالإضافة إلى الذوات، وحتىّ فى مثل (الإنسان جسم) أو (ناطق) حيث إنّ الإنسان خارجاً هو الجسم أو الناطق كما تقدّم فى الأمر السابق، ومع هذا الاتحاد لا- موجب لملا-حظه التركيب فى ناحيه الموضوع، بل يكون لحاظه مخلاً بالحمل؛ لأنّه يوجب المغايره بين الموضوع ومحموله بالكلّ والجزء، بأن يكون الموضوع مثلاً- مجموع الجسم والروح ويحمل عليه الناطق لا- بشرط، مع أنّ من الواضح عدم ملا-حظه التركيب فى موضوعات القضايا المستعمله فى مقام التحديد بالفصل أو الخاصه وغيرها، ضروره أنّه لا يلاحظ فى القضايا فى طرف الموضوعات إلّا مفاهيمها، كما هو الحال فى ناحيه المحمولات، وإنّما يحمل المحمول على الموضوع لاتّحادهما من وجه مع تغايرهما بنحو من الاعتبار.

وبعباره أخرى: يعتبر فى حمل شىء على شىء أمران:

ص: ٢٥٨

١- (١) الفصول الغرويه: ص ٥٠.

ومن الواضح أنّ ملائكة الحمل لحاظ نحو اتحاد بين الموضوع والمحمول، مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات وسائر القضايا في طرف الموضوعات، بل لا يلاحظ في طرفها إلاّ نفس معانيها، كما هو الحال في طرف المحمولات، ولا يكون حملها عليها إلاّ بملاحظه ما هما عليه من نحو من الاتحاد، مع ما هما عليه من المغايره ولو بنحو من الاعتبار.

الشرح:

الأول: أن يكون بين الموضوع والمحمول مغايره ما ، لثلاً يلزم حمل الشيء على نفسه أو قيام النسبه بين الشيء ونفسه ، فالحمل يقتضى التغير بين الموضوع والمحمول ليكون هذا موضوعاً وذاك محمولاً .

والثاني: أن يكون بينهما نحو من الاتحاد ليصح حمل الثاني على الأول ، وعلى ذلك فقد يكون الاتحاد والتغير كلاهما في مقام الذات والمفهوم ، كتحديد الإنسان بأنّه حيوان ناطق ، حيث إنّ التغير بين الموضوع والمحمول بالإجمال والتفصيل مع اتّحادهما ذاتاً ومفهوماً ، فيكون الحمل أولياً ذاتياً ، وقد يكون التغير بالمفهوم ، والاتحاد بحسب الوجود ، فالحمل فيه شائع صناعى ، كما فى حمل الناطق أو الجسم على الإنسان الخارجى ، ومن هذا القبيل حمل المشتق على الذات ، مثل (الإنسان كاتب) أو (زيد ضارب) ، فلو كان بين الشئيين تغير بحسب الذات والمفهوم ، وبحسب الوجود مطلقاً ، ذهنياً وخارجياً ، لم يكن للحمل مصحّح ، كما فى قولنا : (زيد علم) أو (أنّه ضرب) أو غير ذلك .

وقد أضاف صاحب الفصول قدس سره على ملائكة الحمل أمراً آخر، وهو أن يكون بين الموضوع والمحمول تغير ذاتاً ووجوداً، واتّحاد اعتباراً، ومثّل لذلك بقوله (الإنسان ناطق) أو (جسم) (1)، وعبارته الماتن قدس سره فى الأمر الثالث: «ولا يعتبر معه ملاحظه

ص: ٢٥٩

١- (١) الفصول الغرويه : ص ٥٠ .

فانقذح بذلك فساد ما جعله فى الفصول تحقيقاً للمقام. وفى كلامه موارد للنظر، تظهر بالتأمل وإمعان النظر.

الرابع: لا ريب فى كفايه مغايره المبدأ مع ما يجرى المشتق عليه مفهوماً [١]، الشرح:

التركيب بين المتغايرين واعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك واحداً^(١) ناظره إلى الجواب عنه، وأنه بعد ما ثبت أن اتحاد الفصل مع الجنس فى الخارج حقيقى لا- انضمامى، فلا- موجب لملا-حظه التركيب فى مثل (الإنسان ناطق) أو (جسم) أو غير ذلك.

[١] الصفات الجارية على الواجب (جلّ وعلا) المسمّاه بصفات الذات ، فيها جهتان من الإشكال :

الأولى: أن الذات المأخوذه فى معنى المشتق على القول بالتركيب ، والخارجه عنه على القول الآخر ، زائده على المبدأ ، فيلزم كون المبدأ زائداً على ما يحمل عليه معنى المشتق ، لينطبق عليه معنى المشتق باعتبار المبدأ ، مع أن عنوانى العالم والقادر يحملان على ذات الحق (جلّ وعلا) ومبادئها ليست زائده على ذاته المقدّسه على مذهب الحق .

والثانيه: أنّ المعبر فى معنى المشتق، انتساب المبدأ إلى الذات وقيامه بها، والعلم والقدرة ليسا كذلك فى ذاته المقدّسه، فإنهما ليسا بعرضين ليقوما به، وعلى ذلك يقع الكلام فى أنّه كيف تحمل هذه العناوين المشتقه على ذاته تعالى؟

وأجاب الماتن قدس سره عن الجهه الاولى فى هذا الأمر، وعن الجهه الثانيه فى الأمر الآتى، وحاصل ما ذكره فى الجهه الأولى: أنه لا يعتبر فيما يجرى عليه عنوان المشتق، إلاّ تغايره مع المبدأ مفهوماً لا تغايره معه وجوداً، وبما أن مفهوم العلم

ص: ٢٦٠

١- (١) الكفايه : ص ٥٦ .

وإن اتحدا عيناً وخارجاً، فصدق الصفات _ مثل: العالم، والقادر، والرحيم، والكريم، إلى غير ذلك من صفات الكمال والجلال _ عليه تعالى، على ما ذهب إليه أهل الحق من عينيه صفاته، يكون على الحقيقة، فإنَّ المبدأ فيها وإن كان عين ذاته تعالى خارجاً، إلاَّ أنَّه غير ذاته تعالى مفهوماً.

ومنه قد انقذ ما فى الفصول، من الإلتزام بالنقل أو التجوز فى ألفاظ الصفات الشرح:

والقدره مغاير لذات الحق (جل وعلا) فلا إشكال فى حمل عنوان العالم والقادر عليه سبحانه.

وما فى الفصول من أنَّ الصفات الجارية عليه (سبحانه) منقوله عن معانيها الأولى، أو مستعمله فى غيرها مجازاً، وبتلك المعانى المنقوله إليها أو المجازيه تحمل عليه (سبحانه) (١) لا يمكن المساعده عليه، حيث لا ملزم لما التزم به، بعد عدم مغايره المبدأ مع الذات وجوداً.

أقول: لا- يعتبر فى صدق المشتق وحمله على الذات مغايرتها مع المبدأ حتى مفهومها، وآيه ذلك صدق المنير على النور، والموجود على الوجود ونحوهما، والوجه فى ذلك أنَّ الذات المأخوذه فى معنى المشتق أمرٌ مبهم سيال حتى فى نفس المبدأ.

والحاصل: أنه لا يعتبر فى حمل المشتق تغاير المبدأ مع الذات المحمول عليها حتى مفهومها، بل ولا تغايره مع معنى المشتق ولو اعتباراً.

وقد يورد على ما ذكرنا _ من عدم اعتبار المغايره وأنَّ الذات المأخوذه فى معنى المشتق مبهمه تصدق على نفس المبدأ _ بأنه يلزم صدق الضارب على الضرب، والقاتل على القتل، إلى غير ذلك، مع أنَّ قول القائل (الضرب ضارب)

ص: ٢٦١

الجاريه عليه تعالى، بناءً على الحق من العينيه، لعدم المغايره المعتبره بالإتفاق، وذلك لما عرفت من كفايه المغايره مفهوماً، ولا اتفاق على اعتبار غيرها، إن لم نقل بحصول الإتفاق على عدم اعتباره، كما لا يخفى، وقد عرفت ثبوت المغايره كذلك بين الذات ومبادئ الصفات.

الشرح:

غلط فاحش، ولكن لا يخفى أنّ الذات المبهمة ليست تمام المدلول بحيث ينطبق معناه على نفس المبدأ في كلّ مورد، بل يعتبر في بعض المشتقات - بمقتضى مبادئها - التلبس بنحوٍ خاصّ، أي صدورا أو نحوه، والذات المأخوذه بهذه الخصوصيه لا تنطبق على الضرب والقتل ونحوهما.

ولكن يرد على الماتن قدس سره بأنّ ما ذكره في هذا الأمر إبطال لما تقدّم منه سابقا في الفرق بين المشتق ومبدئه، من كون الأوّل لا بشرط بالإضافه إلى الحمل، والثاني بشرط لا، فإنّ مقتضى ذلك عدم صحّه حمل العلم والقدرة والحياه على ذات الحرق (جلّ علا)، مع أنّّه قد ذكر في هذا الأمر أنّ اتّحاد المبدأ في القادر والعالم مع ذات الحق (عزّ وجلّ) حقيقي، والتغاير اعتباري، ولازم ذلك صحّه حمل ذات المبدأ على ذاته سبحانه، وهذا يتنافى مع كونه بشرط لا بالإضافه إلى الحمل على الذات.

اللهم إلا أنّ يراد من بشرط لا، عدم أخذ الذات في معنى المبدأ، فلا يتّحد مع الذات في كلّ مورد يتّحد معه مفهوم المشتق مع الذات.

ثمّ لا يخفى أنّ الإشكال في المقام والجواب عنه يجريان في خصوص صفات الذات، ولا يعمان مثل الرحيم والكريم ونحوهما من صفات الأفعال، فلا موجب فيها بالالتزام باتّحاد المبدأ مع الذات عينا وتغايرهما مفهوما، كما هو ظاهر الماتن قدس سره، حيث جعل صفات الذات (المعبر عنها بصفات الكمال) مع صفات

ص: ٢٦٢

الخامس: إنّه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغايره [١] _ كما عرفت _ بين المبدأ وما يجرى عليه المشتق، فى اعتبار قيام المبدأ به، فى صدقه على نحو الحقيقه، وقد استدللّ من قال بعدم الإعتبار، بصدق الضارب والمؤلم، مع قيام الضرب والألم بالمضروب والمؤلم _ بالفتح _ .

الشرح:

الأفعال (المعبر عنها بصفات الجمال) سواء فى الإشكال والجواب .

[١] حاصل ما ذكره قدس سره فى المقام أنّه بعد الاتفاق على لزوم المغايره بين المبدأ وما يحمل عليه المشتق مفهوما، يقع الكلام فى أنّه هل يعتبر فى حمل المشتق على الذات قيام المبدأ بها، ليكون صدق المشتق عليها على نحو الحقيقه، أو لا يعتبر ذلك؟

وقد استدللّ من قال بعدم الاعتبار بصدق الضارب والمؤلم على الذات مع قيام الضرب والألم بالمضروب .

ولكن لا ينبغى التأمل فى اعتبار تلبس الذات بالمبدأ فى صدق المشتق عليها حقيقه، إلا أنّ التلبس لا ينحصر بقيام المبدأ بالذات قيام العرض بمعروضه، بل للتلبس أنحاء، والقيام بها أحد أنحاء الناشئه من اختلاف المواد تارة، واختلاف الهيئات أخرى من القيام صدورا، أو حلولا، أو وقوعا عليه، أو فيه، وانتزاع المبدأ عن الذات مفهوما مع اتّحاده معها خارجا من أحد أنحاء التلبس، حيث إنّ العينه الخارجيه نحو من أنحاء التلبس، ضروره أنّ كون الشىء واجدا لنفسه أقوى من كونه واجدا لغيره، وأيضا من أنحاء التلبس ما إذا كانت الذات متّصفه بالمبدأ خارجا، ولكن لم يكن فى الخارج بإزاء المبدأ وجود، بأن يكون المبدأ أمرا اعتباريا عقليا أو عقلاييا، كما فى حمل الواجب والممكن على الذات خارجا أو حمل الزوج والزوجه عليها، فىكون من خارج المحمول فى مقابل المحمول بالضميمه الذى يكون بإزاءه وجود، كما فى حمل الأبيض أو الأحمر على الجسم الخارجى .

ص: ٢٦٣

والتحقيق: إنه لا ينبغي أن يرتاب من كان من أولى الألباب، في أنه يعتبر في صدق المشتق على الذات وجريه عليها، من التلبس بالمبدأ بنحو خاص، على اختلاف أنحاء الناشئه من اختلاف المواد تاره، واختلاف الهيئات أخرى، من القيام صدوراً أو حلولاً أو وقوعاً عليه أو فيه، أو انتزاعه عنه مفهوماً مع اتحاده معه خارجاً، كما في صفاته تعالى، على ما أشرنا إليه آنفاً، أو مع عدم تحقق إلا للمنتزع عنه، كما في الإضافات والإعتبارات التي لا تحقق لها، ولا يكون بحذائها في الشرح:

وعلى ذلك فلا يبقى إشكال في صفات الذات الجارية على ذات الحق (جلّ وعلا)، حيث يكون المبدأ مغايراً له (سبحانه) مفهوماً، ومتحدداً معه عينا، وقد تقدّم أنّ هذا أحد أنحاء التلبس، فيكون حمل العالم والقادر عليه (سبحانه) حقيقه، حيث لم يعتبر في صدقها إلا التلبس بمبدأ العلم والقدرة، لا التلبس بهما بنحو قيام العرض بمعروضه، وعدم اطلاع العرف على التلبس العيني لا يضرّ بكون انطباقهما عليه (تعالى) بنحو الحقيقه، فإنّ نظر العرف متبع في تشخيص معنى اللفظ، وأمّا أنّ انطباقه على مورد بنحو الحقيقه، بعد وضوح المفهوم، فالمتبع فيه نظر العقل.

أقول: كان ينبغي للماتن قدس سره أن يضيف إلى اختلاف أنحاء التلبس اختلاف الذوات، فإنّ اختلافها كاختلاف المبادئ والهيئات.

ثمّ ذكر قدس سره أنّه لا مجال لدعوى صاحب الفصول قدس سره أنّ الصفات الجارية عليه (سبحانه) منقوله، أو مستعمله في غير معانيها اللغويه مجازاً؛ ولذا لا تصدق على غيره (سبحانه) وتكون أسمائه تعالى توقيفيه.

والوجه فيه، مضافاً إلى ما ذكر من صدقها عليه (سبحانه) بما لها من المعاني لغه، أنّ النقل أو التجوّز يوجب كون تلك الألفاظ مجردة لقلقه وألفاظاً بلا إرادته المعنى، فإنّ معانيها المنقوله إليها، أو المستعمله فيها مجازاً، مجهوله لنا.

الخارج شىء، وتكون من الخارج المحمول، لا المحمول بالضميمه، ففى صفاته الجاربه عليه تعالى يكون المبدأ مغايراً له تعالى مفهوماً، وقائماً به عيناً، لكنه بنحو من القيام، لا بأن يكون هناك اثنييه، وكان ما بحدائه غير الذات، بل بنحو الاتحاد والعينيه، وكان ما بحدائه عين الذات، وعدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس من الأمور الخفيه لا يضر بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقه، إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقه، ولو بتأمل وتعمّل من العقل. والعرف إنما يكون مرجعاً فى تعيين المفاهيم، لا فى تطبيقها على مصاديقها.

وبالجملة: يكون مثل العالم، والعدل، وغيرهما _ من الصفات الجاربه عليه تعالى وعلى غيره _ جاربه عليهما بمفهوم واحد ومعنى فارد، وإن اختلفا فيما يعتبر فى الجرى من الاتحاد، وكيفيه التلبس بالمبدأ، حيث إنّه بنحو العينيه فيه الشرح:

والعجب أنه جعل نقل الصفات أو التجوّز فيها علّه لعدم جواز إطلاقها على غيره (سبحانه)، مع أنّ إطلاق عالم وقادر وحى على غيره (سبحانه) شائع .

أقول: قد تقدّم فى الأمر السابق عدم اعتبار مغايره المبدأ مع الذات المحمول عليها عنوان المشتق حتّى مفهوماً، ولو كانت العينيه الخارجيه مصحّحه للتلبس المعتبر فى معنى العالم والقادر لانطبق معناهما على نفس القدره والعلم، ولصحّ قول القائل (علمه عالم) و(قدرته قادره) وعدم مقبوليه هذا الحمل فى أذهان العامه لم ينشأ إلاّ من عدم التفاتهم إلى التلبس بنحو العينيه .

ولا نريد بذلك أنّ عنوانا من العناوين إذا كان محكوماً بحكم شرعى يثبت ذلك الحكم لكلّ ما يراه العقل مصداقاً له، وإن لم يكن مصداقاً بنظر العرف، فإنّ الخطابات الشرعيه متوجّهه إلى العرف، فما يفهمه العرف من الموضوعات الوارده فيها يكون هو المراد منها .

تعالى، وبنحو الحلول أو الصدور في غيره، فلا وجه لما التزم به في الفصول، من نقل الصفات الجارية عليه تعالى عما هي عليها من المعنى، كما لا يخفى، كيف؟ ولو كانت بغير معانيها العامة جارية عليه تعالى كانت صرف لقلقه اللسان وألفاظ بلا معنى، فإن غير تلك المفاهيم العامة الجارية على غيره تعالى غير مفهوم ولا معلوم إلا بما يقابلها، ففي مثل ما إذا قلنا: إنه تعالى عالم، إما أن نعني أنه من ينكشف لديه الشيء فهو ذاك المعنى العام، أو أنه مصداق لما يقابل ذاك المعنى، فتعالى عن ذلك علواً كبيراً، وإما أن لا نعني شيئاً، فتكون كما قلناه من كونها صرف للقلقه، وكونها بلا معنى، كما لا يخفى.

والعجب أنه جعل ذلك علة لعدم صدقها في حق غيره، وهو كما ترى، وبالتأمل فيما ذكرنا، ظهر الخلل فيما استدل من الجانبين والمحاكمه بين الطرفين، فتأمل.

السادس: الظاهر أن هـ لا يعتبر في صدق المشتق وجريه على الذات حقيقه، التلبس بالمبدأ [١]

الشرح:

وأما ما ذكره الماتن قدس سره _ من الاستدلال على عدم النقل والتجوّز من أن هـ لو كانت الصفات الجارية عليه (سبحانه) منقوله، أو مستعمله في غير معانيها الأصلية لكانت لقلقه اللسان وألفاظ بلا معنى _ فلا يمكن المساعدة عليه، فإنّ كون تلك المعاني معلومه بالإجمال يكفي في خروجها عن مجرد لقلقه اللسان، وكون تلك الصفات عين ذات الواجب (جلّ وعلا) مما يوجب الإشارة إلى معانيها ولو بالإجمال .

[١] وحاصله أنّ استعمال المشتق في معناه أمرٌ، وتطبيق ذلك المعنى على شيء أمرٌ آخر، وفيما كان الشيء غير متلبس بالمبدأ حقيقه، بل كان التلبس في غيره حقيقه يكون المجاز في تطبيق معنى المشتق وإسناده إلى الشيء الأول لا في

حقيقه وبلا- واسطه فى العروض، كما فى الماء الجارى، بل يكفى التلبس به ولو مجازاً، ومع هذه الواسطه، كما فى الميزاب الجارى، فاسناد الجريان إلى الميزاب، وإن كان إسناداً إلى غير ما هو له وبالمجاز، إلا أن هـ فى الاسناد، لا فى الكلمه، فالمشتق فى مثل المثال، بما هو مشتق قد استعمل فى معناه الحقيقى، وإن كان مبدؤه مسنداً إلى الميزاب بالإسناد المجازى، ولا منافاه بينهما أصلاً، كما لا يخفى، ولكن ظاهر الفصول بل صريحه، اعتبار الإسناد الحقيقى فى صدق المشتق حقيقه، وكأنه من باب الخلط بين المجاز فى الإسناد والمجاز فى الكلمه، وهذا _ هاهنا _ محل الكلام بين الأعلام، والحمد لله، وهو خير ختام.

الشرح:

استعمال المشتق فى معناه ، كما فى قوله (الميزاب جار) .

وبتعبير آخر : يكون المجاز فى الإسناد لا فى الكلمه ، فإنّ المجاز فى الكلمه عباره عن استعمالها فى غير ما وضعت له ، والمشتق فى موارد المجاز فى الإسناد لا يستعمل فى غير معناه الموضوع له ، بل يكون تطبيق ذلك المعنى الموضوع له عليه بالعيانه ، فما عن صاحب الفصول قدس سره من اشتراط تلبس الذات بالمبدأ فى استعمال المشتق حقيقه (١) غير صحيح .

أقول : عباره الماتن لا تخلو عن التعقيد والاضطراب ، والمراد ما ذكرنا ، فإنّ المراد من قوله «حقيقه» ليس قيذا للصدق والجري ، بل قيد للمشتق ، أى لا يعتبر فى حمل المشتق بمعناه الحقيقى على الذات ، تلبس تلك الذات بالمبدأ حقيقه ، بل يكفى تلبسها بالعيانه ، فيكون الإسناد مجازيا .

ص : ٢٦٧

١- (١) الفصول الغرويه : ص ٥٠ .

المقصد الأول: في الأوامر

إشاره

ص: ٢٦٩

إشارة

وفيه فصول:

الأول: فيما يتعلّق بماده الأمر من الجهات، وهي عديده:

الأولى: إنّه قد ذكر للفظ الأمر معانٍ متعدده [١]، منها الطلب، كما يقال، أمره بكذا.

ومنها الشأن، كما يقال: شغله أمر كذا.

ومنها الفعل، كما في قوله تعالى: «وما أمر فرعون برشيد».

ومنها الفعل العجيب، كما في قوله تعالى: «فلما جاء أمرنا».

ومنها الشيء، كما تقول: رأيت اليوم أمراً عجيباً.

ومنها الحادثه، ومنها الغرض، كما تقول: جاء زيد لأمر كذا.

الشرح:

معنى ماده الأمر

[١] ذكر للفظ «الأمر» معانٍ عديده :

منها: الطلب ، فيقال : أمره فلان بكذا.

ومنها: الشأن والمراد به الحال مطلقاً، أو فيما كان خطيراً فيقال: (شغله أمر كذا).

ومنها: الفعل ، كما في قوله سبحانه «وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ» (١).

ص: ٢٧٠

ولا يخفى أن عدَّ بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم، ضروره أن الأمر في (جاء زيد لأمر) ما استعمل في معنى الغرض، بل اللام قد دلَّ على الغرض، نعم يكون مدخوله مصداقه، فافهم، وهكذا الحال في قوله تعالى «فلما جاء

الشرح:

ومنها: الفعل العجيب، كما في قوله سبحانه «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا» (١).

ومنها: الشيء، كقولك: (رأيت أمراً عجيباً).

ومنها: الحادثه، كقوله: (فلما وقع الأمر).

ومنها: الغرض، كقوله (جئتكم لأمر).

وذكر الماتن قدس سره أن الظاهر عدم استعمال لفظ «أمر» في جميع هذه المعاني، بل عدَّ بعضها من معانيه من قبيل اشتباه المصداق بالمفهوم؛ وذلك لأنَّ لفظ «أمر» في قولك (جاء زيد لأمر كذا) استعمل في معنى الشيء، واللام الداخلة عليه تدلُّ على أن الشيء المزبور مصداق للغرض، لا أن مدخول اللام استعمل في معنى الغرض ومفهومه، وكذا استعمل في قوله سبحانه «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا» في معنى الشيء، لا في معنى التعجب. غايه الأمر أن الشيء المزبور مصداق للعجيب، وكذا الحال في الحادثه والشأن.

فما عن صاحب الفصول قدس سره من أن لفظ «أمر» حقيقه في المعنيين الأولين يعني الطلب والشأن (٢) غير سديد، حيث إنَّ عدَّ الشأن من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم أيضاً، فلا يبعد أن يكون مشتركا لفظا بين الطلب في الجملة _ على تفصيل يأتي _ وبين معنى الشيء .

ص: ٢٧١

١- (١) سورة هود: الآية ٥٨.

٢- (٢) الفصول الغرويه: ص ٥١.

أمرنا» يكون مصداقاً للتعجب، لا مستعملاً في مفهومه، وكذا في الحادته والشأن.

وبذلك ظهر ما في دعوى الفصول، من كون لفظ الأمر حقيقه في المعنيين الأولين، ولا يبعد دعوى كونه حقيقه في الطلب في الجملة والشئ، هذا بحسب العرف واللغه.

الشرح:

وذكر المحقق النائيني قدس سره أنه لا إشكال في كون لفظ «أمر» حقيقه في الطلب، وأما بقيه المعاني فكلها راجعه إلى معني واحد، وهي الواقعه التي لها أهميه، وهذا المعنى ينطبق على الحادته والغرض وغيرهما من المعاني (١).

ولكن فيه؛ أولاً: أن ه لم يؤخذ في معناه الأهميه، بل قد يوصف بعدم الأهميه، فيقال: (لا يهّمه الأمر الفلاني، أو إن الأمر الفلاني لا أهميه له)، ولو كان قيد الأهميه مأخوذاً في معناه؛ لكان توصيفه بعدمها من توصيف الشئ بعدمه.

وثانياً: أن الأمر يجمع على نحوين، فيصح إطلاق أحدهما على الطلب، ولا يصح إطلاق الآخر عليه، فمثلاً يطلق على الطلب المتعدد أوامر، ولا يطلق عليه الأمور، وكذا العكس. وأيضاً يصح الاشتقاق منه بمعنى الطلب، ولا يصح منه الاشتقاق بمعناه الآخر فلا يمكن أن يقال إن جميع معانيه ترجع إلى معني واحد، حتى يكون مشتركاً معنوياً.

وعن السيد الأستاذ (رضوان الله تعالى عليه) أن ه مشترك بين الطلب في الجملة وبين الفعل، الذي يعبر عنه باللغه الفارسيه بلفظ (كار)، واختلاف جمعه باعتبار المعنيين، فإنه بمعنى الطلب يجمع على أوامر، وبمعنى الفعل يجـ مع على أمور (٢).

ص: ٢٧٢

١- (١) أجود التقريرات: ١ / ٨٦.

٢- (٢) نهاية الأصول: ١ / ٧٥.

وأما بحسب الإصطلاح، فقد نقل الإتفاق على أنه حقيقه في القول المخصوص [١]، ومجاز في غيره، ولا يخفى أنه عليه لا يمكن منه الاشتقاق، فإن معناه _ حينئذ _ لا يكون معنى حديثاً، مع أن الاشتقاقات منه _ ظاهراً _ تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم، لا بالمعنى الآخر، فتدبر.

الشرح:

أقول : هذا الكلام أيضاً لا يمكن المساعدة عليه ، فإن لفظ «أمر» قد يستعمل في موارد لا يصلح لشيء مما ذكر ، كما يقال (البياض أمر خارجي ، بخلاف الإمكان فإنه أمر عقلي) كما أن ما ذكر في الكفايه أيضاً غير تام ، فإنه لا يصح في مثل قوله (سبحانه) «وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ» وضع لفظ الشيء مكانه.

فالحق في المقام هو أنه لا يبعد كونه مشتركاً في كل من الطلب ، والشيء ، والعمل ، بنحو الاشتراك اللفظي ويعين المراد بالقرائن في موارد الاستعمال.

وما يقال من أن الأمر لا يطلق على الجواهر كما عن السيد الأستاذ (رضوان الله تعالى عليه) (١) ، لا يمكن المساعدة عليه أيضاً ؛ فإنه يقال : (مفهوم الإنسان أمر ذهني وواقعه أمر خارجي).

[١] وحاصله أن لفظ «أمر» بحسب اصطلاح الاصوليين ، حقيقه في المعنى الأول من المعاني المتقدمه ، وهو الطلب في الجملة ، وما ذكروا في تعريفه بيان للمعنى الأول ، وعليه فيرد عليهم أن القول المخصوص لعدم كونه معنى حديثاً غير قابل للاشتقاق منه، مع أن الاشتقاقات منه بلحاظ معناه الاصطلاحي (أي بلحاظ المعنى الأول من المعاني المتقدمه)، فلا يبعد أن يكون مرادهم في التعريف _ من القول المخصوص _ الطلب بالقول المخصوص، ليتمكن الاشتقاق منه . نعم لو ثبت أن

ص: ٢٧٣

١- (١) نهايه الأصول : ١ / ٧٥ .

ويمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول لا نفسه تعبيراً عنه بما يدل عليه، نعم القول المخصوص _ أى صيغه الأمر [١] _ إذا أراد العالى بها الطلب يكون من مصاديق الأمر، لكنّه بما هو طلب مطلق أو مخصوص.

الشرح:

لهم فيه اصطلاح خاصّ، بأن يكون لفظ الأمر فى اصطلاحهم منقولاً عن المعنى اللغوى وموضوعاً للقول المخصوص، فلا مشأحه فيه، وعليه فتكون الاشتقاقات منه بلحاظ المعنى اللغوى، أى الطلب فى الجملة، لا معناه الاصطلاحى، أى القول المخصوص.

أقول: لم يظهر وجه اشتقاق المشتقات من المعنى الاصطلاحى لتتم المناقشه فى تعريفهم، وظاهر القول المخصوص فى كلامهم هو المقول المخصوص، كصيغه إفعال، حيث لا- خصوصيه للقول بمعناه المصدرى إلا- الجهر والإخفات، وأما سائر الخصوصيات _ ككونه صيغه الأمر ونحوها _ فهى أوصاف المقول، والمقول _ باعتبار جموده _ غير قابل للاشتقاق منه.

لا- يقال: ما ذكره قدس سره من أنّ مرادهم بالقول المخصوص الطلب ليكون قابلاً للاشتقاق منه، غير تامّ، فإنّ الأمر بهذا المعنى أيضاً غير قابل للإنشاء، والقابل للإنشاء هو نفس الطلب، لا الطلب بالقول.

فإنّه يقال: تقييد الطلب بالقول المخصوص للإشارة إلى الحصة الخاصه منه، حيث إنّ فى الطلب المنشأ ضيق ذاتى، نظير ضيق المعلول من ناحيه علته، ويكون المدلول بماده الأمر أو بصيغته هى الحصة من الطلب فى مقابل حصته الأخرى، يعنى الطلب الحقيقى الذى لا يكون قابلاً للإنشاء.

[١] هذا بيان أنّ تعريف الأمر فى كلماتهم بالقول المخصوص غير صحيح، فإنّ القول المخصوص لا يكون مساوياً لمعنى الأمر والطلب.

نعم القول المخصوص كصيغه الأمر عند استعمالها، يكون باعتبار مدلوله

.....
الشرح:

مصدقا لعنوان الطلب ، لا بما هو قول مخصوص ، بل من حيث مدلوله من كونه طلبا مطلقا أو مخصوصا كما فى صيغه (بعت) ، فإنها باعتبار المنشأ بها (أى الملكيه) تكون مصدقا للبيع ، لا بما هى لفظ وقول مخصوص وكما لا يصحّ تعريف البيع بأنّه القول المخصوص فكذلك الأمر كما لا يخفى .

وذكر المحقّق الاصفهاني قدس سره أنّ القول المخصوص بنفسه قابل للاشتقاق منه ، حيث إنّ القول المخصوص صنف من الكيف المسموع وعرض قائم بالإنسان ، وعليه فإنّ لوظ بنفسه من دون لحاظ صدوره وقيامه بالإنسان _ مثلا _ فهو المبدأ السارى فى جميع المشتقات ، وإنّ لوظ قيامه به بنحو الحدوث فهو المعنى المصدرى ، وإنّ لوظ انتسابه إليه فى الحال أو الاستقبال فهو المعنى المضارعى ، وإنّ لوظ انتسابه إليه فى الماضى فهو المعنى الماضوى إلى غير ذلك .

والحاصل أنّ هيئته «إفعل» لا- تكون من الجواهر كالحجر الذى لا- يكون له قيام بالغير ولا يمكن فيه اللحاظ بالأنحاء المتقدمه ليكون مبدأً أو مصدرًا أو ماضيًا أو مستقبلًا إلى غير ذلك . وعليه فلفظ (أمر) بصيغه الماضى ، موضوع للصيغه المنتسبه إلى الفاعل بانتساب تحقّقى فى الماضى ولفظ (يأمر) موضوع لها بالانتساب المتحقّق فى الحال أو الاستقبال ، وصيغه الأمر موضوعه للدلاله على طلب إيجاد الفعل من الفاعل(1) .

أقول : مجرد كون شىء عرضا خارجا لا يصحّ جعله مبدأ اشتقاق ، إذ معنى العرض ومعنى الجوهر فى ذلك على حدّ سواء ، بل لا بدّ فى الاشتقاق من تضمّن

ص : ٢٧٥

وكيف كان، فالأمر سهل لو ثبت النقل، ولا مشاحه فى الاصطلاح، وإنما المهم بيان ما هو معناه عرفاً ولغوه، ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينه، وقد استعمل فى غير واحد من المعانى فى الكتاب والسنة [١]، ولا حجه على أن هـ على نحو الاشتراك اللفظى أو المعنوى أو الحقيقه والمجاز.

وما ذكر فى الترجيح، عند تعارض هذه الأحوال، لو سلم، ولم يعارض بمثله، الشرح:

معنى حدثى ليكون إظهار فعليته على نحو التحقق ماضياً وعلى نحو الترقب مضارعاً إلى غير ذلك، وليس وجه عدم الاشتقاق من معنى الجوهر كونه جوهرًا وعدم قيامه بالغير خارجاً، بل الوجه عدم تضمينه المعنى الحدثى .

والحاصل أن القول المخصوص بمعناه المصدرى (أى التلّفظ به) قابل للاشتقاق منه ولكن مادّه (أ_ م_ ر) لم توضع له، ولا يقال لمن تلفّظ بمادّه الأمر أو بصيغه الطلب بدون قصد إنشاء الطلب: إنّه قد أمر، بل الأمر من مقوله المعنى (أى المعنى الانشائى) على نسق ما ذكر فى البيع والوكاله والوضع وغيرها من الإنشائيات.

وعليه، فاللازم فى صدق الأمر من فرض الطلب وإنشائه بصيغه (إفعل) أو غيرها من فعل أو قول ليقال على المنشأ بلحاظ إنشائه أمراً، وأمّا القول المخصوص (أى ما هو ملفوظ) مع قطع النظر عن الإنشاء به، فغير قابل للاشتقاق .

[١] لا أرى وجهاً تاماً لهذا الكلام بعد اختياره قدس سره أن لفظ الأمر حقيقه فى الطلب فى الجملة والشىء، فإنّه مع فرض كونه حقيقه فىهما على نحو الاشتراك اللفظى، لم يكن مورد لقوله إنّ لفظ الأمر قد استعمل فى الكتاب والسنة فى معانٍ، ولا حجه على كونه من الاشتراك لفظاً أو معنىً، أو أنه بالحقيقه والمجاز، كما لا وجه لما ذكر فى آخر كلامه من ظهوره فى المعنى الأوّل (أى الطلب)، وللانسباق من الإطلاق، فإنّ مفهوم الشىء مع مفهوم الطلب لا يشتهه، وليس استعماله فى أحدهما كثيراً وفى

فلا- دليل على الترجيح به، فلا- بد مع التعارض من الرجوع إلى الأصل في مقام العمل، نعم لو علم ظهوره في أحد معانيه، ولو احتمل أنه كان للإسباق من الإطلاق، فليحمل عليه، وإن لم يعلم أنه حقيقه فيه بالخصوص أو فيما يعمه، كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأول.

الجهة الثانية: الظاهر اعتبار العلو في معنى الأمر [١] فلا- يكون الطلب من السافل أو المساوي أمراً، ولو أطلق عليه كان بنحو من العناية، كما أن الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء فيكون الطلب من العالی أمراً ولو كان مستخفصاً لجناحه.

وأما احتمال اعتبار أحدهما فضعيف، وتقييح الطالب السافل من العالی المستعلى عليه، وتوبيخه بمثل: إنك لم تأمره، إنما هو على استعلائه، لا على

الشرح:

الآخر نادراً حتى يحمل في موارد الدوران على المعنى الغالب، باعتبار أن إرادته المعنى النادر يحتاج إلى القرينه دون المعنى الغالب.

اعتبار العلو في الأمر

:

[١] قيل يعتبر في معنى الأمر وصدقه على الطلب علو الطالب، أو استعلائه، ويستدل عليه بتقييح طلب السافل المستعلى فإن توبيخه بمثل (ليس لك أن تأمره) دليل على أن الصادر من المستعلى أمر، ولو كان المعتر هو العلو فقط، لما أمكن صدوره من السافل ليتوجه عليه التوبيخ.

والجواب: أن التوبيخ لا يكون لطلبه حقيقه، بل لاستعلائه ورؤيه نفسه عالياً، وإطلاق الأمر على طلبه بلحاظ نظر المستعلى حيث يرى نفسه عالياً وطلبه أمراً، ولذا يمكن سلب الأمر عن طلبه فيقال: إنه ليس بأمر، ولكنه لغروره يرى نفسه عالياً، ولو كان الاستعلاء كافياً في كون الطلب أمراً لما صح هذا السلب.

أمره حقيقه بعد استعلائه، وإنما يكون إطلاق الأمر على طلبه بحسب ما هو قضيه استعلائه، وكيف كان، ففي صحه سلب الأمر عن طلب السافل، ولو كان مستعلياً كفايه.

الوجه الثالث: لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقه في الوجوب [١]، لإنساقه عنه

الشرح:

دلالة مادة الأمر على الطلب الوجوبي

:

[١] لا يخفى أنّ لزوم الحذر يختص بمخالفة الأمر الوجوبي، والطلب الندبي خارج عن المراد من الأمر في الآية الكريمة يقينا، ولكن يدور الأمر بين أن يكون خروجه عنه بالتخصّص كما إذا كان الأمر حقيقه في الطلب الوجوبي فقط، أو يكون خروجه عنه بالتقييد، كما إذا كان حقيقه في الأعمّ، ولا- معين للخروج بالنحو الأوّل، فإنّ أصاله عدم التقييد غير جاريه في موارد العلم بالمراد، من ثمّ جعل قدس سره الآية مؤيده لا دليلاً.

وممّا ذكر يظهر وجه المناقشه في الاستدلال بقوله صلى الله عليه و آله: «لولا- أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك مع كلّ صلاه» (١) فإنّه لو لم يكن الأمر حقيقه في خصوص الطلب الوجوبي، لزم التقييد في الروايه بأن يراد لأمرتهم وجوبا بالسواك، وقد تقدّم أنّه لا اعتبار بأصاله الإطلاق في مثل ذلك مما علم المراد.

وأما روايه بريره (٢) فلم يظهر أنّها سألت رسول الله صلى الله عليه و آله عن الطلب الوجوبي ليستظهر أنّ لفظ الأمر حقيقه في الوجوب، بل لعلّ السؤال عن أصل الطلب المولوى، فلا وجه لعدّ الروايه مؤيده أيضاً.

ص: ٢٧٨

١- (١) الوسائل: ١ / ٣٥٥، باب ٥ من أبواب السواك، الحديث ٣.

٢- (٢) الفروع من الكافي: ٥ / ٤٨٥، باب الامه تكون تحت المملوك، الحديث ١.

عند إطلاقه، ويؤيد قوله تعال «فليحذر الذين يخالفون عن أمره» وقوله صلى الله عليه وآله : (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك) وقوله صلى الله عليه وآله : _ لبريره بعد قولها: أتأمرني يا رسول الله؟ _ : (لا، بل إنما أنا شافع) إلى غير ذلك، وصحة الاحتجاج على العبد ومؤاخذته بمجرد مخالفته أمره، وتوبيخه على مجرد مخالفته، كما في قوله تعالى

الشرح:

نعم، صحه الاحتجاج على العبد، ومؤاخذته على مخالفته وتوبيخه عليها، فيما إذا قال إني آمرک بكذا فخالف، دليل قطعي على ظهور ماده الأمر في الطلب الوجوبي.

لكن يبقى الكلام في أنّ هذا الظهور وضعى أو إطلاقى يثبت مع عدم ثبوت الترخيص فى الترك.

فنعول : الصحيح أنّ ماده الأمر بنفسها داله على الطلب الوجوبى ، بخلاف صيغه الأمر ، فإنّ دلالتها على الطلب الوجوبى بالإطلاق ؛ وذلك لأنه لا فرق فى المستعمل فيه للصيغه ، بين كون الطالب عالياً أم لا ، مثلاً نفرض أنّ أحد الموالى طلب من عبده وعبده غيره قراءة القرآن ، بأن قال لكلّ منهما : (اقرأ القرآن) فإنّنا لا نجد فى أنفسنا فرقا فى المستعمل فيه للصيغه بين الموردین ، ولكن يصدق الأمر على الطلب من العبد الأوّل ، ولا يصدق على الطلب من العبد الثانى ، فتكون خصوصيه علوّ الطالب مأخوذة فى صدق الأمر على الطلب ، وهذا العلوّ غير مأخوذ فى معنى صيغه (إفعل) .

المائز بين الوجوب والندب

:

وكذلك فى موارد كون الطلب وجوبياً أو استحبابياً ، فإنّنا لا نجد فرقاً بين المستعمل فيه للصيغه ، فى موارد كون الطلب وجوبياً أو استحبابياً ، كما لو ورد فى قول الشارع (اغتسل للجمعه ومن مسّ الميت) وإن كان الطلب بالإضافة إلى الأوّل

ص: ٢٧٩

.....
الشرح:

استحبابيا وبالإضافه إلى الثاني وجوبيا ، فإن افتراق الوجوب عن الندب ، بثبوت الترخيص فى الثانى دون الأول.

وبتعبير آخر : أنه إذا لم يكن فى البين ترخيص فى الترك ، ينتزع عنوان الوجوب ، وفيما إذا ثبت ، ينتزع عنوان الندب ، فإن المنشأ _ بالفتح _ بصيغه (إفعل) هو النسبه الطليه ، فمع كون المنشأ _ بالكسر _ فى مقام البيان وعدم ترخيصه فى الترك ، يستفاد الوجوب ، وهذا بخلاف ماده الأمر ، فإنها _ بمقتضى وضعها _ تنفى الترخيص فى الترك ، كما يجد ذلك كل من لاحظ مرادف ماده الأمر بمعنى الطلب فى سائر اللغات كلفظه (فرمان) فى اللغة الفارسيه وصحّه سلب عنوان الأمر و(فرمان) عن الطلب الاستحبابى .

وبالجمله دلالة صيغه الأمر على الوجوب إنما هو بمقتضى إطلاقها الوارد فى مقام البيان، بخلاف ماده الأمر، فإنه بمقتضى وضعها له، وذلك لأن الفرق بين الوجوب والاستحباب لا يكون بشده الطلب وضعفه ، كما عليه الماتن قدس سره.

لكن لا- من أجل أن الوجوب والندب أمران اعتباريان والشده والضعف لا- يكونان فى الأمور الاعتباريه ، وذلك لثبوتهما فى بعض الأمور الاعتباريه كالتعظيم والتحقيق وغيرهما ، فيكون الفعل الفلانى أقوى تعظيما من الفعل الآخر.

بل لأننا نرى بالوجدان أن الطلب لا يكون شديداً فى موارد الوجوب وضعيفاً فى موارد الاستحباب . وأما شده الشوق وضعفه ، فهو خارج عن الحكم ومدلول صيغه الأمر ومادته.

كما أن الفرق بين الوجوب والاستحباب لا يكون بتركب الوجوب من طلب

«ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك».

وتقسيمه إلى الإيجاب والإستحباب، إنَّما يكون قرينه على إرادته المعنى الأعم منه في مقام تقسيمه، وصحة الإستعمال في معنى أعم من كونه على نحو الحقيقه، كما لا يخفى، وأمَّا ما أفيد من أن الإستعمال فيهما ثابت، فلو لم يكن الشرح:

الفعل والمنع عن تركه ، والاستحباب طلب الفعل مع الترخيص في تركه كما عليه القدماء ، بل الفرق بينهما في إطلاق الطلب ، فإنَّه لا- يكون في موارد الوجوب ترخيص في ترك الفعل ، بخلاف موارد الندب فإنَّ الطلب فيها موصوف بثبوت الترخيص في الترك ، ولذا يكون مجرد الطلب مع عدم الترخيص كافيا في استقلال العقل بلزوم اتِّباعه ولا يحتاج إلى إحراز المنع عن تركه .

وممَّا ذكرنا يظهر أنَّ ما يذكر في امتياز الوجوب عن الندب بكون مصلحه الفعل في الأوَّل تامه وفي الثاني ناقصه لا يمكن المساعده عليه ، فإنَّ المائز بين الطلب الوجوبي والندبي هو ما ذكرناه ، حتَّى بناءً على إنكار المصالح والمفاسد في المتعلقات ، نعم المصلحه غير الملزمه توجب الترخيص في الترك بخلاف الملزمه .

ولا يخفى أنَّ الطلب لو كان مستفادا من ماده الأمر ، فجميع مشتقاتها تدلُّ على الطلب بلا فرق بينها ، دون ما إذا كان مستفادا من صيغه الأمر فحسب ، حيث إنَّ الهيئه تكون داله على الطلب ، والماده تدلُّ على متعلق النسبه الطليه .

وعن المحقِّق النائيني قدس سره أنَّ كلاً- من الوجوب والندب من حكم العقل وليس من المداليل اللفظيه ، فإنَّ العقل يرى بمقتضى العبوديه والرقيه لزوم الخروج عن عهده ما أمر به المولى ، ولا- معنى للوجوب إلّا- إدراك العقل لابديهِ الخروج عن عهده الفعل ، وذكر أيضاً أنَّ المنشأ بماده الأمر أو بصيغته كون ماده في عالم التشريع على

موضوعاً للقدر المشترك بينهما لزم الإشتراك أو المجاز، فهو غير مفيد، لما مرت الإشارة إليه في الجبهه الأولى، وفي تعارض الأحوال، فراجع.

والاستدلال بأنّ فعل المندوب طاعه، وكل طاعه فهو فعل المأمور به، فيه ما لا يخفى من منع الكبرى، لو أريد من المأمور به معناه الحقيقي، وإلا لا يفيد المدعى.

الشرح:

المكلف وإيقاعها عليه (١).

أقول: لا- أظن أنّ أحدا لا- يلتزم بحكم العقل في موارد طلب الفعل وإيجابه على المكلف، ولكنّ حكم العقل بلا بدّيه الفعل يختص بصوره وصول التكليف المجعول على المكلف مع عدم وصول الترخيص في الترك، كما أنّ العقل مع وصول الطلب وترخيص المولى في الترك لا- يحكم باللابدّيه، بل يحكم بكون المكلف على خيار، إلا- أنّ الكلام في المقام في منشأ هذا الحكم.

وقد ذكرنا أنّ منشأ إطلاق الطلب أو اقترانه بالترخيص كما ذكرنا أنّ ماده الأمر بمقتضى وضعها تثبت الطلب المطلق بلا حاجه إلى ضمّ مقدّمات الاطلاق، بخلاف صيغه (إفعل) فإنّ ظهورها في الطلب المطلق بمقدّمات الحكمه لا بالوضع، وهذا كما يقال في الفرق بين العامّ الوضعي والاطلاق الشمولي أو غيره.

وأما ما ذكره قدس سره من أنّ المنشأ والمعتبر، في موارد استعمال الصيغه أو ماده الأمر، كون ماده على المكلف، كما هو ظاهر الإيقاع عليه، فيدفعه شهاده الوجدان على أنّ السامع لا يجد فرقا في المستعمل فيه للصيغه بين موارد الطلب الوجوبى والطلب الندبى، فلو كان المستعمل فيه لصيغه الأمر إيقاع ماده على المكلف،

ص: ٢٨٢

الجهة الرابعة: الظاهر أن الطلب الذى يكون هو معنى الأمر [١]، ليس هو الطلب الحقيقى الذى يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعى، بل الطلب الإنشائى الذى

الشرح:

لكان هو المستعمل فيه فى كلا الموردين ، والحال أنه لم يكن مستعملاً فيه فى الندب بالضرورة ، فلم يكن فى الوجوب أيضاً كذلك . نعم اعتبار المولى الفعل على عهده المكلف داخل فى عنوان الإيجاب ، فيما إذا كان بداعى صدور الفعل من المكلف ، إلاّ أنّ هذا ليس بالمعنى الموضوع له والمستعمل فيه للصيغه ، بل المتبادر منها فى موارد استعمالها ، البعث إلى المادة وتحريك المخاطب نحو صدور الفعل عنه ، غاية الأمر البعث والتحريك اعتبارى ، فإذا كان مطلقاً تصف بالإيجاب ، وإذا كان مقترناً بالترخيص فى الترك ، اتّصف بالندب ، كما ذكر .

وأما ما فى الكلمات من أنّ الوجوب بمعنى الثبوت ، فلا يدلّ على أنّ معنى الثبوت هو الثبوت على الذمه ، بل الثبوت بالمعنى اللغوى يعمّ الندب أيضاً ، لثبوت الطلب بالإضافة إلى المندوبات أيضاً .

الطلب والإرادة

[١] حاصله أنّ للطلب نحوين من التحقّق:

النحو الأول: الطلب الاعتبارى الذى يوجد وينشأ باستعمال اللفظ ويحمل عليه الطلب بالحمل الأوّلى ، بناءً على انحصار الحمل الشائع الصناعى بحمل الطبيعى على فردة العينى ، على ما ذكره بعض فى بحث الوجود ذهنى ، ولفظ الأمر موضوع لهذا النحو من الطلب سواء كان إنشائه بصيغه الأمر أو بمادّته أو بماده الطلب، فإنّه إذا قيل: أمر فلان فلانا، يفهم منه أنّه طلب منه طلباً إنشائياً.

والنحو الثانى: الطلب الحقيقى الذى هو أمر نفسانى يحمل عليه عنوان الطلب

لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً، بل طلباً إنشائياً، سواء أنشئ بصيغته إفعال، أو بمادّه الطلب، أو بمادّه الأمر، أو بغيرها، ولو أبيت إلاّ عن كونه موضوعاً للطلب فلا- أقل من كونه منصرفاً إلى الإنشائي منه عند إطلاقه كما هو الحال في لفظ الطلب أيضاً، وذلك لكثرة الإستعمال في الطلب الإنشائي، كما أنّ الأمر في لفظ الإرادة على عكس لفظ الطلب، والمنصرف عنها عند إطلاقها هو الإرادة الحقيقيه واختلافهما في ذلك ألجأ بعض أصحابنا إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعره، من المغايره بين الطلب والإرادته، خلافاً لقاطبه أهل الحق والمعتزله، من اتحادهما، فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحق في المقام، وإن حققناه في بعض فوائدها إلاّ أنّ الحواله لما لم تكن عن المحذور خاليه، والإعاده بلا فائده ولا إفاده، كان المناسب هو التعرض ها هنا أيضاً.

الشرح:

بالحمل الشائع ، وإن أبيت إلاّ عن كون لفظ الأمر موضوعاً لمطلق الطلب ، فلا أقلّ من كونه منصرفاً عند إطلاقه إلى الإنشائي منه ، لما ذكرنا من تبادره منه ، فيكون لفظ الأمر حاله حال لفظ الطلب ، فإنّ لفظ الطلب مع كونه موضوعاً لمطلق الطلب ينصرف عند إطلاقه إلى الإنشائي منه ، وكذلك للإيراده نحوين من الوجود : حقيقي واعتباري ، وعند إطلاقها تنصرف إلى الحقيقي منهما الذي هو عين الطلب الحقيقي ، عكس لفظ الأمر والطلب ، فلفظ الإراده ولفظ الطلب مترادفان ومتحدان مفهوماً ومصداقاً ، ومختلفان في المعنى المنصرف إليه ، حيث إنّ الأوّل ينصرف إلى الحقيقي منه ، والثاني إلى الإنشائي منه .

ولا يبقى مجال لتوهم أنّ في النفس غير الإراده ومقدّماتها صفه أخرى قائمه بها تكون طلباً ، كما التزم به أبو الحسن الأشعري ، وسماه بالكلام النفسي ، الذي يكون في موارد الأمر ، والوجه في عدم المجال لذلك أنّ مراجعه الإنسان وجدانه كافيّه في

ص: ٢٨٤

فاعلم، أنّ الحق كما عليه أهله _ وفقاً للمعتزلة وخلافاً للأشاعره _ هو اتحاد الطلب والإرادة، بمعنى أن لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد وما بإزاء أحدهما فى الخارج يكون بإزاء الآخر، والطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الإنشائية، وبالجملة هما متحدان مفهوماً وإنشاءً وخارجاً، لا أنّ الطلب الإنشائي الذى هو المنصرف إليه إطلاقه _ كما عرفت _ متحد مع الإرادة الحقيقيه التى ينصرف إليها إطلاقها أيضاً، ضروره أن المغايره بينهما أظهر من الشمس وأبين من الأمس. فإذا عرفت المراد من حديث العينه والاتحاد، ففى مراجعه الوجدان عند طلب شىء والأمر به حقيقه كفايه، فلا يحتاج إلى مزيد بيان وإقامه برهان، فإن الإنسان لا يجد غير الإراده القائمه بالنفس صفه أخرى قائمه بها، يكون هو الطلب غيرها، سوى ما هو مقدمه تحققها، عند خطوط الشىء والميل وهيجان الرغبه إليه، والتصديق لفائدته، وهو الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه لأجلها.

الشرح:

أن يحصل له اليقين بأنّه عند طلب الفعل ولو من الغير لا يجد من نفسه شيئاً غير الإراده، أى الشوق المؤكّد المستتبع لتحريك عضلاته فى موارد إرادته الفعل بالمباشره، أو المستتبع لأمر عبده فى موارد إرادته لا بالمباشره، ولا توجد صفه أخرى لتكون حقيقه الطلب، بل لا توجد فى النفس مع الإراده إلاّ مقدّماتها التى تتحقّق عند خطوط الشىء على قلبه والميل إليه أى هيجان رغبته إليه، والتصديق بفائدته، وهى الجزم بدفع ما يوجب توقّفه عن طلب الفعل وإرادته لأجل تلك الفائده. وبتعبير آخر: الجزم المزبور فى الحقيقه هو الجزء الأخير من مبادئ الإراده، وتحصل الإراده عند خطوط الفعل _ أى حضوره فى الذهن _ والميل إليه والتصديق لفائدته والجزم بعدم المانع عن إرادته.

ثمّ إنّ قدس سره قد تعرّض لحال سائر الصيغ الإنشائية والجمل الخبريه، وذكر أنّ فى

وبالجملة: لا- يكاد يكون غير الصفات المعروفه والإراداه هناك صفه أخرى قائمه بها يكون هو الطلب، فلا محيص عن اتحاد الإراده والطلب، وأن يكون ذلك الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات فى إراداه فعله بالمباشره، أو المستتبع لأمر عبيده به فيما لو أراداه لا كذلك، مسمى بالطلب والإراداه كما يعبر به تاره وبها أخرى، كما لا يخفى.

وكذا الحال فى سائر الصيغ الانشائية، والجمل الخبرية، فإنه لا يكون غير الصفات المعروفه القائمه بالنفس، من الترجى والتمنى والعلم إلى غير ذلك، صفه أخرى كانت قائمه بالنفس، وقد دلّ اللفظ عليها، كما قيل:

إنّ الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وقد انقدح بما حققناه، ما فى استدلال الأشاعره على المغايره بالأمر مع عدم الإراده، كما فى صورتى الاختبار والاعتذار من الخلل، فإنه كما لا- إراداه حقيقه فى صورتين، لا- طلب كذلك فيهما، والذى يكون فيهما إنّما هو الطلب الإنشائى الإيقاعى، الذى هو مدلول الصيغه أو الماده، ولم يكن بيناً ولا مبيّناً فى الإستدلال مغايرته مع الإراده الإنشائية.

الشرح:

موارد إنشاء الترجى والتمنى مثلاً- لا- يكون فى النفس غير الترجى وغير التمنى وفى مورد الإخبار غير العلم بثبوت النسبه أو لا ثبوتها، صفات أخرى تكون تلك الصفات حقيقه التمنى والترجى وحقيقه الإخبار، كما التزم به الأشعرى وسماها بالكلام النفسى، وزعم أنّ الكلام اللفظى دالّ عليه، كما يشير إليه ما قيل:

«إنّ الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً»

وعنده ما استدللّ به الأشاعره على مغايره الطلب مع الإراده هو أمر المولى عبده بفعل لا يريد منه، كما فى موارد الاختبار والاعتذار _ والمراد بالاعتذار أن

وبالجملة: الذى يتكفله الدليل، ليس إلا الانفكاك بين الإرادة الحقيقية، والطلب المنشأ بالصيغه الكاشف عن مغايرتهما. وهو مما لا محيص عن الإلتزام به، كما عرفت، ولكنه لا يضّر بدعوى الاتحاد أصلاً، لمكان هذه المغايره والانفكاك بين الطلب الحقيقى والإنشائى، كما لا يخفى.

ثم إنه يمكن _ مما حققناه _ أن يقع الصلح بين الطرفين، ولم يكن نزاع فى البين، بأن يكون المراد بحديث الاتحاد ما عرفت من العينه مفهوماً ووجوداً حقيقياً وإنشائياً، ويكون المراد بالمغايره والاثنيه هو اثنيه الإنشائى من الطلب، كما هو كثيراً ما يراد من إطلاق لفظه، والحقيقى من الإراده، كما هو المراد غالباً منها حين إطلاقها، فيرجع النزاع لفظياً، فافهم.

الشرح:

يكون غرض المولى من أمره عصيان العبد، ليعتذر عن توبيخه وعقابه على مخالفته _ ففى موردهما يجد الأمر من نفسه حقيقه أمره وطلبه، مع أنّه لا يريد فعله، وهذا شاهد لكون الطلب غير الإراده كما استدلل على ثبوت الكلام النفسى بثبوت المدلول فى مقامات الاخبار كذبا أو ترددًا (١).

ولكن لا- يخفى ما فيه، فإنّه كما لا- إرادته فى موارد الاختبار والاعتذار، كذلك لا طلب حقيقى فى مواردتهما، بل الموجود الطلب الإنشائى، وقد يعبر عنه بالإرادته الإنشائيه، وإنما الاختلاف بين الإراده والطلب، كما تقدّم فى المعنى المنصرف إليه منهما.

وذكر قدس سره أنه يمكن أن يقع التصالح بين الطرفين ويرتفع النزاع فى البين بأن يكون مراد الأشعري من المغايره مغايره الطلب الإنشائى مع الإراده الحقيقه، ومراد معظم

ص: ٢٨٧

١- (١) شرح تجريد الاعتقاد للقوشجى : ص ٢٤٦.

دفع وهم: لا- يخفى أنه ليس غرض الأصحاب والمعتزله، من نفى غير الصِّفات المشهوره، وأنه ليس صفه أخرى قائمه بالنفس كانت كلاماً نفسياً مدلولاً للكلام اللفظي، كما يقول به الأشاعره، إن هذه الصفات المشهوره مدلولات للكلام.

إن قلت: فماذا يكون مدلولاً عليه عند الأصحاب والمعتزله؟

الشرح:

الأصحاب والمعتزله من الاتحاد اتّحاد الطلب الحقيقي مع الإراده الحقيقيه .

أقول: لا- يمكن ان يكون النزاع بين الطرفين لفظياً، فإنّ الأشعري يلتزم بالكلام النفسى، ويجعله من صفات الحقّ (جَلّ وعلا) وأنّه غير العلم والإراده، ويقول بأنّ الكلام اللفظي كاشف عنه وطريق الوصول إليه، وعليه فلا بدّ من فرض صفه زائده على العلم والإراده، حيث إنّه سبحانه كما يوصف بأنّه عالم ومريد، يوصف بأنّه متكلم، ولعلّه إلى ذلك أشار في آخر كلامه بقوله «فأفهم» .

وذكر المحقّق النائيني قدس سره ما حاصله: أنّ قضيه الكلام النفسى على ما التزم به الأشعري وإن كان أمراً موهوماً _ إذ ليس فى النفس غير الإراده ومبادئها، وغير العلم بثبوت النسبه أو لا ثبوتها، وغير تصور النسبه بأطرافها، أمر آخر يكون كلاماً نفسياً، والإراده الخارجيه وإن لم تكن مدلولاً للأمر لا بمادّته ولا بصيغته ولا بغيرهما، كما لا يكون مدلول الجمليه الخبريه العلم بثبوت النسبه أو لا- ثبوتها؛ إذ دلالتها على تصوّر المتكلم لمدلول الكلام عقليه، والعلم بتحقّق النسبه خارجاً يستفاد من أمرٍ آخر غير نفس الكلام _ إلاّ أنّه مع ذلك كلّ لا يكون الطلب حقيقه عين الإراده، فإنّ الطلب هو الاشتغال بتحقيق المطلوب والوصول إليه بالشروع فى فعل أو أفعال يترتّب عليه أو عليها ذلك المقصود جزماً أو احتمالاً، ولذا يطلق على من يجتهد فى تحصيل متاع الدنيا وغرورها أنّه طالبها، وللحاضر فى المجالس العلميه بغرض التعلّم أنّه طالب العلم، وعلى السائر فى مظانّ الوصول إلى الضالّه بغرض الوصول إليها أنّه طالبها،

ص: ٢٨٨

قلت: أمّا الجمل الخبرية، فهي دالّة على ثبوت النسبه بين طرفيها، أو نفيها في نفس الأمر من ذهن أو خارج، كالإنسان نوع أو كاتب.

وأما الصيغ الإنشائية، فهي _ على ما حققناه في بعض فوائدنا _ موجهة لمعانيها في نفس الأمر، أي قصد ثبوت معانيها وتحقيقها بها، وهذا نحو من الوجود، وربّما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبارٍ مترتب عليه شرعاً وعرفاً آثار، كما هو الحال في صيغ العقود والإيقاعات.

الشرح:

والطلب في هذه الموارد حقيقي، وهو كما ترى غير الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو الفعل، فلا يكون مجرد الاشتياق طلباً مهما كان بالغاً وشديداً، وإنّما الطلب هو التصدّي لتحصيل المطلوب بالاشتغال بالفعل والشروع فيه.

وبالجملة إن كان المدعى أنّ المفهوم من لفظ الطلب عين المفهوم من لفظ الإرادة، فلم يقدّم على ذلك دليل، إلا مجرد دعوى الوجدان، ولعلّه لم يذهب إليه غير صاحب الكفاية قدس سره، والقائلون بالاتّحاد يريدون الاتّحاد عينا، واستشهدوا بالوجدان على هذا الاتّحاد، مع أنّ صدق الإرادة دون الطلب فيما إذا لم يتصدّد لتحصيل المطلوب كافٍ في الإذعان باختلافهما مفهوماً وخارجاً، حيث إنّ الإرادة من الكيف النفساني، والطلب من مقوله الفعل.

وعلى ذلك فتصدّي المولى لتحصيل مقصوده بأمر الغير بإتيان المطلوب يكون طلباً، فيكون الأمر بماده الأمر أو بصيغته أو بغيرهما مصداقاً للطلب، لا- أنّ المستعمل فيه في الموارد المذكورة معنى لفظ الطلب ومفهومه، كما هو ظاهر الكفاية، بل المستعمل فيه في جميع ذلك إيقاع المادة على الغير تشريعاً واعتبار كون الفعل على عهده، كما تقدّم (1).

ص: ٢٨٩

نعم لا مضايقه فى دلالة مثل صيغه الطلب والإستفهام والترجى والتمنى _ بالدلاله الإلتزاميه _ على ثبوت هذه الصفات حقيقه، إمّا لأجل وضعها لإيقاعها، فيما إذا كان الداعى إليه ثبوت هذه الصفات، أو انصراف إطلاقها إلى هذه الصوره، فلو لم تكن هناك قرينه، كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتها، لأجل كون الطلب والإستفهام وغيرهما قائمه بالنفس، وضعاً أو إطلاقاً.

الشرح:

أقول : ما ذكره قدس سره من أنّ الطلب غير الإراده فهو صحيح ، سواء قيل بأنّ الإراده هى الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو الفعل ، أو قيل بأنّ الإراده غير الشوق المزبور، كما سيأتى ، بل هى عباره عن اختيار أحد طرفى الشىء من الفعل أو الترك ، فإنّ الطلب لا يطلق على شىءٍ منهما ، بل هو عنوان للحركه نحو الفعل والتصدّى لحصوله .

إلا أنّ ما ذكره قدس سره من أنّ المنشأ بماده الأمر وبصيغته أو غيرهما هو النسبه الإيقاعيه، ويكون المنشأ بعد إنشائه واعتباره مصداقاً للطلب، حيث إنّ الطلب تصدّى المولى للوصول إلى مقصوده وهو فعل العبد، لا- يمكن المساعدة عليه؛ إذ تقدّم أنّ الوجدان فى موارد إيجاب الفعل وندبه شاهدٌ على أنّ المستعمل فيه للصيغه أمرٌ واحد، مع أنّه لا يكون للمكلّف عهدته فى موارد الندب، فلا بدّ من أن يكون «كون الفعل على العهد» خارجاً عن المستعمل فيه، ولا منافاه بين أن يكون المنشأ فيها عنوان الطلب، ويكون المنشأ بعد إنشائه مصداقاً للطلب، فلاحظ قول البائع: بعته مالى بكذا، فإنّه إنشاء لعنوان البيع، ويكون المنشأ بعد إنشائه مصداقاً للبيع.

نعم لا ينحصر مصداق الطلب بإنشاء عنوانه ، بل يحصل ذلك العنوان باعتبار الفعل على عهدته العبد وإبرازه بمبرزٍ ، مثل قوله : عليك أو عليه هذا العمل ، فيما إذا كان القصد انبعاته إلى ذلك العمل أو لرجاء الانبعاث ، إلا أنّ ذلك ليس معنى

ص : ٢٩٠

إشكال ودفع: أمّا الإشكال [١]، فهو إنّه يلزم بناءً على اتحاد الطلب والإرادة، فى تكليف الكفار بالإيمان، بل مطلق أهل العصيان فى العمل بالأركان، إمّا أن لا يكون هناك تكليف جدّى، إن لم يكن هناك إرادته، حيث إنّه لا يكون حينئذ طلب حقيقى، واعتباره فى الطلب الجدّى ربما يكون من البديهي، وإن كان هناك إرادته، فكيف تتخلف عن المراد؟ ولا تكاد تتخلف، إذا أراد الله شيئاً يقول له: كن فيكون.

الشرح:

الصيغه ، كما تقدّم .

ثمّ إنّه قد يراد من الإرادة معنى الطلب ، أى التصدّى لتحصيل الشىء والوصول إليه ، كما يقال لمن يفحص عن ضالّته بالمشى أو غيره : إنّه يريد ضالّته ، أى يطلبها ، ويقال : يريد الله (عزّ وجلّ) من العباد ، يعنى يطلب منهم ، إلى غير ذلك . إلّا أنّ الكلام فى ظهور الإرادة ومعناها الانسباقى وهو غير الطلب ، لا فى جواز استعمال كلّ منهما فى الآخر مع القرينه .

بيان مسلك الجبر وشبه الجبر وإبطالهما

:

[١] يعنى بناءً على أنّ الإرادة عين الطلب الحقيقى ، ففى موارد تكليف الكفار بالإيمان بل فى تكليف العصاه بالواجبات وترك المحرّمات إمّا أن لا يكون تكليف جدّى بأن يكون التكليف بالإضافة إليهم صورياً وإنشائياً محضاً بأن لا تكون فى البين إرادته من الله سبحانه بالإضافة إلى عملهم ، وإمّا أن يلزم تخلف إرادته تعالى عن مراده فيما إذا كان التكليف جدّياً ، وهذا كما ذكرنا مبنى على اتحاد الطلب الحقيقى والإرادة ، وأمّا بناءً على تغايرهما وتعدّدهما خارجاً فالتكليف والطلب الحقيقى يثبت فى حقّ الكفار والعصاه كما يثبت فى حقّ أهل الإيمان والطاعة ، فلا يلزم محذور عدم ثبوت التكليف الجدّى .

ص: ٢٩١

وأما الدفع، فهو أن استحاله التخلف إنما تكون في الإرادة التكوينية وهي العلم بالنظام على النحو الكامل التام، دون الإرادة التشريعية، وهي العلم بالمصلحة في فعل المكلف. وما لا محيص عنه في التكليف إنما هو هذه الإرادة التشريعية لا التكوينية، فإذا توافقتا فلا بد من الإطاعة والإيمان، وإذا تخالفتا، فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان.

إن قلت: إذا كان الكفر والعصيان والإطاعة والإيمان، بإرادته تعالى التي الشرح:

وأجاب قدس سره بثبوت التكليف الجدّي في حقّ الكفار والعصاة بثبوت الإرادة في موارد التكليف، حتّى بالإضافة إليهما، ولا يلزم تخلف إرادة الله (عزّ وجلّ) عن مراده؛ لأنّ الثابت في موارد التكليف هي الإرادة التشريعية، وتخلف هذه الإرادة لا محذور فيه، وإنّما المحذور في تخلف الإرادة التكوينية عن المراد، ولا يلزم في موارد التكليف ثبوت الإرادة التكوينية على وفاق الإرادة التشريعية.

وتوضيح ذلك على ما ذكره قدس سره أنّ الإرادة التكوينية التي هي من صفات الذات لله (جلّ وعلا) هي العلم بالنظام على النحو الكامل التام (1)، وهذه الإرادة لا يمكن أن تتخلف عن المراد. وأما الإرادة التشريعية فهي العلم بالصالح في فعل العبد وهذه الإرادة التي لا بدّ منها في التكليف يمكن أن تتخلف، وعلى ذلك فإن توافقت الإرادة التشريعية والتكوينية بأن كان العلم بالصالح داخلياً في العلم بالنظام على النحو الكامل التام، فلا بدّ من الإطاعة والإيمان، وإذا لم يدخل فيه فلا بدّ من أن يختار العبد الكفر والعصيان حيث إنّ ما لم يرد بالإرادة التكوينية لا يكاد يوجد.

ص: ٢٩٢

١- (١) كشف المراد: ٣١٤؛ الأسفار: ٦ / ٣٦٠؛ شرح المنظومه: ١٨٤. هذا التفسير للإرادة هو المعروف والمشهور عند الفلاسفة وعندهم أنّها من صفات الذات لا من صفات الأفعال.

لا تكاد تتخلف عن المراد، فلا يصح أن يتعلق بها التكليف، لكونها خارجه عن الاختيار المعبر فيه عقلاً.

قلت: إنَّ ما يخرج بذلك عن الاختيار، لو لم يكن تعلق الإرادة بها مسبوقه بمقدماتها الاختيارية، وإلا فلا بد من صدورها بالاختيار، وإلا لزم تخلف إرادته عن مراده، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

الشرح:

ومن هنا يفتح باب المناقشه في اختيار العباد في أفعالهم بأنَّه إذا كان الكفر والعصيان والإطاعه والإيمان بإرادته (تعالى) التي لا يمكن تخلفها عن المراد ، فكيف يمكن تعلق التكليف بأفعالهم الخارجه عن اختيارهم ؟ مع أنَّ الاختيار يعتبر في التكليف عقلاً .

وأجاب الماتن قدس سره عن الإشكال بما حاصله : أنَّ الإراده التكوينية تعلقت بالكفر والعصيان أو الإيمان والطاعه الناشئ كلَّ منها عن إرادته العبد واختياره ، وهذا التعلق لا يوجب خروج أفعالهم عن اختيارهم لئلا يصحَّ التكليف بها ، ولو خرجت بذلك عن اختيارهم لزم تخلف إرادته الله (تعالى) عن مراده ، حيث إنَّ المراد هو الكفر والعصيان والإيمان والطاعه الصادره من العباد عن اختيارهم ، وما تقدّم من أنَّه إذا توافقتا فلا- محيصة عن الطاعه والإيمان فالمراد أنَّه لا- محيصة عن الطاعه والإيمان الاختياريين ، كما أنَّ المراد من قولنا : (فلا محيصة عن الكفر والعصيان) هو أنَّه لا محيصة عن اختيارهما .

ولكن لا- يخفى أنَّ المناقشه في كون أفعال العباد اختيارية لهم ، لا تنتهي بما ذكره ، وإلى ذلك أشار بقوله «إن قلت : إنَّ الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين... إلخ» وحاصلها أنَّ الكفر والعصيان وإن كانا ناشئين عن إرادته العبد واختياره ، إلا أنَّ إرادته العبد واختياره ناشئ عن مبادٍ غير اختيارية وحاصله بإرادته الله

ص: ٢٩٣

إن قلت: إنَّ الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بإرادتهما، إلَّا أنَّهما منتهيان إلى ما لا بالاختيار، كيف؟ وقد سبقهما الإرادة الأزليَّة والمشئبه الإلهيَّة، ومعه كيف تصح المؤاخذه على ما يكون بالآخره بلا اختيار؟.

قلت: العقاب إنَّما يتبعه الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن الشرح:

(تعالى) ومشئته ، حيث إنَّ خطور الفعل والتصديق بفائدته والميل (أى هيجان الرغبه) والجزم بعدم المانع لا يكون من واجب الوجود حتَّى لا- يحتاج إلى علَّة ، ولا- يكون حصولها بإرادته العبد وإلَّا لزم التسلسل ، فلا بدَّ من أن يؤثّر فيها إرادته الله (تعالى) ومشئته ، فتكون النتيجة أنَّ العقاب والمؤاخذه تكون على ما يكون بالمآل بلا اختيار ، وهذا فى الحقيقه مذهب الجبريه ، وهو أنَّ المؤثّر فى فعل العبد إرادته الله (تعالى) ومشئته .

وأجاب عن ذلك أنَّ العقاب يكون على الكفر والعصيان ، وبتعبير آخر : استحقاق العقاب يتبع الكفر والعصيان (أى يلزمهما) والكفر والعصيان يتبعان إرادتهما ، وإرادتهما ناشئه عن مبادئها الناشئه عن الشقاوه الذاتيه للكافر والعاصي ، واللازم الذاتى لا يحتاج إلى الجعل والعلَّة ، فإنَّ «السعيد سعيد فى بطن أمه ، والشقيّ شقيّ فى بطن أمه»^(١) ، و«الناس معادن كمعادن الذهب والفضه»^(٢) كما فى الخبر . وعليه فالإطاعه والإيمان من المؤمن والمطيع تتبع إرادتهما الناشئه من مبادئها الناشئه عن السعاده الذاتيه اللانزمه لخصوص الذات ، ونتيجه كلِّ ذلك ، بما أنَّ لوازم الذات لا يتعلق بها الجعل ، فلا تكون مبادئ إرادته الطاعه والإيمان أو الكفر والعصيان

ص: ٢٩٤

١- (١) التوحيد للصدوق رحمه الله : ص ٣٥٦ ، الباب ٥٨ ، الحديث ٣ .

٢- (٢) الروضه من الكافى : ١٧٧ / ٨ ، الحديث ١٩٧؛ مسند أحمد بن حنبل : ٥٣٩ / ٢ .

مقدماته، الناشئه عن شقاوتهما الذاتيه اللازمه لخصوص ذاتهما، فإن (السعيد سعيد فى بطن أمه، والشقى شقى فى بطن أمه) و (الناس معادن كعادن الذهب والفضه)، كما فى الخير، والذاتى لا يعلل، فانقطع سؤال: إنه لِمَ جعل السعيد سعيداً الشرح:

حاصله بإرادته الحقّ (جلّ وعلا)، كما هو مقتضى مذهب الجبريه . وقوله : «قلم اينجا رسيد سر بشكست» كناية عن انقطاع السؤال بلم .

حقيقه الإراده من الله (سبحانه) ومن العبد

:

أقول : ما ذكره فى المقام وإن كان غير مذهب الجبريه الملتزمين بأنّ تعلق الإراده الازليه بفعل العبد ، هو الموجب لحصول الفعل منه بالإرادته ، وأنّ إرادته العبد مغلوبه لإرادته الله (تعالى) وإرادته الله هو الموجب للفعل ، إلا أنّ ما ذكره شبه الجبر فى نفي الاختيار حقيقه عن العباد فى أفعالهم ، فإنّ أفعالهم وإن كانت بإرادتهم ، وإرادتهم هى الموجبه لحصولها ، إلا أنّ سلسله صدور الفعل ينتهى إلى ما لا يكون باختيار العباد ، وهى المبادئ المنتهيه إلى شقاوه الذوات وسعادتها.

فينبغى فى المقام التعرّض لما يظهر من كلام الماتن قدس سره وجوابه ، وبسط الكلام عن إرادته الله (عزّ وجل) وإرادته العبد بما يسع المجال فى هذا المختصر ، فنقول وعليه التكلان:

إنّه يمكن تلخيص ما ذكره ضمن أمور:

الأوّل: إن المنشأ بالأمر حتّى فى الخطابات الإلهيه هو الطلب الإنشائى ، والطلب الإنشائى يكون منبعثاً من الطلب الحقيقى ، والطلب الحقيقى من الله (سبحانه) هو علمه بصلاح الفعل الصادر عن المكلف دون الإراده التكوينيّه منه (تعالى) التى هى العلم بالنظام الكامل التامّ . نعم ربّما توافقت الإراده التكوينيّه

والشقى شقياً؟ فإن السعيد سعيد بنفسه والشقى شقى كذلك، وإنما أوجدهما الله تعالى (قلم اينجا رسيد سر بشكست)، قد إنتهى الكلام فى المقام إلى ما ربّما لا يسعه كثير من الافهام، ومن الله الرّشد والهدايه وبه الإعتصام.

وهم ودفع: لعلك تقول: إذا كانت الإراده التشريعيه منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل، لزم _ بناءً على أن تكون عين الطلب _ كون المنشأ بالصيغه فى الشرح:

والطلب الحقيقى المعبر عنه بالإراداه التشريعيه ، فلا- محيىص عن اختيار الطاعه والإيمان ، وربّما تخالفتا فلا محيىص عن اختيار الكفر والعصيان .

الثانى: أنّ لزوم الطاعه والإيمان عند توافق الإرادتين واختيار الكفر والإيمان عند تخالفهما لا يوجب خروج الفعل عن اختيار العبد وصدوره عنه بإرادته ، وأنّ المؤثر فى حصول الفعل هى إراداه العبد التى فسّرها فى كلماته _ تبعاً للقوم _ بالشوق المؤكّد المحرّك للعضلات .

الثالث: أنّ إراداه العبد المتعلّقه بالطاعه والإيمان أو بالكفر والعصيان ، وإن افتقرت فى تحقّقها إلى المؤثر لعدم كونها ضروريه وواجه حتى تستغنى عن العلّه وإنّ مبادئها عند اجتماعها هى المؤثره فى تحقّق الاراده ، إلّا أنّ حصول تلك المبادئ غير مستند إلى إراداه الله (سبحانه) ، بل تستند إلى ما هو لازم الذات من السعاده والشقاوه ، وشىء منهما لا يعلّل ، حيث إنّ اللازم للذات لا يحتاج إلى علّه ، بل يوجد بتبع وجود الشىء لا محاله .

وأساس هذه الأمور الثلاثه ، هو الالتزام بأمرين :

أحدهما: إنّ إراداه الله (سبحانه) من صفات الذات ، وعليه تكون إرادته تعالى عين علمه ، سواء كانت الإراده تكوينيه أو تشريعيه ، وبذلك صرّح فى كلامه قدس سره فى

الخطابات الإلهية هو العلم، وهو بمكان من البطلان.

لكنك غفلت عن أنّ اتحاد الإرادة مع العلم بالصلاح، إنّما يكون خارجاً لا مفهوماً، وقد عرفت أنّ المنشأ ليس إلا المفهوم، لا الطلب الخارجى، ولا غرو أصلاً فى اتحاد الإرادة والعلم عيناً وخارجاً، بل لا محيص عنه فى جميع صفاته تعالى، لرجوع الصفات إلى ذاته المقدسه، قال أمير المؤمنين (صلوات الله وسلامه عليه): (وكمال توحيد الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه).

الشرح:

«وهم ودفع» فذكر أنّ المنشأ فى الخطابات الإلهية ليس هو العلم، إذ العلم بالصلاح يتحد مع الارادة خارجا، لا مفهوما. وقد عرفت أنّ المنشأ ليس إلا المفهوم لا الطلب الخارجى، ولا غرو أصلاً فى اتحاد الإرادة والعلم عيناً وخارجاً، بل لا محيص عنه فى جميع صفاته (تعالى) لرجوع الصفات إلى ذاته المقدسه، قال أمير المؤمنين عليه السلام: «وكمال توحيد الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»^(١).

ثانيهما: أنّ الممكن لا يوجد إلا مع تماميه علته على ما هو المعروف بينهم من «أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد»^(٢)، بلا فرق بين الأفعال وغيرها، إراديه كانت أو غير إراديه.

أقول: أمّا الأمر الأوّل وهو ما ذكره قدس سره من أنّ إرادة الله (سبحانه) من صفات الذات وعين العلم بالنظام على النحو التام الكامل، وإرادته التشريعية عين العلم بمصلحه الفعل، فقد أورد عليه المحقق الاصفهاني قدس سره فى تعليقه بأنّ صفات الذات تختلف كلّ منها مع الصفات الأخرى مفهوماً، وإنّما يكون مطابقتها _ بالفتح _ واحداً

ص: ٢٩٧

١- (١) نهج البلاغه: الخطبه ١ / ٣٩.

٢- (٢) الأسفار: ١ / ٢٢١، الفصل ١٥.

.....
الشرح:

خارجاً؛ لأنَّه تعالى بذاته صرف قدره وصرف العلم وصرف الإراده، ولكن كلَّ منها غير الآخر مفهوماً، وعلى ذلك فلا يصحَّ تحديد إرادته (سبحانه) بالعلم بالنظام الكامل التام والعلم بالصلاح؛ ولذا قال أكابر القوم (١): إنَّ الإراده في ذات الحق (جلَّ وعلا) هو الابتهاج والرضا وما يقاربهما في المعنى، لا العلم بالنظام أو الصلاح في الفعل. نعم الإراده فينا هي الشوق المؤكَّد.

والسرُّ في الاختلاف وتحديد الإراده ممَّا بالشوق المؤكَّد وفي ذات الحق (جلَّ وعلا) بصرف الابتهاج الذاتى والرضا هو إنَّنا لمكان إمكاننا وقصور فاعليتنا حيث نحتاج - في ظهور هذه الفاعليه إلى الفعليه - إلى مقدماتٍ زائده على ذاتنا من تصور الفعل والتصديق بالفائده، فبالشوق الأكيد تصير القوه الفاعليه فعليّه ومحركه للعضلات، بخلاف ذات الحق (جلَّ وعلا)، فإنَّه خالٍ عن جهات القوه والنقص وعدم الفعليه، فإنَّه فاعل بذاته المریده، حيث إنَّ ذاته بذاته مبتهجه أتمَّ الابتهاج وينبعث عن الابتهاج الذاتى الإراده الفعليه، كما وردت الأخبار بذلك عن الأئمة الأطهار (صلوات الله وسلامه عليهم)، إنتهى ما أردنا إيراداً من كلامه قدس سره (٢).

ولكن لا يخفى أنَّ الشوق المؤكَّد ممَّا لا يطلق عليه الإراده، فإنَّ الإراده تطلق على أحد أمرين:

أحدهما: القصد إلى الفعل والعزم والبناء على العمل.

ثانيهما: بمعنى الاختيار، وهو صرف قدره في أحد طرفى الشئ من الفعل

ص: ٢٩٨

١- (١) القبسات للسيد ميرداماد: ص ٣٢٢.

٢- (٢) نهاية الدرايه: ١ / ٢٧٨.

.....
الشرح:

أو إبقائه على عدمه ، والشوق المؤكّد غير هذين الأمرين ، والشاهد على عدم كون الشوق المؤكّد علّه لصدور الفعل منّا فضلاً عن كونه علّه تامّه هو صدور بعض الأفعال عن الإنسان باختياره بلا اشتياق منه إلى الفعل المفروض ، فضلاً عن كونه مؤكّداً ، كما إذا أصابت عضو الإنسان آفه ، يتوقّف دفع سرايتها إلى سائر بدنه والتحفّظ على حياته على قطع ذلك العضو، فإنّ تصدّيه لقطعه بالمباشره أو بغيرها يكون بلا اشتياق منه إلى القطع ، بل ربّما لا يحبّ الحياه بدون ذلك العضو المقطوع ، ولكن يقطعه امتثالاً لما هو الواجب عليه شرعاً تخلّصاً من عذاب مخالفه التكليف ، وأيضاً الشوق المؤكّد قد يتعلّق بفعل لا يتمكّن منه ويعلم بعدم الوصول إليه ، مع أنّ العاقل لا يريد غير المقدور له ، وكلّ من الأمرين شاهد قطعي على أنّ الشوق المؤكّد غير الإراده التي لا تتعلّق بغير المقدور مع الالتفات إلى أنّه غير مقدور ، نعم قد يكون الاشتياق _ مؤكّداً أو غير مؤكّد _ داعياً له إلى إرادته المشتاق إليه أو إرادته الإتيان بأعمال يترتّب عليها ذلك المشتاق إليه جزماً أو احتمالاً ، وهذا أمر نتعرّض له إن شاء الله تعالى .

هذا بالإضافة إلينا ، وأما بالإضافة إلى ذات الحق (جلّ وعلا) فلا دليل على أنّ إرادته الله (سبحانه) من صفات الذات حتّى تفسّر بالعلم أو بالابتهاج الذاتى والرضا ، بل قام الدليل على أنّها من صفات الأفعال ، كما أنّ الرضا والسخط أيضاً من صفات الأفعال ، ولا يرتبطان بصفات الذات ، كالقدره والعلم والحياه .

فقد ورد فى صحيحه عاصم بن حميد عن أبى عبد الله عليه السلام قال قلت : لم يزل الله مريداً ، قال : لا يكون المريد إلا لمراد معه ، لم يزل الله عالماً قادراً ثمّ أراد(١) .

ص : ٢٩٩

١- (١) الكافى : ١ / ١٠٩ ، باب الإراده أنّها من صفات الفعل ، الحديث ١ .

.....
الشرح:

وفى صحيحه صفوان بن يحيى قال : قلت لأبى الحسن عليه السلام : أخبرنى عن الإرادة من الله ومن الخلق ؟ فقال : الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل ، وأما من الله تعالى فإرادته إحداثه لا غير ذلك ؛ لأنَّه لا يروى ولا يهَمُّ ولا يتفكَّر ، وهذه الصفات منفيه عنه وهى صفات الخلق ، فإرادته الله الفعل لا غير ، يقول له كن فيكون ، بلا لفظٍ ولا نطقٍ بلسان ، ولا همٍّ ولا تفكُّر ، ولا كيف لذلك ، كما أنَّه لا كيف له (١) ، وظاهر نفي كيف نفي الابتهاج .

والوجدان أكبر شاهدٍ على أنَّ أفعال العباد من الطاعة والعصيان والإيمان والكفر ، كلّها خارجه عن إرادة الله ومشيتته ، بل إرادته ومشيتته (جلّت عظمته) قد تعلّقت بتشريع تلك الأفعال على العباد ، وجعل الدنيا دار الابتلاء والامتحان لهم ؛ لتمييز الخبيث من الطيب ، ومن يستمع قول الحقّ ويتّبعه عمّن يعرض عنه وينسى ربّه ويوم الحساب ، ويشغل بالدنيا وغرورها . نعم بما أنَّ أفعال العباد تصدر عنهم بحول الله وقوته ، يعنى بالقدره التى أعطاه ربّ العباد إيّاهم ، وأرشدهم إلى ما فيه الرشد والهدايه وسعاده دنياهم وعقباهم ، يصحّ أن يسند الله (سبحانه) أفعال الخير إلى نفسه ، كما فى قوله سبحانه : «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» الآية (٢) ، وقوله سبحانه : «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (٣) ، حيث إنّ كلّ ما يصدر عنّا هو من قبيل تحريك العضلات ، ولكن معطى قوه الحركة ونفس العضلات هو الله (سبحانه) ، وإذا أمسك قوتها فلا نتمكّن من الفعل ، فيكون صدور الفعل عنّا باختيارنا وإرادتنا ،

ص : ٣٠٠

١- (١) الكافى : ١ / ١٠٩ ، باب الإرادة أنّها من صفات الفعل ، الحديث ٣ .

٢- (٢) سورة الأنفال : الآية ١٧ .

٣- (٣) سورة الإنسان : الآية ٣٠ .

.....
الشرح:

على تقدير إعطاء الله وعدم إنهاء ما بذله ، فيصح أن يقول الله (سبحانه) : لا يصدر عنك فعل إلا بمشيئتي ، وإذا لاحظت مثل هذه الأمور كما إذا أوجد شخصاً أمراً تكون تمام آلاته ومعدّاته بيد الغير وكانت بإعطائه ، تجد من نفسك أنه يصح للغير أن يقول : أنا أوجدت الأمر وفعلك ذلك كان بمشيئتي ، فكذلك يصح أن يقال إن أفعال العباد تكون بمشيئه الله (عزّ وجلّ) ، وربما يضاف إلى صحّحه الإسناد إلى الله (عزّ وجلّ) ملاحظه لطفه وتأيدته وعنايته (سبحانه) إلى العبد .

في قاعده «الشيء ما لم يجب لم يوجد» وموردها

:

وأما الأمر الثاني إن ما بنى عليه الماتن قدس سره _ تبعا لأهل المعقول من «أن الشيء ما لم يجب لم يوجد» (1) وأن فعل العبد ما لم يكن بالغا حدّ الوجوب لم يتحقّق خارجاً ، بدعوى أنّ هذا لازم إمكان الشيء بلا فرق بين الأفعال وغيرها ، ولذلك التزموا بأن الإرادة بالمعنى الذى فسّروها به من الشوق المؤكّد علّه للفعل ، وذلك الشوق أيضاً يوجد بمبادئه المترتبه على حسن الذات وسعادتها أو خبثها وشقاوتها ، والسعادة والشقاوه من لوازم الذات لا تحتاج إلى علّه ؛ لأنّها توجد بالعلّه الموجد له لنفس الذات _ فممّا لا يمكن المساعده عليه، إذ لو كان الأمر كما ذكره، فكون أفعال العباد اختياريه لهم، مجرد تسميه لا واقع لها، ولا يكون فى البين من حقيقه الاختيار شىء .

كما أنّ ما تقدّم منه قدس سره ، من تعلق إرادته الله (عزّ وجلّ) التكوينيّه بالأفعال الصادره عن العباد باختيارهم ، إن كان المراد منه أنّه على تقدير صدور الفعل عن العباد بإرادتهم ، فذلك الفعل متعلق إرادته الله (عزّ وجلّ) ، فهذا من قبيل إرادته ما هو

ص: ٣٠١

.....
الشرح:

الحاصل . وإن كان المراد أنَه لا محيى عن صدور الفعل المذكور ، فيكون مقتضى إرادته الله حصول مبادئ الإرادة للعبد ، وهو يقتضى لابدئيه صدور الفعل ، فهذا أيضاً يساوى مسلك الجبر ؛ إذ مع حصول مبادئ الإرادة تكون إرادته العبد واجبه الوجود والمفروض أن إرادته العبد عله تامه لصدور الفعل عنه ، فأين الاختيار ، وكيف يصح التكليف ، وكيف يصح عقابه على مخالفته التكليف ؟ مع أن العبد البائس المسكين لا يتمكن من ترك المخالفه مع حصول مبادئ الإرادة بتبع شقاوه ذاته ، أو بإرادته الله (عز وجل) ، ومعها كيف يصح التوبيخ بمثل قوله سبحانه «قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ»(١) .

مع أن للعبد المسكين أن يجب بآنى لا أتمكن من الشكر لك ، فأنت الذى أوجدت مبادئ إرادته الكفر والطغيان فى نفسى ، أو إن لى ذاتا لازمها الشقاوه المستتبعه لمبادئ الكفر والنفاق والطغيان ، ولا حيله لى غيرها ، فكيف يصح عقابه ؟ وفى الصحيح عن يونس بن عبدالرحمن ، عن عده ، عن أبى عبدالله عليه السلام قال له رجل : جعلت فداك أجبر الله العباد على المعاصى ؟ فقال : الله أعدل من أن يجبرهم على المعاصى ، ثم يعذبهم عليها ، فقال له : جعلت فداك ، ففوض الله إلى العباد ؟ فقال : لو فوض إليهم لم يحصرهم بالأمر والنهى ، فقال له : جعلت فداك ، فبينهما منزله ؟ قال فقال : نعم ، أوسع ما بين السماء والأرض(٢) .

ص : ٣٠٢

١- (١) سورة الملك : الآيه ٢٣ .

٢- (٢) الأصول من الكافى : ١ / ١٥٩ باب الجبر والقدر ، الحديث ١١ .

.....
الشرح:

الملاك فى اختياره افعال العباد

:

وبالجملة ما ذكره من قاعده «عدم إمكان حدوث شىء إلا عن علّه تامّه» و«أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد» لا تجرى فى الأفعال الاختيارية ، حيث إنّ المعلول وجوده ترشحي، أو انفعال بالخاصيّه ، بخلاف الفعل الاختيارى ، فإنّ قدره الفاعل على أمر لا تتحقّق إلا إذا تساوى طرفاه من الفعل أو الترك بالإضافة إلى الفاعل ، فلو لم يكن الفاعل متمكّناً على كلّ من إيجاده وتركه قبل أن يصدر منه الفعل ، لما كان فى البين قدره ، بل كان جبر واضطرار ، حتّى بالإضافة إلى الواجب (جلّ علا) ، حيث إنّته بقدرته الذاتيه يختار كون الشىء فيوجد ، بلا فرق بين تعلق إرادته بالوجود عن طريق المقدمات الإعداديه أو بدونها .

والحاصل إمكان صدور الفعل عن الفاعل بالاختيار لا يحتاج إلى غير قدرته عليه ، نعم العاقل لا يصرف قدرته فيما لا يعنيه و ما ليس له فيه صلاح ، بل يصرفها على أحد طرفى الشىء لغرض ، من غير أن يكون ترتّب الغرض على ذلك الطرف موجبا لسلب قدرته عن الطرف الآخر ، وبتعبير آخر : يكون ترتّب الغرض على أحد طرفى الشىء مرجّحا لذلك الطرف على الآخر ؛ ولذا يسمّى أعمال القدره وصرفها فى أحد طرفى الشىء اختيارا؛ لأنّ الإنسان يأخذ بما فيه الخير، وقد اعترف الماتن قدس سره فى بحث التجزى (1) ببعض ما ذكرناه _ من كون اختياريه الفعل بالتمكّن من عدمه _ حيث ذكر أنّ بعض مبادئ اختيار الفعل اختياريه ، لتمكّنه من عدمه بالتأمّل فيما يترتّب عليه ، فراجع .

ص: ٣٠٣

.....
الشرح:

إن قلت : أفلا يكون مقتضى التوحيد والاعتراف بوحدانيه الخالق ، هو الالتزام بأن ما يحصل فى الكون _ ومنها أفعال العباد _ مخلوقه لله (سبحانه) ، لئلا يكون مؤثراً فى الوجود وخالقاً للكون إلا هو وإنما يصح العقاب حينئذٍ على فعل العبد ، فلأجل أن الفعل فى الحقيقة وإن كان بإرادة الله ، إلا أن الله تعالى يريد فعل العبد ، إذا تعلقت إرادته بإرادة العبد به ، فيكون المؤثر فى ذلك إرادة الله ، والعبد أيضاً أراد تحقيقه وإيجاده ، ولكن إرادته لا تؤثر فى الواقع شيئاً ، ويعبر عن إرادة العبد كذلك بالكسب ، فيكون العقاب على كسب العبد ، وإن شئت فلاحظ من أراد رفع حجر عن مكان ، باعتقاد أنه متمكن من رفعه ، ولكن عند تصديده للرفع يظهر عدم تمكنه منه ، فيضع شخص آخر أقوى منه يده تحت ذلك الحجر ويرفعه ، فارتفاع الحجر عن مكانه يكون برفع هذا الشخص الثانى خاصه ، ويستند الرفع إليه دون الأول ، إلا أن سبب رفع الثانى للحجر هو تعلق إرادته الأول برفعه ، ولأجله لا مانع من إسناد الرفع إلى المرید خاصه .

قلت : إن ما ذكر لا فى تصحيح العقاب يجرى ولا فى التحفظ على وحده الخالق والمؤثر فى الكون ومنه أفعال العباد .

أما الأول؛ فلائنه لا يصح عند العقل أن يذم رافع الحجر حقيقه، مرید الرفع خاصه ويوبخه على الرفع؛ لأنه لم يرفعه، بل أراد رفعه فحسب، فالتوبيخ والذم يرد على رافع الحجر حقيقه الذى هو الشخص الثانى. نعم يصح توبيخ الأول على إرادته الرفع لا على نفس الرفع، وإذا فرض أن إرادته أيضاً فعل مخلوق يكون المؤثر فيه إرادته الله (سبحانه) فلا يصح عقابه ولا توبيخه على الإرادة المخلوقه، وإن قيل بأن إرادته المرید ناشئه عن مبادئها، ومبادئها ناشئه عن خبث السريره والشقاوه الذاتيه

.....
الشرح:

كما تقدّم في كلام الماتن قدس سره ثبت أيضاً أنه لا مصحح للعقوبه على ارادته ولا على فعله.

وأما الثاني فيظهر جوابه ممّا أجبنا آنفاً عن مقاله الفلاسفه في قاعده «أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد» فراجع.

فتحصّل أنّ ما ذكره الفلاسفه من قاعده «أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد» لا يجرى في الفاعل بالاختيار ، فإنّه بعد لحاظ الشىء والتصديق بفائدته والميل إليه والجزم بعدم المانع ، يبقى الفاعل المختار قادراً على اختيار كلّ من الفعل والترك ، والمبادئ لا تجعل الفعل من قبيل واجب الوجود ، بل إنّها مرجّحه لاختياره طرف الفعل ، حيث إنّ الفاعل الحكيم لا يختار الفعل إلاّ مع الصلاح في شخصه أو المزيه في الجامع بينه وبين فعلٍ آخر ، كما إذا لم تكن مزيه في خصوص أحد الفعلين بالإضافة إلى الآخر ، فإنّ قيام المزيه في الجامع كافٍ في كون اختيار الفعل بالحكمه ، ويدلّك على ذلك أنّ الهارب يختار أحد الطريقتين مع عدم المزيه لأحدهما بالإضافة إلى الآخر .

وحكى عن الفخر الرازى(1) استدلاله على ذلك بأنّه لا- مريح لحرکه الشمس من المشرق إلى المغرب ، وقد طعن عليه صدر المتألّهين في شرحه على أصول الكافي(2) ، ولم يأت في الردّ عليه إلاّ بالطعن والشم .

ولكن لا يخفى ما في المحكى ، حيث إنّ حرکه الأرض حول نفسها ، أو حركتها

ص: ٣٠٥

١- (١) المباحث المشرقيه .

٢- (٢) شرح أصول الكافي لصدر المتألّهين .

.....
الشرح:

حول الشمس ، ليست من الأفعال الاختياريه لها ، فلا بد من خصوصيه خارجيه تقتضى تعيين تلك الحركه . نعم خلق الشمس أو الأرض بتلك الخصوصيه من فعل الله (سبحانه) ، ولا سبيل لنا إلى الجزم بأن الخلق بتلك الخصوصيه كان لمرجّح في الجامع بين الخصوصيتين.

ونظير ما ذكره الفلاسفه بالإضافه إلى الأفعال _ من دعوى اقتضاء التوحيد ونفى الشرك في الخلق _ الالتزام بأن أفعال العباد مخلوقه لله (سبحانه) تمسكا ببعض الآيات:

مثل قوله (سبحانه) : «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (١).

وقوله (سبحانه) : «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (٢).

وقوله (سبحانه) : «وَلَا تَقُولَنَّ لِيْ شَيْءٌ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (٣).

وقوله (سبحانه) : «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (٤).

وقوله (سبحانه) : «الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ» (٥) أى الخلق . إلى غير ذلك .

والجواب عنها : أن الآيات المذكوره ونحوها إذا لوحظت في مقابل مثل قوله (سبحانه) : «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا

ص : ٣٠٦

١- (١) سورة الصافات : الآية ٩٦ .

٢- (٢) سورة الإنسان : الآية ٣٠ .

٣- (٣) سورة الكهف : الآية ٢٣ .

٤- (٤) سورة يونس : الآية ١٠٠ .

٥- (٥) سورة الفرقان : الآية ٢ .

الشرح:

عَظِيمًا»(١).

وقوله (سبحانه): «وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا»(٢).

وقوله (سبحانه): «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»(٣).

ومثل قوله (سبحانه) حكاية عن أهل النار: «قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحِقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ»(٤) ونحوها ، يتضح كمال الوضوح أنّ إسناد الأفعال إلى الله (سبحانه) في مثل الحسنات والأفعال الحسنه ، إنّما هو باعتبار أنّ القدره على العمل والمعدات التي يتوقف عليها العمل كلّها من الله (سبحانه) ، ولذا لن تجد موردا في كتاب الله (سبحانه) أو غيره أسند فيه العمل القبيح الصادر عن العبد إليه (تعالى) ؛ ولذا ذكرنا أنّ التوحيد لا يقتضى إسناد الظلم إلى الله (تعالى) بأن تكون إرادته المشار إليها في قوله تعالى: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا»(٥) متعلقه بأفعال العباد الاختيارية التي يتعلق بها التشريع ، بل تلك الإرادة تعلقت بكونهم مختارين ، حيث إنّ الدنيا دار الفتنه والامتحان . وأمّا قولنا: أراد الله أن نصلى ونصوم ، فمعناه أنّه سبحانه طلب منا العمل وأمرنا أن نفعل .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّّه إذا لوحظ صحّحه تكليف العباد وجواز

ص: ٣٠٧

١- (١) سورة النساء: الآية ٤٠ .

٢- (٢) سورة الكهف: الآية ٤٩ .

٣- (٣) سورة الإنسان: الآية ٣ .

٤- (٤) سورة الملك: الآية ٩ _ ١١ .

٥- (٥) سورة يس: الآية ٨٢ .

.....
الشرح:

مؤاخذتهم على ما ارتكبوا من المعاصي ، ولوحظت الآيات الواردة في أمر العاصين بالتوبه والاستغفار وأمر المؤمنين بالاستقامه في الدين، ولوحظ ما ورد من الآيات من كون العاصين ظالمى أنفسهم ، تجد أنّ إسناد بعض الأفعال إلى الله (سبحانه) ليس بمعنى نفى اختيار العبد فيها ، بل بمعنى أنّ القدره عليها بمشيئه الله وإرادته ، وربما يلقي (سبحانه) حبّ العمل والشوق إليه في أنفسهم ، فيكون ذلك تأييدا للعبد على الاستقامه ونيل الثواب ، بعد علمه (سبحانه) أنّ العبد يهّم بالطاعه والاجتناب عن السيئات ما أمكن .

ويظهر من ذلك بطلان توهم عليّه سوء السريره ، أو حسنها لحصول المبادى التي من قبيل العله التامه لحصول الإراده _ يعنى الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات _ ، وكذا بطلان توهم أنّ اختياريه فعل العبد ينافى مسلك التوحيد الأفعالى ، والالتزام بالملك المطلق لله (سبحانه) .

إبطال مسلك التفويض

:

وأما مسلك التفويض المقابل للجبر ، فقد يقال إنّه مبنى على مسلك استغناء الممكن في بقائه عن العله .

ولكن لا- يخفى سخافه هذا البناء والمبنى ، وذلك لأنّ بقاء الممكن بلا عله ، كحدوثه بلا عله في الامتناع ، حيث إنّ اختلاف الأشياء الممكنه في البقاء والزوال ، واختلافها في طول البقاء وقصره ، يكون مستندا إلى أمر لا- محاله ، ولو كان مجرد العله لحدوث شىء كافيا في بقائه مع استواء البقاء والزوال بالإضافة إليه لأمكن تحقّقه كذلك في الآن الأول أيضاً بعين وجه تحقّقه في الآن الثانى . وبالجمله فما فى

.....
الشرح:

الكون من الممكنات تحتاج في بقائها ، كحدوثها إلى الموجب .

وينبغي أن يُبتنى مسلك التفويض على أمرٍ آخر، وهو أن الممكن وإن كان محتاجاً في بقائه إلى العله ، إلا أن حاجه الكائنات ومنها الإنسان إلى ذات الباري (عزّ وجلّ) من قبيل حاجه المنفعل والمصنوع إلى الفاعل والصانع ، فتكوين الإنسان وسائر الكائنات وإن حصل بإرادة الله (عزّ وجلّ) ومشيتته التي بها تكوّنت الأشياء وظهرت من ظلمات الماهيات إلى نور الوجود إلا أن بقائها مستند إلى موجبات البقاء فيها من الخصوصيات والاستعدادات المكونه في بعض الأشياء واستمداد بعضها من البعض الآخر نظير البناء ، فإنه وإن احتاج في حدوثه إلى البناء ، ولكن بقائه مستند إلى القوه والاستعداد في الأجزاء المستعمله في البناء .

والله (سبحانه) خلق الأشياء وكونها بإرادته ومشيتته، بما فيها من الخصوصيات والاستعدادات ، ولكن تلك الخصوصيات والاستعدادات الحادته بعد حدوث المثل أو قبله تنتهي وتفنى ، وإذا انتهى بعض ما في الكون الظاهر لنا من الخصوصيات والاستعدادات يظهر أن كلّ شيء منه فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ، وعلى ذلك فالإنسان المخلوق في الكون والباقي منه الموجود بتوليد المثل يكون كلّ ما يفعله بإرادته واختياره من نفسه ، ولا يستند شيء منها إلى الخالق (سبحانه) لعدم استناده في البقاء إليه .

ولكن لا يخفى سخافه هذا الوجه أيضاً ، فإن الكائنات في العالم لا تقاس بالبناء الحاصل من فعل البناء ، فإن خالق الكائنات حيّ قيوم له ملك السموات والأرض ، إذا أراد شيئاً يكون ، وإذا أراد عدمه فلا يكون ، بلا فرق في ذلك بين الأشياء الحاصله بالعلل الماديه أو من أفعال الإنسان أو غيره .

ص: ٣٠٩

.....
الشرح:

وليس المراد أنّ العليّه بين المعلولات وعللها باطله وإنّما جرت عاده الله (سبحانه) أن يخلق بعض الأشياء بعد خلق بعضها الآخر كما يقول به القائل بالجبر تحفظاً على التوحيد .

بل المراد أنّ بقاء الشيء المستند إلى علته المبقية _ ليصير عله لوجود شيء آخر إنّما ينشأ من عدم تعلق إرادته الله بإفنائها كما أنّ حصول شيء من شيء آخر موقوف على تعلق إرادته الله بحصوله منه ، وإلاّ فإنّ تعلق إرادته (جلّت قدرته) بأن لا يوجد فلا يوجد ، إمّا بإرادته زوال العله أو بخلق المزاحم للتأثير والعلية «وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا» (١) .

وقد تقدّم أنّ مشيئته (جلّت عظمتها) قد تعلقّت بكون الإنسان قادراً متمكناً من الأفعال ، ومنها الأفعال التي تعلقّ بها طلبه وإرادته بمعنى الإيجاب والندب ، وما تعلقّ به زجره ومنعه ، كى يتميّز المطيع من العاصي ، والكافر من المؤمن ، والصالح من الطالح ، «وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُّحِيطٌ» (٢) ، «وَاللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُّحِيطٌ» (٣) ، «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرَّهُمْ وَمَا يُفْتَرُونَ» (٤) ، «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا» (٥) ، «وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا» (٦) .

ص : ٣١٠

-
- ١- (١) سورة النساء : الآية ١٢٦ .
 - ٢- (٢) سورة البروج : الآية ٢٠ .
 - ٣- (٣) سورة الأنفال : الآية ٤٧ .
 - ٤- (٤) سورة الأنعام : الآية ١٣٧ .
 - ٥- (٥) سورة يونس : الآية ٩٩ .
 - ٦- (٦) سورة السجده : الآية ١٣ .

.....
الشرح:

ومع كون العباد وأفعالهم محاطاً بهم «وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا» (١) قد تصيب رحمته ورأفته العبد ويؤيده حتى يجتنب الحرام ، أو يفعل الطاعة ، قال (عزّ من قائل) : «وَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ» (٢) ، «فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (٣) ، وقال سبحانه : «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» (٤) ، «قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا» (٥) ، إلى غير ذلك من الآيات الواضحة في أنه (تعالى) هو القاهر فوق كل شيء ، وأنه يحيى ويميت ، وينزل الغيث ، ويرزقكم من السماء ، وييده ملكوت كل شيء .

والبرهان العقلي على ذات الحق (جلّ وعلا) مقتضاه أيضاً ما ذكر ، والتعرّض له لا يناسب المقام ، ومن الله الهداية والرشاد .

ص : ٣١١

-
- ١- (١) سورة الأحزاب : الآية ٥٢ .
 - ٢- (٢) سورة التغابن : الآية ١١ .
 - ٣- (٣) سورة الأنفال : الآية ٢٤ .
 - ٤- (٤) سورة الزمر : الآية ٦٢ .
 - ٥- (٥) سورة المائدة : الآية ٦٤ .

إشاره

وفيه مباحث:

الأول: إنه ربّما يذكر للصيغه معان قد استعملت فيها [١]، وقد عدّ منها: التّرجى، والتّمنى، والتّهديد، والإنذار، والإهانه، والإحتقار، والتّعجيز، والتسخير، إلى غير ذلك، وهذا كما ترى، ضروره أن الصيغه ما استعملت فى واحد منها، بل لم الشّرح:

معنى صيغه الأمر

:

[١] ذكر قدس سره أنّّه قد يذكر لصيغه الأمر معانٍ استعملت فيها ويعد منها التّرجى والتّمنى والتّهديد والإنذار والإهانه والاحتقار والتّعجيز والتسخير، إلى غير ذلك ممّا أنهاها بعضهم إلى خمسة عشر معنى، فيقع الكلام فى أنّ استعمال صيغه الأمر فى الموارد المزبوره هل هو من قبيل استعمال اللفظ فى معانيه المتعدّده كما ذكر، فمثلاً- أنّ قول القائل: (يا ربّ تب على) مرادف لقوله: (لعلّ الله يغفر لى)، وقوله: (ليت ربّى يرجعنى) مرادف لقوله: (ياربّ ارجعنى) إلى غير ذلك، أو أنّ المستعمل فيه للصيغه فى جميع الموارد أمرٌ واحد وهو إنشاء الطلب المتعلّق بالماده، إلّا أنّ الداعى

يستعمل إلا- فى إنشاء الطلب، إلا- أن الداعى إلى ذلك، كما يكون تاره هو البعث والتحرىك نحو المطلوب الواقعى، يكون أخرى أحد هذه الأمور، كما لا يخفى.

قصارى ما يمكن أن يدعى، أن تكون الصيغه موضوعه لإنشاء الطلب، فيما إذا كان بداعى البعث والتحرىك، لا بداع آخر منها، فىكون إنشاء الطلب بها بعثاً حقيقه، وإنشاؤه بها تهديداً مجازاً، وهذا غير كونها مستعمله فى التهديد وغيره، فلا تغفل.

الشرح:

إلى إنشائه يختلف ، فتاره يكون الغرض إرادته حصول داعى الإنبعث لدى المطلوب منه فىكون الطلب المنشأ بعثاً وتكليفاً ، وأخرى يكون الداعى إلى إنشائه ترجى المادّه أو تمّنيها ، وثالثه إظهار عجز المطلوب منه ، ورابعه إظهار وهنه فىكون تحقيراً ، وإلى غير ذلك .

والذى يشهد به الوجدان فى موارد استعمالات الصيغه ، هو أن المستعمل فيه إنشاء طلب المادّه ممّن يتوجه إليه الطلب ، والاختلاف إنّما هو فى ناحيه الدواعى إلى إنشائه .

وغايه ما يمكن أن يقال إنه اشترط فى وضع صيغه الأمر لإنشاء الطلب ، كون الداعى والغرض حصول ما يمكن أن ينبعث به المطلوب منه نحو الفعل وإيجاد الماده ، وهذا نظير اشتراط قصد الإنشاء والإخبار ، أو قصد اللحاظ الآلى والاستقلالى فى وضع الحروف والأسماء .

وبالجملة فاختلاف الدواعى فى إنشاء الطلب أمر واختلاف المستعمل فيه لصيغه الأمر أمر آخر، وقد اشتبه أحدهما بالآخر، وعلى ما ذكرنا يكون استعمالها فى غير موارد البعث والتحرىك من استعمال اللفظ فى معناه، ولكن بغير الوضع، فىكون مجازاً.

وقد يقال : إنّ الصيغه فى موارد الطلب تستعمل لإبراز كون الماده على عهد

إيقاظ: لا يخفى أن ما ذكرناه في صيغه الأمر، جار في سائر الصيغ الإنشائية [١]، فكما يكون الداعى إلى إنشاء التمنى أو الترجى أو الإستفهام بصيغها، تاره هو ثبوت هذه الصفات حقيقه، يكون الداعى غيرها أخرى، فلا وجه للإلتزام بانسلاخ صيغها عنها، واستعمالها في غيرها، إذا وقعت في كلامه تعالى، لاستحاله مثل هذه المعانى في حقه تبارك وتعالى، ممّا لازمه العجز أو الجهل، وأنه الشرح:

الغير ، وأمّا إذا استعملت في غير مقام الطلب ، يكون المستعمل فيه أمرا آخر ، وكون استعمالها في معنى واحد في جميع المقامات _ مع الإختلاف في الدواعى كما ذكر _ مبنى على كون الإنشاء إيجادا للمعنى باللفظ لا- إبرازا للاعتبار الحاصل بالنفس .

أقول : الظاهر عدم الفرق بين القول بأنّ الإنشاء عباره عن قصد إيجاد عنوان اعتبارى بالتلفّظ، أو أنّه إبراز لأمرٍ اعتبارى حاصل من النفس مع قطع النظر عن الإبراز بالتلفّظ ، حيث إنّ اعتبار الفعل على عهده الغير وإبرازه قد يكون لغرض التصدى إلى حصول الفعل منه خارجا، وأخرى لغرض إظهار عجزه عنه أو وهنه وحقارته، إلى غير ذلك، هذا وقد تقدّم عدم كون مدلول الصيغه اعتبار الفعل على العهده.

نعم هذا الاعتبار إذا حصل وأبرز ممّن له ولايه الطلب على الغير فهو يعتبر إيجابا وطلبا منه ، إلا أنّ الصيغه لم توضع له ، ويشهد له عدم اختلاف معنى الصيغه في موارد استعمال العالى والدانى ، وموارد الإيجاب والاستحباب ، على ما تقدّم .

[١] مراده : كما أنّ صيغه الأمر تستعمل في إنشاء الطلب ويكون الاختلاف في الدواعى لإنشائه ، كذلك في التمنى والترجى والاستفهام ، فإنّ صيغه كلّ واحده منها وضعت لإنشاء الترجى أو غيره ، غايه الأمر تاره يكون الداعى إلى إنشاء الترجى مثلاً ثبوت الترجى الحقيقى في النفس ، وأخرى يكون الداعى إلى إنشائه حصول طلب الفعل والبعث إليه ، وفي أداه الاستفهام يكون المستعمل فيه إنشاء طلب الفهم ،

لا وجه له، فإنَّ المستحيل إنما هو الحقيقي منها لا الإنشائي الإيقاعي، الذي يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغه، كما عرفت، ففي كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الإيقاعيه الإنشائية أيضاً، لا لإظهار ثبوتها حقيقه، بل لأمر آخر حسب ما يقتضيه الحال من إظهار المحبه أو الإنكار أو التقرير إلى غير ذلك، ومنه ظهر أن ما ذكر من المعاني الكثيره لصيغه الإستفهام ليس كما ينبغي أيضاً.

الشرح:

والداعى إلى إنشائه قد يكون قصد الفهم، فيكون استفهاماً حقيقياً، وقد يكون حصول الإقرار ممّن توجه إليه طلبه أو الإنكار أو غير ذلك، فيكون إقراراً أو استفهاماً إنكارياً أو غير ذاك، وعليه فلا وجه للإلتزام بأن هذه الصيغ إذا استعملت في كلامه (تعالى) تنسلخ عن معانيها الموضوعه لها؛ لاستحاله مثل هذه المعاني في حقّه (تبارك وتعالى) التي تستلزم العجز والجهل؛ وذلك لأنّ الصيغ لم توضع للحقيقي من معانيها، بل الموضوع له فيها الإنشائي منها، غايه الأمر الداعى إلى إنشائها قد يكون غير ثبوتها حقيقه حسب ما يقتضيه الحال.

أقول: يمكن أن يقال: إنّ أداه التمني والترجي وُضعت لإظهار الصفه النفسانيه (أى إظهار ثبوتها) وأنّ التمني يطلق على هذا الإظهار، إلّا- أنّ إبراز ثبوتها قد يكون لثبوتها واقعا، فيكون تمنياً وترجياً حقيقه، وقد يكون الإظهار لغرض آخر من طلب الفعل ونحوه.

وإن شئت التوضيح فلاحظ الجمل الخبريه في موارد الكنايات، فإنّها موضوعه لإظهار ثبوت محمولاتها لموضوعاتها ولكنّ الإظهار تاره يكون لحكايه الثبوت الواقعي، وأخرى لثبوت أمر آخر، حيث إنّ قول القائل (زيد كثير الرماد) لا- يكون لغرض الحكايه عن ثبوت مدلول الجمله واقعا، بل لغرض ثبوت ما يلازم مدلولها.

ص: ٣١٦

المبحث الثاني: في أنّ الصيغهُ حقيقه في الوجوب [١]، أو في الندب، أو فيهما، أو في المشترك بينهما، وجوه بل أقوال، لا يبعد تبادل الوجوب عند استعمالها بلا قرينه، ويؤيده عدم صحه الاعتذار عن المخالفه باحتمال إرادته

الشرح:

وبالجمله الممتنع في حقّ البارى (جلّ وعلا) الثبوت الواقعى للتمنى أو الترجى أو الاستفهام لا- إظهار ثبوتها لغرضٍ آخر غير ثبوت معانيها الحقيقيه المستحيله في حقّه (تعالى).

دلاله صيغه الأمر على الوجوب

[١] المراد بالوجوب كما تقدّم إطلاق الطلب، ويقابله اقتران الطلب واتصافه بثبوت الترخيص في ترك الفعل، وأمّا حكم العقل بلزوم الإتيان بالمأمور به، بمعنى استحقاق العقوبه على المخالفه، فهو يترتب على وصول الطلب إلى المطلوب منه صغرى وكبرى، ولكن اتّصاف الطلب بالوجوب والندب إنّما هو قبل ملاحظه الوصول إليه، كما تقدّم.

والحاصل أنّ إطلاق الطلب أو اتّصافه بثبوت الترخيص في الترك خارجان عن المدلول الوضعى للصيغه وهما وصفان للطلب الصادر عمّن له ولايه الحكم وإذا تمّت مقدّمات الاطلاق في ناحيه الطلب، يكون ظهور الصيغه بملاحظه حال منشأ الطلب ظهورا إطلاقيا في وجوب الفعل، ومع ثبوت الترخيص ينتفى عنها الظهور في الوجوب، ويشهد لخروج الوصفين عن المدلول الوضعى للصيغه عدم الفرق في المعنى المتفاهم عرفا من نفس الصيغه بين موردى الوجوب والندب، وهذا بخلاف ما تقدّم في ماده الأمر، فإنّها بنفسها دالّة على تعنون الطلب بعنوان الوجوب، ولذا يصحّ أن نقول ما أمرنا بصلاه الليل وأمرنا بالصلوات اليوميّه. وبالجمله إطلاق الطلب من العالى يكون وجوبا،

الندب، مع الاعتراف بعدم دلالة عليه بحال أو مقال، وكثرة الإستعمال فيه [١] فى الكتاب والسنة وغيرهما لا يوجب نقله إليه أو حمله عليه، لكثرة استعماله فى الوجوب أيضاً، مع أن الاستعمال وإن كثر فيه، إلاّ أنّه كان مع القرينه المصحوبه، وكثرة الاستعمال كذلك فى المعنى المجازى لا يوجب صيرورته مشهوراً فيه، ليرجح أو يتوقف، على الخلاف فى المجاز المشهور، كيف؟ وقد كثر استعمال العام فى الخاص، حتّى قيل: (ما من عام إلاّ وقد خص) ولم ينتلم به ظهوره فى العموم، بل يحمل عليه ما لم تقم قرينه بالخصوص على إرادته الخصوص.

الشرح:

ومع ثبوت ترخيصه يكون ندباً، وإذا لم يؤخذ فى مدلول الصيغه خصوصيه الطالب، فكيف يكون الوجوب أو الندب داخلاً فى المدلول الوضعى للصيغه مع أنّهما فرع علوّ الطالب، وما ذكره قدس سره من عدم صحّحه الاعتذار عن المخالفه باحتمال إرادته الندب، لا يكون دليلاً على أنّ الظهور وضعى لا إطلاقى، ولعله لذلك عدّه مؤيّداً.

[١] هذا شروع فى الردّ على صاحب المعالم قدس سره، حيث ذكر عدم ظهور الصيغه فى الوجوب، معللاً بكثرة استعمالها فى الأخبار المرويّه عن الأئمّه عليهم السلام فىشكل الحكم بوجوب فعلٍ بمجرد ورود الأمر به بالصيغه.

وحاصل الدفع أنّ استعمال الصيغه فى الاستحباب وإن كان كثيراً، إلاّ أنّ كثره الاستعمال إذا كانت بالقرينه المتصله فى أكثر الموارد لا توجب انقلاب ظهور اللفظ أو إجماله، وإنّما توجب ذلك إذا كانت مع القرينه المنفصله، فإنّه فى هذه الصوره يحصل للذهن أنس بين اللفظ ومعناه المجازى، فيوجب انقلابه أو إجماله، ألا ترى أنّ صيغ العموم الوضعى أو أدواته قد استعملت فى الخصوص عند صاحب المعالم قدس سره كثيراً، بحيث قيل: ما من عامٍ إلاّ وقد خصّ، إلاّ أنّ الكثره بما أنّها تكون مع المخصّص المتصل، لا توجب انقلاب ظهورها.

ص: ٣١٨

المبحث الثالث: هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب والبعث _ مثل: يغتسل، ويتوضأ، ويعيد _ ظاهره في الوجوب أو لا؟ لتعدد المجازات [١] فيها، وليس الوجوب بأقواها، بعد تعذر حملها على معناها من الأخبار، بثبوت النسبه والحكاية عن وقوعها.

الظاهر الأول، بل تكون أظهر من الصيغه، ولكنّه لا يخفى أنّه ليست الجمل الخبرية الواقعة في ذلك المقام _ أي الطلب _ مستعمله في غير معناها، بل تكون مستعمله فيه، إلا أنّه ليس بداعى الإعلام، بل بداعى البعث بنحو أكد، حيث إنّّه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه، إظهاراً بأنّه لا يرضى إلا بوقوعه، فيكون أكد في البعث من الصيغه، كما هو الحال في الصيغ الإنشائية، على ما عرفت من أنّها أبداً تستعمل في معانيها الإيقاعية لكن بدواعى آخر، كما مر.

الشرح:

مدلول الجملة الخبرية المستعمله في مقام الإنشاء

:

[١] وجه لعدم ظهور تلك الجمل في الوجوب، والظاهر أنّ المراد بالمجازات الوجوب والندب ومطلق الطلب، فيقال إنّّه بعد قيام القرينه على عدم استعمال الجملة الخبرية في الاخبار والحكاية، لا يكون لها ظهور في خصوص الوجوب لتعدد المجازات وعدم كون الوجوب أظهر المعاني المجازية وأقواها.

وذكر الماتن قدس سره بأنّ الجملة الخبرية المستعمله في مقام الطلب، تكون ظاهره في وجوب الفعل، بل تكون دلالتها عليه أظهر وأقوى من دلالة الصيغه عليه، والوجه في ذلك أنّ الجملة الخبرية في ذلك المقام لا تستعمل في غير معناها، بل تكون مستعمله في حكاية حصول الشىء خارجاً في المستقبل، إلا أنّ الداعى إلى الحكاية ليس بثبوت الشىء خارجاً، بل بداعى البعث والطلب بنحو أكد، حيث إنّ

ص: ٣١٩

لا يقال: كيف؟ ويلزم الكذب كثيراً، لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج، تعالى الله وأولياؤه عن ذلك علواً كبيراً.

فإنه يقال: إنما يلزم الكذب، إذا أتى بها بداعى الإخبار والإعلام، لا لداعى البعث، كيف؟ وإلا يلزم الكذب في غالب الكنايات، فمثل (زيد كثير الرماد) أو (مهزول الفصيل) لا يكون كذباً، إذا قيل كناية عن جوده، ولو لم يكن له رماد أو فصيل أصلاً، وإنما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد، فيكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ، فإنه مقال بمقتضى الحال.

هذا مع أنّه إذا أتى بها في مقام البيان، فمقدمات الحكمه [١] مقتضيه لحملها على الوجوب، فإن تلك النكته إن لم تكن موجبه لظهورها فيه، فلا أقل من كونها موجبه لتعيينه من بين محتملات ما هو بصدده، فإن شدة مناسبه الإخبار بالوقوع مع الوجوب، موجبه لتعيين إرادته إذا كان بصدد البيان، مع عدم نصب قرينه خاصه على غيره، فافهم.

الشرح:

المستعمل حكى وقوع الشيء خارجاً في مقام طلبه لإظهار أنه لا يرضى بعدم وقوعه، فالجمل الخبرية تستعمل في قصد الحكاياه عن ثبوت الشيء أو لا ثبوت، ولكن بداعى الطلب، وهذا نظير ما تقدم في الصيغ الإنشائية من أنها تستعمل دائماً في معانيها الإنشائية، ولكن بدواعٍ مختلفه.

[١] يعنى لو نوقش فيما ذكره من أن الإخبار بوقوع شيء مستقبلاً بداعى البعث والطلب يدل على شدة الطلب وعدم الرضا إلا بوقوع الفعل فلا ينبغي التأمل في أنه لو كان الطالب في مقام البيان وأخبر بوقوع الفعل مستقبلاً بداعى الطلب يكون الطلب بالإخبار المزبور متعيناً في الوجوب بمقتضى مقدمات الحكمه؛ لأن شدة مناسبه الإخبار بوقوع الفعل مع الطلب الوجوبى موجبه لتعيين إرادته إذا كان الطالب

المبحث الرابع: إنَّه إذا سلم أنَّ الصيغه لا تكون حقيقه في الوجوب، هل لا تكون ظاهره فيه أيضاً أو تكون؟ قيل بظهورها فيه، إمَّا لغلبه الاستعمال فيه، أو لغلبه وجوده أو أكمليته، والكلُّ كما ترى، ضروره أنَّ الاستعمال في الندب وكذا وجوده، ليس بأقلَّ لو لم يكن بأكثر. وأمَّا الأكمليه فغير موجه للظهور، إذ الظهور لا يكاد يكون إلَّا لشده أنس اللفظ بالمعنى، بحيث يصير وجهاً له، ومجرد الأكمليه لا يوجهه، كما لا يخفى، نعم فيما كان الأمر بصدد البيان، فقضيه مقدمات الحكمه هو الحمل على الوجوب، فإنَّ الندب كأنَّه يحتاج إلى مؤونه بيان التحديد والتقيد بعدم المنع من الترك، بخلاف الوجوب، فإنَّه لا تحديد فيه للطلب ولا تقييد، الشرح:

في مقام الطلب ولم ينصب قرينه على غير الطلب الوجوبى .

والفرق بين هذه الدعوى ودعوى الظهور المتقدم هو أنَّ هذا الظهور إطلاقى موقوف على جريان مقدمات الحكمه ، بخلاف الظهور السابق ، فإنَّه ظهور انصرافى ولا حاجه فى الظهور الإنصرافى إلى إجراء مقدمات الحكمه .

أقول : الصحيح عدم الفرق بين الظهور فى صيغه الأمر ، والظهور فى الجملة الخبريه التى تستعمل فى مقام الطلب ، فى أنَّ كلاً من الظهورين إطلاقى ، حيث إنَّ تفهيم المولى عبده طلب الفعل _ سواء كان بإنشائه بالصغيه أو بغيره _ مع عدم ثبوت الترخيص منه فى تركه ، مصحح لمؤاخذته على المخالفه ، كما تقدّم فى بيان دلالة الصيغه على الطلب الوجوبى .

ويؤيد ذلك استعمال الجملة الخبريه فى موردى الوجوب والاستجاب ، وعدم الفرق فى المستعمل فيه بينهما ، كما فى قوله عليه السلام فىمن وجد فى إنائه فأره وتوضاً منه مراراً وصلّى : «يعيد وضوئه وصلاته»(1) ، فإنَّ الإعاده بالإضافه إلى

ص: ٣٢١

١- (١) الوسائل: ج ١، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ .

فإطلاق اللفظ وعدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان، كافٍ في بيانه، فافهم.

المبحث الخامس: إنَّ إطلاق الصيغه هل يقتضى كون الوجوب توصلياً [١]، فيجزى إتيانه مطلقاً، ولو بدون قصد القربه، أو لا؟ فلا بدّ من الرجوع فيما شك في تعديته وتوصليته إلى الأصل.

لا بدّ في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات:

الشرح:

الوضوء استحبابي، وبالإضافة إلى الصلاة وجوبي، وكذا نظائره.

التعبدى والتوصلى

[١] لا- يخفى أنّ قصد التقرب بأى معنى فرض لا يكون قيدياً للوجوب، بأن يكون الوجوب بالإضافة إليه مطلقاً أو مشروطاً، بل القصد المزبور على تقدير كونه قيدياً فهو قيد للواجب، يعنى مأخوذاً فيه، فالمبحوث عنه في المقام إطلاق الماده وعدم إطلاقها بالإضافة إليه، لا إطلاق الهيئه، وحينئذٍ يبحث في أنّ إطلاق الماده هل يدلّ على كون الواجب توصلياً أو أنّ إطلاقها لا يكشف عن ذلك.

نعم قد يطلق التعبدى والتوصلى على الواجب بمعنى آخر على ما ذكره المحقق النائيني قدس سره وهو أنّ التكليف التعبدى ما لا يسقط عن المكلف بفعل غيره، أو بفرد غير اختياري صادر بلا- قصد والتفات، أو بفرد محرّم لا يعتمه الترخيص في التطبيق، والتكليف التوصلى يسقط عن المكلف به بفعل غيره أو بالفرد غير الاختياري أو بالفرد المحرّم والتوصلى بهذا المعنى ربما يكون تعبدياً بالمعنى الأول، نظير سقوط التكليف بقضاء ما على الميت من الصلاة والصوم عن الولد الأكبر بفعل الآخرين، ومقتضى إطلاق الهيئه ثبوت التكليف وعدم سقوطه بفعل الغير أو الإتيان بالفرد غير الاختياري أو المحرّم، كما يأتي.

ص: ٣٢٢

إحداها: الوجوب التوصلى، هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب، ويسقط بمجرد وجوده، بخلاف التعبدى، فإن الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لا بدّ _ فى سقوطه وحصول غرضه _ من الإتيان به متقرباً به منه تعالى.

ثانيتها: إن التقرب المعتبر فى التعبدى [١]، إن كان بمعنى قصد الإمتثال والإتيان بالواجب بداعى أمره، كان ممّا يعتبر فى الطاعة عقلاً لا ممّا أخذ فى نفس العبادة شرعاً، وذلك لاستحاله أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر بشىء فى متعلق ذاك الأمر مطلقاً شرطاً أو شرطاً، فما لم تكن نفس الصلاة متعلقه للأمر، لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها.

الشرح:

أنحاء قيود المتعلق

:

[١] القيود المأخوذة فى صحّ العمل بحيث لا يسقط التكليف إلا مع الإتيان بالمتعلق معها على نحوين :

الأول: ما لا يمكن تحقيق ذلك القيد فى الخارج ولحاضه تفصيلاً إلا بعد الأمر بالعمل وتعلّق الطلب بالفعل .

الثانى: ما يمكن تحقيقه خارجاً ولحاضه تفصيلاً قبل الأمر بالعمل ، كما فى الطهاره من الحدث المأخوذة فى الصلاة ، فإنّ التوضّى ولحاضه التفصيلى قبل الأمر بالصلاه المشروطه به أمرٌ ممكن ، وهذا النحو من القيد يمكن للأمر أخذه فى متعلق الوجوب ثبوتاً وإثباتاً ، ومع عدم أخذه فى متعلّق التكليف فى خطابه وعدم وروده فى خطاب آخر أيضاً يؤخذ بإطلاق متعلّق التكليف فى الخطاب مع تماميه مقدمات الإطلاق ، فيثبت عدم اعتباره فى متعلق التكليف ثبوتاً أيضاً .

أمّا القسم الأول من القيود ، فلا يمكن للأمر أخذها فى متعلّق التكليف بالعمل لا ثبوتاً ولا إثباتاً ، فإنّ أخذها فى متعلق التكليف يكون بلحاضها حين لحاظ المتعلق

وتوهم إمكان تعلق الأمر [١] بفعل الصلاة بداعى الأمر، وإمكان الإتيان بها بهذا الداعى، ضروره إمكان تصور الأمر بها مقيده، والتمكن من إتيانها كذلك، بعد تعلق الأمر بها، والمعتبر من القدره المعتبره عقلاً فى صحه الأمر إنّما هو فى حال الإمتثال لا حال الأمر، واضح الفساد؛ ضروره أنّه وإن كان تصورهما كذلك بمكان من الإمكان، إلاّ أنّه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعى أمرها، لعدم الأمر بها، فإنّ الأمر حسب الفرض تعلق بها مقيده بداعى الأمر، ولا يكاد يدعو الأمر إلاّ إلى ما تعلق به، لا إلى غيره.

الشرح:

عند اعتبار الوجوب، والمفروض عدم إمكان لحاظها إلاّ بعد الأمر، وعلى ذلك فلا يكون عدم أخذها فى المتعلق فى خطاب التكليف كاشفاً ودليلاً على صحه العمل بدونه، وكذلك عدم ذكرها فى الخطاب المتكفل لبيان متعلق ذلك الوجوب من حيث أجزائه وقيوده المتعلق بها التكليف لا يكون كاشفاً.

ثمّ إنّ قصد التقرب والامتثال بمعنى داعويه الأمر للمكلف إلى الإتيان بمتعلقه من القسم الأول، حيث إنّ داعويه الأمر إنّما تكون بعد تحقق الأمر، كما أنّ لحاظ داعويه شخص ذلك الأمر إلى الإتيان بمتعلقه يكون بعد الأمر به، وقوله قدس سره: «لاستحاله أخذ ما لا يكاد يتأتى إلاّ من قبل الأمر» إشارة إلى القسم الأوّل من القيود، وإلى كون قصد الامتثال منها، فيكون قصد الامتثال مما يعتبر فى صحه العمل عقلاً فيما إذا كان الغرض والملاك ممّا لا يحصل بمجرد الإتيان بذات متعلق الأمر خارجاً، حيث إنّ العقل مستقلّ بلزوم الإتيان بالعمل بنحو يحصل غرض المولى من الأمر.

[١] وقد يقال إنّ قصد الامتثال يمكن أخذه فى متعلق الأمر، حيث يمكن للشارع أن يأمر ثبوتاً بالصلاه الخاصه مثلاً، وهى الصلاه التى أريد بها امتثال الأمر، وبعد الأمر بالصلاه الخاصه يمكن للمكلف الإتيان بها كذلك؛ لأنّ القدره المعتبره فى

إن قلت: نعم، ولكن نفس الصلاة أيضاً صارت مأموره بها بالأمر بها مقيده [١].

قلت: كلا، لأن ذات المقيد لا يكون مأموراً بها، فإن الجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب أصلاً، فإنه ليس إلا وجود واحد واجب بالوجوب النفسى، كما ربما يأتي فى باب المقدمه.

الشرح:

التكليف هى قدره على متعلقه فى ظرف الامتثال ، لا-قدره حال الأمر ، فإن الموجب لخروج التكليف عن اللغويه هو الأول دون الثانى ، وتوقف لحاظ قصد شخص الأمر وتصوره تفصيلاً على تحقق الأمر ، لا يوجب عدم إمكان لحاظه بنحو الكلى أو بالعنوان المشير إلى الشخص الموجود بالأمر فيما بعد ، فلا محذور فى أخذ قصد الامتثال فى متعلق الأمر لا للمولى ولا للعبد فى ظرف الامتثال .

ودفع قدس سره هذا التوهم : بأن تصور الصلاة الخاصه فى مقام الأمر وإن كان ممكناً ، إلا أن هـ مع تعلق الأمر بتلك الصلاة لا يتمكن المكلف من الصلاة بداعويه الأمر بها حتى فى ظرف الامتثال ، حيث إن قصد الامتثال عبارته عن الإتيان بالعمل بداعويه الأمر بذلك العمل ، والمفروض أن الأمر لم يتعلق بنفس الصلاة (أى بذات العمل) ليتمكن للمكلف الإتيان به بداعويته إلى الإتيان ، بل تعلق بالصلاة الخاصه ، ومن الظاهر أن الأمر لا يكاد يدعو إلا إلى متعلقه لا إلى غيره ، وداعويه الأمر المفروض إلى نفس الصلاة من داعويه الأمر إلى غير متعلقه .

[١] وحاصل الإشكال أن تعلق الأمر بالصلاة المقيده بقصد امتثال الأمر لا يوجب عدم تمكن المكلف من الإتيان بها بداعويه الأمر بها ، فإن ذات المقيد _ يعنى نفس الصلاة _ تكون متعلقه للأمر المتعلق بالصلاة المقيده .

إن قلت: نعم، لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً، وأما إذا أخذ شرطاً، فلا- محاله نفس الفعل الذى تعلق الوجوب به مع هذا القصد، يكون متعلقاً للوجوب، إذ المركب ليس إلا نفس الأجزاء بالأسر، ويكون تعلقه بكل بعين تعلقه بالكل، ويصح أن يؤتى به بداعى ذاك الوجوب، ضروره صحه الإتيان بأجزاء الواجب بداعى وجوبه.

قلت: مع امتناع اعتباره كذلك، فإنه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري، فإن الفعل وإن كان بالإرادة اختيارياً، إلا أن إرادته - حيث لا تكون بإرادة أخرى، وإلا لتسلسلت - ليست باختيارية، كما لا يخفى. إنما يصح الإتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه فى ضمن إتيانه بهذا الداعى، ولا يكاد يمكن الإتيان بالمركب عن قصد الإمتثال، بداعى امتثال أمره.

الشرح:

وأجاب قدس سره عن ذلك بأن الأمر المتعلق بالمقيد لا يكون أمراً بذات المقيد، حيث إن انحلال المقيد إلى الذات والتقييد عقلى، فإن المقيد بما هو مقيد له وجود واحد تعلق به وجوب نفسى واحد.

لكن قد يقال: إن عدم تعلق الأمر بنفس الصلاة مثلاً إنما يصح فيما إذا أخذ قصد الامتثال فى متعلق الأمر بنحو القيد والاشتراط، وأمياً إذا أخذ فى متعلق التكليف جزءاً بأن يكون متعلق الأمر الكلّ المركب من ذات العمل وقصد امتثال أمره، كانت نفس الصلاة متعلقاً للأمر الضمنى لا- محاله، إذ ليس الكلّ إلا نفس الأجزاء، فيمكن للمكلف الإتيان بنفس الصلاة بداعويه الأمر المتعلق بها ضمناً.

وأجاب قدس سره عن ذلك بوجهين:

الوجه الأول: إن الفعل وإن كان بالإرادة والقصد اختيارياً، إلا أن نفس الإرادة والقصد غير اختياري لعدم كونه بإرادته أخرى وإلا تسلسل، فالقصد بما أن- غير اختياري لا يتعلق به التكليف، وعليه فلا يكون قصد الامتثال جزءاً من متعلق الأمر.

ص: ٣٢٦

إن قلت: نعم، لكن هذا كله إذا كان اعتباره في المأمور به بأمر واحد [١]، وأمّا إذا كان بأمرين: تعلق أحدهما بذات الفعل، وثانيهما بإتيانه بداعى أمره، فلا محذور أصلاً، كما لا يخفى. فلأمر أن يتوسل بذلك في الوصله إلى تمام غرضه ومقصده، بلا منعه.

قلت: _ مضافاً إلى القطع بأنه ليس في العبادات إلا أمر واحد، كغيرها من الشرح:

الوجه الثانى: أنّ داعويه الأمر الضمنى إلى الإتيان بالجزء إنّما هي في ضمن داعويه الأمر بالكلّ إلى الإتيان بالكلّ ، وفيما نحن فيه لا بدّ من افتراض داعويه الأمر الضمنى بالصلاه داعويه مستقلّه؛ إذ لا يحصل المركّب من قصد الإمتثال وغيره ، بقصد امتثال الأمر بذلك المركّب ، فإنّ لازمه أن يتعلّق الأمر بقصد الامتثال نفسه، ومن الواضح أنّ الأمر يحدث منه الداعويه لا أنّه يتعلّق بداعويه نفسه.

[١] وتقريره أنّ لزوم المحذور من أخذ قصد الامتثال في متعلّق التكليف إنّما هو فيما إذا كان التكليف واحداً وقد أخذ في متعلّقه قصد الامتثال جزءاً ، وأمّا إذا كان في البين تكليفان مولويان ، أحدهما يتعلّق بنفس الصلاه ، وثانيهما بالإتيان بها بقصد امتثال الأوّل ، فلا يلزم محذور أصلاً ، غايه الأمر تفترق الواجبات التعبدية عن التوصليه ، بأنّ التكليف المولوى في التوصليات واحد يتعلّق بنفس العمل ، وفي التعبديات يثبت في كلّ منها تكليفان يتعلّق أحدهما بذات العمل ، والآخر بالإتيان به بداعويه الأمر الأوّل ، فلا- يدعو شىء من التكليفين إلاّ- إلى الإتيان بمتعلّقه ، لا إلى قصد امتثال نفسه ، كما كان عليه الحال مع فرض وحده التكليف فان لزوم قصد الإمتثال في الأمر لا يكون بتعلق ذلك الأمر بقصد امتثال نفسه.

وأجاب قدس سره عن ذلك: بأنّ من المقطوع به عدم الفرق بين التعبدى والتوصلى بثبوت تكليفين مولويين فى الأوّل وتكليف مولوى واحد فى الثانى ، هذا أوّلاً .

الواجبات والمستحبات، غايه الأمر يدور مدار الإمتثال وجوداً وعدماً فيها المثوبات والعقوبات، بخلاف ما عداها، فيدور فيه خصوص المثوبات، وأمّا العقوبه فمرتبه على ترك الطاعه ومطلق الموافقه _ أن الأمر الأوّل إن كان الشرح:

وثانياً : إذا فرض كون الأمر الأوّل المتعلّق بنفس العمل مولويا ، كما هو الفرض ، فإن كان يسقط بمجرد الإتيان بذات العمل ولو لم يقصد به الامتثال الذى يقتضيه الأمر الثانى ، فلا- يبقى مجال لموافقه الأمر الثانى ؛ لانتفاء موضوعه فلم يصل المولى إلى غرضه بجعل تكليفين ، وإن لم يسقط التكليف الأوّل بالإتيان بنفس المتعلّق ، فلا بدّ من أن يكون عدم سقوطه لعدم حصول غرضه من أمره ، ولو سقط التكليف بلا حصول غرضه لم يكن الغرض موجبا لحدوثه ، ومع عدم سقوطه لعدم حصول غرضه ، لا- حاجه إلى التكليف الثانى ، لاستقلال العقل بلزوم الإتيان بالمتعلّق على نحو يحصل غرض المولى والآمر ، فلا يكون فى التكليف المولوى الثانى ملاك .

والحاصل : إنّ تعلّق أمر بفعل وتعلّق أمر آخر باستناد ذلك الفعل إلى داعويه الأمر الأوّل _ فيما إذا كانا من قبيل الأمرين النفسيين _ يوجب أحد المحذورين : إمّا سقوط الأمرين معا بالإتيان بذات الفعل ؛ لسقوط أحدهما بهذا الإتيان ، والثانى لارتفاع موضوعه ، وإمّا أن لا يكون للأمر الثانى ملاك المولويه ، كما إذا لم يسقط الأمر الأوّل بالإتيان بذات الفعل .

أقول : يمكن إفتراض أمر واحد يكون لمتعلّقه جزئان ، أحدهما ذات الفعل ، والآخر استناد ذلك الفعل إلى داعويه أمره الضمنى بأن يكون أحد الضمنيين متعلّقاً بذات الفعل ، والضمنى الآخر متعلّقاً بداعويه الضمنى الأوّل إلى متعلّقه ، ولا يلزم من ذلك محذور ؛ لأنّ داعويه الأمر الضمنى بذات الفعل ، بداعويه الضمنى الآخر الذى دعى إلى متعلّقه ، وهو استناد الفعل إلى الأمر الضمنى به .

يسقط بمجرد موافقته، ولو لم يقصد به الإمتثال، كما هو قضية الأمر الثاني، فلا يبقى مجال لموافقته الثاني مع موافقه الأول بدون قصد امتثاله، فلا يتوسل الأمر إلى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة، وإن لم يكد يسقط بذلك، فلا يكاد يكون له وجه، الشرح:

وما تقدّم في كلامه من أنّ دعوويه الأمر الضمني إلى متعلقه إنّما هي في ضمن دعوويه الأمر بالمركب إلى المركب ولا تكون دعويته مستقلة، فإنّما يصحّ لو كان كلّ من جزئى المركب تعبديا، أو لم يحصل الجزء الآخر بمجرد امتثال الأمر الضمني، وبما أنّ المفروض في المقام أنّ الضمني الآخر قد تعلق باستناد الفعل إلى دعوويه الضمني الأول، فبقصد امتثال الأمر الضمني الأول يحصل كلا جزئى المركب.

والحاصل: أنّه لم يتعلّق شيء من الأمرين الضمنيين بدعوويه نفسه إلى متعلقه ليقال إنّ الأمر لا يتعلّق بدعوويه نفسه لأنه من قبيل كون الشيء علّه لعلّيه نفسه، بل تعلق أحدهما بذات العمل والثاني بدعوويه الأول إلى متعلقه.

ومما ذكرنا ظهر أنّّه لا موجب للالتزام بثبوت أمرين مستقلّين في التعبديات يتعلّق أحدهما بذات العمل والثاني بدعوويه الأمر الأول إلى متعلقه ليقال إنّ من المقطوع به عدم الفرق بين التوصليات والتعبديات بثبوت الأمر المولوى الواحد في الأول وثبوت أمرين مولويين في الثاني.

لا يقال: لا يمكن التبويض في الأمر الواحد المتعلّق بالمركب في الجعل إذ لو كان استناد الفعل إلى الأمر الضمني المتعلّق بذاته، متعلّقاً للأمر الضمني الآخر، لزم فرض حصول الأمر الضمني بذات العمل قبل حصول الأمر الضمني المتعلّق بقصد التقرب، مع أنّ التبويض في حصول الأمرين الضمنيين غير ممكن.

فإنّه يقال: الملحوظ في متعلّق الأمر الضمني الثاني، طبعى الأمر الضمني المتعلّق بذات العمل، لا الضمني الموجود وذلك الطبعى يحصل بالأمر الواحد

إلا- عدم حصول غرضه بذلك من أمره، لاستحاله سقوطه مع عدم حصوله، وإلا لما كان موجباً لحدوثه، وعليه فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى وسيله تعدد الأمر، لاستقلال العقل، مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقه الأمر بوجوب موافقه على نحو يحصل به غرضه، فيسقط أمره.

هذا كله إذا كان التقرب المعتبر في العباده بمعنى قصد الامتثال.

الشرح:

بالمركب .

وذكر المحقق النائيني قدس سره في استحاله أخذ قصد التقرب في متعلق الأمر وجهاً آخر وهو أن-ه لا بد في تقييد المتعلق بقصد الأمر من أخذ الأمر بالفعل مفروض الوجود كما هو مقتضى كل قيد غير اختياري مأخوذ في الواجب ، فإنه يؤخذ في الواجب مفروض الوجود ، ولذا لا يكون الأمر بالواجب المزبور إلا على هذا التقدير ، وبما أن الأمر بالفعل الذي يتمكن المكلف من الإتيان به بقصد امتثال أمره ، خارج عن اختيار المكلف فلا بد في الأمر بالفعل ، من فرض وجود ذلك الأمر بعينه ، وهذا معنى اتحاد الحكم والموضوع في مرحله الجعل ، بل لا- يمكن فعلية ذلك الأمر أيضاً ، إلا بوجه دائر لأن فعلية الحكم بفعلية موضوعه ، وحيث إن الحكم مأخوذ في ناحيه الموضوع ومفروض وجوده ، تكون فعلية الحكم موقوفه على فعلية نفسه ، كما هو مقتضى كون الموضوع هو نفس حكمه(1).

وقال قدس سره إن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكه فيعتبر في الإطلاق إمكان التقييد ، وإذا لم يمكن تقييد متعلق الأمر بقصد التقرب (بمعنى العمل بداعويه الأمر به) لما تقدّم من المحذور - يعنى اتحاد الحكم والموضوع -

ص : ٣٣٠

١- (١) أجود التقريرات : ١ / ١٠٨؛ وفوائد الأصول : ١ / ١٤٩ .

.....
الشرح:

فلا يكون لمتعلق الأمر إطلاقاً ليثبت به كونه توصلياً ، ويتبع مقام الإثبات مقام الثبوت(1).

وقد ظهر أنّ المحذور في أخذ قصد التقرب في متعلق الأمر غير ناشٍ من ناحيه عدم تمكّن المكلف من الإتيان به بداعويه الأمر به كما ذكر صاحب الكفايه قدس سره ، بل الامتناع من ناحيه عدم إمكان الأمر بالنحو المذكور ، فيكون جعل الحكم وفعليته دورياً .

وذكر أيضاً أنّ العمل بقصد التقرب (أى الإتيان بمتعلق الأمر بداعويته) من الانقسامات اللاحقه لمتعلق الأمر ، بعد الأمر به ، كما أنّ كون المكلف عالماً أو جاهلاً- بالحكم من الانقسامات اللاحقه لموضوع الحكم بعد جعله ، ولو كان الغرض المفروض في البين في متعلق الأمر على نحو يعمّ العالم بالحكم والجاهل به ، فعلى الأمر أن يُنشأ خطاباً آخر يكون مفاده تعميم الحكم في حقّهما ، كما أنّّه لو كان غرضه في خصوص العالم به فاللازم أن يكون مفاد الخطاب الآخر نفى البأس عن الجاهل في ترك العمل بالخطاب الأوّل ، كما دلّ على ذلك ما ورد فيالتمام في موضع القصر ، أو الجهر في موضع الإخفات وبالعكس ، وورد في غير ذلك ما يقتضى اشتراك العالمين والجاهلين في أحكام الشرع ، كالأدله الدالّه على وجوب تعلّم الأحكام ، وعدم كون الجهل بها عذراً ، وكذلك فيما يكون الغرض مختصّاً بصوره الإتيان بمتعلق الأمر بقصد التقرب ، فإنّه لا بدّ من خطابٍ آخر يتضمن الأمر بذلك الفعل مع قصد التقرب (أى الإتيان بمتعلق الأمر الأوّل بداعويته) بخلاف ما لو

ص: ٣٣١

.....
الشرح:

كان توصليا ، فإنه لا يحتاج إلى الخطاب الآخر ، بل يكون عدم ورود الخطاب الثاني مع إحراز أنّ المولى فى مقام إظهار تمام ما له الدخل فى غرضه ، من الإطلاق المقامى المقتضى للتوصلية .

والحاصل ، تمتاز التعبديات عن التوصليات بثبوت أمرين فى التعبدى ، وأمر واحد فى التوصلى ، وما فى الكفاية من ثبوت أمر واحد _ بلا فرق بين التعبدى والتوصلى ، بدعى أنّ العقل يستقلّ بلزوم رعايه قصد التقرب مع إحراز دخله أو احتمال دخله فى حصول الغرض _ غير صحيح ، فإنّ شأن العقل الإدراك لا الإلزام والحكم فى مقابل حكمه الشرع ، فالإلزام المكلف بقصد التقرب لا- يكون إلا- من قبل الشارع ، ولكن كلا الأمرين فى التعبدى لا يكونان من الأمرين النفسيين ، كوجوب صلاة الظهر ونذر الإتيان بها جماعه ، أو فى المسجد ، بأن يكون لكلّ منهما ملاك ملزم وإن لم يكن لامتنال وجوب الوفاء بالنذر مجال بعد الإتيان بالصلاة فرادى أو فى غير المسجد بل كلا الأمرين فى المقام ناشئان عن ملاك ملزم واحد ، قائم بالفعل القربى ويحتال الأمر ويجعل الأمرين وسيله إلى بعث المكلف إلى ما فيه غرضه ، فيكونان متساويين فى الثبوت والسقوط ، ونظير ذلك ، الأمر باغتسال الجنب ليلاً والأمر بالصوم بناءً على أنّ وجوب الصوم مقيّد بطلوع الفجر فإنّ الأمرين فى حكم أمر واحد ، ولهما ملاك واحد ، وإنما جعل وسيله لبعث المكلف إلى ما فيه الغرض ، يعنى الصوم المقيد بالطهاره(1) .

أقول : يستفاد من كلامه أمور ثلاثة :

ص : ٣٣٢

١- (١) أجود التقريرات : ١ / ١٠٥ ؛ وفوائد الأصول : ١ / ١٦١ .

.....
الشرح:

الأول: أن أخذ قصد التقرب _ بمعنى الإتيان بالمتعلق بداعويه الأمر _ فى متعلق ذلك الأمر ، يوجب اتحاد الموضوع والحكم فى مقام الجعل وكون فعليته دورياً .

الثانى: أن التقابل بين الإطلاق والتقييد فى مقام الثبوت كإطلاق والتقييد فى مقام الإثبات ، تقابل العدم والملكه ، ولا يتحقق إطلاق فيما لم يمكن تقييده ؛ ولذا لا يكون فى ناحيه الموضوع للحكم ، أو المتعلق للأمر ، إطلاق بالإضافة إلى الانقسامات المترتبة على جعل الحكم وثبوت الأمر .

الثالث: أنه لا بد فى موارد الانقسامات اللاحقه من متمم الجعل ، وفى مورد الأمر التعبدى لا بد من ثبوت أمر آخر بإتيان العمل بداعويه الأمر الأول ، وفى مورد التوصلى لا حاجه إلى ذلك ؛ للإطلاق المقامى _ أى عدم الأمر بالفعل بقصد التقرب _ على ما تقدم .

لا يقال : الوجدان حاكم بأن الشارع لو أخبر بعد الأمر بفعل ، أن الغرض الملحوظ عندى لا يحصل بغير قصد التقرب ، يكفى هذا الإخبار فى تعبدية الأمر الأول ، فلا يحتاج إلى الحكم المولوى الثانى .

فإنه يقال : الإخبار بعدم حصول الغرض ، بداعى البعث إلى الإتيان بالفعل بقصد التقرب ، بنفسه يعتبر أمراً آخر .

أمّا الأمر الأول ففيه: أن الوجه فىأخذ قيود الواجب غير الاختياريه مفروضه الوجود فى مقام الجعل هو عدم إمكان التكليف فى فرض عدم تلك القيود، حيث يكون التكليف مع فرض عدمها من قبيل التكليف بغير المقدور، ويختص ذلك بما كان فى البين صورتان صورته وجود القيد وصورته عدمه، وحيث إن التكليف فى

.....
الشرح:

إحدى الصورتين من قبيل التكليف بما لا يطاق، فاللازم تقييد موضوع التكليف بصورة أخرى، وهي صورة حصول القيد، وأما إذا كان القيد غير الاختياري يحصل بنفس اعتبار التكليف، كما هو الفرض في المقام، حيث إنَّ قصد التقرب يكون بالأمر وهذا الأمر غير الاختياري يحصل بنفس اعتبار التكليف فلا موجب لفرض وجوده.

ثمَّ إنَّ فرض وجود القيد لا ينحصر بما إذا كان القيد أمراً غير اختياري، بل يمكن فرض وجود أمر اختياري أيضاً إذا كان الملاك الملزم في متعلِّق التكليف متوقفاً على اتفاق وجوده، فيعتبر في التكليف مفروض الوجود، كما يأتي توضيحه في بحث الواجب المعلق والمشروط، هذا في التكاليف الوجوبية.

وأما التكاليف التحريمية التي يكون الملاك فيها مفسده الفعل، فلا موجب لأخذ قيود الموضوع بتمامها مفروضه الوجود بحيث لا تكون الحرمة فعلية قبل حصول القيد، كما في تحريم شرب الخمر والميتة وغيرهما، فإنَّ مثل هذه التكاليف مما يتمكّن المكلف من إيجاد الموضوع لها، كصنع الخمر أو جعل الحيوان ميتة ونحوهما، فيكون التحريم فعلياً، حيث يمكن للمكلف ترك شرب الخمر ولو بترك صنع الخمر، ويمكن له ترك أكل الميتة ولو بعدم جعل الحيوان ميتة ونحو ذلك.

وأما الأمر الثاني: يعني كون التقابل بين الإطلاق والتقييد بحسب مقام الثبوت، تقابل العدم والملكه، وإذا لم يمكن التقييد في متعلِّق الحكم أو موضوعه يكون الإطلاق أيضاً ممتنعاً، فلا يمكن المساعدة عليه، فإنَّه إذا لم يمكن أخذ قيد في الموضوع أو المتعلِّق يكون إطلاقه الذاتي (أي عدم أخذ ذلك القيد في الموضوع أو المتعلِّق) ضرورياً؛ ولذا التزم قدس سره بأنَّ متعلِّق الأمر الأوَّل في الواجبات التعبدية هو

ص: ٣٣٤

.....
الشرح:

ذات الفعل ، ويتعلق الأمر الثانى بالإتيان به بداعويه الأمر المتعلق بنفس الفعل ، وإذا لم يكن ذلك المتعلق مطلقا ، فكيف يقصد الإتيان بالعمل بداعويه الأمر المتعلق بنفس ذلك العمل؟

ومن هنا ظهر أنّ لو لم يمكن تقييد موضوع الحكم بالعالم به ، يكون الإطلاق الذاتى فى موضوع ذلك الحكم ضروريا ، وبالجملة الإطلاق الذاتى فى متعلق الأمر مما لا بدّ من الالتزام به .

غايه الأمر لا- يستفاد منه أنّ الغرض الملزم لجعل التكليف قائم بذات المتعلق ، أو قائم بالفعل بقصد التقرب ، وإذا لم يرد بعد الأمر الأوّل أمر ثان بالإتيان بمتعلق الأمر الأوّل بداعويته ، يكون الطلب الأوّل متصفا بالتوصليه ، نظير ما ذكرنا من أنّ إطلاق صيغه الأمر (أى طلب فعل) وعدم ورود الترخيص فى الترك يوجب اتّصاف الطلب بالوجوب ، وكما أنّ إطلاق الصيغه هناك _ بمعنى عدم ورود الترخيص فى الفعل _ يكون مقتضيا لكون الطلب وجوبيا ، كذلك إطلاق الأمر بمعنى عدم ورود أمر ثان بالإتيان بالعمل بداعويه الأمر الأوّل يقتضى كونه توصلياً ، وكما أنّ الإطلاق الأوّل لفظى ، كذلك الإطلاق فيما نحن فيه ، غايه الأمر أنّ الإطلاق ليس فى ناحيه المتعلق ، بل فى ناحيه نفس الأمر والطلب .

وأما ما ذكره ثالثا: من جعل الأمرين فى مورد كون الوجوب تعديا، فقد تقدّم إمكان قصد التقرب فى متعلق الأمر الأوّل، ومعه لا تصل النوبه إلى الاحتياال بأمرين.

لا- يقال: ما الفرق بين ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره من عدم إمكان أخذ التقرب فى متعلق الأمر الأوّل وأنّ دخله فى حصول الغرض يكون موجبا لحكم العقل

.....
الشرح:

برعايته في امتثال الأمر المتعلق بذات العمل، وبين ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أنّ شأن العقل الإدراك لا التشريع والإلزام وفي موارد دخله في الغرض، على الشارع أن يأمر ثانياً بالإتيان بمتعلّق الأمر الأوّل بداعويته، مع أنّ إخبار الشارع بعدم حصول غرضه بالإتيان بذات العمل كافٍ في لزوم قصد التقرب بلا حاجة إلى الأمر المولوي الثاني؟

فإنّه يقال: نفس الإخبار بعدم حصول غرضه، بداعي البعث إلى قصد التقرب أمر ثان بالإتيان به بداعويه الأمر الأوّل، ويظهر الفرق بين المسلكين في الرجوع إلى الأصل العملي، فإنّه على ما سلكه المصنف قدس سره يكون المورد من موارد الاشتغال، للشكّ في سقوط التكليف بخلاف ما سلكه المحقق النائيني قدس سره، فإن مقتضى البراءة الشرعيه عن الوجوب الثاني هو الاكتفاء بذات العمل، نظير البراءة الشرعيه في موارد دوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر، وكما أنّه مع جريان البراءة عن تعلق الوجوب بالأكثر تكون أصله البراءة وارده على قاعده الاشتغال، من جهة العلم بأصل التكليف والشك في سقوطه مع الاقتصار على الأقل، كذلك جريان البراءة في ناحيه الوجوب الثاني تكون وارده على قاعده الاشتغال من جهة احتمال بقاء الأمر الأوّل، وعدم سقوطه بالإتيان بذات العمل، فتدبر جيّداً.

ص: ٣٣٦

وأما إذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعى حسنه، أو كونه ذا مصلحه أو له تعالى [١]، فاعتباره فى متعلق الأمر وإن كان بمكان من الإمكان، إلا أنه غير معتبر فيه قطعاً، لكفايه الإقتصار على قصد الإمتثال، الذى عرفت عدم إمكان أخذه فيه بديهه.

الشرح:

أنحاء قصد التقرب

:

[١] قد يقال : إنَّ قصد التقرب فى العباده لا ينحصر بالإتيان بالعمل بداعويه الأمر بذلك العمل ، ليقال إنَّ قصد التقرب بهذا المعنى لا- يمكن أخذه فى متعلق الأمر لما تقدّم من المحاذير ، بل يكون قصد التقرب فى العمل بالإتيان به بداعويه حسنه أو بداعويه مصلحته أو قصد كونه لله (سبحانه) ، فيمكن للشارع الأمر بالصلاه أو غيرها بشرط أن يؤتى بها لله أو لحسنها ومصلحتها ، ولا يلزم من أخذ شيء من ذلك فى متعلق الأمر أى محذور.

وأجاب قدس سره عن ذلك بأنَّ أخذ ما ذكر فى متعلق الأمر وإن كان ممكناً إلا أنَّ شيئاً منها غير معتبر فى متعلق الأمر فى العبادات قطعاً ، لأنَّه يكفى فى صحّحه العمل عبادة الإتيان بقصد التقرب بالمعنى المتقدّم ، ولازم صحّحه العمل بقصد التقرب _ بالمعنى المتقدّم _ أن يتعلّق الأمر بذات العمل ، بأن لا يؤخذ فى متعلق الأمر شيء ممّا ذكر .

أقول : يمكن ان يؤخذ جامع قصد التقرب فى متعلق الأمر بالصلاه وغيرها من العبادات جزءاً ، ففى هذه الصوره ، كفايه قصد التقرب بالمعنى المتقدّم يكشف عن عدم اعتبار خصوص غيره، ولا- ينافى اعتبار الجامع بين أنحاء التقرب وهو أن يكون عند العمل قصد يكون معه العمل لله ، نظير قوله (سبحانه) : «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» (١).

ص: ٣٣٧

تأمل فيما ذكرناه فى المقام، تعرف حقيقه المرام، كيلا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه بعض الأعلام.

الشرح:

وبتعبير آخر: لا- يكون ذلك الجامع قيذا لمتعلق التكليف بنحو الشرطيه، ليقال إن متعلق الأمر يصير حصه من الصلاه لا نفس الصلاه، وإن الأ-جزاء التحليليه لا- تتصف بالوجوب، بل يكون الجامع جزءا من المركب على نحو ما تقدم، فيمكن للمكلف الإتيان بذات العمل بداعويه الأمر الضمنى المتعلق بنفس العمل، كما يمكن له الإتيان بالمركب من الصلاه وقصد الإتيان بها، لصلاحها أو لتحصيل رضا الرب بها.

لا يقال: إذا فرض أخذ الجامع بين أنحاء التقرب فذلك الجامع لا يمكن أن يعم الإتيان بداعويه الأمر بالعمل.

فإنه يقال: إذا فرض حصول فرد للتقرب المأخوذ فى متعلق الأمر، يصح الإتيان بذات الفعل مع ذلك الفرد من التقرب، حيث إن الفعل مع ذلك الفرد من التقرب يكون مصداقا للمجموع المتعلق به الأمر، وسرايه الحكم إلى الفرد، من الطبيعى الحاصل بعد الحكم لا محذور فيه، نظير قولك: (خير الكلام ما قلّ ودلّ) فإنّ الحكم المذكور فيه يشمل نفسه.

وبالجملة لو فرض امتناع أخذ التقرب - بمعنى داعويه الأمر إلى العمل - فى متعلق الأمر بذلك العمل، لما تقدم من لزوم اتحاد الحكم والموضوع، فهذا الوجه يختص بأخذ خصوص التقرب المزبور لا جامع التقرب، فإن أخذ جامع التقرب لا يتوقف على فرض وجود الأمر بالفعل فى مقام جعل الحكم، حيث إن الإطلاق - كما تقدم - عباره عن رفض القيود وعدم دخالتها فى متعلق الحكم، ولا يكون شىء من خصوصيات أنحاء التقرب مأخوذا فى متعلق الأمر، فلا يلزم من أخذ الجامع لها

ص: ٣٣٨

ثالثها: إنه إذا عرفت بما لا مزيد عليه، عدم إمكان أخذ قصد الإمتثال في المأمور به أصلاً، فلا مجال للإستدلال بإطلاقه _ ولو كان مسوقاً في مقام البيان _

الشرح:

محذور اتحاد الحكم والموضوع .

نعم قد يقال _ كما عن المحقق النائيني قدس سره _ : أنّه كما لا يمكن أخذ قصد التقرب _ بمعنى قصد الفعل بداعي الأمر المتعلق به _ في المتعلق ، كذلك لا يمكن أخذ سائر وجوه القربه في متعلق الأمر ؛ وذلك لأنّ الدواعي كلّها في عرض واحد ، بمعنى كونها في مرتبه سابقه على إرادته الفعل وتنشأ منها إرادته الفعل ، وإذا كان الأمر كذلك ، فيستحيل تعلق الأمر بالفعل بداعي خاصّ منها ، أو بالجامع بينها ، وذلك لأنّ إرادته العبد الناشئه من داع ما تتعلّق بالفعل ولا تتعلّق بالداعي ، وإذا استحال تعلقّ الإرادة التكوينية بشيء ، استحال تعلقّ الإرادة التشريعيه به ، فإنّ ما تتعلّق به الإرادة التكوينية من العبد يتعلّق به أمر المولى ، ومن الظاهر أنّ إرادته العبد تتعلق بنفس العمل لا بالداعي الموجب لإرادته العمل ، حيث إنّ الإرادة متأخره عن الداعي ، فكيف تتعلّق الإرادة المتأخره بالداعي المتقدم عليها ؟ وإذا كان الأمر في الإرادة التكوينية كذلك ، فالإرادة التشريعيه _ يعنى أمر المولى _ أيضاً كذلك فإنّها تتعلّق بنفس ما تتعلّق به إرادته العبد لا بالداعي الموجب لإرادته (1).

ولكن لا يخفى ما فيه ، فإنّ الداعي الموجب لإرادته الفعل واختياره لا يدخل في متعلق تلك الإراده والاختيار ، وأمّا تعلق إرادته واختيار أخرى بذلك الداعي فلا محذور فيه ، ولو كان في ذلك محذور لما أمكن للمحقق النائيني قدس سره الإلتزام بتعلّق الأمر الثاني في العبادات باستناد الإتيان بالعمل إلى داعويه الأمر الأوّل المتعلّق

ص: ٣٣٩

١- (١) أجود التقريرات : ١ / ١٠٩ .

على عدم اعتباره [١]، كما هو أوضح من أن يخفى، فلا يكاد يصح التمسك به إلا فيما يمكن اعتباره فيه.

الشرح:

بذات العمل ، فإنه من تعلق الأمر الثانى بالداعى الموجب لإرادته الفعل . وبتعبير آخر : يمكن للعبد أن يختار ويريد الداعى الموجب لإرادته العمل .

ثم إنه لو أغمض عن كل ما ذكرنا إلى الآن ، فنقول : لا مانع عن تعلق أمر الشارع بالصلاه الخاليه عن إرادتها بالدواعى النفسانيه ولو بنحو التقييد ، بأن يكون متعلق الأمر الصلاه الخاصه وهى الصلاه التى تعلق بها إرادته غير ناشئه عن الدواعى النفسانيه ، وهذا الوصف يستلزم قصد التقرب ، فقصد التقرب بنفسه غير مأخوذ فى متعلق الأمر بالصلاه لا شرطا و لا جزءا ، بل متعلق الأمر نفس الصلاه الخاليه عن الإراده الناشئه من الدواعى النفسانيه ، وعليه يتمكّن المكلف من الإتيان بالصلاه المتعلق بها الأمر ، فإنه مع فرض الإتيان بها بداعويه الأمر بها تكون تلك الصلاه هى الصلاه التى تعلق بها الأمر ، فتدبر . ولعل هذا هو المراد ممّا حكي عن بعض تقارير العلامة الشيرازى قدس سره ، فلا يرد عليه شيء ممّا ذكر حوله (١).

استظهار التوصلية من إطلاق صيغته الأمر

:

[١] قد تقدّم أنّ قدس سره بنى على عدم إمكان أخذ التقرب فى مقام الثبوت فى متعلق الوجوب وأنّ الوجوب ثبوتا يتعلّق بذات الفعل ، سواء كان من قبيل الواجب التعبدى أو التوصلّى ، وإنّما الفرق بينهما فى ناحيه الغرض والملاك الملحوظ بنظر الشارع ، فإن كان ذلك الملاك والغرض فى ذات الفعل ، يسقط الوجوب المتعلق به بالإتيان بنفس المتعلق ، بخلاف التعبدى فإنّ الملاك والغرض لا يحصل إلا بوقوع

ص : ٣٤٠

.....
الشرح:

المتعلّق على نحو العباده وقصد التقرب بالعمل ، وحيث إنّ سقوط التكليف تابع لحصول الملاك وتأمين الغرض فلا يسقط التكليف فى التعبديات بمجرد الإتيان بنفس متعلّق الوجوب ، وعلى ذلك فإنّ تعلّق التكليف فى خطابه بفعل وكان المولى فى مقام بيان متعلّق التكليف فى مقام الثبوت ، فلا يمكن التشبّث بإطلاق ذلك المتعلّق فى مقام الإثبات (يعنى الخطاب) وإثبات أنّ الوجوب ثبوتاً توصلياً ، لما تقدّم من عدم الفرق فى مقام الثبوت بين متعلّق التكليف فى التوصليات والتعبديات ، وأنّ المتعلّق على كلا التقديرين نفس الفعل ، والمفروض أنّ الخطاب يكون كاشفاً عن التكليف ومتعلقه وموضوعه فى مقام الثبوت .

هذا كلّه _ كما ذكرنا _ مبنى على عدم إمكان أخذ قصد التقرب فى متعلّق التكليف ولو بجعل وجوبين على ما سلّكه وأما بناءً على إمكان أخذ قصد التقرب فى متعلّق التكليف وأنّ الواجب التعبدى والتوصلى يفترقان ثبوتاً فى ناحيه متعلّق الوجوب فيؤخذ قصد التقرب فى متعلّق الوجوب الواقعى جزءاً أو وصفاً بنحو التخليه عن الدواعى النفسانيه كما ذكرناه أخيراً ، فلا مانع عن التمسّك بإطلاق المتعلّق فى مقام الإثبات ، وكشف أنّ الواجب ثبوتاً توصلياً بمقتضى تطابق مقام الإثبات مع الثبوت ، فيكون الإطلاق المتمسّك به إطلاقاً فى ناحيه المتعلّق بخلاف ما إذا بنينا على تعيين أخذ قصد التقرب فى المتعلّق بالأمر المولى الثانى كما التزم به المحقّق النائينى قدس سره فلا يمكن التمسّك بإطلاق المتعلّق وإنّما جواز التمسّك بإطلاق الوجوب المتعلّق بذات الفعل فى الأمر الأوّل ، حيث إنّ عدم تعقّبه بالأمر الثانى المتعلّق بالإتيان بالأوّل بنحو التعيّد يقتضى التوصليه ، نظير عدم تعقب الترخيص فى الترك للطلب فكما أن الإطلاق المستفاد من صيغه الأمر أو غيرها يقتضى كون

.....
الشرح:

الطلب وجوبيا ، كذلك إطلاق الوجوب المتعلق بذات الفعل وعدم تعقبه بالوجوب الثانى يقتضى التوصليه ، فلا يحتاج فى إثبات التوصليه إلى إحراز الإطلاق المقامى ، ليقال إنَّ إحراز الإطلاق المقامى بالإضافة إلى قصد التقرب غير ممكن ؛ لأنَّ احتمال التعديده فى الواجبات الشرعيه ليس ممَّا يغفل عنه العامه حتَّى يحتاج إلى التنبيه ، كما سيأتى ذلك فى اعتبار قصد الوجه والتميز فى التعليقه اللاحقه .

وبالجمله فإنَّ أحرز فى مورد أنَّ الشارع فى مقام بيان تمام ما له الدخل فى متعلق التكليف جزءا أو شرطا أو مانعا فلا يصحَّ للمصنّف قدس سره التمسك بهذا الاطلاق المقامى ، حيث إنَّ قصد التقرب ليس ممَّا يمكن أخذه فى متعلق التكليف ، بخلاف ما إذا بنينا على إمكان أخذه فى متعلق التكليف ولو بأمرين ، فإنَّه يجوز التمسك بهذا الاطلاق المقامى ؛ لأنَّ قصد التقرب مثل سائر الأجزاء والشروط .

نعم إذا كان الشارع فى مقام بيان تمام ما له الدخل فى حصول غرضه لا- تكليفه ومع ذلك سكت فيه عن بيان اعتبار قصد التقرب يستكشف من هذا الاطلاق المقامى التوصليه حتَّى بناءً على مسلك الماتن قدس سره .

وإذا فرض عدم الإطلاق اللفظى وعدم الاطلاق المقامى ووصلت النوبه إلى الأصل العملى يكون مقتضى أدلّه البراءه الشرعيه عدم جزئيه قصد التقرب وعدم شرطيته بناءً على إمكان أخذ قصد التقرب فى متعلق الأمر ولو بأمرين ، حيث إنَّ تعلق الأمر بقصد التقرب أو ثبوت الأمر الثانى مما لا- يعلمون ، فهو مرفوع كالرفع فى سائر الأجزاء والشرائط ، ومعها لا تصل النوبه إلى قاعده الاشتغال كما هو مقرر فى بحث دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين .

ص: ٣٤٢

فانقذ بذلك أنه لا وجه لاستظهار التوصلية من إطلاق الصيغه بمادتها، ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناشىء من قبل الأمر، من إطلاق الماده فى العباده [١] لو شك فى اعتباره فيها، نعم إذا كان الأمر فى مقام بصدد بيان تمام ماله دخل فى حصول غرضه، وإن لم يكن له دخل فى متعلق أمره، ومع سكت فى المقام، ولم ينصب دلالة على دخل قصد الإمتثال فى حصوله، كان هذا قرينه على عدم دخله فى غرضه، وإلا لكان سكوته نقضاً له وخلاف الحكمه، فلا بدّ عند الشك وعدم إحراز هذا المقام، من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل ويستقل به العقل.

الشرح:

نعم بناءً على ما اختاره الماتن قدس سره لا يكون المورد إلاّ من موارد قاعده الاشتغال؛ لأنّ لزوم قصد التقرب ليس مجعولاً شرعياً حتّى تجرى البراءه فى ناحيته لمكان الجهل بذلك المجعول الشرعى، بل يكون عقلياً، والمفروض استقلال العقل بلزوم الطاعه بنحو يحصل الغرض ويسقط التكليف المتعلق بالفعل، كما لا يخفى.

قصد الوجه والتمييز

:

[١] ما ذكره قدس سره فى ناحيه عدم إمكان أخذ قصد التقرب فى متعلق الأمر أجراه فى ناحيه أخذ قصد الوجه والتمييز أيضاً والتزم بأنّ كلّ قصد ناشىء من قبل الأمر بفعل، لا يمكن أخذه فى متعلق ذلك الأمر لعين ما تقدّم فى وجه امتناع أخذ قصد التقرب، وعليه فلو شكّ عند الأمر بفعل فى لزوم قصد الوجه والتمييز فى حصول الغرض وسقوط التكليف به، فالعقل يستقل بالرعايه حتّى يحرز سقوط التكليف وحصول الغرض، إلاّ أنّ الإطلاق المقامى المشار إليه فى التعليقه السابقه بالإضافة إلى قصد الوجه والتمييز ثابت، حيث إنّ احتمال دخلهما فى سقوط التكليف وحصول الغرض ممّا يغفل عنه عامه الناس، ولو كان شىء منهما أو كلاهما دخيلاً فى غرض الشارع فى العبادات لتعرض إلى اعتبارهما فى المتعلق ولو فى بعض

ص: ٣٤٣

فاعلم: أنه لا مجال _ ها هنا _ إلا لأصالة الإشتغال، ولو قيل بأصالة البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين، وذلك لان الشك ها هنا فى الخروج عن عهده التكليف المعلوم، مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها، فلا يكون العقاب _ مع الشك وعدم إحراز الخروج _ عقاباً بلا بيان، والمؤاخذة عليه بلا برهان،

الشرح:

الخطابات ، مع أنه لم يرد التعرّض لهما فى شىء منها ، ومن ذلك يعلم عدم دخلهما وإلا كان سكوت الشارع والتعويل على حكم العقل فيها من نقض الغرض .

أقول : أخذ قصد التمييز فى موارد الشبهات الموضوعية فى متعلق التكليف لا محذور فيه بأن يأمر الشارع بالصلاه إلى جهة يعلم عند الإتيان بأنها القبلة ، أو يأمر بصلاه يعلم أنّها مع الطهاره ونحو ذلك ، فلا يرد فيه شىء من محذور أخذ قصد التقرب . وكذا الحال فى قصد الوجه والتمييز إذا أُريد بهما توصيف العمل بالوجوب والندب عند الإتيان.

نعم إذا أُريد من قصد الوجه الإتيان بالعمل بداعويه وجوبه أو ندبه ومن قصد التمييز كون وجوبه داعياً إلى الإتيان به لا احتمال وجوبه ، لجرى فيها ما تقدّم فى قصد التقرب.

فى التعبدى بمعنى عدم سقوط التكليف بفعل الغير

:

ثمّ إنّه يبقى الكلام فى كون الواجب تعبدياً أو توصلياً بالمعنى الآخر كما أشرنا إليه فى أوّل البحث ، وهو أنّ التكليف المتوجّه إلى المكلف إن كان يسقط بفعل الغير يكون التكليف توصلياً ، وإن لم يسقط يكون تعبدياً ، وكذا إن كان يسقط بالإتيان بالفرد غير الاختيارى أو حتّى بالفرد المحرّم يكون توصلياً ، ومع عدم سقوطه كذلك يكون تعبدياً ، فالكلام يقع فى مقامات ثلاثه :

ص: ٣٤٤

ضروره أنه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذة على المخالفه، وعدم الخروج عن العهد، لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد موافقه بلا قصد القربه، وهكذا الحال فى كل ماشك دخله فى الطاعه، والخروج به عن العهد، مما لا يمكن اعتباره فى المأمور الشرح:

المقام الأول: ما إذا شك فى سقوط التكليف بفعل الغير، فنقول: مقتضى إطلاق إيجاب فعل على مكلف، هو مباشرته فى الإتيان به، حيث إن مقتضى إطلاق الوجوب ثبوته حتى على تقدير إتيان الغير به أيضاً، كما يأتى فى بيان أن إطلاق الوجوب يقتضى كونه عينياً لا كفاًئياً، ثم لو لم يكن فى البين إطلاق ووصلت النوبه إلى الأصل العملى، فإن كان إتيان الغير بالفعل قبل توجه التكليف إلى المكلف فالمرجع هى البراءه عن التكليف به، إلا- إذا كان فى البين أصل محرز لبقاء موضوع التكليف، كما إذا كان الولد الأكبر حين فوت أبيه صغيراً، أو قد قضى ما على أبيه صغير آخر وبعد البلوغ شك فى إجراء فعل ذلك الصبى أو بقاء ما كان على أبيه على عهده، ففى مثل ذلك لا بأس باستصحاب بقاء ما كان على أبيه، ويثبت وجوب القضاء عليه فىكون مقتضاه التعديده، وكذا فيما كان توجه التكليف بالفعل إليه قبل فعل الغير، ولا يخفى أن هذا كله فيما كان الفعل بحيث لا يستند عرفاً إلا إلى المباشر.

وأما إذا كان بحيث يستند إلى المباشر وغير المباشر مع تسيبه، كما إذا شك فى أن التقصير أو الذبح الواجب فى الحج يعم ما كان بالتسيب أو يعتبر فيه المباشره، فقد يقال: إن مثل ذلك يدخل فى دوران التكليف بين التعيين والتخير، ويكون مقتضى الأصل التخير، حيث إن ما دل على البراءه من حديث الرفع ينفى خصوصيه التعيين.

ويورد عليه بأن التكليف لا يكاد يتعلق بفعل الغير، حيث إن فعل الغير خارج عن قدره المكلف واختياره، وإذا لم يمكن تعلق التكليف بفعل الغير، فلا يتعلق

به كالوجه والتميز.

نعم: يمكن أن يقال: إنّ كل ما ربما يحدث بدواً دخله في الإمتثال، أمراً كان ممّا يغفل عنه غالباً العامه، كان على الأمر بيانه، ونصب قرينه على دخله واقعاً، الشرح:

بالجامع بين فعل نفسه وفعل الغير .

نعم يمكن تعلّقه بالجامع بين فعله من المباشرة أو نفس التسيب ، إلاّ أنّ لآن ذلك سقوط التكليف بنفس التسيب ، وعلى ذلك فمرجع الشك في كفايه صدور الفعل تسيباً إلى الشك في اشتراط التكليف بعدم حصوله من الغير أيضاً ، ومقتضى الاستصحاب بقاء التكليف وعدم سقوطه بفعل الآخر ، بل لو أغمض النظر عن الاستصحاب لكون الشبهه حكميه وقلنا بعدم جريانه في تلك الشبهه ، يتعيّن الرجوع إلى قاعده الاشتغال ولا مجرى لأدله البراهه الشرعيه في مثل المقام ، فإنّه لا مجال لدعوى أنّ ثبوت التكليف بعد صدور الفعل عن الآخر تسيباً في هذا الفرض وبغير تسيب في الفرض السابق ، غير محرز ، ومقتضى حديث الرفع عدم وضعه .

والوجه في عدم المجال انصراف حديث الرفع إلى الجهل بثبوت التكليف فلا يجرى في موارد الشك في سقوطه بعد حدوثه، نظير انصرافه عن موارد الجهل بالتكليف للشك في قدره على المتعلق.

والحاصل أنّ كلّ ما تقدّم في الشك في سقوط التكليف بفعل الغير مع عدم استناده إلى المكلف بتسيبه يجرى في الشك في سقوطه بفعل الغير مع استناده إليه بالتسيب.

أقول : الصحيح التفرقه بين ما إذا كان فعل الغير لا يستند إلى المكلف ولو مع تسيبه ، كما إذا استأجر الولد الأكبر لقضاء ما على أبيه من الصيام ، فإنّ فعل الأجير لا يستند إلى المستأجر فلا يقال صام الولد عن أبيه ، وبين ما إذا استند الفعل الصادر

والآ- لأخل بما هو همّه وغرضه، أم- إذا لم ينصب دلالة على دخله، كشف عن عدم دخله، وبذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه والتميز في الطاعة بالعبادة، حيث ليس منهما عين ولا- أثر في الأخبار والآثار، وكانا مما يغفل عنه العامه، وإن احتمل اعتباره بعض الخاصه، فتدبر جيّداً.

الشرح:

عن الغير إليه مع التسبب ، ففي موارد عدم الاستناد يكون سقوط التكليف بفعل الغير باشتراط بقاء التكليف بعدم حصوله لا محاله ، ومع إطلاق التكليف في خطابه وعدم ثبوت القرينه على الاشتراط يحكم بتعديته .

ولو وصلت النوبه إلى الاصل العملى فلا بدّ من التفصيل _ كما تقدّم _ بين تحقّق فعل الغير قبل توجه التكليف إليه ، فيرجع إلى البراءه ، وبين ما إذا كان فعله بعد توجه التكليف إليه ، فيرجع إلى الاستصحاب في ناحيه بقاء التكليف ، ومع الغمض عن الاستصحاب لكون الشبهه حكميه ، يرجع إلى أصاله الاشتغال ، بناءً على أنّ أصاله البراءه لا تجرى في موارد الشكّ في سقوط التكليف ، وأمّا في موارد استناد فعل الغير إلى المكلف بالتسبب ، فلا بأس مع الخطاب بالتمسك بإطلاق المتعلّق فيه ، فيحكم بكفايه تحقّق الفعل ولو تسببياً . وبتعبيرٍ آخر : مقتضى الاطلاق في الأمر بالتقصير أو الحلق ونحوهما التوصيله في وجوبهما .

ودعوى _ أنّ الإطلاق لا- يعمّ الفعل التسببى لأنّه من فعل الغير وفعل الغير خارج عن قدره المكلف واختياره فلا يمكن تعلّق التكليف به، ولو كان فعل الغير مجزياً لكان عدم حصوله شرطاً في بقاء التكليف لا- محاله، كما في الفرض الأول، وإطلاق التكليف يدفع هذا الشرط _ لا- يمكن المساعدة عليها؛ لأنّ المكلف به في الحقيقه في موارد الاستناد إلى الشخص ولو بالتسبب، إيجاد استناد الفعل إلى نفسه، وهذا الإيجاد يكون بالفعل مباشره وبالتسبب في فرض خصوص الفعل عن

ص: ٣٤٧

ثم إنه لا- أظنك أن تتوهم وتقول: إن أدله البراءة الشرعيه مقتضيه لعدم الإعتبار، وإن كان قضيه الإشتغال عقلاً هو الإعتبار، لوضوح أنه لا بدّ في عمومها من شيء قابل للرفع والوضع شرعاً، وليس ها هنا، فإن دخل قصد القربه ونحوها في الغرض ليس بشرعي، بل واقعي. 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، كما عرفت، فافهم.

الشرح:

الآخر، نظير نذر بيع متاعه، فإن متعلّق النذر يحصل بالمباشره في بيعه أو بالتسبيب، ولا يكون مقتضى وجوب الوفاء بنذره فيما إذا قال: (لله على أن أبيع متاعى هذا) بيعه بالمباشره ولا تخييره بين بيعه بالمباشره أو أمر الغير ببيعه ولو مع عدم حصول البيع.

ومما ذكرنا يظهر أنه مع عدم الإطلاق ووصول النوبه إلى الأصل العملى يكون المورد من موارد دوران متعلّق الوجوب بين كونه خصوص الفعل مباشره أو إيجاد الاستناد فى تحقّقه إلى نفسه الحاصل بالفعل مباشره أو بالتسبيب، ومقتضى أصاله البراءه عن تعين المباشره الاكتفاء بالتسبيب؛ لأنّ الرفع فى ناحيه تعلق التكليف بالاستناد إليه فى تحقّقه خلاف الامتتان، حيث إنّ فى هذا التعلّق توسعه على المكلف.

فى التعبدى بمعنى سقوط التكليف بالفرد غير العمدى

:

المقام الثانى: ما إذا شك فى سقوط التكليف بالفرد غير العمدى ، أى ما يكون تحقّقه مع الغفله وعدم الالتفات ، فقد يقال بعدم السقوط لانصراف الأفعال إلى

ص: ٣٤٨

.....
الشرح:

صوره التعمد والاختيار ، وتكون دعوى الانصراف فى ناحيه المواد تاره وفى ناحيه الهيئات أُخرى.

وناقش المحقق النائنى قدس سره فى دعوى الانصراف سواء كانت فى ناحيه موادها أو هيئاتها بأن معنى الماده هو الطبيعى الذى يكون صدقه على تمام افراده بالتواطىء ، والهيئات دالّله على انتساب المواد إلى الذوات وقيامها بها ، ويشترك فى ذلك الانتساب التعمدى وغيره ، ولذا ذكر الفقهاء الضمان فى إتلاف مال الغير غفله وبلا التفات أخذاً بعموم قاعده «من أتلّف» ، وذكروا عدم حكومه حديث الرفع على ما بيّن فى محلّه ، ولم ينكر ذلك أحد منهم ، بدعوى انصراف الاتلاف إلى صورته التعمد ، نعم العناوين القصديه التى لا تتحقّق إلاّ بالاعتبار والإنشاء تتوقّف على قصدها ، لا لانصراف الفعل إلى التعمد ، بل لعدم الفعل مع عدم القصد ، حيث إنّ الإنشاء والاعتبار مقومهما القصد .

هذا بالإضافة إلى الاختيار بمعنى التعميد والاتفات ، وأمّا الاختيار المقابل للجبر والقهر فلا يبعد دعوى انصراف الفعل إليه كما ذكر الشيخ قدس سره فى بحث خيار المجلس بأنّ تفریق المتبايعين بالقهر والجبر لا يوجب سقوط الخيار لانصراف الافتراق المأخوذ غايه له فى الروايات إلى ما كان بالاختيار .

ثمّ إنّ قدس سره قد ذكر وجهين للانصراف فى خصوص صيغه الأمر وما بمعناها بالإضافة إلى التعمد بمعنى الاتفات وبالإضافه إلى الاختيار بالمعنى المقابل للقهر والجبر.

الأول: اعتبار الحسن الفاعلى فى تعلق الأمر والطلب بالماده ، ومن الظاهر أنّ

.....
الشرح:

الحسن الفاعلى لا يكون من دون القصد والالتفات ، وبتعبير آخر : تعلق الطلب بالماده قرينه على كون متعلقه خصوص الحصه الاختياريه ، ومقتضى مذهب أهل الحق عدم تعلق أمر الشارع إلا بما فيه صلاح العباد ، وكون الفعل كذلك يوجب استحقاق فاعله المدح مع القصد والالتفات لا مطلقاً .

وبالجملة الحسن الفعلى تابع للملاك فى الفعل ولا يتوقف على الإراده والاختيار ، ولكن الحسن الفاعلى لا يكون إلا مع العمد والالتفات .

الثانى : أن مفاد الهيئه فى صيغه الأمر وما بمعناها هو البعث والتحرك ، وهذا البعث والتحرك لا يكون إلا نحو الفعل الإرادى .

وعليه فسقوط التكليف بالفرد غير الاختيارى يكون من جهه عدم تقييد الوجوب والطلب بحصول الواجب عن التفات ، لا لشمول الطلب له أيضاً ، وإذا كان الأمر كذلك فإطلاق الوجوب وعدم ورود القيد عليه مع كونه فى مقام البيان ، مقتضاه التعبدية وعدم أجزاء الفرد غير العمدى والاختيارى ، بل الأمر كذلك حتى لو وصلت النوبه إلى الأصل العملى فإن استصحاب بقاء الموضوع أو الحكم ولا أقل من قاعده الاشتغال ، مقتضاه بقاء التكليف ولزوم إحراز سقوط التكليف (1) .

وفيه : أمّا الوجه الأول ، فالحق أنه لا- موجب لاعتبار الحسن الفاعلى فى كون فرد مصداقاً لمتعلق التكليف ، فإنه لو كان فيه الملاك الموجود فى سائر الأفراد لعمه الطبيعى المطلوب صرف وجوده ، نعم إذا كان الطبيعى عنواناً قصدياً فلا يكون ما هو بغير العمد والقصد فرداً للطبيعى ، كما أنه لو كان الواجب تعبدياً لا يسقط إلا مع

ص : ٣٥٠

.....
الشرح:

الإتيان بقصد امتثال الأمر ، فلا يكون المغفول عنه وغير المقصود فردا أو واقعا بنحو العباده ، وهذا خارج عن محلّ الكلام على أنّ الحسن الفاعلى لا يتحقّق بمجرد التعمّد والالتفات ، بل لابدّ من حصول الفعل بقصد التقرب ، وهذا يوجب أن تكون جميع الواجبات تعبدية .

وأما الوجه الثانى ، وهو تعلق البعث والتحرّيك بخصوص الحصّه المقدوره وعدم إمكان تعلقهما بالطبيعى بجميع وجوداته مع فرض خروج بعضها عن الاختيار ، فيرد عليه :

أولاً: إنّه ينافى ما ذكره قدس سره فى بحث الضد(1) من جواز التمسك بإطلاق الطبيعى المتعلّق به التكليف لإثبات الملاك فى فرده غير المقدور والمزاحم ، حيث إنّه بعد فرض كون متعلّق التكليف فى نفسه الحصّه المقدوره كيف يمكن التمسك بإطلاقه .

وثانيا: أنّ الإطلاق فى المتعلّق هو رفض القيود عنه ، فيمكن تعلق التكليف بطلب صرف الوجود من الطبيعى الملغى عنه القيود وخصوصيتها ، فيما كان فرد منه مقدورا ، اللهمّ إلاّ- أن يقال : إنّ الترخيص كالبعث والطلب لا- يتعلق بالحصه الخارجيه عن الاختيار أو المغفول عنها ، وعليه فلا- يتمّ الإطلاق فى ناحيه المتعلّق بالإضافة إليها ، فإنّ وجود الملاك فى كلّ فرد من الطبيعى يستفاد من الترخيص فى التطبيق عليه ، الملازم لإطلاق المتعلّق ، ومع احتمال اختصاص الملاك بفرد الاختيارى يحتمل اكتفاء الأمر فى بيان ذلك باعتماده على التكليف بالطبيعى ، حيث لا يعمّ معه الترخيص فى تطبيقه إلاّ أفراد المقدوره وغير المغفول عنها .

ص: ٣٥١

.....
الشرح:

ومما ذكرنا يظهر ضعف ما عن سيدنا الأستاذ قدس سره فيالمقام من أنّ معنى صيغه إفعال ليس البعث والطلب ، بل معناها اعتبار المبدأ على عهده المكلف والاعتبار على العهده لا يوجب تقييدا في المعتبر ، بأن يكون ما على ذمته الحصة المقدوره ، ليقال إنّ أجزاء غير المقدوره يحتاج إلى التقييد في التكليف ، ومع عدم ثبوته يكون مقتضى إطلاق البعث والإيجاب عدم الأجزاء ، ومع وصول النوبه إلى الأصل العملي يكون مقتضى استصحاب التكليف أو قاعده الاشتغال لزوم رعايه احتمال بقاء التكليف .

وبالجملة إذا كان ما على العهده نفس الطبيعي بلا تقييد ، يستقل العقل بإفراغها ولو مع تمكّنه من فرد ، ولا مجال لدعوى أنّ تحريك المولى يتعلّق بما يقدر العبد على التحرك نحوه ، لما ذكر من عدم كون مفاد صيغه الأمر تحريكا وبعثا .

لا يقال : ما فائده اعتبار الطبيعي على العهده دون الحصة المقدوره ؟

فإنّه يقال : فائده ذلك الإعلام بوجود الملاك في الطبيعي كيفما تحقّق ، وعلى ذلك فيكون مقتضى الأصل العملي أيضاً عند حصول الفرد غير الاختياري البراءه عن التكليف (1) .

أقول : لازم هذا الكلام الإلتزام بالأجزاء حتّى فيما إذا كان الطبيعي يحصل بفعل الغير ، فإنّ الماده موضوعه لنفس الطبيعي ، وهيئه إفعال دالّه على كون ذلك الطبيعي على عهدته ، فعليه الإتيان به مباشره أو تسبباً .

هذا مضافاً إلى أنّه قدس سره قد التزم بأنّ إطلاق متعلّق التكليف يستتبع شمول

ص: ٣٥٢

.....
الشرح:

الترخيص في التطبيق لجميع أفراد طبيعته ، ولكن لو كان الأمر كما ذهب إليه قدس سره أى عدم إيجاب اعتبار الفعل على الذمه للتقييد في المتعلق . لما كان إطلاق المتعلق مستلزماً للإطلاق الشمولى في التطبيق بحيث يشمل جميع الأفراد حتى غير المقدوره ، إذ اعتبار الفعل على الذمه وإن كان لا يوجب تقييد المتعلق إلا أن الترخيص في التطبيق يقيد لا محاله ، وعليه فإطلاق المتعلق لم يكن كاشفاً عن إطلاق الترخيص في التطبيق .

وقد تقدّم أنّ المتفاهم العرفى من هيئه صيغه الأمر هو الطلب المعبر عنه ب(فرمان) فى اللغة الفارسيه ، والاعتبار فى الذمه إذا كان بداعى الطلب يكون كناية عن الطلب ، وإذا كان بداعٍ آخر كما فى موارد المعاملات والاجاره ، فهذا شىء آخر لا يرتبط بالأمر والتكليف ، كما لا يخفى .

فى التعبدى بمعنى عدم سقوط التكليف بالفرد المحرّم

:

وأما المقام الثالث: وهو سقوط التكليف بالفرد المحرّم ، فلا ينبغي التأمل فى أنّ حرمة فرد توجب تقييد متعلق التكليف بغيره ، فالحكم بسقوط التكليف مع الإتيان به يحتاج إلى إحراز اشتماله على ملاك سائر الأفراد ، إذ مع خروجه عن خطاب الأمر بالتقييد _ لمنافاه حرمة مع الترخيص فى التطبيق _ لا يكون فى البين كاشفاً عن الملاك فيه ، ومقتضى إطلاق الأمر بالطبيعى المقيد بغيره لزوم الإتيان بغيره حتى لو وصلت النوبه إلى الأصل العملى ، فمقتضى قاعده الاشتغال على ما هو المعروف عندهم لزوم إحراز سقوط التكليف .

وإن قيل بأنّ حرمة فرد لا يوجب تقييد متعلق التكليف بغيره ، وأنّه يجوز

المبحث السادس: قضيه إطلاق الصيغه، كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً [١]، لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب وتضييق دائرته، فإذا كان في مقام البيان، ولم ينصب قرينه عليه، فالحكمه تقتضى كونه مطلقاً، وجب هناك شىء آخر أو لا، أتى بشىء آخر أو لا، أتى به آخر أو لا، كما هو واضح لا يخفى.

الشرح:

اجتماع الأمر والنهى، يكون الإتيان بالفرد المحرم كالإتيان بسائر الأفراد فى سقوط التكليف به. نعم إذا كان المتعلق مما يعتبر الإتيان به على نحو العباده، فربما يحكم بفساده لعدم حصول قصد التقرب مع حرمة الفرد ووقوعه مبغوضاً، بخلاف موارد سقوط النهى، أو كونه معذورا لجهه، فيحكم بصحته عباده.

ثم لا يخفى أنه لا وجه لتقييد خطاب الأمر بخطاب النهى إذا كان الأمر إرشادياً، كما فى الأمر بغسل الثوب، فإنه إرشاد إلى كون طهارته بالغسل، فيعم الغسل بالماء المباح والمغصوب، ولا ينافيه النهى عن الغصب.

مقتضى إطلاق صيغه الأمر

:

[١] الظاهر أن مراده قدس سره من الإطلاق، إطلاق نفس الدال على الوجوب وهو هيئه إفعال حيث إن الوجوب مستفاد منها، وذكر قدس سره أن للوجوب فى كل واحد مما يقابلها تقييد وتضييق لدائرته، وكأنه فى مقابل الأول يتقيد بفعليه وجوب فعل آخر، وفى مقابل الثانى بترك الفعل الآخر، وفى مقابل الثالث بما إذا لم يأت به شخص آخر، فإذا كان الأمر بصدد البيان ولم يذكر دالاً على ذلك التقييد والتضييق يكون مقتضى الإطلاق كونه نفسياً تعينياً عينياً.

أقول: لا يكون فى موارد الوجوب التخييرى وجوب الفعل مقيداً بترك فعل آخر، حيث إن لازم هذا التقييد فعليه الوجوبين مع ترك متعلقها بأن يعاقب المكلف بعقابين لتركه كلاً من الفعلين.

.....
الشرح:

مع أنّ الغرض الملزم إذا كان حاصلًا بأحد الفعلين ، فلا موجب لتعدّد الأمر والوجوب ، بل يصحّ الأمر بالجامع بينهما ، ولو كان ذلك الجامع أمرًا انتزاعيًا اعتباريًا .

وعلى ذلك يكون إثبات كون الوجوب تعيينيًا بإطلاق متعلّقه بمعنى عدم ذكر العدل له فإنّه لو كان تخيريًا لذكر في الخطاب تقييد متعلّقه بفعلٍ آخر ، بعطفه عليه بلفظه «أو» ليكون كاشفًا عن تعلّقه ثبوتًا بالجامع بينهما .

نعم ، لا مانع في الواجب الكفائي من تقييد مدلول الهيئه بما إذا لم يتحقّق طبيعي الفعل من الآخرين ، وأنّ كلّ واحد ممن اعتبر الوجوب في حقّه يستحقّ العقاب فيما إذا تركوا الفعل .

وإذا كان المتكلم في مقام البيان ولم يذكر في خطابه تقييد للأمر بذلك ، يكون مقتضاه كون الوجوب عينيًا .

وأما الوجوب النفسى ، فإنّ ظاهر الأمر بفعلٍ هو كونه بداع البعث لا الإرشاد إلى دخله في متعلّق تكليف آخر شرطًا أو شرطًا ، وهذا الظهور ناشٍ من عدم تقييد الأمر بإرادته الإتيان بمتعلّق تكليفٍ آخر ، كما في آيه الوضوء ، وعلى ذلك فالصحيح أن يقال : إنّ إطلاق الأمر بفعل وعدم تقييده بإرادته الإتيان بمتعلّق تكليفٍ آخر ، مقتضاه كون وجوبه نفسيًا .

وكذا عدم تقييد وجوب فعل بما إذا وجب فعلٍ آخر ، فإنّ إثبات الوجوب الغيرى بتقييد الأمر بفعل ، بما إذا وجب فعلٍ آخر وإن كان غير صحيح ؛ لإمكان كونهما نفسيين في وقتٍ واحد ، كالأمر بالإقامة عند وجوب الصلاة ، إلا أنّ عدم التقييد كذلك كاشف عن كون وجوب الفعل نفسيًا .

ص: ٣٥٥

.....
الشرح:

وبتعبير آخر : لا- يكفي في إثبات الغيريه مجرد تقييد وجوب الفعل بما إذا وجب الآخر ، حيث إن الوجوب الغيري إضافه إلى تقيده بما إذا وجب الفعل الآخر ، لا بد أن يكون متعلقه مأخوذا في ذلك الفعل الآخر فيكون شرطا له ، أو يكون الفعل الآخر ممّا يتوقّف عليه خارجا فيكون مقدمه له، ولذا يكون وجوبه غيريّا، فمجرد التقييد كذلك لا يكفي لإثبات الغيريه، إلا أن عدم التقييد كذلك يكشف عن نفسه الوجوب.

ولا يخفى أنّه يمكن إثبات كون وجوب الفعل نفسيا بإطلاق متعلق الوجوب الآخر ، فإن مقتضى إطلاقه عدم أخذ المشكوك في نفسه وجوبه في ذلك المتعلق ، فيكون وجوب المشكوك نفسيا ، لجواز إثبات اللوازم بالأصول اللفظيه .

وقال المحقق الأصفهاني قدس سره في ذيل كلام المصنف قدس سره : لا يخفى أنّ لكل من الوجوب النفسى والغيرى قيذا ، ضروره خروج الوجوب عن الإهمال بالقييد ، ولكن القيد فى الوجوب النفسى وما يماثله لا يخرج عن طبيعه الطلب عرفا .

ثمّ قال : التحقيق أنّ لكل من الوجوبين قيذا ، ولكن القيد فى الوجوب الغيرى أمر وجودى وهو نشوء وجوب فعل وانبعائه عن وجوب فعل آخر ، والوجوب النفسى قيده عدمى ، وهو عدم انبعاث وجوبه عن وجوب فعل آخر ، لا أنّ للوجوب النفسى قيذا وجوديا هو أنّّه يجب ، وجب هناك شىء آخر أم لا ، كما هو ظاهر المصنّف قدس سره ضروره أنّ مجرد اقتران وجوب شىء بوجوب شىء آخر لا- يوجب كون وجوبه غيريا ، بل الوجوب الغيرى نشوء وجوب فعل عن وجوب فعل آخر ، وإذا ثبت بمقدمات الحكمة عدم بيان هذا القيد الوجودى يثبت النفسى فى وجوبه ؛ لكون القيد فيه عدميا وليس مقتضى الإطلاق ثبوت وجوب ، سواء كان ناشئا عن وجوب فعل آخر أم لا ، فإن إطلاق الوجوب بهذا المعنى غير معقول . وكذا الحال فى

.....
الشرح:

الوجوب التعيينى والتخييرى فإنّ التخييرى هو الوجوب المشوب بجواز ترك الفعل إلى بدل ، والتعيينى هو الوجوب الذى لا يكون كذلك ، لا الوجوب المقترن بجواز الترك وعدمه.

ثمّ قال : وتوهم أنّ الحكمه لا تقتضى كون الوجوب تعيينيا لا تخييريا ، حيث لا يلزم من عدم بيان فرد آخر من الوجوب نقض الغرض فاسد ، فإنّ الغرض بيان نحو وجوب الفعل وكيفيه وجوبه وعدم ذكر القيد يكون نقضا لهذا الغرض ، وليس المراد من الغرض ، الغرض الباعث إلى التكليف ، مع أنّه يلزم نقض هذا الغرض أيضاً فيما إذا تعدّر ما اكتفى ببيان التكليف به (١).

وذكر بعض الأعاظم أنّ الأمر بالشىء يحمل على كون وجوبه نفسيا تعيينيا عيانيا ، إلا أنّ هذا الحمل لمجرد بناء العقلاء واستمرار سيرتهم على ذلك من غير أن يدخل فى الدلاله اللفظيه _ وضعيته كانت أو انصرافيه أو كشف العقلاء عن الإطلاق _ فإنّ أمر المولى وبعثه بفعل تمام الموضوع لاحتجاجه على العبد ولا يجوز له التقاعد عن موافقه مطلق بعثه ، سواء كان باحتمال إرادته الندب أو العدول إلى الفعل الآخر باحتمال التخيير أو الترك مع إتيان شخص آخر بالفعل ، لاحتمال الكفائيه أو عدم الإتيان به عند عدم التكليف بالفعل الآخر ، لاحتمال الغيريه ، فإنّ على ذلك سيرتهم وبنائهم وإن لم يتبين لنا وجه هذا البناء ، وليس لأمر راجع على دلاله اللفظ ؛ ولذا يجرى فى الموارد التى يكون فيها البعث بنحو الإشاره أيضاً (٢).

ص: ٣٥٧

١- (١) نهايه الدرايه : ١ / ٣٥٣ .

٢- (٢) تهذيب الأصول : ١ / ١٢٧ .

.....
الشرح:

أمّا ما ذكر في الكفايه من استفاده الوجوب النفسى والتعينيى والعينى من إطلاق الهيئه ، فلا يمكن المساعده عليه ، كما لا يمكن المساعده على ما ذكره المحقق الاصفهانى قدس سره فى تعليقه من أنّ القيد فى كلّ من النفسى والتعينيى والعينى عدمى ، بخلاف الغيرى والتخيبرى والكفائى فإنّ قيدها وجودى فيكفى فى بيان النفسيه عدم بيان قيد الغيرى ، وكذا الحال فى التعينيى والعينى ، أمّا الأوّل فلأنّه على القول بوضع الهيئه لمطلق الطلب يكون نتيجه الإطلاق هو مطلق البعث المشترك بين النفسى والغيرى حيث إنّ ميزان الإطلاق هو أن يكون ما يؤخذ فى الخطاب ويراد بيانه تمام الموضوع للحكم ولا بدّ أن يكون فى المقام هو الجامع ، ولكن الإطلاق كذلك مع كونه خلاف الغرض حيث إنّ المزبور استفاده الوجوب النفسى لا-الجامع ممتنع ، لأنّ الحروف وما يشابهها ومنها صيغه إفعال لا يتصوّر الجامع الحقيقى بين معانيها .

والحاصل يلزم أن يكون لكلّ من الوجوب النفسى والغيرى قيد ، إمّا وجودى أو عدمى ضروره صحّه تقسيم الوجوب إليها ، ويلزم أن يكون لذلك القيد دالّ آخر .

وأمّا ما ذكره المحقق الاصفهانى قدس سره من أنّ النفسيه فى الوجوب عباره عن عدم الوجوب للغير ، فهذا بين البطلان ، فإنّه إن كان المراد عدم الوجوب للغير بنحو السالبه المحصله الصادقه مع انتفاء الوجوب _ كما هو ظاهر كلامه _ فهو كما ترى .

وإن كان المراد العدم بنحو السالبه بانتفاء المحمول أو السلب العدولى ، فيحتاج بيان كون الوجوب لا لغيره ، إلى بيانٍ ودالّ آخر زائدا على الدالّ على أصل وجوبه ، على أنّ الوجوب لنفسه هو الوجوب لذاته وتفسيره بلا لغيره ، تفسير بلازمه .

ص: ٣٥٨

.....
الشرح:

ودعوى أنّ أحد القسمين أى الوجوب النفسى عين المقسم فى نظر العرف ، كما هو ظاهر قوله «بأن الوجوب النفسى وما يماثله لا- يخرج عن طبيعه الطلب عرفا وإن كان غيره فى نظر العقل» ، لا- تخرج عن صرف الادعاء ، بل الوجدان على خلافها . فإنّه يصحّ عرفا تقسيم الطلب إلى النفسى والغيرى من غير أن يلزم بنظرهم محذور تقسيم الشىء إلى نفسه وغيره ، فكلّ من الوجوب النفسى والغيرى بنظرهم نفس الطبيعه مع قيد زائد وجودى أو عدمى .

أقول : يظهر ما فى كلام المحقّق وبعض الأعاضم ممّا ذكرناه فى ذيل كلام الماتن قدس سره ، فإنّه ليس الكلام فى المقام فى الفارق الثبوتى بين الوجوب النفسى والوجوب الغيرى ليقال إنّ لكلّ منهما خصوصيه وقيدا زائدا على أصل الطلب وأنّ الطلب فى الأوّل ينشأ عمّا فى متعلّقه من الملاك والغرض ، بخلاف الغيرى فإنّ ملاك الطلب فيه ترشحي عن الملاك والغرض فى الفعل الآخر .

وقد ذكر الماتن قدس سره ذلك فى بحث الواجب النفسى والغيرى ، بل الكلام فى مقام الإثبات وأنّ بيان كون الوجوب فى الواقع نفسيا يكفى فيه عدم ذكر ما يدلّ على أنّ طلب الفعل الغيرى فيما إذا كان المولى فى مقام بيان كيفية الوجوب ونحوه، وأنّ بيان كون الطلب المتعلّق بالفعل الغيرى يكون بتقييد الطلب بما إذا أراد الإتيان بفعلٍ آخر كما فى آيه الوضوء، أو بما إذا كان طلب الفعل الآخر فعلى، وإذا لم يذكره وكان فى مقام بيان كيفية الوجوب بأن تعلّق الطلب فى الخطاب بالفعل يكون الإطلاق أى عدم ذكر ما يدلّ على قيد الوجوب الغيرى دليلاً على أنّ الوجوب نفسى؛ لأنّ كون الوجوب مهملاً ثبوتا غير ممكن من المولى الملتفت ، كما أنّ ثبوت كلا الوجوبين خلاف الفرض، حتّى لو فرض تحمّل فعل واحد لوجوبين أحدهما نفسى والآخر غيرى.

ص: ٣٥٩

المبحث السابع: إنه اختلف القائلون بظهور صيغته الأمر في الوجوب وضعاً أو إطلاقاً فيما إذا وقع عقيب الحظر أو في مقام توهمه [١] على أقوال: نسب إلى المشهور ظهورها في الإباحه. وإلى بعض العامه ظهورها في الوجوب، وإلى بعض تبعيته لما قبل النهى، إن عُلق الأمر بزوال علّه النهى، إلى غير ذلك.

والتحقيق: إنه لا مجال للتشبهت بموارد الإستعمال، فإنه قلّ مورد منها يكون خالياً عن قرينه على الوجوب، أو الإباحه، أو التبعية، ومع فرض التجريد عنها، لم

الشرح:

وعليه إذا أحرز عدم الوجوب الغيرى ثبوتاً تعيّن كونه نفسياً ، والوجه في إحراز عدم كونه ثبوتاً غيرياً عدم بيان القيد اللازم في الدلاله على كونه غيرياً ، كما هو الفرض في المقام ، وهذا معنى قولنا عدم الدلاله على كون الوجوب غيرياً في مقام بيان كيفية الوجوب دليل على نفسيته ، ويعبر عن عدم الدالّ على غيريّة الوجوب في مقام بيان كيفية الوجوب بالإطلاق ، وهذا غير الإطلاق في موضوع الحكم المقتضى لتسريته إلى جميع أفرادها كما في قوله سبحانه : «أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» وقوله سبحانه : «حَرَّمَ الْخُمُرَ وَالْمَيْسِرَ» إلى غير ذلك ، ممّا يحتاج إرادته بعض الأفراد إلى قرينه دالّه على خصوصيه الأفراد المقصوده ثبوتاً .

ونظير الإطلاق في المقام ، ما تقدّم في دلاله صيغته الأمر على كون الطلب وجوبياً بالإطلاق ، وهذا الإطلاق داخل في الدلاله اللفظيه ، حيث إنّه مدلول لعدم ذكر القيد الدالّ على الحكم الآخر كما تقدّم ، مع احتياجه في مقام البيان إلى ذكره لو كان هو المراد .

مدلول صيغته الأمر بعد الحظر

:

[١] قد يقال : إن ورود صيغته الأمر بعد الحظر أو في مقام توهم الحظر يوجب ظهورها في الترخيص والإذن ، وقد ينسب ذلك إلى المشهور .

ص : ٣٦٠

يظهر بعد كون عقيب الحظر موجبا لظهورها في غير ما تكون ظاهره فيه.

غايه الأمر يكون موجبا لإجمالها، غير ظاهره في واحد منها إلا بقريته أخرى، كما أشرنا.

الشرح:

ونسب إلى بعض العامه القول بعدم الفرق بين ورود صيغه الأمر في هذا المقام و بين ورودها في غيره في ظهورها في وجوب الفعل. كما نسب إلى بعض القول بظهورها في ما كان الفعل عليه قبل النهي عنه إذا علق الأمر بزوال موجب النهي ، كما في قوله سبحانه : «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» (١).

وقد استدلل كل فريق على ما ذهب إليه ببعض استعمالاتها ، ولكن القرينه في تلك الموارد على إرادته الترخيص والامتنع أو الوجوب أو الرجوع إلى ما قبل الحظر موجوده ، ومع قطع النظر عن تلك القرائن لم يظهر أنّ وقوعها عقيب الحظر يوجب ظهورها في غير ما كانت ظاهره فيه قبل الحظر ، بل وقوعها كذلك يوجب إجمالها وعدم الظهور في شيء منها بخصوصه .

لا- يقال : قد تقدّم أنّ دلالة الصيغه على وجوب الفعل بالإطلاق وعدم الترخيص في ترك متعلق الطلب ، وتعلق الطلب به مع ورود صيغه الأمر محرز ، وإذا لم يبين الترخيص في تركه يكون مقتضاه الوجوب ، كما تقدّم.

فإنه يقال : إنّما يتمسك بإطلاق الطلب فيما إذا كان تعلق الطلب بالفعل بداعي البعث نحوه محرزا ، إمّا بالوضع أو بالانصراف ، وفي المقام لم يحرز كون تعلق الطلب بالفعل بداعي البعث حتّى يحمل على الوجوب ، لاقتران الخطاب بما يصلح قرينه على أنّه بداعي الترخيص فيه ، وبيان عدم الحظر أو ارتفاعه ، كما لا يخفى.

ص: ٣٦١

المبحث الثامن: الحق أن صيغه الأمر مطلقاً، لا دلالة لها على المره ولا التكرار [١]، فإن المنصرف عنها، ليس إلا طلب إيجاد الطبيعه المأمور بها، فلا دلالة لها على أحدهما، لا بهيئتها ولا بمادتها، والإكتفاء بالمره، فإنما هو لحصول الامتثال بها فى الأمر بالطبيعه، كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك: أن الإتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام والتنوين، لا

الشرح:

دلالة صيغه الأمر على المره أو التكرار

:

[١] المراد أن صيغه الأمر لا دلالة لها بمادتها ولا بهيئتها على خصوصيه المره أو التكرار، حيث إن مادتها لا تكون دالّة إلا على الطبيعى، وهيئتها لا تكون دالّة إلا على البعث نحوه وطلب وجوده .

وبتعبير آخر : يلاحظ الطبيعى تارة فى وجوداته الانحلاليه ، وأخرى بوجوده الخاص ، ككونه متعقبا بوجوده الآخر أو غير متعقب ، أو مقترنا بوجوده الآخر أو غير مقترن إلى غير ذلك ، وثالثه يلاحظ وجوده فى مقابل عدمه ، فلا يلاحظ السريان ولا وجوده الخاص . ولا يستفاد من صيغه الأمر إلا المعنى الأخير _ أى ما يلاحظ وجوده فى مقابل عدمه _ ، فتكون المره مسقطه للأمر به لحصوله بها وخروجه من كتم العدم إلى صفحه الوجود ، لا أن المطلوب فيها هو المره .

ثم إن صاحب الكفايه قدس سره جعل النزاع فى الهيئه والماده وقال : إن صيغه (إفعل) لا تدلّ على خصوصيه المره ولا التكرار ، لا بهيئتها ولا بمادتها كما بينا .

ولكنّ صاحب الفصول قدس سره جعل النزاع فى الهيئه فقط ، وأنه هل يستفاد من الصيغه المره أو التكرار ، أو لا يستفاد منها شىء من الخصوصيتين وأنّ مدلولها طلب حصول الطبيعى . فالنزاع فى المقام راجع إلى دلالة الهيئه على أحدهما ؟ مع التسالم على أن الصيغه بمادتها لا تدلّ على خصوصيه المره أو التكرار ؛ وذلك لاتّفاق أهل

يدلّ إلاّ- على الماهيه __ على ما حكاه السكاكى __ لا- يوجب كون النزاع ها هنا فى الهيئه __ كما فى الفصول __ فإنه غفله
وذهول عن كون المصدر كذلك، لا يوجب الإتفاق على أن ماده الصيغه لا تدلّ إلاّ على الماهيه، ضروره أن المصدر ليست
ماده لسائر المشتقات، بل هو صيغه مثلها، كيف؟ وقد عرفت فى باب المشتق

الشرح:

العرييه __ كما ذكر السكاكى __ على أنّ المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا يدلّ إلاّ على نفس الطبيعى (١).

وأجاب عنه الماتن قدس سره وقال : هذا الكلام غفله عن أنّ كون المصدر المجرد عنهما كذلك لا يوجب الاتفاق على أنّ
الصيغه بمادتها لا تدلّ على خصوصيه المره أو التكرار ؛ لأنّ المصدر المجرد لا يكون ماده لسائر المشتقات ومنها صيغه الأمر ،
بل المصدر صيغه كسائر صيغ المشتقات له هيئه وماده ، وقد تقدّم فى باب المشتق مباينه المصدر مع سائر المشتقات فى المعنى ،
فكيف يكون المصدر بمعناه المصدرى ماده لها ؟ وعليه فيمكن دعوى اعتبار المره أو التكرار فى ماده صيغه الأمر ولا اتّفاق على
عدمه .

لا يقال : إذا لم يكن المصدر مادّه لسائر المشتقات ، فما معنى ما اشتهر فى الألسن من كون المصدر أصلاً فى الكلام ، والمراد
بالكلام المشتق ، فإنّ إطلاق الكلام على المشتق اصطلاح الصرفيين .

فإنه يقال : المراد بكون المصدر أصلاً فى المشتقات مع أنّه محلّ خلاف بين علماء الأدب ، هو أنّ المصدر سابق على سائر
المشتقات فى الوضع ، وأنّ سائر المشتقات وضعت بتبع وضع المصدر .

ص: ٣٦٣

مباينه المصدر وسائر المشتقات بحسب المعنى، فكيف بمعناه يكون ماده لها؟ فعليه يمكن دعوى اعتبار المره أو التكرار فى مادتها، كما لا يخفى.

إن قلت: فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلاً فى الكلام.

قلت: مع أن ه محلّ الخلاف، معناه أن الذى وضع أولاً بالوضع الشخصى، ثم بملاحظته وضع نوعياً أو شخصياً سائر الصيغ التى تناسبه، ممّا جمعه معه ماده لفظ متصوره فى كل منها ومنه، بصوره ومعنى كذلك، هو المصدر أو الفعل، فافهم.

ثم المراد بالمره والتكرار، هل هو الدفعه والدفعات؟ أو الفرد والأفراد؟

الشرح:

وبيان ذلك : أن من يلاحظ ألفاظا مختلفه الهيئه متحده الماده ك(ضَرَبَ وَضَرَبَ ويضرب وضارب ومضروب وإضرب) يرى أنّها تشترك فى أمرين ؛ أحدهما : ملفوظ يتلفظ به ويعبر عنه ب(ض ر ب) . وثانيها : معنى ذلك الملفوظ وكأنّ هيئات تلك الألفاظ صور للأمر الأوّل ، ومعانى الهيئات صور للأمر الثانى ، فيكون (ض ر ب) ماده لفظيه لتلك الهيئات ، ومعناه ماده لمعانى تلك الهيئات ، وحيث أنّ الماده اللفظيه غير قابله للحاظ إلّا فى ضمن هيئه ، فالهيئه التى لاحظ الواضع الماده فى ضمنها أوّلاً كانت هى هيئه المصدر أو الفعل ، وبعد وضع المصدر أو الفعل وضع سائر المشتقات التى تشترك مع المصدر فى الأمرين المتقدمين بأن وضع موادها شخصا ، وهيئتها نوعا ، فالوضع فى ناحيه المصدر شخصى فى هيئته ومادته ، وفى غيره نوعى بالإضافه إلى الهيئات ، وشخصى بالإضافه إلى موادها .

وقد ذكر بعض الأعظم قدس سره أنّ مناقشه صاحب الكفايه ضعيفه ؛ وذلك لأنّ المصدر وإن لم يكن مبدأ لسائر المشتقات ، إلّا أنّ عدم التفاوت بين مبدأ المصدر ومبدأ سائر المشتقات فى المعنى قطعى ، وعليه فالعلم بخروج المره أو التكرار عن معنى المصدر مساوٍ للعلم بخروجهما عن مدلول ماده سائر المشتقات ، فينحصر

والتحقيق: أن يقعا بكلا المعنيين محل النزاع، وإن كان لفظهما ظاهراً فى المعنى الأول، وتوهم أنّه لو أريد بالمره الفرد، لكان الأنسب [١]، بل اللانزاع أن يجعل هذا المبحث تنمى للمبحث الآتى، من أن الأمر هل يتعلق بالطبيعه أو بالفرد؟ فيقال عند ذلك وعلى تقدير تعلقه بالفرد، هل يقتضى التعلق بالفرد الواحد أو المتعدد؟ أو لا يقتضى شيئاً منهما؟ ولم يحتج إلى افراد كل منهما بالمبحث كما الشرح:

الخلافاً فى صيغته (إفعل) من ناحيه هيئتها فقط ، كما ذكر فى الفصول .

أقول : العلم بخروج المره والتكرار عن مدلول المصدر لا- يكون موجبا للعلم بخروجهما عن ماده سائر المشتقات ، فإنّه من المحتمل أن يكون ماده جميع المشتقات حتى المصدر موضوعه للطبيعي المقيد بأحدهما ، وتكون هيئه المصدر موضوعه لإلغاء الخصوصيه من ماده وإشراب المعنى الحدتي لها مع كون الوضع فى ناحيه هيئه المصدر أيضاً شخصياً؛ ولذا يكون سماعياً بحسب المواد، وإذا أمكن ذلك يكون تخصيص الخلاف فى صيغته الأمر بمدلول الهيئه دون ماده بلا وجه .

[١] ذكر فى الفصول أنّ المراد بالمره الدفعه ، وبالتكرار الدفعات ، لا- الفرد والأفراد ، فإنّه لو كان المراد منها الفرد أو الأفراد لكان الأنسب ، بل المتعين جعل هذا البحث تنمى للمبحث الآتى وهو تعلق الأمر بالطبائع أو الأفراد ، فيقال : على القول بتعلقه بالفرد ، هل المتعلق فرد واحد أو المتعدد أو لا- دلالة فى الأمر بشيء على أحدهما ، وأما على القول بتعلق الأمر بالطبيعي فلا معنى لهذا البحث ، فإن مقتضى تعلقه بالطبيعي عدم تعلقه بالفرد أصلاً فضلاً عن أن يكون واحداً أو متعدداً ، وهذا بخلاف ما إذا كان المراد منهما الدفعه والدفعات ، فإنّه بناءً عليه يصح جعل الدلالة على المره والتكرار أو عدم دلالتها عليهما بحثاً مستقلاً .

وبما أنّ الأصحاب أفردوا هذا البحث عن البحث الآتى وجعلوا خلافاً المره

فعلوه، وأمّا لو أريد بها الدفعه، فلا علقه بين المسألتين، كما لا يخفى، فاسد، لعدم العلقه بينهما لو أريد بها الفرد أيضاً، فإن الطلب على القول بالطبيعه إنّما يتعلّق بها باعتبار وجودها فى الخارج، ضروره أن الطبيعه من حيث هى ليست إلاّ هى، لا مطلوبه ولا غير مطلوبه، وبهذا الإعتبار كانت مردده بين المره والتكرار بكلا المعنيين، فيصحّ النزاع فى دلالة الصيغه على المره والتكرار بالمعنيين وعدمها.

أما بالمعنى الأول فواضح، وأما بالمعنى الثانى فلوضوح أنّ المراد من الفرد أو الأفراد وجود واحد أو وجودات، وإنما عبر بالفرد لأن وجود الطبيعه فى الخارج هو الفرد، غايه الأمر خصوصيته وتشخصه على القول بتعلّق الأمر بالطبائع يلازم المطلوب وخارج عنه، بخلاف القول بتعلقه بالأفراد، فإنّه ممّا يقوّمه.

الشرح:

والتكرار بحثاً مستقلاً يكون ذلك قرينه على أنّ المراد بالمره والتكرار الدفعه والدفعات .

والوجه فى عدم العلقه بين المسألتين بناءً على أنّ المراد بالمره الدفعه ، وبالتكرار الدفعات ، جريان النزاع على القول بتعلّق الأمر بالطبيعي ، وكذا على القول بتعلّقه بالفرد ، فإنّ جريانه على الأوّل معناه الإتيان بالطبيعي مره أو مرات ، وعلى الثانى معناه الإتيان بالفرد أو الإتيان بالأفراد .

وقد ذكر الماتن قدس سره أنّه لا- علقه بين مسأله الدلاله على المره والتكرار ومسأله تعلّق الأمر بالطبيعه أو الفرد ؛ وذلك لأنّ تعلّق الأمر بالطبيعه معناه طلب وجودها ، وإلاّ- فالطبيعه _ مع قطع النظر عن وجودها _ لا يتعلّق بها الحب والبغض ولا الإراده والكراهه ولا- البعث والزجر ، فالقائل بتعلقه بالطبيعه ملتزم بأنّ مفاد الأمر بها طلب وجودها ، ولكنه ملغى عنها جميع خصوصيات أفرادها وأنّ تلك الخصوصيات غير داخله فى المطلوب ، بحيث لو أمكن حصولها فى الخارج عاربه عن جميع تلك

ص: ٣٦٦

تنبيه: لا إشكال بناءً على القول بالمره فى الإمتثال [١]، وأنَّه لا- مجال للآتيان بالمأمور به ثانياً، على أن يكون أيضاً به الإمتثال، فإنَّه من الإمتثال بعد الإمتثال. وأمَّأ على المختار من دلالتة على طلب الطبيعه من دون دلالة على المره ولا على التكرار، فلا يخلو الحال: إمَّا أن لا يكون هناك إطلاق الصيغه فى مقام البيان، بل فى الشرح:

الخصوصيات لحصل متعلِّق الطلب وسقط الأمر بالطبيعه لحصول الغرض .

ولكنَّ القائل بتعلُّق الأمر بالأفراد يلتزم بأنَّ تلك الخصوصيات أيضاً داخله فى المطلوب ، بحيث لو أمكن حصول الطبيعه بدونها لما حصل المطلوب ولم يحصل متعلِّق الأمر، وعلى ذلك _ سواء قيل بتعلُّق الأمر بالطبيعى أو بالفرد _ يجرى الخلاف فى الدلالة على المره والتكرار ، فإنَّه على القول بتعلُّق الأمر بالطبيعى يكون الخلاف فى أنَّ المطلوب وجود واحد للطبيعى أو وجودات متعدِّده ، وعلى القول بتعلُّقه بالفرد يكون الخلاف فى أنَّ المطلوب خصوصيات فرد واحد أو أفراد متعدِّده .

وبتعبير آخر : المراد بالفرد الواحد فى المقام هو الوجود الواحد ، كما أنَّ المراد بالفرد فى ذلك البحث دخول الخصوصيات لوجود الطبيعى فى متعلِّق الطلب ، فلا علقه بين المسألتين .

[١] ظاهر كلامه قدس سره أنَّه إن قيل بدلالة الصيغه على المره فالإمتثال يحصل بحصول متعلِّق الطلب خارجاً مره ، ولا يبقى مجال للإتيان به ثانياً على أن يكون الثانى أيضاً امتثالاً للطلب ، فإنَّه من الامتثال بعد الامتثال .

وأما لو قيل بعدم دلالتها على خصوصيه المره ولا على خصوصيه التكرار ، بل كان مفادها طلب الطبيعى وإيجاد ذلك الطبيعى فإنَّ لم يكن الأمر بصيغه الأمر فى مقام البيان من هذه الجهه بل كان فى مقام بيان أصل الطلب المتعلِّق بالماده المعبَّر

مقام الإهمال أو الإجمال، فالمرجع هو الأصل. وإما أن يكون إطلاقها في ذلك المقام، فلا- إشكال في الإكتفاء بالمره في الإمتثال، وإنما الإشكال في جواز أن لا- يقتصر عليها، فإنّ لازم إطلاق طبيعه المأمور بها، هو الإتيان بها مره أو مراراً لا لزوم الإقتصار على المره، كما لا يخفى.

الشرح:

عن ذلك بمقام الإهمال أو كان غرضه إخفاء خصوصيه متعلّق الطلب وأنّه الطبيعي مره أو مرات أو بدونهما ، فالمرجع الأصول العمليه ، وإن كان في مقام البيان كما هو الأصل في كلّ خطاب صادر عن المتكلم ، فمقتضى إطلاق طبيعه المأمور بها هو الإتيان بها مره أو مرات لا لزوم الإقتصار على المره ، كما لا يخفى .

ثمّ قال قدس سره : ولكنّ التحقيق أنّ مقتضى الإطلاق جواز الإتيان بالطبيعه مره في ضمن فردٍ أو أفراد كما إذا قال (إذا حنث اليمين فأعتق رقبه) فيجوز له عتق عبد أو عبيد دفعه امتثالاً للأمر بعتق العبد ، وأمّا إيجاد فرد بعد إيجاد الآخر امتثالاً للأمر بالعتق ثانياً فهذا غير جائز ؛ لسقوط الأمر بالعتق بالإتيان بالفرد الأوّل لا محاله ، فلا يبقى مجال للإتيان به ثانياً بعنوان الامتثال فيما إذا كان امتثال الأمر بالفرد الأوّل علّه تامّه لحصول الغرض كما في المثال ، ولا يبقى أيضاً مجال للإتيان به ثانياً ليكون الإتيانان امتثالاً واحداً .

نعم إذا لم يكن الإتيان الأوّل علّه تامّه لحصول الغرض الأقصى وإن كان موجبا للغرض المترتب على الإتيان بالفعل ، كما إذا أمر المولى بالإتيان بالماء ليشربه أو يتوضأ به ، فأتى به ، فإنّه مادام لم يشربه أو لم يتوضأ فلا يبعد صحّه تبديل الامتثال بالإتيان بفردٍ آخر أحسن منه ، بل وإن لم يكن أحسن منه كما كان له أن يأتي بذلك الماء قبل الإتيان بالماء المأتى به على ما يأتي بيانه في بحث الأجزاء .

أقول : لو كان مراد القائل بدلاله صيغه الأمر على المره أنّ المره قيد لمتعلّق

والتحقيق: إن قضيه الإطلاق إنما هو جواز الإتيان بها مره في ضمن فرد أو أفراد، فيكون إيجادها في ضمنها نحواً من الإمتثال، كما إيجادها في ضمن الواحد، لا جواز الإتيان بها مره ومرات، فإنه مع الاتيان بها مره لا محاله يحصل الإمتثال ويسقط به الأمر، فيما إذا كان امتثال الأمر عله تامه لحصول الغرض الأقصى، بحيث يحصل بمجردة، فلا يبقى معه مجال لاتيانه ثانياً بداعي امتثال آخر، أو بداعي أن الشرح:

الطلب وأن مفاد الهيئه تعلق الطلب بالماده ومفاد مادتها الطبيعي المقيّد بالمره ، ففي الفرض لا يجوز الإتيان بالطبيعي مره أخرى ، فإنّ الإتيان مره أخرى يوجب عدم حصول متعلق الطلب أصلاً ، كما هو الحال في الركوع الواجب في كلّ ركعه من ركعات الفريضة .

وأما إذا كان مراده دلالة هيئه الصيغه على أنّ الطلب المتعلق بطبيعي الفعل واحد وأنّه لا تعدّد في ناحيه الطلب المتعلق بالطبيعي لا لزوماً ولا استحباباً ، ففي مثل ذلك وإن لم يجز الإتيان بالفرد الآخر من الطبيعي امتثالاً لطلب آخر إذ لا تعدّد فيه حسب الفرض ، إلاّ أنّه إذا أتى بالفرد الآخر بلا قصد الامتثال أو حتّى معه فلا يضرّ بالامتثال الأوّل ، كما هو الحال في غسل الوجه أو اليد اليمنى في الوضوء ثلاث مرات ، فإنّ المكلف في الفرض وإن شرع بقصد الامتثال بالفرد الآخر مع علمه بالحال إلاّ أنّه لا يضرّ بامتثاله بالفرد الأوّل ، ويترتب على ذلك أنّّه لو أعاد الجنب غسله بعد اغتساله من الجنابه أوّلاً فلا تضرّ الإعادة بصحّه اغتساله الأوّل .

وكذلك الحال فيما لو قلنا بعدم دلالة الصيغه على المره ولا التكرار لا بمادتها ولا بهيئتها ، بل مفادها طلب صرف وجود الطبيعي ، فإنّه بعد حصول صرف وجوده بالفرد الأوّل لا يبقى مجال للامتثال بالفرد الآخر ، ولكن إذا أتى بالفرد الآخر بلا قصد الامتثال أو معه ، فلا يضرّ بالامتثال بالفرد الأوّل .

يكون الإتيانان امتثالاً واحداً، لما عرفت من حصول الموافقه بإتيانها، وسقوط الغرض معها، وسقوط الأمر بسقوطه، فلا يبقى مجال لإمثاله أصلاً، وأمّا إذا لم يكن الإمتثال عله تامه لحصول الغرض، كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ فأتى الشرح:

وما ذكره قدس سره في أوّل الأمر من أنّ مقتضى الإطلاق جواز عدم الاقتصار على المره، لا يخفى ما فيه، فإنّ الإتيان بذات الفعل ثانياً وثالثاً جائز، ولكن لا يجوز بقصد الامتثال؛ لسقوط الأمر بالطبيعي بالإتيان بالفرد الأول، فإنّ مقتضى إطلاق الماده عدم أخذ الخصوصيه فى المتعلق، كما تقدّم، ومقتضى إطلاق الهيئه تعلق الطلب بما لم يلاحظ فيه الخصوصيه لا- تعلقه بالخصوصيات أيضاً.

وما ذكره ثانياً من أنّه مع عدم حصول الغرض الأقصى فلا بأس بالامتثال ثانياً أيضاً غير صحيح؛ لأنّ بقاء الغرض الأقصى مع حصول الغرض من متعلق التكليف وهو تمكن الأمر من تناول الماء فى المثال لا- يوجب بقاء التكليف بذلك المتعلق ليتمكن الامتثال الآخر بعد الامتثال الأوّل.

ودعوى أنّه لو أريق الماء الأوّل لزم على العبد الإتيان به ثانياً، وهذا دليل على بقاء التكليف ما دام لم يحصل الغرض لا يمكن المساعده عليها، فإنّ العلم بالغرض فى نفسه ملزم للعبد بالفعل ومع إراقه الماء يعلم بعدم حصول الغرض الذى هو تمكّنه من تناول الماء وهو ملزم له بالفعل ثانياً، ولذا لو علم العبد بهذا الغرض وغفل المولى عن حضور عبده عنده ليأمره بالإتيان بالماء كان عليه الإتيان به وجاز للمولى أن يؤاخذه على تركه.

نعم، بقى فى المقام أمر وهو أنّه قد يكون لمتعلق الطلب مصاديق يختلف بعضها مع بعض فى الملاك، فىكون ملاك الطلب فى بعضها أقوى وأكثر بالإضافة إلى بعضها الآخر، كما فى الأمر بالتصدّق على الفقير، فإنّه يمكن التصدّق على فقيرٍ

به، ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلاً فلا يبعد صحه تبديل الإمتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه، بل مطلقاً، كما كان له ذلك قبله، على ما يأتي بيانه في الأجزاء.

الشرح:

بالمال اليسير ويمكن التصدق عليه بالمال الكثير كما يمكن التصدق على فقير بعد التصدق على فقير آخر، ففي مثل هذه الموارد لا بأس بعد التصدق بالمال اليسير التصدق بمال آخر عليه، أو على فقير آخر امتثالاً للأمر المتوجه إليه .

ولكن لا يخفى أن مثل ذلك لا يعد امتثالاً بعد الامتثال، بل من موارد تعدد المطلوب بمعنى أن الطلب بمرتبته الوجوبية وإن سقط بالتصدق الأول؛ ولذا لا يجوز له التصدق على الفقير الثاني بقصد الوجوب، ولكنه قد بقي بمرتبته الاستجابية، واستفاده تعدد الطلب بهذا المعنى من الأدلة في بعض الموارد ومن مناسبه الحكم والموضوع في بعضها الآخر غير بعيد .

ثم إن هذا كله فيما إذا ثبت للأمر إطلاق، سواء كان بالصيغة أو بغيرها، وأما إذا لم يكن في البين إطلاق، كما إذا لم يصل خطاب الأمر إلينا أو وصل ولكن لم تتم فيه مقدمات الحكمه وفرض وصول النوبه إلى الأصل العملى، فمقتضى البراءه عدم كون الإتيان بالطبيعي ثانيا مانعا، سواء أتى به بلا- قصد التقرب والامتثال، أو لاحتمال مطلوبيته ولو ندبا، وبناءً على ما ذكره المصنف قدس سره يكون مقتضى استصحاب بقاء التكليف جواز تبديل الامتثال .

ص: ٣٧١

المبحث التاسع: الحق أنَّه لا دلالة للصيغه، لا على الفور ولا على التراخي[١]، نعم قضيه إطلاقها جواز التراخي، والدليل عليه تبادل طلب إيجاد الطبيعه منها، بلا دلالة على تقييدها بأحدهما، فلا بدّ في التقييد من دلالة أخرى، كما ادعى دلالة غير واحد من الآيات على الفوريه.

الشرح:

دلاله صيغه الأمر على الفور أو التراخي

:

[١] قد يكون الواجب مضيّقا بأن جعل الشارع للإتيان به وقتا يساوى الفعل ، كالصيام في أيام شهر رمضان أو غيرها ، وقد يكون موسعا كالصلوات اليوميّه ، حيث إنّ الزمان المعين لكلّ منها أوسع مما تقتضيه كلّ صلاه .

ولا- كلام في أنَّه يتعين في المضيق الإتيان به في زمانه ، كما لا ينبغي التأمل في أنَّه يجوز في الموسع التأخير إلى ما قبل انتهاء الوقت ممّن يدركه ويتمكّن منه قبل انتهائه ؛ لأنّ تحديد الوقت الواسع للفعل ظاهره الترخيص في التأخير المزبور .

وإنّما الكلام فيما إذا تعلّق الطلب بفعل بصيغه الأمر أو نحوها من غير تحديد الفعل أو الطلب بالزمان فهل يكون مدلول الصيغه ونحوها طلب الإتيان به فورا أو طلب الإتيان به متراخيا أو لا دلالة لها على شىء منهما بل مدلولها طلب إيجاد الطبيعى فيكون مقتضى إطلاقها جواز تأخير الإتيان وعدم لزوم الإتيان فورا ، أو لزوم الإتيان متراخيا ، فلا ينافى دلالتها بالاطلاق على جواز كل من الفور والتراخي .

ولو التزم في مورد بتعين الإتيان بالفعل فورا فاللازم قيام دليل وقرينه على تلك الفوريه سواء كانت الفوريه بنحو وحده المطلوب أو بنحو الإتيان به فورا ففورا وسواء كانت الفوريه عقليه أو بنحو الفوريه العرفيه .

وقد يقال بقيام القرينه العامّه بالإضافه إلى جميع موارد طلب الفعل وإيجابه ،

وفيه منع، ضروره أن سياق آيه «وسارعوا إلى مغفره من ربكم» وكذا آيه «فاستبقوا الخيرات» إنما هو البعث نحو المسارعه إلى المغفره والاستباق إلى الخير، من دون استتباع تركهما للغضب والشر، ضروره أن تركهما لو كان مستتبعا للغضب والشر، الشرح:

وتلك القرينه مستفاده من قوله تعالى: «سارعوا إلى مغفره من ربكم» (١) و«استبقوا الخيرات» (٢)؛ لأن مفادهما وجوب المبادره إلى الخير وموجب المغفره، وأمّا أنّ أى شىء خير أو موجب للمغفره فلا- تعرّض فيهما لذلك، والمستفاد من إطلاق الصيغه ونحوها كما تقدّم أنّ طبيعى الفعل- فى أى زمان حصل- خير وموجب للمغفره، وإذا انضمّ ذلك إلى الكبرى المستفاده من الآيتين تكون النتيجة وجوب الإتيان فورا ففورا، فإنّه على تقدير الترك فى الآن الأوّل يكون الإتيان به فى الآن الثانى مسارعه واستباقا بالإضافة إلى الأزمنه اللاحقه وهكذا.

وأجاب الماتن قدس سره عن دعوى هذه القرينه العامه بجوابين:

الجواب الأوّل: أنّ طلب المسارعه إلى الخير وموجب المغفره استحبابى، ولا- أقلّ المستفاد منها مطلق مطلوبيتهما لا- الطلب الوجوبى، وذلك لأنّ ظاهر الأمر بالمسارعه إلى الخير والمبادره إلى موجب المغفره أنّّه ليس فيهما (يعنى فى المسارعه والاستباق) ملاك ملزم آخر يفوت بالإتيان بالخير وموجب المغفره مع التأخير، ليكون ترك المسارعه والاستباق موجبا للغضب والسخط من جهة تفويت الملاك الملزم بالتأخير فى إتيان موجب المغفره وبالإتيان بالخير فيما بعد، ولو كان تركهما كذلك لكان الأمر بهما بنحو التحذير أنسب؛ لئلا يكون لهما ظهور فى عدم

ص: ٣٧٣

١- (١) سورة آل عمران: الآية ١٣٣.

٢- (٢) سورة البقره: الآية ١٤٨.

كان البعث بالتحذير عنهما أنسب، كما لا يخفى، فافهم.

مع لزوم كثره تخصيصه في المستحبات، وكثير من الواجبات بل أكثرها، فلا بدّ من حمل الصيغه فيهما على خصوص الندب أو مطلق الطلب، ولا يبعد دعوى استقلال العقل بحسن المسارعه والاستباق، وكان ما ورد من الآيات

الشرح:

الملاك الملزم الآخر، وما ذكر يعين ظهورهما في الاستحباب، ومع الإغماض عن ذلك فالإلتزام بوجود المسارعه والاستباق يوجب التخصيص المستهجن في الآيتين بإخراج المستحبات طرّاً والواجبات الموسعه ونحوهما ممّا يجوز فيها التأخير، وعليه فلو لم تكونا ظاهرتين في الاستحباب فلا أقلّ من إرادته مطلق المطلوبيه منهما.

والجواب الثاني: ما أشار إليه بقوله «ولا يبعد دعوى استقلال العقل... إلخ» وحاصله أنّه لا يبعد أن يقال باستقلال العقل بحسن الاستباق إلى الخير والمسارعه إلى موجب المغفره، وليس المراد من حسنهما حسن الفعل، بأن يكون في المسارعه والاستباق ملاك مولوى آخر _ ملزم أو غير ملزم _ غير ما في الإتيان بما هو خير وموجب للمغفره، نظير حكمه بحسن العدل وقبح الظلم؛ ليتعين الأمر الشرعى والنهى الشرعى بقاعده الملازمه بين حكم العقل والشرع، بل المراد الحسن الامتثالى يعنى استقلال العقل بأنّ مع المسارعه يكون المكلف على إحراز من دركه الخير والوصول إلى المغفره وهذا أرقى مراتب إحراز الامتثال، وحيث إنّ الآيتين أيضاً ظاهرتان في أنّه ليس في المسارعه والاستباق غير إحراز ملاك نفس الخير وموجب المغفره فيكون الأمر بهما في الآيتين إرشادا إلى ما استقلّ به العقل، كما هو الحال في أمر الشارع بأصل الطاعه وترك المعصيه.

فتحصل ممّا ذكرنا أنّ مقتضى الجواب الثانى عدم كون الأمر بالمسارعه

ص: ٣٧٤

والروايات فى مقام البعث نحوه إرشاداً إلى ذلك، كالأيات والروايات الواردة فى الحثّ على أصل الإطاعة، فىكون الأمر فىها لما يترتب على المادة بنفسها، ولو لم يكن هناك أمر بها، كما هو الشأن فى الأوامر الإرشادية، فافهم.

الشرح:

والاستباق مولويًا لا- بنحو الإيجاب ولا- بنحو الاستحباب ، بل هو إرشاد ، ومقتضى الجواب الأوّل هو كون الأمر بالمسارعة والاستباق مولويًا ، ولكن لا بنحو الإيجاب ، بل بنحو الاستحباب أو مطلق الطلب ومن دون دلالة على خصوصية الجواب .

ولكن لا يخفى أنّ ما ذكره قدس سره فى الجواب الأوّل غير تامّ ، حيث ذكر أنّ حمل الأمر بالمسارعة والاستباق على الوجوب يوجب التخصيص المستهجن فى الآيتين، والوجه فى عدم التماميه هو ما ذكرناه من أنّ الوجوب مقتضى إطلاق الطلب المستفاد من الصيغة ، والمراد من إطلاق الطلب كونه متّصفاً بعدم ورود الترخيص فى الترك ، وعليه فإذا تعلّق الطلب بأفعال ثمّ ورد الترخيص فى ترك بعضها أو أكثرها يرفع اليد عن إطلاقه بالإضافة إلى ما ورد الترخيص فى تركه فحسب ، سواء كان تعلّق الطلب بالأفعال بعنوانينها ، أو بها بعنوان انحلالى ، فقيام القرينه فى المستحبات على الترخيص فى ترك أصلها فضلاً عن المسارعة إليها وكذا فى الواجبات الموسّعة بالإضافة إلى المسارعة إليها فى أوّل وقتها لا يوجب رفع اليد عن إطلاق الطلب المتعلّق بالمسارعة إلى غيرهما من الخيرات وموجبات المغفرة .

وقد يقال : بأنّ ظاهر الأمر بالاستباق فى الخير والمسارعة إلى المغفرة هو أمر المكلفين بالمسابقة فى الخيرات والمغفرة ، ولا تكون المسابقة إلا- فيما إذا لم يصل الشخص إلى المقصود قبل الآخرين لفات عنه ، كما فى قوله سبحانه : «وَأَسْبِغْ بَابَ» فالاستباق والمسارعة هى المسابقة وإرادته الوصول إلى الشىء قبل الآخرين لتلا يفوت عنه الشىء ، وهذا يناسب الواجب الكفائى ممّا يكون المطلوب من

.....
الشرح:

جميع المكلفين عمل واحد بحيث لو قام به أحدهم لسقط عن الآخرين ، ولا- يجرى فيما إذا وجب على كل مكلف فعله المختص به ، من دون أن يرتبط بعمل الآخرين كما فى الواجبات العينيه المهمه فى المقام .

و على ما ذكر من اختصاص الأمر بالاستباق والمسارعه بالواجبات الكفائيه يكون الأمر بهما للإرشاد إلى عدم فوت العمل من غير السابق إليه .

أضف إلى ذلك أنّه لا دلالة لآيه المسارعه إلى المغفره على وجوب الإتيان بكلّ ما يؤمر به فوراً ، حيث لا عموم فيها .

ودعوى توصيف المغفره بـ«مَنْ رَبَّكُمْ» يقتضى العموم ، لا- دليل عليها ، ويؤيد عدم العموم وقوع الخلاف بين المفسرين فى المراد من المغفره التى أمر بالمسارعه إليها حيث قيل المراد كلمه الشهاده ، أو أداء الفرائض ، أو تكبيره الإ-حرام فى صلاه الجماعه ، أو الصفّ الأوّل ، أو التوبه ، أو غير ذلك .

أقول : لم يؤخذ فى معنى الاستباق فوت ما يتسابق فيه إذا لم يسبق إليه ، بل يكون الفائت ملاك السابق إليه كما إذا شرع كلّ عامل بعمله الخاصّ واستبقوا فى أعمالهم ، يعنى فى فراغ كلّ منهم عن عمله ، لم يفت ما يتسابق فيه بسبق أحدهم فى العمل . نعم إذا لم يكن العمل قابلاً- للتكرار بل كان أمراً واحداً يفوت عن غير السابق ، كما فى قوله تعالى : «وَاسْتَبَقَا الْبَابَ»(١) يكون الأمر كما ذكر ، بخلاف مثل قوله سبحانه : «وَلَوْ شِئْنَا لَطَمَسْنَا عَلَىٰ أَعْيُنِهِمْ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ»(٢) فإنّ العمل لا يفوت عن

ص : ٣٧٦

١- (١) سوره يوسف : الآيه ٢٥ .

٢- (٢) سوره يس : الآيه ٦٦ .

.....
الشرح:

الآخرين باستباقٍ واحدٍ منهم ، وعلى ما ذكر فلا- يوجب اختصاص الأمر باستباق الخيرات بالواجبات الكفائية ، حيث إنّ فوت ملاك السبق لا يلزم فوت ما يتسابق فيه ، وأما آية المسارعه ، فليس فيها دلالة على المسابقة المعروفة ، وما اشتهر من أنّ باب المفاعله يكون بين الاثنين أمرًا لا- أساس له ، وسارعوا إلى مصارعهم أو مضاجعهم ، يعنى أراد كل الوصول إلى مصرعه أو مضجعه بسرعة .

وإذا كان المراد من المغفره فى الآيه موجب الغفران والترم بأنّ الواجبات من موجباتها كما يستظهر من قوله سبحانه «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» (١) فلا وجه لاختصاص الأمر بالمسارعه إليها، بواجب دون واجب لحصول الملاك فى كلّ منها.

نعم لو قيل إن المراد منها التوبه عن الفواحش كما لا يبعد ، بقرينه ما ذكر بعد ذلك ، فلا ترتبط الآيه بالإتيان بالمأمور به فوراً .

ثمّ إنّهُ _ مع الإغماض عمّا تقدّم فى تقرير كلام الماتن فى جوابه الثانى من أنّ ظاهر الآيتين كون الأمر بالاستباق فى الخيرات والمسارعه إلى المغفره هو الإرشاد والأمن من عدم حصول الامتثال والغفران _ يمكن أن يقال إنّ الأمر بالاستباق والمسارعه فيهما لا- يناسب الإلزام ، وإلا- لخرج العمل مع التأخير عن كونه خيرا وموجبا للمغفره ، حيث يكون التأخير موجبا للوزر . وإن شئت قلت يكون التأخير وترك السبق عنوانا مزاحما لكون العمل خيرا وموجبا للغفران ، وظاهر الآيتين كون ما فى الاستباق والمسارعه من الملاك أمرا انضماميا الى ملاك الخير وموجب الغفران من دون أن يكون فى تركهما مزاحمه للخير وموجب الغفران .

ص: ٣٧٧

.....
الشرح:

وهذا نظير ما قلناه في مسأله وجوب التوبه من عدم كون وجوبها شرعيا ، وإنما يكون عقليا دفعا للضرر الحاصل من العمل السابق . نعم لا بأس بالالتزام بكونها مطلوبا نفسيا بما فيها من التضرع والخشوع والاستغفار .

والوجه في عدم كون وجوبها شرعيا أنّ التوبه قد فتح بابها ربّ العالمين رحمه لعباده ، ومقتضاها أن لا يزيد فتح بابها وزرا على العبد فيما إذا توانى فيها ، وقد ذكرنا أنّ ذلك يستفاد من بعض الروايات المعتبره (1) ، ومدلولها أنه إذا صدرت معصيه من عبد مؤمن أجله الله ساعات ، فإنّ تاب لا يكتب عليه وزر وذنوب ، وإذا لم يتب يكتب عليه ذلك الذنب لا ذنبا ، فراجع .

بقى في المقام أمر ، وهو أنّّه قد يدعى أنّ الصيغه وما بمعناها وإن لم تكن لها دلالة بنفسها على لزوم الإتيان والعمل فورا وفي أوّل أزمته الإمكان لما تقدّم من أنّ مدلول الهيئه طلب الإيجاد ، ومدلول الماده نفس طبيعي الفعل ، إلا أنّ في البين قرينه عامّه على أنّ طلب الطبيعي يراد به طلب إيجاده في أوّل أزمته الإمكان عرفا ما لم يكن فيالبين قرينه خاصّه على خلافها ، والقرينه العامّه هي توجيه الخطاب إلى الشخص ، حيث إنّ التوجيه قرينه على أنّ الغرض في الطبيعي حين توجيه الخطاب ، لا في الطبيعي ولو وجد بعد سنوات ، سواء كان الغرض ممّا يعود إلى الأمر أو إلى المأمور .

ولكن لا يخفى أنّ هذه الدعوى لو سئلمت في الخطاب الخاصّ المتوجه إلى شخص أو أشخاص متضمّن لتكليفهم بفعلٍ ، فهي لا تجرى في الخطابات العامّه المتضمّنه

ص: ٣٧٨

١- (١) الوسائل : ج ١١ ، الباب ٨٥ من أبواب جهاد النفس .

تمه: بناءً على القول بالفور، فهل قضيه الأمر الإتيان فوراً ففوراً [١] بحيث لو عصى لوجب عليه الإتيان به فوراً أيضاً، في الزمان الثاني، أو لا؟ وجهان: مبنيان على أن مفاد الصيغه على هذا القول، هو وحده المطلوب أو تعدده، ولا يخفى أن هـ لو قيل بدلالاتها على الفوريه، لما كان لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدده، فتدبر جيداً.

الشرح:

للتكاليف الانحلاليه بنحو القضيه الحقيقيه كما هو المهم فيالمقام .

نعم لا يبعد دعوى عدم جواز التواني في امثال التكاليف الانحلاليه بحيث يعد التأخير من عدم الاعتناء بالتكليف ، وهذا أمر آخر غير مسأله الإتيان بمتعلق التكليف فوراً .

[١] إنَّ القائل بالفور إن استظهر لزومه من آتية المسارعه والاستباق فقد تقدّم أنّ مقتضاهما الإتيان فوراً ففوراً ، وإن استفاد الفور من دلالة نفس صيغه الأمر كما هو ظاهر الماتن قدس سره ، فابتداء القول بالإتيان فوراً ففوراً أو الإتيان في الزمان الأول خاصه ، على كون مدلول الصيغه وحده المطلوب أو تعدده ، غير صحيح ، فإنه بناءً على تعدد المطلوب يكون مدلولها مطلوبيه ذات الطبيعى ومطلوبيه الإتيان به أول الأزمنه بعد الأمر ، وإذا ترك المكلف العمل في أول أزمنه الإمكان يبقى الطلب المتعلق بذات الطبيعى ، ومقتضى بقائه جواز التأخير لا الإتيان به فوراً ففوراً .

نظير ما يقال في تبعيه القضاء للأداء من أنّ المستفاد من الأمر بالصلاه في الوقت مثلاً أمران ؛ أحدهما : مطلوبيه نفس الصلاه ، وثانيها : مطلوبيتها في وقتها ، وإذا خالف المكلف التكليف الثاني يبقى الأول ، وهو التكليف بالإتيان بالطبيعى ولو خارج الوقت ومقتضاه التوسعه . هذا وقد تقدّم في بحث المره والتكرار أنّ المستفاد من الهيئه وجوب واحد ، وإذا تعلق بالعمل أول أزمنه الإمكان أو بالصلاه في وقت ،

ص: ٣٧٩

.....
الشرح:

يسقط ذلك الوجوب بعد انقضاء أوّل أزمته الإمكان كانقضاء الطلب بانقضاء وقت الصلاة . وحدوث ملاك ملزم في نفس الطبيعي بعد انقضاء أوّل أزمته الإمكان أو بعد الوقت أو وجوده من الأوّل يحتاج إلى دليلٍ وخطابٍ آخر متضمّن للتكليف بنفس الطبيعي ؛ ولذا التزم المشهور بأنّ وجوب القضاء بأمرٍ جديدٍ لا- بالتكليف بالفعل في الوقت ، وإذا لم يتمّ دليل على التكليف بالطبيعي ووصلت النوبه إلى الأصل العملي فالمرجع هو استصحاب عدم جعل تكليف آخر ، ولا مجال لاستصحاب وجوب الفعل ، حيث إنّ الحادث المتيقّن سابقا _ وهو الوجوب المتعلّق بالفعل المقيّد _ قد علم بارتفاعه بانقضاء أوّل أزمته الإمكان ، أو انقضاء الوقت ، والوجوب المتعلّق بنفس الطبيعي غير محرز من الأوّل ، فيكون الاستصحاب في طبيعي الوجوب من الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي ، فتدبرّ .

لا يقال : إذا فرض دلالة الصيغه على الفور يكون مدلولها طلب الفعل في أوّل أزمته الإمكان ، ومقتضى تقييد المتعلّق به عدم تعلّق طلب بذات الفعل ، فلا تصل النوبه إلى الأصل العملي .

فإنّه يقال : يكون مدلول الصيغه تعلّق الطلب المُنشأ بالفعل المقيّد حتّى ثبوتها لا عدم إنشاء طلب آخر لذات الفعل ، فإنّ التقييد لا مفهوم له ، فاللازم عند الشك في إنشاء طلبٍ آخر بذات العمل الرجوع إلى الأصل العملي ومقتضاه ما تقدّم ، ولا يبعد أن يكون ما ذكرنا هو مراد الماتن قدس سره من قوله «لما كان لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدّده»(1) .

ص : ٣٨٠

الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء فى الجملة بلا شبهه، وقبل الخوض فى تفصيل المقام وبيان النقض والإبرام، ينبغى تقديم أمور:

أحدها: الظاهر أنّ المراد من (وجهه) [١] _ فى العنوان _ هو النهج الذى ينبغى أن يؤتى به على ذاك النهج شرعاً وعقلاً، مثل أن يؤتى به بقصد التقرب فى العباده، لا- خصوص الكيفيه المعتبره فى المأمور به شرعاً، فإنه عليه يكون (على وجهه) قيماً توضيحياً، وهو بعيد، مع أنه يلزم خروج التعبديات عن حريم النزاع، بناءً على المختار، كما تقدم من أن قصد القرية من كفيات الإطاعه عقلاً، لا من قيود المأمور به شرعاً، ولا الوجه المعتبر عند بعض الأصحاب، فإنه _ مع عدم اعتباره عند الشرح:

مبحث الإجزاء

[١] قد تقدم فى بحث التعبدى والتوصلى عدم إمكان أخذ قصد التقرب فى العبادات فى متعلق الأمر بالإتيان بالصلاه مثلاً بلا قصد التقرب، وإن كان من الإتيان بالمأمور به بتمامه إلا أنه لا يكفى فى سقوط الأمر بها، وعليه فاللازم فى اندراج العبادات فى عنوان البحث أن يقال المراد من «وجهه» الوارد فيه هو النحو المعتبر شرعاً وعقلاً- فى الإتيان بمتعلق الأمر، ولا- يصح إرادته خصوص النحو المعتبر شرعاً، وإلا- لكان ذكر «على وجهه» توضيحياً مع لزوم خروج التعبديات عن عنوان الخلاف بناءً على ما هو المختار عند الماتن قدس سره وغيره من أنّ قصد التقرب اللازم فى العبادات من القيود المعتبره فى كفيه الإطاعه عقلاً، لا مما يعتبر فى متعلق الأمر شرعاً.

والوجه فى لزوم خروجها وضوح عدم الإجزاء فيها بمجرد الإتيان بتمام متعلق

المعظم، وعدم اعتباره عند من اعتبره، إلا- في خصوص العبادات لا- مطلق الواجبات _ لا وجه لإختصاصه بالذكر على تقدير الإعتبار، فلا بد من إرادته ما يندرج فيه من المعنى، وهو ما ذكرناه، كما لا يخفى.

ثانيها: الظاهر أنّ المراد من الإقتضاء __ ها هنا __ الإقتضاء بنحو العلية والتأثير [١]، لا بنحو الكشف والدلالة، ولذا نسب إلى الإتيان لا إلى الصيغه.

الشرح:

الأمر.

ولا مجال أيضاً لتوهم أنّ المراد بالقيّد المزبور هو قصد الوجه الذى ذهب بعض إلى اعتباره فى العبادات ، والوجه فيه هو أنّ قيد «على وجهه» وارد فى عنوان البحث فى كلام الاصحاب كلّهم ، ولو كان المراد القصد المزبور لما ذكره إلاّ من يرى اعتباره . ولا وجه أيضاً لتقييد مطلق الإتيان بالمأمور به ، بالقصد المزبور فإنّ من يعتبره لا يرى اعتباره إلاّ فى خصوص العبادات .

كما لا وجه لإختصاصه بالذكر وإهمال قصد التقرب بناءً على ما تقدّم من عدم إمكان أخذه كقصد الوجه فى متعلّق الأمر ، فيتعيّن أن يكون المراد المعنى الجامع ليندرج فيه قصد الوجه أيضاً على تقدير القول باعتباره ، وهو ما تقدّم من النحو المعبر فى الإتيان بالمأمور به عقلاً وشرعاً.

وممّا ذكرنا ظهر أنّ بناءً على أنّ قصد التقرب وكذا قصد الوجه مما يمكن أخذه فى متعلّق التكليف وأنّه لا فرق بينهما وبين سائر القيود المأخوذة فى متعلّقه ، يكون قيد «على وجهه» فى عنوان البحث توضيحياً لا محاله .

[١] ذكر قدس سره أنّ المراد من الإقتضاء فى عنوان البحث هو التأثير والعلية لا بمعنى الكشف والدلالة ؛ ولذا نسب فيه الإقتضاء إلى الإتيان بالمأمور به ، لا إلى الصيغه ونحوها ، مما يدلّ على طلب الشىء وإيجابه .

إن قلت: هذا إنما يكون كذلك بالنسبة إلى أمره، وأما بالنسبة إلى أمر آخر، كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري بالنسبة إلى الأمر الواقعي، فالنزاع في الحقيقة في دلالة دليلهما على اعتباره، بنحو يفيد الإجزاء، أو بنحو آخر لا يفيد.

الشرح:

لا يقال: إن الإتيان بمتعلق تكليف على وجهه يؤثر ويوجب سقوط الأمر بذلك المتعلق فيكون بمعنى التأثير والعلية، وأما اقتضاء الإتيان بمتعلق تكليف لسقوط تكليف آخر، كما في الإتيان بالمأمور به الظاهري، حيث يسقط معه التكليف الواقعي، وكذا في الإتيان بالمأمور به الاضطراري، حيث يسقط معه التكليف بالاختياري، والخلاف فيه يرجع إلى الخلاف في دلالة خطاب الأمر بالظاهري أو بالاضطراري على الإجزاء وعدم دلالاته.

فإنه يقال: يمكن أن يعنون مورد الخلاف فيقتضاء الأمر الظاهري والاضطراري للإجزاء بذلك المعنى أيضاً، بأن يقال: إن البحث في أن الإتيان بالمأمور به الظاهري أو الاضطراري هل يؤثر في الإجزاء وسقوط التكليف بالإضافة إلى التكليف الواقعي أو الاختياري أم لا؟ كما كان بالإضافة إلى أمر نفسيهما، غاية الأمر البحث في أن الإتيان بهما يؤثر في سقوط التكليف الواقعي والاختياري، ينشأ عن الخلاف في دلالة دليل الأمر الظاهري أو الاضطراري وأن ذلك الدليل يدل على كون المأمور به الظاهري أو الاضطراري واجداً لتمام ملاك المأمور به الواقعي أو الاختياري أو بالمقدار اللازم من ملاكهما أم لا؟ بخلاف البحث في أن الإتيان بهما يوجب سقوط الأمر بهما، فإن البحث في هذه الجهة لملاك آخر كما يأتي.

والمراد من قوله قدس سره «ويكون النزاع في إجزاء الإتيان بالمأمور به الظاهري أو الاضطراري بالإضافة إلى التكليف بالواقعي والاختياري صغروباً أيضاً، بخلافه في

قلت: نعم، لكنه لا ينافي كون النزاع فيهما، كان في الإقتضاء بالمعنى المتقدم، غاية أن العمده في سبب الإختلاف فيهما، إنما هو الخلاف في دلاله دليلهما، هل أنَّه الشرح:

الإجزاء بالإضافه إلى أمره فإنه لا يكون إلا كبروياً^(١) أى بخلاف البحث في أنَّ الإتيان بهما يجرى عن أمر نفسيهما ، فإنَّ البحث فيه على تقديره كبروى لا محاله ، هو أنَّ مع الإتيان بالمأمور به على وجهه يكون المأتى به واجداً لتمام ملاك متعلق التكليف ، ويبحث في المسأله في أنَّ المأتى به كذلك يوجب سقوط التكليف ، بحيث لا يكون مجال للامتثال ثانياً ، لا أداءً ولا قضاءً ، أو لا- يوجب سقوطه مطلقاً كما يأتى ، وبما أنَّ البحث في المأتى به الظاهرى أو الاضطرارى يقع في دلاله دليلهما على أنَّهما واجدان لملاك المأمور به الواقعى والاختيارى لا- محاله يكون البحث في إجزائهما عن التكليف الواقعى والاختيارى بحثاً صغروبياً ، بخلاف البحث في أنَّ الإتيان بهما يجرى عن أمر نفسيهما ، فإنَّ هذا البحث والخلاف على تقديره كما نقل عن بعض يكون كبروياً لا محاله ؛ لأنَّ المزبور حصول ملاك المأمور به الظاهرى أو الاضطرارى في المأتى به منهما.

وذكر المحقق الاصفهانى قدس سره أنَّ المراد بالاقضاء في عنوان الخلاف وإن كان هو الاقتضاء الثبوتى لا- الإثباتى (أى الكشف والدلاله) ولذا نسب الاقتضاء في العنوان إلى الإتيان لا إلى الأمر بالشىء ، إلا أنَّ في إسناد الاقتضاء إلى الإتيان لكونه عله لسقوط الأمر بالفعل أو لعدم الأمر بالقضاء والتدارك مسامحه ؛ لأنَّ الإتيان بمتعلق الأمر معلول للأمر به ، فكيف يكون الإتيان عله لعدم الأمر به ، فإنَّ الشىء لا يمكن أن يكون عله لعدم نفسه ، بل سقوط الأمر مستند إلى انتهاء أمده وعدم بقاء الغرض منه

ص: ٣٨٤

على نحو مستقل العقل بأن الإتيان به موجب للإجزاء ويؤثر فيه، وعدم دلالتها؟ ويكون النزاع فيه صغرياً أيضاً، بخلافه في الإجزاء بالإضافة إلى أمره، فإنه لا يكون إلاً كبيرياً، لو كان هناك نزاع، كما نقل عن بعض. فافهم.

الشرح:

لانتهاه المعلول بانتهاه علته، وكذا الحال بالإضافة إلى الأمر بالقضاء، حيث إن الأمر بالتدارك يتوقف على الخلل في المتدارك، من فوته بنفسه، أو فوت بعض ملاكه، ومع الإتيان بالمأمور به أو حصول ملاكه لا يكون في السين فوت، لا في المأمور به ولا في بعض ملاكه (١).

أقول: الظاهر أنّ المراد بالاختضاء ليس الاختضاء الإثباتي ولا الاختضاء الثبوتى بمعنى عليه الإتيان بالمأمور به وتأثيره في سقوط التكليف، لا لما ذكره قدس سره، بل لأنّ الطلب والبعث الاعتبارى حدوثا وبقاءا يكون بالاعتبار والجعل، فعدم الأمر بعد الإتيان بالمتعلق خارجاً إنّما هو لعدم سعه المفعول من الطلب بالإضافة إلى بقاءه، ولا يؤثر فيه شيء من الإتيان أو لعدم بقاء الغرض على غرضيته، فإنه لو التزم بعدم الغرض في أوامر الشارع أصلاً لكان الإتيان بالمتعلق _ سواء كان على نحو صرف وجود الطبيعي أو غيره _ مقتضياً لسقوط الأمر وعدم بقاءه، فالمراد من الاختضاء مجرد حكم العقل بعدم الانفكاك، بمعنى أنّ عدم البعث نحو الفعل بقاء المستند إلى عدم جعله، ملازم للإتيان بمتعلق الأمر، وكذلك بالإضافة إلى عدم الأمر بالتدارك والقضاء. وبالجملة، هذه المسألة نظير مسألة اقتضاء الأمر بالشيء النهى عن ضده الخاص، أو مسأله الملازمه بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته بحث عن حكم العقل بالملازمه وعدمها.

ص: ٣٨٥

ثالثها: الظاهر أن الأجزاء _ ها هنا _ بمعناه لغه، وهو الكفايه [١]، وإن كان يختلف ما يكفى عنه، فإنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى يكفى، فيسقط به التعبد به ثانياً، وبالأمر الاضطرارى أو الظاهرى الجعلى، فيسقط به القضاء، لا أن _ه يكون _ ها هنا _ اصطلاحاً، بمعنى إسقاط التعبد أو القضاء، فإنه بعيد جداً.

رابعها: الفرق بين هذه المسأله، ومسأله المره والتكرار [٢]، لا- يكاد يخفى، فإنّ البحث _ ها هنا _ فى أن الإتيان بما هو المأمور به يجرى عقلاً، بخلافه فى تلك المسأله، فإنّه فى تعيين ما هو المأمور به شرعاً بحسب دلالة الصيغه بنفسها، أو بدلاله أخرى.

الشرح:

وما ذكره المحقق الاصفهانى قدس سره من أنّ الإتيان بمتعلّق الأمر معلول للأمر به فففيه أنّ الأمر لا يكون علّه ، بل يمكن أن يكون داعياً ومرجحاً لاختيار المكلف ، ولكن لا بوجوده الواقعى ، بل بوجوده الإحرازى والعلمى ، والفرق بين المرجح والداعى وبين العله تقدّم تفصيله فى بحث الطلب والإرادة .

[١] قد فسّر فى كلام جماعه الأجزاء بسقوط التعبد ثانياً وبسقوط القضاء ، وعليه يكون استعماله فيهما من استعمال اللفظ فى معنيين مختلفين ، ولكن لا- يخفى أنّ _ه ليس للأجزاء معنىً مصطلح ، بل المراد منه المعنى اللغوى وهو الكفايه ، ويختلف ما يكفى عنه ، فإن كان ما يكفى عنه الأمر به ، فلازم الكفايه عدم لزوم الإعادة أو عدم جواز تكرار الامتثال ، وإن كان الأمر الآخر كما فى أجزاء الإتيان بالمأمور به الظاهرى عن الواقعى وإجزاء المأمور به الاضطرارى عن الاختيارى ، فلازمه عدم لزوم التدارك أو القضاء .

[٢] ذكر قدس سره أنّ الفرق بين البحث السابق فى دلالة صيغه الأمر على المره أو التكرار ، وبين البحث فى هذه المسأله ظاهرٌ ، حيث كان البحث فى تلك المسأله فى

.....
الشرح:

تعيين متعلق الأمر بحسب دلالة الصيغه بنفسها ، أو بالقرينه العامه كما تقدّم ، ولكن البحث في هذه المسأله هو أنّ بعد تعيين الأمور به يكون البحث في أنّ مع الإتيان به هل يحكم العقل بالاكْتفاء به وأنّه لا يبقى للتعبّد به ثانياً مجال ، أم لا يحكم؟
نعم لو قيل في تلك المسأله بدلاله الصيغه بنفسها أو بالقرينه على التكرار ، لكان التكرار عملاً موافقاً لعدم الإجزاء .

وكذا الفرق بين مسأله الإجزاء ومسأله تبعيّه الأداء للقضاء ظاهر ، فإنّ البحث في مسأله تبعيّه القضاء للأداء في دلالة الصيغه على تعدّد المطلوب بأن يكون نفس الفعل مطلوباً والإتيان به في الوقت مطلوباً آخر ، بحيث يتحقّق بالإتيان في الوقت كلا المطلوبين ويجب الإتيان بالفعل خارج الوقت على تقدير تركه في الوقت ، أو أنّ الاستفادة منها وحده المطلوب ، ويحتاج لزوم الإتيان بالفعل خارج الوقت إلى تكليفٍ وخطابٍ آخر .

ويكون البحث في المقام _ بعد تعيين أنّ المطلوب هو الطبيعي أو المقيد _ في أنّ الإتيان بالأمور به هل يوجب سقوط الأمر أم لا-؟ ولا يخفى أنّ مسأله تبعيّه القضاء للأداء تركت في كتب المتأخّرين ؛ لوضوح عدم استفاده المطلوبين من الأمر بالفعل في الوقت ، بل لا يبعد القول بعدم إمكان تعلق وجوبين في زمان ، أحدهما بطبيعي الفعل ، وثانيهما بالطبيعي المقيد بالزمان أو بغيره ؛ لأنّ الأمر بالطبيعي في زمان الأمر بالمقيد يصبح لغواً لحصول الطبيعي بالمقيد ، وإنّما يصحّ وجوبه معلقاً أو مشروطاً بترك المقيد أو فوته .

ص: ٣٨٧

نعم كان التكرار عملاً - موافقاً لعدم الإجزاء لكنه لا بملاكه، وهكذا الفرق بينها وبين مسأله تبعيه القضاء للأداء، فإن البحث في تلك المسأله فى دلالة الصيغه على التبعيه وعدمها، بخلاف هذه المسأله، فإنه - كما عرفت - فى أن الإتيان بالمأمور به يجرى عقلاً عن إتيانه ثانياً أداءً أو قضاءً، أو لا يجرى، فلا علقه بين المسأله والمسألتيّن أصلاً.

إذا عرفت هذه الأمور، فتحقيق المقام يستدعى البحث والكلام فى موضعين:

الأول: إن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى - بل بالأمر الإضطرارى [١] أو الظاهرى أيضاً - يجرى عن التعبد به ثانياً، لاستقلال العقل بأنّه لا مجال مع موافقه الأمر بإتيان المأمور به على وجهه، لاقتضائه التعبد به ثانياً.

الشرح:

إجزاء الأمر عن نفسه

:

[١] يقع البحث فى مسأله الإجزاء فى موضعين :

أحدهما: إجزاء الإتيان بكلّ من المأمور به الاختيارى أو الاضطرارى الظاهرى عن الأمر المتعلّق بكلّ منها، وحاصل ما ذكره قدس سره فى هذا الموضوع أنّه لو كان حصول متعلّق الأمر علّه تامّه لحصول الغرض الأقصى، كما إذا أمر المولى عبده ببيع شىء فباعه العبد، ففى مثل ذلك لا محيص عن سقوط الأمر بحقيقته وملاكه، ونظيره ما إذا أمره بعنق نفسه أو عتق عبد آخر فأعتقه.

وأما إذا لم يكن الإتيان علّه تامّه لحصول الغرض، كما إذا أمره بالإتيان بالماء ليشربه أو يتوضّأ به، ففى مثل ذلك لا يكون الأمر ساقطاً بعد الإتيان بالماء، بحقيقته وملاكه، وإن سقطت داعويّته، حيث إنّ الغرض الداعى إلى الأمر به ليس مجرد تمكّنه من الماء ولو آنا ما، بحيث لو أُهرق الماء بعد المجىء به لكان حاصلاً، بل الغرض رفع عطشه والوضوء به، والمفروض بقاء هذا الغرض، فكيف يسقط الأمر

نعم لا يبعد أن يقال: بأنَّه يكون للعبء تبديل الإمتثال والتعبء به ثانياً، بدلاً عن التعبء به أولاً، لا منضمماً إليه، كما أشرنا إليه فى المسأله السابقيه، وذلك فيما علم أن مجرد إمتثاله لا يكون علّه تامه لحصول الغرض، وإن كان وافياً به لو اكتفى به، كما الشرح:

المسبب منه؟ نعم تسقط كما ذكرنا داعويته مادام المأتى به قابلاً لصرفه فى عطشه أو وضوئه، فلو أهرق وأطلع عليه العبد تتجدد داعويته، فيجب الإتيان به ثانياً، كما إذا لم يأت بالماء أولاً.

وعلى ذلك، فما دام لم يصرف المولى الماء، فللعبء تبديل امثاله بامثال آخر مثله أو أحسن منه.

تبديل الامتثال

ولو لم يعلم أن الإتيان بالمأمور به من أى القسمين يكون له تبديل الامتثال لاحتمال بقاء الأمر، ويؤيد جواز تبديل الامتثال _ بل يدل عليه _ ما ورد فى إعادته من صلى فرادى جماعةً، من أن الله (سبحانه) يختار أحبهما إليه.

أقول: الإتيان بمتعلق الأمر وإن لم يكن موجبا لحصول الغرض الأقصى، ولكن ذلك الغرض لا يطلب حصوله من المكلف وما يكون مترتباً على متعلق التكليف يحصل بالإتيان به لا- محاله، فإذا أمر المولى بالإتيان بالماء ليشربه أو يتوضأ به، فما دام لم يصرفه فى شربه أو وضوئه وإن لم يحصل غرضه الأقصى، إلا أن الغرض الداعى له إلى الأمر بالإتيان بالماء _ وهو تمكنه منه وحصول الماء تحت يده _ حاصل، ومعه لا- معنى لبقاء أمره، إذ مع وجود الماء عنده بعد الإتيان أو قبله لا يصح أمر العبد بالإتيان بالماء.

والحاصل أنه مع الإتيان بالماء وتمكين المولى منه، يكون الأمر به ساقطاً بحقيقته وملا-كه، ولو كان فى الإتيان بالماء الآخر غرض آخر غير إلزامى، يكون

إذا أتى بماء أمر به مولاه ليشربه، فلم يشربه بعد، فإن الأمر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد، ولذا لو أهرق الماء واطلع عليه العبد، وجب عليه إتيانه ثانياً، كما إذا لم يأت به أولاً، ضروره بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي إليه، وإلا لما أوجب حدوثه، فحينئذ يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر، كما كان له قبل إتيانه الأول بدلاً عنه.

الشرح:

الإتيان ثانياً امتثالاً للطلب غير الإلزامي، وتحصيلاً لذلك الغرض غير الملزم، ولا معنى لامتنال الأمر السابق الساقط.

نعم، لو أهرق الماء في المثال واطلع عليه العبد، يجب الإتيان به ثانياً، لكن لا بالأمر السابق الساقط، بل للطلب الجديد الذي هو مثل السابق، والعلم بأن المولى يريد منه الإتيان ثانياً كافٍ في لزوم ذلك عليه، بحيث لو فرض غفله المولى عن إراقته يكون علمه بأن لمولاه غرضاً في حصول الماء عنده، حججه عليه.

وما ورد في إعادته الصلاة جماعه، فهو أمر آخر استحبابي تعلق بإعادتها، كاستحباب إعادته صلاة الآيات، لا أنها امتثال للأمر الأول، وما في بعضها من أن هـ يجعلها فريضة، فالمراد منها قصد القضاء لا قصد فريضة الوقت، كما صرحت بذلك موثقه إسحاق بن عمار، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «تقام الصلاة وقد صليت، فقال: صل واجعلها لما فات» (١). فلا يتعين أن يكون المراد من جعلها فريضة قصد الفريضة بالأصل وإن كانت مستحبه بعنوان إعادتها، كما هو المحتمل في صحيحه الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا صليت وأنت في المسجد، وأقيمت الصلاة، فإن شئت فاخرج، وإن شئت فصل معهم واجعلها تسبيحاً» (٢). وفي موثقه عمار،

ص: ٣٩٠

١- (١) الوسائل: ج ٥، الباب ٥٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

٢- (٢) الوسائل: ج ٥، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٨.

نعم فيما كان الاتيان عله تامه لحصول الغرض، فلا يبقى موقع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه، بل لو لم يعلم أن هـ من أي القبيل، فله التبديل باحتمال أن لا يكون عله، فله إليه سبيل، ويؤيد ذلك ___ بل يدل عليه ___ ما ورد من الروايات في باب إعادته من صلى فرادى جماعه، وأن الله تعالى يختار أحبهما إليه.

الشرح:

قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي الفريضة ثم يجد قوما يصلون جماعه، أيجوز أن يعيد الصلاة معهم؟ قال: نعم، وهو أفضل» الحديث (١).

وبالجملة، إعادته الصلاة المأتي بها ثانياً كما في إعادته صلاة الآيات ما لم يحصل الانجلاء، والصلاة التي صلاها فرادى مع الجماعة ثانياً إنما هو بأمر استحبابي آخر، وكذا يجوز لمن صلى في جماعه إماماً أن يعيد تلك الصلاة إماماً لقوم آخرين، بأن يكون المأموم في إعادتها غير المأموم في المأتي به أولاً، كما يدل على ذلك الإطلاق في صحيحه ابن بزيع، قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام: «إني أحضر المساجد مع جيرتي وغيرهم، فيأمرونني بالصلاة بهم، وقد صليت قبل أن آتيهم، وربما صلى خلفي من يقتدى بصلاتي والمستضعف والجاهل، فأكره أن أتقدم، وقد صليت لحال من يصلي بصلاتي ممن سميت ذلك، فمرني في ذلك بأمرك أنتهي إليه وأعمل به إن شاء الله تعالى، فكتب عليه السلام: صل بهم» (٢).

كل ذلك بأمر آخر، وليس امتثالاً للأمر الأول.

نعم يمكن أن يكون المراد في بعض الروايات الإتيان بصوره الصلاة لا إعادتها

ص: ٣٩١

١- (١) الوسائل: ٥، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٩.

٢- (٢) الوسائل: ٥، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث: ٥.

.....
الشرح:

حقيقه ، كالتى وردت فى إعادته الصلاه مع المخالفين ، وأمره عليه السلام بجعلها تسيححه ، ولكنّ ظاهر البعض الآخر استحباب الإعادته لمن صلّى منفرداً ثمّ وجد جماعه ، كصحيحه حفص البخترى ، عن أبى عبد الله عليه السلام «فى الرجل يصلّى الصلاه وحده ، ثمّ يجد جماعه ، قال يصلّى معهم ويجعلها الفريضة» (١). والمراد بجعلها فريضة فى مثلها قصد الفريضة بالأصل ، وإن كانت مستحبّه بالإعادته . وموثقه عمّار ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّى الفريضة ثمّ يجد قوما يصلّون جماعه ، أيجوز له أن يعيد الصلاه معهم ؟ قال : نعم ، وهو أفضل ، قلت : فإن لم يفعل ؟ قال : ليس به بأس» (٢) .

وما فى روايه أبى بصير ، قال : قلت لأبى عبد الله عليه السلام : أصلىّ ثمّ أدخل المسجد فتقام الصلاه ، وقد صلّيت ، فقال : صلّ معهم يختار الله أحبهما إليه» (٣) ، مضافاً إلى ما فى سندها من الضعف لا يدلّ على تبديل الامتثال بالمعنى الذى ذكره ، فإنّها ناظره إلى مرحله حفظ العمل لإعطاء الثواب ، ولا دلالة فيها على وقوع الأحبّ مصداقاً للواجب ، وإلّا يكون اختيار المصداق بإرادة الله لا بقصد العبد ، كما هو المراد من تبديل الامتثال ، وظاهرها أنّّه لو كانت الجماعه المزبوره موجه للمزيه فى الصلاه ، كما إذا كانت واجده لشرائطها ، تحسب صلاته المنفردة التى صلاها أوّلاً بتلك المزيه فى مقام إعطاء الثواب .

ثمّ إنّ هذا كلّهُ بالإضافة إلى الإتيان بالمأمور به الواقعى الاختيارى أو الإتيان

الشرح:

بالمأمور به الاضطرارى الواقعى ، بالإضافة إلى أمر نفسيهما وأنه لا مجال بعد الإتيان بمتعلّق الأمر فيها لإعادته الامتثال ، إلّا مع ورود الأمر الاستحبابى بإعادتهما أو مع احتمال

ص : ٣٩٢

-
- ١- (١) الوسائل : ٥ ، الباب ٥٤ من أبواب صلاه الجماعه ، الحديث ١١ .
 - ٢- (٢) الوسائل : ٥ ، الباب ٥٤ من أبواب صلاه الجماعه ، الحديث ٩ .
 - ٣- (٣) الوسائل : ٥ ، الباب ٥٤ من أبواب صلاه الجماعه ، الحديث ١٠ .

الأمر الاستجابى بإعادتهما، حيث يمكن الإعادة بقصد الرجاء واحتمال ذلك الأمر.

وأما الأمور به الظاهرى، فلا مجال فيه للتفصيل المتقدم فيكلام الماتن قدس سره من كون الإتيان عله تامه لحصول الغرض أو بقاء الغرض الأقصى مع الإتيان به؛ وذلك لأن الأمور به الظاهرى لا يكون فيه ملاك ليقال إن الإتيان به عله تامه لحصول ذلك الملاك أو بقاء الغرض الأقصى، كما هو المقرّر فى محلّه. نعم إذا صادف الأمور به الظاهرى الأمور به الواقعى يجرى عليه ما تقدّم فيالإتيان بالأمور به الواقعى. وبالجملة، التفصيل فى الاجزاء بحسب الغرض والملاك لا يجرى فى الأمور به الظاهرى.

ص: ٣٩٣

الموضع الثاني: وفيه مقامان:

المقام الأول: في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري، هل يجزى عن الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي ثانياً، بعد رفع الاضطرار في الوقت إعادته، وفي خارجه قضاءً، أو لا يجزى؟

تحقيق الكلام فيه يستدعي [١] التكلم فيه تاره في بيان ما يمكن أن يقع عليه

الشرح:

إجزاء الأمر الاضطراري عن الواقعي

:

[١] تعرض قدس سره لأقسام المأمور به الاضطراري، وذكر له أربعة أقسام، والتزم بالإجزاء في القسم الأول والثاني والرابع، وبعدم الإجزاء في الثالث.

أنحاء الفعل الاضطراري

:

القسم الأول: ما إذا كان المأمور به الاضطراري في ظرف تشريعه الواقعي مشتملاً على تمام ملاك الاختياري أو المقدار اللازم منه، وظرف التشريع يختلف، فتارة يكون عدم التمكّن من الاختياري في تمام وقته، وأخرى يكون ظرف تشريعه عدم التمكّن من الاختياري، ولو في بعض الوقت مطلقاً، أو بشرط اليأس من التمكّن من الاختياري إلى آخر الوقت، وعبر عن الفرض الأول بالاضطرار بشرط الانتظار، وعن الثاني بالاضطرار مطلقاً، وعن الثالث بالاضطرار مع اليأس من طرؤ الاختيار، وعلى الفروض الثلاثة يكون الإتيان بالمأمور به الاضطراري في ظرف تشريعه موجبا للإجزاء في الفرض الأول عن القضاء فقط، وعن القضاء والإعادته في الفرضين الآخرين.

الأمر الاضطراري من الانحاء، وبيان ما هو قضيه كلّ منها من الإجزاء وعدمه، وأخرى في تعيين ما وقع عليه.

فاعلم أنّّه يمكن أن يكون التكليف الاضطراري في حال الاضطرار، كالتكليف الاختياري في حال الاختيار، وافياً بتمام المصلحه، وكافياً فيما هو

الشرح:

هذا بحسب الفروض في القسم الأول، ولكن لا يخفى أنّ ظاهر خطاب

الاضطراري مع عدم القرينه على الخلاف هو الفرض الأول ، أى اعتبار عدم التمكّن من الاختيارى فى شىء من الوقت ، وذلك لأنّ التمكّن اللازم فى الأمر بالاختيارى هو التمكّن من صرف وجوده لا على كلّ واحدٍ من وجوداته ومصاديقه ، ومع التمكّن منه ولو فى آخر الوقت يصحّ إيجابه من أوّل الوقت ، حيث يترتب على إيجابه من أوّل الوقت تهيئته بعض ما يتوقّف على تهيئته الإتيان به ولو فى آخر الوقت ، وعلى ذلك فيكون ظاهر عدم التمكّن من الاختيارى ، الموضوع للأمر بالاضطراري هو عدم التمكّن من صرف وجوده فى وقته ، نعم مع القرينه على الخلاف تتبع تلك القرينه ، سواء كان مقتضاها اعتبار مجرد الاضطرار مطلقاً ، أو بشرط اليأس . وبالجملة ، وفى فروض اشتغال الأمور به الاضطراري فى ظرف تشريعه على تمام ملاك الاختيارى لا موجب لوجوب الإعادة أو القضاء .

القسم الثانى: أن يكون الفعل الاضطراري مشتقاً على بعض ملاك الاختيارى، ولكن لو استوفى ذلك البعض بالإتيان به لا يبقى مجال لتدارك الباقي لا-بالاعاده ولا-بالقضاء ، وفى مثل ذلك لا يصحّ للأمر الأمر بالفعل الاضطراري إلا مع استيعاب الاضطرار جميع الوقت ، كما لا-يجوز للمكلف الإتيان به أوّل الوقت أو فى جزء منه مع تمكّنه من الاختيارى ، ولو فى آخر الوقت ؛ لأنّ فى هذه المبادره تفويتنا للغرض ولمقدار من الملاك الملزم ، لفرض تمكّنه من إدراك تمام الملاك الملزم بالإتيان المهم والغرض، ويمكن أن لا-يكون وافياً به كذلك، بل يبقى منه شىء أمكن استيفاءه أو لا يمكن. وما أمكن كان بمقدار يجب تداركه، أو يكون بمقدار يستحب، ولا يخفى أنّّه إن كان وافياً به يجزى، فلا يبقى مجال أصلاً للتدارك، لا قضاءً ولا إعادةً، وكذا لو لم يكن وافياً، ولكن لا يمكن تداركه، ولا يكاد يسوغ له

الشرح:

بالاختيارى ولو فى آخر وقته ، وهذا فيما كان المقدار الفائت بالبدار ملاكاً ملزماً كما هو ظاهر الفرض .

لا يقال : لا مجال فى الفرض لتشريع الاضطراري أصلاً ، بل يتعيّن الأمر بقضاء الاختيارى لإمكان الاستيفاء به .

فإنّه يقال : لا يتدارك بالقضاء مصلحه الوقت ؛ ولذا يتعيّن تشريع الاضطراري فى صورته استيعاب الاضطرار لتتمام الوقت ، ومع فرض الاستيعاب يجوز للمكلف

الإتيان بالاضطرارى فى أوّل الوقت ؛ إذ مع إحرازه استيعاب الاضطرار لا تفويت فى البدار . نعم ، مع عدم إحرازه لا يجوز له ذلك لاحتمال التفويت ، والاستصحاب فى بقاء الاضطرار إلى آخر الوقت لا يثبت عدم التفويت ، ولو بادر المكلف إلى الإتيان بالاضطرارى فى هذا القسم _ ولو مع إحرازه التمكّن من الاختيارى _ فهل يمكن الحكم بصحته حتّى فى العبادات ، فلا يبعد ذلك كما هو ظاهر الماتن قدس سره أيضاً ، حيث فرض مع البدار حصول بعض الملاك وبهذا الاعتبار يمكن قصد التقرب بالعمل ولا- يكون الفعل الاضطرارى المتبادر إليه محرّماً شرعاً لعدم اقتضاء الأمر بالاختيارى النهى عن ضده الخاصّ ، وإنّما يحكم العقل بعدم جوازه فى الفرض لئلا يكون الإتيان به موجبا لفوات الملاك الملزم فى الاختيارى .

ثمّ إنّه لا وجه للاستثناء من عدم جواز البدار فى الفرض بقوله : «إلا لمصلحه البدار فى هذه الصورة إلا لمصلحه كانت فيه، لما فيه من نقض الغرض، وتفويت مقدارٍ من المصلحه، لولا مراعاة ما هو فيه من الأهم، فافهم».

الشرح:

كانت فيه»(1) وذلك لأنّه لو كان المراد البدار فى صورته استيعاب الاضطرار لتمام الوقت فهذا ليس من البدار المصطلح ، وإن كان المراد البدار فى صورته ارتفاع الاضطرار قبل تمام الوقت فلا يحصل بالبدار تمام الملاك الملزم ، فضلاً عن أن يكون أهمّ من ملاك الاختيارى ، ولعلّه إلى ذلك أشار بقوله «فافهم» .

القسم الثالث: أن يكون الفعل الاضطرارى واجدا لبعض الملاك الملزم ، ويبقى بعضه الآخر قابلاً للتدارك بالإتيان بالاختيارى مع ارتفاع الاضطرار فى الوقت بالإعاده ومع ارتفاعه بعد خروج الوقت بالقضاء ، وفى هذا القسم يجب الإتيان بالاختيارى بالإعاده عند ارتفاع الاضطرار فى الوقت وبالقضاء عند ارتفاعه خارجه ، ويجوز البدار إلى الاضطرارى ، وعليه فيتخيّر المكلف فى فرض ارتفاع الاضطرار قبل خروج الوقت بين الإتيان بالاضطرارى حال اضطراره مع الإتيان بالاختيارى قبل خروج الوقت وبين الإتيان بالاختيارى خاصّه قبل خروج الوقت وهذا فيما إذا كان البعض الباقي من الملاك وافيا بالمقدار اللازم استيفاءه ولا يقلّ عنه .

ص: ٣٩٦

أقول :لا- يمكن المساعده على ما ذكره في هذا القسم ، فإنّ الفعل الاختيارى فى هذا القسم مع تمكّن المكلف من صرف وجوده قبل خروج الوقت ، مأمور به من الأوّل ، كما هو مقتضى كونه واجبا موسعا ، ومعهُ كيف يمكن إيجاب الاضطرارى حال الاضطرار ، والتكليف التخيرى بين فعل وبين ذلك الفعل مع الفعل الآ-خر غير معقول ؛ لأنّ أحد الفعلين مأمور به على كلا التقديرين ، وإنّما الممكن الأمر لا يقال: عليه، فلا مجال لتشريعهِ ولو بشرط الانتظار، لإمكان استيفاء الغرض بالقضاء.

فإنّه يقال: هذا كذلك، لولا المزاحمه بمصلحه الوقت، وأمّا تسويغ البدار أو الشرح:

الاستجابى بالبدار إلى الاضطرارى .

نعم ، مع استيعاب عدم التمكّن لتمام الوقت ، يمكن الأمر بكل من الاضطرارى بعنوان الاداء لاستيفاء ملاك الوقت وبالاختيارى بعنوان القضاء لاستيفاء باقى الملا-ك الملزم ، ولا- يمكن فى موارد الأمر بالقضاء اشتمال الاختيارى قضاء على تمام ملاك الاختيارى أداء وإلاّ كان اشتراط الوقت بلا ملاك .

القسم الرابع: ما إذا أمكن استيفاء بعض الباقي من الملاك ، ولكن لم يكن ذلك البعض بالمقدار اللازم استيفائه ، بل كان أقلّ منه ففي هذا الفرض إن كان الإضطرار مستوعبا لتمام الوقت يتعيّن الإتيان بالاضطرارى فى الوقت ويستحبّ قضاء الاختيارى خارج الوقت .

ولو كان الفعل الاضطرارى مشتملاً على بعض الملاك الملزم كذلك فبمجرد طرؤ الاضطرار وإن لم يستوعب تمام الوقت لا يتعيّن البدار ، بل يجوز للمكلف الإتيان بالاضطرارى حال الاضطرار والإتيان بالاختيارى بعد رفع الاضطرار قبل خروج الوقت .

ولا- يخفى أنّ كلام الماتن قدس سره : «وفى الصورة الثانيه» أى فيما لم يكن المقدار الباقي لازم الإستيفاء يتعيّن عليه البدار ، ويستحبّ إعادته بعد زوال الاضطرار ، غير تامّ لا فى فرض وجود الملاك مع استيعاب الاضطرار ، فإنّه خلاف مصطلح البدار وإن صحّ البدار فى هذا الفرض ولا فى فرض وجود الملاك بمجرد حدوث إيجاب الانتظار فى الصورة الأولى، فيدور مدار كون العمل _ بمجرد الاضطرار مطلقاً،

أو بشرط الانتظار، أو مع اليأس عن طرق الإختيار _ ذا مصلحه ووافياً بالعرض.

الشرح:

الاضطرار ، حيث ذكرنا أنّ المكلف مخير مع ارتفاع الاضطرار قبل خروج الوقت .

وقد ظهر ممّا ذكرناه فى الأقسام أنّّه يلزم من تشريع المأمور به الاضطرارى فى القسمين الأولين والقسم الرابع الإجزاء بخلاف تشريعه فى القسم الثالث ، فإنّه لا يلزم الإجزاء .

ولا يخفى أنّ فيالدين قسما خامسا من المأمور به الاضطرارى ، وهو أن يكون فيه ملاك ملزم آخر يحدث ذلك الملاك عند الاضطرارى إلى ترك الاختيارى ولكن لا يفوت _ حتى مع الإتيان به _ ملاك الفعل الاختيارى رأسا ، حيث إنّ الملاكين سنخا لا يرتبط أحدهما بالآخر أصلاً ، وفى هذا الفرض كما يؤمر بالاضطرارى يؤمر بالاختيارى أيضاً بعد تجدد الاختيار لاستيفاء الملاك الفائت ولو بقدر الإمكان كما فى مسأله من لا يتمكن من إدراك الوقوف بالمشعر بعد الإحرام بالحج ، فإنّه مكلف بإتمام الإحرام عمره وبالحج فى السنه القابله .

وقد يقال : إنّ البحث عن إجزاء المأمور به الاضطرارى عن الاختيارى فى الأقسام الأربعة مبنى على تعدد الأمر والوجوب بأن يتعلّق وجوب بالفعل الاختيارى ووجوب آخر بالفعل الاضطرارى ، ويبحث فى أنّ موافقه الثانى أو امثاله هل يوجب سقوط الأمر بالاختيارى أو لا ؟ مع أنّّه لو كان الأمر كذلك فكلّ تكليف يقتضى امثال نفسه ولا يوجب سقوط التكليف الآخر ، بل التسبّع فيما هو الثابت فى الشرع من التكاليف الاضطراريه يرشدنا إلى أنّّه ليس فى البين إلاّ تكليف متعلّق بطبيعته واحده بالإضافة إلى جميع المكلفين على نحو الوجوب العينى أو الكفائى ، وتختلف أفراد وإن لم يكن وافياً ، وقد أمكن تدارك الباقي فى الوقت ، أو مطلقاً ولو بالقضاء خارج الوقت ، فإن كان الباقي مما يجب تداركه فلا يجزى ، بل لابد من إيجاب الإعادة أو القضاء ، وإلاّ فيجزى ، ولا مانع عن البدار فى الصورتين ، غايه الأمر يتخير الشرح :

تلك الطبيعه بالإضافة إلى المكلفين تارة ، وإلى مكلف واحد بحسب حالاته تارة أخرى ، فمثلاً خطاب «أقيموا الصلاه» يقتضى توجّه التكليف بالصلاه إلى كلّ واحد من المكلفين والمطلوب فى الخطاب طبيعى الصلاه من كلّ مكلف .

غايه الأمر أنّ الطبيعي من المسافر في الرباعيات ركعتان ومن غيره أربع ركعات كما أنّ الطبيعي من واجد الماء يكون بوضوء أو غسل ومن فاقد الماء يكون بالتميم ، وهكذا من القادر على القيام لا يتحقق بالجلوس ويتحقق به من العاجز عن القيام .

والحاصل أنّ على كلّ مكلف امتثال الأمر بالطبيعي، ولا يكون فرده في حال فردا في حال آخر ، وهذا لا يوجب تعدّد الطبيعه وتعدّد الأمر، نعم يبقى في البين تشخيص أنّ الصلاه مع التيمّم مثلاً فرد لها عند عدم وجدان الماء في جميع الوقت أو إنّما فرد لها بمجرد عدم التمكن ولو في بعض الوقت مطلقاً أو بشرط اليأس عن وجدانه قبل خروج الوقت، فإنّ أحرز أنّ المعبر العجز في تمام الوقت فلا مورد لوجوب القضاء وإن أحرز الثاني فلا موضوع للامتثال بعد سقوط الأمر بالطبيعي. وعدم جواز البدار واقعا مع اعتبار العجز في تمام الوقت ، إنّما هو لعدم كون المأتي به مع البدار فردا من الطبيعي، فتحصل أنّه مع إحراز كون المأتي به فردا لا إعادته ولا قضاء.

لا- يقال : يمكن أن يكون الفرد الاختياري للصلاه أتمّ صلاحا وأقوى ملاكا ولبقاء الملاك بالإتيان بالفرد الاضطراري يجب الإعادة أو القضاء لتدارك الباقي من الملاك .

فإنّه يقال : اللانزم عقلاً على المكلف امتثال أمر الشارع لا تحصيل المصالح لعدم إحاطه عقولنا بالمصالح الواقعيه ليلزم علينا تحصيلها .

في الصورة الأولى بين البدار والإتيان بعمليتين: العمل الاضطراري في هذا الحال، والعمل الاختياري بعد رفع الاضطرار أو الانتظار، والاقتصار بإتيان ما هو تكليف المختار، وفي الصورة الثانيه يجزى البدار ويستحب الإعادة بعد طرؤ الاختيار.

الشرح:

أقول : ليس المراد في باب الإجزاء أنّ الثابت في حقّ كلّ مكلف تكليفان : أحدهما واقعي اختياري ، والآخر واقعي اضطراري ، بل المراد أنّ مقتضى الإتيان بالمكلف به الاضطراري ، أن لا يتوجّه إليه ما يجب على المكلف المختار على فرض تركه الفعل الاختياري من القضاء أو الأداء والإعادة .

ودعوى أنّّه لا- تعدّد في ناحيه متعلّق التكليف بالإضافه إلى المختار والعاجز ، بل كلّ منهما مكلف بطبيعي واحد وإنّما الاختلاف في ناحيه أفراد تلك الطبيعه ، لا يمكن المساعدة عليها ، لما تقدّم في مبحث الصحيح والأعم أنّّه لا يمكن فرض جامع في الصلاه بحيث ينطبق على الأفراد الصحيحه خاصّه ولا يعمّ الأفراد الناقصه

المعبر عنها بالفاسده ، نعم فى مثل الطهاره بناء على كونها من المسببات كما ذهب إليه المشهور ، وأن التيمم والوضوء والغسل
موجد لها يمكن القول بأن الصلاه المقيدة بالطهاره لا تختلف وأن المأمور به فى حق كل من واجد الماء وفاقده هى الصلاه مع
الطهاره ، حيث إن التيمم من واجد الماء لا- يوجب طهاره ، ولكن هذا لا يجرى بالإضافة إلى صلاه العاجز عن القيام وصلاه
القادر عليه وكذا صلاه المتمكن من استقبال القبلة وصلاه غير المتمكن منه ، ونحوهما بل لا بد من الالتزام بتعدد الوجوب لتعدد
المتعلق ، وخطاب «أقيموا الصلاه» وإن كان يعم العاجز والقادر ، إلا أنه بضميمه ما دل على اعتبار الاستقبال والستر والقيام مع
التمكن منها ينكشف أن متعلق الوجوب ثبوتاً غير متعلق الوجوب فى حق العاجز عنها .

نعم فى باب الصلاه خصوصيه وهى أن الإجماع والضروره اقتضتا عدم وجوب

الشرح:

الأزيد من خمس صلوات فى اليوم والليله فى حق كل مكلف ، وإذا ثبت فى مورد تشريع الصلاه الاضطرارى واقعا ولو مع
التمكن من الاختيارى فى آخر الوقت يحكم بإجزاء الاضطرارى ، ولا- ربط لذلك بالقول بأن متعلق الوجوب فى حق جميع
المكلفين طبيعه واحده .

وأما ما ذكر أخيراً من أن- لا- يجب على المكلف استيفاء المصالح ورعايتها لعدم إحاطه عقولنا بها ، ففيه ما لا يخفى ، فإن
الأقسام المتقدمه إنما فرضت بحسب مقام الثبوت فى علم الشارع وملاحظته ، وأن الشارع إذا لاحظ أن الملاك الموجود فى
الإتيان بالفعل الاختيارى لا يدرك إلا- بالإتيان بالاضطرارى فى الوقت وبالاختيارى فى خارجه ، يأمر بالاضطرارى فى الوقت
وبالاختيارى بعد ارتفاع الاضطرار فى خارج الوقت ، نظير ما ذكر فى القسم الخامس من الأمر بإتمام الإحرام للحج عمره مفرده ،
مع الأمر بقضاء الحج فى السنه القادمه والذى دل عليه صحيحه معاويه بن عمار ، قال أبو عبدالله عليه السلام : «أئما حاج سائق
للهدى ، أو مفرد للحج ، أو متمتع بالعمره إلى الحج ، قدم وقد فاته الحج فليجعلها عمره ، وعليه الحج من قابل»(١) .

ص : ٤٠٠

١- (١) الوسائل : ج ١٠ ، باب ٢٧ من أبواب الوقوف بالمشعر ، الحديث ١ .

والحاصل ، يقع البحث فيالمقام فى أنّه لو شرّع الفعل الاضطرارى ولم يقم دليل على أنّه من قبيل تشريع الصلاه عند الاضطرار ، أو أنّه من قبيل الأمر بتمام الإحرام للحج عمره عند فوت الوقوف الاضطرارى أيضاً ، فهل لازم تشريع الاضطرارى الإجزاء ، أو أنّه لا- يلازم الإجزاء ، لما تقدّم من إمكان وقوعه على بعض الأقسام ممّا هو غير ملازم للإجزاء ، كما إذا تيمّموا الميت لفقد الماء وكفّوه وصلّوا هذا كلّه فيما يمكن أن يقع عليه الاضطرارى من الأنحاء، وأمّا ما وقع عليه فظاهر إطلاق دليله، مثل قوله تعالى «فلم تجدوا ماء فتيمّموا صعيداً طيباً»(١)[١] وقوله عليه السلام : (التراب أحد الطهورين) و: (يكفيك عشر سنين) هو الإجزاء، وعدم الشرح:

عليه ودفنوه ، وبعد أيّام أخرج الميت بجريان السيل على مكان دفنه ، أو بفعل آدمى ، فهل يجب تغسيله فعلاً ؛ لأنّ الميت لم يغسل ، أو أنّ تشريع التيمّم السابق يلازم كفايته فلا حاجة إلى تغسيله ، بل يجب دفنه خاصّه .

[١] يظهر من كلامه قدس سره أنّه يستفاد من خطاب الأمر بالاضطرارى الإجزاء عن الاختيارى فى موردين :

الأوّل: أن يستفاد من خطابه كفايه الاضطرار ، ولو فى بعض الوقت فى مشروعيته والأمر به ، ولو كان المكلف متمكناً من الاختيارى بعد ذلك ، كما هو ظاهر الآيه المباركه فى أنّ التيمّم وظيفه غير الواجد للماء عند القيام إلى الصلاه حتّى لو وجد الماء بعد الصلاه ولو قبل خروج وقتها .

الثانى: أن يدلّ خطاب الاضطرارى على تساوى ملاكه مع ملاك الفعل الاختيارى ، والتساوى إمّا أن يستفاد من إطلاق خطاب الاضطرارى ، كقوله عليه السلام : «إنّ التيمّم أحد الطهورين»(٢) ، حيث إنّه لم يقيد بمثل قوله «ولكنّه ناقص فى طهوريته» أو يصرّح بالتساوى أو يذكر ما ظاهره التساوى ، كقوله صلى الله عليه وآله : «يا أبا ذر ، يكفيك الصعيد عشر سنين»(٣) ، وفى مثل الموردین يؤخذ بمقتضى خطاب الاضطرارى ويرفع اليد عن إطلاق خطاب الاختيارى لو كان له إطلاق يقتضى الإتيان به عند

ص : ٤٠١

١- (١) سورة النساء : الآيه ٤٣ و سورة المائده : الآيه : ٦ .

٢- (٢) الوسائل : ج ٢ ، باب ٢٣ من أبواب التيمّم ، الحديث ٤ و ٥ .

٣- (٣) الوسائل : ج ٢ ، باب ٢٣ من أبواب التيمّم ، الحديث : ٤ و ٥ .

وجوب الإعادة أو القضاء، ولا بد في إيجاب الإتيان به ثانياً من دلاله دليل بالخصوص.

وبالجملة: فالمتع هو الإطلاق لو كان، وإلا فالأصل، وهو يقتضى البراءة من

الشرح:

حصول التمكّن .

ولو لم يكن لخطاب الفعل الاضطرارى إطلاق _ كما ذكر _ ، وكان لخطاب الاختيارى إطلاق يقتضى الإتيان به عند التمكّن ، كما فى مثال إخراج الميت الذى ييمّموه سابقا ، يؤخذ بإطلاق الاختيارى ومقتضاه عدم الإجزاء .

وأما إذا لم يكن إطلاق لا فى ناحيه الخطاب الاضطرارى ولا فى ناحيه خطاب الأمر بالاختيارى ، ووصلت النوبه إلى الاصل العملى ، فالمرجع هى أصاله البراءة عن وجوب الاختيارى فى الوقت أو ما هو بمنزله الوجوب فى الوقت، لكونه شكاً فى التكليف، كما أنّ المرجع هى أصاله البراءة عن وجوب القضاء بالأولويه ؛ لأنّ القضاء بأمر جديد.

نعم لو فرض أنّ موضوع وجوب القضاء فى خطاب الأمر به ، عدم الإتيان بالاختيارى ، ولو مع عدم وجوبه واستيفاء الغرض منه كلاً أو بعضاً لوجب القضاء ، ولكنّ هذا مجرد فرض ؛ لأنّ الموضوع للقضاء فوت الشىء ، أى عدم إدراك ملاكه ، ومع احتمال الإدراك بالاضطرارى لا يحرز الفوت .

أقول : كما أنّّه إذا لم تجب الإعادة لم يجب القضاء بالأولويه ، كذلك وجوب القضاء يوجب الإعادة أيضاً بالأولويه .

ثمّ بناءً على ما ذكره قدس سره فى الصوره الثالثه من إمكان كون الاضطرارى واجدا لبعض الملاك الملزم ويكون المقدار الباقي ممكن الاستيفاء بالفعل الاختيارى قبل خروج الوقت أو بعد خروجه قضاء ، وفى فرض القدره على الاختيارى قبل خروجه إيجاب الإعادة، لكونه شكاً فى أصل التكليف، وكذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى، نعم لو دل دليله على أن سببه فوت الواقع، ولو لم يكن هو فريضه، كان القضاء واجباً عليه، لتحقق سببه، وإن أتى بالفرض لكنه مجرد الفرض.

الشرح:

يكون الوجوب فى الوقت على النحو التخيير بين الفعلين بأن يأتى بالاضطرارى عند

الاضطرار وبالاختياري قبل خروج الوقت أو يأتي بالاختياري فقط ، لا يمكن أن يكون تشريع الاضطراري في بعض الوقت موجبا للحكم بالإجزاء ، ولو كان لخطاب الاضطرار إطلاقاً ، فإن مقتضى إطلاقه أنه متعلق للأمر ، سواء تمكن من الاختياري قبل خروج الوقت أو لم يتمكن .

وهذا لا ينافي عدم الإجزاء ، واحتمال الوجوب التعيني في الأمور به الاضطراري مع عدم استيعاب الاضطرار لجميع الوقت غير موجود ، وعليه فيمكن أن يكون تشريعه في بعض الوقت من قبيل القسم الثالث .

نعم بناءً على ما ذكرنا من عدم إمكان الوجوب التخييري بين الفعلين والفعل الواحد منهما يكون الأمر بالاضطراري حال الاضطرار ولو تخييراً بينه وبين تركه إلى الإتيان بالاختياري مقتضياً للإجزاء لا محاله، وأيضاً استظهار كفايه الاضطرار في بعض الوقت في الإتيان بالصلاة بالتيمة من الآيه المباركه على تقدير تماميته، إنما هو مع قطع النظر عن الروايات الواردة في فاقد الماء، وأما بالنظر إليها فلا تصح الصلاة مع التيمم مع عدم اليأس عن الظفر بالماء قبل خروج الوقت فضلاً عن العلم به، وفي صحيحه زراره عن أحدهما عليهما السلام قال: إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت، فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتيمة وليصل (١). والتفصيل موكول إلى محله.

.....

الشرح:

ولا يخفى أيضاً أن استفاده الاجزاء ، فيما إذا كان مدلول الخطاب أن القيد الاضطراري لمتعلق الأمر ولو كان الاضطرار في بعض الوقت كالقيد الاختياري في حال الاختيار ، وإن كان صحيحاً إلا أنه لا يوجب جواز إدخال المكلف نفسه في الاضطرار ، حيث إن منصرف عدم التمكّن من الاختياري الموضوع للأمر بالاضطراري صورته عدم الإدخال في الاضطرار عمداً في ظرف الأمر بالاختياري ، ولا يستفاد مما ورد في أن التيمم أحد الطهورين ، مع ملاحظه ما ورد من تفريع الأمر بالتيمم على عدم التمكّن من الطهاره المائيه إلا الأمر به عند هذا الاضطرار ، كما هو الحال أيضاً بالإضافة إلى ما دلّ على أن من أدرك اضطراري الوقوف بالمشعر فقد

ص: ٤٠٣

١- (١) الوسائل: ج ٢، باب ١ من أبواب التيمم، الحديث ١.

أدرك الحجاج ، بل وعدم جواز إدخال النفس في الاضطرار في ظرف فعلية الأمر بالاختياري هو مقتضى فعلية هذا الأمر ، فالحكم بجواز إدخال النفس في موضوع الاضطرار بعد حصول ظرف فعلية الأمر بالاختياري في مورد يحتاج إلى دليل خاص فيه ، كالحكم بجواز إدخال النفس في التقيه الموجه لترك بعض ما يعتبر في الصلاة ، كترك السجود على ما يصح السجود عليه ، كالحكم بجواز إجناب المكلف نفسه بإتيان الزوجه مع علمه بعدم التمكّن من الاغتسال ولو أدخل المكلف نفسه في الاضطرار بعد فعلية التكليف بالاختياري، فإن قام دليل على أنّ التكليف لا يسقط حتى مع الاضطرار، كذلك كما هو الحال بالإضافة إلى الصلاة ، تنتقل الوظيفة إلى الصلاة بالقيد الاضطراري، وإن أثم بمخالفه مقتضى التكليف بالاختياري بإدخال نفسه في الاضطرار بعد فعلية .

وأما إذا لم يتم دليل على عدم سقوط التكليف ، فلا يمكن الحكم بالإجزاء مع القيد الاضطراري ، كما قد يقال بذلك بالإضافة إلى الصوم فيما إذا تعمد المكلف

الشرح:

البقاء على الجنابه إلى أن يبقى إلى الفجر زمان لا يسع إلا التيمم ، حيث إنّه لا يحكم بإجزاء ذلك الصوم ، وهذا هو الحال فيمن ترك الوقوفين في عرفه والمشعر متعمدا وأراد أن يكتفى بالوقوف في المشعر يوم العيد قبل الظهر.

ثم إنّ ما ذكره قدس سره من أنّه إذا لم يتم الإطلاق في ناحيه الاضطراري ليكون مقتضيا للإجزاء ، ولا في ناحيه الاختياري ليكون مقتضيا للإعاده ، مع فرض عدم الإطلاق في الاضطراري ، ووصلت النوبه إلى الأصل العملي ، يكون مقتضى أصاله البراءه عن وجوب الاختياري عدم لزوم الإعاده ، غير حالٍ عن الإشكال ، بناءً على ما ذكره في القسم الثالث من التخيير بين الفعلين ، أي الإتيان بالاختياري في آخر الوقت والإتيان بالاضطراري في حال الاضطرار ، مع لزوم الاختياري آخر الوقت فإنّ احتمال عدم الإجزاء يلازم احتمال وقوع الأمر بالاضطراري على هذا النحو ، وبناءً على صحّه التكليف بالاختياري من أول الأمر ، لتمكّن المكلف من صرف وجوده بين الحدين ، كان المكلف على يقين من حصول الأمر بالاختياري من حين الأمر بالاضطراري ، ويحتمل عدم سقوط ذلك التكليف بالإتيان بالاضطراري ، فيكون

وجوب الاختيارى بعد الإتيان بالاضطرارى مجرى للاستصحاب بناءً على اعتباره فى الشبهه الحكميه ومقتضاه لزوم الإعادة فى الوقت .

والالتمزام بحدوث الأمر بالاختيارى بحدوث الاختيار والتمكّن بلا موجب ، حيث إنّ التمكّن من صرف وجود الاختيارى قبل خروج الوقت كافٍ فى الأمر به فى أوّل الوقت ، فلا مجال لتوهم أنّ المورد من موارد الرجوع إلى البراءة ؛ لاحتمال حدوث التكليف بالاختيارى عند حدوث التمكّن عليه .

نعم بناءً على ما ذكرنا من أنّ التخيير فى الوجوب بين فعل وفعلين أحدهما

الشرح:

عين الأوّل غير معقول ، يكون تشريع الاضطرارى عند الاضطرار فى بعض الوقت ملازماً للإجزاء فيما إذا كان التشريع بنحو الإيجاب ؛ لأنّ المكلف فى الفرض يكون مكلفاً بفعل واحد ، وهو إمّا الإتيان بالاضطرارى فى ظرف الاضطرار ، وإمّا الإتيان بالاختيارى قبل خروج وقته ، فيتعلّق الوجوب بأحدهما ، ومعه لا مجال لاحتمال عدم الإجزاء .

وأما إذا احتمل تشريع الاضطرارى فى ظرف الاضطرار بنحو الاستحباب ، وأنّ المكلف يتعيّن عليه الفعل الاختيارى ، يدخل المقام فى دوران أمر التكليف بالاختيارى بين التعيين والتخيير ، فإنّ الوجوب المعلوم إمّا تعلّق بالاختيارى أو بالجامع بينه وبين الاضطرارى ، فالأول كما إذا كان تشريع الاضطرارى بنحو الندب ، والثانى ما إذا كان بنحو الإيجاب ، وقد ذكرنا فى محله أنّه مع دوران أمر التكليف بين كونه بنحو التعيين أو التخييرى يكون مقتضى البراءة عن تعلّقه بخصوص أحدهما هو التخيير ، ولا يعارض بأصالة البراءة عن تعلّقه بالجامع ؛ لأنّ رفع الوجوب المحتمل فى الجامع خلاف الامتنان ، وهذا بعد سقوط الاستصحاب فى ناحيه عدم جعل الوجوب للجامع مع عدم جعله لخصوص الاختيارى ، وتمام الكلام فى محله .

وكذا الحال فيما إذا لم يعلم تشريع الاضطرارى بنحو البدار أصلاً ، بل احتمل تشريعه بنحو الوجوب التخييرى ، فإنّه يكون المرجع أصالة البراءة عن تعيين الاختيارى .

وذكر المحقّق الاصفهانى قدس سره فى تعليقه على كلام الماتن قدس سره ما حاصله : أنّ تعلّق الوجوب بالاختيارى كالصلاه بالوضوء محرز ، كما أنّ تعلّقه بالصلاه مع التيمّم

محرز _ كما هو فرض جواز البدار واقعا _ ولكن لم يعلم أنّ البديل بمجرّده عدل للاختياري ، أو أنّ البديل المنضمّ إليه المبدل عدل له ، فإن كان تشريع الاضطراري

الشرح:

بالقسم الأول أو بالقسم الرابع ، فالبديل بمجرّده عدل للاختياري ، وإن كان تشريع الاضطراري بالقسم الثالث _ الذي لازمه عدم الإجزاء _ فالعدل للاختياري هو الاضطراري المنضمّ إليه الاختياري بناءً على التخيير بين الفعلين والفعل الواحد ، وعليه فلا مانع من جريان البراءة في ناحيه تعلق الوجوب بانضمام المبدل إلى البديل.

ولا- يقاس المقام بدوران الأمر بين تعلق الوجوب بالأقل أو الأ-كثر الارتباطيين، حيث يقال فيه بعدم انحلال العلم الإجمالي بالوجوب عقلاً ، والوجه في عدم القياس أنّ الأقل في ذلك الباب مرتبط بالأكثر في الصحه ، وحصول ملاكه لو كان الوجوب متعلقاً بالأكثر بخلاف المقام ، فإنّ الوجوب لو كان متعلقاً بالبديل المنضمّ إليه المبدل لحصل ملاك البديل وصحّ الإتيان به ، كما أنّ الأمر في ناحيه المبدل أيضاً كذلك ، وعليه فتعلق الوجوب بذات البديل محرز ، وتجرى البراءة في تعلق ذلك الوجوب بالمبدل المنضم الي البديل.

وبتعبير آخر: تعلق الوجوب بالمبدل المسبوق بالبديل غير محرز، فتجرى البراءة عن وجوبه، وأمّا تعلقه بالمبدل غير المسبوق بالبديل، فهو محرز كما أنّ تعلقه بأصل البديل محرز، فالمقام أشبه بموارد دوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر الاستقلاليين(1).

أقول : لو سلّم قدس سره في موارد الوجوب التخييري تعلق وجوب واحد بعنوان ينطبق على كلّ من الأبدال كما هو ظاهر كلامه قدس سره ، فالأمر في ذلك العنوان الجامع دائر بين أن يكون بحيث ينطبق على المبدل بانفراده وعلى البديل بانفراده ، أو أن يكون بحيث ينطبق على المبدل بانفراده وعلى البديل المنضمّ إليه المبدل ، ومقتضى

الشرح:

استصحاب عدم تعلق وجوب بالجامع على النحو الأوّل عدم الإكتفاء بالبديل

ص: ٤٠٦

بانفراده ، ولا يعارض هذا الاستصحاب استصحاب عدم تعلّقه بالجامع على النحو الثانى ، فإنّ هذا الاستصحاب لا أثر له للعلم بإجزاء المبدل بانفراده والمبدل المنضمّ إليه المبدل ، فإن أريد بهذا الاستصحاب نفي هذا الإجزاء فلا مورد له ، وإن أريد إثبات تعلّقه بالجامع على النحو الأوّل فهو مثبت .

اللهم إلا أن يقال : مقتضى هذا الاستصحاب أنّّه لا يتعين على المكلف الإتيان بالمبدل المنضمّ إلى البدل ، فيتعارضان وتصل النوبه إلى البراءه ، فتجرى فى ناحيه تعلق الوجوب بالعنوان على النحو الثانى ولا تعارضها البراءه عن تعلّقه بالجامع بالنحو الأوّل ، فإنّها خلاف الامتنان ، كما مرّ .

وأما ما يقال من أنّ الأصل فى المقام هو الاشتغال كما هو مقتضى العلم بوجود الملاك الملزم فى البين ، وتمكّن المكلف من استيفائه بالإتيان بالاختيارى قبل خروج الوقت ، وأما مع الاقتصار على البدل فلا يحرز استيفائه ، فلا يخفى ما فيه ، فإنّ هذا القول ذكر وجهاً لوجوب الاحتياط فى موارد دوران أمر الواجب بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين ، وكذا مورد دورانه بين التعيين والتخيير ، والجواب كما ذكر فى ذلك البحث أنّ الملاك الملزم لا يزيد على التكليف ، فمع جريان البراءه عن وجوب الأ-كثر ، أو وجوب ما يحتمل تعيينه ، يكون مقتضاه عقلاً- معذوريه المكلف فى ترك استيفاء الملاك لو كان موجودا فى الأكثر أو فيما يحتمل تعيينه .

ثمّ إنّ الرجوع إلى الأصل العملى _ على ما مرّ _ يختصّ بما إذا لم يكن فى البين ما يثبت نفي تشريع الاضطرارى ، وقد ذكرنا أنّ فى موارد الشك فى تشريعه يكون خطاب الأمر بالاختيارى نافيا لتشريعه ، فإنّ مقتضاه تعلق التكليف بالاختيارى معينا المقام الثانى: فى إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى وعدمه.

والتحقيق: إنّ ما كان منه يجرى فى تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلقه [١]، وكان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شرطه، كقاعده الطهاره أو الحليه، بل واستصحابهما فى وجه قوى، ونحوها بالنسبه إلى كل ما اشترط بالطهاره أو الحليه الشرح: مع التمكن من صرف وجوده من أوّل دخول الوقت إلى آخره .

إجزاء المأمور به الظاهرى عن الواقعى

:

[١] حاصل ما ذكره قدس سره فى المقام أنّه قد يكون مقتضى خطاب الحكم الظاهرى

جعل ما هو معتبر في موضوع الحكم ومتعلق التكليف جزءاً أو شرطاً كقاعده الطهاره ، فإنّ مفاد خطابها اعتبار طهاره البدن واللباس المأخوذه في تعلق الأمر بالصلاه ، وكاستصحابها بناءً على ما هو الصحيح من كون الاستصحاب أصلاً عملياً ومفاد خطاب اعتباره ثبوت حكم ظاهري مماثل للثابت سابقاً .

غايه الأمر الثابت سابقاً طهاره واقعيه بخلاف الثابت بالاستصحاب فإنها طهاره ظاهريه لا محاله ، وكقاعده الحليه فإنّ مقتضاها حليه المكان أو الحيوان المأخوذ من أجزاءه اللباس وكذا استصحاب الحليه فيما إذا طرء على الحيوان أو المكان ما يشك معه في بقاء الحليه ، وهذا كما ذكر بناءً على ما هو الصحيح من اعتبار الاستصحاب كسائر الأصول العمليه لا أنّّه معتبر كالأمارات .

وقد يكون مفاد خطاب الحكم الظاهري اعتبار كشف الشيء عن الواقع أو اعتبار منجزيته ومعدريته كما في أدلّه اعتبار الأمارات الحاكيه عن الواقع .

ثمّ إنّّه يحكم بالإجزاء في مورد الإتيان بالمأمور به الظاهري وانكشاف مخالفته للواقعي في القسم الأوّل ، ممّا يكون مفاد الخطاب الظاهري تحقّق الجزء أو الشرط يجرى، فإن دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط، ومبيّناً لدائرته الشرط، وأنّه أعمّ من الطهاره الواقعيه والظاهريه، فانكشاف الخلاف فيه لا يكون موجباً لإنكشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنسبه إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الشرح:

للمأمور به بجعلهما ، والسرّ في الإجزاء حكومه الخطاب الظاهري على دليل اعتبار ذلك الشرط أو الجزء في متعلق التكليف أو موضوعه ، فمثلاً- تكون القاعده والاستصحاب في طهاره الثوب أو حليته موجبا للتوسعه فيما دلّ على اعتبار الطهاره والحليه في ثوب المصلّى ، وأنها أعمّ من الطهاره أو الحليه الواقعيه .

أقول : ظاهر كلامه قدس سره عدم الفرق في الصوره الثانيه التي يحكم فيها بعدم الإجزاء بين القول بجعل الحجيه للأماره أو جعل الحكم الطريقي ، وأنه لا يحكم بالإجزاء على كلا القولين .

وعليه يبقى سؤال الفرق بين الطهاره والحليه في مورد جريان الأصول وبين الطهاره والحليه في موارد قيام الطريق والأماره ، فإنّه بناءً على جعل الحكم الطريقي يكون المجمعول في مورد قيام الطرق على قيود متعلق التكليف كمفاد الأصول فيها .

وقد ذكر المحقق الاصفهاني قدس سره في التفرقة بين الأصل العملي الجاري في متعلق التكليف وبين الأماره القائم عليه _ على مسلك جعل مدلول الأماره حكما طريقيا _ ما حاصله : أنّ الأماره بما أنّها تحكى عن الثبوت واقعا ، يكون اعتبارها جعل الأثر المترتب على ذلك الواقع ، فيكون مقتضى اعتبار الأماره القائم على طهاره شيء أو حليّه حيوان جواز الصلاه فيه أو معه ، بخلاف الأصل الجاري في طهاره شيء أو حليته ، فإن مقتضى قوله عليه السلام : «كلّ شيء طاهر أو حلال» جعل نفس الطهاره للشيء من غير نظر إلى ثبوتها أو نفيها واقعا ، وكذا في الحليّه .

لا يقال: على ما ذكر يلزم أن لا يكون الاستصحاب في طهاره الثوب أو البدن الجهل، وهذا بخلاف ما كان منها بلسان أنه ما هو الشرط واقعا، كما هو لسان الأمارات، فلا يجزى، فإن دليل حجتيه حيث كان بلسان أنّه واجد لما هو شرطه الواقعي، فبارتفاع الجهل ينكشف أنّه لم يكن كذلك، بل كان لشرطه فاقداً.

الشرح:

موجباً للتوسعه في المتعلق؛ لأنّ مفاد خطاب اعتباره ثبوت الطهاره السابقه وبقائها، فيكون كالأماره القائم عليه على بقائها في أنه إذا انكشف الخلاف وظهر عدم ثبوتها واقعا يكون مقتضى خطاب التكليف بالمأمور به الواقعي الإتيان به، مع أنّ صحيحه زواره قد صرّحت بخلافه.

فإنّه يقال: المدعى قصور التعبد بثبوت الشيء واقعا عن جعل نفس ذلك الشيء ، لا أنّه ينافيه ، وعليه فلا بأس بالتعبد بثبوت واقعا مع جعل نفس ذلك الشيء ، ولكن نقول التعبد بالأماره القائم على طهاره شيء لا يقتضى جعل نفس الطهاره ؛ لأنّ التعبد في الأماره إنّما هو في جهه حكايته ، والتعبد فيها من هذه الجهه لا يقتضى إلاّ جعل أثر المحكى عنه بخلاف الاستصحاب ، فإنّ اعتباره ليس من جهه الحكايه ، نعم هو كذلك بناءً على أنّّه ظنّ بالبقاء وأنّه اعتبر من هذه الحيشه (1).

أقول: قد يتبادر إلى الذهن أن نتسائل كيف حكم الماتن قدس سره بإجزاء الإتيان بالمأمور به الظاهري في الموارد المشار إليها ، مع أنّّه قدس سره قد قسّم المأمور به الاضطراري إلى أقسامٍ أربعه ، وحكم في بعضها بعدم الإجزاء وفي بعضها بعدم جواز

ص: ٤٠٩

البدار لتفويت الملاك ، ولكن لم يفصل في المأمور به الظاهري بمثل ذلك ؟

والجواب أنّه استفاد من خطاب اعتبار الاستصحاب وقاعدتي الطهاره والحليه في موارد جريانها في متعلق التكليف ، التوسعه في الواقع المعبر عنها في كلمات هذا على ما هو الأظهر الأقوى في الطرق والأمارات، من أن حجيتها ليست بنحو السببيه، وأمّا بناءً عليها، وأنّ العمل بسبب أداء أماره إلى وجدان شرطه أو شطره، يصير حقيقه صحيحاً كأنّه واجد له، مع كونه فاقده، فيجزى لو كان الفاقد الشرح:

القوم بالحكومه ، ولازم التوسعه تدارك ملاك القيد الواقعي مع الإتيان بالمأمور به الظاهري ، فلا نقص فيه من جهه تدارك الملاك .

ولكن لا يخفى أنّ الاستصحاب في طهاره الثوب لو كان موجبا للتوسعه في شرط الصلاه بأن يكون أعمّ من الطهاره الواقعيه و الظاهريه لكان الاستصحاب في نجاسته أيضاً موجبا للتوسعه في مانعيه النجاسه عن الصلاه ، وعليه لو قامت أماره على نجاسه الثوب فصلّى فيه برجاء طهارته لاحتمال عدم إصابه الاماره للواقع وشكّ رجل آخر في بقاء نجاسه ثوبه وصلّى فيه برجاء طهارته واقعا ، ثمّ بعد الصلاه ظهر طهاره كلّ من الثوبين حال الصلاه ، فاللازم الحكم بصحه الصلاه في مورد قيام الأماره والبطلان في مورد الاستصحاب ، مع أنّ الحكم بالصحه في الأوّل والبطلان في الثاني لم يعهد التزامه من فقيه ، وأيضاً لو كانت الحكومه في قاعده الطهاره واستصحابها أمراً صحيحاً ؛ للزم الالتزام بطهاره المتنجس فيما إذا غسله بماء شكّ في طهارته ثمّ بعد غسله علم بأنّ الماء كان نجسا ، فإنّ الطهاره المعتبره في الماء المغسول به أعمّ من الواقعيه والظاهريه على الفرض ، ولو شكّ في بقاء وضوئه وصلّى ، ثمّ علم بأنّه كان محدثا ، فاللازم الحكم بعدم وجوب إعادة الصلاه لعدم الخلل بذلك في الطهاره ، حيث إنّ الطهاره _ كما زعم الماتن قدس سره _ قد ارتفعت من حين العلم بالحدث ، وأنّ الصلاه قد وقعت مع الطهاره المعتبره ، حيث إنّها أعمّ من الطهاره الواقعيه والظاهريه .

ولو شكّ في بقاء الماء على طهارته ولاقاه شيء طاهر، وبعد ذلك علم نجاسه معه _ في هذا الحال _ كالواجد في كونه وافيّاً بتمام الغرض، ولا يجزى لو لم يكن كذلك، ويجب الإتيان بالواجد لإستيفاء الباقي _ إن وجب _ وإلاّ لاستحب. هذا مع

إمكان استيفائه، وإلا فلا مجال لإتيانه، كما عرفت في الأمر الاضطرارى.

الشرح:

الماء، فاللازم أن لا يحكم بنجاسه الملاقى؛ لأنّ الماء المزبور حال الملاقاه كان طاهرا.

والسرّ في ذلك كلّهُ أنّه يعتبر في الحكومه الموجهه للتوسعه والتضييق أن يكون المنفى أو المجمعول المحكى بخطاب الحاكم من سنخ المجمعول المحكى بخطاب المحكوم في كونه نفسيا أو طريقياً؛ ليكشف خطاب الحاكم عن السعه والضيق في المجمعول المحكى بخطاب المحكوم، وأمّا إذا كان المجمعول في الخطاب حكما نفسيا، وفي الخطاب الآخر - ولو عبّر عنه بخطاب الحاكم - طريقيا، يكون مقتضى المجمعول الطريقي عدم النفسيه وأنّه يرتّب عليه أثر الواقع النفسى ما دام الجهل لغايه التنجيز والتعذير، وإذا أحرز الواقع وأنّه كان على خلاف المجمعول طريقا، فاللازم رعايته، حيث إنّ ثبوت الحكم الظاهرى لا يوجب الانقلاب والتغيير في المجمعول الواقعى؛ لعدم المنافاه بين أن يكون تعلق الحكم أو موضوعه مقيّدا بالقيّد الواقعى، وبين جعل ذلك القيد طريقيا، بحيث يعتبر ذلك الحكم الطريقي بترتيب أثر القيد الواقعى عليه ما دام لم ينكشف الواقع لمصلحه في جعل ذلك القيد الطريقي واعتباره، ولو كانت تلك المصلحه نوعيه، وإذا انكشف الخلاف وجب التدارك لبقاء الواقع بحاله وعدم الإتيان بمتعلّق التكليف الواقعى. وممّا يكشف عن بقاء قذاره الشىء ونجاسته الواقعيه بحالها الغايه الوارده في خطاب قاعده الطهاره من قوله عليه السلام: «كل شىءٍ نظيف حتّى تعلم أنّه قدر» (١).

.....

الشرح:

ودعوى أنّ معنى جريان أصاله الطهاره الجاريه في الثوب المشكوك طهارته ليس جعلاً لطهاره الثوب ضروره، أنّّه لو كان نجسا فهو باقٍ على نجاسته واقعا، وإنّما الطهاره الظاهريه له تفيد التوسعه في الشرطيه الحاصله من تعلق التكليف بالصلاه في الثوب الطاهر، حيث إنّ المتفاهم عرفا من خطاب أصاله الطهاره مع

ص: ٤١١

١- (١) الوسائل: ج ٢، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

لحاظ خطاب الأمر بالصلاه فى الثوب الطاهر ، هو أنّ القيد أعمّ ، فإذا صلّى فى الثوب المزبور يسقط ذلك التكليف حتّى لو انكشفت نجاسه ذلك الثوب حال الصلاه ؛ لأنّ التوسعه فى الشرطيه أوجبت سقوط التكليف ولا ان_كشاف للخلاف بالإضافه إلى التوسعه، ومع ذلك يحكم بنج_اسه ملاقى ذلك الثوب رطباً ولو قبل ظهور الحال.

والحاصل أنّ ما دلّ على طهاره المشكوك حاكم على خطاب اشتراط الصلاه بطهاره الثوب لا خطاب ما دلّ على تنجّس الشىء بملاقاه النجس ، وهذا بخلاف ما إذا قام الطريق على طهاره ثوب وانكشف خطؤه فيما بعد، فإنّ اعتبار شىء طريقاً إلى القيد الواقعى لا- يوجب التوسعه فى الشرطيه المستفاده من مثل خطاب: صلّ فى ثوب طاهر. ويمكن استفاده هذا الإجزاء فى موارد قاعده الطهاره واستصحابها من مثل قول على عليه السلام : «ما أبالى أبولُ أصابنى أو ماء إذا لم أعلم»(1).

لا يمكن المساعده عليها ، فإنّه لم يظهر الفرق بين ما إذا كان مفاد الأصل والقاعده اعتبار ما هو قيد لمتعلّق التكليف ، وبين ما إذا كان مفادهما اعتبار قيد لموضوع الحكم الوضعى ، بأن يقال بإجزاء الصلاه مع استصحاب الطهاره ، ولا يظهر الثوب المنتجس بماءٍ مستصحب الطهاره ، ودعوى الفرق بينهما جزاف ، وجعل

الشرح:

الفارق ضروره الفقه كما ترى ، فإنّ الحكم بصحّه الصلاه مع النجاسه الواقعيه جاهلاً بها إنّما هو من باب عدم كونها مانعه فى الصلاه.

نعم النقض على كلام الماتن قدس سره بموارد قاعده التجاوز كما إذا شكّ فى الركوع بعد ما سجد وبنى على الركوع قبله وأنتم الصلاه ، ثمّ انكشف عدم الإتيان بالركوع ، أو بموارد بيع الشىء مع الشكّ فى كونه ملكاً له ، وبعد البيع ظهر عدم كونه ملكاً له ، ونحوهما لا وجه له ؛ لأنّ مفاد قاعده التجاوز ليس جعلاً للركوع ، ومفاد قاعده اليد ليس جعلاً للملكيه حال البيع ، بل القاعده اعتبرت طريقاً إلى الملكيه الواقعيه.

ثمّ لو فرض صحّه الالتزام فى موارد جعل الطهاره والحليه الظاهريتين بالإجزاء للتوسعه المزعومه ، فلا يجرى ذلك فى موارد استصحاب الطهاره والحليه ، وإن قلنا

ص: ٤١٢

— كما هو الصحيح — يكون الاستصحاب أصلاً عملياً ؛ وذلك لما ذكرنا في بحث الاستصحاب بأن مفاد دليله ليس جعل حكم مماثل للحكم السابق ، بل مفاده اعتبار العلم بحصول السابق علماً بالبقاء ، والتفصيل موكول إلى محله .

بقي في المقام أمرٌ ، وهو أنَّه لو قيل بالإجزاء في موارد التعبد بالشرط أو الجزء أو عدم المانع بمفاد الأصول باعتبار أنها توجب التوسعه فيما هو شرط وجزء ومانع في متعلق التكليف لا يفرق في جريان الأصول بين الشبهات الموضوعية والحكمية ، وهذا بخلاف موارد الأمارات ، حيث إنَّ مفاد دليل اعتبارها ثبوت الشرط الواقعي بجعل الأماره طريقاً تامّاً إليه فلا يوجب قيامها الإجزاء بعد انكشاف الخلاف فيها ، ويكون مقتضى التكليف بما هو مقيد بالشرط امتثاله ، وهذا كله بناءً على ما هو الأظهر في اعتبار الأمارات من أنَّ اعتبارها على وجه الطريقيه لا بنحو السببيه .

.....

الشرح:

الإجزاء في الأمارات على السببيه

:

وأما بناءً على السببيه وكون قيامها موجبا لحصول الحلّيه أو الطهاره للشىء ، فيكون الإتيان بالمأمور به الظاهري موجبا لحصول الامتثال ؛ لأنَّ المأمور به الذى يأتي به المكلف على طبق الأماره القائمه على الطهاره — مثلاً — يكون مشتملاً عليها بقيام الأماره ، ويكون كالواجد لها بالوجدان في حصول الملاك ، كما هو مقتضى دليل اعتبارها ، بناءً على السببيه ، إلا أن يقوم دليل خاص في مورد على فوات بعض الملاك الواقعي بحيث يلزم تداركه ، فلا يجزى ، أو يستحب تداركه فيجزى كصوره اشتماله على جميع الملاك . والوجه في اقتضاء إطلاق دليل اعتبارها على السببيه هو أن مدلوله بناءً عليها جعل مدلول الأماره شرطا واقعيًا ، والوجه في اقتضاء إطلاق دليل اعتبارها على السببيه هو أن مدلوله بناءً عليها جعل مدلول الأماره شرطا واقعيًا ، فلا معنى لانكشاف الخلاف فيه بعد ذلك .

ولكن لا يخفى أنه لا يظن أن يلتزم أحد باعتبار الأماره على نحو السببيه إلا في الأمارات القائمه على الأحكام الكليه التكليفيه أو الوضعيه ، دون القائمه على الموضوعات الخارجيه والأحكام الجزئيه ، كما إذا اشترى ثوبا من جلد الحيوان وبعد الصلاه حصل له العلم بأنّه من الميته ، فالإلتزام بالإجزاء من جهه اعتبار سوق

المسلمين من باب السببيه ، وأن الشارع قد جعل التذكيه الواقعيه للثوب المزبور بشرائه منه مادام لم ينكشف الحال ، غير معهود في باب اعتبار الأمارات ، وعليه فتتخصر ثمره اعتبار الأماره بنحو الكشف أو السببيه في الأحكام الكليه فقط ، سواء كانت وضعيه (مثل ما إذا قامت الأماره على كون الدباغه في الميته ذكاه) ، أو تكليفية (مثل ما إذا قامت على وجوب صلاه الجمعه في عصر الغيبه) .

ولا- يخفى أنّ قضيه إطلاق دليل الحجيه __ على هذا __ هو الإجتزاء بموافقته أيضاً، هذا فيما إذا أحرز أن الحجيه بنحو الكشف والطريقه، أى بنحو الموضوعيه والسببيه، وأمّا إذا شك فيها ولم يحرز أنها على أى الوجهين، فأصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف مقتضيه للإعاده فى الوقت [١]، واستصحاب عدم كون الشرح:

الإجزاء عند الشك فى سببه الأماره وطريقتها

:

[١] بعد ملاحظه كلامه قدس سره فى المقام من صدره إلى ذيله ، يظهر أنّ مراده من قوله قدس سره : «أصالة عدم الإتيان بما يسقط...» إلخ ، أحد أمرين :

الأول: أن يكون مراده منها استصحاب التكليف المحرز حدوده بنحو القسم الثانى من الكلى ، حيث إنّ التكليف يختلف باختلاف متعلقه ، ومتعلق التكليف المحرز إمّا المقيّد بالقيّد الواقعى ، كما هو مقتضى اعتبار الأماره بنحو الطريقه والكشف ، وإمّا المقيّد بما هو مدلول الأماره ، كما هو مقتضى اعتبارها بنحو الموضوعيه والسببيه ، فمع عدم إحراز كيفيه اعتبار الأماره وانكشاف الخلاف __ كما هو المفروض __ ، يحكم ببقاء ذلك التكليف المحرز حدوده حين قيام الأماره ، ولا ينفع فى إحراز سقوطه أصالة عدم فعلية التكليف بالقيّد الواقعى بعد انكشاف الواقع ، حيث إنّ إحراز سقوطه يكون بإحراز تعلق الأمر حقيقة عند قيام الأماره بالمأتى به وإثبات تعلقه به بأصالة عدم الفعلية فى ناحيه الواقعى إثبات لأحد المتلازمين بالأصل الجارى فى ناحيه نفى الملازم الآخر فيكون من الأصل المثبت.

الثانى: أن يكون مراده كما يُستفاد من ذيل كلامه ، أنّه مع العلم بحدوث التكليف ووجوده حال قيام الأماره ، يكون المورد بعد انكشاف الخلاف مجرى قاعده الاشتغال حيث يحتمل بقاء ذلك التكليف على ما كان فى عدم الامتثال و عدم السقوط أو استصحاب عدم الإتيان بمتعلق التكليف الحادث حال قيام الأماره ،

التكليف بالواقع فعلياً في الوقت لا يجدى، ولا يثبت كون ما أتى به مسقطاً، إلا على القول بالأصل المثبت، وقد علم اشتغال ذمته بما يشك في فراغها عنه بذلك المأتي.

وهذا بخلاف ما إذا علم أن هـ مأمور به واقعاً، وشك في أنه يجزى عما هو الشرح:

ليثبت به بقاء التكليف الحادث المزبور، والاستصحاب كذلك داخل في الشبهه المصدقيه، كما يأتي في بيان إثبات وجوب القضاء به.

وأما تقريب قاعده الاشتغال، فبأنه لو أحرز أن المأتي به الظاهري متعلق التكليف حقيقه، كما في موارد الأصول الشرعيه التي تقدم أن مقتضى خطاباتها التوسع في الواقع، وكما إذا أحرز اعتبار الأماره القائمه على الشرط بنحو الموضوعيه والسببيه وشك في إجزاء المأتي به الظاهري أو الاضطراري يكون مقتضى الأصل العملي الإجزاء حتى بالإضافة إلى الإعاده كما تقدم، حيث يدور الأمر بين أن يكون عدل الواجب على المكلف هو المأمور به الظاهري المنضم إليه الواقعي بعد كشف الخلاف، أو الاضطراري المنضم إليه الاختياري بعد ارتفاع الاضطرار، وبين أن يكون عدل الواجب نفس المأمور به الظاهري أو الاضطراري، فأصالة البراءه عن وجوب ضم الواقعي أو الاختياري مقتضاها الإجزاء.

وهذا بخلاف ما إذا لم يحرز كون الفعل الاضطراري مأمورا به حال الاضطرار حقيقه، أو الظاهري مأمورا به كذلك، فإنه مع عدم إحراز ذلك - كما هو مقتضى تردد اعتبار الأماره بين السببيه والطريقيه - يشك في امتثال التكليف المحرز حال قيام الاماره ويحكم العقل بالاشتغال ولزوم إحراز السقوط، ولم يحرز تعلق الأمر بالمأتي به حتى يكون المورد مجرى لأصالة البراءه، واستصحاب عدم فعلية التكليف بالواقعي - كما تقدم - لا يثبت تعلق التكليف حقيقه بالمأتي به، إلا على الأصل المثبت.

المأمور به الواقعي الأولى، كما في الأوامر الاضطرارية أو الظاهرية، بناءً على أن يكون الحجية على نحو السببية، فقضيه الأصل فيها _ كما أشرنا إليه _ عدم وجوب الإعادة، للإتيان بما اشغلت به الذمه يقيناً، وأصالة عدم فعلية التكليف الواقعي الشرح:

أقول: يرد على الماتن قدس سره:

أولاً: أنه إذا لم يحرز تعلّق التكليف بالظاهري حقيقه _ كما هو مقتضى تردّد اعتبار الأماره القائمه بالشرط بين السببيه والطريقه _ يكون مقتضى الإطلاق في خطاب التكليف الواقعي وجوب الإتيان بمتعلّقه وعدم الإجتزاء بغيره، كما ذكرنا ذلك في الاضطراري أيضاً، وقلنا: إذا لم يتمّ دليل على تشريع الاضطراري عند الاضطرار في بعض الوقت، يكون مقتضى الإطلاق (أي عدم ذكر العدل للاختياري في خطابه) تعين الإتيان به ولو في آخر الوقت، فلا تصل النوبه إلى الأصل العملي بمجرّد تردّد أمر اعتبار الأماره ثبوتاً بين كونه على نحو الطريقه أو السببيه، بل مقتضى إطلاق الأمر الواقعي نفى اعتبارها على نحو السببيه؛ لأنّ مثبتات الأصول اللفظيه حجّه.

وثانياً: قد ذكرنا سابقاً أنّ الوجوب التخييري بين الإتيان بفعلين وبين إتيان واحد معيّن منهما ثبوتاً غير معقول، وما ذكره قدس سره من الرجوع إلى البراءه في فرض إحراز تعلّق الأمر حقيقه بالمأتى به وفي غيره إلى الاشتغال أو استصحاب التكليف مبنّى على إمكان فرض الوجوب التخييري المزبور، والألّـ فإن كان المأتى به مأموراً به واقعا، فالأمر والتكليف يتعلّق بالجامع، وعلى فرض عدمه يتعلّق بخصوص الاختياري أو الواقعي، فاستصحاب عدم تعلّق التكليف ثبوتاً بالجامع معارض باستصحاب عدم تعلّقه بخصوص الاختياري أو الواقعي، وبعد تساقطهما يكون المقام من موارد دوران أمر الواجب بين التعيين والتخير، أو بين المطلق والمقيّد، وتقدّم أنّ أصالة البراءه تجرى في ناحيه تعلّقه بمحتمل التعيين أو المقيّد، لكون رفع بعد رفع الاضطرار وكشف الخلاف.

وأمّا القضاء فلا يجب بناءً على أنّه فرض جديد [١]، وكان الفوت المعلّق

الشرح:

التكليف عنهما موافقا للامتنان، بخلاف رفعه عن الجامع أو المطلق، فإنّ تعلّق التكليف بهما ثبوتاً وإن كان غير معلوم إلا أنّ رفعه عنهما خلاف الامتنان، فلا يعمّ

ص: ٤١٦

خطاب «رفع ما لا يعلمون» ذلك التكليف المحتمل .

[١] يعنى مع دوران الأمر بين السببيه والطريقيه ، وانكشاف الخلاف فى الأماره بعد الوقت ، فلا يجب تدارك الواقع بالقضاء ولا يفيد فى وجوبه استصحاب بقاء التكليف فى الوقت وعدم الإتيان بمتعلقه ؛ لأنّ مجرد إحراز عدم الإتيان بمتعلق التكليف فى الوقت بالأصل لا- يكون إحرازاً لفوته ، فإنّه من الأصل المثبت ، فيجرى الاستصحاب فى ناحيه عدم فوته ، ولا أقلّ من أصاله البراهه عن وجوب القضاء .

نعم لو قيل بأنّ وجوب القضاء مستفاد من الأمر بالأداء ، بأن يكون الإتيان بذات الفعل مطلوباً ، والإتيان به فى الوقت مطلوباً آخر ، وأنّه بانقضاء الوقت يسقط الطلب الثانى ويبقى الأوّل ، لكان (عند دوران اعتبار الأماره بين السببيه والطريقيه) استصحاب طلب الطبيعى بعد خروج الوقت مقتضياً للقضاء ، وكذا لو كان وجوب القضاء بأمر جديد ، ولكن كان موضوعه عدم الإتيان بالواجب الواقعى فى الوقت ، لا فوته ، فإنّ عدم الإتيان به فى الوقت بعد انكشاف الخلاف فى الأماره محرز .

أقول : هذا إذا كان الموضوع لوجوب القضاء عدم الإتيان بالفريضه الأوّليه فى وقتها ، وإلاّ فلو كان موضوعه عدم الإتيان بفريضه الوقت ، سواء كانت أوليه أو ثانويه لكانت الشبهه مصداقيّه ، وقد ذكرنا عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات المفهوميه ، وعليه كان المرجع أصاله البراهه عن وجوب القضاء ، كما لا يخفى .

ص: ٤١٧

عليه وجوبه لا يثبت بأصله عدم الإتيان، إلا على القول بالأصل المثبت، وإلا فهو واجب، كما لا يخفى على المتأمل، فتأمل جيداً.

الشرح:

تبدل فتوى المجتهد

:

ثم إنه لا فرق في عدم الإجزاء _ بناءً على الطريقيه في موارد الأصول والأمارات _ بين انكشاف الخلاف بالوجدان أو انكشافه بحججه معتبره ، كما في موارد تبدل رأى المجتهد أو عدول العامى بعد موت مقلّمه إلى الأعلم من الأحياء ، أو عدوله إلى من صار أعلم ممّن كان يقلّمه ، وذلك لأنّ الأماره السابقه أو الأصل السابق لا يزيد في الاعتبار على اليقين والاعتقاد الجزمى الذى لم يكن معتبرا بعد زواله حتّى بالإضافه إلى الأعمال السابقه .

فإنّ غايه دليل اعتبار الأماره أنّها علم بالواقع ، وغايه مفاد خطاب الأصل المحرز أنّ المكلف عالم بالواقع ، وخطاب الأصل غير المحرز أنّه تنجيز أو تعذير عن الواقع ، على ما تقرّر من أنّّه المجعول فى مورد الأماره أو الأصل ، ولو قلنا بأنّه الحكم المماثل أو المؤدّى لا يخرج من الطريقيه إلى النفسه أيضاً .

لا- يقال : تبدل رأى والاجتهاد لا- يوجب إلّا زوال الاعتبار عن الاجتهاد السابق والفتوى السابقه ، من حين زواله لا من الأوّل .
وبتعبير آخر : التبدل فى الفتوى أو التردّد فيها ، نظير الفسخ ، لا يوجب إلغاء المعامله إلّا من حينه ، فيكون التبدل أو التردّد موجبا لإلغاء رأى السابق من حين حصولهما لا من الأصل .

فإنّه يقال : قياس تبدل الفتوى أو التردّد بفسخ المعامله مع الفارق ؛ إذ فى مورد الفسخ يتغير الواقع من حين الفسخ ، فالملكيه الحاصله بالبيع تنتفى من حين فسخه ، ومع انتفائها من حينه لا يمكن ترتيب آثار عدم الملكيه من الأوّل ، بخلاف موارد

الشرح:

تبدل الفتوى أو التردّد ، فإنّ الزائل من حين حصولهما هو الاعتبار لا الواقع ، وإذا أحرز الواقع بالفتوى الثانيه ، المفروض عدم اختصاص اعتبارها بالأعمال اللاحقه والموجود بعد التغير والتبدل فقط، فاللازم تداركه مع فوته أو إحراز الإتيان به ، ودعوى أنّّه لا اعتبار للفتوى اللاحقه بالإضافه إلى الأعمال السابقه ، يدفعها مقتضى

إطلاق دليل اعتبارها بعد سقوط الأولى عن الاعتبار ، حتّى بالإضافة إلى تلك الأعمال ؛ ولذا لو فات الواقع بترك العمل بها في السابق يجب تداركه على طبق الحجّة الفعلية .

وينبغي قياس المقام بحصول التردّد وصيروره المكلف شاكّاً بزوال يقينه ، فإنّ زوال الاعتقاد وإن لم يوجب إلّا زوال المنجزية والمعدريّة من حين زواله ، إلّا أنّه بعده لا اعتبار له حتّى بالإضافة إلى الأعمال السابقة .

وتوضيح ذلك : إنّ تبدّل الفتوى يكون بالظفر بأصل حاكم على الأصل الذي كان يُعتمد عليه ، أو بالظفر بالأماره أو المخصّص أو المقيّد أو القرينه على خلاف ما كان يعتمد عليه ، وإذا ظفر بذلك فهو يكشف بحسب المدلول عن ثبوت مقتضاها من الأوّل ، وهذا الكشف قد اعتبر علما على ما هو مفاد دليل اعتبار الأماره ، ولا ينتفى بعد ذلك موضوع الحجّة والأصل الذي كان يعتمد عليه ، حتّى بالإضافة إلى الأعمال الماضيه ، وليس المراد أنّ قيامها يكشف عن عدم الأصل من الأوّل ، بل المراد ارتفاع موضوع الأصل والحجّة بالظفر على الأصل الحاكم أو الأماره أو المخصّص والمقيّد ونحوهما من القرائن ، ونظير ذلك ما إذا استظهر من روايه حكما ثمّ تردّد في الاستظهار ، فإنّه لم يثبت عنده ظهور فعلاً لبقى معتبرا بالإضافة إلى الأعمال السابقة .

.....

الشرح:

والحاصل أنّ الإجزاء في موارد الأصول العمليه أو الأماره بعد انكشاف الواقع على خلافها ولو بكاشفٍ تعيّد يحنّاج إلى دليل خاصّ أو عامّ ، كالذي ذكرناه وجها للإجزاء في العبادات والمعاملات ، بمعنى العقود والإيقاعات في موارد تغيّر الفتوى أو عدول العامي ، أو مثل حديث «لا تعاد» في موارد الإخلال بما يعتبر في الصلاه ممّا لا يدخل في المستثنى الوارد فيه ، ويطلب تفصيل المقام ممّا ذكرناه في بحث الاجتهاد والتقليد في وجه الإجزاء .

الإجزاء عند تبدّل الفتوى أو العدول

ومجمل ما ذكرنا في ذلك البحث أنّه يحكم على العمل الواقع سابقا على طبق اجتهادٍ صحيح ، أو على طبق فتوى معتبره في ذلك الزمان ، بالإجزاء في العبادات

والمعاملات، بمعنى العقود والإيقاعات السابقة ؛ لما علم من مذاق الشارع يجعل هذه الشريعة سهله سمحه، وأنه لم يعهد في الشريعة أن يأمر الائمه عليهم السلام من كان يعمل على طبق أخبارهم المعتمده أن يتدارك عمله السابق بمجرد ظهور خبر أو ورود عنهم عليهم السلام فيما بعد ، بحيث يقدّم بعد وروده على ما كان يعمل عليه، بل ورد عنهم ما يشير إلى إجزاء ذلك العمل، ففي موثقه محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يتهمون بالكذب، فيجىء منكم خلافه؟ قال: إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن»^(١)، فإنّ التعبير عن الحديث الآتى من قبلهم بالناسخ للحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وتنزيله الحديث منزله القرآن في وقوع النسخ فيه يشير إلى إجزاء العمل السابق قبل ورود

الشرح:

الحديث الناسخ، فإنّ النسخ في المقام، وإن لم يكن بمعناه المعروف بل المراد منه التقييد والتخصيص، إلا أنّ العمل بالكتاب قبل ورود المخصّص أو المقيّد عليه كما كان يجزى كذلك العمل بالحديث قبل ورود الحديث اللاحق، ويؤيد ذلك الإجماعات المنقوله فيالمقام على الإجزاء حيث قال في العروه: «فإذا أفتى المجتهد الأوّل بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً، فذبح حيواناً كذلك، فمات مجتهداً، وقُد من يقول بحرمة، فإن باعه أو أكله حكم بصحّه البيع وإباحه الأكل، وأما إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله»، وقال قبل ذلك: «وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بصحّته، فإن مات وقُد من يقول ببطلانه، يجوز له البناء على الصحّه. نعم يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثانى فيما يأتى»^(٢).

ولا يخفى أنّ ما ذكره من الفرق بين الذبح بغير الحديد وبين العقد السابق لا يصحّ، إلا بأن يقال المتيقّن من التسالم على الإجزاء ، موارد العبادات السابقه والعقود والإيقاعات ، ويبقى غيرها تحت القاعده المشار إليها آنفاً في الأصل الأولى على القول بالطريقه فى الأمارات واعتبار الأصول من عدم الإجزاء .

ص : ٤٢٠

١- (١) الوسائل : ج ١٨ ، باب ٩ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٤ .

٢- (٢) العروه الوثقى : ج ١ ، مسأله ٥٣ ، من كتاب الاجتهاد والتقليد .

ثم إنه يقع الكلام في أن هـ لو قلنا بإجزاء الأعمال السابقة على طبق الفتوى السابقة ، فيما إذا انكشف خلافها بالفتوى اللاحقة ، فهل تكون تلك الأعمال مجزیه بالإضافه إلى غير العامل أيضاً ممن يكون الطريق المعبر عنده على خلاف تلك الأعمال ، مثلاً إذا تيمم الإمام لصلاته في مورد ، يرى الغير أن هـ يتعين في ذلك المورد

الشرح:

وضوء الجبیره ، فهل يجوز _ لمن يكون الحكم عنده كذلك _ الائتمام بصلاه هذا الإمام الذي يصلّي بالتيمم ، بدعوى أن هـ إذا كانت صلاه الإمام مجزیه بحيث لا يجب عليه تداركها بالإعاده والقضاء بعد كشف الخلاف عنده بتبدل فتواه أو رجوعه إلى المجتهد الآخر ، تكون صلاته مع التيمم المزبور كالصلاه مع الخلل في الموارد التي تدخل في المستثنى منه من حديث «لا تعاد» ، وكما أنه يجوز الاقتداء فيها مع علم المأموم بخلل صلاه الإمام بما لا يضّر الإخلال به في صحتها في حقّه ، فكذلك الحال في الفرض ، أو أن هـ لا يجوز للغير ممن يقوم الطريق المعبر عنده على بطلان عمله واقعا ترتب أثر الصحيح على تلك الأعمال ؟

الصحيح هو الثاني ، وذلك لأنّ الحكم بالإجزاء في الأعمال السابقة بالإضافه إلى العامل ، ليس بمعنى صحتها واقعا ، بل معنى الإجزاء إبقاء فتواه السابقة أو فتوى المجتهد السابق على الاعتبار بالإضافه إلى تلك الأعمال في حقّ العامل ؛ ولذا لو كان كشف الخلاف في الفتوى السابقة مع الواقع كشفا وجدانيا لم تكن مجزیه ، ولزم تدارك الواقع الفائق ، فلا يقاس الإجزاء فيها بموارد الخلل في الصلاه ، ممّا يدخل في المستثنى منه من الحديث ، فإنّ الصحه في تلك الموارد واقعيه ؛ ولذا لا تجب إعاده الصلاه ولا قضائها بالكشف الوجداني للخلل .

وبالجملة غايه ما يستفاد ممّا تقدّم _ من أنّ لزوم التدارك في موارد تبدل الفتوى أو الرجوع الى المجتهد الآخر ينافي كون الشريعه سهله وسمحه وقيام السيره المتشرعه الجاريه على عدم التدارك فيما إذا وقعت الأعمال السابقه عن تقليد أو اجتهاد صحيح في العبادات والمعاملات من العقود والإيقاعات _ هو بقاء الفتوى السابقه أو الاجتهاد السابق على الاعتبار بالاضافه إلى العامل فحسب ، وكذا فيما ثمّ إن هذا كلّه فيما يجري في متعلّق التكليف، من الأمارات الشرعيه

ص: ٤٢١

والأصول العمليه [١]، وأمّا ما يجرى في إثبات أصل التكليف، كما إذا قام الطريق الشرح:

أشرنا إليه من الروايه ، فتدبر .

قد يقال : إنّه يستثنى ممّا ذكر من عدم ترتيب أثر الصحيح لمن يرى بطلان ذلك العمل بحسب اجتهاده أو تقليده موردان :

أحدهما: النكاح ، فإنّه إذا عقد على امرأه بعقد صحيح عندهما بحسب تقليدهما ، فلا يجوز للغير الذى يرى بطلانه اجتهاداً أو تقليداً تزويجها بعد ذلك بلا طلاق صحيح ، بدعوى أنّ المرأه من الأوّل خلت به ؛ لبطلان العقد على رأيه .

الثانى: الطلاق فإنّه إذا طلق زوجته بطلاق يرى صحته ، كما إذا أنشأه ببعض الصبيغ مما أفتى بعض بصحة إنشائه بها ، ويرى الغير بطلان ذلك الطلاق ، فيجوز له التزويج بتلك المرأه بعد انقضاء عدتها .

والدليل على ترتيب الأثر فى الموردین _ مضافاً إلى السيره المستمرّه _ ما يستفاد ممّا ورد فى أنّ «لكل قوم نكاح» وما ورد فى قاعده الإلزام .

ولكن لا يخفى ما فيهما ، إذ دعوى السيره المستمرّه فى موارد الحكم الظاهرى لم تثبت ، وما ورد فى أنّ لكل قوم نكاح أو فى قاعده الإلزام لا يستفاد منهما إجزاء النكاح أو الطلاق الواقع على طبق الحجّه المعتره عند العامل ، بالإضافة إلى من تكون الحجّه المعتره عنده على خلافها ، وكذلك الحال فى الميراث . نعم إذا كان النكاح والطلاق أو الميراث عند قوم مخالفاً لما عندنا ، فهو مجرى السيره وقاعده الإلزام لا ما إذا كان عند مجتهدٍ مخالفاً لما عند مجتهدٍ آخر .

[١] كان كلامه قدس سره فى الأصول العمليه والأمارات التى تكون مقتضاها إحراز قيود متعلّق التكليف جزءاً أو شرطاً ، نفيًا أو إثباتاً . وأمّا التى مقتضاها إحراز التكليف أو الأصل على وجوب صلاه الجمعة يومها فى زمان الغيبه ، فأنكشف بعد أدائها وجوب صلاه الظهر فى زمانها ، فلا وجه لإجزائها مطلقاً ، غايه الأمر أن تصير صلاه الجمعة فيها _ أيضاً _ ذات مصلحه لذلك ، ولا ينافى هذا بقاء صلاه الظهر على ما هى عليه من المصلحه ، كما لا يخفى ، إلا أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين فى يوم واحد .

الشرح:

ص: ٤٢٢

المستقله ، فلا يوجب الإلتزام بالسببيه فيها الإجزاء ، ولو قامت أماره على وجوب فعلٍ ، وكان الواجب فى الواقع غيره ، فلا يوجب قيامها عدم لزوم تدارك الواقع بعد انكشافه ، حيث إنّ غايه اعتبارها أنّ قيامها أوجب صلاح ذلك الفعل لا سقوط الواجب الواقعى عن صلاحه ، إلاّ فيما كانت الأماره القائمه على وجوب فعلٍ دالّه على عدم وجوب ذلك الواجب الواقعى ، كما فى مثل الأماره القائمه على وجوب القصر أو الجمعه فى يومها ، فإنّها بالملازمه تنفى وجوب التمام أو الظهر لقيام الضروره ، ولا أقلّ من الإجماع على عدم وجوب الأزيد من الصلوات الخمس فى اليوم والليله على كلّ مكلف ، فإنه فى الفرض يحكم بالإجزاء على مسلك السببيه ، حتّى مع كشف الخلاف فى الوقت ، حيث إنّه لو وجب التدارك لزم وجوب الأزيد من الصلوات الخمس على المكلف .

الأول: لا ينبغي توهم الإجزاء في القطع بالأمر في صورته الخطأ [١]، فإنه لا يكون موافقه للأمر فيها، وبقي الأمر بلا موافقه أصلاً، وهو أوضح من أن يخفى، نعم ربما يكون ما قطع بكونه مأموراً به مشتملاً على المصلحة في هذا الحال، أو على مقدار منها، ولو في غير الحال، غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي منها، ومعه لا يبقى مجال لإمثال الأمر الواقعي، وهكذا الحال في الطرق، فالإجزاء ليس لأجل اقتضاء امثال الأمر القطعي أو الطريقي للإجزاء بل إنما هو لخصوصيه اتفقيه في متعلقهما، كما في الإتمام والقصر، والإخفات والجهر.

الشرح:

[١] مراده قدس سره أنه يمكن أن يكون الجزم بوجوب فعل في مورد، مع الغفلة عن الواجب الواقعي في ذلك المورد، موجبا لحدوث تمام مصلحة الواقع في ذلك الفعل، فلو أتى به حال الغفلة عن الواجب الواقعي لا يبقى مجال لتدارك الواجب الواقعي بعد زوال الجزم؛ لأنّ المزبور تدارك مصلحته بالفعل الذي جزم بوجوبه. وكون فعل في حال الغفلة عن الواجب الواقعي كذلك وإن كان ممكناً إلا أنه لا يمكن أن تكون مصلحة الواقع في ذلك الفعل مطلقه، (يعنى ولو في غير حال الغفلة عن الواجب الواقعي) وإلا كان تخصيص الوجوب بذلك الفعل وعدم جعله تخييرياً بينهما بلا موجب.

نعم، يمكن أن يكون الفعل الذي جزم بوجوبه مع كون الواجب فعلاً آخر مشتملاً على بعض ملاك الواجب مطلقاً، ولو في غير حال الغفلة عن الواجب الواقعي، ومع ذلك لا يتعلّق به الوجوب لا تعييناً ولا تخيراً بين الفعلين والفعل الواحد؛ لأنّ مع الإتيان به أولاً لا يمكن تدارك الباقي بالإتيان بالفعل الآخر؛ ولذا عمّم قدس سره الاشتمال على مقدار من المصلحة بقوله: «ولو في غير هذا الحال».

الثاني: لا يذهب عليك أنّ الإجزاء في بعض موارد الأصول [١] والطرق والأمارات، على ما عرفت تفصيله، لا يوجب التصويب المجمع على بطلانه في الشرح:

وبالجملة اشتمال فعل على تمام ملاك الواجب الواقعي حال الغفلة عنه أو على بعض ملاك مطلقاً، مع عدم إمكان استيفاء الباقي، أمر ممكن، ولكن هذا لا

يرتبط ببحث أجزاء الإتيان بالمأمور به الظاهري عن الواقعي ؛ لأنّ القائل بالأجزاء في المأمور به الظاهري لا يلتزم بالأجزاء بالإتيان بما اعتقد أنّه الواجب الواقعي ، كما أنّ القائل بعدم الأجزاء في الإتيان بالمأمور به الظاهري يلتزم بالأجزاء في موارد كون الاعتقاد بوجوب فعل موجبا لحدوث مصلحه الواقع فيه ، أو كونه واجدا لبعض ملاك الواجب الواقعي ولم يمكن مع الإتيان به تدارك الباقي فيما قام دليل خاصّ على ذلك ، كإجزاء كلّ من الجهر والإخفات في موضع الآخر ، وكالتمام في صورته الجهل بوجوب القصر .

[١] كأنّ هذا الأمر ردّ على من ذكر أنّ الالتزام بأجزاء المأمور به الظاهري _ حتّى بعد انكشاف الخلاف _ يلازم التصويب في الأحكام والتكاليف الواقعيه ، ويظهر من صدر كلامه قدس سره إلى ذيله أنّ التصويب الباطل هو ما كان يستتبع خلو الواقعه عن الحكم الواقعي الإنشائي في حقّ الجاهل ، وإنّ هذا لا يلزم من الالتزام بالأجزاء ، فإنّ معنى خلو الواقعه عن الحكم الواقعي في حقّ الجاهل هو أن لا يكون في حقّه حكم إلّا مؤدّى الأماره أو مقتضى الأصل ، بحيث لو أغمض عن تلك الأماره أو الأصل لم يكن في الواقع للواقعه حكم في حقّ الجاهل أصلاً ، والقول بالأجزاء لا يلازم ذلك ؛ لأنّ الحكم الواقعي المشترك بين العالم والجاهل في مرتبه الإنشاء محفوظ ، ولا يختصّ بالعالم ، ولكنّ هذا الحكم الإنشائي لا يصل إلى مرتبه الفعلية في ظرف قيام الأماره أو وجود الأصل العملي على خلافه ، بلا فرق في ذلك بين الالتزام بالأجزاء أو عدمه ، تلك الموارد ، فإنّ الحكم الواقعي بمرتبته محفوظ فيها ، فإنّ الحكم المشترك بين العالم والجاهل والملتفت والغافل ، ليس إلّا - الحكم الإنشائي المدلول عليه بالخطابات المشتمله على بيان الأحكام للموضوعات بعناوينها الأوليه ، بحسب ما يكون فيها من المقتضيات ، وهو ثابت في تلك الموارد كسائر موارد الامارات ، وإنّما المنفى فيها ليس إلّا الحكم الفعليّ البعثيّ ، وهو منفى في غير موارد الإصابه ، الشرح :

فالقائل بعدم الأجزاء متفق مع القائل بالأجزاء على عدم الفعلية في التكليف الواقعي في مورد الأصل أو ظرف قيام الأماره فيما لو خالفا الواقع ، والفرق أنّ الأول يقول بصيرورته فعلياً بعد انكشاف الخلاف ويلزم التدارك ، والقائل بالأجزاء يقول بأنّه لا يصير فعلياً ؛ إمّا لحصول الملاك ، أو لعدم إمكان استيفاء الباقي ، وعليه فكيف

يكون الإجزاء موجبا للتصويب ، أى خلّو الواقعه عن الحكم ، وأن لا يكون فى حقّ الجاهل حكم غير مؤدى الأماره ومفاد الأصل ، مع أنّ الجهل بخصوصيه الواقعه أو بأصل حكمها موضوع لاعتبار الأماره والأصل ، وما دام لم يفرض أنّ فيالواقعه حكما لا يتم الموضوع للأصل أو لاعتبار الأماره .

أقول : التصويب تاره يكون باختصاص الأحكام الشرعيه والتكاليف الواقعيه بالعالمين بها ، بأن يكون المجعول الواقعى قاصرا عن الشمول للجاهلين بها ولايكون فى حقّ غير العالمين إلّا مقتضى الأصل أو مدلول الأماره ، وهذا النحو من التصويب منسوب إلى الأشعري ، ولازمه أخذ العلم بالحكم فى موضوع ذلك الحكم ، وأخرى بأن يكون الحكم المجعول فى الوقائع بنحو الاقتضاء ، يعنى اعتبر التكليف والحكم فى حقّ المكلف مطلقا ما لم يكن مقتضى الأصل أو الأماره على خلافه ، ومع مخالفه مقتضاهما له يكون الحكم الثابت هو مقتضى الأصل أو مدلول الأماره ، وهذا النحو من التصويب منسوب إلى المعتزلى ، والإجزاء المتقدم فى بعض الأصول العمليه وإن لم نقل بالإجزاء ، فلا فرق بين الإجزاء وعدمه ، إلّا فى سقوط التكليف بالواقع بموافقه الأمر الظاهرى ، وعدم سقوطه بعد انكشاف عدم الإصابه ، وسقوط التكليف بحصول غرضه ، أو لعدم إمكان تحصيله غير التصويب المجمع على بطلانه ، وهو خلّو الواقعه عن الحكم غير ما أدت إليه الأماره ، كيف؟ وكان الجهل بها _ بخصوصيتها أو بحكمها _ مأخوذاً فى موضوعها ، فلا بد من أن يكون الحكم الواقعى بمرتبه محفوظاً فيها ، كما لا يخفى .

الشرح:

كما التزم به الماتن قدس سره ولو مع دعوى الطريقيه فى مفادها ، يلازم هذا النحو من التصويب ، كما أنّ الالتزام بالسببيه فى الإمارات يوجبه أيضاً ، فإنّه إذا اقتضى الأصل تحقّق قيد متعلّق التكليف وقيل إنّ الأصل المزبور حاكم على أدلّه شرائط متعلّق التكليف ، وأنّه يوجب التوسع فيه واقعا تكون الطهاره المعتبره فى الصلاه _ فى حال الشكّ فيها _ أوسع من الطهاره الواقعيه ، وكذلك القول فى الأماره القائمه على الشرط بناءً على السببيه ، وكذا فيما قامت الأماره بناءً عليها على تكليفٍ مستقلّ ، كما إذا قامت الأماره على وجوب القصر مع كون الحكم المجعول الأوّل فيه هو التمام ، فإنّه لا محاله يتقيّد وجوب التمام تعيينا فى ذلك المورد ، بما إذا لم تقم

الأماره على وجوب القصر ، ومع قيامها إما يسقط وجوب التمام رأساً ، أو يكون وجوبه حال قيام الأماره المزبوره تخييرياً .

وبالجملة الحكم المجعول أولاً يتبع الصلاح والملاك ومع عدم انحصار الملاك في وجوب التمام عند قيام الأماره على خلافه يكون تخصيص الوجوب التعيينى بالتمام بلا ملاك .

وبتعبير آخر : كما أنّ طريان الإكراه أو الاضطرار على الحرام الواقعى أو ترك الواجب الواقعى يوجب انتهاء تلك الحرمة أو ذلك الوجوب ، فيكون الثابت بعد

الشرح:

طريان أحدهما الحليّ ، كذلك قيام الأماره المخالفه للواقع بناءً على السببيه أو كون مفاد الأصل في مورد على خلافه يوجبان انتهاء الحكم الواقعى . وهذا التصويب المعتزلى يلازم القول بالسببيه في اعتبار الأمارات والأصول ، كما أنّ القول بالسببيه يلازم الإجزاء ، فالتزامه قدس سره بالإجزاء في موارد بعض الأصول العمليه يلازم القول بالسببيه في مفادها الموجه للتصويب لا محاله .

نعم الالتزام بالإجزاء في موارد بعض الأمارات _ على ما ذكره في التذنيب الأوّل _ لا يلازم التصويب بالنحو الأوّل ولا بالنحو الثانى ؛ لأنّ المزبور في مواردنا أنّ العمل على مفاد الأماره هو الذى يلازم حدوث الملاك في الفعل لا قيام الأماره بحكم ذلك الفعل ، فقيام الأماره على وجوب القصر في مورد وجوب التمام أو على وجوب الظهر في مورد وجوب الجمعه لا يوجب حدوث الصلاح في القصر أو الظهر ، كما هو مقتضى القول بالسببيه في اعتبار الأماره ، بل القصر والظهر بعد قيام الأماره على وجوبهما باقيا على ما هما عليه من عدم الملاك ، وأنّ المصلحه الملزمه تكون في التمام أو في الجمعه ، إلا أنّ الإتيان بالقصر أو الظهر يلازم حدوث مصلحه فيها تسدّ مكان صلاح التمام أو الجمعه ، ويعتبر عن هذا الأمر بالمصلحه السلوكيه ، ولكن هذا النحو من المصلحه أيضاً يوجب التقييد فى المجعول الأوّل بأن ينشأ الوجوب فى ذلك المورد ما دام لم يأت المكلف بالقصر وينشأ وجوب الجمعه مادام لم يعمل بأماره وجوب الظهر .

وذلك لأنّ إنشاء الحكم والتكليف بفعلٍ يكون لغرض إمكان كونه داعياً

للمكلف إلى العمل عند وصوله إليه ، فالإنشاء لداعٍ آخر _ كالتعجيز والاستهزاء _ لا يدخل في الحكم والتكليف ، وإذا فرض عدم الملاك في التمام بعد الإتيان

الشرح:

بالصلاة قصرًا أو في الجمعة بعد الإتيان بالظهر ، يكون جعل الوجوب المتعلق بهما مطلقًا لغوًا .

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الإجزاء فيما إذا أتى بفعل باعتقاد وجوبه أو قيام الأماره على وجوبه وإن كان لا يلزم التصويب بالنحوين ، فإنّ التصويب _ كما ذكرنا _ تغيير الحكم الواقعي في ظرف ثبوت مدلول الأماره أو مفاد الأصل . ومن الظاهر أنّه في الفرض يثبت الحكم الواقعي على ما هو عليه من غير تغيير في ظرف قيام الأماره على الخلاف ، وإنّما يكون سقوط الحكم الواقعي بعد العمل بمدلول الأماره من أجل عدم إمكان امتثاله لا لسببٍ آخر .

وعليه فالإلتزام بعدم وجوب الإعادة على المسافر الجاهل بالقصر بعد ما صلّى تمامًا ثمّ علم بوجوب القصر عليه ، ليس التزامًا بالتصويب ، وهكذا في مسأله الجهر في موضع الإخفات وبالعكس ، ولكن لو قلنا بالمصلحه السلوكيه المعبر عنها بالطريقه المخلوطه فقد يقال إنّها أيضاً توجب التصويب لا محاله (أى التبدل في الحكم الواقعي) فيما لو كانت المصلحه السلوكيه بحيث يتدارك بها مصلحه الواقع ، فإنّه إذا قامت الأماره على وجوب صلاه الظهر يوم الجمعة ، وكان الواجب بحسب الواقع صلاه الجمعة ، وقيل بأنّ قيام الأماره لا يوجب المصلحه في صلاه الظهر ، بل العمل بتلك الأماره والالتزام بأنّ مدلولها حكم من قبل الشارع ، يشتمل على مصلحه يتدارك بها ما فات بترك الواجب الواقعي ، فإنّه مع انكشاف الخلاف قبل خروج الوقت وإنّ لم يمتد الإتيان بالواجب الواقعي لعدم فوته ، إلاّ أنّه إذا لم ينكشف الخلاف إلاّ بعد الوقت لم يجب القضاء ، باعتبار أنّ مصلحه الجمعة في الواقع متداركه بصلاه الظهر المأتى بها بعنوان العمل بالأماره .

.....

الشرح:

فاللزام أن يكون التكليف الواقعي متعلقًا بأحد أمرين إمّا بالجمعه أو الإتيان

بالظهر بعنوان العمل بالأماره مع فرض عدم انكشاف خلافها ، هذا بالإضافة إلى من قامت الأماره عنده على وجوب صلاه الظهر ، وأما في حق من لم تقم عنده هذه الأماره فالواجب في حقه صلاه الجمعه خاصه ، فليس وجوب صلاه الجمعه تعيينا بمشترك بين العالم والجاهل ، كما هو مبني القول ببطلان التصويب حتى المنسوب إلى المعتزلى وغيره .

لا- يقال : في موارد كشف الخلاف بعد الوقت يتدارك مصلحه الفعل في الوقت لا- مصلحه نفس الفعل ؛ لئلا يلزم تداركه بالقضاء .

فإنه يقال : لا سبيل لنا إلى العلم بتعدّد الملاك الملزم في الفعل في الوقت ليلتزم بوجوب القضاء مع انكشاف الخلاف في خارج الوقت ، والأمر بالقضاء على من فاته الواقع لا-يكشف عن ذلك ، فلعلّ الملاك في الفعل خارج الوقت قد حصل بعد خروج الوقت في حق من لم يدرك مصلحه الفعل في الوقت ، ولذا من تدارك مصلحه الفعل في الوقت لا يجب عليه العمل بالأماره ، فيلزم على القول بالمصلحه السلوكيه الالتزام بالإجزاء بالإضافة إلى القضاء .

وبالجملة الالتزام بالمصلحه السلوكيه يوجب التغيير والتبدّل في الحكم الواقعي بالإضافة إلى من لا ينكشف خلاف الأماره له أصلاً ، أو حتى فيما إذا انكشف خلافها عنده بعد خروج الوقت ، كما في فرض وحده الملاك الملزم في الفعل في الوقت وحدث ملاك ملزم آخر في ذات الفعل بعد خروجه في حق من فات عنه الملاك الملزم الذي كان في الفعل في الوقت لا مطلقاً ، كما لا يخفى .

فقد تحضّل أنّ القول بالإجزاء يوجب التقييد في التكليف الواقعي بعدم الإتيان

الشرح:

بمؤدّي الأماره فيما إذا لم يمكن تدارك مصلحه الواقع بعد العمل بها من غير أن يكون في العمل بها مصلحه شخصيه، وإلا لزم التبدّل والتغير في الحكم الواقعي كما مرّ.

ولا- يخفى أيضاً أنّه إنّما يلزم من الالتزام بالإجزاء تقييد الحكم الواقعي بعدم العمل بمدلول الأماره المخالفه فيما إذا التزم بالإجزاء في مورد كشف الخلاف وجدانا، كما في مسأله التمام في موضع القصر والإخفات أو الجهر في موضع الآخر.

وأما إذا التزمنا بالإجزاء في خصوص كشف الخلاف بأماره معتبره ، كما في

موارد تبدل الفتوى ، أو عدول العامى إلى مجتهدٍ آخر ، فلا يلزم من الالتزام بالأجزاء التقييد فى التكليف الواقعى أصلاً ، فإن معنى الإجزاء فى هذه الموارد بقاء الأماره السابقه على اعتبارها بالإضافة إلى الأعمال السابقه وعدم اعتبار الأماره الحادثه إلا بالإضافة إلى الأعمال الآتية ؛ ولذا لو كان كشف الخلاف فى الأماره السابقه وجدانا كان يجب تدارك العمل السابق والعمل على الوظيفه الواقعيه .

لا- يقال : من أين علمنا أنّ الأحكام الواقعيه فى الوقائع والتكاليف الشرعيه المجعوله فى حقّ المكلفين لم تقيّد بعدم الإتيان بمؤدّيات الطرق والأمارات القائمه على خلافها ، حتّى نلتزم بلزوم التدارك ، فيما إذا انكشف الخلاف مطلقاً ، أو فى خصوص الإنكشاف الوجدانى ؟

فإنّه يقال : نكتشف عدم التقييد من الأوامر الوارده بالاحتياط فى الدين والوقائع المبتلى بها ، حتّى مع قيام الأماره فيها على تعيين الأحكام والتكاليف بنحو خبر العدل والثقه وغيرهما ، مما يحتمل مخالفتها مع الواقع ، كما يأتى الكلام فى ذلك فى بحث شرائط العمل بالأصل إن شاء الله تعالى ، كما أنّ إطلاق هذه الأخبار ينفى التصويب حتّى المنسوب منه إلى المعتزلى .

.....

الشرح:

بقى فى المقام أمرٌ وهو أنّ ما ذكره الماتن قدس سره من عدم فعليه الحكم الواقعى فى مورد قيام الأماره على خلافه _ سواء قيل بالإجزاء أم لا- _ ينافى ما اختاره فى الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى فى مبحث حجيه الامارات. وقد ذكرنا أنّ الفعلية بالمعنى الذى التزم به وجعلها من مراتب الحكم أمرٌ غير صحيح، وليست الفعلية فى التكليف المجعول على نحو القضية الحقيقيه إلا- تحقّق الموضوع لذلك التكليف المجعول خارجاً، وبيّن أنّ الفعلية فى التكليف الواقعى مع جهل المكلف به لا ينافى الحكم الظاهرى، حيث إنّ الحكم واقعيًا كان أو ظاهريًا ، مجعول اعتبارى يكون منافاته مع المجعول الآخـر، إمّا فى الملاـك أو فى الغرض من الجعل، والحكم الظاهرى والواقعى يختلفان فى الغرض ولا يتنافيان فى الملاـك، ولتفصيل الكلام مقام آخر.

ص : ٤٣٠

وقبل الخوض فى المقصود، ينبغى رسم أمور:

الأول: الظاهر أنّ المهم المبحوث عنه فى هذه المسأله، البحث عن الملازمه [١] بين وجوب الشىء ووجوب مقدمته، فتكون مسأله أصوليه، لا عن نفس وجوبها، كما هو المتوهم من بعض العناوين، كى تكون فرعيه، وذلك لوضوح الشرح:

مقدمه الواجب

:

[١] المبحوث عنه فى هذه المسأله هى الملازمه بين إيجاب شىء وإيجاب مقدمته، وأن التفكيك بين إيجاب شىء وإيجاب مقدمته ممتنع أم لا، وليس المراد من وجوب المقدمه وجوبها المولوى التفصيلى، بأن يكون القائل بوجوبها مدعى عدم تحقق الأمر بشىء إلا مع الأمر بمقدمته أيضاً، ليقال كثيراً ما لا يكون الأمر عند أمره بشىء ملتفتاً إلى مقدمته، فضلاً عن أمره بها أيضاً. بل المراد الوجوب المولوى الارتكازى، بمعنى أنّ الأمر على تقدير لحاظ مقدمه الشىء هل يعتبر الوجوب لها أيضاً أم لا؟ ويعبر عن هذا الوجوب بالتبعى وهو على تقدير ثبوته غيرى، بمعنى أنّ تعلقه بما ينطبق عليه عنوان مقدمه الواجب يكون لغرض الوصول بها إلى ذلك الواجب، لا لتعلق غرض بنفسها مع الإغماض عن ذبيها.

وحيث إنّ نتيجة البحث عن الملازمه تقع فى طريق الاستنباط تكون المسأله أن البحث كذلك لا يناسب الأصولى، والاستطراد لا وجه له، بعد إمكان أن يكون البحث على وجه تكون عن المسائل الأصوليه.

ثمّ الظاهر أيضاً أنّ المسأله عقليه، والكلام فى استقلال العقل بالملازمه وعدمه، لا لفظيه كما ربّما يظهر من صاحب المعالم، حيث استدلل على النفى الشرح:

أصوليه؛ إذ بناءً على الملازمه يكون ثبوتها موجبا للعلم بوجوب الوضوء ونحوه فى

لو كان الشيء واجبا وجبت مقدمته أيضاً، ولكن الصلاة تجب عند الزوال فتجب مقدمتها أيضاً من الوضوء وتحصيل الساتر وتطهير الثوب والبدن إلى غير ذلك.

وظاهر بعض عبارات الأصحاب أنّ المبحوث عنه في المسألة نفس وجوب المقدمه لا الملازمه بين وجوب ذيها ووجوبها ، حيث ذكر في عنوان البحث أنّ ما لا- يتم الواجب إلا- به ، واجب ، وعليه لا- تكون المسألة أصوليه ، بل تكون فرعيه ، فإنّ البحث عن وجوب المقدمه كالبحث عن وجوب الوفاء بالنذر ، ووجوب طاعه أمر الوالد وغيرها من المسائل الفرعيه .

وقد ذهب السيّد الأستاذ قدس سره إلى أنّ البحث في مقدمه الواجب من المبادئ الاحكاميه (1).

وفيه : أنّ المبادئ إمّا تصوّريه أو تصديقيه ، والأولى هي التي يكون البحث فيها عن نفس موضوعات مسائل العلوم أو محمولاتها ، كالبحث عن المراد من الفاعل أو المفعول أو الحال أو التمييز من موضوعات مسائل علم النحو ، أو البحث عن المراد من الرفع أو النصب من محمولاتها .

.....

الشرح:

والثانيه _ يعنى المبادئ التصديقيه _ هي التي يحرز بها ثبوت المحمولات في مسائل العلم لموضوعاتها ، وبتعبير آخر : بما أنّ مسائل العلم نظريه تحتاج إلى الواسطه في الإثبات _ كنتائج المسائل الأصوليه بالاضافه الى المسائل الفقهيّه _ فتكون نتائج مسائل علم الأصول وسائط في إثبات المسائل الفقهيّه .

فإن أريد أنّ البحث في المقدمه من المبادئ التصديقيه لعلم الفقه فهو صحيح ، كما هو الحال في جميع المسائل الأصوليه ، وإن أريد من المبادئ الأحكام المبادئ التصوريه لعلم الفقه ، أو معنى آخر مستقلاً عنهما ، فلا يمكن مساعدته عليه ، بل لا تتصوّر للمبادئ الاحكام معنى في مقابل المبادئ التصوريه والتصديقيه .

نعم ، بناءً على ما اشتهر بينهم ، والتزم به الماتن قدس سره ، من أنّ مسائل العلوم تكون

ص : ٤٣٢

بمفاد كان الناقصه ، حيث يبحث في مسائل العلم عن العوارض الذاتيه لموضوع العلم المنطبق على موضوعات مسائله ، انطبق الكلى على مصداقه والطبيعى على فرده ، يشكل جعل بحث الملازمه بين ايجاب شىء وإيجاب مقدمته من مسائل علم الأصول ، فإن الملازمه إن كانت بعينها حكم العقل فيكون البحث عن ثبوت الملازمه بحثا بمفاد كان التامه ، حيث يبحث عن ثبوت موضوع علم الأصول الذى عدّ منه حكم العقل أو عن ثبوت مصداقه وإن كانت أمراً واقعياً يكشف عنه العقل ، فيمكن أن يتكلف في المقام بأنّ البحث عنها بحث عن كشف العقل عن ذلك الأمر الواقعي، ولكن المذكور في عنوان البحث الذى هو المعيار في دخول المسأله في مسائل العلم هو البحث عن أصل ثبوت الملازمه بين وجوب شىء ووجوب مقدمته.

وأما بناءً على ما ذكرنا _ من أنّ المعيار في كون مسأله من مسائل العلم هو ترتّب الغرض منه عليها ، سواء كان البحث فيها بمفاد كان التامه أو الناقصه _ فلا كلام في بانتفاء الدلالات الثلاث، مضافاً إلى أنّ ذكرها في مباحث الألفاظ، ضروره أنّه إذا كان نفس الملازمه بين وجوب الشىء ووجوب مقدمته ثبوتاً محل الاشكال، فلا مجال لتحرير النزاع في الإثبات والدلاله عليها بإحدى الدلالات الثلاث، كما لا يخفى.

الشرح:

كون البحث في المقام بحثاً عن مسأله أصوليه ، وقد تقدّم ترتّب استنباط الحكم الشرعى على نتيجة المسأله في قياس استثنائى . ومنه ظهر أنّ المسأله ليست من مباحث الألفاظ من علم الأصول ، كدلاله صيغه الأمر أو مادّته على الوجوب أو الفور أو المره ، بل المسأله عقليه وأنّ الكلام في ثبوت الملازمه بين وجوب شىء ووجوب مقدمته بمعنى أنّ العقل هل يرى إمكان تفكيك المولى وجوب الشىء عن وجوب مقدمته أو لا-؟ فلا- تكون المسأله من مباحث الألفاظ ، كما يظهر من كلام صاحب المعالم قدس سره ، حيث استدلل على نفى الملازمه بانتفاء الدلالات الثلاث ، وذكرها في مباحث الألفاظ .

وبالجملة ، فالمهمّ في المقام هو البحث عن الملازمه بين وجوب شىء ووجوب مقدمته فإنّ ثبوتها موجب للعلم بوجوب مثل الوضوء عند وجوب الصلاه على ما مرّ ، وأما الدلاله اللفظيه فلا يترتّب على انتفائها عدم وجوب الوضوء عند

وجوب الصلاة ؛ لإمكان ثبوت الملازمه بين إيجاب شيء وإيجاب مقدمته من غير دلالة لفظيه لخطاب الأمر بذي المقدمه على وجوب مقدمته ، بل للملازمه ، ومعها تكون المقدمه واجبه بوجوب ذبها . ولو كان ثبوت الملازمه بين الإيجابين محل مناقشه ، فاللازم هو البحث عنها لترتب المطلوب من المسأله الأصوليه عليها ، لا البحث عن ثبوت الدلاله اللفظيه للأمر بذي المقدمه أو عدمها ، بل عدم دلالة الأمر بشيء على وجوب مقدمته بالدلاله اللفظيه أمر واضح لا ينبغي البحث عنه .

الأمر الثاني: إنه ربما تقسم المقدمه إلى تقسيمات:

منها: تقسيمها إلى داخلية [١] وهي الأجزاء المأخوذه في الماهيه المأمور بها، والخارجيه وهي الأمور الخارجيه عن ماهيته مما لا يكاد يوجد بدونه.

وربما يشكل في كون الأجزاء مقدمه له وسابقه عليه، بأن المركب ليس إلا نفس الأجزاء بأسرها.

الشرح:

المقدمه الداخليه والخارجيه

:

[١] المراد بالمقدمه الداخليه هي الداخله في متعلق الوجوب النفسى ، كأجزاء المركب المتعلق به الوجوب . والخارجيه هي الخارجيه عن ذلك المتعلق ، كالشرائط . ويقع الكلام في هذا الأمر من جهتين :

الأولى: هل أجزاء المركب مقدمه له ، أو أنّ الجزء بالإضافة إلى كله لا يتصف بالمقدمه ؟

والثانيه: أنه على تقدير كون الجزء مقدمه للكلى ، فهل يتعلق به الوجوب الغيرى ، بناءً على الملازمه بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ، أو أنّ المقدمه الداخليه لا يتعلق بها الوجوب الغيرى ، حتى بناءً على الملازمه ؟

وقد تعرض قدس سره لما قيل في الجهه الأولى من منع كون الجزء مقدمه للكلى ، بأنّ كون شيء مقدمه والآخر ذا المقدمه مقتضاه الإثنيه والتعدد بينهما ، حيث تكون المقدمه سابقه في التحقق على ذبها والحال أنّ الكلى بحسب الخارج عين الإجزاء فلا إثنيه بينهما .

وأجاب عن ذلك بأنه لا يعتبر في التعدد بينهما التعدد الخارجى بأن يكون للمقدمه وجود ولذبها وجود آخر ، بل يكفى التعدد الاعتبارى ، وهذا التعدد متحقق

والحل: إن المقدمه هي نفس الأجزاء بالأسر، وذو المقدمه هو الأجزاء بشرط الاجتماع، فيحصل المغايره بينهما، وبذلك ظهر أنّه لا بدّ في اعتبار الجزئيه أخذ الشيء بلا شرط، كما لا بدّ في اعتبار الكليه من اعتبار اشتراط الاجتماع.

وكون الأجزاء الخارجيه كالهولي والصوره، هي الماهيه المأخوذه بشرط لا- ينافي ذلك، فإنّه إنّما يكون في مقام الفرق بين نفس الأجزاء الخارجيه والتحليليه، من الجنس والفصل، وأن الماهيه إذا أخذت بشرط لا تكون هولي أو صوره، وإذا أخذت لا بشرط تكون جنساً أو فصلاً، لا بالإضافة إلى المركب، فافهم.

الشرح:

بين الجزء والكلّ، حيث إنّ الكلّ هو الجزء بشرط سائر الأجزاء، والمقدمه هي الأجزاء لا بشرط، وبما أنّّه قد يتوهم أنّ هذا الفرق بين الكلّ والجزء ينافي ما ذكر في المعقول من أنّ جزء الطبيعي مع اعتباره «لا- بشرط» يكون جزءاً تحليلياً، كالجنس والفصل، ومع اعتباره «بشرط لا» يكون جزءاً خارجياً، كالهولي والصوره، تعرّض قدس سره لدفع هذا الوهم بما حاصله:

أنّ ما ذكر في المعقول من اعتبار الجزء الخارجى «بشرط لا» إنّما هو في مقام التفرقه بينه وبين الجزء التحليلى للماهيه كالجنس والفصل، وما ذكرناه من أنّ الجزء الخارجى «لا بشرط» هو في مقام التفرقه بينه وبين الكلّ، حيث إنّ الجزء بالإضافة إلى كلّه يكون «لا بشرط» ومع اختلاف الإضافة لا يكون في البين تنافٍ، وقد تقدّم في بحث المشتقّ بيان المراد من قولهم «لا بشرط» و«بشرط لا» وأنّ مرادهم من «لا بشرط» و«بشرط لا» هناك بالإضافة إلى الحمل، والمراد هنا بشرط سائر الأجزاء لا بشرط يكون جزءاً بالإضافة إلى الاجتماع.

أضف إلى ذلك أنّ الكلام في المقام في المركبات الاعتباريه لا الحقيقيه لينافى ما ذكره فيالتفرقه بين الجنس والفصل وبين الهولي والصوره «بلا شرط» ثمّ لا يخفى أنّه ينبغي خروج الأجزاء عن محلّ النزاع [1]، كما صرّح به بعض وذلك لما عرفت من كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتاً، وإنّما كانت المغايره بينهما اعتباراً، فتكون واجبه بعين وجوبه، ومبعوثاً إليها بنفس الأمر الباعث إليه، فلا تكاد تكون واجبه بوجوب آخر، لامتناع اجتماع المثليين، ولو قيل بكفايه تعدد الشرح:

و«بشرط لا». ولعله يشير إلى ذلك بقوله «فافهم».

[١] ذكر قدس سره أنّ الجزء وإن كان مقدّمه للكُلِّ إلاّ أنّه ينبغي خروجه عن محلّ الخلاف في بحث الملازمه بين وجوب فعل ووجوب مقدّمته ، حيث إنّ لا يتعلّق به الوجوب الغيرى ولو على الملازمه ، لما تقدّم من أنّ الأجزاء عين الكلّ ذاتا ، والاختلاف بينها وبين الكلّ بالاعتبار ، فيكون الوجوب النفسى المتعلّق بالكلّ متعلّقاً بنفس الأجزاء ، فلا تكون واجبه بوجوبٍ آخر ؛ لامتناع اجتماع المثليين ، حتّى على بناء جواز اجتماع الأمر والنهى فى واحدٍ بعنوانين .

وذلك لأنّ الجبهه المصحّحه للاجتماع _ كما سيأتى _ هى الجبهه التقيديه ، فمع تعدّدها _ بأن يكون فى فعلٍ جهتان _ جاز أن يتعلّق به الأمر من جهه ، والنهى من جههٍ أُخرى ، وليس عنوان المقدّمه عنوانا تقيديا ؛ لأنّ الوجوب الغيرى لا يتعلّق به ، حيث إنّ ذا المقدّمه لا يتوقّف على تحقّق عنوان المقدّمه ، بل على ما يكون بالحمل الشائع مقدّمه ، كالوضوء والغسل وتحصيل الساتر بالاضافه إلى الصلاه . وبما أنّ الجزء يتعلّق به الوجوب النفسى فى ضمن تعلّقه بالكل ، لسبقه على الوجوب الغيرى ، فلا يمكن أن يتعلّق به الوجوب الغيرى للزوم اجتماع المثليين ، نعم عنوان المقدّمه جهه تعليليه ، يعنى انطباق عنوان المقدّمه على شىء يوجب تعلّق الأمر الغيرى به لولا المحذور .

وبالجملة وحده تعلّق الأمر النفسى والغيرى مانعه عن تعلّق الوجوبين بالجزء ، الجبهه ، وجواز اجتماع الأمر والنهى معه ، لعدم تعددها ها هنا ، لأنّ الواجب بالوجوب الغيرى ، لو كان إنّما هو نفس الأجزاء ، لا عنوان مقدميتها والتوسل بها إلى المركب المأمور به ، ضروره أن الواجب بهذا الوجوب ما كان بالحمل الشائع مقدمه ، لأنّه المتوقف عليه ، لا عنوانها ، نعم يكون هذا العنوان عله لترشح الوجوب على المعنون .

الشرح :

وبما أنّ الأمر النفسى سابق فى المرتبه على الوجوب الغيرى ، يتعلّق به الأمر النفسى فقط دون الغيرى حتّى مع ثبوت ملاك الأمر الغيرى أيضاً فيه .

أقول : محصّل كلامه فى المقام أنّ المقدّمه للكُلِّ نفس الأجزاء ، ولكن لم يلاحظ فيها وصف اجتماعها لا أنّّه لا يكون لها اجتماع ، وذو المقدّمه هو الكلّ ،

يعنى الأجزاء بلحاظ اجتماعها ، وعبر عن فرض عدم لحاظ الاجتماع بلا بشرط ، وعن لحاظ الاجتماع بشرط شيء ، وعليه فيكون للكُلِّ المتألف من عشره أجزاء ، عشر مقدمات داخلية ؛ لتوقف الكل على كل منها ، ولكن مع ذلك لا يتعلّق بها الوجوب الغيرى ؛ للزوم اجتماع المثليين من تعلّقه بها .

لكن الصحيح أنّ الأجزاء لا تكون مقدّمه لحصول الكلّ ، بل الأجزاء عين الكلّ خارجا ، والمقدّمه تقتضى الاثنييه الخارجيه ؛ وذلك لأنّ الإنسان إذا أراد فعلاً- وتوقف حصول ذلك الفعل على أمرٍ آخر في الخارج تتولّد من إرادته لذلك الفعل إرادته أخرى تتعلّق بذلك الأمر ، فيأتى به بداعويه الإراده المتولده من إرادته لذلك الفعل ، فتكون إرادته الفعل أصلاً ومنشأً للإرادته المتعلّقه بذلك الأمر ، وبناءً على الملازمه بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته ، حيث إنّ الفعل يتوقف حصوله خارجا على أمرٍ آخر ، تكون الإراده الطليه من المولى المتعلّقه بفعل ، منشأً لإرادته الطليه الأخرى المتعلّقه بذلك الأمر الموقوف عليه ، وهذا التوقف الخارجى الموجب فانقده بذلك فساد توهم اتصاف كلّ جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسى والغيرى ، باعتبارين ، فباعتبار كونه فى ضمن الكل واجب نفسى ، وباعتبار كونه ممّا يتوسل به إلى الكل واجب غيرى ، اللهم إلا أن يريد أن فيه ملاك الوجوبين ، وإن كان واجبا بوجوب واحد نفسى لسبقه ، فتأمل .

الشرح:

لحصول إرادته أخرى من إرادته الفعل ، هو الموجب لتعدّد طلب المولى ، فهناك طلبان ؛ أحدهما بالأصالة والآخر بالتبعيه ، ومن الظاهر أنّ موارد الكلّ والجزء لا- تكون من هذا القليل ؛ إذ من يريد الإتيان بالكلّ يأتى بالأجزاء بنفس تلك الإراده المتعلّقه بالكلّ ، حيث إنّ الكلّ نفس تلك الأجزاء ، فيكون الحال فى الطلب المولى المتعلّق بالكلّ أيضاً كذلك ، حيث لا يكون فى البين موجب لتولّد طلبٍ آخر يتعلّق بالأجزاء ، فإنّ الأجزاء عين الكلّ ، ولا يؤتى بها إلا بإرادته الكلّ لا بإرادته أخرى ، وإن شئت قلت : تكون الإراده بالإضافه إلى كلّ جزءٍ ضمنيه لا غيريه ، فيكون طلبها أيضاً ضمنيا ، فما ذكره قدس سره من حصول ملاك الوجوب الغيرى فى الأجزاء أيضاً ، لكون الجزء مقدّمه لحصول الكلّ ، لا يمكن المساعده عليه بوجه .

والعجب أنّه قدس سره أنكر على من زعم أنّ الإتيان بالفرد مقدّمه للإتيان بالطبعى ،

وذكر أنّ الطبيعي عين الفرد ولا- معنى للمقدميه ، مع أنّ الاختلاف بين الطبيعي وفرده اعتبارا أوضح من اختلاف الأجزاء مع الكل ؛ لصدق الطبيعي على غير المأتى به ، بخلاف الكل فإنه لا يكون إلا عين الأجزاء ولا يصدق على غيرها ، وكما أنّ الموجد للفرد يأتي به بنفس الإرادة المتعلق منه بالإتيان بالطبيعي ، كذلك الحال بالإضافة إلى الآتي بالمركب .

ولو أغمض عن ذلك وبني على أنّ الجزء مقدّمه للكلّ وفيه ملاك الوجوب الغيرى أيضاً وأنه لا يمكن اجتماع المثليين ، فلم لا يلتزم بتعلق وجوب واحد مؤكّد ،

الشرح:

نظير سائر الموارد التي يكون في الفعل ملاكين لوجوبين ، فاجتماع الوجوبين بالمعنى الذي ذكره غير لازم ، وبمعنى التأكيد لا محذور فيه ، بل هو واقع كثيرا ، كما إذا نذر المكلف الإتيان بفريضته اليوميه ، فإنّ مع النذر يتأكد وجوبها لا محاله .

وما قيل من أنّ التأكيد مع اختلاف الرتبة لا يمكن، فهو كما ترى ، إذ اختلاف ملاك الحكمين في الزمان _ بمعنى عدم إمكان اجتماعهما _ ينافي التأكيد ، وأما اختلافهما في الرتبة فلا يمنع التأكيد.

أضف إلى ذلك أنّ الإيجاب وغيره من الأحكام أمر اعتباري لا- يجرى فيه مسأله اجتماع المثليين أو الضدّين ، ولا يكون من العرض بالإضافة إلى متعلقه وموضوعه ، بل إن كان عرضا فهو من فعل المولى ، وإنّما لا يمكن اعتبار حكمين على متعلق واحد باعتبار تنافي ملاكهما ، حيث إنّ الحكم يحتاج إلى ملاك غالب أو خالص في متعلقه أو من ناحيه الغرض من جعلهما ؛ ولذا لا يمكن ثبوت حكمين متضادّين في متعلق واحد يكون تضادّهما من حيث الملاك والغرض ، وأمّا إذا لم يكن في ناحيه الملاكين تناف ، ولا في ناحيه الغرض تضاد ، فلا مانع من اعتبارهما كما في مسأله نذر الفريضه .

ثمّ إنّ قد يقال إنّ يترتب على تعلق الوجوب الغيرى بالجزء _ كتعلقه بسائر المقدمات _ انحلال العلم الإجمالي بالتكليف عند دوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين ، كما إذا دار أمر الصلاه بين كون أجزائها تسعه أو عشره ، فإنّه على القول بتعلق الوجوب الغيرى بالأجزاء ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي

بوجوب التسع ، إمّا نفسيًا أو غيريًا ، كما هو ظاهر كلام الشيخ الأنصارى قدس سره فى ذلك هذا كله فى المقدمه الداخليه ، وأمّا المقدمه الخارجيه ، فهى ما كان خارجاً عن المأمور به ، وكان له دخل فى تحقيقه ، لا يكاد يتحقق بدونه ، وقد ذكر لها أقسام ، وأطيل الكلام فى تحديدها [١] بالنقض والإبرام ، إلا أنّه غير مهم فى المقام .

ومنها : تقسيمها إلى العقليه والشرعيه والعاديه :

فالعقليه هى ما استحيل واقعاً وجود ذى المقدمه بدونه .

والشرعيه على ما قيل : ما استحيل وجوده بدونه شرعاً ، ولكنه لا يخفى

الشرح :

البحث ويكون وجوب الزائد مشكوكا .

ولكن لا يخفى أنّ الأجزاء متعلقه للوجوب الضمنى لا محاله ، فيكون تعلق الوجوب بالأقل محرزاً ؛ إذ هى إمّا نفس متعلق الوجوب النفسى إذا كان الواجب هو الأقل ، أو نفس متعلق الوجوب الضمنى إذا كان الواجب هو الأكثر ، ولو كان هذا المقدار من المعلوميه موجباً لانحلال العلم لما كان حاجه إلى ثبوت الأمر الغيرى بها ، وإن لم يكن كافياً فلا يفسد فى الانحلال الالتزام بتعلق الوجوب الغيرى بالأجزاء ؛ لما ذكروا من أنّ الوجوب الضمنى أو الغيرى يكون فعليته بفعليه الوجوب المتعلق بالواجب النفسى لو كان ذلك هو الأكثر ، ولو كان فعليه الوجوب المتعلق بالأقل موجبا لعدم فعليه الوجوب النفسى إذا كان متعلقاً بالأكثر لزم الخلف .

مع أنّّه يلزم من الانحلال المزبور عدم الانحلال ، وذلك فإنّ فعليه وجوب الأقل على كلّ تقدير يستلزم عدم فعليه الوجوب النفسى لو كان متعلقاً بالأكثر ، وعدم فعليته يوجب أن لا يكون وجوب الأقل فعلياً على كلّ تقدير المستلزم لعدم الانحلال ، وما يلزم من وجوده عدمه محال .

[١] قد ذكر فى أقسام المقدمه الخارجيه السبب والمقتضى والشرط وعدم المانع ، وأطيل الكلام فى تعريف كلّ منها ، كما فى القوانين وغيرها ، إلا أنّه لا يترتب

الشرح :

المهمّ _ وهو ثبوت الملازمه بين وجوب شىء ووجوب مقدمته _ على تحقيق الفرق بين السبب والشرط والمانع .

ومن تقسيمات المقدّمه ، تقسيمها إلى شرعية وعقلية وعاديه .

أمّا المقدّمه الشرعيه فهي ما يتوقّف الواجب على أمرٍ لكون التقيّد به مأخوذاً في الواجب النفسى ، كالطهاره بالإضافه إلى الصلاه ، فإنّ الطهاره بنفسها وإن لم تؤخذ في متعلّق الأمر بالصلاه إلاّ أنّ تقيّد الصلاه بها داخل في تعلّق الأمر ، وتكون نفس الطهاره مقدّمه خارجيه شرعيه لتوقّف الصلاه المأمور بها عليها شرعا ، ولكن لا يخفى أنّه بعد فرض أخذ التقيّد بالطهاره في متعلّق الأمر بالصلاه يكون توقّف الصلاه المأمور بها عليها عقليا لانتفاء المشروط والمقيّد بانتفاء شرطه وقيده عقلاً .

وأما المقدّمه العقلية فهي ما يتوقّف الواجب النفسى على أمرٍ من غير أن يكون مأخوذاً فيه لا بنفسه ولا بتقيّده ، كتوقّف الحجّ من النائي على السفر ، ويطلق على السفر المقدّمه الخارجيه العقلية .

وأما المقدّمه العاديه فإن أريد بها ما لا يتوقّف الواجب عليها عقلاً ، بأن أمكن الإتيان بالواجب فعلاً بدونها ، ولكن قد جرت العاده على الإتيان بها قبل الواجب ، كالأكل والشرب قبل الفجر بالإضافه إلى صوم الغد ، فلا وجه لإدخالها في محلّ الكلام في المقام ، فإنّه لا يتعلّق به الوجوب المولوى حتّى بناءً على القول بالملازمه ؛ لعدم كونها ممّا يتوقّف عليه الواجب .

وإن أريد منها ما لا يكون الإتيان بالواجب بدونها ممتنعاً ذاتاً ، ولكن الواجب رجوع الشرعيه إلى العقلية ، ضروره أنّه لا يكاد يكون مستحيلاً ذلك شرعاً ، إلاّ إذا أخذ فيه شرطاً وقيداً ، واستحاله المشروط والمقيّد بدون شرطه وقيده ، يكون عقلياً .

وأمّا العاديه ، فإن كانت بمعنى أن يكون التوقف عليها بحسب العاده ، بحيث يمكن تحقّق ذبيها بدونها ، إلاّ أنّ العاده جرت على الاتيان به بواسطتها ، فهي وإن كانت غير راجعه إلى العقلية ، إلاّ أنّّه لا ينبغي توهم دخولها في محلّ النزاع ، وإن كانت بمعنى أن التوقف عليها وإن كان فعلاً واقعيّاً ، كنصب السلم ونحوه للصعود على السطح ، إلاّ أنّّه لأجل عدم التمكن من الطيران الممكن عقلاً فهي أيضاً راجعه إلى العقلية ، ضروره استحاله الصعود بدون مثل النصب عقلاً لغير الطائر فعلاً ، وإن كان طيرانه ممكناً ذاتاً ، فافهم .

الشرح:

موقوف عليها فعلاً ، كنصب السلم للصعود على السطح لغير المتمكن من الطيران ، وهو الإنسان الموجود المكلف بالفعل ، فهذا القسم داخل في المقدمه العقلية لامتناع تحقق الصعود أو الكون على السطح للإنسان فعلاً بدون نصب السلم ، ولا فرق بين الكون على السطح الموقوف على نصب السلم وبين المشى إلى الحج من النائي .

وبالجملة تنحصر مقدمه الواجب بالعقلية ، غايه الأمر كون شيء مقدمه عقلية له تاره ينشأ من تقييد الواجب النفسى بذلك الشيء ، كما فى توقف الصلاه المأمور بها على الطهاره ، وأخرى من توقّف الواجب النفسى على ذلك الشيء خارجاً من غير أن يؤخذ فى الواجب تقييده به ، كالحج بالاضافه إلى سفر النائي .

ص: ٤٤١

ومنها: تقسيمها إلى مقدمه الوجود، ومقدمه الصحه، ومقدمه الوجوب، ومقدمه العلم [١].

لا يخفى رجوع مقدمه الصحه إلى مقدمه الوجود، ولو على القول بكون الأسمى موضوعه للأعم، ضروره أن الكلام فى مقدمه الواجب، لا فى مقدمه المسمى بأحدها، كما لا يخفى.

الشرح:

المقدمه الوجوديه والعلميه ...

:

[١] لا يخفى أن مقدمه الصحه ترجع إلى مقدمه الوجود، ولو على القول بأن أسامى العبادات موضوعه للأعم، فإن الكلام فى المقام فى مقدمات الواجب لا فى مقدمات المسمى بأحد تلك الألفاظ.

وإذا كان التقيد بالطهاره مأخوذاً فى متعلق الوجوب النفسى، تكون الطهاره بنفسها من مقدمات وجود الصلاه المأمور بها كما مر، وهذا الكلام بناءً على ما ذكرنا فى بحث التعبدى والتوصلى من إمكان أخذ قصد التقرب فى متعلق الأمر بالصلاه _ مثلاً _ صحيح، فإنه عليه تنحصر مقدمه الواجب بمقدمه الوجود.

وأما بناءً على ما سلكه الماتن قدس سره وغيره من امتناع أخذ قصد التقرب فى متعلق الأمر بها تكون مقدمه الصحه غير مقدمه الوجود لا محاله، ويتعين تقسيم المقدمه إلى مقدمه الوجود وإلى مقدمه الصحه، حيث يمكن للقائل بالملازمه نفى الملازمه بين وجوب شىء ومقدمه صحته والإلتزام بها فى خصوص مقدمه الوجود كما عليه الماتن قدس سره أيضاً، فلا وجه لاعتراضه على التقسيم المزبور. نعم ما ذكر فى كلماتهم مثلاً لمقدمه الصحه من الشرائط محلّ نظر، بل منع.

وعلى كلّ حال، فمقدمه الوجوب خارج عن مورد الكلام فى المقام، فإنه ولا إشكال فى خروج مقدمه الوجوب عن محل النزاع، وبداهه عدم اتصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها، وكذلك المقدمه العلميه، وإن استقل العقل بوجوبها، إلا أنّه من باب وجوب الإطاعه إرشاداً ليؤمن من العقوبه على مخالفه الواجب المنجز، لا -مولوياً من باب الملازمه، وترشح الوجوب عليها من قبل وجوب ذى المقدمه.

الشرح:

لا يمكن أن يتعلّق الوجوب الغيرى بتلك المقدمه ، حيث لا وجوب للواجب النفسى إلا على تقدير حصولها ، وتعلّق الوجوب بها بعد حصولها من طلب الحاصل .

وكذلك مقدمه العلم بحصول الواجب ، فإن لزوم مقدمه العلم لا يبتنى على الملازمه بين وجوب شىء وجوب مقدمته ، حيث إنّ اللزوم فى مقدمه العلم عقلى لا شرعى ، وملاك اللزوم العقلى فيها غير ملاك الوجوب الشرعى الغيرى لمقدمه الوجود ، فإنّ المقدمه العلميه لا تكون مقدمه لوجود الواجب ضروره أنّ الصلاه إلى القبلة _ مثلاً _ لا تتوقّف على الإتيان بها إلى جهتين فى مورد اشتباه القبلة فيها ، بل إحراز الإتيان بالصلاه إلى القبلة موقوف على تكرارها بالإتيان إليهما ، وتحصيل العلم بالإتيان بالمأمور به لازم عقلاً؛ للأمن من العقاب ، فيكون أمر الشارع به كأمره بالإطاعه لمجرّد الإرشاد إلى ما يستقلّ به العقل فى مقام الامتثال من لزوم إحراز سقوط التكليف والفرار من العقاب المحتمل ، بخلاف الوجوب الشرعى لمقدمه وجود الواجب ، فإنّه منبعث من وجوب الواجب النفسى على ما تقدّم ، وملاكه المقدميه فى الوجود والتحقّق ، كما لا يخفى .

ومنها: تقسيمها إلى المتقدم، والمقارن، والمتأخر، بحسب الوجود بالإضافة إلى ذى المقدمه [١]، وحيث إنها كانت من أجزاء العله، ولا بد من تقدمها بجميع أجزائها على المعلول أشكل الأمر في المقدمه المتأخره، كالأغسال الليليه المعتبره فى صحه صوم المستحاضه عند بعض، والإجازة فى صحه العقد على الكشف الشرح:

المقدمه المتقدمه والمقارنه والمتأخره

:

[١] قد ذكروا فى تقسيمات المقدمه تقسيمها إلى المتقدمه والمقارنه والمتأخره، وهذا التقسيم بلحاظ زمان حصول المقدمه بالإضافة إلى زمان حصول ذيلها، وبما أنه لا ينبغى التأمل فى أنه لا يحصل المعلول إلا بحصول علته بتمام أجزائها، ضروره أن المؤثر فى المعلول علته، ففرض شىء من أجزاء العله، وفرض حصول المعلول قبله، غير ممكن، حيث إنه لو لم يكن ذلك الشىء مؤثراً ودخيلاً فى حصول المعلول لزم الخلف، وإن كان مؤثراً أو دخيلاً لزم تأثير المعدوم فى حصول الشىء.

الشرط المتأخر

:

وعلى ذلك، فقد أشكل الأمر فى موارد قد ثبت فيها من الشرع كون شىء شرطاً للمأمور به أو التكليف أو الوضع، مع أن هـ متأخر فى الوجود عن زمان وجود المأمور به، أو التكليف، أو الوضع، كالأغسال الليليه المعتبره عند بعض فى صحه صوم المستحاضه، فإن الصوم يتحقق فى اليوم وينتهى بدخول الليل مع أن شرطه _ وهو الغسل _ يكون فى الليل بعد انقضاء اليوم .

ومنها كون الإجازة شرطاً فى العقد الفضولى بنحو الكشف، فإن الملكيه تحصل من حين العقد، مع أن شرط حصولها وهو الإجازة توجد بعد حين، وكالوضوء من ماء قد وقف على الوضوء للصلاه فى المسجد، فإن جواز الوضوء منه كذلك، بل فى الشرط أو المقتضى المتقدم على المشروط زماناً المتصرّم حينه، كالعقد فى الوصيه والصرف والسلم، بل فى كل عقد بالنسبه إلى غالب أجزائه، لتصرّمها حين تأثيره، مع ضروره اعتبار مقارنتها معه زماناً، فليس إشكال انخراص القاعده العقلية مختصاً بالشرط المتأخر فى الشرعيات _ كما اشتهر فى الألسنه _ بل يعمّ الشرط والمقتضى المتقدمين المتصرّمين حين الأثر.

الشرح:

يحصل من قبل مع أنّ شرط الجواز _ وهو الصلاة في المسجد _ يحصل بعد ذلك .

والمذكور في الكلمات وإن كان التعرّض للإشكال في الشرط المتأخّر إلّا أنّ الماتن قدس سره قد أجراه في المقتضى أو الشرط المتقدّم أيضاً، فإنّ ملاك الاستحالة المزعومة في المتقدّم والمتأخّر أمرٌ واحد، وهو تحقّق الشيء مع عدم ما يتوقّف عليه.

وليس المراد أنّه لو كان الشيء من أجزاء العله فلا يمكن تحقّقه قبل وجود المعلول بزمان ، بل المراد أنّّه لا بدّ في تأثيره ودخله من بقائه إلى زمان تحقّق سائر أجزاء العله ، إلّا- إذا كان السابق من قبيل المعد ، بأن يكون السابق مقدّمه لللاحق ، كالصعود على السطح بالسلم ، فإنّ التدرّج في السلم للكون على السطح لأجل أنّ الصعود على الدرج الأوّل مقدّمه للكون على الدرج الثاني ، والصعود من الثاني مقدّمه للكون على الدرج الثالث وهكذا ، والتدرّجيه في مثل ذلك لا بأس بها ، بل لا بدّ منها لامتناع الطفره .

والمراد من تقدّم العله على المعلول بجميع أجزائها هو التقدّم رتبه المصحح لدخول الفاء على المعلول ، بأن يقال : (وجدت فوجد) لا التقدّم بحسب الزمان ، وإلّا تخلف المعلول عن علته التامه .

والتحقيق في رفع هذا الاشكال أن يقال [١]: إنّ الموارد التي توهم انخرام القاعده فيها، لا- يخلو إما يكون المتقدم أو المتأخر شرطاً للتكليف، أو الوضع، أو المأمور به.

الشرح:

[١] قد قسّم قدس سره موارد توهم إنخرام القاعده العقليه إلى قسمين ؛ الأوّل : أن يكون المتقدم أو المتأخر شرطاً للتكليف أو الوضع ، يعنى الحكم الوضعى ، والثانى : ما يكون المتقدم والمتأخر شرطاً فى متعلق التكليف .

الأول؛ شرط الحكم

وحاصل ما ذكره فى دفع الإشكال فى القسم الأوّل هو أنّ الدخيل فى ثبوت التكليف أو الوضع لحاظ ما يسمّى شرطاً لا تحقّقه الخارجى ، ليقال بأنّ المتأخر أو المتقدم لا- يؤثّر ولحاطهما كلحاظ الشرط المقارن مقارن لجعل التكليف ، أو اعتبار الوضع وانتزاعه

وبتعبير آخر : بما أنّ الحكم فعل اختياري للحاكم يكون صدوره عنه موقوفاً على انقداح الداعي في نفسه إلى جعله ، وليس الداعي له إليه ما يطلق عليه الشرط بوجوده الخارجي ، بل بوجوده اللحظي ، ويكون لحاظه مقارناً لجعل الحكم ، سواء كان وجوده الخارجي متقدماً على الحكم أو متأخراً أو مقارناً ، بلا فرق في ذلك بين الحكم التكليفي والوضعي .

وناقش في هذا الدفع المحقق النائيني قدس سره وبني على امتناع الشرط المتأخر للتكليف أو الوضع .

وحاصل مناقشته : أنّ جعل الحكم على نحوين :

النحو الأوّل : أن يجعله على وجه الإطلاق بمفاد القضييه الخارجيه ، كما إذا أمّـالأوّل : فكون أحدهما شرطاً له ، ليس إلا أن للحاظه دخلاً في تكليف الأمر ، كالشرط المقارن بعينه ، فكما أن اشتراطه بما يقارنه ليس إلا أن لتصوره دخلاً في أمره ، بحيث لولاه لما كاد يحصل له الداعي إلى الأمر ، كذلك المتقدم أو المتأخر .

الشرح :

أحرز المولى الصلاح في كون عبده خارج البلد في زمان خاصّ لاستقبال ولده من سفره ، فيأمره بالذهاب إلى خارج البلد في ذلك الزمان من غير تعليق واشتراط ، فيكون الحكم في هذه الصوره فعلياً حتى لو فرض عدم قدوم ولده من سفره في ذلك الزمان كما إذا كان اعتقاد المولى بقدومه مخطئاً ، لأنّ فعليه الحكم في هذا النحو من الجعل لا تكون مسببه عن تحقّق قدوم ولده خارجاً ، بل يكون اعتقاده ولحاظه داعياً للمولى إلى طلبه وحكمه .

وبالجمله الدخيل في هذا النحو من الطلب هو اللحاظ والاعتقاد بحصول الشيء ، وهذا حاصل مقارنا للجعل والطلب ، ولا عبره بحصول نفس الملحوظ في المستقبل ، فلا مجال لتوهم انخرام القاعده العقلية في نظائره .

وأما النحو الثاني : فهو أن يجعل الحكم بمفاد القضييه الحقيقيه معلقاً على حصول شرط ، كالمثال فيما إذا كان حكمه بالكون في خارج البلد معلقاً على مجيء الولد في ذلك الزمان ، بأن كان الجعل بمفاد القضييه الحقيقيه ، وفي هذا الفرض تكون فعليه الحكم دائره مدار تحقّق الشرط خارجاً ، ولو أحرز العبد قدوم الولد في ذلك

الزمان لزم عليه الكون خارج البلد ، ويكون قدومه كاشفا عن فعلية الحكم من الأوّل ، والشرط المتأخّر بهذا المعنى غير ممكن ؛ لأنّ الدخيل في فعلية الحكم وجود الشرط وتحقّقه خارجاً ، وكيف يثبت الحكم ويكون فعلياً في زمان مع عدم حصول شرطه فيه ؟

وبالجملة: حيث كان الأمر من الأفعال الإختيارية، كان من مبادئه بما هو كذلك تصوّر الشيء بأطرافه، ليرغب في طلبه والأمر به، بحيث لولاه لما رغب فيه ولما أراده واختاره، فيسمى كلّ واحد من هذه الأطراف التي لتصورها دخل في حصول الرغبه فيه و إرادته شرطاً، لأجل دخل لحاظه في حصـوله، كان مقارناً له أو لم يكن كذلك، متقدماً أو متأخراً ، فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقه شرطاً، كان

الشرح:

وبتعبير آخر : الإشكال في المجعول بنحو القضية الحقيقيه وشرائط فعلية الحكم لا في شرائط جعله ، وإلا فشرط الجعل _ ومنه كون الفعل الذي يعتبره واجبا ذا مصلحه _ يكون أيضاً باللحاظ واعتقاد المولى ولو بنحو الخطأ ، فما ذكره في الكفايه خلط بين شرائط الجعل وشرط فعلية المجعول(1).

أقول : لا يخفى ما فيه ، فإنّ فعلية الحكم المجعول بنحو القضية الحقيقيه تابعه لكيفيه الجعل ، ولكن الشرط بوجوده الخارجى _ كقدوم الولد فى المثال _ غير مؤثر فى فعلية الحكم ؛ إذ فعلية الحكم كانت على تقدير حصول الشرط فى المستقبل لكون الجعل بهذا النحو وعدم فعليته على تقدير عدم حصوله إنّما هو لعدم الجعل على تقدير العدم فى الحال.

وبالجملة لا- مانع من لحاظ المولى عند الجعل أمراً متقدماً أو متأخراً أو مقارناً لحكمه وجعل الحكم على تقدير حصول ذلك الأمر بمعنى أن تكون فعلية الحكم تابعه لحصول الشرط المزبور على النحو الذى لا-حظه ، ولو كان الوجوب المعتبر من أوّل اليوم على تقدير حصول ذلك الأمر فى آخره إلا أنّ الشرط لا يكون مؤثراً فى فعلية الحكم ليقال بأنّ المعدوم لا يؤثّر ، بل كما ذكرنا فعلية الحكم على تقديره

ص: ٤٤٧

الشرح:

تخضع للجعل على ذلك التقدير ، وعدم جعله على تقدير آخر .

وممّا ذكرنا يظهر الحال فى الوضع وأنّه لا مانع من اعتبار الملكيه _ مثلاً _ فى العقد الفضولى من حين حصول العقد على تقدير إجازة المالك ولو بعد حين بنحو القضيّه الحقيقيه . وما يقال من أنّ الحكم لا يتقدّم على موضوعه ، وشرائط الحكم كلّها راجعه إلى قيود الموضوع ، غير سديد ، فإنّ الحكم لا يكون معلولاً ولا عرضاً لموضوعه فيما كان أمراً إنشائياً ، كما هو الفرض فى المقام ، ولا بأس بتقدّمه على الموضوع زماناً مع كون اعتباره وجعله على هذا النحو .

نعم ، ظاهر خطاب الحكم فيما إذا لم يقترن بقرينه داخلية أو خارجيه اتّحاد زمان الحكم والموضوع فى الفعلية فيحتاج رفع اليد عن هذا الظهور إلى قرينه خاصه ؛ ولذا التزمنا فى العقد الفضولى بالكشف الحكمى حيث إنّ ظاهر الأدلّه أن إمضاء المعامله مقارن لحصول استنادها إلى المالك ورضا من يعتبر رضاه بها .

والمتخصّيل أنّه لا- فرق فى الحكم المجعول بنحو القضيّه الخارجيه والحقيقيه من جهة توقّف الفعلية فيهما على ثبوت الجعل ، وإنّما الفرق بينهما فى أنّ فعلية المجعول بنحو القضيّه الخارجيه بنفس الجعل فقط ، وفى المجعول بنحو القضيّه الحقيقيه بحصول ما علّق الحكم عليه خارجاً على النحو الذى اعتبره فى الجعل .

وممّا يترتب على ذلك أنّ شخصاً لو اعتقد فى جماعه أنّهم أصدقائه وأذن لهم فى دخول داره بأن قال : (ادخلوا دارى) أو : (فليدخل كل منكم دارى) فيجوز لكلّ منهم الدخول ولو لم يكن فى الواقع من أصدقائه ، بخلاف ما إذا قال : (فليدخل دارى منكم من كان صديقاً لى) فإنّه لا يجوز الدخول إلّا لمن كان صديقاً له .

فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّه ليس المراد بالحكم المجعول بنحو القضيّه الحقيقيه هى فيهما كذلك، فلا إشكال، وكذا الحال فى شرائط الوضع مطلقاً ولو كان مقارناً، فإن دخل شىء فى الحكم به وصححه انتزاعه لدى الحاكم به، ليس إلا ما كان بلحاظه يصح انتزاعه، وبدونه لا- يكاد يصح اختزاعه عنده، فيكون دخل كل من المقارن وغيره بتصوره ولحاظه وهو مقارن، فأين انخرام القاعده العقليه فى غير المقارن؟ فتأمل تعرف.

الشرح:

ص: ٤٤٨

كلية الحكم وبالمجوعول بنحو القضييه الخارجيه القضييه الشخصيه بأن يوجه التكليف بفعل إلى شخص معين ، فإنه يمكن أن تكون القضييه الشخصيه حقيقه من جهه قيد التكليف كما مثلنا .

والمعيار فى كون القضييه حقيقه عدم جعل الحكم بنحو الإطلاق ، بل على تقدير تحقق أمر أو أمور سواء كان الحكم كلياً أو شخصياً ، بخلاف القضييه الخارجيه من جميع الجهات فإنه لا تقييد ولا تعليق فيها بجهه من جهات الحكم ، فكل جهه فرضها المولى وجعل الحكم مقيدا بها ، تكون فعليه المجوعول على تقدير فعليه ذلك الأمر سواء كان الحكم شخصياً أو كلياً .

لا- يقال : كل ما هو شرط الحكم المجوعول بنحو القضييه الحقيقه أو كل ما أحرزه المولى من الأمر المتأخر بكونه شرطاً فى حكمه بنحو القضييه الخارجيه إمّا أن يكون لوجود المتأخر دخاله فى صلاح الحكم المجوعول أو لا-، بأن يكون للحاظ ذلك الأمر المتأخر تمام الدخل فى صلاح الحكم تكليفاً أو وضعاً دون وجوده ولا أظن أن يلتزم أحد به ؛ ولذا لو أخطأ المولى وجعل الحكم بنحو القضييه الخارجيه باعتقاد حصول ذلك المتأخر ولم يحصل ، لم يكن لحكمه أى صلاح ، وإذا كان الدخيل فى صلاحه وجود ذلك الأمر المتأخر فكيف يكون فى حكمه صلاح مع أنّ ذلك المتأخر لم يحصل ، فيعود محذور تأثير المعدوم فى الموجود .

وأمّا الثانى : فكون شىء شرطاً للمأمور به [١] ليس إلا ما يحصل لذات المأمور به بالإضافة إليه وجه وعنوان ، به يكون حسناً أو متعلقاً للغرض ، بحيث الشرح :

فإنه يقال : إنّما الإشكال كان فى ثبوت الحكم متقدماً أو متأخراً مع عدم الشرط حال ثبوته ، لتقدمه أو تأخره ، وقد أجبنا عن ذلك بأنّ ثبوته كذلك يخضع لكيفيه جعله ، وقد فرض أنّ الدخيل فى جعله لحاظه ، فالمتأخر أو المتقدم بلحاظه دخيل فى جعل المولى ودخيل فى فعليه الحكم إذا كان الجعل بنحو القضييه الحقيقه ، ودخله بهذا النحو إنّما كان لتعليق المولى اعتباره على حصوله متقدماً أو متأخراً ، ودخالته ليس بمعنى التأثير ، بل بمعنى ثبوت الجعل على ذلك التقدير .

وأمّا مسأله صلاح الحكم ، فقد يأتى الكلام فيه فى الشرط المتقدم أو المتأخر للمأمور به إن شاء الله تعالى ، إذ الدخاله فى الصلاح لا يفرق فيه بين صلاح الحكم

وصلاح متعلّق التكليف ، غايه الأمر متعلّق التكليف فعل العبد ، والحكم فعل المولى ، وأتصافهما بالصلاح وعدمه على حدّ سواء ، وإذا صحّحنا دخاله المتأخّر والمتقدّم فى صلاح الفعل من غير لزوم انخرام القاعده العقلية يصحّ تصوير الدخل فى صلاح الحكم أيضاً بعين الوجه المفروض .

الثانى؛ شرط المتعلّق

:

[١] وحاصله أنّ إطلاق شرط المأمور به على أمر من فعل أو غيره ليس إلاّ باعتبار أنّه يحصل لمتعلّق التكليف بالإضافه إليه عنوان حسن ، ويحسن متعلّق التكليف بتعونه بذلك العنوان ، مثلاً ضرب اليتيم باعتبار مقارنته بقصد تأديبه يتعنوان بعنوان التأديب ، وبه يكون حسناً ويتعلّق به الغرض ، ومع عدم مقارنته به لا يكون حسناً ، بل يكون قبيحاً ، وليس ذلك إلاّ لأجل أنّ إضافه الضرب إلى القصد المزبور يوجب تعونه بعنوان التأديب الذى يكون الفعل به حسناً عقلاً وشرعاً ، ومن لولاها لما كان كذلك ، واختلاف الحسن والقبح والغرض باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئه من الإضافات ، ممّا لا شبهه فيه ولا شك يعتريه ، والإضافه كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخّر أو المتقدّم بلا تفاوت أصلاً ، كما لا يخفى على المتأمل ، فكما تكون إضافه شىء إلى مقارن له موجّباً لكونه معنوّناً بعنوان ، يكون بذلك الشرح :

الظاهر كما أنّ إضافه الفعل إلى أمر مقارن يوجب تعونه بعنوان حسن ، كذلك إضافته إلى أمر متأخّر أو متقدّم يوجب ذلك ، نظير الكذب ، فإنّه يكون حسناً ويتعلّق به الغرض بالإضافه إلى نجاه النفس عن الهلاكه المتحقّقه بعده ولو فيما بعد ، فإنّ الكذب بالإضافه إلى ترتبه عليه فيما بعد يتعنوان بعنوان حسن .

وبالجمله ، إذا كان المتأخّر أو المتقدّم شرطاً للمأمور به فهو باعتبار أنّ إضافه الفعل إلى المتأخّر أو المتقدّم توجب تعنون الفعل بعنوان حسن من زمان الإضافه لا من زمان حصول الشرط ، وليس نفس ما يسمى شرطاً بمؤثّر فى العنوان الحسن ، بل الموجب له الإضافه الحاصله من قبل وإنّما يتأخّر طرف الإضافه .

لا يقال: لا يمكن حصول الإضافه قبل حصول طرف الإضافه المتأخّر أو بعد انقضاء المتقدّم ، فإنّه من قبيل حصول الشىء المعلق بلا متعلّق وقيام الإضافه بالمعدوم؛ لأنّ المزبور أنّ الإضافه فعليّه مع أنّ طرفها _ يعنى المتقدّم أو المتأخّر _ معدوم.

وبتعبيرٍ آخر : المضاف والمضاف إليه متضائفان ، والمتضائفان متكافئان في الفعلية والقوه.

فإنه يقال: هذا غير شبهه تأثير المعدوم في الموجود ، والشبهه التي توهم انخرام القاعده العقلية قد ارتفعت بما تقدّم من أنّ إطلاق الشرط على قيود المأمور به ليس بحسب معناه المصطلح في المعقول الذي هو من أجزاء العلّه التامّه ليقال إنّ المعلول لا يتقدّم على علته ولا يتأخّر عنها زماناً ، وما ذكر شبهه أخرى وهي قيام العنوان حسناً ومتعلقاً للغرض ، كذلك إضافته إلى متأخّر أو متقدّم ، بدهاه أنّ الإضافه إلى أحدهما ربما توجب ذلك أيضاً ، فلو لا حدوث المتأخّر في محلّه ، لما كانت للمتقدّم تلك الإضافه الموجهه لحسنه الموجب لطلبه والأمر به ، كما هو الحال في الشرح :

الإضافه وفعليتها الموجهه لصلاح الفعل ، مع أنّ أحد طرفيها غير فعلى ، فيكون من فعلية العرضى بلا فعلية معروضه وفعلية الأمر الانتزاعى بلا فعلية منشأ انتزاعه .

وهذه الشبهه أيضاً موهومه ؛ إذ كما أنّ أجزاء الزمان يتّصف فعلاً بعضها بالتقدّم وبعضها بالتأخّر مع أنّ الجزء الآخر منه غير موجود ، كذلك الصوم في النهار من المستحاضه يتّصف بأنّه يتعقّب الغسل في الليل ، مع أنّ الغسل في الليل غير موجود في النهار ، وكما أنّ الجزء المتأخّر من الزمان لو لم يتحقّق لما كان السابق متّصفاً بالتقدّم ، كذلك الغسل في الليل لو لم يتحقّق لما كان الصوم في النهار متّصفاً بالتعقب بالغسل في الليل ، فيكون معنى كون الغسل في الليل شرطاً لصوم النهار أخذ التقيد به في متعلّق الأمر بالصوم ، والتقيد المزبور واقع التعقب لا عنوانه ، وهذا بخلاف كون شيء جزءاً لمتعلّق الأمر ، فإنّ ما يطلق عليه الجزء بنفسه مأخوذ في متعلّق الأمر النفسى .

وربّما يقال كما عن المحقق الاصبهانى قدس سره أنّ ظرف اتّصاف الصوم بوصف تعقّب الغسل هو الخارج وليس من قبيل الاتصاف بالكليه والجزئيه والجنسيه ونحوها ، ممّا يكون ظرف الاتصاف فيها الذهن إلا أنّ اتصاف الصوم بالتقدّم أو اتصاف الغسل بالتأخّر لا ينشأ عن خصوصيه خارجيه زائده على أصل وجود موصوفه .

وتقريره أنّ الإضافه بين المتضائفين قد تحصل لخصوصيه زائده في كلّ من الموصوفين كما في العاشقيه والمعشوقيه ، فإنّ للعاشق عشقاً وفي المعشوق كمالاً ، وقد تحصل لخصوصيه في أحدهما فقط ، كالعالميه والمعلوميه ، والخصوصيه هي

العلم للعالم ، وقد لا تكون خصوصيه زائده فى شىء من الموصوفين كالمتيامن المقارن أيضاً، ولذلك أطلق عليه الشرط مثله، بلا- انخرام للقاعده أصلاً، لأن المتقدم أو المتأخر كالمقارن ليس إلا طرف الإضافه الموجهه للخصوصيه الموجهه للحسن، وقد حقق فى محله أنه بالوجوه والاعتبارات، ومن الواضح أنها تكون بالإضافات.

الشرح:

والمتياسر وثانى الاثنين وثالث الثلاثه ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، فإن نفس الصوم فى النهار لو لوحظ مع الغسل فى الليل لاستلزم تعقلهما تعقل عنوانين متضائفين ، ولكن هذا لا يدفع الإشكال ؛ لأن المتضائفين متكافئان فى القوه والفعليه وأن ما لم يكن اتصاف المتأخر بالتأخر لا يتصف الصوم بالتقدم عليه .

ولا- يقاس بالزمان ، فإن تقدم جزء الزمان على جزئه الآخر ذاتى ، حيث إن الزمان الواحدانى وجوده تدريجى ، فالتكافؤ فى أجزائه إنما هو لاتصالها ووحده وجودها ، بخلاف التقدم فى الصوم والتأخر فى الغسل ؛ إذ ليس الاتصاف بهما بالذات بل بالعرض تتبع الزمان ، فما دام لم يكن للغسل تأخر لم يكن للصوم فى النهار تقدم ، بمقتضى التكافؤ فى المتضائفين فى الفعليه والقوه ، وعلى ذلك فإن كان الصلاح فى الصوم المتصف بالتقدم ، يكون للمتأخر دخل فى ذلك الصلاح ، ويعود محذور دخاله المتأخر فى المتقدم .

وذكر فى آخر كلامه هذا فيما إذا كان الصلاح حقيقيا ، وأما إذا كان اعتباريا كاحترام والتعظيم ، فلا بأس باعتباره فعلاً على تقدير حصول المتأخر فى ظرفه نظير ما تقدم فى اعتبار الحكم على تقدير حصول المتأخر فى ظرفه (1) .

أقول : لو صح تقدم الجزء من الزمان وأن له عند حصوله تقدم ذاتى فيكون فمناً توهم الانخرام إطلاق الشرط على المتأخر، وقد عرفت أن إطلاقه عليه فيه، كإطلاقه على المقارن، إنما يكون لأجل كونه طرفاً للإضافه الموجهه للوجه، الذى يكون بذاك الوجه مرغوباً ومطلوباً، كما كان فى الحكم لأجل دخل تصوره فيه، كدخول تصور سائر الأطراف والحدود، التى لولا لحاظها لما حصل له

ص : ٤٥٢

الرغبة في التكليف، أو لما صح عنده الوضع.

وهذه خلاصه ما بسطناه من المقال في دفع هذا الإشكال، في بعض فوائدنا، ولم يسبقني إليه أحد فيما أعلم، فافهم واغتنم.

الشرح:

الصوم المتقيد به أيضاً كذلك بالإضافة إلى المتقيد بجزئه الآخر، فإنه لا فرق بين كون الذاتى لنفس الشيء أو لقيده .

والمتخصّيل أنّ الدخاله في اتصاف الشيء بعنوان انتزاعى غير تأثيره في تحقّق المتصّف بذلك العنوان ، بمعنى استناد وجود المتصّف إليه ، فمثلاً- تحقّق المعلول في رتبته ، له دخاله في اتصاف شيء بالعليه له بحيث لو لا المعلول لما كان الشيء متصفاً بالعليه له ، ولكن من الظاهر أنّ العله لا تستند في حصولها إلى المعلول ، وإلا لم يحصل ، وعلى ذلك فحصول المتأخّر في ظرفه له دخل في اتصاف الصوم في النهار بتعبه به ، إلا أنّ تحقّق الصوم في النهار لا يستند إلى الغسل في الليل ، بل اللازم حصول الإضافة التي لا تحقّق لها إلا تحقّق طرفيها عند فعلية كلّ منهما في ظرفه ، لا فعليته في غير ظرفه .

لا يقال: المتضائفان متكافئان في القوه والفعله .

فإنه يقال : التضائف بين الوصفين لا بين الموصوفين ، ففي فرض اتصاف الصوم بالتقدّم يكون وصف التأخّر للغسل في الليل فعليا ، كما أنّ اتصاف اليوم بالتقدّم واتصاف الغد بالتأخّر فعليان في هذا اليوم .

.....

الشرح:

وذكر النائينى قدس سره إنّ النزاع في الشرط المتأخّر والمناقشه فيه لا يجرى في شرط الأمور به ؛ وذلك لأنّ شرط الأمور به المتأخّر زمانا كالجاء الأخير من العمل لا يكون مورد المناقشه ، كذلك الشرط المتأخّر ، حيث إنّ في أى زمان تحقّق الشرط يتمّ المشروط من ذلك الزمان ، كما هو الحال في الجاء الأخير ، فيحصل الكلّ من حين حصول ذلك الجاء لا قبله .

لا يقال : بين الجاء الأخير والشرط الأخير فرق ، فيمكن الأوّل دون الشرط المتأخّر ، فإنّ الجاء بنفسه يتعلّق به الأمر النفسى ، فما دام لم يتحقّق لا يتمّ العمل ،

ص : ٤٥٣

بخلاف الشرط فإنّ الداخل في متعلّق الأمر النفسى هو التقيّد لا نفس القيد .

وعليه فيقع الكلام في مورد الشرط المتأخّر في أنّه لو كان التقيّد المأخوذ في متعلّق الأمر النفسى حاصلًا قبل حصول الشرط يلزم دخاله الشىء وتأثيره حال عدمه ؛ إذ المزبور أنّ الشرط حين حصول التقيّد غير موجود ، وإن حصل التقيّد بعد وجود الشرط يلزم قيام الإضافه بطرفٍ واحد ، حيث إنّ التقيّد في حقيقته إضافه ، وأحد طرفيها الشرط وهو موجود ، والطرف الآخر وهو الفعل معدوم ؛ لانقضائه بانقضاء اليوم على الفرض .

فإنّه يقال : التقيّد أمر انتزاعى لا يتعلّق به الأمر النفسى ، بل الأمر النفسى يتعلّق بمنشأ انتزاعه وهو الشرط ؛ ولذا يعتبر أن يكون الشرط المتأخّر للمأمور به مقدورا ؛ إذ مع خروجه عن الاختيار لا يصلح شرطا _ سواء كان حصوله قطعيا أم لا _ فإنّه مع حصوله قطعيا يكون أخذه قيّدًا في متعلّق الأمر لغوا ، ومع عدم حصوله يلزم توقّف الامتثال على أمرٍ غير اختياري .

والحاصل أنّه لا- فرق بين الجزء الأخير والشرط المتأخّر للمأمور به، إلاّ كون الجزء ولا يخفى أنّها بجميع أقسامها داخله في محل النزاع [١]، وبناء على الشرح:

بنفسه وبتقيّده دخیلاً في متعلّق الأمر بخلاف الشرط، فإنّه دخيل فيه بتقيّده فقط(١).

وفيه أنّ المزبور في الشرط المتأخّر للمأمور به حصول التقيّد قبل حصول ما يطلق عليه الشرط المتأخّر ، وهذا التقيّد في حقيقته إضافه كما ذكرنا ، وحصولها للفعل إنّما هو بإضافه الفعل إلى المتأخّر ، بحيث يكون حصول المتأخّر في ظرفه كاشفا عن حصول تلك الإضافه للفعل من الأوّل .

وما ذكر قدس سره من عدم إمكان تعلّق الأمر بالانتزاعى ، بل يتعلّق بمنشأ انتزاعه ، صحيحٌ ، ولكن منشأ انتزاع التقيّد في باب الشروط هى الحصة التى يتعلّق بها الأمر النفسى ، وتكون تلك الحصة منحلّه بنظر العقلى إلى الطبيعى وتقيّده بما يسمّى بالشرط ، ولو تعلّق الأمر النفسى بنفس الشرط بطل كونه شرطا وانقلب إلى كونه جزءا ، ولم يمكن أن يتعلّق به الأمر الغيرى حتّى بناءً على القول بالملازمه ، وقد

ص: ٤٥٤

تقدّم جواز كون الشرط خارجاً عن الاختيار ، حيث يكفي في جواز الأمر بالحصه كون الحصه مقدوره ، وإلا جرى الحكم في الشرط المتقدم والمقارن أيضاً .

[١] يعني مقدّمه الوجود للواجب بجميع أقسامها من المتقدم والمقارن والمتأخر مورد الخلاف في بحث الملازمه بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته، فإنه بناءً على الملازمه يتعلّق بما يطلق عليه المقدّمه وشرط الواجب، الوجوب الغيرى.

لا يقال : تعلّق الوجوب الغيرى بما يطلق عليه الشرط المتأخر للواجب وإن لم يكن فيه إشكال ، إلا أنّ الوجوب الغيرى حيث يتبع الوجوب النفسى فى الحصول فبعد انقضاء ظرف الواجب النفسى _ كما فى انقضاء النهار فى صوم المستحاضه _ إمّا الملازمه يتصف اللاحق بالوجوب كالمقارن والسابق، إذ بدونه لا تكاد تحصل الموافقه، ويكون سقوط الأمر بإتيان المشروط به مراعيًا بإتيانه، فلولا اغتسالها فى الليل _ على القول بالإشتراط _ لما صح الصوم فى اليوم.

الشرح:

أن يلتزم ببقاء الوجوب الغيرى أو بسقوطه ، فإن التزم ببقائه فكيف يكون تبعياً وترشحياً مع سقوط الواجب النفسى ، وإن قيل بسقوطه أيضاً كالوجوب النفسى ، فكيف يثبت الوجوب الغيرى من الأوّل ؟ لعدم إمكان داعويته إلى متعلّقه فى ظرف الواجب النفسى لعدم التمكّن عليه ولا بعده لسقوطه تبعاً للنفسى ، ولو مع التمكّن على الإتيان بمتعلّقه .

والإشكال فى الشرط المتقدم أكد فيما كان لوجوب الواجب النفسى شرط لم يحصل فى ظرف الإتيان بالشرط المتقدم ، فإنه كيف يتعلّق الوجوب الغيرى بالمقدّمه مع عدم فعلية الوجوب النفسى ، كما فى وجوب الغسل على الجنب فى الليل مقدّمه لصوم الغد بناءً على اشتراط فعلية وجوب الصوم بالفجر .

ولا يجدى الالتزام ببقاء الوجوب النفسى المتعلّق بالصوم إلى أن ينقضى زمان التمكّن على الاغتسال من الليل أو إلى أن يغتسل فى الليل ، فإن اغتسلت المرأه فى الليل يسقط كلّ من الأمر النفسى والغيرى بالامثال والموافقه ، وإن لم تغتسل سقطا بالعصيان والمخالفه .

فإنه يقال: لا يمكن الالتزام ببقاء الوجوب النفسى بعد انقضاء النهار ، لأنه لم يتعلّق بالاغتسال فى الليل ليعقل بقاءه إلى حصول تمام متعلّقه ، بل يبقى مراعى

إلى تحقّق شرطه ، فإنّ المرأه لو اغتسلت فى الليل يكون اغتسالها كاشفا عن سبق تحقّق الصوم وتقدّمه على الاغتسال عند انقضاء زمان الصوم ، فلا معنى لبقاء التكليف بالصوم بعده ، وإن لم تغتسل فيكشف عن عدم سبق الصوم على الغسل

الشرح:

وأنّ التكليف قد سقط عند انقضاء النهار بالعصيان .

أقول : وجوب المقدّمه بناءً على الملازمه وإن كان غيريّا تبعيّا إلاّ أنّه ليس المراد من التبعيه حصول وجوب المقدّمه بلا إنشاء بمعنى حصوله قهرا، نظير تبعيه الحراره للنار، بل المراد أنّ إرادته إنشاء الوجوب للمقدّمه عند التفات المولى إلى كونها مقدّمه تحصل بتبع إرادته إنشاء الوجوب لذيهها، وعليه فلا مانع من إنشاء الوجوب للمقدّمه بحيث يبقى بعد انقضاء ظرف الإتيان بذيهها، لئلاّ ينطبق بالإتيان بمتعلّق الوجوب الغيرى عنوان العصيان على سقوط الأمر بذيهها فى السابق، بل ينطبق عليه عنوان الامتثال، وكذلك الحال فى الشرط المتقدّم، كأمر الجنب بالاغتسال فى الليل لئلاّ يكون التكليف بالصوم عند طلوع الفجر من التكليف بغير المقدور، بل سيأتى أنّه لو صحّ جعل الوجوب الغيرى من المولى، فهو فى مثل هذه الموارد، وليس هذا من الوجوب النفسى التهيئى، كما ذكر فى بعض الكلمات، فلاحظ.

ص: ٤٥٦

سرشناسه: تبریزی، جواد، ۱۳۰۵ - ۱۳۸۵.

عنوان قراردادی: کفایه الاصول. شرح

عنوان و نام پدیدآور: کفایه الاصول: دروس فی مسائل علم الاصول [آخوند خراسانی] / تألیف جواد تبریزی.

مشخصات نشر: قم: دارالصدیقه الشهیده، ۱۴۲۹ق. = ۱۳۸۷.

مشخصات ظاهری: ۶ ج.

فروست: الموسوعه الاصولیه للمیرزا التبریزی قدس سره.

شابک: دوره ۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸؛ ج. ۱ ۰-۲-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸؛ ج. ۲ ۱-۶۱-۸۴۳۸-۹۶۴-۹۷۸؛ ج. ۳ ۰-۳-۹۶۴-۹۷۸-۹۶۴-۹۷۸

۸-۹-۹۴۸۵۰؛ ج. ۴ ۰-۶-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸؛ ج. ۵ ۰-۹-۸۴۳۸-۹۶۴-۹۷۸؛ ج. ۶ ۰-۶۲-۸۴۳۸-۹۶۴-۹۷۸

وضعیت فهرست نویسی: فایا (چاپ دوم).

یادداشت: عربی.

یادداشت: این کتاب شرحی است بر " کفایه الاصول " اثر آخوند خراسانی.

یادداشت: چاپ اول: ۱۴۲۹ق. = ۱۳۸۷(فیا).

یادداشت: چاپ دوم.

یادداشت: کتابنامه.

مندرجات: ج. ۱. مباحث الالفاظ. - ج. ۲. مباحث الالفاظ. - ج. ۳. مباحث الالفاظ - الامارات. - ج. ۴. الامارات - الاصول العلمیه. -

ج. ۵. الاصول العلمیه - الاستصحاب. - ج. ۶. الاستصحاب - التعادل والتراجیح - الاجتهاد والتقلید.

موضوع: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول. شرح

ردہ بندی کنگرہ : BP۱۵۹/۸ / ۳۲ ک ۱۳۸۷۷۰۲۱۲

ردہ بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۱۳۲۴۷۱۹

ص : ۱

اشارہ

كِفَايَةُ الْأُصُولِ دُرُوسٌ فِي مَسَائِلِ عِلْمِ الْأُصُولِ

الْجُزْءُ الثَّانِي

مَبَاحِثُ الْأَلْفَاظِ

ص: ٣

الأمر الثالث: في تقسيمات الواجب.

منها: تقسيمه إلى المطلق والمشروط [١]، وقد ذكر لكل منهما تعريفات وحدود، تختلف بحسب ما أُخذ فيها من القيود، وربما أُطيل الكلام بالنقض والإبرام في النقض على الطرد والعكس، مع أنّها _ كما لا يخفى _ تعريفات لفظية لشرح الاسم، وليست بالحد ولا بالرسم، والظاهر أنّّه ليس لهم اصطلاح جديد في لفظ المطلق والمشروط، بل يطلق كل منهما بما له من معناه العرفي، الشرح:

[١] ينقسم الواجب إلى المطلق والمشروط، وقد ورد في كلماتهم لكلّ منهما تعاريف تختلف بحسب القيود المأخوذة فيها، وأطيل الكلام فيها بالنقض والإبرام في أطرادها وانعكاسها بما لا فائده في التعرّض لها؛ لأنّ كلاً من التعاريف من قبيل شرح الاسم، ولا يدخل في الحدّ أو الرسم، لكون الفعل واجبا مطلقاً أو مشروطا بالاعتبار، والأمر الاعتباري لا يقبل الحد ولا الرسم.

والظاهر أنّّه ليس للاصوليين _ في كون الواجب مطلقاً أو مشروطاً _ اصطلاح خاصّ، بل يطلقان على الواجب بما لهما من المعنى العرفي، كما أنّ وصفى الإطلاق والتقييد ليسا بوصفين حقيقيين، بمعنى أنّ الواجب في نفسه مطلق أو مشروط، بل اتصافه بهما يكون بالإضافة إلى أمر، فإن كان ذلك الأمر دخيلاً في وجوبه بأن يكون قيدياً لذلك الوجوب كان واجبا مشروطاً بالإضافة إليه، وإن لم يكن ذلك الأمر قيدياً لوجوبه كان بالإضافة إليه واجبا مطلقاً، ومنه يظهر ما في اتصاف الواجب بهما من التسامح، إذ الوجوب في الحقيقة يكون مشروطاً أو مطلقاً لا الواجب، وعلى ذلك فيمكن أن يكون الوجوب بالإضافة إلى أمر مطلقاً فيسمى

كما أنّ الظاهر أنّ وصفى الإطلاق والاشتراط، وصفان إضافيان لا حقيقيان، وإلاّ لم يكفد يوجد واجب مطلق، ضروره اشتراط وجوب كل واجب ببعض الأمور، لا أقل من الشرائط العامه، كالبلوغ والعقل.

فالحريّ أن يقال: إن الواجب مع كل شيء يلاحظ معه، إن كان وجوبه غير مشروط به، فهو مطلق بالإضافه إليه، وإلاّ فمشروط كذلك، وإن كانا بالقياس إلى شيء آخر كانا بالعكس.

ثمّ الظاهر أن الواجب المشروط كما أشرنا إليه، أن نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط، بحيث لا وجوب حقيقه، ولا طلب واقعاً قبل حصول الشرط، كما هو

الشرح:

الواجب مطلقاً، وبالإضافه إلى أمر آخر مشروطاً فيسمى الواجب مشروطاً.

ولا ينبغي التأمّل في أنّ ظاهر القضيّه الشرطيه هو كون مفاد الشرط قيّدا لمفاد الهيئه في الجزء وأنّ قول المولى مثلاً (إن جئتك زيد فأكرمه) كون مجيئه في المثال قيّدا لطلب إكرامه، لا أنّ وجوبه وطلبه مطلق، والشرط قيّد للواجب، كما في الواجب المعلق، ويزيد ذلك وضوحاً أنّ استعمال مثل قوله (إن توفّأت فصلّ) في مقام طلب الصلاه المقيّده بالطهاره غير صحيح، بل يقال في ذلك المقام: صلّ متوضّأً، أو مع الوضوء.

ولكن المنسوب إلى الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره أنّ رجوع القيد إلى مفاد الهيئه صوري ولا يكون الشرط قيّدا لمعنى الهيئه واقعا وحقيقه؛ لامتناع كونه قيّدا لمفاد الهيئه. وذكر في وجه الامتناع أنّ التقييد عبارته عن تضيق دائره المعنى وإلغاء التوسعه عنه، ولا يكون ذلك إلاّ في المعاني التي في أنفسها كليّات، والطلب المنشأ بالصيغه، بل حتّى المنشأ بالماده جزئي وفرد من الطلب، فلا يكون القيد (أي الشرط) راجعاً إلى الوجوب المنشأ، بل يرجع إلى الواجب، فإنّ عنوانه إسمي قابل

ص: ٦

ظاهر الخطاب التعليقي، ضروره أن ظاهر خطاب (إن جاءك زيد فأكرمه) كون الشرط من قيود الهيئه، وأن طلب الإكرام وإيجابه معلق على المجيء، لا- أن الواجب فيه يكون مقيداً به، بحيث يكون الطلب والإيجاب في الخطاب فعلياً ومطلقاً، وإنما الواجب يكون خاصاً ومقيداً، وهو الإكرام على تقدير المجيء، فيكون الشرط من قيود المادة لا الهيئه، كما نسب ذلك إلى شيخنا العلامة (أعلى الله مقامه)، مدعيًا لامتناع كون الشرط من قيود الهيئه واقعاً، ولزوم كونه من قيود المادة لئلاً، مع الاعتراف بأن قضيه القواعد العربيه أن-ه من قيود الهيئه ظاهراً.

أم- امتناع كونه من قيود الهيئه، فلا-ه إطلاق في الفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشأ بالهيئه، حتى يصح القول بتقييده بشرط ونحوه، فكل ما يحتمل رجوعه إلى الطلب الذي يدل عليه الهيئه، فهو عند التحقيق راجع إلى نفس المادة.

الشرح:

للتقييد والتضييق.

وبتعبير آخر: الوجوب المنشأ بصيغه إفعال أو غيرها يحصل بالإنشاء، وبعد فرض حصوله لا يبقى مجال لتقييده؛ لأنّ الموجود الحاصل لا يقيد، وعليه فإن فرض الإنشاء فالوجوب حاصل، ومعه فلا بدّ من إرجاع القيد إلى متعلّق الوجوب، بأن يكون الوجوب المتحقّق متعلّقاً بالإ-كرام الخاصّ، وهو إكرامه عند مجيئه، وإن لم يحصل فهو خلاف فرض إنشائه، ولازمه تفكيك الإنشاء عن المنشأ، وهو باطل قطعاً.

ثمّ ذكر قدس سره أنه يكون الشرط من قيود المادة لئلاً أيضاً، ومراده أنّ ما تقدّم من أنّ المنشأ بصيغه إفعال فرد وجزئي، والجزئي لا- يقبل التقييد، مقتضاه رجوع الشرط في مقام الإنشاء إلى تقييد الفعل، لا إلى مفاد الهيئه والأمر (أي الطلب الحقيقي)، فإنّ الإراده لا تقبل التقييد، فإنّ العاقل عندما يلاحظ الفعل إمّا أن يريد أو لا يريد،

ص: ٧

وأما لزوم كونه من قيود المادة لئياً، فلائذ العاقل إذا توجه إلى شيء والتفت إليه، فإمّا أن يتعلق طلبه به، أو لا- يتعلق به طلبه أصلاً، لا كلام على الثاني.

وعلى الأوّل: فإمّا أن يكون ذاك الشيء مورداً لطلبه وأمره مطلقاً على اختلاف طوارئه، أو على تقدير خاص، وذلك التقدير، تاره يكون من الأمور الإختيارية، وأخرى لا يكون كذلك، وما كان من الأمور الإختيارية، قد يكون مأخوذاً فيه على نحو يكون مورداً للتكليف، وقد لا يكون كذلك، على اختلاف الأغراض الداعية إلى طلبه والأمر به، من غير فرق في ذلك بين القول بتبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد، والقول بعدم التبعيه، كما لا يخفى، هذا موافق لما أفاده بعض الأفاضل المقرر لبحثه بأدنى تفاوت، ولا يخفى ما فيه.

أمّا حديث عدم الإطلاق [١] في مفاد الهيئه، فقد حققناه سابقاً، إنّ كل واحد

الشرح:

وعلى الأوّل فإمّا أن يريده مطلقاً أو على تقدير خاص ومقتيداً، وعلى الثاني فالقيد مهما كان لا بدّ من أن يكون راجعاً إلى المراد لا- إلى نفس الإرادته، إذ لو كان القيد غير اختياري فلا بدّ من دخله في المراد بنحو لا- يتعلّق به الطلب بأن يكون المراد الفعل المقارن لحصوله، وإذا كان اختياريًا فقد يكون دخالته في المراد أيضاً بنحو لا يتعلّق به الطلب الغيرى، بأن يكون المراد الفعل المقارن لوجوده الاتفاقي.

والمراد بالوجود الاتفاقي يكون المكلف مطلق العنان بالإضافة إلى حصول القيد، بخلاف ما كان المراد الفعل المقارن له بحيث يكون على المكلف إيجاد ذلك القيد وتحصيله ليفعل ما هو المراد(١).

[١] وحاصل ما ذكر قدس سره في الجواب عن عدم الإطلاق في معنى الهيئه، هو أنّ

ص: ٨

من الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف يكون عاماً كوضعها، وإنما الخصوصيه من قبل الإستعمال كالأسماء، وإنما الفرق بينهما أنهما وضعت لتستعمل وقصد بها المعنى بما هو هو والحروف وضعت لتستعمل. وقصد الشرح:

مفاد الهيئه نفس الطلب وهو باعتبار كونه من الكلى الطبيعى قابل للتقييد حتى بعد إنشائه، فإن المنشأ يعمّ حال وجود الشرط وعدمه، فيقيد بما إذا حصل الشرط، كالتقييد في سائر المطلقات الوارده في الخطابات، وقد مرّ أنّ معنى الحرف كمعنى الاسم يكون كلياً قابلاً للصدق على كثيرين، كما في قوله (سر من البصره)، غايه الأمر يلاحظ المعنى في مقام الاستعمال في الحرف آلياً، وفي الاسم استقلالياً، وهذا اللحاظ لم يؤخذ في ناحيه المستعمل فيه، لا في الاسم ولا في الحرف. وبالجملة تقييد مفاد الهيئه وتضييق دائرته بالشرط بمكان من الإمكان.

ولو سلم أنّ المنشأ فرد من الطلب ولا يقبل التقييد إذ الفرديه تحصل بالإنشاء ولا يمكن تقييده بعد الإنشاء فلا يمنع عن إنشاء الطلب من الأول مقيداً وتكون الدلاله على الطلب المقيد بدالين، كما هو مفاد القضييه الشرطيه.

وبتعبير آخر: غايه ما يمكن أن يقال: هو إنه كما لا يمكن تقييد الملكيه بعد إنشائها ولكن لا يمنع ذلك عن إنشائها من الأول مقيداً بتعدّد الدالّ والمدلول، بأن يقول إنشاء (هذا لك إن كان كذا)، كذلك الحال في إنشاء الطلب المدلول عليه بالهيئه، فإنّ الطلب المنشأ بالهيئه لا يزيد في الإنشاء على الملكيه المنشأ باللام في قوله (هذا لك إذا مت).

ولا يخفى أنّ ما ذكره قدس سره في الجواب يرجع إلى أمرين: أحدهما أنّ انتزاع الكليه من المعنى بحيث يصدق على كثيرين لا يتوقّف على لحاظه استقلالاً، وأنّ قول القائل (أطلب منك ضرب زيد) وقول الآخر (إضرب زيدا) لا يختلفان في أنّ

بها معانيها بما هي آله وحاله لمعاني المتعلقات، فلحاظ الآليه كالحاظ الإستقلاليه ليس من طوارئ المعنى، بل من مشخصات الإستعمال، كما لا يخفى على أولى الدرايه والنهيه.

الشرح:

المستفاد من لفظ الطلب فى الأول ومن الهيئه فى الثانى نفس الطلب المنتزع منه الكليه ، بحيث يعمّ حال مجيء زيد وعدمه ، غايه الأمر يلاحظ نفس ذلك المعنى فى موارد استعمال لفظ الطلب فيه استقلالاً ، وفى مورد استعمال الهيئه آلياً، من غير أن يكون اللحاظ مأخوذاً فى المستعمل فيه ودخيلاً فى انتزاع الكليه منه على ما تقدّم فى معانى الحروف.

الثانى لو لم يمكن إنشاء طبيعى الطلب بصيغه إفعال أو بماده الطلب مطلقاً، يعنى بلا قيد، ثم تقييده بالشرط، بدعوى أنّ الطلب بالإنشاء يكون شخصاً اعتبارياً والجزئى لا يقبل التقييد، فلا ينبغى التأمل فى أنّ تقييد طبيعى الطلب بالشرط قبل الإنشاء ثم إنشاء الطلب المقيد بتعدّد الدالّ والمدلول أمرٌ ممكن، وعلى ذلك فعدم فعلية الطلب قبل فعلية الشرط ليس من تفكيك المنشأ عن إنشائه، بل حصول المنشأ قبل حصول شرطه تفكيك بينهما، لأنّ المنشأ قبل الشرط وفى فرض عدمه خارجاً لم ينشأ ولو حصل قبله لكان من حصول المنشأ بلا-إنشائه، والإنشاء لا-يزيد على الإخبار، فإنّه كما يمكن الإخبار بشيءٍ بنحو التعليق والتقييد، كذلك الأمر فى الإنشاء.

أقول : إن أريد من تقييد الطلب أنَّه إذا ورد فى الخطاب (أكرم زيدا) فى مقام إنشاء النسبه الطلبيه المتعلّقه بضرب زيد ، ثم ورد فى خطابٍ آخر (ليس عليك إكرام زيد إذا لم يجنك) فيجمع بين الخطابين فيما إذا لم يكن المتكلّم ممّن يتصوّر فى حقّه الندم عمّا أنشأه أولاً ، بأنّ مراده الاستعمالى من الخطاب الأول ولو كان طلب إكرام زيد جاء أو لم يجىء ، إلا أنّ مراده الجدى كان طلب إكرامه على تقدير مجيئه ، فهذا

فالطلب المفاد من الهيئه المستعمله فيه مطلق، قابل لأن يقيد، مع أن هـ لو سلم أنه فرد، فإنما يمنع عن التقييد لو أنشئ أولاً غير مقيد، لا ما إذا أنشئ من الأول مقيداً، غايه الأمر قد دلّ عليه بدالين، وهو غير إنشائه أولاً ثم تقييده ثانياً، فافهم.

الشرح:

التقييد أمرٌ ممكن وهو الجارى أيضاً فى التقييد فى المعانى الإسميه .

وإن أريد من التقييد أن يكون مراده الاستعمالى من الخطاب الأول طلب إكرام زيد جاء أو لم يجرى ء، ثم أراد أن يبدل نفس المراد الاستعمالى لا- الجدى، فهذا أمرٌ غير ممكن، سواء فى معنى الهيئه أو المعانى الإسميه، والممكن هو التقييد فى المراد الاستعمالى بنحو تعدد الدال والمدلول من الأول، أو بنحو الاستعمال العنائى والمجازى حتى فى الخطابات المتضمنه للمعانى الإسميه، ولا دخل فى ذلك أيضاً للالتزام بأن المعانى الحرفيه فى أنفسها قابله للتقييد، أو يكون التقييد فيها بتبع مدخولاتها.

والسرّ فيه هو أنّ النسبه الطليه سواء أنشأت بالهيئه أو بالمعنى الإسمى فهى أمرٌ اعتبارى، وليس أمراً تكوينياً خارجياً، فالمنشأ فى الإنشائيات غير نفس الإنشاء، ولا يقاس بالإيجاد والوجود، إذ هما مختلفان بالاعتبار ومتحدان خارجاً، فينسب الوجود والتحقق إلى الماهيه فيقال وجود، وينسب إلى الفاعل والعلّه فيقال إيجاد .

وهذا بخلاف المنشأ والإنشاء، إذ الإنشاء تكوينى، والمنشأ اعتبارى، فإنّ الإنشاء عباره عن لحاظ المعنى القابل للاعتبار والإتيان بما يدلّ على وقوعه بقصد أن يقع، والمنشأ خارجاً وجود ذلك الأمر الاعتبارى، وبما أنّ الوجود الاعتبارى إنّما يكون فى المعنى القابل للاعتبار كالملكيه، وأنّ الوجوب غير وجود الشىء الخارجى حيث أنه لا- يمكن فيه أن يكون الإيجاد فعلاً والوجود استقبالاً؛ لأنّ فرق الوجود والإيجاد فى المفهوم لا فى الخارج بخلاف الإنشاء والمنشأ، فيمكن أن

فإن قلت: على ذلك، يلزم تفكيك الإنشاء من المنشأ، حيث لا طلب قبل حصول الشرط.

قلت: المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله، فلا بد أن لا يكون قبل حصوله طلب وبعث، وإلا لتخلف عن إنشائه، وإنشاء أمر على تقدير كالأخبار به بمكان من الإمكان، كما يشهد به الوجدان، فتأمل جيداً.

الشرح:

يعتبر فعلاً حصول الشيء في الاستقبال أو معلقاً على أمر استقبالي كاعتبار الملكيه للموصى له معلقاً على موته ، فهذا لا محذور فيه ، فإنَّ الإنشاء كما ذكرنا متحقق ، ولكن المنشأ بما أنَّه أمر استقبالي أو معلق على الأمر الاستقبالي فهو غير فعلي ، ولو كان المنشأ فعلياً قبل ذلك الأمر لكان حصوله بلا إنشائه .

وكذا الحال في الأخبار ؛ لأنَّ الأخبار عبارته عن التكلّم بما ينتقل الذهن إلى الصورة التي هي لحصول الشيء أو لحصول شيء لشيء ، والداعي إلى نقل الصورة هو الإعلام بحصول ذيها أو عدم حصوله ، وكما يمكن الانتقال إلى الصورة التي يكون حصول ذيها فعلياً ، كذلك يمكن فيما يكون حصول ذيها استقبالياً ، وقد تقدّم في باب الفرق بين الإنشاء والأخبار أنَّهما يشتركان في الإتيان بما يوجب الانتقال إلى صورته حصول الشيء ، ولكنَّ الغرض منه في الإنشاء حصول ذيها ، بخلاف الأخبار فإنَّ الغرض من الإتيان به الإعلام بحصول ذي الصورة في ظرفه المناسب ، ولو كان استقبالياً ، وأنَّه لو كان ما يقصد الأخبار عنه أمراً قابلاً للإنشاء ففي موارد كون الغرض الإعلام ، يكون حصول ذي الصورة مع قطع النظر عن هذا الإعلام ، وفي الأمر غير القابل للإنشاء لا يحتاج لإحراز كون المتكلّم في مقام الإعلام إلى أمر آخر .

وبالجملة كما أنَّ في موارد الإنشاء بمفاد القضية الشرطية يكون الغرض حصول ذي الصورة في ظرف حصول الشرط ، كذلك في موارد الأخبار بالجملة

ص: ١٢

.....
الشرح:

الشرطيه يكون الغرض الإعلام بتحقق ذى الصورة خارجا على تقدير وجود الشرط .

ودعوى أنّ فى موارد الاخبار بالجملة الشرطيه يكون المحكى عنه هى الملازمه بين حصول الشرط ومضمون الجزاء لا تعليق الجزاء على الشرط ؛ ولذا يكون صدق القضيه الشرطيه أو كذبها دائرا مدار صدق الملازمه أو عدمها ، فمثل (إن كانت الشمس طالعه فالنهار موجود) صادق ؛ إذ الملازمه موجوده ولو مع عدم تحقق الطرفين ؛ لأنّ المحكى عنه هى الملازمه وحكايتها مطلقه ، لا- يمكن المساعده عليها ، فإنّ هذا لا يجرى فى غير موارد الملازمه ، مثل قوله (إن جاء الليل يضرب زيد) الذى هو مورد الكلام فىالمقام ، فإنّه يكون صدق هذه القضيه بتحقيق الضرب فى الليل مع عدم الملازمه بينه وبين مجيء الليل لا فعلاً ولا مستقبلاً ، هذا بحسب المنطوق . وأما بحسب المفهوم ، فكذب مفهومها بتحقيق الضرب قبل مجيء الليل .

وذكر المحقق النائنى قدس سره وجها آخر لامتناع إرجاع القيد إلى معنى الهيئه ، وهو أنّ الالتزام بكون معنى الهيئه كلياً لا يصحح التقييد ؛ إذ التقييد فى معناها غير ممكن ، لكن لا- لجزئيته ، بل من حيث أنّه يحتاج إلى لحاظ المعنى استقلالاً ، فإنّه ضرب من الحكم ، ومعنى الهيئه ملحوظ آلياً ، فالمتعين رجوع القيد إلى الماده الملحوظ معناها على الاستقلال ؛ لأنّ الإطلاق والتقييد من شؤون المفاهيم الاستقلاليه ، ومع أخذ القيد فى الماده شرطاً يستحيل تعلّق الطلب بتلك الماده بدون ذلك القيد ، فمثلاً الحجّ المتقيد بالاستطاعه الخارجيه يتّصف بالواجب ويقع طرفاً للنسبه الطليه ، وبدون هذا القيد لا يكون متّصفاً بوصف الواجب ولا يقع طرفاً للنسبه الطليه .

وبالجملة إرجاع القيد إلى الماده بهذا النحو لا محذور فيه ، ولا يوجب إرجاع الواجب المشروط إلى الواجب المعلق باصطلاح صاحب الفصول كما ذكر فى

الشرح:

الكفايه (١).

أقول : يرد عليه :

أولاً: بأنه لا بد من أن يفرق قدس سره بين قول القائل (إن جائك زيد فأكرمه) وبين قوله (إن جائك زيد فأطلب منك إكرامه) ، حيث إن التقييد في الأول غير ممكن ؛ لكون الطلب والبعث يستفاد من الهيئه بخلاف الثاني ، فإن الطلب فيه معنى إسمى ، ويلاحظ استقلالاً في مقام الاستعمال كسائر المعاني الإسميه الكليه القابله للتقييد .

وثانيا: قد تقدم أن التقييد في الواجب المشروط بمعناه المشهور الذي كان في مقام الجعل والإنشاء ليس بمعنى تضيق المعنى الكلي ليقال بأنه لا- يجرى في المعاني الملحوظه آليا ، حتى مع كونها كليّه ، بل هو بمعنى التعليق ، وتعليق النسبه أمر ممكن ، سواء كان الغرض من تلك النسبه إنشاءً أو اخباراً ، فلاحظ الذي يدقّ باب زيد ويسأل عن كونه في الدار مثلاً ، فإنه لا غرض له إلا الاستفهام عن النسبه الظرفيه ثبوتاً أو نفيًا ، وإذا صحّ تعلّق الغرض بالنسبه استقلالاً _ طلبيه كانت أو خبريه _ فيمكن كونها مطلقه ، كما يمكن كونها معلقه .

وثالثاً: إن ما ذكره قدس سره من أن إرجاع الشرط إلى المادّه بالنحو الذي ذكره لا يوجب كونه من الواجب المعلق ، ففيه أنه ليس في السبب إلا- البعث والطلب المتعلق بالمادّه ، فإن رجع الشرط إلى نفس الطلب والبعث يكون واجبا مشروطا باصطلاح المشهور ، وإن رجع إلى الماده يكون من الواجب المعلق ، ولا يتعلّق الشقّ الثالث الذي عبّر عنه بالماده المنتسبه وأرجع الشرط إليها ، وما ذكر قدس سره من أن الحجّ المتصفّ

ص: ١٤

١- (١) أجود التقريرات : ١ / ١٣١ .

وأما حديث لزوم رجوع الشرط إلى الماده لباً [١] ففيه: إنَّ الشيء إذا توجه إليه، وكان موافقاً للغرض بحسب ما فيه من المصلحه أو غيرها، كما يمكن أن يبعث الشرح:

بالاستطاعه الخارجيه يتعلّق به الوجوب ويقع طرفاً للنسبه الطليه، فمعناها أنّ فعليه النسبه الطليه منوط بحصول الاستطاعه، وهذا عبارته أخرى عن تعليق النسبه الطليه إثباتاً، وأخذها في الموضوع لتلك النسبه ثبوتاً، بمعنى أنّه لم يعتبر الطلب المتعلّق بالحجّ إلاّ في ظرف حصول الاستطاعه بنحو الشرط المقارن، فيكون المكلف المستطيع خارجاً موضوعاً لوجوب الحجّ .

ثمّ إنّّه قد يترأى التنافى بين ما ذكر صاحب الكفايه قدس سره هنا في الجواب عن إشكال رجوع الشرط إلى الهيئه من استلزام تعليق إنشاء الطلب على تقدير شيءٍ لعدم كون الطلب في فرض عدم حصوله فعلياً، وإلاّ يلزم تفكيك المنشأ وتخلّفه عن إنشائه. وبين ما ذكر في بحث الشرط المتأخّر من أنّ الدخيل في حصول الطلب لحاظ الشرط لا- نفس الشرط ولحاظه مقارن لجعل الحكم وإنشاء الطلب، فإنّ مقتضى ذلك فعليه الطلب قبل حصول الشرط خارجاً لفعليه لحاظه .

ويمكن دفع التنافى بأنّ ما ذكره سابقاً راجع إلى دفع شبهه تأثير المعدوم في الموجود، فذكر في اندفاعها بأنّ المؤثر في إرادته المولى إنشاء الحكم لحاظ الشرط المتقدّم والمتأخّر كما في الشرط المقارن، وكلامه في المقام ناظر إلى الشرط بالإضافة إلى الطلب المنشأ الذي يكون بالإنشاء، وأنّ هذا المنشأ إذا علّق في إنشائه على حصول شيء لا يكون في فرض عدم حصوله لعدم الإنشاء بالإضافة إلى تقدير عدمه، فلا تنافى .

[١] وحاصل ما ذكره قدس سره في الجواب عن دعوى لزوم رجوع الشرط إلى الماده لباً هو أنّ الشيء إذا كان موافقاً للغرض _ سواء كان الغرض صلاح الفعل أو غيره _

فعلاً إليه ويطلبه حالاً، لعدم مانع عن طلبه كذلك، يمكن أن يبعث إليه معلقاً، ويطلبه استقبالاً على تقدير شرط متوقع الحصول لأجل مانع عن الطلب والبعث فعلاً قبل حصوله، فلا يصح منه إلا الطلب والبعث معلقاً بحصوله، لا مطلقاً ولو متعلقاً بذاك على التقدير، فيصح منه طلب الإكرام بعد مجئ زيد، ولا يصح منه الطلب المطلق الحالى للإكرام المقيد بالمجئ، هذا بناءً على تبعيه الأحكام لمصالح فيها في غايه الوضوح.

الشرح:

يمكن أن يبعث المولى إلى ذلك الفعل فعلاً- بأن يكون طلبه حالياً لعدم المانع عن حالته، كذلك يمكن أن يطلبه بنحو الاشتراط والتعليق، بأن لا يكون قبل حصول المعلق عليه طلب فعلى للمانع عن فعلية الطلب وحالته.

وبالجملة ففي فرض المانع عن فعلية الطلب لا- يكون طلب حالى بنحو يكون المعلق عليه قيماً لنفس الفعل مع حاله طلبه، كما هو ظاهر كلام الشيخ قدس سره، وهذا - بناءً على تبعيه الأحكام للمصالح في نفس الأحكام - واضح.

وأما بناءً على تبعيتها للمصالح في متعلقات الأحكام فأيضاً كذلك، فإنّ تعلق الطلب الحقيقي والبعث الفعلى بها على هذا القول أيضاً يتوقف على عدم المحذور في فعلية الطلب؛ إذ التبعيه إنّما تكون في الأحكام الواقعية بما هي واقعية لا- بما هي فعلية، وعليه فلا- محذور في عدم فعليتها لمانع، كما في موارد قيام الامارات والأصول العمليه على خلاف التكاليف الواقعية، وفي بعض الأحكام في الشريعة مع بقاء المانع من فعليتها إلى ظهور شمس الهدايه وارتفاع الظلام.

أقول: ظاهر جوابه قدس سره عن رجوع القيد إلى المادّه لباً، هو أنّه إذا كان الصلاح في الفعل، على تقدير حصول أمر خارجاً يمكن أن ينشأ الوجوب عليه على تقدير حصول ذلك الأمر، بحيث لا يكون في فرض عدم حصوله طلب ومنشأ ولا يكون

ص: ١٤

وأمّا بناءً على تبعيتها للمصالح والمفاسد في الأمور به، والمنهى عنه فكذلك، ضروره أنّ التبعيه كذلك، إنّما تكون في الأحكام الواقعيه بما هي واقعيه، لا بما هي فعليّه، فإنّ المنع عن فعليه تلك الأحكام غير عزيز، كما في موارد الأصول الشّرح:

بالإضافه إلى الفعل المزبور _ على تقدير عدم حصول ذلك الأمر _ إرادته أصلاً، وعليه فلا- يكون الوجوب المنشأ إلا بعد حصوله ولا- الإراده إلا- بعده، فيكون نفس الوجوب المنشأ وفعليته أمراً استقبالياً، لا- أن يكون الوجوب وفعليته أمراً حالياً والواجب استقبالياً، كما هو ظاهر المحكى عن الشيخ وقال بأن الوجدان شاهد على أنّ الإراده لا تقبل القيد، بل كل ما يفرض من القيد فهو راجع إلى المراد المشتاق إليه.

وذكر المحقق الاصفهاني قدس سره في تعليقه تقريباً لما ذكر الماتن قدس سره بأنّ الشوق المؤكّد لا يكون إرادته، بل الإراده هي المحرّكه للعضله نحو الفعل، وما دام لم يحصل القيد لا- تحصل هذه الإراده، وكما أنّه مع المانع عن الفعل المباشري لا تتحقّق الإراده _ أي الشوق المحرّك للعضلات _ كذلك مع المانع عن بعث العبد، لا- يحصل للمولى الشوق المحرّك نحو البعث، فلا يكون في ظرف المانع بعث حالي فعلي (١).

ولكن يأتي من المصنّف قدس سره (٢) أنّّه لا- يعتبر في فعليه الإراده كونها محرّكه نحو المراد فعلاً، بل يمكن أن يكون المراد أمراً استقبالياً والإرادته حالیه وأما توصيفهم الشوق بكونه مؤكّداً محرّكاً فهو بيان مرتبه للشوق الذي يطلق عليه الإراده والتحرّيك الفعلي غير معتبر في كونها إرادته فتصوير المانع بالإضافه إلى تحرّيكه لا- إلى حصوله، والمدعى في كلام الشيخ قدس سره عدم التقييد في الشوق، بل القيد في المشتاق إليه.

والجواب الصحيح هو أنّ الإراده بمعنى الشوق المؤكّد وإن صحّ تعلّقه بالأمر

ص: ١٧

١- (١) نهاية الدرايه: ٢ / ٦٧ .

٢- (٢) الكفايه: ص ١٠٢ .

والأمارات على خلافها، وفي بعض الأحكام فى أول البعثه، بل إلى يوم قيام القائم (عجل الله فرجه)، مع أن حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة، ومع ذلك ربما يكون المانع عن فعله بعض الأحكام باقياً مرّ الليالى والأيام، إلى أن تطلع شمس الهدايه ويرتفع الظلام، كما يظهر من الأخبار المرويه عن الأئمه عليهم السلام .

الشرح:

الاستقبالى إلا- أنه ليس حكماً ولا دخيلاً فى فعله الحكم والتكليف ، كما يشهد بذلك فعله الإباحه مع عدم تصوير الاشتياق فيها بالإضافه إلى الفعل ، بل ذكرنا فى بحث الطلب والإيراده أن الشوق المؤكّد غير الإراده ، فإنّ الشوق يتعلّق بغير المقدور بمنتهى شدّته ، والإيراده لا تتعلّق به ، وقد يصدر الفعل عن الفاعل بالاختيار بلا اشتياق منه إلى الفعل .

وبالجملة الشوق المؤكّد ليس من الحكم ، وإيراده المولى لا- تتعلّق بفعل العبد ، فإنّ فعل العبد بما هو فعل الغير غير مقدر للمولى بما هو مولى ، بل إيراده الأمر تتعلّق بفعله يعنى بعثه وطلبه ، ويكون إعمال قدرته فيه ، وقد ذكرنا بما أنّ الوجوب والطلب أمر إنشائى يكون إنشائه بعثاً وطلباً حقيقه بكون الغرض منه إمكان كونه داعياً للعبد إلى الإتيان بمتعلّقه .

وتقدم أيضاً أنّه قد يكون صلاح الفعل على تقدير حصول شىء بحيث لو لم يحصل، لما كان فى الفعل الاختيارى ملاكاً كما فى قوله: (إذا جاء الشتاء فالبس الثياب الشتويه) ففى مثل هذه الموارد لا يكون للمولى موجب لإنشاء الطلب مطلقاً حتى يكون القيد راجعاً إلى متعلّق الطلب والبعث، بل ينشأ الطلب على نحو التعليق على حصول أمرٍ آخر، ويكون غرضه من المنشأ أن يكون فى ظرف فعليته داعياً للعبد إلى الإتيان بالفعل.

ص: ١٨

فان قلت: فما فائده الانشاء؟ إذا لم يكن المنشأ به طلباً فعلياً، وبعثاً حالياً.

قلت: كفى فائده له أنّه يصير بعثاً فعلياً بعد حصول الشرط، بلا حاجة إلى خطاب آخر، بحيث لولاه لما كان فعلاً متمكناً من الخطاب، هذا مع شمول الخطاب كذلك للإيجاب فعلاً بالنسبة إلى الواجد للشرط، فيكون بعثاً فعلياً بالإضافة إليه، وتقديرًا بالنسبة إلى الفاقد له، فافهم وتأمل جيداً.

الشرح:

ويمكن أن يكون صلاح الفعل مطلقاً ولكن لا يتمكّن العبد من ذلك الفعل إلاّ بحصول أمر آخر كقوله: (إذا تمكّنت على تعلّم العلم فتعلّم) فإنّ كون الطلب مشروطاً لأجل أنّه لا أثر للطلب بدون حصول التمكّن، فلا يكون الطلب المشروط طلباً واقعياً إلاّ بعد حصول الشرط إذن فلا ينحصر الطلب المشروط بموارد وجود المانع عن إطلاق الطلب الحقيقي.

وقد تحصيل ممّا ذكرنا أنّ البعث والطلب وإن اتّصف بكونه حقيقياً إلاّ أنّ اتّصافه به إنّما هو بلحاظ كون الغرض من اعتباره إمكان انبعث العبد به إلى الفعل، وعليه إذا كان الصلاح في الفعل أو غيره داعياً للمولى إلى إنشاء البعث والطلب على نحو الاشتراط والتعليق فلا محذور فيه، حيث إنّ الإنشاء ليس عين المنشأ خارجاً ليكون تغيّرهما بالاعتبار كما في تغيّر الكسر والانكسار والإيجاد والوجود حتّى يلزم فعلية الإنشاء بلا فعلية المنشأ فيكون ممتنعاً، بل هما متغيّران ذاتاً كما بيّناه سابقاً. ولا فرق فيما ذكرنا بين القول بكون الإنشاء مبرزاً للمنشأ ومقوماً لعنوانه أو القول بأنّ المنشأ أمر مسبّب عن الإنشاء، فإنّ التسبّب المزبور بما أنّّه أمرٌ جعلى اعتبارى فيمكن أن يوجد بالسبب التكويني الفعلى الأمر الاعتبارى المتأخّر.

ص: ١٩

ثم الظاهر دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط، في محل النزاع أيضاً^[١]، فلا وجه لتخصيصه بمقدمات الواجب المطلق، غاية الأمر تكون في الاطلاق والاشتراط تابعه لذى المقدمه كأصل الوجوب بناءً على وجوبها من باب الملازمه.

وأما الشرط المعلق عليه الإيجاب في ظاهر الخطاب، فخروجه ممّا لا شبهه فيه، ولا ارتياب:

أمّا على ما هو ظاهر المشهور والمتصور، لكونه مقدمه وجوبيه.

الشرح:

المقدمات الوجودية للواجب المشروط

[١] يعنى كما أنّ مقدمات الواجب المطلق مورد النزاع في المقام ، ويقع البحث في أنّ وجوب ذبيها يلزم تعلق الوجوب المولوى الارتكازى بها ، كذلك المقدمات الوجودية للواجب المشروط داخله في النزاع ، غاية الأمر أنّ المقدمه تتبع ذبيها في إطلاق الوجوب واشتراطه ، كما أنّها تابعه له في أصل الوجوب ففي الواجب المطلق يكون وجوب المقدمه مطلقاً بخلاف الواجب المشروط فإنه يكون وجوب مقدمته أيضاً مشروطاً بحصول شرط الوجوب ، فلا وجه لتخصيص النزاع بمقدمات الواجب المطلق ، كما هو مقتضى ظاهر بعض الكلمات . نعم لا يكون شرط الوجوب وقيده داخلياً في محلّ الكلام في الملازمه وإلى ذلك أشار قدس سره بقوله : «وأما الشرط المعلق عليه الإيجاب . . . إلخ»^(١) وحاصله عدم امكان تعلق الوجوب الغيرى بشرط الوجوب ولو كان الشرط فعلاً اختيارياً لأنّ المزبور عدم الوجوب مع عدمه ، ووجوبه مع حصوله مقتضاه طلب الحاصل .

ص : ٢٠

وأما على المختار لشيخنا العلامة _ أعلى الله مقامه _ فلائنه وإن كان من المقدمات الوجوديه للواجب، إلا أنه أخذ على نحو لا يكاد يترشح عليه الوجوب منه، فإنه جعل الشيء واجباً على تقدير حصول ذاك الشرط، فمعه كيف يترشح الشرح:

وأما بناءً على مسلك الشيخ قدس سره فقد تقدم أن الوجوب يتعلق بالحج المقارن للاستطاعه الخارجيه مثلاً، وأن الاستطاعه قد أخذت قيدها للحج بنحو لا يتعلق بها وجوب ويكون المكلف مطلق العنان بالإضافه إليها، ولو تعلق بها وجوب ففي فرض عدمها يلزم الخلف، وفي فرض وجودها يلزم طلب الحاصل .

أقول : ظاهر كلامه قدس سره تعلق الوجوب فعلاً على مسلك الشيخ قدس سره بالحج على تقدير استطاعته ولو بعد حين من عمره ؛ ولذا يجب عليه فعلاً سائر مقدماته الوجوديه على تقدير تلك الاستطاعه ، وهذا يرجع إلى الواجب المشروط بالشرط المتأخر، كما يظهر ذلك أيضاً من قوله: «فإنه جعل الشيء _ أي الحج مثلاً _ واجبا على تقدير حصول ذلك الشرط، فمعه كيف يترشح عليه الوجوب ويتعلق به الطلب؟ وهل هو إلا طلب الحاصل» (1)، ولكن إن هذا الإرجاع لا يناسب استدلال الشيخ قدس سره على عدم كون الشرط قيدها للوجوب، فإنه لو أمكن كون الشرط قيدها للوجوب بنحو الشرط المتأخر لأمكن كونه قيدها للوجوب بنحو الشرط المقارن بالأولويه.

والمناسب لكلامه واستدلاله هو أن يلتزم بأن التكليف في الواجبات المشروطه كالواجبات المطلقه مجعول في حق كل قابل للتكليف من البالغ العاقل المتمكن على متعلقه زمان العمل فيطلب منه الفعل المقيّد بحيث لا يسرى الطلب إلى قيده، ولو سرى الطلب إلى ذلك القيد لزم الخلف .

ص: ٢١

عليه الوجوب ويتعلق به الطلب؟ وهل هو إلا طلب الحاصل؟ نعم على مختاره قدس سره لو كانت له مقدمات وجوديه غير معلق عليها وجوبه، لتعلق بها الطلب في الحال على تقدير اتفاق وجود الشرط في الاستقبال، وذلك لان إيجاب ذى المقدمه على ذلك حالى، والواجب إنما هو استقبالي، كما يأتي في الواجب المعلق، فإن الواجب المشروط على مختاره قدس سره، هو بعينه ما اصطلاح عليه صاحب الفصول من المعلق، فلا تغفل.

الشرح:

ثم لا يخفى أن في الواجبات المشروطه وإن كان الشرط قيذا لنفس الوجوب أخذنا بظاهر القضية الشرطيه في الخطاب إلا أن الوجوب في مقام الثبوت مجعول بمفاد القضية الحقيقيه، وأن كل شرط وقيد للتكليف يفرض في مقام الجعل ثبوتاً قيذا للموضوع لذلك التكليف، فالشارع يجعل وجوب صلاه الظهر مثلاً على كل بالغ عاقل زالت عليه الشمس، ووجوب الحج على كل بالغ عاقل يكون مستطيعاً، فكل قيود التكليف يفرض في مقام الجعل ثبوتاً في ناحيه الموضوع مفروضه الوجود و يجعل التكليف على الواجد لتلك القيود، باختلاف مفاد القضية الشرطيه مع مفاد القضية الحقيقيه ينحصر بمقام الإثبات، وإلا فالقضية الشرطيه ترجع إلى مفاد القضية الحملية ثبوتاً، وعلى ذلك فليس لازم ما ذكرنا من رجوع الشرط قيذا للحكم أن يثبت حكم شرعى معلق بعد جعله في أفراد موضوعه، كما توهم من ثبوت وجوب الحج المعلق على الاستطاعه في حق جميع المكلفين، فإن ثبوت هذا النحو من الحكم المعلق ثبوتاً في حق كل بالغ عاقل لغو محض.

والعجب من الشيخ قدس سره حيث التزم بامتناع كون الشرط قيذا لنفس الوجوب، والتزم برجوعه إلى تقييد متعلق التكليف، ولم يلتزم برجوعه إلى تقييد الموضوع للتكليف حتى لا يرد عليه بأنه كيف يكون العمل الاختيارى قيذا لمتعلق التكليف

ص: ٢٢

هذا في غير المعرفة والتعلم من المقدمات، وأمّا المعرفة، فلا- يبعد القول بوجوبها، حتّى في الواجب المشروط _ بالمعنى المختار [١] _ قبل حصول الشرح:

ومع ذلك لا يجب تحصيله كسائر مقدمات ذلك المتعلّق، وأخذه طوراً لا يكاد يسرى إليه الوجوب، لا يعقل إلاّ بفرض وجود الشرط في ناحيه الموضوع لذلك الوجوب، وممّا يترتب على ما ذكرنا بطلان القول باعتبار الاستصحاب التعليقي، حيث إنّ المستصحب في موارد الاستصحاب هو الحكم في مقام الثبوت، والحكم في مقام الثبوت له مرتبتان: مرتبه الجعل ومرتبه الفعلية، وليس شيء منهما ممّا يتمّ فيه أركان الاستصحاب على ما سيأتى توضيحه في محلّه إن شاء الله تعالى .

[١] المراد معرفه الواجب من حيث أجزائه وشرائطه ممّا يعتبر فيه من ترتيب الأجزاء وغيره كحدود الصلاة والحج والصوم وغيرها، ولا- ينبغي التأمّل في لزوم معرفه الواجب فيما إذا كان وجوبه فعليّاً سواء كان ظرف الإتيان به أيضاً فعليّاً أو كان ظرفه أمراً استقبالياً، كما في الواجبات المشروطه على مسلك الشيخ قدس سره .

ولكن ربّما يناقش في وجوب تعلّم الواجب قبل حصول شرط وجوبه و فعلية وجوبه كما في الواجبات المشروطه والمؤقته على مسلك المشهور فيما إذا علم المكلف أو احتمال حصول شرطها فيما بعد، وأنّه إذا لم يتعلّمها قبل فعلية وجوبها لم يتمكّن بعد فعلية الشرط أو دخول الوقت من الإتيان بذلك الواجب بتمام أجزائه وشرائطه للغفلة أو العجز .

ووجه المناقشه أنّه قبل حصول الشرط أو دخول الوقت لا- يكون الوجوب في ذلك الواجب فعليّاً ليجب عليه المعرفة كسائر مقدمات الواجب، وكما أنّ سائر مقدمات الواجب لا يكون وجوبها فعلياً قبل فعلية وجوب ذبها _ كما تقدّم _ فكيف تجب معرفته قبل وجوبه ؟

شرطه، لكنه لا- بالملازمه، بل من باب استقلال العقل بتنجز الأحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها، إلا مع الفحص واليأس عن الظفر بالدليل على التكليف، فيستقل بعده بالبراءه، وإن العقوبه على المخالفه بلا حجه وبيان، والمؤاخذة عليها بلا برهان، فافهم.

الشرح:

وقد ذكر المصنف قدس سره أنّ وجوب المعرفة ليس وجوباً غيرياً كسائر المقدمات الوجودية للواجب حتّى يناقش في وجوبها قبل فعلية وجوب الواجب، بل معرفته تدخل فيما يستقلّ به العقل من تنجز الأحكام والتكاليف في الوقائع على المكلف بمجرد احتمالها، ولا يكون مخالفتها من حيث الجهل بها عذراً إلا مع الفحص واليأس عن الظفر بالدليل على التكليف، فيستقلّ العقل بعده بالبراءه وأنّ العقاب على المخالفه بلا حجه وبيان.

أقول ما ذكره قدس سره من أنّ المعرفة وجوبها ليس من الوجوب الغيرى كالمقدمات الوجودية للواجب أمرٌ صحيحٌ، ولكنّ استقلال العقل بما ذكره - فيما إذا كان التعلّم من تحصيل القدره على الواجب قبل فعلية وجوبه - غير معلوم، وإنّما الثابت عدم المعذوريه في مخالفه التكليف المحتمل فعليته، مع التمكن على موافقته على تقديره بالاحتياط أو بالاجتهاد والتقليد، وأمّا عدم المعذوريه مع عدم التمكن من موافقته ولو بترك التعلّم قبل زمان حصول فعلية الوجوب وحصول شرطه، فهذا لا- يستقلّ به العقل؛ لعدم القدره على الفعل بعد فعلية شرط الوجوب.

وقد يجاب عن ذلك بأنّ الغفله أو العجز لم يؤخذ عدمها شرطاً في ناحية التكليف، بل التكليف المجهول يصير فعلياً بحصول شرطه ودخول وقته. نعم تكون الغفله أو العجز مانعاً عن تنجز التكليف في الموارد التي يحكم العقل بالعدر، والعقل لا يحكم بالمعذوريه مع ترك التعلّم.

ص: ٢٤

تذنيب: لا يخفى أن إطلاق الواجب [١] على الواجب المشروط، بلحاظ حال حصول الشرط على الحقيقيه مطلقاً، وأمّا بلحاظ حال قبل حصوله فكذلك على الحقيقيه على مختاره قدس سره في الواجب المشروط، لأن الواجب وإن كان أمراً استقبالياً عليه، إلا أن تلبسه بالوجوب في الحال، ومجاز على المختار، حيث

الشرح:

وفيه : أن من شرط التكليف قدره على متعلقه في ظرف الواجب ، والغافل كالعاجز غير متمكن عليه .

ولكن مع ذلك ، الصحيح وجوب المعرفة ؛ وذلك فإن الأخبار الواردة في وجوب تعلم الأحكام والواجبات بإطلاقها تعم المشروطه والموقتة ، مما يحتمل المكلف الابتلاء بها فضلاً عما يعلم ، وتكون دالّة على أنّ العجز الناشئ عن ترك التعلم _ ولو كان الترك قبل حصول الشرط أو الوقت _ يوجب تفويت ملاك الواجب ، نظير ما تقدّم في الأمر بالاغتسال في الليل على الجنب الذي عليه صوم الغد عند طلوع الفجر .

وبالجملة وجوب التعلم طريقيّ يقطع العذر في مخالفه التكليف أو في تفويت الملاك الملزم الموجود في مورده .

[١] قد تقدّم في بحث المشتق أن معناه ضيق لا ينطبق إلا على المتلبس بالمبدأ ، وعليه فإن كان إطلاق الواجب على الحجّ _ مثلاً _ بلحاظ حال الاستطاعه ، يكون الإطلاق حقيقياً ، بلا فرق بين مسلك المشهور ومسلك الشيخ قدس سره ، وإن كان الإطلاق بلحاظ قبل الاستطاعه يكون الإطلاق حقيقياً بناءً على مسلكه قدس سره بخلاف مسلك المشهور ، فإنّ الإطلاق يكون بالعنايه ، كما صرح به الشيخ البهائي قدس سره ، والشاهد لكون الإطلاق مع العنايه أن إطلاق المستحب على الحجّ حال عدم الاستطاعه صحيح لا عنايه فيه .

ص: ٢٥

لا تلبس بالوجوب عليه قبله، كما عن البهائي رحمه الله تصريحه بأن لفظ الواجب مجاز في المشروط، بعلاقه الأوّل أو المشارفه.

وأما الصيغه مع الشرط، فهى حقيقه على كل حال لاستعمالها على مختاره قدس سره فى الطلب المطلق، وعلى المختار فى الطلب المقيد، على نحو تعدد الدالّ والمدلول، كما هو الحال فيما إذا أريد منها المطلق المقابل للمقيد، لا المبهم المقسم، فافهم.

الشرح:

وأما صيغه الأمر فهى موضوعه لإنشاء البعث والطلب الجامع بين مطلقه ومشروطه المعبر عن ذلك الجامع بالمبهم المقسم فىكون استعمالها فى إنشاء الطلب على نحو حصل الحقيقه سواء بها الطلب المطلق أو المشروط، فإنها فى كلتا صورتين تستعمل فى معناها الموضوع له، ويكون إنشاء أصل الطلب بها وخصوصيه الإطلاق أو الاشتراط بدال آخر، وهى القرينه العامه يعنى مقدمات الحكمه فيما كانت الخصوصيه هى الإطلاق المقابل للاشتراط، والقرينه الخاصه فيما كانت الخصوصيه هى الاشتراط.

والمراد من الطلب المطلق على مسلك الشيخ قدس سره الإطلاق الذاتى الذى لا- يحتاج إلى مقدمات الحكمه، حيث إنّ الاحتياج إليها فى إثبات الإطلاق العرضى الذى يكون فى فرض إمكان تقييده، وقد التزم قدس سره بعدم إمكان تقييد الوجوب بوجه ثبوت أو إثباتا.

أقول: إطلاق الواجب على الفعل يكون باعتبارين.

أحدهما: بحسب مقام الإنشاء والجعل، كما يقال: الصلوات الخمس واجبه، وغسل الميت واجب، وغسل الجمعه مستحب، ولا فرق بين المسلكين فى هذا الإطلاق، فإنّه عليهما حقيقى لا جازى لفعليه الإنشاء وتحققه حتى على المسلك المشهور.

ص: ٢٦

ومنها: تقسيمه إلى المعلق والمنجز [١]، قال في الفصول: إنه ينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلق وجوبه بالمكلف، ولا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له، كالمعرفة، وليس منجزاً، وإلى ما يتعلق وجوبه به، ويتوقف حصوله على أمر غير مقدور له، وليس معلقاً كالحج، فإن وجوبه يتعلق بالمكلف من أول زمن

الشرح:

والثاني: الإطلاق بحسب فعلية الوجوب المنشأ والطلب، فالوجوب قبل حصول شرطه غير فعلى، فلا يكون الفعل حينئذ واجباً، ليكون الإطلاق بلحاظه حقيقياً وهذا على مسلك المشهور.

وأما بناءً على مسلك الشيخ قدس سره فالفعل الاستقبالي واجب حقيقه؛ لعدم الاشتراط في وجوبه.

الواجب المعلق والمنجز

:

[١] حاصل ما ذكره في الفصول أنه إن لم يتوقف متعلق الوجوب على أمر غير مقدور كالمعرفة بالله (سبحانه) يكون الواجب منجزاً وإن توقف عليه كالحج بالإضافة إلى مجيء زمانه بناءً على حصول وجوبه بحصول الاستطاعة أو خروج الرفقه يكون الواجب معلقاً، والفرق بين المعلق والمشروط أن نفس الوجوب في المشروط معلق على حصول الشرط بخلافه في المعلق فإنه لا يتوقف على حصول الشرط، بل المتوقف على حصوله هو الواجب.

وذكر الماتن في ذيله: بما أن الواجب المعلق عند صاحب الفصول بعينه هو ما التزم به الشيخ قدس سره في الواجب المشروط حيث ذكر امتناع رجوع القيد إلى نفس الوجوب ثبوتاً وإثباتاً وأن القيود كلها ترجع إلى متعلق الوجوب أنكر على صاحب الفصول هذا التقسيم، وقد عرفت أن إنكاره يرجع في الحقيقة إلى الواجب المشروط

ص: ٢٧

الإستطاعه، أو خروج الرفقه، ويتوقف فعله على مجئ وقته، وهو غير مقدور له، والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو أن التوقف هناك للوجوب، وهنا للفعل. انتهى كلامه رفع مقامه.

لا يخفى أن شيخنا العلامة __ أعلى الله مقامه __ حيث اختار في الواجب المشروط ذاك المعنى، وجعل الشرط لزوماً من قيود المادة ثبوتاً وإثباتاً، حيث ادعى امتناع كونه من قيود الهيئه كذلك، أى إثباتاً وثبوتاً، على خلاف القواعد العربيه وظاهر المشهور، كما يشهد به ما تقدم آنفاً عن البهائي، أنكر على الفصول هذا التقسيم، ضروره أن المعلق بما فسّره، يكون من المشروط بما اختار له من المعنى على ذلك، كما هو واضح، حيث لا- يكون حينئذ هناك معنى آخر معقول، كان هو المعلق المقابل للمشروط.

الشرح:

باصطلاح المشهور لا إلى الواجب المنجز والمعلق .

نعم يرد على الفصول أن تقسيم الواجب إلى المنجز والمعلق بلا- موجب ، فإنّ الواجب الغيرى للمقدمه من لوازم حالته وجوب ذيهما سواء كان متعلقه منجزاً أو معلقاً ، ولو أُريد تقسيم الواجب من غير دخله فى المهمّ لكثرت تقسيماته .

أقول : قد ذكر صاحب الفصول قدس سره هذا التقسيم لتصحيح وجوب المقدمه فى بعض الواجبات قبل مجئ زمانها ، كاغتسال الجنب والحائض فى الليل لصوم يوم الغد ، وكالخروج إلى السفر قبل زمان مجئ أشهر الحجّ للنائى .

وذكر المحقق الاصفهاني قدس سره فى ذيل ما أورده الماتن على الفصول: أنّه لا يخفى أنّ انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب (أى تأخر زمان الواجب) هو المصحح لوجوب مقدمته قبل زمان الواجب ، وإلا فلو كان زمان الوجوب متّحداً مع زمان الواجب لما وجبت مقدمته قبل زمان الواجب ، ولعله قدس سره أشار إلى ذلك بقوله

ص: ٢٨

ومن هنا انقده أنَّه في الحقيقة إنما أنكر الواجب المشروط، بالمعنى الذى يكون هو ظاهر المشهور، والقواعد العرييه، لا الواجب المعلق بالتفسير المذكور.

وحيث قد عرفت _ بما لا مزيد عليه _ امكان رجوع الشرط إلى الهيئه، كما هو ظاهر المشهور وظاهر القواعد، فلا يكون مجال لإنكاره عليه.

نعم يمكن أن يقال: إنه لا وقع لهذا التقسيم، لأنَّه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط وخصوصيه كونه حالياً أو استقبالياً لا- توجهه ما لم توجه الاختلاف فى المهم، وإلا- لكثير تقسيماته لكثيره الخصوصيات، ولا- اختلاف فيه، فإن ما رتبته عليه من وجوب المقدمه فعلاً _ كما يأتى _ إنما هو من أثر إطلاق وجوبه وحالته، لا من استقباليه الواجب، فافهم.

الشرح:

«فافهم»، فوجوب المقدمه حينئذٍ وإن كان معلولاً لوجوب ذيهها لكن وجوب المقدمه قبل زمان ذيهها لتقدم زمان وجوب ذيهها على زمان ذيهها، بحيث لولا هذا التقدم والتأخر لما وجبت المقدمه قبل زمان ذيهها(1).

أقول: ما ذكره قدس سره لا يزيد أمراً ولا يوجب خللاً فيما ذكر الماتن قدس سره من أنَّ وجوب المقدمه فى مورد لفعليه زمان ذيهها، سواء كان نفس الواجب مقيداً بقيد متأخر أم لا.

والذى ينبغى أن يقال فى المقام هو أنَّ نفس فعليه وجوب ذى المقدمه _ مع كونه مقيداً بقيد استقبالى _ لا يوجب وجوب مقدمته بأن يوتى بالمقدمه قبل مجيء زمان ذيهها ولو بنحو الواجب الغيرى الموسع، بل يختص ذلك بما إذا لم يؤخذ المتأخر قيدا لنفس المقدمه أيضاً بأن لم تكن المقدمه من قبيل الاغسال للمستحاضه

ص: ٢٩

ثم إنه ربّما حكى عن بعض أهل النظر [١] من أهل العصر إشكال في الواجب المعلق، وهو أن الطلب والإيجاب، إنّما يكون بإزاء الإرادة المحركة للعضلات نحو المراد، فكما لا تكاد تكون الإرادة منفكة عن المراد، فليكن الإيجاب غير منفك عما يتعلق به، فكيف يتعلّق بأمر استقبالي؟ فلا يكاد يصح الطلب والبعث فعلاً نحو أمر متأخر.

الشرح:

الكثيره أو المتوسطه بالإضافة إلى صومها في الغد .

وعليه، فلا يكون مجرد انفكاك زمان فعله وجوب فعل عن زمان الإتيان بنفس الفعل مجدداً في تعيين أو جواز الإتيان بمقدمته قبل مجيء ذلك الزمان وإنّما يكون ذلك فيما إذا كان المتأخر مأخوذاً في ناحيه نفس الواجب النفسى خاصه لا في ناحيه وجوبه ولا في ناحيه مقدمته .

الإشكالات على الواجب المعلق

:

[١] قيل هو المحقق النهاوندى قدس سره، وحاصله أنّ الإيجاب يقابل الإرادة، وكما لا تنفك إرادة الفاعل عن مراده، بل تحريك العضلات نحو المراد بفعليته الإرادة، فليكن الحال في الإيجاب الفعلى كذلك، بأن يكون تحريك العبد نحو المتعلق تابعاً لحدوث الطلب الفعلى، فإنّ الإيجاب أيضاً إرادته، غايه الأمر تتعلّق الإرادة في الأول بفعل الغير وفي الثانى بالفعل المباشرى، وعلى ذلك فلا يمكن تصوير الواجب المعلق، حيث إنّ لازمه الفصل بين تحقّق الطلب الفعلى والمطلوب بزمان.

وأجاب المصنّف قدس سره عن المناقشه بوجوه ثلاثه: الأوّل والثانى راجعان إلى الإرادة التكوينية المتعلّقه بالفعل المباشرى، والثالث إلى الإيجاب والإرادة التشريعيّه.

ص: ٣٠

قلت: فيه أنّ الإرادة تتعلق بأمر متأخر استقبالي، كما تتعلق بأمر حالي، وهو أوضح من أن يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل، ضروره أن تحمّل المشاق في تحصيل المقدمات __ فيما إذا كان المقصود بعيد المسافه وكثير المؤونه __ ليس إلا لأجل تعلق إرادته به، وكونه مريداً له قاصداً إياه، لا يكاد يحمله على التحمل إلا ذلك، ولعلّ الذي أوقعه في الغلط ما قرع سمعه من تعريف الإرادة بالشوق المؤكد المحرّك للعضلات نحو المراد، وتوهم أنّ تحريكها نحو المتأخر ممّا لا يكاد، وقد غفل عن أن كونه محرّكاً نحوه يختلف حسب اختلافه، في كونه ممّا لا مؤونه له كحركه نفس العضلات، أو ممّا له مؤونه ومقدمات قليله أو كثيره، فحركه العضلات الشرح:

وحاصل الوجه الأوّل: أنّ الإرادة التكوينية أيضاً تتعلّق بأمر استقبالي وتنفكّ عن المراد بحسب الزمان، كما إذا تعلّقت بأمر يكون موقوفاً على مقدماتٍ يحتاج في تحصيلها إلى طول الزمان، كما إرادته الوصول إلى مرتبه الاجتهاد واستنباط الأحكام من مداركها، فإنّ الشوق إليه الحادث للنفس يدعو إلى تحمّل المشاقّ في تحصيل مقدماته ليحصل له الغرض بعد سنين، ولو كان حدوث الشوق إلى الاجتهاد بعد حصول مقدماته لما كان كلّ مريد للاجتهاد متحمّلاً للمشاقّ من تحصيل المقدمات، فحركه العضلات المعتبره في الإرادة التكوينية نحو المراد أعمّ من أن تكون نحو نفس المراد أو نحو مقدماته.

وحاصل الوجه الثاني أنّه يمكن انفكاك إرادته الفاعل عن مراده بأن لا تتحرّك عضلاته نحو المراد ولا نحو مقدماته لكون المراد وما اشتاق إليه كمال الاشتياق أمراً استقبالياً غير محتاج إلى تهيئه مقدّمه، فيكون غرضهم من توصيف الإراده والشوق المؤكّد بكونها محرّكاً للعضلات بيان المرتبه من الشوق الذي تسمّى إرادته، ضروره إمكان كون اشتياق الإنسان إلى أمر استقبالي أقوى وآكد من الشوق المحرّك فعلاً نحو

تكون أعم من أن تكون بنفسها مقصوده أو مقدمه له، والجامع أن يكون نحو المقصود، بل مرادهم من هذا الوصف — في تعريف الإراده — بيان مرتبه الشوق الذى يكون هو الإراده، وإن لم يكن هناك فعلاً تحريك، لكون المراد وما اشتاق الشرح: مراد حالى أو استقبالى يحتاج إلى مقدمه أو مقدمات .

وحاصل الوجه الثالث : منع قياس الايجاب بالاراده التكوينيّه وذلك فإنّ البعث والطلب لإيجاد الداعى إلى الفعل فى نفس العبد و حركته نحو الفعل تتوقّف على علمه بالبعث وتصوّره ما يترتب على موافقته ومخالفته والتصديق بما هو صلاح له وبعد ذلك ينقذح الداعى فى نفسه فتتحرك عضلاته نحو الفعل . فيكون تخلل زمان بين زمان الإيجاب وبين الفعل خارجاً ممّا لا بدّ منه . وإذا أمكن الإنفكاك بينهما بزمان قصير أمكن الفصل بالطويل أيضاً.

وعن المحقّق الاصفهاني قدس سره ما حاصله أنّ ما ذكر المصنّف قدس سره فى ناحيه كلّ من الإراده التكوينيّه والتشريعيّه غير تام ، أمّا الإراده التكوينيّه فالأمر فيها كما ذكر النهاوندى من أنّ الإراده (أى الشوق المؤكّد) علّه تامّه لحركه العضلات نحو الفعل.

وبيانه : أنّ النفس فى وحدتها كلّ القوى لها منازل ومراتب ، ولها فى كلّ مرتبه و منزل من تلك المراتب والمنازل شأن وحركه فتدرك فى مرتبه العاقله أنّ فى الفعل فائده عائده إلى جوهر ذاتها أو إلى قوه من قواها ويحصل لها فى مرتبه القوه الشوقيه شوق إلى ذلك الفعل ، وإذا لم تجد مانعا ومزاحما يخرج الشوق المنبعث من حدّ النقصان إلى الكمال المعبر عن ذلك الكمال بالإجماع تاره ، وبتصميم العزم أُخرى ، وبالقصص والإراده ثالثه ، وينبعث من هذه المرتبه من الشوق البالغه كماله وحدّ نصابه ، حركه وهيجان فى مرتبه القوه العامله فى العضلات .

وعلى ذلك فلا يكون الشوق فى مرتبه ضعفه إرادته وقوه فاعله ، لتعلّق الشوق

إليه كمال الاشتياق أمراً استقبالياً غير محتاج إلى تهيئه مؤونه أو تمهيد مقدمه، ضروره أن شوقه إليه ربّما يكون أشد من الشوق المحرّك فعلاً نحو أمر حالي أو استقبالي، محتاج إلى ذلك.

الشرح:

بما هو خارج عن اختيارها ، بل إنّما يكون إرادته في مرتبه كماله وهيجانه للقوّه العامله في العضلات ، ففاعليه النفس محرّكيتها بالإرادته التي تنبعث منها القوى العامله في العضلات ، وإذا لم تنبعث تلك القوى فلا يكون عدم الأنبعث إلاّ بعد خروج الشوق عن نقصانه وعدم وصوله إلى كماله .

ولا- منافاه بين بقاء النفس في مرتبه النقص من الشوق بالإضافة إلى الفعل المراد وبين خروج الشوق إلى مقدّمته _ المتولّد من الشوق إلى ذلك الفعل _ إلى مرتبه كماله ، وينبعث من الشوق الواصل إلى كماله القوى العامله في العضلات بالإضافة إلى تلك المقدمه فلا يكون التصدى لمقدمات المطلوب والمراد كاشفا عن وصول الشوق إلى ذى المقدمه إلى كماله .

وبتعبير آخر : عدم المانع والمزاحم بالإضافة إلى مقدمه فعل ، الموجب لخروج الشوق بها إلى الاراده الناشئ من الشوق بذى المقدمه لا ينافى بقاء الشوق إلى ذى المقدمه لوجود المزاحم والمانع في مرتبه نقصانه .

والحاصل تكون الاراده المتعلّقه بشيء الجزء الأخير من العلّه التامه لذلك الشيء ، فلا يعقل انفكاك انبعث القوى العامله في العضلات عن إرادته ذلك الشيء وإلاّ لزم تخلف المعلول عن علّته التامه ، هذا بالإضافة إلى الاراده التكوينيّه .

وأما الإراده التشريعيّه فالأمر فيها أيضاً كذلك ، فإنّ شوق المولى بفعل العبد لايمكن أن يصل إلى مرتبه الإراده ؛ لأنّ فعل العبد خارج عن اختياره بما هو مولى ، فيتولّد من اشتياقه إلى فعل العبد المنقاد شوق إلى بعثه نحو ذلك الفعل ، ويصل هذا

هذا مع أنّه لا يكاد يتعلّق البعث إلاّ بأمر متأخر عن زمان البعث، ضروره أن البعث إنما يكون لإحداث الداعي للمكلف إلى المكلف به، بأن يتصوره بما يترتب الشرح:

الشوق إلى مرتبه الإراده، فإنّاده المولى تتعلّق ببعثه، وهذا البعث لا يترتب عليه انبعث العبد إلى الفعل بنحو القهر والغلبه، فإنّه خلاف الفرض، بل لابدّ من أن يكون بنحو يترتب عليه إمكان انبعثه .

وبتعبير آخر ما تعلّق به شوق المولى وميله هو الفعل الاختياري للعبد، ولو كان بعث المولى إلى فعله بنحو القهر والإجبار لكان ذلك بعث إلى غير ما اشتاق إليه، فلا بدّ من أن يكون بعثه على نحو يترتب عليه إمكان انبعث العبد فيما لو كان منقادا، والمفروض في الواجب المعلق عدم ترتّب الانبعث عند تحقّق البعث مع فرض انقياد العبد، فلا يكون بعث المولى بعثاً حقيقه ولو إمكاناً (1).

أقول قد تقدّم سابقاً وكراراً أنّ إرادته المولى لا تتعلّق بالبعث الخارجى الحقيقى، فإنّ البعث الخارجى الحقيقى قهر على الغير لا ينفكّ عن الانبعث الخارجى ولا يتحقّق بدونه، كما لا يتحقّق الكسر بلا انكسار، وإنّما تتعلّق إرادته بالبعث الخارجى الاعتبارى، وإذا كان البعث اعتبارياً فيمكن أن ينشأ البعث معلقاً على أمر استقبالى بنحو الشرط المقارن أو غيره نظير الوصيه التمليكيه ويمكن أن ينشأ البعث مطلقاً ويقتيد المبعوث إليه بأمر استقبالى، فإنّ الاعتبار غير التكوين، غايه الأمر فاللزام فى موارد إطلاق البعث هو أن يكون لإطلاقه أثر حتّى لا يلحق إطلاقه بأنياب الأغوال ولثلاً يكون الاعتبار فيه لغواً ومجرّد فرض وخيال، والمفروض فى موارد إطلاقه واستقباليه متعلّق البعث والطلب حصول الأثر، ولو كان الأثر تهيوؤ

ص: ٣٤

عليه من المثوبه، وعلى تركه من العقوبه، ولا- يكاد يكون هذا إلا- بعد البعث بزمان، فلا محاله يكون البعث نحو أمر متأخر عنه بالزمان، ولا يتفاوت طوله وقصره، الشرح:

المكلف بالاشتغال ببعض مقدماته ، نظير الاغتسال في الليل لصوم يوم الغد والتحفط بمال الاستطاعه لسفر الحج وإلى غير ذلك

وقد ذكرنا في بحث الطلب والإرادة أنّ الشوق بأى مرتبه فرض لا- يكون إرادته ، إذ قد تتحقق إرادته الفعل من غير اشتياق إليه أصلاً ، فلا نعيد .

وقد يجاب عن المحقق الاصفهاني قدس سره بأنّ للفاعل في موارد الفعل بالمباشره إرادتين تتعلّق كلّ منهما بمراد ، إذ تعين الإراده للنفس في النفس إنّما يكون بالمراد ، ومع تعدّد المراد لا يعقل وحده الإراده ، فإنّ المتعدّد بما هو متعدّد لا يتعلّق به إرادته واحده ، فالعطشان الذي يريد رفع عطشه أو شرب الماء تكون إرادته متعلّقه برفع عطشه أو شرب الماء ، ومع الالتفات بأنّ شرب الماء (أى إيجاده) لا- يكون إلاّ بحركه عضلاته تكون حركه عضلاته بإرادته ثانيه ، ولو كانت تبعيه ؛ ومصحح اختياريه الأفعال هذه الإراده الثانيه ، إذ لو لم تكن حركتها بإرادته ثانيه لا يكون الفعل اختياريًا ، والإرادته التي لا تنفك عن المراد هي هذه الإراده لا الاولى ، حيث لا يعقل تحقّق الإراده بالحركه الفعلية من غير تحرّك العضلات فعلاً ، وأما الإراده الأولى فيمكن تعلّقها بما يكون أمراً استقبالياً ، وهذا ليس من التخصيص في حكم العقل ، بل لأنّ تحقّق حركه العضلات يكشف عن بروز الإراده للنفس بلا مزاحم ، وأما الإراده الأولى فهي تابعه لكيفيته تعلّقها ، فإنّ تعلّق الفعل فوراً يحصل للنفس إرادته ثانيه التي لا تنفك عن حركه العضلات ، وإنّ تعلّق بالفعل استقبالياً فلا- تحصل الإراده الثانيه إلاّ مع بقاء الإراده الأولى إلى وصول زمان الفعل في المستقبل ، ففي ذلك الزمان تحصل الإراده الثانيه ، فاللتي يترتب عليها حركه العضلات هي الإراده الثانيه المترتبه

فيما هو ملاك الإستحاله والإمكان فى نظر العقل الحاكم فى هذا الباب، ولعمرى ما ذكرناه واضح لا ستره عليه، والإطناب إنما هو لأجل رفع المغالطه الواقعه فى أذهان بعض الطلاب.

الشرح:

على الإراده الأولى فيما كان المراد به فعليًا ولو بفعليه القيد الاستقبالى (١).

أقول : ما ذكره قدس سره غريب ، وذلك فإنَّ تحقُّق الإرادتين إنما يكون فيما لا ينطبق المراد على نفس حركة العضلات ، إذ من أراد شرب الماء وشربه ، فالصادر منه بما هو فعل ليس إلاّ- عبارته عن تحريك الحلق بنحو ينزل الماء فى المعده ، وعليه فلا تتعلّق مع إرادته شرب الماء إرادته أخرى متعلّقه بحركه الحلق بنحو يزدرد الماء.

نعم تهيئه الماء وإيصاله إلى فضاء الحلق يكون بإرادته أخرى ، حيث إنّ ذلك مقدّمه للشرب ، وهذا غير منكر فى كلام المحقّق الأصفهانى قدس سره ، وإنما الكلام فيما إذا أراد _ مثلاً _ مصافحه إنسان قد مدّ يده إليه ، فإنَّ إرادته مصافحته عبارته أخرى عن تعلّق إرادته بمدّ يده ووضعها فى اليد الممدوده إليه ، وليس فى البين إرادتان إحداهما تتعلّق بمصافحته ، وأخرى بمدّ يده ووضعها فى اليد الممدوده إليه ، وإذا لم يكن فى مثل ذلك إرادتان ، فكيف تكون هذه الأفعال اختياريه بناءً على ما أسسه واختاره ؟ وكيف تكون إرادتها علّه تامّه لحصول المراد ؛ إذن فلا- معنى للقول بتصحيح اختياريه الأفعال بالالتزام بإرادته ثانيه متعلّقه بحركه الأعضاء والجوارح ، تابعه للإرادته الأولى المتعلّقه بالمراد بالذات . ومع الإغماض عن ذلك والتسليم بأنّ للفاعل المرید إرادتين تتعلّق إحداهما بالمراد بالذات ، والأخرى بحركه العضله ، فنقول : كما أنّ الإراده بالإضافه إلى المراد بالذات تابعه لكيفيه تعلّقها ، كذلك الإراده

ص : ٣٦

.....
الشرح:

بحركة العضلات _ بشهادة الوجدان والبرهان _ تابعه لكيفية تعلّق الإرادة الأولى ، فإن كانت الإرادة الأولى متعلّقه بفعل حالاً تتعلّق الإرادة بحركة العضلات أيضاً حالاً ، وإن تعلّقت بفعلٍ مستقبلاً ، تعلّقت الإرادة بحركة العضلات أيضاً مستقبلاً بأن يكون الاستقبال قيّداً للحركة لا- لإرادتها . ودعوى أنّ إرادته حركة العضلات في هذه الموارد لا تحصل من الأوّل وإنّما تحصل عند فعلية القيد الاستقبالي ، خلاف الوجدان وبرهان تبعيه الإرادة الثانية .

ثمّ إنّه قد أنكر المحقّق النائيني قدس سره الواجب المعلّق والترمّ بامتناع فعلية الوجوب بدون فعلية أمر يكون من القيد غير الاختياري المأخوذ في الواجب كالزمان ، وأوضح ذلك بأنّ الإيجاب يعنى الإرادة التشريعية تكون بإزاء الإرادة التكوينية ، وكما لا يصحّ من الإنسان إرادته فعل وعمل فعلاً يكون ذلك الفعل مقيداً بزمان الاستقبال أو أمر استقبالي غير مقدور إلّا بنحو التقدير والتعليق ، كذلك لا يصحّ الأمر به فعلاً ، بل يصحّ على نحو الاشتراط والتقدير ، وهذا بخلاف عمل يتوقّف ذلك العمل على تهيئه مقدّمات مقدوره ، ولا يحصل إلّا بعد حصولها ، فإنّه يصحّ من الإنسان إرادته ذلك العمل كإرادته استنباط الأحكام ، حيث يتوقّف الاستنباط على مراجعته الأدلّه والنظر فيها ، فيكون الداعى إلى هذه المقدّمات نفس إرادته الاستنباط ، ففي مثل ذلك يصحّ للأمر الأمر بذلك العمل بلا محذور .

وإن شئت قلت : ما يكون من العمل موقوفاً على مقدّمات مقدوره للفاعل ، ففي مثله لا- بأس بالأمر فعلياً بذلك العمل وقبل حصول تلك المقدّمات ، فيكون الأمر به داعياً إلى الانبعاث إلى تلك المقدّمات ، وما يكون من العمل موقوفاً على حصول أمر غير اختياري ، كالزمان المستقبل والزمانى ، ففي مثل ذلك لا يصحّ الأمر

ص: ٣٧

.....
الشرح:

الفعلى بذلك العمل ، بل يكون الأمر على تقدير مجيء ذلك الزمان أو الزمانى كما هو الحال فى الواجب المشروط ، وهذا مقتضى لحاظ الإرادة التشريعية بالإضافة إلى الإرادة التكوينية ، حيث لا تكون الإرادة التكوينية فى هذا القسم إلا بنحو التقدير والاشتراط ، فمثلا إرادته شرب الماء موجوده لكل ملتفتٍ إلى صلاح شربه عند عطشه ، ولكن هذه الإرادة تقديرية ، وتكون فعلية عند فعلية العطش ، ولو كان فى هذا القسم مقدّمه مقدوره بحيث لو لم يأت بها المكلف قبل فعلية الإيجاب لما تمكّن منه بعد فعلية العطش ، يكون إيجاب تلك المقدّمه بأمر نفسى تهينى لا بالالتزام بفعلية وجوب ذبيها واستقباليه ذلك الواجب ، كما هو ظاهر الفصول(١).

أقول : لا- يكون التقدير والتعليق فى نفس الإرادة - يعنى الشوق المؤكّد - بأن يكون للشوق وجود تقديرى فى مقابل وجوده التنجيزى ، بل هو كسائر الأمور الواقعية يتّصف بالوجود تارة وبالعدم أخرى ، وإنما يكون القيد راجعا إلى المشتاق إليه باعتبار دخله فى صلاحه ، بلا فرق بين كون القيد اختياريا أو غير اختيارى .

ودعوى أنّه لا يكون للشوق فعلية مع كون القيد أمرا غير اختيارى بخلاف ما إذا كان القيد اختياريا غير تامّه ، فإنّه يكفى فى فعلية الشوق إحراز ذلك القيد فى موطنه ، كما إذا أحرز أنّ الأمير يعطيه الجائزة الخطيره غدا ، فإنّه يصبح باشتياق مفرط لأخذ تلك الجائزة من غير أن ينام فى ليلته مهما طالّت ، شوقاً إليها .

والسرّ فى ذلك أنّ الموجب للاشتياق ليس الوجود الخارجى بنفسه ، بل بإحراز حصوله فى موطنه ، ويشهد لعدم الفرق بين كون القيد اختياريا أو غير اختيارى أنّ

ص : ٣٨

وربما أشكل على المعلق أيضاً، بعدم قدره على المكلف به في حال البعث [١]، مع أنها من الشرائط العامه.

الشرح:

الاشتياق إلى شرب الماء عند عطشه لا يوجب جعل نفسه عطشاناً أو قطع المسافه..

نعم لو كانت الإراده هي الاختيار بمعنى إعمال النفس قدرتها في أحد طرفي الشيء ، فهذا لا يتعلّق بغير المقدور والمتأخر ، كما تقدّم التفصيل في بحث الطلب والإراداه.

وذكرنا أنّ الحاصل في المتأخر القصد والبناء وأنّ صرف المولى قدرته يكون على فعله وهو إنشاء البعث والطلب ، والبعث والطلب بما أنّه أمر اعتباري لا يحتاج في تحقّقه إلى حصول القيد خارجاً ، فيمكن للمولى لحاظ ذلك القيد في ناحيه المتعلّق ، لا في ناحيه نفس البعث ، فيكون واجبا معلقاً ، كما يمكن أن يلاحظ قيدها لنفس البعث ، فيكون واجبا مشروطاً .

والحاصل لو كان المراد بالإراداه التشريعيه البعث الاعتباري ، فهذا لا يقاس بالإراداه التكوينيّه ، وعلى تقدير القياس فالإراداه التكوينيّه أيضاً _ بمعنى الشوق والميل والبناء قلباً _ تتعلّق بفعل استقبالي مع إحراز حصول قيدها في موطنه ، ولو كان المراد بالإراداه الاختيار وإعمال القدره ، فصرف المولى قدرته يكون بفعله ، وهو إنشاء البعث لا بفعل العبد ، على ما تقدّم .

[١] وقد يقال : إنّ ما ذكره في الفصول من كون غير الاختياري قيدها للواجب ، وكون الوجوب بالإضافة إليه مطلقاً ، غير صحيح ، بل الواجب المعلق بعينه هو الواجب المشروط بنحو الشرط المتأخر ، بحيث لو لم يحصل ذلك القيد غير الاختياري في موطنه أو لم يحصل التمكّن على الفعل في ذلك الظرف لما كان وجوب من الأوّل ، فيكون الوجوب من الأوّل مشروطاً بحصول ذلك القيد غير

وفيه: إنَّ الشرط إنّما هو القدره على الواجب فى زمانه، لا- فى زمان الإيجاب والتكليف، غاية الأمر يكون من باب الشرط المتأخر، وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنَّه كالمقارن، من غير انخرام للقاعده العقلية أصلاً، فراجع.

الشرح:

الاختيارى فى موطنه ، كما تقدّم بحث الواجب المشروط .

ودعى صاحب الفصول قدس سره إلى تصحيح الواجب المعلق بتصحيح وجوب الإتيان ببعض مقدمات الواجب قبل حصول ظرف نفس الواجب ، يترتب على الوجوب المعلق بذلك الفعل بنحو المشروط بالشرط المتأخر أيضاً ، فلا موجب لتصحيح وجوب الإتيان ببعض مقدمات الواجب قبل وقت ذلك الواجب إلى الالتزام بالواجب المعلق ، بل ما سمّاه واجبا معلقا فهو فى الواقع من الواجب المشروط بالشرط المتأخر .

ويظهر من الماتن قدس سره فى الجواب عن الإشكال الذى تعرّض له فى المتن بقوله : «وربّما أشكل على المعلق أيضاً بعدم القدره... الخ»(١) أنّ فى موارد الواجب المعلق تكون القدره على الفعل شرطاً للتكليف بنحو الشرط المتأخر ، ولكن نفس القيد غير الاختيارى المتأخر كالزمان لا- يكون قيدها لنفس التكليف ، ولو بنحو الشرط المتأخر ، بل ذلك القيد قيده للواجب فقط ، وبهذا يفترق الواجب المشروط بالشرط المتأخر عن الواجب المعلق ، فإنّه لو كان نفس القيد غير الاختيارى قيدها للتكليف بنحو الشرط المتأخر لكان الواجب من قبيل الواجب المشروط بالشرط المتأخر وأمّا إذا كان القيد المزبور قيده للواجب فقط ولم يكن فى ناحيه الوجوب إلاّ الاشتراط بالقدره على ذلك الفعل فى ظرفه فهو من الواجب المعلق .

ص : ٤٠

ثم لا- وجه لتخصيص المع-لق بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور[١]، بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخر، أخذ على نحو يكون مورداً للتكليف، ويترشح عليه الوجوب من الواجب، أو لا، لعدم تفاوت فيما يهّمه من وجوب الشرح:

ولكن لا يخفى أن اشتراط حصول ذلك الزمان يدخل في اشتراط قدره على ذلك الفعل، فيكون حصوله قيّداً للوجوب بنحو الشرط المتأخر وللواجب بنحو الشرط المقارن، نظير دخول الوقت، حيث أنه شرط للوجوب وقيّد للصلاه أيضاً، ولا فرق في اشتراط التكليف بين كون الشيء بنفسه قيّداً له أو بما يحصل عنه.

والمتحصّل أنّ مرجع الواجب المعلق إلى الواجب المشروط بالشرط المتأخر فلا يكون أحدهما في مقابل الآخر، وقد أشرنا إلى أنّ الثمره التي ذكرت للواجب المعلق تترتب على الواجب المشروط بالشرط المتأخر، حتّى لو فرض أنّ أحدهما في مقابل الآخر.

[١] وحاصل ظاهر كلامه قدس سره أنّ لا-وجه لتخصيص الواجب المعلق بما إذا كان قيد الواجب أمراً غير اختياري، بل ينبغي تعميمه لما إذا كان القيد المزبور اختيارياً مأخوذاً في الواجب بنحو يترشح عليه الوجوب الغيرى، أو مأخوذاً بنحو لا يترشح عليه ذلك الوجوب، فإنّ غرض صاحب الفصول من تقسيم الواجب إلى المعلق والمنجز لزوم تحصيل بعض المقدمات التي لا يتمكن المكلف من الإتيان بها في ظرف الواجب، فإنّ لزوم التحصيل يترتب على كون الواجب معلقاً، ولا يترتب على كونه مشروطاً، لثبوت الوجوب الحالى في الواجب المعلق، فيترشح من الوجوب الحالى المتعلق بالواجب وجوب تلك المقدمات بناءً على الملازمه، ولا يترشح هذا الوجوب لها بناءً على الواجب المشروط؛ لعدم وجوب حالى لذلك الواجب إلا بعد حصول الشرط.

تحصيل المقدمات التي لا يكاد يقدر عليها في زمان الواجب المعلق، دون المشروط، لثبوت الوجوب الحالى فيه، فيترشح منه الوجوب على المقدمه، بناءً على الملازمه، دونه لعدم ثبوته فيه إلا بعد الشرط.

الشرح:

ولكن هذا بناءً على كون اشتراط وجوب الواجب بالشرط بنحو الشرط المقارن، وأما إذا كان بنحو الشرط المتأخر وفرض وجود الشرط في ظرفه المتأخر، يكون وجوب ذلك الواجب حاليًا أيضًا، فيكون الوجوب الغيرى لتلك المقدمه أيضًا حاليًا، وليس الفرق بين الواجب المشروط بالشرط المتأخر وبين الواجب المعلق إلا- كون وجوب الواجب مرتبطًا بحصول الشرط المتأخر، بخلاف المعلق، فإن المرتبط فيه بالتأخر نفس الواجب.

أقول: قد تقدم أن الوجوب في الواجب المعلق أيضًا مرتبط بحصول ذلك الشرط، فإنه لولاه لما تمكن المكلف من الإتيان بالواجب، والقدرة على الإتيان بالواجب في ظرفه شرط لوجوبه لا محاله، غايه الأمر على تقدير اعتبار المتأخر في الواجب أيضًا كما هو الفرض يكون نظير اشتراط شيء في كل من وجوب الواجب ونفس الواجب، واعتبر في الوجوب بنحو الشرط المتأخر وفي الواجب بنحو الشرط المقارن.

والحاصل أن الواجب المعلق قسم من الواجب المشروط بالشرط المتأخر، وهذا من جهة كون شيء واجبا معلقًا أو مشروطًا.

وأما ما ذكره قدس سره من أن لا وجه لتخصيص المعلق بما إذا كان قيد الواجب أمرًا غير اختياري، بل يعم ما إذا كان ذلك القيد الاستقبالي مقدورا، سواء أخذ في الواجب بنحو يترشح عليه أيضًا الوجوب الغيرى أم لا، فهو صحيح في الجملة وغير صحيح بالجملة إذ لو كان ذلك القيد للواجب أمرًا اختياريًا، بحيث يترشح عليه

ص: ٤٢

نعم لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخر، وفرض وجوده، كان الوجوب المشروط به حالياً أيضاً، فيكون وجوب سائر المقدمات الوجودية للواجب أيضاً حالياً، وليس الفرق بينه وبين المعلق حينئذ إلاّ كونه مرتبطاً بالشرط، بخلافه، وإن ارتبط به الواجب.

الشرح:

الوجوب الغيرى ، فيدخل الواجب فى المنجز ، حيث لا يعتبر فى الواجب المنجز المساوى للمطلق أن لا يكون قيد للواجب أصلاً ، نظير الأمر بدفن الميت ، فإنه مقيد بكونه بعد تغسيله وكفنه والصلاه عليه ، وبما أن كلاً من الاغتسال والكفن والصلاه عليه أمر مقدور ، يكون الدفن واجبا منجزا فيجب مع قيوده .

وأما إذا أخذ القيد المقدور فى الواجب بنحو لا- يترشح عليه الوجوب، ويعبر قدس سره عن ذلك بأن وجوده الاتفاقي قيد للواجب، فما ذكره وإن كان صحيحاً إلاّ أنّ هذا أيضاً يدخل فى الواجب المشروط بالشرط المتأخر، فيكون حصوله فيما بعد شرطاً لوجوب الواجب بنحو الشرط المتأخر ولنفس الواجب بنحو الشرط المتقدم أو المقارن، وذلك لما يأتى من أنه إذا أراد المولى أن لا- يسرى الوجوب الغيرى الشرعى أو لزوم الإتيان العقلى إلى قيد الواجب فعليه أن يفرض ذلك القيد فى ناحيه موضوع التكليف مفروض الوجود، كما إذا التزمنا بأنّ وجوب غسل مسّ الميت يكون حالياً قبل مسّه، ولكن الغسل لا يبدّ من أن يقع بعد المسّ، فعلى المولى أن يفرض فى موضوع وجوب الاغتسال مسّ الميت بنحو الشرط المتأخر، ويجعل المسّ قيدا لنفس الاغتسال بنحو الشرط المتقدم، فيجب على المكلف الذى يعلم بمسّ الميت بعد ذلك تحصيل الماء لاغتساله فيما أحرز أنه لا يتمكن على تحصيل الماء بعد المسّ.

وبما أنّ القسم الأول لا يدخل فى الواجب المعلق بوجه _ والمراد بالقسم الأول

تنبيه: قد انقح _ من مطاوى ما ذكرناه [١] _ أنَّ المناط في فعلية وجوب المقدمه الوجوديه، وكونه في الحال بحيث يجب على المكلف تحصيلها، هو فعلية وجوب ذیها، ولو كان أمراً استقبالياً، كالصوم في الغد والمناسك في الموسم، كان وجوبه مشروطاً بشرط موجود أخذ فيه ولو متأخراً، أو مطلقاً، منجزاً كان أو معلقاً، فيما إذا لم تكن مقدمه للوجوب أيضاً، أو مأخوذه في الواجب على نحو يستحيل أن تكون مورداً للتكليف، كما إذا أخذ عنواناً للمكلف، كالمسافر والحاضر والمستطيع إلى غير ذلك، أو جعل الفعل المقيد باتفاق حصوله، وتقدير وجوده _ بلا اختيار أو باختياره _ مورداً للتكليف، ضروره أن هـ لو كان مقدمه الوجوب أيضاً، لا يكاد يكون هناك وجوب إلا بعد حصوله، وبعد الحصول يكون وجوبه طلب الحاصل، كما أنه إذا أخذ على أحد النحويين يكون كذلك، فلو لم يحصل لما كان الفعل مورداً للتكليف، ومع حصوله لا يكاد يصح تعلقه به، فافهم.

الشرح:

القيد الاختياري للواجب الذي يترشح عليه الوجوب الغيرى _ التزم بعض بوقوع الغلط في نسخه الكتاب بسقوط كلمه «لا» في قوله «على نحو يكون مورداً للتكليف»^(١)، وكان الصحيح «على نحو لا- يكون مورداً للتكليف» وأن كلمه «أو لا» بعد قوله «ويترشح عليه الوجوب» زائده .

وكانت العبارة هكذا «بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور ومتأخر أخذ على نحو لا يكون مورداً للتكليف ويترشح عليه الوجوب لعدم تفاوت فيما يهّمه» والله العالم.

[١] حاصله : أنَّ المناط في فعلية الوجوب الغيرى للمقدمه وكونها بحيث يلزم على المكلف تحصيلها هو حاله الوجوب في ذى المقدمه وفعليته ، سواء كان نفس

ص : ٤٤

إذا عرفت ذلك، فقد عرفت أنَّه لا إشكال أصلاً في لزوم الإتيان بالمقدمه قبل زمان الواجب، إذا لم يقدر عليه بعد زمانه، فيما كان وجوبه حالياً مطلقاً، ولو كان مشروطاً بشرط متأخر، كان معلوم الوجود فيما بعد، كما لا يخفى، ضروره فعلية وجوبه وتنجزه بالقدره عليه بتمهيد مقدمته، فيترشح منه الوجوب عليها على الملازمه، ولا يلزم منه محذور وجوب المقدمه قبل وجوب ذبيها، وإنما اللازم الشرح:

ذى المقدمه أمراً حالياً أو استقبالياً، كالصوم في الغد والمناسك في الموسم، ولا يفرق أيضاً في فعلية وجوب ذبيها بين كون وجوبه مشروطاً قد تحقق ذلك الشرط، كما إذا كان مشروطاً بنحو الشرط المتقدم أو المقارن، أو يتحقق في ظرفه، كما إذا كان وجوبه مشروطاً بنحو الشرط المتأخر أو كون وجوبه مطلقاً بنحو الواجب المنجز، أو بنحو الواجب المعلق، فإنه مع حاله وجوب ذى المقدمه يجب على المكلف مقدماته الوجوديه .

نعم فيما كانت مقدمه الوجود قيماً للوجوب أيضاً، أو كانت مقدمه الوجود مأخوذه في الواجب بنحو لا يسرى إليها الوجوب الغيرى، كما إذا أخذت عنواناً للمكلف، كالمسافر والحاضر والمستطيع، أو كان الواجب هو الفعل المقيّد باتفاق حصوله باختيار المكلف أو بلا اختياره، لم يتعلّق بها الوجوب الغيرى ولم يلزم تحصيلها.

والوجه في عدم اتصاف مقدمه الوجوب وشرطه بالوجوب الغيرى فيما أخذ بنحو الشرط المتقدم أو المقارن ظاهر حيث لا فعلية لوجوب ذى المقدمه قبل تحققه، وبعد تحققه لا معنى لتعلّق الوجوب الغيرى به، لأنَّه من طلب الحاصل، وكذا فيما كان القيد عنواناً للمكلف، فإنّ وجوب الصلاه قصراً يتوقّف على السفر خارجاً ليصير المكلف مسافراً، ومعه لا معنى لتعلّق الوجوب الغيرى بالسفر بعد

الإتيان بها قبل الإتيان به، بل لزوم الإتيان بها عقلاً، ولو لم نقل بالملازمه، لا يحتاج إلى مزيد بيان ومؤونه برهان، كالإتيان بسائر المقدمات في زمان الواجب قبل إتيانه.

فانقذ بذلك: أنَّه لا ينحصر التفصي عن هذه العويصه بالتعلق بالتعليق، أو بما يرجع إليه، من جعل الشرط من قيود ماده في المشروط.

فانقذ بذلك: أنَّه لا إشكال في الموارد التي يجب في الشريعة الإتيان بالمقدمه قبل زمان الواجب، كالغسل في الليل في شهر رمضان وغيره مما وجب عليه الصوم في الغد، إذ يكشف به بطريق الإين عن سبق وجوب الواجب، و إنما المتأخر هو زمان إتيانه، ولا محذور فيه أصلاً، ولو فرض العلم بعدم سبقه، لإستحال اتصاف مقدمته الشرح:

صيوره المكلف مسافراً لأنَّه من طلب الحاصل .

وذكر قدس سره أنَّ الأمر فيما كان القيد شرطاً للوجوب بنحو الشرط المتأخر أو كان الفعل المقيّد بقيد اتفاقى مورداً للتكليف أيضاً كذلك، بمعنى أنَّ تعلق الوجوب الغيرى بالقيد يكون من طلب الحاصل، وكذا فيما أخذ القيد عنواناً للمكلف بنحو الشرط المتأخر .

ولكن قد يتوهم أنَّ الشيء إذا كان شرطاً للوجوب بنحو الشرط المتأخر لا يلزم من تعلق الوجوب الغيرى به طلب الحاصل؛ لأنَّ فعلية الواجب تكون قبل تحقق ذلك الشرط، ولكنّه فاسد، فإنَّ اشتراط وجوب الواجب بشيء يلازم اشتراط وجوب مقدماته أيضاً بذلك الشيء بمقتضى التبعية في الملازمه، ولو كان نفس ذلك الشيء أيضاً واجبا غيرياً لكان وجوبه أيضاً مشروطاً بحصول نفسه، وهذا من طلب الحاصل .

وبهذا يظهر الحال فيما إذا كان انطباق عنوان على المكلف فيما بعد شرطاً لتكليفه فعلاً بالفعل، فإنَّ الأمر الغيرى لا يمكن أن يتعلق بتطبيق ذلك العنوان، بناءً

بالوجوب الغيرى، فلو نهض دليل على وجوبها، فلا محاله يكون وجوبها نفسياً ولو تهيؤاً، ليتهاياً بإتيانها، ويستعد لإيجاب ذى المقدمه عليه، فلا محذور أيضاً.

إن قلت: لو كان وجوب المقدمه فى زمان كاشـ فإ [١]

الشرح:

على ما تقدم من رجوع تقييد الواجب بالوجود الاتفاقى للقيـد _ كجعله عنوانا للمكلف _ إلى اشتراط وجوب الفعل به بنحو الشرط المتأخر، وظاهر ذيل كلام الماتن قدس سره يساعد على ذلك أيضاً، فتدبر تجزم أنـه لا معنى للوجود الاتفاقى للقيـد غير كون المكلف مطلق العنان بالإضافه إلى ذلك القيد الاختيارى، ولانزم كون المكلف مطلق العنان بالإضافه إليه جعل التكليف الفعلى على تقدير حصوله، كما هو الشأن فى جميع قيود التكليف ثبوتاً.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الواجب التعليقى والواجب المشروط بالشرط المتأخر على اصطلاح الشيخ قدس سره والمشهور مرجعهما إلى أمرٍ واحدٍ ثبوتاً، فيكون التكليف على تقدير حصول ذلك القيد المتأخر، فعلياً قبله لحصول شرطه المتأخر فى موطنه، سواء كان القيد أمراً غير اختيارى أو اختيارياً.

وثمره فعليته التكليف لزوم الإتيان بمقدّماته الوجوديه تعيّن فيما إذا لم يتمكّن المكلف _ على تقدير عدم تحصيلها فعلاً _ من الإتيان بمتعلّق التكليف فيما بعد، وبنحو التوسعه والتخيير فيما إذا تمكّن منه بالإتيان بالمقدّمه بعد ذلك.

[١] هذا إشكال على ما التزم به قدس سره من أنّ وجوب المقدمه قبل زمان ذيهـا يكشف إنّـا عن سبق وجوب ذلك الواجب وكون وجوبه فعلياً، وإن كان نفس الواجب فعلاً استقبالياً.

وحاصل الإشكال أنّه بناءً على كشف حاله وجوب المقدمه عن فعليه وجوب ذيهـا يكون فعليه وجوب ذيهـا موجبا لتعلّق الوجوب الغيرى بسائر مقدّماته أيضاً ولو

.....
الشرح:

موسعا ، فتجب المبادره إلى تلك المقدمات قبل زمان الواجب فيما إذا لم يتمكن المكلف منها بعد زمان الواجب لولا المبادره ، مع أنّ الأمر ليس كذلك .

وأجاب قدس سره بأنّه يلتزم بهذه المبادره إلاّ إذا كانت القدره المأخوذه من ناحيه سائر المقدمات أو بعضها قدره خاصه، وهى القدره عليها بعد مجيء زمان الواجب، لامطلق القدره ولو فى زمان وجوب الواجب .

وبيان ذلك أنّ المقدمه الوجوديه وإن لم تكن بنفسها قيذا لوجوب ذبيها إلاّ أنّ التمكن على تلك المقدمه يكون قيذا للتكليف بذبيها لا محاله ؛ ولذا لا يجب الشىء فيما إذا لم يتمكن المكلف على مقدمه من مقدماته ، والتمكن على المقدمه المعتبره فى التكليف بذبيها ليس خصوص التمكن عليها بعد حصول ظرف الإتيان بنفس الواجب ، بل يعم التمكن عليها فى زمان التكليف بذبيها . وإذا لم يجب تحصيل مقدمه قبل حصول ظرف الواجب بحيث إذا لم يأت بها لم يتمكن عليها فى ظرف الواجب ، يكون ذلك كاشفا عن كون المعتبر من التمكن عليها فى وجوب ذبيها هى القدره عليها بعد حصول ظرف الواجب كما لو أنّ هـ لو ثبت عدم وجوب التحفظ بها حتّى بعد حصول ظرف الواجب ، كجواز إجناب المكلف نفسه بعد حصول ظرف الواجب _ يعنى الصلاه _ ، ولو مع علمه بأنّه لا يتمكن من الغسل مع إجناب نفسه ، يكون ذلك كاشفا عن كون المعتبر فى وجوب الصلاه مع الطهاره المائيه من حدث الجنابه خصوص التمكن على تلك الطهاره فى ظرف القيام إلى الصلاه المعتبر عن ذلك بالقدره على المقدمه حال العمل .

أقول : قيام الدليل على وجوب مقدمه فى زمانٍ _ كما فى وجوب الغسل فى الليل بالإضافه إلى صوم الغد _ لا يكون كاشفا عن فعليّه التكليف بذبيها فى ذلك

.....
الشرح:

الزمان ، فإنّ تعلق الوجوب الغيرى بشىء ليس إلاّ- لتوقف الواجب عليه ، وإذا فرض توقّف استيفاء الصلاح الملزم فى الواجب على الإتيان بشىء بحيث لا يمكن استيفاء الصلاح بدونه ، يكون العقل حاكما بلزوم تحصيل قدره عليه بتحصيل ذلك الشىء ، ولو قبل فعله وجوب ذلك الواجب .

وقد ذكرنا عند التعرّض لوجوب التعلّم أنّ تفويت الغرض الملزم للمولى - كمخالفه تكليفه - قبيح فى نظر العقل ، وعليه فلو فرض أنّ الواجب كذلك ولم يكن للمكلّف سبيل إلى معرفه ذلك ، لكان على المولى الحكيم الأمر بتلك المقدمه والبعث إليها قبل البعث إلى ذبيها، ولا نتعلّق لهذا الوجوب معنى غير الوجوب الغيرى.

وما يسمّى بالوجوب النفسى التهيئى بحيث يتعدّد العقاب فى صورته المخالفه أو يكون العقاب على مخالفه الأمر بتلك المقدمه لا يمكن الالتزام به مع استقلال العقل بأنّه يصحّ للمولى مؤاخذه العبد على تفويت الملاك الملزم فى ذلك الواجب فى ظرفه ، ولو بتعجيز نفسه بترك تلك المقدمه التى أمر بها المولى قبل الأمر بذبيها .

وبتعبير آخر : فعله وجوب المقدمه تتبع فعله ملاك ذبيها فيما كانت تلك المقدمه دخيله فى استيفاء ملاك ذبيها ، بخلاف المقدمه التى يكون التمكّن عليها فى ظرف الواجب دخيلاً فى ملاك ذلك الواجب ، فإنّه لا يصحّ للمولى الأمر بتلك المقدمه قبل مجيء ظرف ذلك الواجب .

ويمكن أن يكون ملاك الواجب بالإضافة إلى مقدمه من مقدماته فعليا ، وبالإضافه إلى سائرهما غير فعلى ، فلا- يكون تعلق الوجوب الغيرى بالأول كاشفا عن فعله وجوب ذبيها ، وإّما يكون كاشفا عن فعله الملاك وملزميته بالإضافة إلى تلك المقدمه ، ولذا ذكرنا فى بحث الشرط المتأخّر للواجب أنّ وجوب الصوم عن

.....
الشرح:

المستحاضه يسقط بدخول الليل ، لكون بقاء وجوبه لغوا ، ولكن الوجوب الغيرى المتعلق باغتسالها فى الليل باقٍ ، لبقاء الملاك الملزم وعدم حصوله بدونه.

وما فى بعض الكلمات من أنّ إيجاب مقدّمه فى مورد قبل إيجاب ذيهها، من الإيجاب للغير لا الإيجاب بالغير؛ لا يرجع إلى أمرٍ صحيح بعد الإحاطه بما ذكرنا من أنّ الإيجاب الغيرى للمقدّمه يتبع فعليه ملاك ذيهها من ناحيتها لا فعليه الأمر بذيهها، فعلا وسنذكر فيما بعد من أنّه لو كان للوجوب الغيرى أثر، حتّى يكون مولويا فهو هذا المورد.

وجميع ما ذكره الماتن قدس سره وغيره مبنى على كون فعليه وجوب فعل متوقّفه على تعلق إرادته المولى بذلك الفعل ، ويلزم من إرادته إرادته ما يتوقّف عليه ذلك الفعل من المقدمات قهرا ، ولكن قد تقدّم منّا تعلق إرادته المولى بفعل نفسه وهو البعث نحو الفعل لملاك ملزم يكون ذلك الملاك داعيا له إلى البعث نحوه ، وإذا اختلفت مقدماته من حيث دخلها فى ذلك الفعل ملاكا يبعث إلى مقدمته التى لها دخل فى ملاكه مطلقا قبل مجيء ظرف ذلك الفعل كما تقدم من غير أن يطلب نفس الفعل قبل مجيء ظرفه .

لا- يقال: الأمر بمقدّمه قبل التكليف بذيهها إرشاد إلى دخلها فى ملاكه الملزم مطلقا، فلا يدخل الأمر بها فى التكليف المولى بالمقدّمه، ليقال إنه غيرى لا نفسى تهيتى، فقاعده الملازمه بين إيجاب ذى المقدّمه ومقدّمته فى الفعليه وعدمها لم تنتقض.

فإنّه يقال : جميع الأوامر المولويه _ نفسيه كانت أو غيريه _ تكشف عقلاً _ بمقتضى حكمه المولى _ عن ثبوت الملاك فى متعلقاتها نفسيا أو غيريا ، وهذا لا يوجب الإرشاديه ، بل لو لم يأمر المولى بالفعل وأخبر أنّ له فيه ملاكا ملزما له بداعى البعث إليه يعتبر هذا أمرا وطلبا مولويا قاطعا لعذر العبد ومصححا لاحتجاجه

.....
الشرح:

عليه فيما إذا لم يأت بالفعل المزبور مع تمكنه عليه .

وممّا ذكرنا يظهر أنّ لو ترك المكلّف المقدّمه التي وجبت عليه قبل التكليف بذيها، فلا يكون في حقّه تكليف بذيها فيما بعد، فإنّ تكليفه به لغو محض، ولكن مع ذلك يستحقّ العقاب على تركه وتفويته ملاكه الملزم، والأمر الغيرى بتلك المقدّمه مصحّح لهذا الاستحقاق، حيث إنّ الامتناع بسوء الاختيار ينافى التكليف ولا ينافى استحقاق العقاب.

أقسام القدره

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّّه قد تكون القدره على الواجب في ظرفه دخيله في ملاكه الملزم، بحيث لا يكون في حق العاجز عنه في ذلك الظرف فوت ملاك ملزم، فيجوز في هذا الفرض للمكلّف تعجيز نفسه قبل حصول ظرف ذلك الواجب .

وقد تكون القدره عليه في ذلك الظرف دخيله في مجرّد استيفاء الملاك، بحيث يفوت على العاجز عنه في ذلك الظرف الملاك الملزم، وفي هذه الصورة لا يجوز للمكلّف تعجيز نفسه قبل ذلك الظرف، بل يجب عليه التحفّظ وتحصيل القدره عليه، ولا مانع من أن يكون تحصيل القدره عليه من ناحيه بعض مقدّماته من قبيل القسم الثاني، وفي ناحيه بعضها الآخر من قبيل الأوّل .

ويستكشف كون القدره في ظرف الواجب كذلك _ أي دخيله في مجرد الاستيفاء _ بتوجيه التكليف به ولو قبل مجيء ظرف الواجب ولو بنحو الشرط المتأخّر أو الأمر بمقدّمته التي تكون القدره على الواجب في ظرفه دخيله في مجرد استيفاء ملاكه كما في الأمر بالاعتسال على الجنب والحائض في الليل لصوم الغد.

ص: ٥١

.....
الشرح:

وقد يقال: بأنه إذا لم يؤخذ في خطاب الأمر بفعل قدره المكلف عليه بأن كان الحاكم بتقييد موضوع ذلك التكليف، العقل بملاك قبح خطاب العاجز وتكليفه، تكون قدره فيه شرطاً في استيفاء الملاك، بخلاف ما إذا أخذت قدره عليه في خطاب التكليف، فإنه لا يستفاد منه ثبوت الملاك إلا في صورته قدره عليه.

ولكن الصّحيح أنّ الكاشف عن الملاك هو التكليف بالفعل، فإذا فرض عدم ثبوت التكليف في حقّ العاجز عن العمل ولو بحكم العقل، فلا كاشف عن الملاك وإحراز كون قدره على العمل دخيله في استيفاء الملاك فقط يحتاج إلى التكليف الفعلي بذلك العمل ولو بنحو الشرط المتأخر أو الأمر بمقدمته قبل زمان الواجب، المعبر في التكليف بالصلاة مع الطهاره المائيه من الحدث الأكبر، خصوص التمكن في ظرف القيام إلى الصلاة المعبر عن ذلك بالقدره حال العمل.

قد التزم قدس سره بأنّ وجوب مقدمه من مقدمات الواجب في زمان يكشف عن فعلية الوجوب المتعلق بذلك الواجب في ذلك الزمان، ويرد على هذا الإلتزام أمران:

أحدهما: ما تقدّم من أنّه قد تكون مقدمه الواجب في زمان واجبا مع العلم بعدم فعلية وجوب الواجب في ذلك الزمان، كما في وجوب معرفه بعض العبادات، كالصلاه قبل مجيء زمان وجوبها، مع أنّ وجوبها يكون بدخول الوقت.

وقد أجاب عن هذا الأمر بأنّ الوجوب الغيرى لمقدمه يكشف عن فعلية وجوب ذيه في ذلك الزمان بطريق الآن لا محاله، سواء كان فعلية وجوبه بنحو الواجب المعلق أو المشروط بالشرط المتأخر، والأمر في مثل تعلم أجزاء الصلاة وشرائطها قبل الوقت ليس للوجوب الغيرى بل للوجوب النفسى التهيئى.

وثانيهما: ما أشار إليه بقوله: «إن قلت: لو كان... الخ» وتقرير الإشكال أنّه إذا

.....
الشرح:

كشفت وجوب مقدّمه قبل ظرف الواجب عن فعليه وجوب ذلك الواجب لوجب قبل ذلك الظرف سائر مقدّماته أيضاً ، ولو موسىعاً فيجب المبادره إلى تلك المقدّمات فيما إذا أحرز المكلف اتفاقاً عدم التمكّن منها بعد حصول ظرف الواجب ، مع أنّ الأمر ليس كذلك ، فإنّ الشيخ قدس سره مع إنكاره الواجب المشروط باصطلاح المشهور وإلتزامه بفعليه وجوب الصلاه قبل الوقت لم يلتزم بوجوب المبادره إلى الوضوء أو الغسل قبل دخول وقت الصلاه، حتّى فيما إذا أحرز المكلف عدم تمكّنه منها بعد دخول الوقت.

وأجاب قدس سره عن هذا الإشكال بأنّه إذا كان وجوب الواجب فعلياً في زمان صار وجوب سائر مقدّماته أيضاً فعلياً .

ولكن بما أنّ القدره على مقدّمه الواجب شرط في وجوب ذلك الواجب ، فربّما يكون المأخوذ في وجوبه ولو بنحو الشرط المتأخر القدره الخاصّه على مقدّمته ، وهي القدره عليها في ظرف الواجب ، ففي مثل ذلك لا يتعيّن على المكلف المبادره إلى تلك المقدّمه قبل وقت الواجب وظرفه ، حتّى فيما إذا أحرز عدم تمكّنه عليها في ظرف الواجب لو لم يبادر ، لأنّ عدم التمكّن عليها في ذلك الظرف يكشف عن عدم وجوب الصلاه بالوضوء أو الغسل من الأول ، ولو كان هذا العجز لأجل ترك المكلف المقدّمه قبل وقت الواجب وظرفه .

أقول : قد تقدّم أنّ وجوب مقدّمه قبل ظرف الواجب لا- يكشف إلّا- عن فعليه الملاك في الواجب من ناحيه تلك المقدّمه ، بمعنى أنّ القدره على الواجب في ظرف وجوب الواجب شرط في استيفاء ملاكه ، وليست القدره عليها في ظرف الواجب دخليلاً في أصل ملاكه ، فيمكن أن يكون وجوب المقدّمه فعلياً من غير أن

عن سبق وجوب ذى المقدمه لزم وجوب جميع مقدماته ولو موسّياً، وليس كذلك بحيث يجب عليه المبادرة لو فرض عدم تمكنه منها لو لم يبادر.

قلت: لا محيص عنه، إلا إذا أخذ في الواجب من قبل سائر المقدمات قدره خاصه، وهى القدره عليه بعد مجيء زمانه، لا القدره عليه فى زمانه من زمان وجوبه، فتدبر جدّاً.

الشرح:

يكون وجوب ذيهما فى ذلك الزمان فعلياً، ويرد على الماتن قدس سره بناءً على ما اختاره _ من إمكان إيجاب المقدمه قبل فعليه وجوب ذيهما بالوجوب النفسى التهيئى _ أنه كيف يستكشف من الأمر بمقدمه من مقدمات الواجب فى زمان، كون وجوب الواجب فعلياً فى ذلك الزمان، لأدنى وجوب المقدمه المحتمل كونه نفسياً تهيئياً يمنع من الكشف عن فعليه وجوب ذيهما، بخلاف ما ذكرناه من كشفه عن فعليه ملاك ذيهما من ناحيه تلك المقدمه، فإنه لا مانع من هذا الكشف، فتدبر جيداً.

نعم لو أحرز وجوب الواجب قبل مجيء زمانه وظرفه، لزم الإتيان بسائر مقدماته موسّياً، ويتعين المبادرة إليها لو أحرز المكلف عدم تمكنه من تلك المقدمات بعد حصول ظرفه إلا فيما ذكره قدس سره فى الموارد التى اعتبر فى وجوب الواجب القدره الخاصه على تلك المقدمات.

ونزید على ما ذكره أنّه قد يقوم دليل على عدم وجوب التحفظ على القدره على مقدمه الواجب وجواز تفويتها حتى فى ظرف الواجب، كما ورد الدليل على جواز إجناب المكلف نفسه بعد دخول وقت الصلاه مع علمه بأنه على تقدير إجناب نفسه لا يتمكن من الغسل، فيكون هذا الدليل كاشفاً عن كون التمكّن من الغسل بحيث لو لم يأت المكلف بتلك المقدمه قبله لما تمكّن عليه فى ذلك الظرف المتّحد مع زمان التكليف به.

ص: ٥٤

تتمه: قد عرفت اختلاف القيود فى وجوب التحصيل [١]، وكونه مورداً للتكليف وعدمه، فإن علم حال قيد فلا إشكال، وإن دار أمره ثبوتاً بين أن يكون راجعاً إلى الهيئه، نحو الشرط المتأخر أو المقارن، وأن يكون راجعاً إلى الماده على الشرح:

مقتضى الاصل العملى عند الشك فى اعتبار قيد

:

[١] إذا ورد خطاب الأمر بفعل ، بمفاد القضيئه الشرطيه فظاهرها اشتراط وجوب الفعل بحصول القيد بنحو الشرط المقارن ، وكذا كل قيد فى الخطاب أخذ فى ناحيه الموضوع لذلك التكليف فيما لو كانت القضيئه حمله ، ولا يختص ذلك بالتكليف ، بل يجرى فى سائر الأحكام والقيود المذكوره لها أو لموضوعاتها ، فيؤخذ بذلك إلا مع القرينه على خلافها سواء كانت القرينه داخلية مغيره لظهور الخطاب ، أو معينه للمراد منه ، ولو كانت خارجيه .

وأما إذا لم يكن فى البين خطاب حتى يستظهر منه ، أو كان الخطاب مقرونا بما يوجب إجماله فى دلالاته الاستعماليه التصديقيه أو ما يوجب سقوط ظهور الخطاب عن الاعتبار فتصل النوبه إلى الأصل العملى .

وأما إذا دار الأمر بين اشتراط وجوب الفعل بقيد أو كون وجوبه مطلقاً بأن يكون القيد راجعاً إلى الواجب ، فالاستصحاب فى عدم تعلق التكليف بالفعل فى فرض عدم حصول ذلك القيد ، ولا أقل من أصاله البراءه عن وجوبه فى فرض عدم حصوله ، يثبت نتيجة الواجب المشروط بلا فرق بين كون ذلك القيد من الفعل الاختيارى أو كان أمراً غير اختيارى .

وفيما أحرز كونه قيداً لنفس التكليف ودار أمره بين أن يكون قيداً له بنحو الشرط المقارن أو بنحو الشرط المتأخر فالاستصحاب فى عدم اعتبار التكليف قبل حصول ذلك القيد، ولا أقل من أصاله البراءه تعين، نتيجة الواجب المشروط بنحو الشرط المقارن.

نهج يجب تحصيله أولاً- يجب، فإن كان في مقام الإثبات ما يعين حاله، وأنه راجع إلى أيهما من القواعد العرييه فهو، وإلا فالمرجع هو الأصول العمليه.

وربما قيل في الدوران بين الرجوع إلى الهيئه أو الماده، بترجيح الإطلاق في طرف الهيئه [١]، وتقييد الماده، بوجهين:

أحدهما: إن إطلاق الهيئه يكون شمولياً، كما في شمول العام لأفراده، فإن وجوب الإكرام على تقدير الاطلاق، يشمل جميع التقادير التي يمكن أن يكون تقديراً له، وإطلاق الماده يكون بدلاً غير شامل لفردين في حاله واحده.

الشرح:

ثم إنه إذا علم كون شيء قيداً للتكليف بنحو الشرط المقارن ولكن لم يعلم أن ذلك الأمر قيد لمتعلق التكليف أيضاً أو أنه ليس إلا قيداً لوجوبه، كما إذا قضى الولد الأكبر - ما على أبيه من الصلاه والصيام بعد موته - حال صغره وبعد البلوغ شك في أن القضاء عند صغره كافٍ في سقوط ما كان على أبيه من الصلاه والصيام أو أن - يتعين عليه أن يقضى حال كبره، وفي مثل ذلك يستشكل في جريان البراءه عن وجوب القضاء عليه بعد كبره، لأن - ها لا تثبت سقوط ما كان عليه، بل الاستصحاب في بقاء ما كان على أبيه يثبت وجوب القضاء .

أقول: هذا مبني على جريان الاستصحاب في الشبهه الحكميه، وأما بناءً على عدم جريانه فيها فأصاله البراءه عن وجوب القضاء جاريه .

دوران الأمر بين تقييد الماده أو الهيئه

:

[١] إذا ورد في الخطاب أمر بفعلٍ، وذكر في ذلك الخطاب قيد تردّد أمر القيد بين أن يكون قيداً لوجوب ذلك الفعل حتى لا يجب تحصيله، أو قيداً لنفس الفعل، حتى يجب تحصيله، ونظير ذلك ما إذا لم يذكر القيد في الخطاب، وعلمنا من الخارج ولو بخطاب آخر اعتبار القيد، ودار أمره بين أن يعتبر في وجوب الفعل أو

ثانيهما: إنَّ تقييد الهيئه يوجب بطلان محل الإطلاق في المادة ويرتفع به مورده، بخلاف العكس، وكلّما دار الأمر بين تقييدين كذلك كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى.

أمّا الصغرى، فلأجل أنّه لا يبقى مع تقييد الهيئه محل حاجه وبيان لإطلاق المادة، لأنها لا محاله لا تنفكّ عن وجود قيد الهيئه، بخلاف تقييد المادة، فإنّ محلّ الحاجه إلى إطلاق الهيئه على حاله، فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه.

وأما الكبرى، فلأنّ التقييد وإن لم يكن مجازاً إلاّ أنّه خلاف الأصل، ولا فرق

الشرح:

نفس الفعل .

فقد حكى عن الشيخ قدس سره أنّ بناءً على إمكان رجوع القيد إلى مفاد الهيئه يكون المتعين تقييد المادّه وبقاء الهيئه على إطلاقه، ولا تصل النوبه إلى الأصل العملي، وذلك لوجهين :

الوجه الأوّل: أنّ إطلاق الهيئه يكون شمولياً، بمعنى أنّ مقتضاه ثبوت الوجوب للفعل المزبور، سواء أتى بذلك القيد أم لا، بخلاف الإطلاق في ناحيه المادّه فإنّه بدلي، حيث إنّ الوجوب لا يتعلّق بجميع الوجودات المفروضه لذلك الفعل، بل يتعلّق بصرف وجوده وهو يحصل بوجود واحد، وكلّما دار الأمر بين التصرّف في المطلق الشمولى أو البدلي يكون الثانى أولى بالتصرّف، وعليه يرفع اليد عن إطلاق المادة ويبقى نفس الوجوب المستفاد من الهيئه بحاله .

والوجه الثانى: أنّه لو كان القيد راجعاً إلى المادّه بقى إطلاق الهيئه بحاله، بخلاف ما لو رجع القيد إلى الهيئه، فإنّه يبطل مورد الإطلاق في المادة أيضاً، فمثلاً على تقدير اشتراط وجوب الصلاه بدخول الوقت، لا وجوب لها قبل دخوله، وهذا معنى تقييد الهيئه، وعلى تقدير تقييد المادّه لا تكون الصلاه قبل دخوله مصداقاً

ص: ٥٧

فى الحقيقه بين تقييد الإطلاق، وبين أن يعمل عملاً يشترك مع التقييد فى الأثر، وبطلان العمل به.

وما ذكرناه من الوجهين موافق لما أفاده بعض مقررّى بحث الأستاذ العلامة أعلى الله مقامه، و أنت خير بما فيهما.

أمّ فى الأول: فلأنّ مفاد إطلاق الهيئه وإن كان شمولياً بخلاف المادة، إلا أنّ الشرح:

للواجب، وهذا معنى بطلان مورد الإطلاق فى المادة وإبطال مورد إطلاق المادة بإيراد القيد على مفاد الهيئه فى حكم التقييد الآخر فى كونه خلاف الأصل.

وأجاب الماتن قدس سره عن الوجه الأول بأنّه لا موجب لتقديم الإطلاق الشمولى على الإطلاق البدلى بالتصرّف فى الثانى فقط، بل الملاك فى التقدّم قوه الظهور بالإضافه إلى الآخر، فلو كان العموم البدلى بالوضع، والشمولى بالإطلاق، يريح البدلى على الشمولى، وبالجملة يتقدّم العموم الوضعى على الإطلاق، سواء كان العموم الوضعى شمولياً أو بدلياً.

وفى مفروض الكلام كل من عموم الهيئه والماده بالإطلاق ومقدّمات الحكمه، ولا يتفاوت الإطلاق بمقدّمات الحكمه فى كون مقتضاها شمولياً أو بدلياً، كما أنّ ه قد يكون مقتضاها التعيين، كما مرّ فى أنّ إطلاق الصيغه يقتضى كون الوجوب تعيينياً عينياً نفسياً.

وأجاب عن الوجه الثانى بأنّ المخالف للأصل هو تقييد المطلق وتضييق دائرته بعد انعقاد ظهوره فى الإطلاق بتماميه مقدمّات الحكمه، وأمّا العمل الذى يوجب عدم تماميه مقدمّات الحكمه وعدم انعقاد الظهور فى ناحيته _ كما إذا اقترن المطلق بما يصلح كونه قرينه على تقييده _ فهو غير مخالف للأصل، وفى مفروض كلامنا القيد متّصل بخطاب الأمر ويدور أمره بين رجوعه إلى مفاد الهيئه أو المادة، فلا ينعقد

لا يوجب ترجيحه على إطلاقها، لأنَّه أيضاً كان بالإطلاق ومقدمات الحكمه، غايه الأمر أنَّها تاره يقتضى العموم الشمولى، وأخرى البدلى، كما ربّما يقتضى التعيين أحياناً، كما لا يخفى.

وترجيح عموم العام على إطلاق المطلق إنّما هو لأجل كون دلالتة بالوضع، لا لكونه شمولياً، بخلاف المطلق فإنّنه بالحكمه، فيكون العام أظهر منه، فيقدّم عليه، الشرح:

الإطلاق فى ناحيه الهيئه ، كما لا ينعقد فى ناحيه ماده .

نعم لو كان القيد واردا فى خطاب منفصل أو علم به إجمالاً لكان لما ذكر وجه ، فإنّنه بعد انعقاد الظهور الإطلاقى فى ناحيه الهيئه والمادّه يكون رجوعه إلى المادّه تقييداً واحداً ، بخلاف إرجاعه إلى الهيئه ، فإنّنه يوجب رفع اليد عن كلا الإطالقيين ولو بعدم بقاء المجال للعمل بإطلاق المتعلّق بعد تقييد الهيئه .

أقول : إنّ مفروض الكلام هو ما إذا كان القيد المحتمل رجوعه إلى مفاد الهيئه أو الماده واردا فى خطاب الحكم وفى هذه الصوره لا تتمّ مقدّمات الحكمه لا فى ناحيه الهيئه ولا فى ناحيه الماده ، فمع عدم القرينه على التعيين يجب الإتيان بالمتعلّق عند حصول القيد المزبور ، لأنَّه إن كان شرطاً لوجوبه فقد حصل ، وإن كان قيدياً لنفس الواجب تعيّن الإتيان به أيضاً ، غايه الأمر كان تعيّن من قبل ، وأمّا مع عدم حصول ذلك فيرجع إلى استصحاب عدم جعل وجوب الفعل قبل حصول القيد ، ولا أقلّ من أصاله البراءة عن وجوبه كما تقدّم، فلا يجب الإتيان بالمتعلّق .

وبتعبير آخر : إنّ فى فرض اتصال القيد المحتمل رجوعه إلى مفاد الهيئه أو الماده لا ينعقد الإطلاق فى ناحيه الهيئه ولا فى ناحيه المادّه ، وما تقدّم من أنّ الإطلاق فيناحيه الهيئه شمولى فهو فرع جريان مقدّمات الحكمه ، والمفروض عدم جريانها فى ناحيه الهيئه كعدم جريانها فى ناحيه الماده .

فلو فرض أنهما في ذلك على العكس، فكان عام بالوضع دلّ على العموم البدلي، ومطلق بإطلاقه دلّ على الشمول، لكان العام يقدم بلا كلام.

وأما في الثاني: فلأن التقييد وإن كان خلاف الأصل، إلا أنّ العمل الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمه، وانتفاء بعض مقدماته، لا يكون على خلاف

الشرح:

وظاهر عبارته الماتن قدس سره في الجواب عن الوجه الأول يعطى أنّ أحد الظهورين ليس أقوى من الآخر؛ لأنّ كلّ منهما بالإطلاق ومقدمات الحكمه .

ولكن قد ذكرنا أنّه مع عدم تماميته مقدمات الحكمه في شيء من ناحيه الهيئه أو الماده لا ظهور من ناحيه الهيئه في الشموليه ولا من ناحيه الماده في البدليّه بالإضافه إلى مفادها نعم لو لا القيد و تماميته مقدمات الحكمه كان الظهور فيهما كذلك وإن أنكر الظهور أيضاً بعض الأعظم قدس سره وجماعه ، والتزموا بأنّ الإطلاق لا يوجب الظهور للخطاب ، بل الإطلاق حكم العقل بعد تماميته مقدمات الحكمه .

وبتعبير آخر: المقدمات المعبر عنها بقريته الحكمه لا تكون من قبيل الدالّ اللفظي حتّى توجب الظهور في الخطاب .

إلا أنّ كون القرينه شيئاً ملفوظ لا ينافى كونها موجه للظهور كالقرينه الحاليه ، ولذا في فرض تماميته مقدمات الإطلاق تصحّ نسبه المدلول إلى المتكلّم بأن يقال إنّّه أظهر لنا ذلك وبينه ، ولكنّ هذا غير مهمّ في المقام ، وستتكلّم إن شاء الله عنه في بحث المطلق والمقيّد .

تقديم الإطلاق الشمولي على البدلي

والمهم التكلّم فيما ذكره الماتن قدس سره من أنّّه لو كان دلالة أحدهما على العموم بالوضع والآخر بالإطلاق ، لكان العموم الوضعي مقدّماً على العموم الإطلاقي ، مع أنّ الأمر ليس كذلك ، فإنّه لو قلنا بأنّ هيئته صيغته «إفعل» موضوعه للوجوب المطلق ،

الأصل أصلاً، إذ معه لا يكون هناك إطلاق، كى يكون بطلان العمل به فى الحقيقه مثل التقييد الذى يكون على خلاف الأصل. وبالجملة لا- معنى لكون التقييد خلاف الأصل، إلا- كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق بركه مقدمات الحكمه، ومع انتفاء المقدمات لا يكاد ينعقد له

الشرح:

فلا- سبيل أيضاً من الالتزام برجوع القيد إلى ماده، فإنه لو كان القيد المحتمل رجوعه إلى الهيئه أو ماده متصلاً بالخطاب _ كما هو ظاهر الفرض _ فالأمر ظاهر؛ لاحتفاف الكلام بما يصلح كونه قرينه على المراد من الهيئه وبما يصلح كونه قرينه على تقييد المتعلق، فإن ما يصلح للقرينه هو القيد لا المطلق ليقال لم ينعقد له إطلاق، وكذا إذا ورد القيد فى خطاب منفصل أو علم من الخارج بورود القيد على أحدهما، لما ذكرنا فى محلّه من أنّ تقديم العام على المطلق ينحصر بما إذا كان التعارض بينهما بالذات، كما إذا ورد فى خطاب «أكرم العالم» وفى خطاب آخر «لا- تكرم أى فاسق» حيث لا- يمكن أن يكون إكram العالم الفاسق منهيًا عنه ومأمورا به، فيكون العموم الوضعى قرينه على التصرف فى الخطاب الآخر بحسب المتفاهم العرفى، فإنهم يجعلون الأقوى ظهوراً قرينه على المراد من الخطاب الآخر، وأما إذا لم يكن بين الخطابين تعارض بالذات، بحيث يمكن تحقّق مضمونهما خارجاً ولكن علم عدم إرادته عمومهما معا، كما إذا ورد فى خطاب «أكرم كلّ عالم» وورد فى خطاب آخر ما يدلّ على كراهه إكram الجاهل، وعلم من الخارج بورود قيد لأحدهما فلا موجب فى مثل ذلك لتقديم عموم أحدهما على الآخر وإرجاع القيد إلى الآخر، ولو كان ظهوره أقوى من الآخر، حيث لا يعدّ أحدهما قرينه على المراد من الآخر لعدم المنافاه بينهما ونسبه العلم الإجمالى بورود القيد إلى كلّ منهما على حدّ سواء، ومن هذا القبيل العلم الإجمالى بورود قيد إمّا على ماده أو الهيئه.

ص: ٦١

.....
الشرح:

ومما ذكرنا يظهر أنّ ما ذكر الماتن قدس سره في الجواب عن الوجه الثاني بأنّه يمكن إرجاع القيد إلى المادة وبقاء الهيئه على حاله من الإطلاق فيما لو كان القيد بخطابٍ منفصل ، أو علم من الخارج باعتبار القيد إمّا في ناحيه الوجوب أو الواجب ، لا يمكن المساعدة عليه ، والوجه فيه هو أنّ نسبة العلم الإجمالي بورود قيد إمّا على مفاد الهيئه أو مفاد المادة على حدّ سواء .

لا يقال : إنّ هذا العلم الإجمالي ينحلّ بالعلم التفصيلي بعدم بقاء الإطلاق في ناحيه المادة يقينا إمّا بورود القيد على نفس المادة ، أو لبطلان إطلاقها بورود القيد على مفاد الهيئه ، وأما ورود القيد على مفاد الهيئه وبطلان إطلاقه غير معلوم ، بل هو محتمل ، فلا موجب لرفع اليد عنه .

فإنّه يقال: إنّ المعلوم تفصيلاً ليس هو تقييد المادة، بل لزوم الإتيان بمتعلّق الأمر في فرض وجود القيد، وأمّا في فرض عدم حصوله فلا موجب للزوم الإتيان بالمتعلّق.

وإن شئت قلت إنّ العلم التفصيلي بعدم بقاء إطلاق المادة ينتقض بالعلم التفصيلي بورود قيد على مفاد الهيئه أيضاً لا محاله للعلم الإجمالي بأنّ ذلك القيد إمّا التمكنّ عليه _ المفروض تردده بين رجوعه إلى المادة أو الهيئه _ كما لو كان راجعا إلى المادة ، فإنّه قد تقدّم أنّ قدره والتمكّن على قيد الواجب من شروط وجوب المقيد ، وإمّا حصول نفس ذلك القيد ، كما إذا كان القيد راجعا إلى نفس الهيئه ، وعليه فيتساقط العلمان التفصيليان ولم يبق متيقن تفصيلاً ، بالإضافة إلى هذا العلم الإجمالي ، كما لا يخفى .

ص: ٦٢

هناك ظهور، كان ذاك العمل المشارك مع التقييد فى الأثر، وبطلان العمل بإطلاق المطلق، مشاركاً معه فى خلاف الأصل أيضاً.

وكأنّه توهم: أنّ إطلاق المطلق كعموم العام ثابت، ورفع اليد عن العمل به، تاره لأجل التقييد، وأخرى بالعمل المبطل للعمل به، وهو فاسد، لأنّه لا يكون إطلاق إلا فيما جرت هناك المقدمات.

نعم إذا كان التقييد بمنفصل، ودار الأمر بين الرجوع إلى المادة أو الهيئته كان لهذا التوهم مجال، حيث انعقد للمطلق إطلاق، وقد استقر له ظهور ولو بقرينه الحكمه، فتأمّل.

الشرح:

بقى فى المقام أمرٌ، وهو أنّ ما حكى عن الشيخ قدس سره من أنّه إذا دار الأمر بين التصرف فى الإطلاق الشمولى أو الإطلاق البدلى يتعين التصرف فى الإطلاق البدلى، قد التزم به المحقق النائنى قدس سره، لكن لا فى مثل المقام بل فيما كان التنافى بين الإطالقين بالذات كما فى قوله «أكرم عالماً» وقوله «لا تكرم الفاسق» لا فى مثل قوله سبحانه «أحلّ الله البيع وحرم الربا»^(١) ممّا كان الإطالقان شموليين أو بدليين، وذكر فى وجه التقديم أنّ الإطلاق البدلى يحتاج إلى مقدّمه زائده على المقدمات التى يحتاج إليها انعقاد الإطلاق الشمولى، وذلك أنّ النهى عن طبيعه بحيث يعمّ النهى جميع أفراد تلك الطبيعه لا- يحتاج إلى تساوى أفرادها فى ملاك النهى، بل يمكن أن يختلف أفرادها فى ملاك الحكم، كالنهى عن هدم المسجد وتخريبه، فإنّه يعمّ تخريب كلّ مسجد، من المسجد الحرام ومسجد الجامع بالكوفه ومسجد القرية ومسجد المحلّه، مع اختلافها فى ملاك التحريم من حيث الشدّه والضعف.

وهذا بخلاف الإطلاق البدلى، فإنّ الحكم بالاكْتفاء بأى فردٍ يحتاج إلى إحراز

ص: ٦٣

١- (١) سورة البقره: الآيه ٢٧٥.

.....
الشرح:

تساويه مع سائر الأفراد في الملاك الملزم وأنّه يشتمل على الملاك الملحوظ في الطبيعي المأمور به ، وعليه فإذا ورد في خطاب الأمر بإكرام عالم ، وفي خطاب آخر النهي عن إكرام الفاسق ، فبشمول النهي لإكرام العالم الفاسق لا يحرز تساوى إكرامه مع إكرام العالم غير الفاسق ، بل يحرز عدم حصول ملاك الطبيعى المأمور بها فيه ، ولذا يتقدّم خطاب النهي عن التصرف في مال الغير بلا إذنه على خطاب الأمر بالصلاه في مورد الصلاه في الدار المغصوبه .

وبالجمله فبتماميه مقدمات الإطلاق في ناحيه النهي عن الطبيعه تنتفى مقدمات الإطلاق في ناحيه الإطلاق البدلى (1) .

ولكن لا يخفى ما فيه فإنه يكفى في الحكم بالاجزاء بكل فرد من الطبيعي المتعلق للأمر عدم ورود القيد وعدم ذكره في ناحيه ذلك المتعلق أو الموضوع ، ولا- يحتاج - بعد إحراز عدم ورود القيد - إلى شيء آخر في إحراز تساوى الأفراد في الملاك الملزم ؛ ولذا ذكرنا أنّ الإطلاق في متعلق الأمر يستلزم الترخيص في تطبيقه على كل فرد منه في مقام الامتثال ، ولو كان ذلك موقوفاً إلى إحراز التساوى زائداً على عدم ذكر القيد للمتعلق والموضوع في مقام البيان ، وما كان يمكن إحراز التساوى من عدم ذكر القيد ، فما فائده هذا الإطلاق .

وبتعبير آخر : اللزم على المولى هو ذكر القيد لمتعلق التكليف أو الموضوع مع اختلاف أفراده في الملاك ، ومع عدم ذكره في مقام البيان يعلم بعدم اختلافها فيه ، ولذا لا يكون وجود القدر المتيقن في البين بحسب الملاك مانعاً من التمسك

ص : ٦٤

ومنها: تقسيمه إلى النفسى والغيرى [١]، وحيث كان طلب شىء وإيجابه لا يكاد يكون بلا داع، فإن كان الداعى فيه هو التوصل به إلى واجب، لا- يكاد التوصل بدونه إليه، لتوقفه عليه، فالواجب غيرى، وإلا- فهو نفسى، سواء كان الداعى محبوبه الواجب بنفسه، كالمعرفه بالله، أو محبوبيته بما له من فائده مترتبه عليه، كأكثر الواجبات من العبادات والتوصليات.

الشرح:

بالإطلاق فى العموم البدلى كالمولى .

الواجب النفسى والغيرى

[١] قد ذكر قدس سره ما حاصله أنه حيث لا يكون طلب شىء وإيجابه بلا داع، لأن- هما من الأفعال الاختيارية وعليه فإن كان الداعى للمولى فى إيجاب شىء التوصل به الى واجب آخر، بحيث لا يحصل بدونه، يكون وجوبه غيريا، وإن لم يكن إيجابه للتوصل إلى واجب آخر كذلك، يكون وجوبه نفسيا، سواء كان الداعى إلى إيجابه محبوبيته فى نفسه كالمعرفه بالله، أو محبوبيته بلحاظ ترتب أثر عليه ووجود ملاك ومصالحه فيه، كأكثر الواجبات من العبادات والتوصليات.

ثم أورد على ما ذكره بأنه يلزم أن يكون الواجب فى موارد محبوبية الفعل بلحاظ وجود الملا-ك وترتب الأ-ثر غيريا، فإن الواجب فى الحقيقة ذلك الملا-ك، والمصلحة المترتبة على الفعل، فذلك الملا-ك واجب نفسى، والفعل واجب غيرى، ويكشف عن كون الملاك واجبا نفسيا أنه لو لم يكن ترتبه على الفعل لما كان له داع إلى إيجابه.

وربما يجاب عن الإشكال بأن الملا-ك المترتب على الفعل فى نفسه غير مقدور، فلا يتعلق به الإيجاب، وإنما يتعلق بما هو مقدور للمكلف وتحت سلطانه وهو الفعل.

هذا، لكنه لا- يخفى أن الداعى لو كان هو محبوبيته كذلك _ أى بما له من الفائدة المترتبة عليه _ كان الواجب فى الحقيقة واجباً غيرياً، فإنه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازماً، لما دعى إلى إيجاب ذى الفائدة.

فإن قلت: نعم وإن كان وجودها محبوباً لزوماً، إلا أنه حيث كانت من الخواص

الشرح:

ولكن لا- يخفى ما فيه ، فإنه يكفى فى التمكن المعتبر فى التكليف وخروجه عن اللغو، التمكن على الواجب ولو بالتمكن على سببه ؛ ولذا يتعلّق التكليف بالمسبّب ، نظير الأمر بالطهارة الحاصلة من الوضوء أو الغسل ، وبالتمليك والترويح والطلاق والعتاق وغيرها من المسبّبات الحاصلة بالعقد أو الإيقاع.

وأجاب قدس سره عن أصل الإشكال بأنّ الفعل بلحاظ ترتّب الأثر عليه ووجود المصلحة فيه يتّصف بالعنوان الحسن ، فيستحقّ فاعله المدح ويدمّ تاركه ، وإذا تعلّق الأمر به بهذا الاعتبار يكون وجوبه نفسياً ، بخلاف الواجب الغيرى ، فإنه لا يترتّب عليه الملا-ك ولا-الأ-ثر المحسّن له ، بل يوجب أن يحصل ذلك العنوان الحسن لفعلٍ آخر ، فيكون إيجاب ذلك الآخر نفسياً ، وإيجاب هذا الفعل غيرياً.

نعم قد يكون فيما يتعلّق به الأمر الغيرى جهتان، فيتّصف بالحسن بإحدى الجهتين، فيكون إيجابه نفسياً، كصلاة الظهر، فإنّها واجب نفسى، ومع ذلك توجب حصول الملاك لصلاة العصر، فيكون وجوبها غيرياً بالإضافة إلى التوصل إلى صلاة العصر.

أقول: الأمر فى الواجبات التوصلية بلحاظ الأثر المترتّب عليها لا بلحاظ حسنها، كالأمر بدفن المتوتى، وأداء الدين وغيرهما، ولذا يسقط الأمر بها ولو أتى بها بغير قصد القربة أو بنحو محرّم، ولو فى بعض الموارد.

وذهب المحقّق النائنى قدس سره فى المقام إلى أنّه لو كان الأثر مترتباً على الفعل

المرتبه على الأفعال التي ليست داخله تحت قدره المكلف، لما كاد يتعلق بها الإيجاب.

قلت: بل هي داخله تحت قدره، لدخول أسبابها تحتها، والقدره على السبب قدره على المسبب، وهو واضح، وإلا لما صح وقوع مثل التطهير والتخليك والتزويج والطلاق والعتاق.. إلى غير ذلك من المسببات، مورداً لحكم من الأحكام التكليفية.

الشرح:

بلا توسط أمر غير اختياري، كترتب زهوق الروح على ذبح الحيوان، صح ما ذكر من أنه لا بأس بالأمر بالمسبب باعتبار كون سببه تحت الاختيار، فيكون الواجب النفسى هو المسبب والأمر بالسبب يكون أمراً غيرياً.

وأما إذا كان ترتب الأثر على الفعل بتوسط أمر غير اختياري كترتب نبات الأرض على الزرع، فلا يصح تعلق الوجوب بالأثر ليكون الأمر بالزرع من الأمر الغيرى، فإن تعلق قدره ببعض مبادئ الشىء مع خروج بعضها الآخر عن الاختيار لا يصحح الأمر إلاً بذلك البعض الاختياري من المبادئ، ولا يخفى أن الآثار المترتبة على الواجبات فى الشرع من قبيل الثانى، وأنها مترتبة عليها بتوسط أمور خارجة عن اختيار المكلف، وإلا كان المتعين تعلق الأوامر فى الخطابات بتلك الآثار والمصالح، ويشهد لما ذكر أيضاً ما ورد فى تجسم الأعمال يوم القيامة (1).

أقول: يرد عليه أولاً: بأنه لا سبيل لنا إلى إحراز كون الآثار المترتبة على الواجبات فى الشرع من قبيل القسم الثانى، ودعوى أنها لو كانت من القسم الأول تعين تعلق الأمر فى الخطابات بنفس المصالح والآثار، مدفوعه بصحة تعلق الأمر

ص: ٦٧

فالأولى أن يقال: إن الأثر المترتب عليه وإن كان لازماً، إلا أن ذا الأثر لما كان معنوياً بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله، بل ويذم تاركة، صار متعلقاً للإيجاب بما هو كذلك، ولا ينافيه كونه مقدمه لأمر مطلوب واقعاً، بخلاف الواجب الغيرى، لتمحض وجوبه فى أنه لكونه مقدمه لواجب نفسى، وهذا أيضاً لا ينافى أن

الشرح:

بالسبب فى الخطاب كصحّه تعلّقه بالمسبّب ، ولو كان ترتّب المسبّب على السبب موجبا لتعيّن تعلّق التكليف بالمسبب لما تعلّق الأمر بالذبح والنحر وغيرهما من الأسباب.

وثانياً: لو فرض أنّ المصالح والآثار تترتب بتوسيط أمور خارجه عن الاختيار ، فهذا بالإضافة إلى الأثر الأقصى ، وأما الأثر القريب فيترتب على الفعل لا محاله ، مثلاً يكون الواجب النفسى إعداد الحبّ للنبات الحاصل بجعله فى الأرض الصالحة للزرع ، فيكون بثّ الحبّ فى تلك الأرض واجبا غيرياً . وأما تجسّم الأعمال ، فلو كان غرضاً فهو من الغرض الأقصى.

والحاصل أنّه لا- يبعد أن يقال : كلّما كان البعث إليه بالأمر به لداعى التوصل به إلى واجبٍ آخر فوجوبه غيرى ، وإلاّ يكون وجوبه نفسياً ، حتّى مع فرض أنّ الموجب لتعلّق الطلب به هو الصلاح المترتب عليه ؛ لأنّ مع عدم وقوع ذلك الصلاح مورد الخطاب والبعث إليه يكون طلب الفعل نفسياً.

والوجه فى عدم تعلّق التكليف فى الخطاب بذلك الصلاح إمّا عدم معرفتيه وجوبه وسببه للمكلّف _ لثلاً يتعيّن فى سببٍ خاصّ ولا يكن معروفاً عنده _ فمثلاً تذكّر الجوع فى القيامه وعطشها يحتمل أن يكون هو الملاك فى الأمر بصوم شهر رمضان، إلاّ أنّه لم يبيّن للمكلّف وإمّا أنّ الصلاح المترتب على الفعل ليس من قبيل المعلول بالإضافة إلى علته، بل من الحكمه التى لا يدور وجوب الفعل مدار

ص: ٦٨

يكون معنوناً بعنوان حسن في نفسه، إلا- أنه لا- دخل له في إيجابه الغيرى، ولعله مراد من فسرهما بما أمر به لنفسه، وما أمر به لأجل غيره، فلا- يتوجه عليه بأنّ جلّ الواجبات _ لولا الكل _ يلزم أن يكون من الواجبات الغيريه، فإن المطلوب النفسى قلما يوجد في الأوامر، فإن جلها مطلوبات لأجل الغايات التى هى خارجه عن حقيقتها، فتأمل.

الشرح:

حصولها.

والفرق بين كون الصلاح من قبيل الحكمة وبين عدم معرفيه سببه عند المكلف، هو إمكان أن يكون الواجب ثبوتا تحصيل الملاك والأثر فى الثانى، بخلاف موارد كون الملاك بنحو الحكمة، كما لا يخفى.

وذكر المحقق الاصفهاني قدس سره فى توجيه الواجبات النفسيه وافتراقها عن الواجبات الغيريه أنّ الشوق الحيوانى للإنسان _ بمقتضى قاعده كلّ ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات _ ينتهى إلى شوق بقاء الذات الحيوانى للإنسان كما أنّ الشوق العقلانى له ينتهى بمقتضى تلك القاعده إلى الشوق إلى طاعه ربّه والتخلق بأخلاقه وحيث إنّ غايه الغايات فى الشوق الحيوانى والعقلانى صارت كالطبيعه الثانيه، فلا تحتاج إلى التفات تفصيلى ورويه وفكر، هذا بالإضافة إلى الإراده التكوينيّه .

وأما بالإضافة إلى الإراده التشريعيّه _ وهى إرادته الفعل من الغير _ فلا- ينتهى المطلوب من الغير إلى ما بالذات بالإضافة إلى ذلك الغير، فمثلاً شراء اللحم مطلوب من زيد، وطبخه مطلوب من عمرو، وإحضاره مطلوب من بكر، فالصلاح فى شراء اللحم غير مطلوب من زيد، بل يراد من عمرو، والأمر فى الواجبات الشرعيه كذلك، فالصلاح الكامن فى الصلاه غير مراد من المكلف إتيانه؛ إذ لا يكون الصلاح فيها مرادا من المكلف لا بالذات ولا بالعرض، بل المراد منه نفس الصلاه، فتكون

ص: ٦٩

ثم إنه لا إشكال فيما إذا علم بأحد القسمين، وأما إذا شك في واجب أنه نفسى أو غيرى [١]، فالتحقيق أن الهيئه، وإن كانت موضوعه لما يعمهما، إلا أن

الشرح:

الصلاه واجبه نفسيا(١).

أقول: لو غُضَّ النظر عما ذكره في الإراده التكوينية، أن ذكره في الإراده التشريعيه غير صحيح، فإنَّ الغرض المترتب على شراء اللحم من زيد ليس الطبخ، بل تمكين زيد عمروا على طبخه، وهذا هو المطلوب من زيد، وأما الطبخ فهو _بالإضافه إلى شراء اللحم _ من الغرض الأقصى، وكذا الحال في طلب طبخه من عمرو بالإضافه إلى إحضار المطبوخ المطلوب من بكر، وهذا ظاهر.

وبالجملة طلب الغرض الأقصى من شخصٍ آخر لا- يوجب أن لا- يكون طلب الشراء من زيد طلبا نفسيا، وهكذا الحال في الواجبات الشرعيه بالإضافه إلى المصالح المترتبة عليها.

الشك في النفسه والغيره

:

[١] يقع الكلام في فرضين: أحدهما ما إذا ورد في الخطاب الأمر بفعل في مقام البيان، وشك في أن الأمر به نفسى أو غيرى. والثانى ما إذا لم يكن في البين خطاب أصلاً، وعلم من الخارج وجوب فعل إمّا نفسيا أو غيريا، أو كان الخطاب في مقام الإهمال.

أما الفرض الأول، كما إذا ورد الأمر بالاغتسال من مس الميت بعد برده وقبل تغسيله، وشك في أن الغسل على من مس الميت واجب نفسى، أو أنه واجب غيرى، لكونه شرطاً للصلاه كالاغتسال من الجنابه، ففي مثل ذلك يمكن إثبات

ص: ٧٠

إطلاقها يقتضى كونه نفسياً، فإنه لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم.

وأما ما قيل من أنه لا وجه للإستناد إلى إطلاق الهيئه، لدفع الشك المذكور، بعد كون مفادها الأفراد التى لا يعقل فيها التقييد، نعم لو كان مفاد الأمر هو مفهوم الطلب، صح القول بالإطلاق، لكنه بمراحل من الواقع، إذ لا شك فى اتصاف الفعل بالمطلوبيه بالطلب المستفاد من الأمر، ولا يعقل اتصاف المطلوب بالمطلوبيه بواسطه مفهوم الطلب، فإن الفعل يصير مراداً بواسطه تعلق واقع الإراده وحققيتها، لا بواسطه مفهومها، وذلك واضح لا يعتريه ريب.

الشرح:

النفسيه بالتمسك بإطلاق الأمر به فيما لم يكن فى البين قرينه على غيريه وجوبه ، كما هو المفروض ، بتقريب : أن الشك فى المقام يرجع إلى الشك فى كونه واجبا مطلقاً أو واجبا مشروطا .

وقد تقدم أنّه يثبت بإطلاق الهيئه كون وجوب الفعل مطلقاً لا مشروطا ، والوجه فى رجوع الشك إلى ذلك ، هو أن الوجوب فى الواجب الغيرى يتقيد بما تقيد به وجوب الواجب النفسى ، كما هو مقتضى تبعيه الوجوب الغيرى للوجوب النفسى فى إطلاقه واشتراطه ، ولو كان الاغتسال على من مس الميت واجبا غيريا لتقيد وجوبه بدخول وقت الصلاه المشروط وجوبها بدخوله ، ومقتضى الإطلاق فى ناحيه الأمر بالاغتسال على من مس الميت ، سواء أنشئ بصيغه الأمر أو بغيرها هو كون وجوبه غير مشروط بدخول وقت الصلاه ، فيكون وجوبه نفسيا .

ولكن حكى عن الشيخ قدس سره فى تقريرات بعض تلامذته أنه لا يمكن إثبات نفسيه الوجوب بالاستناد إلى إطلاق الهيئه ونحوها ، وذلك لأن مفاد الهيئه فرد من الطلب الذى لا يعقل فيه الإطلاق والتقييد ، فإن الجزئى لا يقبل الإطلاق والتقييد والقابل

ص : ٧١

ففيه: إن مفاد الهيئه _ كما مرت الإشارة إليه _ ليس الافراد، بل هو مفهوم الطلب، كما عرفت تحقيقه فى وضع الحروف، ولا يكاد يكون فرد الطلب الحقيقى، والذى يكون بالحمل الشائع طلباً، وإلا لما صح إنشاؤه بها، ضروره أنه من الصفات الخارجيه الناشئه من الأسباب الخاصه.

نعم ربما يكون هو السبب لإنشائه، كما يكون غيره أحياناً.

الشرح:

لهما مفهوم الطلب ، ومفهومه ليس هو معنى الهيئه ، فإنّ الفعل يتّصف بالمطلوبيه بتعلّق الأمر به ، ولا يتّصف مفهوم الطلب بها ، وهذا شاهدٌ على أنّ المطلوبيه توجد بتعلق واقع الطلب بالفعل ، وهو جزئى لا- يقبل الإطلاق والتقييد دون مفهومه ، فإنّه كلّى وقابل لهما إلاّ أنّه ليس بمدلول للصيغه .

وبتعبيرٍ آخر : يصير الفعل مطلوباً ومراداً بتعلّق واقع الإراده وحقيقتها به ، لا بلحاظ مفهوم الطلب .

وأجاب الماتن قدس سره بأنّه ليس مفاد الهيئه والمنشأ بها إلاّ معنى لفظ الطلب ، والإنشاء يرد على هذا المعنى ، وهو كلّى قابل للتقييد ، ولو قبل إنشائه فينشأ الطلب مطلقاً أو مقيداً ، وأمّا الإراده الحقيقيه فهى أجنبيه عن مفادها ، بل هى صفه نفسانيه يحمل عليها الطلب بالحمل الشائع ، وغير قابله للإنشاء والإيجاد باللفظ .

نعم تكون تلك الصفه من الدواعى إلى إنشاء الطلب بالفعل ، فيكون الفعل متّصفاً بالمطلوبيه الحقيقيه، كما أنّه قد يكون الداعى إلى إنشاء الطلب بالفعل غيرها ، فيكون الفعل متّصفاً بالمطلوبيه الإنشائيه فقط ، وعلى ذلك فالتمسك بإطلاق الهيئه لكشف حال وجوب الفعل وكون طلبه مطلقاً غير مشروط بما يجب به الفعل الآخر ، أمرٌ صحيح ، وأنّه لا ملازمه بين عدم إمكان تقييد الإراده الحقيقيه وعدم إمكانه فى الطلب الإنشائى .

ص: ٧٢

واتصاف الفعل بالمطلوبه الواقعيه والإراداه الحقيقيه _ الداعيه إلى إيقاع طلبه، وإنشاء إرادته بعثاً نحو مطلوبه الحقيقي وتحريكاً إلى مراده الواقعي _ لا- ينافي اتصافه بالطلب الإنشائي أيضاً، والوجود الإنشائي لكل شيء ليس إلا قصد حصول مفهومه بلفظه، كان هناك طلب حقيقي أو لم يكن، بل كان إنشاؤه بسبب آخر.

الشرح:

ولعلّ التعبير عن مفاد الهيئه بالطلب وعدم ذكر كونه إنشائياً أوجب اشتباه مفهوم الطلب المزبور كونه مدلول الهيئه بمصداقه الحقيقي .

أقول : قد تقدّم في الواجب المشروط أن تقييد مفاد الهيئه عباره عن تعليق الطلب المنشأ ، كتعليق المنشأ في المعاملات كالوصيه أو تعليق النسبه الطليه ، فالأول كقوله «أطلب منك إكرام زيد إذا جاءك» ، والثاني كقوله «إن جاءك زيد فأكرمه» والوجوب الغيرى سواء كان إنشائه بماده الطلب أو بصيغه الأمر ، عباره أخرى عن تعليق وجوب الفعل بما إذا وجب فعل آخر ، ولا محذور في هذا التعليق حتّى بناءً على كون مفاد الهيئه والمعنى الحرفي لا يقبل التوسعه والتضييق بمعنى الصدق على كثيرين بدعوى أنّ الإطلاق والتقييد بهذا المعنى يختصّان بالمفاهيم الإسميه ، ولا يجريان في معانى الحروف والهيئات ، وقد ذكرنا أنّ معانيهما أيضاً يتصّفان بذلك ، ولكن بتبع معنى المدخول والمتعلّقات .

ثم إنّه لو تنزّلنا عن ذلك وبنينا على أنّ معانى الحروف والهيئات لا تقبل التعليق أيضاً ، فيمكن استظهار كون وجوب الفعل نفسياً لا غيرياً من إطلاق الماده ، فمثلاً إذا ورد في الخطاب الأمر بالاعتسال على من مسّ الميت وشك في كون وجوبه نفسياً أو غيرياً ، كالاغتسال من الجنابه ، يثبت كون وجوبه نفسياً بإطلاق الاعتسال وعدم تقييده بقصد التوصل إلى الصلاه ، وذلك لأنّ متعلّق الأمر الغيرى على مسلك الشيخ قدس سره مقيد بالقصد المذكور كما يأتي ، فيكون إطلاق الاعتسال في خطاب وجوبه

ص : ٧٣

ولعل منشأ الخلط والاشتباه تعارف التعبير عن مفاد الصيغه بالطلب المطلق، فتوهم منه أن مفاد الصيغه يكون طلباً حقيقياً، يصدق عليه الطلب بالحمل الشائع، ولعمري إنه من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق، فالطلب الحقيقي إذا لم يكن قابلاً للتقييد لا يقتضى أن لا- يكون مفاد الهيئه قابلاً له، وإن تعارف تسميته بالطلب أيضاً، وعدم تقييده بالإنشائي لوضوح إرادته خصوصه، وإن الطلب الحقيقي لا يكاد ينشأ بها، كما لا يخفى.

فانقدح بذلك صحه تقييد مفاد الصيغه بالشرط، كما مرّ هاهنا بعض الكلام، وقد تقدم في مسأله اتحاد الطلب والإرادته ما يُجدي في المقام.

الشرح:

كاشفا عن كونه واجبا نفسيا .

وقد يوجه بطريقٍ آخر في إثبات كون الفعل واجبا نفسيا ، وهو التمسك بإطلاق متعلق الأمر النفسى الآخر المحتمل كون الفعل المشكوك في نفسيه وجوبه أو غيريته قيدا له ، كإطلاق الصلاه في مثل قوله سبحانه «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ» فإنه لو كان الاغتسال على من مس الميت واجبا غيريا كانت الصلاه متقيده به ، بخلاف ما إذا كان واجبا نفسيا ، وبما أن دلالة الخطاب معتبره في مدلوله الالتزامى ، فيثبت بإطلاق المتعلق لوجوب الصلاه كون وجوب الاغتسال نفسيا وأن الصلاه غير مقيده به .

لكن لا- يخفى أن هذا يصح على مسلك الأعمى فيما إذا فرض تماميه الإطلاق في ناحيه المتعلق في خطاب «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ، وقد تقدّم في بحث الصحيحى والأعمى عدم كون مثل الخطاب المذكور في مقام بيان المتعلق ، بل إنما هو وارد في بيان أصل التشريع .

ص: ٧٤

هذا إذا كان هناك إطلاق، وأما إذا لم يكن، فلا بد من الإتيان به فيما إذا كان التكليف بما احتمال كونه شرطاً له فعلياً [١]، للعلم بوجوبه فعلاً، وإن لم يعلم جهه وجوبه، وإلا فلا، لصيروره الشك فيه بدوياً، كما لا يخفى.

الشرح:

[١] هذا هو الفرض الثاني من الفرضين، وهو بيان مقتضى الأصل العملي عند دوران أمر الواجب بين كونه نفسياً أو غيرياً، وللشك في ذلك صوراً ثلاث:

الصوره الأولى: ما إذا أحرز أن وجوبه مع وجوب الفعل الآخر من المتماثلين في الإطلاق والاشتراط، ولكنه على تقدير كونه غيرياً يعتبر الإتيان به بنحو خاص، لتقييد الفعل الآخر بسبقه أو لحوقه أو مقارنته كالاغتسال على من مس الميت فيما إذا فرض العلم بعدم وجوبه قبل دخول وقت الصلاة، ولكن دار أمره بين كونه واجبا نفسياً فيجوز الاغتسال من المس ولو بعد الصلاة، أو كونه واجبا غيرياً فيتعين عليه الاغتسال قبل الصلاة، ففي مثل ذلك لا بأس بجريان البراءة في ناحيه تقييد الصلاة به، فإن رعايه الاشتراط ضيق على المكلف، والأصل عدم تعلق الوجوب بالصلاه المتقيده به على ما هو المقرر في بحث دوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين، ولا يعارضها أصاله البراءة عن وجوب الاغتسال نفسياً، للعلم بأصل الوجوب وترتب العقاب على تركه أو بتركه، وكذا الحال في استصحاب ناحيه عدم جعل الوجوب النفسى له للعلم المفروض.

وبالجمله فالفعليه في الواجب الآخر في هذه الصوره مسلّمه قطعيه وإّما غيريه هذا الواجب أو نفسيته مشكوكه.

الصوره الثانيه: ما إذا علم أن وجوب المشكوك في نفسيته أو غيريته مع وجوب الفعل الآخر من غير المتماثلين في الإطلاق والاشتراط على تقدير نفسيه، وعلى تقدير الغيريه في وجوبه يعتبر الإتيان به قبل الصلاة مثلاً، ففي مثل ذلك تكون

.....
الشرح:

أصله البراءة عن اشتراط الصلاة به معارضه بأصله عدم وجوبه قبل وقت الصلاة ، فيجب على المكلف الجمع بين الاحتمالين بالاعتسار قبل الصلاة ، فتكون النتيجة نتيجة الواجب الغيرى .

الصورة الثالثة: ما إذا دار أمر الفعل بين كونه واجبا نفسيا فيكون فعليا في حقه ، أو غيريا مقدّمه لواجب لا يعلم المكلف بفعليته في حقه أصلاً ولو مستقبلاً ، كما إذا دار أمر الختان بين كونه واجبا نفسيا أو غيريا من باب اشتراط الطواف به ، ويفرض عدم علم المكلف بحصول الاستطاعة له مسقبلاً ، ففي مثل ذلك لا بأس بالرجوع إلى أصله البراءة بالإضافة إلى وجوبه النفسى .

ويلحق بهذه الصورة ما إذا علم بكونه واجبا غيريا وشرطا لواجب لا يعلم بفعليه وجوبه في حقه ، ولكن يشكّ في وجوبه نفسا ، كما إذا علم بأنّ الختان شرط في طواف الحجّ ، ولكن يشكّ في وجوبه نفسا ، فإنّ أصله البراءة عن وجوبه النفسى مع عدم العلم بحصول الاستطاعة له تجرى بلا إشكال .

وعباره الماتن قدس سره خاليه عن التعرّض إلى البراءة عن الاشتراط فى الصورة الأولى ، كما أنّها خاليه عن التعرّض لتنجز العلم الإجمالى فى الصورة الثانية.

ص: ٧٤

الأول: لا ريب في استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسى [١] وموافقته، واستحقاق العقاب على عصيانه ومخالفته عقلاً، وأما استحقاقهما على امتثال الغيرى ومخالفته، ففيه إشكال، وإن كان التحقيق عدم الإستحقاق على موافقته

الشرح:

الثواب على الواجبات الغيريه

:

[١] إن كان المراد بالاستحقاق، اللزوم على الله (سبحانه) وفاء لوعده، فهذا يجرى في بعض الواجبات الغيريه التي ورد الوعد بالثواب عليها كالخروج إلى مثل الحج والجهاد.

وإن كان المراد من استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسى اللزوم على الله (سبحانه) نظير استحقاق الأجير الأجره على المستأجر والعامل على من أمره بعمل فيما إذا أتى الأجير أو العامل بالعمل المستأجر عليه أو المأمور به ، ففي ثبوت هذا الاستحقاق على امتثال الأمر النفسى تأمل ، بل منع ، إذ العقل لا يحكم على الله (سبحانه) بشيء إزاء طاعه العبد وعمله بوظيفته المقرره له من الله (سبحانه) بعد كونه ولى النعم والمنعم الحقيقى على العبد .

وإن أريد من استحقاق العبد أن قيامه بوظائفه ورعايه ولايه خالقه موجب لأن يقع مورد التفضّل منه تعالى من غير وجوب شيء عليه ، كتفضّله عليه بجعل توبه العبد كفّاره لذنبه ، فهذا صحيح إلا أن نفي الاستحقاق بهذا المعنى فى موارد امتثال الأمر الغيرى محلّ تأمل ؛ لاستقلال العقل بحسن التفضّل والإحسان إلى من يأتى بالمقدّمه قاصدا بها التوصل إلى امتثال التكليف المتوجه إليه وأن الإتيان بها كذلك يوجب تقرب العبد إليه (سبحانه) فيما إذا لم يوفق إلى إتيان الواجب النفسى لظرو

ومخالفته، بما هو موافقه ومخالفه، ضروره استقلال العقل بعدم الإستحقاق إلا لعقاب واحد، أو لثواب كذلك، فيما خالف الواجب ولم يأت بواحد من مقدماته على كثرتها، أو وافقه وأتاه بما له من المقدمات.

نعم لا بأس باستحقاق العقوبه على المخالفه عند ترك المقدمه، وبزياده

الشرح:

العجز بعد الإتيان بها لعارضٍ آخر.

وعليه لا مجال فى الفرض لدعوى أنّ زياده الثواب من باب كون ذى المقدمه من أشقّ الأعمال ، كما ورد فى الثواب على بعض المقدمات.

نعم ، يبقى فى الفرض دعوى أنّ استحقاق المثوبه فى الفرض من جهه الانقياد والقصد إلى الإتيان بالواجب النفسى ، ولذا لو لم يكن فى البين قصد التوصل بل مجرد الإتيان بمتعلق الواجب الغيرى لتعلق الأمر الغيرى به لما كان فى البين حكم بالاستحقاق ، كما إذا أتى بالمقدمه مع تردده فى عصيانه وطاعته ، بالإضافة إلى الواجب النفسى بعد ذلك .

ولكن يمكن دفعها بوجدان الفرق بين المكلف الذى يأتى بالمقدمه بقصد التوصل إلى ذبيها ولكن طره العجز عليه بعد الإتيان بها ، وبين المكلف القاصد لإتيان المقدمه توصلًا إلى ذبيها ولكن طره العجز عليه قبل الإتيان بالمقدمه بتحقق الامتثال ولو ببعض مراتبه فى الأول وعدمه فى الثانى ، وإن كان الانقياد بقصد الطاعه فيهما على حدّ سواء ، اللهم إلا أن يقال مع طريان العجز بذى المقدمه لا يكون بينهما فرق إلا فى مراتب الانقياد ، والفرق بين مراتب الانقياد كالفرق بين مراتب التجزى أمر ممكن غير منكر ، ومع ذلك كله فكون الإتيان بالمقدمه بقصد التوصل بها أو بقصد امتثال الأمر بها غيرا موجبا لوقوع العبد موقع التفضّل عليه مما لا ينكر .

ص: ٧٨

المثوبه [١] على موافقه فيما لو أتى بالمقدمات بما هي مقدمات له، من باب أنه يصير حينئذ من أفضل الأعمال، حيث صار أشقها، وعليه ينزل ما ورد في الأخبار من الثواب على المقدمات، أو على التفضل فتأمل جيداً، وذلك لبداهه أن موافقه الأمر الغيرى _ بما هو أمر لا بما هو شروع فى إطاعه الأمر النفسى _ لا توجب قرباً، ولا مخالفته _ بما هو كذلك _ بعداً، والمثوبه والعقوبه إنما تكونان من تبعات القرب والبعد.

الشرح:

[١] يعنى إن ترك الواجب الغيرى يوجب استحقاق العقاب على المخالفه ، _ أى مخالفه الأمر بالواجب النفسى _ فإنه بترك المقدمه تحصل مخالفته ، كما يمكن دعوى أن مع الإتيان بالمقدمه بقصد التوصل إلى ذبيها يحكم باستحقاق مزيد الثواب على امتثال الواجب النفسى ، حيث يكون الإتيان بالواجب النفسى مع الإتيان بمقدمته بقصد التوصل من أشق الأعمال وأحمزها ولا يخفى أن أشقها أفضلها .

والوجه فى صيروره ذى المقدمه من أشق الأعمال على ذلك التقدير ، شهاده الوجدان بأنه لو كان للعبد داع نفسانى إلى الإتيان بالمقدمه لما كان يصعب عليه الإتيان بذبيها كصعوبه ما إذا لم يكن له داع من المقدمه غير التوصل إلى ذبيها .

ثم إنه قدس سره قد حمل ما ورد فى الثواب على بعض المقدمات على ما ذكره من زياده الثواب على الواجب الغيرى أو على التفضل ، وعلل ذلك بأن موافقه الأمر الغيرى _ بما هو أمر وإيجاب لا بما هو شروع فى إطاعه الأمر النفسى _ لا يوجب قرباً ، ومخالفته بما هو مخالفه الأمر الغيرى لا يوجب بعداً ، والثواب والعقاب من تبعات القرب والبعد .

ولكن لا يخفى ما فيه : فإن وعد الثواب على امتثال الواجب النفسى أيضاً عن الغير على نحو التفضل كما تقدم ، لا الاستحقاق ودعوى البداهه فى أن الإتيان

ص : ٧٩

إشكال ودفع:

أما الأول: فهو أنه إذا كان الأمر الغيرى [١] بما هو لا-إطاعه له، ولا قرب فى موافقته، ولا مثوبه على امتثاله، فكيف حال بعض المقدمات؟ كالتطهارات، حيث لا شبهه فى حصول الإطاعه والقرب والمثوبه بموافقه أمرها، هذا مضافاً إلى أن الأمر الشرح:

بالواجب الغيرى بداعويه الأمر الغيرى لا يوجب قربا كما ترى .

وأما دعوى كون الإتيان به كذلك شروعاً فى امتثال الواجب النفسى ، فهى نظير دعوى كون شراء الطعام شروعاً فى الأكل وأنّ غسل الثوب أو البدن من النجاسه _ باعتبار أنّ تطهارتهما شرط فى الصلاه _ شروع فى امتثال الأمر بالصلاه ، مع أنّ الصلاه أولها التكبير .

وبالجملة الإتيان بقميد الواجب النفسى بداعويه الأمر الغيرى به أو لقصد التوصل به إلى الواجب فى نفسه تقرب فيما إذا كان الداعى إلى الإتيان بالواجب النفسى أمر الشارع به ، غايه الأمر لا يكون تقربا نفسيا ، بل تقربا تبعيا .

عباديه الطهارات الثلاث

[١] أما الإشكال فمن وجهين:

أحدهما: أنّّه إذا كان الإتيان بالمقدّمه ولو بقصد امتثال الأمر بها غيريا غير موجب لاستحقاق الثواب عليها ، فكيف حال الطهارات الثلاث؟ فإنّه لا ينبغى التأمل فى استحقاق المثوبه عليها وحصول التقرب بها ، ولو فيما إذا أتى بها لمجرد امتثال الأمر الغيرى بها .

وثانيهما: ما أشار إليه بقوله «هذا مضافا إلى أنّ الأمر الغيرى . . . إلخ» وحاصله أنّّه لا بدّ من كون وجوب المقدّمه توصليا ، بمعنى سقوط الأمر الغيرى بها بالإتيان

الغیری لا شبهه فی كونه توصلیاً، وقد اعتبر فی صحتها إتیانها بقصد القربه.

وأما الثانی: فالتحقیق أن یقال: إن المقدمه فیها بنفسها مستحبه وعباده، وغاياتها إنما تكون متوقفه على إحدى هذه العبادات، فلا بد أن یؤتی بها عباده،

الشرح:

بها، ولو بغير داع قریب؛ لأن الغرض من الأمر الغیری بالمقدمه تمكّن المكلف من ذی المقدمه ووصول یده إلى ذیها، وهذا الغرض یحصل بحصول المقدمه كيف ما حصلت، وعليه فما وجه اعتبار قصد التقرب فی سقوط الأمر بالطهارات وأنّه لا یسقط الأمر الغیری بها بمجرد الإتیان بها من غير قصد امتثال الأمر.

وحاصل ما ذكره قدس سره فی دفع الوجهین من الإشكال هو أنّ الطهارات الثلاث _ حتّى التیمم منها _ مطلوبات نفسیه بالأمر الاستجابی التعبدی، فتكون مطلوبه كسائر المستحبات النفسیه والطهارات بما هی مستحبات نفسیه وذوات ملاكات مترتبه علیها عند الإتیان بها قریباً، قد أخذت قيدا للصلاه ونحوها لدخالته كذلك فی صلاح الصلاه ونحوها .

وبتعبیر آخر: أنّ عبادتها لیست لأجل تعلق الأمر الغیری بها، بل لتعلق الأمر الاستجابی النفسی بها، حیث لا یتحصل ملاكاتھا النفسیه بلا قصد التقرب، وقد أخذت بما هی عبادات قیوداً للصلاه ونحوها، ولا تحصل _ بما هی قید الصلاه _ بلا قصد التقرب لیسقط الأمر الغیری بها .

وبالجمله كون الطهارات الثلاث عباده إنّما هو لتعلق الأمر الاستجابی النفسی بها، حیث إنّ الأمر الاستجابی تعبدی لا یحصیل ملاكاتھا إلا إذا أتى بها بقصد التقرب، وبما أنّ المأخوذ قيدا للصلاه هی الطهاره المأتى بها عباده، فلا یسقط الأمر الغیری بها من غير أن تقع بنحو العباده، حیث إنّ الفاقد لقصد التقرب لیس بقید للصلاه.

والإلّا- فلم يؤت بما هو مقدمه لها، فقصد القربه فيها إنما هو لأجل كونها فى نفسها أموراً عباديه ومستحبات نفسيه، لا لكونها مطلوبات غيريه والاكتفاء بقصد أمرها الغيرى، فإنما هو لأجل أنه يدعو إلى ما هو كذلك فى نفسه حيث إنه لا يدعو إلا إلى ما هو المقدمه، فافهم.

الشرح:

لا يقال: على ذلك يلزم أن يقصد عند الإتيان بها الأمر بها نفسياً، لتقع بنحو العباده، مع أنّه يكفى فى صحتها وسقوط الأمر الغيرى بها الإتيان بها بداعويه الوجوب الغيرى المتعلق بها .

فإنّه يقال: بعد فرض أنّ قيد الصلاه هى الطهاره بنحو العباده، فالأمر الغيرى يدعو إليها كذلك، حيث إنّ الأمر لا يدعو إلا إلى ما هو القيد والمقدمه، ولذا يكتفى فى صحتها بقصد امتثال الأمر الغيرى بها .

أقول: المزبور فى الإشكال أنّ المتوضىء مثلاً يقصد غسل وجهه ويديه ومسح رأسه ورجليه بداعويه الأمر الغيرى المتعلق بنفس مجموع هذه الأفعال، لا أنّ الأمر الغيرى يدعوه إلى الإتيان بها بداعويه الأمر النفسى الاستجابى المتعلق بها كى يكون داعويّه الأمر الغيرى بنحو الداعى إلى الداعى كما ذكر ذلك فى قصد التقرب من الأجير الذى يقضى ما على الميت من الصلاه والصوم .

ومن المعلوم أنّه تصحّ الطهارات ولو ممن لا يرى الاستحباب النفسى فيها بعد دخول وقت الصلاه وانحصار الأمر بها فى الغيرى، بل ممن يعتقد عدم الاستحباب النفسى فى التيمم وعدم ملاك نفسى فيه، إلاّ أنّه قدس سره التزم بأنّ موافقه الأمر الغيرى ووقصدها لا يوجب التقرب، ومعه كيف يحصل التيمم بوجه قربى من المعتقد بعدم استحبابه النفسى؟

والمتعين فى الجواب أن يقال: إنّ ما يتوقّف عليه الصلاه أو الطواف هو

وقد تُفصّل عن الإشكال بوجهين آخرين:

أحدهما ما ملخصه: إن الحركات الخاصة [١] ربما لا تكون محصله لما هو المقصود منها، من العنوان الذى يكون بذاك العنوان مقدمه وموقوفاً عليها، فلا بد فى إتيانها بذاك العنوان من قصد أمرها، لكونه لا يدعو إلا إلى ما هو الموقوف عليه، فيكون عنواناً إجمالياً ومرآه لها، فإتيان الطهارات عباده وإطاعه لأمرها ليس لأجل أن أمرها المقدمى يقضى بالآتيان كذلك، بل إنما كان لأجل إحراز نفس العنوان، الذى يكون بذاك العنوان موقوفاً عليها.

الشرح:

الوضوء أو الغسل أو التيمّم بوجهٍ قربى ، بأن يضاف الإتيان بها إلى الله سبحانه ، فالأمر الغيرى يتعلّق بها مع هذا القصد ، وبما أنّ الإتيان مع قصد امتثال الأمر الغيرى أو قصد التوصل إلى الواجب النفسى إتيان بالفعل مضافاً إلى الله سبحانه وموجب لوقوع الوضوء أو الغسل أو التيمّم بنحو العباده فيصحّ، نظير ما تقدّم فى أخذ قصد التقرب فى متعلّق الأمر النفسى فى العبادات .

نعم وجود ملاك الاستحباب النفسى فى الطهارات يوجب أن تكون فى نفسها عباده صالحه للتقرّب بها مجردة عن قصد الصلاه ونحوها ، بخلاف سائر المقدمات كما يأتى توضيحه إن شاء الله تعالى .

[١] توضيحه ان العنوان المنطبق على فعلٍ يكون على نحوين :

أحدهما: أن يكون انطباقه عليه قهريا غير محتاج إلى قصد ذلك العنوان ، كالأكل والشرب والقتل ونحوها .

وثانيهما: أن يكون انطباقه على الفعل موقوفا على قصد ذلك العنوان زائدا على قصد نفس الفعل كعنوان التعظيم والإهانه وأداء الدين ونحوها . وحيث لم يكن الوضوء أو الغسل أو التيمّم قيدا للصلاه بنفسه ، بل القيد لها المعنون بعنوان خاصّ

ص: ٨٣

وفيه: مضافاً إلى أن ذلك لا- يقتضى الإتيان بها كذلك، لا مكان الإشاره إلى عناوينها التي تكون بتلك العناوين موقوفاً عليها بنحو آخر، ولو بقصد أمرها وصفاً لا غاية وداعياً، بل كان الداعى إلى هذه الحركات الموصوفه بكونها مأموراً بها شيئاً آخر غير أمرها، غير وافٍ بدفع إشكال ترتب المثوبه عليها، كما لا يخفى.

الشرح:

قصدى ، وأن ذلك العنوان القصدى غير معلوم عندنا ، فلا بدّ فى الإتيان بها بذلك العنوان القصدى من قصد الأمر بها غيرتاً لدعوته إلى متعلّقه ، فيكون ذلك العنوان مقصودا ولو بنحو الإجمال .

وأورد الماتن قدس سره على هذا الجواب بوجهين :

الأول: كون العنوان الموقوف عليه الصلاه قصديا وغير معلوم عندنا لا يقتضى الإتيان بالطهارات بداعويه الأمر الغيرى بها ، بل يمكن قصد ذلك العنوان المجهول بوجهٍ آخر ، وهو قصد الأمر الغيرى بها وصفا لا جعله داعيا إلى الإتيان ، مثلاً يقصد المكلف العنوان الذى تعلّق الأمر الغيرى به ، ويأتى بها موصوفا بأحد دواعيه النفسائيه .

الثانى: أنّ الجواب المزبور لا- يصحّ ترتّب الثواب على تلك الطهارات لأنّ امثال الوجوب الغيرى لا يترتّب عليه استحقاق المثوبه .

أقول : قد يدعى أنّه يلزم على التوجيه المزبور أمرٌ آخر ، وهو أن يحكم بفساد تيمّم من أتى به بداعويه الأمر الغيرى معتقدا بأنّ التيمّم بنفسه شرط لصلاه فاقد الماء لا بالعنوان القصدى المنطبق عليه .

ولكن يمكن دفعه بأنّه لا يضرّ هذا الاعتقاد فى حصول الطهارات بعنوانها القصدى ، فإنّ الاعتقاد كما ذكر من باب الاشتباه فى التطبيق ، حيث إنّ قصد امثال الوجوب الغيرى مقتضاه القصد إلى الإتيان بمتعلّقه الواقعي، وهذا العنوان مقصود

ثانيهما: ما مُحصّله أن لزوم وقوع الطهارات عباده [١]، إنما يكون لأجل أن الغرض من الأمر النفسى بغاياتها، كما لا يكاد يحصل بدون قصد التقرب بموافقته، كذلك لا يحصل ما لم يؤت بها كذلك، لا باقتضاء أمرها الغيرى.

وبالجملة وجه لزوم إتيانها عباده، إنما هو لأجل أن الغرض فى الغايات، لا يحصل إلا بإتيان خصوص الطهارات من بين مقدماتها أيضاً، بقصد الإطاعة.

الشرح:

ارتكازا وإن كان مغفولاً عنه تفصيلاً، نظير ما إذا قصد امتثال الوجوب المتعلق بالصوم الذى فى حقيقته ليس إلا الإمساك عن جميع المفطرات، ولكن لا يعلم أنّ الارتماس مفطر، بل كان يعتقد عدم كونه مفطرا فيكون صومه صحيحاً.

نعم إذا قصد ارتكاب الارتماس ولو للاعتقاد بعدم كونه مفطرا، يبطل صومه فإنّ قصد الإمساك الإجمالى لا يجتمع مع قصد الارتكاب، ولا- تتم دعوى الاشتباه فى التطبيق فيما تقدّم فى جواب الماتن قدس سره عن الإشكال - بأنّ صحّح الطهارات وعباديتها وحصول التقرب بها لاستحبابها نفسا، وإن قصد الأمر الغيرى يكون من قبيل الداعى إلى الداعى - حيث أوردنا عليها بأنّ هذا لا يتمّ عند من يعتقد بعدم الاستحباب النفسى ويكون غافلاً عن استحبابها نفسيا .

والوجه فيه هو أنّ الأمر بشيء لا يكون داعيا إليه مع الغفله عن ذلك الأمر، بخلاف قصد المعنون مع الغفله عن عنوانه المتعلق به الأمر، فإنّ قصد امتثال ذلك الأمر يكون التفاتا ارتكازيا إلى ذلك العنوان فتأمل .

[١] وحاصله أنّ الغرض من الأمر بالصلاه كما لا- يحصل بدون الإتيان بها بداعى الأمر، كذلك لا يحصل الغرض من الأمر بالصلاه بدون الإتيان بالطهارات بقصد الأمر بها غيريا، فالصلاه المقيده بالوجود القربى من الطهارات لا بمطلق وجودها، وهذا الأمر الغيرى المتعلق بها توصلى، لسقوطه بمجرد الإتيان بمتعلقه

.....
الشرح:

وهو الوضوء أو الغسل أو التيمم القربى .

وبتعبير آخر : لا- يقتضى هذا الأمر الغيرى إلا- الإتيان بمتعلّقه كسائر الأوامر التوصلية، ولكن متعلّقه هو الوضوء بقصدٍ قربى لا مطلق الوضوء .

وأورد قدس سره على هذا الجواب بأنّه لا يصحّح إلا اعتبار الإتيان بالطهارات على وجه قربى وأما استحقاق المثوبه على الإتيان بها فلا يثبت ؛ لأنّ المزبور فى الجواب أنّ تعلق الأمر الغيرى مقيد بقصد التوصل ، فلا يوجب استحقاق المثوبه على الإتيان بها ، غايه الأمر يكون القصد المزبور موجبا لكون الصلاه من أفضل الأعمال وأشقّها .

أقول : الصحيح فى الجواب أن يقال : المأخوذ شرطا للصلاه هو الوضوء على وجه قربى ؛ لأنّ الدخيل فى ملاك الصلاه هو هذا الوضوء ، ويكون التقرب المعتبر فى الوضوء الإتيان بداعى الأمر الاستجابى به ، فيما إذا كان الوضوء قبل وقت الصلاه أو بداعى الملاك الموجود فيه ، أو للتوصل به إلى الصلاه ، أو بداعويه وجوبه الغيرى ، وفى جميع ذلك يقع الوضوء بوجه قربى ويحصل التقرب به . وبما أنّه فى نفسه ذا ملاكٍ نفسى يستحقّ الثواب عليه مطلقاً ، بخلاف ما إذا لم يكن فيه ملاك الأمر النفسى فإنّ الإتيان به إنّما يوجب استحقاق المثوبه عليه إذا كان الإتيان به للتوصل إلى الواجب النفسى لا- مطلقاً ، حيث إنّ داعويه الأمر الغيرى إلى متعلّقه تابعه لداعويه الأمر النفسى إلى متعلّقه ، ومع عدم قصد التوصل ، لا داعويه للأمر الغيرى ، ولذا لا يستحق المثوبه على مجرد موافقه الأمر الغيرى فيها .

ثمّ إنّ قد ذكر المحقّق النائينى قدس سره وجهها آخر لتصحيح عباديّة الطهارات الثلاث ، وهو اعتبار الإتيان بها بداعى الأمر النفسى الضمنى المتعلّق بها ، بدعوى أنّ الأمر النفسى بالصلاه كما يكون مقسطا على الأجزاء ويأخذ كلّ منها حصّه من الأمر

.....
الشرح:

النفسي ، كذلك الشرط للصلاه يأخذ حصّه من الأمر .

وكما لا- يكون الغرض من الأمر بالجزء حاصلاً إلاّ بالإتيان به بداعي الأمر الضمني النفسي ، كذلك الشرط ربّما لا يحصل الغرض من الأمر به إلاّ بالإتيان به بداعي ذلك الأمر الضمني النفسي .

ولا وجه للمناقشه بأنّه ما الفرق بين الطهارات و غيرها من شرائط الصلاه مما لا يعتبر الإتيان به بنحو العباده مع تعلّق الأمر الضمني بجميعها ، وذلك لأنّ الفرق بينهما هو عدم توقّف الغرض في غير الطهارات على الإتيان بمتعلّق الأمر الضمني بداعويته، بخلافه في الطهارات.

أقول : لا يخفى ما فيه ، فإن أجزاء الصلاه وإن كان يأخذ كلّ منهما حصّه من الأمر بها ، كما هو مقتضى كون الكلّ عين الأجزاء خارجاً إلاّ أنّ الشرائط لا يتعلّق بها الأمر النفسي أصلاً ، إذ لو تعلّق بها ذلك الأمر النفسي لانقلبت إلى الأجزاء ، إذ لا فرق بين الجزء والشرط ، إلاّ أنّ الأمر النفسي الضمني يتعلّق بالأوّل دون الثاني .

وبالجمله الأمر النفسي يتعلّق بالمشروط (أى الحصّه) ، وتلك الحصّه تنحلّ بالتحليل العقلي إلى الطبيعي والتقيّد بالشرط ، فيعتبر في وقوع الحصّه عباده ووقوع التقيّد به على نحو العباده لا نفس القيد ، فمثلاً لا يعتبر التقرب في غسل الثوب من تنجّسه ، بل يعتبر التقرب في الصلاه التي هي مقيده بطهاره الثوب.

ولا يخفى أنّه كما لا يتعلّق بالجزء الوجوب الغيري ، كذلك لا يتعلّق بنفس ما يطلق عليه الشرط الوجوب النفسي الضمني.

وقد تحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ ما هو قيد للصلاه هو الوضوء أو الغسل أو التيمم المأتي بنحو قريبٍ ، والوجوب الغيري يتعلّق بهذا النحو والتقرب في كلّ منها ،

وفيه أيضاً: إنه غير وافٍ بدفع إشكال ترتب المثوبه عليها، وأما ما ربما قيل في تصحيح اعتبار قصد الإطاعة في العبادات، من الإلتزام بأمرين [١]: أحدهما كان متعلقاً بذات العمل، والثاني بإتيانه بداعي امتثال الأول، لا يكاد يجرى في تصحيح اعتبارها في الطهارات، إذ لو لم تكن بنفسها مقدمه لغاياتها، لا يكاد يتعلق بها أمر

الشرح:

كما يحصل بالإتيان بداعويه الأمر الاستجابي أو المحبويه النفسانيه ، كذلك يحصل بالإتيان بداعويه الوجوب الغيري _ التابعه لداعويه الوجوب النفسى المتعلق بالصلاه _ الملازم لقصد التوصل بكل منها إلى الصلاه .

بقى في المقام أمرٌ، وهو أنه بناءً على عدم إمكان أخذ قصد التقرب في متعلق الأمر كما عليه الماتن قدس سره ، يكون متعلق الأمر النفسى الاستجابى نفس الوضوء أو الغسل أو التيمم، ويتعلق الأمر الغيرى بالوضوء بداعويه ذلك الأمر الاستجابى النفسى، فيختلف متعلق الأمر النفسى مع متعلق الأمر الغيرى، فلا يتعلق الأمر النفسى والغيرى بشيء واحد، حتى يناقش فيه _ بناءً على عدم صحه اجتماع الحكمين فى شيء واحد _ ببطلان اجتماع الحكمين فى شيء واحد، ولو كانا بعنوانين، وذلك لأن متعلقهما ليس شيئاً واحداً، ومع التنزل فليس فى المقام عنوانان حتى لا- يمتنع اجتماعهما بناء على القول بجواز الاجتماع فان عنوان المقدمه جهه تعليليه لا يتعلق به الأمر الغيرى.

نعم بناءً على عدم الامتناع فى الحكمين المتماثلين واندكاك أحد الحكمين فى الآخر ، يسقط الترخيص فى الترك بعد وجوب ذى المقدمه ، فإن اقتضاء الترخيص فى الترك بلحاظ الاستجاب النفسى وذلك فى ما إذا كان الطلب النفسى غير متّحد مع الطلب الإلزامى _ ولو كان غيريا _ كما لا يخفى ، دون ما إذا اتّحدا ، كما فى المقام.

[١] هذا لا يرتبط بالوجه السابق ، بل إيراد على من يلتزم بأمرين فى اعتبار قصد

من قبل الأمر بالغايات، فمن أين يجيء طلب آخر من سنخ الطلب الغيرى متعلق بذاتها، ليمكن به من المقدمه فى الخارج. هذا مع أن فى هذا الإلتزام ما فى تصحيح اعتبار قصد الطاعه فى العباده على ما عرفته مفصلاً سابقاً، فتذكر.

الثانى: إنه قد انقدح مما هو التحقيق، فى وجه اعتبار قصد القربه فى الطهارات [١] صحتها ولو لم يؤت بها بقصد التوصل بها إلى غاية من غاياتها، الشرح:

التقرب فى العباده بأن يتعلّق أحد الأمرين بنفس الفعل، والآخر بالإتيان به بداعى الأمر الأوّل، فإنّه لو فرض تصحيح قصد التقرب بذلك فى الواجبات النفسيه، فلا يمكن هذا التصحيح فى الوجوب الغيرى .

لأنّه لو غصّ النظر عن الاستحباب النفسى فى الطهارات، فلا يمكن الإلتزام بتعلّق الوجوب الغيرى بنفس الوضوء، ثمّ تعلق وجوب غيرى آخر بالإتيان بالوضوء بداعى الوجوب الأوّل، وذلك فإنّه ما لم يكن شىء مقدّمه لا يتعلّق به الوجوب الغيرى، والمفروض أنّ نفس غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين ليس بمقدّمه للصلاه ليتعلّق به الأمر الغيرى، بل المقدّمه الحصّه الخاصه منه، يعنى الوضوء القربى .

[١] وحاصله أنّه قد تقدّم صحه وقوع الوضوء والغسل أو التيمّم بنحو العباده فيما إذا أتى بها بداعى الأمر الاستحبابى النفسى المتعلّق بها وإن لم يقصد المكلف عند الإتيان بإحداها التوصل بها إلى الصلاه أو غيرها مما هو مشروط بها .

وأما بناءً على عدم الاستحباب النفسى وتصحيح القربه المعتبره فيها بالأمر الغيرى، فلا بدّ فى وقوعها عباده من قصد الغايه بها، والمراد بقصد الغايه قصد التوصل بها إلى ذيه، وذلك لأنّ الأمر الغيرى لا يكاد يمتثل، ولا يمكن أن يكون الإتيان بمتعلقه امتثالاً موجبا للقرب إلاّ عند حصول هذا القصد، حيث معه يكون

نعم لو كان المصحح لإعتبار قصد القرية فيها امرها الغيرى، لكان قصد الغايه مما لا بد منه فى وقوعها صحيحه، فإن الأمر الغيرى لا- يكاد يمثّل إلا إذا قصد التوصل إلى الغير، حيث لا يكاد يصير داعياً إلا مع هذا القصد، بل فى الحقيقه يكون هو الملاك لوقوع المقدمه عباده، ولو لم يقصد أمرها، بل ولو لم نقل بتعلق الطلب بها أصلاً.

الشرح:

الأمر الغيرى داعياً إلى متعلقه بمقتضى تبعيته لداعويه الأمر النفسى إلى متعلقه .

بل قصد الغايه فى الحقيقه هو الموجب لوقوعها عباده ، ولو لم يقصد الأمر الغيرى المتعلق بها أو لم نقل بتعلق الأمر الغيرى بالمقدمه أصلاً ، وهذا هو السير فى اعتبار قصد الغايه فى الإتيان بها الذى ورد فى كلماتهم قدس سرهم ، لا ما قيل من أنّ الوجوب الغيرى يتعلق بالمقدمه بعنوانها ، فلا بدّ فى الإتيان بها من قصد عنوان المقدمه الذى لا يحصل بدون قصد التوصل بها إلى غاياتها .

والوجه فى فساد هذا التوجيه هو أنّ الأمر الغيرى يتعلق بنفس المقدمه لا بعنوانها ، فإنّ عنوانها لا يتوقف عليه ذبيها وإنّما يكون عنوانها موجبا لتعلق الوجوب الغيرى بما ينطبق عليه ذلك العنوان .

أقول : التوجيه المزبور فاسد ، حتّى ولو قيل بتعلق الأمر الغيرى بالمقدمه بعنوانها ، فإنّ عنوان المقدمه ليس عنوانا قصديا ، بل عنوان قهرى ينطبق على نفس الوضوء والغسل والتميم ، كما ينطبق على سائر قيود الصلاه من تطهير الثوب والبدن.

وأما ما ذكره قدس سره من أنّ الأمر الغيرى لا يدعو إلى متعلقه إلا مع قصد الإتيان بمتعلق الأمر النفسى . بمقتضى التبعيه فى الداعويه _ كما تقدّم _ فهى أيضاً قابله للمناقشه ، فإنّه ربّما يكون الأمر الغيرى داعياً إلى متعلقه من غير داعويه الأمر النفسى ، كما إذا توضع المكلف أو طهر بدنه لاحتماله انقداح إرادته الإتيان بالصلاه فيما بعد ، مع أنّه لم يرد إتيان الصلاه بالفعل ، فلم يدعوه الأمر النفسى إليها حتّى

وهذا هو السر في اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمه عباده، لا ما توهم من أن المقدمه إنما تكون مأموراً بها بعنوان المقدميه، فلا بد عند إرادته الإمتثال بالمقدمه من قصد هذا العنوان، وقصدها كذلك لا يكاد يكون بدون قصد التوصل إلى ذى المقدمه بها، فإنه فاسد جداً، ضروره أن عنوان المقدميه ليس بموقوف عليه الواجب [١]، ولا بالحمل الشائع مقدمه له، وإنما كان المقدمه هو نفس المعنونات بعناوينها الأولى، والمقدميه إنما تكون عله لوجوبها.

الشرح:

يستتبع دعوه الأمر الغيرى إلى الوضوء ، بل توَضُّاً بمجرد احتمال إتيان الصلاه فيما بعد ، وهذا لا مانع من صحته ، إذن فيكفى في داعويه الأمر الغيرى احتمال انقداح إرادته الإتيان بمتعلق الأمر النفسى بعد ذلك .

[١] يعنى بناءً على الملازمه يثبت الوجوب الغيرى لما يكون معنونا بعنوان المقدمه ، وأما عنوانها فلا يكون موقوفاً عليه إذ ليس بالحمل الشائع مقدمه . نعم يكون توقّف فعل الواجب على شىءٍ موجبا لتعلق الوجوب الغيرى بذلك الشىء . وبتعبيرٍ آخر : عنوان المقدمه جهه تعليليه لا تقيديه .

وقد يقال بأنّ وجوب المقدمه إذا كان بحكم العقل ، فيكون الواجب عنوان المقدمه لا- نفس المعنون ، وذلك لأنّ الجهات التعليليه فى الأحكام العقليه تكون جهات تقيديه ، فحكم العقل بامتناع شىء لا استلزامه الدور يكون فى الحقيقه حكماً منه بامتناع الدور ، وحكمه بحسن ضرب اليتيم تأديباً فهو حكم منه بحسن التأديب والإحسان إليه ، وعلى ذلك فالحكم بوجوب فعلٍ لكونه مقدمه لواجب ، يرجع إلى الحكم بتحقيق عنوان المقدمه .

وفيه أنّ الوجوب الغيرى على تقديره شرعى ، وإنّما العقل يدرك الملازمه بين الإيجابين ، والوجوب الشرعى المولوى يتعلّق بما ينطبق عليه عنوان المقدمه لذيها ،

ص: ٩١

الأمر الرابع: لا شبهه في أن وجوب المقدمه بناءً على الملازمه، يتبع في

الشرح:

لتوقّف ذيها عليه ، فالملا-ك في هذا الوجوب توقّف الواجب عليه . والحاصل أنّ عنوان المقدمه للصلاه مثلاً ، عنوان انتزاعى ليس فى الخارج إلاّ الوضوء ونحوه ، مما يتوقّف عليه الصلاه كسائر العناوين الانتزاعيه التى ليس لها فى الخارج إلاّ منشأ الانتزاع والوجوب الغيرى لا- يمكن أن يتعلّق بنفس الصلاه ، لأنّ وجوبها نفسى ، كما لا يمكن أن يتعلّق بتوقّف الصلاه على الوضوء ، لأنّه خارج عن فعل المكلف واختياره ، فيتعيّن تعلّقه بنفس الوضوء .

ثمّ ذكر هذا القائل فى وجه لزوم قصد التوصل أنّّه بعد ما ثبت حكم العقل بوجوب عنوان المقدمه لرجوع الجبه التعليليه إلى التقييده ، فلا بدّ من كون عنوان المقدمه مقصودا فى وقوعها على صفه الوجوب ، لاستحاله تعلّق الأمر بشىء غير مقدور ، وعنوان المقدمه فى الحقيقه قصد التوصل إلى الواجب النفسى .

أقول : بما أنّ عنوان المقدمه من العناوين القهريه دون القصديه ، فاللازم فى وجوبها الالتفات إليه وإلى معنونه ، ومن المعلوم أنّ الالتفات إلى كون شىء ممّا يتوقّف الواجب عليه لا- يكون ملازما للإتيان به بقصد التوصل به إلى ذلك الواجب ، والموجب لخروج الفعل عن وقوعه خطأً وغفله هو الالتفات إلى العنوان المنطبق عليه لا أكثر ، فمثلاً الوضوء مع الالتفات بأنّه مقدمه للصلاه لا يلازم الإتيان به للتوصل به إلى الصلاه ، بل يمكن أن يكون الداعى إلى الإتيان به غير الإتيان بالصلاه ، وإن كان الداعى قريباً ثمّ انقذ بعد ذلك إرادته الصلاه ، كفى ذلك الوضوء للدخول فى الصلاه المشروطه به كما تقدّم ، ولو وقع صحيحاً حتّى مع فرض تعلّق الأمر بعنوان المقدمه لا بذاتها ، كما لا يخفى .

ص : ٩٢

الإطلاق والاشتراط وجوب ذى المقدمه [١]، كما أشرنا إليه فى مطاوى كلماتنا، ولا يكون مشروطاً بإرادته، كما يوهمه ظاهر عبارته صاحب المعالم رحمه الله فى بحث الضد، قال: وأيضاً فحجه القول بوجوب المقدمه على تقدير تسليمها إنما تنهض دليلاً على الوجوب، فى حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها، كما لا يخفى على من أعطاهها حق النظر.

الشرح:

اعتبار قصد التوصل فى المقدمه وعدمه

[١] الفرق بين ما ذكره فى المعالم والمحكى عن الشيخ قدس سره هو أن قصد الإتيان بذى المقدمه شرط لوجوب مقدمته عند صاحب المعالم قدس سره، وقيد للواجب الغيرى على المحكى عن الشيخ قدس سره، حيث قال فى المعالم فى مبحث الضد: «إن حجه القول بوجوب المقدمه على تقدير تسليمها، تثبت وجوبها فى حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها» (١).

وأورد عليه الماتن ١ بأن المقدمه تتبع ذيتها فى إطلاق وجوبها واشتراطه، وإذا لم يكن وجوب ذيتها مشروطاً بإرادته، لم يكن وجوب مقدمته أيضاً مشروطاً بإرادته بعين المحذور فى اشتراط وجوب ذيتها بإرادته متعلقه، وهو لزوم لغويه الوجوب، إذ الغرض منه داعويته نحو إرادته الفعل، فإذا كان مشروطاً بإرادته لكان جعله لغواً. وبالجمله نهوض الدليل على التبعية واضح، وإن كان نهوضه على أصل الملازمه بين الإيجابين ليس بهذه المثابه من الوضوح.

وربما يقال: ظاهر كلام صاحب المعالم قدس سره يساعد على القضيئه الحينيه، لا اشتراط وجوب المقدمه على إرادته ذيتها بمفاد القضيئه الشرطيه، ليكون المعلق

ص: ٩٣

وأنت خير بأن نهوضها على التبعيه واضح لا يكاد يخفى، وإن كان نهوضها على أصل الملازمه لم يكن بهذه المثابه، كما لا يخفى.

وهل يعتبر فى وقوعها على صفه الوجوب أن يكون الإتيان بها بداعى التوصل بها إلى ذى المقدمه ؟ كما يظهر مما نسبه إلى شيخنا العلامة __ أعلى الله مقامه __ بعض أفاضل مقررى بحثه، أو ترتب ذى المقدمه عليها؟ بحيث لو لم يترتب عليها لكشف عن عدم وقوعها على صفه الوجوب، كما زعمه صاحب الفصول قدس سره أو لا يعتبر فى وقوعها كذلك شىء منهما.

الشرح:

عليه فى وجوب المقدمه إرادته الإتيان بذيهها ، ليخرج وجوبها عن التبعيه .

أقول : إنّه لا فرق بين القضييه الشرطيه والقضييه الحينيه بحسب مقام الثبوت فى أنه لا بدّ من تقدير الشرط أو الحين على كلّ منهما ، فيخرج وجوب المقدمه عن تبعيه وجوب ذيهها ، حيث لا- يمكن فى وجوب ذيهها فرض حين إرادته ، وإذا فرض فى وجوب مقدمته ذلك الحين ، فيكون وجوب مقدمته مقيداً لا محاله مع إطلاق وجوب ذيهها .

وأورد على كلام الشيخ قدس سره بأنّه لا يمكن أن يتعلّق الوجوب الغيرى بالمقدمه بقصد التوصل ؛ لأنّ الملاك فى الوجوب الغيرى التوقّف والمقدميه ، وهذا الملاك قائم بنفس المقدمه سواء أتى بها بقصد التوصل أم لا ، ولذا اعترف الشيخ قدس سره فى كلامه بالاكْتفاء _ فيما إذا أتى بالمقدمه _ بقصدٍ آخر غير التوصل بها إلى ذيهها ، فيكون تخصيص الوجوب الغيرى بما إذا قصد بمتعلّقه التوصل بلا موجب . نعم يعتبر قصد التوصل فى حصول الامتثال ، لما تقدّم من أنّ الآتى بالمقدمه بداعٍ آخر لا يكون ممثلاً لأمرها ولا أخذاً فى امتثال الأمر بذيهها حتّى يثاب بثواب أشقّ الأعمال .

وبالجملة يقع الفعل المقدمى على صفه الوجوب، ولو مع عدم قصد التوصل ، بل حتّى لو كان لذلك الفعل حكم قبل اتّصافه بالمقدميه لارتفع ذلك الحكم ولتبدّل

الظاهر عدم الاعتبار: أما عدم اعتبار قصد التوصل، فلأجل أن الوجوب لم يكن بحكم العقل إلا لأجل المقدميه والتوقف، وعدم دخل قصد التوصل فيه واضح، ولذا اعترف بالإجتراء بما لم يقصد به ذلك في غير المقدمات العباديه، لحصول ذات الواجب، فيكون تخصيص الوجوب بخصوص ما قصد به التوصل من المقدمه بلا مخصص، فافهم.

الشرح:

إلى الوجوب الغيرى بعد إيجاب ما يتوقف عليه، فمثلاً يقع الدخول فى ملك الغير على صفه الوجوب فيما إذا كان مقدّمه لانقاذ غريق أو إطفاء حريق واجب فعلى ولا يكون حراما، وإن لم يلتفت الداخلى إلى المقدميه والتوقف حال الدخول فيه.

غايه الأمر يكون الداخلى بلا الالتفات إلى المقدميه متجّرياً، بالإضافة إلى دخوله، كما أنّه لو لم يقصد بدخوله التوصل مع الالتفات إلى المقدميه _ بأن لا يكون حين الدخول قاصداً للإنقاذ أو الإطفاء أصلاً كان متجّرياً أيضاً بالإضافة إلى ذى المقدمه. وهذا بخلاف ما إذا كان فى الدخول داع نفسانى مستقلاً، وقصد مع ذلك الإيصال أيضاً، فإنّه لا يكون متجّرياً بالإضافة إلى ذى المقدمه، بل يكون الداعى له إلى دخوله مؤكداً لقصد الإيصال.

أقول: لعلّ مراده قدس سره من عدم الالتفات إلى التوقف والمقدميه الغفله عن المقدميه فقط، مع عدم غفلته عن التكليف بإنقاذ الغريق أو إطفاء الحريق حين الدخول، بأن كان يعلم بوجود الغريق أو الحريق، ولكن كان يعتقد عدم توقف الإنقاذ أو الإطفاء على الدخول، وأنه يمكن صبّ الماء على الحريق من الخارج أو الإنقاذ بإلقاء الحبل إلى الغريق من الخارج، وبعد الدخول التفت إلى عدم إمكانهما إلا مع الدخول، ففى هذا الفرض يكون الداخلى متجّرياً فى دخوله.

وأما إذا كان مراده قدس سره من عدم الالتفات إلى المقدميه والتوقف، الغفله من

نعم انما اعتبر ذلك في الامتثال، لما عرفت من انه لا يكاد يكون الآتى بها بدونه ممثلاً لأمرها، وآخذاً في امتثال الأمر بذاتها، فيثاب بثواب أشق الأعمال، فيقع الفعل المقدمى على صفة الوجوب، ولو لم يقصد به التوصل، كسائر الواجبات التوصلية، لا على حكمه السابق الثابت له، لولا عروض صفة توقف الواجب الفعلى المنجز عليه، فيقع الدخول في ملك الغير واجباً إذا كان مقدمه لإنقاذ غريق أو إطفاء حريق واجب فعلى لا حراماً، وإن لم يلتفت إلى التوقف والمقدميه ، غايه الأمر يكون حينئذ متجزئاً فيه، كما أنه مع الإلتفات يتجزأ بالنسبه إلى ذى المقدمه، فيما لم يقصد التوصل إليه أصلاً.

الشرح:

الحريق والغريق عند دخوله ، كان دخوله محرماً حتى بناءً على وجوب ذات المقدمه ؛ وذلك لأن الغافل عن الغريق والحريق لا يكون مكلفاً بهما مادام غافلاً لتجب مقدمتهما ، وبعد الدخول والالتفات تجب المقدمه ، ولكن لا يتوقفان على الدخول ليقال إن الداخل يكون متجزئاً بالإضافة إلى دخوله .

وأيضاً الدخول في صورته علمه بوجود الغريق والحريق بلا قصد التوصل لا يكون تجزئياً ، بالإضافة إلى وجوب الإنقاذ والإطفاء ، بل التجزئى يحصل بقصد عدم التوصل وإرادته ترك الإنقاذ والإطفاء رأساً ، ولو فرض أن الوجوب الغيرى يتعلّق بذات المقدمه ، ودخل في ملك الغير متردداً في الإنقاذ والإطفاء بعد دخوله لا يكون الدخول بقصد التوصل ، ولكن إذا جزم بالإنقاذ والإطفاء بعد الدخول ، لا يكون متجزئاً لا بالإضافة إلى الدخول ولا بالإضافة إلى ما يتوقف عليه .

ثم إن الماتن قدس سره ، وإن التزم بتعلّق الوجوب الغيرى بناءً على الملازمه بذات المقدمه ، ولكنه يظهر من قوله : «نعم إنما اعتبر ذلك في الامتثال... الخ» أن قصد التوصل حين الإتيان بالمقدمه يوجب حصول أمرين : أحدهما تحقّق امتثال الأمر

وأما إذا قصده، ولكنه لم يأت بها بهذا الداعي، بل بداعٍ آخر أكده بقصد التوصل، فلا يكون متجرئاً أصلاً.

وبالجملة: يكون التوصل بها إلى ذى المقدمه من الفوائد المترتبة على المقدمه الواجبه، لا أن يكون قصده قيدياً وشرطاً لوقوعها على صفة الوجوب، لثبوت ملاك الوجوب في نفسها بلا دخل له فيه أصلاً، وإلا لما حصل ذات الواجب ولما سقط الوجوب به، كما لا يخفى.

ولا يقاس على ما إذا أتى بالفرد المحرّم [١] منها، حيث يسقط به الوجوب،

الشرح:

الغيرى ، لأن الامتثال عباره عن الإتيان بمتعلّق أمر بداعويه ذلك الأمر ، وقد تقدّم أنّ داعويه الأمر الغيرى إلى متعلّقه تتبع داعويه الأمر النفسى إلى متعلّقه ، فمادام لم يقصد التوصل لا يكون للأمر الغيرى داعويه . وثانيهما أنّ المكلف بقصد التوصل يعدّ أخذاً في امتثال الواجب النفسى فيستحقّ المزيد من المثوبه على الواجب النفسى ، لصيرورته بذلك القصد من أشقّ الأعمال ، على ما تقدّم .

وفيه : أنّ مجرّد غسل الثوب أو البدن مع قصد الصلاه بعد ذلك لا يعدّ شروعاً في امتثال الأمر بالصلاه ، مع أنّ الصلاه أولها التكبير وآخرها التسليم، وهذا يشبه القول بأنّ شراء اللحم من السوق بقصد أكله بعد الطبخ ، شروع في الطبخ أو الأكل، كما لا يخفى . وأما دعوى داعويه الأمر الغيرى تتبع لداعويه الأمر النفسى فقد تقدّم (١) ما فيها، فلا نعيد.

[١] قد التزم الشيخ قدس سره بالإجزاء فيما إذا أتى بالمقدّمه من غير قصد التوصل ولكنه خصّص الوجوب الغيرى بما إذا أتى بها بقصده ، وقاس الإتيان بذات المقدّمه

ص: ٩٧

مع أنه ليس بواجب، وذلك لأن الفرد المحرم إنما يسقط به الوجوب، لكونه كغيره في حصول الغرض به، بلا تفاوت أصلاً، إلا أنه لأجل وقوعه على صفه الحرمة لا الشرح:

من غير قصد التوصل بما إذا أتى المكلف بالفرد المحرّم من المقدّمه ، كما إذا غسل ثوبه أو بدنه من النجاسه بالماء المغصوب لأجل الصلاه ، فإنه بعد الغسل تجوز الصلاه فيهما ، مع أنّ الوجوب الغيرى لا يتعلّق بذلك الغسل ، وكذا الحال فيما إذا غسلهما بلا قصد التوصل .

وأورد الماتن قدس سره على ذلك بأنّ عدم تعلّق الوجوب الغيرى بالفرد المحرّم لأجل المانع عن تعلّقه به ، لا لعدم المقتضى والملاك ، فلو فرض عدم تعلّق الوجوب الغيرى بشيءٍ مع عدم المزاحم ، لكان عدم تعلّقه كاشفاً عن عدم المقتضى للأمر فى ذلك الشيء ، ولازم ذلك عدم اجزائه كما هو الحال فى المقدّمه لا بقصد التوصل فان عدم تعلّق الوجوب الغيرى بها لا بدّ أن يكشف عن عدم المقتضى فيها ، ولازم ذلك عدم اجزائها ، مع أنّ الاجزاء فيها ممّا لا مناص عن الالتزام به ، فيكون متعلّق الوجوب الغيرى ذات المقدّمه .

ثمّ إنّه ربّما ينسب إلى الشيخ قدس سره أنّ من الثمره المترتبه على اعتبار قصد التوصل فى الواجب الغيرى الحكم ببطلان الصلاه فيما إذا اشتبهت القبلة بين جهتين أو أكثر ، فصلّى المكلف إلى إحدى الجهات بانبا الاقتصار عليها ، حيث يحكم ببطلانها حتّى فيما إذا صادفت كونها إلى القبلة ، فإنّ المكلف مع البناء على الاقتصار لا يكون قاصداً التوصل إلى ما هو واجب واقعا ، فلا يجب المأتى بها غيريّاً ومن باب المقدّمه ، ليكون مجزياً .

ولا يخفى ما فيه : فإنّ الصلاه إلى كلّ جهه من الجهات المشتبّهه من باب المقدّمه العلميه التى سبق استقلال العقل بها فى مورد إحراز التكليف لإحراز الأمن

يكاد يقع على صفة الوجوب، وهذا بخلاف ما هاهنا، فإنه إن كان كغيره مما يقصد به التوصل في حصول الغرض، فلا بد أن يقع على صفة الوجوب مثله، لثبوت المقتضى فيه بلا مانع، وإلا لما كان يسقط به الوجوب ضروره، والتالى باطل بداهه، فيكشف هذا عن عدم اعتبار قصده في الوقوع على صفة الوجوب قطعاً، وانتظر لذلك تتمه توضيح.

الشرح:

من عقاب مخالفته ، وليست لزومها من الوجوب الغيرى للمقدمه الوجوديه للواجب ، ليتكلم في اعتبار قصد التوصل وعدمه .

وبالجملة إن الصلاة إلى إحدى الجهات من الامتثال الاحتمالى مع التمكن على الامتثال العلمى ، فيحكم باجزائها إذا انكشف بعد ذلك كونها هي الصلاة إلى القبلة . نعم ربما يستشكل في الصلاة إلى إحدى الجهات بانها على الاقتصار بها من جهه المناقشه في قصد التقرب المعبر فيها الذى ينافيه التجزى .

ونسب إلى الشيخ قدس سره أيضاً أنه بناءً على اعتبار قصد التوصل في الواجب الغيرى يحكم ببطلان الصلاة فيما إذا توضحاً بعد دخول وقتها أو اغتسل بقصد غايه أخرى ، وصلّى بذلك الوضوء أو الغسل ، وذكر في وجه بطلانها أن اعتبار قصد التوصل في الواجب الغيرى مقتضاه كون الشرط للصلاه هو الوضوء بقصد الصلاة ، وإذا توضحاً لغايه أخرى ، تكون الصلاة فاقده لشرطها ، وكذا الحال في الاغتسال .

ويحتمل التفصيل بين الوضوء والغسل ، بأن الوضوء طبيعه واحده ، ومع حصولها تصح الصلاة ، بخلاف الاغتسال فإنها طبائع مختلفه ، ولا يمكن حصول واحد منها إلا بالقصد .

وفيه أن غايه ما يفرض في المقام اختصاص الوجوب الغيرى بالوضوء المقصود به التوصل ، لا اشتراط الصلاة بخصوص ذلك الوضوء .

ص: ٩٩

والعجب أنه شدّد النكير على القول بالمقدمه الموصله، واعتبار ترتب ذى المقدمه عليها فى وقوعها على صفه الوجوب، على ما حرره بعض مقرررى بحته قدس سره بما يتوجه على اعتبار قصد التوصل فى وقوعها كذلك، فراجع تمام كلامه (زيد فى علو مقامه)، وتأمّل فى نقضه وإبرامه.

وأما عدم اعتبار ترتب ذى المقدمه عليها فى وقوعها على صفه الوجوب [١]،

الشرح:

وبتعبير آخر: الصلاه مشروطه بالوضوء بما هو طهاره، كما هو مفاد قوله عليه السلام: «الاصلاه إلا بطهور» (١)، يعنى بطهاره، وكون الأغسال طباع مختلفه إنما هو من ناحيه موجباتها، لا- من جهه التوصل إلى غايه دون غايه، فالأغتسال من الجنابه غير الغسل من مسّ الميّت، ولكن الاغتسال من الجنابه للطواف لا- يختلف عن الاغتسال من الجنابه للصلاه، فكلّ منهما مشروط بالطهاره، وطهاره الجنب اغتساله من جنابته.

المقدمه الموصله

[١] شروع فى إبطال ما التزم به صاحب الفصول قدس سره من أنّ الواجب بالوجوب الغيرى _ بناءً على الملازمه _ هو خصوص المقدمه الموصله فقط، حيث ذكر الماتن قدس سره أنّ متعلّق الوجوب الغيرى بناءً على الملازمه نفس المقدمه لا هى بقيد الإيصال، فإنّ الأمر لا يأخذ فى متعلّق أمره إلا ما هو دخيل فى غرضه الداعى إلى الأمر، والغرض من الوجوب الغيرى حصول ما لولاه لا يحصل الواجب النفسى، وليس الغرض من الأمر بالمقدمه ترتب ذىها عليها ليؤخذ فى متعلّق الأمر الغيرى قيد الإيصال، فإنّ الغرض من الشيء لا يكون إلا فائدته وأثره المترتب عليه. ومن الظاهر

ص: ١٠٠

فلأنه لا يكاد يعتبر في الواجب إلا ما له دخل في غرضه الداعى إلى إيجابه والباعث على طلبه، وليس الغرض من المقدمه إلا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذى المقدمه، ضروره أنه لا يكاد يكون الغرض إلا ما يترتب عليه من فائده وأثره، ولا يترتب على المقدمه إلا ذلك، ولا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب، وما لا يترتب عليه أصلاً، وأنه لا محاله يترتب عليهما، كما لا يخفى.

وأما ترتب الواجب، فلا يعقل أن يكون الغرض الداعى إلى إيجابها والباعث على طلبها، فإنه ليس بأثر تمام المقدمات، فضلاً عن إحداها في غالب الواجبات، فإن الواجب إلا ما قلّ في الشرعيات والعرفيات فعل اختياري، يختار المكلف تاره إتيانه بعد وجود تمام مقدماته، وأخرى عدم إتيانه، فكيف يكون اختيار إتيانه غرضاً من إيجاب كل واحده من مقدماته، مع عدم ترتبه على تمامها، فضلاً عن كل واحده منها؟

الشرح:

أن ترتب ذى المقدمه لا يكون أثراً لمقدمه من مقدمات الواجب النفسى ، وحصول الواجب النفسى لا يترتب على جميع المقدمات في غالب الواجبات ، لأنّها غالباً من الأفعال الاختياريه التى يختارها المكلف بعد حصول مقدماتها تارة ويتركها أخرى ، وإذا لم يكن حصول ذى المقدمه أثراً لجميع المقدمات فى غالبها ، فكيف يكون أثراً لكل مقدمه فى جميعها ، بل ذلك الترتب يختص بالواجبات التوليديه . وعليه فلو كان الغرض من الأمر بالمقدمه هذا الترتب لا يختص الوجوب الغيرى بالمقدمه السببىه ، يعنى ما تكون المقدمه فيه تمام العله لحصوله.

وبالجملة بعد ما تبين أنه ليس الغرض من الأمر بالمقدمه إلا حصول ما لولاه لا يحصل الواجب ، وأنّ هذا الغرض موجود فى كلّ مقدمه ، ولا دخل للإيصال وعدمه فى حصوله ، يكون تخصيص الوجوب الغيرى بالمقدمه الموصله بلا وجه .

أقول : لا يخفى أنّ ظاهر عبارته الماتن قدس سره أنّ الغرض المترتب على المقدمه

نعم فيما كان الواجب من الأفعال التسببيه والتوليديه، كان مترتباً لا محاله على تمام مقدماته، لعدم تخلف المعلول عن علته.

ومن هنا قد انقدح أن القول بالمقدمه الموصله، يستلزم إنكار وجوب المقدمه في غالب الواجبات، والقول بوجوب خصوص العله التامه في خصوص الواجبات التوليديه.

فإن قلت: ما من واجب إلا - وله عله تامه [١]، ضروره استحاله وجود الممكن بدونها، فالتخصيص بالواجبات التوليديه بلا مخصص.

الشرح:

حصول ما لولاه لما أمكن حصول الواجب، وهذا غير حصول ما لولاه لما تمكّن المكلف على الواجب، ليورد عليه بأن التمكّن على الواجب يحصل بالتمكّن على مقدّمته، لا على حصول مقدّمته.

[١] يعنى بناءً على كون الغرض من الأمر الغيرى بالمقدّمه، ترتّب ذيها عليها لا - يلزم اختصاص الوجوب الغيرى بمقدّمات الواجبات التوليديه، والوجه فى عدم اللزوم أنّ كلّ واجب له عله تامه - لامتناع وجود الممكن بلا عله - فيكون متعلّق الوجوب الغيرى فى جميع الواجبات هى علته التامه بنحو الواجب الارتباطى، بأن يتعلّق وجوب غيرى واحد بمجموع أمور يترتّب عليها الواجب النفسى خارجاً، سواء كان الواجب النفسى من الأفعال الاختياريه أو التوليديه .

وأجاب قدس سره عن ذلك بأنّ فرض العله التامه لكلّ واجب لا يوجب عموم الوجوب الغيرى وعدم اختصاصه بالمقدّمه السببيه، وذلك لأنّ من أجزاء العله فى الأفعال الاختياريه إرادتها، ولا يمكن تعلّق الوجوب بالإرادته ولو كان غيرياً، لكون مبادئها خارجة عن الاختيار، حيث لا تكون المبادئ إراديه أخرى، ولو كانت إراديه أخرى لتسلسل، ومن أجل وضوح لزوم كون متعلّق الوجوب اختياريًا، كان إيجاب

.....
الشرح:

المقدّمه بغرض ترتّب ذبيها عليها موجبا لاختصاص الوجوب الغيرى بالمقدّمه السببئيه.

أقول: قد ذكرنا فى بحث الطلب والإراداه أنّ قصد الفعل بنفسه أمر اختياري يتمكّن المكلف من تركه أو عدم الاستمرار عليه ، وعليه فيمكن الالتزام _ فى الواجبات الاختياريه غير التوليديّه _ بتعلّق وجوب غيرى بمجموع المقدمّات التى منها قصد الإتيان بذى المقدّمه والاستمرار عليه ، وإن لم يكن مجموع هذه المقدّمه من العله التامه حقيقه ، لما تقدّم من خروج الفعل الاختياري عن قاعده توقف حصول الممكن على مرتبه الوجوب بتمام علته المعبر عن ذلك فى ألسنه أهله بأن «الشئ _ أى الممكن _ ما لم يجب لم يوجد» .

وبالجمله فبناءً على الملازمه بين إيجاب شئء وإيجاب مقدمته لا سبيل إلا إلى الالتزام بأنّ إيجاب الشئء لا يكون إلا بإيجاب المجموع ممّا يترتّب على حصولها ، حصول ذلك الشئء، وإن لم يكن الترتّب من ترتّب المعلول على علته .

وبتعبير آخر: كما أنّ الواجب النفسى إذا كان من قبيل الكلّ ، يكون الكلّ عين أجزائه حال اجتماعها ، مع أنّّه لولا جزء من أجزائه لما حصل ، ومع ذلك يتعلّق بالمجموع وجوب واحد ، لترتّب ملاك وغرض واحد فى المجموع ، كذلك الحال فى الواجب الغيرى أنّه ليس إلاّ مجموع ما يترتّب على مجموع حصول الواجب النفسى ، فكل مقدّمه يتعلّق به وجوب غيرى ضمنى ، لأنّ الغرض من إيجابها غيريا حصول الواجب النفسى ، وكون كلّ مقدّمه لولاها لما حصل الواجب النفسى ، هو ملاك أخذها فى متعلّق الوجوب الغيرى.

وإن شئت قلت: لا غرض نفسى ولا تبعى للمولى بالإضافه إلى كلّ من

قلت: نعم وإن استحال صدور الممكن بلا- عله، إلا- أن مبادئ اختيار الفعل الإختياري من أجزاء علتة، وهي لا- تكاد تتصف بالوجوب، لعدم كونها بالاختيار، وإلا لتسلسل، كما هو واضح لمن تأمل، ولأنه لو كان معتبراً فيه الترتب، لما كان

الشرح:

مقدمات الواجب النفسى حال انفرادها ، حتى يأمر بها مستقلاً.

وما ذكره الماتن قدس سره من أن القصد لكونه أمراً غير اختياري لا- يتعلّق به تكليف ، غير صحيح ؛ لصحّه تعلّق التكليف بالأفعال التى تكون من قبيل العناوين القصدية ، وصحّه تعلّق النذر بمثل قصد الإقامة فى الأماكن المقدّسه _ مثلاً _ ونحو ذلك .

لا يقال : الأمر النفسى بفعلٍ يكون داعياً إلى قصد ذلك الفعل ، فما معنى تعلّق الوجوب الغيرى بذلك القصد ؟

فإنه يقال : نعم ، الأمر النفسى بفعلٍ يكون داعياً إلى قصد ذلك الواجب ، إلا أنّ نفس القصد لا يؤخذ فى متعلّق التكليف النفسى ، ولا- يمنع داعويه الأمر النفسى إليه عن تعلّق الوجوب الغيرى به فى ضمن تعلّقه بسائر مقدماته ، نظير ما يلتزم القائل بوجوب المقدمه السببيه من أنّ الأمر بالمسبب وإن كان يدعو إلى قصد السبب ، ولكن لا مانع من تعلّق وجوب غيرى بالسبب .

ولا يرد على الالتزام بالوجوب الغيرى للمقدمه الموصله ما أُورد على قصد التوصل ، من أنّ لازم اعتبار قصد التوصل فى الواجب الغيرى عدم الاجزاء فيما أتى المكلف بالمقدمه لا بقصد التوصل .

والوجه فى عدم الورود : أنّ اعتبار قصد التوصل معناه اعتبار حصول المقدمه بنحو خاصّ ، بأن يكون الداعى إلى الإتيان بها قصد الإتيان بذاتها ، ولذا يقع الإشكال بلزوم عدم الاجزاء فيما إذا أتى بها المكلف ، لا بقصد التوصل . وهذا بخلاف قيد الإيصال ، فإنه فى أىّ زمان انضمّ إلى تلك المقدمه وغيرها ، الإتيان بذاتها يتمّ متعلّق

الطلب يسقط بمجرد الإتيان بها [١]، من دون انتظار لترتب الواجب عليها، بحيث لا- يبقى فى البين إلا طلبه وإيجابه، كما إذا لم تكن هذه بمقدمته، أو كانت حاصله من الأول قبل إيجابه، مع أن الطلب لا يكاد يسقط إلا بالموافقه، أو بالعصيان والمخالفه، أو بارتضاع موضوع التكليف، كما فى سقوط الأمر بالكفن أو الدفن، بسبب غرق الميت أحياناً أو حرقه، ولا- يكون الإتيان بها بالضروره من هذه الأمور غير الموافقه.

الشرح:

الوجوب الغيرى ، وبتمامه يحصل الأجزاء ، نظير ما إذا غسل ثوبه الممتنّجس بالبول مرّه ، فإنّه فى أىّ زمان انضمّ إليها الغسله الثانيه تحصل الطهاره .

[١] وهذا وجه آخر لتعلّق الوجوب الغيرى بنفس المقدمه لا- بها بقيد الإيصال ، وحاصله أنّه لا ريب فى سقوط الأمر الغيرى بالإتيان بنفس المقدمه ، فلو كان قيد الإيصال معتبراً فى متعلّقه لما كان يسقط بمجرد الإتيان بها ، بل كان اللازم انتظار ترتّب الواجب عليها ، حيث يكون سقوط الأمر بأحد أمور ثلاثه بموافقته أو عصيانه أو انتفاء موضوعه _ والأخير كسقوط الأمر بالتكفين والدفن بغرق الميت _ وسقوطه بالأخيرين غير مفروض فى المقام فيتعيّن استناد سقوطه إلى الموافقه .

ودعوى أنّ سقوط الأمر يكون بالإتيان بغير المأمور به أيضاً فيما إذا كان وافياً بالعرض لا تجدى فى المقام ، فإنّ الوافى بالعرض إنّما يتعلّق به الأمر عند عدم المانع عنه ، والمانع ليس إلاّ حرّمته فعلاً ، كما فى الفرد المحرّم ، والمفروض فى المقام عدم تعلّق النهى بالمقدمه غير الموصله .

أقول : ما ذكره الماتن قدس سره من سقوط الأمر الغيرى بالإتيان بالمقدمه وكون السقوط بنحو الموافقه للأمر الغيرى مردود نقضاً : بجميع الواجبات الارتباطيه التى لها أجزاء تدريجيه بلا اعتبار الموالاه فيها ، كما هو الحال فى الأمر بتغسيل الميت ، فإنّه بعد غسله بماء السدر يسقط الأمر الضمنى به ، بمعنى لا يجب غسله ثانياً ، مع

ص : ١٠٥

إن قلت: كما يسقط الأمر في تلك الأمور، كذلك يسقط بما ليس بالمأمور به فيما يحصل به الغرض منه، كسقوطه في التوصليات بفعل الغير، أو المحرمات.

قلت: نعم، ولكن لا- محيىص عن أن يكون ما يحصل به الغرض، من الفعل الإختياري للمكلف متعلقاً للطلب فيما لم يكن فيه مانع، وهو كونه بالفعل محرماً، ضروره أنه لا يكون بينهما تفاوت أصلاً، فكيف يكون أحدهما متعلقاً له فعلاً دون الآخر؟

الشرح:

أنّ الواجب ليس هو الغسل بماء السدر فقط ، بل مجموع الأغسال الثلاثة ، وكذا فيما إذا غسل رأسه في غسل الجنابه أو فيما غسل ثوبه المنتجس بالبول مرّه .

وَحالاً : بآنه لا مانع من سقوط الأمر عن مرتبه الداعويه بالإضافه إلى بعض متعلّقه دون بعضه الآخر .

وبالجملة يكون المقام _ بناءً على تعلّق الوجوب الغيرى بمجموع مقدّمات يعبر عنها بالموصله _ من قبيل الواجب الارتباطى ، لا أنه يتعلّق وجوب مستقلّ بكلّ مقدّمه مقيداً بالإيصال بأن يكون انضمام سائر المقدّمات أو حصول الواجب النفسى قيداً للواجب الغيرى ، بل الوجوب الغيرى الواحد يتعلّق بنفس المقدّمات التى تكون بمجموعها موصله ، ولا يكون نفس ترتّب ذى المقدّمه قيداً للواجب الغيرى بأن يكون نفس حصول الواجب النفسى مقدّمه للواجب الغيرى ، كما لا يكون ترتّب عليها شرطاً فى نفس الوجوب الغيرى المتعلّق بالمقدّمات بنحو الشرط المتأخّر ، فإنّ جعل ترتّب شرطاً فى الوجوب الغيرى فرض لحصول المقدّمات ، فيكون وجوبها على تقدير ترتبه من قبيل الطلب الحاصل .

وكذا الحال فيما إذا تعلّق الوجوب الغيرى بالمقدّمه حين الإيصال ، بأن يكون الوجوب المتعلّق بها فى ذلك الحين ، فإنّه يرجع إلى اشتراط ذلك الحين فى

وقد استدل صاحب الفصول على ما ذهب إليه بوجوه، حيث قال بعد بيان أن التوصل بها إلى الواجب، من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب، ما هذا لفظه:

(والذى يدلّك على هذا _ يعنى الاشتراط بالتوصل [١] _ أن وجوب المقدمه لما كان من باب الملازمه العقليه، فالعقل لا يدل عليه زائداً على القدر المذكور، الشرح:

وجوبها، لما تقدّم من رجوع القضية الحينيه إلى الشرطيه .

[١] قد استدل صاحب الفصول قدس سره على وجوب المقدمه الموصله بوجوه ثلاثه:

الأول: أنّ الحاكم بالملازمه بين إيجاب ذى المقدمه ومقدمته هو العقل، والعقل لا يحكم بأكثر من الملازمه بين إيجاب شىء وإيجاب مقدمته الموصله .

الثانى: أنّ العقل لا يمنع من أن يأمر المولى بفعل كالحجّ مثلاً، وأن يصرح «بالأمر بالمسير الموصّل إلى الحج دون الذى لا يوصل إليه» ولو كانت الملازمه بين إيجاب ذى المقدمه وإيجاب مقدمته مطلقاً لقبح التصريح بما ذكر، ولذا يقبح تصريحه بأنّه يأمر بذى المقدمه ولا يأمر بمقدمته الموصله، أو لا يأمر بمقدمته أصلاً، موصله كانت أو غيرها .

الثالث: أنّه لا غرض للمولى فى الأمر بالمقدمه إلاّ التوصل إلى الواجب، فيكون هذا التوصل مأخوذاً فى متعلق الوجوب الغيرى، إذ لا تكون المقدمه بدونها مطلوبه، والوجدان شاهد _ عند إرادته شىء لحصول شىء آخر _ على أنّ الأول لا يكون مراداً إذا تجرّد عن حصول ذلك الشىء الآخر، بل تنحصر مطلوبيته بما إذا حصل الآخر .

وأجاب الماتن قدس سره بأنّ العقل المدرك للملازمه يرى الملازمه بين إيجاب ذى

وأيضاً لا يأبى العقل أن يقول الأمر الحكيم: أريد الحبح، وأريد المسير الذى يتوصل به إلى فعل الواجب، دون ما لم يتوصل به إليه، بل الضروره قاضيه بجواز تصريح الأمر بمثل ذلك، كما أنها قاضيه بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقاً، أو على تقدير التوصل بها إليه، وذلك آيه عدم الملازمه بين وجوبه ووجوب مقدماته على تقدير عدم التوصل بها إليه، وأيضاً حيث إن المطلوب بالمقدمه مجرد التوصل بها إلى الواجب وحصوله، فلا- جرم يكون التوصل بها إليه وحصوله معتبراً فى مطلوبيتها، فلا تكون مطلوبه إذا انفكت عنه، وصريح الوجدان قاض بأن من يريد شيئاً بمجرد حصول شىء آخر، لا يريده إذا وقع مجرداً عنه، ويلزم منه أن يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطاً بحصوله). انتهى موضع الحاجه من كلامه، (زيد فى علو مقامه).

الشرح:

المقدمه وإيجاب نفس المقدمه ، لأن ملاك الوجوب الغيرى ثابت فى نفس المقدمه ، ولا يختص بالمقدمه الموصله أو المقدمه المقيدده بقيد آخر كقصد التوضيل ، فإذا لم يكن مانع عن تعلق الوجوب الغيرى بنفس المقدمه على إطلاقها _ كحرمه بعض أفرادها _ ثبت الوجوب الغيرى فى مطلقها ، وعلى ذلك فلا يكون للأمر الحكيم غير المجازف بالقول التصريح بخلاف ذلك واختصاص الوجوب الغيرى بالمقدمه الموصله ، فإن مع ثبوت ملاك ذلك الوجوب فى مطلق المقدمه وعدم المانع عن تعلقه بمطلقها يكون التصريح بالاختصاص من المجازفه .

نعم الفرق بين الموصله وغيرها إنما هو فى حصول المطلوب النفسى فى صورته الإيصال وعدم حصوله فى غيرها ، لكن من غير دخلٍ للمقدمه فى اختيار حصول ذبها فى الأول ، وعدم حصوله فى الثانى ، بل يكون حصوله بحسن اختيار المكلف وعدم حصوله بسوء اختياره ، كما لا يخفى .

وبالجمله الأثر المترتب على نفس غسل الثوب مثلاً _ من ملاك الوجوب

وقد عرفت بما لا مزيد عليه، أن العقل الحاكم بالملازمه دل على وجوب مطلق المقدمه، لا خصوص ما إذا ترتب عليها الواجب، فيما لم يكن هناك مانع عن وجوبه، كما إذا كان بعض مصاديقه محكوماً فعلاً بالحرمة، لثبوت مناط الوجوب حينئذ في مطلقها، وعدم اختصاصه بالمقيد بذلك منها.

وقد انقذ منه، أنه ليس للآمر الحكيم الغير المجازف بالقول ذلك التصريح، وأن دعوى أن الضروره قاضيه بجوازه مجازفه، كيف يكون ذا مع ثبوت الملاك في الصورتين بلا تفاوت أصلاً؟ كما عرفت.

نعم إنما يكون التفاوت بينهما في حصول المطلوب النفسى في إحداهما، وعدم حصوله فى الأخرى، من دون دخل لها فى ذلك أصلاً، بل كان بحسن اختيار المكلف وسوء اختياره، وجاز للآمر أن يصرح بحصول هذا المطلوب فى إحداهما، وعدم حصوله فى الأخرى، بل من حيث إن الملحوظ بالذات هو هذا المطلوب، وإنما كان الواجب الغيرى ملحوظاً إجمالاً بتبعه، كما يأتى أن وجوب المقدمه على الملازمه تبعى، جاز فى صورته عدم حصول المطلوب النفسى الشرح:

الغيرى _ هو حصول ما لولاه لما أمكنت الصلاه من طهاره الثوب مثلاً ، وهذا الملاك مترتب على نفس الغسل ، صلى المكلف بعد غسله أم لا- ، فتصريح الأمر فى فرض عدم حصول الصلاه بعدم حصول مطلوبه ، فهو بلحاظ مطلوبه النفسى ، لا مطلوبه الغيرى ، ولذا يصح التصريح حينئذ بحصول مطلوبه الغيرى مع عدم فائدته .

لا- يقال : حصول الصلاه _ مثلاً _ وتركها ، وإن كان لا يوجبان تفاوتاً فى ناحيه الملاك والأثر المترتب على غسل الثوب ، إلا أنه يؤثر فى اتصاف الغسل بالمطلوبه إذا كان موصلاً إلى الصلاه بعده ، وعدم اتصافه بها مع تركها ، ويؤثر أيضاً فى جواز تصريح الأمر بمطلوبه الغسل غيرىا فى الأوّل دون الثانى .

التصريح بعدم حصول المطلوب أصلاً، لعدم الإلتفات إلى ما حصل من المقدمه، فضلاً عن كونها مطلوبه، كما جاز التصريح بحصول الغيرى مع عدم فائدته لو التفت إليها، كما لا يخفى، فافهم.

إن قلت: لعل التفاوت بينهما فى صحه اتصاف إحداهما بعنوان الموصليه دون الأخرى، أوجب التفاوت بينهما فى المطلوبيه وعدمها، وجواز التصريح بهما، وإن لم يكن بينهما تفاوت فى الأثر، كما مرّ.

قلت: إنما يوجب ذلك تفاوتاً فيهما، لو كان ذلك لأجل تفاوت فى ناحيه المقدمه، لا فيما إذا لم يكن فى ناحيتها أصلاً _ كما هاهنا _ ضروره أن الموصليه إنما تنتزع من وجود الواجب، وترتبه عليها من دون اختلاف فى ناحيتها، وكونها فى كلا الصورتين على نحو واحد وخصوصيه واحده، ضروره أن الإتيان بالواجب بعد الإتيان بها بالاختيار تاره، وعدم الإتيان به كذلك أخرى، لا يوجب تفاوتاً فيها، كما لا يخفى.

وأما ما أفاده قدس سره من أن مطلوبيه المقدمه حيث كانت بمجرد التوصل بها، فلا جرم يكون التوصل بها إلى الواجب معتبراً فيها.

ففيه: إنه إنما كانت مطلوبيتها لأجل عدم التمكن من التوصل بدونها، لا لأجل التوصل بها، لما عرفت من أنه ليس من آثارها، بل مما يترتب عليها أحياناً بالإختيار بمقدمات أخرى، وهى مبادئ اختياره، ولا يكاد يكون مثل ذا غايه الشرح:

فإنه يقال: إنه بعد عدم التفاوت فى ناحيه ملاك إيجاب الغسل وأثره فى الصورتين، لا يمكن اتصافه بالمطلوبيه فى إحداهما وعدم اتصافه بها فى الأخرى؛ لأنّ عنوان الموصوليه ينتزع من حصول الواجب النفسى من غير أن يكون لحصوله دخل فى مقدّميه الغسل أصلاً، ولأنّ المقدمه فى كلتا الصورتين على نحو واحد.

لمطلوبيتها وداعياً إلى إيجابها، وصريح الوجدان إنما يقضى بأن ما أريد لأجل غايه، وتجرد عن الغايه [١] بسبب عدم حصول سائر ماله دخل في حصولها، يقع الشرح:

[١] ذكر الماتن قدس سره أولاً بأن الغايه والملاك في الوجوب الغيرى المتعلق بالمقدمه ليس التوصل بها إلى ذيهها ، بل مطلوبيه المقدمه لأجل عدم تمكن المكلف من ذى المقدمه بدونها ، وذلك لأن ترتب ذى المقدمه ليس أثراً للمقدمه ، بل الترتب مما يترتب على المقدمه أحياناً بالاختيار الناشئ من مقدماتٍ أُخرى ، التى يعبر عنها بمبادئ الاختيار ، والشئ المترتب على المقدمه كذلك لا يكون غرضاً من إيجاب المقدمه وداعياً إليه .

وقوله : «وصريح الوجدان» جواب آخر عما ذكره في الفصول ، وحاصله : أنه مع تسليم كون الغايه والملاك في الوجوب الغيرى هو التوصل إلى ذيهها ، لا يلزم منه عدم تعلق الوجوب الغيرى بنفس المقدمه فيما تجردت عن ذيهها ، استناداً إلى عدم حصول سائر أجزاء عله تلك الغايه ، يعنى ذى المقدمه .

وبتعبير آخر : إن غسل الثوب _ مثلاً _ يكون واجباً غيرياً مع كون حصول الصلاه غايه لإيجابه الغيرى ، حتى فيما لم تحصل الصلاه ، لكن لا لترك الغسل ، بل لعدم إرادتها مثلاً ، فإن صريح الوجدان شاهد على أن الغسل الذى أريد للصلاه ولم تتبعه الصلاه بعده لأجل عدم إرادتها، يقع ذلك الغسل على صفة المطلوبيه الغيريه ، فلو لم يكن الغسل فى الفرض متصفاً بالمطلوبيه الغيريه ، لزم أن تكون الصلاه قيده للغسل الواجب غيرياً ، ومقتضى كون الصلاه قيده للواجب الغيرى أن تكون نفس الصلاه مقدمه للغسل الواجب غيرياً ، فيتعلق وجوب غيرى بالصلاه للملازمه بين الوجوب الغيرى المتعلق بالغسل المقيّد بحصول الصلاه وبين نفس الصلاه ، فيجتمع فى الغايه _ أى الصلاه _ أمران : نفسى وغيرى ، وهو كما ترى ، وإلى ذلك يشير قوله قدس سره

على ما هو عليه من المطلوبيه الغيريه، كيف؟ وإلا- يلزم أن يكون وجودها من قيوده، ومقدمه لوقوعه على نحو يكون الملازمه بين وجوبه بذاك النحو ووجوبها.

وهو كما ترى، ضروره أن الغايه لا تكاد تكون قيدها لدى الغايه، بحيث كان تخلفها موجبا لعدم وقوع ذى الغايه على ما هو عليه من المطلوبيه الغيريه، الشرح:

«وإلا يلزم أن تكون الغايه»، أى: الواجب النفسى «مطلوبه بطلبه» يعنى بطلب ذى الغايه، وهو الغسل فى المثال، كسائر مقدمات الغسل وقيوده، مثل تحصيل الماء ونحوه.

نعم يكون فرق بين تحصيل الماء الذى يتعلّق الوجوب الغيرى بالموصل منه إلى الغسل والوجوب الغيرى الذى يتعلّق بنفس الصلاه، حيث إنّ الصلاه بنفسها موصله إلى الغسل، وقول الماتن قدس سره: «أو لعلّ منشأ توهمه خلطه بين الجهه التقيديه والتعليّيه... الخ» ناظر إلى أنّه لو قيل بأنّ الملاك فى تعلّق الوجوب الغيرى بالمقدمه ترتّب الواجب عليه، فهذا الملاك جهه تعليّيه فى تعلّق الوجوب الغيرى بها لا- جهه تقيديه، ليتعلّق الوجوب الغيرى بنفس تلك الجهه أيضاً بأن تكون الجهه قيدها للواجب الغيرى.

فالتزام صاحب الفصول قدس سره بأنّ متعلّق الوجوب الغيرى الغسل الموصل إلى الصلاه مثلاً خلط بين الجهات التعليّيه والجهات التقيديه.

هذا مع أنّ ترتّب الصلاه على الغسل ليس أيضاً من الجهه التعليّيه للوجوب الغيرى المتعلّق بالغسل بل الجهه التعليّيه فى تعلّقه به، إنّما حصول ما لولاه لما تمكّن المكلف من الوصول إلى الواجب النفسى، فافهم واغتنم.

أقول: كون الملاك فى الوجوب الغيرى حصول ما لولاه لما تمكّن من التوصل إلى الواجب النفسى فاسد؛ لأنّ التمكّن من الوصول إلى الواجب النفسى يكون

وإلا يلزم أن تكون مطلوبه بطلبه كسائر قيوده، فلا يكون وقوعه على هذه الصفة منوطاً بحصولها، كما أفاده.

ولعل منشأ توهمه، خلطه بين الجبهه التقيديه والتعليقيه، هذا مع ما عرفت من عدم التخلف ها هنا، وأن الغايه إنما هو حصول ما لولاه لما تمكن من التوصل إلى المطلوب النفسى، فافهم واغتنم.

الشرح:

بالتمكن من مقدّمته لا بحصول المقدمه ، وقد ذكرنا سابقا بأن ملاك الوجوب الغيرى عند الماتن قدس سره حصول ما لولاه لما أمكن الواجب النفسى ، وهذا ليس إلا التوقف والمقدميه .

فلعلّ تعبيره بالتمكّن هنا مسامحه. وقد نفى صاحب الفصول قدس سره كون مجرد التوقف ملاكا للوجوب الغيرى ، والتزم بكون الملاك فى هذا الوجوب ترتب الواجب النفسى على المقدمه .

والتوجيه الصحيح لما اختاره قدس سره تعلق وجوب غيرى واحد بمجموع المقدمات التى يترتب عليها الواجب النفسى واختياره ، ولا- يخفى أنّ قصد الإتيان بالواجب النفسى والاستمرار عليه يكون جزءاً معدا من تلك المقدمات ، وعلى ذلك فلا يكون الواجب النفسى بنفسه قيذا لمتعلق الوجوب الغيرى ليلزم من تقييد الواجب الغيرى به تعلق وجوب غيرى آخر بنفس الواجب النفسى ، لكونه بنفسه مقدمه موصله للواجب الغيرى .

ومع الإغماض عن ذلك والالتزام بكون الواجب النفسى بنفسه قيذا للواجب الغيرى بأن يتعلق (لأجل الملازمه بين إيجاب ذى المقدمه وإيجاب مقدّمته) وجوب غيرى بالمقدمه المقتيده بحصول الواجب النفسى وبالملازمه بين هذا الوجوب الغيرى وإيجاب مقدّمته ، يتعلق وجوب غيرى آخر بنفس ذى المقدمه ، فلا محذور

ص: ١١٣

ثم إنه لا شهاده على الإعتبار فى صحه منع المولى عن مقدماته بأنحائها، إلا فيما إذا رتب عليه الواجب لو سلم أصلاً، ضروره أنه وإن لم يكن الواجب منها حينئذ غير الموصله، إلا أنه ليس لأجل اختصاص الوجوب بها فى باب المقدمه، بل لأجل المنع عن غيرها المانع عن الاتصاف بالوجوب هاهنا، كما لا يخفى.

الشرح:

فى الإلتزام بذلك ، غايه الأمر يكون الوجوب الغيرى المتعلق بنفس ذى المقدمه تأكيداً لوجوبه النفسى ، فمثلاً الوجوب الغيرى المتعلق بالصلاه يكون مؤكداً لوجوبها النفسى من غير لزوم محذور ، لأنّ الوجوب الغيرى المتعلق بنفس الصلاه وإن كان يتوقف على تعلق الوجوب الغيرى بالمقدمات الموصله إلى الصلاه ، لكن تعلق الوجوب الغيرى بتلك المقدمات الموصله لا يتوقف على تعلق الوجوب الغيرى بنفس الصلاه ليلزم الدور ، بل تعلقه بتلك المقدمات الموصله يتوقف على ثبوت الوجوب النفسى المتعلق بالصلاه ، فالوجوب الغيرى الموقوف فى الصلاه غير وجوبها النفسى الموقوف عليه فلا دور .

لا يقال : لو كان الوضوء المقيّد بالوصول إلى الصلاه متعلقاً للوجوب الغيرى تكون الصلاه مقدّمه للوضوء المزبور، ونتيجته ذلك كون الصلاه مقدّمه لنفسها ، لأنّ مقدّمه المقدمه مقدّمه .

فإنه يقال : لا يتوقف الوضوء على الصلاه وإن التزم بأنّ الوجوب الغيرى يتعلق بالوضوء الموصول إلى الصلاه ، فإنّ نفس الوضوء غير موقوف على الصلاه ، وإنّما يكون اتصافه بالموصليته موقوفاً على الصلاه ، وهذا لا محذور فيه ، ولا يزيد الوضوء فى ذلك بالإضافة إلى الصلاه عن العله والمعلول ، حيث ان المعلول يتوقف فى حصوله على تحقّق العله ، مع أنّ اتصاف العله بالعليه الفعليه يكون بحصول المعلول ، وفى المقام تتوقف الصلاه على الوضوء فى حصولها لكون الوضوء قيّداً

ص: ١١٤

مع أن في صحة المنع عنه كذلك نظر، وجهه أنه يلزم [١] أن لا يكون ترك الواجب حينئذ مخالفة وعصياناً، لعدم التمكن شرعاً منه، لإختصاص جواز مقدمته بصورة الإتيان به.

وبالجملة يلزم أن يكون الإيجاب مختصاً بصورة الإتيان، لإختصاص جواز مقدمته بها وهو محال فإنه يكون من طلب الحاصل المحال، فتدبر جيداً.

الشرح:

للواجب النفسى ، ولكن لا يتوقف وجود الوضوء على وجود الصلاة ، بل اتصاف الوضوء بالموصليته يتوقف على الصلاة .

وبالجملة كون شىء مقدّمه يتوقف عليه حصول ذى المقدمه غير اتصاف المقدمه بالموصليته، والذى يمتنع هو توقف وجود المقدمه على حصول ذى المقدمه، وأما توقف اتصاف المقدمه بوصفٍ على حصول ذى المقدمه فلا محذور فيه.

ومما ذكرنا يظهر أيضاً أنّّه إذا تعلّق وجوب غيرى بالوضوء الموصول إلى الصلاة ، ووجوب غيرى آخر بنفس الصلاة ، فواضح أنّ الوجوب الغيرى المتعلّق بالوضوء الموصول أو بالصلاة لا يتكرّر لأنّ الصلاة بنفسها موصلة إلى الوضوء الموصول إليها ، حيث لا ينفك وجود الواجب النفسى عن حصول مقدماتها .

[١] وحاصله أنّ مع النهى عن المقدمه غير الموصلة لا يصحّ التكليف بذاتها أصلاً ، وذلك لأنّ النهى عن مقدمه غير موصله تحريم لتلك المقدمه على تقدير ترك الواجب النفسى ، وتجويز لها على تقدير الإتيان بالواجب النفسى ، وعليه فلا يكون ترك الواجب النفسى مخالفة وعصياناً ، لأنّ التكليف به فى هذا الفرض ممتنع ، لكون مقدمته حراماً ، ويلزم أن يكون التكليف بالواجب النفسى مشروطاً بحصول نفسه ، وهذا من طلب الحاصل .

أقول : إنّما يلزم التكليف بالمتنع أو التكليف بالحاصل لو قيل باشتراط جواز

.....
الشرح:

المقدمه أو وجوبها الغيرى بحصول ذبيها بأن يكون الواجب النفسى قيذا لنفس الوجوب الغيرى ، ولكن قد تقدّم منع ذلك وأما لو كان حصول الواجب قيذاً للواجب الغيرى فلا- يلزم محذور لحيلولة ، ترك الواجب النفسى بين المقدمه وذبيها ومعها يصحّ التكليف به لتمكّن المكلف على مقدمته المقيده بالموصله ، هذا مع الإغماض عمّا ذكرناه مرارا من أنّ الواجب النفسى _ بناءً على القول بوجوب المقدمه الموصله _ لا- يكون قيذاً للواجب الغيرى أيضاً ، بل يكون تعلّق الوجوب الغيرى الواحد مجموع المقدمات التى يكون منها قصد الواجب النفسى والاستمرار عليه .

وينبغى فى المقام التعرّض لنكته ، وهى : أنّ الشرط الشرعى فى الواجب النفسى كالطهاره واستقبال القبلة ونحوهما بالإضافه إلى الصلاه مما يعبر عنها بالمقدمه ويتعلّق بها الوجوب الغيرى بناءً على الملازمه ، لا يدخل حقيقه فى المقدمه التكوينيّه التى يتوقف وجود ذبيها على وجودها سابقاً ، بل الحال فى تلك الشرائط كالحال فى الأجزاء ، فكما أنّ الجزء لا يكون مقدمه للصلاه ، لأنّ المقدمه للشىء عباره عمّا يتوقّف وجود ذلك الشىء على وجودها ، وفيما نحن فيه ليس فى الخارج تحقّق للصلاه وتحقّق للتقيّد بالوضوء ووجود آخر للوضوء ، بل التقيّد أمرٌ انتزاعى منشأه تحقّق الوضوء والطهور فى زمان يتحقّق فيه الصلاه ، فيكون الوضوء طرف الإضافه التى لها عنوان انتزاعى ، وعلى ذلك فلا- بأس باشتراط الصلاه بالوضوء واشتراط الوضوء بالصلاه فى تعلّق الوجوب النفسى بالأوّل والغيرى بالثانى ، كما هو الحال فى حجّ التمتع وعمرته ، حيث إنّ الحجّ مشروط بوقوع العمره قبله ، وعمره التمتع مشروطه بوقوع الحجّ بعدها ، ولا- يجرى فيه ما يقال من أنّ مقدمه الشىء لا يمكن أن يكون من ذى المقدمه لذلك الشىء ، فإنّ هذا يختصّ بالمقدمه العقلية

ص: ١١٦

.....
الشرح:

مما يكون المقدمه من مبادئ وجود الشيء لا من طرف الإضافه فى وصف ذلك الشيء ، كما فى المتضايقين ، وعلى ذلك فلا بأس بكون الوضوء مقدمه للصلاه فى اتّصاف الصلاه بالصّحه والصلاه مقدمه _ يعنى شرطاً للوضوء _ فى صحّحه الوضوء ، ويعتبر عن الوضوء بأنه مقدمه للصلاه ، وعن الصلاه بأنها مقدمه للوضوء ، كما هو الحال بالإضافه إلى كلّ جزءٍ من أجزاء المركّب الارتباطى ، بالإضافه إلى أجزائها الأخرى ، مع اعتبار الموالاه فى أجزائه .

ثمّ إنّه بقى فى باب الملازمه مسلك آخر منقول عن صاحب الحاشيه قدس سره أوضحه المحقّق النائينى قدس سره بما حاصله : أنّ الوجوب الغيرى ، وإن تعلّق بنفس ما يحمل عليه عنوان المقدمه ، إلّا أنّ متعلّق الوجوب الغيرى مهمل لا مطلق ، كما التزم به الماتن قدس سره وغيره من كون المقدمه نفس غسل الثوب المتنجّس ، سواء ترتّب عليه الصلاه أم لا ، ولا مقيد بالإيصال ، كما التزم به صاحب الفصول قدس سره ، والوجه فى إهمال المتعلّق ما تقدّم من عدم إمكان تقييده بالإيصال ، لاستلزام هذا التقييد الدور أو التسلسل ، وإذا لم يمكن تقييده بالإيصال لا- يكون للمتعلّق إطلاق ؛ لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكه وأن الإطلاق عباره عن عدم التقييد فى المورد القابل للقيود ، والمفروض عدم إمكان تقييد متعلّق الوجوب الغيرى بقيد الإيصال فىكون مهملاً ، وكما لا إطلاق ولا تقييد فى ناحيه الواجب الغيرى بالإضافه إلى قيد الإيصال ، كذلك لا إطلاق ولا تقييد فى ناحيه نفس الوجوب الغيرى المتعلّق بالمقدمه بمقتضى التبعيه .

وبتعبير آخر : لا يكون نفس الوجوب الغيرى مشروطاً بالإيصال وبترتّب الواجب النفسى على المقدمه ، حيث إنّ هذا الاشتراط يوجب تفكيك الوجوب

.....
الشرح:

الغيري عن الوجوب النفسي في الإطلاق والاشتراط ، وذلك فإن الوجوب النفسي لا يمكن أن يكون مشروطا بحصول متعلقه ، فإنه من طلب الحاصل ، كذلك الوجوب الغيري المتعلق بالمقدمه لا يكون مشروطا بحصول الواجب النفسي ، فإن طلب المقدمه أيضاً في هذا التقدير من طلب الحاصل ، وإذا لم يمكن تقييد الوجوب الغيري بالإيصال فلا يكون للوجوب المزبور إطلاق ، بالإضافة إلى الإيصال وعدمه فإن ذلك بمقتضى التقابل بين الإطلاق والتقييد بالعدم والملكه .

والحاصل أنّ الوجوب الغيري المتعلق بالمقدمه مهمل ثبوتاً من حيث نفسه ومن حيث متعلقه ، بالإضافة إلى قيد الإيصال وعدمه ، ولكنه مبيّن من حيث الملاك ، فإن ملاك الوجوب الغيري هو الوصول إلى الواجب النفسي .

ويترتب على ذلك أنه يمكن جعل حكم آخر يتعلّق بالمقدمه مترتباً على عصيان وجوبها الغيري من حيث الملاك ، بأن يتعلّق الوجوب الغيري بالدخول في ملك الغير بلا رضا صاحبه فيما كان الدخول المزبور مقدمه لإنقاذ غريق أو إطفاء حريق ، وأن ينهى عن ذلك الدخول مترتباً على عصيان الوجوب الغيري المتعلق به من حيث الملاك ، فيثبت كلا الحكمين للدخول وتكون الحرمة بنحو الترتّب .

وقد ناقش المحقّق النائيني قدس سره بعد ذكر ذلك بأنّ إهمال الواجب الغيري والوجوب الغيري وإن كان متيناً ، إلاّ أنّه لا يمكن تعلّق حكم آخر بالمقدمه ، ولو مترتباً على عصيان الوجوب الغيري المتعلّق بها ، بل الممكن في باب الترتّب ثبوت حكم في فعل بنحو الترتّب على مخالفه تكليف آخر متعلّق بفعل آخر ، فمثلاً لا تجب الصلاه في أوّل وقتها فيما إذا كان تركها لازماً لإزاله النجاسه عن المسجد ،

ص: ١١٨

.....
الشرح:

ولا بأس بتعلّق الوجوب بالصلاه مترتباً على عصيان التكليف بالإزاله ، وفي المقام يمكن تعلّق الوجوب الغيرى بالمقدمه مهملاً وتعلّق الحرمة بها مترتبه على عصيان التكليف المتعلّق بذاتها بأن تثبت الحرمة فى ملك الغير بلا رضا صاحبه على تقدير مخالفه الوجوب النفسى المتعلّق بالإنقاذ أو الإطفاء(١).

أقول : لا يخفى أنّ الترتّب _ على ما يأتى فى بحث النهى عن الضدّ _ إنّما يصحّ الجمع بين التكليفين فيما كان متعلقاً هما من الضدين اللذين لهما، سواء كان التضادّ بينهما ذاتياً أو عرضياً ، ولا يلزم من الأمر بهما على نحو الترتّب محذور التكليف بالجمع بين الضدين مما كان يلزم من الأمر بهما على نحو الإطلاق وعدم الترتّب .

وأما التكليف الممتنع فى نفسه _ مع قطع النظر عن لحاظ عدم التمكن على متعلّقه _ المعبر عنه بالتكليف المحال ، فلا يوجب الترتّب جوازه .

وعليه فالأمر بالأهم مطلقاً والأمر بالمهمّ على تقدير عصيان الأمر بالأهمّ ولو بنحو الشرط المتأخر لا يلازم التكليف بالجمع بين الضدين ، فلا محذور فى الأمر بهما كذلك .

وأما الأمر بالدخول فى ملك الغير بلا رضا مالكة لا يجتمع مع النهى عنه ، سواء جعل شرط تحريمه مخالفه الأمر بالدخول، كما هو مقتضى كلام صاحب الحاشيه قدس سره ، أو مخالفه الأمر بالإنقاذ أو الإطفاء ، كما هو مقتضى كلام المحقّق النائينى قدس سره ، فإنّ الأمر بالدخول مع النهى عنه ولو مشروطاً ، من التكليف المحال والفعل الواحد

ص: ١١٩

.....
الشرح:

لا يتحمل تعلق الوجوب والحرمة به ، والترتب لا يُصحّحه، فإنّ اشتراط النهى عن الدخول بمخالفه الأمر به يستلزم اشتراط الأمر به بموافقه الأمر به ، وهذا من طلب الحاصل . وكذا اشتراط النهى عنه بمخالفه الأمر بالإنقاذ ، حيث إنّ لازم هذا الاشتراط اشتراط الأمر بالدخول بموافقه الأمر بالإنقاذ ، وفي فرض الموافقة الدخول موجود فيكون الأمر به من طلب الحاصل أيضاً .

وبالجملة طلب الحاصل من قبيل التكليف المحال ولا يصحّحه الترتب ، كما أنّ تعلق الوجوب مطلقاً والحرمة بفعل مطلقاً من التكليف المحال ، ولا يمكن تصحيحهما بالترتب وبالاشتراط في أحدهما.

فقد تحضّل ممّا ذكرنا أنّ نفس الوجوب الغيرى لا يمكن أن يكون مشروطاً بالإيصال إلى الواجب النفسى ، لاستلزامه كون الأمر به من طلب الحاصل ، ومع النهى عنه فى فرض عدم الإيصال يكون النهى مع الأمر المزبور أيضاً من التكليف بالمحال لا التكليف بغير المقدور . ولكن لا بأس بتقييد تعلق الوجوب الغيرى بالإيصال ، بل لا مناص منه بناءً على وجوب المقدمه الموصلة على التفسير المزبور ، ولكن يكون نفس الوجوب الغيرى بالإضافة إلى الإيصال مطلقاً ، فالإيصال من قيود الواجب الغيرى لا الوجوب الغيرى .

وما تقدّم فى كلام المحقّق النائينى قدس سره من عدم الإطلاق لا فى ناحيه الوجوب الغيرى ولا فى ناحيه الواجب الغيرى غير صحيح ؛ وذلك لأنّ كون التقابل بين الإطلاق والتقييد بالعدم والملكه ، يختصّ بمقام الإثبات ، بلا فرق بين ناحيه الموضوع أو ناحيه المتعلق أو ناحيه الحكم ، حيث لا يمكن التمسك بالإطلاق فى

ص : ١٢٠

بقى شيء وهو أن ثمره القول بالمقدمه الموصله، هي تصحيح العباده التي يتوقف على تركها فعل الواجب [١]، بناءً على كون ترك الضد مما يتوقف عليه فعل ضده، فإن تركها على هذا القول لا يكون مطلقاً واجباً، ليكون فعلها محرماً، فتكون فاسده، بل فيما يترتب عليه الضد الواجب، ومع الإتيان بها لا- يكاد يكون هناك ترتب، فلا يكون تركها مع ذلك واجباً، فلا يكون فعلها منهياً عنه، فلا تكون فاسده.

الشرح:

ناحية شيء منهما في موارد عدم تمكن الحاكم على التقييد في ذلك الخطاب لرعايه التقيه أو نحوها . وأما التقابل بينهما في مقام الثبوت فبالسلب والإيجاب وامتناع التقييد يوجب كون الإطلاق ذاتياً .

[١] قيل إنه تظهر الثمره بين القول بوجوب نفس المقدمه ، والقول بوجوب المقدمه الموصله فيما لو كانت عباده ضدًا لواجب فعلي آخر _ كالصلاه بالنسبه إلى إزاله النجاسه عن المسجد في سعه الوقت _ وبني على اقتضاء الأمر كالأمر بالإزاله في المثال للنهي عن ضده الخاص _ يعنى الصلاه في المثال من باب مقدميه ترك أحد الضدين لوجود الضد الآخر _ وقيل بأن الأمر الغيرى يتعلّق بنفس المقدمه ، تكون الصلاه في أول وقتها منهيا عنها فإنّ الأمر بالشىء نهى عن ضده الخاص ، والنهي يقتضى فساد العباده ، وهذا بخلاف ما إذا قيل بوجوب المقدمه الموصله ، فإنّ الواجب الغيرى _ بناءً عليه _ ترك الصلاه الموصل إلى الإزاله لا مطلق تركها ، ليكون فعلها محرماً فتفسد .

وبتعبير آخر : لا تكون الصلاه بنفسها ضداً لتركها الموصل إلى الإزاله حتى تحرم مطلقاً .

وقد أورد على هذه الثمره فى التقريرات المنسوبه إلى الشيخ قدس سره بما حاصله : أنّ نقيض ترك الصلاه الموصل إلى الإزاله رفع هذا الترك الخاص وهذا الرفع _ كما هو

ص : ١٢١

وربما أورد على تفريع هذه الثمره بما حاصله بأن فعل الضد، وإن لم يكن نقيضاً للترك الواجب مقدمه، بناءً على المقدمه الموصله، إلا- أنه لانزم لما هو من أفراد النقيض، حيث إن نقيض ذاك الترك الخاص رفعه، وهو أعم من الفعل والترك الآخر المجرد، وهذا يكفى فى إثبات الحرمة، وإلا- لم يكن الفعل المطلق محرماً فيما إذا كان الترك المطلق واجباً، لأنّ الفعل أيضاً ليس نقيضاً للترك، لأنه أمر الشرح:

الحال فى نقيض كلّ أخص - يكون أعمّ قد ينطبق على فعل الصلاه وقد ينطبق على الترك المجرد (أى ترك الصلاه وترك الإزاله معا) ، ولو كان وجوب ترك الصلاه - بناءً على وجوب نفس المقدمه - موجبا لحرمة فعلها كان وجوب تركها الخاص موجبا لحرمتها أيضاً، وذلك لأنّ الفعل فى الحقيقه ليس نقيضاً للترك ، حيث إنّ الفعل أمر وجودى ونقيض الترك أمر عدمى ، فإنّ نقيض كلّ شىء رفعه ، وهذا النقيض ينحصر مصداقه بالفعل فيما كان الوجوب الغيرى متعلقاً بنفس ترك الضدّ ، ويتعدّد مصداقه فيما كان متعلقه الترك الخاص ، يعنى الترك الموصول إلى فعل الواجب النفسى ، فلو لم يكف فى حرمة الصلاه كونها مصداقاً للنقيض ، فلا تكون الصلاه محكوماه بالبطلان على القولين ، وعلى تقدير الكفايه فلا فرق بين النقيض المنحصر مصداقه بواحد ، وبين النقيض الذى يتعدّد مصداقه .

ويقرّر جواب الماتن قدس سره عن الإيراد بأنّه فرق بين مطلق الترك والترك الخاص ، وأنّ الفعل نقيض لمطلق الترك ، لا أنّه مصداقه المنحصر ، وذلك لأنّ العدم إذا كان نقيضاً للوجود كان الوجود نقيضاً للعدم لا محاله ، لأنّ التناقض كالتماثل والتضادّ يمتنع أن لا يتكرّر بأن يكون أحد الشئيين مثلاً لآخر ، ولا يكون ذلك الآخر مثلاً له ، وذلك ظاهر .

وجودى، ونقيض الترك إنما هو رفعه، ورفع الترك إنما يلازم الفعل مصداقاً، وليس عينه، فكما أن هذه الملازمه تكفى فى إثبات الحرمة لمطلق الفعل، فكذلك تكفى فى المقام، غايه الأمر أن ما هو النقيض فى مطلق الترك، إنما ينحصر مصداقه فى الفعل فقط، وأما النقيض للترك الخاص فله فردان، وذلك لا يوجب فرقاً فيما نحن بصدده، كما لا يخفى.

الشرح:

وأما الترك الخاص فنقيضه عدم ذلك الترك الخاص، والعدم المزبور يلازم الفعل تارةً والترك المجرد أخرى، ونفس الفعل لا يكون نقيضاً ولا فرداً لنقيضه، أما الأول فلامتناع تعدد النقيض لشيء واحد، وإلا لزم جواز ارتفاع النقيضين، ويمكن ارتفاع كل من الترك الخاص - أى ترك الصلاة الموصل إلى الإزالة - وفعل الصلاة كما فى الترك المجرد، بأن يترك المكلف الإزالة والصلاة معاً. وأما الثانى - يعنى عدم كون الفعل مصداقاً لنقيض الترك الخاص - فلان الجامع بين وجود شيء وعدمه غير معقول، فىكون نقيض الترك الخاص ملازماً للوجود، أى وجود الضد تارةً ولعدمه المجرد أخرى، والمراد بالعدم المجرد ترك الصلاة وترك الإزالة معاً.

ومن الظاهر أن النهى عن نقيض العام لشيء لا يسرى إلى ملازمه، فضلاً عن مقارنه. نعم لا بد من أن لا يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم على خلافه، لا أن يكون محكوماً بحكمه.

والحاصل أن ما ذكر فى الفصول من الثمره بين القول بوجود نفس المقدمه أو المقدمه الموصله صحيح، وأنّه لا موجب للحكم بطلان العباده فى الفرض على المقدمه الموصله، بخلاف القول بوجود نفس المقدمه، فإنه بناءً عليه لو لم يكن الفعل نقيض الترك بحسب المفهوم فلا- ينبغى التأويل فى أنّ النقيض متحد مع الفعل مصداقاً، فىكون الفعل منهياً عنه وهو يوجب بطلان العباده هذا حاصل كلام

ص: ١٢٣

قلت: وأنت خير بما بينهما من الفرق، فإن الفعل فى الأول لا يكون إلا مقارناً لما هو النقيض، من رفع الترك المجامع معه تاره، ومع الترك المجرد أخرى، ولا تكاد تسرى حرمة الشيء إلى ما يلازمه، فضلاً عما يقارنه أحياناً.

الشرح:

الماتن قدس سره مع إيضاح بعض الأعلام .

أقول: دعوى كون الصلاة ملازمه أو مقارنه لنقيض تركها الموصل إلى الإزالة وليست نقيضا للترك الموصل لو قيل بأن الترك الموصل متعلق للوجوب الغيرى ، بخلاف ما لو قيل بأن نفس ترك الصلاة متعلق للوجوب الغيرى ، فتكون فى هذه الصورة نفس الصلاة نقيضا لتركها المزبور كونه مقدّمه للإزالة ، لا تخلو من تأمل بل منع، وذلك لأنّ موصليه ترك الصلاة إلى الإزالة ليست خصوصيه قائمه بترك الصلاة ، نظير موصليه السبب إلى المسبّب ، بل الموصليه لترك الصلاة تنتزع من فعل الإزالة .

وبتعبير آخر: تقارن ترك الصلاة وعدمها فى زمان حصول الإزالة حصول لموصليه ترك الصلاة ، وعليه فيما أنّ المقدّمه مركبه من أمرين: ترك الصلاة والموصليه ، غايه الأمر ترك الصلاة يتحقّق بنفسه ، وموصليته يتحقّق بمنشأ انتزاع الموصليه _ أى الإزالة _ فيتعدّد النقيض لا محاله ، لأنّ لترك الصلاة نقيض وهو فعلها ، ولموصليه تركها نقيض يحصل بترك الإزالة مع ترك الصلاة ، نظير المركّب الاعتبارى، فإنّ نقيضه رفع ذلك المركّب ، ورفعه كما يكون بترك تمام أجزائه كذلك يكون _ فيما وجد بعض أجزائه _ بترك بعض أجزائه الأخرى ، وهذا ليس من تعدّد النقيض لشيء واحد ، ليقال هذا ممتنع ولازمه ارتفاع النقيضين ، بل من تعدّد النقيض للمتعدّد ، وعلى ذلك فلو صلّى المكلف فى أوّل الوقت ، فقد ترك المقدّمه الموصله للإزالة بالإتيان بكلا- النقيضين لتركها الموصل ، وإذا ترك الصلاة وترك الإزالة فقد ترك المقدّمه الموصله بترك جزئها الأخير ، وغايه الأمر يكون رفع ترك الصلاة بنفسه ورفع

ص: ١٢٤

نعم لا بد أن لا- يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم آخر على خلاف حكمه، لا أن يكون محكوماً بحكمه، وهذا بخلاف الفعل فى الثانى، فإنه بنفسه يعاند الترك المطلق وينافيه، لا- ملازم لمعانده ومنافيه، فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الإصطلاح مفهوماً، لكنه متحد معه عيناً وخارجاً، فإذا كان الترك واجباً، فلا محاله يكون الفعل منهيّاً عنه قطعاً، فتدبر جيداً.

الشرح:

موصليته برفع منشأ انتزاعها ، وعلى ذلك فما ذكره الشيخ قدس سره من نفي الثمره فى المقام هو الصحيح ، والأصح منه ما يأتى من أن ترك الضد لا يكون مقدّمه لفعل الضد الآخر ، حتى يتحقّق مورد للثمره التى ذكرها فى الفصول .

وعن السيد اليزدى قدس سره بطلان الثمره المزبوره ، حتى لو قيل بأن الوجوب الغيرى يتعلّق بنفس المقدمه أو أن الأمر بشىء يقتضى النهى عن ضده الخاص بوجه آخر ، وذلك لأنّ النهى عن عباده _ لكونها ضداً خاصاً لواجب آخر _ لا يقتضى فسادها ، لأنّ النهى المزبور على تقديره تبعى لا ينافى وجود الملاك الملزم النفسى فيها ، ولا يكشف عن مفسده غالبه أو خالصه موجه لمبغوضيتها وعدم صلاحيه التقرب بها ، ولو فرض أنّ النهى الغيرى عن عباده أيضاً موجب لفسادها ، فليس ما ذكر من الثمره ، ثمره التفصيل بين تعلّق الوجوب الغيرى بالمقدمه مطلقاً أو بخصوص الموصله ، بل ذلك ثمره القول بوجوب المقدمه وعدم القول بوجوبها ، فالقول بصحة الصلاه _ بناءً على وجوب المقدمه الموصله _ ليس لأجل أنّ الواجب الغيرى هو خصوص المقدمه الموصله ، بل لأنّ ذات المقدمه لم تكن متعلّقاً للوجوب الغيرى ، سواء قيل بوجوب المقدمه الموصله أم لا .

وفيه : أنّه مع النهى الغيرى عن الضدّ الخاص ، كالصلاه فى أوّل الوقت فى الفرض ، يحكم ببطلانها لا لمبغوضيتها الموجه لعدم صلاحيه التقرب بها ، بل لعدم

ص : ١٢٥

.....
الشرح:

الكاشف عن ملاك ملزم فيها مع النهى الغيرى عنها ، حيث أنّ النهى المزبور يكون موجبا لعدم الإطلاق فى متعلق الأمر بالصلاه بين الحدّين الملازم للترخيص فى تطبيقها لأى فرد من أفرادها ، بخلاف القول بعدم النهى الغيرى ، فإنّه لا موجب لرفع اليد عن إطلاق المتعلّق ، والترخيص فى تطبيقها على الفرد فى أوّل وقتها ، ولو كان هذا الترخيص بنحو الترتّب ، على ما سيأتى تفصيل ذلك فى بحث النهى عن الضدّ إن شاء الله تعالى .

وأما ما ذكره قدس سره من أنّ ما ذكر ثمره القول بوجود المقدمه والقول بعدم وجوبها سواء قيل بوجود المقدمه الموصله أم لا ، فقد تقدّم الكلام فى الثمره ، فلا نعيد .

ثمّ إنّه قد يقال بظهور الثمره بين القول بتعلّق الوجوب الغيرى بذات المقدمه ، وتعلّقه بالمقدمه الموصله ، فيما إذا كان الحرام النفسى مقدمه للواجب الأهم ، فبناءً على تعلّق الوجوب الغيرى بذات المقدمه تتبدل الحرمة النفسيه المتعلّقه بالمقدمه إلى الوجوب الغيرى ، ولا- يستحقّ المكلف العقاب على ارتكاب المقدمه فيما لم يأت بالواجب الأهم ، بخلاف ما إذا قيل بوجود المقدمه الموصله ، فإنّه تبقى الحرمة النفسيه بالإضافه إلى غير المقدمه الموصله . ولكن لا يخفى ما فيه فإنّ هذا لو عدّ ثمره لكان ثمره القول بتعلق الوجوب الغيرى بذات المقدمه وعدمه لا ثمره القول بالتفصيل بين المقدمه الموصله وغيرها .

وبالجمله ما ذكر لا يترتب على القول بوجود المقدمه الموصله بل يترتب على القول بعدم تعلق الوجوب الغيرى بالمقدمه أصلاً .

أضف إلى ذلك أنّ الثمره لا تترتب أيضاً على القول بتعلّق الوجوب الغيرى

ومنها: تقسيمه إلى الأصلي والتبعي [١]، والظاهر أن يكون هذا التقسيم بلحاظ الأصاله والتبعيه فى الواقع ومقام الثبوت، حيث يكون الشئ تاره متعلقاً للإراداه والطلب مستقلاً، للإلتفات إليه بما هو عليه مما يوجب طلبه فيطلبه، كان الشرح:

بذات المقدمه ، أو عدم تعلقه بها ، بل يتعين القول ببقاء المقدمه غير الموصله على حرمتها ، قيل بوجوب المقدمه أم لا ، لأن تعلق الوجوب الغيرى بذات المقدمه إنما هو لأجل عدم الفرق بين الموصله وغيرها فى ملاك الوجوب الغيرى ، ولأجل عدم وجود ملاك ملزم آخر فى غير الموصله يمنع عن تعلق الوجوب الغيرى بها وإطلاق متعلقه بالإضافه إليها ، ولكن إذا فرض وجود ملاك مبغوض فى غير الموصله ، يتقيد متعلق الوجوب الغيرى بالموصله لا محاله ، نظير تعلق الوجوب الغيرى بغسل الثوب وتطهير البدن ، لكون طهارتهما شرط فى الصلاه المأمور بها ، ولكن متعلق الوجوب الغيرى يتقيد بالغسل بغير الماء المغصوب ، حيث إن النهى النفسى _ عن غسلهما بالماء المغصوب أو فى الإناء المغصوب لكونه غصباً وعدواناً على مالك الماء والإناء _ لا يجتمع مع الترخيص فى غسلهما بأى ماءٍ أو فى أى إناءٍ ، فعدم الإطلاق فى الواجب الغيرى ليس من باب اختصاص ملاك الوجوب الغيرى بغير المحرم ، بل لوجود المزاحم من إطلاق الواجب الغيرى ، بحيث يشمل الترخيص فى التطبيق للفرد المحرم. نعم هذا التقييد مبنى على كون الأمر الغيرى بغسلهما مولويًا، وإلا فلا مجال للتقييد فى الأمر الإرشادى؛ لعدم منافاته مع الحرمة النفسيه.

[١] كان المناسب أن يذكر هذا التقسيم فى الأمر الثالث _ الذى تعرض فيه لأقسام الواجب _ ، لا فى الأمر الرابع _ الذى تعرض فيه لوجوب المقدمه من حيث سعته وضيقه فى نفسه أو فى متعلقه _ ، إلا أن يقال : إن غرضه من ذكره فى المقام بيان أن ثبوت الوجوب الغيرى المولوى وتعلقه بالمقدمه لا يتوقف على التفات الأمر

طلبه نفسياً أو غيرياً، وأخرى متعلقاً للإرادة تبعاً لإرادته غيره، لأجل كون إرادته لازمه لإرادته، من دون التفات إليه بما يوجب إرادته، لا بلحاظ الأصالة والتبعيه في مقام الدلالة والإثبات، فإنه يكون في هذا المقام، تارة مقصوداً بالإفاده، وأخرى الشرح:

بذى المقدمه إلى المقدمه ليتعلق بها طلبه ، كما لا يتوقف ثبوت الوجوب الغيرى بها على خطاب يكون المقصود من ذلك الخطاب بيان وجوب المقدمه .

وكيف كان فقد ذكر قدس سره في المقام أن اتّصاف الواجب بالأصلي والتبعي يكون في مقامين:

أحدهما: مقام الثبوت وتعلّق طلب المولى وإرادته بالفعل .

فقال في هذا المقام: إنّ المولى تارة يلتفت إلى فعل ويلاحظ أنّ فيه ملاك الإلزام ، سواء كان ذلك الملاك الملزم نفسياً أو غيرياً فيطلبه نفسياً أو غيرياً ، ومع هذا الالتفات التفصيلي إلى الفعل وتعلّق طلبه به يكون وجوب ذلك الفعل أصلياً ، وأخرى لا يلتفت إلى الفعل تفصيلاً ، بل يكون التفاتة إليه إجمالياً ، حيث أنّه أراد بإرادته إجمالاً فعلاً آخر ، يتوقف ذلك الفعل المراد إجمالاً على الفعل المراد بالتفصيل ، فيلزم من إرادته إردده الفعل الآخر ، بحيث لو التفت إلى الفعل المفروض كالتفاتة إلى الفعل المراد تفصيلاً لتعلّق به إرادته وطلبه ، فيقال لهذا الفعل المراد إجمالاً: إنّّه واجب تبعي ، هذا في الأصالة والتبعيه بحسب مقام الثبوت والجعل .

ثانيهما: مقام الدلالة والإثبات ، فقد يكون وجوب فعل مقصوداً بالإفاده من الخطاب ، وأخرى يكون المقصود بالإفاده أمراً آخر فدلاله الخطاب على وجوب الفعل يستتبع إفاده ذلك الأمر الآخر ، سواء كان استفاده وجوبه من نفس الخطاب المزبور أو بانضمام خطاب آخر إليه ، نظير ما يفهم أنّ (أقلّ الحمل ستة أشهر) من

غير مقصود بها على حده، إلا أنه لازم الخطاب، كما في دلاله الإشارة ونحوها.

وعلى ذلك، فلا شبهه في انقسام الواجب الغيرى إليهما، واتصافه بالأصالة والتبعيه كليهما، حيث يكون متعلقاً للإرادة على حده عند الإلتفات إليه بما الشرح:

ضمّ خطاب «وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» (١) إلى خطاب «الْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» (٢).

ثم ذكر قدس سره أنّ الوجوب الغيرى يتّصف بكونه أصليا وتبعيا بحسب مقام الثبوت والإثبات، فالوجوب الغيرى الأصلي بحسب مقام الإثبات كقوله سبحانه «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ» (٣)، بناءً على كون مدلولها أمراً مولويا، والوجوب الغيرى التبعي بحسب مقام الإثبات أيضاً كوجوب تحصيل الماء للوضوء المستفاد من الخطاب المزبور والوجوب الغيرى الأصلي بحسب مقام الثبوت، وكذا التبعي منه بحسب ذلك المقام ظاهر.

وأما الوجوب النفسى، فيمكن أن يكون بحسب مقام الإثبات أصليا، ويمكن أن يكون تبعيا، كاستفاده وجوب الصلاة قصرا من قوله سبحانه «إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصِرُوا مِنَ الصَّلَاةِ» (٤)، حيث إنّ دلالة على وجوب الصلاة قصرا في السفر مقصوده بالأصالة، ويفهم منه أيضاً وجوب الصلاة في غير السفر بالتبع، ولكن لا- بنحو القصر، ولو في الجملة. فوجوب الصلاة في غير السفر المستفاد من خطاب وجوب القصر في السفر يكون تبعيا.

ص: ١٢٩

١- (١) سورة الأحقاف: الآية ١٥.

٢- (٢) سورة البقرة: الآية ٢٣٣.

٣- (٣) سورة المائدة: الآية ٦.

٤- (٤) سورة النساء: الآية ١٠١.

هو مقدمه، وأخرى لا يكون متعلقاً لها كذلك عند عدم الإلتفات إليه كذلك، فإنه يكون لا محاله مراداً تبعاً لإرادته ذى المقدمه على الملازمه.

كما لا شبهه فى اتصاف النفسى أيضاً بالأصالة، ولكنه لا يتصف بالتبعيه، ضروره أنه لا يكاد يتعلق به الطلب النفسى ما لم تكن فيه مصلحه نفسيه، ومعها الشرح:

وأما الوجوب النفسى بحسب مقام الثبوت لا- يكون إلا- أصليا ، وذلك لأن النفسى لا يكون إلا فى فعل يكون فيه المصلحه النفسيه والملاك الملمزم النفسى ، وإذا كان الفعل كذلك ، فالمولى الملتفت إلى ما فيه الملاك النفسى يتعلّق به طلبه وإرادته ، حتى فيما لو فرض أنه لم يكن فى البين فعل آخر مطلوب كذلك .

وقال قدس سره : الظاهر أنّ تقسيم الواجب إلى الأصلي والتبعي فى كلمات الأصحاب بلحاظ مقام الثبوت ، والمراد أنّ الواجب فى مقام الثبوت إمّا أصلى أو تبعى ، ولو كان المراد تقسيم الواجب إليهما بحسب مقام الإثبات _ يعنى دلالة الخطاب _ لم ينحصر الواجب فى قسمين ، فإنّه قد يكون الواجب الواقعى غير وارد فيه خطاب ، كالواجب المستفاد من حكم العقل أو الإجماع ، فلا يكون ذلك الواجب لا أصلياً ولا تبعياً.

أقول : الظاهر أنّ الماتن قدس سره قد خلط الطلب الإجمالى بالإرادته التبعيه والطلب التبعي، كما خلط الطلب التفصيلى بالإرادته الاستقلاليه والطلب الاستقلالى ، وبيان ذلك:

أنّ الواجب الغيرى المتعلّق بمقدمه الواجب وإن كان ملحوظاً تارةً بالإجمال والارتكاز ، وأخرى بالتفصيل ، إلاّ أنّه فيما لوحظ إجمالاً- يكون طلبه إجمالياً وارتكازياً ، وفيما كان ملحوظاً بالتفصيل يكون طلبه تفصيلى ، لكنّ الإراده والطلب المتعلّق به تبعى على كلا التقديرين يتبع الإراده والطلب النفسى المتعلّق بالواجب

يتعلق الطلب بها مستقلاً، ولو لم يكن هناك شيء آخر مطلوب أصلاً، كما لا يخفى.

نعم لو كان الإتصاف بهما بلحاظ الدلالة، اتصف النفسى بهما أيضاً، ضروره أنه قد يكون غير مقصود بالإفاده، بل أفيد بتبع غيره المقصود بها، لكن الظاهر _ كما مر _ أن الإتصاف بهما إنما هو فى نفسه لا بلحاظ حال الدلالة عليه، وإلا لما اتصف بواحد منهما، إذا لم يكن بعد مفاد دليل، وهو كما ترى.

الشرح:

النفسى ، فإنه لولا تعلق الإراده والطلب به لما تعلق الطلب والإراداه بمقدمته أصلاً ، لا إجمالاً ولا تفصيلاً .

وأما الواجب النفسى ، فلا يكون الطلب والإراداه فيه تبعياً ، فإنه لو فرض عدم تعلق طلب وإراداه بفعل آخر أصلاً ، يكون الفعل المزبور متعلقاً للإراداه والطلب الاستقلالى ، ولكن هذا الواجب والمراد الاستقلالى قد يكون طلبه ارتكازياً وملحوظاً إجمالاً ، كما إذا لم يلتفت المولى إلى أن الذى سيأتى إليه من كرام الناس ولذا لم يطلب من عبده إكرامه ، ولكن العبد يعلم بأن الآتى من هو ، ومع ذلك ترك إكرامه ، فإن المولى يؤاخذه بعد ذلك على ترك إكرامه ، ويحتج عليه بأنك كنت عالماً بأن سجيتى الأمر بإكرام الكرام .

وبالجملة إن كان الملاك فى كون واجب فى الواقع أصلياً ، تعلق الإراده المستقله به فالواجب الغيرى لا يكون واجبا أصلياً ، سواء لوحظ تفصيلاً وتعلق به الطلب كذلك ، أم لوحظ بالإجمال والارتكاز ، وإن كان الملاك فى كون الواجب أصلياً لحاظه تفصيلاً وتعلق الطلب به تفصيلاً فالواجب النفسى أيضاً قد يكون تبعياً .

نعم فى الواجبات الشرعيه النفسيه لا تتحقق تبعيه إلا بحسب مقام الإثبات والدلاله ، كما تقدم .

ص : ١٣١

ثم إنه إذا كان الواجب التبعي ما لم يتعلق به إرادته مستقلة، فإذا شك في واجب أنه أصلي أو تبعي [١]، فأصاله عدم تعلق إرادته مستقلة به يثبت أنه تبعي، ويترتب عليه آثاره إذا فرض له آثار شرعية، كسائر الموضوعات المتقومة بأمر عدميه.

نعم لو كان التبعي أمراً وجودياً خاصاً غير متقوم بعدمى، وإن كان يلزمه، لما كان يثبت بها إلا على القول بالأصل المثبت، كما هو واضح، فافهم.

الشرح:

[١] تعرض قدس سره لما إذا علم تعلق الوجوب بفعلٍ وشك في أنّه واجب تبعي لم يتعلق به إرادته وطلب مستقلّ، أو أنّه أصلي تعلق به إرادته وطلب مستقلّ، فلو فرض - لكونه واجبا تبعيا - أثر شرعي، فاستصحاب عدم تعلق طلب مستقلّ به يثبت كونه تبعيا ويترتب عليه الأثر التبعي كسائر الموضوعات التي تتقوم بأمرٍ عدمي، كما إذا علم بوقوع النجاسة في ماءٍ وشك في كونه قليلاً أو كثيراً، فإنّ استصحاب عدم كون الماء المزبور كثيراً يثبت قلته، فإنّ الماء القليل هو الماء الذي لا يكون بحدّ الكثرة، والاستصحاب المزبور يحرز قلته، فيحكم بنجاسته.

نعم لو كان الوجوب التبعي متقوماً بأمرٍ وجودي يلزم من ذلك الأمر الوجودي عدم كون طلبه استقلالياً، كما إذا قلنا: إنّ الوجوب الغيري طلب خاصّ وهو الطلب الذي يلزم عن طلب فعلٍ آخر، فلا يثبت كونه تبعياً بالاستصحاب المزبور إلا على القول بالأصل المثبت؛ لأنّ إثبات لازم الشيء بالأصل لا يثبت ملزومه، فإنّ ثبوت الملزوم بإثبات اللازم عقلياً.

أقول: أولاً: إنّ ما ذكره قدس سره من بناء جريان الأصل في ناحيه عدم تعلق إرادته مستقلة بالفعل المعلوم تعلق الوجوب به على فرض ثبوت أثر شرعي للوجوب التبعي، غير صحيح، فإنّه يصح الاستصحاب حتّى فيما لو كان للوجوب التبعي أثر عقلي خاصّ، فإنّ الموضوع في المقام بنفسه قابل للتعبّد وإنّما يعتبر الأثر الشرعي

ص: ١٣٢

.....
الشرح:

فيما كان الموضوع بنفسه غير قابل للجعل والتعديد ، ولذا بنوا على جريان الاستصحاب في الأحكام كالوجوب والحرمة ، مع أنّ الأثر المترتب عليها عقلي .

وثانيا: إنّ بناءً على ما ذكره قدس سره في تعريف الواجب التبعية من أنّه ما تعلّق به إرادته تبعيّه لكون إرادته لازمه لإرادته غيره ، فاستصحاب عدم تعلّق إرادته مستقلّه به لا يثبت أنّ وجوبه تبعية ، يعنى إرادته وطلبه لازمه لإرادته فعلٍ آخر .

نعم لو كان للوجوب الأصلي أثرٌ خاصّ ، فبالاستصحاب في ناحيه عدم تعلّق إرادته مستقله بالفعل المزبور ينفي عنه ذلك الأثر الخاصّ ، كما تقدّم الكلام في ذلك في بحث دوران أمر الواجب بين كونه نفسياً أو غيرياً .

والمتخصّص أنّه فيما كان عنوان خاصّ محكوماً بحكم ، والعنوان الخاصّ الآخر منفيًا عنه ذلك الحكم ، وتردّد الموضوع خارجاً في أنّه داخل في العنوان الأوّل أو في العنوان الثاني ، فالاستصحاب في ناحيه عدم كونه من العنوان الثاني إنّما يفيد ثبوت حكم العنوان الأوّل لهذا الموضوع المشكوك ، فيما كان خصوصيه العنوان الأوّل عدم إنطباق العنوان الثاني ، كما مثّلنا بالماء القليل المحكوم بنجاسته بوقوع النجس فيه ، وبالماء الكثير المحكوم بعدم الانفعال بوقوعه فيه ، فإنّ خصوصيه الماء القليل عدم بلوغه حدّ الكثرة ، والاستصحاب في عدم بلوغ الماء المشكوك كراً يثبت قلته . ويعتبر عن مثل ذلك بأنّ هذا العنوان _ يعنى الماء القليل _ متقوم بالسلب المحمولي بخلاف السلب النعتي الذي هو مفاد القضية المعدوله فاستصحاب عدم كونه من العنوان الثاني لا يجدى في ثبوت حكمه له وذلك ، كما في الدم الأقلّ من الدرهم ، حيث ثبت العفو عنه في الثوب والبدن في الصلاة ، فإنّه إذا شكّ في دمٍ أنّه أقلّ من الدرهم أو أكثر ، فاستصحاب عدم كونه بمقدار الدرهم أو أكثر لا يثبت أنّه

ص: ١٣٣

تذنيب: في بيان الثمره، وهي في المسأله الأصوليه _ كما عرفت سابقاً [١] _ الشرح:

أقل من الدرهم ، حيث إن اتّصاف الدم بالأقل من الدرهم مفاد القضيّه المعدوله الموجبه لا السالبه المحصله .

ومما ذكرنا يظهر أنّ ما ذكره قدس سره من جعل الواجب التبعي كسائر الموضوعات المتقوّمه بأُمورٍ عدميه لا يصحّ على إطلاقه ، بل يصحّ في الأُمور المتقوّمه بأُمورٍ عدميه بمفاد السلب التحصيلي المعبّر عنه بسالبه المحمول ، لا التي مفادها السلب النعتي المعبّر عنه بمفاد القضيّه المعدوله ، ولذا لا يثبت باستصحاب عدم كذب المخبر وعدم خطائه فيما أخبر به كونه ثقّه ، حيث إنّ الثقّه هو المتحرّز عن الكذب والمتمّصف بأنّه لا يكثر خطائه وأنّه لا يكذب .

[١] ذكر قدس سره أنّ مسأله ثبوت الملازمه بين إيجاب شيء وإيجاب مقدّمته ينطبق عليها ما تقدّم ذكره من المعيار في كون المسأله أصوليه ، وهو «أن تقع نتيجهها في طريق الاستنباط وإحراز الحكم العملي الكلّي» ، وإذا بنى على ثبوت الملازمه يحرز بالقياس الاستثنائي الحكم الفرعي الكلّي ، بأن يقال :

لو كان شيء واجبا لوجبت مقدّمته أيضاً .

ولكن الصلاه عند زوال الشمس تجب .

فتجب مقدّمته عندها أيضا من الوضوء وتطهير الثوب والبدن إلى غير ذلك من مقدّماتها ، فيصحّ التوضأ أو الاغتسال أو التيمّم بقصد الوجوب بعد الزوال ، إنتهى .

ولكن قد يورد عليه بأن الاستنباط المزبور لا يصحّ كون المسأله أصوليه ، حيث إنّ الوجوب الغيرى الثابت للمقدّمه لا يعدّ حكما فرعيا عمليا ، لأنّ المقدّمه لا يجوز تركها عقلاً عند فعليه وجوب ذيه ، سواء قيل بالوجوب الغيرى الشرعي

ليست إلا- أن تكون نيتها صالحه للوقوع في طريق الإجهاد، واستنباط حكم فرعى، كما لو قيل بالملازمه في المسأله، فإنه بضميمه مقدمه كون شىء مقدمه لواجب يستنتج انه واجب.

ومنه قد انقدح، أنه ليس منها مثل براء النذر بإتيان مقدمه واجب، عند نذر الواجب، وحصول الفسق بترك واجب واحد بمقدماته إذا كانت له مقدمات كثيره، لصدق الإصرار على الحرام بذلك، وعدم جواز أخذ الأجره على المقدمه.

الشرح:

المولوى أم لا-، ولا- يترتب العقاب على ترك المقدمه بنفسها، قيل بوجوبها الغيرى أم لا، غايه الأمر يثبت بمسأله الملازمه أو نفيها، الموضوع لقاعده فقهيّه، وهى حرمه التشريع وعدم جوازه، وإذا قلنا بوجوب المقدمه لم يكن الإتيان بالوضوء أو الغسل أو التيمم بقصد الوجوب بعد زوال الشمس من التشريع كما يكون هذا الإتيان من التشريع فيما كان قبل الزوال فيكون جواز قصد الوجوب نظير ما يقال من ظهور ثمره البحث فى براء النذر بالاتيان بالواجب الغيرى فيما إذا نذر الإتيان بالواجب فإنه بناءً على وجوب نفس المقدمه غيرياً يحصل البرء وإن لم يؤت بذبيها.

وأما ما قيل من ظهور الثمره فيما إذا ترك الواجب بمقدماتها، فإنه يحصل بالترك المزبور الفسق، لصدق الاصرار على الحرام، حيث إنّ ترك كلّ من مقدماته حرام.

وكذا ما قيل أيضاً من ظهور الثمره فى عدم جواز أخذ الأجره على مقدمات الواجب، فإنه يكون من أخذ الأجره على الواجبات

وأمثال هذه الأمور لا- تكون ثمره للمسأله الأ-صوليه، ولا- تكون المسأله بها أصوليه، حيث ذكرنا فى المباحث المذكوره فى مقدمه الكتاب أنّ البحث عن معانى ألفاظ العبادات والمعاملات كمبحث الصحيح والأعم ومبحث المشتق من المباحث

مع أن البرء وعدمه إنما يتبعان قصد الناذر [١]، فلا برء بإتيان المقدمه لو قصد الوجوب النفسى، كما هو المنصرف عند إطلاقه ولو قيل بالملازمه، وربما يحصل البرء به لو قصد ما يعم المقدمه ولو قيل بعدمها، كما لا يخفى.

الشرح:

التي تكون واسطه فى تشخيص الموضوع أو المتعلق للحكم الفرعى، ولذلك لم يجعل المباحث المزبوره من مسائل علم الأصول، فإنه يحرز بمسأله الصحيح والأعم متعلق التكليف فى خطابات وجوب الصلاه ونحوها، أو حال الموضوع فى مثل قوله سبحانه «أحلَّ اللهُ البَيْعَ» (١) كما يحرز الموضوع فى الخطابات الشرعيه الوارده فيها العناوين على هيئه المشتق، بالبحث فى معنى المشتق.

[١] هذا شروع لبيان عدم تماميه الأمور المذكوره لجعلها ثمره البحث فى نفسها، وذلك لأنّ القول بالملازمه لا يلازم الالتزام بها.

أما البرء وعدمه فيتبعان قصد الناذر، فإن كان قصد الناذر ما يعم المقدمه يكون الإتيان بها موجبا للبرء، ولو قيل بعدم وجوب المقدمه وإن أراد ما هو منصرف الواجب عند إطلاقه فلا برء إلا بالإتيان بالواجب النفسى، لانصراف إطلاقه إليه، ولا يحصل البرء بالإتيان بالمقدمه، وإن قيل بوجوبها الغيرى. وأما الإصرار على الحرام فلا يحصل بترك الواجب الناشئ من ترك مقدماته حتى على القول بوجوب تلك المقدمات، لأنّ الترك المحرّم يحصل بترك مقدمه لا يتمكّن مع تركها على الواجب النفسى، فلا يكون ترك سائر المقدمات بحرام أصلاً، لسقوط التكليف بالترك المزبور.

وربما يقال: إنّ فى هذا الوجه ما لا يخفى، فإنه إذا كان مقدمات الواجب كلّها

ص: ١٣٦

١- (١) سورة البقره: الآيه ٢٧٥.

ولا يكاد يحصل الإصرار على الحرام بترك واجب، ولو كانت له مقدمات غير عديده، لحصول العصيان بترك أول مقدمه لا يتمكن معه من الواجب، ولا يكون ترك سائر المقدمات بحرام أصلاً، لسقوط التكليف حينئذ، كما هو واضح لا يخفى.

الشرح:

فى عرض واحد، بحيث يمكن للمكلف الإتيان بأى منها ابتداءً، لكان تعيين الترك المحرّم فى ترك واحد منها بلا وجه، بل الأمر فى المقدمات الطولية أيضاً كذلك، فإن سقط الوجوب عن المقدمه الأولى وإن كان يقارن سقوط الوجوب عن سائر المقدمات أيضاً، لخروج الواجب عن الاختيار، إلا أن ما لم يسقط وجوب ذى المقدمه كان كل من المقدمات واجبا بوجوبٍ غيرى، وأن عصيان جميعها كعصيان الأمر بذى المقدمه يحصل فى زمانٍ واحد.

أقول: لم يذكر الماتن قدس سره تعيين العصيان فى ترك واحد، بل ظاهر كلامه سقوط جميع الوجوبات الغيره والوجوب النفسى بترك أول مقدمه عند كون المقدمات طوليه، فالعصيان المتعدد حصل دفعه، وظاهر ما ورد فى الإصرار على الحرام (1) تكرار العصيان بمراتٍ، أى دفعات، فلا يكون ترك المقدمات المتأخره ارتكاباً آخر.

والأصح فى الجواب هو: أن ما دلّ على أن لا صغيره مع الإصرار منصرف عن تعدد العصيان الحاصل من ترك مقدماتٍ عديده لواجب واحد، حتى لو قيل بوجوبها الغيرى، بل ظاهره تكرار العصيانات التى يكون كل واحدٍ منها موجبا لاستحقاق العقاب، كما هو الحال فى انصراف العصيان والطغيان إلى ما يوجب استحقاق العقاب بنفسه، كما فى التكاليف النفسيه.

ص: ١٣٧

وأخذ الأجره على الواجب لا بأس به [١]، إذا لم يكن إيجابه على المكلف الشرح:

[١] إذا كان الفعل من الآخرين موردا للغرض ، وكان الواجب على المكلف نفس الفعل لا الفعل مجانا ، فلا مانع من تمليك ذلك الفعل للغير بإزاء الأجره ، ويعمّه وجوب الوفاء بالعقد والإجاره . نعم لو كان الواجب هو الفعل مجانا _ كما يستظهر ذلك من خطابات وجوب تجهيز الميت وكالقضاء فى المخاصمات بين الناس كما عليه المشهور _ يكون أخذ الأجره عليه من أكل المال بالباطل ؛ لأنّ إيجاب شىء مجانا على المكلف معناه إلغاء المالىه عن ذلك الفعل ، نظير إلغائها عن الأعمال المحرّمه وبعض الأعيان ، كالخمر والخنزير ، فيكون أخذ الأجره عليه من أكل المال بالباطل . ومقتضى النهى عن الأكل المزبور هو الإرشاد إلى فساده على ما أوضحناه فى المكاسب المحرّمه ، وذكرنا أنّ النهى عن أكل المال الظاهر فى تملكه والاستيلاء عليه إرشاد إلى فساد التملك والاستيلاء (١) . ولا يختص ذلك بالواجبات ، بل يجرى فى العمل المستحبّ أيضاً ، كتعليم القرآن ، فإنّ أخذ الأجره عليه فاسد ، على ما استظهر من بعض الروايات ، هذا كله فى التوصلات .

وأما التعبديات ، فقد يقال بأنّ أخذ الأجره عليها ينافى قصد التقرب المعترف فيها ، وأجاب قدس سره بعدم المنافاه وأنّ الداعى إلى العمل يكون أمر الشارع بها ، غايه الأمر يكون داعويه الأمر والطلب المتعلّق بها متفرّعا على أخذ الأجره عليها من باب الداعى على الداعى .

وبتعبير آخر : قصد الأجره يكون كقصد التخلّص من الفقر والمرض المترتب على بعض العبادات فى كون الداعى إليها مطلوبيتها للشارع وتعلّق أمره بها ،

ص : ١٣٨

مجاناً وبلا- عوض، بل كان وجوده المطلق مطلوباً كالصناعات الواجبه كفائيه التي لا يكاد ينتظم بدونها البلاد، ويختل لولاها معاش العباد، بل ربما يجب أخذ الأجره عليها لذلك، أى لزوم الإختلال وعدم الإنتظام لولا أخذها، هذا فى الواجبات التوصليه.

وأما الواجبات التعبدية، فيمكن أن يقال بجواز أخذ الأجره على إتيانها بداعى امتثالها، لا على نفس الإتيان، كى ينافى عباديتها، فيكون من قبيل الداعى إلى الداعى، غايه الأمر يعتبر فيها __ كغيرها __ أن يكون فيها منفعه عائده إلى المستأجر، كى لا تكون المعامله سفهيه، وأخذ الأجره عليها أكلاً بالباطل.

الشرح:

والموجب لداعويه أمر الشارع بها قصد التخلّص من الفقر والمرض ، وفى مفروض الكلام يكون الداعى إلى فعل الواجب أمر الشارع به ، بحيث لو لم يكن أمره لما كان يأتى به ولا يأخذ الأجره عليه ، وأخذ الأجره أوجب داعويه فى أمر الشارع به .

لا- يقال : فرق بين المقامين ، فإن سائر المقاصد الدنيويه المترتبه على بعض العبادات أحيانا لا تنافى قصد التقرب المعترف فى العبادات، لأن نفس طلب تلك المقاصد من الله (سبحانه) مطلوب لله (عزّ وجلّ)، بخلاف طلب الأجره عن الغير، فإنه لا يلائم التقرب المعترف فى العمل بل ينافيه.

فإنه يقال : ليس المراد من أخذ الأجره مجرّد الأخذ الخارجى ، بل تملكها شرعا ، ولذا يأتى بالعمل بعد غياب المستأجر وأخذه الأجره منه ، خوفا من حساب ربّه والمؤاخذه على حقوق الناس يوم القيامه ، وهذا يناسب قصد التقرب لا أنه ينافيه .

ثم ذكر قدس سره أنّ جواز تملك الأجره بإزاء العمل فى العبادات لابد أن تكون كغيرها مما يرجع نفعه إلى المستأجر، بحيث يكون لذلك العمل مالىه، حتّى لا تكون

وربما يجعل من الثمره، اجتماع الوجوب والحرمة _ إذا قيل بالملازمه _ فيما كانت المقدمه محرمة [١]، فينتى على جواز اجتماع الأمر والنهى وعدمه، بخلاف ما لو قيل بعدمها، وفيه:

الشرح:

سفهيه، وإلا يكون أخذها عليه من أكل المال بالباطل، وتام الكلام موكول إلى محلّه.

[١] ربّما يقال بظهور الثمره فيما إذا كانت المقدمه أو فرد منها محرّما، فإنّه بناءً على وجوب المقدمه تكون تلك المقدمه أو الفرد منها داخلاً- فى مسأله جواز اجتماع الأمر والنهى ، فيجوز الإتيان بالمجمع ، بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهى ، بخلاف ما لم يلتزم بالملازمه بين الإيجابين ، فإنّ المجمع المزبور يكون محكوما بالحرمة فقط ، فيكون النهى عنه من قبيل النهى عن العباده أو المعامله . وأورد الماتن قدس سره على هذه الثمره بوجوه :

الوجه الأول: أنّه لا- يكون المجمع داخلاً- فى مسأله الاجتماع حتّى على القول بالملازمه بين الإيجابين ، بل النهى عن تلك المقدمه من قبيل النهى عن العباده أو المعامله ، حتّى بناءً على القول بالجواز فى مسأله الاجتماع ، وذلك لما تكرّر من أنّ عنوان المقدمه لا يكون تقييدا ليتعلّق الوجوب الغيرى بناءً على الملازمه بذلك العنوان .

أقول : لو كان ملاك البحث فى مسأله جواز الاجتماع فرض عنوانين تقييديين أحدهما متعلّق للأمر وثانيهما متعلّق للنهى ، وكانا منطبقين على واحدٍ خارجا ، كان الفرد المحرم من المقدمه _ بناءً على الملازمه _ داخلاً- فى تلك المسأله ، وذلك لأنّ الوجوب الغيرى كما لا يتعلّق بعنوان المقدمه لكونه عنوانا تعليليا ، كذلك لا يتعلّق بخصوص الفرد المأتى به ، بل يتعلّق بعنوان الوضوء (يعنى بالطبيعى منه) فيكون

ص : ١٤٠

.....
الشرح:

غسل الأعضاء بما أنه وضوء يتعلّق به الوجوب الغيرى ، وبما أنّه غصب وعدوان على الغير فى الماء المملوك له يكون حراماً ، فعنوان الوضوء وعنوان الغصب عنوانان تقيديان منطبقان على فعل واحدٍ خارجاً .

وبتعبير آخر : كما أنّ السجود فى الأرض المغصوبه من الصلاه مصداق لها ، وبما أنّه تصرّف فى ملك الغير مصداق للغصب ، كذلك الوضوء بالماء المغصوب أو تطهير الثوب والبدن بالماء المغصوب مصداق للوضوء والغصب . وعليه إن قلنا فى موارد انطباق عنوانين أحدهما متعلّق الوجوب والآخر متعلّق الحرمة على واحد بنحو التركيب الاتحادي ، بامتناع الاجتماع وتقديم جانب النهى يكون المورد من موارد النهى عن العباده أو المعامله ، وإن قلنا بجواز الاجتماع فيها ، يكون المورد من موارد جواز الاجتماع .

الوجه الثانى من إيراد الماتن: قدس سره ، إنّ الحاكم بالملازمه بين الإيجابين هو العقل ، والعقل لا- يراها بين إيجاب ذى المقدمه وبين مقدمته المحرّمه ، وأنّ حرمة الفرد من المقدمه تكون مانعه عن تعلّق الوجوب الغيرى به ، سواء قيل بجواز الاجتماع وعدمه ، هذا فيما لم تنحصر المقدمه فى المحرّم . وأمّا مع الانحصار فيه ، فإمّا أن لا تكون المقدمه واجبه لعدم وجوب ذيها لأجل المزاحمه ، كما إذا انحصرت تطهير المسجد فى التصرّف فى ماءٍ مغصوبٍ ، فإنّ مقتضى تقديم حرمة الغصب على وجوب الإزالة فى مقام المزاحمه هو عدم وجوب الإزالة ، فلا- موجب لوجوب مقدمتها . وإمّا أن لا- تحرم المقدمه لأجل المزاحمه وأهميه الواجب ، كما إذا توقّف إنقاذ النفس المحترمه على الدخول فى ملك الغير بلا رضاه .

وفيه : أنّه لا موجب لاختصاص الوجوب الغيرى _ بناءً على الملازمه وجواز

أولاً: إنه لا- يكون من باب الاجتماع، كى تكون مبتنيه عليه، لما أشرنا إليه غير مره، إن الواجب ما هو بالحمل الشائع مقدمه، لا بعنوان المقدمه، فيكون على الملازمه من باب النهى فى العباده والمعامله.

الشرح:

اجتماع الأمر والنهى _ بالفرد المحلل مع عدم انحصار المقدمه بالفرد المحرم ، وأما مع انحصاره به ، فتظهر الثمره بين القول بالملازمه والقول بنفيها ، إذ بناءً على وجوب المقدمه وتقديم جانب الأمر بذبيها لا يمكن النهى عن تلك المقدمه حتى بنحو الترتب ، لما تقدم من أن الترتب لا يصحح طلب الحاصل ودفع محذور التكليف المحال ، بخلاف القول بعدم الملازمه ، فإن عليه يمكن النهى عن تلك المقدمه بنحو الترتب على عصيان الأمر بذبيها كما لا يخفى .

نعم بناءً على القول بوجوب المقدمه الموصله ولو فى فرض المزاحمه يمكن النهى عن المقدمه غير الموصله على ما تقدم .

والوجه الثالث من الإيراد: أن هـ لا يترتب على القول بوجوب المقدمه والقول بعدم وجوبها أثر الإجزاء ، فإن الفرد المحرم من المقدمه _ مع كونها توصليه _ يجزى لحصول الملاك به ، سواء قيل بوجوب المقدمه أم لا ، جاز الاجتماع أم لا ، ولا يجزى مع كونها تعبدية على القول بالامتناع ، سواء قيل بوجوب المقدمه أم لا ، وعلى القول بالجواز يحكم بالإجزاء ، سواء قيل بوجوب المقدمه أم لا ، والتعبدية فى المقدمه تكون بتعلق الأمر النفسى بها ولو استحباباً ، كما فى الطهارات .

والوجه فى الحكم بصحة الوضوء مثلاً واضح ، على القول بجواز الاجتماع فى موارد التركيب الاتحادى أيضاً ، سواء قيل بوجوب المقدمه أم لا .

أما على القول بوجوب المقدمه فالإجزاء ظاهر ، لأن الصحة ثمره جواز

ص: ١٤٢

.....
الشرح:

الاجتماع . وأما بناءً على عدم وجوب المقدمه ، فإنّ المقدمه العباديه تكون مستحبّه في نفسها واستحبابها موجب للحكم بصحتها ، لفرض جواز اجتماع الأمر الاستحبابى النفسى للوضوء مع حرمه الغصب .

وهذا بخلاف القول بامتناع الاجتماع ، فإنّ الوجوب الغيرى أو الاستحباب النفسى يختصّ بغير الفرد المحرّم من المقدمه ، فلا يكون الفرد المحرّم مجزيا ؛ لأنّ النهى عنه يوجب فساده ، وكذا لو لم نقل بالوجوب الغيرى للمقدمه ، فالأمر أيضاً كذلك ، كما لا يخفى .

أقول : يرد عليه أنّه لا سبيل لنا إلى إحراز ملاك الوجوب الغيرى فى جميع موارد الأفراد المحرّمه من المقدمات ، حتّى مع كونها توصليه ، إذ الكاشف عن الملاك هو الأمر ، أو الترخيص فى التطبيق ، أو إطلاق المتعلّق والشرط ، ومع حرمه فرد من المقدمه أو الشرط لا كاشف عن الملاك ، فمثلاً الستر حال الصلاه قيد توصلى لا يعتبر فيه قصد التقرب .

ومع ذلك لا يمكن لنا الحكم بإجزاء الستر بالساتر المغصوب ، حيث إنّ إطلاق المتعلّق للوجوب الغيرى لا يعمّه ، بناءً على عدم جواز اجتماع الأمر والنهى وتقديم جانب النهى ، بخلاف ما لو قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهى ، فإنّه يمكن كشف الملاك بإطلاق المتعلّق للوجوب الغيرى ، كما هو الحال بالإضافه إلى الفرد المحرّم من العبادات بناءً على صحتها مع جواز اجتماع الأمر والنهى وفسادها مع عدم جواز الاجتماع ، كما يأتى فى مبحث الاجتماع .

وبالجمله يكفى لكون مسأله أصوليه ، أن يحرز بها الموضوع فى مسأله أصوليه

وثانياً: إن الإجماع وعدمه لا دخل له في التوصل بالمقدمه المحرمه وعدمه أصلاً، فإنه يمكن التوصل بها إن كانت توصليه، ولو لم نقل بجواز الإجماع، وعدم جواز التوصل بها إن كانت تعبديه على القول بالإمتناع، قيل بوجود المقدمه أو بعدمه، وجواز التوصل بها على القول بالجواز كذلك، أى قيل بالوجوب أو بعدمه.

وبالجمله لا يتفاوت الحال فى جواز التوصل بها، وعدم جوازه أصلاً، بين أن يقال بالوجوب، أو يقال بعدمه، كما لا يخفى.

الشرح:

أخرى ، كما يحرز بمسأله جواز الاجتماع الموضوع فى مسأله النهى عن العباده أو المعامله ، وعلى ذلك فإن أمكن بمسأله الملازمه إحراز الموضوع فى مسأله جواز الصلاه فى الستر بالمغصوب، سواء قيل بتعلق الوجوب الغيرى بالستر فى الصلاه أم لا.

الاجتماع وعدمه ، يدخل البحث عن الملازمه بين إيجاب شىء وإيجاب مقدمته فى المسائل الأصوليه. ولا يقاس بالثمرات المتقدمه التى ذكرنا أنها _ على تقدير تماميتها _ تعدّ من الفوائد المترتبه على المسأله الأصوليه، ولا تصحح كونها مسأله أصوليه.

ولكن مع ذلك لا يترتب إحراز الموضوع لمسأله اجتماع الأمر والنهى على الالتزام بالوجوب الغيرى للمقدمه أو عدم الالتزام به ، بل بناءً على كون موارد التركيب الاتحادى داخله فى مسأله الاجتماع ، يكون نفس الأمر النفسى المتعلق بالمقيد مع خطاب النهى داخلين فى مسأله الاجتماع ، سواء قيل بالوجوب الغيرى للقيّد أم لا، فالأمر بالصلاه المقيد بالستر مع خطاب النهى عن الغصب يجتمعان فى وهذا يتم بالإضافة إلى المقدمات التى مقدميتها تأتى من أخذها قيدها لتعلق التكليف النفسى. وأما المقدمات العقلية، فلا يتصور فيها التعبديه، كما لا يتوقف إحراز مقدميتها على الأمر بها غيرياً، فتكون مجزیه لا محاله على كلّ حال، فتدبر.

ص: ١٤٤

إعلم أنه لا- أصل فى محل البحث فى المسأله، فإن الملازمه بين وجوب المقدمه ووجوب ذى المقدمه وعدمها ليست لها حاله سابقه [١]، بل تكون الملازمه أو عدمها أزليه، نعم نفس وجوب المقدمه يكون مسبقاً بعدم، حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذى المقدمه، فالأصل عدم وجوبها.

الشرح:

[١] وحاصل ما ذكر قدس سره فى المقام هو أن المبحوث فيه فى المسأله - وهى الملازمه بين إيجاب شىء وإيجاب مقدمته - ليست لها حاله سابقه نفيًا أو إثباتًا ليجرى الاستصحاب فى ذلك النفي أو الإثبات، حيث أن الملازمه على فرض وجودها أزليه لا تحتاج إلى ثبوت طرفيها خارجًا كسائر الملازمات، وكذلك الحال على تقدير عدمها.

نعم لا بأس بالأصل فى ناحيه عدم تعلق الوجوب الغيرى بمقدمه شىء، بعد تعلق الوجوب النفسى بذلك الشىء، وحتى بعد فعليه وجوب ذلك الشىء، بأن يقال الأصل عدم تعلق الوجوب الغيرى بتطهير الثوب والبدن بعد فعليه وجوب الصلاه بدخول وقتها، ولكن هذا الأصل لا ينفي الملازمه بين إيجاب شىء وإيجاب مقدمته، فإن الملازمه على تقديرها بين الإيجابين الواقعيين والأصل الجارى فى ناحيه عدم تعلق الوجوب الغيرى بالمقدمه حكم ظاهرى يثبت فيما يطلق عليه المقدمه مع عدم الدليل على وجوبها الغيرى.

وبالجملة الحكم الظاهرى فى ناحيه المقدمه أو الحكم بعدم فعليه الوجوب الغيرى فيها لا ينافى تعلق الوجوب الغيرى بها واقعا، ولا ينافى أيضاً فعليه الوجوب

وتوهم عدم جريانه، لكون وجوبها على الملازمه، من قبيل لوازم الماهيه، غير مجعوله، ولا أثر آخر مجعول مترتب عليه، ولو كان لم يكن بمهم ها هنا، مدفوع بأنه وإن كان غير مجعول بالذات، لا بالجعل البسيط الذى هو مفاد كان التامه، ولا بالجعل التأليفى الذى هو مفاد كان الناقصه، إلا أنه مجعول بالعرض، الشرح:

النفسى المتعلق بذيهام مطلقا، فلا يصح التمسك بهذا الأصل لنفى الملازمه بين الإيجابين .

نعم لو كان الملتزم بالوجوب الغيرى للمقدمه يدعى ثبوت الملازمه بين فعليه الوجوب النفسى المتعلق بذى المقدمه وفعليه الوجوب الغيرى المتعلق بالمقدمه، لكان الأصل الجارى فى ناحيه عدم فعليه الوجوب الغيرى فى المقدمه نافيا لتلك الملازمه ومثبنا لبطلانها، فإن مفاد الأصل نفى الفعليه عن الوجوب الغيرى المتعلق بالمقدمه مع فرض فعليه وجوب ذيهام .

لا- يقال: الأصل فى ناحيه عدم تعلق الوجوب الغيرى بالمقدمه فى نفسه غير جارٍ فضلاً عن أن يكون نافيا لتلك الملازمه بين الإيجابين، والسرّ فى عدم جريانه هو اعتبار أن يكون مجرى الأصل أمراً مجعولاً فى نفسه أو له أثر مجعول بحيث يكون المهم فى جريان الأصل ذلك الأثر المهم، والوجوب الغيرى المتعلق بالمقدمه على تقديره غير مجعول، لا بالجعل البسيط ولا بجعل تأليفى، وليس له أثر شرعى مهم فى المقام، بل هو على تقديره أمرٌ قهرى، ولا بدّ من الإتيان بمتعلقه حتى على تقدير عدمه لفرض فعليه الوجوب النفسى المتعلق بذيهام .

فإنه يقال: يكفى فى جريان الأصل فى موردٍ كونه مجعولاً ولو بالتبع، كالأصل الجارى فى ناحيه عدم شرطيه شىء أو عدم جزئيه للمأمور به، فإنه مجعول بتبع المشروط أو الكل، ولا يحتاج إلى فرض الجعل البسيط أو المركب فيه .

ويتبع جعل وجوب ذى المقدمه، وهو كافٍ فى جريان الأصل.

ولزوم التفكيك بين الوجوبين مع الشك لا محاله، لأصالة عدم وجوب المقدمه مع وجوب ذى المقدمه، لا ينافى الملازمه بين الواقعيين، وإنما ينافى الملازمه بين الفعلين، نعم لو كانت الدعوى هى الملازمه المطلقه حتى فى المرتبه الفعلية، لما صح التمسك بالأصل، كما لا يخفى.

الشرح:

أقول: قد يقال إن قول الماتن قدس سره «ولزوم التفكيك بين الوجوبين مع الشك لا محاله، لأصالة عدم وجوب المقدمه مع وجوب ذى المقدمه لا- ينافى الملازمه» ناظر إلى دفع إشكالٍ آخر، وهو أنه يعتبر فى جريان الاصل أن لا يكون مفاده التعبد بالمستحيل فإنّ التعبد بالمستحيل غير ممكن.

وعلى ذلك فإن كان بين إيجاب شىء وإيجاب مقدّمته ملازمه، لكان التعبد بعدم تعلق وجوب غيرى بمقدّمه بعد فعلية وجوب ذيه من التعبد بالمستحيل، ومع الشكّ فى ثبوت الملازمه وعدمها يكون التعبد بعدم تعلق الوجوب الغيرى بمقدّمه الواجب من التعبد بما يحتمل كونه مستحيلاً.

وأجاب عن هذا الإشكال بما حاصله: إنّ التعبد بعدم الوجوب الغيرى فى المقدمه بالأصل لا يستلزم احتمال التعبد بالمستحيل؛ لأنّ المستحيل على تقدير الملازمه، هو التفكيك بين الإيجاب النفسى المتعلق بذى المقدمه والإيجاب الغيرى الواقعى المتعلق بالمقدمه والأصل لا يوجب هذا التفكيك، وإنما يوجب التفكيك بين فعلية الوجوب الغيرى كما هو مفاد الحكم الظاهرى وبين فعلية إيجاب ذيه وهذا التفكيك لا ضير فيه.

نعم، لو كـانت الـدعوى فى باب الملازمـه بين الإيجـابين هى استحقـاقه تفكيك فعلية إيجاب المقدمه عن فعلية إيجاب ذيه لما صحّ التمسك بالأصل

ص: ١٤٧

.....
الشرح:

المزبور .

ولذا يقال إن ما في المتن من قوله «لصحّ التمسك بذلك في إثبات بطلانها» مأخوذ من نسخه ، والصحيح «لما صحّ التمسك بالأصل» كما نقل في الهامش (1) .

أقول : قد يتصدى لدفع الإشكال حتى بناءً على أنّ المدعى في باب المقدمه الملازمه بين فعليه ايجاب ذى المقدمه وفعليه ايجاب مقدمته بأنه مع قيام الدليل على اعتبار أماره كما يستكشف إمكان التعبد بها وعدم لزوم محذور في التعبد بها ولا يتوقف الأخذ بدليل اعتبارها على إحراز إمكان التعبد بها من الخارج ، كذلك يؤخذ بدليل اعتبار التعبد بالأصل أى الاستصحاب ، في ناحيه عدم تعلق وجوب غيرى بالمقدمه في ظرف فعليه وجوب ذيه فيحرز به إمكان التعبد وعدم لزوم التفكيك بين المتلازمين .

ولكن لا يخفى ما في هذا الدفع ، فإنّ خطاب اعتبار الاستصحاب لم يرد في خصوص عدم تعلق الوجوب الغيرى بالمقدمه بعد فعليه وجوب ذيه حتى يستكشف من التعبد به عدم لزوم محذور التفكيك ، بل غايته الأخذ بإطلاق خطاب اعتباره وشموله للمقام ، والمفروض أنّ إطلاقه وشموله للمقام موقوف على عدم لزوم التفكيك بين المتلازمين وإثبات عدم لزوم التفكيك بالإطلاق والشمول يكون دورياً .

ويرد على الماتن قدس سره : أنّ ما ذكره قدس سره في توجيه جريان الأصل في نفى الوجوب

ص : ١٤٨

١- (١) المقصود من المتن هو متن الكفايه المتداوله بين الطلاب والمشتغلين ، وهى الطبعه الحجرية المحشاه بحاشيه المحقق المشكينى قدس سره من تلامذه صاحب الكفايه قدس سره ، فأشير فيها إلى أن المتن موافق لبعض النسخ ، ولكن فى هامشه أُشير إلى ما هو الصحيح ، وقد أثبتته مؤسسه آل البيت عليهم السلام فى طبعها فى المتن .

.....
الشرح:

الغبرى من أن هـ يكفى فى نفيه بالأصل كونه مجعولاً- بالتبع غير تام ، فإن رفع المجعول بالتبع كجعله يكون تبعياً ، والمفروض أن الإيجاب النفسى المتعلق بذى المقدمه لا يرتفع حتى يرتفع ما هو مجعول بتبعه ، هذا إذا كان رفعه (أى رفع الوجوب الغبرى للمقدمه) واقعياً .

وأما إذا كان رفعه ظاهرئياً بمعنى عدم وجوب الاحتياط فيه ، فهذا أيضاً غير ممكن فى المقام ؛ لأن المراد بالأصل فى المسأله الفرعيه إمّا البراءه أو الاستصحاب ، والبراءه لا- تجرى فى المقام ، لا- العقليه منها ولا- الشرعيه ؛ لأن مفاد البراءه العقليه نفى استحقاق المؤاخذة والعقاب ، والمفروض عدم العقاب على ترك الواجب الغبرى حتى بناءً على وجوب المقدمه .

وأما الشرعيه فإنها وردت مورد الامتنان ، فيختص جريانها بما إذا كان فى ثبوت الوجوب كلفه زائده ولا كلفه فى الوجوب الغبرى زائداً على ما يستقل به العقل من لزوم امتثال الأمر المتعلق بالواجب النفسى .

وبهذا يظهر عدم جريان الاستصحاب فى ناحيه تعلق الوجوب الغبرى بالمقدمه؛ لأن معنى هذا الاستصحاب ومرجهه إلى عدم مؤاخذة المكلف على ترك الواجب الغبرى، وهذا معلوم كما أنه معلوم بأن المكلف يؤاخذ على ترك الواجب النفسى.

ولا- يخفى أن هذا كلفه إذا أُريد بالأصل فى ناحيه نفى الوجوب الغبرى نفيه بنفسه أو بأثره العقلى ، وأما إذا كان المراد من الاستصحاب فى نفيه ، نفى أثره الشرعى ، كعدم جواز نسبته إلى الشارع ، بأن لا يجوز للمكلف الإتيان بالمقدمه بقصد وجوبها الشرعى كالاستصحاب فى نفى سائر الموضوعات التى لها آثار شرعيه ، فلا- بأس به ، خصوصاً بملاحظه ما ذكرنا فى باب الاستصحاب من أن مفاد

ص: ١٤٩

إذا عرفت ما ذكرنا، فقد تصدى غير واحد من الأفاضل لإقامه البرهان على الملازمه، وما أتى منهم بواحد خال عن الخلل، والأولى إحاله ذلك إلى الوجدان، حيث إنه أقوى شاهد على أن الانسان إذا أراد شيئاً له مقدمات، أراد تلك المقدمات [١]، لو التفت إليها بحيث ربما يجعلها في قالب الطلب مثله، الشرح:

دليل اعتباره هو التعبد بالعلم ببقاء الحاله السابقه، وأن العلم بتلك الحاله يعتبر علماً ببقائها، فإنه يترتب على هذا التعبد عدم جواز الإتيان بالمقدمه بقصد وجوبها الشرعى، وهذا الاستصحاب لا يستلزم التفكيك بين المتلازمين، حتى مع دعوى الملازمه بين فعليه وجوب ذى المقدمه وفعليه وجوب مقدمته، فتدبر جيداً.

بقى فى المقام أمرٌ، وهو أن الماتن وغيره نفى جريان الأصل فى المسأله الأصوليه وهى نفس الملازمه بين إيجاب شىء وإيجاب مقدمته، قائلاً بأن الملازمه وعدمها أمرٌ أزلّ غير مسبوق بالحاله السابقه ليجرى الأصل فى بقائها، مع أن الملازمه أو عدمها على تقدير ثبوت حاله سابقه لها أيضاً، لم يكن الاستصحاب جارياً، فإن إثبات الوجوب الغيرى للمقدمه باستصحاب بقاء الملازمه أو نفيه عنها باستصحاب عدمها مثبت، فلا مجال للاستصحاب فيها نفيًا أو إثباتًا، حتى على تقدير ثبوت حاله السابقه لها.

[١] الصحيح عدم الملازمه بين إيجاب شىء وإيجاب مقدمته، حيث إن الأمر بالواجب النفسى المقيّد بالقيّد كما فى المقدمات الشرعيه أو بلا قيد كما فى المقدمات العقليه مع وصوله إلى المكلف، بنفسه كافٍ فى استقلال العقل بلزوم امتثاله بعد ما أحرز أنّه لا سبيل للمكلف إلى الإمتثال إلا بالإتيان القيود والمقدمات، لتحصل موافقه التكليف بالإتيان بنفس الواجب النفسى، فيكون الأمر المولوى من الشارع بالمقدمه بلا ملاك، فلا بدّ من حمل الأمر بها إمّا على الإرشاد إلى دخالتها فى

ويقول مولويًا (أدخل السوق واشتر اللحم) مثلاً، بداهه أن الطلب المنشأ بخطاب (أدخل) مثل المنشأ بخطاب (إشتر) في كونه بعثاً مولويًا، وأنه حيث تعلقت إرادته بإيجاد عبده الاشتهاء، ترشحت منها له إرادته أخرى بدخول السوق، بعد الإلتفات إليه وأنه يكون مقدمه له، كما لا يخفى.

ويؤيد الوجدان، بل يكون من أوضح البرهان، وجود الأوامر الغيريه في الشرعيات والعرفيات، لوضوح أنه لا يكاد يتعلق بمقدمه أمر غيري، إلا إذا كان فيها مناطه، وإذا كان فيها كان في مثلها، فيصح تعلقه به أيضاً، لتحقق ملاكه ومناطه، والتفصيل بين السبب وغيره والشرط الشرعي وغيره سيأتي بطلانه، وأنه لا تفاوت في باب الملازمه بين مقدمه ومقدمه.

الشرح:

الواجب النفسى قيذا أو الإرشاد إلى طاعه الأمر بذيهها .

لا يقال: لا يتم ذلك بالإضافة إلى الوجوب الغيرى التبعى ، فإنه أمرٌ قهرى تابع لتعلق الطلب إلى ذيهها .

فإنه يقال : كما لا- يتعلق الوجوب الغيرى المولى الأصلى بالمقدمه كذلك لا- يتعلق بها الوجوب الغيرى التبعى ؛ إذ ليس الوجوب التبعى إلا كون الشيء بحيث لو التفت الأمر إليه لأنشأ الوجوب له ، وقد ذكرنا أن المقدمه بما هي مقدمه لو التفت إليها الأمر ألف مره لا- يجد فيها ملاك الأمر المولى ليأمر بها ، هذا بالإضافة إلى الوجوب المنشأ ، وأما الإراده الغيريه بأن يكون تعلق إرادته الفاعل بفعلٍ يستتبع إرادته أخرى متعلقه بمقدمته ، فهذا أمرٌ صحيح ، ولكنه مختص بإرادته الفعل المباشري والأمر تعلق إرادته بفعل نفسه ، وهو أمره وإيجابه ، والإيجاب فى شيء لا يتوقف على إيجاب مقدمته ، بل نفس ذلك الشيء حصوله يتوقف على إيجاد مقدمته .

نعم الشوق إلى فعلٍ وحده غير ممكن ، بل يتبعه الإشتياق إلى مقدمته إلا أن

ولا بأس بذكر الاستدلال الذى هو كالأصل لغيره _ مما ذكره الأفاضل عن الإستدلالات _ وهو ما ذكره أبو الحسن [الحسين] البصرى، وهو أنه لو لم يجب المقدمه لجاز تركها، وحينئذ، فإن بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، وإلا خرج الواجب المطلق عن وجوبه [١].

الشرح:

الشوق غير الإراده وغير الإيجاب .

ومما ذكرنا ظهر أنَّه لا شهاده فى مثل قول الأمر (أدخل السوق واشتر اللحم) على الوجوب الغيرى المولوى فى المقدمه ، فإنَّ قوله (أدخل السوق) إمَّا إرشاد إلى طريق طاعه الأمر بالشراء ، أو تأكيد للأمر بالشراء .

والأوامر الوارده فى الشريعة بالمقدمات إرشاد إلى دخاله متعلقاتها فى العباده أو المعامله ، والشاهد على ذلك تعلق مثل هذه الأوامر بجزء الواجب أيضاً ، مع أنَّ الجزء _ كما تقدّم _ غير قابل للوجوب الغيرى ، بل المتعين فيه الإرشاد إلى جزئيه متعلقه للواجب النفسى وأخذه فى متعلق الأمر النفسى ، كما أنَّ الأمر بالخارج عن الواجب النفسى إرشاد إلى دخالته فيه شرطاً ؛ ولذا يكون المستفاد من الأمر بجزء الواجب العبادى أو شرطه هو عين ما يستفاد من الأمر بجزء المعامله أو شرطها كالأمر بالتقابض فى بيع الصرف .

نعم للأمر المولوى الغيرى بالمقدمه مورد واحد ، وهو ما إذا لم يكن التكليف بذى المقدمه فعلياً ، كما ذكرنا ذلك فى تصحيح الأمر بتعلم العبادات وغيرها من الواجبات قبل حصول وجوبها ، فإنَّ مع عدم فعليه وجوب الشىء لا يستقلّ العقل بلزوم التحفظ عليه بتحصيل مقدمته من قبل ، فيكون تكليف الشارع بتحصيلها لغايه هذا التحفظ وتصحيح العقاب على تفويت ملاك ذلك الواجب .

[١] هذا الاستدلال محكى عن أبى الحسن البصرى فى باب وجوب المقدمه ،

وفيه: _ بعد إصلاحه بإرادته عدم المنع الشرعى من التالى فى الشرطيه الأولى، لا الإباحه الشرعيه، وإلا كانت الملازمه واضحه البطلان، وإرادته الترك عما أضيف إليه الظرف، لا- نفس الجواز، وإلا- فمجرد الجواز بدون الترك، لا يكاد يتوهم معه صدق القضيه الشرطيه الثانيه _ ما لا يخفى، فان الترك بمجرد عدم المنع شرعاً لا يوجب صدق إحدى الشرطيتين، ولا يلزم أحد المحذورين، فإنه وإن لم يبق له وجوب معه، إلا- أنه كان ذلك بالعصيان، لكونه متمكناً من الإطاعه والإتيان، وقد اختار تركه بترك مقدمته بسوء اختياره، مع حكم العقل بلزوم إتيانها، إرشاداً إلى ما فى تركها من العصيان المستتبع للعقاب.

الشرح:

والماتن قدس سره قد أصلح صورته الاستدلال أولاً بأن المراد من التالى فى الشرطيه الأولى وهو قوله «لجاز تركها» عدم المنع الشرعى فى ترك المقدمه، كما أصلحها بكون المراد من المضاف إليه للظرف فى قوله «وحيث ترك المقدمه» أى حين ترك المقدمه والموجب للإصلاح بما ذكر هو أن- لو كان المراد من قوله «لجاز تركها» الإباحه الخاصه شرعاً فى المقدمه لكانت الملازمه فى الشرطيه الأولى واضحه البطلان؛ لأن انتفاء الوجوب الشرعى عن المقدمه لا يوجب ثبوت الإباحه الشرعيه فيها، نظير الحال فى المتلازمين، فإن ثبوت الوجوب فى أحدهما لا يوجب ثبوته فى الآخر، مع أن- لا يوجب ثبوت الإباحه الفعلية شرعاً فى ذلك الآخر لكونها لغوا، كما أن- لو كان المراد بالمضاف إليه عدم المنع الشرعى فى ترك المقدمه لم يكن مجال لصدق القضيه الشرطيه الثانيه .

حيث إن عدم المنع الشرعى فى ترك المقدمه لا- يوجب كون التكليف بذيتها من التكليف بما لا يطاق أو خروج الواجب عن كونه واجبا مطلقا .

ثم قال قدس سره أن- مع الاصلاح المزبور لا يخفى ما فيه، فإنه مع ترك المقدمه بتاتا

ص: ١٥٣

نعم لو كان المراد من الجواز جواز الترك شرعاً وعقلاً، يلزم أحد المحذورين، إلا أن الملازمه على هذا في الشرطية الأولى ممنوعه، بداهه أنه لو لم يجب شرعاً لا- يلزم أن يكون جائزاً شرعاً وعقلاً، لإمكان أن لا يكون محكوماً بحكم شرعاً، وإن كان واجباً عقلاً إرشاداً، وهذا واضح.

وأما التفصيل بين السبب وغيره، فقد استدل على وجوب السبب، بأن التكليف لا يكاد يتعلق إلا بالمقدور، والمقدور لا يكون إلا هو السبب، وإنما المسبب من آثاره المترتبة عليه قهراً، ولا يكون من أفعال المكلف وحركاته أو سكناته، فلا بد من صرف الأمر المتوجه إليه عنه إلى سببه.

الشرح:

وإن لم يبق التكليف بذيتها أن عدم بقائه وسقوطه إنما هو لحصول العصيان بالإضافة إلى الواجب النفسى ، لكونه متمكناً من الإتيان به ، وقد تركه باختياره مع حكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدمه إرشاداً إلى لزوم إطاعه الواجب النفسى وتحزراً عما فى تركها من تحقق العصيان بالإضافة إلى الأمر بذيتها الموجب لاستحقاق العقاب.

نعم لو كان المراد من المضاف إليه فى قوله «وحيثئذ» حين جواز ترك المقدمه عقلاً وشرعاً يلزم أحد المحذورين وهو التكليف بما لا يطاق ، أو خروج الواجب عن كونه واجبا مطلقاً ، إلا أن الشرطية الأولى لما كانت باطله ، فإنه لو لم تجب المقدمه شرعاً لا يجب أن يكون تركها جائزاً عقلاً وشرعاً، فإن عدم تعلق حكم شرعى بالمقدمه لا يلازم انتفاء الحكم العقلى عنها، بل تجب بحكم العقل إرشاداً، كما تقدم.

أقول : لو كان المراد بالمضاف إليه جواز ترك المقدمه عقلاً وشرعاً لزم أحد المحذورين ، وهو خروج الواجب عن كونه واجبا مطلقاً أو لزوم العقاب على ترك واجب مشروط مع عدم فعلية وجوبها ، كما لا يخفى ، وهذا الثانى غير لزوم التكليف

ولا- يخفى ما فيه، من أنه ليس بدليل على التفصيل [١]، بل على أن الأمر النفسى إنما يكون متعلقاً بالسبب دون المسبب، مع وضوح فسادة، ضروره أن المسبب مقدور المكلف، وهو متمكن عنه بواسطة السبب، ولا يعتبر فى التكليف أزيد من قدره، كانت بلا واسطه أو معها، كما لا يخفى.

الشرح:

بما لا يطاق ، كما لا يخفى .

لا- يقال : لو لم تجب المقدمه شرعا لما أمكن إطلاق الواجب بالإضافة إليها أصلاً ، وذلك فإنَّ إيجاب ذى المقدمه مطلقاً مع عدم إيجاب مقدمته معناه أنَه أتى المكلف بالمقدمه أو لم يأت بها فهو مكلف بالإتيان بذيها ، والتكليف بذيها مع فرض ترك المقدمه من التكليف بما لا يطاق .

فإنه يقال : معنى إطلاق الواجب بالإضافة إلى شىء أن فى طلب ذلك الواجب لم يفرض تحقق ذلك الشىء ، بأن يكون طلبه مشروطاً بحصوله ، كما فى اشتراط طلب الصلاه بدخول الوقت وطلب الحج بحصول الاستطاعه ، ولذا يحكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدمه إرشاداً ، إلا أن الواجب واجب حتى بعد ترك المقدمه رأساً ، نعم ترك المقدمه رأساً فيما بعد لا ينافى التكليف بذيها مطلقاً بالمعنى الذى ذكرناه ما دام لم يتحقق الترك رأساً .

[١] وذلك فإنَّ الكلام فى المقام فى الوجوب الغيرى المتعلق بالمقدمه ، ومقتضى الاستدلال صرف التكليف النفسى المتعلق بالمسبب إلى سببه لا اختصاص الوجوب الغيرى بالمقدمه السببىه ، والاستدلال المزبور عليل أيضاً ؛ لأنَّ وجه عدم صحه التكليف بغير المقدور هو لزوم كونه لغواً ، والمسبب فيما كان سببه تحت اختيار المكلف وقدرته لا يكون تعلق التكليف به لغواً ، ووجه تعلق التكليف به دون سببه هو وجود الملاك النفسى فيه لا فى سببه .

ص : ١٥٥

وأما التفصيل بين الشرط الشرعى وغيره، فقد استدل على الوجوب فى الأول بأنه لولا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً، حيث إنه ليس مما لا بد منه عقلاً أو عادة.

وفيه __ مضافاً إلى ما عرفت من رجوع الشرط الشرعى إلى العقلى __ أنه لا يكاد يتعلق الأمر الغيرى إلا- بما هو مقدمه الواجب، فلو كانت مقدميته متوقفه على تعلقه بها لدار، والشرطيه وإن كانت منتزعه عن التكليف، إلا أنه عن التكليف النفسى المتعلق بما قيد بالشرط [١]، لا عن الغيرى، فافهم.

تمه: لا شبهه فى أن مقدمه المستحب كمقدمه الواجب [٢]، فتكون مستحبه الشرح:

[١] فإن الشرطيه كالجزيئيه تنتزع من تعلق التكليف النفسى ، فإن كان الشىء بنفسه داخلاً فى متعلق التكليف الواحد تكون له الجزئيه ، وإن كان الداخلى فيه تقييد المتعلق به ، ينتزع له الشرطيه ، ولذا ذكرنا أن الأمر بالشرط كالأمر بالجزء إرشاد إلى دخ-الته فى تعلق التكليف . ولا مجال لتوهم انتزاع الشرطيه من تعلق الأمر الغيرى بنفس الشرط، فلو كانت الشرطيه موقوفه على ثبوت الأمر الغيرى لدار، فإن تعلق الأمر الغيرى موقوف على انطباق عنوان الشرط والمقدمه، عليه ولو فرض توقّف انطباق عنوان الشرط وعنوان المقدمه على تعلق الأمر الغيرى به لكان دوراً واضحاً.

[٢] بناءً على الملازمه بين إيجاب شىء وإيجاب مقدمته بالوجه المتقدم الذى ذكر فى كلام الماتن قدس سره تثبت الملازمه بين استحباب شىء واستحباب مقدمته ، فإن شهاده الوجدان بأن إرادته شىء يلازم إرادته يجرى فى المستحب أيضاً ، فإنه لا فرق فى هذه الملازمه بين الإراده الشديده المنتزع منها الإيجاب وبين الإراده الضعيفه المنتزع منها الاستحباب ، كما عليه الماتن قدس سره .

___ لو قيل بالملازمه ___ وأما مقدمه الحرام والمكروه فلا تكاد تتصف بالحرمة أو الكراهه [١]، إذ منها ما يتمكن معه من ترك الحرام أو المكروه اختياريًا، كما كان متمكنًا قبله، فلا دخل له أصلًا في حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام أو المكروه، فلم يترشح من طلبه طلب ترك مقدمتهما، نعم ما لا يتمكن معه من الترك المطلوب، لا محاله يكون مطلوب الترك، ويترشح من طلب تركهما طلب ترك خصوص هذه المقدمه، فلو لم يكن للحرام مقدمه لا يبقى معها اختيار تركه لما اتصف بالحرمة مقدمه من مقدماته.

الشرح:

[١] ذكر قدس سره إنَّ المقدمه في الحرام أو المكروه إن كانت على نحو لا- ينتفى بعدها اختيار ترك الحرام أو المكروه بأن أمكن للمكلف بعد تركها، تركهما بعدم إرادتهما، فلا موجب لتعلق الحرمة الغيريه أو الكراهه الغيريه بها، وذلك لأنَّ ترك الحرام أو المكروه لا- يتوقف على ترك تلك المقدمه، ولو على القول بوجوب المقدمه مطلقاً، أى من غير فرق بين مقدمه ومقدمه أخرى.

نعم لو كانت المقدمه من السبب الذى لا يكون مع حصولها اختيار ترك الحرام أو المكروه تكون تلك المقدمه حراماً غيرياً أو مكروهاً كذلك.

وقوله «لا يبقى معها اختيار تركه» وصفٌ للمقدمه، والمقدمه الموصوفه بذلك هى المقدمه السببيه، كما فى الفعل التوليدى، وحاصل العبارة أنَّه لو لم يكن للحرام المقدمه السببيه، بأن كان من الأفعال الإراديه لما كانت واحده من مقدماتها محكومته بالحرمة الغيريه.

لا يقال: لا يكون فعل إلاَّ وله مقدمه سببيه لا محاله، ضروره أنَّ الشئ ما لم يجب لم يوجد.

ص: ١٥٧

لا يقال: كيف؟ ولا يكاد يكون فعل إلا عن مقدمه لا محاله معها يوجد، ضروره أن الشيء ما لم يجب لم يوجد.

فإنه يقال: نعم لا محاله يكون من جملتها ما يجب معه صدور الحرام، لكنه لا يلزم أن يكون ذلك من المقدمات الإختيارية، بل من المقدمات الغير الإختيارية، كمبادئ الإختيار التي لا تكون بالإختيار، والا لتسلسل، فلا تغفل، وتأمل.

الشرح:

فإنه يقال: نعم لا بد من أن يكون في جملة المقدمات ما يجب معه الفعل، لكن لا يلزم أن يكون ذلك من المقدمات الإختيارية
ليمكن تعلق التكليف الغيرى به، بل يكون من المقدمات غير الإختيارية كمبادئ الإختيار التي لا تكون بالإختيار وإلا لتسلسل.

أقول: قد تقدم ما في هذا الكلام، والأولى له أن يقول بعدم تعلق الحرمة الغيرية بإرادته الحرام واختياره، لأن نفس تعلق الحرمة
النفسيه بفعل مقتضاه ترك إرادته واختياره، حيث إن المراد بالنهاى عن فعل هو ذلك، فلا يوجب تعلقه به تعلق إرادته غيريه
تبعيه بترك العبد إرادته الحرام.

بقى فى المقام أمر، وهو أن هـ ربما لا- يكون بين فعل وارتكاب الحرام علقه ذاته، ولكن ربما يطرأ بينهما التلازم الاتفاقى،
كما إذا علم المكلف بأنه إذا ذهب إلى المكان الفلانى يلقى فى حلقه الخمر أو يكره عليه أو يضطر إلى شرب الخمر.

فهل فى هذه الموارد يكون المحرم على المكلف هو شرب الخمر فيعاقب على شربه، بحيث لو كان فى الذهاب إلى المكان
المزبور حرمة لكنت حرمة غيريه؟ أو أن متعلق الحرام النفسى فى هذه الموارد هو الذهاب إلى المكان المذكور؟ وجوه.

لا- سبيل إلى الالتزام بالوجه الأخير؛ لما تقدم فى جواب من قال بصرف الأمر والنهى عن المسبب إلى الأمر والنهى عن سببه،
بدعوى أن المسبب أمر غير مقدور،

ص: ١٥٨

.....
الشرح:

والمقدور هو السبب .

وأما الوجه الأول فهو الصحيح ، فإنّ النهي عن فعلٍ لا يقتضى إلاّ تمكّن المكلف على تركه ولو بترك فعلٍ آخر ، كالذهاب إلى المكان المزبور في المثال ، وحديث رفع الإكراه أو الاضطرار لا- يعمّ موارد سوء الاختيار فيعاقب على فعل الحرام وارتكاب الفساد .

وأما ثبوت الحرمة الغيرية فهي تبتنى على حرمة المقدّمه السببيه غيريّا ، وقد منعنا الحرمة الغيرية بتاتا .

ص: ١٥٩

إشاره

فصل

الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أو لا؟

فيه أقوال [١]، وتحقيق الحال يستدعى رسم أمور:

الأول: الإقتضاء فى العنوان أعم من أن يكون بنحو العينيه، أو الجزئيه،

الشرح:

كون مبحث الضد مسأله أصوليه

[١] لا يخفى أنّ هذه المسأله أيضاً كمسأله الملازمه بين إيجاب شىء وإيجاب مقدّمته لا ترتبط بدلاله اللفظ، ولو قيل باقتضاء فى الضدّ العامّ أو الخاصّ تثبت الحرمة الغيره لهما حتّى فيما إذا لم يكن وجوب الفعل مستفاداً من الخطاب، بل كان بالإجماع أو بالملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع، والتعبير فى عنوان المسأله باقتضاء الأمر لا باقتضاء الوجوب لكون الوجوب غالباً بالأمر الظاهر فى الطلب بصيغه الأمر أو بمادّته ونحوهما.

ولا يخفى أيضاً أنّ هذه المسأله كمسأله الملازمه بين إيجاب شىء وإيجاب

الشرح:

مقدمته، من المباحث الاصوليه التي يثبت بها _ على تقدير عدم الاقتضاء _ صحه العباده المضاده للمأمور به مع ضم إمكان الترتب أو كفايه الملاك في صحه العمل عباده، كما يستنبط منها بطلان العباده على تقدير الاقتضاء بضميمه مسأله أن النهى عن العباده ولو غيريًّا يوجب فسادها، إذ مع النهى المزبور لا- يمكن إحراز الملا-ك في تلك العباده التي يعتمها متعلق الأمر بطبيعيه لولا- النهى الغيرى. ومما ذكرنا ظهر أن الحكم بصحه العباده المضاده للمأمور به يحتاج إلى ضم مقدمه أخرى، وإن لم تكن تلك المقدمه من المسائل الاصوليه المستقله، بل يكون البحث فيها في ضمن بعض مسائلها كبحث الترتب أو كفايه الملاك في وقوع العمل عباده.

لا- يقال: لا- حاجه إلى هذا التطويل لإدخال مسأله الاقتضاء في المسائل الاصوليه، فإن الملاك في كون المسأله اصوليه _ كما مضى في بحث المقدمه _ هو أن يستنبط من نتيجهها بعد إحراز صغراها، الحكم الفرعى الكلى بأن تكون نتيجه القياس أمرا يلازم الحكم الشرعى الفرعى الكلى، كما تقدم في بحث الملازمه بين إيجاب شىء وإيجاب مقدمته، فإنه يستفاد منها الملازمه بين إيجاب الصلاه وإيجاب مقدماتها، فينتقل إلى وجوب الوضوء وتطهير الثوب والبدن وغيرهما من شرائطها عند وجوب الصلاه وفيما نحن فيه أيضاً إذا بنينا على الاقتضاء بين وجوب فعل وحرمة ضده الخاص مثلاً يقع هذا الاقتضاء _ أى الملازمه _ فى طريق استنباط الحرمة الغيريه لضد الواجب، كالصلاه بالإضافة إلى وجوب الإزالة. وبالجملة نفس الحرمة الغيريه حكم فرعى يثبت لضد الواجب ويستنبط من نتيجه هذه المسأله، وهى ثبوت الاقتضاء.

فإنه يقال: لا- تقاس الحرمة الغيريه الشرعيه بالوجوب الغيرى الشرعى، فإن الوجوب المزبور لكونه مصححاً للتقرب بالإتيان بمتعلقه بداعويته كان مهماً،

الشرح:

فيدخل في المسائل الفرعية التي تستنبط من بحث الملازمه، بخلاف الحرمة الغريبه فإنها لا تكون كالحرمة النفسية مبعده لا بنفسها ولا بالقصد، فإن المبعديه إنما هي في ترك الواجب لا في الإتيان بضده كما يأتي.

تفسير مفردات العنوان

ثم المراد بالاعتضاء في عنوان البحث هو الأعم من العينيه والجزئيه واللزوم؛ فالمقصود من كون الأمر بالشىء عين النهى عن ضده العام على ما قيل هو أن المفهوم من الأمر بالشىء وإن كان مغايرا للمفهوم من النهى عن ضده العام إلا أنهما بحسب الخارج شىء واحد يصح التعبير عنه بكل منهما، نظير ما يقال: الاثنان نصف الأربعة خارجا لا مفهوما.

وبالجمله البعث إلى فعل خارجا كما أنه مصداق للأمر به، كذلك مصداق للنهى عن ضده العام، فإن الأمر بشىء عين طلب ترك تركه.

والمراد بالجزئيه على ما قيل من أن الوجوب يتضمن المنع من تركه، الذى هو ضدّ عام للفعل بأن يكون الوجوب عباره عن طلب الفعل مع المنع من تركه.

كما أن المراد باللزوم كون النهى عن الضدّ العام أو الخاصّ، خارجا عن مفاد الوجوب ويكون لازما أو ملازما له.

ومما ذكرنا يظهر أنه لا تنافى بين تعميم الاقتضاء للعيته والتضمّن، وبين كون المسأله عقليه، ووجه عدم المنافاه أن المراد بكون المسأله عقليه أنه لا دخل لصيغه الأمر أو مادته أو نحوهما فى المبحوث عنه فى المقام، بل يعمّ البحث ما كان وجوب الفعل مستفادا من عقل أو نقل أو إجماع، ويبحث فى أنه هل يجوز عقلا أن يجب فعل واقعا ولا يحرم ضده العام أو الخاصّ أو لا يمكن ذلك؟ لكون وجوبه _ مثلا _ عين ضده

أو اللزوم من جهة التلازم بين طلب أحد الضدين، وطلب ترك الآخر، أو المقدميه على ما سيظهر، كما أن المراد بالضد هاهنا [١] هو مطلق المعاند والمنافى وجودياً كان أو عدمياً.

الثانى: إن الجهه المبحوثه عنها فى المسأله، وإن كانت أنه هل يكون للأمر اقتضاء بنحو من الانحاء المذكوره، إلا أنه لما كان عمدته القائلين بالإقتضاء فى الضد الخاص، إنما ذهبوا إليه لأجل توهم مقدميه ترك الضد، كان المهم صرف عنان الكلام فى المقام إلى بيان الحال وتحقيق المقال، فى المقدميه وعدمها، فنقول وعلى الله الإتكال:

إن توهم توقّف الشئ على ترك ضده [٢] ليس إلا من جهه المضاده

الشرح:

العامّ خارجاً، أو أنّ حرمة داخله فى وجوبه ولا يثبت الكلّ بدون ثبوت أجزاءه.

وبتعبير آخر: ليس المراد بالتضمّن الدلاله التضمينيه، وبالعينيه الدلاله المطابقيه، على ما تقدّم، بل المقصود أنّه هل يمكن التفكيك عقلاً بين الوجوب وعينه أو جزئه أو لازمه وملازمه أم بينهما علقه عقليه.

[١] ليس المراد بالضدّ فى المقام الأمر الوجودى الذى لا يجتمع مع الأمر الوجودى الآخر على ما هو المصطلح عند أهل الميزان، بل المراد مطلق المنافى للواجب، سواء كان أمراً وجودياً، كما فى الضدّ الخاصّ غالباً، أو أمراً عدمياً، كما فى الضدّ العامّ، وهذا فيما إذا كان متعلّق الأمر هو الفعل، وأما إذا كان الترك يكون ضدّه العامّ هو الفعل. وبتعبير آخر: يطلق الضدّ العامّ على نقيض الشئ سواء كان أمراً عدمياً أو وجودياً.

الضد الخاصّ

[٢] قد ذكر لاقتضاء الأمر بشئٍ النهى عن ضده الخاصّ وجهان:

ص: ١٦٤

والمعانده بين الوجودين، وقضيتها الممانعه بينهما، ومن الواضحات أن عدم المانع من المقدمات.

وهو توهم فاسد، وذلك لأنّ المعانده والمنافره بين الشئيين، لا تقتضى إلاّ عدم اجتماعهما فى التحقق، وحيث لا منافاه أصلاً بين أحد العينين وما هو نقيض الآخر وبديله، بل بينهما كمال الملاءمه، كان أحد العينين مع نقيض الآخر وما هو بديله فى مرتبه واحده من دون أن يكون فى البين ما يقتضى تقدم أحدهما على الآخر، كما لا يخفى.

فكما أن قضيه المنافاه بين المتناقضين لا تقتضى تقدم ارتفاع أحدهما فى ثبوت الآخر، كذلك فى المتضادين، كيف؟ ولو اقتضى التضاد توقف وجود الشىء على عدم ضده، توقف الشىء على عدم مانعه، لاقتضى توقف عدم الضد على وجود الشىء توقف عدم الشىء على مانعه، بداهيه ثبوت المانعيه فى الطرفين، وكون المطارده من الجانبين، وهو دور واضح.

الشرح:

الأول: أنّ المضادّه والمنافره بينه وبين الفعل المأمور به مقتضاها ثبوت الممانعه بينهما بأن يكون وجود كلّ منهما مانعا عن تحقّق الآخر وبما أنّ عدم المانع من مقدّمات وجود الشىء، فيكون ترك الضدّ من مقدّمات المأمور به، فيجب من جهه المقدّميه وإذا وجب تركه حرم فعله، لأنّ الفعل ضدّ عامّ للترك والأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العامّ.

وقد يورد على هذا الاستدلال بوجهين أشار الماتن قدس سره إلى أوّلهما بقوله: «وهو توهم فاسد . . . إلخ» وحاصله أنّ ثبوت الممانعه بين الضدّ الخاصّ والمأمور به ممنوعه فإنّ مقتضى المضادّه بينهما عدم إمكان اجتماعهما فى الوجود، وأمّا كون أحدهما مانعا عن الآخر بحيث يكون ترك أحدهما مقدّمه وسابقاً رتبته على وجود

وما قيل في التفصيلى عن هذا الدور [١] بأن التوقف من طرف الوجود فعلى، بخلاف التوقف من طرف العدم، فإنه يتوقف على فرض ثبوت المقتضى له، مع شراشر شرائطه غير عدم وجود ضده، ولعله كان محالاً، لأجل انتهاء عدم وجود أحد الضدين مع وجود الآخر إلى عدم تعلق الإراده الأزليه به، وتعلقها بالآخر حسب ما اقتضته الحكمة البالغه، فيكون العدم دائماً مستنداً إلى عدم المقتضى، فلا يكاد يكون مستنداً إلى وجود المانع، كى يلزم الدور.

الشرح:

الآخر فلا، بل يكون عدم أحدهما مع وجود الآخر فى رتبه واحده وبينهما كمال الملائمه نظير المتناقضين، فإن ثبوت المنافره بينهما كما لا تقتضى الممانعه كى يكون ارتفاع أحدهما مقدّمه لثبوت الآخر، كذلك الحال فى المتضادين، كيف ولو كانت المضادّه موجباً لتوقّف المأمور به على ترك ضده، توقّف الشىء على فقد مانعه، لتوقّف ترك الضدّ على فعل المأمور به توقّف فقد الشىء على مانعه، فيكون الفعل المأمور به سابقاً فى الرتبه على ترك الضدّ المفروض سبقه على المأمور به، وهذا هو الدور.

[١] وقد يدفع الدور المزبور ويقال بصحّه توقّف المأمور به على ترك ضده الخاص من غير أن يتوقّف ترك ضده على المأمور به بتقريب:

إنّ الشىء فى تحقّقه يتوقّف على تمام أجزاء علته التى منها عدم المانع إلا أنّ عدم الشىء لا يستند إلا إلى عدم تمام علته بأن يستند إلى عدم مقتضيه وسببه فيما إذا لم يوجد سببه ومقتضيه، وإلى عدم شرطه فيما كان مقتضيه موجوداً ثمّ تصل النوبه إلى استناد عدمه إلى وجود المانع فيما إذا كان السبب والشرط موجودين فاستناد عدم الشىء إلى وجود مانعه يحصل بعد وجود المقتضى له مع جميع شرائطه. وعلى ذلك فتوقّف المأمور به على ترك ضده الخاص فعلى، ولكن ترك

ص: ١٦٦

إن قلت: هذا إذا لوحظا منتهيين إلى إرادة شخص واحد [١]، وأما إذا كان كل منهما متعلقاً لإرادة شخص، فأراد مثلاً أحد الشخصين حركة شيء، وأراد الآخر سكونه، فيكون المقتضى لكل منهما حينئذ موجوداً، فالعدم __ لا محاله __ يكون فعلاً مستنداً إلى وجود المانع.

الشرح:

ضدّه الخاصّ مستند إلى عدم مقتضيه لا إلى فعل المأمور به.

بل يمتنع تحقّق المقتضى للضدّ الخاصّ واستناد عدمه إلى وجود المانع مع تحقّق تمام العله لوجود المأمور به، لرجوع عدم تحقّق الضدّ الخاصّ مع وجود المأمور به في النتيجة إلى عدم تعلق الإرادة الأزليّه به وتعلّقها بالآخر، كما هو مقتضى الالتزام بأنّ أفعال العباد تستند إلى مشيه الله على ما تقدّم في بحث الطلب والإرادة.

[١] هذا الإشكال مع جوابه تميم لما ذكر في التفصي عن لزوم الدور وتصحيح لتوقّف المأمور به على ترك ضدّه من دون عكس.

وحاصل الإشكال: أنّ ما ذكر من استناد عدم الضدّ إلى عدم مقتضيه إنّما يلزم إذا كان لحاظ الضدّين بالإضافة إلى فعل شخص واحد، حيث إنّ مع إرادة أحدهما يكون عدم الآخر مستندا إلى عدم إرادته، إذ لا معنى لتعلق إرادته واحده بوجود كلا الضدّين. وأما إذا لوحظا بالإضافة إلى شخصين كما إذا أراد أحدهما تحريك جسم والآخر إسكانه، فيكون عدم أحد الضدّين مستندا إلى وجود الضدّ الآخر لا محاله.

وحاصل الجواب: أنّ الضدّين بالإضافة إلى إرادة كلّ من الشخصين كالضدّين بالإضافة إلى إرادة شخص واحد في أنّ عدم أحدهما مع وجود الآخر يستند إلى

قلت: هاهنا أيضاً مستند إلى عدم قدره المغلوب منهما في إرادته، وهي مما لا بد منه في وجود المراد، ولا يكاد يكون بمجرد الإرادة بدونها لا إلى وجود الضد، لكونه مسبقاً بعدم قدرته __ كما لا يخفى __ غير سديد، فإنه وإن كان قد ارتفع به الدور [١]، إلا أنه غائله لزوم توقف الشيء على ما يصلح أن يتوقف عليه على حالها، لإستحاله أن يكون الشيء الصالح لأن يكون موقوفاً عليه الشيء موقوفاً عليه، ضروره أنه لو كان في مرتبه يصلح لأن يستند إليه، لما كاد يصح أن يستند فعلاً إليه.

الشرح:

عدم مقتضيه لا إلى وجود الآخر فان قدره الفاعل جزء المقتضى ولا يكون مجرد إرادته الفاعل للفعل مع عدم قدرته عليه، مقتضياً له كما إذا اعتقد كون هذا الشيء مقدوراً له أو احتمال قدرته عليه فأرادته، لم يتحقق إذا كان غير مقدور له واقعاً. وعلى ذلك فعدم قدره الشخص المغلوب في إرادته، هو الذى يستند إليه عدم الضد لا وجود الضد الآخر الصادر عن الغالب في إرادته، وبالجملة أن الفعل المأمور به وإن كان يتوقف على ترك ضده ولكن ترك ضده لا يستند إلى فعل المأمور به بل إلى عدم مقتضيه.

[١] هذا تعليل لبطلان التفصي عن لزوم الدور بما تقدم وحاصله:

أن ما تقدم وإن كان يرتفع به الدور يعنى التوقف الفعلى من الجانبين إلا أن الملاك لاستحاله الدور وهو لزوم كون شيء سابقاً على الآخر رتبةً ومتأخراً عنه كذلك بحاله موجود وتقريره:

إن فعل المأمور به يستند فعلاً إلى ترك ضده على الفرض وترك ضده لا يستند فعلاً إلى فعل المأمور به، بل إلى عدم مقتضيه، فلا توقف من الجانبين فعلاً، ولكن ملاك استحاله الدور ليس خصوص التوقف الفعلى من الجانبين ليقال إنه ليس فى البين هذا الملاك بل ملاك استحاله لزوم كون الشيء مقدماً على الآخر رتبةً ومتأخراً

ص: ١٦٨

والمنع عن صلوحه لذلك بدعوى: أن قضيه كون العدم مستنداً إلى وجود الشرح:

عنه كذلك، وهذا المحذور بعينه جارٍ في المقام، وذلك فإنّ ترك الضدّ يكون مقدّماً رتباً على فعل المأمور به لكون تركه من عدم المانع، ومن جهة أخرى يكون ترك الضدّ متأخراً لا يخفى أنّ هذا التأخر شأنى لا فعلى ولهذا عبّر عنه الماتن قدس سره بما يصلح. أيضاً رتبته عن المأمور به لأنه لو كان المقتضى للضدّ حاصلًا لاستند تركه إلى فعل المأمور به استناد عدم الشيء إلى مانعه. وإلى ذلك أشار الماتن بقوله: «إلا أنه غائله لزوم توقّف الشيء» يعنى توقّف فعل المأمور به «على ما يصلح» يعنى على ترك الضدّ الذى يصلح «أن يتوقّف» ذلك الترك «عليه» أى على فعل المأمور به «على حالها لاستحاله أن يكون الشيء الصالح» أى فعل المأمور به الذى يصلح «لأن يكون موقوفاً عليه الشيء» أى ترك الضدّ «موقوفاً عليه» ذلك الشيء يعنى على ترك الضدّ ولا يخفى عدم استقامه العبارة، إلا إذا أُريد من الشيء الأول غير ما أُريد من الثانى. ولكن لو كان يبدل مكانهما، بأن كان يفسّر الشيء الأول بترك الضد والثانى بفعل المأمور به والضمير فى «عليه» الثانى بترك الضد لكان أولى وأنسب وعليه هكذا يكون معنى العبارة:

إنّ ترك الضد _ الذى يكون المأمور به موقوفاً عليه _ يستحيل أن يكون موقوفاً على فعل المأمور به من باب توقّف عدم الضد وتركه على وجود المانع، أى أنّ ترك الضدّ يستحيل أن يكون موقوفاً عليه (فعالاً) وموقوفاً (شأناً) فى نفس الوقت، ضروره أن فعل المأمور به لو كان فى مرتبه يمكن أن يستند إليه ترك الضدّ لما أمكن استناد المأمور به فعلاً إليه أى إلى ترك الضدّ لما ذكر من لزوم كون المأمور به مقدّماً ومتأخراً عن ترك ضده رتباً.

الضد [١]، لو كان مجتمعاً مع وجود المقتضى، وإن كانت صادقه، إلا أن صدقها لا يقتضى كون الضد صالحاً لذلك، لعدم اقتضاء صدق الشرطية صدق طرفيها، مساوق لمنع مانعيه الضد، وهو يوجب رفع التوقف رأساً من البين، ضروره أنه لا منشأ لتوهم توقف أحد الضدين على عدم الآخر، إلا توهم مانعيه الضد _ كما أشرنا إليه _ وصلوحه لها.

إن قلت: التمانع بين الضدين كالنار على المنار، بل كالشمس في رابعه النهار، وكذا كون عدم المانع مما يتوقف عليه، مما لا يقبل الإنكار، فليس ما ذكر إلا شبهه في مقابل البديهة.

قلت: التمانع بمعنى التنافى والتعاند الموجب لإستحالة الاجتماع مما لا ريب فيه ولا شبهه تعتريه، إلا أنه لا يقتضى إلا امتناع الاجتماع، وعدم وجود أحدهما إلا مع عدم الآخر، الذى هو بديل وجوده المعاند له، فيكون فى مرتبه لا مقدماً عليه ولو طبعاً، والمانع الذى يكون موقوفاً عليه الوجود هو ما كان ينافى ويزاحم المقتضى فى تأثيره، لا ما يُعانَد الشيء ويزاحمه فى وجوده.

الشرح:

[١] يعنى المنع عن صلاحية كون الأمور به موقوفاً عليه لترك ضده بدعوى امتناع استناد ترك الضد إلى فعل الأمور به، لأن استناد تركه إلى فعل الأمور به على تقدير المقتضى له وإن كان صادقاً بنحو القضية الشرطية إلا أن المقدم فيها وهو تحقق المقتضى للضد المزبور ممتنع، فإن الفاعل لا يريد الجمع بين الضدين ولا يتمكّن من الجمع بينهما ليتحقق مع فعل الأمور به إرادته ضده، وصدق القضية الشرطية لا ينافى امتناع المقدم المستلزم لامتناع التالى، فالمنع عن (الخ) مساوق للالتزام بارتفاع التوقف من الجانبين، لأن المفروض مع وجود المقتضى لأحد الضدين _ ولنفرضه فعل الأمور به _ لا يمكن أن يتحقق المقتضى للضد الآخر حتى يمنع ذلك

ص: ١٧٠

نعم العلة التامه لأحد الضدين ، ربما تكون مانعاً عن الآخر، ومزاحماً لمقتضيه في تأثيره، مثلاً تكون شدة الشفقه على الولد الغريق وكثره المحبه له، تمنع عن أن يؤثر ما في الأخ الغريق من المحبه والشفقه، لإرادته إنقاذه مع المزاحمه فينقذ به الولد دونه، فتأمل جيداً.

ومما ذكرنا ظهر أنه لا فرق بين الضد الموجود والمعدوم، في أن عدمه الملائم للشيء المناقض لوجوده المعاند لذاك، لا بد أن يجامع معه من غير مقتضٍ لسبقه، بل عرفت ما يقتضى عدم سبقه.

الشرح:

الضد الآخر عن تأثير المقتضى الأول، فلا يكون ترك الضد موقوفاً عليه للمأمور به، كما أن ترك الضد غير مستند إلى فعل المأمور به.

وبالجمله فعدم المانع يكون من أجزاء العلة التامه للشيء. ولا يصغى إلى ما قيل: كيف يكون عدم المانع من أجزاء العلة مع أنّ العدم ليس بمؤثر.

إذ لا معنى لدخاله عدم المانع في وجود الشيء إلا بأن يكون تأثير المقتضى فيه فعلياً في ظرف عدم المانع، وأما مع وجوده فلا يؤثر في ذلك الشيء، فوصول النار إلى جسم قابل للاحتراق يوجب احتراقه في ظرف عدم الرطوبه الغالبه في ذلك الجسم لا معها.

وعليه فينحصر كون الشيء مانعاً فيما يمكن اجتماعه مع مقتضى الشيء الآخر ويمنع بوجوده عن تأثير ذلك المقتضى في المنفعل، فالمانع الذي يكون عدمه في رتبه سائر أجزاء العلة وهى سابقه على المعلول، هو هذا المانع، وهذا لا يتحقق في الفعلين المتضادين لعدم إمكان اجتماع المقتضى لأحدهما مع المقتضى للآخر على ما مر.

أقول: يرد عليه أولاً بأنّ قياس الضدين بالنقيضين في كون أحد الضدين مع

الشرح:

بدليل الآخر في مرتبه واحده وأن المنافره بين النقيضين كما تقتضى تقدّم ارتفاع أحدهما على ثبوت الآخر كذلك تقتضيه في المتضادين، قياس مع الفارق حيث إنّ ارتفاع أحد النقيضين عين الآخر لا أنه شيء في مرتبه الآخر والمدعى في الضدين أنّ عدم أحدهما في رتبه وجود الآخر، وبالجملة فعدم المقدميه في ارتفاع أحد النقيضين إنّما هو لعدم الاثنيه بين رفع أحدهما وثبوت الآخر بخلاف ترك أحد الضدين الذين لهما ثالث، فلا بدّ لعدم المقدميه بين ترك أحدهما وفعل الآخر من التماس وجه آخر غير العينيه إذ ليس ترك أحدهما عين وجود الآخر لمكان الثالث.

وثانياً: أنّ ما ذكره في اراده شخصين من استناد أحد الضدين إلى فقد مقتضيه _ لأدّن التمكّن على الفعل داخل في الإراده المقتضيه للفعل والمغلوب في إرادته لا يتمكّن على الفعل _ ففيه ما لا يخفى، فإنّ المعبر في المقتضى التأثير في حصول الشيء في نفسه ولا ينافيه عدم التأثير مع سائر القواهر فإنّ التأثير الفعلي في حصول الشيء شأن العله التامه التي من أجزائها عدم المانع وبتعبير آخر المغلوب في إرادته متمكّن من تحريك الشيء لولا إسكان ضده فيكون إسكان الضد أو إرادته إسكانه مانعاً عن تحريك الشيء.

فتحصّل أنّ مقتضى ما تقدم هو أن لا يكون بين الضدين تمناع فيما لم يمكن حصول المقتضى لكل منهما كما في إرادته شخص واحد، إذ لا يكون في هذه الصوره حصول أحدهما مستنداً إلى عدم حصول الآخر، كما لا يكون عدم حصول الآخر مستنداً إلى حصول الأوّل. واما إذا لم يكن بين المقتضيين (بالكسر) تضاد بل كانا حاصلين وكان لأحدهما تأثير فعلى دون الآخر ففي مثله يكون أقوى المقتضيين

الشرح:

مانعاً عن تأثير الآخر منهما كما في إرادته شخصين مع كون ما أرادته أحدهما مضاداً لما أرادته الآخر ومن هذا القبيل ما ذكره قدس سره من أنه ربّما تكون العلة التامة لأحد الضدين مانعاً عن تأثير المقتضى للآخر كالشفقة الشديده على الولد الغريق حيث إنّها تمنع عن تأثير المحبه للأخ الغريق في إرادته إنقاذه وإلاّ فيمكن أن يقال إنّ مجرد المحبه لا تكون مقتضيه لإرادته إنقاذ الأخ، وعلى ذلك فيمكن أن يقال إنّ تحريك الجسم من الغالب في إرادته غير مانع عن تحريك الآخر بل المانع هو إرادته الغالب في إرادته، فيكون عدم تحريك المغلوب في إرادته مستنداً إلى إرادته الغالب لا إلى نفس إسكانه.

وعليه فالضدين لا يكون بينهما تمنع بالمعنى المصطلح في أجزاء العلة التامة للشئ سواء كان لحاظ صدورهما عن شخص أو شخصين والمانعيه إنّما هي في إرادته الشخص الغالب في إرادته، وهذا لا يتصور في لحاظ الضدين بالإضافة إلى شخص واحد فإنّ تحقّق إرادته الضدّ من شخص واحد لا تجتمع مع إرادته الضدّ الآخر فإنّ لازم تحقّق الإرادتين، إرادته الجمع بين الضدين بخلاف إرادته شخصين فإنّ مقتضى إرادتهما تحقّق ما أراد كل منهما دون ما أراد الآخر.

إذن فالمانعيه بين الضدين بمعناها اللغوي _ أي المنافره بينهما وعدم إجتماع أحدهما إلاّ مع بديل الآخر _ حاصله بين الضدين ولكن هذا غير المانع الذي يعدّ من أجزاء العلة التامة للشئ فإنّ المعدود عدمه من أجزاءها ما كان يجتمع مع المقتضى ويمنع عن تأثيره، كما في النار المماسّه مع الجسم القابل للإحتراق حيث إنّ رطوبه ذلك الجسم تمنع عن تأثير النار.

وأما إذا لم يكن من إجتماع المقتضيين (بالكسر) كما في إرادته شخص لأحد

الشرح:

الضدين حيث لا يمكن معها إرادته الضد الآخر، لما تقدم من أنّ مقتضاهما الجمع بين الضدين فلا يصح عدّ أحدهما مانعاً عن الآخر.

ثمّ إنّه قد يوجّه ما ذكره الماتن قدس سره في أوّل كلامه في الإستدلال على نفى مقدميّة ترك الضد لفعل المأمور به بقوله: (إنّ المعانده والمنافره بين الشئيين لا تقتضى إلّا عدم إجتماعهما . . . إلخ) (١) بأنّه إشاره إلى قياس المساواه التي اعتمد عليه المحقق النائيني قدس سره (٢) في المقام وتقريره: أنّ الضد الخاص يكون في مرتبه الفعل المأمور به كما هو مقتضى المضاده بينهما، وترك الضد الذي يلائم المأمور به يكون في مرتبه فعل الضد كما هو الحال بين كل شيء ونقيضه فيكون ترك الضد في رتبه فعل المأمور به بقياس المساواه.

ولا يخفى ما في التوجيه فإنّ الماتن قدس سره أضاف إلى الملائمه بين بديل أحد الضدين مع الضد الآخر قوله: (من دون أن يكون في البين ما يقتضى تقدّم أحدهما على الآخر) وهذا القيد عباره أخرى عن نفى مقدميّة ترك أحد الضدين لفعل الضد الآخر أو نفى مقدميّة فعل الضد لترك الضد الآخر، وإلّا فقياس المساواه في الرتبه باطل من أصله، حيث يمكن أن يتقدم أحد الشئيين على الآخر في الرتبه لارتباطهما بنحو العليه والمعلوليه ولا يحصل التأخر في الرتبه بين ما يساوى مرتبه المتأخر وما يساوى مرتبه المتقدم كما في عدم المعلول المساوى للمعلول في الرتبه وعدم العله المساوى للعله في الرتبه حيث لا يتأخر عدم المعلول عن عدم العله بل هما في

ص: ١٧٤

١- (١) الكفایه: ١٣٠.

٢- (٢) أجود التقريرات: ١ / ٢٥٩.

الشرح:

مرتبته واحده لعدم توقف عدم شيء على عدم شيء آخر.

وعليه فيمكن أن يكون أحد الضدين مع الضد الآخر في مرتبه واحده ولا يكون ترك أحدهما مع فعل الآخر في رتبه واحده وبتعبير آخر الملائمه بين الأمرين قد تقتضى تقدم أحدهما على الآخر كالملائمه بين العله والمعلول وقد لا تقتضى كالملائمه بين عدم العله وعدم المعلول، فالملائمه لا بنفسها تكون دليلاً على المساواه فيالرتبه ولا عدمها يقتضى المساواه أيضاً كما في عدم ملائمه المانع مع الممنوع.

ومما ذكرنا من عدم توقف فعل أحد الضدين على ترك الآخر ولا توقف عدم أحدهما على فعل الآخر ظهر بطلان ما نسب إلى العضدى والحاجبى من توقف فعل أحد الضدين على ترك الآخر وتوقف ترك الآخر على فعله، كما ظهر بطلان شبهه الكعبى بانتفاء المباح استناداً إلى أن ترك المحرمات يتوقف على الأفعال المباحه فتكون فعلها واجبه.

ثم إن هذا كله بناءً على مسلك الماتن قدس سره وغيره من توقف الأفعال الإختياريه كسائر الممكنات، على العله التامه وأن إرادته الفعل عله له.

وأما بناءً على ما سلكناه فى بحث الطلب والإرادته من خروج الأفعال الإختياريه عن تلك القاعده حيث إن قدره الفاعل بنفسها كافيته فى صدور الفعل عنه وأن ما يعد من مبادئ الإراده لا يكون إلا مرجحاً عند الفاعل فى إختياره وإعمال قدرته فى أحد طرفى الشىء، فلا تكون الإراده عله تكويته للفعل الإختيارى على ما ذكره بل هى مرجح لاختيار الفعل وصرف القدره لايجاده، كما لا معنى لكون فعل الضد

الشرح:

مانعاً من المأمور به، لأنَّ صرف قدرته في المأمور به، أنما هو للمرجح فيه دون ضده.

وبيان ذلك: أنَّ المأمور به مع ضده، إذا لم يكن لهما ثالث كالحركة والسكون، فاختيار المكلف أحدهما عين اختيار ترك الآخر وإذا كان لهما ثالث فالفاعل يتمكن من الإتيان بواحد منها دون الجمع بينها في الوجود ومع اختياره الإتيان بواحد معين لمرجح فيه يكون غيره متروكاً لا محاله من غير أن يكون في البين ملاك المقدميه أيضاً، حيث إنَّ ملاك المقدميه في الأفعال الإختياريه إمّا كون فعله قيماً للمأمور به كما في شرائط المأمور به نحو تقييد الصلاة بالوضوء، أو كون تركه كذلك كما في موانع المأمور به نحو تقييدها بترك القهقهه والبكاء لأمر الدنيا، أو كون فعله موجباً لفعله القدره على الفعل الآخر كالمسير بالاضافه إلى الإتيان بالمناسك، والمفروض أنَّ ترك الضد لا هو مأخوذ قيماً في متعلق الأمر بالضد الآخر ولا أنه ممّا يحصل به التمكن الفعلي على المأمور به بل هو ملازم لفعل الضد، فإذا صرف المكلف قدرته المساوي نسبتها بالاضافه إلى الضدين من قبل، في واحد معين لمرجح فيه كأمر الشارع به يصير ترك الآخر ملازماً له لا محاله.

نعم لو كان ترك الفعل قيماً للمأمور به كأخذ ترك القهقهه مثلاً قيماً في الصلاة وقلنا بالملازمه بين وجوب الصلاة ووجوب مقدماتها فلا بأس بالقول بأنَّ ايجاب الصلاة المتقيده بترك القهقهه، يقتضى ايجاب ترك القهقهه غيرياً، ولو كان الأمر بالشىء نهياً عن ضده العام لحرمت القهقهه غيرياً عند فعل الصلاة وهذه المضاده بين الصلاة والقهقهه حصلت من أخذ التقييد بتركها في متعلق الأمر بالصلاة على ما تقدم وإلا لم يكن بينهما أى مضاده ذاتاً.

الشرح:

وأما لو كان بين المأمور به والفعل الآخر مضاده ذاتاً لم يمكن تقييد المأمور به بتركه لأنه يصبح لغواً محضاً إذ إتيان المأمور به يستلزم ترك ضده قهراً كما لا يخفى. ومن هنا لا يمكن تقييد المأمور به بوجود شيءٍ وبعده أيضاً بأن يكون وجوده شرطاً للمأمور به، كالطهاره من الحدث حيث إنها شرط للصلاه، ويكون ضد ذلك الشيء مانعاً عن المأمور به بأن يكون الحدث مانعاً عن الصلاه، لأن أحد التقييدين لغو محض.

وبتعبير آخر إذا فرض أن متعلق الأمر بالصلاه مقيد بالطهاره، فلا- يمكن معه تقييد آخر بأن يكون متعلق الأمر بها مقيداً بعدم الحدث حيث يصبح أحد التقييدين لغواً محضاً بل لا بدّ اما من تقييد الصلاه بالطهاره أو بعدم الحدث فإن كان التقييد بالنحو الأول تكون الطهاره شرطاً وإن كان بالنحو الثاني يكون الحدث مانعاً.

ولذا قد يقال إنه يشكل الأمر فيما يدلّ على اشتراط الصلاه بالطهاره كقوله «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» (١) الآية وقوله عليه السلام في مثل صحيحه زراره (٢) «لا صلاه إلا بطهور» يعنى بطهاره، مع ما ورد في الروايات (٣) من أن الحدث يقطع الصلاه ووجه الإشكال هو أن ظاهر الأول شرطيه الطهاره وظاهر الثاني مانعيه الحدث.

ولكن الإشكال ضعيف فإن الصلاه إسم لأجزائها، والآت المتخلله بين

ص: ١٧٧

١- (١) سورة المائدة: الآية ٦.

٢- (٢) الوسائل: ج ١، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

٣- (٣) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب قاطع الصلاه، الحديث ١.

الشرح:

أجزائها غير داخله في معنى الصلاة وظاهر ما ورد في اعتبار الطهارة في الصلاة اعتبارها في أجزائها وعليه فلو لم يكن في البين ما يدل على قاطعية الحدث لقلنا إن من صلى بعض صلاته وأحدث في الأثناء يجوز له تجديد الطهارة والإتيان ببقية الصلاة بعد تجديدها حيث إن الصلاة حصلت مع الطهارة، ولكن ما ورد في قاطعية الحدث يدل على أن هذا التجديد لا يفيد في تصحيح الصلاة المزبوره وأن الأجزاء السابقة تبطل بالحدث في الأثناء ولذا عبّر عن الحدث في الأثناء بالقاطع، فالطهارة شرط في الأجزاء، وعدم الحدث معتبر في الآفات المتخلّله فلا منافاه في البين ولا لغويه كما لا يخفى.

ثم إنه قد يقال إن ترك أحد الضدين متقدّم على فعل الضد الآخر بالطبع فإن الملاك في التقدم بالطبع أن لا يكون للمتأخر وجود إلا مع المتقدم ولا عكس بأن يمكن تحقّق المتقدم ولا يكون للمتأخر حصول كما في تقدّم الجزء على الكلّ وتقدّم الواحد على الإثنين، وفيما نحن فيه يمكن ترك أحد الضدين من غير أن يوجد الضد الآخر، لتمكّن المكلف من تركهما كما في الضدين الذين لهما ثالث، ولكن لا يمكن وجود الضد الآخر إلا مع ترك ضده وعلى ذلك فلا يكون وجود أحد الضدين متقدماً على الآخر بالطبع لا مكان عدمهما ولكن عدم أحدهما يتقدّم على وجود الآخر بالطبع.

أقول: مع أن ملاك تقدم شيء على الآخر بالطبع ليس مجرد ما ذكر وإلا لزم التفصيل بين ضدين لهما ثالث، وما ليس لهما ثالث كالحركة والسكون، بل ملاكه كون أحد الشئيين من علل قوام الآخر كما في الجزء والكل والواحد والاثنين، أن مجرد التقدم الطبيعي لا يكون ملاكاً لثبوت الوجوب الغيري للمتقدّم ولذا تقدّم في بحث

فانقده بذلك ما فى تفصیل بعض الأعلام [١]، حیث قال بالتوقف على رفع الضد الموجود، وعدم التوقف على عدم الضد المعدوم، فتأمل فى أطراف ما ذكرناه، فإنه دقیق وبذلك حقیق.

فقد ظهر عدم حرمة الضد من جهة المقدمیه.

الشرح:

المقدمه أن تقدم الجزء على الكل وإن كان بالطبع إلا- أنه لا- يكون مقدمه للكل لیثبت له الوجوب الغیری بل الملاك فى المقدمیه التى توجب تعلق الوجوب الغیری بمعنونها أحد الأمرین المتقدمین (١) وشىء منهما غیر ثابت بین المأمور به وضده الخاص المفروض فى المقام ولعل هذا هو مراد الماتن رحمه الله من أن المصاده لا تقتضى إلا امتناع الاجتماع وعدم وجود أحدهما إلا مع عدم الآخر الذى هو بديل وجوده والمناقض لوجوده، فىكون فى مرتبه أى يكون عدم أحدهما فى مرتبه وجود الآخر لا مقدماً على وجود الآخر ولو طبعاً.

التفصیل بین الضد الموجود والمعدوم

[١] إشاره إلى بطلان ما نسب إلى المحقق الخونسارى قدس سره من التفصیل بین الضد الموجود للمأمور به والضعف المعدوم فالتوقف أنما هو فى الضد الموجود دون الضد المعدوم، إذ الضد الموجود مانع من وجود المأمور به وعدمه من أجزاء العله فىكون الأمر بالشىء مقتضياً للنهى عن الضد الموجود وإزالته فإنه ذكر أن المحل إذا كان مشغولاً بأحد الضدین فرفعه عن ذلك المحل مقدمه لإيجاد الضد الآخر فىه كما إذا كان الجسم أسود فإن تبيضه يتوقف على رفع ذلك السواد بخلاف ما إذا لم يكن

ص: ١٧٩

١- (١) تقدم ذكرهما فى الصفحة ١٧٧ وهما كون الفعل أو الترك قيداً للمأمور به أو كون فعل الشىء موجباً لفعله القدره على الفعل الآخر.

الشرح:

مشغولاً بشيءٍ منهما فإنَّ عدم أحدهما مع الضد الآخر في رتبه واحده وليس العدم مقدمه.

وذكر الماتن قدس سره في الرد عليه بأنَّ عدم أحد الضدين بقاءً مع الضد الآخر _ أى المأمور به _ في رتبه واحده كما كان عدم أحدهما من الأول مع الفعل المأمور به في مرتبه واحده على ما تقدم فلا توقّف مطلقاً.

وبتعبير آخر عدم الضد الذى ملائم للشىء _ يعنى المأمور به _ ومناقض لوجود الضد الذى يعاند ذلك الشىء _ يعنى المأمور به _ لا بدّ من أن يجتمع مع المأمور به من غير أن يكون مقتض لسبق ذلك العدم بل تقدم أنّ فى عدم الضد ما يقتضى عدم سبقه على المأمور به.

وربّما يقال إنّ التفصيل بين الضد الموجود والمعدوم مبنّى على عدم حاجه الممكن فى البقاء إلى العله، فأنّه بناءً عليه يكون الضد الحادث المستغنى عن العله فى بقائه، مانعاً عن حدوث ضده _ يعنى المأمور به _ فيتوقف حدوث ضده على رفع ذلك الحادث الباقى لا محاله.

وأما إذا كان الحادث محتاجاً فى بقائه إلى العله أيضاً فيكون عدم المأمور به مستنداً إلى عدم مقتضيه مع فرض العله لبقاء الضد الحادث.

أقول: إذا كان التضاد بين ايجاد الفعلين فلا يتمكّن الفاعل المختار من الجمع بينهما ولا ريب فى أنّ بقاء أحدهما كحدوثه فى حاجته إلى الفاعل، ومع صرف قدرته فى أحدهما يكون الآخر متروكاً من غير أن يكون فرق بين تركه الإبتدائى أو تركه الإستمرارى على ما ذكرنا فى تقرير عباره الماتن قدس سره .

وأما إذا كان التضاد بين الفعلين لكون الأثر الحاصل بعد فعل أحدهما مانعاً عن

وأما من جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمين في الوجود، في الحكم، فغايته أن لا يكون أحدهما فعلاً محكوماً بغير ما حكم به الآخر [١]، لا أن يكون محكوماً الشرح:

تحقق المأمور به كما إذا أمره المولى بحفر موضع وقد وضع المكلف أو غيره حجراً كبيراً في ذلك الموضع بحيث لا يمكن حفره إلاّ برفع ذلك الحجر ففي مثل ذلك لا يكون ترك الوضع مقدمه لفعل المأمور به ولكن بعد وضعه يكون رفعه عن الموضع مقدمه للحفر، بلا- فرق بين القول بأنّ بقاء الحجر في ذلك الموضع يحتاج إلى علّه أو قيل باستغنائه في البقاء فيه عن العله حيث إنّ قدره المكلف على مباشره الحفر موقوف على رفع الحجر عن ذلك الموضع وهذا ملاك المقدميّة على ما تقدّم.

وعليه فإن أراد المحقق الخونسارى قدس سره كون رفع الضد مقدمه لفعل المأمور به في نظائر ذلك فلا بدّ من الإلتزام به ولكن هذا ليس من باب مانعيه الفعل بقاءً بل من جهة مانعيه أثره.

وإن أراد أنّ فعل الضد بمعناه المصدرى مانع عن المأمور به، وتركه مقدمه لفعل المأمور به فقد تقدم عدم الفرق بين تركه حدوداً أو تركه بقاءً في أنّ الفاعل يتمكن من صرف قدرته في أحد الأمرين أمّا الإستمرار في الفعل الذي شرع أو الإتيان بالمأمور به من غير أن يكون ترك الإستمرار مقدمه لفعل المأمور به أو ترك المأمور به مقدمه للإستمرار على فعل الضد.

التلازم بين الضدين

[١] هذا هو الوجه الثاني للقول بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاصّ ولعلّ نظر المستدل «من عدم جواز اختلافهما في الحكم» إلى أنّ اختلاف المتلازمين في الحكم يستلزم التكليف بما لا يطاق أو عدم إمكان الجمع بين مقتضى

بحكمه.

وعدم خلو الواقعة عن الحكم، فهو إنما يكون بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي، فلا حرمة للضد من هذه الجهة أيضاً، بل على ما هو عليه، لولا الإبتلاء بالمضاده للواجب الفعلي، من الحكم الواقعي.

الشرح:

المأمور به مع مقتضى ضده، مثال الأول كما إذا أمر الخراساني باستقبال القبلة في صلاته ونهى عن استدباره الجدى فيها، فإن التكليفين من قبيل التكليف بما لا يطاق حيث إن استقبال القبلة في خراسان يلازم استدبار الجدى والثاني كما إذا أمره بالحج وأباح أضداده.

والجواب عن ذلك: أن غايه ما ذكر هو عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم ولكن لا يلزم منه اتفاقهما فيه فيجوز أن يكون الضد الخاص للمأمور به غير محكوم بالحرمة ولا بغيرها من الأحكام.

لا يقال: كيف يمكن ذلك مع الإلتزام بعدم خلوّ الواقعة عن الحكم، فإن الماتن قدس سره أجاب: بأن الواقعة لا تخلو عن الحكم الواقعي الإنشائي، ولكن يمكن خلوّها عن الحكم الفعلي، وبتعبير آخر ترتفع الفعلية عن الحكم الواقعي بالابتلاء بالمضاده للمأمور به فيكون الضد محكوماً بالحكم الذي كان فعلياً لولا الإبتلاء بها، من غير ثبوت حكم فعلي آخر عند المضاده.

أقول: إذا كان الضدان مميّزا لهما ثالث فثبوت الوجوب لأحدهما لا يمتنع عن الحكم بالآخر بالاباحه أو الإستحباب أو الكراهه حيث إن كل واحد من الأحكام أمر اعتباري مستقل يحتاج في اعتباره إلى ملاكه الخاص وغرض خاص لئلا يكون اعتباره بلا ملاك أو من اللغو وعليه فيمكن مع الأمر بأحد الضدين ثبوت الاباحه بالمعنى الأخص للضد الآخر إذا لم يكن لهما ثالث، ولسائر الأضداد إذا كان لهما

ص: ١٨٢

الشرح:

ثالث، لعدم ثبوت ملاك ملزم في فعله أو تركه، ولثلاً يتوهم المكلف لزوم الإتيان به على تقدير ترك الواجب، أو لزوم تركه أيضاً فيما إذا ترك الواجب أو يتوهم استحبابه أو كراهته وبالجملة مع وجود أحد الضدين لا يمكن إيجاب الآخر أيضاً مطلقاً فإن إيجابهما كذلك من التكليف بما لا يطاق.

نعم يمكن إيجاب الآخر مترتباً إذا كان لهما ثالث كما يأتي.

وأما إذا لم يكن لهما ثالث فلا يجرى فيه الترتب كما يأتي، فإن الأمر به على تقدير ترك الضد الواجب من قبيل الأمر بتحصيل الحاصل، ولكن يمكن مع إيجاب أحدهما إباحه الآخر لثلاً يحتمل المكلف تعدد عقابه على ترك الواجب أو يحتمل ملاكاً ملزماً فيه أيضاً وبالجملة اختلاف المتلازمين في حكمهما أمر ممكن لا محذور فيه.

ثم إن قول المستدل: «المتلازمان لا يختلفان في الحكم» يستلزم ثبوت الحكم بلا ملاك على تقدير كون مراده عدم الاختلاف في الحكم النفسى وإن كان مراده الحكم الغيرى فلا- يمكن المساعدة عليه أيضاً فإن مع ثبوت التكليف في الواجب واستقلال العقل بموافقة لا حازه إلى جعل الأمر الغيرى في لازمه مع أنه يستلزم المحذور في بعض الفروض وهو جواز ترك الواجب فيما إذا ابتلى المكلف بالواجب الأهم وتركه عصيانياً فإن الأمر الغيرى بترك ضده الخاص يمنع من تعلق الأمر بذلك الضد على نحو الترتب الذى مضى في بحث المقدمه من امكان الأمر به على نحو الترتب مع الحرمة الغيريه للضد.

ومما ذكرنا يظهر فساد الشبهه المنسوبه إلى الكعبى بانتفاء المباح، فإنه إن أراد بانتفائه كون ترك الضد مقدمه لفعل الواجب فقد تقدم عدم مقدميه ترك الضد وإن

الشرح:

أراد أنّ المتلازمين لا يختلفان في الحكم فقد ذكرنا اختلافهما وان اتفقا في الحكم بلا ملاك وبلا موجب.

وأما ما ذكره الماتن قدس سره من عدم خلوّ الوقائع عن الأحكام الإنشائية فقد بيّنا أنّ الحكم الإنشائي بالمعنى الذى ذكره ليس بحكم وتكليف أصلاً مع أنّ معتبره عمر بن حنظله عن أبي عبد الله عليه السلام فى حديث قال: . . . قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك الخبر (1)، ظاهره فى انحصار الأفعال فى المحلّ والمحرّم فعلاً وجعلاً كما لا يخفى.

وذكر المحقق النائيني قدس سره أنّه على تقدير الإلتزام بعدم إمكان اختلاف المتلازمين فى الحكم يتعيّن التفصيل بين ما كان المأمور به مع ضده الخاص من الضدين الذين ليس لهما ثالث كالحركة والسكون فيقتضى الأمر بأحدهما النهى عن الآخر باللزوم البين بمعناه الأعم، يعنى إذا لوحظ المأمور به مع ضده يحكم بأنّ الثانى منهى عنه، وبين ما إذا كان لهما ثالث فأنّه لا يقتضى النهى عن ضده الخاص أصلاً لا النهى عن الجامع بين الأضداد الخاصه ولا عن كل واحد من الأضداد بخصوصه، وذكر فى وجه هذا التفصيل، أنّ وجود الضد فى الأول يلازم ترك المأمور به كما أنّ وجود المأمور به يلازم تركه، مثلاً الأمر بالحركة وإن لم يكن عين النهى عن السكون ولا- جزئه ولا- لازمه باللزوم البين بمعناه الأخص وأن يكون الأمر بالحركة موجباً للإنتقال إلى النهى عن السكون فإنّ الأمر بالحركة لا يوجب الإنتقال إلى السكون دائماً فضلاً عن الإنتقال إلى النهى عنه، إلّا أنّه يقتضيه بالمعنى الأعم، وهذا

ص: ١٨٤

١- (١) الوسائل: ١٨ / ١١٤، باب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٩.

الشرح:

بخلاف ما إذا كان المأمور به مع ضده الخاص مّا لهما ثالث، فإنّ عنوان أحد الأضداد الجامع بين الأضداد الخاصه للمأمور به عنوان انتزاعي يشير إلى وجودات الأضداد التي هي منشأ إنتزاعه ولا- جامع متأصل بينها ليتمكن تعلق النهى به ولا يتعلق النهى بكل واحد من الأضداد حيث إنّ ملاك تعلق النهى بالضد هو كون وجوده ملازماً لترك المأمور به وتركه ملازماً لوجوده وهذا الملاك غير حاصل فيما كان لهما ثالث لإمكان تركهما إلى ذلك الثالث.

ثمّ أردف قدس سره هذا الكلام بقوله: إنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام _ أى النقيض للمأمور به _ باللزوم البين بمعناه الأخص وكذا فيما كان التقابل بين المأمور به وضده من تقابل العدم والملكه كما فى التكلم فإنّ الامر به نهى عن السكوت باللزوم البين بمعناه الأخص بناءً على أنّ السكوت عدم التكلم ممّن هو قابل للتكلم فإنّ مجرد اعتبار القابليه للوجود فى مورد العدم لا يوجب افتراقه عن الضد العام.

والحاصل أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاص باللزوم البين بالمعنى الأعم فيما لم يكن لهما ثالث ولا يقتضيه فيما كان لهما ثالث كما أنّه يقتضى النهى عن ضده العام أو ما يكون التقابل بينه وبين المأمور به بالعدم والملكه باللزوم البين بمعناه الأخص (1).

أقول: يرد عليه أولاً، أنّه لو كان الامر بالحركه مقتضياً للنهى عن السكون باللزوم البين بمعناه الأعم بمعنى حكم العقل بأنّ الأمر بالحركه لا يرضى بالسكون فيما إذا

ص: ١٨٥

١- (١) أجود التقريرات: ١ / ٢٥٢، و ٢ / ٨، ط مؤسسه صاحب الأمر (عج).

الشرح:

التفت إلى السكون فهذا يجرى بعينه حتى في الضدين الذين لهما ثالث، لأن الملاك في عدم الرضا بالثاني هو كونه ملازماً لترك الأول وهذا الملاك موجود في الضدين مطلقاً وكون ترك الأمور به ملازماً لفعل الضد المزبور في الأول دون الثاني لا يرتبط بملاك عدم رضا الأمر غايه الأمر يكون الإقتضاء في الضدين الذين لهما ثالث بالاضافه إلى أحد الأضداد على نحو صرف الوجود لا إلى ضد خاص على التعيين، وكون الجامع بين الاضداد انتزاعياً لا يمنع عن تعلق النهى به واقتضائه ترك منشأ انتزاعه كما يأتي بيانه في الواجب التخييري.

نعم الصحيح كما تقدم عدم الإقتضاء أصلاً فإن المجعول على المكلف تكليف واحد والمجعول عليه هو الفعل وهو إيجاد متعلق التكليف ولا يوجب ذلك تحريم تركه فضلاً عن تحريم ما يلازم مع الترك من الضد الخاص كما نتعرض لذلك في بيان عدم اقتضاء الأمر بشيء للنهى عن ضده العام.

وثانياً، التفرقة بين الضد الخاص والأمور به إذا لم يكن لهما ثالث وبين الضد العام إذا كان لهما ثالث سواء كان التقابل بينه وبين الأمور به بالسلب والإيجاب أو بالعدم والملكه، بأن الإقتضاء في الأول بنحو اللزوم البين بالمعنى الأعم وفي الثاني بنحو البين بالمعنى الأخص لا يمكن المساعده عليها، حيث إنه قد يامر المولى عبده بفعل ولا يتبادر إلى ذهنه الترك أبداً لينهى عنه حتى بعد الامر ولحاظه كما هو ظاهر.

الأمر الثالث: إنه قيل بدلاله الأمر بالشىء بالتضمن على النهى عن الضد العام [١]، بمعنى الترك، حيث إنه يدلّ على الوجوب المركب من طلب الفعل والمنع عن الترك. والتحقيق إنه لا يكون الوجوب إلّا طلباً بسيطاً، ومرتبته وحيدته أكيدته من الطلب، لا مركباً من طلبين، نعم فى مقام تحديد تلك المرتبه وتعيينها، ربما يقال: الوجوب يكون عبارته من طلب الفعل مع المنع عن الترك، ويتخيل منه أنه يذكر له حداً، فالمنع عن الترك ليس من أجزاء الوجوب ومقوماته، بل من خواصه ولوازمه، بمعنى أنه لو التفت الأمر إلى الترك لما كان راضياً به لا محاله، وكان يغضه البتة.

الشرح:

الضد العام

[١] قيل إنّ الوجوب عبارته عن طلب الفعل مع المنع من تركه، فما يدلّ على وجوب الفعل بالمطابقه يدلّ على النهى عن تركه بالتضمن.

وأورد عليه كما عن الماتن قدس سره بأنّ المنع من الترك غير داخل فى معنى وجوب الفعل بل الوجوب كالإستحباب ليس إلّا طلب الفعل، غايه الأمر يكون الطلب فى موارد الإستحباب بمرتبته بحيث لا يلزم المنع من ترك الفعل، بخلاف الوجوب فأنّه مرتبه من الطلب يلزمه المنع من تركه، والمراد من المنع من الترك فى المقام، كون طلب الفعل بحيث لو التفت الأمر إلى تركه لا يرضى به بل يغضه لا محاله فيكون اللزوم بينا بالمعنى الأعم وحيث إنّ لازم الشىء خارج عنه فلا يصحّ القول بأنّ الأمر بالشىء ووجوبه عين النهى عن ضده العام بل يكون وجوبه مقتضياً للمنع من الترك بنحو اللزوم.

نعم يمكن أن يطلق على الأمر بالشىء أنّه نهى عن ضده العام من باب المجاز

ص: ١٨٧

ومن هنا انقذح أنه لا وجه لدعوى العينيه، ضروره أن اللزوم يقتضى الإثنيه، لا الإتحاد والعينيه.

نعم لا بأس بها، بأن يكون المراد بها أنه يكون هناك طلب واحد، وهو كما يكون حقيقه منسوباً إلى الوجود وبعثاً إليه، كذلك يصح أن ينسب إلى الترك بالعرض والمجاز ويكون زجراً وردعاً عنه، فافهم.

الشرح:

فى الإسناد بأن يكون الطلب المضاف إلى الفعل مضافاً إلى ترك ترك ذلك الفعل بالعرض والمجاز.

أقول: الصحيح أن وجوب الفعل لا يقتضى النهى عن ضده العام لا بنحو اللزوم البين بمعناه الأخص كما تقدم عن المحقق النائيني قدس سره، ولا بمعناه الأعم كما هو ظاهر الماتن قدس سره وذلك لأن طلب الفعل والبعث إليه المعبر عنه بالوجوب، لا يكون معه ترخيص ورضاً بالترك، لا أنه يكون معه المنع من تركه، سواء كان المنع من الترك بالزجر عنه، أو طلب ترك ترك الفعل، أو حتى بغض تركه فإنّ المبعوض فى موارد ايجاب الفعل لو كان فهو نفس المكلف التارك لذلك الفعل، لا ترك الفعل، فإنّ المفسده فى الترك غير موجوده ليكون الترك مبعوضاً، بخلاف موارد تحريم الفعل فإنه ناش من المفسده فيه، توجب كون الفعل مبعوضاً للمولى.

والحاصل أن الثابت فى موارد وجوب الفعل محبوبه ذلك الفعل، لا مبعوضيه الترك، ولهذا لو كانت محبوبيته فى نفس الترك من غير فساد فى الفعل فالنهي لا يتعلّق بالفعل حقيقه، بل هو من إيجاب الترك نظير نهى الصائم عن الأكل والشرب وغيرهما من المفطرات إذ مع وجوب الترك _ لما فيه من المصلحه الملزمه _ يكون النهى حقيقه عن الفعل بلا ملاك كما أن الأمر بالترك مع وجود الفساد فى الفعل، يكون كذلك.

ص: ١٨٨

الأمر الرابع: تظهر الثمره فى أن نتيجه المسأله، وهى النهى عن الضد بناءً على الإقتضاء، بضميمه أن النهى فى العبادات يقتضى الفساد [١]، ينتج فساده إذا كان عباده.

الشرح:

والذى يكشف عن عدم الملازمه بين ايجاب الفعل والنهى عن تركه تصريح الأمر بأنه ليس له حكم إلا طلب الفعل فالطلب الموصوف بالإطلاق هو الوجوب بخلاف الإستحباب فإن الطلب فيه يوصف بأن معه ترخيص فى الترك.

وبالجملة النهى النفسى عن الترك يحتاج إلى مفسده فيه والمفروض وجود المصلحه الملزمه فى الفعل، والنهى الغيرى عن الترك يتوقف على المقدميه والتوقف، ولا مقدميه فى رفع الترك حيث إن رفع الترك عين الفعل خارجاً.

وإن شئت قلت عدم الرضا بالترك مع طلب الفعل لمصلحه ملزمه فيه، لا يقتضى مبغوضيه الترك والمنع منه.

ثمره البحث عن الضد الخاص

[١] قد أنكر بعض الأعيان الثمره وبنى على صحه العباده التى هى ضد خاص للمأمور به حتى بناءً على اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص، بدعوى أن هذا النهى على تقديره غيرى والنهى الغيرى غير ناش عن مفسده فى متعلقه بل هو باق على ما كان عليه قبل النهى عنه من المصلحه والملا-ك وسيأتى أن المصلحه والملا-ك فى العمل يكفى فى صحه وقوعه عباده، ويقابل هذا القول ما حكى عن الشيخ البهائى قدس سره من حكمه بىطلان العباده التى هى ضد للمأمور به حتى على القول بعدم الإقتضاء، وذلك فإن الأمر بفعل وإن لم يقتض النهى عن ضده الخاص إلا أنه يقتضى عدم الأمر به لامتناع الأمر بالضدين معاً وعدم الأمر بعباده كاف للحكم

ص: ١٨٩

وعن البهائي رحمه الله أنه أنكر الثمره، بدعوى أنه لا- يحتاج في استنتاج الفساد إلى النهى عن الضد، بل يكفي عدم الأمر به، لإحتياج العباده إلى الأمر.

وفيه: إنه يكفي مجرد الرجحان والمحبوبيه للمولى، كي يصح أن يتقرب به منه، كما لا- يخفى، والضد بناءً على عدم حرمة يكون كذلك، فإن المزامحه على هذا لا- يوجب إلا- ارتفاع الأمر المتعلق به فعلاً مع بقائه على ما هو عليه من ملا- كه من المصلحه، كما هو مذهب العدليه، أو غيرها أى شىء كان، كما هو مذهب الأشاعره، وعدم حدوث ما يوجب مبعوضيته وخروجه عن قابليه التقرب به كما حدث، بناءً على الإقتضاء.

الشرح:

بيطلانها.

وقد التزم الماتن قدس سره بالثمره وبنى على صحه العباده التى هى ضد للمأمور به على القول بعدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص إذ بناءً عليه تبقى العباده بعد الأمر بضدها على ما كانت عليه من المحبوبيه والملاك ويكفى فى عباديه العمل كونه ذا ملاك، ويحصل التقرب المعتبر فى العباده بالإتيان بداعى استيفاء ذلك الملاك.

وهذا بخلاف القول بالإقتضاء فإنه بناءً عليه تخرج العباده عن قابليه التقرب لفقد الملاك بحدوث المبعوضيه فيها ولو كانت غيريه.

ثم إنه لما كان لقائل ان يقول _ بناءً على مسلك الأشعري المنكر للمصالح والمفاسد فى متعلقات الأحكام _ لابد من الإلتزام بفساد العباده التى هى ضد للمأمور به ولو على القول بعدم الإقتضاء لعدم الملاك على هذا المسلك لىوجب صحتها عباده.

أشار إلى دفعه بقوله: «أو غيرها أى شىء كان الخ» يعنى بناءً على عدم

الشرح:

الإقتضاء فلا بدّ من الإلتزام بالصحة على مسلك الأشعري أيضاً فإنّ العبادة بناءً على الإقتضاء باقية على ما كانت عليه من الملاك أى شىء كان ولو لم يكن من سنخ المصلحه فى الفعل، فيكون العمل بداعى ذلك الملاك كافياً فى حصول التقرب المعتبر فى العبادة.

أقول: لا- يخفى أنّه - بناءً على كون الامر غير تابع لمصلحه فى نفس الأمر ولا فى متعلّقه كما هو رأى الأشعري وأنّ الحسن ما أمر به الشارع - لم يكن وراء الأمر بالفعل عبادةً، شىء يوجب قصده صحتها، ومع فرض عدم الأمر بفعل ولو لاقتضاء الأمر بضده لا يكون الإتيان به بنحو العبادة والتقرب المعتبر فيها ممكناً حيث إنّ المقرّب هو قصد الأمر، والمفروض أنّه ليس وراء الأمر بالفعل مصحّح آخر للتقرب، والحاصل أنّه لو أحرز أنّ العبادة التى هى ضدّ للمأمور به واجده لملاكيها الملزم حتى مع الأمر بضدها، صحّ التقرب بها بالإتيان بها بداعى كونها ذا ملاك ملزم ولو قيل بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاصّ، لأنّ النهى عن الضدّ غيرىّ والنهى الغيرى كما ذكرنا لا يوجب تغير العبادة عما هى عليه من المحبوبيّته النفسية ولا يوجب عدم صحه التقرب من فاعلها.

وما يظهر من كلام الماتن قدس سره من أنّ النهى الغيرى يوجب مبغوضيه متعلّقه فلا يصلح للتقرب به، لا يمكن المساعدة عليه فإنّ النهى الغيرى معناه أنّ النهى أنشأ لأجل الإتيان بضده المأمور به فقط لا لذهاب المحبوبيّته الذاتيه عن متعلق النهى الغيرى.

نعم قد تقدم سابقاً أنّ الحكم بالصحة ووقوع الفعل عبادة حتى مع النهى

الشرح:

الغبرى، يتوقف على إحراز الملاك الملزم فيه حتى مع ذلك النهى وحيث إن الكاشف عن الملاك إمّا تعلق الأمر بالعمل أو اطلاق متعلق الأمر بالإضافه إليه ومع تعلق النهى الغبرى لم يمكن كشف الملاك فى متعلقه، إذ لا أمر متعلق به ولا اطلاق لمتعلق التكليف بالإضافه إليه، فمن أين يستكشف الملاك الملزم فيه؟

الثمره فى التزام بين الواجب الموسع والمضيق

ثم لا يخفى أنه لو كانت العباده من قبيل الواجب الموسع وضده المأمور به من قبيل المضيق، نلتزم بظهور الثمره، فبناءً على الإقتضاء لا يحكم بصحة الفرد من الموسع المزاحم للمأمور به المضيق، لا لأجل تعلق النهى بذلك الفرد الموجب لمبغوضيته، ليقال إن النهى غيرى والنهى الغبرى لا- يوجب خروج العباده عن قابليه التقرب، بل لعدم إحراز الملاك فى ذلك الفرد، لعدم تماميه مقدمات الحكمه فى ناحيه متعلق الأمر بالموسع بالإضافه إليه، حيث يحتمل دخاله خصوصيه غير ذلك الفرد من سائر الأفراد ويكفى النهى الغبرى فى بيان ذلك، إذ لا يمكن معه الترخيص فى تطبيق المتعلق على ذلك الفرد ولو على نحو الترتب.

وبناءً على القول بعدم الإقتضاء يحكم بصحة الفرد المزاحم حيث لا يقع التزام بين الموسع والمضيق أصلاً كما ذكر ذلك المحقق الثانى قدس سره ووضّحه غير واحد من المتأخرين، لأن الأمر فى ناحيه الموسع يتعلق بالطبيعى الملغى عنه خصوصيات الافراد عرضيه كانت أو طوليه وقد تقدم سابقاً أنّ استحاله التقييد ثبوتاً لا يستلزم استحاله الإطلاق حيث إن الإطلاق عبارته عن رفض القيود عن المتعلق وعدم أخذها فيه، فالفرد المزاحم من العباده التى هى واجب موسع وإن كان

الشرح:

لا- يمكن أن يتقيد المتعلق به، بأن يتعلّق الأمر بخصوصه لوجوب الضدّ المضيق إلاّ أنّه مصداق للطبيعيّ المأمور به والمطلوب صرف وجوده فيصحّ الإتيان به بداعي الأمر بذلك الطبيعي وأخذاً باطلاق متعلقه.

وبتعبير آخر المطلوب بالأمر بالموسع صرف وجود الطبيعي الكافي فيه فرد واحد من غير فرق بين الافراد الطوليه والعرضيه، ولا تقع المزاحمه بين الأمر بالطبيعي المفروض، والأمر بالمضيق، لتمكّن المكلف من الجمع بينهما في الإمتثال وعليه فكما أن للمكلف الإتيان بأى فرد من الافراد العرضيه بداعي الأمر بذلك الطبيعي كذلك له الإتيان بأى فرد من أفرادها الطوليه، غايه الأمر يستقلّ العقل بلزوم امتثال التكليف بالمضيق وأنّ هذا الإمتثال لا يجتمع مع الفرد المزاحم من الموسع، لكن مع ذلك لا مانع من الترخيص في تطبيق الموسع على الفرد المزاحم ولو بنحو الترتّب.

ولكن ناقش المحقّق النائيني قدس سره فيما ذكر من دعوى عدم المزاحمه بين الواجب المضيق والموسع، وجواز الأمر بكل منهما في زمان بحيث يوجب ذلك صحه الإتيان بالفرد المزاحم من الموسع أيضاً بداعويه الأمر بالطبيعي الصادق عليه، وأنّ الفرد المزاحم كسائر الأفراد في عدم تعلّق الأمر بخصوصياتها وأنما تعلّق بالجامع بينها؛ بأنّ ما ذكر أنّما يصحّ بناءً على كون اعتبار القدره في متعلّق التكليف بحكم العقل بقبح خطاب العاجز لكونه لغواً، فأنه على ذلك يكفي في الأمر بالطبيعي التمكّن على صرف وجوده، وبه يخرج عن اللغويه.

وأما بناءً على ما هو الصحيح من أنّ الطلب يقتضى تعلّقه بالحصّه المقدوره نظير تعلق إرادته الشخص بالحصه المقدوره من الشئ، فالبعث يكون إلى خصوص

الشرح:

المقدورات من الحصص والمطلوب صرف الوجود منها، والفرد المزاحم للواجب المضيق ليس داخلاً في تلك الحصص لأنه غير مقدور.

والوجه في ذلك هو أنّ التكليف بعث وتحريك نحو الفعل اختياراً يجعل الداعى للمكلف إلى ترجيح أحد طرفي الممكن وهذا بنفسه يقتضى كون الفعل مقدوراً له، ومعه لا حاجة إلى حكم العقل بقبح خطاب العاجز ومن البديهي إذا دار الأمر في اعتبارها بحكم العقل بقبح خطاب العاجز، أو بنفس الطلب يكون الثاني أولى لأنه من قبيل الإستناد إلى الذاتى وهو مقدم على الإستناد إلى العرضى.

ولكنه قدس سره حكم بصحة الفرد المزاحم للواجب المضيق _ مع الإغماض عن الترتب _ من جهة حصول الملاك فيه، وكون الفرد المزاحم أو غير المقدور يشترك مع سائر الأفراد في ذلك الملاك الملزم، ولكن الكاشف عن وجود الملاك فيهما ليس شمول متعلق التكليف لهما حال تعلقه بالمتعلق، بل لأنّ أفراد الطبيعى لما كانت متساويه في الملاك الملزم صحّ للمولى لحاظ ذلك الطبيعى عارياً عن خصوصيه تلك الأفراد وجعل التكليف متعلقاً بذلك الطبيعى، فلو كانت تلك الأفراد غير متساويه في الملاك لما يصحّ للمولى عند اعتبار التكليف إلّا لحاظ ما فيه الملاك وإنشاء التكليف متعلقاً بما فيه ذلك الملاك.

وبتعبير آخر بما أنّ المولى لا يلاحظ في ناحيه متعلق التكليف عند جعله إلّا ما كان فيه ملاك تكليفه، ولا يأمر إلّا به كما هو مقتضى مذهب العدلية في التكاليف الشرعيه، فلا يصح مع اختصاص الملاك بالحصه المقدوره إلّا لحاظ تلك الحصه منها وحيث إنّ خطاب التكليف يحكى عن التكليف وعن الطبيعى الذى لاحظته المولى حتى جعله مورد تكليفه، ولم يكن في ذلك الخطاب تقييد للمتعلق بالقدره، كشف

الشرح:

إطلاق المتعلق عن عموم الملاك وحصوله حتى في فرد غير المقذور، نعم ذلك الطبيعي بلحاظ تعلق التكليف به لا يعم غير المقذور لاقتضاء التكليف تقييده متعلقه بالمقذور ولكن إطلاق المتعلق، مع قطع النظر عن التكليف وفي الرتبة السابقة على اعتباره، كاف في كشف عموم الملاك.

ولذا يفرق بين الموارد التي يكون اعتبار القدره فيها في متعلق التكليف شرعياً وبين الموارد التي يكون اعتبار القدره فيها عقلياً أو باقتضاء نفس التكليف مع اشتراكهما في أنّ التكليف فيهما لا يتعلق بغير المقذور، والوجه في الفرق هو أنّ أخذ قيد القدره في ناحيه المتعلق في خطاب التكليف يكشف عن أنّ الملحوظ من الطبيعي عند اعتبار التكليف كان خصوص المقذور منه فلا يعم الحكم، الفرد المزاحم أو غير المقذور، بخلاف عدم أخذه في الخطاب كما تقدم.

وبالجمله حيث وقع الطبيعي في الخطاب مورد التكليف يكون إطلاق المتعلق وعدم تقييده بالقدره في مرتبه قبل تعلق التكليف كاشفاً عن حصول الملاك في جميع أفرادهِ وإلا كان عليه تقييد المتعلق بالقدره في الخطاب أيضاً ليُطابق مقام الثبوت كي يحرز أنّ اعتبارها في المتعلق شرعي.

إذ لولا الملاك في الفرد غير المقذور أو المزاحم ثبوتاً، لكان الإطلاق في الخطاب نقضاً للغرض.

لا- يقال: إنه لا بد من أن يكون الشارع في مقام بيان ما يقوم به الملاك من أفراد متعلقه ليتمسك بإطلاق المتعلق لاثبات عدم دخل القدره في الملاك، والمفروض أنّ المولى لا يكون إلا في مقام بيان التكليف ومتعلقه.

الشرح:

فإنه يقال: إحراز كون المتكلم في مقام البيان إنما يحتاج إليه في مقام كشف مراده من الإطلاق في خطابه، وأما إذا كان المورد من موارد كشف أمر واقعي بواسطه ما تضمنه خطابه كما في كشف العله والملاك عن خطاب التكليف بطريق الإن، فهذا لا يحتاج إلى التفات المولى إلى ذلك الأمر الواقعي حين خطابه فضلاً عن كونه بصدد بيانه (١).

أقول: لا- يتيسر لنا الأخذ باطلاق الطبيعي الذي تعلق به التكليف لاستكشاف وجود الملاك الملزم ولو في الفرد غير المقذور حتى مع عدم ذكر قدره عليه في خطاب ذلك التكليف متصلًا أو في خطاب منفصل - بدعوى أنّ عدم ذكر القيد لما تعلق به التكليف وتعلقه بالطبيعي كاشف عن كون الملحوظ قبل اعتبار التكليف نفس ذلك الطبيعي لا خصوص الحصه المقدوره - وذلك لامكان أن يكون الملحوظ في مرتبه لحاظ متعلق التكليف هي خصوص الحصه المقدوره، لانحصار ملاك التكليف بها ومع ذلك لم يذكر قيد قدره في الخطاب لا متصلًا ولا منفصلًا فلعله لكون التكليف قرينه على لحاظ خصوص تلك الحصه إمّا بضميمه حكم العقل أو باقتضاء نفس التكليف، فلا يكون في البين ما يكون كاشفًا إتيًا عن كون الملحوظ ذات الطبيعي حين الجعل.

وبتعبير آخر كما أنّ الحكم ربّما يكون قرينه على قيود المتعلق والموضوع ويعبر عنها بالقيود المستفاده من مناسبه الحكم والموضوع، كذلك يكون التكليف قرينه على لحاظ قدره على متعلقه فلحاظها واعتبارها في متعلقه اما لمجرد كون التكليف بدونه لغوًا أو لاقتضاء التكليف إياه أو لانحصار الملاك في المقذور ولا دلاله

ص: ١٩٦

الشرح:

فى الخطاب على نفى شىء من هذه الخصوصيات فلا يمكن كشف الملاك فى فرد لا يعمه المتعلق بلحاظ تعلق التكليف.

وبالجملة التكليف بالطبيعى إن كان انحلالياً فمقتضاه تعلقه بكل من الحصص المقدوره، وإن كان بنحو طلب صرف الوجود من ذلك الطبيعى فلانزومه الترخيص فى تطبيقه على كل من الحصص المقدوره على ما ذكره قدس سره، ولو كان ما ذهب إليه قدس سره أمراً صحيحاً فلانزومه الحكم بصحة الفرد المزاحم للمأمور به حتى بناءً على أن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاص، لأن النهى الغيرى فى فرد لا ينافى اطلاق الطبيعى بالإضافة إليه يعنى الإطلاق فى رتبه قبل تعلق التكليف حيث إن النهى الغيرى لا يكشف عن المفسده فى متعلقه حتى ينافى ذلك الإطلاق بخلاف النهى النفسى عن فرد فإنه ينافى ذلك الإطلاق أيضاً ويكشف عن تقييد متعلق التكليف بغيره فى رتبه لحاظ المتعلق، وقد حكى عنه قدس سره هذا وأنه أيضاً يلتزم بصحة الفرد المزاحم للتكليف بالمضيق حتى على القول باقتضائه النهى عن ضده الخاص (١).

وقد تحصل من جميع ما ذكرنا عدم المزاحمه بين الواجب المضيق والموسع بناءً على عدم الاقتضاء ولا يحتاج فى الحكم بصحة الفرد المزاحم للواجب المضيق إلى التثبت بمسأله الترتب أو دعوى تصحيحه بالملاك.

وقد يقال: أن خطاب الأمر بالموسع أو المهم يكشف عن تعلق التكليف

ص: ١٩٧

١- (١) لا يخفى أن عدم كاشفيته النهى الغيرى عن المفسده وبقاء المتعلق على ما هو عليه من المحبوبيته والملاك ليصح الفرد المزاحم من الموسع حتى على القول بالاقتضاء مما قد صرح به فى أجود التقريرات ١ / ٢٦٥ و ٢٦٧.

الشرح:

بالطبعي مطلقاً الصادق على الفرد المزاحم للواجب المضيق أو المهم المزاحم للتكليف بالأهم بالمطابقه، وعن ثبوت الملاك فيهما بالإلتزام، غاية الأمر يسقط هذا الإطلاق عن الإعتبار، خصوصاً بناءً على أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاص ولكن السقوط بالإضافه إلى المدلول المطابقى لا الإلتزامى حيث إنّ الأمر بالأهم أو المضيق لا ينافى ثبوت الملاك فى المهم أو الفرد المزاحم فيؤخذ بالمدلول الإلتزامى الباقي على اعتباره، فى كشف الملاك فى المهم أو الفرد المزاحم.

وفيه: أنّ الكاشف عن ثبوت الملاك هو ثبوت التكليف بالمهم أو الفرد المزاحم ومع عدم التكليف فيهما كما هو مقتضى الأمر بالمضيق والأهم لا سبيل إلى إحراز الملاك، مع أنه سيأتى الكلام فى توضيح ذلك فى مبحث تعارض الامارات بأنّ التعارض فى المدلول المطابقى بين الامارتين يوجب سقوط اعتبارهما حتى بالإضافه إلى المدلول الإلتزامى.

ثم إنه تصدى جماعه من الأفاضل، لتصحيح الأمر بالضد بنحو الترتب على العصيان [١]، وعدم إطاعه الأمر بالشىء بنحو الشرط المتأخر، أو البناء على معصيته بنحو الشرط المتقدم، أو المقارن، بدعوى أنه لا مانع عقلاً عن تعلق الأمر بالضدين كذلك، أى بأن يكون الأمر بالأهم مطلقاً، والأمر بغيره معلقاً على عصيان ذاك الأمر، أو البناء والعزم عليه، بل هو واقع كثيراً عرفاً.

الشرح:

مبحث الترتب

إشاره

[١] مدعاهم أنه لا تنافى بين التكليفين إلا بإطلاق كل منهما مع التراحم بينهما وإذا رفع اليد عن إطلاق الأمر بالمهم ارتفع المحذور، بأن اشترط فى التكليف به عصيان الأمر بالأهم بنحو الشرط المتأخر، أو جعل البناء على عصيان الأمر بالأهم بنحو الإستمرار شرطاً فيه بنحو الشرط المقارن بحيث يكون لازم هذا الإشتراط مجرد الجمع بين الطرفين فى زمان ما ولا يقتضى جعلهما طلب الجمع بين الضدين، حيث إن طلب كل من الضدين فى نفسه أمر ممكن والمحذور فيه طلب الجمع بينهما لعجز المكلف وعدم تمكنه على الجمع بينهما فى الإمتثال وليس هذا من قبيل الطلب المحال حتى يكون الجمع فى نفسه محالاً ولو مع تمكن المكلف على الجمع بين مقتضاهما، كالأمر بفعل فى زمان والمنع عنه بنحو الكراهه حيث يكون المكلف متمكناً من الجمع بين مقتضاهما باختيار الفعل فإن فى الكراهه ترخيص فى الإرتكاب.

والحاصل أن الأمر بكل من الفعلين المتضادين مطلقاً بحيث يقتضيان الجمع بين الضدين يكون من قبيل التكليف بغير المقدور فى كونه تكليفاً بالمحال، ولكن الأمر بهما مع تقييد الأمر بالمهم بترك الأهم بنحو الشرط المتأخر وإن كان يقتضى الجمع بين التكليفين فى زمان ولكن لا يكون مقتضاهما الجمع بين الضدين لما تقدم

ص: ١٩٩

قلت: ما هو ملاك استحاله [١] طلب الضدين في عرض واحد، آتٍ في طلبهما كذلك، فإنه وإن لم يكن في مرتبه طلب الأهم اجتماع طلبهما، إلا أنه كان في مرتبه الأمر بغيره اجتماعهما، بداهه فعلية الأمر بالأهم في هذه المرتبه، وعدم سقوطه بعد بمجرد المعصيه فيما بعد ما لم يعص، أو العزم عليها مع فعلية الأمر بغيره أيضاً، لتحقق ما هو شرط فعليته فرضاً.

الشرح:

في بحث الواجب المطلق والمشروط من أن المشروط بالشرط المتأخر وإن كان وجوبه فعلياً قبل حصول الشرط إلا أن فعليته تبقى مراعى بحصول ذلك الشرط فيما بعد بحيث لو لم يحصل يكون عدم حصوله كاشفاً عن عدم فعلية الوجوب من الأول، وعلى ذلك فيمكن الأمر بالأهم مطلقاً بالإضافة إلى عصيان الأمر بالمهم وعدمه، والأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم بنحو الشرط المتأخر، حيث إن الأمر بالأهم بهذا النحو لا يقتضى إلا صرف المكلف قدرته على الأهم وصرفها فيه يوجب ارتفاع الأمر بالمهم على تقدير عدم صرفها فيه لانتفاء موضوعه.

ويقتضى الأمر بالمهم صرفها في متعلقه ولكن لا مطلقاً بل على تقدير تحقق شرطه مع عدم اقتضائه حفظه بحيث لو فرض محالاً أن المكلف أتى بالمهم مع الإتيان بالأهم لما يتصف المهم بالمطلوبيه أصلاً فلا يكون هذا النحو من الجمع بين الطلبين من طلب الجمع بين الضدين.

وقد ظهر مما ذكرنا أن حدوث البناء على ترك الأهم لا يصحح الترتب سواء كان حدوثه متقدماً أو مقارناً بل المصحح البناء على ترك الأهم باستمراره أو ترك الأهم بنحو الشرط المتأخر وجعل ذلك شرطاً في الأمر بالمهم.

في الأمر بالضدين على نحو الترتب

[١] لم يرتض قدس سره بتصحيح الأمرين بنحو الترتب وذكر أن ملاك استحاله طلب

لا- يقال: نعم [١] لكنه بسوء اختيار المكلف حيث يعصى فيما بعد بالإختيار، فلولا له لما كان متوجهاً إليه إلا الطلب بالأهم، ولا برهان على امتناع الاجتماع، إذا كان بسوء الإختيار.

الشرح:

الضدين _ وهو استدعائه الجمع بين الضدين _ يجرى فى فرض طلبهما بنحو الترتب أيضاً وكأنّ الوجه فى الجريان أنّ مع امتثال الأمر بالأهم وإن لم يكن الأمر بالمهم فعلياً إلا أنّ فى فرض عصيانه فيما بعد يكون الأمر بكل منهما فعلياً فى زمان واحد، أمّا الأمر بالأهم فلعدم سقوطه بالبناء على عصيانه أو بعصيانه فيما بعد، وأمّا الأمر بالمهم فلحصول ظرفه وفعله شرط وجوبه ونتيجتها استدعائهما الجمع بين الضدين فى هذا التقرير.

أقول: محذور طلب الضدين فى عرض واحد لا- يجرى فى صورته الترتب فإنّ مع امتثال الأمر بالأهم لا أمر بالمهم ومع عصيانه فيما بعد وترك امتثاله فالأمر بالأهم وإن لم يسقط مادام ظرف امكان امتثاله باقياً إلا أنّه يقتضى الإتيان بمتعلّقه والمفروض أنّ الإتيان به هادم لموضوع الأمر بالمهم والأمر بالمهم لا- يقتضى حفظ موضوعه بل يقتضى الإتيان بمتعلّقه على تقدير وجود الموضوع كما هو مقتضى عدم خروج الحكم المشروط من الإشتراط إلى الإطلاق مع إحراز شرطه المقارن أو المتأخر.

وبالجمله الأمر بالمهم لا يجتمع مع امتثال الأمر بالأهم ويجمع مع عدم امتثاله ولكن لا يقتضى عدم امتثال الأمر بالأهم، حتى تقع المطارده بين التكليفين.

[١] يعنى نلتزم بأنّ ملاك الإستحاله فى طلب الضدين فى عرض واحد، آت فى صورته طلبهما بنحو الترتب إلا أنّ لزوم طلب الضدين فى الصورة الثانيه أى بنحو الترتب أنّما كان بسوء اختيار المكلف حيث كان متمكناً على التخلّص منه بامتثال

فإنه يقال: استحاله طلب الضدين، ليس إلّا- لأجل استحاله طلب المحال، واستحاله طلبه من الحكيم الملتفت إلى محاليته، لا تختص بحال دون حال، وإلّا لصح فيما علق على أمر اختياريّ في عرض واحد، بلا حاجة في تصحيحه إلى الترتب، مع أنه محال بلا ريب ولا إشكال.

إن قلت: فرق بين الإجتماع في عرض واحد والإجتماع كذلك [١]، فإن الطلب في كل منهما في الأول يطارد الآخر، بخلافه في الثاني، فإن الطلب بغير الأهم لا يطارد طلب الأهم، فإنه يكون على تقدير عدم الإتيان بالأهم، فلا يكاد يريد غيره على تقدير إتيانه، وعدم عصيان أمره.

الشرح:

الأمر بالأهم ولا دليل على قبح طلب المحال فيما إذا كان بسوء الإختيار.

وأجاب قدس سره بأن طلب المحال من الحكيم الملتفت إلى امتناع متعلق تكليفه قبيح ولا يختص قبحه بحال دون حال ومجرد التمكن على التخلّص من طلب المحال لا يرفع قبحه وامتناعه وإلّا لصح الأمر بالمتضادين في عرض واحد معلقاً على أمر اختياريّ بأن يأمر المولى عبده فيما إذا صعد على السطح أن يجمع بين الحركة والسكون، حيث إنّ العبد متمكّن على التخلّص منه بترك الصعود.

[١] يعني ملاك قبح طلب الضدين في عرض واحد لا يجري في صورته طلبهما بنحو الترتب وذلك لأنّ الأمر بكل من الضدين _ ولو كان أحدهما أو كلاهما معلقاً على أمر اختياريّ _ قبيح، لاقتضاء كل منهما صرف المكلف قدرته في متعلقه دون الآخر والمفروض أنّ المكلف مع صرفه قدرته في أحدهما لا يتمكن من صرفها في الآخر وهذا هو معنى المطارده بين التكيلفين ولا يأتي هذا المحذور في صورته الأمر بهما على نحو الترتب إذ بناءً عليه لا يقتضى الأمر بالمهم صرف المكلف قدرته في متعلقه إلّا على تقدير تحقق شرطه يعني عصيان الأمر بالأهم.

ص: ٢٠٢

قلت: ليت شعري كيف لا- يطارده الأمر بغير الأهم؟ وهل يكون طرده له إلا من جهة فعليته، ومضاده متعلقه للأهم؟ والمفروض فعليته، ومضاده متعلقه له.

وعدم إرادته غير الأهم على تقدير الإتيان به لا يوجب عدم طرده لطلبه مع تحققه، على تقدير عدم الإتيان به وعصيان أمره، فيلزم اجتماعهما على هذا التقدير، مع ما هما عليه من المطارده، من جهة المضاده بين المتعلقين، مع أنه يكفي الطرد من طرف الأمر بالأهم، فإنه على هذا الحال يكون طارداً لطلب الضد، كما كان في غير هذا الحال، فلا يكون له معه أصلاً بمجال.

الشرح:

وأجاب قدس سره بما حاصله: أنّ المطارده بين الطرفين عباره عن اقتضاء كل منهما صرف المكلف قدرته في متعلقه الذي لا يجتمع مع متعلق الآخر وهذا المحذور بعينه يأتي في صورته الأمر بالضدين بنحو الترتب، فإنّ الأمر بالمهم مع فعليته _ كما هو فرض عصيان الأمر بالأهم فيما بعد _ يقتضى صرف المكلف قدرته في متعلقه مع عدم إمكان اجتماع متعلقه مع الأهم وحيث إنّ الأمر بالأهم غير ساقط في الفرض فهو أيضاً يقتضى الإتيان بمتعلقه.

وإلى ذلك يشير بقوله: «كيف لا- يطارده الأمر بغير المهم(1) إلخ»، أى كيف لا- يطارد الأمر بالمهم الأمر بالأهم والضمير المفعولى فى لا يطارده يرجع إلى الأمر بالأهم، وهل يكون طرد الأمر بالمهم للأمر بالأهم إلا من جهة فعليته الأمر بالمهم ومضاده متعلقه مع متعلق الأمر بالأهم، وعدم إرادته المولى المهم _ على تقدير الإتيان بالأهم _ لا يوجب عدم طرد الأمر بالمهم لطلب الأهم، مع فعليته (أى الأمر بالمهم) فى فرض عدم الإتيان بالأهم وتحقق عصيان أمره فيما بعد، فيلزم اجتماع الطرفين على هذا التقدير _ أى على تقدير فعلية الأمر بالمهم _ مع ما عليه الطالبان من

ص: ٢٠٣

١- (١) كفايه الأصول: ١٣٥.

إن قلت: فما الحيلة فيما وقع كذلك من طلب الضدين في العرفيات؟

قلت: لا يخلو: إما أن يكون الأمر بغير الأهم، بعد التجاوز عن الأمر به وطلبه حقيقة.

وإمّا أن يكون الأمر به إرشاداً إلى محبوبيته وبقائه على ما هو عليه من المصلحه والغرض لولا المزاحمه، وأن الإتيان به يوجب استحقاق المثوبه فيذهب بها بعض ما استحققه من العقوبه على مخالفه الأمر بالأهم، لا أنه أمر مولوى فعلى كالأمر به، فافهم وتأمل جيداً.

الشرح:

المطارده بينهما الناشئه عن المصاده بين المتعلقين، مع أنه يكفي في امتناع اجتماع الطرفين ولو الطرد من طرف الأمر بالأهم فقط حيث إنّ الأمر بالأهم في حال فعلية الأمر بالمهم يقتضى صرف القدره في متعلقه وترك متعلق الأمر بالمهم، كما كان يقتضى صرف القدره على متعلقه في غير حال فعلية الأمر بالمهم فلا يكون للأمر بالمهم مع الأمر بالأهم مجال أصلاً.

أقول: ليت شعري كيف اعتقد قدس سره بالمطارده في فرض الترتب مع أنّ الأمر بالأهم كما ذكرنا يقتضى عدم حصول تقدير الأمر بالمهم، لا- عدم الأمر بالمهم على فرض حصول تقديره، والأمر بالمهم، لا يقتضى حفظ تقدير نفسه بل يقتضى الإتيان بالمهم معلقاً على حفظ تقديره وتصور كيفية اقتضائهما كاف في الإلتزام بصحة الأمر بكل من الضدين على نحو الترتب.

فلعلّ إنكاره قدس سره وإصراره عليه لزعمه خروج الواجب المشروط عن الإشتراط إلى الإطلاق بفعليه شرطه في موطنه ولو كان موطنه فيما بعد، كما إذا كان مشروطاً بالشئ بنحو الشرط المتأخر، ولكن الأمر ليس كذلك فإنّ الواجب المشروط ولو مع فعليه شرطه في موطنه منوط بذلك الشرط ولا يكون فعليته بنحو فعليه الواجب

ص: ٢٠٤

الشرح:

المطلق فيما إذا كان مشروطاً بشرط متأخر لم يتحقق موطنه وان كان يعلم أنه يتحقق في موطنه، إذ العلم بتحقيقه فيه لا- يرفع الإختيار فيما كان ذلك الشرط أمراً اختيارياً للمكلف، وكذا الحال فيما كان مشروطاً بشرط يكون حدوثه وبقائه شرطاً في حدوث التكليف وبقائه كما تقدّم في البناء على ترك الأهم بنحو الشرط المقارن ممّا كان حدوثه وبقائه تحت اختيار المكلف.

نعم يخرج التكليف المشروط عن الإشتراط بحسب النتيجة ويدخل في الواجب المطلق بحسبها فيما كان مجرد حدوث الشيء بنحو الشرط المتقدم أو المقارن شرطاً في حدوث التكليف وبقائه، أو كان حصول الأمر غير الإختيارى شرطاً للتكليف بنحو الشرط المتأخر فإنّ مع العلم بحصول ذلك الأمر غير الإختيارى يكون داعويه التكليف المشروط به فعلياً ومقتضياً للإتيان بمتعلقه، كما كان الإقتضاء في التكليف المطلق ولكن الشرط في الأمر بالمهم اختياري سواء كان أمراً متأخراً- الذي هو ترك الأهم وعصيان أمره - أو كان أمراً مقارناً استمرارياً الذي هو البناء على ترك الأهم كما تقدم.

والمتحصل من جميع ما ذكرنا أنّ القائل بالترتب يلتزم بالجمع بين الطلبين في زمان واحد يمكن فيه للمكلف الأخذ بامتنال كل منهما وترك الآخر سواء كان الزمان المزبور قصيراً أو طويلاً- ولكن لا- يقتضى الطلبان الجمع بين متعلقيهما ليثبت محذور التكليف بما لا- يطاق وأمّا إذا انقضى ذلك الزمان بحيث صار أحد الطلبين غير قابل للإمتثال كما إذا ترك الأهم في زمان لا يمكن بعده امتثاله فالأمر بالآخر بعد ذلك الزمان لا يحتاج إلى تصوير الترتب.

وبالجملة أمّا يحتاج إلى الترتب فيما إذا أريد ثبوت كل من الأمر بالأهم والمهم

الشرح:

فى زمان واحد أو أريد ثبوت كل من الأمرين كذلك فيما كانا متساويين من حيث الأهمية وعدمها.

ومما ذكرنا يظهر أنه إذا كان كل من الأمر بالأهم والأمر بالمهم من الواجب الفورى بنحو يكون الوجوبان فوراً ففوراً تكون فعلية الأمر بالأهم لتماميه موضوعه مطلقه والأمر بالمهم فعليته مشروطه بشرط متأخر وذلك الشرط المتأخر يتحقق بمضى زمان يكون فيه الإتيان بالأهم ممكناً ولم يمتثل فيه ففى فرض عدم امتثاله يجتمع الأمر بالأهم مع الأمر بالمهم، ولكن لا يقتضى اجتماعهما طلب الجمع بين الضدين أصلاً ويبقى الأمر بالأهم والأمر بالمهم فى فرض عدم الإتيان بالأهم بنحو الشرط المتأخر إلى آخر زمان يمكن فيه الإتيان بالأهم، حيث إن المفروض عدم سقوط الأمر بالأهم بمخالفه تكليف فوريته، وبعده يسقط الأمر بالأهم ويبقى الأمر بالمهم لو أمكن امتثاله، وإلا يسقط هو أيضاً. ولو كان التكليف بالأهم من قبيل الواجب المضيق بأن يكون زمان التكليف به مساوياً لزمان الفعل يكون عصيان الأمر بالأهم شرطاً متأخراً لحصول الأمر بالمهم فيما كان التكليف به من الأمر بالمضيق أيضاً ولكن عصيان الأمر بالأهم يتحقق بمجرد ترك الدخول فى أول جزء من زمانه لعدم امكان امتثاله بعد ذلك كما هو فرض كونه من الواجب المضيق، فيحدث التكليف بالمهم من زمان الأمر ولكن معلقاً على العصيان المفروض بنحو الشرط المتأخر.

ولو قيل بحدوث الأمر بالمهم مع الأمر بالأهم فى زمان بنحو الترتب، فقد ذكرنا أنهما لا يقتضيان الجمع بين الضدين، وهكذا الحال لو كان الأمر بالمهم موسعاً وقيل بأن الأمر بالموسع يزاحم مع الأمر بالأهم المضيق، ولكن قد تقدم عدم التزاحم بينهما حتى يحتاج فى تصوير الأمر بهما فى زمان إلى تصوير الترتب.

الشرح:

وذكر المحقق النائيني قدس سره في إثبات جواز الترتب مقدمات خمسه وجعل أهمها الرابعه، فلا بأس بالتعرض لها في المقام وحاصل ما ذكره أنّ ثبوت الحكم وانحفاظ خطابه في تقدير يكون بأحد الأنحاء الثلاثه:

النحو الأول: أن يكون الحكم مشروطاً بوجود ذلك التقدير أو مطلقاً بالإضافة إليه وذلك في الإطلاق والتقييد للحاظيان في ناحيه الموضوع لذلك الحكم، والتقييد للحاظي كالإطلاق للحاظي يختص بالقيود الأوليه التي لا يتوقف لحاظها في الموضوع على جعل الحكم، ككون الماء كزراً أو قليلاً، كون البالغ العاقل مستطيعاً أو فقيراً والعالم عادلاً أو فاسقاً وإلى غير ذلك، فالمولى الملتفت إلى هذا النحو من القيود يأخذها في موضوع الحكم عند دخالتها في ملاك ذلك الحكم فيكون الموضوع مقيداً، ولا يأخذها فيه في مورد عدم دخالتها فيكون الموضوع مطلقاً، ولا يعقل الإهمال في موضوع الحكم بالإضافة إليها ثبوتاً نعم يمكن الإهمال بالإضافة إليها في مقام الإثبات خاصه كما إذا لم يكن المولى عند ذكر خطاب الحكم في مقام بيان القيود للموضوع.

النحو الثاني: أن يكون ثبوت الحكم مطلقاً بنتيجه الإطلاق أو مقيداً بنتيجه التقييد، وذلك في الإطلاق أو التقييد الملاكي المعتبر عنه بالإطلاق أو التقييد الذاتيان كما في موضوع الحكم بالإضافة إلى القيود والإنقسامات الثانويه الحاصله للموضوع في فرض جعل الحكم له، ككون المكلف عالماً بالحكم أو جاهلاً به فإنّ العلم بحكم، فرع ثبوت ذلك الحكم مع قطع النظر عن العلم، ولو كان العلم مأخوذاً في موضوعه لم يكن للحكم _ مع قطع النظر عن العلم به _ ثبوت، فلا- يمكن للحاكم أن يأخذ العلم بحكم في موضوع ذلك الحكم وإذا لم يمكن التقييد، لم يكن للموضوع

الشرح:

بالإضافة إليه إطلاق فإنّ الإطلاق عبارته عن عدم التقييد في المورد القابل له.

وإن شئت قلت الخطاب الدالّ على جعل الحكم للموضوع مهمل بالإضافة إلى هذه القيود لا محاله.

نعم يمكن سرّيان ملاك الحكم في صورتى وجود القيد وعدمه كما يمكن انحصاره على صورته القيد كما في ملاك وجوب القصر على المسافر واعتبار الجهر أو الاخفات في القراءة، ولكن الكاشف عن الإطلاق الملاكى كما في صورته سرّيان الملاك أو عن التقييد الملاكى كما في صورته إنحصار الملاك بفرض القيد إنّما يكون الخطاب الآخر غير الخطابات المتضمنه لجعل الأحكام بعناوينها الأوليه، ولذا نحتاج في تسريه الأحكام إلى الجاهلين بها، إلى ما دلّ على بطلان التصويب وأدلّه وجوب تعلّم الأحكام.

ثمّ على تقدير ثبوت القيد في ناحيه الموضوع سواء كان بخطاب أولى أو ثانوى لا يجب على المكلف تحصيل ذلك القيد حيث إنّ الحكم لا يقتضى تحصيل تقديره بلا فرق بين التقييد اللحاظى والتقييد الملاكى فإنّ حصول الحكم فرع حصول تقدير القيد وكأنّه المعلول لذلك التقدير.

النحو الثالث: أن يكون ثبوت الحكم والتكليف فى تقدير بحيث يكون ذلك التقدير مقتضى التكليف ومقتضى خطابه، كالفعل فى مورد التكليف الوجوبى والترك فى التحريمى فإنّ الوجوب يثبت ويقتضى الفعل والتحريم يقتضى الترك وهدم الوجود فانحفاظ الوجوب فى فرض الفعل، والتحريم فى فرض الترك ليس من جهة تقييد الموضوع بالفعل فى الأوّل وبالترك فى الثانى لأنّ هذا التقييد يوجب كون

الشرح:

الوجوب أو التحريم من قبيل طلب الحاصل سواء كان التقييد لحاظياً أو ملاكياً، كما أنّ انحفاظ الخطاب ليس لإطلاق الموضوع حيث إنّ الإطلاق في قوه التصريح بكلا- التقديرين ففي إطلاق الموضوع للتكليف أيضاً طلب للحاصل أو طلب للمحال يعنى الجمع بين طلب الوجود مع فرض الترك والوجود أو طلب الترك مع فرض الوجود والترك.

وإن شئت قلت: بما أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكه فلا يمكن الإطلاق في موضوع التكليف الوجوبى أو التحريمى بالإضافة إلى الفعل أو الترك، لامتناع تقييده بهما.

لا- يقال: تقسيم المكلف إلى المطيع والعاصى من الإنقسامات الثانويه للموضوع نظير كون المكلف عالماً بالحكم أو جاهلاً به فيكون التكليف فيهما بالإطلاق الملاكى.

فإنه يقال: الكلام في منشأ العنوانين وهو الفعل والترك فإنه لا يمكن كونهما قيداً للتكليف، للزوم المحذور بلا فرق بين ورود التقييد في الخطاب الأول أو الثانى بل ثبوت التكليف معهما لكون الفعل مقتضى التكليف الوجوبى والترك مقتضى الطلب التحريمى، نظير حمل الوجود والعدم على الماهيه مع خروجهما عنها وعدم أخذهما فيها وإلا لما صحّ الحمل عليها.

ورتب قدس سره على هذه المقدمه بأنّ ثبوت التكليف بالأهم على تقديرى الإتيان بمتعلقه وعدمه بمقتضى نفس التكليف على ما مرّ في بيان النحو الثالث من أنحاء ثبوت التكليف واقتضائه للفعل أو الترك.

الشرح:

وبتعبير آخر التكليف بالأهم يقتضى الإتيان بمتعلّقه و هدم تركه، ولا يقتضى عدم ثبوت الأمر بالمهم على تقدير تركه، وثبوت التكليف بالمهم على تقدير ترك الأهم من ثبوت التكليف فى تقدير بالتقييد للحاظى فليس للأمر بالمهم أن يترقى إلى مرتبه ترك الأهم ولا- للأمر بالأهم أن يتنزل ويقتضى عدم الأمر بالمهم على تقدير ترك الأهم فلا يكون بين التكليفين أى منافره ومطارده.

وبالجمله إنّ التكليف يثبت مع فعلية ما أخذ فى موضوعه بالتقييد للحاظى فى الخطاب الأوّل أو الثانى ويقتضى الفعل فيما كان وجوباً من غير أن يؤخذ فى ناحيه موضوعه تقدير الفعل أو الترك، كما أنه يثبت بفعلية ما أخذ فى موضوعه فيما كان تحريماً ويقتضى الترك من غير أن يؤخذ فى موضوعه تقدير الترك أو الفعل بل هما خارجان عن موضوع التكليف ولكن التكليف مع ثبوته يقتضى الفعل إذا كان ايجاباً والترك إذا كان تحريماً، ويتفرع على ذلك أنّ الأمر بالمهم لا يقتضى تحقيق موضوعه بل يقتضى الإتيان بمتعلّقه على تقدير موضوعه والأمر بالأهم يقتضى هدم الموضوع للأمر بالمهم حيث إنّ الإتيان بالأهم هو مقتضى ثبوته بالنحو الثالث، ولا يقتضى عدم الامر بالمهم على تقدير ثبوت موضوعه(1).

أقول: ثبوت الحكم وفعليته يكون بفعلية موضوعه وخروج ما اعتبر فيه من ظرف التقدير إلى التحقيق، واعتبار قيد فى الموضوع يكون بلحاظه فيه عند جعله، وكل ما لا- يمكن أخذه فى الموضوع ولا تقييده به يكون الموضوع بالإضافه إليه مطلقاً يعنى لا دخل لحصوله وعدمه فى فعلية ذلك الحكم بخروج موضوعه إلى الفعلية، لا أنّ وجوده وعدمه دخيلان فى الحكم ومن ذلك القبيل حصول متعلق

ص: ٢١٠

الشرح:

التكليف في ظرفه وعدمه، فان جعل التكليف أنما هو لا مكان كونه داعياً إلى الفعل أو الترك وأما حصول المتعلق في ظرفه أو عدم حصوله فغير دخيل في الغرض المترتب على جعل التكليف بل هو محقق للغرض منه.

وبتعبير آخر اطلاق الموضوع بالإضافة إلى شيء ليس معناه جمع فرضي حصول ذلك الشيء وعدمه في ذلك الموضوع، ليقال إن في جمعها محذور طلب الحاصل وطلب الجمع بين النقيضين، بل الإطلاق عبارته عن رفض القيد عن الموضوع وعدم أخذه فيه، سواء كان منشأ الرفض وعدم الأخذ، عدم دخله في الملاك، أو عدم إمكان أخذه فيه كما هو الحال في إطلاق الماهية بالإضافة إلى وجودها وعدمها حيث إن معنى اطلاقها عدم أخذ شيء فيها لا أخذ كل منهما فيها.

وبالجملة إذا لم يكن في الموضوع تقييد من الحاكم الملتفت كان حكمه بالإضافة إلى ذلك الشيء مطلقاً قهراً، فالتقابل بين الإطلاق والتقييد ثبوتاً ليس من تقابل العدم والملكه، بل التقابل بين الإطلاق والتقييد في مقام الإثبات يكون كما ذكره فإنه مع عدم إمكان بيان المتكلم القيد في كلامه _ حتى مع أخذه في الموضوع أو المتعلق في مقام الثبوت _ يكون كلامه مجملاً لا مطلقاً وهذا الأمر يرجع إلى عدم ظهور الكلام وأجنبي عن الإطلاق والتقييد في مقام الثبوت.

فالحاصل أن ما ذكره قدس سره من ثبوت التكليف وانحفاظه _ بالنحو الثالث المتقدم _ في حالتى الإطاعه والعصيان بحيث لا يكون داخلاً في قسمى الإطلاق والتقييد لا أساس له، إذ لا مانع من الإطلاق الذاتى بمعنى رفض القيود لا جمع القيود.

لا يقال: لو كان الملاك منحصراً في صورته واحده من الانقسامات الثانويه فلا معنى لثبوت الإطلاق في التكليف كما إذا انحصر ملاك وجوب القصر مثلاً على

الشرح:

ما كان المسافر عالماً بوجوبه.

فإنه يقال: نعم لو كان الملاك كذلك، لما كان وجه للإطلاق اللحاظي إلا أنه يثبت الإطلاق الذاتي في التكليف، ولكن لا يكون الإتيان بمتعلق التكليف من الجاهل مسقطاً له لعدم وجود الملاك فيه، نظير ما تقدم عن الماتن قدس سره من أن الإتيان بمتعلق التكليف في العبادات بلا قصد التقرب لا يكون مسقطاً للتكليف لأن الغرض من التكليف التعبد بمتعلقه والإتيان به بقصد التقرب، وأما لو كان الملاك في فعل آخر كالتمام عند الجهل بوجوب القصر يكون الإتيان به مسقطاً للتكليف بوجوب القصر لحصول ملاكه.

الملاك في الترتب

وقد تحصيل مِمَّا ذكرنا أنه في موارد الترتب يكون مقتضى أحد التكليفين إخراج نفسه عن موضوع التكليف الآخر ويكون مقتضى التكليف الآخر الإتيان بالمتعلق على تقدير عدم الإخراج بلا فرق بين أن يكون هذا النحو من الإقتضاء من طرف واحد كما في التراحم بين الأهم والمهم أو من الطرفين بأن يكون مقتضى كل من التكليفين الخروج عن موضوع التكليف الآخر كما في مورد التراحم بين واجبين متساويين لا يكون أحدهما أهم من الآخر فإن صرف المكلف قدرته على أحد الواجبين يوجب انتفاء قدره على الآخر فيرتفع الآخر بارتفاع موضوعه.

وقد تقدم أنه لا يتعين في التراحم بين التكليفين جعل العصيان لأحدهما شرطاً متأخراً في التكليف بالآخر كما في الأهم والمهم بل الموجب لارتفاع المنافاه بين خطابي التكليفين والجمع بينهما في مورد تراحمهما كون التكليفين بحيث لا يلزم

الشرح:

من ثبوتهما في زمان طلب الجمع بين الضدين بجعل مطلق الترك شرطاً كما في الواجبين المتساويين في الملاك فيكون ترك كل منهما بنحو الشرط المتأخر، شرطاً في التكليف بالآخر ولو لم يكن هذا الترك بنحو العصيان كما لا يخفى.

ونظير هذا الترتب _ أى الحاصل من حكم العقل في الجمع بين خطابي التكليفين أو بين تكليفين مستفادين من خطاب واحد _ الترتب الحاصل بين تكليفين فيما يكون مقتضى أحدهما إرتفاع موضوع الآخر بانتفاء قيده المأخوذ فيه غير قدره كما إذا وجب على المكلف الخروج إلى السفر فوراً ففوراً للدفاع عن حوزة الإسلام ودفع الباغى عنها فإنه يكون ترك الخروج موجباً لثبوت الموضوع لوجوب الصلاة تماماً، ولا يمكن لفقيه أو متفقه أن يلتزم بأن الصلاة تماماً ضد للخروج إلى الدفاع فلا يمكن للشارع الأمر بهما في زمان واحد فلا يجب على المكلف الصلاة تماماً بل ولا قصراً لأن وجوب القصر منتف بعدم الموضوع له ولا يجب التمام لعدم الأمر به لكونه ضدّاً للخروج الواجب وكذا لا يجب عليه الصوم فيما لو وجب هذا الخروج في شهر رمضان.

ودعوى التفرقة بين الترتب في هذا القسم والترتب في القسم المتقدم مجازفه يجدها من تأمل في الجمع بين التكليفين فيهما.

نظريه الأحكام القانونيه فى التزام

وقد يقال: فى المقام كما عن بعض الأعاضم (أطال الله بقائه) أنه لا- حاجه فى موارد التزام إلى تصوير الترتب بل كل من الضدين كالصلاه والازاله متعلق للطلب فى عرض واحد من غير أن يلزم من ثبوت الحكمين فى عرض واحد طلب الجمع

الشرح:

بين الضدين.

وبنى ما أسدّسه على مقدمات سبعة وملخص الثلاثه الأخيره منها التي تفي بمرامه هو: أنّ خطاب الحكم المجعول بنحو القانون لا ينحلّ إلى الخطابات الشخصيه بحسب افراد المكلفين أو بحسب افراد الموضوع لأنّ الخطاب الواحد بنحو الكلّي في نفسه كاف في الإنبعثات من غير حاجه إلى الإنحلال، ولو كان في خطاب الحكم القانوني انحلال بحسب الموضوع لزم الإلتزام به في الخطابات الإخباريه أيضاً كما إذا قال قائل: «إنّ النار بارده» فيلزم الإلتزام بأنّ المخبر المزبور قد كذب بعدد ما في الخارج من أفراد النار وهو رأى سخيّف.

ثمّ إنّ الميزان في فعليه الحكم المجعول بنحو القانون أن يترتّب عليه انبعثات عدّه من المكلفين خروجاً عن الإستهجان، ولا يعتبر ترتب انبعثات الجميع لبطلان الإنحلال.

وبالجملة فرق بين الحكم الجزئي المجعول المتوجه إلى شخص أو أشخاص معينه وبين الخطابات العامه المتضمّنه لأحكام قانونيه، فإنّ توجيه خطاب شخصي إلى واحد أو عدّه مع العجز عن موافقته مستهجن، وهذا لا يجري في الخطابات العامه فإنّ توجيهها إلى المكلفين ولو مع انبعثات بعضهم صحيح غير مستهجن.

وغير خفي أنّ الحكم الكلّي القانوني بخطابه لا ينظر إلى الحالات الطارويه على المكلف الناشئه من جعل الحكم أو من الإبتلاء بالواقعه ككونه عالماً بجعل القانون أو جاهلاً به، قادراً أو عاجزاً عنه، فإنّ تلك الحالات متأخره عن موضوع الحكم الكلّي بمرتبين لتأخرها عن جعل الحكم والإبتلاء بواقعه وتأخرهما عن الموضوع كما

الشرح:

لا يخفى والخطاب الناظر إلى الموضوع في مقام الجعل مطلق لا يدخل في مدلوله تلك الحالات.

لا يقال: لا يمكن الإهمال في موضوع الحكم ولو كان بنحو القانون الكلي فإنّ الموضوع فيه أيضاً أمّا مطلق أو مقيد.

فإنّه يقال: معنى عدم الإهمال في الموضوع هو أنّ القيود الراجعة إليه إمّا أن تكون دخيله فأخذها جاعل الحكم في موضوع حكمه، أو غير دخيله فلا- يأخذها فيه ويجعل الحكم للطبيعي، وأمّا الحالات الطارئة الناشئة من جعل الحكم أو بعد الإبتلاء فلا يرجع شيء منها إلى الموضوع في مقام الجعل ليأخذها فيه أو يرفضها عنه.

ثمّ إنّه لا شأن للعقل أن يتصرّف في مقام جعل التكليف ويقيده بالقدره لا بنحو الكشف عن التقييد شرعاً ولا بنحو الحكومه، وإنّما شأنه الحكومه في مقام الإمتثال بأن يعذر المكلف إذا كان جاهلاً قاصراً بالإضافة إلى الحكم الكلي القانوني أو عاجزاً عن امتثاله وإن كان طاعياً أو عاصياً يحكم عليه باستحقاقه العقوبه.

أمّا عدم تقييده شرعاً فباعتبار أنّ القدره على الفعل من الحالات الطارئة في مقام الإمتثال فلا يرجع إلى مقام الجعل وفعليه الحكم _ أي جعله مورد الاجراء _ وأمّا عقلاً فلما تقدم من أنّه ليس شأن العقل التصرف في مقام الجعل بتقييد التكليف بالقدره.

ويدلّ على عدم أخذ القدره والإبتلاء في موضوع الحكم تسالمهم على الفحص في موارد الشك في القدره ولو كان كسائر قيود الموضوع لجرى فيه الأصل النافي بلا فحص ولو كان الإبتلاء من قيود الموضوع لكان الأمر في الأحكام الوضعيه

الشرح:

أيضاً كذلك فلا يكون الخمر الخارج عن الإبتلاء بنجس كما لا يخفى (١).

أقول: من يلتزم بالإنحلال في خطابات التكاليف وغيرها يريد الإنحلال في مدلول الخطاب الواحد حيث إنه إذا كان في فعل كل مكلف ملاك مستقلّ تعلق به غرض المولى يكون الثابت في حقه حكماً مستقلاً وكذلك الإنحلال بحسب وجودات الموضوع.

وبتعبير آخر إذا كان الحكم المجعول تابعاً للملاك فإن كان الملاك قائماً بصرف وجود الفعل من أي مكلف صدر يكون المجعول على كل مكلف من قبيل الواجب الكفائي حيث لا يمكن بعث العنوان وصرف وجود طبيعي المكلف فيكون المبعوث إلى ذلك الفعل كل فرد من أفراد المكلف مادام لم يحصل طبيعي ذلك الفعل من بعضهم، بخلاف ما إذا كان الغرض قائماً بفعل كل مكلف بحيث لا- يغني فعل الآخرين عن فعله فإن المجعول في حق كل مكلف يكون حكماً مستقلاً وإن إنشاء هذه الأحكام كلها بخطاب واحد، فالإنحلال في مدلول الخطاب لا في نفس الخطاب، ولا يفرق في هذا الإنحلال بين أفراد الموضوع في التكاليف وأفراده في الإخبارات ولهذا لا- يلزم تعدد الكذب مع الإنحلال فإن الموصوف بالكذب هو الدال ولو بحسب مدلوله والخطاب لا يخرج عن وحدته ولا يقال إنه كلام متعدّد لانحلال مدلوله، وأما لو انطبق عنوان محرّم على المدلول بأن كان الموصوف بهذا العنوان هو المدلول يلتزم فيه بالتعدّد كعنوان «كشف ما ستره الله على المؤمن» فإنه إذا قال: كل من في البلد يشرب الخمر، فقد اغتاب بعدد من فيه ولكنه إذا لم يشربها أحد منهم فقد كذب كذبه واحده.

ص: ٢١٦

١- (١) تهذيب الأصول ١ / ٣٠٢ _ ٣١٤، ط جماعه المدرسين بقم. ص ٢٤٢ _ ٢٤٨، ط مطبعه مهر بقم.

الشرح:

وعلى ذلك فلا- ينحلّ مدلول الخطاب بالإضافة إلى العاجز وغير القادر على متعلّق التكليف بأن يكشف الخطاب عن جعل الحكم له أيضاً، إذ القدره مأخوذه في موضوع التكليف فيقبح تكليف العاجز، وقياس القدره على متعلّق التكليف، بالعالم بالتكليف مع الفارق، حيث تقدم سابقاً عدم امكان أخذ العلم بحكم في موضوع ذلك الحكم فيكون للموضوع إطلاق بالإضافة إلى العالم والجاهل بمعنى الإطلاق الذاتى لا محاله، وشمول خطاب الحكم للجاهل به لا بعنوان الجاهل بل بعنوان البالغ العاقل لا بأس به ويكون وصول هذا الخطاب بنفسه أو بوجه آخر موجباً للعلم به فيتجزأ، بخلاف شموله للعاجز فإنّ اعتبار التكليف في حقه لغو فضلاً عن توجه الخطاب إليه وبالجملة القدره على متعلّق التكليف تعتبر من قيود الموضوع لذلك التكليف.

ولو اجتمع فعليه تكليف بالإضافة إلى مكلف مع تكليف آخر وتمكّن المكلف من الجمع بينهما في الإمتثال كما ذكرنا في اجتماع الواجب المضيق والموسع فلا- تراحم، وإن لم يتمكّن من الجمع بينهما في الإمتثال بأن كان صرف القدره على امتثال أحدهما موجباً لارتفاع التكليف بالآخر بارتفاع موضوعه يعنى القدره عليه، فهو مورد التراحم وقد تقدم أنّه لو لم يصرف قدرته على أحدهما بالخصوص مع كونه أهم أو محتمل الأهميّة لأمكن في ظرف ترك الأهم أو محتمل الأهميه الأمر بالآخر بنحو الترتب ولا يلزم من ثبوت التكليفين محذور طلب الجمع بين الضدين.

ثمّ إنّ القائل بأخذ القدره على المتعلّق في موضوع التكليف وأنّ القدره عليه كسائر القيود المأخوذه في الموضوع، يلتزم بأنّ الموضوع للتكليف قد أخذ فيه هذه القدره ثبوتاً وأنّ ترك ذكره في الخطاب للاعتماد على قرينه التكليف عقلاً، ومن

الشرح:

الظاهر أنّ ما يدركه العقل ليس اعتبار القدره الفعلية في المكلف بل التمكن الذي يمكن للمكلف معه تحقيق المتعلق في الخارج ولو باتيان مقدمات الفعل بعد فعله التكليف بحصول جميع القيود المعتبره في موضوع ذلك التكليف التي منها القدره المشار إليها، لأنّ مع هذه القدره لا يكون التكليف بالإضافة إليه عبثاً بخلاف من لم يكن له هذه القدره وإذا حصلت القيود على الكيفية المعتبره في الموضوع ومنها القدره المزبوره يكون التحفظ على تلك القدره واخراجها إلى الفعلية بفعل المقدمات داخلياً في حكم العقل بلزوم الإمتثال _ على ما تقدّم في بحث مقدمه الواجب _ فلا يجوز له تفويت القدره إلاّ بصرفها في واجب أهم أو محتمل الأهميه أو مساوٍ له على ما يأتي الكلام في مرجحات باب التزام، وهذا بخلاف سائر قيود الموضوع ممّا فرض في جعل الحكم تحقّق القيد في عمود الزمان كالظهر للمرأة من طلوع الفجر إلى دخول الليل فإنّ التحفظ على مثل هذا القيد لا يدخل في موضوع حكم العقل حيث إنّ فرض حصوله في عمود الزمان في التكليف بالصوم ينافي لزوم التحفظ عليه. وأمّا لزوم الفحص عن القدره وعدم الرجوع إلى البرائه الشرعيه في موارد الشك في القدره على متعلّق التكليف فهو لاستظهاره ممّا ورد في بعض الموارد كالفحص عن الماء مادام في الوقت وكالفحص عن الساتر على العارى وغير ذلك ممّا يمكن مع ملاحظتها دعوى أنّ مثل حديث الرفع ناظر إلى عدم ايجاب الإحتياط في موارد الشك في التكليف من غير ناحيه القدره من سائر القيود المأخوذه في موضوعه أو الشك في أصل جعله، كما لا يبعد أن يكون وجه تسالم الاصحاب ما ذكر.

والمتحصّل أنّ القدره على متعلق التكليف بالمعنى المتقدم من القيود

الشرح:

المأخوذه فى موضوع التكليف ثبوتاً، ويكشف عن تقييده بها العقل حيث لا يصحّ من المولى الحكيم تكليف العاجز لكونه لغواً ولا يقاس بالعلم بالتكليف والجهل به ممّا لا يمكن تقييد موضوع الحكم والتكليف بأحدهما ثبوتاً للزوم الخلف ويكون للتكليف المجعول بالإضافة إليهما اطلاقاً ذاتياً على ما تقدّم.

وما ذكره قدس سره من اعتبار النجاسة للخمر مع خروجه عن ابتلاء المكلف غير صحيح فإنّ النجاسة حكم وضعى وليس تكليفاً متوجهاً إلى الأشخاص، فيصحّ جعل النجاسة للشىء مع امكان ابتلاء مكلف ما به ولو فى زمان ما، دون ما إذا لم يمكن الإبتلاء به أصلاً ولذا لا يصحّ جعل النجاسة لكره الشمس.

وبالجملة بعث العنوان إلى فعل شىء غير معقول فإنّ العنوان لا- يفعل شيئاً ولا- يتركه فالمبعوث إليه المندرجون تحت ذلك العنوان سواء كان التكليف مجعولاً- بنحو القضييه الخارجيه أو بنحو القضييه الحقيقيه وحيث إنّ فى فعل كل من يندرج تحته ملاك مستقلّ يكون التكليف المجعول على المندرجين تحته انحلالياً.

وإذا لم يتمكن المكلف من الجمع بين التكليفين المجعول كل منهما على المتمكّن من متعلّقه فى الإمتثال، مع تمكنه على امتثال كل منهما مع قطع النظر عن الآخر يكون هذا من التراحم بين التكليفين فى مقام الإمتثال فينحصر التراحم بينهما على ما كان صرف المكلف قدرته على امتثال أحد التكليفين موجباً لارتفاع التكليف بالآخر لعدم قدره عليه مع صرف القدره كذلك.

نعم ذكر المحقق النائينى قدس سره للتراحم بين التكليفين مورداً آخر لا يكون التراحم بينهما ناشئاً عن عدم القدره على الجمع بينهما فى الإمتثال وهو ما إذا كان شخص

الشرح:

مالكاً للنصاب الخامس من زكاه الإبل بأن كان عنده خمسه وعشرون إبلاً وملك أثناء الحول إبلاً آخر فصار عنده ستّه وعشرون إبلاً، فمقتضى ما دلّ على ثبوت خمس شياه على من ملك النصاب الخامس حولاً هو وجوب إخراج خمس شياه، ومقتضى ما دلّ على ثبوت بنت مخاض على من ملك النصاب السادس حولاً وجوب بنت مخاض بعد تمام الحول من زمان تملك الإبل الآخر وأنّ ما دلّ على أنّ المال الواحد لا يزكى في الحول مرّتين يوجب وقوع التزاحم بين التكليفيين (١).

ولكن لا يمكن المساعدة عليه: لأنّ مقتضى ما دلّ على أنّ المال الواحد لا يزكى في الحول مرّتين عدم جعل أحد الحكمين في الشريعة المقدسه في المثال فتقع المعارضه بين إطلاق خطاب وجوب خمس شياه بعد مضي الحول في الخمسه والعشرين إبلاً وبين ما دلّ على وجوب بنت مخاض في الستّه والعشرين، لو لم نقل بأنّ ما ورد في عدم الزكاه في المال الواحد في الحول إلاّ مره واحده، قرينه على أنّ تملك الإبل الآخر إلى نهايه حول النصاب الخامس معفو عنه في الزكاه كما هو الصحيح.

وينبغي التنبيه على أمور:

التنبيه الأوّل: قد ذكر أنّ ملاك التزاحم بين التكليفيين عدم التمكن من الجمع بينهما في الإمثال والتمكن من امثال كل منهما في حد نفسه مع قطع النظر عن امثال الآخر، وعليه فلا تزاحم بين التكليفيين المختلفين في الزمان بأن يحدث التكليف بأحدهما بعد انقضاء زمان التكليف بالآخر كما إذا لم يتمكن المكلف من

ص: ٢٢٠

الشرح:

صيام شهر رمضان وتمكّن من صيام نصفه مثلاً، فإنّ هذا ليس من موارد التراحم بل عليه ما على سائر المكلفين من الصيام فى النصف الأوّل من الشهر لتعلّق التكليف المستقلّ بصوم كل يوم، ومع تمكنه من صيام النصف الأوّل يجب عليه الصيام فيه ولو عصى وترك الصيام فيه يثبت التكليف بالإضافة إلى أيام النصف الثانى أيضاً لا من جهة الترتب بل لثبوت الموضوع للتكليف بصيام تلك الأيام وجداناً حتى عند القائلين بامتناع الترتب.

وما عن الماتن قدس سره بعد التزامه بامتناع ثبوت الأمرين بالضدين فى زمان واحد من حمل ما وقع من طلب الضدين على ذلك كما ترى حيث قال قدس سره :

«إن قلت فما الحيله فيما وقع كذلك من طلب الضدين فى العرفيات.

قلت: لا- يخلو إمّا ان يكون الأمر بغير الأهم بعد التجاوز عن الأمر به وطلبه حقيقه وإمّا أن يكون الأمر به إرشاداً إلى محبوبيته وبقائه على ما هو عليه من المصلحه والغرض لولا المزاحمه وأنّ الإتيان به يوجب استحقاق المثوبه فيذهب بعض ما استحقّه من العقوبه على مخالفه الأمر بالأهم لا أنّه أمر مولوىً فعلى كالأمر به فافهم وتأمل جيداً»(١).

أقول: قد ذكرنا أنّ فى بعض موارد التراحم بين التكليفين يسقط الأمر بالمهم أيضاً بسقوط الأمر بالأهم، كما مثلنا لذلك بوجوب صلاه العصر وصلاه الآيات فيما إذا حصل الكسوف للشمس قبل غروبها بزمان لا يكفى إلا لإحدى الصلاتين، فأنّه تقدّم صلاه العصر لكونها أهم أو محتمل الأهميه وإذا انقضى وقتها يسقط وجوب

ص: ٢٢١

الشرح:

صلاه الآيات أيضاً لحصول الإنجلاء بغروبها مثلاً، وفي مثل ذلك لا مورد للقول بوجوب المهم بعد سقوط الأمر بالأهم، كما لا مورد للأمر الإرشادي أيضاً، لأنه ليس في البين إلا خطاب الأمر بصلاه الآيات عند كسوف الشمس قبل انجلائها وليس لهذا الخطاب إطلاقاً بالنسبه إلى ما بعد الإنجلاء حتى يشمل مورد التزاحم كما هو المفروض في الترتب فكيف يلتزم ببقاء صلاه الآيات على ملاكها الذي كان، لولا المزاحمه.

وبالجملة، ما ذكرنا في مسأله عدم التمكن إلا من صيام نصف شهر رمضان خارج عن موضوع التزاحم بين التكليفين، نعم يعاقب المكلف على ترك صيام النصف الأول فيما إذا صام النصف الثاني ويعاقب على ترك صيام كل شهر رمضان على تقدير تركه الصوم في النصف الثاني أيضاً، وهذا الأمر مما لا بد أن يلتزم الماتن قدس سره به أيضاً وإذا التزم بالعقاب كذلك في الفرض فلا فرق بين ذلك وبين الإلتزام بتعدّد العقاب في موارد التزاحم والقول بالترتب بين التكليفين، لأنّ أحد العقابين على ترك الأهم والعقاب الآخر على الجمع بين تركه وترك المهم حيث كان يمكن للمكلف على تقدير ترك الأهم أن لا يجمع بين تركهما باتيان المهم، فلا يكون العقاب على تركهما قبيحاً لأنه ليس عقاباً على ما لا يقدر، كما لا يكون أيضاً قبيحاً في فرض ترك الصوم في جميع أيام الشهر في المثال، وبالجملة فمثل فرض القدره على صيام بعض أيام شهر رمضان خارج عن باب تزاحم التكليفين.

وكذلك لا يكون التكليفان من المتزاحمين فيما إذا كانا في زمان واحد ولكن كان أحد الواجبين مشروطاً بوقوعه بعد الواجب الآخر، كما في المستحاضه التي يجب عليها الوضوء لكل صلاه وإذا زالت الشمس وجب عليها الظهران معاً، ولكن

الشرح:

صلاة العصر _ كما فى سائر المكلفين _ مشروطه بوقوعها بعد صلاة الظهر ومع فرض أنها لا تتمكن من الوضوء إلا لإحدى الصلاتين _ الظهر أو العصر _ فلا بدّ من أنّ تقع الأخرى مع التيمم لقله الماء، فتجب عليها صلاة الظهر مع الوضوء وصلاة العصر مع التيمم بلا- تراحم بين التكليفين أصلاً فإنه على تقدير الوضوء للظهر تكون فاقده الماء للعصر فلا تجب إلا مع التيمم، وعلى تقدير التيمم لصلاة الظهر يحكم ببطلان صلاة عصرها بالوضوء أو مع التيمم لعدم حصول شرط صلاة العصر وهو ترتبها على الظهر الصحيحه.

وبتعبير آخر المستحاضه المزبوره لتمكّنها من صلاة الظهر مع الوضوء يجب فى حقها صلاة الظهر معه ولعدم تمكّنها من صلاة العصر إلا- مع الطهاره الترابيه يجب عليها العصر مع التيمم، فثبوت أحد التكليفين لثبوت موضوعه، وعدم ثبوت الآخر لفقد موضوعه ليس من باب تقديم أحد المتراحمين على الآخر.

وما عن المحقق النائنى قدس سره من كون المقام من التراحم بين التكليفين ولكن لا- يجرى فيهما الترتب(1)، لا- يمكن المساعده عليه بوجه إذ لا- تراحم بينهما أصلاً، فإنّ التكليف بصلاة العصر مع الوضوء ينتفى بثبوت التكليف بصلاة الظهر مع الوضوء وأمّا التكليف بصلاة العصر مع التيمم فلا- يراحم التكليف بالظهر مع الوضوء لتمكّن المكلف من الجمع بينهما فى الإمثال.

نعم يدخل فى المتراحمين _ مع عدم جريان الترتب فيهما _ التكليفان المتوقف موافقه أحدهما على مخالفه التكليف الآخر كما إذا توقف إنقاذ الغريق أو إطفاء

ص: ٢٢٣

الشرح:

الحريق على الدخول في ملك الغير بلا رضا صاحبه، وفي مثل ذلك إذا كان التكليف بوجوب الانقاذ أو الاطفاء أهم من حرمة الدخول في ملك الغير بلا رضاه وقلنا بوجوب المقدمه، يجب رعايه التكليف الأهم ولكن لا يمكن الإلتزام بالترتب فيه والقول بتوقف تحريم الدخول فيه على تقدير عصيان الأمر بالأهم ولو بنحو الشرط المتأخر كما التزم به المحقق النائيني قدس سره (1) لما تقدم في بحث وجوب المقدمه من أن الترتب لا يصح محذور التكليف المحال وإنما يرتفع به محذور التكليف بالمحال يعنى طلب الجمع بين الضدين وأما ثبوت الوجوب الغيرى بفعل مطلقاً والحرمة النفسية لذلك الفعل ولو على تقدير غير ممكن لأنه من التكليف المحال.

نعم لو قيل بعدم وجوب المقدمه أصلاً أو قيل بوجوب خصوص المقدمه الموصله فيمكن القول بتحريم تلك المقدمه في فرض عدم تحقق الواجب الأهم، ويرفع اليد عن حرمة تلك المقدمه عند الإضطرار إلى ارتكابه في فرض حصول ذى المقدمه.

لا- يقال: القائل بوجوب ذات المقدمه إنما يلتزم به مع عدم المانع عن ايجاب المقدمه مطلقاً، وأما إذا كان في البين مانع عن ايجابها مطلقاً كما في فرض ثبوت الحرمة النفسية للمقدمه لولا توقف الواجب الأهم على ارتكابها فيلتزم بأن الوجوب الغيرى المتعلق بالمقدمه مشروط بحصول ذيه بنحو الشرط المتأخر وحرمتها على تقدير عدم حصول ذيه.

فإنه يقال: قد تقدم عدم امكان تعليق وجوب المقدمه غيرياً على حصول ذيه

الشرح:

بأن يكون حصول ذبيها من قيود نفس الوجوب الغيرى لا- قيوداً للواجب الغيرى كما التزم به صاحب الفصول قدس سره فان اشتراط نفس الوجوب الغيرى بحصول ذبيها ولو فيما بعد، من قبيل الأمر بالمقدمه فى فرض حصولها، وهو داخل فى طلب الحاصل كما لا يخفى.

التراحم بين وجوبات الأجزاء والشرائط

التنبيه الثانى: أنه لا تراحم فى موارد عدم تمكن المكلف من الجمع بين الجزئين أو الشرطين أو بين الجزء والشرط لواجب، كما إذا دار أمر المكلف بين صرف الماء فى تطهير بدنه أو وضوئه، فإن شيئاً من هذه الموارد لا- يدخل فى باب التراحم بين التكليفين، وبتعبير آخر ينحصر التراحم بين التكليفين بما إذا كان التكليفان نفسيين، وأما التكليف الغيرى فلا يدخل فى مورد التراحم فإنه فى هذه الموارد لو لم يكن فى ناحيه دليل أحد الجزئين أو الشرطين إطلاق أو عموم وكان فى ناحيه دليل الآخر عموم أو إطلاق فيؤخذ بما فى ناحيته الإطلاق والعموم ويثبت به عدم اعتبار الآخر فى هذه الحال.

وإن كان لدليل اعتبار كل منهما عموم أو إطلاق فيدخل الفرض فى مبحث تعارض الدليلين لا فى تراحم التكليفين، إذ القاعده فى مثله تقتضى سقوط التكليف بالواجب النفسى رأساً لأنّ التكليف بشىء، مشروط بالتمكّن منه بتمام شروطه وأجزائه والمفروض انتفاء التمكّن كذلك فينتفى التكليف به، ولكن إذا علم عدم سقوط التكليف بذلك الواجب بمجرد تعدّد جزئه أو شرطه كما فى الصلاه تقع المعارضه بين ما دلّ على اعتبار كل من الجزئين، أو الشرطين، أو الجزء والشرط

الشرح:

المفروض تعذر الجمع بينهما ومع عدم المرجح لدليل أحدهما كما إذا كان دلاله دليل اعتبار كل منهما بالإطلاق أو بالعموم يكون المرجع الأصول العمليه ومقتضاها البرائه عن اعتبار كل منهما بخصوصه بعد العلم اجمالاً بعدم جواز تركهما معاً كما هو المقرر في دوران الأمر بين التعيين والتخير، فتكون النتيجة تخيير المكلف بين الإتيان بالواجب بذلك القيد أو بالآخر. نعم لو كانت الدلاله في ناحيه أحدهما بالإطلاق وفي ناحيه الآخر بالعموم فيؤخذ بمقتضى العموم، بناءً على انتفاء الإطلاق مع قيام العام الوضعى على خلافه، نظير ما إذا كان دليل اعتبار أحدهما مبيّناً واضح الدلاله وكان خطاب الآخر مجملاً أو مهملاً فيؤخذ بدلاله الخطاب اللفظى المبيّن ويترك المجمل.

ثم إنّ هذا كله فيما إذا لم يكن فى البين دلالة على تعيين الساقط وإلا فيؤخذ بمقتضاه كما إذا لم يتمكن من القيام فى تمام ركعات الصلاه وتمكّن منه فى بعضها بأن دار الأمر بين رعايه القيام فى الركعتين الأوليين أو الأخيرتين فإنه يجب رعايته فى الأوليين لقوله عليه السلام فى صحيحه جميل (١) «إذا قوى فليقم». وكما إذا دار أمر المكلف بين الإتيان بتمام الصلاه فى وقتها مع الطهاره الترابيه أو الإتيان بركعه أو أكثر فى الوقت مع الطهاره المائيه، فإنه يتعين عليه الصلاه فى الوقت مع الطهاره الترابيه لدلاله الآيه المباركه (٢) ولا أقل من دلاله صحيحه زراره (٣) عن أحدهما عليهما السلام قال: «إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب مادام فى الوقت فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتيّم

ص: ٢٢٦

-
- ١- (١) الوسائل: ج ٤، باب ٦ من أبواب القيام، الحديث ٣.
 - ٢- (٢) سورة المائده: الآيه ٦.
 - ٣- (٣) الوسائل: ج ٢، باب ١ من أبواب التيمم، الحديث ١.

الشرح:

وليصل»، فإنّ ظاهرها خوف فوت الوقت عن كلّها فتقدّم الصلاة الواقعة بتمامها في الوقت مع الطهاره الترايبه دون الوقعه بعضها فيه مع الطهاره المائيه نظير ما تقدم في النهى عن التخلّى إلى القبله من ظهور القبله في القبله الإختياريه.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّه في دوران الأمر بين صرف الماء للوضوء أو الغسل لصلاته وبين صرفه في تطهير ثوبه أو بدنه، تجرى أحكام التعارض ولا يجرى حكم التراحم بين التكليفين وأنّه ليس من صغريات باب التراحم ليقال إنّّه يقدم تطهير الثوب والبدن بدعوى أنّه يقدم في باب التراحم ما ليس له بدل على ما له البدل، مع أنّ المقام لو كان من التراحم لكان كلا المتراحمين ذا بدل إذ الصلاة بالتيّمم كما أنّها بدل عن الصلاة بالوضوء أو الغسل كذلك الصلاة في ثوب نجس أو مع بدن نجس بالوضوء بدل عن الصلاة الإختياريه فلا موجب لتقديم احدهما على الأخرى، إلاّ أنّ الأحوط صرف الماء في تطهير الثوب أو البدن أوّلاً ويتحقق بذلك كونه فاقد الماء فيصح تيّممه جزماً.

نعم يدخل في باب التراحم ما إذا كان المسجد نجساً ودار أمره بين أن يصرف الماء في تطهيره وبيّم لصلاته أو يتوضأ أو يغتسل لصلاته حيث إنّّه يقدم تطهير المسجد لأنّه ليس له بدل بخلاف الصلاة مع الوضوء أو الغسل فإنّ الصلاة بالتيّمم بدل لها.

ولا يخفى أنّ الوجه في تقديم ما ليس له بدل في مقام المزاحمه على ما له بدل هو أنّ هذا التقديم مقتضى الجمع بين التكليفين في الإمتثال وهذا الوجه لا بأس به فيما إذا لم يحرز كون المبدل منه بملاكه أقوى من ملاك البدل والواجب الآخر.

التنبیه الثالث: قد ظهر ممّا ذكرنا في ميزان التراحم بين التكليفين أنّه لا تراحم

الشرح:

فى موارد اجتماع الأمر والنهى فيما إذا كان التركيب بين عنوانى الواجب والحرام اتحادياً حيث يأتى فى مسأله جواز الاجتماع وعدمه أنه لا- يمكن فى موارد التركيب الإتحادى ثبوت كلا- الحكمين فى المجمع وأن الممكن ثبوت أحدهما، وعليه يكون خطاب الأمر مع خطاب النهى من المتعارضين فى ذلك المجمع وأنه يقدم خطاب النهى مع عدم الموجب لسقوط النهى فيه كالإضطرار لا- بسوء الاختيار أو الغفله وإلا- يؤخذ بإطلاق الأمر بالطبعى فيه بلا فرق بين صورته وجود المندوحه وعدمها ولا يمكن الأمر والترخيص فى المجمع بنحو الترتب لما تقدم من أن الترتب لا يصحح التكليف المحال، ولا يكون من باب التراحم أيضاً فيما إذا كان التركيب بين العنوان المحرم والعنوان الواجب انضمامياً مع وجود المندوحه فى اليبين، كما لا- يكون بين خطايهما تعارض لثبوت كلا التكليفين وتمكن المكلف من الجمع بينهما فى الإمتثال بعد الفراغ عن جعلهما.

نعم يثبت التراحم بينهما فى فرض عدم المندوحه كما إذا لم يتمكن المكلف من الوضوء لصلاته إلا فى مكان يصب فيه غسله الوضوء فى ملك الغير بلا رضا صاحبه وفى مثله تنتقل الوظيفه إلى التيمم لأن الأمر بالصلاه مع الوضوء لها بدل، بخلاف حرمه التصرف فى ملك الغير، ولكن يمكن تصحيح الوضوء بالأمر به على نحو الترتب على مخالفه التكليف بترك الغصب بأن يجب الوضوء على تقدير صب المكلف غسله ذلك الماء فى ملك الغير حيث إن صب ذلك الماء فى الفرض من قبيل اللازم الأعم للوضوء فيمكن صبه من غير أن يتوضأ فلا يكون الأمر بالوضوء على تقدير العصيان بصبه من طلب الحاصل، ولا من التكليف المحال لأن العنوان المحرم لا ينطبق على نفس الوضوء كما لا يخفى، وكذا فيما كان ظرف الماء مغصوباً

الشرح:

وتوقف الوضوء على الإغتراف منه تدريجاً.

نعم فى موارد كون التركيب فى المجمع اتحادياً كالوضوء بالماء المغصوب والسجود فى مكان مغصوب أو كان التركيب بين العنوانين انضمامياً وقيل بامتناع الاجتماع حتى فى موارد هذا التركيب لسرايه الحكم من متعلق أحدهما إلى الآخر فيدخل الفرض فى مورد تعارض الخطابين للعلم بعدم ثبوت كلاً- الحكمين فى المجمع واقعاً بلا فرق بين صورته المندوحه وعدمها ويأتى فى باب جواز الاجتماع أن مقتضى الجمع العرفى بين خطابى الأمر والنهى فى موارد امتناع الاجتماع تقديم خطاب النهى وتقييد متعلق الأمر فى خطاب الأمر بغير المجمع.

التنبية الرابع: قد ذكر من مرجحات باب التزاحم كون زمان امتثال أحد التكليفين مقدماً على زمان امتثال التكليف الآخر كما إذا نذر صوم يوم الخميس والجمعه على سبيل الإنحلال لا- بنحو العام المجموعى ولم يتمكن من صيامهما معاً وكان متمكناً على صوم يوم واحد ففي هذه الصورة يتعين عليه صوم يوم الخميس، حيث إن ترك الصوم فيه ترك للمندور مع التمكن من امتثاله ومع الصوم فيه يرتفع التكليف بالإضافه إلى صوم يوم الجمعة لعدم قدره على المندور فلا يكون فى البين حنث، بخلاف ما إذا ترك الصوم فيه وصام يوم الجمعة حيث يتحقق الحنث بترك الصوم يوم الخميس لأنه ترك المندور فيه مع التمكن على الإتيان به، ويقال من هذا الباب ما إذا لم يتمكن المكلف على صيام جميع أيام شهر رمضان وتمكن من صيام نصف الشهر مثلاً، فإنه يتعين عليه صيام النصف الأول وإذا ترك الصيام فيه يكون من مخالفه التكليف بلا- عذر، بخلاف ما إذا صام ذلك النصف فيكون ترك الصوم فى النصف الثانى من باب عدم تكليفه بالصوم لعدم قدرته عليه ولا محذور فيه.

الشرح:

أقول: كون الفرض مثلاً لتعين امتثال الأسبق في الإمتثال مبنى على تعلق التكليف بصيام أيام الشهر من ابتداء الشهر وأما بناءً على كون وجوب صوم كل يوم تكليفاً مستقلاً يحدث من الليل أو عند طلوع فجر ذلك اليوم فلا يكون المثال داخلاً في المتزاحمين حيث إن المكلف في كل يوم من أيام النصف الأول مكلف بصوم ذلك اليوم ولا تكليف آخر في حقه، نعم لو عصى وترك الصوم في أيام النصف الأول يكون مكلفاً بالصوم في أيام النصف الثاني وهذا أمر يلتزم به القائل بالترتب وعدمه وقد تقدم أنه لو ترك الصوم في أيام النصف الثاني أيضاً استحق عقاب ترك الصوم في جميع أيام الشهر.

ثم إن تقديم ما يكون ظرف امتثاله مقدماً على ظرف امتثال الآخر إنما هو فيما إذا لم يحرز أهميته التكليف الآخر الذي يجب على المكلف حفظ قدره له وإلا لم يكن له تكليف بالسابق حتى بنحو الترتب حيث إن الأمر بحفظ قدره للواجب الأهم المتأخر زمان امتثاله أو تكليفه، لا يجتمع مع الأمر بالسابق حيث ينطبق على الإتيان بالسابق عنوان ترك حفظ قدره على اللاحق الأهم، ولا يمكن الأمر بحفظ قدره على الواجب الأهم مع الأمر بتركه ولو على نحو الترتب فإن الترتب لا يصحح التكليف المحال، وعليه لو كان عند المكلف ماء قليل يكون صرفه على وضوئه أو غسله موجباً لايقاع نفسه في الهلاكه فيما بعد لعروض العطش الشديد مثلاً يكون وضوئه محكوماً بالبطلان ولا يمكن تصحيحه بالأمر بالصلاه مع الوضوء حتى بنحو الترتب كما لا يخفى حيث ينطبق على الوضوء ترك التحفظ على النفس الذي هو القائمه في الهلكه.

التنبیه الخامس: ذكر المحقق النائيني قدس سره للمتزاحمين مرجحاً آخر وهو أنه إذا

الشرح:

كانت القدره المأخوذه فى ناحيه أحد التكليفين شرعيهً وفى ناحيه التكليف الآخر عقلياً يقدم ما يكون اعتبارها فى ناحيته عقلياً وذلك لتماميه الملاك فى ناحيه ذلك الواجب بخلاف المأخوذ فى ناحيته القدره الشرعيه فإنه يرتفع وجوبه لعدم الموضوع له مع التكليف الآخر(1).

أقول: إن أريد من القدره الشرعيه فى وجوب فعل، عدم اشتغال ذمه المكلف بتكليف آخر لا يجتمع امتثاله مع الإتيان بذلك الفعل فالتكليف الذى لم يؤخذ القدره الشرعيه فى موضوعه وإن كان مقدماً إلا أن تقديمه ليس من جهه الترجيح فى مقام التزاحم بل لأن الخطاب الدال على التكليف المزبور يكون وارداً على التكليف الذى أخذت القدره الشرعيه فى موضوعه وورود دليل أحد التكليفين على دليل التكليف المستفاد من خطاب آخر غير عزيز.

ومن هذا القبيل ما لو آجرت المرأه نفسها للصوم عن الميت ثم تزوجت فلا يجوز لها ترك العمل بالإجاره وإجابه زوجها عند طلبه التمكين منها، لأن ما دل على وجوب الوفاء بالعقد وأداء ما عليها من الفعل المملوك فى عهدتها للغير، يكون وارداً على خطاب وجوب الإطاعه لزوجها، نعم الورود يختص بمادام كونها صائمه فى اليوم أو مكلفه بصوم ذلك اليوم حيث لا- طاعه لمخلوق فى معصيه الخالق.

ولو تركت الصوم الواجب عليها فى يوم بحيث فات صوم ذلك اليوم وجب عليها إجابه زوجها لسقوط الأمر بالوفاء بالإجاره بالإضافة إلى ذلك اليوم.

وبالجملة فمع أحد التكليفين يرتفع موضوع التكليف الآخر وهذا ليس من

الشرح:

التزاحم بل مورد التزاحم ما لا يمكن الجمع بين امتثال التكليفين مع ثبوت الموضوع لكل منهما.

والظاهر أنه من هذا القبيل ورود خطاب وجوب الحج على خطاب وجوب الوفاء بالنذر ونحوه فيما إذا نذر زياره الحسين عليه السلام يوم عرفه ثم حصل له مال يفى بمصارف الحج في تلك السنه مع تمكنه من الخروج له حيث يكون خطاب وجوب الحج عند حصول المال رافعاً لموضوع وجوب الوفاء بالنذر كما هو ظاهر قوله عليه السلام ؛ في بعض روايات اليمين «إذا رأيت خيراً من يمينك فدعها»^(١) وفي بعض روايات النذر «كل ما كان لك فيه منفعه في دين أو دنيا فلاحت عليك فيه»^(٢).

والمتحصل أنّ المعبر في انعقاد النذر عدم اشتغال الذمه بواجب آخر في ظرف الوفاء بالنذر، نعم إذا ترك الخروج إلى الحج بحيث لا يمكن الخروج إليه ولكن امكن الخروج إلى زياره الحسين عليه السلام في عرفه فلا بأس بالإلتزام بوجوب الوفاء بالنذر.

وإن أريد بالقدرة الشرعيه ما يرادف التمكن العقلي بحيث لا يكون التكليف معها من تكليف عاجز فمع أخذ هذه القدره في خطاب أحد التكليفين يكون ذلك التكليف مع الآخر الذي لم تؤخذ هذه القدره في ناحيه الموضوع في خطابه من المتزاحمين، ولكن لا موجب لتقديم الثاني على الأول في مقام الإمتثال لأنّ تماميه الملاك لا يختصّ بأحد التكليفين فلا بدّ في الترجيح من التماس مرجح آخر.

وإن أريد من القدره الشرعيه ما تقدم سابقاً _ من اعتبار القدره الفعلية بحيث

ص: ٢٣٢

١- (١) الوسائل: ١٦ / ١٤٥، باب ١٨ من كتاب الإيمان، الحديث ١.

٢- (٢) الوسائل: ١٦ / ١٩٩، باب ١٧ من كتاب النذر والعهد، الحديث ١.

الشرح:

يكون حدوث هذه القدره وبقائها معتبراً في حدوث التكليف وبقائه، بخلاف التكليف الآخر الذي تكون القدره المعتبره في ناحيته هو عدم لزوم تكليف العاجز بحيث يكون تحقيق القدره الفعلية كاف في تنجز ذلك التكليف _ فلا يبعد أن يقال بتقديم امثاله على التكليف الآخر فإن مع تقديمه يكون ارتفاع التكليف الآخر بارتفاع موضوعه بخلاف تقديم ما اعتبر فيه القدره الشرعيه فإن في تقديمه تفويتاً للملاك اللازم استيفائه كما لا يخفى.

ثم ذكر المحقق النائيني قدس سره للمتراحين مرجحاً آخر أيضاً وهو _ فيما إذا كانت القدره المعتبره في كل من الواجبين شرعيه _ الأسبق حدوثاً فيقدم من التكليفين ما يكون حدوثه قبل حدوث التكليف الآخر ولو لم يكن زمان الإتيان بمتعلقه مقدماً على الثاني لأن حدوث أحد التكليفين قبل الآخر يكون بفعله موضوعه قبل فعله موضوع الآخر ومع فعله موضوع الأول لا يكون لموضوع الآخر فعله لعدم القدره عليه، وبتعبير آخر تكون فعله الموضوع لأحدهما أولاً رافعه لفعله الموضوع للآخر، كما إذا نذر أنه لو وصل إليه خبر حياه ابنه الغائب فله عليه حج البيت في تلك السنه، ونذر أيضاً بعد ذلك بمناسبه مرض ولده الآخر أنه لو برء من مرضه فله عليه زياره الحسين عليه السلام في يوم عرفه من هذه السنه فلو فرض أن ولده برء من مرضه ثم جاء خبر حياه ولده بعد أيام فإنه يجب عليه الخروج إلى زياره الحسين عليه السلام يوم عرفه لفعله وجوبها من حين برء ولده ومعه لا يبقى لوجوب الحج المنذور موضوع (1).

أقول: الحكم في المثال الذي ذكره صحيح فإن المعتبر في وجوب الوفاء بالنذر

ص: ٢٣٣

الشرح:

كما تقدم أن لا تشتغل عهده المكلف بتكليف آخر لا يمكن الجمع بينهما، وعليه فعند وصول خبر حياها ابنه الغائب كانت عهده مشغولة بزياره الحسين عليه السلام يوم عرفه فينحل نذر حج البيت الحرام في تلك السنه، ولكن هذا لا يدخل في باب التزاحم لعدم فعلية أحد التكليفين مع فعلية التكليف الآخر، نعم إذا تحقّق الشرطان في زمان واحد يكون التكليفان من المتزاحمين، وفي تعين صرف القدره على ما كان نذره سابقاً على النذر الآخر وجه.

وأما القدره الشرعيه بمعنى أخذها في خطاب التكليف التي لا تزيد على القدره العقليه المعبره في التكليف بحكم العقل أو القدره الشرعيه التي ذكرناها(1) بالمعنى الثالث ففعلية أحد التكليفين أولاً- لا تمنع عن فعلية التكليف الآخر لاحقاً وبعد ذلك وفي مثله لا- موجب لتقديم التكليف الذي كان فعليته قبل الآخر إذا لم يكن زمان امتثاله مقدماً أو لم يحرز أهميته أو كونه محتمل الأهميه.

فقد تلخص من جميع ما ذكرنا أنّ ما يدخل في التكليفين المتزاحمين يتعين فيهما صرف القدره على ما كان ظرف امتثاله مقدماً أو كان محرز الأهميه أو محتملها، لعدم إحراز التقييد في محتمل الأهميه بخلاف التكليف الآخر الذي لا يحتمل في ناحيته الأهميه فأنه مشروط قطعاً بعدم صرف القدره في تكليف آخر أهم.

كما أنه إذا كان امتثال أحدهما سابقاً أو محرز الأهميه يكون التقييد وارداً في الخطاب الآخر على ما تقدم في تصحيح الترتب.

وإذا كان المتزاحمان سيان في الأهميه وعدمها يرد التقييد على الإطلاق في

ثم إنه لا- أظن أن يلتزم القائل بالترتب، بما هو لازمه من الإستحقاق في صورته مخالفه الأمرين لعقوبتين [١]، ضروره قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد، ولذا كان سيدنا الأستاذ قدس سره لا يلتزم به __ على ما هو بيالى __ وكنا نورد به على الترتب، وكان بصدد تصحيحه، فقد ظهر أنه لا وجه لصحة العباده، مع مضادتها لما هو أهم منها، إلا ملاك الأمر.

نعم فيما إذا كانت موسعه، وكانت مزاحمه بالأهم ببعض الوقت، لا في تمامه [٢]، يمكن أن يقال: إنه حيث كان الأمر بها على حاله، وإن صارت مضيقه الشرح:

ناحيه كل منهما كما ذكرناه في الترتب المكرر أي الترتب في كلا المتزاحمين.

[١] أقول قد تقدم أنه لا- محذور في الإلتزام بتعدّد العقاب ولا- يكون تعدّده من العقاب على ما لا يكون بالإختيار، فإنّ أحد العقابين على ترك الأهم أو الأسبق في ظرف امتثاله، والعقاب الآخر على ضمّ ترك المهمّ إلى ترك الأهم، أو ضمّ المتأخر زمان امتثاله إلى ما هو متقدّم زمان امتثاله، بل فيما إذا كانا متساويين في الأهميه وعدمها أو كانت الأهميه محتمله في ناحيه كل منهما يمكن الإلتزام باستحقاق العقابين لمخالفه كل من التكليفين مع فرض الفعلية لكل منهما، حيث لو كان ممثلاً لأحدهما لما كان في البين مخالفه أصلاً، لامتثال أحدهما وسقوط الفعلية عن التكليف الآخر مع الإمتثال المزبور، وذكرنا أنه لو كان استحقاق العقاب المتعدد محذوراً للقول بالترتب لما كان عدم الإلتزام بالترتب موجباً لعدم الإبتلاء بالمحذور المزبور إذ على الماتن قدس سره أيضاً الإلتزام بتعدّد العقاب بعدد أيام شهر رمضان فيما إذا لم يكن المكلف متمكناً إلا على صيام نصف شهر رمضان ولم يصم النصف الأوّل ولا النصف الثاني فلا نعيد.

[٢] هذا استدراك عمّا ذكره في الجواب عن السؤال فيما وقع في العرفيات من

بـخروج ما زاحمه الأهم من أفرادها من تحتها، أمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعى ذاك الأمر، فإنه وإن كان خارجاً عن تحتها بما هي مأمور بها، إلا أنه لما كان وافياً بغرضها كالباقى تحتها، كان عقلاً مثله فى الإتيان به فى مقام الإمتثال، والإتيان به بداعى ذاك الأمر، بلا تفاوت فى نظره بينهما أصلاً.

الشرح:

طلب الضدين على نحو الترتب حيث حمل طلبهما على أحد الوجهين إمّا أن يكون تعلّق الأمر بالثانى بعد سقوط الأمر بالأوّل وإمّا أن يكون الأمر بالثانى _ فى صورته ترك امتثال التكليف بالأوّل _ إرشاداً إلى محبوبيته، وحاصل الوجهين المنع عن اجتماع أمرين مولويين بالضدين فى زمان واحد.

والإستدراك هو أنّه لا بأس باجتماع الأمرين فيما إذا كانت العباده التى ضد للواجب الأهم من قبيل الواجب الموسع حيث يمكن الأمر بالموسع عند الأمر بالمضيق الأهم، غايه الأمر يوجب التضاد خروج الفرد المزاحم من الموسع، للواجب الأهم عن متعلقه الأمر بالموسع ولكن مع خروجه عنه يمكن الإتيان به اطاعه للأمر بالموسع فإنّ الأمر بالموسع وإن كان لا يدعوا إلا إلى متعلقه ومتعلقه _ بلحاظ الأمر لا يعمّ الفرد المزاحم للواجب الأهم إلا أنّ الفرد المزاحم بما أنّه كالفرد غير المزاحم فى واجديته لملاك العباده فيمكن للمكلف الإتيان به فى مقام امتثال الأمر بالموسع فأنّه لا يرى العقل تفاوتاً فى مقام الإمتثال بين الفردين إذ خروج الفرد المزاحم عن متعلق الأمر بالموسع ليس للتخصيص _ يعنى فقد الملاك _ بل للمزاحمه بينه وبين الواجب الأهم.

أقول: قد تقدّم (1) أنّه لا- مزاحمه بين الواجب الموسع والواجب المضيق حيث إنّ الطلب فى ناحيه الموسع كما لا يتعلّق بالأفراد التى لا تزاحم الواجب المضيق

ص: ٢٣٦

١- (١) تقدّم فى الصفحه ١٩٤.

ودعوى أن الأمر لا يكاد يدعو إلا إلى ما هو من أفراد الطبيعه المأمور بها، وما زوحم منها بالأهم، وإن كان من أفراد الطبيعه، لكنه ليس من أفرادها بما هي مأمور بها، فإنه إنما يوجب ذلك، إذا كان خروجه عنها بما هي كذلك تخصيصاً لا مزاحمه، فإنه معها وإن كان لا تعمه الطبيعه المأمور بها، إلا أنه ليس لقصور فيه، بل لعدم إمكان تعلق الأمر بما تعمه عقلاً، وعلى كل حال، فالعقل لا يرى تفاوتاً في مقام الإمثال وإطاعه الأمر بها، بين هذا الفرد وسائر الأفراد أصلاً.

هذا على القول بكون الأوامر متعلقه بالطبائع.

وأما بناءً على تعلقها بالأفراد فكذلك، وإن كان جريانه عليه أخفى، كما لا يخفى، فتأمل.

الشرح:

كذلك لا يتعلّق بالأفراد المزاحمه للمضيق، وأنما يتعلّق بصرف وجود الطبيعى بين الحدين، وصرف الوجود وانطباق الطبيعى كما يكون بحصول فرد من الأفراد التى لا تزاحم المضيق، كذلك يكون بحصول فرد من الأفراد المزاحمه، ومعنى الإطلاق فى ناحيه الموسع رفض خصوصيات الأفراد كلّها عن متعلّق الأمر وطلب صرف وجودها لا طلب الوجودات على سبيل العام الإستغراقى أو على البديل، وبما أنّ الأمر بالمضيق لا يقتضى النهى عن ضده الخاص فيمكن للمكلف الإتيان بالفرد المزاحم بما هو مصداق لمتعلق الطلب، لا- أنّه نفس الطلب، كما هو الحال فى الفرد غير المزاحم أيضاً، ولو كان فى متعلق طلب الموسع ضيق بحيث ما كان المتعلق - بلحاظ تعلق الطلب - يصدق على الفرد المزاحم لما أمكن الحكم بصحّته بدعوى حصول ملاك الواجب فيه، فإنّه لا سبيل إلى كشف الملاك إلا إطلاق المتعلّق وصدقه على الفرد حتى مع الأمر بالواجب المضيق.

لا يقال: إطلاق المتعلّق بالمعنى المذكور لا يجتمع مع الأمر بالواجب المضيق

ثم لا يخفى أنه بناءً على إمكان الترتب وصحته، لا بد من الإلتزام بوقوعه، من دون انتظار دليل آخر عليه [١]، وذلك لوضوح أن المزاحمه على صحة الترتب لا تقتضى عقلاً إلا امتناع الاجتماع فى عرض واحد، لا كذلك، فلو قيل بلزوم الأمر فى صحة العباده: ولم يكن فى الملا-ك كفايه، كانت العباده مع ترك الأهم صحيحه لثبوت الأمر بها فى هذا الحال، كما إذا لم تكن هناك مضاده.

الشرح:

ولو قيل بأن الأمر بالمضيق لا يقتضى النهى عن ضده الخاص، والوجه فى عدم الاجتماع أن الأمر بالموسع ولو بنحو طلب صرف وجود الطبيعى يستلزم الترخيص فى التطبيق على أى فرد منه بنحو العموم الإستغراقى والترخيص فى التطبيق على الفرد المزاحم لا يجتمع مع الأمر بالواجب المضيق.

فأنه يقال: غايه الأمر يكون الترخيص فى التطبيق على الفرد المزاحم يكون بنحو الترتب على عصيان الأمر بالمضيق مع أنه لا حاجه إلى هذا الترتب أيضاً، فإن الترخيص فى التطبيق يتضمن الترخيص فى ترك التطبيق ومع هذا الترخيص لا مانع عن الأمر بالمضيق وقد تقدم إمكان اختلاف المتلازمين فى الحكم ولا يلزم أى محذور ولا لغويه من هذا الاختلاف فى الحكم.

[١] لا يخفى أنه مع الإلتزام بإمكان الترتب عند وقوع التزاحم بين التكليفين فى مقام الإمتثال فالأمر كما ذكره قدس سره من أنه يلتزم بوقوعه من غير انتظار دليل عليه غير خطابى التكليفين المفروض ثبوت كل منهما فى حق القادر على امتثاله، حيث لا يكون فى البين موجب لرفع اليد عن إطلاق كل من الخطابين إلا فى المقدار الذى يستقل به العقل لدفع محذور التكليف بما لا يطاق لئلا يلزم من اجتماعهما فى الزمان طلب الجمع بين الضدين، وقد مرّ بيان ارتفاع المحذور المزبور بتقييد وجوب أحد الفعلين بصوره عصيان وجوب الفعل الآخر بنحو الشرط المتأخر فيما إذا كان

الشرح:

الفعل الآخر أهم أو محتمل الأهميه أو كان ظرف امتثاله أسبق أو كانت القدره المعتبره فى ذلك الواجب عقلياً والقدره المعتبره فى هذا الواجب شرعياً بالمعنى الثالث من أنحاء القدره الشرعيه التى تقدم بيانها سابقاً (١)، وذكرنا أنه يترتب على ثبوت التكليفين على نحو الترتب استحقاق العقابين على تقدير مخالفه كلا التكليفين.

وأما الترتب بين التكليفين بحسب تشريعهما، بأن يكون ثبوت أحد التكليفين وفعليته منحصرأ فى زمان يترك المكلف موافقه التكليف الفعلى الآخر فيه مطلقاً أو على وجه خاص كمخالفته بنسيان شرطه أو جزئه أو للجهل بهما ففوق هذا النحو من الترتب يحتاج إلى قيام دليل خاص عليه وقد بنى كاشف الغطاء قدس سره على هذا النحو من الترتب فى الحكم بصحه الجهر فى موضع الاخفات جهلاً أو نسياناً وكذا العكس، والإتمام فى موضع القصر جهلاً بالحكم وبذلك أجاب عن الإشكال المعروف فى المسألتين بأنه كيف تجتمع صحه العباده المأتى بها جهراً أو إخفاتاً أو تماماً مع استحقاق العقاب على ترك الآخر بناءً على ما نسب إلى المشهور فيما إذا كان ترك الصلاه المأمور بها أولاً للجهل تقصيراً.

وبيان الترتب: أنّ متعلق الأمر هى الصلاه بالقراءه الجهرية فى الصلاه الجهرية والصلاه بالقراءه الإخفاتيّه فى الصلاه الإخفاتيّه وعلى تقدير ترك الجاهل الجهر فى الجهرية والإخفات فى الإخفاتيّه يؤمر بالإخفات فى الأول وبالجهر فى الثانى وكذلك الكلام فى مسأله الإتمام موضع القصر.

وأورد عليه المحقق النائينى قدس سره بأنه لا يصح الترتب فى مثل المسألتين لأمر:

ص: ٢٣٩

الشرح:

الأول: أنه يعتبر في جريان الترتب بين التكليفين كون التضاد بينهما إتفاقياً وأما إذا كان دائماً كما في المقام فلا مورد له (١).

وفيه أن ما ذكر إنما يعتبر في موارد التراحم بين التكليفين في مقام الإمتثال وأما الترتب بين الحكمين بحسب الجعل الأولي فلا يعتبر فيه ذلك فإنه يصح ايجاب أحد الضدين تعييناً مطلقاً وايجاب الضد الآخر مشروطاً على ترك الضد الأول مطلقاً أو على وجه خاص، نعم لا يكون ذلك إلا فيما إذا كان الضدان مآ لهما ثالث وإلا كان ايجاب الآخر مشروطاً بترك الضد الأول لغواً، مطلقاً كان أو على وجه خاص، وهذا الترتب غير الترتب في مقام الإمتثال بل هو في مقام الجعل كما تقدم.

الثاني: أنه لا مورد للترتب فيما إذا كان عصيان الأمر بالأهم ملازماً للإتيان بالمهم كما إذا كان الأهم والمهم من الضدين الذين لا- ثالث لهما فإن ايجاب المهم معه يكون من اللغو الظاهر ومن قبيل طلب الحاصل، والمقام من هذا القبيل فإن ترك الجهر بالقراءه في موضع اعتباره يلازم الإخفات بها (٢).

وفيه: ما تقدم من أن الترتب يكون في التكاليف النفسيه لا في الأحكام الضميه التي يكون الشيء مأخوذاً في متعلق الأمر النفسى جزءاً، ولا في الأحكام الغيريه التي يكون الشيء مأخوذاً في الواجب النفسى شرطاً، ومع وحده الواجب النفسى يكون المأخوذ في متعلقه جزءاً أو شرطاً نفس الشيء بخصوصه أو الجامع بينه وبين غيره فلا يكون في البين ترتب.

ص: ٢٤٠

١- (١) أجود التقريرات ١ / ٣١٠.

٢- (٢) أجود التقريرات ١ / ٣١١.

الشرح:

ولو فرض الترتب في الجعل بحيث يكون المكلف معاقباً على ترك الصلاة بالقراءة الجهرية فلا بد من ايجابين نفسيين يتعلّق أحدهما بالصلاة مع القراءة الجهرية مطلقاً والآخر بالصلاة مع القرائه الإخفاتييه مشروطاً بترك الصلاة جهراً، ومن الظاهر أنّ الصلاة بالقراءة الجهرية مع الصلاة بالقراءة الإخفاتييه من الضدين الذين لهما ثالث.

الثالث: أنه إذا كان العنوان المأخوذ موضوعاً للتكليف ممّا لا يمكن للمكلف إحرازه حال العمل فلا يمكن أخذه موضوعاً له فإنّ التكليف يعتبر أن يكون صالحاً لانبعاث المكلف به ومع كون موضوعه ممّا لا يلتفت إليه المكلف، لا يكون صالحاً للانبعاث.

وبتعبير آخر إحراز فعلية التكليف بإحراز فعلية موضوعه وإذا لم يمكن حال العمل إحراز فعلية الموضوع فلا يمكن إحراز فعلية ذلك التكليف فلا يكون قابلاً للانبعاث به، وعصيان الأمر بالصلاة مع القراءة الجهرية لا يمكن إحرازه مع جهل المكلف. وعليه فيكون استحقاق العقاب _ في موارد ترك الجهر في القراءة بالجهل التقصيري وفي موارد ترك الصلاة قصراً _ على مخالفته التكليف بالتعلم أو لزوم الإحتياط لا على مخالفته التكليف بالصلاة جهراً أو بالصلاة قصراً^(١).

وأجاب عنه سيدنا الأستاذ (دام ظله): أنه لا يلزم أن يكون الشرط في وجوب المهمّ بنحو الترتب عنوان عصيان الأمر بالأهم ليقال لا يمكن جعل هذا العنوان في موارد الجهل بالتكليف الأول موضوعاً للتكليف الآخر، بل المصحح للترتب هو ترك أحد الفعلين وجعله شرطاً في وجوب الفعل الآخر أو حرمة، وأمّا التعبير عن ترك ذلك الفعل بالعصيان لتنجز تكليفه، إنّما هو من باب الغالب لا لأنّ لهذا العنوان

ص: ٢٤١

الشرح:

خصوصية(١).

أقول: لا يصح في المقام جعل ترك الصلاة مع القراءة جهراً تمام الموضوع لوجوب الصلاة الإخفاته بل لابد من تقييد تركها بما إذا كان عن جهل أو نسيان وهذا القيد لا يمكن الالتفات إليه عند إيجاب الصلاة إخفاتاً أو تماماً، وهذا هو الإشكال الجارى في موارد اختصاص التكليف الأول بحال الذكر والعلم وتكليف الناسى والجاهل بالفعل الفاقد للجزء أو الشرط المنسى أو المتروك جهلاً والجواب المذكور عنه في محله هو إمكان جعل الموضوع للتكليف الثانى العنوان الملازم الذى يلتفت إليه المكلف حال العمل يجرى في المقام أيضاً، ولكنه غير تام كما ذكر في محله.

كما أن لازم الترتب المزبور الإلتزام بتعدّد العقاب فيما إذا ترك المكلف الجاهل المقصّر كلاً من التمام والقصر مثلاً وأنه لو كان الشرط في وجوب الصلاة إخفاتاً ترك الصلاة جهراً في تمام الوقت فلازمه لزوم إعادتها فيما إذا علم أو تذكر قبل خروج الوقت بالإتيان بالوظيفة الأولى، وإن كان الشرط في التكليف الثانى ترك الصلاة جهراً أو قصرأ عند الإتيان بالصلاة فيعود محذور عدم الإلتفات إلى الموضوع في التكليف الثانى حال العمل فلا بد من الإلتزام بأنّ المأتى به حال الجهل والنسيان واجد لمقدار من الملاك الملزم من غير أن يكون متعلقاً للتكليف الثانى، وعدم لزوم التدارك بعد العلم والذكر إنما هو لعدم إمكان تداركه بعد الإتيان المزبور بناءً على استحقاق العقاب على ترك الإتيان بالمأمور به الأوّل أو عدم لزوم التدارك لعدم كون الباقي من الملاك بمقدار يلزم استيفائه بناءً على عدم استحقاق العقاب ولتوضيحه مقام آخر.

ص: ٢٤٢

لا يجوز أمر الأمر، مع علمه بانتفاء شرطه [١]، خلافاً لما نسب إلى أكثر مخالفيها، ضروره أنه لا يكاد يكون الشيء مع عدم علته، كما هو المفروض ها هنا، فإن الشرط من أجزائها، وانحلال المركب بانحلال بعض أجزائه مما لا يخفى، وكون الجواز فى العنوان بمعنى الإمكان الذاتى بعيد عن محل الخلاف بين الأعلام.

نعم لو كان المراد من لفظ الأمر، الأمر ببعض مراتبه، ومن الضمير الراجع إليه بعض مراتبه الأخر، بأن يكون النزاع فى أن أمر الأمر يجوز إنشاءً مع علمه بانتفاء شرطه، بمرتبته فعليه.

الشرح:

أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه

إشاره

[١] وحاصل ما ذكره قدس سره فى المقام أنه:

إن كان المراد من الأمر والضمير الراجع إليه فى قولهم هل يجوز أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه هو الأمر الإنشائى ليكون معنى العبارة هل يجوز جعل الأمر الإنشائى مع علم الأمر بانتفاء شرط إنشائه.

أو يكون المراد منهما الأمر الفعلى ليكون المراد جواز الأمر الفعلى مع انتفاء شرطه، فالنزاع غير معقول لاستحاله وجود المعلول مع انتفاء علته التى من أجزائها الشرط.

نعم لا يخرج الأمر عن إمكانه الذاتى بانتفاء علته كما هو الشأن فى جميع الممكنات حيث إنَّ الممكن ممكن سواء وجدت علته أم لا، ومع انتفاء علته إنَّما يكون امتناعه بالغير.

ويعباره أخرى: كان النزاع في جواز إنشائه مع العلم بعدم بلوغه إلى المرتبة الفعلية لعدم شرطه، لكان جائزاً، وفي وقوعه في الشرعيات والعرفيات غنى وكفايه، ولا يحتاج معه إلى مزيد بيان أو مؤونه برهان.

وقد عرفت سابقاً أنّ داعي إنشاء الطلب، لا ينحصر بالبعث و التحريك جداً حقيقه، بل قد يكون صورياً امتحاناً، وربما يكون غير ذلك.

ومنع كونه أمراً إذا لم يكن بداعى البعث جداً واقعاً، وإن كان في محله، إلا أن إطلاق الأمر عليه، إذا كانت هناك قرينه على أنه بداعٍ آخر غير البعث توسعاً، مما لا بأس به أصلاً، كما لا يخفى.

وقد ظهر بذلك حال ما ذكره الأعلام في المقام من النقص والإبرام، وربما يقع به التصالح بين الجانبين ويرتفع النزاع من البين، فتأمل جيداً.

الشرح:

نعم لو أريد من الأمر، الأمر الإنشائي ومن الضمير الراجع إليه هو الأمر الفعلى ليكون معنى العبارة جواز الأمر الإنشائي مع علم الأمر بانتفاء شرط الأمر الفعلى كما في مورد الإمتحان ونحوه فوقعه في العرف والشرع مغن وكاف عن الإستدلال، والداعى إلى إنشاء الأمر لا ينحصر في إرادته البعث والتحريك بل قد يكون غيره من الإمتحان ونحوه، والطلب في ذلك وإن كان صورياً إلا أنه لا بأس بإطلاق الأمر عليه توسعاً مع القرينه.

أقول: ما ذكر قدس سره في المقام ينافى ما تقدم منه في مبحث الشرط المتأخر حيث ذكر هناك أنّ ما يطلق عليه الشرط أى شرط التكليف كالإستطاعه في وجوب الحج لا يكون شرطاً في الإصطلاح بأن يكون من أجزاء العله ليمتنع تأخره عن التكليف وذكر في المقام أنّ ثبوت التكليف مع علم الأمر بانتفاء شرطه من تحقّق المعلول بلا علته حيث إنّ الشرط من أجزاء العله وهذا تهافت واضح.

ص: ٢٤٤

الشرح:

والصحيح أن يقال: يثبت الحكم والتكليف في مقامين.

أحدهما: مقام الجعل كما في جميع الأحكام الشرعية الثابتة لموضوعاتها المقدره وجودها بمفاد القضية الحقيقيه ويكون النسخ وإلغاء الحكم في هذا المقام.

ثانيهما: مقام الفعلية أى تحقق التكليف وخروجه عن التقدير تبعاً لخروج موضوعه عن التقدير في مقام الجعل، إلى مقام الفعلية، وعلى ذلك يقع الكلام في صحه جعل التكليف وإنشائه بمفاد القضية الحقيقيه مع علم الأمر بأن الموضوع للتكليف المزبور لا يصير فعلياً في الخارج وأنه لا يصل إلى مقام الفعلية أصلاً.

وعليه فإن كان غرض الأمر من جعل التكليف مجرد حصول الإنبعاث إلى متعلقه على تقدير تحقق الموضوع فيمكن القول: بلغويّه الجعل في الفرض، وإن كان معه غرض آخر ككمال شرعه لئلا يستشكل عليه بالنقص في قوانينه وشرعه، أو كان الغرض من جعله الممانعه عن تحقق موضوعه كما في الأمر بقطع يد السارق ونحوه فيصح جعله ويكون من الأمر الجدى لا الصورى على ما تقدم في كلام الماتن قدس سره .

ويتفرع على ذلك تعين الأخذ بمدلول بعض الخطابات من الكتاب والسنة والإفتاء بأن مفادها ثبوت الأحكام الجارية إلى زماننا حتى فيما أحرز بأن الموضوع لها لا يتحقق في زماناً خارجاً كأحكام الظهار ونحوه.

ومما ذكرنا يظهر ما في كلام المحقق النائيني قدس سره (1) من أن البحث بهذا العنوان لا معنى له.

ثم قيل بظهور الثمره فيما إذا أفطر المكلف في نهار شهر رمضان ثم سافر قبل

ص: ٢٤٥

الشرح:

الزوال وما إذا أفطرت الصائمه في النهار ثم حاضت قبل تمام النهار فإنه بناءً على جواز أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه تجب كفاره الإفطار في المثالين بخلاف ما لو قيل بعدم جواز الأمر.

ولكن لا يخفى ما فيه: فإنه لا يرتبط وجوب الكفاره وعدم وجوبها بالمقام حيث إنه لو قيل بانحصار التكليف بالصوم بخصوص مجموع الإمساقات من طلوع الفجر إلى غروب الشمس وأنه تجب الكفاره في إفطار هذا الصوم الواجب فلا تجب الكفاره في المثالين، وإن قيل إنه يجب على المكلف الصوم إلى أن يخرج إلى السفر ويتجاوز حدّ الترخيص كما هو الصحيح فالكفاره واجبه في إفطار هذا الصوم أيضاً على ما ورد في الخطابات الشرعيه من الروايات (١) الداله على وجوب الصوم على من يريد الخروج إلى السفر. كما أنّ الأظهر بحسبها التفرقه بين فرض العلم بطرّو الحيض قبل انقضاء النهار وبين العلم بالخروج إلى السفر بعدم وجوب الصوم والكفاره في الأول ووجوبهما في الثاني.

ولا يخفى أنّ الأمر، بأمره يجعل على ذمه العبد ما يمكن أن يكون _ على فرض وصوله _ داعياً للمكلف إلى العمل، وعلم الأمر بعدم انبعاث بعض المكلف على تقدير وصوله إليه لا يمنع عن الأمر، لأنّ الإنبعاث والاحتجاج على المكلف في مقام المؤاخذه يكفي في صحه الأمر والنهي، ولذا يعمّ التكاليف الشرعيه _ من الأوامر والنواهي _ المطيعين والعاصين ممّن يدخل في موضوعاتهما، ويشهد لذلك صحه أمر المولى كلاً من عبديه الذين يعلم بأنّ أحدهما المعين لا يمثل أمره عصياناً،

ص: ٢٤٦

١- (١) الوسائل: ج ٧، باب ٥ من أبواب من يصح منه الصوم، الحديث ٨ و٩ و١١.

الشرح:

ولكن لا- يصح توجيه الأمر إلى كل من عبديه إذا علم أنّ أحدهما المعين غير قادر على ما يأمره به، وكذا يصح توجيهه إلى الجاهل بالموضوع دون الغافل عنه، حيث إنّ الجاهل يمكن أن ينبعث من احتمال التكليف فلا- يكون التكليف في حقه لغواً بخلاف الغافل عن الموضوع رأساً.

ص: ٢٤٧

الحق أن الأوامر والنواهي تكون متعلقه بالطبائع دون الأفراد، ولا- يخفى أن المراد [١] أن متعلق الطلب في الأوامر هو صرف الإيجاد، كما أن متعلقه في النواهي هو محض الترك، ومتعلقهما هو نفس الطبيعه المحدوده بحدود والمقيده بقيود، تكون بها موافقه للغرض والمقصود، من دون تعلق غرض بإحدى الخصوصيات اللازمه للوجودات، بحيث لو كان الإنفكاك عنها بأسرها ممكناً، لما كان ذلك مما يضر بالمقصود أصلاً، كما هو الحال في القضييه الطبيعیه في غير الأحكام، بل في المحصوره، على ما حقق في غير المقام.

الشرح:

تعلق التكاليف بالطبائع أو الأفراد

[١] حاصل ما ذكر قدس سره في المقام هو أن الطلب المستفاد من الأمر أو النهي يتعلق بالإيجاد أو الترك المضاف إلى الطبيعه المقيده بقيود والمحدوده بحدود، وأن الطبيعى مع تلك القيود والحدود مورد الغرض من طلب ايجاده أو تركه، وأما ما يكون مع الطبيعه في الخارج من لوازم وجوداتها وعوارضها ومقارناتها من الخصوصيات فشىء منها لا يؤخذ في متعلق الأمر أو النهي بحيث لو أمكن تحقق الطبيعى بدون اللوازم والعوارض والمقارنات لحصل المطلوب وسقط الأمر به لعدم دخل غيره في المقصود كما هو الحال في القضايا الطبيعیه مثل «الإنسان حيوان ضاحك» حيث لا- دخل لخصوصيات أفراده في ثبوت المحمول، بل الأمر كذلك في القضييه المحصوره مثل «كل إنسان ضاحك» فإن ثبوت المحمول الواحد في نوعه لجميع أفراد الطبيعه، مقتضاه عدم دخاله خصوصيات الافراد فيه، ولو كان لخصوصيه بعض الأفراد دخلاً في المحمول لما كان ثابتاً لغيرها من الافراد.

وفى مراجعته الوجدان للانسان غنى وكفايه عن إقامه البرهان على ذلك، حيث يرى إذا راجعه أنه لا غرض له فى مطلوباته إلا نفس الطباع، ولا نظر له إلا إليها من دون نظر إلى خصوصياتها الخارجيه، وعوارضها العينيه، وإن نفس وجودها السعى بما هو وجودها تمام المطلوب، وإن كان ذاك الوجود لا يكاد ينفك فى الخارج عن خصوصيه.

فانقدح بذلك أن المراد بتعلق الأوامر بالطباع دون الأفراد، انها بوجودها السعى بما هو وجودها قبلاً لخصوص الوجود، متعلقه للطلب، لا- أنها بما هي هي كانت متعلقه له، كما ربما يتوهم، فإنها كذلك ليست إلا هي، نعم هي كذلك تكون متعلقه للأمر، فإنه طلب الوجود، فافهم.

الشرح:

والشاهد على كون متعلق الإيجاد أو الترك نفس الطبيعي بقيوده وحدوده التي يكون معها موافقاً للغرض وأن خصوصيات وجوداته من لوازمها وعوارضها خارجه عن متعلق طلب الإيجاد والترك هو حكم الوجدان حيث إن الإنسان إذا راجع وجدانه عند طلبه يرى أنه لا غرض له إلا فى الطبيعي ولا يريد غيره من لوازم وجوداته ومقارناته التي يكون الطبيعي معها فى الخارج.

وعليه فقد ظهر أن المراد بتعلق الأوامر بالطباع هو تعلق الطلب فيها بحصول الطبيعي ووجوده السعى يعنى ما يقابل وجوده الخاص بلازمه وعارضه لا أن الطبيعي مع الإغماض عن وجوده متعلق الطلب، فإن ما فيه الغرض والملاك هو وجود الطبيعي لا عنوانه حيث لا غرض فى الطبيعي مع قطع النظر عن وجوده الخارجى.

نعم يتعلق الأمر بعنوانه ويستفاد من الأمر طلب إيجاده سواء كان الأمر بصيغته أو بمادته على ما مرّ فى محلّه، فإن صيغته الأمر الوارده على ماده ما كصلّ، وصم، ونحوهما تدلّ بمادتها على المبدأ مجرداً عن أيّه خصوصيه حتى خصوصيه

دفع وهم: لا يخفى أن كون وجود الطبيعه أو الفرد متعلقاً للطلب، إنما يكون [١] بمعنى أن الطالب يريد صدور الوجود من العبد، وجعله بسيطاً الذي هو مفاد كان التامه، وإفاضته، لا أنه يريد ما هو صادر وثابت في الخارج كي يلزم طلب الحاصل، كما توهم، ولا جعل الطلب متعلقاً بنفس الطبيعه، وقد جعل وجودها غايه لطلبها.

وقد عرفت أن الطبيعه بما هي هي ليست إلا- هي، لا- يعقل أن يتعلق بها طلب لتوجد أو تترك، وأنه لا بد في تعلق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم معها، فيلاحظ وجودها فيطلبه ويبعث إليه، كي يكون ويصدر منه، هذا بناءً على أصله الوجود.

وأما بناءً على أصله الماهيه، فمتعلق الطلب ليس هو الطبيعه بما هي أيضاً، بل بما هي بنفسها في الخارج، فيطلبها كذلك لكي يجعلها بنفسها من الخارجيات والأعيان الثابتات، لا بوجودها كما كان الأمر بالعكس على أصله الوجود.

وكيف كان فيلحظ الأمر ما هو المقصود من الماهيه الخارجيه أو الوجود، فيطلبه ويبعث نحوه ليصدر منه ويكون ما لم يكن، فافهم وتأمل جيداً.

الشرح:

الوجود والعدم كما هو مقتضى التبادر في المحاورات، وبهيئتها على طلب حصول المبدأ وإيجاده في الخارج، كما أنه يستفاد من مادّه الأمر ذلك أيضاً.

والمتحصّل أنّ القائل بتعلّق الأوامر بالافراد يلتزم بدخول خصوصياتها من اللوازم والعوارض في متعلّق الطلب بحيث لو وجد الطبيعى بدونها لما حصل المراد ولما سقط به الطلب، بخلاف القول بتعلّقها بالطابع.

[١] الوهم: هو أنّ أخذ الوجود في متعلّق الطلب يوجب كون الطلب من طلب الحاصل إذ وجود الطبيعى مسقط للطلب فلا يكون متعلّقاً للطلب فلا بدّ من أن يتعلّق

الشرح:

الطلب بنفس الطبيعي ويكون وجوده غرضاً من تعلقه به.

وبيان الدفع: أنّ الوجود الملحوظ في متعلق الطلب لا- يكون كالحاظ الوجود في ناحيه عناوين الموضوعات للأحكام والتكاليف في كون الحكم والتكليف ثابتاً على تقدير حصول تلك العناوين والموضوعات، فالأمر بتجهيز الميت المسلم مثلاً كما يلاحظ فيه الوجود في ناحيه متعلق الطلب أى التجهيز، كذلك في ناحيه الموضوع يعنى الميت المسلم أيضاً يلاحظ، ولكن لحاظه في ناحيه عنوان الميت المسلم حصولى بمعنى أنه لو انطبق على شىء أنه ميت مسلم فالتجهيز فى فرض هذا الحصول يجب بخلاف لحاظه في ناحيه التجهيز يعنى متعلق الطلب فإن لحاظه فيه تحصيلى بمعنى أنه على تقدير الإنطباق المزبور - أى كون الميت مسلماً - يجب على المكلف تحقيق عنوان تجهيزه، ومن البديهي أنّ طلب الطبيعى مع لحاظ حصوله وتقدير وجوده من طلب الحاصل، وأما طلبه بلحاظ تحصيله المعبر عنه بجعله البسيط ليس من طلب الحاصل.

والحاصل أنّ ما تميل نفس الفاعل إليه ويكون بصدده من جعل الشىء وإيجاده يتعلّق به طلب الأمر فالمتعلق للطلب الوجود بمعناه المصدرى المعبر عنه بالجعل البسيط، وهذا بخلاف الموضوعات فإنّ الأحكام الثابتة لها تثبت على تقدير حصولها خارجاً، فتكون الموضوعات للأحكام هى نفس حصولاتها الخارجيه المفروضه حين جعل الأحكام لها بنحو القضية الحقيقيه.

وبالجملة تعلق الطلب بالإيجاد ليس من قبيل قيام العرض بالمعروض ليتوهم أنه لا وجود للعرض بدون حصول المعروض، وبعد حصول المعروض يكون تعلق

الشرح:

الطلب به من قبيل طلب تحصيل الحاصل، بل الإيجاد هو المضاف إليه للطلب بتوسيط لحاظه بمعنى أنّ الطلب يتعلق بالإيجاد على ما تقدّم.

ولا يفرق في ذلك بين القول بأصالة الوجود أو الماهية، فإنّ القائل بأصالة الوجود يلتزم بأنّ ما هو حقيقه وواقع بذاته هو الوجود أى ما ينتزع عنه معنى لفظ الوجود ويكون اتّصاف الماهية بالوقوع والحصول بتبعه ولذا لا يتصف الوجود بالعدم بخلاف الماهية فإنّها تتصف بكل منهما.

والقائل بأصالة الماهية يلتزم بأنّ الحقيقه والواقعيه بالذات للماهية والوجود أمر اعتبارى انتزاعى من ثبوت الثابت بالذات كما أنّ العناوين المزعومه أنّها ماهيات هي صور للماهيات الثابتات بالذات، وبتعبير آخر المضاف إليه للطلب هو الإيجاد اللاحق بالماهية أو العينه التي تكون هي نفس الماهية.

ثم لا يخفى أنّه بناءً على تعلّق الأوامر بالافراد لا يكون المأخوذ في متعلّق الأمر والتكليف جميع خصوصيات كل فرد بنحو العام الإستغراقى، إذ المفروض سقوط التكليف بحصول فرد ما من تلك الأفراد ولو كان المطلوب خصوصيات كل فرد بنحو الإستغراق، لما كان يسقط التكليف بحصول الفرد الواحد، فعلى القائل بتعلّق الأوامر بالافراد أن يلتزم بتعلّق التكليف بكل فرد على البدل بحيث لو أمكن إيجاد الطبيعى بلا خصوصيه لما حصل المطلوب، وهذا عين الواجب التخييرى الشرعى الذى يتعلّق الأمر فيه بأحد الأشياء على البدل بحيث لا يحصل المطلوب إلّا مع خصوصيه إحداهما.

فما قيل، من أنّه على القول بتعلّق الأوامر بالافراد يلزم خروج الواجب التعيينى الذى يكون التخيير بين أفرادهِ عقلياً إلى التخيير الشرعى، صحيح.

الشرح:

وما ذكر المحقق النائيني قدس سره من أنّ المعتبر في التخيير الشرعي عطف أحد الشئيين أو الأشياء على الآخر منهما أو منها بأو أو نحوها، ولا- يكون الحال كذلك بناءً على تعلّق الأوامر بالافراد(١)، لا- يمكن المساعدة عليه فإنّ عطف بعض الأبدال على البعض الآخر بأو ونحوها إنّما هو لافاده أخذ خصوصيات الابدال في متعلق التكليف على سبيل البدليّه لا لكون التخيير شرعيًا.

ثمّ ذكر قدس سره أنّ الإختلاف المعقول في تعلّق الأوامر بالطبايع أو الافراد هو القول بأنّ الفاعل عند إرادته الفعل هل يريد الطبيعي بحيث يكون تحقيق المراد بوجوده أو أنّ الخصوصيات التي يتحقق الطبيعي بها خارجاً، داخله في متعلق إرادته بحيث تكون تلك الخصوصيات في متعلق إرادته قبل حصولها خارجاً ومن المعلوم أنّ الإرادة التشريعيه يتعلّق بما تتعلّق به الاراده التكوينيّه من الفاعل، وعليه فإن قيل بالأوّل يكون متعلق الأوامر الطبايع وإن قيل بالثاني يكون متعلقها الافراد(٢).

ولكن لا- يخفى ما فيه: فأنّه لا ملازمه بين تعلّق الإراده التكوينيّه من الفاعل بخصوصيه فرد وبين تعلّق أمر المولى بها فإنّ الفاعل بما أنّه لا بدّ له من تحقيق الطبيعي في ضمن فرد يمكن أن يختاره في مقام الفعل ولذا تكون خصوصيته داخله في متعلق إرادته مع عدم دخله في غرضه، فالعطشان يريد شرب الماء من إناء خاصّ كهذا الموضوع أمامه مثلاً حتى مع إحرازه عدم دخل كون الماء في ذلك الإناء في غرضه، ولكن لا يصحّ للأمر أخذ تلك الخصوصيه في متعلق تكليفه فإن أخذها

ص: ٢٥٤

١- (١) أجود التقريرات ١ / ٢١٠.

٢- (٢) أجود التقريرات ١ / ٢١١.

الشرح:

مع عدم دخله فى ملاك حكمه من اللغو كما هو ظاهر.

وقد تحصيل من جميع ما تقدم أن القائل بتعلق الأوامر بالافراد _ على ما ذكر الماتن والمحقق النائنى _ يلتزم بأن خصوصيات الطبيعى خارجاً من لوازمه وعوارضه داخله فى متعلق الأمر، والقائل بتعلقها بالطبايع يلتزم بخروج تلك الخصوصيات عن متعلق الأوامر، وعلى ذلك يكون المضاف إليه للبعث وجود الطبيعى وعلى القول بتعلقها بالافراد يكون المضاف إليه وجود الطبيعى مع خصوصياته الخارجيه، وحيث إن لكل وجود من الطبيعى خصوصيه غير خصوصيه وجوده الآخر، فلا محاله يكون الوجوب بالإضافة إلى الافراد بنحو التخيير الشرعى.

وقد تقدم أن وجود الطبيعى خارجاً بالنسبه إلى الطلب والبعث ليس من قبيل المعروض إلى عرضه ليكون تعلقهما به من قيام العرض بمعرضه حتى يقال أن الوجود مسقط للطلب والبعث فكيف يتعلق به الطلب بل الطلب والبعث أمر اعتبارى يكون قيامه بالمعتبر والحاكم وإنما يضاف طلبه إلى فعليه الطبيعى بتوسيط لحاظه بغرض إخراج الطبيعى من القوه إلى الفعلية وبغرض تحقيقها على ما تقدم وبالفعلية يسقط الطلب والأمر كما أوضحناه آنفاً.

وحيث إن للوجود اعتبارين أحدهما إضافته إلى المهية ويعبر عنه بالوجود بالمعنى الاسم المصدري، وثانيهما إضافته إلى الفاعل والعله ويعبر عنه بالوجود بالمعنى المصدري أى الجعل والإيجاد، فالمضاف إليه فى طلب المولى وبعثه هو الوجود بالمعنى الثانى لما مر من أن إرادته الفاعل تتعلق أى تضاف إلى الوجود فإن الغرض والملاك فى وجود الشىء.

الشرح:

هذا ولكن قد يقال أنّ التفسير المتقدم لعنوان الخلاف غير صحيح فإنه يبتنى على كون تشخص الطبيعي في الخارج بالعرض واللازم، مع أنّ وجود الطبيعي بنفسه له تشخص ولا معنى لأن يكون وجود شيء آخر مشخصاً لوجود الطبيعي، سواء كان الشيء الآخر عرضاً، أو لازماً، أو وجود غيرهما من جوهر مبادئ له أو عرض لمعروض آخر مقارنة لوجود الطبيعي، وبتعبير آخر الوجود للطبيعي عين تشخص ذلك الطبيعي، ووجود عرضه ولازمه تشخص للعرض واللازم، كما أنّ وجود مقارنه تشخص لذلك المقارن أو الملازم، وذلك لأنّ ماهيه سواء كانت جوهرًا أو عرضاً تتشخص بنفس وجودها، ووجودها يتشخص بذاته كما هو مقتضى قاعده كل ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات لا محاله.

وعليه لو أمكن أن لا- يكون تشخص الماهية بوجودها لأمكن أن لا تتشخص بوجود غيرها من عرض أو لازم أو ماهية أخرى مقارنه لها، وقيام العرض في الخارج بمعرضه لا- يوجب أن يتشخص العرض بوجود معرضه فالعرض وجوده مابين لوجود معرضه ولا يحمل العرض على معرضه ولا بالعكس فكيف يكون أحدهما مشخصاً للآخر.

والحاصل أنّ إطلاق المشخصات للشيء على عوارضه ولوآزمه مسامحه ولا يمكن أن يكون واقعياً، وعلى ذلك فلا معنى للقول بأنّه عند تعلّق الأمر بشيء يدخل لآزم ذلك الشيء وعوارضه في متعلق الأمر سواء قيل بأنّ الأمر متعلق بالطبيعي أو الفرد حيث إنّ الفرديّه لا تكون بتلك العوارض واللآزم بل عينه الطبيعي وتشخصه بوجوده لا بوجود فرده كما هو ظاهر.

نعم في المقام أمر غير مسأله تعلّق الأمر بالطبيعي أو الفرد حقيقه، وهو أنّ الأمر

الشرح:

بشيء يسرى إلى عوارضه ولوازمه بل ملازماته نظراً إلى أنّ المتلازمين لا يمكن اختلافهما في الحكم بل يكونان متوافقين في الحكم، وعلى القول بذلك لا- يمكن اجتماع الأمر والنهي في مسأله جواز الاجتماع وعدمه حتى فيما كان التركيب بين عنواني الأمور به والمنهى عنه انضمامياً، وأما لو بنى على عدم السرايه فيجتمع الحكمان على تفصيل يأتي إن شاء الله تعالى، والمقدار الثابت هو عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم وأما توافقهما في الحكم فهو خاطيء جداً إذن فابتناء مسأله تعلق الأمر بالطبيعي أو الفرد على هذا التفسير غير ممكن كما لا يمكن ابتنائها على التفسير المتقدم(1).

أقول: إذا فرض عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم أمر ثابت فيترتب عليه عدم جواز اجتماع الأمر والنهي في المجمع حتى فيما إذا كان العنوانان انضماميين فإنّ ثبوت الحكمين فيه يوجب اختلاف المتلازمين في الحكم فيلزم إخراج ذلك المجمع من خطاب الأمر أو خطاب النهي وإلا لزم اختلاف المتلازمين في الحكم وهو غير جائز على الفرض.

ثمّ إنّه لا معنى لسرايه الحكم إلى عارض المتعلق ولازمه إلاّ بأخذ تلك اللوازم في متعلق الحكم قيدياً وهذا عبارته أخرى عن تعلق الأمر بالشيء بلوازمه وعوارضه، فإنّ الفرديّه للطبيعي وإن لم يكن باللوازم والعوارض، بل تحقق الطبيعى تشخيص له والتشخيص عين الفرديّه إلاّ أنّه لا ينافى التعبير عن الشيء الحاوي لعارضه ولازمه خارجاً، بالفرد لصحة حمل الطبيعى عليه بالحمل الشايح.

ص: ٢٥٧

الشرح:

ثم إنه قد يفسر عنوان الخلاف في تعلق الأمر بالطبائع أو الافراد بوجه آخر كما عن سيدنا الأستاذ (دام ظلّه) وهو:

أنّ الخلاف يرجع إلى أنّ الطبيعي موجود في الخارج أم الموجود في الخارج هو الفرد، فإنّه لا ينبغي التأمل في تحقق الفرد من الطبيعي ويقع الكلام في أنّ المتحقق كما أنّه فرد كذلك تحقق للطبيعي أيضاً فالمتحقق المزبور له إضافتان إضافه إلى الطبيعي وبهذا الاعتبار يكون تحقّقه يقينياً ونسبه التحقق إلى الطبيعي يكون من باب توصيف الشيء بوصف متعلّقه، فمن التزم بتحقيق الطبيعي يلتزم بأنّ الأمر يتعلّق بالطبيعي ومفاده طلب وجوده، ومن يلتزم بعدم تحقّقه يلتزم بتعلّق الأمر بالفرد ويكون مفاده ايجاد الفرد حيث إنّ الطلب يتعلّق بما يدخل في قدره وما هو داخل تحت قدره ايجاد الفرد ولكن بما أنّ لنفس الطبيعي تحقق، ويكشف عن ذلك حملة على ما في الخارج بلا عنائه، فإنّه كما يقال هذا زيد كذلك يصح أنّ يقال أنّه إنسان، وبتعبير آخر تشخّص الطبيعي عين وجوده وتشخّص الوجود بنفسه ويتشخّص الطبيعي بذلك الوجود بقانون كل ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات فلا- موجب لتعلق الأمر بما هو خارج عن ذلك الطبيعي بأن يدخل في متعلّق الأمر ما لا دخل له من الغرض والمصلحه القائم به بنفس وجود الطبيعي وما في الخارج من اللازم والعارض مشخّص لذلك اللازم والعارض لا للطبيعي القائم به الغرض فتكون النتيجة أنّ القول الصحيح هو تعلق الأمر بالطبيعي لا الفرد(1).

أقول: قد تقدم بناءً على وجود الطبيعي وأنّ تشخّصه بعين الوجود تكون

ص: ٢٥٨

الشرح:

الفردية أيضاً عين الوجود، والتشخص والوجود والفردية تعابير عن شيء واحد وهي فعلية الطبيعي فلا يمكن تعلق الأمر بالفرد لأن الأمر هو طلب الوجود فأنه يصير من طلب وجود الوجود فلا بد للقائل بتعلق الأمر بالفرد من إرادته معنى آخر للفرد ليتمكن تعلق الأمر به ويطلب وجوده.

وبتعبير آخر كما أن للطبيعي صورته في مقام لحاظه عند الأمر به وتمتاز تلك الصورة عن سائر الطبايع بصورها ويتعلق الأمر بالطبيعي ويكون المراد من الأمر، طلب فعليته المعبر عنها بالإيجاد، كذلك لا بد في تعلق الأمر بالفرد من لحاظ صورته يمتاز ذلك الفرد بحسب اللحاظ عن سائر الافراد، ومن الظاهر أن لحاظ الفرد يكون بلحاظ العارض واللازم ليتعلق الأمر بصورته ويطلب ايجاد ذبها خارجاً وهذا لا ينافي ما تقدم من أن الفرد في مقام العين عين التشخص والوجود للطبيعي وأنه يمتاز فعلية الطبيعي عن فعليته الأخرى بنفس وجود ذلك الطبيعي.

وعلى ذلك فالقائل بتعلق الأمر بالفرد لا بد له من أن يلتزم بدخول التقييد باللازم والعارض في متعلق الأمر وبما أن الفرد الواحد كاف في حصول الإمتثال فلا محاله يتعلق الأمر بالجامع الإنتزاعي من الافراد نظير تعلقه بالجامع الإنتزاعي في موارد التخيير الشرعي وقد تقدم أن الإلتزام بتعلق الأوامر بالافراد يستلزم الإلتزام بانقلاب الواجبات التعيينية إلى التخييرية الشرعية فالصحيح في تحرير محل النزاع هو ما ذكرناه في توضيح مرام صاحب الكفاية قدس سره والحمد لله رب العالمين.

إذا نسخ الوجوب فلا- دلالة لدليل الناسخ ولا المنسوخ، على بقاء الجواز بالمعنى الأعم، ولا بالمعنى الأخص [١]، كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره من الأحكام، ضروره أن ثبوت كل واحد من الأحكام الأربعة الباقية بعد ارتفاع الوجوب واقعاً ممكن، ولا دلالة لواحد من دليلي الناسخ والمنسوخ __ بإحدى الدلالات __ على تعيين واحد منها، كما هو أوضح من أن يخفى، فلا بد للتعيين من دليل آخر، ولا مجال لإستصحاب الجواز، إلا بناءً على جريانه فى القسم الثالث من أقسام إستصحاب الكلّى، وهو ما إذا شك فى حدوث فرد كلّى مقارناً لإرتفاع فردة الآخر، وقد حققنا فى محله، أنه لا يجرى الإستصحاب فيه، ما لم يكن الحادث المشكوك من المراتب القويه أو الضعيفه المتصله بالمرتفع، بحيث عد عرفاً _ لو كان _ أنه باقٍ، لا أنه أمر حادث غيره.

الشرح:

اقتضاء نسخ الوجوب للجواز وعدمه

[١] المراد من الجواز بالمعنى الأعم عدم حرمة الفعل، فيحتمل كونه على وجه الإستحباب، أو على وجه الكراهه، أو على وجه الإباحه الخاصه، ويعبر عن الجواز بالمعنى الأعم، بالإباحه بالمعنى الأعم أيضاً فى مقابل الإباحه بالمعنى الأخص، والجواز بالمعنى الأخص عباره عن الإباحه بالمعنى الأخص التى تعدّ من الأحكام الخمسه التكليفية.

وقد ذكر الماتن قدس سره تبعاً لغيره أنه إذا نسخ وجوب فعل فلا دلالة لدليل الناسخ ولا لخطاب الحكم المنسوخ على كون الفعل بعد ذلك جائزاً بالمعنى الأعم، كما لا يدلّ شيء منهما على كونه جائزاً أى مباحاً بالمعنى الأخص، بل يدور أمر ذلك

ومن المعلوم أن كل واحد من الأحكام مع الآخر عقلاً و عرفاً، من المباينات والمتضادات، غير الوجوب والاستحباب، فإنه وإن كان بينهما التفاوت بالمرتبه والشده والضعف عقلاً إلا أنهما متباينان عرفاً، فلا مجال للإستصحاب إذا شك في تبدل أحدهما بالآخر، فإن حكم العرف ونظره يكون متبعاً في هذا الباب.

الشرح:

الفعل بين الحرام والمكروه والمستحب والمباح بالمعنى الأخص.

نعم لو علم من الخارج أن الفعل المزبور لا يناسب الحرمة يحرز كونه جائزاً بالمعنى الأعم ولكن هذا ليس من دلالة الدليل أى خطاب الناسخ أو خطاب المنسوخ فى شىء.

ويمكن أن يقال: إن خطاب المنسوخ أو الناسخ لا يدلان على شىء من الأحكام الأربعة فيما كان الوجوب الثابت سابقاً مدلولاً وضعياً لخطاب المنسوخ بأن كان خطاب المنسوخ، من قبيل قوله «إن الله فرض عليكم الفعل الفلانى» ثم ورد بعد مضى فتره من العمل به خطاب مفاده «لا فرض فيه بعد اليوم أو لا وجوب فيه بعد ذلك» _ فيما لو اريد بالوجوب الطلب الذى لا ترخيص فيه _ فنفس خطابى المنسوخ والناسخ لا يدلان على حكم ذلك الفعل بعد النسخ بالدلاله اللفظيه وإلا فالإطلاق المقامى بعد بيان خطاب الناسخ مقتضاه عدم ثبوت التحريم فى ذلك الفعل إذ لو كان الفعل محرماً لكان على الشارع بيانه عند رفع الزامه السابق بالفعل.

ولعل القائل بجواز الفعل بعد نسخ وجوبه أراد كون الجواز بالمعنى الأعم مقتضى الإطلاق المقامى، وإن عتبر عن ذلك بوجه عليل من أن ثبوت الجواز فى الفعل سابقاً مع المنع من الترك، وخطاب الناسخ يدل على ارتفاع الإلزام أى طلب الفعل بنحو لا يجوز تركه ولا يرفع جواز الفعل.

والوجه فى كونه عليلاً أن خطاب المنسوخ لم يكن دلالاته على جواز الفعل

الشرح:

بدلاله مستقله عن دلالتها على إيجاب الفعل، بل لأن إيجاب فعل يستلزم عقلاً عدم المنع عن ذلك الفعل وبعد ارتفاع الوجوب عنه لا استلزام.

وأما لو كان دلالة خطاب المنسوخ على وجوب الفعل _ أى عدم ثبوت الترخيص فى تركه _ بالإطلاق على ما مرّ فى البحث عن صيغه الأمر من أنّ دلالتها على وجوب الفعل بالإطلاق ثمّ ورد خطاب بعد فتره من الزمان ما يكون مفاده ثبوت الترخيص فى ترك ذلك الفعل بعده يحكم بكون الفعل بعد ذلك مطلوباً بنحو الإستحباب.

وبتعبير آخر أنّه إذا ورد الأمر بفعل متعلق بموضوع إنحلالى بأن قال مثلاً: «جهزوا الموتى» وورد فى خطاب آخر: «أنّه لا الزام فى تجهيز غير المسلم» يكون مقتضى الجمع العرفى جواز تجهيز الميت الكافر بل استحبابه، كذلك الحال بالإضافه إلى تعلق الأمر بفعل إنحلالى بحسب الأزمنه لخطاب المنسوخ فإنّه يدلّ على طلب الفعل فى جميع الأزمنه بنحو لا ترخيص فيه، وإذا ورد خطاب بعد فتره من الزمن بأنّه لا- إلزام فى ذلك الفعل بعد ذلك، يثبت الطلب الذى فيه ترخيص بالإضافه إلى الأزمنه المتأخره إذ الساقط بعد ورود هذا الخطاب الإطلاق الثابت فى طلب الفعل لا أصل طلبه فتدبر.

ومما ذكر ظهر أنّه لو فرض وصول النوبه إلى الأصل العملى كان مقتضى الإستصحاب بقاء الجواز بالمعنى الأعم أى عدم الحرمة الثابته للفعل المزبور عند وجوبه، وكذا عدم استحبابه أى عدم تعلق الطلب الإستحبابى الثابت له عند وجوبه، وكذا عدم كراهته أى عدم طلب تركه، ونتيجه الإستصحابات هى الإباحه الخاصه، ولذا لا يجرى الإستصحاب فى ناحيه عدم ثبوت الإباحه الخاصه كما لا يخفى.

الشرح:

وما ذكر الماتن قدس سره في ناحيه عدم جريان الإستصحاب في ناحيه طلب الفعل فهو صحيح، لكن لا لما ذكره قدس سره من أنّ اختلاف الإستصحاب والوجوب بضعف الطلب وشدته وبذلك لا يكون استصحاب أصل الطلب من الإستصحاب في القسم الثالث من الكلى، بل يدخل المشكوك في المرتبه الضعيفه المتصله بالمرتبه المرتفعه القويه ومعه يكون الإستصحاب في الشخص لا في ناحيه الكلى إلاّ أنّه لا يجرى الإستصحاب في المقام لكون الاستحباب والوجوب بنظر العرف متباينان والمتبع في جريان الإستصحاب النظر العرفي لا العقلي.

والوجه في عدم كون هذا الوجه صحيحاً هو ما تقدم من أنّ اختلاف الوجوب والإستصحاب وإن كان بالوصف إلاّ أنّ الوصف ليس هو شدة الطلب وضعفه، بل هما أمران اعتباريان كسائر الأحكام فالوجوب هو الطلب الذي يوصف بأنه لا ترخيص فيه بخلاف الإستصحاب فأنه الطلب الموصوف بأن فيه ترخيص، ولذا يكونان متباينين عرفاً كتباين الكراهه والحرمه وليس المراد أنّ المنع من الترك جزء للوجوب والترخيص فيه جزء للإستصحاب كما في كلمات القدماء فإنّ عدم صحته واضح إذ معنى كل من الوجوب والإستصحاب بسيط لا- مركب كما أشرنا ولكن لكل منهما وصف خاصّ فوصف الوجوب عدمى بخلاف وصف الإستصحاب.

وما في كلام الماتن قدس سره من أنّ كل واحد من الأحكام الخمسه مع غيره من المتباينات عقلاً- وعرفاً إلاّ- الإستصحاب والوجوب فعجيب لأنّه لا فرق بين الإيجاب والإستحباب وبين الحرمه والكراهه من هذه الجبهه كما هو ظاهر.

إذا تعلق الأمر بأحد الشئيين أو الأشياء، ففي وجوب كل واحد على التخيير [١]، بمعنى عدم جواز تركه إلا إلى بدل، أو وجوب الواحد لا بعينه، أو وجوب كل منهما مع السقوط بفعل أحدهما، أو وجوب المعين عند الله، أقوال.

والتحقيق أن يقال: إنه إن كان الأمر بأحد الشئيين، بملاك أنه هناك غرض واحد يقوم به كل واحد منهما، بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، ولذا يسقط به الأمر، كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما، وكان التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً لا شرعياً، وذلك لوضوح أن الواحد لا يكاد يصدر من الإثنين بما هما اثنان، ما لم يكن بينهما جامع في البين، لإعتبار نحو من السنخيه بين العله والمعلول.

الشرح:

في الواجب التخييري

[١] لا- ينبغى التأميل في أنّ الواجب يوصف بأنه تعينى كما يوصف بأنه تخييري وكذا يتصف الواجب بأنه تعينى كما يتصف بأنه تخييري.

وقد وقع الكلام في أنّ هذا الاختلاف في الواجب أو الوجوب في ناحيه الوصف هل هو ناش من ناحيه الوجوب أو من ناحيه متعلقه المعبر عنه بالواجب، كما أنه وقع الخلاف على تقدير كونه من ناحيه الوجوب في أنّه ذاتى بمعنى أنّ الوجوب التعينى سنخ من الوجوب المطلق والتخييري سنخ آخر منه، أو أنّه عرضى نشأ من إطلاق الوجوب في التعينى والإشتراط والتقيد الخاص في ناحيه الوجوب في التخييري، وما في عبارته الماتن من وجوب كل منهما على التخيير بمعنى عدم جواز تركه إلا إلى بدل، إشاره إلى القول بالاختلاف الذاتى بين الوجوب التعينى

وعليه: فجعلهما متعلقين للخطاب الشرعى، لبيان أن الواجب هو الجامع بين هذين الإثنين.

وإن كان بملا-ك أنه يكون فى كل واحد منهما غرض، لا- يكاد يحصل مع حصول الغرض فى الآخر بإتيانه، كان كل واحد واجباً بنحو من الوجوب، يستكشف عنه تبعاته، من عدم جواز تركه إلا- إلى الآ-خر، وترتب الثواب على فعل الواحد منهما، والعقاب على تركهما، فلا- وجه فى مثله للقول بكون الواجب هو أحدهما لا بعينه مصداقاً ولا مفهوماً، كما هو واضح، إلا أن يرجع إلى ما ذكرنا فيما إذا كان الأمر بأحدهما بالملاك الأول، من أن الواجب هو الواحد الجامع بينهما، ولا أحدهما معيّنًا، مع كون كل منهما مثل الآخر فى أنه وافٍ بالغرض [ولا كل واحد منهما تعينا مع السقوط بفعل أحدهما، بداهه عدم السقوط مع إمكان استيفاء ما فى كل منهما من الغرض، وعدم جواز الإيجاب كذلك مع عدم إمكانه] فتدبر.

الشرح:

والتخييرى حيث إنّ الوجوب التعينى يتعلق بفعل أو أفعال ويقتضى عدم جواز ترك متعلّقه مطلقاً ولكن الوجوب التخييرى يتعلّق بكل من الفعلين أو الأفعال ويقتضى عدم جواز تركه إلا إلى بدل.

وقد يقال: إنّ الوجوب التعينى المتعلّق بفعل أو أفعال وإن كان يقتضى ما ذكر والوجوب التخييرى المتعلّق بكل من الفعلين أو الأفعال أيضاً يقتضى ما تقدم إلا أنّ هذا الاختلاف ليس ذاتياً لنفس الوجوبين بل عرضى ناش من إطلاق الوجوب فى ناحيه الوجوب التعينى، ومن التقييد الطارى على الوجوب فى التخييرى، بمعنى أنّ الوجوب فى الواجب التخييرى وإن تعلّق بكل من الفعلين أو الأفعال إلا أنّ هذا الوجوب يبقى مادام لم يؤت بواحد من الفعلين أو الأفعال، ومع الإتيان به يسقط الوجوب من كل منهما أو منها وإلى ذلك أشار قدس سره بقوله (أو وجوب كل منهما مع

ص: ٢٦٦

الشرح:

السقوط بفعل أحدهما).

وأما القائل بالإختلاف بين الواجب التعيني والواجب التخييري في ناحيه المتعلق.

فمنهم من يقول: بأنّ في الواجب التعيني والتخييري وجوب واحد ولكن الوجوب في التخييري يتعلّق بأحد الفعلين أو الأفعال بنحو النكره الواقعه في تلو الأوامر وإلى ذلك أشار بقوله (أو وجوب الواحد لا بعينه).

ومنهم من يقول بالإختلاف في ناحيه المتعلق بأنّ الوجوب في الواجب التخييري يتعلّق بواحد معين من الفعلين أو الأفعال عند الله، فإنّ الله يعلم ما يختاره المكلف فهو الواجب في حقّه.

ويقول ثالث: بأنّ الوجوب تعلّق بالواحد المعين مطلقاً وما يختاره المكلف إمّا هو أو غيره فإن كان غيره يكون مسقطاً للواجب وقد أشار الماتن إلى ذلك بقوله (أو وجوب المعين عند الله).

ولكنّه قدس سره قد اختار التفصيل في الواجب التخييري والتزم بأنّ الواجب التخييري على قسمين، فالقسم الأول لا فرق بينه وبين الواجب التعيني لا في ناحيه الوجوب ولا في ناحيه المتعلق، وهو ما إذا كان للمولى غرض واحد وملاك ومصلحه واحده تحصل تلك المصلحه بكل من الفعلين أو الأفعال وفي مثل ذلك يكون ما يحصل منه الملاك هو الجامع بينهما أو بينها بقاعده: «أنّ الواحد لا يصدر إلاّ عن واحد» فذلك الجامع متعلق الوجوب الواحد، كما هو الحال في الواجب التعيني المتعلق بالطبعي حيث يكون صرف وجوده محضاً للغرض، غايه الأمر بما أنّ

الشرح:

الجامع في موارد الوجوب التخييري غير معروف عند المكلفين يتعلّق الطلب بالأمر في مقام الإثبات بكل من الفعلين أو الأفعال بذكر أحدهما أو أحدها أوّلاً. وعطف الباقي عليه بأو ونحوها. والقسم الآخر يختلف مع الوجوب التعييني سنخاً كما أشار إليه أوّلاً، وهو ما يكون في خصوص كل من الفعلين أو الأفعال غرض ملزم ولكن لا يمكن حصول الغرض من كل منهما أو من كل منها مع إيجادهما أو إيجادهما بل يكون الحاصل غرض وملا-ك واحد ولو تركهما أو تركها المكلف يفوت ذلك الملاك الواحد أيضاً ففي مثل ذلك يكون الوجوب تابعاً لحصول الغرض فيتعلّق بكل من الفعلين أو الأفعال سنخ وجوب يقتضى عدم جواز ترك متعلّقه إلّا إلى البدل ولا يتوهم أنّه إذا لم يمكن حصول الغرضين أو الاغراض فلا موجب للأمر إيجاب كل منهما أو منها كما ذكر بل يأمر بواحد معين منها وذلك لأنّ في الأمر بكل منهما أو منها تخييراً توسعه للمكلف ورعايه لغرضه حيث قد يصعب على المكلف الإتيان بذلك المعين أو لا يقدر عليه.

أقول: ما ذكره قدس سره في موارد ترتب الغرض الملزم على كل واحد من الخصال مع عدم حصول ذلك الغرض عند الإتيان بها إلّا من واحد منها _ من أنّه في هذا الفرض يتعلّق بكل منها سنخ وجوب يقتضى عدم جواز ترك متعلّقه إلّا إلى بدل _ لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ الوجوب على المختار كما تقدم في بحث الأوامر وفي الفصل السابق وصف لإطلاق الطلب بعدم ورود الترخيص في ترك متعلّقه، ومع هذا الإطلاق يحكم العقل بعدم جواز ترك متعلّقه بالمعنى المتقدم، وإذا كان الطلب بحيث يلزم منه عدم جواز ترك متعلّقه إلّا - إلى بدل، فلا بدّ من فرض نوع من التقييد في الطلب المتعلّق بالخصال أو نحو خصوصيه في متعلق ذلك الطلب، فإن كان

الشرح:

التقييد في ناحيه نفس الطلب المتعلق بكل من الخصال كالترخيص في ترك متعلق كل واحد من الوجوبات، على فرض الإتيان بمتعلق الآخر فلازم ذلك كون المكلف مؤاخذاً بكل طلب مع ترك جميع الخصال، مع أنّ العقاب لا يتعدّد في موارد الوجوب التخييري بترك الخصال كما لا يخفى.

وبالجملة لا تتعلّق سنخين للوجوب بحيث يوجب التعدّد في ناحيه الوجوب في موارد التخيير كى يقتضى كل من الوجوب عدم جواز ترك متعلّقه إلاّ إلى البدل، وبما أنّ الاختلاف بين الوجوب التخييري والتعينيّ _ بتقييد الطلب بالترخيص الخاص في التخييري وإطلاق الطلب في الوجوب التعينيّ _ غير ممكن؛ لاستلزامه تعدد العقاب في صورته ترك الجميع فلا بدّ من الإلتزام بأنّ الاختلاف بين الوجوب التعينيّ وبين الوجوب التخييري في ناحيه المتعلّق هذا هو المختار. أضف إلى ذلك أنّه لا موجب للمولى لطلب كل من الخصال بإنشاء وجوبات مولويه متعدّده بعدد الخصال بل يعتبر وجوب واحد متعلّق بالجامع بينها ولو كان ذلك الجامع أمراً اعتبارياً كعنوان أحد الأفعال أو أحد الفعلين حيث إنّ المفروض عدم حصول الغرض من كل منها أو منهما عند الإتيان بها دفعه أو تدريجاً، هذا مع الإغماض عن أنّ فرض تضادّ الخصال في حصول الملاك والغرض منها، يلحق بأنياب الأغوال.

والمتحصّل بما أنّ الطلب والبعث أمر إعتباري، يمكن أن يتعلّق بإيجاد الواحد من المتعدّد بلحاظ عنوان انتزاعي ينطبق على كل من الأفعال المتعدّده _ سواء حصلت كلّها أو بعضها حتى واحداً منها _ كعنوان أحدهما أو أحدها، بل وكذا الأمر الواقعي الخارجى كالعلم والإرادة أيضاً يمكن أن يتعلّق بالواحد من المتعدّد بلحاظ هذا النحو من الجامع كالعلم بوقوع النجس في أحد الانائين أو إرادته أحد الفعلين،

الشرح:

حيث بينا أن المتعلق لا يكون من قبيل المعروض والطلب والإرادة من قبيل العرض لذلك المعروض، بل المتعلق طرف الإضافة في الشيء المضاف لا غير، كما لا يخفى.

وأما ما ذكره قدس سره في موارد حصول الغرض الواحد من كل من الأفعال المتعدّده من أن في هذا الفرض يتعلّق الوجوب بالجامع الذاتى بينها المستكشف بقاعده: «الواحد لا يصدر إلا عن واحد» التى هى عكس القاعده المعروفه (1) التى أسّسها أهل المعقول لإثبات أن الصادر الأول من المبدأ الأعلى واحد، فقد ذكرنا فى البحث عن موضوعات العلوم أن القاعده على فرض تماميتها تصدق فى الواحد الشخصى أما الواحد النوعى أو العنوانى ممّا يكون له حصص فيمكن استناد واحد منها إلى شيء والآخر منها إلى شيء آخر من غير أن يكون بين الشئيين جامع ذاتى كخروج العرق من بدن الإنسان حيث يستند تاره إلى حراره الهواء وأخرى إلى الخجل والحياء مع أن كلاّ منهما من مقوله، والجامع الذاتى على ما ذكرنا بين المقولات غير معقول.

ومع الإغماض عن ذلك فإنّ اعتبار الطلب والبعث أنّما هو لترتب إمكان الإنبعاث به مع وصوله إلى المكلف وإذا كان الجامع الذاتى على نحو يستكشف بالبرهان فاعتبار الطلب وجعل ذلك الجامع متعلقاً له عبث لغو حتى فى مقام الثبوت بل على المولى الحكيم أن يجعل متعلق طلبه وبعثه أمراً إذا ألقاه إلى المكلف لتوجه المكلف إلى ما تعلق به إرادته ثبوتاً وقد حدّدنا ذلك الأمر بالعنوان الإنتزاعى الممكن إلقائه إلى المكلف وهو عنوان أحدهما أو أحدها أو ما يرادفها بتعلّق الأمر فى

ص: ٢٧٠

١- (١) والأصل هى (لا يصدر عن الواحد إلا واحد).

بقى الكلام فى أنه هل يمكن التخيير عقلاً أو شرعاً بين الأقل والأكثر [١]، أولاً؟

الشرح:

الخطاب بأحد الخصال وعطف الباقي عليه بأو أو ما يرادفها أو ذكر الأفعال المتعدده ولو بواو الجمع ثم الأمر بإتيان أحدهما كما لا يخفى.

وأما القول بأن الواجب فى موارد الوجوب التخييرى أحدهما المعين عند الله تعالى وهو ما يختاره المكلف وعليه فيختلف الواجب المعين عند الله تعالى بحسب اختيار المكلفين، وهو الذى رمى كل من المعتزله والأشاعره القول به إلى الآخر، ففساده واضح فإنه يوجب عدم وجوب شىء من الابدال فى حق المكلف عند صورته تركها جميعاً، وأن يكون أمره بواحد منها معلقاً على اختياره.

وأما كون الواحد المعين عند الله تعالى واجباً فى حق الجميع، والباقي مسقط للتكليف بالواحد المعين فهو وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه خلاف خطابات الواجب التخييرى، ولا موجب لرفع اليد عن ظواهرها بعد بيان تصوير الواجب التخييرى ثبوتاً.

فى التخيير بين الأقل والأكثر

[١] حاصل ما ذكره قدس سره فى التخيير بين الأقل والأكثر هو أن الغرض الواحد مع ترتيبه على الأقل بحده وعلى الأكثر بحده كما فى قصر الصلاة وتامها يقتضى أن يكون الوجوب فيهما تخييرياً حيث إن اختصاص الوجوب بالأقل بلا موجب، ولا فرق فى ذلك بين استقلال الأقل فى الوجود كالتسيحه أو عدم استقلاله كما فى الخط الطويل، فإنه إذا كان الغرض مترتباً على التسيحه بشرط عدم لحوق تسيحه أخرى بها وعليها على تقدير لحوق تسيحتين أخريين يكون الوجوب تخييرياً بين

ص: ٢٧١

ربما يقال، بأنه محال، فإن الأقل إذا وجد كان هو الواجب لا محاله، ولو كان في ضمن الأكثر، لحصول الغرض به، وكان الزائد عليه من أجزاء الأكثر زائداً على الواجب، لكنه ليس كذلك، فإنه إذا فرض أن المحصل للغرض فيما إذا وجد الأكثر، هو الأكثر لا الأقل الذى فى ضمنه، بمعنى أن يكون لجميع أجزائه حينئذ دخل فى حصوله، وإن كان الأقل لو لم يكن فى ضمنه كان وافياً به أيضاً، فلا محيص عن التخيير بينهما، إذ تخصيص الأقل بالوجوب حينئذ كان بلا مخصص، فإن الأكثر بحده يكون مثله على الفرض، مثل أن يكون الغرض الحاصل من رسم الخط مترتباً على الطويل إذا رسم بماله من الحد، لا على القصير فى ضمنه، ومعه كيف يجوز تخصيصه بما لا يعمه؟ ومن الواضح كون هذا الفرض بمكان من الإمكان.

الشرح:

الواحد والثلاث.

وبالجملة إذا كان غرض واحد مترتباً على الأقل بحده بحيث لو كان الأقل فى ضمن الأكثر لا يترتب ذلك الغرض على الأقل الذى فى ضمن الأكثر بل يترتب على نفس الأكثر يكون الواجب هو الجامع بينهما ويكون التخيير بينهما عقلياً وإذا كان فى البين غرضان يترتب أحدهما على الأقل والآخر على الأكثر ولم يمكن الجمع بين الغرضين فى الإستيفاء، كان كل من الأقل والأكثر واجباً بوجوب تخييري شرعى على النحو الذى تقدم بيانه.

نعم إذا كان الغرض الواحد يترتب على الأقل من دون دخل الزايد فيه وجوداً وعدمًا لما كان الأكثر عدلاً له بل كان فى الأكثر اجتماع الوجوب وغيره من الاستحباب والاباحه بمعنى أن الأقل المتحقق ولو فى ضمن الأكثر واجب، والزايد عليه مستحب أو مباح.

أقول: ما ذكره قدس سره من ترتب الغرض الواحد على الأقل بحده وعلى الأكثر بحده

ص: ٢٧٢

إن قلت: هبه في مثل ما إذا كان للأكثر وجود واحد، لم يكن للأقل في ضمنه وجود على حده، كالخط الطويل الذي رسم دفعه بلا تخلل سكون في البين، لكنه ممنوع فيما كان له في ضمنه وجود، كتسيحه في ضمن تسيحات ثلاث، أو خط طويل رسم مع تخلل العدم في رسمه، فإن الأقل قد وجد بحده، وبه يحصل الغرض على الفرض، ومعه لا محاله يكون الزائد عليه مما لا دخل له في حصوله، فيكون زائداً على الواجب، لا من أجزائه.

قلت: لا يكاد يختلف الحال بذاك، فإنه مع الفرض لا يكاد يترتب الغرض على الأقل في ضمن الأكثر، وإنما يترتب عليه بشرط عدم الإنضمام، ومعه كان مترتباً على الأكثر بالتمام.

الشرح:

بحيث يكون الواجب هو الجامع ويكون التخيير بينهما عقلياً، فالظاهر أنه من فرض الممتنع عنده، حيث إن دخاله خصوصيه كل واحد تمنع عن استناد ذلك الغرض إلى الجامع ومقتضى استناد الغرض إلى الجامع عدم دخاله خصوصيه كل منهما مع اختلافهما في الخصوصيه، وبتعبير آخر: مقتضى قانون السنجيه بين المعلول وعلته أن لا تكون لخصوصيه كل منهما دخل في حصول ذلك الغرض ولكن فرض قدس سره أن كلاً منهما بحده دخيل فيه.

ومع الإغماض عن ذلك فما ذكر لا- يكون من التخيير بين الأقل والأكثر بل من قبيل التخيير بين المتباينين فإن الشيء المأخوذ بشرط خصوصيته وحده يباين الشيء الآخر المأخوذ بخصوصيته وحده غاية الأمر يكون تباينهما بالإعتبار لا بالذات ولذا لا يحمل الشيء المأخوذ بشرط لا بالإضافة إلى قيد، على الشيء المأخوذ بشرط ذلك القيد. وأما التخيير بين الأقل والأكثر فيما إذا كان متعلق الأمر، الأقل لا بشرط، بحيث يترتب عليه الغرض وكان ذلك الشيء بشرط ذلك القيد أيضاً

وبالجملة إذا كان كل واحد من الأقل والأكثر بحدّه مما يترتب عليه الغرض، فلا محاله يكون الواجب هو الجامع بينهما، وكان التخيير بينهما عقلياً إن كان هناك غرض واحد، وتخييراً شرعياً فيما كان هناك غرضان، على ما عرفت.

نعم لو كان الغرض مترتباً على الأقل، من دون دخل للزائد، لما كان الأكثر مثل الأقل وعدلاً له، بل كان فيه اجتماع الواجب وغيره، مستحباً كان أو غيره، حسب اختلاف الموارد، فتدبر جيداً.

الشرح:

موضوعاً لذلك الغرض، فهو أمر لا- يمكن تسلمه وعلى ذلك فلا- مناص من الإلتزام في مثل هذه الموارد بوجود الأقل واستحباب ضمّ الزائد أو إباحته.

ولا- يخفى أنّ هذا إنّما هو فيما كانت القله أو الكثره وصفاً لنفس الفعل بلا فرق بين كون الكثير من قبيل فعلين أو زائداً على مسمّى طبيعي الفعل المتعلق به الطلب فإنّ الفعل الثاني أو المقدمار الزائد على صدق المسمّى يكون مستحباً أو مباحاً وعليه فإذا أمر برسم الخط فالمقدار الواجب ما يصدق عليه مسمّى رسمه والزائد على المسمّى لا يدخل تحت هذا الطلب لا محاله فيكون الزائد راجحاً أو مباحاً.

وأما إذا كانت الزيادة لا- في نفس الفعل بل في متعلق الفعل فهو خارج عن مورد الكلام كما إذا طلب منه إعطاء عصا فاعطاه العصا الطويلة فلا تغفل.

ص: ٢٧٤

والتحقيق أنه سنخ من الوجوب، وله تعلق بكل واحد، بحيث لو أُخِلَّ بامتناله الكل لعوقبوا على مخالفته [١] جميعاً، وإن سقط عنهم لو أتى به بعضهم، وذلك لأنه قضيه ما إذا كان هناك غرض واحد، حصل بفعل واحد، صادر عن الكل أو البعض.

كما أن الظاهر هو امتثال الجميع لو أتوا به دفعه، واستحقاقهم للمثوبه، وسقوط الغرض بفعل الكل، كما هو قضيه توارد العلل المتعدده على معلول واحد.

الشرح:

الواجب الكفائي والعيني

[١] الكلام فى الواجب الكفائى كالكلام فى الواجب التخييرى يقع فى اختلاف الواجب الكفائى عن الواجب العينى بحسب مقام الثبوت غايه الأمر كان الكلام فى الواجب التخييرى أنّ اختلافه عن الواجب التعيينى ينشأ من ناحيه نفس الوجوب أو من ناحيه متعلق الوجوب وفى المقام الكلام فى أنّ اختلاف الكفائى عن العينى ينشأ من ناحيه نفس الوجوب أو من ناحيه الموضوع للوجوب يعنى المكلف، وإذا كان اختلافه عن العينى ناشئاً من اختلاف الوجوب، فهل اختلاف الوجوب العينى عن الكفائى ذاتى للوجوبين أو أنّه ناشٍ عن أمر عارضى وهو إطلاق الوجوب فى العينى والإشتراط فى الوجوب الكفائى؟

وظاهر الماتن قدس سره فى المقام أنّ اختلاف الكفائى عن العينى ناشٍ عن أمر ذاتى للوجوبين بمعنى أنّ الوجوب الكفائى سنخ من الوجوب يتوجه إلى كلّ مكلف ولكن بحيث يسقط عنهم بفعل البعض ولو اخلوا بالامتثال لعوقبوا على مخالفته، بخلاف

الشرح:

الوجوب العيني فإنه سنخ يقتضى أن يأتي كل واحد ممّا وجب عليه ولا- يسقط الوجوب عنه إلا بذلك، والمصحح لكون الوجوب الكفائي سنخاً والعيني سنخاً آخر هو الغرض الملحوظ في ايجاب الفعل، فقد يكون الغرض من التكليف حصول أمر واحد ويحصل ذلك بفعل أى مكلف، وقد يكون الغرض انحلالياً وبترتب على فعل كل مكلف ذلك الغرض المطلوب حصوله من فعله فيكون الوجوب عينياً، وذكر قدس سره أنه لو فرض حصول الفعل من كل من كان مكلفاً بالفعل المزبور دفعه حصل الإمتثال من الجميع واستحق كل منهم المثوبه ويستند حصول الغرض إلى فعل الجميع كما هو مقتضى توارد العلل المتعدده على معلول واحد.

أقول: ترتب الغرض على الفعل الصادر ولو عن مكلف وسقوط التكليف به عن الآخرين لا- يوجب اختلاف الوجوب الكفائي عن العيني في سنخ الوجوب بأن يكون للوجوب نوعين مختلفين في ذاتهما، بل يمكن أن يكون ذلك بإطلاق الوجوب في الواجب العيني وبالإشتراط وتقييد الوجوب في الكفائي، فالوجوب الكفائي كالعيني وإن كان يتعلّق بكل مكلف ولا يكون في تعلّقه بهم اشتراط غير تحقق الموضوع إلا- أنّ الواجب الكفائي في ناحيه بقاء وجوبه يقتيد بعدم صدور الفعل عن البعض الآخر بخلاف الوجوب العيني فإنه لا تقييد فيه في ناحيه سقوط التكليف عن المكلف، وغايه تكليفه به صدور الفعل عنه أو انتهاء أمد التكليف بحصول غايته كما في الموقّات.

وبتعبير آخر إنّ- في موارد الوجوب الكفائي _ للوجوب المجعول في حق كل مكلف غايه أخرى وهو صدور الفعل ولو من مكلف آخر، فيوجب مثلاً تجهيز الميت مادام لم يجهّز.

الشرح:

بل يتعيّن الإختلاف في ذلك لو قيل بأنّ إختلاف الوجوب الكفائي عن الوجوب العيني في ناحيه الوجوب، لما تقدم من أنّه لا معنى لاختلاف وجوب عن وجوب آخر إلاّ بالإطلاق والتقييد ولذا يكون إطلاق وجوب الفعل على كل مكلف في مقام الإثبات كاشفاً عن كون الوجوب عينيّاً في مقام الثبوت بمقتضى تطابق مقام الإثبات مع الثبوت.

وأيضاً يقال إنّهُ تختلف الواجبات الكفائية عن الواجبات حسبهُ بأنّ الوجوب في الواجبات الكفائية يتوجّه إلى كل مكلف بالنحو المتقدم بخلاف الواجب حسبهُ فإنّ المعلوم فيه من الشارع تعيّن الإتيان بالفعل ولكن نعلم بعدم وجوبه بل عدم جوازه لكل مكلف، كالتصرّف في أموال القاصرين الذين لا وليّ لهم، ولذا يكتفى فيمن يتصدى لذلك الفعل بالقدر المتيقن اقتصاراً في رفع اليد عن القاعده الأوليه المقتضيه لعدم جواز التصدّي له أو عدم نفوذه، على القدر المتيقن.

نعم قد أورد المحقق النائيني قدس سره على الإلتزام بالوجوبات المتعدّده بأن يجب الفعل على كل مكلف مشروطاً بترك الآخرين، بأنّه لا موجب للوجوبات المتعدّده المشروطه بعد كون الغرض المطلوب واحداً يحصل بفعل مكلف واحد وأنما يصحّ جعل الوجوبات المتعدّده فيما كان في البين غرض مستقل يترتب على فعل هذا المكلف وغرض مستقل آخر يترتب على فعل مكلف آخر وهكذا ولكن لم يتمكنوا من الإجتماع على الفعل الواجب في حق كل واحد منهم ولم يمكن استيفاء جميعها فلا بأس في هذه الصوره بالإلتزام بالوجوب المشروط في حق كل منهم بترك الآخرين.

وبتعبير آخر كما أنّ التراحم بين الفعلين _ الذين يجب كل منهما على المكلف _

الشرح:

يقتضى إيجاب كل منهما في حقه مشروطاً بترك الآخر على ما مرّ في بحث الترتب، كذلك التزاحم بين مكلفين أو أكثر في الفعل الواجب على كل منهما أو منهم مع عدم تمكنهم من الاجتماع في الواجب يقتضى ذلك، كما إذا فرض كون كل من زيد وعمرو محدثاً بالأ-كبر وأصابا ماءً لا يكفي إلا لاغتسال أحدهما ففي الفرض يكون كل منهما متمكناً من الصلاه بالغسل على تقدير ترك الآخر الإغتسال به والصلاه مع الغسل ذات ملاك من كل منهما كما هو مقتضى قوله «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» (١) فيكون وجوبها مع الغسل على كل منهما مشروطاً بترك اغتسال الآخر به قبله وكذا فيما كانا محدثين بالأصغر وأصابا ماءً يكفي لوضوء أحدهما.

نعم إذا كان أحدهما محدثاً بالجنبه والآخر بالأصغر يغتسل الجنب ويتيمم المحدث بالأصغر للروايه (٢) الوارده في اجتماعهما (٣).

وأورد أيضاً على تصوير الواجب الكفائي بالوجوبات المتعدده المشروطه بأنّ الترك المأخوذ شرطاً في وجوب الفعل على كل مكلف إن كان تركه ولو في بعض الوقت الصالح للفعل، فلازمه عدم سقوط وجوب الفعل عن سائر المكلفين بفعل البعض لأنّه يحصل الترك في الجملة من كل مكلف في زمان ما وإن كان الشرط ترك الآخرين في تمام الوقت فلا يتصف الفعل بالوجوب فيما لو أتوا به دفعه لعدم حصول شرط الوجوب في حق واحد منهم (٤).

ص: ٢٧٨

١- (١) سورة المائدة، الآية ٦.

٢- (٢) الوسائل: ج ٢، باب ١٨ من أبواب التيمم، الحديث ٢.

٣- (٣) أجود التقريرات ١ / ١٨٨.

٤- (٤) المحاضرات ٤ / ٥٤.

الشرح:

ولكن هذا الإيراد غير وارد على ما ذكرنا من أنّ وجوب الفعل عند حدوثه في حق كل مكلف، غير مشروط بشيء، وإنما الإشرط في ناحيه سقوطه بمعنى أنّ الوجوب الحادث يسقط عن سائر المكلفين بحصول الفعل من البعض الآخر.

نعم يرد على الإلتزام بالوجوبات المتعدّده كما ذكر بأنّها من قبيل الأكل من القفا حيث إنّّه إذا كان للمولى غرض واحد يحصل بفعل مكلف ما، لكفى أن يجعل التكليف به على صرف وجود المكلف لا كلّ واحد من المكلفين أو بعضهم بعينه.

وتوضيحه: كما أنّ الغرض _ فيما إذا كان مترتباً على أحد الفعلين لا بعينه _ يتعلّق التكليف بهما بعنوان أحدهما ولا يتعدّد التكليف بتعدّد الفعلين أو الأفعال كذلك فيما ترتب الغرض على فعل أحد المكلفين أو بعضهم ولذا يقول المولى في مثل هذه الموارد «فليات واحد منكم بالماء» فالمطلوب منه هو صرف الوجود ممّن ينطبق عليه عنوان المكلف. ودعوى أنّه مع هذا النحو من التكليف لا- يصح للمولى مؤاخذه الكلّ فيما إذا تركوا الفعل، مدفوعه: بأنّه مع تمكّن كل منهم على موافقه التكليف وكون كل منهم داخلاً في العنوان الذي خاطبهم به، لا يرى العقل قبلاً في مؤاخذه كلّ منهم، كما أنّه لو كان الإمتثال منهم دفعه واحده لعدّوا جميعاً مطيعين، حيث إنّ تخصيص بعضهم بالطاعة دون الآخرين بلا معيّن.

لا- يقال: البعث لا- يكاد يتوجه إلاّ لآحاد المكلفين فإنّهم قابلون للإنبعاث وأما العنوان الجامع فهو وإن أمكن أن يكون موضوعاً لحكم وضعى كما في ملكيه الزكاه لطبيعي الفقير وملكيه الخمس لطبيعي الهاشمي إلاّ أنّ التكليف لا يكاد يتوجه إلاّ إلى الاحاد وصرف وجود المكلف، أو عنوان أحدهم إن كان مشيراً إلى الخارج، فالمكلف هو الآحاد فيكون التكليف انحلالياً لا العنوان فإنّه غير قابل للإنبعاث.

الشرح:

فإنه يقال: كل واحد من الاحاد بعنوان صرف الوجود من المكلف يتوجه إليه التكليف، ولكن لا يكون التكليف المتوجه إلى واحد بهذا اللحاظ إلا- نفس التكليف المجعول المتوجه إلى الآخر بهذا اللحاظ حيث إن صرف الوجود لا يتكرر ولا يتعدّد ليحصل الإنحلال في التكليف.

أقول: الإلتزم في الواجبات الكفائية بتعلق الوجوب على صرف الوجود من المكلف غير معقول، لأنّ معنى أنّ صرف الوجود من الطبيعي لا- يتكرر ولا- يتعدّد هو أنّ الكلى إذا تحقق ينطبق عليه صرف الوجود ولا- ينطبق على الوجود الذي يكون ثانياً وثالثاً وهكذا ولذا يقال إنّ صرف الوجود من الطبيعي ينطبق على الوجود الأوّل منه فقط.

وعليه لو كان وجوب التجهيز مثلاً متوجهاً إلى صرف الوجود من المكلف توجه التكليف المزبور إلى أوّل متمكن على تجهيزه بعد موته ولا يكون في حق سائر المكلفين والمراد من سائر المكلفين كلّ من يتمكن على تجهيزه ثانياً وهذا لا يمكن الإلتزام به، وعلى ذلك فاللازم في موارد الوجوب الكفائي أن يلتزم بانحلال الوجوب بانحلال الموضوع _ أى المكلفين _ نظير الوجوب العيني غايه الأمر يفترق الوجوب الكفائي عن العيني في ناحيه سقوط الوجوب على ما تقدم من التقريب أو يلتزم بأنّ وجوب فعل وتوجيهه إلى المكلفين بعنوان واحد منهم لا يوجب تعدد التكليف المجعول.

ذكر المحقق النائيني قدس سره : ثمّ أنّه لو وجد المتيممان ماءً لا يكفي إلاّ لوضوء أحدهما فهل يبطل تيمم كل منهما؟ أو لا يبطل تيممهما، أو يبطل تيمم أحدهما، اختار الأوّل لأنّ تمكن كل منهما من حيازه ذلك الماء يوجب انتقاض تيمم كل منهما

الشرح:

ولا ينافى ذلك وجوب الوضوء إلا على أحدهما (١).

أقول: في الفرع فروض، أحدها: سبق أحدهما بحيازه ذلك الماء قبل أن يتمكن الآخر من حيازته ففي هذا الفرض لا موجب للقول ببطلان تيمم غير السابق.

وثانيهما: سبق أحدهما ولكن الآخر كان متمكناً من السبق في الحيازه وفي هذا الفرض يبطل تيمم كل منهما إما من حازه فعلاً لحيازته الماء وإما الآخر لتمكنه من الماء قبل حيازه الآخر.

وثالثها: سبق كل منهما ولكن وقع حيازتهما الماء في زمان واحد وفي هذا الفرض لا يبطل تيمم واحد منهما بل يبطل تيمم من ترك حقه إلى الآخر.

بقي في المقام شيء وهو أن من يلتزم في موارد الواجبات الكفائية بوجوب واحد متعلق على صرف وجود المكلف أو على عنوان واحد ممن يكون بالغاً عاقلاً قادراً على الفعل على النحو المتقدم يلتزم في بعض الموارد بأن ظاهر الأدلة تعدد الوجوب مع كون الغرض مميّاً يحصل بفعل البعض كما فيما إذا طلب من شهود الواقعة الحضور إلى أداء الشهادة فإن مقتضى حرمة كتمان الشهادة على كل من الشهود الحضور إلى أداء الشهادة إلا- أنه إذا حضر من الشهود ما يكون شهادتهم مثبتاً للواقعه يسقط الوجوب عن باقى الشهود، ولكن القائل المزبور يدعى أن هذا غير الواجب الكفائي بل واجب عيني ولكن يسقط لحصول الغرض من الواجب وأميّاً بناءً على ما تقدم من تعدد التكليف في موارد الواجبات الكفائية فيدخل مثل هذا المثال فيها كما لا يخفى.

ص: ٢٨١

لا يخفى أنه وإن كان الزمان مما لا بد منه عقلاً في الواجب، إلا أنه تارة مما له دخل فيه شرعاً فيكون موقتاً [١]، وأخرى لا دخل له فيه أصلاً فهو غير موقت، والموقت إما أن يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره فمضيق، وإما أن يكون أوسع منه فموسع.

ولا يذهب عليك أن الموسع كلّي، كما كان له أفراد دفعيه، كان له أفراد تدريجيّه، يكون التخيير بينها كالتخيير بين أفرادها الدفعيه عقلياً.

ولا وجه لتوهم أن يكون التخيير بينها شرعياً، ضروره أن نسبتها إلى الواجب نسبة أفراد الطبائع إليها، كما لا يخفى، ووقوع الموسع فضلاً عن إمكانه، مما لا ريب فيه، ولا شبهة تعتريه، ولا اعتناء ببعض التسويلات كما يظهر من المطوّلات.

الشرح:

الواجب الموسع والمضيق

[١] لا بدّ لوقوع الفعل من الزمان حيث إنه زمنيّ وكل زمنيّ لا بدّ أن يقع في الزمان إلا أنّ الشارع قد يحدّد للفعل زماناً خاصاً لدخالته في ملاكه فيكون موقتاً ويكون ذلك الزمان بمقدار الفعل تارة فيسمى الواجب مضيقاً ويكون أوسع منه فيسمى واجباً موسعاً، وفيما لا يحدّد له زماناً فإن كان الأمر به في خصوص أزمنه إمكان الفعل فيسمى واجباً فورياً، فإن أمر به ثانياً على تقدير تركه في أول أزمنه إمكانه يسمّى واجباً فورياً ففورياً، وإن كان الأمر به مطلقاً يسمّى واجباً غير فوريّ.

ولا ينبغي التأمل في إمكان كلا القسمين من الموقت ووقوعهما في الشرع وإن

الشرح:

توهم عدم إمكان الموسع تاره وعدم إمكان المضيق أخرى.

أمّا الأول: فلما قيل أولاً أنه يجوز ترك الموسع إلى آخر زمان يكون ذلك الزمان مساوياً للفعل ومقتضى جواز تركه إلى ذلك الزمان استحبابه إلى ذلك الحدّ وصورته واجباً في حق من تركه قبل ذلك.

وقيل ثانياً أنّ ما يسمّى واجباً موسعاً فهو في الحقيقة واجب تخيري بين الابدال الطولية بحسب الزمان.

ويندفع كلا الوهمين بأنّ حال الافراد الطولية كحال الافراد العرضيه من الطبيعي وكما أنه لا غرض ملزم في شيء من خصوصيات الافراد العرضيه في أمر الشارع بالطبيعي، بل غرضه حصول ذلك الطبيعي على ما مرّ في بيان تعلق الأوامر بالطبايع ولذا يجوز ترك بعض افراده والإتيان بالبعض الآخر من غير أن يكون التخيير بين الافراد العرضيه تخييراً شرعياً كذلك الحال في الافراد الطولية للطبيعي فإنّ مع تساويها في الغرض الملزم الملحوظ للشارع يكون تخصيص الوجوب بالفرد الآخر بلا موجب كما أنّ دخول خصوصيات الافراد في متعلق الأمر ولو بعنوان أحدها بلا موجب فلا يكون الوجوب المتعلق بالطبيعي منها وجوباً تخييراً ولا الطلب المتعلق به منحللاً إلى الإستحباب بالإضافه إلى ما في غير آخر الوقت وإلى الوجوب بالإضافه إلى ما في آخره.

أمّا الثاني: فقد قيل بامتناعه لأنه لا بدّ من حصول التكليف قبل زمان الفعل ليكون ذلك التكليف داعياً للمكلف إلى الفعل في أوّل الوقت، مثلاً لا بدّ أن يحصل التكليف بالصوم قبل طلوع الفجر ليكون داعياً إلى الإمساك عند طلوعه فيكون زمان

الشرح:

التكليف بالفعل أوسع من زمان الفعل لا محاله.

وأجاب المحقق النائيني قدس سره أنّ التكليف وان كان فعلياً قبل الفعل لا محاله إلا أنّ هذا التقدم ليس بالزمان حيث إنّ الإنبعاث بالإضافة إلى التكليف الفعلي من قبيل المعلول بالإضافة إلى علته فيكون تأخره عن التكليف وتقدم التكليف عليه ترتيباً. نعم لا بدّ من حصول العلم بالتكليف قبل ذلك الزمان ليكون التكليف بإحرازه داعياً للمكلف إلى الفعل في أول زمانه، وسبق العلم بالتكليف بالزمان على الفعل غير سبق فعلية التكليف على زمان الفعل بالزمان وسبق العلم كذلك يكون بوصول الخطاب المتضمن للتكليف بنحو الواجب المشروط من قبل (1).

أقول: العلم بالتكليف الفعلي يكون سبقه على زمان الفعل أيضاً بالرتبه ولا يلزم سبقه عليه بالزمان فإنّ الموضوع لحكم العقل بانبعاث العلم بالتكليف الفعلي فيكون هذا العلم مقارناً لفعلية التكليف ووصول خطاب التكليف الذي مفاده مفاد القضية الشرطية أو القضية الحقيقية يوجب العلم بالجعل ومع إحراز تحقق الشرط والموضوع خارجاً يحصل العلم بالتكليف الفعلي هذا أولاً.

وثانياً تقدم العلم بالتكليف الفعلي أو تقدم التكليف الفعلي على زمان الفعل لا يخرج الواجب عن كونه واجباً مضيقاً فإنّ الواجب المضيق هو الذي يكون ما يقتضيه ذلك الفعل، بمقدار الزمان المعين له، لا أنّ التكليف به، زمانه بمقدار زمان الفعل، ولذا لو بنى على أنّ وجوب صوم نهار شهر رمضان في كل يوم من قبيل الواجب المعلق يحدث وجوبه وفعليته من الليل فهذا لا يخرج الصوم عن كونه

ص: ٢٨٥

ثم إنه لا دلالة للأمر بالموقت بوجه على الأمر به في خارج الوقت، بعد فوته في الوقت، لو لم نقل بدلالته على عدم الأمر به [١].

نعم لو كان التوقيت بدليل منفصل، لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت، وكان لدليل الواجب إطلاق، لكان قضيه إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت، وكون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله.

وبالجملة: التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحده المطلوب، كذلك ربما يكون بنحو تعدد المطلوب، بحيث كان أصل الفعل، ولو في خارج الوقت مطلوباً في الجملة، وإن لم يكن بتمام المطلوب، إلا أنه لا بد في إثبات أنه بهذا النحو من دلالة، ولا يكفي الدليل على الوقت إلا فيما عرفت، ومع عدم الدلالة فقضيه أصالة البراءة عدم وجوبها في خارج الوقت، ولا مجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت، فتدبر جيداً.

الشرح:

واجباً مضيقاً.

[١] يعنى لو كان توقيت الواجب بتقييد الفعل بالوقت، في خطاب الأمر به فلا سبيل إلى إثبات وجوب ذلك الفعل بعد الوقت في حق من تركه فيه بذلك الخطاب، بل يمكن القول بدلالته على عدم وجوبه بعد ذلك الوقت كما هو مقتضى قول من التزم بمفهوم الوصف، فإن المراد بالوصف كما يأتي في باب المفاهيم، القيد فيدخل فيه الزمان المأخوذ في ناحيه متعلق الوجوب، نعم بناءً على عدم المفهوم كما هو الصحيح فلا يكون مقتضى التقييد نفي القضاء.

نعم إذا كان التقييد بخطاب منفصل فتاره يكون لمفاد الخطاب المنفصل إطلاق بمعنى أنه يكون دالاً على دخل الوقت في متعلق التكليف المنكشف بالخطاب الأوّل كدخل سائر قيوده فيه بمعنى أنّ المتعلق مطلوبيته وقوام الملاك فيه

ص: ٢٨٦

الشرح:

بالقييد، وبتعبير آخر يكون مدلول الخطاب المنفصل أنّ الزمان دخيل في أصل مطلوبه الفعل وفي مثله لا يمكن إثبات وجود الفعل بعد ذلك الزمان بالخطاب الأوّل الذي تعلّق فيه الوجوب بنفس الفعل.

وأخرى لا- يكون لخطاب التقييد هذه الدلالة بل يكون مقتضاه أنّ الفعل في الوقت مطلوب ويكون مقتضى الخطاب الأوّل أنّ نفس الفعل مطلوب بحيث يكون مقتضى الجمع بين الخطابين الإلتزام بتعدّد المطلوبه في الفعل وفي الوقت وفي مثله لا بأس بالأخذ بإطلاق الخطاب الأوّل وإثبات مطلوبه الفعل ممّن تركه في الوقت.

وأما لو لم يكن هذا النحو من الدلالة في خطاب التقييد أو لم يكن للخطاب الأوّل اطلاق، كان مقتضى البرائه عدم وجوب الفعل بعد الوقت. ولا يمكن إثبات وجوبه بعده بالإستصحاب لأنّ ما علم وجوبه وهو الفعل في الوقت قد سقط وجوبه بانقضاء الوقت ويشكك في ثبوت الوجوب لنفس الفعل من الأوّل فالأصل عدم حدوثه كما هو الشأن في القسم الثالث من استصحاب الكلّي حيث لا فرق في عدم جريانه في ناحيه الكلّي بين احتمال حدوث الفرد الآخر من الأوّل أو عند ارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه.

أقول: تحقق ملاك ملزم في نفس الفعل وتحقق ملاك ملزم في حصته زائداً على ملاك ذات الفعل وإن كان أمراً ممكناً كالفعل في وقت خاص، ألمدى يكون فيه ملاك ذات الفعل وملاك زائد لخصوصيته، ولكن في هذا الفرض لا يمكن تعلق وجوبين بالفعل المزبور في ذلك الوقت كما فرض قدس سره أن بالإتيان به في ذلك الزمان

الشرح:

يتدارك الملاكان، لأنَّ الفعل في الوقت ليس بفعلين حتى يتعلَّق بأحدهما وجوب وبالآخر وجوب آخر، بل المتعَيَّن في هذا الفرض أن يتعلَّق في ذلك الوقت بالفعل وجوب واحد، وأن يتعلَّق وجوب آخر بعد خروج الوقت بذلك الفعل في حق من لم يأت بالفعل في ذلك الوقت الخاص عذراً أو عصيانياً، حيث إن بعد فرض تدارك الملاكين بالإتيان بالفعل في الوقت يكشف خطاب المقيد أنَّ الوجوب ثبوتاً تعلَّق بالفعل في ذلك الزمان ويحمل الأمر بذات الفعل في خطاب المطلق عليه، كما هو مقتضى حكاية كل منهما عن وجوب واحد ثبوتاً، فلا يبقى في البين دلالة على حكم الفعل بعد ذلك الزمان في حق من تركه في الزمان المفروض عصيانياً أو عذراً.

وبالجملة إنما يصح التعدد في الوجوب ثبوتاً فيما إذا كان متعلق أحدهما في الخارج غير متعلق الآخر، أو كانت النسبة بين العنوان الذي تعلق به أحد الوجوبين والعنوان الذي تعلق به الآخر عموماً من وجه، أو كان يقتضى كل منهما وجوداً من طبيعه غير الوجود الآخر منها كما في صورته تعدد الشرط واتحاد الجزاء كما لا يخفى.

وقد يفسِّر كلام الماتن قدس سره بوجه آخر وهو أنه إذا كان التقييد بالوقت وارداً في خطاب التكليف بالفعل فلا يمكن إثبات وجوبه بعد ذلك الوقت بذلك الخطاب وأما إذا لم يرد التقييد بالوقت في ذلك الخطاب بل تعلَّق الوجوب في ذلك الخطاب بنفس الفعل بحيث كان مقتضى إطلاقه عدم الفرق بين الوقت المزبور وخارجه في التكليف به، فإن قام دليل خارجي على تقييد متعلَّق ذلك الوجوب بوقت خاص، فإن كان لذلك الدليل أيضاً إطلاقاً في دخاله ذلك الوقت في مطلوبه الفعل بلا فرق بين حاله وحاله أخرى فلا يمكن أيضاً إثبات وجوب الفعل خارج الوقت ولو على

الشرح:

المعذور في ترك الفعل في الوقت، بالخطاب المطلق.

وأما إذا لم يكن لدليل التقييد بالوقت اطلاقاً بأن كان مدلوله دخاله الوقت في طلب الفعل في الجملة كما إذا ورد خطاب بوجوب صلاه الآيات بكسوف الشمس أو خسوف القمر وفرض تحقق الإجماع على وجوبها قبل الإنجلاء، فلا مانع من التمسك باطلاق الخطاب الأوّل والحكم بوجوبها على من فاتته قبل الإنجلاء لعذر حيث إنّ المتيقن من مورد الإجماع على التقييد بالوقت صورته عدم العذر فيكون تكليف المعذور الإتيان بالفعل خارج الوقت، بخلاف غير المعذور فإنه مكلف بالفعل قبل الإنجلاء، ويجرى هذا النحو من التفصيل في غير الوقت من سائر قيود الواجب أيضاً.

أقول: ظاهر كلام الماتن قدس سره ثبوت تكليفين بالإضافة إلى مكلف واحد وأنّ الفعل مطلوب منه ولو خارج الوقت والإتيان به في الوقت مطلوب آخر، ولو ترك موافقه التكليف الثاني يبقى عليه التكليف الأوّل، ويترتب على ذلك تفرع القضاء على الأداء وقد صرح في كلامه بتعدّد المطلوب، وما فسّر به كلامه يرجع إلى تعدّد التكليف المجعول واختلافه بحسب اختلاف المكلفين.

ويشهد لما ذكرنا قوله قدس سره: «أنّه لو لم يتم الإطلاق المثبت لوجوب الفعل خارج الوقت يكون المرجع البرائه لا استصحاب وجوب الفعل فإنه من الإستصحاب في الكلي القسم الثالث».

ووجهه الشهاده أنّ هذا هو استصحاب الكلي من القسم الثالث، بالإضافة إلى مكلف واحد، وأما بالإضافة إلى المعذور في الوقت فلا حاله سابقه للتكليف ولو بنحو القسم الثالث من الكلي حتّى يستصحب كما لا يخفى.

الأمر بالأمر بشيء، أمر به لو كان الغرض حصوله، ولم يكن له غرض في توسط أمر الغير به إلا- تبليغ أمره به [١]، كما هو المتعارف في أمر الرسل بالأمر أو النهي. وأما لو كان الغرض من ذلك يحصل بأمره بذاك الشيء، من دون تعلق غرضه به، أو مع تعلق غرضه به لا مطلقاً، بل بعد تعلق أمره به، فلا يكون أمراً بذاك الشيء، كما لا يخفى.

وقد انقذ بذلك أنه لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر، على كونه أمراً به، ولا بد في الدلالة عليه من قرينه عليه.

الشرح:

الأمر بالأمر

إشارة

[١] وحاصله إذا أمر المولى غيره أن يأمر الآخر بفعل فهل يعتبر نفس أمر المولى غيره بأمر الآخر، أمراً من المولى الغير بذلك الفعل، كأمره من دون توسط حتى يلزم على الآخر الإتيان بذلك الفعل أم لا؟ ذهب قدس سره إلى أنه يختلف الحال بحسب غرض المولى فيكون أمر المولى بأمر غيره، أمراً على الآخر بذلك الفعل إذا كان غرضه من أمره بالأمر مجرد توسطه في التبليغ كما هو المتعارف في أمر الرسل بالأمر أو النهي.

وبتعبير آخر في مثل هذا المقام لا فرق بين أن يقول الله لنبيه الأكرم إن الله أمر المؤمنين بغض أبصارهم وبين قوله «قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم» (١).

ص: ٢٩١

الشرح:

وأما إذا كان غرضه مجرد أمر الغير الآخر بالفعل من غير أن يكون له غرض في نفس الفعل، أو كان له غرض في الفعل ولكن لا مطلقاً بل بعد أمر الغير الآخر بذلك الفعل فلا يحسب أمره الغير بالأمر، أمراً للآخر بنفس الفعل، ثم قال قدس سره بما أن الأمر بالأمر يمكن أن يقع على أحد وجوه ثلاثة فلا بدّ من الدلالة على أحدها بعينه من قرينه عليه.

أقول: الظاهر فيما كان غرضه في الفعل ولكن لا مطلقاً، بل بعد أمر الغير به، يكون أمره بأمر الغير، أمراً بذلك الفعل بعد توسط أمر الغير، ولذا يصحّ للمولى مؤاخذه الآخر بتركه الفعل بعد توسط أمر الغير، وبتعبير آخر يكون أمر الغير بالفعل موضوعاً لوجوب الفعل على الآخر من قبل المولى ولا يبعد أن يكون من هذا القبيل قوله «يا أيّها النّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ» (١).

نعم هذا فيما كان للمولى الأمر على الغير ولايه على ذلك الآخر وإلا فلا يحسب أمره الغير بأمر الآخر، أمراً على الآخر حتى بعد توسط الأمر من الغير بل يكون من الوجه الثاني الذى لا غرض للأمر من أمر الغير إلا صدور الأمر عنه هذا كلّ بحسب مقام الثبوت.

ولا يبعد أن يقال فيما إذا كان للأمر ولايه الأمر على الآخر أن يكون أمره بالأمر ظاهراً فى التبليغ إن لم تقم قرينه خاصه أو عامه فى مورد على دخل وساطه أمر المأمور بالأمر، كما فى الأمر بالقتال والخروج إلى الجهاد حيث إنّ حفظ النظام فيه والسعى فى الوصول إلى النتيجة يقتضى أن يتصدى الجهاد من أوكل إليه الأمر

ص: ٢٩٢

الشرح:

ويصدر الأمر بالشروع فى القتال أو الخروج إليه.

ويشهد لما ذكرنا من أنّ الأمر بالأمر ظاهره الواسطه فى التبليغ ما إذا أمر المولى أحد عبيده أن يأمر عبده الآخر بالفعل الفلانى وأطلع عليه العبد الآخر من غير توسط أمر المأمور وترك الفعل، فإنّه مع اعترافه بالإطلاع يؤاخذ المولى بتركه.

ويترتب على ما ذكرنا القول بمشروعيه عبادات الصبى أخذاً بما ورد من أمر أولياء الصبيان بأمرهم بالصلاه والصوم.

وقد يقال بمشروعيه عبادات الصبى بوجه آخر وهو أنّ خطابات الأحكام والتكاليف تعمّ البالغين والمميزين من الصبيان وأنّ ما ورد فى رفع القلم عن الصبى ناظر إلى رفع قلم الجزاء والمؤاخذة على عدم رعايه تلك التكاليف والأحكام سواء كانت المؤاخذة من قبيل العقاب الأخرى أو من قبيل الحدود والتعزيرات من المؤاخذات الدينويّه إذن فحديث رفع القلم يرفع الإلزام فقط دون أصل المحبوبيه.

ولكن لا يمكن المساعده على هذا الوجه لأنّ مفاد رفع القلم عن الصبى يتّحد مع مفاد رفع القلم عن النائم والمجنون والمرفوع فى الكل التكليف وقلم التشريع لا الإلزام فقط. وبالجملة مشروعيه عبادات الصبى مستفاده ممّا ورد فى تكليف الأولياء بأمرهم الصبيان بالصلاه والصيام.

إذا ورد أمر بشىء بعد الأمر به وقبل امتثاله فهل يوجب تكرار ذاك الشىء أو تأكيد الأمر الأوّل [١] والبعث الحاصل به؟ قضيه إطلاق المادة هو التأكيد، فإن الطلب تأسيساً لا يكاد يتعلّق بطبيعته واحده مرتين، من دون أن يجيء تقييد لها فى البين، ولو كان بمثل (مرّه أخرى) كى يكون متعلّق كلّ منهما غير متعلّق الآخر، كما لا يخفى، والمنساق من إطلاق الهيئه، وإن كان هو تأسيس الطلب لا تأكيده، إلا أن الظاهر هو انسباق التأكيد عنها، فيما كانت مسبوقه بمثلها، ولم يذكر هناك سبب، أو ذكر سبب واحد.

الشرح:

الأمر عقيب الأمر

[١] إذا ورد الأمر بفعل بعد سقوط الأمر الأوّل به فلا ينبغى التأمل فى كون الأمر الثانى تأسيساً، وأتمّ الكلام فيما إذا ورد الأمر به قبل امتثال الأمر الأوّل المتعلّق به كما إذا استمع إلى آيه السجده وقبل أن يسجد استمع إليها ثانياً فهل ظاهر الأمر الثانى فى التأسيس الموجب لتعدد الواجب فيرفع اليد عن إطلاق المادة وتقييدها فى الأمر الثانى بمثل وجود آخر من تلك المادة، أو أنّ إطلاق المادة وكونها بعينها ممّا ورد الأمر بها أولاً يقتضى رفع اليد عن ظهور الأمر الثانى فى التأسيس وحمله على التأكيد لأنّ صرف وجود الطبيعى لا يمكن أن يتعلّق به وجوبان تأسيسيان.

ذهب الماتن قدس سره إلى حمل الأمر الثانى على التأكيد فى فرضين:

الأوّل: ما إذا لم يذكر فى خطاب الأمر بالفعل سبب كما إذا أمر الوالد ولده بقراءة القرآن وقبل أن يقرء الولد أمره ثانياً بقراءته.

الشرح:

الثاني: ما إذا ذكر لكل من الأمرين سبب واحد.

وأما إذا ذكر لكل من الأمرين سبب مغاير للسبب في الأمر الآخر فظاهر الأمر الثاني كونه تأسيساً كما إذا ورد في خطاب «إذا لبس المحرم في إحرامه قميصاً فعليه شاه» وورد في خطاب آخر «إذا ظلل المحرم في إحرامه فعليه شاه»، فإنه إذا لبس في إحرامه قميصاً وظلل فيه يكون عليه شاتان يذبحهما بمكّه إذا كان في إحرام عمرته وبمنى إذا كان في إحرام حجّه.

أقول: الظاهر تعدّد أمر المولى بتعدد وجود الشرط فيما كان قابلاً للإنحلال، حيث إنّ ظاهر القضييه كون كل وجود من الشرط موضوعاً مستقلاً للأمر بالطبيعه فيرفع اليد بذلك عن إطلاق الماده.

نعم إذا لم يكن الشرط قابلاً للإنحلال فلا يتعدّد الأمر كما إذا ورد «من أفطر في نهار شهر رمضان فعليه عتق رقبه أو إطعام ستين مسكيناً أو صيام ستين يوماً» فإنه إذا تكرّر الأكل منه في يوم واحد أو تناول مفطراً آخر بعد الأكل فلا تتكرّر الكفاره لأنّ عنوان الإفطار يعنى نقض الصوم بتناول المفطر، غير قابل للتكرار بالإضافه إلى صوم يوم واحد وهذا بخلاف ما إذا جامع مرتين أو مرات في نهار شهر رمضان من يوم واحد فإنه يتكرّر وجوب الكفاره بتكرّر الجماع حيث إنّ الموضوع لوجوب الكفاره فيه ليس عنوان الإفطار بل الموضوع نفس عنوان الجماع كما هو ظاهر قوله عليه السلام: «عليه من الكفاره مثل ما على الذى يجمع» (1) الدال على أنّ من جامع في نهار شهر رمضان فعليه كفاره افطار الصوم، ويلزم على ما ذكر الماتن قدس سره عدم الفرق بين تكرار

ص: ٢٩٦

١- (١) الوسائل: ج ٧، باب ٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

الشرح:

الأكل وتكرار الجماع، وعلى الجملة التداخل فيما كان الشرط قابلاً للإنحلال خلاف ظهور الخطاب في أن كل وجود من الشرط موضوع مستقل للأمر بالطبيعي القابل للتكرار.

وإذا قام دليل خاص على عدم تكرار التكليف بتكرار الشرط يؤخذ به ويلتزم فيه بالتداخل كما إذا ظلل المحرم في إحرام عمرته أو في إحرام حجّه عدّه مرّات فإنّه قام الدليل بعدم تكرار الكفاره بذلك، بخلاف ما إذا ظلل في إحرام عمرته وفي إحرام حجّه فإنّ عليه كفارتين كما دلّ عليه الروايات (1) وهكذا الحال في تكرار سائر محظورات الإحرام ويأتى تمام الكلام في المقام في مسأله ما إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء في باب المفاهيم إنشاء الله تعالى.

ص: ٢٩٧

١- (١) الوسائل: ج ٩، باب ٧ من أبواب بقيه كفارات الإحرام.

المقصد الثاني (النواهي)

ص: ٢٩٩

الظاهر أن النهي بمادته وصيغته في الدلاله على الطلب، مثل الأمر [١] بمادته وصيغته، غير أن متعلق الطلب في أحدهما الوجود، وفي الآخر العدم، فيعتبر فيه ما استظهرنا اعتباره فيه بلا تفاوت أصلاً، نعم يختص النهي بخلاف، وهو: إن متعلق الطلب فيه، هل هو الكف، أو مجرد الترك وأن لا- يفعل؟ والظاهر هو الثاني، وتوهم أن الترك ومجرد أن لا يفعل خارج عن تحت الاختيار، فلا يصح أن يتعلق به البعث والطلب، فاسد، فإن الترك أيضاً يكون مقدوراً، وإلا لما كان الفعل مقدوراً وصادراً بالإرادة والاختيار، وكون العدم الأزلي لا بالاختيار، لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء والإستمرار الذي يكون بحسبه محلاً للتكليف. ثم إنه لا دلالة الشرح:

ماده النهي وصيغته

[١] مراده قدس سره كما يكون الطلب في الأمر مستفاداً من مادّه (أ_ م _ ر) تاره ولذا يستفاد منه الطلب مع طرؤ الهيئات المختلفه على تلك المادّه، وأخرى يستفاد من الهيئه نحو «إضرب» ولذا لا يستفاد الطلب بطرؤ هيئه أخرى على ماده (ض _ ر _ ب)، كذلك يستفاد الطلب في النهي من ماده (ن _ ه _ ي) ولا تنتفى الدلاله عليه بطرؤ الهيئات المختلفه عليها وقد يستفاد من صيغه النهي نحو «لا تضرب» وتنتفى الدلاله عليه بطرؤ هيئه أخرى على ماده (ض _ ر _ ب).

ولكن يختلف الأمر مع النهي في متعلق الطلب فإن متعلقه في الأمر الوجود

الشرح:

بمعناه المصدرى المعبر عنه بالإيجاد والجعل البسيط، وفي النواهي الترك ومجرد أن لا يفعل.

وبتعبير آخر الأمر والنهي يشتركان في الطلب ويمتاز الأول عن الثاني في متعلق الطلب.

وقد يقال: إنَّ الطلب في النهي لا- يتعلّق بالترك فإنَّ الترك أمر أزلّى سابق على المكلف والتكليف وقدرته، بل يتعلّق بالكف وهو امتناع النفس عن ارتكاب الشيء عند ميله إلى الإرتكاب.

وهذا القول مخالف لقول المشهور بل غير صحيح لأنَّ المتبادر من النهي في موارد طلب ترك الفعل، سواء كان للنفس ميل إلى الإرتكاب أم لا، ولذا يعدّون التارك للمنهى عنه عاملاً بالنهي وآخذاً به سواء كان له ميل إلى ارتكابه أم لا، والترك في بقائه يدخل في إختيار المكلف وقدرته، للزوم تساوى نسبه القدره إلى الإيجاد والترك ولو لم يكن الترك في بقائه مقدوراً لما كان الإيجاد إختيارياً.

أقول: المستفاد من النهي سواء كان بمادته أو بصيغته هو المنع عن الفعل والزجر عنه، وعليه فالنزاع في أنّ مدلول النهي طلب ترك الفعل أو طلب الكفّ عنه ساقط من أصله، حيث لا- يستفاد من النهي الطلب أصلاً وإذا فرض الصلاح في ترك الفعل يكون الطلب المتعلّق بالترك إيجاباً لا نهياً عن الفعل، فإنَّ تحريم فعل ينشأ عن الفساد في ذلك الفعل لا الصلاح في الترك ولو فرض الصلاح في الترك فهو على ثلاثة أقسام.

الأول: أن يترتب الصلاح على مجموع التروك كما في الصوم حيث إنَّ ترك

الشرح:

المفطرات من طلوع الفجر إلى دخول الليل يترتب عليه ملاك واحد يكون مجموع التروك داخلاً في الواجب الإرتباطى.

الثانى: أن يترتب الصلاح على كل منها على نحو العموم الإستغراقى فيكون كل

واحد واجباً مستقلاً.

الثالث: أن يترتب الصلاح على أمر بسيط مسبب من مجموع التروك بحيث يكون المطلوب هو ذلك البسيط ويكون مجموع التروك محصلاً للواجب.

وتظهر الثمره فيما إذا شك بالشبهه الموضوعيه فى كون شىء من افراد الفعل فعلى إيجاب الترك بالنحو الثانى يكون ترك المشكوك مورداً لأصله البراءه عن احتمال وجوبه بلا كلام لأنّ الشك فى التكليف المستقل، وعلى اعتباره بالنحو الثالث يكون مجرى قاعده الإشتغال كما هو المشهور للشك فى حصول الواجب المعلوم وجوبه بدون ترك المشكوك، وفى الأوّل يكون الرجوع إلى البراءه أو الإشتغال مبنياً على مسأله الأقل والأكثر الإرتباطيين.

وقد يقال كما عن سيدنا الاستاذ قدس سره : إنّ فى مورد الأمر بفعل يعتبر الفعل على عهده المكلف ويكون إبراز هذا الإعتبار أمراً ومصدّقاً للبعث والطلب كما يعتبر فى مورد النهى عن الفعل حرمان المكلف ومحروميته عنه ويكون إبراز هذا الحرمان نهياً ومصدّقاً للزجر والمنع.

وبتعبير آخر لا يكون معنى النهى طلب الترك أو الزجر عن الفعل بل معناه كون المكلف محروماً عنه بحسب الإعتبار(1).

وفيه: أنّه لا يرى العرف قوله «لا تضرب أحداً ولا تشتمه» مرادفاً لقوله جعلتك لصيغته على الدوام والتكرار، كما لا دلالة لصيغه الأمر[1] وإن كان قضيتها عقلاً تختلف ولو مع وحده متعلقهما، بأن يكون طبيعه واحده بذاتها وقيدتها تعلق بها الأمر مره والنهى أخرى، ضروره أن وجودها يكون بوجود فرد واحد، وعدمها لا يكاد يكون إلاّ بعدم الجميع، كما لا يخفى. ومن ذلك يظهر أن الدوام والاستمرار، الشرح:

محروماً عن ضربه وشتمه ولا- يرى قوله «لا تنز» مرادفاً لقوله جعلتك محروماً عن الزنا، كما لا يكون قوله «جننى بالماء» مرادفاً لقوله جعلت المجرىء بالماء على عهدتك إلاّ بنحو الكنايه.

والظاهر أنّ الأمر بمادته أو صيغته تحريك الآخر نحو الفعل ويعبر عن ذلك

ص: ٣٠٣

بالبعث والطلب كما أنّ النهى بمادته أو صيغته يدل على الزجر عن الفعل والحركة إليه ويعبّر عن ذلك بالزجر والمنع، والشاهد لما ذكرنا أنّك لا تجد في موارد إيجاب الفعل واستجابته فرقا في المستعمل فيه وكذا في موارد تحريم الفعل وكراهته في ناحيه معنى صيغه الأمر أو صيغه النهى، فالأمر هو التحريك الذى لا ترخيص فى تركه كما أنّ النهى هو المنع عن الإرتكاب من غير ترخيص فيه وإلا يكون التحريك ترغيباً مولوياً والمنع تنزيهاً.

ومما يترتب على كون معنى الأمر اعتبار الفعل على العهده والنهى اعتبار المحروميّه هو أنّ القدره على المتعلّق فى التكاليف بناء عليهما تكون معتبره ودخيله فى تنجزها بخلاف القول بكون الأمر هو البعث نحو الفعل والنهى هو الزجر عنه والمنع عن الإرتكاب حيث لا يتحقق البعث والزجر إلا فى حق القادر، ولكن فى المترتب عليهما تأمل.

دلاله النهى على الدوام والتكرار

[١] ذكر قدس سره أنّه كما لا دلاله لصيغه الأمر على خصوصيّة التكرار أى الدوام بل إنما يكون فى النهى إذا كان متعلقه طبيعه مطلقه غير مقيده بزمان أو حال، فإنه حينئذ لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعه معدومه، إلا بعدم جميع أفرادها الدفعيه والتدريجيّه.

وبالجمله قضيه النهى، ليس إلا- ترك تلك الطبيعه التى تكون متعلقه له، كانت مقيده أو مطلقه، وقضيه تركها عقلاً، إنما هو ترك جميع أفرادها. ثم إنه لا- دلاله للنهى على إرادته الترك لو خولف، أو عدم إرادته، بل لا بد فى تعيين ذلك من دلاله، ولو كان إطلاق المتعلق من هذه الجهه، ولا يكفى إطلاقها من سائر الجهات، فتدبر جيداً.

الشرح:

كان مدلولها طلب وجود الطبيعى، كذلك لا دلاله لصيغه النهى على تكرار الترك ودوامه بالدلاله اللفظيه بل مدلولها اللفظى طلب ترك طبيعى الفعل، نعم يفترق الأمر عن النهى فى أنّ مقتضى إطلاق المتعلّق فى الأوّل كفايه وجود فرد واحد من الطبيعى المتعلق به الأمر لحصول الطبيعى به، بخلاف إطلاق المتعلق فى النهى فإن مقتضاه عقلاً- ترك جميع أفراد الفعل بلا فرق بين أفراد الطويله والعرضيه ليتحقّق تركه وبقائه على عدمه وهذا فيما كان متعلّق النهى مطلقاً أى غير مقيد بزمان أو حال وإلا كان

مقتضى المدلول ترك أفراد المتعلق فى ذلك الزمان أو الحال.

وبالجملة فإن لم يكن الطبعى مقيداً بزمان أو حال فمقتضى النهى عنه ترك تمام افراده، وإن كان مقيداً بأحدهما كان مقتضاه ترك أفراده فى ذلك الزمان أو الحال بخلاف الإطلاق فى متعلق الأمر فإن مقتضاه عقلاً الإكتفاء بحصول فرد ما لحصول الطبعى معه.

ص: ٣٠٥

الشرح:

أقول: إن أراد بترك الطبيعي في قوله: «لا يكون مثل هذه الطبيعه معدومه إلا بعدم جميع أفرادها الدفعيه والتدريجيّه» (1) صرف تركها المقابل لصرف وجودها فلا- ينبغي التأويل في أنّ صرف تركها أيضاً يحصل بترك فرد منها، وأنما يجب ترك جميع الافراد، فيما كان المطلوب تركها المطلق أى تركها الإستيعابى مقابل وجودها الإستيعابى لا صرف تركها.

وبتعبير آخر تختلف الأوامر عن النواهي بأنّ المطلوب في الأوامر مع عدم القرينه على الخلاف صرف وجود الطبيعي بخلاف النواهي فإنّ المطلوب فيها مع عدم القرينه على الخلاف هو الترك المطلق وهذا الفرق لا يكون بمقتضى العقل بل هو مقتضى القرينه العامه في البين وهي أنّ صرف الترك بالمعنى المزبور حاصل في موارد النواهي لا محاله لعدم تمكن المكلف نوعاً من الإتيان بجميع أفراد طبيعي الفعل فلا معنى لطلبه، أضف إلى ذلك أنّ المفسده الناشئه منها النهي تحصل نوعاً في كل وجود من تلك الطبيعه فيكون المطلوب ترك كل منها وينحلّ النهي بالإضافة إلى انحلال متعلقه كما ينحلّ بالإضافة إلى موضوعه وهذا بخلاف الأوامر فإنّ المصلحه الملحوظه فيها تحصل بصرف الوجود ولا يكون في الوجودات الأخرى ملاك ملزم بعد الوجود الأول، مع أنّ المكلف لا يتمكن نوعاً من الإتيان بجميع افراد الطبيعي من أفراده العرضيه والطوليه فيكون المطلوب صرف وجوده مع عدم المعين لمطلوبيه غيره ولذا يكون مقتضى إطلاق المتعلق في الأوامر العموم البدلي ومقتضاه في النواهي العموم الإستيعابى فالفارق بين الأمر والنهي هو ما ذكرناه من أنّه مقتضى القرينه العامه لا مقتضى حكم العقل مع اتّحاد المطلوب في كل منهما كما

الشرح: هو ظاهر عباره الماتن قدس سره هذا كلّ بناءً على أنّ النهي هو طلب الترك.

وأما بناءً على أنّه المنع والزجر عن الفعل فيختلف الحال إذ يكون على قسمين:

ص: ٣٠٦

الأول: أن تكون المفسده فى مورد النهى فى أوّل وجود من الطبيعى أى فى إخراجّه إلى الوجود سواء كان مطلقاً أو فى زمان أو فى حال وفى مثل ذلك لو خالف المكلف النهى المزبور ولو بإيجاد فرد منه سقط النهى رأساً، لكون بقائه بلا ملاك لعدم الإنحلال فى الملاك حسب الفرض وربما يمثّل لذلك بما إذا نذر المكلف عدم شرب التّن فإنّه لو شربه بعد النذر المزبور ولو مرّه عصى ولا مانع بعد ذلك من جواز شربه، ولكن فى المثال مناقشه حيث إنّ الناذر فى قوله «لله علىّ أن لا أشرب التّن» يأخذ على عاتقه ترك شربه بحيث لا يحصل منه صرف الوجود وإذا فرض صحه هذا النذر كما هو الصحيح لرجحان ترك شربه لاحتمال الحرمة فى شربه يكون الترك المزبور واجباً شرعياً، وعدم جواز شربه عقلياً من باب حكمه بعدم جواز ترك الواجب، لا أنّه من قبيل ارتكاب المحرم الشرعى، لكون الحرمة غيريه.

الثانى: أن تكون المفسده فى كل من وجودات الطبيعى فيكون النهى عنه انحلالياً وذكرنا أنّ الغالب فى موارد النواهى تحقّق الفساد فى كل فرد من أفراده بحيث يكون كل منها مورد الزجر والمنع وإذا خالف المكلف التكليف فى فرد سقط التكليف بالإضافة إليه لا- عن سائر الوجودات وهذه الغلبه فى النواهى الواقعه فى العرفيات والشرعيات موجه لظهور النهى عن فعل - مطلقاً أو فى زمان أو حال - فى الإنحلال بحيث يحتاج تفهيم أنّ النهى من القسم الأوّل إلى التعرض والبيان ولو بقوله (وإن عصيت فلا بأس بالفعل بعدها).

.... .

الشّرح: وبالجمله إذا ورد نهى فى خطاب عن طبيعى الفعل ولم يكن فى السبب قرينه على أنّ الزجر عن صرف وجوده كان مقتضى عدمها بضميمه كون المتكلم فى مقام البيان - على ما هو الأصل فى كل خطاب - موجباً لظهوره فى الإنحلال فعدم نصب القرينه على الخلاف كاف فى إثبات الإنحلال المقتضى لعدم سقوط التكليف عن سائر الأفراد بسقوطه عن فرد للعصيان أو الإضطرار إليه أو الإكراه عليه كما لا يخفى.

الانحلال فى الوضعات وتخفيف المانع

ثمّ إنّه لا- يختصّ الإنحلال - كما هو مقتضى إطلاق المتعلق فى خطاب النهى - بما إذا كان النهى تكليفاً بل يجرى فى النهى الوضعى أيضاً كما فى النهى عن شىءٍ

عند الإتيان بعباده أو معاملته الظاهر في مانعيته عنهما ويترتب على انحلاله لزوم تقليل المانع مع التمكن من التقليل والرجوع إلى البرائه في المشكوك من أفراد المانع ولو بالشبه الموضوعيه من غير إشكال وتأمل.

وبيان ذلك: أنه يقع الكلام في موارد النهي عن شيء عند الإتيان بعباده أو معاملته الظاهر في الارشاد إلى مانعيته عنهما، في أنّ المانعيه تعتبر لصرف وجود ذلك الشيء أو لجمع وجوداته على نحو الانحلال.

إذا ثبتت المانعيه لصرف وجوده، فيترتب عليه أنه لو اضطرّ المكلف إلى الصلاه في بعض وجودات ذلك المانع أو مع بعضها فترتفع المانعيه عن ذلك الشيء لعدم سقوط التكليف بالصلاه وعدم تمكنه على رفع صرف وجود ذلك المانع فلا يجب عليه تقليل وجوداته، وكذا إذا شك في شيء من وجودات ذلك الشيء المانع بصرف وجوده لا- تجرى أصاله البرائه عن مانعيه المشكوك بل اللازم الصلاه

الشرح:

في غير المشكوك ليحترز تحقق الصلاه مع عدم صرف وجود ذلك الشيء كما هو مقتضى قاعده الإشتغال فإن مانعيه صرف وجوده للصلاه معناها تقييد الصلاه بكل تروك ذلك الشيء ومع الصلاه في المشكوك لا يحرز حصول القيد لها.

وإذا كانت المانعيه انحلاليه ثابتة لكل وجود من وجودات ذلك الشيء فيترتب على هذا الإنحلال وجوب التقليل في المثال الأول حيث إنّ سقوط المانعيه عن فرد من ذلك الشيء بالإضطرار إليه أو الإكراه عليه لا- يوجب سقوط المانعيه عن سائر وجوداته، وعلى الإنحلال ليست المانعيه المعتمره مانعيه واحده لصرف وجوده، بل كل واحد من وجوداته مانع مستقل اعتبر تركه في متعلق التكليف بالصلاه قيلاً لها وإذا سقطت المانعيه عن بعض وجوداته للإضطرار ونحوه، فلا- موجب لسقوطها عن الوجودات الآخر.

كما يترتب على الإنحلال الرجوع إلى البرائه عن اعتبار المانعيه للمشكوك في كونه من أفراد ذلك الشيء على المختار في باب الشك في الأقل والأكثر الإرتباطيين وحيث إنّ ظاهر النهي الإرشادي إلى المانعيه - بحسب المتفاهم العرفي - لا يختلف عن ظاهر النهي التكليفي في هذه الجبهه تظهر الثمره في موارد الإضطرار إلى بعض

افراد المانع فى موارد الصلاه فى اللباس المشكوك.

ولكن الرجوع إلى البرائه فى المشكوك إنما هو فيما لم يكن فى البين أصل حاكم يثبت دخول المشكوك فى ذلك الشيء المانع أو يثبت خروجه عنه، وإلا- يؤخذ بالأصل الحاكم ولا تصل النوبه إلى أصله البرائه عن المانعيه كما إذا أراد المكلف أن يلبس فى صلاته ثوباً أو يستصحب معه شيئاً يعلم أنه من أجزاء الحيوان المأكول لحمه ولكن شك فى أنه مذكى، فإنه باستصحاب عدم ذكاته يحرز بأنه غير

الشرح: مذكى فلا تجوز الصلاه فيه لأن عدم ذكاه الجلد أو نحوه المأخوذ من الحيوان المأكول لحمه مانع عن الصلاه، كما أنه إذا أحرز أن الثوب أو نحوه من المذكى ولكن شك فى أن المذكى المزبور ممّا يؤكل لحمه كالغنم، أو ممّا لا يؤكل كالأرنب والذئب فإن الإستصحاب فى عدم كونه من الذئب أو الأرنب مقتضاه جواز الصلاه فيه لعدم كونه من افراد المانع ولا يحتاج جوازها إلى إحراز كونه من الغنم لعدم اشتراط الصلاه بوقوعها فى أجزاء الحيوان المأكول لحمه وهذا مبنى على كون المراد ممّا لا يؤكل لحمه فى مثل قوله عليه السلام (١): «لا تصل فى جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه» الإشاره إلى عناوين الحيوانات، وإلا- فبناءً على موضوعيه عنوان «ما لا- يؤكل» فيمكن إحراز كون الحيوان ممّا يؤكل لحمه بجريان أصله الحليته فيه مع فرض ذكاته كما هو المفروض.

وما ذكرناه واضح بناءً على اعتبار الاستصحاب فى الأعدام الأزلئيه وأما بناءً على عدم جريانه فيها فيمكن الإستصحاب النعتى وذلك فإن مفاد قوله عليه السلام (٢): «وان كان غير ذلك ممّا . . . حرم عليك أكله فالصلاه فى كل شىء منه فاسد» هو مانعيه شىء ينطبق عليه أنه من أجزاء مثل الذئب وتوابعه، فيقال هذا الموجود الذى يريد المكلف أن يصلّى فيه أو معه لم يكن فى زمان من أجزاء الذئب وتوابعه قبل صيرورته جزءاً من بدن الحيوان، ويحتمل أن يكون فعلاً كذلك أى ليس من أجزاء الذئب.

وما اشتهر فى الألسن من اعتبار بقاء الموضوع فى جريان الإستصحاب على ما

ص: ٣٠٩

١- (١) الوسائل: ج ٣، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّى، الحديث: ١ و ٦.

٢- (٢) من أبواب لباس المصلّى، الحديث ١ و ٦.

الشرح: بين في تنبيهات الإستصحاب فمعناه اتحاد القضية المتيقنه والمشكوكه وهذا الإتحاد محرز في الفرض كما هو الحال في موارد الشك في الإستحاله بالشبهه الموضوعيه.

نعم بقاء العنوان المقوم بنظر العرف معتبر في الإستصحاب في الشبهات الحكميه لأنّ الحكم الذي يجرى الإستصحاب فيه كان ثابتاً لذلك العنوان، ولا- يجرى في مثل مورد الكلام ممّا يشك في بقاء ذات المعنون أو تبدّله بشيء آخر ينتفى معه عنوانه السابق كما لا يخفى.

وقد يتعدى من تقليل المانع الذي التزمنا به إلى تخفيف النجاسه من الثوب أو البدن كما إذا لم يكن عند المكلف ماء لغسل ثوبه المتنجس بالبول إلاّ مرّه فقد ذكر في العروه أنّه يتعيّن عليه غسله مرّه واحده، ولكن هذا يتمّ فيما إذا كان للمتجنس عنوانان كما إذا كان البول الذي أصاب ثوبه أو بدنه من حيوان لا يؤكل لحمه فيجب غسله مرّه لازاله العين لتمكن المكلف من إزاله عين البول المانع عن الصلاه لا- بعنوان النجاسه بل بما هو من توابع حيوان لا- يؤكل لحمه ولذا حتّى لو كان تابعه طاهراً لا تجوز الصلاه فيه أو معه.

بقي في المقام أمر وهو أنّه إذا فرض عدم الإنحلال في النواهي الإرشاديه كالنهى عن الصلاه فيما لا يؤكل لحمه وأنّ الصلاه تكون مقيدّه بمجموع التروك المفروضه للبس أو حمل ما لا يؤكل لحمه أو مقيدّه بما ينتزع من كلّ تلك التروك، فقد تقدم أنّه لا مجال على هذا الفرض للقول بوجوب التقليل ولا للرجوع إلى البرائه في المشكوك بالشبهه الخارجيه، فهل يمكن تصحيح الصلاه في المشكوك كذلك بالإستصحاب بأن يقال: «في زمن من الأزمنه لم يكن لبس وحمل ما لا يؤكل لحمه.»

الشرح: على نحو مفاد ليس التامه وهو قبل لبس المشكوك أو حملة، ومقتضى الإستصحاب بقاء ذلك العدم على حاله بعد لبسه وحمله.

وقد يقال إنّ التصحيح بالإستصحاب مبني على اعتبار الإستصحاب في

الاعدام الأذليه كما إذا كان الترك المفروض وصفاً للصلاه أو أن يكون العدم المفروض المعتبر في الصلاه وصفاً للمصلّي لا للصلاه حيث إنّه لو كان وصفاً للمصلّي لصحّ أن يقال إنّ المصلّي لم يكن قبل لبس المشكوك أو استصحابه مستصحباً من تلك الأجزاء والرطوبات ولا لابساً لما لا يؤكل لحمه والاستصحاب يقتضى بقاء ذلك الوصف في المصلّي حال صلاته.

وكان أخذه وصفاً للمصلّي خلاف ظاهر خطاب النهي حيث إنّ الخطابات ظاهره في اعتباره وصفاً لنفس الصلاه وقيداً لها والإستصحاب لا- يعتبر في العدم الأذلي ولا يثبت العدم النعتي حتى بناءً على اعتباره في الاعدام الأذليه فإنّ العدم النعتي مفاد القضيّه المعدوله.

فإنّه يقال: إنّ الصحيح جواز الصلاه في المشكوك حتى بناءً على عدم الإنحلال في النواهي وعدم كونها إرشاداً إلى وصف المصلّي لاعتبار الإستصحاب في العدم الأذلي، بل حتى بناءً على عدم اعتباره فيه أيضاً لأنّ التقيّد المستفاد من النهي الوضعي ليس إلّا- إجتماع تلك التروك في الزمان مع الصلاه بأن تكون الصلاه في زمان تكون تلك التروك محققه موجوده في ذلك الزمان، كما هو الحال في تقيّد كل عرض بعرض آخر وجوداً أو عدماً فركعات الصلاه موجوده بالوجدان وتلك التروك محرزه بالأصل فيتم إحراز متعلّق التكليف بتمامه كما اوضحنا ذلك في بحث الإستصحاب في وجه جريانه في نفس الزمان وغيره ممّا يكون من قيود متعلّق التكليف.

....

الشرح:

وعلى تقدير الإغماض عن ذلك كلّه فيمكن أن يرجع إلى البراءه عن جزئيه المشكوك من مجموع التروك المجعول قيداً للصلاه فإنّ جزئيه المشكوك للتروك المطلوبه في الصلاه غير معلوم فيرفع بحديث الرفع، نعم إذا كان القيد للصلاه الأمر المسبّب من مجموع التروك فلا- مجال معه البراءه في المشكوك وهذا إجمال ما يمكن أن يقال في بحث اللباس المشكوك فلاحظ.

ص: ٣١١

اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد [١]، وامتناعه، على أقوال: ثالثها: جوازه عقلاً وامتناعه عرفاً، وقبل الخوض في المقصود يقدم أمور:

الشرح:

اجتماع الأمر والنهي

[١] ذهب المحقق النائيني قدس سره إلى أنّ الأولى أن يعنون الخلاف بوجه آخر وهو: أنّ تعلق الأمر بعنوان وتعلق النهي بعنوان آخر بحيث يكون لهما مورد الاجتماع، هل يوجب سرايه أحدهما إلى متعلق الآخر خارجاً ليتعين رفع اليد عن أحدهما في مورد الاجتماع، أو أنّ اتحاد العنوانين وانضمامهما كما ذكر لا- يوجب سرايه أحدهما إلى متعلق الآخر وأنه لا موجب لرفع اليد عن أحدهما في مورد اجتماعهما. وجه الأولويه هو أنّ ظاهر هذا النحو من العنوان كون تضادّ الوجوب والحرمة مسلماً عند الكلّ سواء بين القائل بجواز الاجتماع والقائل بعدم الجواز، إلا أنّ القائل بالجواز يرى أنّ متعلق الأمر غير متعلق النهي، والقائل بعدم الجواز يرى سرايه أحدهما إلى متعلق الآخر، فلا تعدّد في الحقيقة في ناحيه متعلقهما بخلاف عنوان الخلاف بأنّه يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد فإنّه يوهّم أنّ القائل بالجواز لا- يعترف بتضادّ الوجوب والحرمة فلا- بأس عنده باجتماعهما في واحد خارجاً (١).

أقول: لا- فرق في عنوان الخلاف بين ما ذكره قدس سره والمذكور في كلام القوم في أنّ ظاهرهما اعتراف القائل بالجواز كالقائل بالإمتناع بتضادّ الوجوب والحرمة فإنّ تقييد مورد الخلاف في كلامهم بكون الواحد ذاهتين فيه دلالة على تسالم الطرفين بتضاد الأول: المراد بالواحد [١] مطلق ما كان ذا وجهين، ومندرجاً تحت عنوانين، بأحدهما كان مورداً للأمر، وبالآخر للنهي، وإن كان كلياً مقولاً على كثيرين، كالصلاه في المغضوب، وإنما ذكر لإخراج ما إذا تعدد متعلق الأمر والنهي ولم يجتمعا وجوداً، ولو جمعهما واحد مفهوماً، كالسجود لله تعالى، والسجود للصنم مثلاً، لا لإخراج الواحد الجنسي أو النوعي كالحركة والسكون الكليين المعنويين

ص: ٣١٣

الشرح:

الوجوب والحرمه وإشاره إلى أنّ القائل بالجواز يرى أنّ متعلق أحدهما غير متعلق الآخر وإلاّ لكان القائل بالجواز يلتزم بالجواز في إجتماعهما في واحد مع تعدد الجبهه.

وبالجملة اختصاص القول بالجواز بما إذا كان للواحد عنوانان فيه إشاره إلى تعدّد المتعلقين وإنّ هذا القائل لا يرى سرايه أحدهما إلى متعلق الآخر نعم من لم يأخذ في عنوان الخلاف كون الواحد ذاهبتين كالماتن قدس سره فلولوهم في عبارته مجال.

المراد بالواحد في محلّ النزاع

[١] المراد بالواحد ما يندرج تحت عنوانين يتعلّق بأحدهما الأمر وبالأخر النهي فيكون البحث في المقام في إمكان إجتماع الأمر والنهي في ذلك الواحد وامتناعه، بلا فرق بين كون الواحد شخصياً أو كلياً كالواحد النوعي مثل الحركة الخاصه في ملك الغير بلا رضا مالكة فإنّها كليّ يندرج في عنواني الغضب والصلاه، وفي تمثيل الماتن قدس سره للكليّ المندرج في عنوانين بالصلاه في المغصوب مسامحه فإنّ عنوان الغضب ينطبق على بعض الحركات الصلاحيه لا على تمام الصلاه.

تعرض قدس سره لبيان المراد من الواحد دفعاً لما ذكر في القوانين والفصول من أنّ

الشرح:

المراد به هو الواحد الشخصى ليخرج الواحد النوعى أو الجنسى.

ووجه الدفع أنّه لا موجب للإحتراز عنهما ولو فرض واحد نوعى يندرج تحت عنوانين تعلّق بأحدهما الأمر وبالأخر النهي يجرى الكلام في إمكان الأخذ بإطلاق كل من خطابى الأمر والنهي في ذلك الواحد كما مرّ في مثال الحركة الخاصه المنطبق عليها عنوان الصلاه وعنوان الغضب فيكون ذكر الواحد للإحتراز عمّا إذا كان كل من العنوانين مندرجاً تحت عنوان من غير أن يكون ذلك العنوان محكوماً بحكم كالسجود لله والسجود للشمس والصنم حيث يندرجان تحت عنوان السجود وليس عنوان السجود الجامع محكوماً بحكم.

وبتعبير آخر لا حاجه في إخراج مثل الأمر بالسجود لله والنهي عن السجود

لغيره عن عنوان الخلاف إلى إرادته الواحد الشخصى بدعوى أنه ليس فى موردهما واحد شخصى بل واحد جنسى وهو عنوان السجود، والوجه فى عدم الحاجة هو أنّ المراد بالواحد فى عنوان الخلاف ما يندرج تحت عنوانين يكون أحدهما متعلق الأمر والآخر متعلق النهى، ففى مثل السجود لله والسجود للشمس العنوانان مندرجان تحت واحد لا أنّ الواحد مندرج تحتها كما هو ظاهر.

أقول: كان المناسب التعرض فى هذا الأمر للمراد من الواحد وأنه ما كان مجمعاً للعنوانين بنحو التركيب الإتحادى بينهما أو ما يكون مجمعاً لهما بنحو التركيب الانضمامى أو أنّ المراد يعمّ كلا التركيبين سواء كان اتحادياً أو انضمامياً حيث إنّ هذا الأمر دخيل فى جواز الاجتماع وعدمه كما يظهر إنشاء الله تعالى.

الثانى: الفرق بين هذه المسأله ومسأله النهى فى العبادات [١]، هو أن الجهه المبحوث عنها فيها التى بها تمتاز المسائل، هى أن تعدد الوجه والعنوان فى الواحد يوجب تعدد متعلق الأمر والنهى، بحيث يرتفع به غائله استحاله الاجتماع فى الواحد بوجه واحد، أو لا يوجبه، بل يكون حاله حاله، فالنزاع فى سرايه كل من الأمر والنهى إلى متعلق الآخر، لاتحاد متعلقيهما وجوداً، وعدم سرايته لتعددتهما وجهاً، وهذا بخلاف الجهه المبحوث عنها فى المسأله الأخرى، فإن البحث فيها فى أن النهى فى العباده أو المعامله يوجب فسادها، بعد الفراغ عن التوجه إليها.

الشرح:

الفرق بين مسأله الاجتماع ومسأله النهى فى العبادات

[١] حاصله أن تمايز مسائل علم عن آخر بأن تكون مسأله منها فى مقابل سائر مسائله إنما هو بالعرض المترتب عليها وأنه غير الغرض المترتب على مسأله أخرى منها فيكون تعدد المسائل بتعدد الأغراض المعبر عنها بالجهات الخاصه، وعليه لو كان فى البين جهتان يكون تعددها مصححاً لعقد مسألتين ولو كان الموضوع فى المسألتين أمراً واحداً، كما أنه لو لم يكن فى البين إلاً جهه واحده ولو مع تعدد الموضوع يكون المناسب عقد مسأله واحده فوحده المسأله وتعددها بوحده الجهه المبحوث عنها وتعددها.

وبتعبير آخر اللانزم فى مقام ذكر المائز بين المسألتين هو بيان جهتين وكون جهه البحث فيها غير جهه البحث فى الأخرى، وعليه ذلك فالمائز بين مسأله اجتماع الأمر والنهى، ومسأله النهى عن العباده هو أن الجهه فى الأولى إثبات سرايه كل من الأمر والنهى إلى متعلق الآخر بحسب الخارج أو عدم سرايه أحدهما إلى الآخر بحسبه، بخلاف الجهه فى الثانية فإن الجهه المبحوث فيها ترتب الفساد على متعلق النهى فيما إذا كان المنهى عنه عباده أى ما لو أمر به لكان الأمر المزبور عبادياً لا يسقط إلاً نعم لو قيل بالإمتناع مع ترجيح جانب النهى فى مسأله الاجتماع، يكون مثل الصلاه فى الدار المغصوبه من صغريات تلك المسأله.

فانقح أن الفرق بين المسألتين فى غايه الوضوح، وأما ما أفاده فى الفصول، من الفرق بما هذه عبارته:

(ثم اعلم أن الفرق بين المقام والمقام المتقدم، وهو أن الأمر والنهى هل

يجتمعان في شيء واحد أو لا؟ أما في المعاملات فظاهر، وأما في العبادات، فهو أن النزاع هناك فيما إذا تعلق الأمر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة، وإن كان بينهما عموم مطلق، وهنا فيما إذا اتحدتا حقيقة وتغايرتا بمجرد الإطلاق والتقييد، بأن تعلق الأمر بالمطلق، والنهي بالمقيد) انتهى موضع الحاجة.

الشرح:

بقصد التقرب، فلا ترتبط المسألة الأولى بالثانية من ناحيه الجهتين، نعم لو فرض القول بالإمتناع في المسألة الأولى وبتقديم جانب النهي على إطلاق متعلق الأمر في المجمع كما في الصلاة في الدار المغصوبه لكان ذلك المجمع من صغريات المسألة الثانية فالفرق بين المسألتين في كمال الوضوح.

ثم إنَّ الماتن قدس سره قد رتب على ما ذكر فساد الفارق المذكور في كلام صاحب الفصول بين المسألتين حيث قال في مسأله اقتضاء النهي عن معامله أو عباده فسادهما: إنَّ الفرق بين هذه المسأله ومسأله اجتماع الأمر والنهي ظاهر في المعاملات لعدم الأمر التكليفي بالمعامله، وأما في العباده ففي مسأله جواز الاجتماع يكون متعلق الأمر مغايراً لمتعلق النهي بالذات أى يكون الإختلاف بين المتعلقين لا بالإطلاق والتقييد، بل يتعلق الأمر بعنوان والنهي بعنوان آخر غير عنوان متعلق الأمر ولو كان بين العنوانين بحسب الصدق عموم وخصوص مطلق كما إذا أمر بالحركه ونهى عن الفرار عن الزحف فالفرار من الزحف يصدق عليه عنوان الحركه فاسد، فإن مجرد تعدد الموضوعات وتغايرها بحسب الذوات، لا يوجب التمايز بين المسائل، ما لم يكن هناك إختلاف الجهات، ومعه لا- حاجه أصلاً إلى تعددها، بل لا بد من عقد مسألتين، مع وحده الموضوع وتعدد الجبهه المبحوث عنها، وعقد مسأله واحده في صورته العكس، كما لا يخفى.

ومن هنا انقدح أيضاً فساد الفرق، بأن النزاع هنا في جواز الاجتماع عقلاً، وهناك في دلالة النهي لفظاً، فإن مجرد ذلك لو لم يكن تعدد الجبهه في البين، لا يوجب إلا تفصيلاً في المسأله الواحده، لا عقد مسألتين، هذا مع عدم اختصاص النزاع في تلك المسأله بدلاله اللفظ، كما سيظهر.

الشرح:

بخلاف مسأله اقتضاء النهي عن عباده فسادها، فإنَّ الأمر فيها يتعلق بعنوان، والنهي

بذلك العنوان مقيّداً كالأمر بالصلاه والنهي عن الصلاه في الدار المغصوبه فالأمر والنهي المفروضان في مسأله جواز إجتماع الأمر والنهي في واحد غير الأمر والنهي المفروضين في مسأله اقتضاء النهي عن عباده فسادها(1).

ووجه الفساد أنّ مجرد تعدّد الموضوعات وتغايرها بحسب مفهومها كما فرضه صاحب الفصول قدس سره في مسأله جواز الإجتماع ومسأله اقتضاء النهي عن عباده فسادها، لا يوجب جعلهما مسألتين ما لم يكن في البين تعدّد في الجبهه المبحوث فيها ومع تعدّدها كما ذكرنا بين المسألتين فلا ينظر إلى تعدد الموضوع أو وحدته بل مع إتحاد الموضوع فيهما وتعدّد الجهتين يتعين جعلهما مسألتين يبحث في احدهما عن جهه وفي الآخر عن جهه أخرى.

ومما ذكر يظهر أنّ جعل الفارق بين المسألتين، كون النزاع والخلاف في مسأله

الشرح:

اجتماع الأمر والنهي في الجواز عقلاً وفي مسأله اقتضاء النهي الفساد في دلالة اللفظ، غير صحيح فأنه لو لم يكن في البين تعدّد الجبهه يتعين عنوان مسأله واحده يفضّل بينهما في الإقتضاء مع أنّ النزاع في مسأله اقتضاء النهي لا ينحصر في دلالة اللفظ كما سيظهر.

أقول: تعلق الأمر التكليفي بمعامله _ ولو بعنوان قد ينطبق عليها _ سواء كان المراد بها ما يقابل العباده أو معناها الأخص وكذا تعلق النهي بها _ ولو بعنوان آخر قد ينطبق عليها _ لا يحتاج إلى التأمل فأنه على القول بالجواز تكون المعامله واجبه وحراماً ولو بعنوانين وعلى القول بالامتناع وتقديم جانب الحرمه يكون المورد من صغريات النهي عن المعامله. والمراد بالعباده في مسأله اقتضاء النهي كما يذكر هي ما لو تعلق بها أمر كان قصد القربه معتبراً في سقوطه فيكون المفروض في تلك المسأله هو النهي فقط ويبحث في أنّ مقتضاه فساد متعلقه سواء كان عباده أو معامله أو فساده في العباده فقط، بخلاف هذه المسأله فإنّ مورد الكلام فيها هو ما إذا تعلق الأمر في الخطاب بعنوان وتعلق النهي فيه بعنوان آخر يجتمع العنوانان في واحد

ص: ٣١٨

فهل إجتماعهما فيه يوجب وقوع المعارضه بين الخطابين بحيث يجب رفع اليد عن الإطلاق في أحدهما أو لا تعارض بينهما أصلاً ويثبت في مجموعهما كلا الحكمين.

نعم إذا فرض المعارضه بينهما والإلتزام بتقديم خطاب النهى فى مورد الإجتماع يدخل المجمع فى صغرى المسأله الآتیه يعنى كون النهى فى المجمع من قبيل النهى عن العباده أو المعامله.

ونقول لزياده التوضيح: أنّ العنوانين المتعلق بأحدهما الأمر وبالأخر النهى إمّا

الشرح:

متساويان فى الصدق بحيث يكون تغايرهما بحسب المفهوم فقط كما فى عنوانى العتق والتحرير، والصبر والصوم فلا- ينبغى التأمل فى أنّ تعلق الأمر بأحدهما فى خطاب وتعلق النهى بالأخر فى خطاب آخر يوجب كون الخطابين من المتعارضين فيما لم يكن النهى قرينه على حمل الأمر على الترخيص فى الإرتكاب كما هو الحال فى صورته تعلقهما فى خطابين بعنوان واحد.

وكذا ليس من باب الإجتماع ما إذا كان أحد العنوانين بالإضافة إلى الآخر من المتباينين لا يجتمعان فى الصدق أصلاً سواء كان تباينهما بالذات أو لتقييد الطبيعى فى كل منهما بقيد يبين القيد فى الآخر كما إذا تعلق الأمر بالسجود لله والنهى عن السجود للانسان، وكذا يخرج عن محل النزاع ما إذا كان العنوان فى أحد الخطابين مع العنوان الآخر فى الخطاب الآخر من المطلق والمقيد أو العام والخاص كما إذا ورد الأمر ولو استجاباً بالصوم فى خطاب والنهى عن صوم يوم العيدين فيه أو فى خطاب آخر فإنّ النهى المزبور قرينه على تقييد المطلق أو تخصيص العموم. فينحصر مورد الكلام فى المسأله بما إذا كان بين العنوانين عموم من وجه كما ذكره فى القوانين ولكن لا- مطلقاً بل فيما إذا أمكن للمكلف التفكيك فى المجمع بين العنوانين بأن يأتى بالمنهى عنه فيه من غير أن يطبق عليه متعلق الأمر كما إذا ورد الأمر بالصلاه والنهى عن الغصب أو ورد الأمر بالوضوء والنهى عن الغصب فإنّ مورد الإجتماع هى الصلاه فى الدار المغصوبه ويمكن للمكلف التصرف فيها بغير صلاه، وفى الثانى يمكن استعمال الماء المغصوب فى غير الوضوء.

وأما إذا كان ارتكاب المحرّم فى مورد الإجتماع غير منفك عن انطباق العنوان

الآخر _ المتعلق به الأمر فى خطاب آخر _ عليه كما إذا ورد فى خطاب الأمر بإكرام

الشرح:

العالم وفى الآخر النهى عن إكرام الفاسق يكون المجمع يعنى إكرام العالم الفاسق مورد المعارضه على ما يأتى.

وعن المحقق النائنى قدس سره أنّ الأمر بالصلاه مع النهى عن الغضب بالإضافه إلى الصلاه فى الدار المغصوبه من باب الإجتماع ولكن الامر بالشرب مع النهى عن الغضب بالإضافه شرب الماء المغصوب ليس من باب الإجتماع بدعوى أنّ مع عدم اتحاد العنوانين فى المجمع فى الأول يمكن أن يتحمّل المجمع حكّمين بخلاف الثانى فإنّ مع اتحاد العنوانين فى المجمع لا يتحمّل حكّمين.

توضيح ذلك: بأنّ العموم من وجه بين العنوانين قد يكون بنحو يصحّ حمل أحد العنوانين على الآخر فيكون مورد صحه الحمل مورد اجتماعهما كما فى المجمع بين عنوانى العادل والعالم أو العالم والفاسق ويسمّى التركيب فى المجمع اتّحادياً حيث إنّ تعدد العرض والمبدء لا يوجب تعدّد المعروض فالذات التى تتّصف بمبدء العالم بعينها فى المجمع تقوم بها العدالة أو الفسق، وأخرى يكون بنحو لا يصحّ حمل أحد العنوانين على الآخر بل يصحّ حمل كل منهما على ذات تكون تلك الذات مجمعاً لهما كما فى البياض والحلاوه وتكون النسبه بينهما بالعموم من وجه باعتبار معروضهما ويسمّى التركيب فى هذا القسم بين العنوانين إنضمامياً حيث إنّ أحدهما ينضمّ فى الذات المفروضه إلى ثانيهما من غير أن يكون أحدهما عين الآخر بحسب الحمل، وعليه فلو ورد الأمر بإكرام العالم فى خطاب، والنهى عن إكرام الفاسق فى خطاب آخر فالخطابان خارجان عن موضوع مسأله الإجتماع لأنّ النسبه بين العنوان الواجب والعنوان الحرام وإن فكانت عموماً من وجه إلا أنّ التركيب بينهما إتحادى والخطابان مع التركيب الإتحادى بين العنوانين داخلان فى

الشرح:

التعارض بلا تأمل، وإنّما يدخلان مسأله إجتماع الأمر والنهى إذا كان التركيب بينهما انضمامياً كما إذا ورد الأمر بالصلاه والنهى عن الغضب حيث إنّ الصلاه من مقوله الوضع

والغضب من مقوله الأين فلا اتحاد بينهما بل تكون الصلاة في الدار المغصوبه مركباً انضمّ فيه أحد المبدئين إلى الآخر ويكون البحث في مسأله الاجتماع أنّ الاجتماع كذلك يوجب سرايه أحد الحكمين إلى متعلق الآخر ليحصل التعارض بين خطاب الأمر والنهي في مورد انضمامها أو أنّه لا سرايه في الين فيؤخذ بالإطلاق في كلا الخطابين.

والوجه في كون التركيب بين الصلاة والغضب انضمامياً لا اتحادياً هو أنّ كل مبدء بالإضافة إلى المبدء الآخر يكون غيره إلا أن يكون أحد المبدئين متمماً للآخر والمتمّم هو الذي يكون عين الآخر في حقيقته ويكون عروضه للجوهر بواسطه العرض كالسرعه بالإضافة إلى الحركة، والشده بالإضافة إلى الضرب حيث إنّ ما تمتاز به الحركة السريعه عن الحركة البطيئه تكون حركه وعين ما به الإشتراك، وما يمتاز به الضرب عن الشديد الضرب الضعيف يكون ضرباً وعين ما به الإشتراك.

وللمتمّم صورته أخرى وهو ما يكون عروضه للعرض بإضافه ذلك العرض إلى شيء آخر كمبدئي الإبتداء والإنتهاء حيث يعرضان للسير بإضافه السير إلى المكان فإن كان المتمّم من القسم الأول فالتركيب بينه ومعرضه اتّحادى يخرج عن مسأله الاجتماع بخلاف الثاني فإنّ التركيب فيه بين العرض ومعرضه انضمامى (1).

أقول: لو كان المبدء في كل من متعلّقى الأمر والنهي من المبادئ المتأصله بأن يكون

الشرح:

لكل منهما ما بإزائه وحصوله خارجاً، من غير حاجه إلى لحاظ شيء آخر كعنوانى الضرب والقيام فلا ينبغي التأمل في أنّ التركيب بينهما على تقديره انضمامى فإنّ حصول كل منهما في المجمع لا يختلف عن وجود كل منهما في غير المجمع.

وأما إذا كان المبدآن انتزاعيين أو أحدهما انتزاعياً _ والمراد بالانتزاعى المأخوذ عن شيء بلحاظ شيء آخر _ أو كانا اعتباريين أو أحدهما اعتبارياً _ والمراد بالإعتبارى ما لا يكون له واقع إلا الإعتبار والقرار _ ففي جميع ذلك لا يكون تعدّد المبدء موجباً لكون التركيب في المجمع انضمامياً بل لابدّ من ملاحظه كل مورد بخصوصه مثلاً التركيب بين الصلاة والغضب أو بين الوضوء والغضب إذا كان موضع السجود أو الماء غضبياً اتّحادى،

ص: ٣٢١

١- (١) فوائد الأصول ١ / ٤٠٨ و ٤٠٩؛ أجود التقريرات: يستفاد هذا من المقدمه السادسة ٣٤١ والمقدمه التاسعه ٣٤٦.

بخلاف الوضوء والغصب فيما كان الغصب باعتبار مكان الغسل أو مصبّ غسله الوضوء فإنّ التركيب معه بين الوضوء والغصب انضمامي.

وذكرنا أيضاً أنّ مجرد كون التركيب بين عنوان الفعل المتعلّق به الأمر والعنوان المتعلّق به النهي اتحادياً لا يوجب الخروج عن محل النزاع في مسأله الاجتماع بل إذا كان تحقّق الحرام بالمجمع غير منفك عن حصول ما تعلق به الأمر كما في أكرم العالم ولا- تكرم الفاسق فهو خارج عن محل النزاع فيها، دون مثل الوضوء بالماء المغصوب أو الصلاة في الدار المغصوبه ممّا كان انطباق الواجب وتحقّقه بالمجمع محتاجاً إلى ضمّ فعل إلى المحرم ليتحقّق عنوان الواجب أيضاً بالمجمع، وبتعبير آخر يكون الحرام بعض ما ينطبق عليه عنوان الواجب سواء كان بنحو الجزء أو الشرط للواجب فالأول كما في الصلاة في الدار المغصوبه والثاني كالصلاه في الستر المغصوب هذا في موارد التركيب الإتحادي، وأما في موارد التركيب الإنضمامي فالمجمع ما يكون حصول الواجب فيه مستلزماً أو موقوفاً على حصول الحرام

الشرح:

كالوضوء في مكان ينصبّ غسلته في ملك الغير أو الوضوء بماء يكون في الآنيه التي ملك الغير.

لا- يقال: ما ذكر من أنّ التركيب في موارد الاجتماع في المبادئ المتأصّله يكون انضمامياً لا اتحادياً ينافي ما عليه الإماميه من عدم زياده صفات الذات على ذات الحقّ جلّ وعلا فأنّه تعالى في وحدته وبساطته كل صفات الذات.

فإنّه يقال: إنّ الكلام في مثل القدره والعلم من المبادئ المتأصّله التي تعتبر عرضاً وإنّ أحد العرضين يجب أن يكون غير الآخر وجوداً ولذا لا- يصح حمل أحدهما على الآخر وما هو من هذا القبيل لا يكون من ذات الحقّ جلّ وعلا بشيء وذاته المقدّسه خارجه عن مسح عقولنا نعم بساطته _ لاستلزام التركيب الإمكان _ ثابتة بعقولنا.

ثمّ إنّّه كما يأتي أنّ التركيب في المجمع إذا كان اتحادياً لا- يجوز الاجتماع فيه بل كان الخطابان بالإضافة إلى المجمع من المتعارضين فلا بد من الرجوع إلى قواعد التعارض وكذا فيما كان التركيب انضمامياً وقيل بسرايه كل من الحكمين إلى متعلق

الآخر، وأمّا إذا منع عن القول بالسرايه كما هو الصحيح فيثبت كل من الخطابين بالإضافه إلى المجمع بلا تعارض بينهما.

وهل يدخل الأمر والنهي بالإضافه إلى المجمع في المتراحمين، فقد يقال كما عن المحقق النائيني قدس سره (1) بذلك من غير فرق بين أن يكون في البين مندوحوه أم لا، غايه الأمر لو كان في البين مندوحوه يتعين امتثال الأمر بغير المجمع عقلاً لما تقدم في

الشرح:

باب التراحم من أنه كلما دار الأمر فيه بين امتثال ما له بدل وما ليس له بدل يقدم ما ليس له بدل والمنهى عنه ليس له بدل فيتقدم، بخلاف المأمور به فإنه يمكن امتثاله بغير المجمع.

ولكن لا يخفى ما فيه فإننا ذكرنا أن التراحم لا يتحقق بين الواجب الموسع والمضيق فضلاً عما إذا كان للواجب أفراد عرضيه يتمكن المكلف من امتثال الواجب بها من غير ابتلاء بمحدور، وبالجمله لا- يكون خطاب الأمر والنهي في المفروض لا- من المتعارضين ولا من المتراحمين لتمكنه من امتثالهما.

نعم لو اختار المكلف امتثال الأمر بالمجمع صح عمله كما تقدم أخذاً بإطلاق متعلق الأمر فيه من غير حاجه إلى الترتب ويستحق العقاب على مخالفه النهي.

وأمّا إذا لم يكن في البين مندوحوه يدخل كل من الأمر والنهي في المتراحمين فلو كان للواجب بدل اضطرارى يتعين رعايه خطاب النهي كما إذا دار الأمر بين الوضوء في مكان يصبّ غسالته في ملك الغير مع عدم رضاه ورعايه حرمة الغصب والتصرف في مال الغير بغير طيب نفسه فتنتقل الوظيفه إلى الصلاه مع التيمم ويتفرع على ذلك جواز الأمر بالصلاه مع الوضوء على نحو الترتب على عصيان خطاب النهي، ومع عدم البدل له كذلك يرجع إلى غيره من مرجحات باب التراحم.

وذكر المحقق العراقي قدس سره في الميز بين مسأله جواز الاجتماع وبين مسأله اقتضاء النهي عن عباده فسادها، أنه على القول بالإمتناع يكون فساد العباده في المجمع من باب غلبه ملاك النهي والفساد على ملاك الأمر في مقام التراحم بين

ص: ٣٢٣

الملاكين كما هو مقتضى تقديم خطاب النهى، فالمعتبر فى باب الإجتماع ثبوت

الشرح:

ملاك كل من الأمر والنهى فى المجمع وتقديم جانب النهى على القول بالإمتناع لغلبه ملاكه، وعليه فلو أتى المكلف بالمجمع مع قصد القربه ليكون عباده مع الجهل بالحرمة أو الغفلة تصحّ لحصول ملاك الواجب وحصول التقرب المعتبر فى وقوع الفعل عباده، بخلاف صورته العلم بالحرمة فإنّه مع العلم لا- يحصل التقرب المعتبر فى العباده، بخلاف الفساد فى المسأله الآتية فإنّ الحكم بفساد العباده المنهى عنها، للتخصيص والتقييد فى الأمر بالعباده فلا يكون فى المنهى عنه ملاك الأمر ولذا لو صام يوم الفطر أو الأضحى جهلاً- بكونه يوم العيد أو غفله يحكم أيضاً بفساده لعدم الملاك فيه، فالفساد المفروض فى مسأله الإجتماع غير الفساد المبحوث عنه فى المسأله الآتية(1).

أقول: قد تقدم أنّ الكاشف عن الملاك هو الأمر أو دخول المنهى عنه فى الطبيعى المتعلق به الأمر بحيث يعمّه الترخيص فى التطبيق، فعلى القول بجواز اجتماع الأمر والنهى مطلقاً أو فيما كان التركيب فى المجمع إنضمامياً يمكن كشف ملاك الأمر فى المجمع كما ينكشف بالنهى ملاكه، وعلى الإمتناع وتقديم جانب النهى لا يدخل المجمع فى متعلّق الأمر فلا كاشف عن ملاك متعلّق الأمر فيه فيحكم بفساد العباده فى المجمع سواء علم المكلف بحرمة أو شك فيه، والنهى عن العباده فى المسأله الآتية يعمّ ما إذا كان النهى لتقديم جانبه على جانب الأمر أم كان لسبب آخر، وفساد صوم يوم العيدين مع الغفله عن حرمتها إنّما هو لعدم الأمر بهما بخلاف صورته الغفله عن كون الدار أو الماء مغصوبين فإنّ وجه الحكم بصحة الصلاه الثالث: إنه حيث كانت نتيجة هذه المسأله مما تقع فى طريق الاستنباط، كانت المسأله من المسائل الأصوليه، لا من مبادئ الأحكاميه [1]، ولا التصديقيه،

الشرح:

والوضوء مع الغفله هو سقوط النهى مع الغفله فيعمّهما الأمر المتعلّق بكل من الصلاه

ص: ٣٢٤

والوضوء، هذا مع غض النظر عما ذكرنا من أن النهى عن الصوم في العيدين كالنهى عن الصلاة والصوم في أيام الحيض ارشاد إلى عدم مشروعيتها فتدبر جيداً.

مسألة الاجتماع مسأله أصوليه

[١] ذكر قدس سره أن البحث في جواز الاجتماع أو عدم جوازه من المسائل الأصوليه حيث لو كانت نتيجة المسأله جواز الاجتماع فبضمها إلى صغراها من تعلق الوجوب والحرمة بالصلاه في الدار المغصوبه بعنوانين وبالوضوء عند صب غسلته في ملك الغير عدواناً تكون النتيجة _ يعنى لازمها _ كون الصلاه والوضوء المذكورين مصداقاً لما تعلق به الوجوب وداخلاً فيه فيكون الإتيان به مسقطاً للوجوب المعبر عن ذلك بالصحه وإن كانت نتيجة امتناع الاجتماع وتقديم جانب الحرمة في المجمع يلزم عليها الحكم بطلان الصلاه في الدار المغصوبه وفساد الوضوء المزبور بضميمه المسأله الآتية من اقتضاء حرمة العباده فسادها.

وبالجمله إذا ترتب إستنباط الحكم الشرعى الفرعى الكلى على نتيجة هذه المسأله فلا وجه للإلتزام بأنها من المبادئ الأحكاميه لمسائل علم الأصول أو من المبادئ التصديقيه لمسائله أو من مسائل علم الكلام أو من المسائل الفقهيّه، نعم هذه المسأله مع كونها أصوليه تكون الجهات المذكوره موجوده فيها أيضاً، ولكن وجود تلك الجهات لا- يوجب خروجها عن مسائل علم الأصول إذا كان فيها جهه المسأله الأصوليه يمكن جعلها من مسائل الأصول بتلك الجهه كما مرّ.

ولا- من المسائل الكلاميه، ولا- من المسائل الفرعيه، وإن كانت فيها جهاتها، كما لا يخفى، ضروره أن مجرد ذلك لا يوجب كونها منها إذا كانت فيها جهه أخرى، يمكن عقدها معها من المسائل، إذ لا مجال حينئذ لتوهم عقدها من غيرها في الأصول، وإن عقدت كلاميه في الكلام، وصح عقدها فرعيه أو غيرها بلا كلام، وقد عرفت في أوّل الكتاب أنه لا ضير في كون مسأله واحده، يبحث فيها عن جهه خاصه من مسائل علمين، لأنطبق جهتين عامتين على تلك الجهه، كانت بإحدهما من مسائل علم، وبالأخرى من آخر، فتذكر.

الشرح:

أقول: أمّا وجود جهه كونها من المبادئ الأحكاميه فإنّ المبادئ الأحكاميه مباحث ترجع إلى البحث عن لوازم الحكم الشرعى المجعول كالبحث في أن الأمر

بشيء يستلزم الأمر بمقدمته أو النهي عن ضده أم لا؟ وبتعبير آخر يستلزم وجوب شيء وجوب مقدمته أو حرمة ضده أم لا؟ مما يكون لتلك المباحث دخل في إستنباط الحكم الشرعي على ما قيل، وقد التزم المحقق النائيني قدس سره (١) أنه يمكن أن تكون مسأله الإجتماع من المبادئ الأحكاميه حيث يبحث في هذه المسأله عن أن حرمة شيء ولو بعنوان يستلزم عدم تعلق الوجوب به ولو بعنوان آخر، كان التركيب بين العنوانين اتحادياً أو انضمامياً وكذا تعلق الوجوب به بعنوان يستلزم عدم تعلق النهي به ولو بعنوان آخر غايه الأمر البحث في استلزام وجوب المقدمه أو حرمة الضد أنما هو عن لازم حكم واحد وفي هذه المسأله عن لازم حكمن واستلزام كل منهما عدم الآخر.

وأمّا كونها من المبادئ التصديقيه لمسائل علم الأصول فلأنّ المبادئ التصديقيه لمسائله ما يترتب على نتائجها إحراز الموضوع لمسأله أصوليه، وحيث

الشرح:

يترتب على مبحث جواز الإجتماع وعدم جوازه إحراز الموضوع لمسأله اقتضاء النهي للفساد فيكون البحث عنه من المبادئ التصديقيه لتلك المسأله الأصوليه.

وقد يقزّر كون البحث عنها من المبادئ التصديقيه للمسأله الأصوليه بتقريب آخر وهو إنّ البحث عن أحكام التعارض بين الأمارات _ ومنها الخطابات _ بحث عن مسأله أصوليه وبالبحث في جواز الإجتماع وامتناعه يحرز أنّ خطاب الأمر بالصلاه أو الأمر بالوضوء مع خطاب النهي عن الغضب والتصرف في مال الغير بلا رضاه لا يجتمعان فيكونان من المتعارضين بالإضافة إلى المجمع هذا بناءً على امتناع الإجتماع، وأمّا بناءً على جوازه كما في موارد التركيب الإنضمامي والقول بعدم السرايه فيهما يكون الخطابان بالإضافة إلى المجمع من المتزاحمين.

وقد اختار المحقق النائيني قدس سره عدم كون المسأله يعنى _ بحث جواز الإجتماع وعدم جوازه _ من مسائل علم الأصول حيث إنّ المسأله الأصوليه هي التي تكون نتيجهتها بمجردا مع انضمامها إلى صغراها مما يستنبط منها الحكم الشرعي الفرعي

ص: ٣٢٦

الكلى ومبحث جواز الاجتماع وعدم جوازه ليس من هذا القبيل فإنه لا بدّ في الإستنباط بعد إحراز الصغرى من ملاحظه أحكام التعارض بناءً على امتناع الاجتماع وملاحظه أحكام التراحم بناءً على جواز الاجتماع، وبالجمله يحرز بالمبحث في جواز الاجتماع وعدمه امّا تحقّق التعارض في مورد الاجتماع أو التراحم فيه فيكون البحث من المبادئ التصديقيه لإحدى المسألتين والمبادئ التصديقيه في مقابل المبادئ التصوريه التي يبحث فيها عن معنى الموضوع في المسأله كالمبحث عن المراد بالخبر الواحد_د والمستفيض ونحو ذلك ممّا جعل موضوعاً في مسائل

الشرح:

علم الأصول (١).

وأما وجود جهه المسأله الكلاميه فى بحث جواز الإجتماع وعدمه فقيل فى وجهه أنّ البحث عن الإمكان والإمتناع مسأله كلاميه كالبحت عن امكان التعبد بالاماره غير العلميه أو امتناعه ممّا ذكره فى مبحث امكان اعتبار الأمارات الظنيه فى دفع شبهه ابن قبه، وربما يقال كونها كلاميه لدخول البحث عنها فى مسأله قبح التكليف.

ولكن هذا مجرد وهم، فإنّ الداخر فى المسائل الكلاميه مسأله قبح التكليف بما لا يطاق حيث وقع الخلاف فيها بين الأشاعره والمعتزله والإماميه، والكلام فى المقام كما يأتى فى كون التكليف بالأمر بعنوان والنهى عن عنوان لهما مجمع بتركيب اتحادى أو انضمامى، من التكليف المحال أم لا حتى مع وجود المندوحه.

كما أن جهه المسأله الفرعيه فى بحث جواز الإجتماع وعدمه كما هو ظاهر الماتن قدس سره فاسده، لأنّ صحه المجمع عباده وسقوط الأمر بالإتيان به حكم شرعى عملى يستنبط من نتيجة هذه المسأله لا أنّ المبحوث عنه فيها هو ذلك كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ما ذكر المحقق النائيني قدس سره فى جهه خروج مسأله جواز الإجتماع وعدمه عن مسائل علم الأصول ودخولها فى المبادئ التصديقيه غير صحيح حتى لو قلنا بأنّ الملا-ك فى كون مسأله أصوليه أن يكفى نتيجهتها بعد الضم إلى صغراها فى إستنباط الحكم الشرعى الفرعى الكلى، وذلك لأنّ كفايتها على تقدير ولو فى مورد واحد موجه لدخولها فى المسائل الأصوليه وإن لم تكن النتيجه على جميع التقادير الرابع: إنه قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه، أن المسأله عقليه [١]، ولا اختصاص للنزاع فى جواز الإجتماع والإمتناع فيها بما إذا كان الإيجاب والتحرير باللفظ، كما ربما يوهمه التعبير بالأمر والنهى الظاهرين فى الطلب بالقول، إلا أنه لكون الشرح:

ص: ٣٢٨

وفى جميع الموارد كافيّة فمثلاً مسألة اعتبار خبر الثقة القائم على الأحكام الشرعيه الفرعيه من المسائل الأصوليه بلا كلام ولكن لو كانت نتيجة تلك المسألة عند شخص أو جماعه عدم اعتبار خبر الثقة بما هو خبر الثقة فلا يستنبط من ضم هذه النتيجة إلى صغرها حكم شرعى فرعى أصلاً وأنما يستنبط بالضم لو كانت النتيجة اعتبار خبر الثقة ولكن على هذا التقدير أيضاً لا يستنبط بضمها إلى صغرها مطلقاً بل فيما لم يكن خبره مبتلى بالمعارض أو لم يكن فى مدلوله إجمال ولو كان حكماً، ومسألة جواز الاجتماع وعدمه أيضاً كذلك، فأنه لو قلنا بجواز الاجتماع فى موارد التركيب الإنضمامى يحكم بصحة العباده فى المجمع من غير ملاحظه أحكام التراحم إذا اعتبرنا قيد المندوحه فى المسألة أو لم نعتبر القيد ولكن كانت فى البين مندوحه.

أضف إلى ذلك ما ذكرنا فى تعريف مسائل علم الأصول من أنّ كل مسألة يكون لها الدخلى فى إستنباط الحكم الفرعى الكلى ولم تنفح فى سائر العلوم تدخل فى مسائل علم الأصول ولو كان الإستنباط منها محتاجاً إلى ضم مسألة أخرى من مسائل الأصول دائماً، وعليه فلا حاجة فى إدخال هذه المسألة فى مسائل علم الأصول إلى التويل أكثر من هذا.

مسألة الاجتماع من المباحث العقليه

[١] غرضه قدس سره من التعرض لهذا الأمر بيان أنّ مسألة جواز الاجتماع وعدمه وإن تذكر فى كتب الأصول فى قسم مباحث الألفاظ الراجعه مسائلها إلى البحث عن الدلاله عليهما غالباً بهما، كما هو أوضح من أن يخفى، وذهاب البعض إلى الجواز عقلاً والإمتناع عرفاً، ليس بمعنى دلالة اللفظ، بل بدعوى أن الواحد بالنظر الدقيق العقلى اثنين، وأنه بالنظر المسامحى العرفى واحد ذو وجهين، وإلا فلا يكون معنى محصلاً للإمتناع العرفى، غايه الأمر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع، فتدبر جيداً.

الشرح:

دلالة الألفاظ ومداليلها إلا أنّ ذكر هذه المسألة فيها كذكر مسألتى اقتضاء الأمر بشىء الأمر بمقدمته، أو النهى عن ضده فى مباحث الألفاظ مع كونهما من المسائل العقليه لا ترجع إلى البحث فى مداليل الألفاظ أصلاً، وعنوان المسألة بقولهم هل يجوز اجتماع الأمر والنهى فى واحد مع ظهور الأمر والنهى فى الطلب والمنع بالقول

باعتبار أنّ الغالب في استفادته وجوب فعل أو حرمة، الطلب والمنع من القول، لا- لأنّ للطلب والمنع به خصوصية ودخاله في ملاك البحث ومورد الخلاف.

ونقول في توضيح ذلك أنّ مع التركيب الإنضمامي في المجمع بين متعلّقى الوجوب والحرمة _ على ما يأتي إن شاء الله تعالى _ لا مانع من ثبوت الحرمة والوجوب بالإضافة إلى المجمع، لكون المتعلّق لأحدهما خارجاً غير المتعلّق للآخر غايه الأمر انضمام أحدهما إلى الآخر أوجب الوهم بأنّ أحد الحكمين يسرى إلى متعلّق الآخر، وهذا الوهم _ الموجب للخلاف والبحث _ لا يختص بما كان استفادته الوجوب والحرمة من اللفظ.

وأما إذا كان التركيب في المجمع بين متعلّقى الوجوب والحرمة اتحادياً فكون المجمع واحداً خارجاً يوجب أن لا- يتعلّق به الوجوب أو الترخيص في التطبيق مع تعلّق الحرمة به، وكذا العكس، ونتيجة ذلك أنّه لو كان في اليمين خطاب للوجوب المتعلّق بالفعل بعنوان وخطاب للحرمة بعنوان يتحدان في المجمع تقع المعارضه

الشرح:

بين الخطابين بالإضافة إلى المجمع فلا بدّ من رفع اليد فيه عن أحدهما وعلى ذلك يكون البحث في المسألة في إمكان ثبوت الوجوب والحرمة بالإضافة إلى المجمع وعدم إمكانه _ والمراد بالإمكان هو الوقوع _ فيصحّ عنوان البحث بأنّه يلزم عقلاً من ثبوت الحكمين في المجمع محذور أم لا-؟ أو يلزم في مورد التركيب الإتحاديّ دون الإنضمامي، وعلى كل تقدير فالمسألة عقليته لا ترتبط بمباحث الألفاظ إلّا من جهة كون الطلب والمنع بالقول غالباً.

ثمّ إنّ المنسوب إلى بعض في المسألة، الإلتزام بجواز الإجتماع عقلاً- وامتناعه عرفاً ويتوهم من التفصيل المزبور أنّ المراد من الإمتناع العرفي، دخاله اللفظ بدلاله الأمر والنهي بالملازمه العرفيه على عدم جواز ثبوت الحكمين للمجمع، فيكون البحث في المسألة على هذا راجعاً إلى دلالة الألفاظ ومداليلها ولو بالالتزام فتدخل في مباحث الألفاظ.

وأجاب قدس سره بأنّه لا دخل لخصوصية اللفظ في المبحوث عنه في المقام حتى عند هذا القائل فإنّ مراده أنّ المجمع بنظر العرف واحد وإن كان بنظر العقل متعدداً

لا من جهة أنّ للقول خصوصيه لأنّه ليس للإمتناع العرفي معنى محصّل غير ما ذكر إلّا أن يدعى انصراف الأمر بعنوان إلى تعلق الوجوب بما لم يتعلّق به النهي ولو بعنوان آخر، وكذا انصراف النهي عن عنوان إلى حرمه ما لم يتعلّق به الوجوب فهذه على تقديرها من دعوى دلالة الخطاب على عدم وقوع الإجماع لا على امتناعه كما لا يخفى.

ص: ٣٣١

الخامس: لا- يخفى أن ملا-ك النزاع فى جواز الإجتماع والإمتناع يعم جميع أقسام الإيجاب والتحریم [١]، كما هو قضيه إطلاق لفظ الأمر والنهى، ودعوى

الشرح:

جريان النزاع فى جميع أقسام الأمر والنهى

[١] ذكروا أنّ دلالة اللفظ على معنى مع فقد القرينه الخاصه تكون بالوضع أو بالإنصراف أو بالإطلاق، والظهور الإنصرافى متوسط بين الظهور الوضعى والإطلاقى حيث لا- وضع لتكون الدلاله على المعنى وضعيه ولا- يحتاج إلى ملا-حظه مقدمات الحكمه لتكون بالإطلاق وبما أنّ دلالة الألفاظ على معنى خاص لا تكون ذاتيه ولا بدّ لها من موجب فالموجب للدلاله الإنصرافيه هى القرينه العامه وتدخل فيها غلبه استعمال اللفظ فيه وندرته استعماله فيما وضع له ولكن بنحو لا يحتاج استعماله فيما وضع له إلى لحاظ العلاقه واعمال العنايه فلا يصل الإنصراف إلى حدّ الوضع التعينى لتدخل دلالتة على المعنى الشائع استعماله فيه فى الدلاله الوضعيه.

وكلام الماتن قدس سره أنّ الدلاله الإنصرافيه فى كلّ من مادّتى الأمر والنهى وصيغتهما إلى الوجوب النفسى التعينى العينى والحرمة النفسيه التعينيه العيئه غير موجوده بل الموجود دلالة كل من مادتهما وصيغتهما على ما ذكر بالإطلاق وبمعونه مقدمات الحكمه عند استعمالهما فى مقام إنشاء الطلب، حيث إنّ مقتضى مقدمات الحكمه فى ذلك المقام هو أنّ الوجوب نفسى لا غيرى، تعينى لا- تخيرى، عينى لا- كفائى وهكذا الحال فى ناحيه الحرمة النفسيه والتعينيه والعيئه، وذلك فإنّه لا يمكن عند استعمالهما فى مقام إنشاء الطلب بفعل أو ترك أن يكون المنشأ حكماً نفسياً وغيرياً، تعينياً وتخيراً، عينياً وكفائياً، وهذا بخلاف استعمالهما فى المقام أى فى عنوان النزاع حيث لم يستعملا فى مقام إنشاء الطلب، بل جريان ملاك النزاع فى جميع أقسام الأمر والنهى وكذا شمول ما ذكر من الدليل على القولين من جواز الإجتماع أو الإنصراف إلى النفسين التعينيين العينيين فى مادتهما، غير خاليه عن الإعتساف، وإن سلم فى صيغتهما، مع أنه فيها ممنوع.

نعم لا يبعد دعوى الظهور والإنسباق من الإطلاق، بمقدمات الحكمه الغير

الشرح:

امتناعه قرينه على إرادته جميع الأقسام مثلاً إذا أمر بالصلاه أو الصوم تخيراً بينهما

وكذلك نهى تخييراً عن التصرف في دار خاصه أو المجالسه مع الأغيار، فإن صام المكلف وتصرف في الدار بغير الصلاه فيها وجالس الأغيار فقد ارتكب الحرام بالتصرف في الدار ومجالسه الأغيار حيث كان المطلوب للمولى ترك أحدهما ولكن أطاع الأمر التخييري بالصوم، وأما إذا صلّى في تلك الدار وجالس الأغيار لكانت طاعته بإتيان الصلاه فيها مبنيه على جواز إجتماع الأمر والنهي.

ولا يخفى أنه لو قلنا باعتبار المندوحه في مسأله الإجتماع فالمندوحه في موارد الأمر التخييري متحققه ولا يكون الأمر التخييري مع حرمة عنوان يتّحد مع أحد فردي التخيير من التكليف بما لا يطاق فإنّ الأمر بالجامع يمكن امتثاله بغير ذلك الفرد، ولو فرض كون النهي أيضاً تخييراً كما إذا نهى عن التصرف في دار مخصوصه أو مجالسه الأغيار تخييراً مع الأمر بالصوم أو الصلاه فإن صام المكلف وتصرف في الدار المزبوره بغير الصلاه وجالس الأغيار فقد ارتكب الحرام وامثل الواجب بلا كلام، وإذا صلّى فيها مع مجالسه الأغيار فصحه الصلاه مبني _ كما ذكرنا _ على مسأله جواز الإجتماع في مورد التركيب الإتحادي أيضاً، ولكن الحرام لا يتّحد مع الواجب إلا فيما إذا صلّى في تلك الدار بعد مجالسه الأغيار أو في زمان مجالسته معهم، وأما إذا صلّى فيها قبل مجالستهم ثم جالسهم تكون الصلاه امتثالاً للواجب بلا حرمة أصلاً لأنّ مرجع الحرمة التخييريّه على ما ذكر الماتن قدس سره إلى حرمة الجمع بين الفعلين فلا يكون للأول منهما حرمة أصلاً.

الجاريه في المقام، لما عرفت من عموم الملاك لجميع الأقسام، وكذا ما وقع في البين من النقض والإبرام، مثلاً إذا أمر بالصلاه والصوم تخييراً بينهما، وكذلك نهى عن التصرف في الدار والمجالسه مع الأغيار، فصلّى فيها مع مجالستهم، كان حال الصلاه فيها حالها، كما إذا أمر بها تعييناً، ونهى عن التصرف فيها كذلك في جريان النزاع في الجواز والإمتناع، ومجئ أدله الطرفين، وما وقع من النقض والإبرام في البين، فتفظن.

الشرح:

وقد ذهب سيدنا الاستاذ قدس سره إلى أنه لا يجري النزاع في مبحث الإجتماع فيما إذا كان كل من الوجوب والحرمة تخييراً فإنّه لا منافاه بين وجوب كل من الفعلين بنحو التخيير بأن يجب كل من الفعلين بشرط انفراده عن الآخر أو على نحو تعلق الوجوب بالجامع بين الفعلين، وبين تعلق الحرمة التخييريّه حيث لا يكون بين

الوجوب والحرمة تناف لا- بحسب مبدأ الحكمين ولا- بحسب منتهاهما فإنَّ الحرمة التخييرية عبارته عن تعلق الحرمة بمجموع الفعلين فيمكن أن يكون في كل من الفعلين حال عدم لحوق الآخر به مصلحة ملزمة ومع ذلك يكون في المجموع من أحدهما وفعل الآخر مفسده ملزمة، والغرض من الإيجاب التخييري الإتيان بأحدهما والغرض من النهي التخييري عدم الجمع بين أحدهما غير المعين والفعل الآخر(1).

ولكن لا- يخفى ما فيه فإنَّ مورد البحث في جواز الاجتماع ما إذا كان الواحد معنواً بعنوانين تعلق الأمر بأحد العنوانين والنهي بالعنوان الآخر وإذا فرض في الوجوب التخييري تعلق الوجوب بالجامع وهو عنوان أحدهما فليس معناه أن يحصل أحد العدلين بشرط عدم حصول العدل الآخر، وكذا إذا فرض تعلق الحرمة

الشرح:

التخييرية بعنوان الجمع بين الفعلين فعنوان الجمع ينطبق على الإتيان بثانيتها وعليه فإذا أتى المكلف _ في المثال _ بالصلاة في الدار المغصوبة بعد مجالسته الأغيار ينطبق على الصلاة عنوان الواجب وهو أحد الأمرين من الصوم والصلاة، وعنوان المحرم وهو الجمع بين الغصب ومجالسه الأغيار كما لا يخفى.

ومما ذكرنا يظهر أنَّ دعوى عدم جريان النزاع في موارد كون الحرمة تخييرية _ لأنَّ الحرمة التخييرية لا- معنى لها إلا- تعلقها بالفعلين معاً بأن يكون كل من الفعلين جزءاً لما تعلق به النهي بأن تعلق حرمة واحده بمجموع الفعلين بحيث يكون المفسده فيهما معاً لا- فيما انفرد أحدهما عن الآخر في التحقق _ لأنَّ النزاع في مسأله الاجتماع يختص بما كان متعلق كل من الوجوب والحرمة عنواناً جامعاً فاسده _ ووجه الفساد إمكان تصوير الجامع في موارد الحرمة التخييرية بأن تتعلق الحرمة بعنوان الجمع بينهما المنطبق على ما يأتي به المكلف من العدل الثاني بعد الإتيان بالأوّل منهما، نظير انطباق عنوان الجمع بين الاختين في النكاح على المعقوده ثانيه، نعم لو عقد عليهما بعقد واحد أو في زمان واحد بطل نكاحهما لأنَّ انطباق عنوان

ص: ٣٣٤

الجمع على عقد أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، ولا يختص ما ذكرنا من التصوير بموارد التركيب الإتحادي بل يجرى في موارد التركيب الإنضمامي أيضاً، كما إذا أمر بالوضوء أو التيمم تخييراً ونهى عن التصرف في مكان خاص ومجالسه الأغيار تخييراً وبمعنوان الجمع كما ذكرنا ولو فرض أنّ المكلف بعد ما جالس الأغيار تَوْضُأً في مكان يلزم منه انصباب غسلته في المكان الذي نهى عن التصرف فيه تخييراً فَإِنَّ مصداق الواجب التخييري في الفرض ينضم إليه ما هو معنون بمعنوان الجمع في التصرف في ذلك المكان ومجالسته الأغيار كما لا يخفى.

السادس: إنه ربما يؤخذ في محل النزاع قيد المندوحه [١] في مقام الإمتثال،

الشرح:

ثم إنَّ المقام يناسب التعرض لأمر وهو أنّ جريان الخلاف في جواز الإجتماع في موارد الأمر الغيرى _ مع النهى عن عنوان قد ينطبق على نفس القيد في الواجب النفسى _ لا يتوقف على ثبوت الأمر الغيرى بالمقدمه، بل ثبوته وعدم ثبوته على حد سواء في جريان الخلاف وعليه فاذا كان ساتر المصلى مغضوباً بأن ستر عورتيه بثوب غصبى وصلّى فيه و إن لم نقل بتعلق الوجوب الغيرى بنفس الستر _ أى طبيعى الستر المقيّد به الصلاه كما اخترنا في بحث المقدمه _ فصحه الصلاه في ذلك الساتر مبنى على مسأله جواز اجتماع الأمر والنهى، فَإِنَّ الوجوب النفسى لم يتعلّق بمطلق الصلاه بل بالحصه منها التى نعبر عنها بالصلاه المتقيده بطبيعى ستر العوره فالعنوان المنهى عنه ينطبق على نفس مصداق القيد فهذه الموارد من موارد التركيب الإتحادى التى لا يمكن تصحيح العباده فى المجمع _ بناءً على تقديم خطاب النهى _ حتى بالترتب وذلك فَإِنَّه لو فرض الترخيص فى تطبيق الحصه المأمور بها من الصلاه على تلك الحصه التى فى المجمع فيما أنّ التقيد داخل فى متعلق الأمر النفسى لا يمكن الترخيص الضمنى فى إيجاد لآئنه لا- يوجد إلا- بإيجاد الحرام، والترخيص الترتبى والمعلّق على تقدير حصول الستر بالمغضوب فى تلك الحصه أيضاً غير معقول وإنما المعقول الترخيص فى إتيان مطلق الصلاه التى هى ليست مأموراً بها كما لا يخفى فتدبر.

اعتبار قيد المندوحه وعدمها

[١] هذا الأمر لبيان عدم الوجه لاعتبار المندوحه فى مورد الخلاف فى مسأله

جواز الإجتماع وبيان ما ذكره الماتن قدس سره:

بل ربما قيل: بأن الإطلاق إنما هو للإتكال على الوضوح، إذ بدونها يلزم التكليف بالمحال.

ولكن التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها في ما هو المهم في محل النزاع من لزوم المحال، وهو اجتماع الحكيمين المتضادين، وعدم الجدوى في كون موردهما موجهاً بوجهين في رفع غائله اجتماع الضدين، أو عدم لزومه، وأن

الشرح:

أن امتناع التكليف ربّما يكون لخروج متعلّقه عن تمكّن العبد واختياره ويعبّر عن هذا القسم بالتكليف بالمحال كما في الأمر باجتماع الضدين، أو التكليف بكل من الضدين مطلقاً بحيث يكون مقتضاه أن على المكلف الجمع بين الضدين وقد يكون امتناع التكليف مع قطع النظر عن امتناع متعلّقه وعجز المكلف عن الإتيان به ويعبّر عن ذلك بالتكليف بالمحال كما في إيجاب شيء وتحرّيمه بعنوانه حيث إنّ الأمر به مع النهي عنه غير ممكن مع قطع النظر عن عجز المكلف عن الجمع بين الفعل والترك ولذا يكون اباحه شيء مع إيجابه ممتنعاً مع أنّ المكلف متمكّن من الجمع بين مقتضاهما باختياره الفعل، وبالجملة التكليف الخمسة لتضادهما في المنشأ أو في المقتضى أيضاً لا يجتمع أحدها مع الآخر في متعلّق واحد فأنه من التكليف المحال.

ثم يقع البحث في أنّ الشيء الواحد المعنون بعنوانين يكون بينهما عموم من وجه هل يمكن أن يتعلق به الوجوب بعنوان والحرمة بعنوان آخر ولا يكون هذا من التكليف المحال لتعدّد العنوانين حتى فيما كان التركيب اتحادياً، أو أنّ محذور التكليف المحال لا يرتفع بتعدّد العنوانين أو يفصل في ارتفاع المحذور بين موارد التركيب الإنضمامي والإتحادي فيرتفع المحذور في الأوّل دون الثاني؟ وعلى كل حال فوجود المندوحة وعدمها لا دخل لها في لزوم التكليف بالمحال وعدم لزومه تعدد الوجه يجدي في رفعها، ولا يتفاوت في ذلك أصلاً وجود المندوحة وعدمها، ولزوم التكليف بالمحال بدونها محذور آخر لا دخل له بهذا النزاع.

نعم لا بد من اعتبارها في الحكم بالجواز فعلاً، لمن يرى التكليف بالمحال محذوراً ومحالاً، كما ربما لا بد من اعتبار أمر آخر في الحكم به كذلك أيضاً.

وبالجملة لا وجه لإعتبارها، إلا لأجل اعتبار قدره على الإمتثال، وعدم لزوم التكليف بالمحال، ولا دخل له بما هو المحذور في المقام من التكليف المحال، فافهم واغتنم.

الشرح:

نعم لو بنى على جواز الإجتماع أو عدم جوازه فلا بدّ في التكليف الفعلي بالواجب أو الحرام من وجود المندوحوه لثلاً. يلزم التكليف بالمحال كما لا بدّ من اعتبار وجود سائر الشرايط المعتره في التكليف الفعلي، وبالجملة اعتبار المندوحوه أنّما هو لثلاً يلزم التكليف بالمحال ولا- دخل لها في رفع محذور التكليف المحال فإنّ تعدّد العنوان لو كان مجددياً في دفع المحذور مع المندوحوه أي محذور التكليف المحال لكان مجددياً أيضاً مع عدمها وإلاّ لزم المحذور ولو كان في البين مندوحوه.

ولكن ذهب المحقق النائيني قدس سره إلى أنّ البحث عن مسأله جواز الإجتماع من جهتين.

الأولى: في كون كل من العنوانين عنواناً تقييدياً والتركيب بينهما في الخارج انضمامي فلا- اتحاد حقيقه في ناحيه متعلّقى الإيجاب والتحریم، أو أنّ العنوانين تعليليان وتركيههما بحسب الخارج اتحادي، واتحادهما كذلك موجب لرفع اليد عن إطلاق أحدهما بحسب المتعلّق وتقييده بغير المجمع والبحث في هذه الجهه أجنبيّ عن اعتبار المندوحوه وعدمها وتمخّض في لزوم التكليف المحال وعدمه.

والجهه الثانيه: أنّه بعد الفراغ عن كون العنوانين تقييديين والتركيب انضمامي

الشرح:

وأنّه لا يلزم من ثبوت الحكمين في المجمع محالاً، يقع البحث في التزاحم بين الوجوب والحرمة بالإضافه إلى المجمع بمعنى أنّه هل يصحّ الإتيان بالمجمع لامتثال الأمر وأنّ الإتيان به كاف في مقام الإمتثال أو يقال بأنّ الأمر بشيء بنفسه يقتضى كون متعلقه مقدوراً وأنّ الحصص غير المقدوره خارجه عن متعلقه فلا يكون الإتيان بالمجمع مجزياً عن امتثال الأمر إلاّ إذا سقط النهى عنه ليكون مقدوراً فيدخل في متعلّق الأمر.

والحاصل بناءً على أنّ اعتبار قدره في متعلق التكليف باقتضاء نفس التكليف

وأنه يدخل فيه الحصص المقدوره فلا بدّ من رفع اليد في المجمع أما عن الأمر أو النهي.

بخلاف ما إذا قيل باعتبار قدره في متعلق التكليف لحكم العقل بقبح تكليف العاجز فيثبت في المجمع كلا الإطالقين حيث إنّ العقل لا يستقلّ إلاّ- باعتبار قدره على صرف وجود الطبيعي لا باعتبارها في كل ما ينطبق عليه الطبيعي فالإنطباق في المجمع قهري فيكون مجزياً.

وبالجمله القائل بالجواز من الجهه الأولى والثانيه يمكن له التحفظ على كلا الإطالقين بالإضافة إلى المجمع ويمكن له الحكم بالاجزاء فيما إذا كان في البين مندوحه وأما إذا لم يكن في البين مندوحه فيقع التزاحم بين خطابي الأمر والنهي بلا كلام(1).

السابع: إنه ربما يتوهم تارة أن النزاع في الجواز والإمتناع، يبنى على القول بتعلق الأحكام بالطبائع [1]، وأما الإمتناع على القول بتعلقها بالأفراد فلا يكاد

الشرح:

أقول: قد تقدم فيما سبق أنّ المطلوب بالأمر صرف وجود الطبيعي لا الطبيعي المقدور حتى يكون ما يحصل في الخارج فرداً مقدوراً ليندرج في الطبيعي المقدور وأنّ اعتبار قدره في متعلق التكليف لقبح تكليف العاجز ولو أغمضنا عما ذكرنا وبنينا على أنّ متعلق الأمر الطبيعي المقدور كذلك ولكن إذا بنينا في الجهه الأولى على الجواز في موارد التركيب الإنضمامي وعدم سرايه كل من الأمر والنهي من متعلقه خارجاً إلى متعلق الآخر يحكم بالاجزاء بالإتيان بالمجمع لأنّ ما في المجمع لا يخرج عن الفرد المقدور على تقدير عصيان النهي فيه ولو بنحو الشرط المتأخر حتى فيما إذا لم يكن في البين مندوحه فالحكم بالاجزاء والصحة بالإتيان بالمجمع مبني على الترتب لا على وجود المندوحه، نعم في فرض وجود المندوحه واعتبار قدره في التكليف عقلاً لا يحتاج لتصحيح المجمع وكونه فرداً من الطبيعي إلى الترتب حيث إنّ الثابت في المجمع هو الترخيص في التطبيق فلا يتزاحم مع النهي عن الآخر.

ابتناء المسأله على تعلق الأحكام بالطبائع

ص: ٣٣٨

[١] ذكر قدس سره هذا الأمر لبيان أنّ الخلاف في مسأله جواز إجتماع الأمر والنهى لا يبتنى على الخلاف في مسأله تعلق الأوامر والنواهي بالطبايع أو الافراد، حيث توهم بعض أنّ الخلاف في مسأله جواز الإجتماع مبنى على تعلقهما بالطبايع وبناءً عليه يبحث في المقام أنّ تحقّق المتعلقين في مورد وصدقهما عليه خارجاً هل يوجب امتناع تعلق كل من الأمر والنهى على الطبيعتين مطلقاً؟ أو أنّ تحققهما في مورد خارجاً لا يوجب اتحاد المتعلقين لا في مرحله جعل الوجوب والحرمة ولا في مرحله فعليتهما، وأما بناءً على تعلق الأوامر والنواهي بالافراد فلا مجال للخلاف في يخفى، ضروره لزوم تعلق الحكّمين بواحد شخصي، ولو كان ذا وجهين على هذا القول.

وأخرى أن القول بالجواز مبنى على القول بالطبايع، لتعدد متعلق الأمر والنهى ذاتاً عليه، وإن اتحد وجوداً، والقول بالإمتناع على القول بالافراد، لإتحد متعلقهما شخصاً خارجاً، وكونه فرداً واحداً.

الشرح:

امتناع الإجتماع.

وتوهم بعض آخر بأنّ القائل بتعلق الأوامر والنواهي بالطبايع يتعين عليه أن يختار جواز الإجتماع في المقام كما أنّ على القائل بتعلقهما بالافراد يتعين عليه اختيار القول بالامتناع فإنه بناءً عليه يكون متعلق النهى مع متعلق الأمر واحداً حيث إنّ المجمع واحد.

وقد دفع الماتن قدس سره الوهمين بأنّ تعدّد المتعلقين عنواناً لو كان مفيداً في جواز الإجتماع ولم يكن اتحادهما وجوداً موجباً للإمتناع لكان الموجود خارجاً _ لإضافته إلى طبيعتين _ فردين موجودين بوجود واحد، فيمكن تعلق الوجوب بأحد الفردين والحرمة بالفرد الآخر إذ المفروض أنّ اتحادهما خارجاً غير موجب للإمتناع وأنّ اتحاد الطبيعتين وجوداً كما لا ينافى تعددهما عنواناً، كذلك اتحاد الفردين وجوداً لا ينافى كونهما فردين وداخليين تحت طبيعتين.

وذهب المحقّق النائيني قدس سره إلى أنه لو كان المراد بتعلق الأمر بالطبايع أنّ الطبايع لها تحقق خارجاً وباعتبار تحققها يتعلّق بها الأمر والنهى وكان المراد بتعلق الأمر والنهى بالفرد أنّ الطبايع لا تحقق لها خارجاً بل التحقق للافراد وتكون الطبايع بتبعيه الافراد، فهذا النزاع _ أى مسأله تعلق الأمر والنهى بالطبايع أو الافراد _ أجنبي عن

ص: ٣٣٩

مسأله جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه، بل يجرى الخلاف في جواز الاجتماع على القولين حيث إن مع كون التركيب في المجمع انضمامياً يصح الأمر والنهي وأنت خير بفساد كلا التوهمين، فإن تعدد الوجه إن كان يجدي بحيث لا يضر معه الإتحاد بحسب الوجود والإيجاد، لكان يجدي ولو على القول بالأفراد، فإن الموجود الخارجي الموجه بوجهين، يكون فرداً لكل من الطبيعتين، فيكون مجعماً لفردين موجودين بوجود واحد، فكما لا يضر وحده الوجود بتعدد الطبيعتين، لا يضر بكون المجمع اثنين بما هو مصداق وفرد لكل من الطبيعتين، وإلا لما كان يجدي أصلاً، حتى على القول بالطبائع، كما لا يخفى، لو حده الطبيعتين وجوداً واتحادهما خارجاً، فكما أن وحده الصلاتيه والغصبيه في الصلاه في الدار المغصوبه وجوداً غير ضائر بتعددتهما وكونهما طبيعتين، كذلك وحده ما وقع في الخارج من خصوصيات الصلاه فيها وجوداً غير ضائر بكونه فرداً للصلاه، فيكون مأموراً به، وفرداً للغصب فيكون منهياً عنه، فهو على وحدته وجوداً يكون اثنين، لكونه مصداقاً للطبيعتين، فلا تغفل.

الشرح:

لكون المجمع _ بناءً على القول بتعلق الأوامر والنواهي بالطبائع _ طبيعتين موجودتين بوجودين انضماميين، وبناءً على تعلقهما بالأفراد، فردين انضماميين يكون أحدهما متعلق الوجوب والآخر متعلق النهي.

وأما إذا كان المراد بتعلق الأمر والنهي بالطبائع أنّ الخصوصيات التي تكون مع تحقق متعلق الأمر من عوارض وجوده ولوازمه كلّها خارجة عن متعلق الأمر وكذلك الحال في ناحيه متعلق النهي بحيث لو فرض حصول الطبيعه بدون تلك الخصوصيات واللوازم والعوارض تحقق متعلق الأمر خارجاً، بخلاف القول بتعلقهما بالأفراد فإنه عليه تكون تلك الخصوصيات من العوارض واللوازم كلّها مأخوذه في متعلق الأمر بحيث لو فرض حصول الطبيعه بدونها لما حصل المطلوب.

إذن فلا يمكن القول بجواز الاجتماع وتحقق الحكمين بالإضافة إلى المجمع

الشرح:

حتى فيما كان التركيب فيه انضمامياً لأنّ لازم تعلق الوجوب به بخصوصياته سرايته

إلى الخصوصيه التي تكون انضماميه وينطبق عليه أو يتعلّق بها الحرّمه وعلى الجملة لا يمكن في المجمع إلّا ثبوت أحد الحكمين وتقع المعارضه فيه بين خطاب الأمر والنهي حتى في مثل ما إذا توجّأ في مكان تنصّب فيه غسلته وهو ملك الغير(1).

أقول: لا- أظنّ أنّ القائل بتعلّق الأوامر بالافراد أن يدعى دخول ملازم الشيء _ الذي له وجود في الخارج غير وجود الشيء المزبور _ أو لازمه أو ملزومه في متعلّق الأمر بذلك الشيء بل غايه مدّعاه دخول عوارض الشيء الذي يقوم بالشيء في متعلّق الأمر به وعليه فلا- مجال لسرايه الأمر من ذلك الشيء خارجاً إلى متعلّق النهي، نعم يمكن أن يلتزم بأنّ المتلازمين أو اللازم والملزوم لا يمكن أن يختلفا في الحكم كما صرّح بذلك بعضهم ومع الإلتزام بذلك لا يمكن القول بالجواز في مسأله الإجتماع فإنّ مقتضى القول بالجواز اختلاف الحكمين في مورد الإجتماع ولو مع كون التركيب فيه انضمامياً.

وعلى الجملة فيمكن ابتناء الجواز والإمتناع في مسأله الإجتماع في موارد التركيب الإنضمامي على جواز اختلاف المتلازمين أو اللازم والملزوم في الحكم وعدم جوازه فإنّه بناءً على عدم جواز الاختلاف لا يدخل ما في المجمع في اطلاق المأمور به حيث إنّ مقتضى دخوله فيه، الترخيص في تطبيقه عليه وهو لا يجتمع مع حرّمه ملازمه أو الملزوم أو اللازم خصوصاً إذا قيل بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد ثبوتاً تقابل العدم والملكه وإذا لم يمكن تقييد متعلّق الأمر بما في المجمع بأن يأمر به

الشرح:

مع حرّمه ملازمه أو ملزومه أو لازمه فلا يكون لمتعلّق الأمر إطلاق بالإضافه إليه.

وهذا القول وإن كان فاسداً لما تقدم أنّ النهي عما ذكر لا- يمنع عن الترخيص في التطبيق بل الأمر بما في المجمع على نحو الترتّب، إلّا أنّ فساده لا يمنع عن الإلتزام بعدم صحه الترتّب وعدم امكان اختلاف المتلازمين في الحكم كما تقدم عن الماتن قدس سره في بحث الضد.

ومما ذكرنا يظهر أنّه لا يمكن الإلتزام بدخول المجمع في إطلاق متعلّق الأمر

ص: ٣٤١

مع النهى عنه فى مورد التركيب الإتحادى ولا- يمكن للشارع الترخيص فى تطبيق متعلق الأمر عليه أو الأمر به حتى بنحو الترتب فإنّ مفاد الأمر بالوضوء مثلاً هو طلب وجود الوضوء لا طلب نيه الوضوء على تقدير تحقق غسل الوجه واليدين بأن يكون تحقق غسلها شرطاً فى طلب نيه الوضوء مع غسلها كما لا يخفى.

بقى فى المقام أمر وهو أنّ ظاهر كلام الماتن قدس سره فى هذا الأمر أنّ محلّ الخلاف فى مسأله جواز الإجماع هو التركيب الإتحادى فى المجمع حيث قال قدس سره : «فإنّ تعدّد الوجه إن كان يجدى بحيث لا- يضرّ معه الإتحاد بحسب الوجود والإيجاد، لكان يجدى ولو على القول» بتعلق الأمر «بالافراد فإنّ الموجود الخارجى الموجّه بوجهين يكون فرداً لكل من الطبيعتين فىكون مجمعاً للفردين موجودين بوجود واحد»(1).

ولكن قد تقدم منّا عموم الخلاف وجريان النزاع فى موارد التركيب الإتحادى والإنضمامى كما يظهر ذلك من التفريعات المذكوره على مسأله جواز الإجماع وعدمه فلاحظ وتدبر.

الثامن: إنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع، إلا إذا كان فى كل واحد من متعلقى الإيجاب والتحریم مناط حكمه مطلقاً [1]، حتى فى مورد التصادق والإجماع، كى يحكم على الجواز بكونه فعلاً- محكوماً بالحكمين وعلى الإمتناع بكونه محكوماً بأقوى المناطين، أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى، كما يأتى تفصيله.

الشرح:

اعتبار اشتمال المجمع على الملاكين

[1] وحاصله أنّ الخلاف فى مسأله جواز الاجتماع يختص بمورد اجتمع فيه ملاك كل من الحكمين ليكون على الجواز موجباً لثبوت كلا- الحكمين فى المجمع، كما أنّه على الإمتناع يثبت فى المجمع من الحكمين ما يكون ملاكه أقوى من ملاك الآخر ومع عدم أقوائيه أحدهما على الآخر يثبت فى المجمع حكم آخر غيرهما كما يأتى بيانه عند تعرّضه قدس سره لذلك وأمّا إذا لم يكن للمتعلقين ملاك فى المجمع فلا يكون المجمع من باب الاجتماع بل يتعين فيه أحد الحكمين إذا كان فيه ملاكه أو

ص: ٣٤٢

حكم آخر غيرهما إذا لم يكن فيه ملاك شيء منهما بلا فرق بين القائل بجواز الإجتماع وبين القائل بعدم جوازه هذا بلحاظ جعل الحكم للمجمع في مقام الثبوت فالمراد منه تعيين مورد الخلاف في جواز الإجتماع مع قطع النظر عن الخطابين الدالين على الحكمين، والمراد من مقام الإثبات تعيين أن أي الخطابين يجرى في مدلولهما جواز الإجتماع وأن أي الخطابين من المتعارضين يجرى عليهما حكم المتعارضين، فيكون البحث عن الخطابين المتضمن أحدهما وجوب ما ينطبق على المجمع ومدلول الآخر حرمه ما ينطبق على المجمع أيضاً، فمع احراز عدم ثبوت ملاك أحد الحكمين في المجمع يدخل الخطابان في المتعارضين بالإضافة إليه فالبد من ترجيح أحد المتعارضين فيه أو التخيير بلا فرق بين القول بجواز الإجتماع وأما إذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك، فلا يكون من هذا الباب، ولا يكون مورد الإجتماع محكوماً إلا بحكم واحد منهما، إذا كان له مناطه، أو حكم آخر غيرهما، فيما لم يكن لواحد منهما، قيل بالجواز والإمتناع، هذا بحسب مقام الثبوت.

الشرح:

وعدمه، ومع عدم إحراز فقد الملاكين والقول بعدم جواز الإجتماع يكون الحكمان في المجمع من المتزاحمين في الملاك فيؤخذ فيه بالأقوى ملاكاً حتى فيما كان خطابه بالإضافة إلى خطاب الحكم الآخر أضعف كما إذا كانت دلالة على ما هو أقوى ملاكاً بالمفهوم ودلالته الآخر بالمنطوق، هذا مع كون مدلول كل من الخطابين حكماً إقتضائياً وإلا فمع دلاله كل منهما على الحكم الفعلي في المجمع وعدم امكان حمل أحدهما على الإقتضائي في مقام الجمع بقريته قوه ملاك حكمه يكون الخطابان من المتعارضين فيعمل فيهما بمرجحات باب التعارض وبتقديم أحدهما برجحانه يستكشف قوه ملاكه.

أقول: ما ذكره قدس سره في هذا الأمر وفي الأمر الآتي لا يرجع إلى أمر محصل معقول، فإنه لا سبيل لنا إلى كشف الملاكات وكشف قوه أحد الملاكين الموجودين في فعل خارجاً إلا شمول الإطلاقات له بالعموم والإطلاق وامكان الأخذ بهما فيه وعليه فإن كان التركيب في المجمع اتحادياً وورد الأمر في أحد الخطابين بفعل والنهي في الخطاب الآخر عن فعل ولم يكن العموم من وجه في نفس متعلقى الوجوب والحرمه بل تلك النسبه حدثت بينهما من ناحيه الموضوع لكل من الأمر

والنهي كما في قوله «أكرم عالماً» وورد في خطاب آخر «لا- تكرم الفاسق» كان خطاب النهي مع خطاب الأمر من المتعارضين بالإضافة إلى المجمع يعمل فيه بقواعد المتعارضين إن لم يكن أحد الخطابين قرينه عرفيه على المراد من الخطاب الآخر ولا يمكن في المجمع جعل حكيمين سواء كان فيه ملاكان أو لم يكن فيه ملاك أصلاً وأما بحسب مقام الدلالة والإثبات، فالروايتان الدالتان على الحكيمين متعارضتان، إذا أحرز أن المناط من قبيل الثاني، فلا- بد من حمل المعارضه حينئذ بينهما من الترجيح والتخير، وإلا فلا تعارض في البين، بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين، فربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلاً، لكونه أقوى مناطاً، الشرح:

فإن إكرام العالم الفاسق لا- يتحمل حكيمين الترخيص والتحریم أو الأمر والنهي لا- بنحو العرضيه في كلا- الحكيمين ولا بنحو الطوليه والترتب والمعيار في التعارض بين الخطابين ولو بالإضافة إلى مورد اجتماعهما العلم بعدم جعل الحكيمين فيه ولو كان منشأ العلم عدم إمكان جعلها.

وأما إذا كان التركيب بين الفعلين اتحادياً والنسبه بين نفس عنواني الفعلين عموماً من وجه فالأمر وإن كان كما سبق في الفرض السابق من كون الخطابين بالإضافة إلى المجمع متعارضين فلا بد من رفع اليد عن الإطلاق في أحد الخطابين المعين لو كان الخطاب الآخر قرينه عرفيه على تعيين المراد إلا أنه قد يتوهم في الفرض جواز الاجتماع والأخذ بالإطلاق في كل من الخطابين بالإضافة إلى المجمع حيث إن إيجاد متعلق الأمر في المجمع، زايد على إيجاد الحرام فيه فيمكن أن يتصرف في ملك الغير بالسجود فيه ولا يصلّي أو يغسل وجهه ويديه بالماء المغصوب ولا يقصد الوضوء فيكون متعلق الأمر غير متعلق النهي حتى في المجمع بل توهم أنه لو لم يعمّ المجمع خطاب الأمر والنهي بنحو العرضيه فيمكن شمول خطاب الأمر له بنحو الطوليه والترتب.

والقائل بامتناع الاجتماع في موارد التركيب الإتحادي يلتزم بتعارض الخطابين في مورد الاجتماع فإن كان بين الخطابين جمع عرفي وقرينه على رفع اليد من أحد الخطابين في المجمع فهو وإلا يجري عليهما حكم التعارض على نحو التكافوء.

فلا مجال حينئذ لملاحظه مرجحات الروايات أصلاً، بل لا بد من مرجحات

المقتضيات المتراحات، كما يأتي الإشارة إليها.

نعم لو كان كل منهما متكفلاً للحكم الفعلى، لوقع بينهما التعارض، فلا بد من ملاحظه مرجحات باب المعارضه، لو لم يوفق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الإقتضائى بملاحظه مرجحات باب المزاحمه، فتفطن.

الشرح:

وأما فى موارد التركيب الإنضمامى حيث إن متعلق الأمر خارجاً فى المجمع غير متعلق النهى فيه فالتحفظ على كلا الإطلاقين مع وجود المندوحه ممكن فليس بين الخطابين تعارض ولا بين الحكمين تراحم على ما تقدم وإذا لم تكن فى البين مندوحه يكون كل من الأمر والنهى بالإضافة إلى فاقد المندوحه من المتراحمين ولا تصل النوبه إلى ملاحظه مرجحات التعارض أصلاً، هذا بناءً على جواز الاجتماع فى موارد التركيب الإنضمامى وأما بناءً على القول بالإمتناع فيه كما تقدم وجهه فى التعليقه السابقه يجرى على موارد التركيب الإنضمامى ما جرى على موارد التركيب الإتحادى من رفع اليد عن اطلاق أحد الخطابين لو كان اجتماعهما قرينه عرفيه على التصرف فى أحدهما المعين وإلا يرجع إلى ما ذكر للمتعارضين المتكافئين.

فقد ظهر ممياً ذكرنا أن مجرد اجتماع ملاك الحكمين فى المجمع لا يوجب دخوله فى مسأله جواز الاجتماع بل يعتبر فيه أن لا يكون اطلاق متعلق الأمر والترخيص فى التطبيق فيه أمراً مستحياً أى لغواً كما ذكرنا فى موارد التركيب الإتحادى مع سرايه العموم من وجه إلى متعلق الوجوب والحرمة من ناحيه الموضوع لهما هذا بالإضافة إلى ما ذكره قدس سره فى مقام الثبوت وأما ما ذكره قدس سره بالإضافة إلى المقام الإثبات ودلاله الخطابين فنذكر ما فيه فى ذيل التعليقه على الأمر التاسع.

ص: ٣٤٥

التاسع: إنه قد عرفت أن المعتبر في هذا الباب، أن يكون كل واحد من الطبيعه المأمور بها والمنهى عنها، مشتمله على مناط الحكم مطلقاً [١]، حتى في حال الاجتماع، فلو كان هناك ما دلّ على ذلك من اجماع أو غيره فلا إشكال، ولو لم يكن إلاّ اطلاق دليلى الحكمين، ففيه تفصيل وهو:

الشرح:

اعتبار اشتغال متعلق الحكيم على المناط مطلقاً

[١] ذكر قدس سره في هذا الأمر أنّه بعد الفراغ عمّا علم في الأمر الثامن أنّ مورد الخلاف والنزاع في مسأله جواز اجتماع الأمر والنهى ما إذا كان المجمع لعنوانى متعلق الأمر والنهى مشتملاً على ملاك كل من الطبيعه المأمور بها والطبيعه المنهى عنهما.

فإن علم ثبوت هذا الملاك فيه من غير ناحيه خطابى التكليفين من إجماع أو غيره فذلك المورد من موارد الخلاف في مسأله جواز الاجتماع بلا إشكال وأما إذا لم يعلم ذلك من ناحيه غير الخطابين وأريد استفادته من نفس الخطابين ففي استفادته منهما تفصيل وهو أنّه قد يكون الإطلاق _ في كل من الخطابين الشامل لمورد الاجتماع _ في مقام بيان الحكم الإقتضائى بمعنى أنّ خطاب الأمر بفعل بعنوانه في مقام بيان كل ما انطبق عليه عنوان المأمور به كاشف عن وجود الملاك فيه، وخطاب النهى مفاد إطلاقه، أنّ كل مورد انطبق عليه عنوان المنهى عنه فهو واجد لملاك الحرمة فيكون مورد اجتماعهما داخلاً في موارد الخلاف في جواز اجتماع الأمر والنهى وقد يكون مفاد إطلاق الخطابين ثبوت نفس الحكم الفعلى في مورد انطباق العنوان المأمور به وانطباق العنوان المنهى عنه فمورد انطباقهما يكون من موارد اجتماع الأمر والنهى بناءً على القول بالجواز لاستكشاف ثبوت المقتضى لكل منهما على القول المزبور إلاّ - إذا علم خارجاً بكذب أحد الخطابين وأنّه ليس في إن الإطلاق لو كان في بيان الحكم الإقتضائى، لكان دليلاً على ثبوت المقتضى والمناط في مورد الاجتماع، فيكون من هذا الباب، ولو كان بصدد الحكم الفعلى، فلا إشكال في استكشاف ثبوت المقتضى في الحكيم على القول بالجواز، إلاّ إذا علم إجمالاً بكذب أحد الدليلين، فيعامل معهما معاملة الشرح:

المجمع ملاك كل منهما فيعامل معهما معاملة المتعارضين.

وأما بناءً على القول بالإمتناع فالخطابان الوارد اطلاق كل منهما في بيان الحكم الفعلى، متنافيان بالإضافة إلى المجمع لا يثبتان فيه معاً ولا- يدلّ شيء منهما على ثبوت ملاك الحكم في المجمع لأنّ انتفاء أحدهما فيه كما يكون بثبوت مقتضيه مع وجود مانعه كذلك يمكن أن لا- يكون له في المجمع مقتض أصلاً إلا- أن يجمع بين الخطابين بأن يكون اجتماعهما قريبه على أنّ المراد من كل منهما، الحكم الإقتضائي فيحملان عليه وهذا فيما إذا لم يكن أحدهما أظهر من الآخر وإلاّ يحمل الظاهر منهما على الحكم الإقتضائي ويلتزم بأنّ الحكم الفعلى هو مفاد الأظهر.

فتلخص ممّا ذكر أنّه كلّما كان في البين دلالة على ثبوت المقتضى لكلا- الحكمين أو لأحدهما في المجمع، كان المورد من مسأله الاجتماع بلا- فرق بين استفاده ذلك من غير الخطابين أو من الخطابين الوارد كل منهما لبيان الحكم الإقتضائي وأما إذا كان مدلول كلّ من الخطابين هو الحكم الفعلى لا الإقتضائي فهما من المتعارضين حتى على القول بالجواز في مسأله الاجتماع إذا علم بكذب أحدهما بلا تعيين بمعنى عدم ثبوت الملاك لأحد الحكمين ولو في المجمع وأما مع عدم العلم بذلك فهما متعارضان في المجمع بناءً على القول بالإمتناع.

أقول: الخطابات الواردة في بيان الأحكام والتكاليف مفادها ثبوت الحكم وفعليته في موارد فعلية موضوعه، وأما أنّ نفس الحكم غير ثابت في جميع الموارد المتعارضين. وأما على القول بالإمتناع فالإطلاقان متنافيان، من غير دلالة على ثبوت المقتضى للحكمين في مورد الاجتماع أصلاً، فإنّ انتفاء أحد المتنافيين، كما يمكن أن يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضى له، يمكن أن يكون لأجل انتفائه، إلاّ أن يقال: إنّ قضيه التوفيق بينهما، هو حمل كل منهما على الحكم الإقتضائي، لو لم يكن أحدهما أظهر، وإلاّ فخصوص الظاهر منهما.

فتلخص أنّه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضى في الحكمين، كان من مسأله الاجتماع، وكلما لم تكن هناك دلالة عليه، فهو من باب التعارض مطلقاً، إذا كانت هناك دلالة على انتفائه في أحدهما بلا تعيين ولو على الجواز، وإلاّ فعلى الإمتناع.

الشرح:

ص: ٣٤٧

والثابت ملا-كه، فليس فى الخطابات ما يكون إطلاقه وارداً فى بيان ذلك، وما يظهر من كلامه قدس سره فى مقام بيان الحكم الإقتضائى هو بيان الملا-ك والذى نلتزم به ونحمل بعض الخطابات الشرعية عليه فى مقام الجمع بين الخطابين هو أنّ الحكم الذى يتكفّل الخطاب لبيانه ثابت فى مورد ثبوت موضوعه ما لم يطرء عليه عنوان آخر ثبت له الحكم المخالف فىكون طريانه موجباً لثبوت الحكم المخالف والحكم الإقتضائى بهذا المعنى لا- يكشف عن ثبوت ملا-كه فى مورد طريان العنوان الآخر المحكوم بحكم آخر حيث إنّ ثبوت الحكم الثانى فيه وارتفاع الأوّل يمكن أن يكون بانحلال ملاك الحكم الأوّل نظير طريان عنوان نجاه المؤمن على الكذب حيث لا يكون فى الكذب المزبور فساد.

وبالجملة الحكم بأنّ الخطابين من المتعارضين لا يتوقف على احراز فقد ملاك أحد الحكمين بل يتوقف على العلم بعدم ثبوت كلا الحكمين ولو كان منشأ هذا العلم عدم جواز اجتماع الحكمين كما ذكرنا فى موارد التركيب الإتحادى بين متعلقى العاشر: إنه لا إشكال فى سقوط الأمر وحصول الإمتثال [١] بإتيان المجمع بداعى الأمر على الجواز مطلقاً، ولو فى العبادات، وإن كان معصيه للنهى أيضاً، وكذا الحال على الإمتناع مع ترجيح جانب الأمر، إلا أنه لا معصيه عليه، وأما عليه وترجيح جانب النهى فيسقط به الأمر به مطلقاً فى غير العبادات، لحصول الغرض الموجب له، وأما فيها فلا، مع الإلتفات إلى الحرمة أو بدونه تقصيراً، فإنه وإن كان متمكناً __ مع عدم الإلتفات __ من قصد القربة، وقد قصدها، إلا أنه مع التقصير لا يصلح لأن يتقرب به أصلاً، فلا يقع مقرباً، وبدونه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للأمر به عباده، كما لا يخفى. وأما إذا لم يلتفت إليها قصوراً،

الشرح:

الأمر والنهى فى المجمع.

أضف إلى ذلك أنّ البحث فى جواز الإجماع جار على مذهب الأشعرى المنكر لثبوت المقتضى للأحكام ولا يتم البحث على ذلك المذهب أيضاً إلا على النحو الذى ذكرناه.

نمره القول بالجواز والامتناع

[١] يمكن أن يقال إنه قدس سره تعرض فى هذا الأمر للثمره بين القول بجواز اجتماع

الأمر والنهي والقول بعدم جواز ما ذكره أنه بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهي يكون الإتيان بالمجمع موجباً لسقوط الأمر وامتنالاً حتى في العبادات فيما أتى به بداعي الأمر وأما على القول بالامتناع يكون الأمر كذلك في موارد تقديم الأمر على جانب النهي في المجمع.

والفرق بين القولين على تقدير تقديم جانب الأمر أنّ الإتيان بالمجمع لا يكون معصية على الامتناع مع وتقديم جانب الأمر بخلاف القول بجواز الاجتماع فإنّ الإتيان بالمجمع مع كونه امتثالاً للأمر يكون معصية أيضاً بالإضافة إلى النهي.

وقد قصد القربة بإتيانه، فالأمر يسقط، لقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به، لإشتماله على المصلحه، مع صدوره حسناً لأجل الجهل بحرمة قصوره، فيحصل به الغرض من الأمر، فيسقط به قطعاً، وإن لم يكن امتثالاً له بناءً على تبعيه الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً، لا لما هو المؤثر منها فعلاً للحسن أو القبح، لكونهما تابعين لما علم منهما كما حقق في محله.

مع أنه يمكن أن يقال بحصول الإمتثال مع ذلك، فإن العقل لا يرى تفاوتاً بينه

الشرح:

وأما بناءً على الإمتناع وتقديم جانب النهي يكون الإتيان بالمجمع موجباً لسقوط الأمر في التوصليات لاشتمال المجمع على ملاك المأمور به على ما تقدم وأما في العبادات فلا يحكم بسقوط الأمر بالإتيان بالمجمع مع تنجز الحرمة، كما في صورة العلم بها أو الجهل بها تقصيراً فإنّ مع علم المكلف بعدم الأمر بالمجمع بل النهي عنه لا يمكن أن يتقرب بالإتيان به، وفي صورة جهله تقصيراً وإن كان يمكن أن يقصد التقرب بالإتيان به ولكن بما أنّ المجموع يصدر عنه مبغوضاً لعدم كون جهله عذراً، لا يحصل التقرب المعتمد والغرض الموجب للأمر بالعبادة.

نعم إذا لم يكن حرمة المجمع منجزه في حقه لغفلته وجهله بها قصوراً وقصد بالإتيان به التقرب، فالأمر بالعبادة يسقط لقصد التقرب بفعل صالح للتقرب مع عدم صدوره عنه مبغوضاً بل يصدر عنه حسناً لأجل الجهل بحرمة قصوره مع اشتماله على المصلحه.

والفرق بين القول بالجواز والقول بامتناع الاجتماع مع تقديم جانب الحرمة عند كون المكلف معذوراً هو أنّ الإتيان بالمجمع امتثال للأمر بالطبعي على القول

بالجواز ولم تصدر عن المكلف معصيه لفرض جهله بها قصوراً، بخلاف القول بامتناع الإجتماع فالإتيان بالمجمع وإن لم يكن معصيه لفرض الجهل بحرمة قصوراً وبين سائر الأفراد في الوفاء بغرض الطبيعه المأمور بها، وإن لم تعمه بما هي مأمور بها، لكنه لوجود المانع لا لعدم المقتضى.

ومن هنا انقذح أنه يجزى، ولو قيل باعتبار قصد الإمتثال في صحه العباده، وعدم كفايه الإتيان بمجرد المحبوبيه، كما يكون كذلك في ضد الواجب، حيث لا يكون هناك أمر يقصد أصلاً.

وبالجملة مع الجهل قصوراً بالحرمة موضوعاً أو حكماً، يكون الإتيان

الشرح:

إلا أن الإتيان المزبور لا يكون امتثالاً للأمر بالطبيعي وان كان مسقطاً للأمر به، لأن الإمتثال عباره عن الإتيان بما يدخل في متعلق الأمر بما هو متعلق الأمر والمجمع بناءً على الإمتناع وتقديم جانب النهي لا- يدخل في متعلق الأمر بالطبيعي حيث إن النهي الواقعي عن المجمع قد قيّد متعلق الأمر بالطبيعي بغير المجمع، وخروج المجمع عن متعلق الأمر مبنى على تبعيه الأحكام الواقعيه لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد فإنه على ذلك يكون تعلق النهي واقعاً بالمجمع موجباً لتقييد متعلق الأمر بغيره، بخلاف ما لو قيل بتبعيه الأحكام لما هو المؤثر فعلاً للحسن والقبح لأن الحسن والقبح تابعين للمعلوم من المصالح والمفاسد على ما حقق في محله.

وبالجملة اشتمال المجمع على المصلحه وعدم صدوره عن القاصر قبيحاً _ لجهله بحرمة قصوراً _ بل صدوره عنه حسناً يوجب التقرب وسقوط الأمر بالطبيعي لتدارك ملاكه ولو سلم أن الإتيان بمجرد المحبوبيه والملاك غير كاف في قصد التقرب بل لا بد في قصد التقرب من الإتيان بداعويه الأمر لأمكن أن يقال إن الجاهل القاصر يأتي بالمجمع بداعويه الأمر بالطبيعي فقصد الإمتثال حاصل غايه الأمر الطبيعي بلحاظ تعلق الأمر به لا يعم المجمع والعقل لا يرى تفاوتاً بين المجمع وسائر الافراد في الوفاء بالغرض، وعدم عموم الطبيعي _ من جهه الأمر _ للمجمع إنما بالمجمع امتثالاً، وبداعى الأمر بالطبيعه لا محاله، غايه الأمر أنه لا يكون مما تسعه بما هي مأمور بها، لو قيل بتراحم الجهات في مقام تأثيرها للأحكام الواقعيه، وأما لو قيل بعدم التراحم إلا في مقام فعليه الأحكام، لكان مما تسعه وامتثالاً لأمرها بلا كلام.

الشرح:

هو بلحاظ المانع لا لفقد المقتضى، وعدم العموم كذلك بناءً على القول بتزاحم جهات المصالح والمفاسد عند جعل الأحكام الواقعية فمعناه لا يمكن جعل غير الحرمه لفعل يكون فساده الواقعي أقوى من مصلحته وأما إذا قيل بعدم التزاحم في الجهات إلا في مقام فعليته الأحكام فمعناه إمكان جعل الوجوب لذى مصلحه فيما لم يكن فساده موجباً للقبح فيدخل المجمع في الطبيعي المأمور به بما هو مأمور به كما لا يخفى. وقد تحصيل من جميع ما ذكر الفرق بين ما كان دليل الحرمه مع دليل الوجوب متعارضين وقدم دليل الحرمه على الروايه الداله على الوجوب تخييراً أو ترجيحاً حيث لا يكون معه مجال لصحة الفعل، بلا فرق بين صورتى العلم والجهل وبين ما كان الخطابان من باب الاجتماع وقدم جانب الحرمه مع القول بامتناع الاجتماع، حيث يحكم بصحة المجمع في موارد الجهل قصوراً أو النسيان كذلك إمّا لوفاء المجمع بالعرض أو لموافقه الأمر ويكون الثواب على الإتيان به من الثواب على الإطاعه لا الثواب على الإنقياد، ولذا حكم الأصحاب بصحة الصلاه فى الدار المغصوبه مع النسيان أو الجهل بالموضوع بل مع الجهل بالحكم قصوراً مع أنّ جلهم لولا- كلّهم قائلون بامتناع الاجتماع وتقديم جانب الحرمه ويحكمون بالبطلان فى غير موارد العذر.

أقول: قد تقدم أنه بناءً على امتناع الاجتماع وتقديم جانب الحرمه لا- يمكن احراز ملا-ك الواجب فى المجمع بلا فرق بين العبادات وغيرها فيحكم ببطلان الصلاه فى الدار المغصوبه أو نحوها ممّا يتحد عنوان الحرام مع العباده وجوداً، كما وقد انقذ بذلك الفرق بين ما إذا كان دليلاً الحرمه والوجوب متعارضين، وقدم دليل الحرمه تخييراً أو ترجيحاً، حيث لا يكون معه مجال للصحة أصلاً، وبين ما إذا كانا من باب الاجتماع.

وقيل بالإمتناع، وتقديم جانب الحرمه، حيث يقع صحيحاً فى غير مورد من

الشرح:

هو مقتضى تقييد متعلق الأمر بغير المجمع.

نعم لو فرض سقوط التحريم عن المجمع واقعاً كما فى صورته الإضطراب والغفله والنسيان عن حرمة فلا مانع عن الأخذ باطلاق الأمر بالطبيعى فى إحراز الترخيص

ص: ٣٥١

فى التطبيق وكشف الملاك ويجرى ذلك فى التوصليات أيضاً فلا يحكم بسقوط الأمر فيها بمجرد الإتيان بالمجمع مع تقديم جانب النهى.

ويلزم على الماتن قدس سره أن يفتى بسقوط التكليف بـدفن الميت عن سائر المكلفين بمجرد دفن أحد المكلفين، الميت فى أرض مغصوبه، وذلك لاشتغال الدفن المزبور على ملاك الدفن فى ملك مباح، ومعه لا تكليف على الآخرين نعم على الدافن نبش القبر لأن بقاء الميت فى ذلك المكان تصرف فى ملك الغير بلا رضا مالكه، وهذا بخلاف سائر الناس فإنه لا يجب عليهم الدفن إلا بعد نبش القبر.

وبالجمله تقديم خطاب النهى فى مورد الاجتماع مقتضاه تقييد متعلق الأمر بغير ذلك المجمع بلا فرق بين التوصليات والتعبديّات لأن النهى إذا تعلق عنوان انحلالى _ فمع الأمر بفعل بالعنوان الذى يتّحد فى بعض أجزائه أو قيوده من بعض المصاديق مع الفرد المنهى عنه _ لا يجتمع مع الترخيص فى تطبيق متعلق الأمر على ذلك المصدق لا بنحو الإطلاق ولا بنحو الترتب، ومعه لا يمكن كشف ملاك متعلق الأمر فى ذلك المجمع فيحكم بفساد ذلك المجمع وعدم اكتفائه فى سقوط الأمر بالفعل، إلا إذا سقط النهى عنه كما فى موارد الإضطرار والغفله والنسيان أو قام دليل موارد الجهل والنسيان، لموافقته للغرض بل للأمر، ومن هنا علم أن الثواب عليه من قبيل الثواب على الإطاعه، لا الإنقياد ومجرد اعتقاد الموافقه.

وقد ظهر بما ذكرناه، وجه حكم الأصحاب بصحة الصلاه فى الدار المغصوبه، مع النسيان أو الجهل بالموضوع، بل أو الحكم إذا كان عن قصور، مع أن الجليل لولا الكليل قائلون بالامتناع وتقديم الحرمه، ويحكمون بالبطلان فى غير موارد العذر، فلتكن من ذلك على ذكر.

الشرح:

على حصول الملاك وإجزاء المأتى به مع النهى الواقعى لمعدوريه المكلف كحديث لا تعاد، حيث قلنا بأنه لا بأس بشموله لموارد الجهل بالشبهه الموضوعيه بكون السائر ملك الغير لا يرضى بالتصرف فيه، أو كون مكان المصلى كذلك، ومع عدم قيام الدليل عليه لا يحكم بالاجزاء لعدم دخول المجمع مع النهى الواقعى، فى متعلق الأمر ولعدم كونه مشتملاً على ملاكه.

والفرق بين التعارض فى المقام والتعارض فى سائر المقامات التى تكون

النسبه بين الخطابين عموماً من وجه هو أنّ عدم ثبوت الحكمين للمجمع لعدم امكان اجتماعهما بمثابه من الوضوح لدوران أمر الحكم فى المجمع بين الثبوت والنفي كما فى موارد انطباق متعلق النهى على تمام متعلق الأمر فى المجمع كما فى قوله «أكرم العالم ولا تكرم الفاسق» أو «أكرم عالماً ولا تكرم الفاسق»، وفى سائر المقامات ليس عدم ثبوتها فيه بذلك الوضوح كما إذا لم ينطبق تمام متعلق الأمر إلا على ما يدخل فيه متعلق النهى جزءاً أو قيداً بحيث يتوهم عدم المنافاه بين الترخيص فى التطبيق والنهى عما يدخل بعضاً فى متعلق الأمر جزءاً أو قيداً، هذا كله فى موارد التركيب الإتحادى.

وأما فى موارد التركيب الإنضمامى فقد ذكرنا أنه مع المندوحو لا تراحم بين

الشرح:

الأمر بفعل والنهى عن فعل آخر بحيث يستلزم بعض مصاديق الأمور به للفعل المنهى عنه أو يتوقف عليه ولا بأس بالتحفظ فيه على الترخيص، كما أنّ مع عدم المندوحو يمكن الأمر به على نحو الترتب وعلى كلّ من التقديرين يحكم بصحة الإتيان بالمجمع حتى عباده ويلتزم بسقوط الأمر معها.

وناقش المحقق النائنى قدس سره فى صحة الإتيان بالمجمع بنحو العباده مع المندوحو وعدمها مع التزامه بجواز الاجتماع فى موارد التركيب الإنضمامى وعدم سرايه الأمر إلى متعلق النهى ولا سرايه النهى إلى متعلق الأمر ووجه المناقشه وقوع المزاحمه بين الواجب والحرام فى مقام الإمتثال وذلك لوحده الإيجاد بحيث لا- يمكن الإشاره إلى الواجب خارجاً وتعيينه عن الحرام لاختلاطهما وامتزاح أحدهما بالآخر فيوجب ذلك كون الجامع بين الفعلين وموجودهما مرتكباً للقيح ومع القبح الفاعلى لا يصح كون الفعل مقرباً.

أقول: إذا كان للمجمع وجودين كما هو مقتضى كون التركيب انضمامياً يكون المجمع اثنين حتى ايجاداً لأنّ الإيجاد عين الوجود واختلافهما بالاعتبار حيث يضاف الشىء فى حصوله إلى فاعله فيكون حصوله ايجاداً، أو إلى نفس ذلك الشىء فيكون وجوداً وعلى ما مرّ من عدم سرايه أحد الحكمين من متعلقه إلى متعلق الآخر مع التركيب الإنضمامى وكون قدره المعتره شرطاً للتكليف من غير أن يقتضى

التكليف تعلقه بالطبيعي المقدور في كل من حصصه يكون انطباق متعلق التكليف على المأتي به انطباق الكلي على فرده ولا معنى للصححة إلا الإتيان بمتعلق الأمر بداعويه ذلك الأمر.

إذا عرفت هذه الأمور، فالحق هو القول بالامتناع، كما ذهب إليه المشهور، وتحقيقه على وجه يتضح به فساد ما قيل، أو يمكن أن يقال، من وجوه الإستدلال لسائر الأقوال، يتوقف على تمهيد مقدمات:

إحداها: إنه لا ريب في أن الأحكام الخمسه متضاده في مقام فعليتها [١]،

الشرح:

تضاد الأحكام

[١] ذكر قدس سره لإثبات إمتناع الإجتماع في واحد معنون بعنوانين، مقدمات أربع:

المقدمه الأولى: أن الأحكام لا يكون بينها تضاد في مقام الإنشاء فيمكن إنشاء حكم متعلق بفعل وإنشاء حكم آخر بنفس ذلك الفعل وإنما يتحقق التضاد بين الأحكام في مرتبه فعليتها فلا يمكن أن يتعلق بفعل واحد حكمان فعليتان لا لأجل أن تعلقهما به من التكليف بالمحال القبيح على الحكيم بل لأن تعلقهما به من التكليف المحال، ألا ترى أن المنع عن فعل والترخيص فيه ممتنع مع تمكّن المكلف من الجمع بين مقتضاهما باختيار تركه حيث يكون آخذاً بمقتضى الحرمة والإباحه معاً ووجه الإمتناع أن التحريم الفعلي يكون باراده الزجر عنه ومع الترخيص الفعلي لا يتحقق اراده الزجر ولذا يمتنع ذلك حتى عند الأشعري القائل بجواز التكليف بما لا يطاق.

أقول: قد تقدّم منه قدس سره أن الحكم الواقعي في جعله تابع للصالح والفساد في متعلقه، فلو كان في متعلقه فساد غالب كيف يمكن جعل الحرمة والوجوب له معاً ولو بعنوانين، والإلتزام بعدم التنافي بينهما إلا في مقام الفعلية والوصول إلى مرتبه البعث والزجر، وقد ذكرنا أنه لا معنى لفعليته الحكم إلا تحقق موضوعه خارجاً ويكون الحكم فعلياً بتبع فعلية موضوعه وإذا لم يكن بين الحكمين بحسب جعلهما تناف فكيف يتحقق التنافي في فعليتهما. والحاصل التنافي بين الجعلين يكون

الشرح:

بحسب المبدء والغرض من جعلهما ويلاحظ كل منهما في مقام الجعل، وأمّا جعل الوجوب بفعل _ أى انشائه _ من غير ملاحظه الملاك وترتب إمكان الإنبعث عليه، فلا يدخل في التكليف ودعوى أنّ فعله كل حكم انشائي يكون بإرادة المولى متعلّقه فقد ذكرنا في بحث الطلب والإرادة أنّ إرادة المولى تتعلّق بفعل نفسه لا بفعل العبد ولذا تكون إباحه الفعل فعله مع عدم تعلق اراده المولى في مواردّها لا بفعل العبد ولا بتركه.

وذكر المحقق الإصفهاني قدس سره : في ذيل كلام الماتن قدس سره في هذا الأمر ما حاصله أنّ مسأله تضاد الأحكام وإن كان أمراً مشهوراً ولكنّه لا أصل له لما تقرّر في محلّه أنّ التضاد والتماثل من الحالات الخارجيه للأمر العينيّه وليس الحكم بالإضافه إلى متعلّقه من الأمور العينيّه بلا فرق بين كون المراد من الحكم هو الإعتبارى أى البعث والزجر الإعتباريان العقلانيان أو الإراده _ يعنى الشوق _ والكراهه النفسانيان فإنّ البعث أو الزجر الإعتبارى منتزع من الإنشاء بداعى جعل الداعى للعبد إلى الفعل أو الترك والإنشاء في حقيقته مرّكّب من أمرين أحدهما كيف مسموع وهو اللفظ وثانيهما كيف نفسانى وهو قصد ثبوت المعنى باللفظ، وقيام كل من اللفظ والقصد يكون بالمنشأ لا بالفعل القائم بالغير خارجاً _ يعنى فعل المكلف _ وما ينتزع عن الإنشاء أمر اعتبارى قائم بالمعتبر لا بغيره، غايه الأمر البعث المطلق غير المضاف إلى شىء لا يوجد في نفس المعتبر فيكون مقوم البعث القائم بنفس المعتبر هو الشىء المضاف إليه ولا يعقل أن يكون المضاف إليه فعل المكلف خارجاً لأنّ البعث يوجد ويعتبر سواء وجدت العينيّه الخارجيه من المكلف أم لا، وإلا لاستحال بعث العاصى بل مطلق البعث، لأنّ فعل العبد عند تحقق البعث غير موجود فالإلزام هو الإلتزام بأنّ وبلوغها إلى مرتبه البعث والزجر، ضروره ثبوت المنافاه والمعاندّه التامه بين البعث نحو واحد في زمان والزجر عنه في ذاك الزمان، وإن لم يكن بينها مضاده ما لم يبلغ إلى تلك المرتبه، لعدم المنافاه والمعاندّه بين وجوداتها الإنشائيّه قبل البلوغ إليها، كما لا يخفى، فاستحاله اجتماع الأمر والنهى في واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال، بل من جهه أنه بنفسه محال، فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضاً.

الشرح:

ص: ٣٥٥

مقوم البعث والمضاف إليه هو الفعل بوجوده العنوانى الفرضى المطابق لما فى أفق الأمر الإعتبارى.

لا يقال: لا تجتمع المتضادات فى الفعل بوجوده العنوانى الفرضى فلا يكون الفعل الواحد بعنوانه معروضاً لوصفين متضادين أو متماثلين.

فإنه يقال: ما يمتنع من ذلك هو الواحد الشخصى واما الواحد النوعى والجنسى ونحوهما ممّا له نحو من الكليته من دون تشخص وتعيين وجودى فتجتمع فيه الأوصاف المتباينه بداهه أنّ طبيعى الفعل يتعلّق به النهى من قبل مولى والأمر به من قبل مولى آخر مع أنّ الفعل لا يخرج عن كونه طبيعياً بتعدد الموالى والعييد وتعدد الفاعل والسبب الموجد وكل ذلك لا دخل له فى تحقّق التضاد وعدمه بل المناط فيه وحده الموضوع والمفروض امكان الاجتماع فى هذا الواحد.

فالمتحصّل أنّ البعث والزجر ليسا من الأحوال الخارجيه بل من الأمور الإعتباريه وأنّ متعلّقهما ليس من الموجودات العيبيه بل العنوانيه والوحده المفروضه فيها ليست شخصيه بل طبيعيه فلا موجب لتوهم اجتماع الضدين والمثلين من البعث بشىء والزجر عنه حتى فيما كان المتعلق لكل منهما عنواناً واحداً، نعم فى موارد وحده العنوان محذور آخر وقد مرّ فى بحث المقدمه وسيجىء

الشرح:

إنشاء الله تعالى، وحاصله عدم امكان الإنبعث والإنزجار معها، ثم ذكر بعده عدم تعلّق الإراده والكراهه بالحركات الخارجيه، فإنّ كلاً من الشوق والكراهه عرض قائم بالنفس ومتعلّقهما مشخص لفردهما لا أنّه مقوم لطبيعتهما فإنّ الشوق أو الكراهه لا يوجدان مطلقاً فى النفس بل يتشخصان بالمتعلّق، ويستحيل أن يكون ما هو خارج عن النفس مشخصاً لما فى النفس وإلاّ لزم أن تكون الحركات الخارجيه الأينيه أو الوضعيه القائمه بالجسم نفسانيه خصوصاً فى الإراده التشريعيه، بأن تكون الحركات الخارجيه القائمه بالمكلف مشخصه لإرادته المولى مضافاً إلى ما تقدّم من تحقّق البعث والزجر ومبدئهما وإن لم يوجد الفعل أصلاً فكيف يتشخص اراده المولى بما لا يتحقق أصلاً، وحيث إنّ الشوق لا يتعلّق إلاّ بالحاصل من وجه والمفقود من وجه، إذ الحاصل من جميع الجهات لا جهه فقدان فيه كى تشتاق إليه النفس، والمفقود من

ص: ٣٥٦

جميع الجهات لا- ثبوت له كى يتعلق به الشوق، فيكون متعلق الشوق كمتعلق الكراهه، الطبيعى المفروض بوجوده العوانى والنفسانى، ولبساطته يكون شوق متشخص بمتعلقه وكراهه متشخصه بمتعلقها، وإذا لم تكن الإراده أو الكراهه عرضاً للمتعلق فلا مورد لاجتماع الضدين أو المثليين فيهما(١).

أقول: البعث والزجر وإن كانا أمرين اعتباريين ويقوم الإعتبار بالمعتبر عند إنشائه وأنّ المضاف إليه فى البعث والزجر هو الفعل بعنوانه المعبر عنه بالمتعلق، إلا أنّ المبعوث إليه من الفعل الملحوظ بعنوانه هى الجهه المفقوده عند البعث وإلا لم يتعلق به البعث ويعبر عنه بالإيجاد خارجاً، كما أنّ فى موارد الزجر وإن كان يتعلّق ثانياً: إنه لا شبهه فى أن متعلق الأحكام، هو فعل المكلف وما هو فى الخارج يصدر عنه، وهو فاعله [١] وجاعله، لا ما هو اسمه، وهو واضح، ولا ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه، بحيث لولا انتزاعه تصوراً واختراعه ذهنياً، لما كان بحذائه

الشرح:

الزجر بالفعل بعنوانه إلا- أنّ الجهه المزجور عنها هى ايجاده خارجاً، وإذا كانت الجهه المزجور عنها هى جهه الإيجاد على نحو الإنحلال فكيف يعم متعلق البعث والجهه المبعوث إليها من الفعل الملحوظ بعنوانه الجهه التى تعلق الزجر بالفعل من ناحيتها، كما هو فرض الإنحلال فى النهى والإطلاق فى متعلق الأمر.

ودعوى أنّ متعلق الزجر أو البعث واحد نوعى أو جنسى لا شخصى، لا تنفع فى دفع هذا التنافى فإنّ دفعه ينحصر بتغاير جهتى المبعوث إليها والمزجور عنها بأن تكون حصه من الفعل مضافاً إليه للبعث وحصه أخرى مضافاً إليه للزجر لتكون الجهه المبعوث إليها غير الجهه المزجور عنها.

وبالجملة ليس المدعى أنّ الأحكام فى مرتبه انشائها أو فعليتها من المتضادات ليقال إنّ التضاد أو التماثل لا- يجرى فى الإعتبارات، بل المدعى أنّ الأحكام متنافيات فى جهه المبدء لها أو فى الغرض منها، فلا يمكن جعل أكثر من اعتبار واحد فى فعل واحد ولو كان بعنوانين، وأما مسأله الشوق والكراهه وإن كانت خارجه عن الأحكام إلا أنّ فيهما أيضاً لا يمكن أن تتحد الجهه المشتاق إليها فيفعل مع الجهه

ص: ٣٥٧

المكروهه حتى فيما لو كان المضاف إليه للشوق أيضاً الفعل بعنوانه وفرض وجوده.

تعين متعلقات الأحكام

[١] بيان المقدمه الثانيه: أنه قد يكون متعلق الأحكام _ وهو الفعل _ من العناوين الذاتيه كعنوان الأكل والشرب والقيام والحركه إلى غير ذلك ممّا يكون بإزائه عينيه خارجيه، وقد يكون من العناوين الإنتزاعيه المنطبقه على ما له عنوان ذاتي لإضافته شىء خارجاً ويكون خارج المحمول، كالملكيه والزوجيه والرقيه والحريه والمغصوبيه، إلى غير ذلك من الإعتبارات والإضافات، ضروره أن البعث ليس

الشرح:

إلى شىء آخر أو ملا حظته معه كعنوان الغضب والإفطار والإيذاء والتأديب إلى غير ذلك ممّا ينتزع عن الحركه الخارجيه بملاحظه كونها فى ملك الغير بلا رضاه أو عن الأكل والشرب بملاحظه كون المأكول أو المشروب ملك الغير أو كون الأكل صائماً وهكذا.

ثم إن متعلقات الأحكام ليست هى الألفاظ الموضوعه أو المستعمله فى الطبايع والعناوين ولا نفس الطبايع والعناوين بما هى معانى الألفاظ، فإنه لا يترتب على الطبايع والعناوين كذلك مصلحه أو مفسده ولا سائر الأغراض بل يتعلّق بها الأحكام بما هى حاكيات عن الخارج، والمطلوب والمزجور عنه إنما هو خارجيتها ويلزم على ذلك أنه لو كان المتعلق من العناوين الإنتزاعيه ممّا لا يكون بإزائها خارجيه غير منشأ انتزاعها فالحكم والطلب والزجر لمنشأ الإنتزاع فإنه الموجود خارجاً. وبالجملة فالعناوين الملحوظه لمتعلقات الأحكام تكون ملحوظه بما هى حاكيات عن الخارج سواء كان ما فى الخارج ما بإزاءها أو منشأ انتزاعها كما فى العناوين التى من خارج المحمول، فما يصدر عن المكلف خارجاً الذى هو ايجاد للمتعلق او منشأ انتزاعه هو المطلوب والمزجور عنه والمرخص فيه، والعناوين الأصلية أو الإنتزاعيه آله اللحاظ لتحديد العينيه التى تكون متعلق الطلب والزجر والترخيص.

أقول: قد اختلط فى كلامه قدس سره الإعتباريات العرفيه بالإعتبارات العقلية فإنه يعبر عن الثانيه بالأمر الإنتزاعيه وتكون من خارج المحمول وأمّا الإعتبارات العرفيه فليست لها عينيه خارجيه لا بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها ولذا تكون قابله للإلغاء والإبطال، فجعل الزوجيه والرقيه والمغصوبيه والحريه والملكيه من خارج المحمول

الشرح:

كما ترى، فإنّ الإعتباريات تدخل في الأحكام لموضوعاتها وتكون قابله للإلغاء مع بقاء موضوعاتها بخلاف الإعتباريات العقلية التي لها منشأ انتزاع حقيقي فإنها غير قابله للإلغاء ولا تنعدم إلاّ بانعدام منشأ انتزاعها والإعتبارات يفرض لها حصول بإزائها خارجاً كالزوجه والملكيه ويفرض لها حصول بمنشأها التي هي من قبيل الموضوع لها، لا لأنّ منشأ انتزاعها خصوصيه واقعيه بل تكون الخصوصيه أيضاً اعتباريه كالمغصوبه كما لا يخفى، وبالجملة فالتعرض لهذا الأمر إنّما هو لبيان عدم امكان اطلاق متعلق الوجوب بحيث يشمل ما تعلق به النهي.

وذكر المحقق الإصفهاني ١ في التعليق على كلام الماتن ١ أنّه قد تقدم في بحث تعلق الأوامر بالطبايع أنّ الوجود الخارجي لا يقوم به الطلب وإذا لوحظ أنّ الإيجاد عين الوجود ذاتاً واختلافهما بالإعتبار فيعلم أنّ الطلب لا يقوم بالإيجاد الخارجي لأنّه عين الوجود، ومعنى تعلق الشوق بالوجود والإيجاد كما مرّ أنّ القوه العاقله كما لها قوه لحاظ الشيء بلحاظ الحمل الأولى كذلك لها قوه لحاظه بالحمل الشايع، فتلاحظ الصلاه الخارجيه مثلاً التي حيثيتها حيثيه طرد العدم ويترتب عليها الغرض والأثر فيطلبها ويبعث نحوها، ومن الواضح أنّ البعث نحو الفاني لا ينافي قيام الغرض والأثر بالمفنى فيه.

والحاصل أنّ الصلاه الخارجيه في مقام تعلق البعث والإرادته بمعنى إحضار العقل إياها وفرضها وتعلق البعث بها إنّما هو لاجراجها عن الفرض والتقدير إلى الفعلية، فالصلاه المفروضه فانيه في الصلاه الخارجيه وهذا يصحح البعث نحو الفاني مع قيام الغرض بالمفنى فيه ولا يقتضى سريان ما يقوم بالفاني إلى المفنى فيه فإنّه محال وليس نسبه الوجود العنواني إلى الوجود العيني نسبه الإتحاد والعيته (١).

نحوه، والزجر لا يكون عنه، وإنما يؤخذ في متعلق الأحكام آله للحاظ متعلقاتها، والإشاره إليها، بمقدار الغرض منها والحاجه إليها، لا بما هو هو وبنفسه، وعلى استقلاله وحياله.

الشرح:

ص: ٣٥٩

أقول: إذا كان إخراج الصلاه عن الفرض والتقدير إلى الفعلية غرضاً من تعلق الطلب والبعث نحو الفعل فلا بدّ من أن يكون هذا الإخراج ملحوظاً للأمر حتى يشتاق إليه وإذا كان أمراً ملحوظاً فلم لم يتعلّق الطلب والبعث بنفس هذا الإخراج، غايه الأمر يكون لحاظه بالإيجاد والإخراج العنوانى فإنّه الملحوظ بالذات ولكن المفروض أنّ الأمر يراه فانياً فى الإيجاد الملحوظ بالعرض وكأنّه يطلب ويجعل متعلق طلبه الإيجاد بالحمل الشايح، وإذا كان إيجاد الفعل أى فعليته مرخص فيها كما هو مقتضى إطلاق متعلّق الأمر فكيف يمكن أن يمنع عن إيجاد بعض افراده كما هو مقتضى انحلال متعلّق النهى.

وبالجمله التعبير بسريره الترخيص فى التطبيق أو سريره الأمر إلى متعلّق النهى أنّه لا يمكن للمولى الترخيص فى تطبيق متعلق أمره بما يرى تعلق نهيه به، وتعدد العنوان فى ناحيه متعلق الأمر أو النهى لا- يفيد لأدّ المرخص فيه والمزجور عنه هو إعطاء العينيه الخارجيه للفعل وقد تقدم أنّ الطلب ليس عرضاً يقوم بمتعلقه بل الطلب أمر إنشائى يكون قيام إنشائه بالمولى، ووعاء نفس الطلب المعبر هو الخارج ولو بنحو الإعتبار القائم بالنفس، ويكون متعلق الطلب إيجاد الفعل ولو أنّ المتعلق حقيقه هو الملحوظ بالذات _ أى الإيجاد العنوانى الفانى فى الملحوظ بالعرض _ والفناء بل لحاظ العينيه أوجب تحقق الطلب ولو لم يحصل من العبد امتثال واطاعه كما تقدم فى التعليقه السابقه.

وبالجمله الطلب الواقعى وهو التصدى لتحصيل الشىء والظفر به يكون مادام ثالثتها: إنه لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنون، ولا ينثلم به وحدته[١]، فإن المفاهيم المتعدده والعناوين الكثيره ربما تنطبق على الواحد، وتصدق على الفارد الذى لا كثره فيه من جهه، بل بسيط من جميع الجهات، ليس

الشرح:

لم يحصل الشىء ولم يظفر به، فكذلك الطلب الإعتبارى المعبر عنه بالبعث نحو إيجاد الشىء فإنّ البعث _ مادام ظرف الإعتبار موجوداً _ يبقى مادام لم يحصل المبعوث إليه وإذا حصل، ينتهى الطلب والبعث الإعتبارى.

عدم استلزام تعدّد العنوان لتعدّد المعنون

[١] بيان المقدمه الثالثه: هو أنّ تعدد الوجه أى العنوان لا يلازم تعدّد المعنون

خارجاً بأن يكون لأحد العنوانين خارجاً وجود وللعنوان الآخر وجود آخر فإنّ المفاهيم المتعدده والعناوين الكثيره قد تنطبق على الوجود الواحد بل على الفارد الذى لا كثره فيه حتى من ناحيه الحثيات المختلفه والجهات المتغيره أصلاً كالواجب سبحانه حيث إنه مع بساطته ووحدته وأحديته، تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلاليه والجماليه له الأسماء الحسنى والأمثال العليا لكنها بأجمعها حاكيه عن ذلك الواحد الفرد الأحد.

عبارتنا شتى وحسنك واحد وكلّ إلى ذاك الجمال يشير

أقول: الكلام فى المقام فى عناوين الأفعال لا- فى عناوين الذوات، وما ثبت بالبرهان القاطع هو أنّ ذات الحق جلّ وعلا وإن كانت لذاته صفات إلاّ أنّها لا تزيد على ذاته فإنّ الكثره والتركيب يلازم الإمكان وذات الحق جلّ وعلا بذاته واجب الوجود. وأمّا صفات الأفعال فلم يقدّم برهان قاطع على وحدتها بل ما يصدر عن ذات الحق بقدرته وعلمه اللذين هما عين ذاته وعلمه بإرادته الزايده على الذات، وتعدّد فيه حيث غير حيث، وجهه مغايره لوجهه أصلاً، كالواجب تبارك وتعالى، فهو على بساطته ووحدته وأحديته، تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلاليه والجماليه، له الأسماء الحسنى والأمثال العليا، لكنها بأجمعها حاكيه عن ذاك الواحد الفرد الأحد.

عبارتنا شتى وحسنك واحد وكلّ إلى ذاك الجمال يشير

الشرح:

الإرادته بتعدد المراد وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ ما اشتهر من (أنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد) وهى القاعده التى أسسها أهل المعقول لإثبات وحده الصادر الأوّل عنه لا- تجرى فى الفاعل المختار من ممكن الوجود فضلاً عن الفاعل الغنى القادر العالم بالذات فهذه القاعده لا ترتبط بالمقام.

أمّا بالنسبه إلى الأفعال وعناوينها مما هو مورد الكلام فى المقام فإنّ كان عنوان الفعل متأصيلاً كعنوان الأكل والشرب والقيام والقعود فتعدده يوجب تعدد المعنون إلاّ- إذا كان أحد العنوانين بالإضافه إلى الآخر من قبيل الخاص والعام، لما يأتى فى الأمر الآتى من أنّ الوجود الواحد لا يكون له إلاّ ماهيه واحده وحقيقه نوعيه واحده فتعدّها موجب لتعدد المعنون وتعدد الوجود لا محاله، إلاّ إذا كان أحدهما أخص بالإضافه إلى الآخر، وأيضاً تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون إذا كان أحدهما

منتزعاً عن شىء والعنوان الآخر منتزعاً عن شىء آخر أو كان أحدهما انتزاعياً عن شىء والآخر أصلياً منطبقاً على شىء آخر فينحصر عدم موجبيه تعدد العنوان لتعدد المعنون على ما إذا كان أحد العنوانين متأسلاً ومعنونه خارجاً منشأً لانتزاع عنوان آخر، أو كلا العنوانين منتزعين عن شىء واحد باعتبارين، أو كان أحد العنوانين أخص بالإضافه إلى العنوان الآخر. ومما ذكرنا يظهر أنّ الحركة الخاصه المعبر عنها بالسجود تتحد في الصلاه مع الغصب خارجاً حيث إنّ الغصب عنوان انتزاعى عن تلك الحركة بلحاظ كونها بغير رضا مالك موضع السجود فيكون السجود تصرفاً غصبياً وعدواناً رابعها: إنه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد، إلا ماهيه واحده [١] وحقيقه فارده، لا يقع في جواب السؤال عن حقيقته بما هو إلا تلك الماهيه، فالمفهوم المتصادقان على ذاك لا يكاد يكون كل منهما ماهيه وحقيقه، وكانت عينه في الخارج كما هو شأن الطبيعى وفرده، فيكون الواحد وجوداً واحداً ماهيه وذاتاً لا محاله، فالمجمع وإن تصادق عليه متعلقاً الأمر والنهى، إلا أنه كما يكون واحداً وجوداً، يكون واحداً ماهيه وذاتاً، ولا يتفاوت فيه القول بأصالة الوجود أو أصاله الماهيه.

الشرح:

على الغير وكذلك بالإضافه إلى الركوع إذا قيل بأنّ الهوى له دخل في الصلاه أو فى تحقق الركوع بأن كان الهوى مقوماً لعنوان الركوع لا مقدمه له.

عدم ايجاب تعدد العنوان لتعدد الماهيه النوعيه

[١] المقدمه الرابعه: إنّ الوجود الواحد لا يكون له إلا ماهيه واحده والمراد الماهيه النوعيه فالعنوانان المتصادقان على واحد لا يمكن أن يكون كل منهما ماهيه نوعيه بل إمّا كلاهما من العناوين الإنتزاعيه أو أحدهما انتزاعى والآخر ذاتى، مثلاً المجمع بين عنوانى الغصب والصلاه أى الحركة الخاصه كما لها وجود خاص كذلك يكون لها مهيه واحده ويكون متعلق الأمر ومتعلق النهى واحداً وجوداً ومهيه، فإنّ الوحده بناءً على أصاله الوجود واضحه وبناءً على أصاله المهيه فلما تقدم فى المقدمه الثانيه من كون متعلقى الأمر والنهى فعل المكلف وما يصدر عنه خارجاً والمفروض أنّ الماهيه الصادره بناءً على أصالتها واحده لما تقرر فى محلّه أنّ الواحد لا يتجنس بجنسين وفصلين ففى موارد تعدد العنوان أحدهما من العناوين الإنتزاعيه

ص: ٣٦٢

العرضيه لا محاله.

ومما ذكر يظهر عدم الفرق في مسأله جواز الإجماع وعدمه الإلتزام بأصالة ومنه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز والإمتناع في المسأله، على القولين في تلك المسأله، كما توهم في الفصول، كما ظهر عدم الإبتناء على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج، وعدم تعدده، ضروره عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس والفصل له، وإن مثل الحركه في دار من أى مقوله كانت، لا يكاد يختلف حقيقتها وماهيتها ويتخلف ذاتياتها، وقعت جزءاً للصلاه أو لا، كانت تلك الدار مغصوبه أو لا.

الشرح:

الوجود أو بأصالة الماهيه فما عن الفصول من أنّ القول بالجواز مبنى على أصالة الماهيه والقول بالإمتناع على أصالة الوجود(1)، لا يمكن المساعده عليه.

كما ظهر أيضاً عدم ابتناء القول بالجواز على تعدد الجنس والفصل خارجاً والقول بالإمتناع على عدم تعددهما، فإنّ الحركه الخاصه المعبر عنها بالسجود أو الهوى إلى الركوع من أى مقوله كانت لا معنى لكون عنوان الغصب فصلاً ونفس الحركه جنساً بل تكون تلك الحركه داخله في تلك المقوله، إنطبق عليها عنوان الغصب أم لا بل لو فرض في مورد تعلّق الأمر بالجنس والنهي بفصل منه يكون ذلك داخلًا في موارد الأمر بالمطلق والنهي عن المقيد سواء قيل بكون وحده الجنس والفصل أو اتحادهما بالمعنى المذكور في محلّه أم لا.

ص: ٣٤٣

إذا عرفت ما مهدناه، عرفت أن المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً [١]، كان تعلق الأمر والنهي به محالاً، ولو كان تعلقهما به بعنوانين، لما عرفت من كون فعل المكلف بحقيقته وواقعيته الصادره عنه، متعلقاً للأحكام لا- بعناوينه الطارئه عليه، وأن غائله اجتماع الضدين فيه لا تكاد ترتفع بكون الأحكام تتعلق بالطبائع

الشرح:

أدله القول بالجواز

[١] كأن نظره قدس سره إلى أن الأمور الأربعة ملاحظتها كافيته في الإذعان بامتناع إجتماع الأمر والنهي ولو كان أحدهما متعلقاً بعنوان والآخر بعنوان آخر، وذلك لما تقدم في المقدمه الثانيه من أن متعلقات الأحكام إنما هي فعل المكلف خارجاً لا عنوان فعله، حيث إن رغبه المولى والملايك الملحوظ للمولى ليس في عنوان الفعل بل فيما ينطبق عليه العنوان المعبر عنه بالمعنون، وتعدّد العنوان لا يوجب كون الصادر عن المكلف متعدداً بحسب الخارج بأن يكون المجمع بحسبه فعليين، بل الصادر بحسب الخارج واحد معنون بكل من العنوانين، وغائله محذور اجتماع الضدين وتنافي التكليفين ترتفع بتعدّد الصدور والفعل خارجاً لا بتعنون الصادر بعنوانين لأنّ المتعلق لكل من الوجوب والتحریم ليس هو العنوان بل المعنون لو لاحظته المولى عند الأمر والنهي بالعنوان.

ولزوم محذور تعلق الحكمين المتضادين في مقتضاهما وملاكهما لا يندفع بالقول بأن متعلقات الأحكام الطبائع لا الافراد، وذلك لأنّ غايه تقريب القول بالجواز هو أن الطبائع - بما هي مقيدّه بالوجود - متعلقات لها، حيث إن الطبائع بما هي ليست إلا هي ولا- تكون محصّله للاغراض ليتعلّق بها الطلب، فاللازم أخذ الوجود في متعلقاتها بحيث يكون التقيد داخلاً ونفس القيد - أى الوجود - خارجاً حتى يقتضى تعلق الطلب بالطبيعي المقيد بالوجود إيجابه. نظير تقييده بسائر القيود وإلا فالوجود

الشرح:

الخارجي مسقط للطلب فلا يمكن كونه متعلقاً للطلب وموجباً لثبوت البعث وحصوله.

ولكن هذا التقريب والتوجيه فاسد، وذلك فإنّ الطبيعي لا يمكن أن يتقيد

بوجوده فى مقام الطلب بالمعنى المذكور بأن يكون الوجود خارجاً عن متعلق الطلب تقيد العنوان به داخلاً فى متعلقه، نظير تقيد الصلاه بالوضوء أو إلى القبله ونحوهما، فإن التقيد لا يكون إلا فى مورد دخالته فى متعلق الطلب بأن يكون الدخيل فيه التقيد لا نفس القيد، ووجود الشئ لا يزيد على الشئ فى مقام الطلب، حيث إن وجود الشئ خارجاً هو الأثر من طلبه والملاك المرغوب إليه قائم بوجوده، وليس للعنوان شأن إلاّ كونه حاكياً عما تعلق به الملاك والغرض ويلاحظ فى مقام الطلب فانياً فى المعنون، وكأنّ المولى يطلب المعنون بلا توسط ويضيف طلبه إلى إيجاد الشئ قبل أن يوجد غير ملاحظ أيّه خصوصيه معه، ويلزم على الطلب كذلك الترخيص فى تطبيقه وإيجاده بأى وجود وهذا لا يجتمع مع نهيه عن طبيعى آخر، حيث إن النهى المنع عن وجود الطبيعى بأى وجود وذلك لكون متعلق الترخيص عين متعلق النهى المفروض كونه انحلالياً.

وبتعبير آخر ليست الأحكام من قبيل الاعراض لمتعلقاتها ليقال إن الإيجاد لا يكون معروضاً للطلب والمنع، فإنّ الوجود الخارجى مسقط للطلب فكيف يكون معروضاً له بل الأحكام إنشاءات من فعل المولى يقوم به قيام الفعل بفاعله ونفس الحكم أمر إعتبارى فى الخارج بمعنى كون الخارج ظرفاً له ويضاف إلى متعلقه بعنوانه المشير الفانى فى المعنون قبل وجوده.

ثم إنّه ظهر من المقدمه الرابعه أنّ الصادر عن المكلف خارجاً وجود واحد لا-الأفراد، فإن غايه تقييده أن يقال: إن الطبايع من حيث هى هى، وإن كانت ليست إلاّ هى، ولا تتعلق بها الأحكام الشرعيه، كالأثار العاديه والعقليه، إلاّ أنها مقيده بالوجود، بحيث كان القيد خارجاً والتقيد داخلاً، صالحه لتعلق الأحكام بها،

الشرح:

وماهيه واحده، وذكرنا فى المقدمه الأولى أنّ تعلق الوجوب والحرمة بواحد غير ممكن لتنافيهما فى مبدئيهما ومقتضاهما، كما ذكرنا فى المقدمه الرابعه ما هو المعيار فى استلزام تعدد العنوان لتعدد المعنون وعليه فإن كان تركيب العنوانين فى المجمع من متعلقى الأمر والنهى اتحادياً وينطبقان على وجود واحد فلا بدّ من الإلتزام بالإمتناع وإن كان تركيبهما انضمامياً بأن ينطبق كل منهما على وجود غير وجود الآخر فالمتعين هو القول بالجواز لتعدد المتعلقين خارجاً ولا محذور فى إجتماع

ص: ٣٦٥

الحكمين في المجمع لما تقدّم من أنّ مقتضى تعلّق الأمر بالطبيعي عدم أخذ ما هو لازم الوجود أو ملازمه في المتعلّق بل ولا أخذ خصوصيه أفراده، وكذا الحال في ناحيه تعلق النهى بالطبيعي، فلا موجب لسرايه أحد الحكمين إلى متعلق الآخر سواء اجتمع النهى مع الترخيص في التطبيق أو مع الأمر، غايه الأمر يكون الأمر بالطبيعي والنهى مع عدم المنذوحه من المتراحمين يراعى فيهما ثبوت الحكمين بنحو الترتّب.

ثمّ إنّ يظهر ممّا ذكرنا تمييز موارد التركيب الإتحادي عن موارد التركيب الإنضمامي فمثلاً- إذا توضع المكلف من الإناء المغصوب بنحو الإغتراف صحّ وضوئه لأنّ تصرفه في الإناء بالإغتراف مغاير وجوداً للوضوء - وهو غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين - فيمكن الأمر بالوضوء المفروض حتى مع عدم المنذوحه على نحو الترتّب فإنّ مع الإغتراف ثلاث مرّات يتمكّن المكلف من الوضوء فيصحّ الأمر به على تقدير الإغترافات وعلى تقدير تركها يكون مكلفاً.

الشرح:

بالصلاه مع التيمم.

وربّما يقال إنّ الأمر بالوضوء على نحو الترتّب يجرى ولو مع الوضوء بنحو الإرتماس في الإناء المغصوب فإنّ غسل العضو عباره عن إيصال الماء إلى البشره من الوجه واليدين والإيصال وهو مغاير وجوداً للإرتماس - أى وضع الوجه واليدين في الماء - ولذا لو كان على يده أو وجهه حائل يمنع من وصول الماء إلى البشره ووضع يده في الإناء الغصبي المحتوى للماء لكان هذا الوضع كالوضع بلا حائل في كون نفس الوضع غصباً محرماً دون إيصال الماء، مع عدم تحقق غسل العضو في الأوّل لوجود الحائل.

وبالجمله غسل اليد الذي هو إيصال الماء إلى البشره بلا حائل إيجاداً للوضوء وليس حراماً والحرام جعل العضو في الإناء فإنّه تصرف في ملك الغير ولو مع الحائل وعدم تحقق الوضوء معه، فالتركيب بين الغصب والوضوء انضمامي.

إلا- أن يقال إنّ الوضوء ولو يتحقق بوصول الماء إلى البشره إلا- أنّ إيصاله إليها بمعنى إحاطه الماء البشره، يكون بأمرين معاً أحدهما جعل اليد في الإناء والثاني

رفع المانع عن العضو واتحاد متعلق النهى مع أحد الأمرين عرفاً كاف في التركيب الإتحادى فتدبر.

ثم إن ظاهر جماعه ان التوضي والإغتسال من آنيه الذهب أو الفضة كالتوضي من الآنيه المغصوبه وظاهرهم أيضاً حرمة الأكل والشرب في آنيه الذهب والفضه لا- حرمة أخذ الطعام منها فقط ومن ثم يقع الكلام في الفرق بين التوضي والأكل حيث إن ظاهرهم عدم حرمة نفس الوضوء في فرض الإغتلاف وحرمة الأكل والشرب.

ومتعلقا الأمر والنهى على هذا لا يكونان متحدين أصلاً، لا في مقام تعلق البعث والزجر، ولا في مقام عصيان النهى وإطاعه الأمر بإتيان المجمع بسوء الإختيار.

أما في المقام الأول، فلتعددتهما بما هما متعلقان لهما وإن كانا متحدين فيما هو خارج عنهما، بما هما كذلك.

الشرح:

والجواب أن الروايات الواردة في أواني الذهب والفضه على طائفتين، ففي الأولى منهما ورد النهى عن الأكل والشرب في آنيه الذهب أو الفضة (١)، وفي الثانية ورد النهى عن آنيه الذهب والفضه غير مقيد بالأكل أو الشرب (٢)، ومقتضى حذف المتعلق في الطائفة الثانية حرمة الفعل المناسب للثناء وهو وضع شيء فيها أو أخذه منها فلا دلالة للثانية على حرمة نفس التوضي والإغتسال في فرض الإغتلاف، بخلاف الأكل والشرب بنحو الأخذ منهما فأنهما إما من الأفعال المناسبه للثناء فيحرمان أو لأن مقتضى الطائفة الأولى حرمة نفس الأكل والشرب، ولذا عطفوا استعمالهما على عدم جواز الأكل والشرب منهما دون التوضي والإغتسال أو غيرهما من الأفعال.

وبالجملة إذا كان المحرم استعمالهما فلا يكون الوضوء والإغتسال منهما بالإغتلاف متحداً مع المحرم ولا يخفى أن هذا لو لم نقل بأن الطائفة الثانية قرينه على أن المحرم في الأكل والشرب أيضاً وضع الطعام وأخذه منهما لا حرمة نفس

ص: ٣٦٧

١- (١) الوسائل: ج ٢، باب ٦٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٢ و ٥ و ٧ و ٩ و ١١، وج ١٦، باب ٦١ من كتاب الأطعمة والأشربة، الحديث ١ و ٢.

٢- (٢) الوسائل: ج ٢، باب ٦٥، من أبواب النجاسات، الحديث ١ و ٣ و ٤ و ٨ و ١٠.

ازدراد الطعام والشراب، وقد ذكرنا التفصيل في بحث الأواني من كتاب الطهاره.

وأما الصلاه في المكان المغصوب فإن أكثر أفعالها خارج عن الغضب وليس وأما في المقام الثاني، فلسقوط أحدهما بالإطاعه، والآخر بالعصيان بمجرد الإتيان، ففي أي مقام اجتمع الحكمان في واحد؟.

وأنت خير بأنه لا- يكاد يجدى بعد ما عرفت، من أن تعدد العنوان لا- يوجب تعدد المعنون لا وجوداً ولا ماهيه، ولا تنثلم به وحدته أصلاً، وأن المتعلق للأحكام هو المعنونات لا العنوانات، وأنها إنما تؤخذ في المتعلقات بما هي حاكيات كالعبارات، لا بما هي على حيالها واستقلالها.

الشرح:

تصرفاً في المكان المغصوب ولا في فضائه كالتكبيره والقراءه والتشهد والأذكار وغيرها والإستقرار المعبر حال القراءه وغيرها بمعنى عدم حركه الأعضاء، والقيام المعبر في الصلاه ليس بمعنى الكون في المكان بل بمعنى استواء الأعضاء وعدم انحنائها نعم الإنتقال من حاله إلى أخرى كالتنزه إلى القيام أو الهوى إلى الركوع والسجود وإن كان تصرفاً في الفضاء إلا أن حرمة لا تضر بصحة الصلاه لعدم كونه من أفعالها بل من مقدمات استواء الأعضاء والركوع والسجود، نعم في الهوى إلى الركوع كلام في أنه داخل في معنى الركوع بحيث يكون مقوماً له أو لا؟ ولا يخفى أن ما يتحد من أفعالها مع عنوان الغضب هو السجود فإن مع وضع الأعضاء السبعه أو بعضها على المغصوب يكون السجود المزبور منشاءً لانتزاع عنوان الغضب وكذا فيما إذا وضعها على المباح الموضوع على المغصوب بناءً على اعتبار الإعتقاد على الأرض في السجود فإن مع الإعتقاد المزبور بالوضع على المغصوب ولو مع الواسطه يتحقق التركيب الإتحادي، ولكن في إعتبار الإعتقاد كما ذكر تأمل، وعليه بيتني جواز الصلاه في الطائره الواقفه أو المتحركه في الجو أو عدم جوازها حال الإختيار وأما الصلاه في السفينه فلا يبعد جوازها حتى حال الإختيار لظهور بعض الروايات (1) في كما ظهر مما حققناه: أنه لا- يكاد يجدى أيضاً كون الفرد مقدمه لوجود الطبيعي المأمور به أو المنهى عنه [1]، وأنه لا ضير في كون المقدمه محرمه في

ص: ٣٤٨

١- (١) الوسائل: ج ٤، باب ١٤ من أبواب القيام.

صوره عدم الإنحصار بسوء الإختيار، وذلك __ مضافاً إلى وضوح فساده، وأن الفرد هو عين الطبيعي في الخارج، كيف؟ والمقدميه تقتضى الإثنيه بحسب الوجود، ولا تعدد كما هو واضح __ أنه إنما يجدى لو لم يكن المجمع واحداً ماهيه، وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنه بحسبها أيضاً واحداً.

الشرح:

جوازها وتام الكلام فى الفقه.

[١] الترم ميرزا القمى رحمه الله بجواز إجتماع الأمر والنهى فإنّ الطبيعي المتعلق به الأمر غير الطبيعي المتعلق به النهى غايه الأمر أنّ ما تعلق به الأمر يتحقق بالفرد المنهى عنه ولا محذور فيه لأنّ الفرد مقدمه للطبيعى ولا ضير فى حرمه مقدمه الواجب إذا لم ينحصر مقدمته على الحرام.

أقول: لو كان الفرد مقدمه للطبيعى المأمور به والطبيعى المنهى عنه فلازم كون فرد مقدمه لكلّ منهما أن يتعلّق بالفرد المفروض كلّ من الوجوب الغيرى والحرمه الغيريه بلا تعدّد عنوان تقييدى وعدم جواز ذلك متسالم عليه عند الكلّ، مضافاً إلى ما ذكره الماتن قدس سره من أنّ الفرد عين الطبيعي ونفسه لا أنّه مقدمه له والمقدميه تقتضى الاثنيه بحسب الوجود كما مرّ فى بحث عدم كون الجزء مقدمه لكلّ مع أنّه ليس فى موارد التركيب الإتحادى ماهيتين ونوعيتين إحداهما متعلقه للأمر والأخرى متعلقه للنهى بل المجمع فى موارد كما أنّه واحد وجوداً واحداً ماهيته.

ص: ٣٦٩

ثم إنه قد استدلل على الجواز بأمور:

منها: إنه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي، لما وقع نظيره وقد وقع، كما في العبادات المكروهه [١]، كالصلاه في مواضع التهمه وفي الحمام والصيام في السفر وفي بعض الأيام.

الشرح:

معنى الكراهه في العباده

[١] استدلل على جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد بوقوعه فإنّ الوقوع يكشف عن جواز الاجتماع وعدم الإمتناع ويشهد لوقوعه ما ورد في العبادات المكروهه حيث اجتمع فيها الكراهه والوجوب أو الكراهه والإستحباب وهذه الموارد على ما ذكر الماتن قدس سره على أقسام.

القسم الأول: أن تكون العباده بعنوانها متعلق النهي كصوم يوم عاشورا، فإنّ الأمر الإستحبابي تعلق بصوم الأيام بنحو الإنحلال فيكون صوم كل يوم مستحباً من غير أن يكون له بدل في مقابل صوم يوم آخر ولا أن يكون نفسه بدلاً عن الآخر، وصوم يوم عاشورا مع أنّه مستحب نفسى متعلق به النهي على ما في بعض الروايات وبالجملة اجتمع فيه الإستحباب والكراهه، ونظيره النوافل المبتدئه فإنّ الصلاه في كل زمان خير موضوع مع أنّه قد ورد النهي عنها في بعض الأوقات.

والقسم الثاني: ما تعلق النهي بالعباده مع ثبوت بدل لها كما في الأمر بالصلاه اليوميه مع النهي التنزيهي عن بعض أفرادها كالصلاه في الحمام أو في آخر الوقت ومن هذا القبيل اجتماع الوجوب مع الإستحباب كوجوب الصلاه اليوميه واستحباب الإتيان بها في المسجد أو في أوّل الوقت.

والقسم الثالث: ما تعلق النهي فيه لا بنفس العباده بل بعنوان ينطبق على العباده بيان الملازمه: إنه لو لم يكن تعدد الجبهه مجدداً في إمكان اجتماعهما لما جاز اجتماع حكيمين آخرين في مورد مع تعددها، لعدم اختصاصهما من بين الأحكام بما يوجب الإمتناع من التضاد، بداهه تضادها بأسرها، والتالى باطل، لوقوع اجتماع الكراهه والإيجاب أو الإستحباب، في مثل الصلاه في الحمام، والصيام في السفر، وفي عاشوراء ولو في الحضر، واجتماع الوجوب أو الإستحباب مع الإباحه أو الإستحباب، في مثل الصلاه في المسجد أو الدار.

أحياناً أو بما يلزمها فيكون تركيبه مع العبادة انضمامياً كالصلاة في مواضع التهمة بناءً على كراهه الكون في مواضعها.

ذكر قدس سره جواباً إجمالياً عن الاستدلال شرع في الجواب التفصيلي عن كل من الأقسام الثلاثة. أما الجواب الإجمالي فهو أنه إذا ثبت امتناع اجتماع الأمر والنهي في واحد فلا بد في الموارد التي ورد في الشرع ما ظاهره خلاف ذلك من حملة على ما يخرج عن مورد الإمتناع حيث إن الظهور لا يصادم البرهان وحكم العقل القطعي بالإمتناع، مع أن في بعض الموارد المستدل بها، تعلق الأمر والنهي بفعل واحد بعنوانه والقائل بالجواز لا يلتزم بالجواز فيه بل يلتزم بالإمتناع ما لم يكن في البين عنوانان خصوصاً فيما لم يكن في البين مندوحوه كما في العبادات المكروهة التي لا بدل لها.

وأما الجواب التفصيلي: فإنه قدس سره ذكر في القسم الأول أن الكراهه - التي هي من الأحكام الخمسة التكليفية - تكون ناشئة عن حرازه ومنقصه في متعلقها والكراهه بهذا المعنى لا تتحقق ولا تجتمع مع الأمر بالعبادة والحكم بصحتها فعلاً بل تكون بمعنى استحباب الترك الذي يكون في الترك صلاح، أما بانطباق عنوان حسن على نفس الترك كعنوان مخالفه بنى أمية المنطبق على ترك صوم يوم عاشورا، أو كون والجواب عنه أما إجمالاً: فبأنه لا بد من التصرف والتأويل فيما وقع في الشريعة مما ظاهره الإجماع، بعد قيام الدليل على الإمتناع، ضروره أن الظهور لا يصادم البرهان، مع أن قضيه ظهور تلك الموارد، اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد، ولا يقول الخصم بجوازه كذلك، بل بالإمتناع ما لم يكن بعنوانين وبوجهين، فهو أيضاً لا بد له من التفصي عن إشكال الاجتماع فيها لا سيما إذا لم يكن هناك مندوحوه، كما في العبادات المكروهة التي لا بدل لها، فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه أصلاً، كما لا يخفى.

وأما تفصيلاً: فقد أوجب عنه بوجوه، يوجب ذكرها بما فيها من النقض والإبرام طول الكلام بما لا يسعه المقام، فالأولى الإقتصار على ما هو التحقيق في حسم مادة الإشكال، فيقال وعلى الله الإتكال: إن العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما تعلق به النهي بعنوانه وذاته، ولا بدل له، كصوم يوم عاشوراء،

والنوافل المبتدئه في بعض الأوقات.

الشرح:

الترك موجباً لحصول عنوان حسن معه، ولا- يخفى أن تفويت صلاح الصوم وصلاح تركه معاً ممكن كما إذا صام بلا قصد التقرب، وحيث لا يمكن استيفاء صلاح الفعل وصلاح الترك معاً يكون المورد من التزام كسائر المستحبات المتزامه فيحكم بالتخير بينهما ما لم يكن أهم في البين وإلا فيقدم الأهم وإن كان موافقه الآخر أيضاً جائزاً ويقع صحيحاً، حيث إنه في نفسه أيضاً راجح وموافق للغرض كما هو الحال في سائر المستحبات المتزامه، بل الواجبات المتزامه، وارجحيه الترك من الفعل كما ذكر لا- توجب حرازه ومنقصه في الفعل كما لو كان في الفعل مفسده راجحه على صلاحه حتى لا يقع الفعل صحيحاً مع المفسده الراجحه بناءً على امتناع اجتماع الأمر والنهي حيث إن الحرازه والمنقصه في الفعل تمنع عن التقرب بالفعل، بخلاف ثانيها: ما تعلق به النهي كذلك، ويكون له البدل، كالنهي عن الصلاه في الحمام.

ثالثها: ما تعلق النهي به لا- بذاته، بل بما هو مجامع معه وجوداً، أو ملازم له خارجاً، كالصلاه في مواضع التهمه، بناءً على كون النهي عنها لأجل اتحادها مع الكون في مواضعها.

أما القسم الأول: فالنهي تنزيهاً عنه بعد الاجتماع على أنه يقع صحيحاً، ومع ذلك يكون تركه أرجح، كما يظهر من مداومه الأئمه عليهم السلام على الترك، إما لأجل انطباق عنوان ذي مصلحه على الترك، فيكون الترك كالفعل ذا مصلحه موافقه للغرض، وإن كان مصلحه الترك أكثر، فهما حينئذ يكونان من قبيل المستحبين المتزامين، فيحكم بالتخير بينهما لو لم يكن أهم في البين، وإلا- فيتعين الأهم وإن كان الآخر يقع صحيحاً، حيث إنه كان راجحاً وموافقاً للغرض، كما هو الحال في سائر المستحبات المتزامات بل الواجبات، وأرجحيه الترك من الفعل لا توجب حرازه ومنقصه فيه أصلاً، كما

الشرح:

المقام فإن الفعل فيه صلاح من دون حرازه ومنقصه فيه كما إذا لم يكن تركه راجحاً.

وبالجملة فالكراهه في هذا القسم اما بمعنى أرجحيه عنوان ينطبق على الترك أو ملازمه الترك للعنوان الذي فيه صلاح من غير أن ينطبق على الترك بأن يكون ملازماً له فقط فيكون الأمر نظير ما كان منطبقاً على الترك، غايه الأمر أن الفرق بين

ص: ٣٧٢

الصورتين أنّ الطلب المتعلق بترك الفعل ليس بحقيقى بل بالعرض والمجاز، ومتعلق الطلب فى الحقيقه إنّما هو العنوان الذى يلازم وجوده ترك الفعل، بخلاف ما إذا انطبق العنوان الراجح على نفس الترك فإنّ متعلق الطلب فى هذا الفرض نفس الترك نظير تعلق النهى بالفعل فى المكروهات المصطلحه فإنّ الطلب فيها يتعلق بنفس تركها والفرق بينها وبين المقام هو أن تعلق الطلب بالترك فى المكروهات المصطلحه إنّما يكون لحزازه الفعل ومنقصته وفى المقام لمصلحه فى نفس الترك لما ينطبق يوجبها ما إذا كان فيه مفسده غالبه على مصلحته، ولذا لا يقع صحيحاً على الإمتناع، فإنّ الحزازه والمنقصه فيه مانعه عن صلاحه التقرب به، بخلاف المقام، فإنه على ما هو عليه من الرجحان وموافقه الغرض، كما إذا لم يكن تركه راجحاً بلا حدوث حزازه فيه أصلاً.

وإما لأجل ملازمه الترك لعنوان كذلك، من دون انطباقه عليه، فيكون كما إذا انطبق عليه من غير تفاوت، إلاّ فى أن الطلب المتعلق به حينئذ ليس بحقيقى،

الشرح:

على الترك من العنوان الراجح.

ويمكن فى كلا-الفرضين أى فيما انطبق على الترك عنوان راجح أو كان الترك ملازماً لتحقيق أمر راجح تعلق النهى بالفعل بنحو الإرشاد إلى أفضلية تركه أو ملازمه وعلى ذلك يكون تعلق النهى الإرشادى بالفعل على نحو الحقيقه فى الإسناد لا بالعرض والمجاز فلا تغفل.

وأورد المحقق النائنى قدس سره على الجواب المزبور بأنّ الإلتزام بالصلاح فى ناحيه كل من الفعل والترك لا يصح تعلق الطلب بكلّ منهما فإنّه من طلب الجمع بين النقيضين إذا كان المراد من طلب كل منهما الجمع بينهما، ولو كان المراد حصول أحدهما يكون من قبيل طلب الحاصل، وبالجملة الصلاح فى كل من الفعل والترك أو الصلاح فى كل من الضدين الذين لا ثالث لهما، وكذا الصلاح فى أحد المتلازمين مع الفساد فى الآخر يوجب التراحم فى الملاكات فعلى الحاكم مع قوه أحد الملاكين رعايته بجعل الحكم على مقتضاه وعلى تقدير عدم رجحان أحدهما على الآخر لا يكون فى البين طلب أصلاً نعم إذا كان الضدان مما لهما ثالث فيمكن الأمر بأحدهما تخييراً أو بأحدهما تعييناً.

ثم قال قدس سره بعد هذه المناقشه التحقيق فى الجواب عن كراهه صوم يوم عاشورا بل بالعرض والمجاز، فإنما يكون فى الحقيقه متعلقاً بما يلزمه من العنوان، بخلاف صوره الإنطباق لتعلقه به حقيقه، كما فى سائر المكروهات من غير فرق، إلا أن منشأ فيها حزازه ومنقصه فى نفس الفعل، وفيه رجحان فى الترك، من دون حزازه فى الفعل أصلاً، غايه الأمر كون الترك أرجح.

نعم يمكن أن يحمل النهى _ فى كلا القسمين _ على الإرشاد إلى الترك الذى هو أرجح من الفعل، أو ملازم لما هو الأرجح وأكثر ثواباً لذلك، وعليه يكون النهى على نحو الحقيقه، لا بالعرض والمجاز، فلا تغفل.

الشرح:

هو الإلتزام بأن متعلق النهى فعل ومتعلق الأمر فعل آخر ويظهر ذلك بملاحظه تعلق النذر بالعباده المستحبه فى نفسها والإجاره المتعلقه بالعباده وبملاحظه الفرق بين النذر والإجاره فإنه إذا نذر صيام يوم معين يتعلق النذر بعين ما تعلق به الأمر الإستجابى فيكون الإستجاب المتعلق بنفس العمل مندكاً فى الوجوب الناشى من جهه تعلق النذر به ويكتسب الوجوب التعبديه من الإستجاب ويندك الإستجاب فى الوجوب فيتعلق وجوب واحد بصوم ذلك اليوم وهذا بخلاف تعلق الإجاره بالمستحب فإن الإجاره لا تتعلق بما تعلق به الأمر الإستجابى حيث إن الإستجاب تعلق بنفس العمل كزياره بيت الله الحرام، وإذا استأجره أحد للحج عنه فلا يندك الأمر الإستجابى فى الوجوب الناشى من قبل الإجاره لاختلاف متعلقهما، فإن الأمر الإستجابى يتعلق بزياره بيت الله الحرام والأمر الوجوبى بالزياره عن المستأجر لا ذات الزياره ولو عن نفسه لأن الزياره عن نفسه لا تصح الإجاره ولا تكون مورد الغرض العقلائى إذا لا تقع عن الغير بحيث يعطى الأجره عليها، فيكون متعلق الإستجاب نفس العمل، ومتعلق الوجوب ذلك العمل عن الغير فيمكن الأمر الوجوبى فى طول الأمر الإستجابى ولا مانع من ثبوت حكمين طوليين فى واحد. ...

الشرح:

وصوم يوم عاشورا من هذا القبيل لأن الأمر الإستجابى قد تعلق بنفس الصوم فيه، والكراهه تعلقت بالتعبد بأمره الإستجابى بأن يصوم يومها امتثالاً للأمر به استجاباً،

فيختلف المتعلقان نعم لو كان النهى تحريماً لاقتضى تقييد الأمر بغير متعلق النهى لكن النهى التنزيهي حيث يتضمن الترخيص في الفعل فلا ينافي بقاء الأمر الإستحبابي بحاله (١).

أقول: في موارد الإجاره على العمل إن لوحظ استحباب العمل عن الغير كما ثبت ذلك في الحج الندبي عن الحي أو الميت وكان متعلق الإجاره أيضاً الحج عن الغير فلا فرق بين نذر العمل الندبي والإجاره المفروضه في أنّ الثابت بعد الإجاره أو النذر وجوب واحد يندك فيه الإستحباب ويكتسب الوجوب التعبدية من الاستحباب المتعلق بالعمل مع قطع النظر عن الإجاره والوفاء بالنذر، وإن كان متعلق الإجاره عمل الأجير عن نفسه كما إذا استوجر لواجب كفائي وفرضنا أنّ الإجاره كذلك صحيحه على ما ذكرنا في بحث جواز أخذ الأجره على الواجبات، فلا يكون الوجوب الناشئ عن عقد الإجاره متّحداً مع الوجوب أو الإستحباب المتعلق بذات العمل بل يكون من قبيل استحباب عمل أو وجوبه مع وجوب عمل آخر، والعمل الآخر الإتيان بالفعل عن الغير.

والحاصل أنّ ظاهر النهى عن العمل الذي يعتبر في صحته التقرب هو عدم تشريعه كالنهى عن صوم يوم العيدين، وإذا فرض قيام الدليل على صحته مع ورود النهى عنه فلا يمكن أن يكون هذا النهى بمعنى مرجوحية الفعل والمنقصة فيه لأنّ

الشرح:

مرجوحية الفعل مانعه عن التقرب إلى الله تعالى فلا بدّ من حمله على ما لا ينافي الأمر به عباده الكاشف عن الصلاح فيه فيما إذا أتى به بنحو التقرب إلى الله تعالى وذلك بأن يترك المكلف ذات الفعل لا أن يترك التعبد بالفعل، بأن يأتي بالفعل من غير تعبد.

وبتعبير آخر إذا قلنا بجواز أخذ قصد التقرب في متعلق الأمر يتعلق الأمر بصوم يوم عاشورا المأتي به بقصد التقرب ويتعلق النهى بذات الامسآك بلا قصد التقرب بمعنى مطلوبه ترك ذات الصوم أي ارتكاب المفطر فيه فيكون الأمر والنهى من قبيل

ص: ٣٧٥

الأمر بكل من الفعلين اللذين لهما ثالث حيث لا يمكن للمكلف الجمع بين الصوم بنحو العبادة وارتكاب المفطر ولكن يمكن له تركهما بأن أمسك عن المفطرات بلا قصد التقرب فلم يأتى بالصوم بنحو العبادة حتى يمثل الأمر الإيجابي بالصوم ولم يترك ذات الصوم بالأكل حتى يأتى بالمطلوب الآخر ويتعير آخر إذا كان الصلاح في الفعل بقصد التقرب وفي ترك ذات الفعل يكون الفرض كالمستحيين المتزاحمين على ما تقدم في تقرير كلام الماتن قدس سره .

نعم من التزم كالماتن بعدم إمكان أخذ قصد التقرب في متعلق الأمر وأنه لا بد في الأمر التعبدى من كون الصلاح في ذات الفعل حتى يمكن التقرب به فلا يمكن تصوير كون الفعل عبادة والأمر به تعبدياً مع كون تركه أرجح من فعله كما لا يخفى.

ثم لا يخفى أنه كما ذكرنا في بحث أخذ الأجره على الواجب أنه لو قلنا بجواز أخذها في العبادات فيما لم يكن أخذها عليها من أكل المال بالباطل، فلا يلازم جواز الأخذ جواز النيابة فيها عن الغير بل النيابة في العبادات وغيرها يحتاج إلى قيام الدليل على مشروعيه النيابة ولا يكفى في جوازها مجرد استحباب نفس العمل فإنّ وأما القسم الثانى: فالنهي فيه يمكن أن يكون لأجل ما ذكر في القسم الأول، طابق النعل بالنعل [1]، كما يمكن أن يكون بسبب حصول منقصه في الطبيعه المأمور بها، لأجل تشخصها في هذا القسم بمشخص غير ملائم لها، كما في الصلاة في الحمام، فإن تشخصها بتشخص وقوعها فيه، لا يناسب كونها معراجاً، وإن لم يكن نفس الكون في الحمام بمكروه ولا حرازه فيه أصلاً، بل كان راجحاً، كما لا يخفى.

الشرح:

ظاهر الأمر بصلاه الليل مشروعيتها عن المكلف لا مشروعيه النيابة فيها حيث إنّ مشروعيه النيابة هو استحباب العمل عن الغير وهذا لا يستفاد من الأمر الإيجابي بذات العبادة أو بذات العمل غير العبادى.

[1] وتقريب جريان الجواب عن القسم الأول في هذا القسم أيضاً هو أن يقال: بأن الوجوب وإن لم يتعلّق بالصلاه في الحمام مثلاً حيث إنّ متعلّقه طبيعى الصلاه وخصوصيه كونها في الحمام خارجه عن متعلّق الأمر إلا أنّ مقتضى اطلاق الطبيعى هو اشتمال الصلاه في الحمام على نفس المصلحه الملزمه التى تكون في الصلاه في

غيره، والنهي عن الصلاة في الحمام ليس للمنقصة والحزازه فيها بل لَمَّا كان في تركها في الحمام مصلحه غير ملزمه لانطباق عنوان ذى مصلحه على تركها فيه أو كان يلازم تركها فيه تحقق عنوان راجح خارجاً، كان المقام من تراحم بعض افراد الواجب مع المستحب ومقتضى حكم العقل أولويه رعايه المستحب بامثال الواجب بفرده الآخر غير المزاحم مع المستحب حتى فيما كانت الصلاة في الحمام من النوافل المبتدئه حيث يمكن تركها في الحمام بالإتيان بها خارجه ولو بعدم دخول الحمام.

ولكن ظاهر النهي في هذا القسم هو الإرشاد إلى المنقصة في متعلق الأمر مع تطبيقه على الفرد المنهى عنه وبيان ذلك أنّ النهي عن تطبيق متعلق الأمر على فرد وربما يحصل لها لأجل تخصصها بخصوصيه شديده الملاءمه معها مزيه فيها كما في الصلاة في المسجد والأمكنه الشريفه ، وذلك لأن الطبيعه المأمور بها في حد نفسها، إذا كانت مع تشخص لا يكون له شدّه الملاءمه، ولا عدم الملاءمه لها مقدار من المصلحه والمزيه، كالصلاه في الدار مثلاً، وتزداد تلك المزيه فيما كان تشخصها بماله شدّه الملاءمه، وتنقص فيما إذا لم تكن له ملاءمه، ولذلك ينقص ثوابها تاره ويزيد أخرى، ويكون النهي فيه لحدوث نقصان في مزيتها فيه إرشاداً إلى ما لا- نقصان فيه من سائر الأفراد، ويكون أكثر ثواباً منه، وليكن هذا مراد من قال: إن الكراهه في العباده بمعنى أنها تكون أقل ثواباً، ولا- يرد عليه بلزوم اتصاف العباده التي تكون أقل ثواباً من الأخرى بالكراهه، ولزوم اتصاف ما لا مزيد فيه ولا منقصه بالاستحباب، لأنه أكثر ثواباً

الشرح:

إذا لم يثبت في التطبيق ترخيص كما في النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، ظاهره الإرشاد إلى مانعيه الخصوصيه فيتقيد متعلق الأمر بغير تلك الخصوصيه لا- محاله ويعبر عن تلك الخصوصيه بالمانع بخلاف ما إذا ثبت فيه ترخيص بأن يكون العمل مع الخصوصيه المنهى عنها صحيحاً فإنّ هذا النهي لا ينافي إطلاق المتعلق لفرض جواز تطبيقه عليه وقد تقدم أنّ إطلاق المتعلق مقتضاه الترخيص في تطبيقه على أى فرد فيكون النهي مع إطلاق المتعلق ظاهراً في الإرشاد إلى المنقصة التي تحصل في ملاك الطبيعى بما لا- يسقطه عن المقدار اللازم من الملاك بل يكون النقص بالإضافة إلى تطبيقه على فرد لا دخل للخصوصيه في زياده ملاك الطبيعى ولا في نقصانه كما أنه ربّما يكون تطبيقه على فرد موجباً للزياده في ملاك الطبيعى بمقدار لا يلزم

ص: ٣٧٧

استيفاء تلك الزيادة، ولذا ينهى عن الصلاة في الحمام ويؤمر بالصلاة في المسجد وأول الوقت ولا ينهى ولا يؤمر بالصلاة في البيت.

وبالجملة الأمر أو النهي في هذا القسم أى فيما يكون للواجب افراد وابدال مما فيه المنقصه، لما عرفت من أن المراد من كونه أقل ثواباً، إنما هو بقياسه إلى نفس الطبيعه المتشخصه بما لا يحدث معه مزيه لها، ولا منقصه من المشخصات، وكذا كونه أكثر ثواباً، ولا يخفى أن النهي في هذا القسم لا يصح إلا للإرشاد، بخلاف القسم الأول، فإنه يكون فيه مولوياً، وإن كان حمله على الإرشاد بمكان من الإمكان.

وأما القسم الثالث: فيمكن أن يكون النهي فيه عن العباده المتحدّه مع ذاك العنوان أو الملازمه له بالعرض والمجاز[١]، وكان المنهى عنه به حقيقه ذاك

الشرح:

للإرشاد إلى الكمال أو المنقصه في الطبيعى بخصوصيه بعض الافراد أو بعض الابدال المعبر عنهما بأكثرية الثواب أو أقليته بالنسبه إلى نفس الطبيعه ولا وجه للإيراد على تفسير النهي في هذا القسم من العباده بأقلية الثواب بأن ردّ السلام والتحيه مثلاً أقل ثواباً من الإبتداء بالسلام فيكون ردّه مكروهاً وكذا بعض الواجب أقل ثواباً من الجهاد في سبيل الله فيلزم كونه مكروهاً أو أنّ الصلاة في الدار مستحبه لكونها أكثر ثواباً من الصلاة في الحمام وذلك فإنّ المقيس عليه في كون العباده أقل ثواباً أو أكثر ثواباً هو الطبيعى بالتشخص الذى لا دخل للخصوصيه في ملاكه زياده ونقصاناً كما في تشخص الصلاة بكونها في الدار.

[١] ذكر قدس سره في القسم الثالث أنه يمكن أن يكون النهي فيه عن العباده تكليفاً ولكن تعلّقه بالعباده بنحو المجاز في الاسناد بأن يكون متعلّق النهي التزيهية في الحقيقه العنوان الذى ينطبق على العباده أو يلزم تلك العباده فيكون تركيب العنوان المنهى عنه مع متعلّق الأمر إتحادياً في الأوّل وانضمامياً في الثانى ويمكن أن يحمل النهي المتعلّق بالعباده في خطابه على الإرشاد إلى إختيار غيره من افراد الواجب مثلاً إذا ورد النهي عن الصلاة في مواضع التهمه يكون النهي إرشاداً إلى إختيار الصلاة في غير مواضعها ليستوفى ملاك العباده بلا ابتلاء بحزازه الكون في مواضع التهمه.

العنوان، ويمكن أن يكون على الحقيقه إرشاداً إلى غيرها من سائر الأفراد، مما لا يكون متحداً معه أو ملازماً له، إذ المفروض التمكن من استيفاء مزيه العباده، بلا

ابتلاء بحزازه ذاك العنوان أصلاً، هذا على القول بجواز الإجتماع.

وأما على الإمتناع، فكذلك في صورته الملازمه، وأما في صورته الاتحاد وترجيح جانب الأمر — كما هو المفروض، حيث إنه صحه العباده — فيكون حال النهي فيه حاله في القسم الثاني، فيحمل على ما حمل عليه فيه، طابق النعل بالنعل، حيث إنه بالدقه يرجع إليه، إذ على الإمتناع، ليس الاتحاد مع العنوان الآخر إلا— من مخصصاته ومشخصاته التي تختلف طبيعه الأمور بها في المزيه زياده ونقيصه بحسب اختلافها في الملاءمه كما عرفت.

الشرح:

هذا بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهي في موارد التركيب الإنضمامي والإتحادي فإنّ متعلّق الأمر والنهي بناءً على الجواز متعدّد لا يسرى أحدهما إلى الآخر فلا مانع من اجتماع الوجوب والكراهه، ولكن بما أنّ المجمع بناءً على القول بالجواز واجد للحزازه فيكون النهي عن المجمع ارشاداً إلى إختيار غيره في إمتثال الأمر، كما يمكن أن يكون النهي عنه بالعرض والمجاز حيث إنّ متعلّقه العنوان المتّحد أو الملازم.

وأما بناءً على القول بالإمتناع يدور أمر النهي عن المجمع بين الأمرين أيضاً — من التكليف والارشاد — في موارد التركيب الإنضمامي، حيث إنّ إمتناع كون المجمع عباده ومشمّلاً على الحزازه يختص بموارد التركيب الإتحادي.

ثم على القول بامتناع الإجتماع فيه مع فرض تقديم جانب الأمر — الذي يقتضى صحه العباده — لا بدّ من حمل النهي عن المجمع على الإرشاد إلى حصول المنقصه في ملاك طبيعى الأمور به.

وقد انقده بما ذكرناه، أنه لا مجال أصلاً لتفسير الكراهه في العباده بأقلّيه الثواب في القسم الأول مطلقاً، وفي هذا القسم على القول بالجواز، كما انقده حال اجتماع الوجوب والاستحباب فيها، وأن الأمر الإستحبابي يكون على نحو الإرشاد إلى أفضل الأفراد مطلقاً على نحو الحقيقه، ومولويّاً اقتضائياً كذلك، وفعلياً بالعرض والمجاز فيما كان ملاكها ملازمها لما هو مستحب، أو متحداً معه على القول بالجواز.

ولا يخفى أنه لا يكاد يأتي القسم الأول هاهنا، فإن انطباق عنوان راجح على الفعل الواجب الذي لا بدل له إنما يؤكد إيجابه، لا أنه يوجب استحبابه أصلاً، ولو

بالعرض والمجاز، إلا على القول بالجواز، وكذا فيما إذا لازم مثل هذا العنوان، فإنه لو لم يؤكد الإيجاب لما يصحح الإستحباب إلا اقتضائياً بالعرض والمجاز، فتفتن.

الشرح:

وبتعبير آخر يكون النهى عن العبادة فى هذا القسم فى موارد التركيب الإتحادى وتقديم جانب الأمر، نظير النهى عن العبادة فى القسم الثانى فى كونه إرشاداً إلى أقلية الثواب لا نهياً تكليفاً كاشفاً عن الحزازه فى متعلقه، فإنّ هذا النهى غير ممكن أن يجتمع مع صحه العباده، وبالجملة الإلتزام بامتناع إجتماع الأمر والنهى فى موارد التركيب الإتحادى يوجب رفع اليد عن النهى التنزيهى فى المجمع فىكون المجمع فرداً من متعلق الأمر فعلاً- وحيث إنّ ملاك النهى المغلوب فى المجمع يوجب نقصاناً فى ملاك الواجب فىكون الفرد المزبور أقل ثواباً بالإضافة إلى سائر أفراد، وفى الحقيقة الإتحاد مع العنوان المكروه المغلوب فى ملاك كراهته الموجب لسقوط الكراهه من أفراد الطبيعى الواجب وعليه يلزم النقص فى ملاك الواجب وقله ثوابه كما تقدّم فى القسم الثانى.

لا- يقال: ذكر الماتن قدس سره فى هذا القسم أنّ تعلق النهى التكليفى بالمجمع لانطباق العنوان المكروه عليه بالعرض والمجاز مع أنه ذكر فى القسم الأول أنّ تعلق النهى

الشرح:

بصوم يوم عاشورا، لانطباق العنوان الحسن على تركه من الحقيقة فما الفارق بين القسمين.

فإنه يقال: الفرق ظاهر فإنّ الأمر الإستحبابى وإن تعلق فى القسم الأول بعنوان ينطبق على ترك الفعل إلا أنّ تركه هو المطلوب حقيقه بناءً على الأمر الثانى المتقدم من أنّ متعلقات الأحكام ما يصدر عن المكلف خارجاً فعلاً أو تركاً بخلاف هذا القسم فإنه بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهى حتى فى موارد التركيب الإتحادى يتعلق النهى حقيقه بالعنوان من دون أن يسرى إلى المعنون فىكون تعلق النهى فى الخطاب بالمعنون من اسناد النهى إلى غير متعلقه حقيقه ولذا ذكر قدس سره أنّ النهى عن المجمع بالعرض والمجاز نعم لو أريد من النهى عن المجمع حتى بناءً على جواز الاجتماع الإرشاد إلى إختيار سائر الافراد يكون تعلقه به على نحو الحقيقة لا المجاز

ص: ٣٨٠

ثم إنه قدس سره ذكر فى المقام ما ظاهره جواز الإجتماع فى موارد التركيب الإنضمامى حيث ذكر هذا على القول بجواز الإجتماع واما على القول بالإمتناع فكذلك فى صورته الملازمه فإن مقتضى هذا الكلام أن النهى فى موارد الملازمه يحمل على الكراهه التكليفيه غايه الأمر يكون تعلقها بالعباده فى المجمع دون الملازم لها من المجاز فى الاسناد ولكنه قدس سره لا يرى جواز الإجتماع حتى فى موارد التركيب الإنضمامى أيضاً حيث بنى على عدم إمكان إختلاف المتلازمين فى الحكم إلا أن يعتذر أن الطبيعى الواجب فى الفرض لا- يلزم المكروه حتى يلتزم بكون الكراهه فى الملازم اقتضائيه بل فرده يلزم المكروه، وحكم الفرد الترخيص فى التطبيق عليه وهذا لا ينافى كراهه لازمه لأن الكراهه أيضاً يلزمها الترخيص فى الفعل وبالجملة

الشرح:

فلا- يختلف المتلازمان لتكون الكراهه فى العنوان الملازم لفرد الواجب اقتضائيه وقد كرر قدس سره ثبوت حكمين فعليين فى موارد التركيب الإنضمامى حتى بناءً على القول بالإمتناع عند تعرضه لاجتماع الوجوب والإستحباب حيث ذكر ما حاصله أن الأمر الإستحبابى المتعلق بفرد من الواجب إلى كونه أفضل الافراد، إسناده إلى ذلك الفرد حقيقى سواء قيل بجواز الإجتماع أو بامتناعه.

نعم الإستحباب التكليفى فى ذلك الفرد لا- يكون فعلياً بل يكون اقتضائياً على نحو الحقيقه وأنما يكون الإستحباب فعلياً على القولين فيما كان العنوان الراجح ملازماً لذلك الفرد فيكون إسناد الاستحباب التكليفى إلى الفرد المزبور مجازاً فإن المستحب حقيقه هو الملازم الخارجى بنفسه أو بعنوانه، وكذلك يكون استحبابه فعلياً فى مورد التركيب الإتحادى على القول بالجواز، ولكن اسناد الإستحباب إلى الفرد مجاز بناءً على القول بالجواز، لأن المتعلق له هو العنوان ولا يسرى حكمه إلى المعنون.

فقوله «على القول بالجواز» قيد لقوله «أو متحد معه».

وبالجملة الإلتزام بثبوت حكمين فعليين فى موارد التركيب الإنضمامى حتى على القول بالإمتناع لا يناسب ما بنى عليه فى بحث الضد من امتناع إختلاف

المتلازمين في الحكم، وكذا لا يناسب ما ذكره في المقام في آخر كلامه من أنه لا يجرى القسم الأول الذي ذكره في العبادات المكروهه وهو ما لا يدل له في إستحباب الواجب الذي لا يدل له، فإنه قدس سره ذكر أن انطباق العنوان الراجح على الواجب الذي لا يدل له لا- يوجب استحبابه أصلاً أى لا فعلاً ولا شأناً، بل يؤكد إيجابه إلا على القول بجواز الإجتماع فإنه عليه يكون المستحب هو العنوان الراجح ويكون

الشرح:

اسناد الإستحباب إلى الواجب بالعرض والمجاز هذا في التركيب الإتحادي وكذلك في التركيب الإنضمامي فإن تحقق عنوان راجح ملازم للواجب على القول بالإمتناع لو لم يؤكد وجوب الواجب لا- يوجب تحقق استحباب فعلى في البين وإنما يوجب تحقق استحباب شأني يعنى اقتضائي يكون اسناد ذلك الإستحباب الشأني إلى فعل الواجب بالعرض والمجاز فإن المتعلق به حقيقه هو ملازم الواجب لا نفس الواجب وظاهر هذا الكلام عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم الفعلى، إلا أن يعتذر بما ذكرنا قبل ذلك من أن ملازم الواجب لا يمكن أن يختلف حكمه مع حكم الواجب كما في استحباب الملازم في الواجب الذي لا- يدل له، وإما ملازم فرد الواجب فلا- بأس بكون حكمه ترخيصياً لأنّ الثابت أيضاً في فرد الواجب الترخيص في التطبيق لا الإلزام به ولعلّ قوله قدس سره في آخر كلامه «فتفطن» اشاره إلى ذلك.

ومما ذكرنا يظهر أنّ جواز الإجتماع الذي ذكره في المقام في موارد التركيب الإنضمامي لا ينافي ما ذكره في بحث الضد من عدم إمكان شمول الأمر بالطبعي للفرد الذي يزاحم الواجب الأهم حيث إنّ الأمر بالواجب الآخر فوراً لا يجتمع مع الترخيص في تطبيق الواجب الموسع على الفرد المزاحم وإن كان ما ذكره غير صحيح لما تقدم من عدم المزاحمه بين الواجب المضيق والموسع وإمكان الأمر بالمهم على نحو الترتب على تقدير مزاحمته بالأهم إلا أنّ الغرض رفع التهافت بين كلامه في المقام وبين ما ذكره في بحث الضد.

وذكر النائيني قدس سره أنه لو كان كل من الأمر والنهي بمعنى الكراهه الإصطلاحيه متعلقاً بعنوان غير العنوان المتعلق للآخر وكانا متصادقين في واحد بأن يكون تركيبهما فيه اتحادياً يؤخذ بكلا الخطابين ولا يكون في البين أى تقييد لا في ناحيه

الشرح:

متعلق الأمر ولا- في ناحيه متعلق النهى التنزيهى وإنما يتعين التقييد فى مورد كون النهى تحريمياً وذلك فإن الأمر المتعلق بالطبيعى يلازم الترخيص فى تطبيقه على أى فرد من افراده ولو كان النهى المتعلق بالعنوان الآخر تحريمياً لكان النهى عن المجمع منافياً للترخيص فى تطبيق متعلق الأمر عليه بخلاف ما إذا كان النهى تنزيهياً فإن النهى عن المجمع كذلك لا ينافى الترخيص فى تطبيق متعلق الأمر عليه حيث إن النهى المزبور يتضمن الترخيص فى الفعل فلا موجب للتقييد أصلاً(١).

أقول: ما ذكر قدس سره لا يصح بناءً على ما ذكروا من اعتبار كون الفعل ممّا يمكن أن يتقرب به فى العبادات بأن يكون الفعل المزبور بحسب الملاك أرجح من تركه، وثبوت الكراهه الإصطلاحيه فى الفعل تقتضى كون الفعل مرجوحاً وثبوت الحزازه فيه بحيث يصح التقرب بتركه، فصحة الفعل عباده تتوقف على المصلحه الغالبه فى الفعل ليمكن التقرب به فالكراهه المصطلحه بمنشأها متنافيه مع العباده سواء كانت العباده واجبه أو مستحبه وليس تنافيهما من جهة عدم إمكان موافقه الحكيم ليقال اختصاص ذلك بالنهى التحريمى.

والحاصل أنّ الأمر بعنوان وجوباً أو استحباباً مع النهى عن عنوان آخر مطلقاً تحريماً أو كراهه فى مورد اجتماع ذينك العنوانين مع كون تركيبهما اتحادياً، يقتضى رفع اليد عن الإطلاق فى ناحيه أحد المتعلقين نعم لو كان متعلق الأمر الفعل بقصد التقرب وقتنا بإمكان انقلاب حزازه الفعل إلى الصلاح مع قصد التقرب فيمكن أن يكون الإتيان بذات الفعل المكروه مع قصد التقرب فيه راجحاً ومستحباً وقد احتملنا ومنها: إن أهل العرف يعدون من أتى بالمأمور به فى ضمن الفرد المحرم، مطيعاً وعاصياً [١] من وجهين، فإذا أمر المولى عبده بخياطه ثوب ونهاه عن الكون

الشرح:

ذلك فى مثل كراهه صوم يوم عاشورا وعليه فيمكن الأخذ بكلا الإطلاقين ولكن هذا يحتاج إلى دليل خاص يكون مدلوله كون ترك الفعل أرجح من نفس الفعل وأنّ الفعل

ص: ٣٨٣

مع قصد التقرب أرجح من تركه وهذا غير اجتماع الكراهه والترخيص في تطبيق الواجب على المجمع في حال واحد.

الدليل الثاني على الجواز

[١] ذكر قدس سره _ في الجواب عن الاستدلال بأن الأمر بالخياطه والنهي عن الكون في مكان خاص _ أن المثال ليس من باب الاجتماع فإن الكون المنهَى عنه غير متّحد مع خياطه الثوب وجوداً ومورد الكلام في مسأله جواز الاجتماع هو موارد التركيب الاتحادي ولا- يصدق في موارد أن الآتي بمتعلق الأمر ومتعلق النهي مع اتحادهما وجوداً أنه مطيع وعاص بل هو إمّا مطيع إذا قدّم جانب الأمر، أو عاصٍ إذا قدّم جانب النهي.

نعم، لا- بأس بصدق الطاعه في التوصليات لحصول الغرض وليست الطاعه هذه بمعنى امتثال الأمر وأمّا في العبادات فلا يمكن حصول الغرض إلا- مع سقوط الحرمة عن المجمع أو وقوعه عن المكلف غير مبغوض عليه كما في صورته الجهل بحرّمته قصوراً كما تقدم.

أقول: كلامه أيضاً في الجواب عن الاستدلال ظاهر في أن الاختلاف في مسأله جواز الاجتماع يختصّ بمراد التركيب الاتحادي وبون بعيد بين ذلك وبين ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن الاختلاف في مسأله جواز الاجتماع وعدمه يختصّ بمراد التركيب الانضمامي، وأن الامتناع في موارد التركيب الاتحادي متسالم عليه، وقد ذكرنا أن كلا الموردین مورد الخلاف، غاية الأمر القائل بالامتناع في موارد في مكان خاص، كما مثل به الحاجبي والعضدي، فلو خاطه في ذاك المكان، عد مطيعاً لأمر الخياطه وعاصياً للنهي عن الكون في ذلك المكان.

وفيه _ مضافاً إلى المناقشه في المثال، بأنه ليس من باب الاجتماع، ضروره أن الكون المنهَى عنه غير متّحد مع الخياطه وجوداً أصلاً، كما لا يخفى _ المنع إلاّ عن صدق أحدهما، إما الإطاعه بمعنى الإمتثال فيما غلب جانب الأمر، أو العصيان فيما غلب جانب النهي، لما عرفت من البرهان على الامتناع.

نعم لا بأس بصدق الإطاعه بمعنى حصول الغرض والعصيان في التوصليات، وأمّا في العبادات فلا يكاد يحصل الغرض منها، إلاّ فيما صدر من المكلف فعلاً غير محرم وغير مبغوض عليه، كما تقدم.

بقي الكلام في حال التفصيل من بعض الأعلام، والقول بالجواز عقلاً والامتناع

التركيب الانضمامى يعلله بعدم امكان اختلاف المتلازمين فى الحكم دون اتحاد متعلقى الأمر والنهى خارجاً.

القول بالتفصيل بين الجواز عقلاً والامتناع عرفاً

[١] وأما التفصيل فى المسأله فى موارد التركيب الاتحادى بين الالتزام بالجواز عقلاً وعدم الجواز عرفاً فلا وجه له، فإنه لا سبيل إلى الإمتناع لأهل العرف فى حكمهم بالامتناع أو الجواز غير عقلهم إلا أن يقال إن بعض الموارد التى يرى العقل أن فى المجمع وجودين أحدهما متعلق الأمر والآخر متعلق النهى يراهما العرف وجوداً واحداً، كما ذكرنا ذلك فى الوضوء بالماء المباح من الإناء المغصوب بنحو الارتماس حيث قلنا إن الوضوء بحسب الدقه العقلية غير وضع العضو فى الماء وادخاله فى الإناء ولكن العرف يرى _ بالتسامح _ ارتماس العضو فى الإناء تصرفاً فيه ووضوءً، وفيه: إنه لا سبيل للعرف فى الحكم بالجواز أو الإمتناع، إلا- طريق العقل، فلا معنى لهذا التفصيل إلا ما أشرنا إليه من النظر المسامحى الغير المبتنى على التدقيق والتحقيق، وأنت خير بعدم العبره به، بعد الاطلاع على خلافه بالنظر الدقيق، وقد عرفت فيما تقدم أن النزاع ليس فى خصوص مدلول صيغه الأمر والنهى، بل فى الأعم، فلا- مجال لأن يتوهم أن العرف هو المحكم فى تعيين المدليل، ولعله كان بين مدلوليهما حسب تعيينه تناف، لا يجتمعان فى واحد ولو بعنوانين، وإن كان العقل يرى جواز اجتماع الوجوب والحرمة فى واحد بوجهين، فتدبر.

ولكن لا- اعتبار بتسامحه فيما لو أمكن التفاته إلى مسامحته ولو بالتنبيه وإلا فلا يبعد الاعتبار به، وبالجملة لا اعتبار بالمسامحات العرفيه فى تطبيق العناوين على مصاديقها فيما أمكن تنبههم عليه إلا مع قيام دليل خاص على اعتبار مسامحتهم.

وتوجيه الجواز عقلاً والامتناع عرفاً هو بأن الأمر بالشىء ظاهره الأمر به فى مصاديق لا يعمها خطاب النهى، فهذا يرجع إلى الجمع العرفى بين خطابى الأمر والنهى فيجوز عقلاً- اجتماعهما فى واحد بوجهين وبعد فرض كون التركيب بين العنوانين فى المجمع اتحادياً لا يمكن أن يعمه الخطابان معاً فيمتنع عرفاً.

سرشناسه : تبریزی، جواد، ۱۳۰۵ - ۱۳۸۵.

عنوان قراردادی : کفایه الاصول .شرح

عنوان و نام پدیدآور : کفایه الاصول: دروس فی مسائل علم الاصول [آخوند خراسانی]/تالیف جواد تبریزی.

مشخصات نشر : قم: دارالصدیقه الشهیده، ۱۴۲۹ق = ۱۳۸۷.

مشخصات ظاهری : ۶ ج.

فروست : الموسوعه الاصولیه للمیرزا التبریزی قدس سره.

شابک : دوره ۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸ ؛ ج. ۱ ۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸ ؛ ج. ۲ ۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸ ؛ ج. ۳ ۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸

۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸ ؛ ج. ۴ ۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸ ؛ ج. ۵ ۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸ ؛ ج. ۶ ۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸

وضعیت فهرست نویسی : فاپا (چاپ دوم).

یادداشت : عربی.

یادداشت : این کتاب شرحی است بر " کفایه الاصول " اثر آخوند خراسانی.

یادداشت : چاپ اول : ۱۴۲۹ق = ۱۳۸۷(فیا).

یادداشت : چاپ دوم.

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج.۱. مباحث الالفاظ. - ج.۲. مباحث الالفاظ. - ج.۳. مباحث الالفاظ - الامارات. - ج.۴. الامارات - الاصول العلمیه. -

ج.۵. الاصول العلمیه - الاستصحاب. - ج.۶. الاستصحاب - التعادل والتراجیح - الاجتهاد والتقلید.

موضوع : آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول. شرح

ردہ بندی کنگرہ : BP۱۵۹/۸ / ۳۲ ک ۱۳۸۷۷۰۲۱۲

ردہ بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۱۳۲۴۷۱۹

ص : ۱

اشارہ

كفاية الأصول دُرُوس في مسائلِ علمِ الأصول

الجزء الثالث

مباحثُ الالفاظِ

ص: ٣

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: إن الاضطرار إلى ارتكاب الحرام، وإن كان يوجب [١] ارتفاع حرمة، والعقوبه عليه مع بقاء ملاك وجوبه __ لو كان __ مؤثراً له، كما إذا لم يكن بحرام بلا كلام، إلا أنه إذا لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار، بأن يختار ما يؤدي إليه لا محاله، فإن الخطاب بالزجر عنه حينئذ، وإن كان ساقطاً، إلا أنه حيث يصدر عنه مبغوضاً عليه وعصيانياً لذاك الخطاب ومستحقاً عليه العقاب، لا يصلح لأن يتعلق به الإيجاب، وهذا في الجملة مما لا شبهه فيه ولا ارتياب.

وإنما الإشكال فيما إذا كان ما اضطر إليه بسوء اختياره، مما ينحصر به التخلص عن محذور الحرام، كالخروج عن الدار المغصوبه فيما إذا توسطها بالاختيار في كونه منهيّاً عنه، أو مأموراً به، مع جريان حكم المعصيه عليه، أو بدونه، فيه أقوال، هذا على الإمتناع. وأما على القول بالجواز، فعن أبي هاشم أنه مأمور به ومنهى عنه، واختاره الفاضل القمي، ناسباً له إلى أكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء.

الشرح:

التنبيه الأول: الاضطرار إلى ارتكاب الحرام

[١] كان الأولى للماتن قدس سره تغيير هذه العبارة فإنها لا تخلو عن التعقيد ودأبه قدس سره في الكتاب هو الإيجاز بلا تعقيد.

وقوله: «مؤثراً له» راجع إلى بقاء ملاك وجوبه، يعنى يبقى ملاك وجوبه مؤثراً في الوجوب لو كان فيه ملاكه.

فمراده أنه لا كلام ولا تأمل في ارتفاع حرمة الفعل وارتفاع استحقات العقاب

والحق أنه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الإضطرار إليه، وعصيان له بسوء الإختيار، ولا يكاد يكون مأموراً به، كما إذا لم يكن هناك توقف عليه، أو بلا انحصار به، وذلك ضروره أنه حيث كان قادراً على ترك الحرام رأساً، لا يكون عقلاً معذوراً في مخالفته فيما اضطر إلى ارتكابه بسوء اختياره، ويكون معاقباً عليه، كما إذا كان ذلك بلا توقف عليه، أو مع عدم الإنحصار به، ولا يكاد يجدى توقف انحصار التخلّص عن الحرام به، لكونه بسوء الإختيار.

إن قلت: كيف لا يجديه، ومقدمه الواجب واجبه؟

قلت: إنما يجب المقدمه لو لم تكن محرمة، ولذا لا- يترشح الوجوب من الواجب إلا- على ما هو المباح من المقدمات دون المحرمة مع اشتراكهما في المقدميه.

الشرح:

عليه في مورد الاضطرار إليه ومع ارتفاع حرمة والعقاب على ارتكابه لو كان فيه ملاك الوجوب يؤثر ذلك الملاك في وجوبه فعلاً كتأثير ملاك الوجوب في وجوب فعل لم يكن بحرام أصلاً.

ولكن هذا ينحصر بما إذا لم يكن الاضطرار إلى - الفعل الذى فيه ملاك الوجوب - بسوء الاختيار وأما لو كان بسوء الاختيار كما إذا اضطر إليه بارتكاب محرم آخر، أو ارتكاب فعل يعلم بأن ارتكابه ينجز إلى ارتكاب الحرام فحرمة الفعلية وإن كانت ترتفع أيضاً إلا أن مبعوضيته واستحقاق العقوبه عليه يبقيان على حالهما ولا يمكن أن يؤثر ملاك الوجوب في وجوبه ولا شبهه في ارتفاع الحرمة وبقاء المبعوضيه وعدم تأثير ملاك الوجوب في وجوبه في الموارد التي لا ينحصر التخلّص عن الحرام الأهم في ارتكاب الحرام المضطرّ إليه بسوء الاختيار.

وأما في مورد انحصار التخلّص عنه في ارتكابه، ففيه خلاف كما في الخروج عن الدار المغصوبه فيما إذا توسّطها بسوء الاختيار فهل التصرف الخروجي فيها

ص: ٦

وإطلاق الوجوب بحيث ربما يترشح منه الوجوب عليها مع انحصار المقدمه بها، إنما هو فيما إذا كان الواجب أهم من ترك المقدمه المحرمه، والمفروض هاهنا وإن كان ذلك إلا- أنه كان بسوء الاختيار، ومعه لا- يتغير عما هو عليه من الحرمة والمبغوضيه، وإلا- لكانت الحرمة معلقه على إرادته المكلف واختياره لغيره، وعدم حرمة مع اختياره له، وهو كما ترى، مع أنه خلاف الفرض، وأن الإضرار يكون بسوء الاختيار.

إن قلت: إن التصرف فى أرض الغير بدون إذنه بالدخول والبقاء حرام، بلا إشكال ولا كلام، وأما التصرف بالخروج الذى يترتب عليه رفع الظلم، ويتوقف عليه التخلص عن التصرف الحرام، فهو ليس بحرام فى حال من الحالات، بل حاله حال مثل شرب الخمر، المتوقف عليه النجاه من الهلاك فى الاتصاف بالوجوب فى جميع الأوقات.

الشرح:

منهى عنه، أو مأمور به مع جريان حكم المعصيه عليه، أو لا- يجرى عليه حكم المعصيه وجوه، هذا على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهى.

وأما بناءً على جواز الاجتماع قيل إنّه مأمور به ومنهى عنه واختاره الفاضل القمى قدس سره ناسباً له إلى أكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء وقد اختار قدس سره أنّ التصرف الخروجى فيها منهى عنه بالنهى السابق الساقط بالاضطرار ويستحق العقاب عليه لكونه عصيانياً بالنهى السابق ولا- يمكن أن يكون مأموراً به شرعاً كما إذا لم يكن فى البين توقف عليه للتخلص عنه أو لم ينحصر التخلص به؛ لأنّ المكلف كان متمكناً من تركه بترك الدخول ولا يكون عند العقل معذوراً فى مخالفه النهى حتى مع اضطراره إلى ارتكابه بسوء إختياره، وأنّ توقف انحصار التخلص عن الحرام عليه لا يجدى فى وجوبه لكونه بسوء الاختيار هذا بالإضافة إلى مراد الماتن قدس سره .

لا- يقال: إذا كان الحرام مضطراً إليه بحيث لا بدّ للمكلف من ارتكابه فلا- يكون ملاك وجوبه مؤثراً فى وجوبه فإنّ إيجابه مع الاضرار إليه من طلب الحاصل.

ص: ٧

ومنه ظهر المنع عن كون جميع انحاء التصرف في أرض الغير مثلاً- حراماً قبل الدخول، وأنه يتمكن من ترك الجميع حتى الخروج، وذلك لأنه لو لم يدخل لما كان متمكناً من الخروج وتركه، وترك الخروج بترك الدخول رأساً ليس في الحقيقة إلا ترك الدخول، فمن لم يشرب الخمر، لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها به مثلاً، لم يصدق عليه إلا أنه لم يقع في المهلكة، لا أنه ما شرب الخمر فيها، إلا على نحو السالبة المتتفيه بانتفاء الموضوع، كما لا يخفى.

وبالجمله لا يكون الخروج __ بملاحظه كونه مصداقاً للتخلص عن الحرام أو سبباً له __ إلا مطلوباً، ويستحيل أن يتصف بغير المحبوبيه، ويحكم عليه بغير المطلوبيه.

الشرح:

فإنه يقال: الاضطرار إلى الارتكاب لا يخرج الفعل عن الاختيار بل يمكن عقلاً تركه مع ارتفاع حرمة عقلاً كما إذا توقف حياته على أكل الميتة فإنَّ إيجاب أكلها لا يكون من طلب الحاصل.

أضف إلى ذلك أنَّ الحرام الساقط حرمة بالاضطرار كثيراً ما لا يكون تمام الواجب بل بعضه فيكون الأمر بذلك الواجب بعد سقوط الحرمة بالاضطرار إلى الحرام أمراً ممكناً كما في الأمر بالصلاه مع الركوع والسجود الاختياريين للمحبوس في الدار المغصوبه ظلماً ونظير ذلك ما إذا أكره على التصرف في الماء المملوك للغير ودار الأمر بين أن يستعمله في وضوئه أو في تصرف آخر فإنه يتعين عليه صرفه في وضوئه وتعبير آخر يخرج بالإكراه عن عنوان فاقد الماء.

حكم الصلاة حال الخروج

ثم يقع الكلام في التصرف في الدار المغصوبه بالخروج عن الغضب والتخلص عنه فيما إذا توسَّطها بسوء الاختيار فهل هو واجب شرعاً حيث التزم صاحب الفصول قدس سره أنه واجب شرعاً مع جريان حكم المعصيه عليه، والتزم الشيخ

ص: ٨

قلت: هذا غايه ما يمكن أن يقال في تقريب الإستدلال على كون ما انحصر به التلخص مأموراً به، وهو موافق لما أفاده شيخنا العلامة (أعلى الله مقامه)، على ما في تقريرات بعض الأجله، لكنه لا يخفى أن ما به التلخص عن فعل الحرام أو ترك الواجب، إنما يكون حسناً عقلاً- ومطلوباً شرعاً بالفعل، وإن كان قبيحاً ذاتاً إذا لم يتمكن المكلف من التلخص بدونه، ولم يقع بسوء اختياره، إما في الإقتحام في ترك الواجب أو فعل الحرام، وإما في الإقدام على ما هو قبيح وحرام، لولا أن به التلخص بلا كلام كما هو المفروض في المقام، ضروره تمكنه منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره.

وبالجمله كان قبل ذلك متمكناً من التصرف خروجاً، كما يتمكن منه دخولاً، غايه الأمر يتمكن منه بلا واسطه، ومنه بالواسطه، ومجرد عدم التمكن منه إلا- بواسطة لا- يخرج عن كونه مقدوراً، كما هو الحال في البقاء، فكما يكون تركه مطلوباً في جميع الأوقات، فكذلك الخروج، مع أنه مثله في الفرعيه على الدخول، فكما لا تكون الفرعيه مانعه عن مطلوبيته قبله وبعده، كذلك لم تكن مانعه عن مطلوبيته، وإن كان العقل يحكم بلزومه إرشاداً إلى اختيار أقل المحذورين وأخف القبيحين.

الشرح:

الأنصاري قدس سره بوجوبه من غير جريان حكم المعصيه عليه، واختاره المحقق النائيني قدس سره، أو أنه غير مأمور به شرعاً بل منهي عنه بالنهي السابق الساقط فيقع عصيانياً ولكن العقل يرشد إلى اختياره من باب ارشاده إلى ارتكاب أقل المحذورين كما عليه الماتن قدس سره .

فالصحيح هو قول الماتن قدس سره بتقريب: أن الحركة في الدار المغصوبه ولو للتخلص عن الغصب داخل في التصرف في مال الغير بلا رضاه وكان المكلف متمكناً عن تركه ولو بتركه الدخول فيها ولذلك كان منهيّاً عنه كالتصرف بالدخول فيها، وكما أن الدخول كان عصيانياً للنهي عن التصرف فيها كذلك الخروج عنها بعد

ومن هنا ظهر حال شرب الخمر علاجاً وتخلصاً عن المهلكة، وأنه إنما يكون مطلوباً على كل حال لو لم يكن الإضرار إليه بسوء الإختيار، وإلاّ- فهو على ما هو عليه من الحرمة، وإن كان العقل يلزمه إرشاداً إلى ما هو أهم وأولى بالرعايه من تركه، لكون الغرض فيه أعظم،[ف] من ترك الإقتحام فيما يؤدي إلى هلاك النفس، أو شرب الخمر، لئلا يقع في أشد المحذورين منهما، فيصدق أنه تركهما، ولو بتركه ما لو فعله لأذى لا محاله إلى أحدهما، كسائر الأفعال التوليديه، حيث يكون العمد إليها بالعمد إلى أسبابها، واختيار تركها بعدم العمد إلى الأسباب، وهذا يكفي في استحقاق العقاب على الشرب للعلاج، وإن كان لازماً عقلاً للفرار عما هو أكثر عقوبه.

ولو سلم عدم الصدق إلاّ بنحو السالبه المتتفيه بانتفاء الموضوع، فهو غير ضائر بعد تمكنه من الترك، ولو على نحو هذه السالبه، ومن الفعل بواسطه تمكنه مما هو من قبيل الموضوع في هذه السالبه، فيوقع نفسه بالاختيار في المهلكه، أو يدخل الدار فيعالج بشرب الخمر ويتخلص بالخروج، أو يختار ترك الدخول والوقوف فيهما، لئلا يحتاج إلى التخلص والعلاج.

الشرح:

الدخول، عصيان لذلك النهى السابق ومع وقوع الحركه المزبوره عصيانياً لا يتعلّق بها الوجوب، فإنّ الشارع لا يأمر بما نهى عنه ولا بعصيان نهيه.

لا يقال: كيف يكون التصرف فيها بالخروج كالتصرف فيها بالدخول عصيانياً مع أنّ التصرف الخروجي فيها مقدمه للواجب وهو ترك الغصب وكونه خارج الدار المغصوبه، فالمفروض في المقام نظير ما إذا اضطرّ إلى شرب الماء المتنجس حفاظاً على نفسه عن الهلاك حتى فيما كان اضطراره إلى شربه بسوء اختياره كما إذا علم قبل دخوله في المكان أنّه يضطرّ إلى شرب الماء المتنجس فيه إذا دخل فيه، ولو بنى على أنّ الحركه الخروجيه عصيان للنهى السابق المتعلّق بالدخول فكيف يجب إفراغ

ص: ١٠

إن قلت: كيف يقع مثل الخروج والشرب ممنوعاً عنه شرعاً ومعاقباً عليه عقلاً؟ مع بقاء ما يتوقف عليه على وجوبه، ووضوح سقوط الوجوب مع امتناع المقدمه المنحصره، ولو كان بسوء الاختيار، والعقل قد استقل بان الممنوع شرعاً كالممتنع عادةً أو عقلاً.

قلت: أولاً: إنما كان الممنوع كالممتنع، إذا لم يحكم العقل بلزومه إرشاداً إلى ما هو أقل المحذورين، وقد عرفت لزومه بحكمه، فإنه مع لزوم الإتيان بالمقدمه عقلاً لا بأس في بقاء ذى المقدمه على وجوبه، فإنه حينئذ ليس من التكليف بالممتنع، كما إذا كانت المقدمه ممتنعاً.

الشرح:

دار الغير عن نفسه حيث إن الواجب لا ينحصر مقدمته على الحرام ومع الانحصار إما أن يسقط وجوب الواجب أو يرتفع حرمه المقدمه، ولو فرض بقاء الواجب على وجوبه فيكون ارتكاب تلك المقدمه حسناً عقلاً وواجباً غيرياً بالفعل شرعاً ومع قطع النظر عن توقّف الواجب عليها يكون قبيحاً ذاتاً ومحزماً شرعاً.

والحاصل أنّ الالتزام بوقوع الحركة الخروجه في الدار المغصوبه عصيانياً للنهي السابق الساقط مساوق للالتزام بسقوط التكليف عن إفراغ نفسه عن الغضب.

فإنه يقال: يلتزم بفعليه التكليف بالأهم وهو إفراغ نفسه عن الغضب، ويكفي في وجوبه فعلاً سقوط حرمه مقدمته بالفعل وإرشاد العقل إلى اختيارها اقتصاراً على أقل المحذورين، وليس المراد أنّ الحركة الخروجه لم تكن محرّمه أصلاً أو لم تصدر عن المكلف مبغوضاً فإنّ ذلك ينافي حرمه الغضب مطلقاً، بل لا يمكن الالتزام بعدم حرمه التصرف الخروجه على تقدير الدخول بأن تكون تلك الحركة على تقدير الدخول غير محرّم لا يستحقّ المكلف عليها عقاباً فإنّ هذا بمعنى تحريم الشيء على تقدير تركه، فالحركة الخروجه محرّمه على تقدير ترك الدخول، وهذا من قبيل

وثانياً: لو سلم، فالساقط إنما هو الخطاب فعلاً بالبعث والإيجاب لا لزوم إتيانه عقلاً، خروجاً عن عهده ما تنجز عليه سابقاً، ضروره أنه لو لم يأت به لوقع في المحذور الأشد ونقض الغرض الأهم، حيث إنه الآن كما كان عليه من الملاك والمحبوبيه، بلا حدوث قصور أو طروء فتور فيه أصلاً، وإنما كان سقوط الخطاب لأجل المانع، وإلزام العقل به لذلك إرشاداً كافٍ، لا حاجه معه إلى بقاء الخطاب بالبعث إليه والإيجاب له فعلاً، فتدبر جيداً.

الشرح:

طلب الحاصل، والمفروض أن الحركة الخروجه والاضطرار إليها بسوء الاختيار ومعه لا ينتفى العقاب عليها وتقع مبعوضاً عليها لا محاله.

غايه الأمر يسقط النهى الفعلى عنها لعدم كونه رادعاً عنها لاضطراره إلى التصرف فى الدار المغصوبه. ومع إرشاد العقل إلى اختيارها لكونها أقل محذوراً لا مانع عن أمر الشارع بما يتوقف عليها أو نهيه عما يتوقف تركه على ارتكابها.

ولا يكون أمره بذلك الواجب إيجاباً غيرياً للحركه الخروجه، فإن الوجوب الغيرى لا يتعلق بالمنهى عنه من المقدمه، هذا أولاً.

وثانياً: لو سلم أن الأمر بذلك الواجب الأهم أيضاً يسقط لعدم إمكان إيجاب مقدمته لكن سقوط إيجابه أيضاً كسقوط النهى عن الحركة الخروجه بسوء الاختيار حيث إنه لو لم يدخل فى الدار المغصوبه لكان متمكناً من ترك الغصب بأقسامه، كما أنه لو لم يذهب إلى المكان المزبور لم يرتكب شرب النجس ولم يوقع نفسه فى المهلكه، والعقل فى مثل ذلك يرشد إلى شرب الماء المتنجس اقتصاراً على أقل المحذورين، فالساقط إيجاب ذى المقدمه بالبعث إليه فعلاً لا لزوم رعايته عقلاً، حيث كان وجوب التحفظ على النفس من الهلكه وحرمة إيقاعها فى الهلكه منجزين قبل الدخول فى المكان المزبور.

ص: ١٢

وقد ظهر مما حققناه فساد القول بكونه مأموراً به، مع إجراء حكم المعصية عليه [١] نظراً إلى النهى السابق، مع ما فيه من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة، ولا يرتفع غائلته باختلاف زمان التحريم والإيجاب، قبل الدخول وبعده، كما فى الفصول، مع اتحاد زمان الفعل المتعلق لهما، وإنما المفيد اختلاف زمانه ولو مع اتحاد زمانهما، وهذا أوضح من أن يخفى، كيف؟ ولازمه وقوع الخروج بعد الدخول، عصيانياً للنهى السابق، وإطاعه للأمر اللاحق فعلاً، ومبغوضاً ومحبوياً كذلك بعنوان واحد، وهذا مما لا يرضى به القائل بالجواز، فضلاً عن القائل بالإمتناع.

الشرح:

[١] ذكر فى الفصول أنّ التصرف فى الدار بالحركة الخروجية موجب لاستحقاق العقاب عليها لكونها مخالفه للنهى السابق عنه الساقط بالدخول فعلاً للاضطرار إليها، ولكنها مقدّمة للتخلص عن الغضب فتكون واجبه بالفعل ولا منع عن كون الفعل الواحد متعلقاً لكل من الحرمة والوجوب بحسب زمانين (١).

وأورد على ذلك الماتن قدس سره بأنّ الفعل الواحد لا يمكن أن يتعلّق به تكليفان ولو فى زمانين ولا يرتفع محذور التكليف المحال بتعدّد زمانى التكليفين مع وحده المتعلّق، وإنما ترتفع الغائله بتعدّد المتعلّق وإن كان زمان التكليفين واحداً، والمفروض فى المقام وحده المتعلّق وعدم التعدّد فيه حتّى من جهه العنوان حيث إنّ عنوان المقدّمه عنوان تعليلي يتعلّق الوجوب الغيرى بذات المقدّمه لا بعنوانها، كما تقرّر فى بحث المقدّمه.

أقول: يستفاد من كلامه قدس سره أنّ الحركة الخروجية منهى عنها بالنهى السابق

ص: ١٣

كما لا يجدى فى رفع هذه الغائله، كون النهى مطلقاً وعلى كل حال، وكون الأمر مشروطاً بالدخول، ضروره منافاه حرمه شىء كذلك، مع وجوبه فى بعض الأحوال.

وأما القول بكونه مأموراً به ومنهياً عنه، ففيه — مضافاً إلى ما عرفت من امتناع الإجتماع فيما إذا كان بعنوانين، فضلاً عما إذا كان بعنوان واحد كما فى المقام، حيث كان الخروج بعنوانه سبباً للتخلص، وكان بغير إذن المالك، وليس التخلص إلا منتزعاً عن ترك الحرام المسبب عن الخروج، لا- عنواناً له — أن الإجتماع ها هنا لو سلم أنه لا يكون بمحال، لتعدد العنوان، وكونه مجدياً فى رفع غائله التضاد، كان محالاً لأجل كونه طلب المحال، حيث لا مندوحة هنا، وذلك لضروره عدم صحه تعلق الطلب والبعث حقيقه بما هو واجب أو ممتنع، ولو كان الوجوب أو الامتناع بسوء الإختيار، وما قيل إن الإمتناع أو الإيجاب بالاختيار لا ينافى الإختيار، إنما هو فى قبال استدلال الأشاعره للقول بأن الأفعال غير اختياريه، بقضيه أن الشىء ما لم يجب لم يوجد.

الشرح:

الساقط ولا تجب شرعاً مع كونها مقدّمه منحصره للواجب الأهمّ تكليفاً أو ملاكاً، وإنما يرشد العقل إلى اختيارها للابتلاء بأقلّ المحذورين فيعاقب عليها كما يعاقب على الدخول.

أمّا ما ذكره من كون الحركة الخروجيه كانت قبل الدخول فى الدار منهيّاً عنها ويسقط النهى عنها بالدخول للاضطرار إليها ولو بسوء الاختيار وكون السقوط بسوء الاختيار موجباً لاستحقاق العقاب عليها لاستحقاقه على الدخول فيها، فهو أمر صحيح، لأنّ بقاء النهى عن تلك الحركة بعد الدخول فى الدار لغو محض، فإنّ التكليف إنّما يصحّ فيما إذا صحّ عند وصوله إلى المكلف أن ينضمّ إليه حكم العقل بلزوم رعايته وموافقته، وهذا الانضمام كان قبل الدخول فى الدار، وأمّا بعده فالعقل يرشد إلى اختيار تلك الحركة لا بلزوم رعايه النهى عنها الذى كان قبل الدخول،

ص: ١٤

فانقدح بذلك فساد الاستدلال لهذا القول، بأن الأمر بالتخلص والنهي عن الغضب دليلان يجب إعمالهما، ولا موجب للتقييد عقلاً، لعدم استحاله كون الخروج واجباً وحراماً باعتبارين مختلفين، إذ منشأ الاستحاله: إما لزوم اجتماع الضدين وهو غير لازم، مع تعدد الجبهه، وإما لزوم التكليف بما لا يطاق وهو ليس بمحال إذا كان مسبباً عن سوء الاختيار، وذلك لما عرفت من ثبوت الموجب للتقييد عقلاً ولو كانا بعنوانين، وأن اجتماع الضدين لازم ولو مع تعدد الجبهه، مع عدم تعددها هاهنا، والتكليف بما لا يطاق محال على كل حال، نعم لو كان بسوء الاختيار لا يسقط العقاب بسقوط التكليف بالتحريم أو الإيجاب.

الشرح:

وسقوط النهي عنها بعد الدخول في الدار ليس معناه تعليق تحريم الحركة الخروجيه على ترك الدخول في الدار ليقال إن النهي المعلق على ترك الدخول من قبيل طلب الحاصل، بل سقوطه نظير سقوطه بالإضافة إلى الدخول لكون الغايه من النهي عنها تركها بترك الدخول فيها وكون بقائه بعد الدخول فيها لغواً مع إرشاد العقل إلى اختيارها لدفع الأفسد على ما تقدم.

وأمّا الالتزام بكونها مقدّمه منحصره للواجب الأهمّ ومع ذلك لا يتعلّق بها الوجوب الغيري لعدم إمكان الأمر بالمنهي عنه ولو كان النهي والأمر في زمانين، فلا يمكن المساعدة عليه.

أمّا أولاً فلائّن الدخول في الدار والخروج عنها والبقاء فيها كلّها محرّمه بعنوان التصرف في ملك الغير وماله بلا طيب نفسه، حيث إنّ التصرف كذلك في ملك الغير ظلم وعدوان عليه، فكون المكلف تاركاً للتصرف في ملك الغير وماله ليس واجباً شرعياً وإنّما يكون ترك التصرف تركاً للحرام، ولكن الحركة الخروجيه ملازمه لترك فرد آخر من الحرام وهو التصرف البقائي لا أنّها مقدّمه لترك فرد آخر حتّى يقال بأنّ

ص: ١٥

الشرح:

الواجب لا يمكن أن تنحصر مقدّمته على المحرّم فعلاً.

وبالجملة سقوط النهى الفعلى عن الحركة الخروجه لكون بقاء النهى عنها لغواً مع إرشاد العقل إلى اختيارها.

ومن هنا يظهر أنّه لا مجال لما ذكره قدس سره من سقوط التكليف خطاباً بالإضافة إلى الواجب الأهمّ، فإنّ تحريم التصرف المكثى فى الدار المغصوبه لا يسقط، لأنّ بقاء النهى بالإضافة إليه ليس بلغو، بل ينضمّ إليه حكم العقل بلزوم رعايته.

وأما ثانياً، لو أغمضنا عمّا ذكرنا وفرضنا المقدّميه فى حرام سقطت حرمة بالعصيان أو بالاضطرار اليه، فالفعل الواحد لا يمكن أن يكون منهيّاً عنه فى زمان ومأموراً به فى زمانٍ آخر فيما إذا كان الأمر به نفسياً كالنهي عنه فى السابق، لأنّ النهى عن الحركة الخروجه نفسياً ينشأ عن مفسده غالبه فيها ومع حفظ هذا الفساد الغالب كما هو المفروض لا يمكن الأمر بها نفسياً لاقتضائه الصلاح الغالب ولو كان الأمر بها بعد الدخول فى الدار.

بخلاف ما إذا كان الأمر بها غيرياً كما هو الحال فى وجوب المقدّمه، فلا بأس بالأمر بها لسقوط النهى عنها، فإنّ النهى عنها قبل الدخول كان يستدعى تركها بترك الدخول ومع سقوطه فلا بأس بالأمر الغيرى بها الذى ملاكه توقّف الواجب الأهمّ عليها.

وبالجملة كما ذكرنا مراراً أنّ المنافاه بين الأمر بالشىء والنهى عنه تنشأ إمّا عن ملاك التكليفين أو عن مقتضاهما، والمفروض أنّ النهى السابق قد سقط عن الاقتضاء بعد الدخول فلا مانع من الأمر بها ولو مع صدورها مبغوضه لأنّ هذا الأمر غيرى يقتضى الفعل، ولكن لم ينشأ عن الصلاح فى المتعلّق.

الشرح:

وبتعبيرٍ آخر: منافاه التكليف النفسى للغيرى تنشأ عن الاقتضاء، وإذا فرض سقوط التكليف النفسى عن الاقتضاء فلا بأس بالأمر الغيرى.

لا- يقال: قد ذكر فى مبحث كون الاجازه كاشفه أو ناقله فى العقد الفضولى إمكان جعل المبيع ملكاً لشخصين من حين العقد إلى زمن الاجازه، فبناءً على الكشف يكون المبيع ملكاً للبائع واقعاً قبل الاجازه وبعدها ملكاً للمشتري واقعاً، ولا منافاه بينهما لتعدد زمانهما، وكما يمكن اعتبار المال الواحد ملكاً لا-ثنين بحسب اختلاف زمان الجعلين كذلك يمكن جعل تكليفين وتعلقهما بفعل واحد فى زمانين.

فإنه يقال: ما ذكر فى مثل الملكيه من أحكام الوضع مما يكون الصلاح فى نفس اعتبارها لا بأس به، حيث يمكن الصلاح فى اعتبار الملكيه للمالك الأصيل إلى زمان إجازته البيع الفضولى ويكون اعتبارها بعد إجازته للمشتري صلاحاً، وهذا بخلاف الأحكام التكليفيه التى يكون الغرض منها الانبعاث أو الزجر عن المتعلق، فلو كان الزجر عن فعل فى زمان فالغرض منه المنع عن إيجاده، ومع هذا الفرض كيف يمكن البعث إلى نفس ذلك الفعل المنهى عنه فى زمانٍ آخر أو على تقدير.

نعم إذا أمكن اختصاص النهى بغير ذلك التقدير فيمكن الأمر بذاك الفعل على التقدير الآخر، والمفروض أن اختصاص النهى عن الحركة الخروجه على تقدير عدم الدخول فى الدار المغصوبه غير ممكن لأن لازمه النهى عن الشئ مشروطاً بتركه، فيدخل فى طلب الحاصل فى كون النهى لغواً، وهذا بخلاف الأحكام الوضعيه التى يكون الصلاح فى نفس جعلها ولو لخصوصيه فى موضوعها، فيمكن اختصاص تلك الخصوصيه مالم يحصل تقدير آخر، ومع حصوله يكون الصلاح فى تغيير الاعتبار.

الشرح:

نعم لا بأس بذلك عند سقوط النهي بعد الدخول لكون بقائه لغواً بالأمر الغيرى بالحركة الخروجه.

بقى الكلام فيما ذكره المحقق النائنى قدس سره لتأييد ما اختاره الشيخ الأنصارى قدس سره من عدم كون الحركة الخروجه محرّمه أصلاً، حيث قال: الحركة الخروجه حتى بعد الدخول فى الدار لا تكون من الاضطرار إلى الحرام بسوء الاختيار، بل تكون واجبه من جهه ردّ المال إلى مالكه فإنّ ردّه إليه فى غير المنقول بالتخليه بينه وبين مالكه ويشهد لكونها من ردّ المال إلى مالكه لا من الاضطرار إلى الحرام بسوء الاختيار أمور:

الأوّل: أنّ فى موارد الاضطرار إلى الحرام بسوء الاختيار لابدّ من أن يكون الفعل خارجاً عن سلطان العبد واختياره، وبما أنّ الخروج لم يخرج عن الاختيار فلا يكون موجّباً لسقوط العقاب، بخلاف ترك الحج بتركه المسير إليه فى زمان لا يتمكّن مع المسير فى غير ذلك الزمان من إدراك الحج، فىكون ترك الحج مع ترك المسير إليه فى الزمان المزبور ضرورياً، وأمّا الحركة الخروجه فإنّه بعد الدخول فى الدار تكون تلك الحركة فى اختيار العبد لتمكّنه من ترك الخروج بالمكث.

نعم يكون مع الدخول مضطراً إلى مقدار ما من التصرف فى تلك الدار بالمكث أو بالحركة الخروجه، وهذا غير الاضطرار إلى الحركة الخروجه فالجامع مضطر اليه لا الخصوصيه، بل هذه الحركة تدخل فى ردّ المال إلى مالكه نظير ردّه اليه فى المنقولات فى عدم كونه غضباً وتعدّياً على المالك فى ماله ليكون منهياً عنه قبل الدخول فى الدار، وتسقط حرمتها بالدخول بخطابها، لا بملاكها لىوجب استحقاق العقاب عليها(١).

ص: ١٨

الشرح:

وربما يجاب عن هذا الوجه بأن الاضطرار إلى الحركة الخروجه من الاضطرار إلى الحرام بسوء الاختيار، فإن مع حرمة التصرف في الدار المغصوبه بالبقاء والمكث بغير الحركة الخروجه يكون على المكلف اختيار الحركة الخروجه حسب إرشاد العقل، وهذا كافٍ في صدق الاضطرار إليها، ولذا لو كان الدخول لا بسوء الاختيار كما إذا دخل جهلاً أو نسياناً أو إكراهاً كان المضطر إليه هي الحركة الخروجه لا- البقاء والمكث بغيرها، ولا يعتبر في الاضطرار بسوء الاختيار أو بغيره خروج الشيء إلى الامتناع، وإنما يعتبر ذلك في الاضطرار إلى ترك الواجب، حيث إن المكلف إذا ترك ما يتوقّف عليه فعل الواجب يكون تركها مع ترك مقدمتها ضرورياً، بخلاف الاضطرار إلى الحرام.

أقول: قد أشرنا إلى اختلاف الاضطرار وأنه قد لا يوجب خروج الشيء إلى الامتناع، بلا فرق بين الواجب والحرام، كما إذا أحرز المكلف في نهار شهر رمضان أنه لو وقف في مكان حارّ يضطر إلى شرب الماء لدفع عطشه العارض عليه، فإن مع وقوفه في المكان المزبور لا يكون إفطاره ضرورياً وإنما يترك صومه للحفاظ على نفسه الذي وجوب حفظها أهمّ فيكون ترك الصوم من باب دفع الأفسد بالفاسد ولذا لو أمر الشارع بالصوم وترك الإفطار حتى في هذه الحال لم يكن من التكليف بالمتنع.

نعم لا- يمكن الأمر بالصوم فعلاً- مع الأمر بالحفظ على النفس فإنه من التكليف بما لا يطاق، ومع ذلك لتفويته ملاك الصوم الواجب يعاقب عليه.

وإذا تبين عدم الملازمه بين الاضطرار إلى الشيء بسوء الاختيار وخروجه إلى الامتناع فنقول التصرف في الدار بالدخول فيها والحركة الخروجه والبقاء فيها كلّها من التصرف في ملك الغير بلا رضا صاحبه ومقتضى كون حرمة التصرف انحلالياً

الشرح:

حرمه كل منهما.

غايه الأمر التكليف المستفاد من الخطاب مع انحلاله يسقط بالإضافة إلى الدخول فيها بالعصيان، وكذا بالإضافة إلى الحركة الخروجيه فإنه بعد إرشاد العقل إلى اختيارها دفعاً للأفسد بالفساد يكون نهى الشارع بالفعل لغواً ولكن يكون المكلف معاقباً على ارتكاب الفساد وإيقاع نفسه في فساد.

وردّ المال إلى مالكة يجب شرعاً فيما لم يكن الاستيلاء عليه عدواناً كما في ردّ الأمانات والاستيلاء على مال الغير غفله أو إكراهاً أو جهلاً. وأما إذا كان عدواناً وظلماً فالفعل يرشد إليه لتعونه _ مالم يصل إلى يد المالك _ بالعدوان عليه لا الإحسان إليه.

وبالجملة يجرى على التصرف في مال الغير زمن الردّ إلى مالكة _ فيما كان وضع اليد عليه عدواناً _ ما ذكر في الحركة الخروجيه فيما إذا كان الدخول في دار الغير عدواناً من كونه من دفع الأفسد بالفساد وأنه يسقط النهى عن التصرف المزبور لإرشاد العقل إلى اختياره مع أنّ المكلف يعاقب على التصرف المزبور بالنهى السابق الساقط، نعم لا بأس بالأمر به غيرياً بناءً على كونه مقدّمه للتخلص عن الحرام الأشد، ولكن قد تقدّم منع المقدّميه.

الثانى: أنّ الموجب للدخول في قاعده الامتناع بالاختيار المسقط للتكليف دون سقوط العقاب، أن يكون في الفعل ملاك ملزم على تقدير قدره عليه بالإتيان بمقدّمته الإعداويه وعدم قدره عليه بترك مقدّمته كالحج في الموسم، فإنّ بعد تحقّق الاستطاعه للمكلف يكون في حجّه ملاك ملزم، سواء خرج إليه المكلف أم ترك الخروج إليه حتّى امتنع إدراك الموقفين في زمانهما فيكون المكلف معاقباً على ترك الحج بسوء الاختيار وهذا بخلاف الحركة الخروجيه فإنّها لا يمكن أن تتحقّق

الشرح:

بدون الدخول في الدار المغصوبه لیتعلق بها التكليف فعلاً أو تركاً أو يكون فيها ملاك ملزم قبل الدخول(١).

وفيه أنّ كلاً من الدخول في دار الغير بلا- رضا مالکها والحركة الخروجه فيها والتصرف البقائي فيها محرّم بعنوان الغصب أو التصرف في مال الغير ويكون ملاك-ك تحريمها المفسده الكامنه في كلّ منها ولو مع الاختلاف في الأشدّيه وعدمها، ويكفي ذلك في النهي عن جميعها قبل الدخول لتمكّن المكلّف من الاجتناب عن جميعها بترك الدخول فيها وبعد الدخول فيها لا بدّ من أحد الأمرين إمّا التصرف البقائي أو الحركة الخروجه فقد أوقع نفسه في الفساد باختيار الدخول فيها فيعاقب على ما يختاره من الحركة الخروجه أو التصرف البقائي، ولكن بما أنّ محذور الثاني أشدّ يرشد العقل إلى اختيار الأوّل لكون فساده أقلّ، ومع إرشاده إليه يسقط النهي عنه بالدخول فيها كما تقدّم، فالعقاب على ارتكابه الفاسد الذي كان منهياً عنه، بلا فرق بين أن يكون سقوطه بامتناع الترك كمن ألقى نفسه من شاهق يموت بوقوعه على الأرض لا- محاله، فإنّ النهي عن قتل النفس يسقط بعد الإلقاء لامتناع تركه، أو أن يكون سقوطه لإرشاد العقل إلى اختياره حتّى لا يبتلى بالمحذور الأشد المعبر عن ذلك بالاضطرار بسوء الاختيار.

وبتعبير آخر: الامتناع بسوء الاختيار وإن كان يوجب سقوط التكليف وثبوت العقاب إلا أنّ سقوط التكليف وثبوت العقاب لا ينحصران بصوره امتناع الترك حتّى يقال إنّ الأمر في الحركة الخروجه ليس كذلك فإنّها لا تمتنع بعد الدخول بل يتمكّن

ص: ٢١

الشرح:

المكلف من اختيارها.

والثالث: أنّ في مورد قاعده الامتناع بالاختيار يكون الشيء مقدوراً بالإتيان بمقدمته كالحج في الموسم حيث يتمكن المكلف منه بالسير في زمان يدرك الموقفين بالخروج في ذلك الزمان، وفيما نحن فيه تخرج الحركة الخروجه عن الاختيار بالإتيان بمقدمتها يعنى الدخول في الدار المغصوبه(١).

وفيه: أولاً: ما تقدّم من عدم انحصار سقوط التكليف وثبوت العقاب على صورته الامتناع بسوء الاختيار.

وثانياً: المطلوب في النواهي ترك الفعل، وترك الفعل لا يحتاج إلى المقدمه، بل ربّما يكون تركه بترك مقدمته كما في ترك الحركة الخروجه، فإنه يكون بترك الدخول.

وثالثاً: أنّ ما ذكره من أنّ في موارد الامتناع بالاختيار يكون الشيء مقدوراً بالإتيان بمقدمته غير صحيح، بل يكون الواجب مقدوراً بالتمكّن على مقدمته ولذا يثبت التكليف به قبل الإتيان بمقدمته.

والرابع: أنّ الحركة الخروجه واجبه في الجملة ولو عقلاً وهذا يكشف عن مقدوريتها، ومعه لم يكن ما يوجب سقوط خطابه شرعاً من باب الاضطرار(٢).

وفيه: أنّه قد تقدّم عدم ملاك وجوب نفسى ولا غيرى فيها وردّ المال إلى مالكة في الفرض ليس واجباً شرعياً زائداً على دفع حرمة الغصب والتصرّف في مال الغير عدواناً بالغصب والتصرّف الأشدّ.

ص: ٢٢

١- (١) أجود التقريرات ١ / ٣٧٧.

٢- (٢) أجود التقريرات ١ / ٣٧٨.

الشرح:

ثم إنّه كما أشرنا سابقاً إلى عدم اختصاص الاضطرار بسوء الاختيار بموارد ارتكاب محرّم أو ترك واجب يضطرّ معهما إلى محرّم آخر أو ترك واجب آخر بل يجرى في ارتكاب محلّل يعلم أنّ مع ارتكابه يضطرّ إلى ترك الواجب أو فعل الحرام، فإنّ هذا أيضاً يعنى ارتكاب المحلّل في نفسه من الاضطرار بسوء الاختيار فيما كان التكليف بذلك الواجب أو النهي عن ذلك الحرام فعلياً كما مثلنا في الوقوف في مكان حار في نهار شهر رمضان يضطرّ معه إلى شرب الماء؛ لأنّ مع فعله التكليف بهما يكون مقتضى حكم العقل رعايتهما.

نعم، إذا لم يكن التكليف في زمان ارتكاب المحلّل فعلياً فلا بأس بالارتكاب، فإنّ مقتضى حديث رفع الاضطرار ارتفاع التكليف في ظرفه إلا إذا كان في البين دليل على وجوب التحفظ على قدره على امتثالهما في ظرف التكليف بهما.

لا يقال: يمكن التمسك في عدم حرمة الحركة الخروجية بحديث الرفع (١)، وكذا ما دلّ على أنّ كلّ شيء ممّا حرّم الله يكون حلالاً بطريان الاضطرار عليه ولو كان بسوء الاختيار كموثقتي سماعه وأبي بصير (٢).

فإنّه يقال: رافعيه الاضطرار المستفاده من الحديث تختصّ بغير موارد سوء الاختيار، وصوره إدخال النفس في الاضطرار يعدّ اختياراً لا اضطراراً، فلا يعمّه حديث الرفع الوارد في مقام الامتنان.

وأما قوله عليه السلام: «وليس شيء ممّا حرّم الله إلا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه»

ص: ٢٣

١- (١) الوسائل: ج ١١، باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

٢- (٢) الوسائل: ج ٤، باب ١، من أبواب القيام، ح ٦ و ٧.

الشرح:

فمنصرف عن صورته إيقاع النفس في الاضطرار متممداً في مثل الحركة الخروجه التي تكون حليتها بعد الدخول في الدار المغصوبه موجبہ للغويه حرمتها قبل الدخول على ما مر.

الاضطرار إلى الجزء أو الشرط

وينبغي في المقام التعرض لأمر، وهو أنه إذا ثبت كون شيء جزءاً أو شرطاً أو مانعاً لمتعلق الأمر واضطرر المكلف إلى ترك الجزء أو الشرط أو الإتيان بالمانع فإن كان لدليل الجزئي أو الشرطي أو المانعيه إطلاق بأن كان الدال على الجزئي والقيديه خطاباً لفظياً مثل قوله عليه السلام «لا- صلاه إلا- بطهور»^(١) أو قوله تعالى: «وإذا قمتم إلى الصلاه فاغسلوا وجوهكم»^(٢) فبالاضطرار إلى ترك الجزء أو الشرط أو فعل المانع يحكم بسقوط الأمر بذلك الواجب لحصول الاضطرار إلى ترك الواجب الذي مقتضى خطاب الجزء أو القيد عدم حصوله بدونهما، إلا إذا قام دليل خاص على سقوط اعتبار الجزء أو القيد لا أصل وجوب الفعل كما هو الحال في الصلاه ونحوها، وكذا يجب الإتيان بأصل الواجب إذا لم يكن لدليل اعتبار الجزء أو القيد إطلاق وكان للأمر بذلك الفعل إطلاق، ووجوب أصل الفعل في الفرض ليس لدليل رفع الاضطرار بل للأخذ بإطلاق خطاب وجوبه حيث لم يثبت له تقييد بذلك الجزء أو القيد في هذه الحال.

وإذا لم يكن لشيء من دليل وجوب الفعل ودليل اعتبار الجزء أو القيد إطلاق

ص: ٢٤

١- (١) الوسائل: ج ١، باب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

٢- (٢) سورة المائدة: الآية ٦.

الشرح:

يحكم بسقوط الواجب كما هو مقتضى أصالة البراءة عن وجوبه، وهذا بناءً على عدم جريان الاستصحاب في شبهة الحكمية. وأما بناءً على جريانه فيها ففي المقام تفصيل يذكر في محله.

وقد ظهر مما تقدّم أنه لو وجب التكفير بعق رقبه مؤمنه ولم يتمكن المكلف إلا من عتق رقبه كافر لا يجب عليه عتقها، حيث إن حديث الرفع يرفع ما لا يتمكن على امتثاله وهو عتق رقبه مؤمنه ولا يثبت وجوب غيره.

لا- يقال: ما ذكر ينافي المستفاد من موثقتي سماعه وأبي بصير، ففي الأولى «سألته عن الرجل يكون في عينيه الماء فينتزع الماء منها فيستلقى على ظهره الأيام الكثيره أربعين يوماً أو أقل أو أكثر فيمتنع من الصلاة الأيام إلا إيماءً وهو على حاله فقال: لا بأس بذلك وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه»^(١)، وفي الثانية: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المريض هل تمسك له المرأه شيئاً فيسجد عليه؟ فقال: لا، إلا أن يكون مضطراً ليس عنده غيرها وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه»^(٢)، فإن مقتضى الاستشهاد برفع الاضطرار سقوط ما يضطر إلى تركه من الجزء أو القيد عن الاعتبار دون وجوب أصل الواجب.

فإنه يقال: مقتضى الاستشهاد سقوط وجوب الصلاة الاختياريه عن المضطر إلى تركها ووجوب مقدار الممكن من الصلاة لأهميه الصلاة وعدم سقوطها بحال، ولذا لا يتمسكون في اعتبار قاعده الميسور بالحديثين، ولو فرض أن ظاهرهما

١- (١) الوسائل: ج ٤، باب ١ من أبواب القيام، الحديث ٦.

٢- (٢) الوسائل: ج ٤، باب ١ من أبواب القيام، الحديث ٧.

ثم لا- يخفى أنه لا- إشكال في صحة الصلاة مطلقاً في الدار المغصوبه على القول بالاجتماع [١]، وأما على القول بالامتناع، فكذلك، مع الاضطرار إلى الشرح:

استشهاد الإمام عليه السلام برفع الاضطرار على وجوب المقدار الممكن فهو من قبيل التقريب لا الاستشهاد حقيقه.

الاضطرار في الوضعات

ومما ذكرنا يظهر الحال في الاضطرار إلى عدم رعايه القيد في الموضوع للحكم الوضعي كما إذا اضطرَّ إلى ترك رعايه قيد في المعامله ونحوها مثل الاضطرار إلى طلاق زوجته بلا استشهاد عدلين، فإنه لا يحكم بصحة الطلاق المفروض أو اضطرَّ المدعى إلى الإتيان بشاهدين غير عدلين، حيث إنَّ الاضطرار إلى ذلك لا يوجب اعتبار شهاده غير العدلين، أو اضطرَّ وليّ المسلمين إلى نصب قاضٍ فاقد للوصف المعتبر في القاضى النافذ قضائه، فإنَّ الاضطرار في أمثال ذلك لا يوجب ترتب أثر واجد القيود على فاقده، وذلك لأنَّ ظاهر ما دلَّ على رافعيه الاضطرار أنَّ الاضطرار إذا طرأ على الفعل أو الترك يرفع المنع الذي كان في ذلك الفعل أو الترك، وفي الموارد المزبوره لم يثبت مع قطع النظر عن الاضطرار منع عن الفعل أو الترك بل الثابت فيهما عدم الإمضاء والنفوذ، وعنوان الاضطرار رافع لا أنه مثبت للحكم والنفوذ، والمانعيه للشىء عن الفعل تحصل من الأمر بالفعل المقيد بعدم ذلك الشىء، وبالاضطرار إلى الإتيان به مع ذلك الشىء يرتفع وجوب أصل الفعل كما تقدّم، لأنَّ ثبوت المانعيه له كان بذلك الأمر فيرتفع، ولكن لا يثبت الأمر بغير المقيد إلاّ بدليلٍ آخر.

الصلاه في الدار المغصوبه

[١] تعرّض قدس سره لحكم الصلاه في الدار المغصوبه.

الغضب، لا بسوء الإختيار أو معه ولكنها وقعت فى حال الخروج، على القول

الشرح:

أقول: ينبغى صرف الكلام فى حكم الصلاة فى الدار المغصوبه على القول بامتناع الاجتماع فى موارد التركيب الاتحادى وتقديم جانب النهى فيها وأن حكم الصلاة فيها هل يختلف فى موردى الاضطرار إلى الغضب لا- بسوء الاختيار، والاضطرار بسوء الاختيار، وكذا فى سعه الوقت أو فى ضيقه أم لا يختلف؟

بعد الفراغ من أن الصلاة فى الدار المغصوبه محكومہ بالصحة بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهى بلا فرق بين صورتى الاختيار والاضطرار وبلا فرق بين كون الاضطرار بسوء الاختيار أو من غير سوء الاختيار كما تقدم ذلك فى الأمر العاشر، والذى يتعين عند التأمل والقول بعدم جواز الاجتماع وتقديم جانب النهى هو الحكم بصحة الصلاة فى الدار المغصوبه عند الاضطرار لا بسوء الاختيار بلا- فرق بين سعه الوقت وضيقه، والتمكّن من الإتيان بها خارج تلك الدار ولو فى آخر الوقت أو عدمه، كلّ ذلك لسقوط النهى بالاضطرار فتدخل الصلاة المأتى بها فى تلك الدار فى إطلاق متعلق الأمر، فيعمّه الترخيص فى التطبيق حتى فى صورته تمكّن المكلف من الإتيان بها قبل خروج الوقت عند ارتفاع اضطراره إلى الغضب لما ذكر من شمول إطلاق المتعلق وثبوت الترخيص فى التطبيق.

ولكن مع ذلك فقد التزم المحقق النائنى قدس سره من لزوم تأخيرها إلى خارج الغضب مع سعه الوقت والتمكّن من الإتيان بها خارجه، وإن لم يتمكّن من التأخير كذلك يصلّى فى الغضب مومياً للركوع والسجود، لكون الركوع والسجود الاختياريين من التصرف الزائد على التصرف المضطرّ إليه عرفاً، فيدخل الهوى إلى الركوع والسجود فى التصرف المنهى عنه وإن كان كلّ منهما بحسب النظر العقلى غير زائد على ما يضطرّ إليه من التصرف فى تلك الدار، فإنّ إشغال الجسم للمكان لا يختلف

ص: ٢٧

الشرح:

بالزيادة والنقيصه بحسب اختلاف هيئاته، ولكن هذا عقلاً، لا بحسب النظر العرفي المتبع في أمثال المقام (١).

وفيه: أنه كما إذا دخل في تلك الدار وهو قائم لا يكون جلوسه فيها تصرفاً زائداً على الكون فيها، والمفروض اضطراره إلى الكون المزبور كذلك كونه السجودى أو الركوعى لا يكون زائداً عليه، وقد ذكر في الجواهر أن من أوجب على المضطر أن يصلّى في الحالة التي كان عليها حين الدخول في الغضب أظلم على المحبوس ممن حبسه فيه.

هذا كله فيما إذا كان الاضطرار إلى الدار المغصوبه لا بسوء الاختيار.

وأما مع سوء الاختيار فمع سعه الوقت والتمكّن من الصلاه خارج الغضب قبل خروج وقتها يتعين عليه التأخير، ومع عدم تمكّنه من الصلاه خارج الغضب ولو في آخر الوقت يتعين عليه الصلاه في الغضب ولكن مومياً لسجوده، بل لركوعه بناءً على أن الهوى إلى الركوع يدخل في الصلاه فإنّ مع وقوع السجود والهوى إلى الركوع مبغوضاً لا- يمكن الأمر بالصلاه مع الركوع والسجود الاختياريين ولا يمكن الترخيص فيها لا مطلقاً ولا بنحو الترتّب كما ذكرنا استحاله الترتّب في موارد التركيب الاتحادى لمضاده الأمر والنهى بحسب منشأهما حتّى مع سقوط النهى عن اقتضائه فتنتقل الوظيفه إلى الصلاه الاضطراريه التي لا تتحد مع الغضب بوجه.

ويتفرّع على ذلك تأخير الصلاه مع سعه الوقت والتمكّن من الإتيان بها خارج الغضب قبل خروج الوقت ولا يجوز الإتيان بها حتّى فيما أراد المكلف الإتيان بها في حركتها الخروجه ولو قلنا بأنّ الحركه الخروجه لا يعمّها خطاب النهى عن الغضب

ص: ٢٨

بكونه مأموراً به بدون إجراء حكم المعصية عليه، أو مع غلبه ملاك الأمر على النهي مع ضيق الوقت [١]، أما مع السعه فالصحة وعدمها مبنيان على عدم اقتضاء الأمر

الشرح:

أصلاً كما عليه الشيخ الأنصاري قدس سره وذلك فإنه لو كانت الصلاة حال الحركة الخروجيه مع الركوع والسجود الاختياريين فالبطالان من جهة أن المكث والاستقرار للركوع والسجود غير داخلين في الحركة الخروجيه فيكون السجود أو الركوع مكثاً محرماً غير صالح للتقرب به، وإن كان الركوع أو السجود بالإيماء بلا استقرار فالبطالان من جهة فقد الصلاة جزئها وشرطها الاختياريين مع تمكنه عليهما ولو في آخر الوقت.

نعم مع ضيق الوقت وعدم تمكن المكلف من إدراك الصلاة قبل خروج وقتها يتعين عليه الصلاة حال الخروج بلا استقرار ومع الإيماء إلى الركوع والسجود. هذا بناءً على مبغوضيه الحركة الخروجيه كما بنينا عليها.

وأما بناءً على عدم حرمتها أصلاً فإن تمكن المكلف من الركوع والسجود الاختياريين بلا استقرار كما إذا كان متمكناً عند خروجه من ركوب عربه ونحوها ويصلى عليها حال حركتها بالركوع والسجود فهو، وإلا يصلى إيماءً حال الحركة، فإن الهوى إلى الركوع ولا أقلّ السجود غير داخل في الحركة الخروجيه مع الوقوف لهما. وأما سائر أفعال الصلاة كالركوع والسجود بالإيماء التي لا تتحد مع الغضب، فلا مانع عن الأمر بها.

وقد ظهر مما ذكرنا أن تسويه الماتن قدس سره (١) بين الصلاة في الغضب عند الاضطراب لا بسوء الاختيار وبين الصلاة حال الخروج بناءً على أن الحركة الخروجيه مأمور بها من غير جريان حكم المعصية عليها، غير صحيح.

[١] مراده أنه لو قيل بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي وبعدم حرمة المجمع من

ص: ٢٩

بالشئىء للنهى عن الضد واقتضائه، فإن الصلاة فى الدار المغصوبه، وإن كانت مصلحتها غالبه على ما فيها من المفسده، إلا أنه لا شبهه فى أن الصلاة فى غيرها تضادها، بناءً على أنه لا يبقى مجال مع إحداهما للأخرى، مع كونها أهم منها، لخلوها من المنقصه الناشئه من قبل اتحادها مع الغضب، لكنه عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه، فالصلاه فى الغضب اختياراً فى سعه الوقت صحيحه، وإن لم تكن مأموراً بها.

الشرح:

جهه تقديم خطاب الأمر فى على خطاب النهى لقوه ملاك الأمر وضعف ملاك النهى تكون الصلاه الاختياريه فى الدار المغصوبه صحيحه بلا فرق بين كونها حال الخروج أو غيره، وهذا مع ضيق وقت الصلاه. وأما مع سعه الوقت فكذلك بناءً على عدم اقتضاء الأمر بشئىء للنهى عن ضده.

أقول: الصلاه فى غير المجمع مع سعه الوقت وتقديم جانب الأمر لا تكون بخصوصها مأموراً بها ليقضى الأمر بها النهى عن الصلاه فى الغضب لأن مع الإتيان بالصلاه فى المجمع لا يبقى مورد للصلاه بغيره، بل الصلاه بغير المجمع فرد من الطبيعى المأمور به والواجب على المكلف الطبيعى حصل بالمجمع أو بغيره فالصلاه بالمجمع لا يحسب ضدًا للطبيعى الواجب.

وبالجمله بناءً على تقديم جانب الأمر تكون الصلاه فى الدار المغصوبه صحيحه مع سعه الوقت وضيقها، سواء قيل باقتضاء الأمر بالشئىء للنهى عن ضده أم لا، ولكن هذا مجرد فرض ولا وجه لتقديم الأمر بالصلاه على خطاب تحريم الغضب، من غير فرق بين سعه الوقت أو ضيقه كما يأتى. وبناءً على تقديم خطاب النهى فلا تصح الصلاه فى الغضب إلا فى موارد سقوط النهى للاضطراب أو الإكراه أو الغفله والنسيان أو شمول حديث «لا تعاد» كما فى موارد الجهل عن قصور، ومع كون

ص: ٣٠

الشرح:

الاضطرار بسوء الاختيار يتعين الصلاة على المضطرّ كذلك بالإيماء إلى ركوعه وسجوده بناءً على العلم بعدم سقوط التكليف بالصلاة عنه، كما لا- يبعد ذلك، لأنّ التكليف بالصلاة الاختياريه مع حرمة الغصب من المتزاحمين في مقام الامتثال ويتعين الصلاة بالإيماء لأنها بدل اضطرارى فيقدم في مقام الامتثال ما ليس له بدل على ما له البدل، بل تحريم الغصب مع وجوب الصلاة الاختياريه متزاحمان في مقام الجعل، فلا بدّ من أن لا يجعل الحرمة للغصب المنطبق عليه ولو عنوان بعض الصلاة ليجب _ على المضطرّ إلى البقاء في الغصب _ الصلاة الاختياريه من حيث الركوع والسجود أو لا يجب عليه الصلاة الاختياريه لامتناع تعلّق الأمر النفسى بما يكون بتمامه أو بجزئه أو قيده مبغوضاً ولو بالنهى السابق الساقط كما في الاضطرار إلى البقاء في الغصب بسوء الاختيار.

لا يقال: القيام والقعود وإن لم يدخلوا في الصلاة جزءاً إلا أنّهما شرطان لأجزاء الصلاة من التكبيره والقراءة والذكر والتشهد ولا فرق عندهم في امتناع اجتماع الأمر والنهى بين كون المجمع للعنوانين تمام الواجب أو جزئه أو قيده.

وكيف يمكن الحكم على المضطر بسوء الاختيار بوجوب الصلاة الاختياريه من غير ناحيه سجوده وركوعه بأن يعتبر في تكبيرته وقراءته وركوعه بالإيماء القيام وفي تشهده وسلامه الجلوس؟ مع أنّ كلاً- من القيام والقعود كون غصبى مبغوض منهي عنه بالنهى السابق فلا يصلحان قيدياً للواجب على ما هو مسلك الامتناع؟

فإنه يقال: القيام المعتبر في الصلاة بمعنى استواء الأعضاء والقعود المعتبر فيها عدم استواء الساقين فلا يتحد شىء منهما مع الغصب حيث إنّ الغصب ينتزع عن

الأمر الثاني: قد مرَّ في بعض المقدمات __ أنه لا- تعارض بين مثل خطاب (صلّ) وخطاب (لا تغضب) [١] على الإمتناع، تعارض الدليلين بما هما دليلا-ن حاكيان، كى يقدم الأقوى منهما دلالة أو سنداً، بل إنما هو من باب تراحم المؤثرين والمقتضيين، فيقدم الغالب منهما، وإن كان الدليل على مقتضى الآخر أقوى من دليل مقتضاه، هذا فيما إذا أحرز الغالب منهما، وإلا كان بين الخطابين تعارض، فيقدم الأقوى منهما دلالة أو سنداً، وبطريق الإنّ يحرز به أن مدلوله أقوى مقتضياً، هذا لو كان كل من الخطابين متكفلاً لحكم فعلى، وإلا فلا بد من الاخذ بالمتكفل لذلك منهما لو كان، وإلا فلا محيص عن الإنتهاء إلى ما تقتضيه الأصول العملية.

الشرح:

وضع الرجلين على الأرض المغصوبه وتحيز البدن من فضاء المغصوب، فالتركيب بين الغضب والقيام والقعود المعترين في أجزاء الصلاة انضمامى بخلاف التركيب بين الغضب والسجود الاختيارى فإنه اتحادى.

وبالجملة الأمر بالصلاة مع الركوع والسجود إيماءً بالاضافه إلى النهى عن الغضب من المتراحمين فى مقام الامتثال مع عدم المندوحه كما هو الفرض، فيمكن الأمر بالصلاة مترتباً على مخالفه حرمة الغضب.

[١] تعرّض قدس سره فى هذا التنبيه إلى أمور ثلاثة:

الأول: أنّ المفروض فى باب اجتماع الأمر والنهى فى موارد التركيب الاتحادى تحقّق ملاك كلّ من الأمر والنهى فى المجمع وعدم ثبوت كلا الحكمين فى المجمع لعدم إمكان تعلق حكمين بواحد، فيكون الثابت فيه فعلاً الحكم الذى ملاكه أقوى من ملاك الحكم الآخر.

والثانى: أنّ تخصيص خطاب الحكم الذى ملاكه مغلوب ليس من قبيل تخصيص العام أو تقييد المطلق فى بعض أفراده فى أن لا يثبت حكم العام أو المطلق

الشرح:

فى ذلك الفرد أصلاً، بل تخصيص أحد الخطابين فى المجمع يختص بموارد فعلية الحكم الأقوى ملاكاً، ومع عدم فعليته وسقوطه لمانع يؤثر الملاك الذى كان مغلوباً فى الحكم الذى اقتضاه، كما إذا سقط النهى عن الغصب فى المجمع للاضطرار أو النسيان، فيجوز الإتيان بالمجمع صلاه فيكون امتثالاً للأمر بالصلاه.

الثالث: المرجحات التى ذكرت لتقديم خطاب النهى على خطاب الأمر فى المجمع.

فأشار إلى الأمر الأول بقوله «قد مرّ فى بعض المقدمات أنه لا تعارض بين مثل خطاب «صلّ» وخطاب «لا تغصب» على الامتناع تعارض الدليلين بما هما دليلان حاكيان... (١) الخ».

وحاصله حيث كان المفروض تحقّق ملاك كلّ من الحكمين فى المجمع وعدم ثبوت كلا الحكمين فيه كما هو مقتضى مسلك الامتناع، فلا بدّ من ملاحظه الأهم من الملاكين وأقواهما فيكون حكم المجمع تابعاً للملاك الغالب، ومع عدم غلبه شىء من الملاكين لا يثبت الوجوب والحرمة، بل يثبت حكم ثالث، هذا مع إحراز الغلبه أو التساوى، حيث لا ينظر مع إحراز أحدهما إلى قوّه الدلاله فى ناحيه أحد الخطابين وضعفها فى ناحيه الآخر، كما إذا كان الدليل على ما فيه الملاك الغالب مفهوماً وعلى ما فيه الملاك المغلوب منطوقاً، حيث لا قيمه لمقام الإثبات مع إحراز مقام الثبوت.

نعم إذا لم يحرز الغلبه فى ناحيه أحدهما أو تساويهما فإن كان مدلول أحد الخطابين الحكم الفعلى ومدلول الآخر حكماً آخر اقتضائياً أو كان مدلول كلّ منهما

ص: ٣٣

ثم لا يخفى أن ترجيح أحد الدليلين وتخصيص الآخر به فى المسأله لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر [١] رأساً، كما هو قضيه التقييد والتخصيص فى غيرها مما لا يحرز فيه المقتضى لكلا- الحكمين، بل قضيته ليس إلا خروجه فيما كان الحكم الذى هو مفاد الآخر فعلياً، وذلك لثبوت المقتضى فى كل واحد من الحكمين فيها، فإذا لم يكن المقتضى لحرمة الغصب مؤثراً لها، الشرح:

الحكم الفعلى ولكن كانت الدلاله فى ناحيه أحدهما أقوى يثبت للمجمع الحكم الفعلى أو الحكم الذى دلالة خطابه أقوى، حيث إنّ قوه الدليل تكشف عن كون مدلوله فعلياً وثبوت الحكم الفعلى كاشف عن قوه ملاكه بطريق الان، وإذا لم يكن أحد الخطابين أقوى دلالة أو كان مدلول كل منهما هو الحكم الاقتضائى فلا بدّ فى تعيين الحكم الفعلى للمجمع من الرجوع إلى أمر آخر ولو كان ذلك الأمر أصلاً عملياً.

أقول: قد تقدّم عدم دلالة خطاب الحكم على ثبوت الحكم الاقتضائى بالمعنى الذى ذكره، يعنى الملاك، إلا عن طريق ثبوت الحكم الفعلى بالمعنى الذى ذكرنا، وإذا سقطت دلالته على الحكم فلا موجب لدعوى ثبوت ملاكه.

نعم، الموجب لسقوط دلالته عن الاعتبار معارضته بخطاب الحكم الآخر، وإذا لم يشمل الخطاب الآخر لبعض الموارد فلا مانع من شمول خطاب الحكم الأول، فلا مورد للأصل العملى فى هذه المقامات مع تقديم خطاب النهى المتعلق بعنوان على خطاب الأمر المتعلق بعنوان آخر فيما إذا كان التركيب بين العنوانين اتحادياً على ما يأتى.

[١] هذا بيان للأمر الثانى من الأمور الثلاثة.

وحاصل ما ذكره قدس سره أنّ تقييد أحد الخطابين أو تخصيصه فى مورد شمول الخطاب الآخر لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الخطاب الوارد عليه التقييد أو التخصيص رأساً، كما هو الحال فى تقييد المطلق أو تخصيص العام فى

لاضطرار أو جهل أو نسيان، كان المقتضى لصحة الصلاة مؤثراً لها فعلاً، كما إذا لم يكن دليل الحرمة أقوى، أو لم يكن واحد من الدليلين دالاً على الفعلية أصلاً.

فانقذح بذلك فساد الإشكال في صحة الصلاة في صورة الجهل أو النسيان ونحوهما، فيما إذا قدم خطاب (لا تغضب) كما هو الحال فيما إذا كان الخطابان من أول الأمر متعارضين، ولم يكونا من باب الاجتماع أصلاً، وذلك لثبوت المقتضى في هذا الباب كما إذا لم يقع بينهما تعارض، ولم يكونا متكفلين للحكم الفعلي، فيكون وزان التخصيص في مورد الاجتماع وزان التخصيص العقلي الناشئ من جهه تقديم أحد المقتضيين وتأثيره فعلاً-المختص بما إذا لم يمنع عن تأثيره مانع المقتضى، لصحة مورد الاجتماع مع الأمر، أو بدونه فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضى للنهي له، أو عن فعليته، كما مرّ تفصيله.

الشرح:

بعض أفرادها في غير ما نحن فيه مما لا يكون فيه المقتضى لكلا الحكمين، بل مقتضى التخصيص والتقييد في مسأله اجتماع الأمر والنهي خروج المجمع عن أحد الخطابين فيما كان الحكم الذي مفاد الخطاب الآخر في المجمع فعلياً، وإذا لم يكن الحكم الذي ملا-كه أقوى فعلياً من جهه المانع، كما في مورد الاضطرار أو الغفله والنسيان والجهل، يثبت للمجمع الحكم الآخر المفروض ضعف ملا-كه، فمثلاً- إذا لم يؤثر ملا-ك حرمة الغضب في المجمع لأجل الغفله عن الغضب أو جهل المكلف تكون الصلاة صحيحه لتأثير ملاكها، فيكون الفرض كما إذا لم يكن ملاك الحرمة أقوى، أو لم يكن في البين معين لفعلية أحد الحكمين كما إذا كان خطاب كل من الحكمين اقتضائياً، وكما تكون الصلاة مع عدم رجحان ملاك حرمة الغضب أو عدم المعين لفعلية أحدهما صحيحه فكذلك عند وجود المانع عن تأثير ملاك الحرمة تكون صحيحه.

ص: ٣٥

الشرح:

فانقده مما ذكرنا فساد الإشكال في صحة الصلاة في الدار المغصوبه في صوره الجهل بالغصب أو الغفله عنه مع فرض تقديم خطاب النهى عن الغصب على خطاب الأمر بالصلاه، ووجه الظهور أنّ تخصيص خطاب الأمر في مورد الاجتماع وزان التخصص العقلى الناشئ من تقديم أحد المقتضيين وتأثيره فعلاً، وتأثيره الفعلى مختصّ بما إذا لم يمنع عن تأثيره مانع، وهذا الاختصاص في التأثير يقتضى صحه مورد الاجتماع مع الأمر به كما في صوره الغفله والنسيان أو بدون الأمر، كما إذا كان المانع عن تأثيره موجباً لانتفاء الفعليه عن الحكم الممنوع، أى النهى، كما في صوره الجهل والتردد في الغصب.

فقوله قدس سره «المقتضى لصحة مورد الاجتماع»^(١) وصف للمختصّ في قوله «من جهه تقديم أحد المقتضيين وتأثيره فعلاً المختص بما إذا لم يمنع...»^(٢) إلخ».

أقول: قد تقدّم أنّ مع تعلّق النهى بالتصرّف في ملك الغير ولو كان المكلف معذوراً في مخالفه النهى لا يمكن الترخيص في تطبيق متعلّق الأمر بالمنهى عنه، ولذا لا تكون الصلاه في الدار المغصوبه داخله في متعلّق الأمر بالصلاه في صوره الجهل والتردد في الغصب، وإذا لم يمكن دخولها فيه فلا- كاشف عن ثبوت ملا-ك طبيعى الصلاه المأمور بها في تلك الصلاه حتّى يحكم بصحتها.

نعم، هذا مع قطع النظر عن دلالة حديث «لا تعاد» كما ذكرنا سابقاً.

وبالجملة الحكم بصحة المجمع وكون الإتيان بالطبيعى بتطبيقه على المجمع

١- (١) الكفايه: ١٧٦.

٢- (٢) الكفايه: ١٧٥.

وكيف كان، فلا بد في ترجيح أحد الحكمين من مرجح، وقد ذكروا لترجيح النهي وجوهاً:

منها: إنه أقوى دلالة، لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد [١]، بخلاف الأمر.

الشرح:

كافياً، يختصّ بموارد الغفلة والنسيان ونحوهما مما يسقط فيها النهي عن المجمع واقعاً، ومع سقوطه يعمّ الأمر بالطبيعي تطبيقه على المجمع.

وبالجملة، فدعوى الماتن قدس سره وغيره من تحقّق ملاك الواجب في المجمع في صورته تعلق النهي به واقعاً ولو مع جهل المكلف به لا يمكن مساعدته عليها فضلاً عن موارد تنجز النهي المتعلق به.

وأما ما ذكره قدس سره من عدم كون وزان التخصيص في مسألة الاجتماع وتقديم جانب النهي وزان التخصيص في خطاب الأمر بالصوم والنهي عن صوم يوم العيدين، وأنه لا يصحّ صومهما حتّى مع غفلة المكلف عن كون اليوم يوم عيد، فهو لأنّ النهي عن صوم يوم العيدين إرشاد إلى عدم مشروعيه الصوم فيهما بلا فرق بين الغافل وغيره، بخلاف النهي عن السجود في الدار المغصوبة، فإنّه نهى عنه بعنوان التصرف في ملك الغير بلا رضاه، وهذا النهي لا يعمّ الغافل عن كون الدار ملك الغير، ومع عدم عمومته فيؤخذ بالإطلاق في متعلق الأمر كما مرّ.

الأول: ترجيح النهي في المجمع لأقوائيه دلالة النهي

[١] هذا شروع لبيان الأمر الثالث، وهو أنّه بناءً على امتناع الاجتماع يقمّ خطاب النهي في مورد الاجتماع على إطلاق متعلق الأمر، وذلك لوجوه:

أولها: أنّ دلالة النهي على حرمة المجمع أقوى من دلالة إطلاق متعلق الأمر على اندراجه تحت المتعلق، وذلك فإنّ مدلول النهي عن الطبيعي طلب تركه

وقد أورد عليه بأن ذلك فيه من جهة إطلاق متعلقه بقريته الحكمه، كدلاله الأمر على الإجتزاء بأى فرد كان.

وقد أورد عليه بأنه لو كان العموم المستفاد من النهى بالإطلاق بمقدمات الحكمه، وغير مستند إلى دلالتة عليه بالإلتزام، لكان استعمال مثل (لا تغصب) فى بعض أفراد الغصب حقيقه، وهذا واضح الفساد، فتكون دلالتة على العموم من جهة أن وقوع الطبيعه فى حيز النفى أو النهى، يقتضى عقلاً- سريان الحكم إلى جميع الأفراد، ضروره عدم الإنتهاء عنها أو انتفائها، إلا بالإنتهاء عن الجميع أو انتفائه.

الشرح:

ولا يتحقق ترك الطبيعى عقلاً إلا بترك جميع أفراده، فالمدلول الوضعى للنهى عن الطبيعى يستلزم عقلاً ترك أفراده، بخلاف الأمر بالطبيعى الذى يكفى فى الامتثال وسقوط التكليف به صرف وجوده خارجاً ولكن إجزاء فرد ما عن صرف الوجود لا يستفاد من الأمر بالطبيعى إلا أنه بعد جريان مقدمات الحكمه فى ناحيه متعلق الأمر.

وقد يورد على هذا الفرق بأن النهى عن الطبيعى وإن استلزم ترك جميع أفراده إلا- أنه أيضاً بعد جريان مقدمات الحكمه فى ناحيه متعلق النهى ويتعين أن المنهى عنه هو الطبيعى بلا قيد، كما أن مقتضى إطلاق متعلق الأمر بعد جريان مقدماتها الاكتفاء بأى فرد منه.

وبالجملة العموم فى ناحيه كل من الأمر والنهى وإن اختلف - لأنه فى الأول بدلى، وفى الثانى شمولى - إلا أن كلاً منهما إطلاقى يتوقف على تماميه مقدمات الإطلاق فى ناحيه المتعلق لهما فلا موجب لتقديم أحدهما على الآخر عند دوران الأمر فى رفع اليد عن أحدهما.

وربما يجاب عن هذا الإيراد بالفرق بين النهى عن الطبيعى والأمر به، فإنه لو لم

قلت: دلالتها على العموم والاستيعاب ظاهراً مما لا ينكر، لكنه من الواضح أن العموم المستفاد منهما كذلك، إنما هو بحسب ما يراد من متعلقهما، فيختلف سعه وضيقاً، فلا يكاد يدلّ على استيعاب جميع الافراد، إلا إذا أريد منه الطبيعه مطلقه وبلا قيد، ولا يكاد يستظهر ذلك مع عدم دلالته عليه بالخصوص، إلا بالإطلاق وقرينه الحكمه، بحيث لو لم يكن هناك قرينتها بأن يكون الإطلاق في غير مقام البيان، لم يكد يستفاد استيعاب أفراد الطبيعه، وذلك لا- ينافي دلالتها على استيعاب أفراد ما يراد من المتعلق، إذ الفرض عدم الدلاله على أنه المقيد أو المطلق.

الشرح:

يكن دلالة النهى عن الطبيعى بترك جميع أفراده عقلاً- بالاستلزام لدلّ على ترك بعض أفراده، ولكن لَمّا كانت إرادته ترك البعض مجازاً، فكان ذلك دليلاً- على أنّ العموم فيه ليس بالإطلاق، بل باستلزام طلب ترك الطبيعى - الذى هو المدلول الوضعى للنهى - عقلاً لترك جميع أفراده.

وناقش الماتن قدس سره فى هذا الجواب بأنّ دلالة وقوع الطبيعه فى حيز النفى أو النهى وإن كان يستلزم العموم والاستيعاب إلا أنّ الاستيعاب والعموم إنّما هو بحسب ما يراد مما وقع فى حيزهما، فإن كان المراد منه - أى من متعلق النهى أو النفى - الطبيعى بلا- قيد، فيقتضيان انتفاء جميع أفراده أو الانتهاء عنها، ولا بدّ من استظهار كون المتعلق لهما كذلك من ملا-حظه الإطلاق الموقوف على مقدّمات الحكمه، بحيث لو لم يكن فى البين قرينه الحكمه - بأن لم يكن المتكلّم فى مقام البيان بالإضافة إلى قيود المتعلق - لا يمكن أن يستفاد منهما استيعابهما لجميع أفراد متعلقهما.

إلا- أن يدعى كما أنّ لفظه «كل» وسائر أدوات العموم متكفّله وضعاً لإفاده عدم القيد لمدخولها واستيعاب الحكم الوارد فى الخطاب لجميع أفراد مدخولها وهو

اللَّهِمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ فِي دَلَالَتِهِمَا عَلَى الْإِسْتِيعَابِ كَفَايَهُ وَدَلَالَهُ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْمَتَعَلِّقِ هُوَ الْمَطْلُوقُ، كَمَا رُبَّمَا يُدْعَى ذَلِكَ فِي مِثْلِ (كُلُّ رَجُلٍ)، وَإِنْ مِثْلُ لَفْظِهِ (كُلُّ) تَدَلَّ عَلَى اسْتِيعَابِ جَمِيعِ أَفْرَادِ الرَّجُلِ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ إِلَى مَلَاخِظِهِ إِطْلَاقَ مَدْخُولِهِ وَقَرِينِهِ الْحِكْمَةِ، بَلْ يَكْفَى إِرَادَهُ مَا هُوَ مَعْنَاهُ مِنَ الطَّبِيعَةِ الْمَهْمَلَةِ وَلَا بِشَرَطٍ فِي دَلَالَتِهِ عَلَى الْإِسْتِيعَابِ وَإِنْ كَانَ لَا يَلْزَمُ مَجَازَ أَصْلًا، لَوْ أُرِيدَ مِنْهُ خَاصٌ بِالْقَرِينَةِ، لَا فِيهِ لِدَلَالَتِهِ عَلَى اسْتِيعَابِ أَفْرَادٍ مَا يَرَادُ مِنَ الْمَدْخُولِ، وَلَا فِيهِ إِذَا كَانَ بِنَحْوِ تَعَدُّدِ الدَّالِّ وَالْمَدْلُولِ، لِعَدَمِ اسْتِعْمَالِهِ إِلَّا فِيمَا وَضَعُ لَهُ، وَالْخُصُوصِيَّةِ مُسْتَفَادَةٍ مِنْ دَالٍّ آخَرَ، فَتَدْبِرُ.

الشرح:

الطَّبِيعَةُ الْمَهْمَلَةُ وَلَا بِشَرَطٍ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ دَخُولِهَا وَلَا- يَحْتَاجُ فِي إِحْرَازِ أَنَّ الْمُرَادَ مِنْ مَدْخُولِهَا الطَّبِيعِيُّ مَطْلَقًا إِلَى إِحْرَازِهِ بِمَقْدَمَاتِ الْحِكْمَةِ، كَذَلِكَ النَّفْيِ أَوْ النَّهْيِ بِالْإِضَافَةِ إِلَى الطَّبِيعِيِّ الْوَاقِعِ فِي حَيْزِهِمَا.

وَبِتَبْعِيهِ آخَرَ: النَّفْيِ أَوْ النَّهْيِ كَأَدَاءِ الْعَمُومِ بِالْإِضَافَةِ إِلَى الطَّبِيعَةِ الْوَاقِعَةِ فِي حَيْزِهِمَا، وَلَكِنْ بِنَاءً أَعْلَى هَذِهِ الدَّعْوَى أَيْضًا لَا يَلْزَمُ الْمَجَازَ لَوْ أُرِيدَ مِنَ الْمَدْخُولِ، الْخَاصُّ، بِالْقَرِينَةِ لَا فِي نَاحِيَةِ كُلِّ، لِدَلَالَتِهِ عَلَى اسْتِيعَابِ الْحِكْمِ لِمَدْخُولِهِ وَلَا فِي نَاحِيَةِ مَدْخُولِهِ إِذَا كَانَ إِرَادَهُ الْخَاصُّ بِنَحْوِ تَعَدُّدِ الدَّالِّ وَالْمَدْلُولِ، لِعَدَمِ اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ الْمَوْضُوعِ لِلطَّبِيعِيِّ إِلَّا فِي مَعْنَاهُ وَالْخُصُوصِيَّةِ مُسْتَفَادَةٍ مِنْ دَالٍّ آخَرَ.

أَقُولُ: الرَّجُوعُ إِلَى الْمَتَفَاهِمِ عِنْدَ أَهْلِ الْمَحَاوِرَةِ كَافٍ فِي الْإِذْعَانِ بِالْفَرْقِ بَيْنَ مِثْلِ قَوْلِ الشَّارِعِ «كُلُّ بَيْعٍ حَلَالٌ» وَبَيْنَ قَوْلِهِ تَعَالَى «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» فَإِنَّهُ وَإِنْ كَانَ يَسْتَفَادُ مِنْهُمَا حَلَّتِهِ جَمِيعِ الْبُيُوعِ إِلَّا- أَنَّ الْاسْتِفَادَةَ فِي الثَّانِي يَكُونُ بَعْنَايَهُ أَمْرٌ خَارِجِيٌّ يَعْبُرُ عَنْهُ بِمَقْدَمَاتِ الْإِطْلَاقِ بِخِلَافِ الْأَوَّلِ، فَإِنَّ لَفْظَ «كُلِّ» بِمَقْتَضَى الْوَضْعِ يَفِيدُ اسْتِيعَابَ الْحَلِّيَّةِ لِجَمِيعِ أَفْرَادِ الْبَيْعِ، وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا الْفَرْقُ بَيْنَ الْأَمْرِ بِالشَّيْءِ وَالنَّهْيِ عَنْهُ بِأَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ لَا دَلَالَةَ لَهُ بِنَفْسِهِ عَلَى أَنَّ الْمَتَعَلِّقَ لِلطَّبِيعِيِّ نَفْسُ الطَّبِيعِيِّ مِنْ غَيْرِ

ص: ٤٠

الشرح:

دخاله قيد بل يحتاج استفاده ذلك إلى ملاحظه مقدمات الإطلاق في ناحيته بخلاف النهى عن الشىء أو نفيه، فإن النهى أو النهى المتعلق بشىء بنفسه كافٍ في عدم دخاله قيد في المنهى أو المنفى، لا يصح أيضاً تقديم خطاب النهى على خطاب الأمر في مسأله الاجتماع؛ لأنّ المفروض في باب الاجتماع وجود خطابين، خطاب الأمر بالصلاه مثلاً، وخطاب النهى عن الغصب، فالعموم ولو كان في الأوّل بالإطلاق وفي الثانى بالوضع إلاّ أنّه لا يوجب مجرّد ذلك تقديم خطاب النهى وإنّما ذلك يوجب التقديم إذا ذكر الأمر بها والنهى عنه في خطاب واحد ليمنع الثانى عن تماميه مقدمات الإطلاق في ناحيه الأمر بالصلاه.

وأما كون النهى في خطاب منفصل فلا يمنع عند الماتن وأمثاله من انعقاد الاطلاق في ناحيه خطاب الأمر بالصلاه، كما أصرّ على ذلك في باب تعارض الاطلاق مع العام الوضعى (١).

نعم، لو كان من مقدمات الاطلاق عدم ورود القيد ولو في خطاب منفصل صحّ تقديم خطاب النهى على خطاب الأمر، وسيأتى في محلّه البحث عنه وبيان الصحيح من المسلكين.

أضف إلى ذلك عدم ثبوت النهى أو النهى من أداه العموم فيما وقع في حيزهما الطبيعى، بل لا بدّ في إثبات كون الطبيعى مطلقاً من ملاحظه مقدمات الاطلاق كما هو الحال في الأمر بالطبيعى.

نعم، ذكر المحقّق النائنى قدس سره أنّه وإن كان العموم في ناحيه كلّ من الأمر بالصلاه

ومنها: إنَّ دفع المفسده أولى من جلب المنفعه [١].

وقد أورد عليه في القوانين، بأنه مطلقاً ممنوع، لان في ترك الواجب أيضاً مفسده إذا تعين.

الشرح:

والنهي عن الغصب إطلاقياً إلاّ- أنه لا بدّ من تقديم الاطلاق الشمولي على البدلي؛ لأنّ الاطلاق البدلي المقتضى للاكتفاء في الامتثال بأيّ فرد يحتاج إلى مقدّمه زائده وهي إحراز تساوي أفراد الطبيعي في الوفاء بالغرض، ومع الإطلاق الشمولي على خلافه لا تتمّ هذه المقدّمه (١).

ولكن لا- يخفى ما فيه، فإنّه يكفي في إحراز التساوي في الملاك عدم ذكر القيد للمتعلّق وإلاّ كان على المولى تقييده بذلك القيد، ومجرّد إمكان اختلاف أفراد المنهي عنه في الملاك بالشده والضعف ولزوم تساوي أفراد الطبيعي في الوفاء بالملاك اللازم لا يوجب فرقاً بينهما.

وبتعبير آخر: كما أنّ مع شمول النهي لمورد لا- يمكن أن يتعلّق به الأمر كذلك مع شمول الأمر لمورد لا يمكن أن يتعلّق به النهي، فالاطلاقان من الخطابين ينتفیان بناءً على أنّ مقدّمات الاطلاق عدم ورود البيان للقيد ولو منفصلاً أو يتعارضان بناءً على أنّ من مقدّمات الإطلاق عدم بيان القيد في مقام التخاطب بخطاب المطلق.

[١] ثانيها: أنّ دفع المفسده أولى من جلب المنفعه، يعني لو أخذ في المجمع بمقتضى خطاب النهي لكان هذا رعايه لدفع المفسده ولو أخذ فيه بمقتضى خطاب الأمر بالطبيعي، لكان هذا تقديماً لرعايه المصلحه، وكلّما دار الأمر بين رعايه المفسده بدفعها ورعايه المصلحه بجلبها يكون الأوّل متعيناً في بناء العقلاء، بل في

ص: ٤٢

ولا- يخفى ما فيه، فإن الواجب ولو كان معيناً، ليس إلا- لأجل أن في فعله مصلحة يلزم استيفاؤها من دون أن يكون في تركه مفسده، كما أن الحرام ليس إلا لأجل المفسده في فعله بلا مصلحة في تركه.

ولكن يرد عليه أن الأولويه مطلقاً ممنوعه، بل ربما يكون العكس أولى، كما يشهد به مقياسه فعل بعض المحرمات مع ترك بعض الواجبات، خصوصاً مثل الصلاه وما يتلو تلوها.

ولو سلم فهو أجنبي عن المقام، فإنه فيما إذا دار بين الواجب والحرام.

ولو سلم فإنما يجدى فيما لو حصل به القطع.

الشرح:

حكم العقل، فيؤخذ به في الشرعيات أيضاً.

وأورد على ذلك في القوانين بأن في ترك الواجب أيضاً مفسده فلا يحرز بتقديم جانب الحرمة أولويه دفع المفسده فيها.

ولكن لا- يخفى ما في هذا الإيراد فإنه إن أُريد بالمفسده في ترك الواجب العقاب على تركه فمن الظاهر أن العقاب أثر تنجز الوجوب المحرز بوجه معتبر، ومع تعارض الخطابين في المجمع لا يحرز الوجوب، كما لا يحرز خصوص الحرمة. وإن أُريد الأثر المترتب والفساد الكامن في العمل فلا ينبغي التأمل في أن ترك الفعل حتى الواجب ليس فيه فساد، بل الأثر يكون في حصول الشيء صلاحاً أو فساداً.

نعم، ربما ينطبق على ترك الفعل عنوان حسن أو قبيح، ولكنه خلاف الفرض في المقام من تعلق كل من الوجوب أو الحرمة بالفعل، وعلى ذلك بنينا سابقاً من أن الأمر بالشيء لا يقتضى النهي عن ضده العام، وإن في ترك الواجب لا يكون فساداً ليحرم نفسياً، بل يفوت بالترك الصلاح اللازم في الفعل.

ص: ٤٣

ولو سلم أنه يجدى ولو لم يحصل، فإنما يجرى فيما لا يكون هناك مجال لأصاله البراءة أو الإشتغال، كما في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة التعيينيين، لا- فيما تجرى، كما في محل الاجتماع، لأصاله البراءة عن حرمة فيحكم بصحته، ولو قيل بقاعده الإشتغال في الشك في الأجزاء والشرائط فإنه لا مانع عقلاً إلا فعليته الحرمة المرفوعة بأصاله البراءة عنها عقلاً ونقلاً.

نعم لو قيل بأن المفسده الواقعيه الغالبه مؤثره في المبعوضيه ولو لم يكن الغلبه بمحرزه، فأصاله البراءة غير جاريه، بل كانت أصاله الإشتغال بالواجب لو كان عباده محكمه، ولو قيل بأصاله البراءة في الأجزاء والشرائط، لعدم تأتى قصد القربه مع الشك في المبعوضيه، فتأمل.

الشرح:

والصحيح في ردّ الأولويه أنه لم يظهر أولويه لرعايه دفع المفسده من جلب المصلحه مطلقاً، والشاهد لذلك ما نراه من إقدام العقلاء على أمور يترتب عليها الفساد لجلب المصالح التي تكون أهمّ فيسافرون في الحرّ والبرد ويتحملون المشاق والمتاعب لجلب الأرباح، وكذا الحال في الشرع في موارد تراحم الواجب والحرام كتراحم وجوب حفظ النفس وحرمة الغصب والتصرّف في مال الغير.

ولو سلمّ تماميه قاعده أولويه دفع المفسده من جلب المنفعه فمفادها أنّ الفاعل في كلّ مورد دار أمره بين جلب المنفعه إلى نفسه أو دفع المفسده عنه يختار دفع المفسده عن نفسه، والمقام لا يدخل في صغرى تلك القاعده، لأنّ الكلام في المقام في دوران أمر الفعل بين الواجب والحرام والواجب لا يلازم الصلاح للفاعل كما أنّ الحرام لا يلازم المفسده له بل الشارع في مقام جعل الأحكام يلاحظ صلاح الفعل وفساده نوعاً وإن لم يكن شيء منهما راجعاً إلى شخص الفاعل، وإلى ذلك أشار الماتن قدس سره بقوله: «ولو سلمّ فهو أجنبى عن المقام» فإنّ الكلام في المقام فيما دار

الشرح:

الأمر بين كون الفعل واجباً أو حراماً، _ والشارع مع كون الفعل واحداً _ يجعل الحكم الذى ملاكه أقوى.

ومع تسليم أنّ القاعده تعمّ موارد رعايه المكلف الواجب والحرام، فلا تفيد فى المقام أيضاً؛ لأنّ عمومها يشمل ما إذا كان فعل واجباً على المكلف وفعل آخر حراماً بأن يكون الصلاح والفساد فى كلّ من الواجب والحرام معلومين، ولكن لعدم تمكّنه على الجمع بينهما فى الامتثال دار أمره بين أن يراعى الواجب وصلاحه أو أن يراعى الحرام بتركه لدفع مفسدته.

ولا يشمل المقام الذى لا يعلم بثبوت الصلاح والفساد اللازم رعائيهما معاً بل يعلم بثبوت أحدهما اجمالاً، وإلى ذلك يشير بقوله «ولو سلّم فإنما يجدى ما لو حصل القطع».

ثمّ قال قدس سره : «ولو سلم» يعنى لو قلنا بعموم قاعده أولويه دفع المفسده عن جلب المنفعه، ولصوره عدم العلم بالواجب والحرام معاً بأن يحتمل وجوب الفعل أو حرمة، فتجرى القاعده فيه إذا لم يكن فى البين مرجعاً عند الشكّ فى حكمه من أصاله البراءه أو الاشتغال، كما فى دوران أمر الفعل بين المحذورين من الوجوب والحرمة على التعيين، لا مثل المقام مما يكون جريان أصاله البراءه عن حرمة المجمع موجباً لصحّته عباده، حيث إنّ المانع عن عبادته الحرمة الفعلية المنتفيه بأصاله البراءه، ومع انتفائها وإحراز الصلاح فى المجمع يحصل بالإتيان به ما هو المعتبر فى كون شىء فرداً للواجب، ولذا يثبت صلاحه للمجمع للتقرّب ووقوعه عباده حتى بناءً على الاشتغال فى مسأله دوران أمر الواجب بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين.

الشرح:

نعم لو قيل بأنّ المفسده الغالبه على صلاح الفعل _ على تقديرها _ توجب مبعوضيه الفعل وعدم كونه صالحاً للتقرب به، لتعين في المقام على المكلف الاحتياط والإتيان بغير المجمع ليحترز صحه صلاته وعبادته حتّى بناءً على البراءه في دوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين، إذ مع احتمال المبعوضيه الواقعيه للمجمع لغلبه مفسدته لا- يمكن للمكلف التقرب به، وأصالة البراءه عن الحرمة الواقعيه للمجمع بمعنى عدم كون المكلف مأخوذاً بتلك الحرمة على تقديرها، لا تنفي المبعوضيه الواقعيه على تقديرها.

أقول: الحرمة الواقعيه للمجمع _ على تقديرها _ هي التي توجب تضيق دائره متعلق الوجوب لأنّ تقييده بغيره لازم ثبوت الحرمة للمجمع واقعاً على ما تقدّم من عدم إمكان إطلاق متعلق الوجوب مع تعلق الحرمة بالمجمع سواء كانت تلك الحرمة منجزه أم لا.

إلا أنّ أصالة البراءه عن حرمة المجمع لا يثبت إطلاق متعلق الوجوب، فاللازم في اثبات إطلاقه وعدم تقييد الطبيعي إجراء البراءه عن وجوب الطبيعي المقيّد بغير ذلك المجمع، ولا يعارض بأصالة البراءه عن وجوب الطبيعي بنحو اللابشرط، كما هو المقرّر في بحث دوران أمر الواجب بين المطلق والمشروط ولو كان مجرد احتمال المفسده الغالبه موجباً لأصالة الاشتغال لجرى ذلك في الشبهه الموضوعيه أيضاً، ولم يجز الصلاه في مكان يحتمل كونه ملك الغير وهو غير راضٍ بالتصرّف فيه مع أنّه تجرى أصالة البراءه عن تقييد الصلاه بغير ذلك المكان؛ لأنّ الشك في الشبهه الحكميه والموضوعيه من صغريات الشك في مانعيه المكان.

ومنها: الإستقراء، فإنه يقتضى ترجيح جانب الحرمه على جانب الوجوب، كحرمه الصلاه فى أيام الإستظهار، وعدم جواز الوضوء من الإناءين المشتبهين [١].

وفيه: أنه لا دليل على اعتبار الإستقراء، ما لم يفد القطع.

ولو سلم فهو لا يكاد يثبت بهذا المقدار.

ولو سلم فليس حرمه الصلاه فى تلك الأيام، ولا- عدم جواز الوضوء منهما مربوطاً بالمقام، لأن حرمه الصلاه فيها إنما تكون لقاعده الإمكان والإستصحاب المثبتين لكون الدم حيضاً، فيحكم بجميع أحكامه، ومنها حرمه الصلاه عليها لا لأجل تغليب جانب الحرمه كما هو المدعى، هذا لو قيل بحرمتها الذاتيه فى أيام الحيض، وإلا فهو خارج عن محل الكلام.

الشرح:

[١] ثالثها: الاستقراء، ولو تمّ هذا الوجه لكان مقتضاه تقديم احتمال الحرمه فى موارد دوران أمر الفعل بين كونه واجباً أو حراماً، سواء كان الدوران لتعارض الخطابين أم لغيره، ورعايه التكليف التحريمى فى موارد دوران الأمر بين امثال التكليف الوجوبى وبين ترك الحرام.

ويقال فى تقريب هذا الوجه: إن مقتضى الاستقراء أنّ الشارع قد قدّم رعايه احتمال الحرمه على احتمال الوجوب، وهذا مستفاد من مثل حكمه على المرأه بالاستظهار بترك عبادتها فى فرض استمرار الدم بعد أيام عاداتها وقبل انقضاء عشره أيام إذا احتملت تجاوز دمها العشره، وحكمه بإراقه المائين والتيمّم للصلاه إذا انحصر أمر المكلف فى التوضىء من أحدهما مع علمه إجمالاً بنجاسه أحدهما وغيرهما مما لا يخفى على المتتبع.

وأورد على ذلك الماتن قدس سره بوجهين:

الأول: أنّ الاستقراء المعبر ما يوجب الجزم بتقديم الشارع رعايه احتمال

ومن هنا انقذح أنه ليس منه ترك الوضوء من الإناءين، فإن حرمة الوضوء من الماء النجس ليس إلا تشريعياً، ولا تشريع فيما لو توضأ منهما احتياطاً، فلا حرمة في البين غلب جانبها، فعدم جواز الوضوء منهما ولو كذلك، بل إراقتهما كما في النص، ليس إلا من باب التعبد، أو من جهة الإبتلاء بنجاسة البدن ظاهراً بحكم الإستصحاب، للقطع بحصول النجاسة حال ملاقاته المتوضئ من الإناء الثاني، إما بملاقاتها، أو بملاقاه الأولى، وعدم استعمال مطهر بعده، ولو طهر بالثانيه مواضع الملاقاه بالأولى.

نعم لو طهرت على تقدير نجاستها بمجرد ملاقاتها، بلا- حاجة إلى التعدد وانفصال الغساله لا يعلم تفصيلاً بنجاستها، وإن علم بنجاستها حين ملاقاه الأولى أو الثانيه إجمالاً، فلا مجال لاستصحابها بل كانت قاعده الطهاره محكمه.

الشرح:

الحرمة على احتمال الوجوب في جميع موارد تردّد حكم الفعل بينهما، ولو بنى أنه لا- يعتبر الجزم أو الوثوق بل يكفي مجرد الظن بالكبرى فلا يحصل الظنّ بها من مثل مورد أو موردين.

ثانياً: أنّ المثالين ليسا من تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب، فإنّ الحكم على المرأة بترك عبادتها إنّما هو لقاعده الإمكان في الدم المفروض واستصحاب بقاء حيضها، وهذا بناءً على كون حرمة الصلاة على الحائض ذاتيه، وأما بناءً على كونها تشريعيه فلا بأس بالصلاه، لاحتمال طهرها بالاستحاضه ولا تكون في صلاتها كذلك احتمال الحرمة أصلاً، وبذلك يظهر الحال في الوضوء بمائين اشتبه طاهرهما بنجسهما حيث لا حرمة في الوضوء بالماء المتنجس إلا تشريعاً، ولا تشريع في الوضوء مع احتمال طهاره الماء، كما إذا توضأ بأحدهما أولاً ثمّ غسل أعضاء وضوئه بالماء الثاني وتوضأ به ثانياً، فإنّه يحرز وضوئه بالماء الطاهر، فالحكم عليه بإراقه المائين والتيمّم لصلاته إنّما لأجل التعبد أو لئلا يبتلى في بدنه

ص: ٤٨

الشرح:

بالنجاسه المحكوم عليها بالبقاء حتى بعد التوضىء بالماء الثانى إذ بوصول الماء الثانى إلى عضوه يعلم تفصيلاً بنجاسته إمّا بالماء الثانى أو بالماء الأول قبل ذلك، ومقتضى الاستصحاب بقاءه على نجاسته بعد تمام الغسل بالماء الثانى.

نعم لو كان الماء الثانى على نحو يطهر العضو المتنجس _ على فرض طهارته _ بمجرد وصوله إليه بلا- حاجه إلى التعدّد وانفصال الغساله كما إذا كان كزاً، فلا- يعلم بنجاسه العضو تفصيلاً، ولكن يعلم بنجاسته إجمالاً، ولا يكون فى هذه الصوره لاستصحاب نجاسه العضو مورد، بل تجرى فيه قاعده الطهاره.

أقول: ما ذكره قدس سره من عدم كون الحكم فى الموردين من تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب لأنّ حرمة الصلاه على الحائض وكذا حرمة الوضوء بالماء المتنجس تشريعيه لا ذاتيه متينٌ جداً، ونذكر فى المسأله الآتیه أنّ النهى عن عباده أو معامله ظاهره الإرشاد إلى عدم التشريع أو عدم الإمضاء.

وأما ما ذكره من أنّ الحكم على المرأه بالاستظهار لقاعده الإمكان واستصحاب بقاء الحيض فغير تام، فإنّ الحكم بترك عبادتها مع استمرار الدم بعد أيام عاداتها قبل تمام العشره لا يكون مقتضى قاعده الإمكان ولا الاستصحاب، حيث إنّ الاستصحاب مقتضاه كون الدم المزبور استحاضه فيجب عليها أعمالها، وذلك فإنّ الشارع قد حكم على ذات العاده مع استمرار دمها إلى ما بعد العشره بحيضها مقدار عاداتها والدم بعده استحاضه، ومقتضى الاستصحاب بقاء دمها إلى ما بعد العشره، كما هو الصحيح من اعتبار الاستصحاب فى الأمور الاستقباليه كالأمور الماضيه، فالاستصحاب فى بقاء حيضها أصل مسببى لا تصل النوبه إليه مع جريان الأصل السببى.

الشرح:

ومفاد قاعده الإمكان على ما هو الصحيح هو كون الدم حيضاً إذا اجتمع فيه ما هو المعتبر في كونه حيضاً، ومما يعتبر فيه عدم تجاوزه عن العشره وهذا الشرط مفقود بمقتضى الاستصحاب في بقاء الدم واستمراره إلى ما بعدها.

والحاصل أنّ الحكم على الحائض بالاستظهار وجوباً أو ندباً أو جوازاً مستفاد من الروايات من غير أن يرتبط بتقديم جانب احتمال الحرمة.

وأما الأمر بالتيّم فهو تعيّد محض فيلتزم بوقوع التقييد في دليل اعتبار الوضوء للصلاه وذلك لتمكّن المكلف فيالفرض من الصلاه بالطهاره المائيه بل ومع طهاره بدنه بأن يصلى بعد الوضوء بأحد المائين ويعيد تلك الصلاه بعد الوضوء بالماء الثانى مع تطهير الأعضاء قبله.

ودعوى ابتلائه باستصحاب الخبث بالإضافه إلى الصلوات الآتية لا- يمكن المساعده عليها، فإنه يجوز الابتلاء بالخبث القطعى بالإضافه إلى الصلاه التى لم يدخل وقتها فضلاً عن الخبث الاستصحابى، ولا فرق فى الصورتين المتقدمتين _ أى كون الماء الثانى أيضاً قليلاً كالماء الأول أو كثيراً يطهر العضو بمجرد وصوله إلى الماء _ من جهة جريان الاستصحاب فى نجاسه العضو فى كل منهما، غايه الأمر النجاسه المستصحبه فى صورته كزيه الثانى تكون محرزه بالإجمال ولا يضرّ ذلك باستصحابها.

وما ذكره الماتن قدس سره من عدم جريان الاستصحاب فى صورته كونها محرزه إجمالاً بل تكون قاعده الطهاره محكمه مبنى على مسلكه فى تعاقب الحالتين والشكّ فى المتقدم والمتأخر منهما.

نعم، قد يقال: إنّ الاستصحاب فى نجاسه العضو مع إحراز نجاسته إجمالاً معارض باستصحاب طهاره الأعضاء عند استعمال الماء الطاهر الواقعى، حيث

الأمر الثالث: الظاهر لحوق تعدد الإضافات، بتعدد العنوانات [١] والجهات، فى أنه لو كان تعدد الجهه والعنوان كافياً مع وحده المعنون وجوداً، فى جواز الاجتماع، كان تعدد الإضافات مجدداً، ضروره أنه يوجب أيضاً اختلاف المضاف بها بحسب المصلحه والمفسده والحسن والقبح عقلاً، وبحسب الوجوب والحرمة شرعاً، فىكون مثل (أكرم العلماء ولا تكرم الفساق) من باب الاجتماع (كصلّ ولا تغصب) لا- من باب التعارض، إلا إذا لم يكن للحكم فى أحد الخطابين فى مورد الاجتماع مقتضى، كما هو الحال أيضاً فى تعدد العنوانين، فما يتراءى منهم من المعامله مع مثل (أكرم العلماء ولا تكرم الفساق) معامله تعارض العموم من وجه، إنما يكون بناءً على الإمتناع، أو عدم المقتضى لأحد الحكمين فى مورد الاجتماع.

الشرح:

يحتمل بقائها على تلك الطهاره لاحتمال كون الطاهر هو الماء الثانى وبعد تساقط الاستصحابين يرجع إلى قاعده الطهاره فيها وجريان الاستصحاب فى الطهاره كما ذكر، وإن نُوقش فيه بدعوى أنه من الاستصحاب الفرد المرّد بين الطهاره السابقه قبل استعمال المائين المعلوم زوالها بعد ذلك وبين الطهاره الحادثه بعد ذلك المشكوك حدوثها، إلا- أننا ذكرنا فى بحث الاستصحاب أنّ خطاب النهى عن نقض اليقين بالشك يعمّ هذا القسم كما يعمّ الاستصحاب فى القسم الثانى من استصحاب الكلى وتمام الكلام فى بحث الاستصحاب.

التنبه الثالث: تعدّد الإضافات

[١] قد ذكرنا فيما تقدّم أنّ الخلاف فى مسأله الاجتماع فى موارد التركيب الاتحادى ينحصر فيما كانت النسبه بين نفس عنوانى الفعلين العموم من وجه بحيث يكون الإتيان بمتعلّق الأمر بالمجمع موجباً لتحقق العنوان المحرّم من غير عكس، بأن يكون ارتكاب المحرّم فى المجمع بنفسه لا يوجب انطباق عنوان متعلّق الأمر

الشرح:

عليه، بل يحتاج انطباقه على المجمع إلى ضمّ فعل ولو كان ذلك الفعل قصد عنوان الواجب كالأمر بالصلاة مع خطاب النهي عن الغضب أو الأمر بالوضوء مع خطاب النهي عنه، فإن مقتضى كون خطاب النهي عن الغضب انحلالياً مبعوضيه نفس السجود في المكان المغصوب، سواء انضم إليه بقيه الصلاة أم لا. والأمر بالصلاة مقتضاه مطلوبيه السجود المزبور فيما إذا انضم إليه بقيه الصلاة، وكذا النهي عن الغضب فيما كان الماء ملك الغير مع الأمر بالوضوء، فإن النهي عن الغضب يقتضى مبعوضيه استعمال الماء المغصوب ولو بغسل الوجه واليدين، فالفساد والمبعوضيه في نفس استعماله بخلاف الأمر بالوضوء فإنه يدل على مطلوبيه الغسل إذا انضم إليه قصد الوضوء، ففي نظائره يمكن دعوى عدم المنافاه بين مطلوبيه الكل ومبعوضيه الجزء.

وأما إذا كان عنوان المحرّم بحيث لو طبّق على المجمع كان عنوان الواجب موجوداً لا محاله فالتكاذب والتنافي بين الخطابين في الحكم والملا-ك ظاهر كما إذا كانت النسبه بين متعلّقى الأمر والنهي العموم من وجه وكانت النسبه بينهما كذلك ناشئه عن الموضوع للوجوب والحرمة، كما في قوله: أكرم العلماء، وقوله: لا تكرم الفساق، أو قوله: أكرم عالماً، وقوله: لا تكرم الفاسق(١)، فالإطلاق في ناحيه كل من الخطابين ينفي عن مورد اجتماعهما الحكم الوارد في الخطاب الآخر وملاكه، فكيف يلتزم فيهما بثبوت الحكمين والملاكين في المجمع.

ص: ٥٢

١- (١) لا يخفى أن المثال الأول هو المثال المذكور في الكفايه: ١٨٠، لكن اريد التمثيل للأمر بالاطلاق البدلي حتى يكون مثلاً للترخيص في التطبيق فالأولى التمثيل له بما مثل به شيخنا الأستاذ (دام ظله) وهو «أكرم عالماً».

الشرح:

وما عن المصنّف قدس سره من أنّ معاملة المتعارضين معهما مبنى على الامتناع أو إحراز الملاك لأحد الحكمين لا يخفى ما فيه.

نعم، لا يبعد تقديم خطاب لا تكرم الفاسق على إطلاق خطاب أكرم عالماً بالوجه المتقدّم بين الحكم الترخيصى (1) والإلزامى.

وقد فرغنا عن بحث الاجتماع فى الدورة السابقه فى شهر شعبان المعظم سنة ١٤٠٦ هـ . ق وفى هذه الدورة سنة ذى الحجة الحرام ١٤١٤ هـ . ق والحمد لله رب العالمين.

ص: ٥٣

١- (١) إنّ المقصود من الحكم الترخيصى هو الترخيصى فى التطبيق لا الاستجابى.

فى أن النهى عن الشىء، هل يقتضى فساده أم لا؟

وليقدم أمور:

الأول: إنه قد عرفت فى المسأله السابقيه الفرق بينها وبين هذه المسأله [١]، وإنه لا دخل للجبهه المبحوث عنها فى إحداهما، بما هو جبهه البحث فى الأخرى، وإن البحث فى هذه المسأله فى دلالة النهى بوجه يأتى تفصيله على الفساد بخلاف تلك المسأله، فإن البحث فيها فى أن تعدد الجبهه يجرى فى رفع غائله اجتماع الأمر والنهى فى مورد الاجتماع أم لا؟

الشرح:

اقتضاء النهى للفساد

الفرق بين مسأله الاقتضاء ومسأله الاجتماع

[١] يذكر فى المقام أمور:

الأول: الفرق بين هذه المسأله ومسأله جواز اجتماع الأمر والنهى ودخول البحث عن هذه المسأله فى المسائل الأصوليه، وقد تقدم أن الكلام فى المسأله السابقيه فى مبحثين:

أحدهما: أن تعدد العنوان مع التركيب الاتحادى بين العنوانين يصحح ثبوت حكمين بالإضافة إلى المجمع بأن لا يلزم من ثبوت الحكمين فيه محذور التكليف بالمحال، أو أن وحده العنوانين واتحادهما خارجاً يوجب لزوم المحذور من ثبوت الحكمين فى المجمع فلا بد فيه من رفع اليد عن إطلاق أحد الخطابين.

وثانيهما: فيما كان التركيب بين العنوانين انضمامياً بحيث ينطبق أحد العنوانين

الشرح:

على شيء خارجاً والعنوان الآخر على غيره فكان الكلام في إمكان الأخذ بكل من الإطلاقين في مجعتهما المفروض كون تركيبهما فيه انضمامياً أو أنّ الأخذ بالإطلاقين فيه أيضاً كموارد التركيب الاتحادي غير ممكن للزوم المحذور الذي تقدّم ذكره في المسألة السابقة، فلا بدّ من رفع اليد في المجمع من أحد الاطلاقين.

وقد تقدّم أنّ الالتزام بالامتناع في المورد الأوّل لا يستلزم الالتزام به في المورد الثاني، وأنه على تقدير الالتزام بالامتناع في المورد الأوّل أو حتى في المورد الثاني وتقديم جانب النهي في المجمع يكون النهي عنه من صغريات هذه المسألة التي يتكلم في منافاه حرمة العبادة لصحّتها وعدم إمكان اجتماعهما أو عدم منافاتها لها، وكذلك البحث في النهي عن المعاملة وصحّتها سواء أريد بالمعاملة معناها الخاص _ يعني العقود والإيقاعات _، أو معناها العام _ يعني ما يكون مقابل العبادة _ . وبما أنّ نتيجة هذه المسألة تقع في قياس استنباط الحكم الكلّي الفرعي فيحكم بها، على المعاملة المنهى عنها، بصحّتها وعلى العبادة المنهى عنها بفسادها، فيدخل البحث عنها في المسائل الأصولية.

وقد ذكر المحقق العراقي قدس سره على ما في نهايه الأفكار عدم ارتباط هذه المسألة بالمسألة السابقة حتّى بناءً على امتناع اجتماع الأمر والنهي وتقديم جانب النهي على جانب الأمر، وبيان ذلك أنّ المبحوث عنه في هذه المسألة اقتضاء النهي بوجوده الواقعي فساد متعلّقه بملاحظه كشفه ولو بالملازمه العرفيه عن عدم الملاك والمصلحه في متعلّقه ولذا يدور الفساد مدار الوجود الواقعي للنهي، سواء كان المكلف عالماً به أو جاهلاً أو غافلاً. وهذا بخلاف المسألة السابقة بناءً على الامتناع وتقديم جانب النهي فإنّه يدور الفساد مدار العلم وتنجز النهي لا مدار الوجود

الشرح:

الواقعي للنهي، ولذا بنوا على صحه العباده كالصلاه في الدار المغصوبه من الجاهل القاصر أو الناسي، فلا- يكون لإحدى المسألتين مساس بالأخرى، ولا- يبقى مجال لما ذكر في الكفايه من أنه بناءً على امتناع الاجتماع وتقديم جانب النهي يكون مورد اجتماع العنوانين من صغريات مسأله اقتضاء النهي عن عباده فسادها.

وبالجملة فالمبحوث عنه في مسأله اقتضاء النهي فساد متعلقه هو اقتضائه بوجوده الواقعي وكشفه عن خلوّ العباده عن الصلاح.

وبتعبير آخر: تقديم جانب النهي على جانب الأمر في باب اجتماع الأمر والنهي ليس لكشف خطاب النهي عن عدم الصلاح في متعلقه بل لاشتمال متعلقه على المفسده الغالبه في مورد الاجتماع، ومع تنجز خطاب النهي يكون النهي مانعاً عن التقرب بالمجمع فيفسد العباده، بخلاف مورد عدم تنجزه وكون المكلف معذوراً في مخالفته حيث يمكن التقرب بالإتيان بالمجمع لعدم صدوره مبغوضاً مع صلاحه بخلاف موارد النهي عن العباده، فإنّ بطلان متعلقه لعدم الصلاح فيه ولذا لو لم يكن النهي منجزاً وكان المكلف غير مأخوذاً بالنهي المزبور لما صحّ الإتيان بمتعلقه عبادهً لخلوّه عن الصلاح(1).

أقول: ذكرنا في مسأله جواز اجتماع الأمر والنهي أنّ الكاشف عن الملا-ك والمصلحه في الفعل إمّا الأمر به أو الترخيص في تطبيق متعلق الأمر عليه المستفاد من إطلاق متعلق الأمر، ومع تقديم خطاب النهي على خطاب الأمر كما بنينا على ذلك في موارد التركيب الاتحادي لا سبيل لنا إلى الكشف عن ملاك متعلق الأمر في المجمع، ولذا التزمنا ببطلان

ص: ٥٧

الثانى: إنه لا- يخفى أن عد هذه المسأله من مباحث الألفاظ، إنما هو لأجل أنه فى الأقوال قول بدلالته على الفساد فى المعاملات [١]، مع إنكار الملازمه بينه وبين الشرح:

المجمع فى موارد الجهل أى الشك والتردد، وإن كان الجهل قصورياً.

نعم، فى موارد النسيان والغفله سقوط النهى عن المجمع واقعى، ومعه لا مانع من الأخذ بإطلاق المتعلق بعد سقوطه، وأما الموارد التى أشير إليها كالنهي عن صوم يوم العيدين ونهى المريض عن الصوم ونهى الحائض عن الصلاة والصوم من قبيل النهى الإرشادى إلى عدم مشروعيه متعلقه بالأمر به وجوباً أو استحباباً، سواء كان المكلف على علم من مرضه أو محرزاً يوم العيد ونحوهما أم لا، فعدم الصحه فيها للإطلاق فى النهى الإرشادى وعدم خطاب دال على مشروعيتها مع الإطلاق المفروض.

وبالجملة بما أن الأمر بالطبيعى الصادق على المجمع فى موارد الاجتماع موجود فيكون تقديم خطاب النهى التكليفى موجباً للتقييد فى ذلك الطبيعى ما دام النهى، وإذا سقط للنسيان أو الغفله أو الاضطرار أو الإكراه لا بسوء الاختيار فلا مانع من الأخذ بإطلاق المتعلق عند سقوط النهى، ومعه يؤخذ بمقتضى الإطلاق والترخيص فى التطبيق من الحكم بصحة المجمع عباده.

وجه جعل مسأله الاقتضاء فى مباحث الألفاظ

[١] ذكر قدس سره أن الوجه فى عنوان هذه المسأله وجعلها من مباحث الألفاظ هو أن فى الأقوال قول بدلاله النهى عن معامله فسادها بالدلاله الالتزاميه اللفظيه مع الالتزام بعدم الملازمه بين حرمة معامله وفسادها لإمكان إمضاءها على تقدير إنشائها، وهذا فى معامله عقداً وإيقاعاً أو حتى فى معامله بالمعنى الأعم فقط. وأما فى العباده فليس للنهى عنها دلالة لفظيه على فسادها بل الثابت على تقديره الملازمه بين حرمة

الحرمة التي هي مفاده فيها، ولا- ينافي ذلك أن الملازمة على تقدير ثبوتها في العبادة إنما تكون بينه وبين الحرمة ولو لم تكن مدلوله بالصيغ، وعلى تقدير عدمها تكون منتفيه بينهما، لإمكان أن يكون البحث معه في دلالة الصيغ، بما تعم دلالتها بالالتزام، فلا تقاس بتلك المسألة التي لا يكاد يكون لدلاله اللفظ بها مساس، فتأمل جيداً.

الشرح:

عباده وفسادها بلا فرق بين استفاده حرمتها من دالّ لفظي كصيغته النهي أو من غيره كالإجماع، وعلى تقدير عدم الملازمة لا فرق بين الدال اللفظي على حرمتها وبين غيره، فاللازم عنوان المسألة بحيث يعمّ كلاً- من الملازمة بين الحرمة والفساد والدلالة الالتزامية اللفظية المشار إليها بأن يكون المراد من الاقتضاء الكشف فيقال النهي عن فعل عباده أو معاملته كاشف عن فساده، سواء كان كشفه عن الفساد بنفسه أو بالملازمة بين ثبوت مدلوله ثبوت الفساد، والبحث في الكشف بالنحو الأول من البحث في دلالة النهي وبالنحو الثاني بحث في الملازمة.

أقول: ظاهر لفظ النهي في عنوان النزاع هو قول المولى (لا تفعلوا كذا) أو (نهيتكم عن كذا) أو أشباه ذلك، فالمذكور في عنوان النزاع اقتضاء القول المزبور مع كون المنهى عنه عباده أو معاملته وعدم اقتضائه.

ولو كان حرمة عباده ثبوتاً ملازماً لفسادها بحيث يمتنع انفكاك حرمتها عن فسادها فالكاشف عن فسادها حرمتها؛ لأنّ إحراز أحد المتلازمين ثبوتاً إحرازاً للآخر منهما، فالقول المفروض ليس مقتضياً لفساد العبادة ولا حرمتها بل المقتضى لفسادها _ أي الكاشف عنه _ نفس حرمة العبادة.

وقد تقدّم في بحث مقدّمه الواجب كلام الماتن قدس سره من أنّه لو كان مقام الثبوت محلّ الكلام فلا معنى للكلام في مقام الإثبات. نعم جعل البحث في اقتضاء النهي

ص: ٥٩

الشرح:

أى دلالتته على الفساد صحيح في المعاملات، حيث كان القائل باقتضاء النهى عن معامله فسادها ملتزماً بعدم الملازمه ثبوتاً بين حرمه معامله وفسادها ومدّعياً دلالة النهى عنها على فسادها بالدلالة الالتزامية اللفظية.

وبالجملة إن أُريد بالنهى عن شىء ظاهره وهو القول المشار إليه فلا يدخل فى مورد الخلاف فى حرمه العباده ولو كانت بغير القول، وإن أُريد حرمه الشىء ثبوتاً فلا يدخل فى مورد الخلاف النهى عن معامله.

ذكر المحقق الاصفهاني قدس سره فى المقام أنه لو قيل بأن عدم الموجب لوهم الملازمه بين حرمه معامله وفسادها يقتضى أن لا يجعل البحث فى ناحيه الملازمه الواقعيه بين حرمه معامله وفسادها، فعدم الموجب لوهم عدم الملازمه بين حرمه عباده وفسادها يقتضى أيضاً أن لا- يجعل البحث فى النهى عن عباده فى ناحيه الملازمه بين حرمتها وفسادها، قلنا بالفرق وأنّ الموهوم لصحة العباده مع حرمتها موجود _ وهو تعدّد مورد الأمر والنهى _ وذلك لإمكان أن يقال بأنه إذا تعلّق التحريم بالطبيعه المقيّده مع طلب نفس الطبيعه فتعدّد مورد الأمر والنهى ولو بالإطلاق والتقييد يوهم عدم التنافى بين حرمه الطبيعه المقيّده والتقرب بذات الطبيعه المطلقه.

ثم قال: ويمكن القول بناءً على تضادّ الأحكام بأنّ ذات المطلق محفوظ فى الطبيعه المقيّده، فلا تعدّد فى مورد الأمر والنهى حتّى ذهناً.

نعم، إذا قيل بعدم التضاد بين الأحكام كليه فيصح اجتماع الحرمة مع الصحة لو لم يكن محذور آخر، فإنه يمكن التقرب بذات المطلق مع كون المقيّد هو المقيّد بما

الشرح:

هو مقيد كما يمكن اجتماع صلاح المطلق مع فساد المقيد لأن الصلاح والفساد لا يكونان من المتضادين دائماً كما أن صلاح السكنجيين دفع الصفراء وبتقيده بزمان أو مكان مورثاً للحمى، فالأول مصلح للمزاج والثاني فساد له، فلا تنافى بين المحبوبيه من الجبهه الأولى والمبغوضيه من الجبهه الثانيه(١).

أقول: ظاهر كلامه قدس سره أن مورد الخلاف في النهي عن المعامله ينحصر في دلالة على فسادها بعد الفراغ عند الكل عن عدم المنافاه بين حرمة المعامله ثبوتاً مع صحتها، مع أن الأمر ليس كذلك، بل ليس هذا أيضاً مراد الماتن قدس سره لما يأتي من أن حرمة المعامله بالمعنى السببي _ ولو بعنوان ينطبق عليها _ وإن كان لا ينافى صحتها إلا أنه إذا كان التحريم عنها بالمعنى المسببي أو بعنوان ينطبق على الوفاء بها فهو أيضاً مورد الخلاف في المنافاه وعدمها كما سيأتي، ولا يعتبر في المسألة الأصوليه أن يكون أصل ثبوت المحمول للموضوع رأساً محلّ الخلاف، بل يكفي كون الخلاف في بعض فروض الموضوع كما هو الحال في مبحث الملازمه بين حرمة عبادته وفسادها، فإن الملازمه فيما كان تحريمها غيراً أو تنزيهياً وفي بعض صور تراحم الملاكين محلّ الكلام.

وأما ما ذكره قدس سره من كفايه تعدد مورد النهي والأمر ذهنياً أو إمكان كون الطبيعي المطلق مقرباً والمقيد مبعيداً فقد تقدّم الكلام فيه في بحث اجتماع الأمر والنهي، فلا نعيد.

وذكر المحقق النائيني قدس سره أن المسألة عقليه ولا تكون من مباحث الألفاظ، وذلك فإن غايه ما يدلّ عليه النهي عدم الأمر بمتعلقه، وأما عدم الملاك في الفعل

ص: ٦١

الثالث: ظاهر لفظ النهى وإن كان هو النهى التحريمى، إلا أن ملاك البحث يعم التنزيهى [١]، ومعه لا وجه لتخصيص العنوان، واختصاص عموم ملاكه بالعبادات لا يوجب التخصيص به، كما لا يخفى. كما لا وجه لتخصيصه بالنفسى، فيعم الشرح:

المنهى عنه ليحكم بفساده فليس للنهى دلالة عليه، والسرّ فى ذكرهم مسألة اقتضاء حرمة العبادة فسادها فى مباحث الألفاظ هو أنّ الأصوليين لم يعنونوا للأحكام العقلية غير المستقلة من مباحث الاستلزامات باباً، ولذا ذكروها فى مباحث الألفاظ بمناسبه ما، هذا إذا قيل بصحّ العمل مع الملاك، وأمّا بناءً على عدم كفايته واشتراط الأمر بالفعل فى الحكم بصحّته فلذكرها فى مباحث الألفاظ وجه لدلاله النهى عن عباده على عدم الأمر بها (١).

أقول: ما ذكره فى وجه جعل الاستلزامات فى ضمن مباحث الألفاظ صحيح إلا أنّ دلالة النهى على عدم الأمر بالمنهى عنه وكذا عكسه لا تدخل فى الدلالة اللفظية على ما هو المصطلح عندهم وإلا يكون النهى عن العبادة كاشفاً عن عدم الملاك كما يأتى بيانه.

جريان النزاع فى النهى التنزيهى والغيرى أيضاً

[١] تعرض قدس سره فى هذا الأمر للمراد من النهى فى عنوان النزاع، حيث يكون النهى تحريمياً وتنزيهياً ونفسياً وغيرياً، وبنى على ظاهر النهى وإن كان هو التحريمى ولكنّ المراد هو الأعمّ فيعمّ التنزيهى بأن يرد من النهى الوارد فى عنوان النزاع طلب ترك عباده أو معاملته والقرينه على التعميم عموم ملاك الاقتضاء فإنّ الموجب لبطلان العبادة لا يختصّ بما إذا كان النهى عنها تحريمياً بل يعمّ النهى التنزيهى أيضاً.

نعم، هذا التعميم يختصّ بالنهى عن العبادة حيث لا موجب لتوهم اقتضاء

ص: ٦٢

الغیری إذا كان أصلياً، وأما إذا كان تبعياً، فهو وإن كان خارجاً عن محل البحث، لما عرفت أنه في دلالة النهي والتبعي منه من مقوله المعنى، إلا أنه داخل فيما هو ملاك، فإن دلالته على الفساد على القول به فيما لم يكن للإرشاد إليه، إنما يكون لدلالته على الحرمة، من غير دخل لإستحقاق العقوبة على مخالفته في ذلك، كما توهمه القمي قدس سره ويؤيد ذلك أنه جعل ثمره النزاع في أن الأمر بالشئ يقتضى النهي عن ضده، فساده إذا كان عباده، فتدبر جيداً.

الشرح:

النهي التنزيهي عن معاملة فسادها حتى بناءً على اقتضاء النهي التحريمي عن معاملة فسادها، ولكن اختصاص ملاك عموم النهي بالعباده لا يوجب أن يراد بالنهي في عنوان النزاع النهي التحريمي. غاية الأمر يمنع في المعاملات اقتضاء مطلق النهي عنها فسادها ويلتزم بما إذا كان تحريمياً أو يمنع اقتضاء النهي عنها فسادها حتى إذا كان النهي تحريمياً.

وأما النهي الغيري فيعمه النهي في عنوان الخلاف إذا كان أصلياً بأن كان له خطاب مستقل ولو كان الخطاب بالأمر بتركه، حيث لا موجب لتخصيص النهي في عنوان الخلاف بما إذا كان النهي نفسياً فإن استحقاق العقاب على المخالفه والارتكاب لا دخل له في اقتضاء النهي عن عباده فسادها كما زعمه المحقق القمي قدس سره (١). كيف؟ وقد جعلوا ثمره الخلاف في بحث اقتضاء الأمر بشئ النهي عن ضده الخاص، بطلان الضد الذي من قبيل العباده مع أن النهي عنه بناءً على الاقتضاء غيري.

نعم، إذا كان النهي الغيري تبعياً فلا يدخل في عنوان الخلاف حيث إن النهي

ص: ٦٣

الشرح:

الوارد في عنوان الخلاف كما تقدّم ظاهر فيما كان من قبيل القول واللفظ، وأما النهى التبعي فهو من قبيل المعنى المستفاد من ثبوت الواجب النفسى بملاحظه الملازمه بين إيجابه وإيجاب ترك ضده الخاص إلا أنّ ملاك اقتضاء النهى الفساد موجود في النهى التبعي أيضاً، حيث إنّ الموجب لبطلان عمل عباده، حرمة، سواء كان للحرمة خطاب لفظي أم ثبتت من غير الخطاب اللفظي.

أقول: مخالفه الأمر الغيرى أو النهى الغيرى لا يكون مبعداً ولا يكون في ارتكاب المنهى عنه بالنهى الغيرى أيه مبغوضيه على ما تقدّم في بحث الواجب النفسى والغيرى، وإذا أمكن إحراز الملاك في المحرّم الغيرى فيمكن الإتيان به عباده ووقوعه مقرباً فلا اقتضاء في النهى الغيرى للفساد.

نعم ذكرنا أنه مع النهى الغيرى عن العباده لا يمكن إحراز الملاك فيه حيث إنّ الكاشف عن الملاك إمّا الأمر أو الترخيص في التطبيق، ولا يمكن اجتماع أى واحدٍ منهما مع النهى الغيرى عن العباده، فإنّ الأمر طلب الارتكاب والترخيص في التطبيق إذن في الارتكاب والمفروض أنه منهى عنه.

وبالجملة مع النهى الغيرى عن عباده لا يمكن الأمر بها ولا الترخيص فيها؛ لأنّ النهى ولو كان غيرياً مع الأمر أو الترخيص في التطبيق متنافيان في المقتضى (بالفتح)، نعم إذا أحرز وجود ملاك المحبوبيه في المنهى عنه غيرياً وأتى به للتقرب بالملاك أمكن الحكم بصحته، ولكن هذا مجرّد فرض في العبادات.

ومما ذكر يظهر أنّ اقتضاء الحرمة النفسية الذاتيه عن عباده فسادها لتنافى الحرمة النفسية مع صحه العمل عباده في الملاك، بخلاف اقتضاء الحرمة الغيريه فإنّ

الشرح:

اقتضائها بطلان العمل عباده لعدم إمكان كشف الملاك للصحة مع تلك الحرمة، هذا كله في النهى الغيرى.

وأما النهى التنزيهى، فقد ذكر المحقق النائنى قدس سره أنّ الكلام فى اقتضاء النهى عن عباده فسادها يختصّ بالنهى التحريمى، وأمّا إذا كان النهى تنزيهياً وبمعنى الكراهه فلا- اقتضاء فيه للفساد والوجه فى ذلك أنّ النهى التحريمى يقتضى الفساد لعدم إمكان ترخيص الشارع فى تطبيق الطبيعى المأمور به على المنهى عنه للمضادّه بين الترخيص فى الفعل مع الإلزام بالترك حتى بنحو الترتّب ولكن النهى الكراهتى يتضمّن الترخيص فالترخيص فى التطبيق كاشف عن ثبوت الملا-ك بل إطلاق متعلّق الأمر وانطباقه على متعلّق النهى الكراهتى، هذا فيما إذا كان الأمر بالطبيعى بمعنى طلب صرف وجوده.

وأما إذا كان مفاده شمول الطلب لكلّ فردٍ من أفراد الطبيعه ولو على نحو البدل يكون النهى التنزيهى عن فردٍ منافياً للأمر بذلك الفرد للمضاده بين طلب ذلك الفرد كما هو مقتضى الأمر به وطلب تركه، والمصحّح لوقوع العمل عباده إمّا الأمر به فعلاً أو وجود الملا-ك فيه، والأول لا- يمكن مع تعلّق النهى الكراهتى عنه، والثانى غير محرز لعدم الكاشف عنه حيث إنّ الكاشف عن الملا-ك إمّا الأمر أو الترخيص فى التطبيق وكلاهما مفقودان على الفرض، ولكنّ الكلام فى النهى عن العباده ليس فيما كان الأمر بالعباده بنحو العموم الاستغراقى فيصحّ القول بأنّ النهى الكراهتى عن عباده لا يقتضى فسادها(1).

ص: ٦٥

الشرح:

أقول: متعلق النهى إمّا العبادة الفعلية أى الإتيان بالفعل بداعى الأمر به أو لمحبوبيته بنفسه عند الشارع أو بالطبع المنطبق عليه، فإن كان النهى عن العمل كذلك من غير ترخيص فيه يكون النهى المزبور إرشاداً إلى عدم الأمر بالفعل وعدم محبوبيته عند الشارع كى يؤتى به عباده فتكون حرمة تشريع لا محاله، ومع ثبوت الترخيص فى الإتيان به عباده يكون النهى إرشاداً إلى قلّه ثوابها بالإضافة إلى سائر الأفراد والمصاديق كالنهى عن الصلاة فى بيوت النار والنهى عن صوم يوم عاشوراء كما تعرّضنا لذلك فى جواب شبهه اجتماع الأمر والكراهة فى العبادات.

وقد ذكرنا مراراً أنّ ظاهر النهى عن عباده مع عدم ثبوت الترخيص فى الإتيان به بنحو العبادة هو الإرشاد إلى عدم تشريعها وفسادها ومع ثبوت الترخيص فى الإتيان به عباده يكون النهى إرشاداً إلى قلّه ثوابها بالإضافة إلى سائر الأفراد والأمثال، وأما إذا فرض تعلق النهى التحريمى بذات العمل حتّى ولو أتى به بغير الوجه القربى بحيث تكون حرمة ذاته كما ينسب ذلك إلى بعض فى النهى عن صوم يوم العيدين فهذا النهى لا يكون إرشاداً إلى فساد عباده بل الحرمة تلازم الفساد بمبدئها حيث إنّها تكشف عن الفساد فى نفس الفعل فلا يصلح للتقرب به لا محاله.

وإذا فرض تعلق النهى الكراهتى بذات العمل كذلك فهذا النهى كاشف عن الحضاضة فى الفعل بحيث يكون تركه اجتناباً عن تلك الحضاضة ولا- يمكن معها التقرب بذلك الفعل بل يكون الإتيان به لكونه محبوباً للمولى افتراءً على الله ومشمولاً لقوله تعالى: «اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أُمَّ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ»^(١)، فالنهي الكراهتى عن

ص: ٦٦

الرابع: ما يتعلق به النهى، إما أن يكون عباده أو غيرها، والمراد بالعباده __ هاهنا [١] __ ما يكون بنفسه وبعنوانه عباده له تعالى، موجِباً بذاته للتقرب من حضرته لولا حرمة، كالسجود والخضوع والخشوع له وتسيحه وتقديسه، أو ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً، لا يكاد يسقط إلا إذا أتى به بنحو قربي، كسائر

الشرح:

ذات العمل يكون منافياً لوقوع شىء عباده بمبدئها، ولذا ذكرنا أنه لا معنى لأن تكون العباده الفعلية مكروهه وإنما يتعلق النهى بها ارشاداً إلى قلبه الثواب بالإضافة إلى سائر الأفراد الناشئة من الحضاضه فى شىء من جوانبه لا فى نفس الفعل أو من استحباب عنوان آخر ينطبق ذلك العنوان على تركه عباده كما ذكر ذلك الماتن قدس سره وغيره فى النهى عن صوم يوم عاشواء.

والمتخصّيل إذا كان النهى التنزيهى متضمناً للترخيص فى نفس الفعل لا فى الإتيان به بنحو العباده يحكم ببطلانه عباده وبوقوعه بنحو التشريع المحرم كما قيل بذلك فى قراءه الجنب والحائض بأكثر من سبع آيات.

المراد من العباده فى البحث

[١] ذكر قدس سره أنّ المراد بالعباده فى عنوان الخلاف أحد أمرين:

الأول: ما يكون بنفسه وعنوانه موجِباً للتقرب به إلى الله لولا- حرمة فإنّ الفعل إذا كان فى نفسه ومع قطع النظر عن الأمر به كذلك فيطلق عليه العباده ويدخل فى عنوان الخلاف، كما فى السجود لله وتسيحه وذكره وتقديسه .

والثانى: أن يكون الفعل بحيث لو أمر به لما كان يسقط أمره إلا- إذا أتى بقصد الامتثال والتقرب إلى الله كسائر أمثاله من العبادات كصوم يوم العيدين والصلاه فى أيام الحيض والصوم فى السفر.

ص: ٦٧

أمثاله، نحو صوم العيدين والصلاه في أيام العاده، لا- ما أمر به لأجل التعبد به، ولا ما يتوقف صحته على النهي، ولا ما لا يعلم انحصار المصلحه فيها في شيء، كما عرّف بكل منها العباده، ضروره أنها بواحد منها، لا يكاد يمكن أن يتعلق بها النهي، مع ما أورد عليها بالانتقاض طرداً أو عكساً، أو غيره، كما يظهر من مراجعه المطولات، وإن كان الإشكال بذلك فيها في غير محله، لأجل كون مثلها من التعريفات، ليس بحد ولا- برسم، بل من قبيل شرح الإسم كما نبهنا عليه غير مره، فلا وجه لإطاله الكلام بالنقض والإبرام في تعريف العباده، ولا في تعريف غيرها كما هو العاده.

الشرح:

أقول: في تمثيل ذلك بالصلاه ما لا يخفى، فإنّها ذكر وقراءه ودعاء وركوع وسجود لله وكلّها بأنفسها عباده. ثمّ تعرّض قدس سره لتعاريف العباده.

فنقل عن بعضهم أنّ العباده ما أمر به لأجل التعبد به (١).

وعن بعض آخر العباده ما يتوقف صحته على النهي (٢).

وعن ثالث العباده ما لا يعلم انحصار المصلحه فيها في شيء (٣).

إلا أنّ العباده بواحد من المعاني الثلاثه غير قابل لفرض تعلق النهي بها، فإنّ الأمر لا يتعلّق بما هو متعلّق النهي وما هو متعلّق الأمر فعلاً لا يتعلّق به النهي، ومقتضى التعريف الأول أن يكون الفعل المتعلّق به الأمر متعلّقاً للنهي ولا يمكن فرض الصحه فيما تعلق به النهي حيث لا يتعلّق النهي بما فيه صلاح يوجب صحته مع قصد التقرب به سواء علم انحصار صلاحه أو لم يعلم انحصار صلاحه في شيء، مع أنّه يرد على التعاريف المذكوره الانتقاض طرداً وعكساً فإنّ ربّ واجب توصلى

ص: ٦٨

١- (١) مطارح الأنظار: ١٥٨.

٢- (٢) قوانين الأصول: ١ / ١٥٤.

٣- (٣) قوانين الأصول: ١ / ١٥٤.

الشرح:

لا يعلم انحصار ملاكته في شيء كالأمر بـدفن الموتى بنحو المواراه مستقبلاً إلى القبلة، وقد يعلم بالمصلحة بل وانحصارها في الواجب التعبدي كما في الأمر بإعطاء الزكاه وأنّ الواجب التوصلى إذا كان من العناوين القصدية يتوقف صحته على التيه، كما يرد على التعريف الأول بأنه دورى حيث أخذ التعبد به في تعريفها فيكون من تعريف الشيء بنفسه، نعم يصح الاعتذار عن عدم تمامية التعريفات بأنها من قبيل شرح الاسم والمقصود الإشاره بها إلى العباده بوجهٍ فلا بأس بعدم اطرادها وانعكاسها.

أقول: تعرّضه قدس سره للمراد من العباده في هذا الأمر ينبأ عن تخصيص العباده _ فى نزاع اقتضاء النهى عن عباده فسادها _ بأحد أمرين مما يدخلان فى العباده بمعناها الأخص، كما أنّ تعرّضه للمراد من المعامله فى الأمر الخامس ينبأ عن عمومها لمطلق ما يكون قابلاً للاتصاف بالصحه بمعنى ترتب الأثر المترقب منها، وبالفساد بمعنى عدم ترتب ذلك الأثر وينبأ عن عمومها للعقد والإيقاع وغيرهما مما يقبل الصحه والفساد، ويخرج عنها ما لا- أثر له شرعاً أو لا يتخلّف عنه أثره كبعض أسباب الضمان كالاتلاف على الغير فإنّه موجب للضمان سواء كان منهيّاً عنه أم لا؟

ولكنّ المحقّق النائنى قدس سره عكس الأمر وذكر أنّ المراد من العباده معناها الأعمّ فيشمل كلّ فعل يصلح للتقرّب به لولا النهى، كغسل الثوب من الخبث، فإنّه يمكن التقرّب بغسله كما إذا كان لأجل الإتيان بالصلاه حيث إنّها مشروطه بطهارته وطهاره البدن، فيقع الكلام فى أنّه مع النهى عنه _ كما إذا كان غسله فى مكان مغصوب أو بماء مغصوب _ هل يمكن التقرّب به أم لا؟ ولا- ينافى ذلك ترتب طهارته على غسله كذلك حيث إنّ ترتب الأثر على ذات الفعل وعدم الفساد من هذه الجهه لا ينافى الفساد من جهه أُخرى، وهى عدم وقوعه عباده مع النهى عنه وأنّ المراد بالمعامله

الشرح:

كلّ أمر إنشائي يتسبب به إلى أمر اعتبارى شرعى ولو امضاءً فينحصر المراد بالعقد والإيقاع، حيث إنّ المعامله بالمعنى الآخر الأعمّ الشامل للتجوير والحيازه وأمثالهما غير داخله في مورد الخلاف، ولم يتوهم أحد دلالة النهى التكليفى فيها على الفساد كما أنّ المعامله بالمعنى الأخصّ أى خصوص العقد المتوقّف على الإيجاب والقبول غير مراد فى المقام بل المراد ما يعمّ الإيقاع أيضاً كما مرّ (١).

أقول: المراد بالفساد فى العباده _ كما يأتى بيانه فى الأمر السادس _ عدم تماميتها الموقوفه على صلاح المأتى به ملاكاً وعدم وقوعه مبغوضاً على المكلف، وعليه فيعمّ المراد من العباده فى عنوان الخلاف المعنيين اللذين ذكرهما الماتن قدس سره، وما كان النهى عن الجزء من مصداق العباده المأمور بها فعلاً أو القيد من مصداقها فالأول كالصلاه فى الدار المغصوبه مع المندوحه حيث إنّ السجود من الصلاه المأتى بها منهى عنه على ما تقدّم فى مبحث اجتماع الأمر والنهى، والثانى كالصلاه فى الساتر المغصوب مع تمكّنه على الساتر المباح فلا وجه لتخصيص العباده فى عنوان الخلاف بأحد المعنيين حيث إنّ الفرد الطبيعى لا يؤمر به بل الثابت فيه لولا النهى الترخيص فى التطبيق هذا مع المندوحه كما ذكرنا.

وأما مع عدمها فإمّا يسقط أصل التكليف الطبيعى المزبور أو يؤمر بالطبيعى الذى خلا عن ذلك الجزء أو الشرط كما فى الأمر بالصلاه إيماءً للركوع والسجود والأمر بها عرياناً.

ومما ذكرنا يظهر وجه المناقشه فيما ذكره المحقّق النائنى قدس سره من بيان المراد

ص: ٧٠

الشرح:

من العباده فى المقام.

ووجه الظهور أنّ الأمر بغسل الثوب من نجاسته للصلاه على تقدير الوجوب الغيرى فى المقدمه ليس من الأمر بالعباده لأنّ تماميه غسل الثوب للصلاه حصول طهارته، والنهى عن الغسل بالماء المغصوب بعنوان التصرف فى ملك الغير بلا رضاه ليس من النهى فى العباده ولا من قيدها لعدم كون غسل الثوب المتنجس قيده للصلاه بل المأخوذ فى الصلاه طهاره الثوب والمفروض حصولها بعد الغسل المنهى عنه ولا يقاس بما إذا كان الفعل بنفسه قيده للصلاه كما فى الستر فإنّ المنهى عنه فيما إذا كان الساتر مغصوباً بنفسه مصداق للقيده المعتبر فى الصلاه المأمور بها، فيدخل فى عنوان الخلاف فى أنّ النهى عنه يقتضى فساد الصلاه فيه أم لا، لما ذكرنا من أنّ الترخيص فى تطبيق الطبيعى المأمور به على المأتى به غير ممكن حتى بنحو الترتب ومع عدم إمكانه لا يحرز الصلاح والملاك فى المأتى به بل يقع مبغوضاً بإيجاد قيده على النحو المحرّم.

وإحراز طهاره الثوب بغسله بالماء المغصوب بإحراز تذكىه الحيوان وخروجه عن الميته بذبحه بالسكين المغصوب أو حتى مع غضب نفس الحيوان مستفاد من الأمر بغسل الثياب فى الخطابات الشرعيه من النجاسات المختلفه ومن الأمر بقطع أوداج الحيوان مستقبلاً إلى القبله مع ذكر اسم الله عليه فإنّ مثل هذه الأوامر إرشاد إلى أنّ تطهير الثوب غسله وإخراج الحيوان عن كونه ميته ذبحه بهذا النحو، ومقتضى إطلاق الأمر الإرشادى عدم الفرق بين وقوع الغسل أو قطع الأوداج بنحو الغضب والعدوان أو بنحو التصرف الحلال، والنهى عن الغضب لا يقيّد هذا الإطلاق لأنّ النهى التكليفى عن الغضب وإن كان ينطبق على الغسل والذبح المزبورين إلاّ أنّه

الخامس: إنه لا يدخل في عنوان النزاع إلا ما كان قابلاً للاتصاف بالصحة والفساد [١]، بأن يكون تاره تاماً يترتب عليه ما يترقب عنه من الأثر، وأخرى لا- كذلك، لإختلال بعض ما يعتبر في ترتبه، أما ما لا أثر له شرعاً، أو كان أثره مما لا يكاد ينفك عنه، كبعض أسباب الضمان، فلا- يدخل في عنوان النزاع لعدم طروء الفساد عليه كى ينازع فى أن النهى عنه يقتضيه أو لا، فالمراد بالشىء فى العنوان هو العباده بالمعنى الذى تقدم، والمعامله بالمعنى الأعم، مما يتصف بالصحة والفساد، عقداً كان أو إيقاعاً أو غيرهما، فافهم.

الشرح:

لا ينافى ترتب الأثر فإنّ النهى عن الإيجاد وترتب الأثر بعد الوجود لا يتنافيان، وهذا بخلاف الأمر بالستر فى الصلاه أو النهى عن الطواف عرياناً فإنّ الأمر والنهى فيهما إرشاد إلى أخذ الستر فى الصلاه والطواف قيماً، ومع القيد المنهى عنه لا يبقى إطلاق فى ناحيه الطبيعى المأمور به ولا يمكن الترخيص فى التطبيق كما أوضحنا ذلك فى مبحث جواز اجتماع الأمر والنهى وامتناعه.

المراد من المعامله فى البحث

[١] هذا الأمر لبيان أنّ المراد بالشىء فى عنوان النزاع، العباده بالمعنى المتقدم، والمعامله بالمعنى الأعم وهو كلّ ما يقع تاره بنحو يترتب عليه الأثر المترقب منه وأخرى يقع بنحو لا يترتب عليه ذلك الأثر فيوصف الأول بالصحة والثانى بالفساد سواء كان ذلك الشىء من المعامله بمعنى العقد والإيقاع أو من غيرهما كذبح الحيوان، حيث يترتب عليه تذكيته تاره ولا يترتب عليه أخرى، وكغسل الثوب من الخبث حيث يترتب على غسله طهارته تاره ولا يترتب عليه طهارته أخرى.

نعم، ما لا ينفك ترتب الأثر عنه كبعض أسباب الضمان مثل إتلاف مال الغير

ص: ٧٢

الشرح:

فلا يدخل فى عنوان الخلاف لعدم طرؤ الفساد عليه ليقع الخلاف فى أنّ النهى عنه يقتضى فساده أم لا.

وذكر المحقق الاصفهاني قدس سره فى المقام أنّه يمكن القول بأنّ ملاك اقتضاء النهى عن معامله فسادها لا يجرى فى غير العقد والإيقاع فلا- وجه لكون المراد من معامله معناها الأعم ليشمل الغسل بالإضافة إلى الطهاره من الخبث المترتبه عليه، وذلك فإنّ مبغوضيه التسبب إلى المسبب يمكن أن تكون مستلزمه لمبغوضيه المسبب وعدم حصولها، وهذا الاستدعاء بنحو الملازمه العقليه أو العرفيه بخلاف الغسل فإنّ مبغوضيته لا تستدعى عدم حصول الطهاره بوجه.

ثمّ ذكر الإيراد على ذلك بأنّه كيف يفرق بين الملكيه المترتبه على معامله والطهاره المترتبه على غسل الثوب، فإنّه إن كان كلّ من الملكيه والطهاره أمراً واقعياً كشف عنه الشارع وعن ترتبهما على أسبابهما فلا- تلازم بين المنع عن أسبابهما وترتب مسباتهما على تقدير أسبابهما، وإن كان كلّ منهما من الاعتبارات الشرعيه فالأمر كذلك برهاناً، وإن فرضت الملازمه بين حرمه السبب وبين عدم حصول مسببه فى الملكيه لتتّ الملازمه بين حرمه السبب وعدم حصول المسبب فى الطهاره فلا يمكن الفرق بينهما.

وأجاب قدس سره عن الإيراد بالفرق بأنّ الملكيه لا تترتب على ذات السبب بل لابدّ فى الترتب من القصد بأن يقصد المكلف حصول الملكيه التى هى فعل مباشرى للشارع وفعل تسيبى من المالك، فيمكن أن يتوهم أنّ مبغوضيه التسيب القصدى تنافى اعتبارات الشارع، بخلاف ترتب الطهاره على غسل الثوب فإنّها من ترتب المسبب على نفس السبب لا على التسبب إلى إيجاد اعتبار الشارع ليتنافى مبغوضيه

السادس: إن الصّحه والفساد وصفان إضافيان يختلفان بحسب الآثار والأنظار [١]، فربما يكون شيء واحد صحيحاً بحسب أثر أو نظر وفساداً بحسب آخر، ومن هنا صح أن يقال: إن الصّحه فى العباده والمعامله لا تختلف، بل فىهما بمعنى واحد الشّرح:

التسبب مع اعتبارها (١).

أقول: قد ذكرنا فى بحث البيع أنّ الملكيه الشرعيه لا- تكون فعلاً تسيبياً للعاقده ولا ينشأها العاقده فإنّها فعل الشارع وحكمه ولا معنى لإيجاد شخص حكم الآخر واعتباره، وإنّما يعتبر العاقده الملكيه التى هى اعتبار نفسه ويبرزها لتحقق عنوان المعامله من البيع والهبه وغير ذلك، ولذا قد يقصد المالك المعامله مع علمه بفسادها شرعاً وأنّ شرعاً فى النهى عن معاملة بمعناها المصدرى هو إيجادها - إذ لا- ينافى النهى عن الإيجاد مع إمضائها بعد وجودها فلا مورد لتوهم المنافاه عقلاً ولا عرفاً، فكما أنّ طهاره الثوب شرعاً بالغسل غير منوط بأن يقصد الغاسل ترتب تلك الطهاره كذلك الملكيه الشرعيه غير منوطه بقصد العاقده حصولها ولو كان لتوهم المنافاه بين حرمه الإيجاد وبين اعتبار الشارع بعد الوجود وجه فى المعاملات كان ذلك الوجه جارياً فى الطهاره أيضاً.

معنى الصّحه والفساد

[١] ذكر قدس سره ما حاصله أنّ الصّحه فى العباده والمعامله بمعنى واحد وهى التماميه، كما أنّ الفساد فىهما بمعنى عدم التماميه، ولكنّ التماميه فى كلّ منهما بلحاظ ما هو الملحوظ فى كلّ منهما، فالمحوظ فى العباده أمر والملحوظ فى المعامله أمر آخر، كما أنّ الملحوظ فى العباده يختلف بحسب الأنظار، فالمحوظ

ص: ٧٤

وهو التماميه، وإنما الإختلاف فيما هو المرغوب منهما من الآثار التي بالقياس عليها تتصف بالتماميه وعدمها، وهكذا الإختلاف بين الفقيه والمتكلم فى صحه العباده، إنما يكون لأجل الإختلاف فيما هو المهم لكل منهما من الأثر، بعد الإتفاق ظاهراً على أنها بمعنى التماميه، كما هى معناها لغه وعرفاً.

الشرح:

عند الفقهاء فى العباده سقوط التعبد بها ثانياً بالإعاده أو القضاء، ولذا فسّر صحه العباده بسقوط القضاء وإعادتها.

والملاحظ عند المتكلمين حصول الامتثال الموجب لاستحقاق الثواب عليه عقلاً، ولذا فسّر صحتها بموافقه الأمر تاره وبموافقه الشريعه أخرى.

وحيث إنّ الأمر فى الشريعه على أقسام من الأمر الواقعى الأولى المعبر عنه بالاختيارى، والأمر الواقعى الثانوى المعبر عنه بالاضطرارى، والأمر الظاهرى، والأنظار مختلفه فى أجزاء الأخيرين عن الأمر الواقعى الأولى، فيمكن أن يكون الإتيان بالعباده تآمّه بنظر الفقيه والمتكلم كما إذا أتى بالمأمور به الظاهرى، فالفقيه الملتزم بأجزاء الإتيان بالمأمور به الظاهرى عن الواقعى يصف العمل المذكور بالصحه، وكذلك المتكلم القائل بأنّ الصّحه هى موافقه الشريعه ولو كان الأمر ظاهرياً، ثم إنّ هذا العمل غير صحيح عند من التزم بعدم الاجزاء بعد كشف الخلاف وصحيح عند هذا المتكلم، كما أنّ المتكلم القائل بأنّ تماميه العمل يحسب بالإضافه إلى الأمر الواقعى فالعمل المفروض مع كشف الخلاف غير صحيح عنده، وصحيح عند الفقيه الملتزم بالاجزاء، وهذا الاختلاف بين الفقيه والمتكلم أو بين فقيه وفقيه آخر ليس فى معنى الصّحه والفساد، بل كما تقدّم أنّ الصّحه عند الكلّ بمعنى التماميه والفساد بمعنى عدم التماميه، ولكنّ التماميه وعدمها أمران إضافيان يختلفان بحسب المرغوب فى المعامله وفى العباده، وبحسب الأنظار فى الملحوظ

ص: ٧٥

فلما كان غرض الفقيه، هو وجوب القضاء، أو الإعادة، أو عدم الوجوب، فسر صحة العبادة بسقوطهما، وكان غرض المتكلم هو حصول الإمتثال الموجب عقلاً لإستحقاق المثوبه، فسرهما بما يوافق الأمر تاره، وبما يوافق الشريعة أخرى.

وحيث إن الأمر فى الشريعة يكون على أقسام: من الواقعى الأولى، والثانوى، والظاهرى، والأنظار تختلف فى أن الأخيرين يفيدان الإجزاء أو لا يفيدان، كان الإتيان بعباده موافقه لأمر ومخالفه لأخر، أو مسقطاً للقضاء والإعادة بنظر، وغير مسقط لهما بنظر آخر، فالعباده الموافقه للأمر الظاهرى، تكون صحيحه عند

الشرح:

فى تماميه العباده وعدمها.

ثم إنه قدس سره بعد بيان معنى الصحه والفساد تعرّض لكون الصحه والفساد فى كلّ من العباده والمعامله أمراً جعلياً شرعياً، أو حكماً عقلياً، أو أمراً اعتبارياً انتزاعياً عن الشىء الخارجى، فذكر أنّ الصحه فى العبادات على ثلاثه أقسام: قسم منها أمر اعتبارى انتزاعى، وقسم منها من حكم عقلى، وقسم منها مجعول شرعى.

أمّا الأول: فإنّ توصيف العمل بالصحه باعتبار أنّ المأتى به مطابق لما تعلّق به الأمر وبالفساد باعتبار أنّه غير مطابق لما تعلّق به الأمر أمران اعتباريان، منشأ اعتبارهما وانتزاعهما المطابقه وعدمها وليسا من الأحكام العقليه ولا من المجعولات الشرعيه.

والثانى: ما يدخل فى حكم العقل وهو سقوط القضاء والإعادة، فإنّه من حكم العقل المترتب على الإتيان بالمأمور به الاختيارى الواقعى، حيث لا يعقل ثبوت الإعادة والقضاء مع الإتيان به.

وبتعبير آخر: كما أنّ استحقاق المثوبه مع الإتيان بالمأمور به الواقعى من حكم العقل على الامتثال كذلك حكمه بسقوط التكليف وعدم بقاء المجال للإعادة أو القضاء،

ص: ٧٦

المتكلم والفقهاء، بناءً على أن الأمر في تفسير الصحه بموافقه الأمر أعم من الظاهري، مع اقتضائه للإجزاء، وعدم اتصافها بها عند الفقيه بموافقته، بناءً على عدم الإجزاء، وكونه مراعى بموافقه الأمر الواقعي وعند المتكلم، بناءً على كون الأمر في تفسيرها خصوص الواقعي.

تنبيه: وهو أنه لا شبهه في أن الصحه والفساد عند المتكلم، وصفان اعتباريان ينتزعان من مطابقه المأتي به مع المأمور به وعدمها، وأما الصحه بمعنى الشرح:

والصحه بهذا المعنى لا تدخل في الحكم الشرعي الوضعي المجعول بالتبع كما توهم.

الثالث: إن سقوط القضاء والإعاده عند الإتيان بالمأمور به الاضطراري أو بالمأمور به الظاهري بالإضافة إلى المأمور به الاختياري أو الواقعي يكون أمراً مجعولاً- ويحكم بالاجزاء تخفيفاً ومنه على العباد مع ثبوت المقتضى لوجوب الإعاده أو القضاء كما تقدم في بحث الاجزاء، فيكون الحكم بالصحه والفساد في الإتيان بالمأمور به الاضطراري أو الظاهري بعد ارتفاع الاضطرار وكشف الخلاف من المجعول الشرعي لا من الوصف الانتزاعي.

نعم موارد جعل الصحه للمأمور به الاضطراري أو الظاهري يكون الاجزاء مجعولاً للطبيعي كالصلاه مع التيمم حال عدم التمكن من الماء ولو في بعض الوقت فالمأتي به من الصلاه بتيمم بما أنه صرف الوجود لذلك الطبيعي المحكوم عليه بالاجزاء مجزئاً لا أن الاجزاء مجعول لخصوصه وإلى ذلك يشير بقوله قدس سره: «نعم الصحه والفساد في الموارد الخاصه لا- يكاد يكونان مجعولين... إلخ»، هذا كله في الصحه في العبادات.

وأما الصحه في المعاملات، فهي تكون مجعوله لا غير، إذ لا معنى للصحه فيها _ عقداً وإيقاعاً أو غيرهما _ إلا ترتب الأثر والأثر مجعول للشارع ولو إمضاءً ولو لم

سقوط القضاء والإعاده عند الفقيه، فهى من لوازم الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى الأولى عقلاً، حيث لا يكاد يعقل ثبوت الإعاده أو القضاء معه جزءاً، فالصحة بهذا المعنى فيه، وإن كان ليس بحكم وضعى مجعول بنفسه أو بتبع تكليف، إلا أنه ليس بأمر اعتبارى ينتزع كما توهم، بل مما يستقل به العقل، كما يستقل باستحقاق المثوبه به وفى غيره، فالسقوط ربما يكون مجعولاً، وكان الحكم به تخفيفاً ومنه على العباد، مع ثبوت المقتضى لثبوتهما، كما عرفت فى مسأله الأجزاء، كما الشرح:

يجعل الأثر المترقب من المعامله لم تتصف بالصحة.

نعم هذا الجعل إنما يكون بالإضافة إلى الطبيعى الواجد للقيود المجعول له الأثر بتلك القيود، وأما أشخاصها فالصحة فيها بمعنى انطباق ذلك الطبيعى المجعول له الأثر على الأشخاص الموجوده منها.

وبتعبير آخر: الصحة فى أشخاص المعامله كالصحة فى الشخص الموجود من المأمور به الاضطرارى أو الظاهرى وقد تقدم أن الصحة فى الشخص من المأمور به الاضطرارى كما تكون بانطباق الطبيعى المحكوم بالأجزاء عليه كذلك الصحة فى شخص المعامله تكون بانطباق الطبيعى المجعول له الأثر على الموجود خارجاً من أفرادها.

وذكر المحقق النائنى قدس سره _ بعد بيان أن الصحة بمعنى التماميه والفساد بمعنى عدم التماميه لكن لا مطلقاً بل فى المورد القابل، فتقابل الفساد والصحة تقابل العدم والملكه _ أن التماميه فى العباده والمعامله بالإضافة إلى الأثر المترتب على كل منهما ففى العباده بالإضافة إلى أثرها الاعدادى أى الأثر المترتب على العباده بوجودها الخارجى من الصلاح المترتب عليها الذى هو ملاك محبوبيتها وفى المعامله بلحاظ أثرها المعاملى كانتقال المالىين.

والأمر الاعدادى المترتب على العباده وإن لم يكن متعلق التكليف لما تقدم

ربما يحكم بثبوتهما، فيكون الصحة والفساد فيه حكمن مجعولين لا وصفين انتزاعيين.

نعم، الصحة والفساد في الموارد الخاصه، لا يكاد يكونان مجعولين، بل إنما هي تتصف بهما بمجرد الإنطباق على ما هو المأمور به، هذا في العبادات.

الشرح:

في بحث الواجب النفسى والغيرى من دخاله بعض الأمور الخارجه عن اختيار المكلف أحياناً فى ترتب ذلك الأثر على العمل، إلا- أنه لا- منافاه بين خروجه عن دائره التكليف استقلالاً وضمناً، و بين كون العمل متّصفاً بالصحة لوجوده، ولعدم ترتبه على العمل يتّصف العمل بالفساد.

والطبيعى المتعلق به الأمر لا- يتّصف بالصحة والفساد فى مقام تعلق الأمر به، وإنما الموصوف بهما المأتى به خارجاً، فيكون انطباق ذلك الطبيعى على المأتى به هو الموجب لتّصاف المأتى به بالصحة وعدم انطباقه الموجب لتّصافه بالفساد فيكون الميزان فى اتصاف المأتى به بالصحة أو الفساد عند المكلف هو انطباق الطبيعى على المأتى به وعدم انطباقه عليه والتعبير بترتب الأثر الاعدادى وعدمه لكون الانطباق وذلك الترتب من المتلازمين، يغنى أحدهما عن الآخر.

وأما المعامله فالأثر المترتب عليها وإن كان أمراً مجعولاً وجعله بإمضاء ما لها من الأثر عند العقلاء إلا أن المعامله أيضاً فى مقام الجعل والإمضاء لا- تتصف بالصحة والفساد وإنما يكون المتصف بهما الموجود خارجاً حيث ينطبق عليه الموضوع للحليه والإمضاء تارة، ولا ينطبق عليه أخرى، والانطباق وعدمه أمر قهرى لا تناله يد التشريع والجعل، ولهذا يصح أن يقال: إن الصحة والفساد فى العبادات والمعاملات بمعنى الانطباق وعدمه، أى انطباق الطبيعى من المعامله الممضاءه أو الطبيعى المتعلق به الأمر على المأتى به، نعم الصحة فى مورد المأمور به الاضطرارى أو

ص: ٧٩

وأما الصحة في المعاملات، فهي تكون مجعولة، حيث كان ترتب الأثر على معاملة إنما هو بجعل الشارع وترتيبه عليها ولو إمضاءً، ضروره أنه لولا جعله، لما كان يترتب عليه، لأصالة الفساد.

نعم صحة كل معاملة شخصيه وفسادها، ليس إلا لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سبباً وعدمه، كما هو الحال في التكليف من الأحكام، ضروره أن اتصاف المأتى به بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما، ليس إلا لأنطباقه مع ما هو الواجب أو الحرام.

الشرح:

الظاهري بالإضافة إلى الاختياري والواقعي تكون مجعولة (١).

أقول: يجرى بحث اقتضاء النهي عن العبادة فسادها في موارد لا يجرى فيها سقوط القضاء والأداء أو عدم سقوطهما ولا يجرى فيها أيضاً بحث انطباق متعلق الأمر على المأتى به مع النهي عنه كما في النهي عن صوم يوم العيد بناءً على كون النهي عن صومهما من النهي التحريمي التكليفي، حيث لا مورد لتوهم سقوط الإعادة أو القضاء أو بحث انطباق متعلق الأمر على صومهما فإن صوم كل يوم مشروع صومه تكليف مستقل لا ينطبق صيام أحد الأيام على الآخر.

وبالجملة الانطباق وعدمه وكذا سقوط الإعادة والقضاء يختص بالموارد التي يتعلق فيها الأمر بالطبيعي ويكون المطلوب صرف وجوده والنهي عن بعض مصاديقه بحسب جزئه أو قيده على ما يأتي.

والصحيح أن المراد بصحة العبادة في المقام تماميتها بالإضافة إلى التقرب المعتبر فيها، ويكون البحث في أن النهي عما تكون عبادة على تقدير الأمر به أو الترخيص في التطبيق، يقتضى عدم صلاحيته للتقرب به فيجب معه الإعادة أو

ص: ٨٠

الشرح:

القضاء فى موارد تعلق الأمر بالطبيعى المطلوب صرف وجوده سواء كان الأمر به أدائياً أو قضائياً وأنه لا يكون بالمنهى عنه امتثال وطاعه إذا كان المنهى عنه بحيث لو كان أمر به كان أمره تكليفاً انحلالياً استقلالياً. هذا بالإضافة إلى العباده.

وأما بالإضافة إلى المعامله بمعنى العقد والإيقاع فيكون التماميه فيها بحسب الأثر المترقب منها ولو بنحو الإمضاء، لا بمعنى انطباق العنوان الممضى على المأتى به وعدم انطباقه فإن الخطابات المتضمنه لإمضاء المعاملات انحلاليه فقولہ «أحلَّ اللهُ البَيْعَ» (١) إمضاء لما ينطبق عليه عنوان البيع بما له الأثر عند العقلاء، ولذا يستفاد بضميمه مقدمات الاطلاق العموم وليس الأثر مجعولاً على صرف وجود الطبيعى قبل حصوله ليكون الكلام فى أن النهى عن فرد ملازماً للضيق فى الطبيعى المتعلق به الإمضاء بحيث لا ينطبق على الفرد المنهى عنه، بل الكلام فى أن النهى عن إيجاده ينافى إمضائها بعد إنشائه أو لا منافاه بين مبغوضيه الإيجاد وجعل الأثر له بعد وجوده، وأما ترتب الأثر الاعدادى فقد ذكر فى بحث التعبدى والتوصيلى أن صحه العباده وعدمها لا يدور مداره.

بقى فى المقام أمر لا بأس بالتعرض له وهو أنه قد ذكر المحقق الاصفهاني قدس سره كون الصحه بمعنى تماميه المأتى به من حيث سقوط القضاء والإعاده من حكم العقل ليس بمعنى أنها مجعول عقلى يحصل بإنشائه وجعله بل كونه تماماً ومسقطاً للأمر بالإعاده والقضاء أمر واقعى انتزاعى حيث لا معنى للأمر الانتزاعى إلا أنه أمر لا مطابق له خارجاً بل يكون له منشأ انتزاعى خارجى ولا منافاه بين كون مسقطيه

ص: ٨١

الشرح:

الفعل للأمر بالإعادة أو القضاء أمراً واقعياً انتزاعياً واستقلال العقل بسقوطهما حيث أنّ استقلاله ليس بمعنى ثبوت المبدء وكونه بإنشاء العقل وجعله حيث إنّ شأن العقل الإدراك لا الجعل والإنشاء، فاستقلال إدراكه _ لا ثبوت المسقطيه _ بإنشائه.

ثم أتبع ذلك بأنّ الأمر في استحقاق المثوبه من هذا القبيل، فإنّ الاستحقاق للمثوبه وإن كان أمراً عقلائياً لأجل بناء العقلاء على مدح الفاعل فيكون أصل الاستحقاق مجعولاً عقلائياً، إلا أنّ سببيه المأتى به لهذا المجعول العقلائي مجعول تبعي تكويني قهري لا أنّه من اللوازم المجعوله ببناء العقلاء (١).

أقول: ما ذكره قدس سره من عدم كون سقوط الإعادة والقضاء والموجبه له مجعولاً عقلياً بل العقل يدرك مع الإتيان بالعمل بلا خلل، عدم بقاء الأمر الأول وعدم الأمر بتداركه فهو صحيح، إلا أنّ ما ذكره قدس سره من أنّه ليس شأن العقل إلا الإدراك فيمكن المناقشه فيه بأنّ ما ذكره من كون الاستحقاق من بناء العقلاء غير صحيح فإنّ المدح يكون من العقلاء واستحقاقه بحكم العقل.

وأما ما ذكر قدس سره من أنّ سببيه المأتى للاستحقاق أمر تكويني فلم يظهر لى المعنى الصحيح منه، فإنّ السببيه بمعنى الموضوعيه لا- غير، ولا- معنى لكون الحكم للمأتى به أمراً عقلياً أو عقلائياً ويكون موضوعيته له أثراً تكوينياً لأنّ السببيه لحكم شرعي أو عقلي ينتزع من ثبوت الحكم لشيء قد جعله الحاكم موضوعاً له. نعم، منشأ الجعل قد يكون أمراً تكوينياً.

وبالجملة لو كان استحقاق المثوبه ببناء العقلاء لكان الإتيان بمتعلق الأمر من

السابع: لا يخفى أنه لا أصل في المسألة يعوّل عليه، لو شك في دلالة النهى على الفساد [١]. نعم، كان الأصل في المسألة الفرعية الفساد، لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضى الصحة في المعاملة.

وأما العبادة فكذلك، لعدم الأمر بها مع النهى عنها، كما لا يخفى.

الشرح:

غير خلل موضوعاً لحكمهم بالاستحقاق، وعنوان الموضوعية المعبر عنها بالسببية للحكم يتبع جعل الحكم، ونظير ذلك الإمضاء المترتب على المعاملات من العقلاء والشرع، فإنّ المعاملات لا تكون أسباباً لتلك الامضاءات بل تكون من قبيل الموضوع لها على ما يأتي في بيان الحكم الوضعي.

مقتضى الأصل في مسألة الاقتضاء

[١] وينبغي أن يراد بالأصل البناء العقلاني كالذي ثبت في بعض الأصول اللفظية، حيث جرت سيره العقلاء على اعتبار الظهور لا البناء على ثبوت الظهور أو البناء على عدمه، هذا فيما إذا شكّ في دلالة النهى عن عباده أو معاملة على الفساد بدلاله لفظية، أمّا إذا شكّ في الملازمة بين حرمة شيء وفساده نظير الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته فلا- أصل في المقام، لكون الملازمة أو عدمها أمراً أزلياً وليست مجعولاً شرعياً ولا كون الفساد أثراً شرعياً لها.

نعم، لا بأس بالرجوع إلى الأصل العملي بل يتعيّن الرجوع إليه في المسألة الفرعية إذا شكّ في الاقتضاء وعدمه.

ولو كان المنهى عنه معاملة وشكّ في فسادها للنهي التكليفي عنها فالأصل يعني الاستصحاب مقتضاه فسادها إذا لم يكن في البين عموم أو إطلاق يقتضى إمضاءها، مثلاً إذا ورد النهى عن البيع وقت النداء وشكّ في صحته وفساده فيرجع

الشرح:

فى الحكم بصحته إلى إطلاق دليل الامضاء كقوله: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (١) و«تِجَارَةٌ عَنِ تَرَاضٍ» (٢) ونحوهما لأن المفروض عدم ثبوت المقيّد للإطلاق والعموم كما هو فرض عدم ثبوت اقتضاء النهى عن البيع وقت النداء فساده كما يرجع إلى الإطلاق المزبور عند احتمال قيد فى صحه البيع، وفساده بدونه، لو كان منشأ هذا الاحتمال أمراً آخر غير النهى التكليفى عن البيع بذلك القيد.

وأما مع عدم العموم أو الإطلاق المثبت لإمضاء المعامله وترتب الأثر عليها يجرى الاستصحاب فى ناحيه عدم إمضاءها وعدم ترتب أثر عليها ولا يضرّ كون الشبهه حكميه لأنّ الموجب لعدم جريان الاستصحاب فى الشبهه الحكميه تعارض الاستصحاب فى عدم الجعل مع الاستصحاب فى ناحيه المجمعول وفى مثل المقام لا تعارض بينهما لتوافقهما بل ذكرنا فى بحث الاستصحاب أنّ مع الاستصحاب فى ناحيه عدم الجعل لا تصل النوبه إلى الاستصحاب فى ناحيه المجمعول توافقاً أو تخالفاً، وكذا يرجع إلى استصحاب عدم إمضاءها إذا كانت الشبهه موضوعيه إذا لم يوجد أصل حاكم على الاستصحاب لإثبات ما هو الموضوع لصحتها أو فسادها، وإذا فرض النهى عن العباده سواء كانت تلك العباده مما لو كانت غير منهى عنها لكانت متعلّقاً للأمر بها كما فى النهى عن صوم يوم العيدين أو كانت مورد الترخيص فى تطبيق الطبيعى المطلوب صرف وجوده عليها، ففى الفرضين يحكم ببطالها لأنّ الحكم بصحه شيء عباده موقوف على الأمر بها أو الترخيص فى التطبيق أو وجود

ص: ٨٤

١- (١) سورة البقره: الآيه ٢٧٥.

٢- (٢) سورة النساء: الآيه ٢٩.

الشرح:

ملاك فيه مع عدم وقوعه مبغوضاً والمفروض انتفاء الأولين ووقوعه مبغوضاً للنهي عنه مع عدم طريق لنا إلى إحراز الصلاح فيه بل النهي عنه طريق إلى إحراز الفساد أو الحزازه في نفس الفعل ولا يصلح الفعل للتقرب مع أحدهما.

وبالجملة فرض الشك في صحه العباده مع تعلق النهي التكليفي بنفس العمل حتى لو كان النهي المتعلق بنفس العمل كراهه غير ممكن، والذي يمكن هو فرض الشك في الصغرى بأن يتعلق النهي بعباده ويشك في كون النهي عنه نهياً تكليفاً أو إرشادياً كما إذا تعلق النهي بالصلاه في مواضع التهمه ودار أمر النهي بين كونه تكليفاً متعلقاً بنفس الصلاه في تلك المواضع أو أنه نهى إرشادى إلى أن الصلاه المأتى بها بنحو العباده فيها أقل ثواباً بالإضافة إلى الصلاه في غيرها، ولم نقل بظهورها في الإرشادى، ففي الفرض لو لم يكن في البين إطلاق لفظى أو مقامى يثبت عدم تقييد الصلاه _ المأمور بها وجوباً كما في فريضه الوقت أو نافله كما في غيرها _ بعدم كونها في موضع التهمه، يكون المورد من موارد تعلق التكليف بالصلاه ودوران أمرها بين الأقل والأكثر والمطلق والمشروط، والحكم فيه أصاله البراءه عن الاشتراط على ما هو المقرّر في بحثه، هذا في موارد تعلق الأمر بالطبيعى بمعنى طلب صرف وجوده.

وأما في موارد كون الأمر بالعباده انحلالياً كما في الأمر بصيام الأيام وتعلق النهي بصوم يوم وتردد النهي بين كونه تكليفاً متعلقاً بذات الصوم أو كونه إرشادياً إلى كون الصوم بنحو العباده أقل ثواباً، فيؤخذ بالإطلاق المثبت لمطلوبيه صيام كل يوم إذا ثبت هذا الإطلاق، ومع عدم ثبوته فمقتضى الأصل عدم مشروعيه صوم ذلك اليوم بمعنى عدم الأمر به ولو استجاباً فيحكم بفساده، هذا مع قطع النظر عمّا ذكرنا من ظهور النهي عن عباده هو الإرشاد إلى عدم مشروعيتها لا حرمة نفس العمل

الثامن: إن متعلق النهى إما أن يكون نفس العبادة، أو جزأها، أو شرطها الخارج عنها، أو وصفها الملازم لها كالجهر والإخفات للقراء، أو وصفها الغير الملازم كالغصبيه لأكوان الصلاة المنفكه عنها[١].

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

الشرح:

تكليفاً، ولذا مع ثبوت الترخيص فى الإتيان به بنحو العبادة يحمل النهى عنها على الإرشاد إلى كونها أقل ثواباً.

أقسام النهى عن العبادة

[١] تعرّض قدس سره فى هذا الأمر لأقسام النهى عن العبادة ببيان المنهى عنه فيها و من نفس العبادة أو جزئها أو شرطها أو وصفها الملازم لها أو وصفها غير الملازم لها وبيان مقتضى كل من أقسام النهى.

وليس المراد من تعلّق النهى بنفس العبادة تعلّقه بالعبادة الفعلية، حيث إنّ العبادة الفعلية لا- تقبل النهى عنها بل المراد أحد المعنيين المتقدمين(١)، والمراد بجزء العبادة أنه لولا- النهى عنه لكان مقتضى خطاب الأمر بالطبيعى وقوعه جزءاً من الطبيعى أو جزءاً لمصادقه كالنهي عن قراءه سورة العزيمه فى الصلاة فإنه لو لم يكن النهى كان مقتضى الأمر بالصلاه بسوره كامله بعد الحمد وقوعها جزءاً من الصلاه المأتى بها، وهذا بناءً على كون النهى عن قراءتها تكليفاً، وأما إذا كان للإرشاد إلى

ص: ٨٦

١- (١) أى المذكورين فى كلام الماتن قدس سره من كون العمل بنفسه موجباً للتقرب، وكونه مما لا يسقط أمره إلا إذا أتى به بقصد التقرب.

الشرح:

عدم صلوحها جزءاً فعدم صلوحها للجزئيه مدلول النهى لا لاقتضاء التحريم.

والفرق بين الجزء والشرط بعد كون الشرط كالجاء فى دخالته فى تمام العباده المأمور بها أنّ ما يطلق عليه الجزء بنفسه داخل فى العباده التى تعلّق بها الأمر بخلاف الشرط فإنّ الداخل فى متعلّق الأمر ليس ما يطلق عليه الشرط، إذ ما يطلق عليه الشرط نفسه خارج عن متعلّق ذلك الأمر بل التقيّد به داخل فى متعلّق الأمر، ولذا لا يعتبر فى العباده كون شرطها بقصد التقرب، بخلاف الإتيان بجزئها.

نعم، لو كان الشرط بنفسه عباده وقد أخذ التقيّد به فى متعلّق الأمر بالعباده كالوضوء بالإضافه إلى الصلاه اعتبر التقرب فى الإتيان بالشرط كالاقتضاء فى الإتيان بالمشروط، وفى كون النهى عن شرط لم يكن عباده فى نفسه، موجباً لسقوطه عن الصلاحيه للشرطيه، كلام يأتينا شاء الله تعالى.

والمراد من الوصف اللازم ما لا- ينفك المأتى به عنه ويتّصف به مع قطع النظر عن الأمور الخارجيه عنه كما فى وصفى الجهر والإخفات بالإضافه إلى القراءه، بخلاف الوصف المفارق فإنّ المأتى به يعنى العباده تتصف به بلحاظ أمر خارج عنها كالمغصوبيه بالإضافه إلى أكوان الصلاه وسجودها وركوعها فإنّها تتصف بها باعتبار عدم طيب نفس مالك المكان الذى يصلى فيه أو عليه.

حكم حرمة العباده وجزئها

ثمّ ذكر الماتن قدس سره أنّه لا- ينبغى الريب فى أنّ القسم الأوّل يعنى ما تعلّق النهى التحريمى بنفس العباده بالمعنى المتقدم داخل فى بحث اقتضاء النهى عن شىء لفساده، وكذا القسم الثانى، غايه الأمر بطلان الجزء كما هو مقتضى النهى عنه على

وأما القسم الثالث، فلا- يكون حرمه الشرط والنهي عنه موجباً لفساد العبادة، إلاّ فيما كان عباده[١]، كى تكون حرمة موجه لفساده المستلزم لفساد المشروط به.

وبالجملة لا يكاد يكون النهى عن الشرط موجباً لفساد العبادة المشروطة به، لو لم يكن موجباً لفساده، كما إذا كانت عباده.

الشرح:

القول بالاقضاء، ولا يوجب بطلان العمل إذا تداركه وأتى بغير المنهى عنه.

نعم، إذا استلزم الإتيان بغير المنهى عنه محذوراً آخر كالزيادة فى الصلاة بطل المأتى به رأساً، حيث إنّ الزيادة فى الصلاة كنتقصها موجه لبطلانها.

حكم حرمه شرط العبادة

[١] ذكر قدس سره إذا كان المنهى عنه شرط العبادة وكان الشرط بنفسه عباده كما فى اشتراط الصلاة بالطهارات الثلاث يكون النهى عن نفس الشرط مقتضياً لفساده فتفسد العبادة المشروطة به لا محالة، وأما إذا كان الشرط توجيهاً فالنهي عنه لا يوجب فساد الشرط وعدم حصوله لتكون العبادة المشروطة به بفقد شرطه باطله، كما إذا كان ساتر المصلى غصباً فالنهي عن الستر المزبور لا يقتضى كون صلاته بلا ساتر لتكون باطله.

وذكر المحقق النائيني قدس سره فى وجه عدم بطلان العبادة بالنهي عن شرطها أنّ ما هو المحرّم هو المعنى المصدري وما هو دخيل فى العبادة معناه الاسم المصدري، مثلاً ما هو المحرّم لبس الساتر المغصوب وهذا غير مأخوذ فى الصلاة وما هو مأخوذ فيها معناه الاسم المصدري فلا يكون المحرّم بنفسه قيماً للصلاة لىوجب حرمة نقصاً فى الصلاة، وكذا الحال فى جميع الشروط حتّى فى مثل الطهارات الثلاث، فإنّ ما هو عباده فى نفسه ويكون فى بعض الفروض محرّماً كالوضوء بالماء المغصوب معناه المصدري وما هو مأخوذ فى الصلاة ليس نفس الوضوء أو الغسل أو التيمم، بل

الشرح:

المأخوذ فيها معناه الاسم المصدرى الذى لا يكون عباده يعنى الطهاره الحاصله بها، ولذا يحكم بصره الصلاه إذا صلّى المكلف غفله عن حاله وانكشف بعد الصلاه طهارته، ولو كان المأخوذ فى الصلاه نفس الوضوء عباده، لزم قصده عند الإتيان بالصلاه.

نعم لا- يحصل الشرط للصلاه يعنى الطهاره إلا بالوضوء والغسل والتيمّم بنحو العباده، وإذا كان المعنى المصدرى منهيّاً عنه لا تصحّ ولا يحصل به الطهاره ولكن هذا غير كون الشرط بالمعنى الاسم المصدرى فى نفسه عباده(1).

أقول: ليس بين المعنى المصدرى والإسم المصدرى إثنييه بحسب الوجود الخارجى ليقال إنّ ما هو شرط للعباده المعنى الاسم المصدرى دون الآخر، بل الفرق بينهما بالاعتبار.

نعم، ربّما يكون للفعل أثر خارجى أو اعتبارى بحيث يكون المأخوذ شرطاً فى العباده ذلك الأثر دون الفعل الذى من قبيل السبب كما فى تقييد الصلاه بطهاره الثوب والبدن، حيث تقدّم أنّ المأخوذ فى الصلاه طهارتهما دون غسلهما بعد تنجسهما، بل الغسل محصل للطهاره حتّى ما إذا كان الغسل محرّماً كما هو مقتضى الأوامر الإرشاديه بغسل الثوب والبدن من إصابه النجاسات لأنّ الإرشاد بطهارتهما بالغسل لا- ينافى تحريم الغسل كما إذا كان بالماء المغصوب أو فى مكان مغصوب، وفى مثل ذلك لا ينافى حرمة الفعل حصول الأثر الذى هو شرط العباده المأمور بها، ولكن ذكرنا فى بحث الوضوء أنّ الطهاره من الحدث ليس بأثرٍ للوضوء بل الوضوء بنفسه طهاره.

ص: ٨٩

الشرح:

وأما إذا كان الفعل بنفسه شرطاً للعبادة كما في تقييد الصلاة بالستر، فالحكم بصحة الصلاة مع حرمة غير ممكن، وذلك فإن الترخيص في تطبيق الصلاة المتقيده بالستر على الصلاة مع الستر المحرم يلزمه الترخيص في الستر الحرام والترخيص لا يجتمع مع حرمة ومع عدم إمكان الترخيص في التطبيق لا إطلاق في الطبيعي المقيد بالستر ليحرز الملاك في الصلاة بالستر الحرام، وما هو الممكن من الترخيص فيه بنحو الترتب هو الترخيص في تطبيق طبيعي الصلاة وهو غير مأمور به، فإن المأمور به هي الطبيعيه المقيدة بالستر وبين الأمرين بون بعيد لا يشتبه عليك أحدهما بالآخر.

لا- يقال: الأمر بالصلاة المتقيده بالستر والترخيص في تطبيقها لا يقتضى الأمر بالقيد أو الترخيص فيه كما يشهد بذلك موارد كون القيد غير اختياري للمكلف كاشتراط الصلاة بوقوعها في الوقت، وكما أن الأمر بالصلاة المتقيده بالوقت على فرض دخول الوقت، كذلك يمكن الأمر أو الترخيص في تطبيق الصلاة المتقيده بالستر على تقدير حصول الستر الحرام بنحو الترتب وهذا الأمر أو الترخيص في التطبيق لا ينافى تحريم ذلك التقدير.

فإنه يقال: بما أن دخول الوقت وبقائه خارج عن اختيار المكلف فالأمر بالصلاة المتقيده بالوقت لا يقتضى إيجاد الوقت أو إبقائه بخلاف الصلاة المتقيده بالستر حيث إن الستر بقاءه كحدوثه تحت اختيار المكلف فالأمر بالصلاة المتقيده بالستر يقتضى إيجاد الصلاة المتقيده بإيجاد القيد، حيث يكون تقييد الصلاة بالستر بإيجاد القيد بخلاف تقييد الصلاة بالوقت فإن تقيدها بالوقت يكون بالإتيان بالصلاة قبل خروج الوقت كما لا يخفى، هذا كله فيما كان الشرط توصلياً.

وأما القسم الرابع، فالنهي عن الوصف اللازم مساوق للنهي عن موصوفه، فيكون النهي عن الجهر في القراءه مثلاً مساوقاً للنهي عنها [١]، لاستحاله كون القراءه التي يجهر بها مأموراً بها، مع كون الجهر بها منهيّاً عنه فعلاً، كما لا يخفى.

وهذا بخلاف ما إذا كان مفارقاً، كما في القسم الخامس، فإن النهي عنه لا يسرى إلى الموصوف، إلا فيما إذا اتحد معه وجوداً، بناءً على امتناع الاجتماع، وأما بناءً على الجواز فلا يسرى إليه، كما عرفت في المسأله السابقيه، هذا حال النهي المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف.

الشرح:

وأما إذا كان ما يطلق عليه الشرط عملاً عبادياً كالوضوء والغسل والتيمّم فاقتضاء النهي عنه فساد المشروط لعدم حصول شرطه لا يحتاج إلى مزيد بيان.

حكم حرمه الوصف الملازم للعباده

[١] إذا كان المنهى عنه الوصف اللازم للشئ فالنهي عن إيجادّه يقتضى المنع عن إيجاد موصوفه ولو كان هذا الاقتضاء عقلياً، ومعه لا- يمكن الأمر بالموصوف أو الترخيص في التطبيق، ولكن ظاهر عباره الماتن قدس سره هو أنّ النهي عن الوصف عين النهي عن موصوفه، وما ذكرنا، هو أنّ مع النهي عن إيجاد الوصف لا يمكن الأمر والترخيص في إيجاد الموصوف.

وإذا تعلّق النهي بعنوان تتّصف به العباده نفسها أو جزئها أو شرطها فإن كان الاتصاف بمعنى التركيب الاتحادي بين العنوانين فقد تقدّم في بحث جواز اجتماع الأمر والنهي أنّ مع التركيب الاتحادي وتقديم جانب النهي لا يمكن تعلّق الأمر أو الترخيص في التطبيق في المجمع، فيترتب عليه أنّ النهي يتعلّق بنفس العباده أو جزئها أو شرطها. وأمّا في موارد التركيب الانضمامي فلا يسرى النهي عن متعلّقه

وأما النهى عن العبادة لأجل أحد هذه الأمور، فحاله حال النهى عن أحدها [١] إن كان من قبيل الوصف بحال المتعلق. وبعبارة أخرى: كان النهى عنها بالعرض، وإن كان النهى عنها على نحو الحقيقه، والوصف بحاله، وإن كان بواسطه أحدها، إلا أنه من قبيل الواسطه فى الثبوت لا العروض، كان حاله حال النهى فى القسم الأول، فلا تغفل.

الشرح:

خارجاً إلى غيره، فلا ينافى النهى مع صحه العباده لإمكان الترخيص فى التطبيق ولو بنحو الترتب على عصيان النهى.

[١] قد يقال: لا يمكن النهى عن عباده أصلاً لتعلق الأمر بالعبادات فى خطاب الشرع وكلمة ورد النهى عنه ولو كان مولوياً فليس عباده بل المنهى عنه خصوصيه العباده، والخصوصيه من قبيل الجزء أو الشرط أو الوصف، فهى الحائض عن الصلاه نهى عن إيقاعها أيام حيضها، والنهى عن صوم يوم العيدين نهى عن إيقاعه فى ذلك الزمان، والمنهى عنه فى صوم الوصال يتعلق بالاتصال بين الإمساكين أى الامساك فى الليل إلى غير ذلك.

ولكن لا- يخفى أنه لا- مورد لهذا الكلام فيما كانت الخصوصيه متّحده فى الخارج مع الطبيعى، فإنّ المنهى عنه حينئذٍ يكون الحصّه كنهى الحائض عن الصلاه أيام حيضها، فإنّ الصلاه فى كلّ وقت لها طلب مستقل كان بنحو الوجوب أو الاستحباب، وكذلك الحال فى صوم يوم العيدين، وإذا كانت للخصوصيه حصول آخر غير حصول الطبيعى تكون تلك الخصوصيه تارة من قبيل الواسطه فى الثبوت للنهى عن نفس العباده كما فى النهى عن صوم الوصال حيث إنّ الإمساك عن المفطرات فى الليل يوجب تعلق النهى بالصوم فى النهار، وأخرى تكون من قبيل الواسطه فى العروض ويكون المنهى عنه فى الحقيقه تلك الخصوصيه وتلك

ص: ٩٢

الشرح:

الخصوصية إما أن تكون من قبيل الجزء أو الشرط أو الوصف.

فإذا كانت من قبيل الجزء فقد تقدّم أنّ فساده لا يوجب فساد أصل العبادة حيث أمكن إتمامها بالإتيان بغير المنهى عنه إلا إذا كان الإتيان بالمنهى عنه موجباً للخلل في العبادة من جهة أخرى كالزيادة في الصلاة والقران بين السورتين كما إذا شرع المكلف بعد الحمد بقراءة سورة رياءً فإنّ الإتيان بعدها بسورة أخرى من غير رياء لا يصحح الصلاة، كما أنّه إذا تعمد بعد قراءة الحمد بقراءة سورة العزيمه وبعدها قرأ سورة أخرى فتبطل صلاته للقران بين السورتين.

وذكر المحقق النائيني قدس سره أنّ العبادة مع الجزء المنهى عنه محكوم عليها بالفساد، سواء اقتصر المكلف بالجزء المنهى عنه أم أتى بعد ذلك بغيره، وهذا فيما اعتبر في ناحيه جزئها الوحده ظاهر فإنّ مع الاقتصار على الجزء المنهى عنه لا يصلح للجزئيه فتبطل العبادة لفقد الجزء، وكذلك مع الإتيان بغيره لأنّ الجزء بعد الحمد هي سورة بشرط لا ولو قلنا بجواز القران بين السورتين فالصلاه كذلك مع الإتيان بغير سورة العزيمه أيضاً محكوم بالفساد؛ لأنّ تجويز القران بينهما لا يعمّ السوره المنهى عنها فلا يجوز القران بين السورتين بقراءة العزيمه، هذا مع أنّ تحريم جزء مقتضاه أخذ العباده بالإضافه إلى المنهى عنه بشرط لا، سواء أتى بالمنهى عنه في موضع الجزء كقراءة العزيمه بعد الحمد أو في غيره كقراءتها بين السجدين أو بعدهما.

وبالجملة يترتب على النهي عن جزء العباده أمور ثلاثه:

الأول: كون العباده بالإضافه إلى المنهى عنه بشرط لا، فيكون مانعاً عن العباده.

الثاني: كون الإتيان به زياده في الفريضه سواء أتى بقصد الجزئيه أم بغير قصد، حيث لا يعتبر في صدق الزيادة في الفريضه الإتيان بقصد الجزئيه إذا كان

الشرح:

المنهى عنه من جنس أجزاء العمل وإنما يعتبر ذلك فيما كان المنهى عنه من غير جنس أجزاء العمل.

والثالث: خروج المنهى عنه بالنهى، عن الذكر غير المبطل للصلاه ودخوله فى التكلم العمدى الموجب لبطلانها.

نعم، توهم دخوله بالنهى عنه فى كلام الآدمى فاسد، أما إذا لم يكن الجزء مقيداً بالوحده، تبطل العباده للأمر الثلاثة ولا يجرى فيه المحذور الأول وهو نقص الجزء(١).

أقول: تحريم الجزء بالمعنى المتقدم لا يستلزم كون المنهى عنه مانعاً عن العباده بحيث تبطل العباده بالإتيان به إن تدارك الجزء بغير المنهى عنه.

نعم، النهى عن شىء عند الإتيان بالعباده ظاهره الإرشاد إلى مانعيته عنها، كما أنّ النهى عن جزء ظاهره الإرشاد إلى عدم صلوحه للجزئيه، وهذا غير مورد الكلام فى المقام، فإنّ مفروض الكلام فى النهى التحريمى وإذا كان المنهى عنه هو الجزء بالمعنى المتقدم فلا يكون الإتيان به بلا قصد الجزئيه موجباً لصدق الزيادة بل يتوقف صدقها على قصدها.

نعم، ورد النهى عن قراءه سوره العزائم لأنّ السجود الذى تستلزمه، زياده فى الفريضه، ويستظهر منه أنّ الإتيان بسجود التلاوه فى الصلاه ولو بغير قصد الجزئيه زياده فى الصلاه فيلحق به الإتيان بالركوع بغير قصد الجزئيه، فإنّه أيضاً يكون زياده فيها ولو من غير قصد الجزئيه مع أنّ مبطليه الزيادة تختص بالصلاه ونحوها ولا تجرى

الشرح:

فى مطلق العباده إلا أن تكون الإتيان بالزيادة موجبا لقصد التشريع وفقد قصد القربه فى نفس العباده.

كما أن ما ذكره من أن النهى عن قراءه العزيمه يوجب خروجها عن الذكر والدعاء ودخولها فى التكلم العمدى يختص بما إذا كان التكلم فى العباده مبطلا لها كما فى الصلاه ولا يجرى فى غيرها مع أن النهى لا يوجب خروج المنهى عنه عن عنوان قراءه القران والذكر والدعاء ودخوله فى التكلم العمدى الموجب لبطلان الصلاه.

قال السيد قدس سره فى العروه فى مبطلات الصلاه: وأميا الدعاء بالمحرّم كالدعاء على مؤمن ظلماً فلا يجوز، بل هو مبطل للصلاه(١)، ولكن ما ذكره قدس سره لا يخلو عن تأمل، والوجه فى ذلك أن التكلم تعمداً منصرف عن القران والذكر والدعاء حتى مع النهى عنها فلا موجب لبطلان الصلاه مع عدم قصد الجزئيه وتام الكلام موكول إلى بحث مبطلات الصلاه.

وقد تحصل من جميع ما ذكرنا أن تعلق الحرمة بالجزء بالمعنى المتقدم لا توجب إلا بطلان نفس الجزء، وأمّا بطلان العباده فلا، إلا- إذا كان الإتيان بالمحرّم موجبا لجهه أخرى مانعه عن صحتها كالزيادة فى الصلاه أو حصول القران بين السورتين أو قصد التشريع فى نفس العمل.

وأميا إذا كان المنهى عنه شرط العمل فقد تقدم الكلام فيه، والنهى عن أصل العباده فيما إذا كان النهى عنها بالعرض حكمه حكم النهى عن الشرط فى بطلان العمل معه.

ص: ٩٥

الشرح:

المانعيه عن العباده وأقسامها

ولكن يبقى الكلام فى مانعيه شىء عن العباده، وقد ذكر المحقق النائيني قدس سره أنه يذكر للمانع أقسام ثلاثه:

الأول: ما إذا كانت مانعيه شىء عن العباده مستفاده من النهى الغيرى عن ذلك الشىء، كما إذا ورد: لا تلبس مما لا يؤكل لحمه شيئاً فى صلاتك، نظير استفاده شرطيه شىء من الأمر الغيرى به مثل قوله: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» (١).

الثانى: أن يستفاد المانعيه من تحريم العباده مع شىء كالنهى عن الصلاه فى الذهب والحرير بناءً على كون النهى المفروض تكليفاً نفسياً.

الثالث: ما إذا كانت المانعيه ناشئه من تراحم التكليفين وعدم تمكن المكلف على الجمع بينهما فى الامتثال، كتقييد الصلاه بغير الفرد المزاحم لإزالة النجاسه عن المسجد بناءً على أن الصلاه فى الفرض لا أمر بها أول الوقت أو لا ترخيص فى التطبيق على الفرد المزاحم فىكون تنجز التكليف بالأهم يعنى الإزالة موجباً لتقييد الصلاه بغير الفرد المزاحم للإزالة. ثم إن إطلاق النهى الغيرى فى القسم الأول يقتضى ثبوت المانعيه المطلقه، أى الساريه فى جميع الحالات الطارئه للمكلف من جهل أو اضطرار أو إكراه أو غير ذلك، فيوجب إطلاقه _ مع ملاحظه أدله رفع الاضطرار والإكراه أو الضرر _ ارتفاع التكليف بالصلاه المقيده بعدم ذلك المنهى عنه إذ جعل

ص: ٩٦

الشرح:

المانعيه _ كما هو مفاد النهي الغيرى _ يكون بالأمر النفسى بالعباده المقيده بعدم المنهى عنه فلا يثبت الأمر بالخالى عنه، حيث إن أدله نفى الحرج والضرر والاضطرار نافية لا مثبتة، ولذا يحتاج فى موارد ثبوت الأمر مع المانع إلى قيام دليل خاص كما فى الصلاه، ويجرى ذلك فى موارد عدم التمكن من الجزء أو رعايه الشرط للجهل أو النسيان أو غير ذلك.

وهذا بخلاف القسم الثالث فإنه بارتفاع الأمر بالأهم سواء كان ارتفاعه واقعياً كالأضطرار أو الإكراه على تركه أو ظاهرياً كما فى صورته الجهل بالأمر بالأهم يثبت الأمر بالمهم أو إطلاقه بحيث يعم الفرد الذى كان مع الأمر بالأهم، خارجاً عن الإطلاق أو لم يكن أمر به أصلاً، والوجه فى ثبوت الأمر بالمهم أو ثبوت الترخيص فى التطبيق أن الأمر بالأهم كان يزاحم الأمر بالمهم أو إطلاقه فى مرحله الامتثال لا فى مقام الجعل والتشريع فمع عدم الأمر بالأهم أو مع عدم تنجزه فلا تزاحم.

وأما القسم الثانى فهو متوسط بين القسمين حيث إن الحرمة الواقعيه وإن لم تكن متنجزه، للجهل، إلا أنها تثبت المانعيه الواقعيه فلا تصح العباده مع المانع الواقعي. وأما فى موارد سقوط الحرمة سقوطاً واقعياً كالأضطرار إلى لبس الحرير والصلاه فيه فقد يقال بما أن الحرمة الواقعيه مرتفعه يترتب على ارتفاعها ارتفاع المانعيه عن لبسه فى الصلاه، ويترتب على ما ذكر أنه لو قيل بالاحتياط فى الشبهه الموضوعيه للمانع فى القسم الأول، كما إذا شك فى ثوب أو ما يستصحبه المصلى أنه مما لا يؤكل لحمه فلا يجب هذا الاحتياط فى القسم الثانى من موارد الشك فى المانعيه، كما إذا شك فى أن ثوبه حرير أم لا حيث إن أصله البراءه الجاريه عن لبسه حاكمه على قاعده الاشتغال فى المانعيه.

الشرح:

ثمّ أورد قدس سره على ما ذكر في القسم الثاني من المانعيه بأنّه لم يظهر وجه لترتّب المانعيه فيه على الحرمة بحيث ترتفع المانعيه واقعاً بسقوط الحرمة للاضطرار أو الإكراه على لبس الحرير مثلاً أو ترتفع المانعيه ظاهراً بارتفاع الحرمة بجريان أصاله البراءه عن حرمة لبس اللباس المشكوك في كونه حريراً أم لا، بل الصحيح عدم ترتّب المانعيه على ثبوت الحرمة، وذلك فإنّ حرمة حصّه من العباده _ كالصلاه في ثوب حرير_ وإن كانت لا- تجتمع مع إطلاق متعلّق الأمر بطبيعي تلك العباده للمضاده بينهما، إلاّ- أنّه قد تقدّم في بحث الضدّين أنّ ثبوت أحدهما لا- يكون علّه لارتفاع الآخر، فلا يكون ثبوت الحرمة لحصّه من العباده علّه لارتفاع الاطلاق عن متعلّق الأمر وتقييده بغير تلك الحصه ليلزم من ارتفاع الحرمة عن تلك الحصه انتفاء التقييد وثبوت الاطلاق في ناحيه الطبيعي المتعلّق به الأمر، فلا مجال لتوهم ثبوت الإطلاق وارتفاع التقييد بمجرد ارتفاع الحرمة عن تلك الحصّه.

أضف إلى ذلك أنّ ارتفاع الحرمة للاضطرار أو غيره لا- يوجب ارتفاع ملاكها وارتفاع الحرمة لا يكشف عن ارتفاع الملاك ومع وجود ملاك الحرمة الغالب على ملاك الأمر لا يصحّ المأتي به لأن يكون عباده قابله للتقرّب بها، اللهمّ إلاّ أن يقال عدم ارتفاع ملاك الحرمة يختصّ بموارد ارتفاع الحرمة لعجز المكلف وعدم تمكّنه من الترك لا- ارتفاعه بالاضطرار والخرج ونحوهما مما يكون الرفع فيه شرعياً، حيث إنّ رفع الشارع الحرمة مع تمكّن المكلف من رعايتها يكشف عن ثبوت الملاك في غير موارد رفعه، فلا كاشف للملاك في موارد رفع الحرمة ليزاحم ملاك الأمر.

والمتحصل لا- ترتّب بين ثبوت الإطلاق في ناحيه الطبيعي المتعلّق به الأمر وبين ارتفاع الحرمة عن الحصه المنهى عنها، بل لو فرض الترتب بينهما فلا يكون هذا

الشرح:

النحو من الترتب شرعياً لتكون أصاله البراءه الجاريه فى ناحيه الحصه حاكمه على أصاله الاشتغال فى مورد احتمال المانع، حيث إن حكومه أصل على أصل آخر ينحصر بما إذا كان الترتب بينهما شرعياً كما فى حكومه أصاله الطهاره الجاريه فى ناحيه الماء المغسول به الثوب المتنجس على استصحاب نجاسه الثوب والترتب فى المقام على تقديره عقلى ومن باب ان انتفاء أحد الضدين يلازم ثبوت الضد الآخر(1).

أقول: لم يظهر وجه مانع شىء للعباده لأجل التراحم بين التكليفين، فإن التراحم بينهما فى مورد يوجب عدم الأمر بالمهم مطلقاً أو فى عرض الأمر بالأهم وعند سقوط الأمر بالأهم واقعاً _ كالاضطراب أو الإكراه على تركه أو نسيانه _ لا أمر بالأهم لتقع المزاومه بين الأمر به والأمر بالمهم، ومع ثبوته واقعاً _ ولو كان المكلف معذوراً فى تركه كما فى مورد الجهل بمعنى الشك _ يثبت الأمر بالمهم أيضاً بنحو الترتب كما ثبت بنحو الترتب فى صورته تنجز التكليف بالأهم، ولو قيل بعدم إمكان الأمر بالمهم أصلاً مع تنجز التكليف بالأهم وأن المهم محكوم بالفساد لعدم الأمر به ولو بنحو الترتب ولا سبيل لإحراز الملاك فيه، لكان الحال مع عدم تنجزه أيضاً كذلك، لأن الأمر بالأهم واقعاً مع الأمر بالمهم فى عرض واحد، من التكليف بما لا يطاق ومن طلب الجمع بين الضدين، ولزوم الإتيان بالمهم مع نفي وجوب الأهم بالأصل للتمسك بإطلاق وجوب المهم والأمر به بعد عدم ثبوت المقيّد لوجوبه فى المورد ولو بالأصل إنما هو فيما كان الأمر بالأهم والمهم من قبيل المضيّقين، وأما إذا كان الأمر بأحدهما مضيّقاً والآخر موسعاً فقد تقدّم أنه لا يتصور التراحم بين الأمر

ص: ٩٩

الشرح:

بالمضيق والأمر بالموسع كالأمر بإزاله النجاسه عن المسجد والأمر بالصلاه فى أول الوقت وأن الصلاه فى أول الوقت محكومہ بالصحه لإمكان الترخيص فى تطبيق طبيعى المأمور به عليها ولو بنحو الترتب، ولو قيل بعدم إمكان الترخيص فى التطبيق فى مورد تزامم الفرد ولو بنحو الترتب يكون الإتيان بالفرد من الطبيعى فى أول الوقت مع احتمال نجاسه المسجد محكوماً بالصحه تمسكاً بإطلاق الطبيعى المتعلق به الأمر، حيث لم يثبت فى الفرض المقيد (بالكسر) لإطلاقه أو ثبت عدم المقيد له ولو بالأصل الجارى فى ناحيه عدم وجوب الإزاله.

وأما ما ذكر فى القسم الثانى، ففيه أنه لا فرق فى المتفاهم العرفى بين النهى عن شىء فى العباده سواء كان كقوله «إذا قمت إلى الصلاه فلا- يكن معك ما لا- يؤكل لحمه» أو كقوله «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه» أو «لا تصلّ فى الذهب والحريز» فى أنه لا يستفاد منها إلا المانعيه لا تحريم العباده، يعنى الحصه.

نعم، حرمة لبس الحريز والذهب للرجال _ ولو لم يكن فى الصلاه أو ساتره فيها _ مستفاد من خطاب آخر تعلّق النهى فيه بلبسهما للرجال، ولذا لا يكون سقوط الحرمة عن لبسهما بالاضطرار أو الإكراه أو النسيان موجباً لارتفاع المانعيه. وفى صحيحه محمد بن عبدالجبار قال: كتبت إلى أبى محمد عليه السلام أسأله هل يصلّى فى قلنسوه حريز محض أو قلنسوه ديباج؟ فكتب عليه السلام: «لا- تحلّ الصلاه فى حريز محض»^(١)، وكقوله عليه السلام فى موثقه عمّار: «لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلّى فيه»^(٢).

ص: ١٠٠

١- (١) الوسائل: ج ٣، باب ١١ من ابواب المصلّى، الحديث: ٢.

٢- (٢) الوسائل: ج ٣، باب ٣٠ من ابواب لباس المصلّى، الحديث: ٤.

الشرح:

نعم، في مورد الصلاة قام الدليل على عدم سقوطها بالاضطرار أو الإكراه على بعض المانع وهذا أمر آخر، ولبس الحرير والذهب من هذا البعض ولو كان المنهى عنه ستر الرجل عورته بالحرير المحض لكان هذا النهى التحريمى موجباً فقط لتقييد الصلاة بعدم كون ساتر المصلى حريراً، كما قيد بعدم كون ساتره غصباً وإذا سقطت الحرمة للاضطرار أو الإكراه أو النسيان كانت صلاته فيه محكومه بالصحة، كما يسقط عن الشرطية اشتراط كون ساتره غير مغصوب مع الاضطرار إلى لبسه أو الإكراه عليه.

وعلى ذلك، فسقوط الحرمة عن لبس الحرير أو الذهب عند الاضطرار أو الإكراه على لبس أحدهما لا يلزم سقوطهما عن المانعيه للصلاه، بخلاف سقوط الحرمة عن لبس ثوب الغير بلا رضاه بالاضطرار أو الإكراه فإنه يلزم سقوط اشتراط الصلاة بغير الساتر المزبور ولو اضطرَّ المكلف أو أكره على لبس الحرير أو الذهب في بعض الوقت دون البعض الآخر يتعين عليه تأخير صلاته إلى زوال الاضطرار أو الإكراه، بخلاف ما إذا اضطرَّ في بعض الوقت إلى لبس المغصوب أو أكره عليه، فإنه يجوز له الصلاة في الثوب المزبور في فتره الاضطرار أو الإكراه، والفرق أنّ اشتراط الصلاة بالساتر المباح استفيد من حرمة التصرف في ملك الغير بلا رضاه بخلاف اشتراطها بعدم كون لباس المصلى من الحرير أو الذهب، فإن المانعيه فيهما غير تابعه لحرمة لبسهما بل ناشئه من تقييد طبعي الصلاة بالمأمور بها بعدم لبسهما.

ولو شك في ثوب أنه حرير أو غير حرير فبناءً على جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليه يثبت باستصحاب عدم كونه حريراً، حله لبسه وعدم مانعيته للصلاه، كما يثبت في مورد الشك في كون الثوب مما لا يؤكل لحمه، جواز الصلاة فيه، وإن منع عن جريان الاستصحاب في العدم الأزلي تصل النوبه إلى أصله البراءه

ومما ذكرنا في بيان أقسام النهى في العبادة، يظهر حال الأقسام في المعامله، فلا يكون بيانها على حده بمهم، كما أن تفصيل الأقوال في الدلاله على الفساد وعدمها، التي ربما تزيد على العشره — على ما قيل — كذلك، إنما المهم بيان ما هو الحق في المسأله، ولا بد في تحقيقه على نحو يظهر الحال في الأقوال، من بسط المقال في مقامين:

الأول في العبادات: فنقول وعلى الله الإنكسال: إن النهى المتعلق بالعباده بنفسها، ولو كانت جزء عباده بما هو عباده — كما عرفت — مقتضى لفسادها، لدلالته على حرمتها ذاتاً [١]، ولا يكاد يمكن اجتماع الصحه بمعنى موافقه الأمر أو الشرح:

عن التكليف بالصلاه المقتئده بغير الثوب المزبور المعبر عنها بأصالة البراءه عن المانعيه كما ذكرنا في مسأله اللباس المشكوك بأن المانعيه انحلاليه ولا مانع عن الرجوع إلى أصالة البراءه بالإضافه إلى الثوب المشكوك، ولو بنى على أصالة الاشتغال وعدم جريان أصالة البراءه فلا فرق بين الشك في كون ما استصحبه المصلّى من غير المأكول وبين الشك في كون الثوب حريراً، ففي مورد الشك في كونه حريراً يجوز لبسه لأصالة الحلّيه في لبسه ولكن لا يجوز الصلاه فيه إذا أمكن الصلاه في غيره ولو في آخر الوقت، حيث إن مانعيه لبس الحرير غير ناشئه عن حرمة لبسه لترتفع بالتعتيد بحلّيه اللبس، بل ناشئه من تقيّد الصلاه بعدم لبسه، وهذا بخلاف تقيّد الصلاه بغير الساتر المغصوب فإنّ الصلاه مقتئده بعدم حرمة الستر لا بعدم كون الساتر ملك الغير بلا رضاه وحصل التقيّد من حرمة الغصب، حيث إنّ المنافى لإطلاق الطبيعى حرمة الستر فأصالة الحلّيه في مورد الشك في كونه ملك الغير تعبد بعدم المانع، فتدبر تعرف.

مقتضى النهى عن العباده

[١] ذكر قدس سره أنّ النهى إذا تعلق بنفس العباده بالمعنى المتقدم أو بالجزء منها

الشريعة مع الحرمة، وكذا بمعنى سقوط الإعادة، فإنه مترتب على إتيانها بقصد القربة، وكانت مما يصلح لأن يتقرب به، ومع الحرمة لا تكاد تصلح لذلك، ويتأتى قصدتها من الملتفت إلى حرمتها، كما لا يخفى.

لا- يقال: هذا لو كان النهى عنها دالاً على الحرمة الذاتية، ولا يكاد يتصف بها العبادة، لعدم الحرمة بدون قصد القربة، وعدم قدره عليها مع قصد القربة بها إلا تشريعاً، ومعه تكون محرمة بالحرمة التشريعية لا محاله، ومعه لا تتصف بحرمة أخرى، لإمتناع اجتماع المثليين كالضدين.

الشرح:

يقتضى فسادها؛ لدلالته على حرمة نفس العبادة أو نفس جزئها ولا يمكن اجتماع الحرمة مع الصحة سواء كان المراد بالصحة موافقه الشريعة والأمر أو بمعنى سقوط الإعادة والقضاء؛ لأنّ الصّحّة بكلا المعنيين تتوقّف على الإتيان بالعبادة بقصد التقرب وكون العمل صالحاً به ومع حرمة العمل ومبغوضيته لا يمكن أن يكون صالحاً للتقرب به ولا يتأتى قصد التقرب من الملتفت إلى حرمة.

ثمّ تعرّض قدس سره لما يقال من أنّ الحرمة النفسية لا تتعلّق بالعبادة أصلاً، فإنّ الفعل لا يكون معنوياً بالعبادة إلا إذا كان بقصد التقرب ولا يتمكن المكلف من قصد التقرب إلا بنحو التشريع ومع التشريع تكون حرمة تشريعية ولا يمكن أن يتعلّق بها الحرمة النفسية لامتناع اجتماع الحرمتين في فعل واحد، كما لا يمكن تعلّق الحكيمين المتضادين به.

وأجاب عن ذلك بعدم المنافاه بين الحرمة الذاتية والتشريعية لتعدّد متعلّقيهما لأنّ المراد بالعبادة في تعلّق الحرمة النفسية بها ما لو تعلّق به أمر لما كان يسقط بدون قصد التقرب كصوم يوم العيدين وصلاته الحائض، أو ما تكون عبادة بنفسها لولا النهى عنه كالسجود لله، فإنّه إذا فرض في مورد المفسده الغالبه في السجود لله لتعلّق به

ص: ١٠٣

فإنه يقال: لا ضير في اتصاف ما يقع عباده __ لو كان مأموراً به __ بالحرمة الذاتية، مثلاً صوم العيدين كان عباده منهيّاً عنها، بمعنى أنه لو أمر به كان عباده، لا يسقط الأمر به إلا إذا أتى به بقصد القرية، كصوم سائر الأيام، هذا فيما إذا لم يكن ذاتاً عباده، كالسجود لله تعالى ونحوه، وإلا كان محرماً مع كونه فعلاً عباده، مثلاً إذا نهى الجنب والحائض عن السجود له تبارك وتعالى، كان عباده محرمة ذاتاً حينئذ، لما فيه من المفسده والمبغوضيه في هذا الحال، مع أنه لا ضير في اتصافه بهذه الحرمة مع الحرمة التشريعيه، بناءً على أن الفعل فيها لا يكون في الحقيقه متصفاً بالحرمة، بل إنما يكون المتصف بها ما هو من أفعال القلب، كما هو الحال في التجري والانقياد، فافهم.

هذا مع أنه لو لم يكن النهي فيها دالاً على الحرمة، لكان دالاً على الفساد، لدلالته على الحرمة التشريعيه، فإنه لا أقل من دلالته على أنها ليست بمأمور بها، وإن عمها إطلاق دليل الأمر بها أو عمومه، نعم لو لم يكن النهي عنها إلا عرضاً، كما

الشرح:

النهي النفسى كما لو كان سجود الحائض لله محرماً، وهذه العباده تتصف بكلا قسميها بالحرمة التشريعيه أيضاً، لكن المتعلق للحرمة التشريعيه ليس نفس الفعل حقيقه بل قصد الإتيان به بداعويه الأمر بها والقصد كالتجري والانقياد من أفعال القلب.

ولو أغمض عن ذلك والتزم بدلاله النهي عن عباده على حرمتها التشريعيه فهذه الدلاله كافيه في الدلاله على فسادها حيث إنه مع دلالته على الحرمة التشريعيه يكون دالاً على عدم الأمر بتلك العباده حتى فيما كان في البين إطلاق يقتضى الأمر بتلك العباده لولا النهي عنها الدال على حرمتها تشريعاً، كما هو الحال بالإضافة إلى صوم يوم العيدين والصلاه أيام الحيض والنفاس.

نعم، لو كان تعلق النهي بالعباده من المجاز في الاسناد كتعلق النهي بالصلاه في

إذا نهى عنها فيما كانت ضد الواجب مثلاً لا- يكون مقتضياً للفساد، بناءً على عدم اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن الضد الا كذلك أى عرضاً، فيخصص به أو يقيد [١].

الشرح:

أول الوقت مع وجوب الإزالة بناءً على عدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده فلا دلالة فى تعلق النهى العرضى المجازى على الفساد؛ لأن النهى فى هذا الفرض ليس تشريعياً أيضاً بل إرشاد إلى امتثال الأمر بالإزالة وموافقته الأمر بها.

[١] يحتمل أن يكون مراده أن النهى التبعى المجازى عن الضد يخصص العموم الوارد فى خطاب يعم الأمر بتلك العبادة أيضاً أو يقيد إطلاقه، ولكن هذا التقييد والتخصيص عرضى مجازى، وفى الحقيقة العموم مخصص أو الإطلاق مقيد بنفس الأمر بالأهم والتخصيص والتقييد بالأمر بالأهم لا- يقتضى فساد الضد إذا كان الضد عبادة لأن التخصيص والتقييد به ليس لفقد الملا-ك فى تلك العبادة أو مبعوضيتها، ولو كانت غيرهه كما إذا بنى على اقتضاء الأمر بشىء النهى عن ضده بل لعدم إمكان الأمر بالضدين فى زمان واحد ويحتمل أن يكون مراده أن النهى التبعى العرضى ليس نهياً عن متعلقه حقيقة ليخصص العموم فى خطاب الأمر أو يقيد به إطلاقه.

أقول: لو كان الإشكال فى أنه لا- يمكن أن تكون العبادة بالمعنى المتقدم حراماً ذاتاً وحراماً تشريعاً كان الإشكال واهياً لا لما ذكره الماتن قدس سره من اختلاف المتعلقين وتعددهما فإن المقرّر فى محله أن فى مورد التشريع يكون العمل خارجاً محرماً فإنه افتراء وكذب عملى على الله .

وبتعبير آخر: التشريع عنوان للعمل الخارجى ولا يقاس بالانقياد والتجربى فإنهما لا يقبلان الوجوب والحرمة المولويين لعدم تغيير الفعل المنقاد به أو المتجربى به بعنوان الانقياد والتجربى عما كان عليه قبل عروضهما لعدم كون عنوانهما أمراً التفاتياً.

نعم، الانقياد كالإطاعة موجه لاستحقاق المثوبه، كما أن التجربى موجب

الشرح:

لاستحقاق العقوبة كالعصيان، فلا ملاك في البين للأمر النفسى أو النهى النفسى بل وجه وهن الإشكال هو أنه لا موجب لامتناع تعلّق حكمين حكم بالفعل بالعنوان الأوّلى وحكم آخر مثله بعنوان ينطبق على ذلك الفعل أحياناً، كما إذا نذر المكلف الإتيان بصلواته اليومية فيتعلّق بالصلاه بعنوانها الأوّلى وجوب وبعنوان الوفاء بالنذر وجوب آخر.

غايه الأمر بتعلّقهما يتأكّد الوجوب عند النذر، وهكذا يمكن فى مفروض الكلام تعلّق الحرمة بنفس الصوم يوم العيد وتعلّق حرمة أخرى بعنوان التشريع إذا نوى عند صومه أنه مطلوب للشارع فتكون الحرمة متأكّده، بل الإشكال أنه إذا ورد النهى عن صوم يوم العيدين أو عن صلاه الحائض فلا يمكن أن يستفاد من ذلك الخطاب الحرمة الذاتيه والتشريعيه معاً بأن يكون الخطاب المزبور ظاهراً فى كلّ من الحرمة التشريعيه والذاتيه، بل ظاهره خصوص الحرمة التشريعيه أو خصوص الحرمة الذاتيه.

نعم، الحرمة الذاتيه إذا استفيدت منه يستفاد حرمة التشريعيه من خطاب النهى عن الافتراء على الله، هذا ولكن قد تقدّم أنّ ظاهر النهى عن صوم يوم العيدين والصلاه أيام الحيض ونحوهما هو الإرشاد إلى عدم المشروعيه لا النهى التكليفي فلا يدل على التحريم لذات العمل ولا التشريع فى الإتيان بل بعد عدم مشروعيه العمل يكون الإتيان به بداعويه الأمر مع العلم بالحال تشريعاً مستفاداً حرمة مما دلّ على حرمة الكذب والافتراء على الله . وعليه ففساد العمل ليس من جهة حرمة تشريعاً، بل لعدم مشروعيته بالأمر به وجوباً أو استحباباً.

المقام الثانى فى المعاملات: ونخبه القول، أن النهى الدال على حرمتها لا يقتضى الفساد، لعدم الملازمه فيها ___ لغه ولا عرفاً [١] ___ بين حرمتها وفسادها أصلاً، كانت الحرمة متعلقه بنفس المعامله بما هو فعل بالمباشره، أو بمضمونها.

بما هو فعل التسبب أو التسبب بها إليه، وإن لم يكن السبب ولا المسبب بما هو فعل من الأفعال بحرام، وإنما يقتضى الفساد فيما إذا كان دالاً على حرمة ما لا يكاد يحرم مع صحتها، مثل النهى عن أكل الثمن أو المثلن فى بيع أو بيع شىء.

الشرح:

مقتضى النهى عن المعامله

[١] وحاصله أن النهى عن معامله بمعنى تحريمها لا يقتضى فسادها أى عدم إمضائها بما لها من الأثر سواء كان المنهى عنه هو الفعل المباشرى للمكلف من غير أن يكون فى ناحيه المنشأ بها جهه مبغوضيه كما فى النهى عن البيع وقت النداء بناءً على أن النهى عنه وقت النداء تكليفى، لا للإرشاد إلى إتيان صلاه الجمعه وامثال وجوبها، فإن المحرم تكليفاً هو إنشاء البيع والاشتغال به بما هو فعل مفوت لصلاه الجمعه لا ملكيه المبيع للمشتري والثلن للبائع، أم كان النهى عن المعامله لمبغوضيه المنشأ من غير أن يكون فى إنشائها بخصوصه من إيجابها وقبولها مبغوضيه، كما فى بيع المصحف من الكافر فإن المبغوض ملكيه المصحف له سواء كان بالبيع أو بالمصالحه أو بالهبه أو بغير ذلك، أو كان المنهى عنه هو التسبب الخاص والوصول به إلى المسبب كما فى النهى عن البيع الربوى فإن المبغوض ملكيه الزياده فى أحد العوضين المتجانسين بالبيع الجارى عليهما، وأما ملكيتهما بالهبه مثلاً فلا حرمة لها كما أن بيع أحد المتجانسين بالآخر أى إنشائه المعبر عنه بنفس السبب لا حرمة له.

ثم إن النهى عن المعامله بالنحو الأخير كالنهي عنها بأحد النحوين الأولين لا يقتضى فسادها حيث لا منافاه بين مبغوضيه المعامله فى كل منها وإمضائها على

نعم لا- يبعد دعوى ظهور النهى عن المعامله فى الإرشاد إلى فسادها، كما أن الأمر بها يكون ظاهراً فى الإرشاد إلى صحتها من دون دلالة على إيجابها أو استحبابها، كما لا يخفى، لكنه فى المعاملات بمعنى العقود والإيقاعات، لا المعاملات بالمعنى الأعم المقابل للعبادات، فالمعول هو ملاحظه القرائن فى. خصوص المقامات، ومع عدمها لا محيص عن الاخذ بما هو قضيه صيغه النهى من الحرمة، وقد عرفت أنها غير مستتبعه للفساد، لا لغه ولا عرفاً.

الشرح:

تقدير إنشائها فالملازمه بين النهى عنها وفسادها منتفيه لغه و عرفاً.

نعم، النهى عن المعامله يقتضى فسادها فيما كان النهى دالاً على حرمة ما لا يمكن حرمة مع صحتها كانهى عن أكل الثمن أى التصرف فيه فى بيع شىء كثمن الخمر أو النهى عن التصرف فى المثلثن كما فى النهى عن استعمال الميتة.

هذا كله مع قيام القرينه على أن النهى عن المعامله تكليفى، وإلا فظاهر النهى عن معاملة هو الإرشاد إلى عدم إضائها كما أن الأمر بها ارشاد إلى صحتها كانهى عن بيع الخمر أو الميتة، ولكن الظهور فى الإرشاد إنما هو فى المعاملات بالمعنى الأخص يعنى العقود والإيقاعات، لا- المعامله بالمعنى الأعم المقابل للعبادات، فإن المعامله إذا لم تكن من قبيل العقد والإيقاع ولم يكن فى البين قرينه على أن النهى عنها للإرشاد يكون ظاهراً فى تحريمها، وقد علم أن تحريم المعامله لا تستتبع فسادها لا لغه ولا عرفاً.

أقول: ما ذكره قدس سره من انتفاء الملازمه بين النهى عن معاملة وفسادها لغه و عرفاً لعله من اشتباه القلم، والصحيح انتفاء الملازمه عقلاً- و عرفاً، حيث لا معنى للملازمه لغه إلا الدلاله الالتزاميه اللفظيه ومعناها عدم إمكان تصوّر معنى اللفظ بلا تصوّر المعنى الآخر عقلاً أو عرفاً.

ص: ١٠٨

الشرح:

ومن الظاهر عدم انحصار الاقتضاء بالدلالة الالتزامية ليعلل عدم الاقتضاء بعدمها.

وأيضاً ما ذكره من أنّ المعامله إذا لم تكن من العقد والإيقاع يكون ظاهر النهى عنها تحريمها تكليفاً إذا لم تكن قرينه مقاميه على خلافه لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ الفعل إذا كان موضوعاً لحكم بحيث ينتزع من ترتب ذلك عليه عنوان الصحه كغسل الثوب المتنجس حيث يترتب عليه طهاره الثوب، أو حليه أكل الحيوان المترتبه على ذبحه أو نحره أو صيده، ثمّ ورد النهى عن حصه من ذلك الفعل أو بذلك الفعل مع خصوصيه كالنهى عن غسل المتنجس بالمضاف أو النهى عن الذبح بغير الحديد، فظاهر النهى الإرشاد إلى عدم ترتب الطهاره أو الذكاه لا مجرد تحريم تلك الحصه من الفعل ولا الفعل بتلك الخصوصيه، ولذا ذكرنا أنّ النهى عن تنخيع الذبيحه قبل زهاق الروح، ظاهره الإرشاد إلى المانعيه عن الذكاه.

وبالجملة النهى عن حصه من الفعل الموضوع للأثر أو النهى عنه مع خصوصيته ظاهره الإرشاد إلى عدم ترتب الأثر على تلك الحصه أو مع تلك الخصوصيه وإنّما يكون النهى ظاهراً فى تحريم نفس الفعل تكليفاً فى غير ذلك.

وذكر المحقق النائيني قدس سره أنّ النهى عن معاملة قد يقتضى فسادها وقد لا- يقتضى فسادها، وبيان ذلك أنّ النهى عن المعامله إن كان غيرياً كالنهى عن بيع المجهول فظاهره كون الخصوصيه فيها مانعه عنها، فلا كلام فى دلالتة على الفساد؛ لأنّ صحتها مع كون تلك الخصوصيه مانعه عن إمضائها لا تجتمعان.

وأما إذا كان النهى عنها تحريمياً نفسياً كما هو مورد الكلام فى المقام فلا- يخفى أنّ المعامله قد تطلق ويراد منها معناها المصدرى أى إيجادها، وقد تطلق ويراد منها معناها الاسم المصدرى، فعلى الأول لا منافاه بين مبغوضيه إيجادها وإمضائها على

الشرح:

تقدير الإنشاء، فالنهي عنها بمعناها المصدرى لا يقتضى فسادها، وهذا بخلاف ما إذا كان النهى عنها بمعناها الإسم المصدرى كالنهي عن بيع المصحف من الكافر والعبد المسلم منه فالنهي عنها يقتضى فسادها؛ لأنَّ صحه المعامله تتوقف على أمور ثلاثه.

الأول: كون المتبايعين مالكين للعوضين أو بحكم المالك.

الثانى: عدم الحجر عليهما أو على أحدهما من جهة تعلق حق الغير أو لغير ذلك من أسباب الحجر ليكون له السلطنه الفعلية على التصرف.

الثالث: ايجاد المعامله بسبب خاص. ونهى المالك أو من بحكمه ممن بيع ماله بمعناه الاسم المصدرى معجز مولوى عن الفعل ومعناه عدم سلطنته عليه فيتخلف به الشرط الثانى، ولذا ترى أنَّ الفقهاء يلتزمون بعدم صحه الاجاره على الواجبات المجانيه لأنَّ مع خروج الفعل عن سلطان المالك بإيجاب الشارع وكونه مملوكاً له أو حقاً له لا يمكن تملكه لمن يأخذ الاجره منه بإجاره أو غيرها ومن ذلك حكمهم ببطالن بيع منذور الصدقه، فإنَّ المكلف بنذره التصدق به يكون محجوراً عن كلِّ ما ينافى الوفاء بنذره ومن ذلك حكمهم بفساد بيع شىء من شخص فيما إذا اشترط عليه فى عقد عدم بيعه منه، كما إذا باعه شيئاً واشترط عليه أن لا يبيعه من زيد وغير ذلك.

وبالجملة النهى عن معامله بمعناه الاسم المصدرى يوجب عدم السلطنه عليها.

لا يقال: يعتبر فى تعلق النهى بشىء كونه مقدوراً ليتمكن المكلف من موافقته ومخالفته، ومع عدم صحه المعامله بالمعنى الاسم المصدرى لا- يكون المكلف متمكناً منها، أضف إلى ذلك أنَّ أسامى المعاملات كأسامى العبادات أسامى للصحيحه منها فاللازم أن تكون المعامله بالمعنى الاسم المصدرى صحيحه، ولذا قيل

الشرح:

النهى عن معامله يقتضى صحتها مطلقاً أو فيما كان المنهى عنها المعنى المسببى.

فإنه يقال: لو كان المسبب الذى يتعلّق النهى به هو المسبب الشرعى كان ما ذكر وجيهاً، ولكنّ المنهى عنه هنا المسبب العرفى المجتمع مع إمضاء الشارع وعدم إمضائه، لا الشرعى وفى هذه الصورة نهى الشارع عنها حجراً على المكلف ويستلزم عدم إمضاء الشرع، والمنهى عنه وهو المسبب العرفى مقدور على المكلف قبل النهى وبعده بتمكّنه على سببه، وفرق واضح بين عدم القدره على الملكيه العرفيه وعدم كونها ممضاه، فالمنافى للنهى عدم القدره عليها لا عدم كونها ممضاه(1).

أقول: لو فرض تعلّق النهى بالمعامله بمعناها الاسم المصدرى وكان النهى عنها تكليفاً لا إرشاداً إلى فسادها فغايه مدلول النهى مبغوضيه المنشأ فيها، أى صيروره المبيع للمشتري بإزاء الثمن للبايع، وإذا كان المبغوض هو الملكيه باعتبار العرف أو المتعاقدين كما هو مقتضى بيانه فى إمكان النهى عن المعامله بمعناه الاسم المصدرى فلا تنافى المبغوضيه كذلك إمضائها، ومجرّد النهى عنها لا يوجب الحجر بالإضافه إلى المعنى المصدرى، ولذا لو نذر فى المال بأن لا يبيعه بأزيد من رأس المال من مؤمن، فباعه منه بالأزيد يحكم بصحّته، وأمّا أخذ الأجره على بعض الواجبات بل عن بعض المستحبات فلا يجوز لإلغاء المالىه عنها على ما ذكر فى بحث المكاسب، وبيع مندور التصدق به لا بأس به وضعاً، مع أنّه لا يتعلّق النهى بالبيع لأنّ الأمر بالوفاء بالنذر لا يقتضى النهى عن ضده الخاص، هذا فيما كان من قبيل نذر الفعل. وأمّا إذا كان من نذر النتيجة فبناءً على صحّحه نذرها فإن كان مطلقاً أو

ص: ١١١

الشرح:

مشروطاً بما هو حاصل حال البيع فعدم جوازه لعدم كون المال ملكاً للبائع وصيرورته ملكاً للمندور له. وبيع الشيء من شخص على أن لا يبيعه من فلان ولو في عقدٍ خارجي كبيع مندور التصدق محكوم بالصحة ولذا يوجب الخيار للمشروط له. هذا كله مع ما تقدّم من أنه لا فرق بين المعنى المصدرى والاسم المصدرى إلاّ بالاعتبار وكون ألفاظ المعاملات كألفاظ العبادات أسامى للصحيحة مقتضاه تعلق النهى بما يكون موضوعاً للصحة واللزوم، وقد ذكرنا أنّ النهى إذا كان تكليفاً لا يخرج متعلقه عن الموضوع للصحة واللزوم.

نعم، إذا كان في مورد الوفاء بالمعاملة مبعوضاً كبيع السلاح من أعداء الدين فيمكن الالتزام بفسادها فإنّ النهى عن الوفاء بالمعاملة لا يجتمع مع صحتها، وكذا فيما إذا لم يأمر الشارع بالوفاء بها كما إذا استأجر شخصاً على عملٍ في زمان كخياطه ثوبه، ثمّ أجز الأجير نفسه في ذلك الزمان بعملٍ مضادٍّ للخياطه، فإنّه يحكم ببطان الاجاره الثانيه لأنّ أمر الشارع بالوفاء بالاجاره الأولى لا يسقط بالاجاره الثانيه ولا يمكن الأمر بالوفاء بالاجاره الثانيه مع أمره بالوفاء بالأولى.

ومن هذا القبيل إذا آجرت الزوجه نفسها على عمل ينافى الإتيان به حقّ زوجها فلعدم الأمر بالوفاء بتلك الاجاره يحكم ببطانها.

وما ذكره الماتن قدس سره من النهى عن التصرف في المثلن في بيع أو عن التصرف في الثمن في بيع شيء يدخل إتما في المنع عن الوفاء أو إلغاء المالىه عن أحد العوضين.

لا- يقال: لا- مانع عن الأمر بالوفاء بالاجاره الثانيه على نحو الترتب على عدم الوفاء بالأولى، وكذا الأمر للزوجه بالوفاء بإجارتها على تقدير عدم إطاعه زوجها.

الشرح:

فإنه يقال: لا مجال للترتب في المعاملات فإن صححتها إما أن تكون تنجيزيه فيجب الوفاء بها وإما أن لا تكون، فلا أمر بالوفاء بها، وأما الصحة التقديرية كالصحة على فرض الترتب لا مجال لها في المعاملات.

ثم إنه ذكر الشيخ العراقي قدس سره عدم اقتضاء النهى التكليفي عن معاملة فسادها سواء كان المنهى عنه هو السبب، أو التسبب إلى المسبب، أو المسبب فإن مبغوضيه شيء منها لا ينافي صححتها ومؤثرتها في النقل والانتقال خصوصاً في النهى عن الأخيرين لاقتضاء النهى حصولهما، إذ مع عدم حصولهما لا معنى للنهى عنهما وتحريمهما.

نعم، إنما يقتضى النهى التكليفي للفساد فيما إذا كان النهى عن المعاملة للإرشاد إلى الخلل فيها أو كان النهى التحريمي متعلقاً بلوازم صحة المعاملة كالنهي عن أكل الثمن أو المثلن والتصرف فيهما مما لا يجتمع حرمة مع صحة المعاملة ونفوذها فيحكم بفسادها.

ثم قال: وإذا لم يكن منافاه بين مبغوضيه المعاملة وكونها مؤثره في النقل والانتقال فلا يكون موجب لدعوى اقتضاء الفساد، وبالنهي عنها تكليفاً يخصه ص ما دلّ على الجواز تكليفاً أو يقيد به إطلاق الدليل على جوازها، ولا يكون ذلك موجباً للتخصيص أو التقييد فيما دلّ على جوازها وضعاً بالعموم أو الإطلاق حتى فيما إذا كان الجواز التكليفي أو الوضعي مستفاداً من خطاب واحد، كقوله عليه السلام «الناس مسلطون على أموالهم»^(١)، بناءً على القول بأن عمومته مثبت لجواز المعاملة تكليفاً

ص: ١١٣

الشرح:

ووضعاً، فالنهي عن معاملة تكليفاً يوجب تخصيص جوازه تكليفاً ولا يخصص عموم الجواز وضعاً.

نعم، لو كان النهي عن معاملة بمعنى مبغوضيه المعاملة بشرائش وجودها حتى بالإضافة إلى حدودها الرجعة إلى الجعل والإمضاء لكان لدعوى منافاه صحتها مع مبغوضيتها كذلك مجال، ولكن من الواضح عدم قابليه المعاملة بشرائش وجودها وحدودها للنهي عنها، فإن المعاملة كذلك أمر خارج عن تحت قدره المكلف فعلاً- وتركاً، وإنما القابل لتعلق النهي هي المعاملة من ناحيه التوضيل إلى وجودها بالسبب في ظرف تحقق أصل الجعل من ناحيه الشارع، لأنه هذا الذي يكون تحت اختيار العبد فعلاً أو تركاً ومعلوم أن مبغوضيه المعاملة من هذه الجهه غير منافيه لإرادته الشارع الجعل والإمضاء وتأثيرها في النقل والانتقال.

نعم قد يكون في بعض الموارد النهي دالاً على الفساد وعدم الإمضاء، ولكن ذلك بواسطه بعض القرائن الخارجيه كما في البيع الربوي وبيع المصحف من الكافر، وعلى ذلك فالحكم بفساد المعاملة من جهه النهي عنها يحتاج إلى إحراز كون النهي عنها في مقام الإرشاد إلى عدم الجعل والإمضاء وإلا فطبع النهي عن معاملة لا يقتضى إلا المولى التحريمي الذي عرفت عدم اقتضائه الفساد، وقال في آخر كلامه: هذا إذا كان النهي متعلقاً بعنوان المعاملة أو بالسبب أو بالتسبب إلى وجود المعاملة (1).

أقول: مقتضى ذيل كلامه قدس سره أن المسبب في المعاملة لا يدخل في متعلق النهي وإنما يتعلق النهي بما بعنوان المعاملة أو بالسبب أو بالتسبب إلى وجودها بالسبب،

ص: ١١٤

الشرح:

ومن الظاهر أنّ عنوان المعاملة يكون بالسبب والتسبب والمسبب، وإذا كان المسبب خارجاً عن قدره المكلف واختياره _ لأنه من فعل الشارع وجعله _ كان الداخِل تحت الاختيار، السبب والتسبب إلى المسبب، فالنهي في الحقيقة يتعلّق بأحدهما أو بكليهما، والمبغوضيه كذلك لا تنافي حصول المسبب بجعل الشارع وإمضائه مع أنّه تقدّم في أوّل كلامه أنّ النهي عن التسبب يقتضى صحّه المعامله ونفوذها فإنّه لولا حصول المسبب به لم يكن للنهي عن التسبب بالسبب تكليفاً، معنى معقولاً.

وذكر قدس سره أيضاً في كلامه المتقدّم أنّ ظاهر النهي عن المعامله أو السبب أو التسبب كونه تكليفاً لا إرشادياً فالحمل على الإرشاد يحتاج إلى قيام القرينه، مع أنّه قد تقدّم أنّ ظاهر النهي عن معاملة هو الإرشاد إلى عدم إمضائها، فيحتاج حمل النهي على التكليف إلى قيام قرينه ككون ملاك النهي عن البيع وقت النداء كون البيع مفوّتاً للصلاه، كما وقد تقدّم منّا مراراً أنّه ليس في المعاملات سبب ومسبب وتسبب بل المعامله أمر إنشائي اعتباري يعتبرها العاقد كسائر العقلاء وتقع مورد الإمضاء من العقلاء والشرع لا أنّ العاقد أو الموقع يوجد اعتبار الشرع وإمضائه أو يتسبب إلى إمضائه حيث إنّ كثيراً من العاقدين لا يعتقدون بالشرع فضلاً عن إمضاء الشارع واعتباره، وحقيقه المعامله اعتبار العاقد أمراً قابلاً للاعتبار والثبوت الاعتباري ويبرز ذلك المعبر بقصد انطباق عنوان المعامله على اعتباره، والشرع قد يردع عنه وقد يمضيها.

ثم ذكر قدس سره في ذيل كلامه السابق أنّ النهي إذا تعلّق بأجزاء السبب وشرائطه يكون كما في العبادات محمولاً على الإرشاد لبيان الكيفيه اللازمه في السبب وما هو المانع والمخلّ بالمعامله إلّا أنّ الفرق بين المعامله والعباده هو أنّ النهي إذا شك في أنّه إرشادي أو تحريمي فإنّ مقتضى الأصل كون النهي المتعلّق بنفس العباده إرشاداً

الشرح:

إلى عدم مشروعيتها بخلاف النهى المتعلق بجزء العبادة أو شرطها فإن مقتضى أصله البراءة عدم مانعيه المنهى عنه عن العبادة بخلاف المعاملات فإن مقتضى الأصل عدم مشروعيتها وإمضائها سواء كان المنهى عنه عنوان المعاملة أو غيره، فإن أصله البراءة لا- مورد لها في المعاملات لا- البراءة العقلية ولا- النقلية، فإن مجرى البراءة العقلية احتمال العقاب ولا إلزام بالمعاملة حتى تنفى العقوبة المحتملة من جهة الشك في مانعيه المشكوك وإخلاله بالمعاملة، وأمّا البراءة النقلية فمجراها الامتنان ولا امتنان في المقام في إثبات الصحة برفع المشكوك مانعيته لاستلزامه ثبوت وجوب الوفاء الذي هو خلاف الامتنان في حقه.

لا يقال: هذا بالإضافة إلى مثل حديث الرفع مما كان مسوقاً في مقام الامتنان ولا يجرى في مثل دليل الحلية مما لا يكون كذلك فإنه كما يجرى أصله الحلية في موارد الشك في الحلية التكليفية كذلك لا- مانع عن جريانها في المشكوك حليته وضعاً، فيحكم في موارد الشك في المانعيه والمخليه، بحلية نفس المعاملة المساوقه لنفوذها في النقل والانتقال.

فإنه يقال: دليل أصله الحلية لاختصاصه بالمشكوك حليته تكليفاً غير جارٍ في المعاملات حتى تقتضى صحتها ونفوذها، ولذا لم يتوهم أحد من الأصحاب جريان هذه الأدلة في المعاملات لإثبات صحتها بل أطبقوا على جريان أصله الفساد فيها، وهذا لا يكون إلا من جهة اختصاص أدلتها بالحلية التكليفية كما هو واضح.

ولكن لا- يخفى ما فيه: إذ لا- مجال لجريان البراءة في الشك في المانعيه والمخليه في المعاملات حتى لو لم يكن الرفع فيما لا يعلمون امتنانياً، أو قلنا بأن أصله الحلّ تعمّ موارد الشك في الحلية الوضعية كالتكليفية، وذلك لأنّ التكليف في

نعم ربما يتوهم استتباعها له شرعاً، من جهة دلالة غير واحد من الأخبار عليه [١]، منها ما رواه في الكافي والفقيه، عن زراره، عن الباقر عليه السلام: (سأله عن مملوك تزوج بغير إذن سيده، فقال: ذلك إلى سيده، إن شاء أجازته وإن شاء فرق بينهما، قلت: أصلحك الله تعالى، إن الحكم بن عتيبه وإبراهيم النخعي وأصحابهما، يقولون: إن أصل

الشرح:

العبادة غير انحلالى بل تعلق الطلب بصرف وجود الطبيعى، وإذا دار الأمر بين كون المتعلق للوجوب هو الطبيعى بنحو اللابشرط أو الطبيعى بشرط شىء أو بشرط لا فالأصل فى ناحيه عدم تعلق الوجوب بالمطلق غير جارٍ للعلم باستحقاق العقاب على تركه بخلاف تعلقه بالمشروط أو بالأكثر، فإن العلم بتعلق التكليف به غير معلوم كما أنّ ترتب العقاب على تركه غير معلوم، فيجرى الأصل فى ناحيه نفي التكليف بالأكثر أو المشروط، وهذا بخلاف المعاملات فإنّ الإمضاء والنفوذ فيها انحلالى يترتب الامضاء على كلّ معاملة تحققت فى الخارج والإمضاء فى المعامله الواجده للشرط المشكوك فى شرطيته أو الفاقده للمانع المشكوك مانعيته محرز والأصل أى مقتضى الاستصحاب عدم تعلق الإمضاء فى فاقده الشرط المشكوك أو الواجد للمانع المشكوك فى مانعيته وإذا أحرز عدم حليّه تلك المعامله وضعاً فلا مورد لأصالة الحلّ فيهما.

نعم يرجع إلى الأصل العملى فيما إذا لم يكن فى البين عموم أو إطلاق يقتضى الإمضاء والنفوذ، ومعه لا مجال له كما لا يخفى.

استظهار فساد المعامله بالنهاى من الروايات

[١] ربّما يستظهر من بعض الروايات أنّ تحريم معاملة عقداً أو إيقاعاً يستلزم فسادها، ففى المروى فى الكافي (١) والفقيه (٢) عن زراره عن الباقر عليه السلام «سألته عن

ص: ١١٧

النكاح فاسد، ولا يحل إجازة السيد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: إنه لم يعص الله، إنما عصى سيده، فإذا أجاز فهو له جائز) حيث دلّ بظاهره ان النكاح لو كان مما حرمه الله تعالى عليه كان فاسداً، ولا يخفى أن الظاهر أن يكون المراد بالمعصية المنفيه هاهنا، أن النكاح ليس مما لم يمضه الله ولم يشرعه كي يقع فاسداً، ومن المعلوم استتباع

الشرح:

مملوك تزوج بغير إذن سيده فقال: ذاك إلى سيده إن شاء أجاز وإن شاء فرّق بينهما، قلت أصلحك الله تعالى إن الحكم بن عتيبه وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون أصل النكاح فاسد ولا يحل إجازة السيد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: إنه لم يعص الله وإنما عصى سيده، فإذا أجاز فهو له جائز».

ووجه الاستظهار أن تعليل صحه النكاح في فرض إجازة المولى بأن العبد لم يعص الله وإنما عصى سيده فإذا أجاز فهو له جائز، مقتضاه أن النكاح لو كان فيه معصية الله كما إذا حرّمه الشارع يكون فاسداً، وهذا عبارته أخرى عن الملازمة بين تحريم المعامله وفسادها، وتوهم أن نكاح العبد بلا إذن مولاه ورضاه أيضاً حرام شرعاً فاسد، فإن مجرد إنشاء العبد النكاح بلا رضی مولاه ليس حراماً تكليفاً بل حتى مع منعه أيضاً لا يكون الإنشاء محرماً فإن نكاح العبد يعنى إنشائه كسائر تكلمه لا يكون حراماً عليه.

ولكن مع ذلك لا- دلالة في الرواية على الملازمة بين حرمة العقد تكليفاً وبين فساده فإن المراد بمعصية الله في النكاح حكم الشارع بفساده في نفسه مع قطع النظر عن إذن مولاه ورضاه كالنكاح بذات المحرم، ومراده عليه السلام أن هذا لم يحصل في نكاح العبد وإنما لا يتم نكاحه لنقصه من حيث إذن مولاه ورضاه وإذا أجاز يرتفع النقص ويتم النكاح.

والحاصل ليس المراد من معصية الله في الرواية مخالفته الحرمة التكليفية

المعصية بهذا المعنى للفساد كما لا يخفى، ولا بأس بإطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله ولم يأذن به، كما أطلق عليه بمجرد عدم إذن السيد فيه أنه معصية.

وبالجملة: لو لم يكن ظاهراً في ذلك، لما كان ظاهراً فيما توهم، وهكذا حال سائر الأخبار الواردة في هذا الباب، فراجع وتأمل.

الشرح:

ليتوهم الملازمه بين تحريم معامله تكليفاً وبين فسادها، بل المراد بها في مفروض الرواية فساد أصل النكاح وعدم إمضاء الشرع مع قطع النظر عن رضى المولى وعدم رضاه كما هو ظاهر النهى عن معامله عقداً أو إيقاعاً، وإطلاق معصية الله على عدم إمضاء الشرع أصل المعاملة نظير إطلاق معصية السيد وإرادته عدم إمضائه لا بأس به.

وربما يناقش في هذا الجواب ويقال بأن نكاح العبد بلا إذن سيده أيضاً عصيان الله ولكن الصحيح في الجواب هو ما تقدم في مسأله جواز الاجتماع من أن الوجوب والحرمة وغيرهما من الأحكام لا- تسرى من العنوان الذى تعلقت به إلى غيره حتى إلى معنونه وظاهر الرواية أنه إذا تعلقت النهى بعنوان النكاح فهذا يوجب فساده بخلاف ما إذا تعلقت نهى الشارع بعنوان آخر ينطبق على النكاح خارجاً، فإن هذا لا يوجب فساده والأمر فى نكاح العبد بلا إذن مولاه كذلك حيث إن النهى لم يتعلقت بعنوان النكاح بل تعلقت بمخالفة السيد والخروج عن رسوم عبوديته فهذا لا يوجب بطلان النكاح، وقد أيد قدس سره ما ذكره بروايات أخرى (١).

ولكن لا يخفى ما فيه، فإن ظاهر الصحيح أنه لم يتحقق فى الفرض عصيان الله من العبد لا أنه لم يتعلقت الحرمة بعنوان نكاحه، بل ذكرنا أن إنشاء النكاح من العبد ولو بلا رضا مولاه استعمال للسانه ومقاطع الحروف وهذا لا يكون محرماً عليه، ولو مع

ص: ١١٩

تذنيب: حكى عن أبي حنيفة والشيباني دلالة النهي على الصحة [١]، وعن الفخر أنه وافقهما في ذلك، والتحقيق أنَه في المعاملات كذلك إذا كان عن المسبب أو التسبب، لإعتبار قدره في متعلق النهي كالأمر، ولا يكاد يقدر عليهما إلا فيما كانت المعامله مؤثره صحيحه، وأما إذا كان عن السبب، فلا، لكونه مقدوراً وإن لم يكن صحيحاً، نعم قد عرفت أن النهي عنه لا ينافيها.

الشرح:

منع المولى كان يقول له مولا لا تسلّم على عدوّى أو على جيرانى والمراد من عصيان مولا العصيان الوصفى وهو عدم تحصيل إذنه ورضاه فى نكاحه وإذا أجاز تمّ النكاح ويدلّ على ما ذكرنا ما فى الروايه الأخرى (١) أنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله من النكاح فى العده وأشباهه.

القول بدلاله النهى على الصحة

[١] قد حكى عن أبي حنيفة والشيباني دلالة النهي على الصحة، ومقتضى إطلاق المحكى عنهما عدم الفرق بين النهي عن العباده أو المعامله. وقد استدلاً على دلالة النهي على الصحة بلزوم تعلّق النهي بالمقدور ومع عدم الصحة لا تمكّن على متعلق النهي.

وعن الفخر أنه وافقهما على ذلك، ولكنّ الماتن قدس سره قد قبل دلالة النهي فى المعاملات على الصحة إذا لم يكن متعلّق النهي هو السبب بأن يكون متعلّق النهي المسبّب أو التسبب إليه، فإنّه لولا - ترتّب المسبّب على السبب لم يكن المسبب أو التسبب إليه مقدوراً ليتمكن تعلّق النهي به، وكما أنّ الأمر لا يتعلّق بفعل غير مقدور كذلك النهي والتحريم، وأما إذا كان متعلّق النهي هو السبب أى الإتيان به كالإتيان بالإيجاب والقبول فى عقد أو بالإيجاب فى إيقاع فلا ملازمه بين تحريمه وصحّته لكون

ص: ١٢٠

وأما العبادات فما كان منها عباده ذاتيه [١] كالسجود والركوع والخشوع والخضوع له تبارك وتعالى، فمع النهى عنه يكون مقدوراً، كما إذا كان مأموراً به، وما كان منها عباده لإعتبار قصد القربه فيه لو كان مأموراً به، فلا يكاد يقدر عليه إلا الشرح:

الإتيان المزبور مقدوراً وإن لم يكن صحيحاً ومؤثراً في النقل والانتقال مثلاً.

أقول: كلام الماتن هذا ينافى ما تقدّم من عدم اقتضاء حرمة المعامله فسادها سواء كان المنهى عنه هو السبب بما هو فعل مباشرى أو بالتسبب وهو مضمونها أو بالتسبب بها إليه.

وكأن مراده قدس سره أنّ المسبب في المعامله لا يتّصف حقيقةً بالصحة أو الفساد، بل بالوجود والعدم ومقتضى نهى الشارع عن المسبب كونه مقدوراً يمكن للعبد إيجاده، فلا يمكن النهى عنه مع عدم صحه المعامله، وكذا الحال في التسبب إليها، وهذا بخلاف السبب فإنّ الإيجاب والقبول يتّصف بالصحة والفساد بمفاد كان الناقصه ولا يقتضى النهى عنه تماميته بحصول المسبب.

ويبقى على الماتن قدس سره الجواب عن الموارد التي يكون التسبب في المعامله حراماً مع بطلانها كما في الحرمة المتعلّقه بالبيع الربوى تكليفاً.

والحق في الجواب عن كلّ ذلك هو ما ذكرنا من أنّه ليس في المعاملات سبب وتسبب ومسبب بالإضافة إلى أثرها الشرعى بل المعامله بإنشائها ومضمونها موضوع للإمضاء الشرعى، والنهى عنها لا يقتضى الإمضاء ولا عدم الإمضاء، بل مفاده الزجر عن إيجاد الموضوع لا أكثر.

[١] قد تقدّم أنّ المحكى عن أبى حنيفه والشيبانى من دلالة النهى على الصحه يعمّ النهى عن العباده.

إذا قيل باجتماع الأمر والنهي في شيء ولو بعنوان واحد، وهو محال، وقد عرفت أن النهي في هذا القسم إنما يكون نهياً عن العبادة، بمعنى أنه لو كان مأموراً به، كان الأمر به أمر عبادة لا يسقط إلا بقصد التقرب، فافهم.

الشرح:

وأورد الماتن قدس سره عليه: بأن النهي عن العبادة لا يقتضى صحتها فإن المنهى عنه إذا كانت عباديته ذاتية، أى لم يكن عباديتها بالأمر بها وتعلق بها النهي يحكم بفسادها مع النهي حيث تسقط بالتحريم عن قابليه التقرب، وأما إذا كانت عباديتها بالأمر فقد تقدم أن العبادة الفعلية من هذا القسم غير قابله لتعلق النهي بها لاستلزامه اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوان واحد، فلا بد من أن يكون متعلق النهي ما تقدم من أنه لو فرض تعلق الأمر به لم يكن يسقط إلا بقصد التقرب، ومن الظاهر أن النهي عن العبادة بهذا المعنى لا يقتضى صحتها بل يقتضى فسادها لعدم قابليه المنهى عنه للتقرب به، بل عدم الأمر بها المنكشف عن تعلق النهي كافٍ في الحكم بفسادها.

ص: ١٢٢

المقصد الثالث

(فى المفاهيم)

ص: ١٢٣

وهي: إن المفهوم — كما يظهر من موارد إطلاقه — هو عبارة عن حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصيه المعنى الذي أريد من اللفظ، بتلك الخصوصيه ولو بقريته الحكمه [١]، وكان يلزمه لذلك، وافقه في الإيجاب والسلب أو خالفه، الشرح:

تعريف المفهوم

[١] حاصل ما ذكره قدس سره في بيان المراد من المفهوم في المقام هو أنّ المفهوم كما يظهر من موارد إطلاقه حكم إنشائي أو إخباري يكون لازماً للخصوصيه المستفاده من الكلام الدالّ على حكم آخر سواء كانت دلالتة على تلك الخصوصيه بالوضع أو بالقريته، فمثلاً عدم وجوب إكرام زيد على تقدير عدم مجيئه حكم يلزم من الخصوصيه المستفاده من قوله «إذا جائك زيد فأكرمه» حيث إنّ وجوب إكرامه على تقدير مجيئه حكم تدلّ عليه الجملة الشرطيه، مع دلالتها على أنّ مجيئه هي العله المنحصره لذلك الحكم، ويلزم من كونه عله منحصره له انتفاء وجوب إكرامه على تقدير عدم مجيئه.

وبتعبير آخر: قد يلزم حكم من مجرّد ثبوت حكم آخر بلا-توسيط دلالة كلاميه على الخصوصيه كما إذا ورد في الخطاب وجوب الكفاره على من جامع في نهار شهر رمضان، فإنّه يلزم على هذا الحكم كون الجماع مفطراً وهذا لا يسمّى مفهوماً

فمفهوم (إن جاءك زيد فأكرمه) مثلاً __ لو قيل به __ قضيه شرطيه سالبه بشرطها وجزائها، لازمه للقضيه الشرطيه التي تكون معنى القضيه اللفظيه، وتكون لها خصوصيه، بتلك الخصوصيه كانت مستلزمه لها، فصح أن يقال: إن المفهوم إنما الشرح:

وقد يكون الكلام دالاً على الخصوصيه ولكن لا يلزم منها حكم غير ما ذكر في الكلام بلا فرق بين كون تلك الخصوصيه مدلولاً عليها بالوضع أو بقرينه الحكمه أو بغيرها كما في قوله تعالى «أحلَّ اللهُ البيع» (١)، فإنَّ مدلوله حليه البيع وشمولها لجميع أفرادها، وخصوصيه الشمول مستفاده من قرينه الحكمه المسماة بمقدمات الإطلاق ولكن لا تلازم حكماً غير ما دلَّ عليه الكلام بل تلك الخصوصيه عين ثبوت الحكم دالاً على الأفراد بنحو العموم المذكور لجميع الأفراد، ولو كان قوله تعالى «أحلَّ اللهُ البيع» لكانت الخصوصيه مستفاده بالوضع، وعلى كلا التقديرين فلا يدخل هذا في المفهوم المصطلح المقابل للمنطوق، وعليه فالمفهوم حكم غير مذكور، سواء كان موضوعه مذكوراً أم لا والأوّل كما في القضيه الشرطيه والثاني كما في قوله (في الغنم السائمه زكاه) فإنه بناءً على مفهوم الوصف يدلّ الوصف على خصوصيه يلزم منها عدم الزكاه في الغنم المعلوفه وعدم الزكاه فيها غير مذكور حتّى بموضوعه.

ومما ذكر يظهر أنّ تعريف المفهوم بأنّه حكم إخبارى أو إنشائى لغير مذكور يختص بالثاني ولا يعمّ الأوّل مع إطلاق المفهوم على كلّ منهما.

وبالجملة إذا كان الكلام دالاً على خصوصيه يلزم من تلك الخصوصيه حكم لم يذكر في الكلام، يكون الحكم غير المذكور مفهوماً والحكم المذكور منطوقاً فالمفهوم المصطلح وصف للمدلول أى الحكم غير المذكور ولذا يقال هل للقضيه الشرطيه

ص: ١٢٤

هو حكم غير مذکور، لا- أنه حكم لغير مذکور، كما فسر به، وقد وقع فيه النقص والإبرام بين الأعلام، مع أنه لا موقع له كما أشرنا إليه في غير مقام، لأنه من قبيل شرح الإسم، كما في التفسير اللغوي.

ومنه قد انقدح حال غير هذا التفسير مما ذكر في المقام، فلا يهمننا التصدي

الشرح:

دلالة على المفهوم أو لا، وتوصيف نفس الدلالة بالمفهوم نظير توصيف الدلالة بالمنطوق أحياناً وذلك من قبيل الوصف بحال المتعلق فيقال دلالة الكلام على ذلك بالمنطوق ودلالته على هذا بالمفهوم.

أقول: يبقى على الماتن بيان الفرق بين مثل ما دلّ على تحريم قول الابن لأبويه «أف» حيث يستفاد منه حرمة شتمهما بالمفهوم، وبين ما دلّ على وجوب الكفاره على من جامع في شهر رمضان، حيث يستفاد منه كون الجماع في نهاره مفطراً فيلزم انفهام الحكم الآخر في كلّ منهما من انفهام الحكم الأول الذي مدلول الكلام، لا أنه يلزم من الخصوصيه المستفاده مع الحكم الأول.

أضف إلى ذلك ما يأتي من أنّ دلالة الكلام على المفهوم لا يتوقف على دلالاته على الخصوصيه المشار إليها.

ولذا ذكر بعض الأعلام قدس سره أنّ المفهوم يطلق على ما يكون المستفاد بالملازمه مخالفاً للحكم المذكور في الكلام بالنفي والإثبات أو موافقاً له ولكن ثبت بالترقي كما في موارد المفهوم بالموافقته(1).

لكن يرد على ذلك عدم وجود جامع بين الأمرين ليكون هو المفهوم.

وذكر المحقق النائيني قدس سره أنه إذا كان المدلول الالتزامي للجمله التركيبيه من

ص: ١٢٧

لذلك، كما لا يهمننا بيان أنه من صفات المدلول أو الدلالة وإن كان بصفات المدلول أشبه، وتوصيف الدلالة به أحياناً كان من باب التوصيف بحال المتعلق.

الشرح:

اللزوم البين بمعنى الأخص فيطلق عليه المفهوم في مقابل المنطوق وإذا كان المدلول الالتزامى من البين بالمعنى الأعم فتدخل في الدلالة السياقيه كما في دلاله الإشاره والتنبيه والاقتضاء.

وبتعبيرٍ آخر: انفهام مفهوم تركيبى من جمله تركيبيه إذا استند إلى دلاله نفس جمله يسمّى منطوقاً وإذا كان للزومه لمدلول جمله فى نفسها فإن كان بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص يسمّى مفهوماً فالدلالة المفهوميه داخله فى الدلالة اللفظيه بخلاف ما إذا كان بنحو اللزوم البين بالمعنى الأعم بأن يكون انفهام اللازم لانفهام مدلول نفس مدلول جمله التركيبيه محتاجاً إلى ضمّ مقدّمه عقليه خارجيه كانفهام وجوب المقدّمه من وجوب ذيهها فإنّ هذه الدلالة لا تدخل فى المنطوق ولا بالمفهوم بل تدخل فى الدلالة السياقيه والاقتضاء ولا فرق فى _ انفهام اللازم من نفس انفهام مدلول جمله التركيبيه _ بين أن يكون انفهام اللازم من مدلول خطاب واحد كانفهام كون المواقعه فى نهار شهر رمضان موجباً للكفار من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «كفر» فى جواب من قال له «هلكت وأهلكت يا رسول الله واقعت أهلى فى نهار شهر رمضان»، أو من خطابين كدلاله الآيتين على أقلّ الحمل، وعلى ما ذكر يدخل المفهوم فى الدلالة اللفظيه كدخول الدلالة الالتزاميه الثابته فى الألفاظ المفرده كدلاله العمى على البصر وحاتم على الجود(1).

أقول: ليس انفهام وجوب المقدّمه من وجوب ذيهها من اللزوم البين على

ص: ١٢٨

وقد انقذ من ذلك أن النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه في الحقيقة، إنما يكون في أن القضية الشرطية أو الوصفية أو غيرها هل تدلّ بالوضع أو بالقرينه العامه على تلك الخصوصيه المستتبعه لتلك القضية الأخرى، أم لا؟

الشرح:

مصطلح القوم لا البين بالمعنى الأخص ولا البين بالمعنى الأعم، بل على مصطلحهم إذا كان نفس لحاظ الملزوم وتعلّقه كافيًا في الانتقال إلى لازمه يسمّى اللزوم بينًا بالمعنى الأخص وإذا احتاج الانتقال إليه إلى ملاحظه النسبه بين اللازم والملزوم فاللزوم بين بالمعنى الأعم.

أضف إلى ذلك عدم معهوديه إطلاق المفهوم على انفهام كون مواقعه موجباً للكفّاره من قوله صلى الله عليه وآله وسلم «كفر» في جواب السائل المزبور في مقابل المنطوق، بل هو من استفاده الحكم الكلّي من الجواب للعلم بعدم دخاله خصوص ما فرضه السائل في سؤاله في ثبوت الحكم المذكور.

وذكر المحقّق العراقي قدس سره أنّ المفهوم المصطلح هو من الدلاله اللفظيه الالتراميه وأنّ الفرق بين دلاليه لفظ حاتم على الجود وانوشيروان على العداله ودلاله الجملة الشرطيه أو الوصفيه على المفهوم، أنّ ما يدلّ عليه الكلام في الأول معنى افرادى بخلاف الثاني، فإنّ المدلول عليه باللزوم مفاد قضيه غير مذكوره.

وبالجملة مراتب اللزوم على معنى الكلام مختلفه، فتارة يكون نقل مدلول الكلام إلى ذهن المخاطب كافيًا في انتقاله إلى اللازم، وهذه الدلاله بالإضافة إلى اللازم من اللزوم البين بالمعنى الأخص، ويسمّى الانتقال إلى اللازم من سماع الكلام بالدلاله الالتراميه اللفظيه، وأخرى يكون الانتقال إلى اللازم محتاجاً إلى ملاحظه الملازمه بينهما والانتفات إليها تفصيلاً ليتحقق بعده الانتقال إلى اللازم وذلك لخفاء الملازمه.

ص: ١٢٩

الشرح:

وبتعبيرٍ آخر: إنّ الملازمه قد تكون خفيه بمشابه يحتاج الالتفات إليها إلى تحقيق النظر والتدبر، ومن هذا القبيل ما يصدر عن أرباب العلوم من الإشكالات العلمية في أخذ بعضهم بعضاً بما يقتضيه كلامهم من التوالى الفاسده، حيث إنّه لولا خفاء الملازمه على صاحب الكلام لما يصدر عنه ما يلزم من التالى الفاسد، وقد تكون أقلّ خفاءً من السابقه وواضحه فى الجمله بنحو يكفى فى الانتقال إلى اللازم تصوّر الملزوم ولحاظ الملازمه من دون احتياج إلى تدقيق النظر فى أصل الانتقال إلى الملازمه ويعبر عن ذلك باللزوم البين بالمعنى الأعم وعن سابقه باللزوم غير البين، وكما ذكرنا يعبر عن القسم الأول باللزوم البين بالمعنى الأخص ووضوح الملازمه فى القسم الأول بحيث لا يحتاج الانتقال إلى اللازم فيه إلى لحاظ الملازمه تفصيلاً كما فى القسم الثانى ولا إجمالاً كما فى القسم الأخير، ومن هذا الأخير دلالة الآيتين على أقلّ الحمل سته أشهر.

ثمّ إنّ ما يطلق عليه المفهوم من اللازم هو القسم الأول بحيث يكون الانتقال إلى مدلول الكلام كافياً فى الانتقال إلى اللازم، وحيث إنّ هذا النحو من اللزوم يتحقّق فى المعانى الإفراديه أيضاً ولا- يطلق عليها المفهوم المصطلح عليه فى مقابل المنطوق، عرّف المفهوم بأنّه حكم غير مذكور أو حكم لغير مذكور(1).

أقول: لو كان المفهوم المصطلح من اللزوم البين بالمعنى الأخص الذى ذكره قدس سره لما كان اختلاف فى ثبوت المفهوم للقضية الشرطيه أو الوضعيه كما لم يختلف أحد فى الانتقال إلى البصر من سماع لفظ العمى أو إلى حاتم من سماع لفظ الجود.

ص: ١٣٠

الشرح:

ولكنّ الذى يسهّل الخطب هو أنّ تطويل الكلام فى ميزات الفارق بين المنطوق والمفهوم المصطلح عليه بلا طائل لعدم ترتّب أثر عملى على خصوص أحدهما، وما يقال من أنّ فى مورد تعارض المنطوق والمفهوم يقدّم المنطوق على المفهوم كلام لا أساس له، بل لا يقدّم ما لا يعدّ قرينه عرفيه على التصرّف فى الآخر كما يأتى، مفهوماً كان أو منطوقاً.

الجملة الشرطية هل تدل على الإنتفاء عند الإنتفاء، كما تدل على الثبوت عند الثبوت بلا كلام، أم لا؟ فيه خلاف [١] بين الاعلام.

لا شبهه في استعمالها وإرادته الإنتفاء عند الإنتفاء في غير مقام، إنما الإشكال والخلاف في أنّه بالوضع أو بقرينه عامه، بحيث لا بدّ من الحمل عليه لو لم يقدّم على خلافه قرينه من حال أو مقال، فلا بد للقائل بالدلالة من إقامة الدليل على الدلالة، بأحد الوجهين على تلك الخصوصية المستتبعه لترتب الجزاء على الشرط، نحو ترتب المعلول على علته المنحصره.

وأما القائل بعدم الدلالة ففي فسحة، فإن له منع دلالتها على اللزوم، بل على مجرد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الإتفاق، أو منع دلالتها على الترتب، أو على نحو الترتب على العله، أو العله المنحصره بعد تسليم اللزوم أو العليه.

لكن منع دلالتها على اللزوم، ودعوى كونها اتفاقية، في غايه السقوط، لانسباق اللزوم منها قطعاً، وأمّا المنع عن أنّه بنحو الترتب على العله فضلاً عن كونها منحصره، فله مجال واسع.

الشرح:

مفهوم الشرط

[١] لا ينبغي التأمّل في أنّ القضية الشرطية تدلّ على المنطوق وهو ثبوت مضمون الجزاء عند ثبوت الشرط الوارد فيها، وهذا لا خلاف فيه، وإنّما الخلاف في أنّ لها مدلول آخر أيضاً غير مدلولها المنطوق، وهو انتفاء سنخ الحكم الوارد في الجزاء على تقدير انتفاء الشرط المسمّى بالمفهوم أم لا.

وذكر الماتن قدس سره أنّ دلاله القضية الشرطية على ذلك _ سواء كان بالوضع أو

ودعوى تبادر اللزوم والترتب بنحو الترتب على العله المنحصره — مع كثره استعمالها فى الترتب على نحو الترتب على الغير المنحصره منها بل فى مطلق اللزوم — بعيدة، عهدتها على مدعيها، كيف؟ ولا يرى فى استعمالها فيهما عناية، ورعايه علاقته، بل إنما تكون إرادته كإرادته الترتب على العله المنحصره بلا-عنايه، كما يظهر على من أمعن النظر وأجال البصر فى موارد الإستعمالات، وفى عدم الإلزام والأخذ بالمفهوم فى مقام المخاصمات والاحتجاجات، وصحه الجواب بأنه لم يكن لكلامه مفهوم، وعدم صحته لو كان له ظهور فيه معلوم.

وأما دعوى الدلاله، بادعاء انصراف إطلاق العلاقه اللزوميه إلى ما هو أكمل افرادها، وهو اللزوم بين العله المنحصره ومعلولها، ففاسده جداً، لعدم كون الأكمليه موجه للإنصراف إلى الأكمل، لا سيما مع كثره الاستعمال فى غيره، كما لا يكاد يخفى.

هذا مضافاً إلى منع كون اللزوم بينهما أكمل مما إذا لم تكن العله بمنحصره، فإن الانحصار لا يوجب أن يكون ذاك الربط الخاص الذى لا بد منه فى تأثير العله فى معلولها أكد وأقوى.

الشرح:

بالإطلاق بحيث يثبت هذا المدلول لها إذا لم تقم قرينه خاصه على خلافها _ موقفه على إثبات أنها تدلّ على أنّ الشرط الوارد فيها عله منحصره لسنخ الحكم الوارد فى الجزاء فيتعين على القائل بالمفهوم لها من إثبات دلالتها على هذه العليه ومعلوليه الجزاء. وأمّا القائل بعدم المفهوم لها فيمكن له منع دلالتها على اللزوم والترتب بدعوى أنّ مدلولها مجرد ثبوت الحكم الوارد فى الجزاء وتحققه مع تحقق الشرط ولو كان هذا الاجتماع من باب الاتفاق، أو يدعى دلالتها على كون الاجتماع بين مضمون الجزاء وتحقق الشرط بنحو من اللزوم والربط ولكن لا دلالة لها على كون

ص: ١٣٣

الشرح:

الشرط فيها علة لثبوت سنخ الحكم الوارد في الجزاء فضلاً عن دلالتها على كون الشرط علة منحصره لثبوت طبيعي الحكم الوارد في جزائها.

ثم ذكر قدس سره أنّ دعوى كون مدلولها مجرد اجتماع مضمون الجزاء مع تحقق الشرط ولو كان الاجتماع أمراً اتفاقياً بعيد عن ظهور الجملة الشرطية، بل ظهورها في كون اجتماعهما بنحو اللزوم والارتباط غير قابل للإنكار.

نعم، دعوى عدم ظهورها في كون ترتب الجزاء على تحقق الشرط من قبيل لزوم المعلول لعلته فضلاً عن دلالتها على كون الشرط هو العلة المنحصره للجزاء قابله للتأمل والمنع.

لكثرة استعمال الجملة الشرطية في الموارد التي لا يكون الشرط فيها علة لثبوت الجزاء، أو الموارد التي لا يكون الشرط علة منحصره، بلا عنايه في استعمالها في مثل هذه الموارد، وبهذا يحرز أنّ كون الشرط هو العلة المنحصره للجزاء الوارد فيها، غير داخل في مدلولها، فيقال: (إذا حلت الصلاة للمستحاضه حلّ لزوجها الدخول بها) وقوله: (إذا قَصَّيرت أفطرت) وقوله: (إذا ذكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم فصلّ عليه) إلى غير ذلك من موارد الاستعمال التي من أمعن النظر فيها يجد عدم عنايه في استعمال الجملة الشرطية فيها، ويدلّ على ما ذكر أيضاً عدم صحّته إلزام الخصم والأخذ بمفهوم كلامه في مقام المخاصمات وصحّته جوابه أنّّه لم يكن لكلامه مفهوم ولو كانت للقضية الشرطية دلالة على المفهوم كدلالتها على المنطوق لم يصحّ الجواب بعدم المفهوم لكلامه، كما لم يصحّ اعتذاره بأنّه لم يكن لكلامه دلالة على المنطوق.

وربّما يدعى أنّ ترتب المعلول على علته المنحصره من أكمل أفراد العلاقه اللزوميه فتتصرف العلاقه اللزوميه المستفاده من القضية الشرطية إلى أكمل أفرادها.

إن قلت: نعم، ولكنه قضيه الإطلاق بمقدمات الحكمه [١]، كما أن قضيه إطلاق صيغه الأمر هو الوجوب النفسى.

قلت: أولاً: هذا فيما تمت هناك مقدمات الحكمه، ولا تكاد تتم فيما هو مفاد الحرف كما هاهنا، وإلا لما كان معنى حرفياً، كما يظهر وجهه بالتأمل.

وثانياً: تعيينه من بين أنحاءه بالإطلاق المسوق فى مقام البيان بلا معين، ومقايسته مع تعيين الوجوب النفسى بإطلاق صيغه الأمر مع الفارق، فإن النفسى هو الواجب على كل حال بخلاف الغيرى، فإنه واجب على تقدير دون تقدير، فيحتاج بيانه إلى مؤونه التقييد بما إذا وجب الغيرى، فيكون الإطلاق فى الصيغه مع مقدمات الحكمه محمولاً عليه، وهذا بخلاف اللزوم والترتب بنحو الترتب على العله المنحصره، ضروره أن كل واحد من أنحاء اللزوم والترتب، محتاج فى تعيينه إلى القرينه مثل الآخر، بلا تفاوت أصلاً، كما لا يخفى.

الشرح:

وقد أجاب الماتن عن ذلك بوجهين:

أولاً: عدم كون أكمليه الفرد موجه لانصراف اللفظ الدال على ذات المطلق إليه.

وثانياً: كون شىء عله منحصره لا يوجب أن يكون لزوم معلوله له من أفضل وأكمل أفراد اللزوم، حيث إن الانحصار فى العليه لا يوجب كون تأثيرها فى معلولها أقوى وأكد من غيرها.

[١] وحاصله أنه لا وجه لدلاله أداه الشرط _ فى القضيه الشرطيه الدالّه على اللزوم والارتباط بين مضمون الجزاء وتحقق الشرط _ على أن اللزوم بنحو ترتب المعلول على علته المنحصره بالوضع، كما أنه لا وجه لدعوى ظهورها فى هذا النحو من اللزوم بالانصراف، لما تقدّم من أن صحّه استعمالها فى غير موارد الترتب المزبور بلا عناية شاهد على عدم كون استعمالها فى تلك الموارد بنحو المجاز كما أنه

ص: ١٣٥

ثم إنه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط [١]، بتقريب أنه لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده، ضروره أنه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثر وحده، الشرح:

لا- موجب لانصرافها إلى الترتب كذلك، ولكن دلالتها على الترتب المزبور مقتضى إطلاق معنى الأداة، نظير ما ذكر من أن مقتضى إطلاق صيغه الأمر الدال على الطلب كون الطلب نفسياً، حيث إن صيغه الأمر وإن كانت تستعمل في موارد الطلب الغيرى ولا تنصرف إلى الطلب النفسى إلا أن مقتضى إطلاق الطلب كونه نفسياً وفي المقام أيضاً أداء الشرط الدال على اللزوم بين الجزاء والشرط مقتضى إطلاقها كون اللزوم بنحو ترتب المعلول على علته المنحصره.

وأجاب عن ذلك أن مقدمات الحكمة لا تجرى في ناحيه المعانى الحرفيه لعدم كونها ملحوظه إلا تبعاً لمعانى مدخولاتها على ما مرّ في معانى الحروف، ومع غصّ النظر عن ذلك فلا يقاس أداء الشرط على إطلاق صيغه الأمر، وذلك لأنّ سنخ الوجوب فى النفسى والغيرى مختلف، فإنّ نفس الوجوب فى النفسى فيه سعه من جهه وجوب شىء آخر وعدمه، بخلاف الوجوب الغيرى فإنّ فى نفس الوجوب الغيرى ضيق لا يحصل عند عدم وجوب شىء آخر، فيكون الإطلاق فى مقام الإثبات وعدم تقييد الأمر بفعل بوجوب الفعل الآخر دالاً على كون الوجوب نفسياً إذا تمت مقدمات الحكمة، بخلاف أنحاء اللزوم فإنّ الترتب على العلّه المنحصره كالترتب على غير المنحصره يحتاج كلّ منهما إلى قرينه ومعين بلا تفاوت فى ناحيه حصول المعلول بحصول كلّ منهما، والأداة دالّه على مطلق اللزوم لا على اللزوم بنحو الترتب على العلّه فضلاً عن الترتب على العلّه المنحصره، وكلّ نحو من التلازم سواء كان بنحو الترتب واللزوم أو بنحو الترتب على الملزوم والعلّه يحتاج إلى قرينه لا تدلّ الأداة عليهما بدونها.

[١] قد ذكر لدلاله الجملة الشرطيه على المفهوم وجهين آخرين أشار إلى أولهما

وقضيه إطلاقه أنه يؤثر كذلك مطلقاً.

وفيه أنه لا تكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه كذلك، إلا أنه من المعلوم ندره تحققه، لو لم نقل بعدم اتفائه.

الشرح:

بقوله «ربما يتمسك للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط بتقريب أنه لو لم يكن بمنحصر... إلخ».

وحاصل هذا الوجه: أن ظاهر مدلول الجملة الشرطية كون الشرط فيها مؤثراً في ثبوت الجزاء وحصول مضمونه ولو لم يكن الشرط بمنحصر لما أثر وحده فيما إذا سبقه أو قارنه شرط آخر وقضيه إطلاق الشرط أنه يؤثر بمفرده سواء قارنه شيء آخر أو سبقه، ولو لم يكن الأمر كذلك كان على المتكلم تقييد الشرط بما يخرج عن هذه الدلالة.

وأجاب الماتن قدس سره عن هذا الوجه بأن مدلول الجملة الشرطية حصول الجزاء بحصول الشرط وأما أنه المؤثر الوحيد أو أن المؤثر هو الجامع أو السابق معه فلا تعرض لها لذلك.

نعم، لو فرض في مورد ما ثبوت الإطلاق المقامى وتعرض المتكلم للمؤثر في الجزاء وكيفيه تأثيره ولم يذكر في ذلك إلا الشرط لصح أن يقال أنه يستفاد من الإطلاق الانحصار، ولكن هذا فرض اتفائي ومدلول الجملة الشرطية مجرد ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط بنحو اللزوم والارتباط كما تقدم.

الوجه الثانى ما أشار إليه بقوله قدس سره: «أما توهم أنه مقتضى إطلاق الشرط بتقريب أن مقتضاه تعيينه... إلخ» وحاصله لو كان الجزاء ثابتاً مع شرط آخر أيضاً لكان على المتكلم ذكر العدل للشرط، نظير ما يقال إنه لو كان الواجب تخييرياً لكان اللازم ذكر العدل له فى الخطاب.

وأجاب قدس سره عن ذلك بأن نسخ الوجوب التعيينى يغير نسخ الوجوب التخيرى

فتلخص بما ذكرناه، أنه لم ينهض دليل على وضع مثل (إن) على تلك الخصوصية المستتبعه للإنتفاء عند الإنتفاء، ولم تقم عليها قرينه عامه، أما قيامها أحياناً كانت مقدمات الحكمه أو غيرها، مما لا يكاد ينكر، فلا يجدى القائل بالمفهوم، انه قضيه الإطلاق فى مقام من باب الإتفاق.

وأما توهم أنه قضيه إطلاق الشرط، بتقريب أن مقتضاه تعيينه، كما أن مقتضى إطلاق الأمر تعيين الوجوب.

الشرح:

ويحتاج أحدهما إلى ذكر القيد له بذكر العدل بمثل (أو)، بخلاف التعيينى بحيث لو لم يكن المراد، مع عدم ذكر القيد، هو التعيينى لكان المتكلم فى مقام الإهمال أو الإجمال بخلاف الشرط، فإنّ نحو القضيه الشرطيه فيما إذا كان الشرط متعدداً لا تختلف عمّا إذا كان الشرط واحداً.

وبتعبيرٍ آخر: لا تختلف نسبه إطلاق الشرط المذكور بعد أداء الشرط بين ما إذا لم يكن شرط آخر وما إذا كان فى البين شرط آخر، فعدم ذكر العدل له لا يخلّ بإطلاق الشرط عليه فيما إذا كان المتكلم فى مقام بيان شرطيته، إذن فذكر العدل له لا يحتاج إليه إلا إذا كان المتكلم فى مقام بيان تعداد الشرط، ويكون إطلاقه فى هذا المقام مقتضياً لانتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط وهذا الإطلاق مقامى ومن باب الاتفاق وليس الكلام فيه.

أقول: قد تقدّم منه قدس سره فى بحث الواجب التخييرى أنّ التعيينى لا يختلف سنخاً عن التخييرى، إذا كان فى البين ملاك ملزم يحصل بكلّ من الفعلين أو الأفعال، فيكون الوجوب فى مثل ذلك متعلقاً بالجامع، ومع ذلك إذا ورد فى الخطاب أمر بالفعل وشك فى أنّ وجوبه تخييرى أو تعيينى بهذا المعنى، يتمسك بالإطلاق وبعدم ذكر العدل له يحكم بكون وجوبه تعيينياً وإذا أمكن إثبات كونه تعيينياً بذلك

ص: ١٣٨

الشرح:

فلا فرق بينه وبين إطلاق الشرط في المقام فإن الشرط على تقدير وجود العدل له يكون هو الجامع.

أضف إلى ذلك أن الشرط في القضييه الشرطيه قيد للحكم الوارد في الجزاء كما اعترف به قدس سره في بحث الواجب المشروط، وكما أن الخطاب يتضمّن الحكم ومتعلّقه وموضوعه، ويكون الأصل فيه كون المتكلم في مقام بيان قيود المتعلّق والموضوع، كذلك الأصل كونه في مقام بيان قيود الحكم بلا- فرق بين القيود الشموليه أو البدليه وإذا بُنى على أن الشرط بحسب مقام الإثبات يكون قيوداً لنفس الحكم فعدم ذكر قيد آخر معه بنحو الجمع بالعطف بمثل واو الجمع، أو البديل بالعطف بمثل (أو)، يقتضى انتفاء الحكم الوارد في الجزاء عند انتفاء القيد المزبور وإذا ورد العدل في خطاب آخر يجمع بين المفهوم في الخطاب الأول والخطاب الثاني، بأن يحمل إطلاق النفي في المفهوم على غير فرض حصول ذلك العدل، لأنّ ظاهر كلّ من الخطابين حدوث الحكم بحدوث الشرط.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ استفاده المفهوم من القضييه الشرطيه لا يرتبط بانفهام عليه الشرط فيها فضلاً عن كونه علّه منحصره، بل يتوقّف على أن يكون الشرط قيوداً لطبيعي الحكم الوارد في الجزاء ومن البديهي كونه قيوداً لطبيعي الحكم إنّما هو لكون جعل الحكم بحسب المستفاد من الخطاب كذلك، وأمّا إذا لم يكن المستفاد من الخطاب في مورد كذلك كما إذا كان المتعلّق للحكم الوارد في الخطاب يصير بلا موضوع أو بلا متعلّق عند انتفاء الشرط، كما إذا ورد في الخطاب «إن رزقت ولدًا فاختنه» حيث لا- يمكن الختان بلا مولود، فلا مورد للمفهوم وكذلك إذا كان الوارد في الشرط موضوعاً للحكم هو الشيء الخاص أو المقيّد من غير أن يكون _ بحسب

الشرح:

المستفاد من الخطاب _ قيلاً للحكم، فإن انتفاء ذلك الحكم مع انتفاء الشرط يكون من قبيل انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع، حيث إن الموضوع للحكم هو الشيء الخاص أو المقيّد وانتفائه يكون بانتفاء ذات الشيء وذات المقيّد تاره، وبانتفاء خصوصيته وقيده أخرى، وعلى كلا التقديرين فلا- موضوع للحكم الوارد في الجزاء مع عدم تحقّق الشرط، كقوله «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا»^(١)، فإن الموضوع لتبين نأ الفاسق، ومع انتفاء الشرط لا تحقّق لهذا الموضوع.

نعم، يدخل الوارد في الشرط موضوعاً _ في بعض الموارد _ في بحث مفهوم الوصف، وهذا كلام آخر، كما في قوله: «إذا كان عندك غنم سائمه فزكّها»، وهكذا يلحق بفرض انتفاء الموضوع بانتفاء الشرط كلّ ما لم يمكن تحقّق متعلّق الحكم والتكليف فيه فرض انتفاء الشرط، كما في قوله: «لا تُكْرِهُوا فَتِيَانَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَحْصِنُوا»^(٢)، فإن الإكراه المتعلّق به التحريم لا يتحقّق إلا- مع إرادتهنّ التحصّن، فإن الإكراه عبارة عن حمل الغير على ما يكرهه، فعدم الحرمة مع عدم إرادتهنّ التحصّن، لانتفاء الإكراه، ولا ينافي ذلك حرمة ترغيهين إلى البغاء في غير هذا الفرض فإنّ الترغيب والتسيب إلى بغائهنّ مع إرادتهنّ البغاء فعل آخر لا- يرتبط بالمفهوم، ونظير ذلك ما إذا لم يكن نفس الحكم قابلاً- للتكرار في غير مورد الشرط كما في الوصية بشيء لشخص أو وقفه على طائفه، فإنّه يكون انتفاء الملكيه عن غير الموصى له أو عن غير الموقوف عليه عقلياً، لا بدلاله الخطاب من غير فرق في هذه

ص: ١٤٠

١- (١) سورة الحجرات: الآية ٦.

٢- (٢) سورة النور: الآية ٣٣.

ففيه: أن التعيين ليس في الشرط نحواً يغيّر نحوه فيما إذا كان متعدداً، كما كان في الوجوب كذلك، وكان الوجوب في كل منهما متعلقاً بالواجب بنحو آخر، لا بد في التخييرى منهما من العدل، وهذا بخلاف الشرط فإنه واحداً كان أو متعدداً، كان نحوه واحداً ودخله في المشروط بنحو واحد، لا تتفاوت الحال فيه ثبوتاً كى تتفاوت عند الاطلاق إثباتاً، وكان الاطلاق مثبتاً لنحو لا يكون له عدل لإحتياج ماله العدل إلى زياده مؤونه، وهو ذكره بمثل (أو كذا) واحتياج ما إذا كان الشرط متعدداً إلى ذلك إنما يكون لبيان التعدد، لا لبيان نحو الشرطيه، فنسبه إطلاق الشرط إليه لا تختلف، كان هناك شرط آخر أم لا، حيث كان مسوقاً لبيان شرطيته بلا إهمال ولا إجمال.

الشرح:

الموارد بين التعبير بالجملة الشرطيه أو غيرها، كما لا يخفى.

لا يقال: ما الفرق بين القيد للحكم والقيد لموضوعه ليقال بعدم المفهوم في موارد القيد للموضوع إلا أن يلتزم بمفهوم الوصف، بخلاف موارد القيد لنفس الحكم فيلتزم فيه بالمفهوم للقضيه مع أن قيد الحكم وقيد الموضوع سيان فلا فرق بين أن يقال: الماء الكرّ لا ينفعل، وأن يقال: إذا بلغ الماء قدر كز لا ينفعل، أو بين أن يقال: المستطيع عليه الحج، وأن يقال: إذا استطاع المكلف فعله الحج؟

فإنه يقال: القيد للحكم وإن كان يرجع إلى قيد الموضوع ثبوتاً حيث يجعل الحكم على فرض وجوده كسائر القيود للموضوع، ولكن الفرق بينهما بحسب مقام الإثبات فإنه إذا علّق طبيعي الحكم المتعلّق بفعل على تحقّق شيء فمقتضى تعليقه على تحقّقه ارتفاع الحكم عن ذلك الموضوع على تقدير عدم تحقّق المعلّق عليه، بخلاف القضيه الحملية وبيان القيد لموضوع الحكم فإنّ مدلول الخطاب ثبوت الحكم للمقيد فلا ينافى ثبوته لنفس المطلق أو للمطلق بقيد آخر.

وبتعبير آخر: المتفاهم العرفي من القضيه الشرطيه تعليق الحكم المستفاد من

ص: ١٤١

بخلاف إطلاق الأمر، فإنه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعييني، فلا- محاله يكون في مقام الإهمال أو الإجمال، تأمل تعرف. هذا مع أنه لو سلم لا يجدى القائل بالمفهوم، لما عرفت أنه لا يكاد ينكر فيما إذا كان مفاد الإطلاق من باب الإتفاق.

ثم إنه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجوه:

أحدها: ما عُزى إلى السيد من أن تأثير الشرط، إنما هو تعليق الحكم به، وليس بممتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر[١] يجرى مجراه، ولا يخرج عن

الشرح:

القضيه الجزائيه على تحقق الشرط مثلاً- إذا قيل يجب إكرام زيد، يستفاد منه أنّ تمام مطلوب المولى إكرام زيد ولا دخل في مطلوبيه إكرامه لشيء آخر من حالات زيد وحالات إكرامه، وإذا علق هذا المضمون على حصول أمر كمجيئه مثلاً، كما إذا قال إن جائك زيد فأكرمه، يكون المستفاد أنّ مضمون القضيه الجزائيه الذى أشرنا إليه معلق على تحقق مجيئه ولا يفيد في تحقق مضمون الجزاء مع عدم مجيئه وصول كتابه مثلاً وأنه لو وصل كتابه قبل مجيئه لا يتحقق مضمون الجزاء بل تحققه يكون بمجيئه وإطلاق الشرط أى عدم ذكر العدل له في مقام الإثبات ينفي حدوث مضمون الجزاء بحصول غير المجيء، وأما تحقق مضمون الجزاء بلا حصول المجيء ولا غيره أصلاً بأن يتحقق مضمون الجزاء منجزاً فهذا يدفعه نفس التعليق الوارد في القضيه الشرطيه لا إطلاق الشرط، كما لا يخفى.

[١] قد ظهر مما ذكرنا أنّ مقتضى القضيه الشرطيه هو أنّ الجزاء _ أى مضمون القضيه الجزائيه _ ليس حكماً منجزاً بأن يحصل مضمونه بلا تعليق، وهذا مقتضى التعليق بالشرط بأداته في القضيه الشرطيه وضعاً، وأما دلالته على عدم تحقق مضمون الجزاء بحصول أمر آخر غير ما ورد في المقدم في الشرط فهو لإطلاق

ص: ١٤٢

كونه شرطاً، فإن قوله تعالى: «واستشهدوا شهيدين من رجالكم»^(١) يمنع من قبول الشاهد الواحد، حتى ينضم إليه شاهد آخر، فانضمام الثانى إلى الأول شرط فى القبول، ثم علمنا أن ضم امرأتين إلى الشاهد الأول شرط فى القبول، ثم علمنا أن ضم اليمين يقوم مقامه أيضاً، فنيابه بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصى، مثل الحراره، فإن انتفاء الشمس لا يلزم انتفاء الحراره، لاحتمال قيام النار مقامها، والأمثله لذلك كثيره شرعاً وعقلاً.

الشرح:

الشرط وعدم ذكر العدل له.

وعليه فإذا وردت فى خطابٍ آخر _ القضيهِ الوارده فى الجزاء على نحو التنجيز دون التعليق بأن ورد فى خطاب: «الماء الراكد لا ينفعل» فلا بدّ من رفع اليد عن ظهور هذا الخطاب بظهور القضيهِ الشرطيه وضعاً فى قوله: «إذا بلغ الماء الراكد كراً لا ينفعل» حيث علّق اعتصام الماء الراكد على بلوغه كراً، كما أنه إذا فرض أنه ورد فى خطاب: «الماء الراكد غير الكر لا ينفعل» تقع المعارضه بين هذا الخطاب وبين مفهوم القضيهِ الشرطيه، فلا بدّ من الرجوع إلى مرجّحات باب التعارض.

وأما إذا ورد فى خطابٍ آخر عدل للشرط الوارد فى القضيهِ الشرطيه كما إذا ورد بعد خطاب «إذا جائك زيد فأكرمه» خطاب آخر «إذا وصل إليك كتاب زيد فأكرم زيدا»، فيرفع اليد عن إطلاق المفهوم فى الخطاب الأوّل الدال على عدم مطلوبيه إكرامه على تقدير عدم مجيئه فى صورته وصول كتابه، فتكون النتيجة ثبوت الطلب بإكرامه فى فرضى مجيئه، ووصول كتابه، على ما سيأتى توضيحه فيما بعد من أنّ مقتضى الجمع هو الجمع بمفاد «أو» لا بمفاد واو الجمع.

ص: ١٤٣

١- (١) البقره : ٢٨٢.

والجواب: أنه قدس سره إن كان بصدد إثبات إمكان نيابه بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت وفي الواقع، فهو مما لا يكاد ينكر، ضروره أن الخصم يدعى عدم وقوعه في مقام الإثبات، ودلاله القضية الشرطيه عليه، وإن كان بصدد إبداء احتمال وقوعه، فمجرد الإحتمال لا يضره، ما لم يكن بحسب القواعد اللفظيه راجحاً أو مساوياً، وليس فيما أفاده ما يثبت ذلك أصلاً، كما لا يخفى.

ثانيها: إنه لو دلّ لكان بإحدى الدلالات، والملازمه كبطلان التالي ظاهره، وقد أوجب عنه بمنع بطلان التالي، وأن الإلتزام ثابت، وقد عرفت بما لا مزيد عليه ما قيل أو يمكن أن يقال في إثباته أو منعه، فلا تغفل.

ثالثها: قوله تبارك وتعالى: «ولا تکرهوا فتیاتکم علی البغاء إن أردن تحصناً» (١).

وفيه ما لا يخفى، ضروره أن استعمال الجملة الشرطيه فيما لا مفهوم له أحياناً وبالقرينه، لا يكاد ينكر، كما في الآيه وغيرها، وإنما القائل به إنما يدعى ظهورها فيما له المفهوم وضعاً أو بقرينه عامه، كما عرفت.

الشرح:

وبالجملة إذا وردت القضية المتضمنه للحكم والموضوع معلّقاً على شرط في القضية الشرطيه فمقتضى إطلاق الشرط ثبوت مضمون الجزاء بحدوث ذلك الشرط ولا ينفع في تحقّق الحكم الوارد في الجزاء حدوث غيره قبل الشرط الوارد أو بعده أو بدونه، وهذا الإطلاق ينفي العدل للشرط أو اعتبار تحقّق أمر آخر معه بأن يكون حصول الأمرين شرطاً كما هو معنى واو الجمع، وهو أيضاً مراد الماتن من الجواب عن استدلال السيد قدس سره بقوله: «إنّ الخصم يدعى عدم الوقوع في مقام الإثبات ودلاله القضية الشرطيه عليه» ما ذكرنا من أنّ مدّعى المفهوم للقضية الشرطيه يدّعى دلالتها على عدم قيام شرط آخر مقام الشرط الوارد في القضية الشرطيه.

ص: ١٤٤

بقي هاهنا أمور:

الأمر الأول: إنَّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه، لا انتفاء شخصه [١]، ضروره انتفائه عقلاً بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده، فلا يتمشى الكلام __ في أن للقضية الشرطيه مفهومًا أو ليس لها مفهوم __ إلا في مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم في الجزاء، وانتفاؤه عند انتفاء الشرط ممكناً، وإتّما وقع النزاع في أن لها دلالة على الانتفاء عند الانتفاء، أو لا يكون لها دلالة.

ومن هنا انقذح أنه ليس من المفهوم دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا والأوقاف والندور والأيمان، كما توهم، بل عن الشهيد في تمهيد القواعد، أنه لا- إشكال في دلالتها على المفهوم، وذلك لأنَّ انتفاءها عن غير ما هو المتعلق لها، من الأشخاص التي تكون بألقابها أو بوصف شيء أو بشرطه، مأخوذه في العقد أو مثل العهد ليس بدلالة الشرط أو الوصف أو اللقب عليه، بل لأجل أنه إذا صار شيء وفقاً على أحد أو أوصى به أو نذر له، إلى غير ذلك، لا يقبل أن يصير وفقاً على غيره أو وصيه أو نذراً له، وانتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصيه عن غير مورد المتعلق، قد عرفت أنه عقلي مطلقاً ولو قيل بعدم المفهوم في مورد صالح له.

الشرح:

سنخ الحكم وشخصه

[١] حاصل مراده قدس سره أنّ الكلام في ثبوت المفهوم للقضية الشرطيه وعدمه، يختصّ بما إذا كان الحكم الوارد في الجزاء حكماً يمكن أن يثبت سنخه في غير مورد الشرط ثبوتاً ويمكن أن لا يثبت، وأمّا الموارد التي لا يمكن أن يثبت سنخ الحكم في غير مورد الشرط لكون الحكم من قبيل الشخص كما في موارد الوصيه بشيء لشخص، أو نذره، أو وقفه على أشخاص فيكون انتفائه عن غير مورد الوصيه والوقف والنذر من ارتفاع الحكم بانتفاء موضوعه، وهذا لا يرتبط بالمفهوم ولذا

ص: ١٤٥

إشكال ودفع: لعلك تقول: كيف يكون المناط في المفهوم هو سنخ الحكم؟ لا نفس شخص الحكم في القضية، وكان الشرط في الشرطيه إنما وقع شرطاً بالنسبه إلى الحكم الحاصل بإنشائه دون غيره، فغايه قضيتها انتفاء ذاك الحكم بانتفاء شرطه، لا انتفاء سنخه، وهكذا الحال في سائر القضايا التي تكون مفيده للمفهوم.

ولكنك غفلت عن أن المعلق على الشرط، إنما هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصيغه ومعناها، وأما الشخص والخصوصيه الناشئه من قبل استعمالها فيه، لا- تكاد تكون من خصوصيات معناها المستعمله فيه، كما لا يخفى، كما لا تكون الخصوصيه الحاصله من قبل الإخبار به، من خصوصيات ما أخبر به واستعمل فيه إخباراً لا إنشاءً.

الشرح:

لا يفرق التعبير في هذه الموارد بين الجملة الشرطيه والوصفيه واللقبيه.

ولكن قد يشكل على الالتزام بالمفهوم بأن الحكم الثابت في الجزاء فرد من الحكم ولو ثبت ذلك الحكم في غير مورد الشرط لكان في الحقيقه فرد آخر من الحكم حصل بإنشاء آخر، وغايه القضيه الشرطيه ومقتضاها انتفاء الفرد الأول من الحكم بانتفاء الشرط الوارد فيها فمن أين يستفاد انتفاء الفرد الآخر من الحكم المعلق على حصول شرط آخر.

وأجاب الشيخ الأعظم قدس سره بأنه لا مورد للإشكال فيما إذا كان الحكم في القضيه الجزائيه بنحو الاخبار عن طبعي الطلب المتعلق بالفعل.

نعم، إذا كان الوارد في الجزاء القضيه الإنشائيه يكون الحكم جزئياً كما إذا قيل: «إن جائك زيد فأكرمه» فالمعلق على مجيئه معنى جزئي لا يكون له إطلاق، حيث إن الثابت بالإنشاء فرد من الطلب المنشأ بذلك القول إلا أنه يستفاد أيضاً من القضيه

وبالجملة: كما لا يكون المخبر به المعلق على الشرط خاصاً بالخصوصيات الناشئة من قبل الإخبار به، كذلك المنشأ بالصيغه المعلق عليه، وقد عرفت بما حققناه فى معنى الحرف وشبهه، أن ما استعمل فيه الحرف عام كالموضوع له، وأن خصوصيه لحاظه بنحو الآليه والحاليه لغيره من خصوصيه الاستعمال، كما أن خصوصيه لحاظ المعنى بنحو الإستقلال فى الإسم كذلك، فيكون اللحاظ الآلى كالاستقلالى، من خصوصيات الإستعمال لا المستعمل فيه.

وبذلك قد انقذ فساد ما يظهر من التقريرات فى مقام التفصي عن هذا الاشكال، من التفرقه بين الوجوب الإخبارى والآء نشائى، بأنه كلى فى الأول، وخاص فى الثانى، حيث دفع الإشكال بأنه لا يتوجه فى الأول، لكون الوجوب كلياً، وعلى الثانى بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العليه المستفاده من الجملة الشرطيه، حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستنداً إلى ارتفاع العله المأخوذه فيها، فإنه يرتفع ولو لم يوجد فى حيال أداء الشرط كما فى اللقب والوصف.

الشرح:

الشرطيه أن العله لطبيعى طلب إكرامه مجيئه فانتفاء وجوب إكرامه مع انتفاء مجيئه هو مقتضى هذه العليه.

ويرد على ما ذكره قدس سره بأن غايه ما يستفاد منها أن طلب إكرام زيد عند مجيئه، لمجيئه وهذا لا يقتضى عدم طلب إكرامه عند وصول كتابه لوصول كتابه، خصوصاً إذا كانت الشرطيه كقوله: «إذا جائك زيد فأكرمه».

وأورد الماتن قدس سره بأن معنى الهيئه والصيغه كما تقدّم فى معانى الحروف كمعانى الأسماء والخصوصيات الناشئه من الاستعمال لا- تدخل فى المستعمل فيه، وكما أن الخصوصيات الناشئه من الإخبار لا- تدخل فى المستعمل فيه كذلك الخصوصيات الناشئه من الإنشاء.

ص: ١٤٧

وأورد على ما تفصى به عن الاشكال بما ربما يرجع إلى ما ذكرناه، بما حاصله: إن التفصى لا يبتنى على كئيه الوجوب، لما أفاده، وكون الموضوع له فى الإنشاء عاماً لم يعم عليه دليل، لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه، حيث إن الخصوصيات بأنفسها مستفاده من الألفاظ.

وذلك لما عرفت من أن الخصوصيات فى الإنشاءات والإخبارات، إنما تكون ناشئه من الإستعمالات بلا تفاوت أصلاً بينهما، ولعمري __ لا يكاد ينقضى تعجبي __ كيف تجعل خصوصيات الإنشاء من خصوصيات المستعمل فيه؟ مع أنها كخصوصيات الإخبار، تكون ناشئه من الاستعمال، ولا يكاد يمكن أن يدخل فى المستعمل فيه ما ينشأ من قبل الاستعمال، كما هو واضح لمن تأمل.

الأمر الثانى: إنه إذا تعدد الشرط، مثل (إذا خفى الأذان فقصر، وإذا خفى الجدران فقصر)، فبناءً على ظهور الجملة الشرطيه فى المفهوم [١]، لا بد من التصرف ورفع اليد عن الظهور.

الشرح:

وفيه كما ذكرنا فى معانى الحروف أن معانيها بذواتها متدلّيات فى معانى الأسماء ومدخولاتها ويكون جزئيه معانيها وكئيتها بكئيه مدخولاتها وجزئيتها، والمنشئ بالإنشاء يعنى الطلب إذا كان متعلقه وموضوعه ولو بحسب الحالات كئياً، لكان هو أيضاً كئياً، وتعليق ذلك الكئى __ كما هو مفاد القضييه الجزائيه على تحقّق الشرط __ يقتضى انتفاء المدلول الكئى على تقدير انتفاء الشرط على ما تقدّم من أن ذلك مقتضى تعليق الجملة الجزائيه أى مدلولها على الشرط وضعاً وإطلاق الشرط الوارد فى القضييه الشرطيه.

إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء

[١] إذا تعدّد الشرط فى خطابين لجزاء واحد بأن علم ولو من الخارج أن مع تحقّق الشروط لا يطلب الفعل مكرراً ليجب على المكلف الوجودات من ذلك

إما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين.

وإما برفع اليد عن المفهوم فيهما، فلا دلالة لهما على عدم مدخلية شيء آخر في الجزاء، بخلاف الوجه الأول، فإن فيهما الدلالة على ذلك.

وإما بتقييد إطلاق الشرط في كل منهما بالآخر، فيكون الشرط هو خفاء الأذان والجدران معاً، فإذا خفيا وجب القصر، ولا يجب عند انتفاء خفائهما ولو خفى أحدهما.

وإما بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما، بأن يكون تعدد الشرط قرينه على أن الشرط في كل منهما ليس بعنوانه الخاص، بل بما هو مصداق لما يعمهما من العنوان.

الشرح:

الفعل، فبناءً على عدم المفهوم للقضية الشرطية لا معارضه بين الخطابين بل يؤخذ بمقتضى كل منهما وهو حصول ذلك الطلب بحصول كل واحد من الشرطين وجد معه الشرط الوارد في الخطاب الآخر أم لا، كما إذا ورد في خطاب «إذا خفى الأذان للمسافر يقصر» وفي خطاب آخر «إذا خفى عليه الجدران يقصر».

وأمّا بناءً على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم يقع الكلام في الجمع بينهما، وقد ذكر الماتن قدس سره في الجمع بينهما وجوهاً:

الأول: أن يرفع اليد عن المفهوم في كل منهما بالمنطوق في الخطاب الآخر ويكون نتيجة الجمع أنه لا قصر للمسافر إلا مع خفاء الأذان أو مع خفاء الجدران.

والثاني: أن يرفع اليد عن المفهوم في كل من الشرطيتين ويثبت الحكم المزبور مع كل من الشرطين والفرق بين هذا الوجه والوجه الأول هو أنه على الأول يكون مقتضى المفهوم في كل منهما عدم القصر مع فرض ثالث بخلاف هذا الفرض فإنه

ص: ١٤٩

ولعل العرف يساعد على الوجه الثاني، كما أن العقل ربما يعين هذا الوجه، بملاحظه أن الأمور المتعدده بما هي مختلفه، لا يمكن أن يكون كل منها مؤثراً في واحد، فإنه لا بد من الربط الخاص بين العله والمعلول، ولا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطاً بالاثنين بما هما اثنان، ولذلك أيضاً لا يصدر من الواحد إلا الواحد، فلا بد من المصير إلى أن الشرط في الحقيقه واحد، وهو المشترك بين الشرطين بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم، وبقاء إطلاق الشرط في كل منهما على حاله، وإن كان بناء العرف والأذهان العاميه على تعدد الشرط وتأثير كل شرط بعنوانه الخاص، فافهم.

الشرح:

يتعين عند نفى القصر في فرض ثالث التمسك بدليل آخر أو يؤخذ بالأصل العملي.

الثالث: الجمع بين القضيتين الشرطيتين بتقييد الشرط في أحدهما بحصول الشرط في الآخر بحيث يكون التقييد بمفاد واو الجمع فيتعين في وجوب القصر خفاء الأذان وخفاء الجدران فلا قصر مع عدم اجتماعهما.

الرابع: أن تكشف القضيتان عن كون الشرط في وجوب القصر هو الجامع بينهما، مثلاً الموضوع لوجوب القصر حصول البعد الخاص المتحقق مع خفاء الجدران وخفاء الأذان، والعرف يساعد على الوجه الثاني من الجمع ويتعين الوجه الرابع عقلاً، وذلك لقاعده «الواحد لا يصدر إلا من الواحد» ومنه الحكم الوارد في الجزاء فيستحيل أن يصدر إلا عن واحد، حيث إنه لا بد من الربط الخاص بين المعلول وعلته ولا يمكن أن يرتبط الواحد بالاثنين بما هما اثنان فلا بد من المصير إلى أن الشرط للجزاء يكون واحداً وهو حصول المشترك والقدر الجامع بين الشرطين ويبقى المفهوم في كل منهما بحاله غير أنه يراد بالشرط الوارد في كل من القضيتين تحقق ذلك الجامع، والظاهر عدم الفرق عملاً بين هذا الوجه والوجه الأول.

ص: ١٥٠

الشرح:

والوجه الخامس: أن يرفع اليد عن المفهوم في خصوص إحدى القضيتين الشرطيتين وبقاء الآخر منهما على المفهوم ولكن الالتزام بهذا الوجه غير صحيح إلا أن يكون ما أبقى على مفهومه أظهر.

أقول: لا يخفى أن المعارضه في الحقيقه بين مفهوم كل منهما مع المنطوق في الأخرى وإذا رفع اليد عن مفهوم إحداهما مع أن كلاً منهما قضيه شرطيه تبقى المعارضه بين مفهوم الثانيه مع منطوق الأولى بحالها، فرفع اليد عن المفهوم في إحداهما بمجرد لا ينعف، ولا- وقع لهذا الوجه الخامس أصلاً، كما لا وقع للجمع بالوجه الثاني، فإنه إنما يرفع اليد عن الظهور بمقدار دلالة القرينه على خلاف أصاله التطابق، ولذا لو ورد في خطاب الأمر بإكرام العلماء بالعموم الوضعي أو الإطلاقي وورد في خطاب آخر النهي عن إكرام قسم من العلماء فلا يمكن رفع اليد عن العموم والإطلاق طراً، ومن العجب جعل الماتن قدس سره الوجه الثاني أقرب الوجوه عرفاً، ولعلّ هذا من تبعات الالتزام بأن ثبوت المفهوم للقضيه الشرطيه مبن على دلالتها على كون الشرط علّه منحصره للجزاء، ومع العلم بحصول الجزاء بشيء آخر يعلم أنه ليس من العلّه المنحصره فلا مفهوم لها.

وأما الوجه الرابع فقد ذكرنا مراراً بأنّ قاعده «الواحد لا يصدر إلا عن الواحد» أجنبيّه عن مثل المقام مما يكون ثبوت الحكم وتحققه بالجعل من الحاكم، والجعل فعل إرادى يحتاج إلى المرحّج وهو صلاح الفعل إمّا في كلتا صورتين أو في صوره واحده وعلى ذلك يدور الأمر في المقام بين الوجه الأول والثالث حيث إنّ مقتضى الأول تقييد الشرط بمفاد (أو) والثالث تقييده بمفاد (واو) الجمع، إذ دلالة المفهوم تبعيه وليست قابله للتصرّف بنفسها بل تتبع التصرف في المنطوق.

الشرح:

وذكر المحقق النائيني قدس سره ما حاصله، أنّ ترجيح أحد التقييدين على الآخر بلا موجب، ووجوب القصر مع اجتماع الشرطين متيقّن ففي غيره يؤخذ بالأصل اللفظي لو كان، وإلا بالأصل العملي.

وبيان ذلك: أنّ لكلّ قضيه شرطيه بناءً على المفهوم ظهورين، ظهور في حدوث الحكم الوارد في الجزاء بحدوث الشرط بمعنى أنّ الحكم في الحدوث لا يحتاج إلى ضمّ شرط آخر إلى الشرط الوارد في تلك القضيه، وظهور في عدم حصول الحكم عند عدم حدوث الشرط الوارد فيها، وكلّ من الظهورين إطلاقي، فإنّ الأول مستفاد من إطلاق الشرط وعدم عطف شيء آخر عليه بواو الجمع، والثاني مستفاد من إطلاق الشرط بمعنى عدم ذكر العدل له بأو، وإذا تعدّدت القضيه الشرطيه مثل: «إذا خفي الأذان فقصر وإذا خفي الجدران فقصر» يحصل العلم الإجمالي ب ورود القيد على أحد الإطالقين، فلا يمكن الأخذ بشيء منهما والتميقّن ثبوت وجوب القصر عند تحقّق الشرطين وفي غيره يرجع إلى الأصل على ما مرّ (1).

وذكر المحقق العراقي قدس سره _ بعد بيان عدم إمكان التصرّف في مفهوم القضيه الشرطيه بمنطوق القضيه الشرطيه الأخرى حيث إنّ المفهوم مدلول تبعي لازم للخصوصيه في المنطوق فيكون مرجع تقييد المفهوم في أحدهما مع إبقاء منطوقه بحاله إلى التفكيك بين اللازم وملزومه وذلك يستدعي لابدّيه التصرّف في عقد الوضع يعنى الشرط في كلّ من القضيتين، إمّا برفع اليد عن ظهورهما في الاستقلال وعدم توقّف حصول الجزاء بعد حصول أحد الشرطين على حصول الشرط الآخر،

ص: ١٥٢

الشرح:

أو برفع اليد عن ظهورهما في الانحصار أى عدم حصول الجزاء بحصول شىء آخر، وبما أن رفع اليد عن ظهور الشرط في الاستقلال يوجب بطلان ظهوره في الانحصار بخلاف رفع اليد عن الانحصار فإنه يبقى معه ظهور الشرط في الاستقلال والضرورات تتقدّر بقدرها فتكون النتيجة حصول الجزاء بأول الشرطين، فإن تمّ ذلك فهو، وإلاّ تصل النوبه إلى الأصل العملى ومقتضاه وجوب التمام عند الذهاب إلى السفر إلى أن يحصل الشرطان _ أى خفاء الاذان وخفاء الجدران _ وبقائه على القصر فى الاياب إلى أن ينتفى كلا الخفائين(١).

أقول: لا يخفى ما فيه، فإنّ كون الضرورات تتقدّر بقدرها لا تعدّ من القرائن العرفيه، مع أنّ دلالة القضيّه الشرطيه على الانحصار تنتزع من دلالتها على جهتين:

الأولى: دلالتها على تحقّق الجزاء بتحقّق الشرط ولو بانفراده.

والثانيه: عدم تحقّق الجزاء بتحقّق شىء آخر، والمرتفع بتقييد الشرط بوأو الجمع هو إطلاق الجبهه الأولى المعبر عنها بمدلول المنطوق، وأمّا الجبهه الثانى وهى دلالتها على عدم تحقّق الجزاء مع انتفاء الشرط الوارد فيها فهى باقيه بحالها إذ مع التقييد بوأو الجمع لا يكفى فى تحقّق الجزاء حصول الشرط الآخر بانفراده.

وبالجمله فالأمر فى المقام يدور بين أن يرفع اليد عن إطلاق الشرط فى كلّ من الشرطيتين بتقييده بوأو الجمع أو تقييده بأو العاطفه، ولا بدّ فى تقديم أحدهما من معيّن كما تقدّم فى كلام المحقّق النائنى قدس سره ومع عدم القرينه على التعيين يرجع إلى الأصل.

ص: ١٥٣

الشرح:

ولكن يمكن أن يقال بأن تقييد إطلاق كل من الشرطين بواو الجمع بلا موجب لعدم المعارضه بين إطلاقهما من هذه الجبهه، وإنما المعارضه بين إطلاق كل منهما المقتضى لثبوت المفهوم وبين أصل المنطوق في الآخر، وهذه المعارضه وإن كانت ترتفع بتقييد كل شرط بواو الجمع إلا أن التقييد لابد من وروده على الظهورين الذين بينهما تنافٍ، والتنافي كما ذكرنا بين المفهوم لإحدى القضيتين وبين المنطوق من الأخرى، ولذا لو بنى على إنكار المفهوم للقضيه الشرطيه لما كان بينهما تنافٍ وكان كل شرط يثبت حصول ذلك الجزاء بانفراده.

وبالجملة بما أن المعارضه في المقام تنحصر بالمفهوم في كل منهما مع أصل المنطوق في الأخرى فيرفع اليد عن الإطلاق في كل من الشرطيتين بقريته أصل المنطوق في الأخرى، فيكون التقييد بمفاد أو العاطفه.

لا- يقال: ما ذكر من عدم المعارضه بين منطوق كل واحد من الشرطيتين مع قطع النظر عن المفهوم فيهما يختص بما إذا أمكن تكرّر حدوث الحكم في حق المكلف مع حدوث كل من الشرطين كما إذا ورد «إذا قرأت آيه السجده فاسجد» وورد في خطاب آخر «إذا أصغيت إلى قراءه آيه السجده فاسجد» فاستمع المكلف إلى قراءتها ثم قرأها فإن عليه إتيان سجدتين فيرفع اليد بناءً على المفهوم من إطلاق كل مفهوم بالمنطوق الوارد في الآخر، نظير «إذا جائك زيد فأكرمه» وورد في خطاب آخر «إذا وصل إليك كتابه فأكرمه» حيث لا مانع من الالتزام بحدوث طلب إكرامه بحدوث كل من الشرطين لانحصار التعارض بينهما بناءً على المفهوم بإطلاق الشرطين المقابل للعطف بـ (أو) فيجمع بين مفهوم كل منهما ومنطوق الآخر بالتقييد في الشرطين بمفاد أو العاطفه. وأما إذا علم عدم تكرّر الحكم أصل الجعل بحدوث كل من

الشرح:

الشرطين مع تحقّقهما كما فى قوله «إذا خفى الأذان فقصّر وإذا خفى الجدران فقصّر» حيث يعلم بعدم وجوب أزيد من خمس صلوات على المكلف فى كلّ يوم وليله يقع التعارض بين الشرطيتين بالإضافة إلى أحد الإطّلاقين من غير معيّن، ولذا لو لم نقل بالمفهوم أيضاً لوقع التعارض بين المنطوقين لظهور كلّ منهما فى حدوث وجوب القصر بحصوله حتّى فيما إذا كان حصول الآخر قبله.

والحاصل أنّه لا يمكن فيهما أن يكون كلّ من خفاء الأذان وخفاء الجدران موضوعاً لوجوب القصر، نظير مجيء زيد ووصول كتابه، وعليه فيعود ما تقدّم من أنّه لو قيل بعدم المفهوم للقضية الشرطية يكون مفاد الشرطيتين وجوب صلاة الظهر قصراً بخفاء الأذان وحدوث وجوب قصر آخر بخفاء الجدران مع أنّ المعلوم عدم ثبوت كلا الحكمين معاً بل الثابت وجوب صلاة واحده قصراً، فلا بدّ من أن يكون الموضوع له إمّا خفاء الأذان وخفاء الجدران معاً أو أحدهما بلا تعيين، ولا بدّ من تقييد الشرطين حتّى بناءً على عدم المفهوم أيضاً، إمّا بمفاد واو الجمع أو بمفاد أو العاطفه، ومع عدم القرينه لخصوص أحدهما تكون الشرطيتان مجملتين يحكم بوجوب القصر عند خفاءهما معاً، وفى غيره يرجع إلى أصل لفظى أو عملى على ما تقدّم فى كلام المحقق النائيني قدس سره .

فإنّه يقال: فى فرض العلم باتّحاد الجزاء فى الشرطيتين وأنّ الصلاة الواجبه على المكلف قصراً لا تزيد على صلاة واحده نعلم قطعاً بعدم تكرار حدوث وجوب القصر بحدوث كلّ من الشرطين سواء كان الموضوع لوجوب القصر مجموع الخفائين أو خصوص الحاصل منهما أولاً، وعلى ذلك فظهورهما فى حصول الجزاء وحدوثه فى فرض حدوثهما تدريجاً ملغى عن الاعتبار يقيناً.

الشرح:

ويتمسك بإطلاق كلٍّ منهما يعنى الإطلاق المقابل لمفاد واو الجمع ويحكم بأنه يكفى فى وجوب القصر حصول أى منهما لعدم العلم بخلاف هذا الإطلاق فى شىء من الشرطيتين وينحصر التعارض بينهما على صورته الالتزام بالمفهوم فى كلٍّ منهما مع المنطوق الآخر، والمنشأ لهذا التعارض هو إطلاق كلٍّ من الشرطين فى كلٍّ من القضيتين، أى الإطلاق المقابل لـ (أو) العاطفه، فتدبر جيداً.

لا يقال: المعارضه وإن كانت بين المفهوم لكلٍّ من القضيتين والمنطوق من الأخرى بناءً على ثبوت المفهوم للقضية الشرطيه إلا أن المنطوق فى القضية الأخرى ليس بأخص من المفهوم حتى يرفع اليد عن مفهوم كلٍّ منهما بالمنطوق فى الأخرى، بل النسبه بين المفهوم لكلٍّ منهما والمنطوق من الأخرى العموم من وجه، وذلك فإن المفهوم لقوله: «إذا خفى الأذان فقصر» عدم القصر مع عدم خفاء الأذان سواء اقترن مع عدم خفاء الأذان، خفاء الجدران أو شىء آخر، كما أن المنطوق فى القضية الأخرى ثبوت القصر مع خفاء الجدران، كان معه خفاء الأذان أو لم يكن، وإذا لم يكن فى البين خفاء الأذان ولكن كان غير خفاء الجدران كبروده الهواء مثلاً يؤخذ بالمفهوم بلا معارض، وإذا كان فى البين خفاء الجدران مع خفاء الأذان يؤخذ بالمنطوق فى قوله: «إذا خفى الجدران فقصر» بلا معارض، وإذا خفى الجدران ولم يخف الأذان تقع المعارضه بين المفهوم النافى لوجوب القصر وبين المنطوق الدال على ثبوت القصر مع خفاء الجدران فلا وجه لتقديم إطلاق المنطوق ورفع اليد عن إطلاق المفهوم مع أن دلاله كلٍّ منهما على مورد المعارضه بالإطلاق.

فإنه يقال: ما ذكر خلط بين الإطلاق المقابل لواو الجمع وبين الإطلاق المقابل لـ (أو) العاطفه، وقد بينا على ما مرّ لا معارضه بين القضيتين الشرطيتين بالإضافة إلى

الأمر الثالث: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء، فلا إشكال على الوجه الثالث [١]، وأما على سائر الوجوه، فهل اللازم لزوم الاتيان بالجزاء متعدداً، حسب تعدد الشروط؟ أو يتداخل، ويكتفى بإتيانه دفعه واحده؟.

فيه أقوال: والمشهور عدم التداخل، وعن جماعه __ منهم المحقق الخوانسارى __ التداخل، وعن الحلبي التفصيل بين اتحاد جنس الشروط وتعدد.

والتحقيق: إنه لما كان ظاهر الجملة الشرطيه، حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه، أو بكشفه عن سببه، وكان قضيته تعدد الجزاء عند تعدد الشرط، كان الشرح:

إطلاقهما المقابل لواو الجمع، وإنما تكون المعارضه بين الإطلاق المقابل لأو العاطفه من إحدى القضيتين مع أصل ثبوت المنطوق في الأخرى بناءً على القول بالمفهوم فإنه على القول بالمفهوم يكون مفهوم قوله: «إذا خفى الأذان فقصر» ليس مع عدم خفاء الأذان موضوع وموجب آخر لقصر الصلاه سواء كان ذلك الآخر خفاء الجدران أو غيره، ومدلول المنطوق للقضية الأخرى أنّ خفاء الجدران بنفسه موجب لوجوب القصر في الصلاه، وبما أنّ خفاء الجدران بنفسه موجب لقصر الصلاه كما هو أصل منطوق قوله «إذا خفى الجدران فقصر» يكون هذا المدلول أخص من المدلول الإطلاقي لقوله «إذا خفى الأذان فقصر» المعبر عن لازم هذا المدلول الإطلاقي بالمفهوم، فلاحظ ولا تغفل.

تداخل الأسباب والمسببات

[١] إذا تعددت القضية الشرطيه وقد ذكر في كلّ منها حكم من سنخ واحد متعلق بطبيعي الفعل كما إذا ورد في خطاب «إذا أجنبت فاغتسل» وفي خطاب آخر «إذا مسست ميتاً فاغتسل»، فقد ذكر الماتن قدس سره أنه إذا بنى في الأمر السابق على الوجه الثالث وهو رفع اليد في كلّ من الشرطيتين عن الإطلاق المقابل لواو الجمع

الأخذ بظواهرها إذا تعدد الشرط حقيقه أو وجوداً محالاً، ضروره أن لازمه أن يكون الحقيقه الواحده __ مثل الوضوء __ بما هي واحده، في مثل (إذا بليت فتوضراً، وإذا نمت فتوضراً)، أو فيما إذا بال مكرراً، أو نام كذلك، محكوماً بحكمين متماثلين، وهو واضح الاستحاله كالمتضادين.

فلا بد على القول بالتداخل من التصرف فيه: إما بالالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال على الحدوث عند الحدوث، بل على مجرد الثبوت، أو الإلتزام بكون متعلق الجزاء وإن كان واحداً صورته، إلا أنه حقائق متعدده حسب تعدد الشرط، متصادقه على واحد، فالذمه وإن اشتغلت بتكاليف متعدده، حسب تعدد الشروط، إلا أن

الشرح:

فلا إشكال في هذا الأمر أيضاً، حيث يلتزم بأن تحقق الجنابه والمس يعني مجموعهما يوجب الغسل على المكلف. ولكن لا يخفى عدم توقف الكلام في هذا الأمر على الإلتزام بالمفهوم للقضيه الشرطيه، بل يجرى على القول بعدم المفهوم يكتفى بالإتيان بصرف وجود ذلك الفعل لأن مع تعدد الشرط أيضاً يحصل حكم لها أيضاً، فإن المهم في المقام علاج المنافاه بين ظهور الشرط في كل من الشرطيتين بحدوث الجزاء عند حدوث الشرط وظهور الجزاء الوارد فيهما في أنه حكم واحد متعلق بطبيعي الفعل ويطلب صرف وجوده ومقتضى ظهور كل شرط في حدوث الجزاء عند حدوثه هو تعدد الحكم ثبوتاً بتعدد الشرط بأن يحصل مع كل شرط فرد من ذلك الحكم فتكون النتيجة حصول وجوبات متعدده عند حصول الشروط، وبما أن كل حكم لا بد من تعلقه بغير ما تعلق به الحكم الآخر فيقتضى تعدد الحكم الإتيان بالمتعدد من الطبيعي كما عليه القائل بعدم التداخل في المسبيات، أو واحد متعلق بطبيعي ذلك الفعل ثبوتاً، كما هو مقتضى وحده الجزاء إثباتاً وهذا معنى التداخل في الأسباب.

ص: ١٥٨

الإجتزاء بواحد لكونه مجمعاً لها ، كما فى (أكرم هاشمياً وأضف عالماً)، فأكرم العالم الهاشمى بالضيافة، ضروره أنه بضيافته بداعى الأمرين، يصدق أنه امتثلهما، ولا محاله يسقط الأمر بامثاله وموافقته، وإن كان له امثال كل منهما على حده، كما إذا أكرم الهاشمى بغير الضيافة، وأضاف العالم غير الهاشمى.

إن قلت: كيف يمكن ذلك __ أى الامتثال بما تصادق عليه العنوانان __ مع استلزامه محذور اجتماع الحكمين المتماثلين فيه؟

الشرح:

وعلى ذلك، فمن أخذ بظهور كل من الشرطيتين فى حدوث الحكم بحدوث كل شرط حيث إنَّ الجزاء فى هذا الأمر قابل للتعُدُّ والتكرار فقد أنكر التداخل فى الأسباب، ومن أخذ بظاهر الجزاء وأنَّ الوارد فى كل من الشرطيتين حكم واحد ثبوتاً التزم بالتداخل فى الأسباب، وهذا الكلام يجرى حتى فيما كان الحكم الواحد وارداً فى القضية الحملية كما إذا ورد فى خطاب أنَّ النوم موجب للوضوء أو الجنابه موجه للغسل، وورد فى خطابٍ ثانٍ أنَّ البول موجب للوضوء أو أنَّ مسَّ الميت يوجب الغسل.

ومما ذكر ظهر أنَّ ما ذكره الماتن قدس سره من عدم الإشكال فى الحكم بناءً على الوجه الثالث فى الأمر السابق لا يمكن المساعده عليه، وذلك فإنَّ الجزاء فى الأمر السابق كان غير قابل للتكرار بحسب الحكم وكان التعارض منحصرأً بين المفهوم لكل من القضيتين ومنطوق الأخرى، بخلاف هذا الأمر فإنَّ الحكم فى الجزاء يقبل التعُدُّ فيمكن للقائل بالوجه الثالث فى الأمر السابق إنكار التداخل فى الأسباب فى هذا الأمر مع إنكاره التداخل فى المسببات.

وبالجمله المنافاه فى المقام بين ظهور الجزاء فى الشرطيتين مع ظهور شرطهما فإنَّ مقتضى ظهور الجزاء فيهما وحده الحكم مع حصول الشرطين ومقتضى ظهور الشرطين هو استقلال كل منهما فى الموضوعيه حتى مع حصولهما، ولا ترتبط هذه

ص: ١٥٩

قلت: انطباق عنوانين واجبين على واحد لا- يستلزم اتصافه بوجوبين، بل غايته أن انطباقهما عليه يكون منشأ لاتصافه بالوجوب وانتزاع صفته له، مع أنه — على القول بجواز الاجتماع — لا محذور في اتصافه بهما، بخلاف ما إذا كان بعنوان واحد، فافهم.

أو الإلتزام بحدوث الأثر عند وجود كل شرط، إلا أنه وجوب الموضوع في المثال عند الشرط الأول، وتأكد وجوبه عند الآخر.

الشرح:

المنافاه بالقول بالمفهوم للجمله الشرطيه كما بينا.

ثم إنه لو لم يثبت ظهور القضايا في شيء مع وحده الجزاء الوارد فيهما إثباتاً ووصلت النوبه إلى الأصل العملي فالأصل عند احتمال التداخل في الأسباب هو التداخل، لأنَّ حصول حكم واحد عند تحقُّق الشرط الوارد فيهما محرز وحدوث الزائد مشكوك يدفع بالأصل، كما أنه إذا أحرز تعدد الحكم عند تحقُّق الشرطين واحتمل التداخل في المسببات فمقتضى الأصل على ما ذكره عدم التداخل، لأنَّ الاشتغال بالتكليفين مع حدوث الشرطين محرز والأصل بقاء الثاني بعد الإتيان بالفعل مرّه.

نعم، بناءً على إنكار اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكميه فيمكن أن يقال بأنَّ ثبوت الحكم الآخر بعد الإتيان بالفعل مرّه غير محرز فيرفع بحديث الرفع.

لا- يقال: لا مجال للبراءه في المقام حتّى بناءً على عدم جريان الاستصحاب في ناحيه بقاء التكليف في الشبهات الحكميه، لأنَّ العلم بحدوث التكليفين مع حصول الشرطين يقتضى إحراز امثال كلّ منهما.

فإنه يقال: ليس في البين ما يقتضى لزوم الاحتياط في كلّ مورد يشك في سقوط التكليف وعدم حصول امثاله، بل هذا يختصّ بموارد عدم جريان البراءه عن التكليف، كما في أطراف العلم الإجمالي، سواء كانت الشبهه موضوعيه أم حكميه

ص: ١٦٠

ولا يخفى أنه لا وجه لأن يصار إلى واحد منها، فإنه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه، مع ما فى الأخيرين من الاحتياج إلى إثبات أن متعلق الجزاء متعدد متصادق على واحد، وإن كان صورته واحداً سمي باسم واحد، كالغسل، وإلى إثبات أن الحادث بغير الشرط الأول تؤكد ما حدث بالأول، ومجرد الإحتمال لا يجدى، ما لم يكن فى البين ما يشته.

الشرح:

مثلاً إذا ترددت وظيفه المكلف بين القصر والتمام فلا يمكن أن يجرى البراءة عن وجوب إحدى الصلاتين بعد الإتيان بالأخرى بدعوى أن تعلق التكليف بالثانية وثبوته بعد الإتيان بالأولى غير محرز، وذلك فإن وجوب المأتى بها أولاً غير محرز أيضاً وأصاله البراءة عن وجوب التمام مثلاً بعد الإتيان بالصلاة قصرًا كانت معارضة من قبل، بأصاله البراءة عن وجوب الأولى، وكذا لا تجرى البراءة فى الشبهه الموضوعيه كما لو شك فى الإتيان بوظيفه الوقت، فإن الاستصحاب فى ناحيه عدم الإتيان بها يعين بقاء وجوبها، هذا كله فيما إذا كان الجزاء الوارد فى القضية الشرطيه قد تضمن حكماً تكليفيًا.

وأما إذا كان وضعياً، فالأصل عند الشك فى تداخل الأسباب هو التداخل أيضاً، لأن الأصل عدم حدوث الزائد على الحكم الوضعى الواحد. وإن كان الشك فى تداخل المسببات فتختلف الموارد، فتارة يقتضى الأصل عدم التداخل، كما إذا مس ميتين بعد برودته وأجنب، وقلنا بأن الطهاره المشروط بها الصلاه أمر مسببى يحصل بالوضوء والغسل أو التيمم، وعليه فإذا اقتصر المكلف على غسل واحد لا نحرز حصول تلك الطهاره، ومقتضى الأصل عدم حصولها، بخلاف ما إذا اغتسل لكل من المس والجنابه فإنه يجزى حصولها، ولو قلنا بأن الطهاره عنوان لنفس تلك الأفعال فاشتراط الصلاه من المكلف بالغسل الآخر بعد اغتساله بأحدهما غير محرز،

ص: ١٦١

إن قلت: وجه ذلك هو لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية، لعدم امكان الأخذ بظهورها، حيث إن قضيتها اجتماع الحكمين في الوضوء في المثال، كما مرت الإشارة إليه.

قلت: نعم، إذا لم يكن المراد بالجملة __ فيما إذا تعدد الشرط كما في المثال __ هو وجوب وضوء مثلاً بكل شرط غير ما وجب بالآخر، ولا ضمير في كون فرد محكوماً بحكم فرد آخر أصلاً، كما لا يخفى.

الشرح:

ومقتضى البراءة عدم اشتراط صلاته بغسلٍ آخر بعد اغتساله لأحدهما، وهذا يساوى التداخل في المسببات بحسب النتيجة.

فالمحقق النائيني قدس سره وإن ذكر اختلاف الموارد في التداخل في المسببات بحسب الوضع ولكن التزم بعدم التداخل فيها في التكليف، كما أنّ بعض الأعلام قدس سرهم التزم بأن الأصل عدم التداخل في المسببات بلا فرق بين الوضع والتكليف، وقد ذكرنا بأن مقتضى الأصل العملي في التكليف التداخل وفي الوضع يختلف ولا يفرق فيما ذكرنا من الأصل العملي بين القول بأن الأغسال طبائع مختلفه أو أنّها حقيقه واحده، كما يظهر ذلك للمتأمل.

وكيف كان فالاحتمالات في دفع المنافاه بين ظهور الجزاء في وحده الحكم وظهور الشرط في التعدّد _ أي حدوث الحكم بحدوث كلّ من الشرطين أو الشرائط أو حدوث الحكم بحدوث كلّ فرد من أفراد الشرط _ أربعة:

الأول: كون المراد من كلّ قضيه شرطيه فعليه الحكم الوارد في الجزاء حين حدوث كلّ شرط _ سواء كان حدوث ذلك الحكم حين حدوث الشرط الوارد فيها أو من قبل حدوثه، كما إذا كان حدوثه مسبقاً بحدوث شرطٍ آخر أو فردٍ آخر _ ففي هذه الصورة لا دلالة للقضيه الشرطيه بحدوث الحكم عند حدوث الجزاء، بل يدلّ فيما

إن قلت: نعم، لو لم يكن تقدير تعدد الفرد على خلاف الإطلاق.

قلت: نعم، لو لم يكن ظهور الجملة الشرطية في كون الشرط سبباً أو كاشفاً عن السبب، مقتضياً لذلك أى لتعدد الفرد، و بياناً لما هو المراد من الإطلاق.

وبالجملة: لا دوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء وظهور الإطلاق ضروره أن ظهور الإطلاق يكون معلقاً على عدم البيان، وظهورها في ذلك صالح لأن يكون بياناً، فلا ظهور له مع ظهورها، فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف أصلاً، بخلاف القول بالتداخل كما لا يخفى.

فتلخص بذلك، أن قضيه ظاهر الجملة الشرطية، هو القول بعدم التداخل عند تعدد الشرط.

الشرح:

إذا كان مسبقاً بحصول شرط آخر على بقاء ذلك الحكم، ولا فرق في ذلك بين الشروط المتعدّده من أجناس مختلفه أو من سنخ واحد، كما في انحلال القضييه الشرطيه ودلالاتها على حصول الجزاء بكلّ من وجودات الشرط، وهذا الوجه يناسب القول بالتداخل في الأسباب.

الثاني: أن يكون مفاد كلّ من القضايا الشرطيه حدوث الحكم بحدوث كلّ شرط أو بكلّ وجود من الشرط، فيكون الثابت في الجزاء الأحكام المتعدّده بحسب مقام الثبوت بأن يكون المتعلّق للحكم ثبوتاً عنواناً غير العنوان المتعلّق به الحكم الثاني وهكذا، إلا أن الحكم في مقام الإثبات تعلّق بشيء واحد، لأنّ مع الإتيان به تسقط جميع تلك الأحكام لانطباق المتعلّق في كلّ من تلك الأحكام على ذلك الشيء المأتي به، نظير ما إذا وجب إكرام العالم ووجب ضيافه الهاشمي، فأكرم المكلف عالماً هاشمياً بالضيافه.

لا يقال: كيف يتعلّق بالفعل الواحد تكليفان؟

ص: ١٦٣

الشرح:

فإنه يقال: مضافاً إلى أنه لا بأس به بناءً على جواز الاجتماع حيث إن المفروض على هذا الوجه تعدد العنوان ثبوتاً فيجتمع في المجمع حكمان، وأما على القول بالامتناع فحدوث كل حكم بحدوث كل شرط إنما هو بالإضافة إلى غير مورد الاجتماع، وأما بالإضافة إلى المجمع فلا يحدث الحكم بل يكون تعنونه بعنوانين موجباً لانتزاع صفه الوجوب له، وهذا في الحقيقة تداخل في المسببات إذا قصد المكلف الإتيان بالمجمع لامثال التكليفين.

الثالث: أن تدل كل من القضايا الشرطية بحدوث الحكم عند حدوث الشرط، غايه الأمر يكون الحادث عند حصول الشرط فيما لم يكن مسبقاً بحدوث شرط آخر نفس الحكم، وإذا كان مسبقاً به يكون الحاصل تأكيد الحكم الأول كما أن الأمر كذلك فيما إذا حصل الشرطان دفعة ويلزم على ذلك أيضاً التداخل في المسبب وكل هذه الاحتمالات الثلاث خلاف ظاهر القضية الشرطية الانحلالية أو خلاف ظاهر القضايا الشرطية، فيحتاج المصير إلى كل واحد منها إلى قيام قرينه عليه، كما في الوضوء من موجباته، فإن الدليل قام على عدم الوجوب النفسى للوضوء، بل وجوبه شرطى والشرط للصلاه ونحوها صرف وجوده، حيث إن ظاهر كل قضية شرطية حدوث الجزاء بحدوثه وأن الثابت بحدوث الشرط حكم مستقل لا تؤكد ما حدث، كما أن الالتزام بتعدد العنوانين بحيث ينطبقان على واحد كمثل الأمر بإكرام العالم وضيافه الهاشمى يحتاج إلى تقدير لا يقتضيه مقام الإثبات.

الرابع: أن يكون الحادث مع كل شرط أو مع كل وجود من الشرط حكماً مستقلاً يقتضى امتثالاً مستقلاً.

لا يقال: الوارد في الجزاء حكم واحد متعلق بفعل واحد، ولا يتعلق بالفعل

الشرح:

الواحد أكثر من تكليفٍ واحدٍ وحكم واحد.

فإنه يقال: حدوث تكليف آخر بحدوث فرد آخر من الشرط أو بحصول شرط آخر يكون قرينه على أن المطلوب بالتكليف الثانى وجود آخر من ذلك، والمتعين فى الجمع هو هذا الوجه، لظهور القضييه الشرطيه فى الانحلال وظهور القضايا الشرطيه فى تعدد الحكم المستقل.

وبالجمله الالتزام بذلك يلزم التصرف فى متعلق الحكم الوارد فى الجزاء، حيث إن ظاهر الأمر بفعل طلب صرف وجوده، فيرفع اليد عن هذا الظهور فيما إذا تكرر الشرط بعد حصوله أو حدث شرط بعد حصول الآخر، ولا بأس بهذا التصرف فإن الظهور فى طلب صرف الوجود ناش عن إطلاق المتعلق للطلب وعدم تقييده بمثل مره أخرى وبوجود آخر، وإلا- لو قال: اغتسل بعد اغتسالك لزال هذا الظهور ولا يخفى أن ظهور القضييه الشرطيه فى انحلال الحكم بانحلال الشرط أو ظهور كل قضييه شرطيه فى حدوث الحكم الوارد فيه وضعى. لما تقدم من أن الجمله الشرطيه بحسب الدلاله الوضعيه ظاهره فى كون الشرط قيده لنفس الحكم الوارد فى الجزاء، والمفروض أن الجزاء فى هذا الأمر قابل للتكرار فيكون هذا الظهور بياناً للقيده فى ناحيه المتعلق.

وبالجمله الظهور الوضعى للكلام يمنع عن انعقاد الظهور الاطلاقى فى كل مورد يكون مقتضى الوضع خلاف الإطلاق، ولا يدور الأمر بين رفع اليد عن أحد الظهورين لأن مع الظهور الوضعى ليس فى البين ظهور إطلاقى وهذا الوجه الرابع هو الذى اختاره الماتن قدس سره فى المقام.

أقول: ظهور القضييه الشرطيه فى حدوث الحكم بحدوث الشرط الوارد فيها

الشرح:

وإن كان وضعياً إلاّ أنّ عموم الحدوث لما إذا حدث قبله بحصول سبب آخر له فهو بالإطلاق، وعليه لو ورد في خطاب «إذا زلزلت الأرض تجب صلاه الآيات إلاّ أن تجب صلاتها قبل الزلزال بالخسوف»، وورد في خطاب آخر «إذا خسف القمر تجب صلاه الآيات إلاّ أن تجب صلاتها بالزلزال قبله»، فلا يكون في البين مجاز في استعمال القضية الشرطيه، بل يكون تقييد في حدوث الحكمين بصورة عدم سبق حدوث الشرط الآخر، ومقتضى هذا التقييد هو التداخل في الأسباب، فعدم التداخل يكون ببقاء ظهور كلّ من القضيتين الشرطيتين في إطلاق الحدوث، وإطلاق الحدوث ظهور بالإطلاق، كما أنّ ظهور القضية الجزائيه في أنّ المتعلّق للطلب صرف وجود الطبيعي بالإطلاق أيضاً وصرف وجود الطبيعي غير قابل للتكرار ولا يقبل الطلب المتعدّد، فالأمر يدور بين التحفّظ على ظهور كلّ من الجملتين الشرطيتين في إطلاق الحدوث الحكم ورفع اليد عن إطلاق المتعلّق في الجزاء بتقييد متعلّق الطلب فيه بوجود غير ما يتعلّق به الوجوب الآخر وبين أن يتحفّظ بالإطلاق في ناحيه الجزاء ويرفع اليد عن الظهور في إطلاق كلّ منهما في حدوث حكمه بحدوث شرطه.

وذكر المحقق العراقي قدس سره أنّه يؤخذ بظهور التعليق في كلّ من الشرطيتين في الاستقلال لحدوث الحكم بحدوث الشرط ويرفع اليد عن الظهور في القضية الجزائيه في أنّ المطلوب صرف وجود الطبيعي، لأنّ التحفّظ بظهور الجزاء يقتضى رفع اليد عن الظهور في التعليق في ناحيه الحكم في كلّ من القضيتين، يعنى دلالة كلّ منهما على حدوث الحكم بحدوث شرطه بخلاف الأخذ بظهورهما فإنّه يوجب رفع اليد عن ظهور القضية الجزائيه حيث إنّ لها في كلّ من القضيتين ظهور واحد، ومن الظاهر أنّه كلّما دار الأمر بين رفع اليد عن ظهورين أو ظهور واحد يتعيّن الثاني لأنّ

الشرح:

ارتكاب المحذور يتقدّر بقدر الضروره، وعلى تقدير الإغماض عن ذلك يؤخذ أيضاً بظهور الشرطيتين فى الاستقلال بالإضافة إلى الحكم وذلك لأنّ الجزاء كما أنه تابع للشرط ثبوتاً _ لأنّ الشرط من علل حصوله _ كذلك تابع للشرط إثباتاً، وهذه التبعية أوجبت التصرف فيه عند دوران الأمر بين التصرف فيه أو التصرف فى ظهور الشرط، حيث إنّ ظهوره فى الشرطيه والاستقلاليه أقوى من ظهور الجزاء لكونه تابعاً(١).

أقول: العلم الإجمالى بعدم إرادته ظهور أو عدم إرادته ظهورين آخرين لا يوجب تقديم التصرف فى الظهور الواحد، وإنّما يوجبه فيما إذا انحلّ العلم الإجمالى بأن يعلم بعدم إرادته الظهور على كلّ تقدير، ويحتمل عدم إرادته الآخر أيضاً مع أنّ رفع اليد عن ظهور كلّ واحدٍ من الجزائين تصرف فى ظهورين وإن كان ظهور كلّ منهما مساوياً لظهور الآخر أو عينه، وأمّا كون ظهور الجزاء تبعياً لظهور الشرط فهو أول الكلام وكون الجزاء ثبوتاً تابع للشرط فهو من قبيل تبعيه الحكم للموضوع لا من تبعيه المعلول لعلته وتبعيه الحكم للموضوع تابع للجعل وكيفيه الاعتبار من الجاعل، والكلام فى المقام فى كشف كيفيه الجعل والاعتبار فيما إذا تعدّد الشرط وذكر فى الخطاب جزاء واحد فهل ظاهره وحده الحكم، سواء حدث أحدهما أو كلاهما ولو مترتباً أم لا؟

والصحيح فى المقام أن يقال: إذا ورد فى خطاب الشارع صم يوماً، وورد فى خطاب آخر أيضاً صم يوماً، فالالتزام بوحده الحكم وكون الخطاب الثانى تأكيداً للأول، ظهور سياقى ناشٍ من وحده الخطابين صورته، وكأنّ المعنى المستفاد من

ص: ١٦٧

وقد انقدهح مما ذكرناه، أن المجدى للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التى ذكرناها، لا مجرد كون الأسباب الشرعيه معرفات لا مؤثرات، فلا وجه لما عن

الشرح:

الثانى عين المراد من الأول، فوحده الحكم المستفاد منهما ثبوتاً إنّما هو لوحده الخطابين صورته فى مقام الإثبات، فإذا علق كلّ منهما على حصول شرط غير ما فى الآخر من الشرط، خرج الخطابان عن الوحده فى الصورة، ويكون مقتضى التعليق بكلاً من الشرطيتين حصول الحكم بكلاً منهما غير ما يحصل بالآخر، وهذا لا يكون إلاّ مع تعدّد المتعلّق ومطلوبيه كلّ فردٍ من الطبيعى عند حصول الشرط المتعلّق عليه حدوث الحكم، فتعدّد الحكمين ولو كان بالإطلاق يعدّد قرينه عرفيه على المراد من متعلّق الحكم.

وبتعبيرٍ آخر: إطلاق متعلّق الطلب وكون المطلوب صرف وجود الطبيعى ينافى عقلاً تعدّد الطلب، لا أنّه قرينه عرفيه على وحده الطلب، بخلاف تعدّد الطلب فإنّ تعدّد الشرط فى القضيتين قرينه عرفيه عليه ومقتضى تعدّد الطلب اختلاف المتعلّقين ولو بالوجود الأول والثانى، وظهور القضيّه الشرطيه فى انحلال الشرط وحدوث كلّ فردٍ من الحكم بحدوث كلّ فردٍ من الشرط أيضاً يوجب الانحلال فى القضيّه الجزائيه.

والمتحصل كون الدالّتين المتخالفتين فى كلّ منهما بالإطلاق لا يمنع عن كون أحدهما قرينه عرفيه على عدم إرادته الأخرى من دون عكس، وإن شئت فلاحظ ما إذا ورد فى خطاب «إذا ظاهر الرجل فعليه عتق رقبه» وورد فى خطابٍ آخر «إذا ظاهر الرجل يعتق رقبه مؤمنه» فدلاله الخطاب الثانى على تعيين عتق رقبه مؤمنه أيضاً بإطلاق المتعلّق، ولكن مع ذلك لا يدور الأمر بين حمل الطلب فى الثانى على الاستحباب بتقييده بالترخيص فى الترك أو تقييد المتعلّق فى الخطاب الأول بالإيمان، بل الإطلاق فى ناحيه الطلب فى الخطاب الثانى قرينه عرفيه على عدم إرادته الإطلاق من المتعلّق فى الخطاب الأول، ولعلّ مراد الماتن قدس سره أيضاً من عدم

ص: ١٦٨

الفخر وغيره، من ابتناء المسأله على أنها معرفات أو مؤثرات [١]، مع أن الأسباب الشرعيه حالها حال غيرها، في كونها معرفات تاره ومؤثرات أخرى، ضروره أن الشرط للحكم الشرعي في الجمل الشرطي، ربما يكون مما له دخل في ترتب الحكم، بحيث لولاه لما وجدت له عله، كما أنه في الحكم الغير الشرعي، قد يكون

الشرح:

الإطلاق للجزاء مع ظاهر الجمله الشرطي يرجع إلى ما ذكرنا، لعدم التصريح في كلامه بأن ظهور الجمله الشرطي في الحدوث عند الحدوث _ ولو مع تعدد الشرط _ مدلول وضعي لها.

التفصيل بين معرفيه الأسباب الشرعيه ومؤثرتها

[١] حكي عن فخر المحققين قدس سره وغيره أن القول بالتداخل عند تعدد الشرط واتحاد الجزاء صوراً، مبني على كون الأسباب الشرعيه للأحكام معرفات لها لا مؤثرات، والقول بأنها معرفات يلازم القول بالتداخل في الأسباب لجواز تعدد المعرف شيء واحد، بخلاف الالتزام بأنها مؤثرات فإن مقتضى تأثير كل سبب تعدد الحكم وحصول الأثر لكل مؤثر.

وقد ذكر الماتن قدس سره أن القول بالتداخل يبتنى على أحد الوجوه الثلاثه المتقدمه لا على مجرد كون الشرط معرفاً، أو سبباً، لاحتمال كون كل شرط معرفاً لسبب مستقل وله مسبب مستقل واحتمال كون التأثير في كل شرط مختصاً بما إذا لم يسبقه شرط آخر مع أن الأسباب الشرعيه حالها حال غير الأسباب الشرعيه في كون الشرط مؤثراً تاره ومعرفاً للمؤثر أخرى، كما إذا قيل «إذا انسد باب الأمير فلا يدخل عليه أحد» فإن انسداد بابه معرف لعدم تهئي الأمير لاستقبال القادم مع أن ظهور الشرطي هو الحدوث عند حدوث الشرط في الصورتين.

نعم، لو أريد من المعرفيه في الأسباب الشرعيه عدم كون نفس خسوف القمر،

ص: ١٦٩

أماره على حدوثه بسببه، وإن كان ظاهر التعليق أن له الدخل فيهما، كما لا يخفى.

نعم، لو كان المراد بالمعريفه في الأسباب الشرعيه أنها ليست بدواعى الأحكام التى هى فى الحقيقه علل لها، وإن كان لها دخل فى تحقق موضوعاتها، بخلاف الأسباب الغير الشرعيه، فهو وإن كان له وجه، إلا أنه مما لا يكاد يتوهم أنه يجدى فيما هم وأراد.

الشرح:

أو زلزال الأرض، مثلاً- داعياً إلى جعل وجوب صلاه الآيات بل لها دخل فى تحقق موضوعات الأحكام التى لحاظها كان داعياً إلى جعل الأحكام بخلاف الأسباب غير الشرعيه فإنها بنفسها دخيله أو كاشفه عما له دخل فى ثبوت جزائها فهذا أمرٌ صحيحٌ، ولكن لا دخل له فى التداخل وعدمه.

وذكر المحقق النائيني قدس سره فى المقام ما حاصله أن العلة تطلق تارة على ملاك الحكم وأخرى على مقتضيه وثالثه على موضوعه، والمعرف يطلق على ما يكون معلولاً- ولازماً عقلياً للشيء، حيث يكون إحراز المعلول واللازم كاشفاً ومعرفاً لعلته وملزومه ويطلق المعرف على الملازم العادى أيضاً للشيء بحيث يمكن انفكاكه عنه عقلاً ولا يصح إطلاق المعرف على ملاك الحكم ومقتضيه وموضوعه ومنه الشرط فى المقام لتقدم كل ذلك على الحكم والمعرف بمعنى المعلول واللازم العقلى يكون متأخراً عن معرفه (بالفتح) ولا- يصح إطلاق المعرف بمعنى الملازم العادى على موضوع الحكم لعدم إمكان تخلف الموضوع عن حكمه.

نعم، يمكن إطلاق المعرف بمعنى الملازم العادى على ملاك الحكم المجعول، حيث إن الملاك يمكن أن يتخلف عن الحكم بأن يثبت الحكم فى موارد فقده أيضاً، كما فى وجوب العده، حيث يثبت وجوبها فى موارد عدم اختلاط المياه

ص: ١٧٠

ثم إنه لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الأجناس وعدمه [١]، واختيار عدم التداخل فى الأول، والتداخل فى الثانى، إلاّ توهم عدم صحه التعلق بعموم اللفظ فى الثانى، لأنه من أسماء الأجناس، فمع تعدد أفراد شرط واحد لم يوجد إلاّ السبب الواحد، بخلاف الأول، لكون كل منها سبباً، فلا وجه لتداخلها، وهو فاسد.

الشرح:

وعدم الاشتباه فى الأنساب.

والحاصل أنّ الشرط فى القضيّه الشرطيه لا يكون من المعرّف بمعنى المعلول للحكم أو اللازم العقلى، ولا الملازم العادى له، فلا يصحّ إطلاق المعرّف عليه وعلى فرض صحه الإطلاق لا- يكون موجباً للتداخل لأنّ مجرد احتمال تعدّد المعرّف (بالكسر) ووحده المعرّف (بالفتح) لا يوجب رفع اليد عن ظهور الجمله الشرطيه فى تعدّد الحكم الوارد فى الجزاء بتعدّد الشرط سواء كان تعدّده بالانحلال أو فى قضيتين أو أكثر.

أقول: ما ذكره أخيراً من أنّه لا يعتنى باحتمال وحده المعرّف (بالفتح) مع ظهور القضيّه الشرطيه فى كون الشرط معرّفًا لحكم غير ما يكون معرّفًا فى الأخرى صحيح، إلاّ أنّ ما ذكره قدس سره من انحصار إطلاق المعرّف (بالكسر) على الموارد الثلاثه التى ذكرها لا- يمكن المساعده عليه، فإنّ اشتعال النار فى البيت معرّف لخرابها، ونزول المطر على أرض صالحه للزراعه معرّف لحياتها، إلى غير ذلك من موارد الإطلاق.

[١] وقد تلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ مقتضى القضيتين الشرطيتين _ أى إطلاق الشرط والحكم فيها _ عدم التداخل فى الأسباب والمسببات، وكذا الحال فيما إذا تكرّر الشرط فى مثل قوله «إذا قرأت آيه السجده فاسجد لها» فقرأها المكلف مرّتين أو أزيد حيث إنّ مقتضى انحلال الشرط فى القضيّه الشرطيه أنّها بمنزله قوله «إذا قرأت آيتها مرّه فاسجد وإذا قرأتها ثانيه فاسجد مره أخرى» وهكذا، فكلّ قراءه موضوع مستقلّ لوجوب سجده مستقله، فيقتضى كلّ شرط وجوبها وتعدّد الحكم قرينه على

ص: ١٧١

فإن قضيه اطلاق الشرط في مثل (إذا بليت فتوضاً) هو حدوث الوجوب عند كل مره لو بال مرّات، وإلاّ فالأجناس المختلفه لا بد من رجوعها إلى واحد، فيما جعلت شروطاً وأسباباً لواحد، لما مرت إليه الإشاره، من أن الأشياء المختلفه بما هي مختلفه لا تكون أسباباً لواحد، هذا كله فيما إذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابلاً للتعدد.

وأما ما لا يكون قابلاً لذلك، فلا بد من تداخل الأسباب، فيما لا يتأكد المسبب، ومن التداخل فيه فيما يتأكد.

الشرح:

تعدّد المتعلّق.

ولكن قد يقال: إنّ عدم التداخل فيما كانت الشروط المتعدّده من أجناس مختلفه، وأما إذا كان تعدّده بانحلال الشرط فمقتضى ظاهر القضييه الشرطيه التداخل «يعنى التداخل في الأسباب» حيث إنّ ظاهر القضييه الشرطيه هو أنّ الحكم مترتب على وجود جنس الشرط ووجود الجنس يحصل بأوّل وجود منه، فمع تكرر وجود الشرط لم يحصل إلاّ سبب واحد، فيكون مسببه أيضاً واحداً، بخلاف ما إذا حصل الشرط من القضييتين الشرطيتين فإنّ وجود كلّ جنس سبب مستقل.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ الشرط إذا كان قابلاً للتكرّر وكذا الجزاء المترتب عليه فظاهر الجملة الشرطيه أنّ كلّ وجود من الشرط موضوع لفرد من الحكم الوارد في الجزاء إذا لم يكن في البين قرينه على الخلاف، كما يظهر ذلك من ملاحظه موارد استعمال الجملة الشرطيه وإلاّ فيما أنّ الجملة الجزائيه واحده حتّى مع تعدّد القضييه الشرطيه يمكن دعوى قرينه وحده الجزاء على أنّ المترتب مع تحقّق الشرطين صرف وجود الحكم الوارد في القضييه الجزائيه وترتب صرف وجود الحكم على كلّ من الشرطين مع انفرادهما ومع اجتماعهما كاشف عن أنّ الموضوع له هو الجامع

ص: ١٧٢

الشرح:

بينهما الذى يكون صرف وجوده غير قابل للتكرار.

ويستثنى مما ذكر من عدم الانحلال موارد ثلاثه:

الأول: أن لا يقبل الجزاء الوارد فى القضييه الشرطيه التعدد لعدم إمكان انحلال الشرط وتعدده، كما إذا ورد فى خطاب «من أفطر فى نهار شهر رمضان فعليه عتق رقبه»، حيث إن الإفطار فى يوم واحد لا يتكرر بتكرر الأكل أو تعدد ارتكاب المفطر، فإن نقض الإمساك فيه يحصل بارتكاب المفطر الأول فلا إفطار بالارتكاب ثانياً.

نعم، لا يجوز فى شهر رمضان الارتكاب بعد الإفطار بل يجب الإمساك ولكنه مجرد تكليف لا يوجب مخالفته الكفاره، ونظير ذلك عدم إمكان تكرار الفعل المتعلق به حكم الجزاء، كما فى وجوب القتل حداً فإن مع وجوب قتل شخص بحصول موجه لا يمكن أن يتعلق به وجوب قتل آخر بارتكاب موجب آخر نعم، حق القتل قصاصاً قابل للتعدد.

ومنه عدم تكرار الوجوب الشرطى بتكرر البول أو النوم حيث إن الوجوب الشرطى يحصل بالأول من الموجبات ويحصل انتقاض الطهاره به وما هو شرط للصلاه هو صرف وجود الطهاره، وهذه الأمثله مع عدم إمكان تكرار السبب تدخل فى هذا المورد، ومع عدم إمكان تكرار الجزاء تدخل فى التداخل فى السبب.

الثانى: فى موارد قيام نصّ فيها على التداخل فى المسبب، كما فى تداخل الأغسال بناءً على أنّها حقائق مختلفه، حيث ورد فى صحيحه زراره (1) إجزاء غسل واحد فى صورته اجتماع الأغسال.

ص: ١٧٣

الشرح:

نعم، بناءً على عدم تعدد أنواعها يأتي فيها ما تقدم في الموضوع.

الثالث: ما إذا ورد في خطاب، الأمر بفعلٍ وفي الآخر أمر بفعلٍ آخر، وكانت النسبه بين الفعلين عموماً من وجه، أو كان الأمر وارداً في خطاب بفعلٍ مضافاً إلى عنوان وفي خطابٍ آخر الأمر بذلك الفعل ولكن مضافاً إلى عنوان آخر وكانت النسبه بين العنوانين عموماً من وجه كما في قوله (أكرم عالماً وأكرم هاشمياً) فإنّ بالإتيان بالمجمع يسقط كلا الأمرين. ودعوى أنه كيف يمكن تعلق حكيمين بالمجمع قد تقدم الجواب عنها في تقرير كلام الماتن قدس سره سابقاً.

ثم إنّه قد بقي في المقام أمر، وهو أنه لو كان الوارد في ناحيه الشرط في القضية الشرطيه أموراً متعدده عطف بعضها على بعض بواو الجمع وجعل مجموعها شرطاً لتحقيق الجزاء يعنى قيلاً للحكم الوارد فيه أو أخذ بعضها وصفاً لبعض آخر وجعل الموصوف بالوصف والمقتيد بما هو مقتيد شرطاً وقيلاً للحكم الوارد في الجزاء، فإنّه لا ينبغي التأمل في أنه كلما زاد على الشرط من القيود يكون المفهوم أوسع حيث ينتفى الحكم الوارد في الجزاء بانتفاء كلّها أو بعضها ولو بانتفاء واحدٍ منها.

فيقع الكلام عند ما كان الوارد في الجزاء حكماً عاماً إيجاباً أو سلباً في أنّ المفهوم للقضية الشرطيه في ناحيه الجزاء هو السلب الجزئي، أو الإيجاب الجزئي، أو أنه في الإيجاب الكلي السلب الكلي، وفي السلب الكلي، الإيجاب الكلي أو أنه لا- كليه في ناحيه المفهوم ولا جزئيه، بل المفهوم قضيه مهمله بلا تعيين كليتها أو جزئيتها وإن كانت الجزئيه متيقنه على كلّ حال.

وقد ذكر المحقق النائيني قدس سره تفصيلاً في المقام وحاصله: أنه لو كان المعلق على

الشرح:

الشرط عموم الحكم فى الجزاء يكون المفهوم قضيه جزئيه، وإن كان المعلق على الشرط نفس الحكم الانحلالي والاستغراقى الوارد فى الجزاء يكون الثابت فى ناحيه المفهوم القضيه الكليه أيضاً، وتعيين أنّ المعلق على الشرط عموم الحكم أو نفس الحكم العام والانحلالي يكون بالاستظهار من الخطاب فإن كان المذكور فى الجزاء من الأداه الإسميه كلفظه «كلّ» يحصل تعليق معانيها على الشرط، ولو كان المذكور من أداه العموم غير الاسم كالنكره فى سياق النفى أو النهى، فظاهره تعليق الحكم العام والانحلالي كما فى قوله عليه السلام «إذا بلغ الماء قدر كّر لم ينجسه شيء»^(١) فإنّ الجزاء فيه بمنزله أن يقال: إذا بلغ الماء كراً ولا ينجسه بول، ولا ينجسه غائط، ولا دم ولا وقوع ميتة وهكذا، وكلّ واحد من هذه الأحكام معلق على بلوغ الماء كراً، فيكون المفهوم انتفاء كلّ منها بانتفاء الشرط، فتكون النتيجة الإيجاب الكلى، وهذا بخلاف ما إذا كان المعلق على الشرط كلّ هذه الأحكام فإنّ المفهوم معه يكون إيجاباً جزئياً لانتفاء عموم السلب بالإيجاب الجزئى.

والحاصل أنّه لا ينظر فى المقام إلى ما ذكره أهل الميزان من أنّ نقيض السلب الكلى الإيجاب الجزئى وأنّ نقيض الإيجاب الكلى السالبه الجزئيه فإنّ ما يذكره أهل الميزان من الأحكام لا تجرى على ظاهر الخطابات، والمفهوم فى المقام يدخل فى الظهور العرفى.

ثمّ قال قدس سره لا ثمره فى المثال فى التكلّم فى أنّ المفهوم لقولهم: «إذا كان الماء

ص: ١٧٥

١- (١) الوسائل: ج ١، باب ٩، من أبواب الماء المطلق، الحديث: ١ و ٢ و ٦، لا يخفى أنّ المنقول فى الوسائل أنّما هو بهذا التعبير «إذا كان الماء قدر كّر لم ينجسه شيء».

الشرح:

كراً لا- ينجسه شيء» إيجاب جزئى أو كلى للتسالم على عدم الفرق بين النجاسات وأنه إذا ثبت تنجس الماء القليل بوقوع قطره بول يكون كذلك بإصابته سائر النجاسات فلا- طائل فى التكلم فى أن المراد بالشيء فى ناحيه المفهوم جميع النجاسات أو بعضها.

لا- يقال: هذا يتم بالإضافة إلى الأعيان النجسه، وأما بالإضافة إلى المتنجس فإن كان عاماً يحكم بتنجس الماء القليل بالمتنجس مطلقاً، وإلا فلا سبيل إلى إثبات كون المتنجس منجساً للماء القليل مطلقاً.

فإنه يقال: ليس المراد بالشيء فى المنطوق جميع الأشياء حتى الطاهره منها، بل المسلوب عن منجسيته للماء مع كريتته، ما تكون منجسه لسائر الأشياء الطاهره، وعلى ذلك فإن كان المتنجس منجساً للشيء الطاهر فيدخل فى المنطوق فيحكم بأنه لا ينجس الماء إذا كان كراً وينجسه على تقدير عدم كريتته فالأشياء الطاهره لا تكون داخله فى المنطوق ولا فى المفهوم(1).

أقول: قد ذكرنا عند التكلم فى تعليق الحكم الوارد فى الجزاء على حصول الشرط الوارد فى القضييه الشرطيه، أن مقتضى التعليق أن لا يثبت ذلك الحكم بحصول شيء آخر غير الشرط الوارد فيها ولا يقوم شيء آخر مقامه، وإذا كان الحكم الوارد فى الجزاء عاماً أو مطلقاً انحلالياً فلا يثبت ذلك الحكم العام أو المطلق الانحلالى مع عدم حصول ذلك الشرط وإن حصل شيء آخر غير ذلك الشرط، وإذا كان عدم ثبوت حكم العام أو الانحلالى على نحوين بأن لا يثبت أصل الحكم بدون

ص: ١٧٤

الشرح:

ذلك الشرط أصلاً أو ثبت أصله بلا عموم وانحلال فلا دلالة في القضييه الشرطيه لا في ناحيه منطوقه ولا في ناحيه مفهومه على تعيين أحد النحوين، فمفاد قولهم عليهم السلام: «إذا بلغ الماء قدر كَرَّ لا ينجسه شيء» أنّ عدم تنجس الماء بشيء لا يكون بشيء آخر يقوم مقام كَرِّيته. غايه الأمر هذا بالإطلاق كما تقدّم وإذا دلّ دليل على أنّ الماء القليل إذا كانت له مادّه فلا ينجسه شيء، يكون تقييداً للمفهوم بخلاف ما إذا قام الدليل على أنّ الماء مع قلّته يتنجس بالأعيان النجسه ولا يتنجس بالمنتجسات، فإنّه لا منافاه بين هذا الخطاب والمفهوم لقولهم عليهم السلام: «إذا بلغ الماء قدر كَرَّ لا ينجسه شيء».

وإن شئت قلت الحكم الاستغراقى المعلق على الشرط ينتفى مع انتفاء الشرط ولا يقوم مقام الشرط غيره، فالانحلال الذى ذكره المحقق النائنى قدس سره فى ناحيه الجزاء والتزامه بأنّ كلّ واحد من الأحكام الانحلاليه معلق على الشرط، أمر لا يساعده الاستعمالات العرفيه، فإنّه إذا قيل «إذا غضب الأمير لا يتكلم أحد» مفهومه أنّه لا ينوب مقام غضبه شيء فى ثبوت هذا الحكم لا أنّه إذا لم يغضب يتكلم كلّ أحد، فالانحلال فى القضييه الشرطيه بحسب تحقق الشرط بأى فرد من أفراد موضوع الحكم فالماء سواء كان مالحاً أو غير مالح، صافياً أو غير صافٍ، حارّاً أو بارداً، لا يتنجس مع كَرِّيته، فلا انحلال للجزاء من غير هذه الجبهه، فلاحظ وتدبّر.

الظاهر أنه لا مفهوم للوصف وما بحكمه مطلقاً، لعدم ثبوت الوضع، وعدم لزوم اللغويه بدونه [١]، لعدم انحصار الفائدة به، وعدم قرينه أخرى ملازمه له، وعليته فيما إذا استفيدت غير مقتضيه له، كما لا يخفى، ومع كونها بنحو الإنحصار

الشرح:

مفهوم الوصف

[١] المراد بالوصف فى المقام هو المعتمد على الموصوف وما بحكمه من سائر القيود التى يكون المقيّد معها محكوماً بحكم فيقع الكلام فى أنّ للوصف أو سائر القيود وضعاً دلالة على انتفاء الحكم أى سنخه عن فاقد الوصف أو القيد أم لا؟

وبتعبير آخر: توصيف الموضوع بوصف أو قيد وجعل الموصوف بما هو موصوف أو المقيّد بما هو مقيّد موضوعاً لحكم، هل فيه دلالة على أنّ الموجب لثبوت سنخ ذلك الحكم هو وصفه أو قيده، بحيث يلزم من انتفائهما انتفاء سنخ ذلك الحكم عن مورد فقدهما أم لا؟

ولا يخفى أنّ الوصف أو ما بحكمه بحسب التركيب الكلامى والظهور العرفى قيد لمفهوم إنفرادى من الموضوع أو المتعلق أو قيد لنفس الحكم فلا يكون فيهما دلالة على المفهوم لأنّ ذكر حكم لشيء موصوف أو مقيّد لا يقتضى نفي سنخه عن غيره.

نعم، إذا فهم فى مورد بقرينه خاصّه من مقام أو مقال أنّ الوصف هو الموجب للحكم أى ثبوت سنخ الحكم فيكون سنخه منتفياً عن الفاقد ولكن هذا لا يعدّ من مفهوم الوصف نظير ما تقدّم من المفهوم للقضية الشرطية.

لا يقال: لو لم يكن للوصف دلالة على انتفاء سنخ الحكم عن مورد فقده فلا يكون ذلك الوصف قيداً احترازياً وكذا الحال فى غيره من القيود مع أنّ الأصل فى

وإن كانت مقتضيه له، إلا أنه لم يكن من مفهوم الوصف، ضروره أنه قضيه العله الكذائيه المستفاده من القرينه عليها في خصوص مقام، وهو مما لا إشكال فيه ولا كلام، فلا وجه لجعله تفصيلاً في محل النزاع، ومورداً للنقض والإبرام.

الشرح:

القيود هو الاحترازيه.

فإنه يقال: معنى كون القيد احترازياً أنّ الموضوع في الخطاب الشئ الخاص فلا دلالة له على ثبوته أو عدم ثبوته لغير ذلك الخاص.

وأما أنّ الحكم في مقام الثبوت سنخه منحصر في ذلك الخاص فلا دلالة للوصف أو لسائر القيود على ذلك، لأنّ ثبوت شئ شئ وإثباته له لا ينافي ثبوت سنخه لغير ذلك الخاص أيضاً في مقام الثبوت.

لا يقال: لو لم يكن للوصف ولسائر القيود مفهوم لما تعين حمل المطلق على المقيد لعدم المنافاه في ثبوت الحكم لكلّ منهما.

فإنه يقال: حمل المطلق على المقيد لا- يبتنى على دلالة الوصف أو ما بحكمه على المفهوم لأنّ الموجب لحمله على المقيد أمران:

أحدهما: إحراز وحده الحكم ثبوتاً من حيث إنه لا يمكن تعلق حكم واحد بمتعلقين، ومقتضى خطاب المطلق تعلق الحكم به ومقتضى خطاب المقيد تعلقه بالمقيد، وخطاب المقيد قرينه على أنّ المراد بالأول ثبوتاً هو الثاني فيحمل المطلق عليه، ولو كان الجمع بين الخطابين لأجل المفهوم لكان الأولى إبقاء المطلق على إطلاقه والتصرف في خطاب المقيد بحمله على أفضل الأفراد، لأنّ دلالة خطاب المقيد على عدم تعلق الحكم بغير المقيد بالمفهوم، ودلاله المطلق على ثبوت الحكم وتعلقه به بالمنطوق، ودلاله المنطوق أقوى من المفهوم كما قيل.

ويشهد لكون وجه حمل المطلق على المقيد وحده الحكم لا ثبوت المفهوم

ولا- ينافى ذلك ما قيل من أن الأصل فى القيد أن يكون احترازياً، لأنَّ الإحترازيه لا توجب إلّا تضيق دائره موضوع الحكم فى القضية، مثل ما إذا كان بهذا الضيق بلفظ واحد، فلا فرق أن يقال: جئنى بإنسان أو بحيوان ناطق، كما أنه الشرح:

للقيد، أنه لا- يحمل المطلق على المقيّد فيما إذا كان مفاد المطلق حكماً انحلالياً، كما إذا ورد فى خطاب، النهى عن إكرام الفاسق، وفى خطاب آخر النهى عن إكرام الفاسق المبدع فيؤخذ بكلّ منهما ويحكم بالنهى عن إكرام كلّ منهما.

ثانيهما: ما إذا كان مضمون أحدهما مخالفاً للآخر فى الإيجاب والسلب وهذا لا يرتبط بتوهم دلالة الوصف على المفهوم أصلاً.

لا يقال: لو لم يكن للوصف مفهوم أصلاً فما فائده ذكره فى الخطاب وأخذه فى موضوع الحكم أو متعلقه؟

فإنه يقال: فائده ذكره فى الخطاب لا تنحصر فى الانحصار وانتفاء نسخ الحكم عن مورد فقد الوصف، فإنه يمكن أن تكون المصلحه فى بيان الحكم تدريجاً فيذكره للمقيّد أولاً ثم لمطلقه بعد حين، أو يذكر للموصوف أو المقيّد بذلك القيد أولاً ثم لذات الموصوف أو المقيّد بوصفٍ آخر أو مع قيدٍ آخر لملاحظه كون واجد القيد أو الوصف مورد الابتلاء ونحو ذلك.

وقد ذهب سيدنا الاستاذ قدس سره إلى أنّ للوصف قسماً من المفهوم لا كثبوته للقضيه الشرطيه، بل بمعنى أنّ تقييد الموضوع فى الخطاب بوصفٍ أو قيدٍ آخر من غير أن يكون للوصف أو القيد المذكورين دخلاً- فى ثبوت الحكم لذات الموصوف والمقيّد وإن كان أمراً ممكناً، بأن يكون ذكر القيد فى الخطاب لنكته أخرى ككونه مورد الابتلاء أو التدريج فى البيان أو غير ذلك، إلّا- أنّ كلّ ذلك خلاف الظاهر، إذ ظاهر الخطاب هو أنّ القيد المذكور له دخل فى ثبوت الحكم وجعله، ولازم ذلك عدم

لا- يلزم في حمل المطلق على المقيد، فيما وجد شرائطه إلا ذلك، من دون حاجة فيه إلى دلالة على المفهوم، فإنه من المعلوم أن قضيه الحمل ليس إلا- أن المراد بالمطلق هو المقيد، وكأنه لا يكون في البين غيره، بل ربما قيل: إنه لا وجه للحمل لو كان بلحاظ المفهوم، فإن ظهوره فيه ليس بأقوى من ظهور الشرح:

ثبوت الحكم لذات الموصوف أو ذات المقيد كما هو مقتضى أصاله التطابق بين مقام الإثبات والثبوت وأما عدم جعل سنخ ذلك الحكم للموصوف بوصف آخر أو للمقيد بقيد آخر ونفيه عنهما فلا دلالة للقضيه الوصفية عليه، ولعل هذا معنى كون الأصل في القيود الاحترازية(١).

أقول: إذا ورد في خطاب، النهي عن إكram الفاسق وفي خطاب آخر النهي عن إكram الفاسق المبدع، أو ورد في خطاب «في الغنم زكاه» وفي خطاب آخر «في الغنم المعلوفه زكاه» لا- مفر من الالتزام برفع اليد عن الإطلاق في الأول من الخطابين بالثاني منهما، كما يرفع اليد عن الإطلاق في قوله «الماء طاهر لا ينجسه شيء» بالمفهوم من «قولهم إذا كان الماء قدر كثر لا ينجسه شيء».

ثم لا يخفى إن في أصاله التطابق بالمعنى المذكور تأمل، لإمكان أن يكون الحكم في مقام الثبوت أيضاً بحسب الجعل تدريجياً بعد كونه انحلالياً فيعتبره لواجد القيد أولاً- ثم يعتبره لغير الواجد أيضاً ويبيّنهما بخطابين فالثاني هو المطلق بعد ما بين الأول بالخطاب المقيد.

وذكر المحقق الاصفهاني قدس سره في وجه دلالة الوصف على المفهوم أنّ دلالة الوصف على انتفاء سنخ الحكم عن ذات الموضوع في فرض فقد الوصف لا يحتاج

ص: ١٨١

المطلق فى الإطلاق، كى ىحمل عله، لو لم نقل بأنه الأقوى، لكونه بالمنطوق، كما لا ىخفى.

وأما الإستدلال على ذلك __ أى عدم الدلالة على المفهوم __ بأیه «وربائبكم الشرح:

إلى أزید من استفاده عّیه الوصف للحكم، وظاهر الخطاب أنّ الوصف بعنوانه دخیل فى الحكم الثابت للموضوع، ولو كان للحكم عّله أخرى لما كان الوصف بعنوانه دخیلاً فى ثبوته بل بما هو جامع بینه وبين غیره ىكون دخیلاً فى الحكم الثابت.

لا ىقال: هذا إذا استفید العّیه من الوصف واستفادتها منه أوّل الكلام.

فإنّه ىقال: إنّ احترازیه القید كما هى الأصل كافله لذلك، فإنّ معناها تمامیه الموضوع للحكم بالوصف، وهذا عین معنى الشرط للشىء، والحاصل أنّ الوصف بعنوانه دخیل فى طبعى الوجوب لا- شخص هذا الوجوب، وهذا ىقتضى انتفاء الطبعى بانتفاء الوصف، وهذا عین ما تقدّم فى مفهوم الشرط من أنّ إناطه الحكم بشىء _ وصفاً كان أو غیره _ ىقتضى الانحصار، ولكن كلّ ما ذكر مبنى على اقتضاء تعدّد الحكم لكون المؤثر هو الجامع بینهما والكلام فى البرهان على ذلك إلا- أنّه متسالم علیه بینهم(۱).

ویرد علیه نقضاً وحلاً:

أمّا نقضاً: فلو كان الأمر كذلك لما احتاج استفاده المفهوم من الوصف إلى اعتماده على الموصوف بل ىجرى فى مثل قوله «أكرم العالم» حیث إنّ اقتضاء عنوان العالم لإكرام من ینطبق علیه ىقتضى أن لا ىجب إكرام غیره وإلاّ لما كان عنوان العالم بما هو مقتضياً لطبعى وجوب الإكرام، بل كان المقتضى له هو الجامع بینه وبين

ص: ۱۸۲

اللّاتى فى حجوركم» (١). فففة أن الاستعمال فى غيره أحياناً مع القرينه مما لا- يكاد ينكر، كما فى الآيه قطعاً، مع أنه يعتبر فى دلالته عليه عند القائل بالدلاله، أن لا- يكون وارداً مورد الغالب كما فى الآيه، ووجه الاعتبار واضح، لعدم دلالته معه على الإختصاص، وبدونها لا يكاد يتوهم دلالته على المفهوم، فافهم.

الشرح:

عنوان الهاشمى مثلاً.

وأما الحلّ: فإنّ الحكم _ أى الوجوب أو غيره _ أمر اعتبارى، يعتبره المولى، ومعنى كون الوصف دخيلاً فى ذلك الحكم _ أى وجوب الإ-كرام مثلاً- _ أنّ لحاظ الموضوع مع الوصف يكون داعياً للمولى إلى اعتبار الوجوب وطلب إكرامه، ولا ينافى أن يكون لحاظه مع وصف آخر أيضاً داعياً له إلى جعل مثل الحكم المجعول للموصوف بالوصف الآخر، ويمكن أيضاً أن لا يكون الصلاح فى جعل الحكم للموصوف بالوصف فقط بل الصلاح كان فى جعله لذات الموصوف مطلقاً بنحو الانحلال إلا أنّ الصلاح فى تدريجه جعل اقتضى اعتباره للموصوف بالوصف المزبور أولاً- لكون صلاحه أقوى لزوماً فى الرعايه ثم جعله لذات الموصوف يعنى الفاقد للوصف أيضاً لثلاً يجتمع فى الموصوف بالوصف المذكور حكمان.

والحاصل أنّ قوله «أكرم العالم العادل» لا يتضمّن إلاّ ثبوت الطلب وتعلّقه بإكرام من ينطبق عليه عنوان العالم العادل، وأما تعلّق الطلب بإكرام الموصوف بوصفٍ آخر كالعالم الهاشمى أو لسائر أفراد العالم على ما تقدّم فى تدريجه جعل فلا دلالة للكلام المفروض عليه لا نفيّاً ولا إثباتاً، فتدبّر.

ص: ١٨٣

تذنيب: لا- يخفى أنه لا- شبهه في جريان النزاع، فيما إذا كان الوصف أخص من موصوفه ولو من وجه، في مورد الإفتراق من جانب الموصوف [١]، وأما في غيره، ففي جريانه إشكال أظهره عدم جريانه، وإن كان يظهر مما عن بعض الشافعية، حيث قال: (قولنا في الغنم السائمه زكاه، يدلّ على عدم الزكاه في معلوفه الإبل) الشرح:

[١] قد تكون النسبه بين الوصف وموصوفه العموم والخصوص المطلق بأن يكون الوصف أخصّ من موصوفه مطلقاً كما لو ورد في الخطاب «لا تدخل المرأه الحائض المسجد»، وقد تكون النسبه بينهما العموم من وجه كما في قوله «في الغنم السائمه زكاه»، وقد يكون الوصف أعمّ من الموصوف كما يقال «الشیطان عدوّ للإنسان»، وقد تكون النسبه بين الوصف والموصوف التساوى كما يقال «الشیطان عدوّ للإنسان الذي خلقه الله من طين».

ثمّ إنّه لا- تأمّل في أنّ الوصف الأخصّ من موصوفه داخل في النزاع ولو كانت أخصّيته من وجه، ويقع الكلام في أنّ الوصف يقتضى ارتفاع سنخ الحكم عن ذات الموصوف الفاقد لذلك الوصف أم لا-؟ بأن كان ذات الموصوف موجوداً ولكن فاقداً للوصف، ويكون ذلك، مع كون النسبه عموماً من وجه، مورد الافتراق من جانب الموصوف.

وأما إذا كان الافتراق من جانب الموصوف والوصف كما في الإبل المعلوفه حيث لا يصدق عليه الغنم ولا السائمه فقد يظهر عن بعض الشافعية (١) أنّ ما ورد «في الغنم السائمه زكاه» له دلالة على عدم الزكاه في الإبل المعلوفه، فكأنّ توصيف الغنم بالسائمه في بيان تعلّق الزكاه يقتضى أن تكون العله المنحصره في وجوبها كون

ص: ١٨٤

جريانه فيه، ولعل وجهه استفاده العليه المنحصره منه.

وعليه فيجرى فيما كان الوصف مساوياً أو أعم مطلقاً أيضاً، فيدل على انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه، فلا وجه في التفصيل بينهما وبين ما إذا كان أخص من وجهه، فيما إذا كان الإفتراق من جانب الوصف، بأنه لا- وجه للنزاع فيهما، معللاً بعدم الموضوع، واستظهار جريانه من بعض الشافعيه فيه، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

الشرح:

الحيوان سائماً.

أقول: لو كان الأمر كذلك فلا بدّ من الالتزام بوجوب الزكاه في الحيوان المملوك فيما إذا كانت سائمه كالبعغل والخيل السائمتين، وعليه يجرى النزاع فيما إذا كان الوصف أعمّ مطلقاً من موصوفه، حيث إنّ مقتضى عليه الوصف أن يثبت الحكم الوارد للموصوف في غير ذلك الموصوف أيضاً لتحقق الوصف فيه أيضاً على الفرض.

نعم، لا معنى للنزاع في الوصف المساوي لعدم ترتّب ثمره عمليّه عليه، لعدم تخلف الوصف عن الموصوف الوارد في الخطاب، وما في عباره الماتن قدس سره من لزوم جريانه فيه أيضاً كالوصف الأعمّ لا يمكن المساعده عليه. اللهمّ إلا أن يقال: لازم التساوي عدم ثبوت ذلك الحكم في موارد يسلب عنه الوصف والموصوف فيكون مفهومه دليلاً اجتهادياً على عدم الثبوت.

وكيف كان فلا وجه لما حكى عن التقريرات (1) من جريان النزاع فيما كانت النسبه بين الوصف والموصوف أعمّ من وجه حتّى بالإضافة إلى مورد افتراق

ص: ١٨٥

هل الغايه فى القضيه تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغايه، بناءً دخول الغايه فى المعنى، أو عنها وبعدها [١]، بناءً على خروجها، أو لا؟

فيه خلاف، وقد نسب إلى المشهور الدلاله على الإرتفاع، وإلى جماعه منهم السيد والشيخ، عدم الدلاله عليه.

الشرح:

الوصف وعدم جريانه فى الوصف الأعمّ والمساوى.

مفهوم الغايه

[١] الكلام فى المقام فيما إذا كانت الأداة مستعمله بمعنى الغايه، لا ما إذا استعملت بمعنى واو العاطفه كما فى قول القائل «أكلت السمكه حتّى رأسها» فإنّ العطف _ لإدخال الجزء الخفى أو الفرد الخفى _ خارج عن بحث المفاهيم.

ثمّ أنّ الاحتمالات فى الغايه الوارده فى الخطاب ثلاثه:

الأول: أن تكون الغايه قيداً لموضوع الحكم كما فى قوله «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» (١)، حيث إنّ اليد تطلق ويراد منها تارة رؤوس الأصابع والأنامل كما فى قوله كتبت بيدي، وأخرى يراد منها الأصابع كما فى قوله: «الشارِقُ والسَّارِقُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (٢)، وثالثه إلى الزند كما يقال لا بأس للمرأة أن تستر وجهها ويديها، ورابعه يراد منها إلى فوق الزند كالساعد أو إلى المرفق أو إلى المنكب فيقال قطعت يده، وعلى ذلك فلا بدّ فى تعيين المقدار المغسول فى الوضوء

ص: ١٨٦

١- (١) سورة المائده: الآيه ٦.

٢- (٢) سورة المائده: الآيه ٣٨.

والتحقيق: إنه إذا كانت الغايه بحسب القواعد العرييه قيداً للحكم، كما فى قوله: (كلّ شىء حلال حتى تعرف أنه حرام)، و «كلّ شىء ظاهر حتى تعلم أنه قذر»^(١)، كانت دالّه على ارتفاعه عند حصولها، لانسباق ذلك منها، كما لا يخفى، وكونه قضيه تقييده بها، وإلاّ لما كان ما جعل غايه له بغايه، وهو واضح إلى النهايه.

وأما إذا كانت بحسبها قيداً للموضوع، مثل (سر من البصره إلى الكوفه)، فحالها حال الوصف فى عدم الدلاله، وإن كان تحديده بها بملاحظه حكمه وتعلق الطلب به، وقضيته ليس إلاّ عدم الحكم فيها إلاّ بالمعنى، من دون دلالة لها أصلاً على انتفاء سنخه عن غيره، لعدم ثبوت وضع لذلك، وعدم قرينه ملازمه لها ولو غالباً، دلت على اختصاص الحكم به، وفائده التحديد بها كسائر أنحاء التقييد، غير منحصره بإفادته كما مرّ فى الوصف.

الشرح:

من ذكر القرينه وتحديد المراد من اليد.

نعم، لا- يبعد ظهورها عند الإطلاق فى المعنى الثالث وعلى ذلك فلا دلالة للآيه المباركه على اعتبار بدء الغسل من المرافق أو الأنامل واعتبار كونه من المرافق عندنا ثابت بالنص بل بضروره المذهب.

الثانى: أن يكون قيداً لمتعلق الحكم والتكليف، يعنى الفعل المتعلق به الوجوب أو غيره كما فى مثل قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس، فقد دخل وقت الظهر والعصر جميعاً إلاّ أنّ هذه قبل هذه، ثمّ إنك فى وقت منها حتى تغرب الشمس»^(٢)، حيث إنّ ظاهره كون الغايه تحديداً للصلاه والطهور لا لوجوبهما فقط.

الثالث: أن يكون قيداً لنفس الحكم لا لمتعلقه ولا لموضوعه كما فى قوله عليه السلام:

ص: ١٨٧

١- (١) سوره النساء: الآيه ٢٣.

٢- (٢) الوسائل: ج ٣، باب ٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

ثم إنه في الغايه خلاف آخر، كما أشرنا إليه، وهو أنها هل هي داخله في المغيبي بحسب الحكم؟ أو خارجه عنه؟ والأظهر خروجها، لكونها من حدوده، فلا تكون محكوم به بحكمه، ودخوله فيه في بعض الموارد إنما يكون بالقرينه، وعليه تكون كما بعدها بالنسبه إلى الخلاف الأول، كما أنه على القول الآخر تكون محكوم به بالحكم منطوقاً، ثم لا يخفى أن هذا الخلاف لا يكاد يعقل جريانه فيما إذا كان قيداً للحكم، فلا تغفل.

الشرح:

«ثم قد حلّ له كلّ شيء إلا النساء، حتّى يطوف بالبيت طوافاً آخر ثمّ قد حلّ له النساء»(١).

ولا يخفى أنه لو كانت الغايه قيداً لنفس الحكم فلا ينبغي التأمل في دلاله تقييده بها على انتفاء الحكم بحصول الغايه كما تقدّم في مفهوم الشرط، بخلاف ما إذا كانت الغايه قيداً للموضوع أو المتعلّق فإنّ دلالته على انتفاء الحكم بعدها فيما إذا كان الحكم قابلاً للتكرار مبتنيه على دلاله الوصف على المفهوم، لأنّ المذكور غايه للموضوع أو المتعلّق، قيد لهما لا للحكم.

والمهمّ في المقام البحث عن أمرين:

أحدهما: أنّ الغايه الوارده في خطاب الحكم مع عدم القرينه هل لها ظهور في كونه قيداً لنفس الحكم نظير ظهور الجملة الشرطيه في كون الشرط فيها قيداً لنفس مضمون الجملة الجزائيه وتعليقه عليه، أو لها ظهور في رجوعها إلى الموضوع أو المتعلّق، أو يكون الخطاب من هذه الجبهه مجملاً.

قد يفصل في المقام ويقال بأنّ للكلام ظهوراً في كونه قيداً للمتعلّق فيما إذا كان

ص: ١٨٨

١- (١) الوسائل: ج ١٠، باب ١٣ من أبواب الحلق والتقصير، الحديث ٢.

الشرح:

الدال على الحكم الهيئه وما لا يتضمّن معنىً إسمياً وكان المتعلّق المذكوراً في الخطاب نظير قوله «كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» (١)، وله ظهور في رجوع الغايه إلى نفس الحكم فيما إذا كان الحكم مستفاداً من الماده التي لها معنىً إسمى مع عدم ذكر المتعلّق في الخطاب كقوله يحرم الخمر أو الميته إلا أن يضطرّ إليهما، وأمّا مع ذكر المتعلّق كما في قوله يجب الصيام إلى الليل فلا يستفاد كونها غايه للطلب أو الفعل.

وبالجمله إذا كانت الغايه قيداً للمتعلّق أو الموضوع فيدخل الكلام في الغايه في مفهوم الوصف والقيد، بخلاف ما إذا كانت قيداً لنفس الحكم، فإنّ دلالتها على المفهوم أقوى من دلاله القضييه الشرطيه على انتفاء الحكم، حيث إنّ لا معنى لكونها غايه لنفس الحكم إلا مع انتفائه بحصولها ولكن لا ظهور لكونها قيداً لنفس الحكم إلا في المورد المذكور حيث إنّ ظهورها في كونها قيداً للمعنى الحدثي يوجب كونها قيداً لنفس الحكم لعدم ذكر المتعلّق وكون الحكم مستفاداً من المعنى الإسمى.

أقول: ولعلّ استظهار صاحب الكفايه قدس سره رجوع الغايه إلى الحكم في مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه» (٢)، وكذا قوله «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر» (٣) دعاه إلى الاستدلال بهما على اعتبار الاستصحاب فإنّ المذكور في كلّ منهما حكمان: الأوّل: حكم على الأشياء بحليتها أو طهارتها

ص: ١٨٩

١- (١) سورة البقره: الآيه ١٨٧.

٢- (٢) الوسائل: ج ١٢، باب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٣- (٣) الوسائل: ج ٢، باب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

الشرح:

بعناوينها الأوثية، وهذا الحكم واقعي وإن ورد التخصيص عليه في موارد متعدده. والثاني: استمرار هذا الحكم، أي الحلية والطهاره إلى حصول العلم بالقذاره والحرمه، وهذا يكون استصحاباً.

ولكن لا يخفى ما فيه لما ذكرنا في مفهوم الشرط أنّ قيد الحكم يكون قيماً لموضوعه ثبوتاً لا محاله وإنما جعل قيماً لنفس الحكم في الخطاب ليقضى انتفاء سنخه مع ارتفاعه وانتفائه، وفي الرويتين إذا جعل العلم بالحرمه أو العلم بالقذاره قيماً للشئ المحكوم عليه بالحلية والقذاره يكون مفادهما قاعده الحلية والطهاره، ولذا ذكرنا في مبحث الأصول العمليه أنّ مفادهما قاعدتي الحلية والطهاره، وأنّ الشئ غير المعلوم حرمة أو قذارته ما دام كذلك، يحكم بحليته وطهارته فاستظهار اعتبار الاستصحاب منهما لا وجه له.

وقال المحقق العراقي قدس سره ما حاصله: أنه لو كان المعلق على الغايه النسبه الحكميه في الكلام نحو أكرم زيدا إلى الليل أو حتى يقدم الحاج، لكان للكلام مفهوم لعين ما تقدّم في مفهوم الشرط حيث إنّ التعليق على الشرط راجع إلى تعليق مضمون الجزاء حدوثاً، وفي الغايه إلى تعليق المضمون على الغايه بقاءً.

وبتعبير آخر: لو كان في البين ما يدلّ على كون الغايه قيماً لموضوع الحكم أو متعلقه فلا يكون في البين مفهوم لما تقدّم وجهه في مفهوم الوصف، بل وكذلك فيما كانت الغايه قيماً لنفس الحكم لا النسبه الحكميه كما يقال: «يجب من طلوع الفجر إلى غروب الشمس الجلوس في المسجد» فإنه لا دلالة لذلك إلا على انتفاء شخص هذا الحكم لا ارتفاع سنخه وإنما تختصّ الدلاله على ارتفاع السنخ بما إذا كانت

الشرح:

النسبه الحكميه المعبر عنها بالمضمون معناه بغايه (١).

أقول: وحده الحكم بوحده متعلقه وموضوعه، كما أنّ تعدّده يكون في فرض تعدّد المتعلّق أو الموضوع، وإذا فرض أنّ الغايه في الكلام لم تؤخذ في ناحيه المتعلّق والموضوع، بل ثبت لمتعلّق واحد وموضوع واحد حكم معيّن، فمقتضى ذكر الغايه انتهائه من ذلك الموضوع بحصولها، فلا يكون لذلك المتعلّق والموضوع سنخ ذلك الحكم لأنّ سنخ الحكم لا يتعدّد ما لم يتعدّد المتعلّق والموضوع. وعلى ذلك فلا فرق بين أن يقال اجلس في المسجد إلى الليل أو يجب إلى الليل الجلوس في المسجد.

نعم، قد تقدّم في مفهوم الوصف أنّه لا- دلالة لمثل قوله «يجب عند مجيء زيد إكرامه» على ارتفاع الحكم بارتفاع مجيئه فإنّ ذكر الظرف لحدوث الحكم لا- ينافي بقائه بعد ارتفاع ذلك الظرف بخلاف تقييد الحكم بالغايه فإنّ ثبوته بعد تلك الغايه خلف، وبما أنّه لا- اختلاف في ناحيه المتعلّق والموضوع فلا- محاله يرتفع سنخ الحكم وهذا بخلاف ما إذا كانت الغايه قيدياً للمتعلّق فإنّه لا ينافي تقييد المتعلّق لثبوت حكم آخر للمتعلّق الآخر وهو الفعل بعد تلك الغايه، وكذا الحال في ناحيه كونها قيدياً للموضوع.

نعم، إذا كان في البين قرينه على كون المولى في مقام بيان تمام الحكم ثبوتاً واقتصر بذكر الغايه للمتعلق أو الموضوع كما في آيه الوضوء كان الاقتصار بذكر الحكم للفعل أو الموضوع المعني كاشفاً عن عدم الحكم لغير المعني.

ص: ١٩١

الشرح:

دخول الغايه فى المعنى وعدمه

وثانيهما: إذا كانت الغايه قيدها للموضوع أو المتعلق ففيها خلاف آخر وهو كون الغايه داخله فى حكم المعنى بحيث يكون الخارج عن حكم المعنى ما بعد الغايه لا نفسها، أو أنّ الغايه أيضاً كما بعدها خارجه عن حكم المعنى، وهذا النزاع يجرى فيما كان للفعل أو الموضوع قطعات ثلاث، قبل الغايه وحال الغايه وحال ما بعدها، كما فى غسل اليد إلى المرفق، فهل يراعى غسل المرفق أيضاً أو أنّ ما يعتبر غسله هو ما يتلوه المرفق.

وأما إذا كان للفعل قطعتين حاله قبل الغايه وحاله الغايه فلا ينبغى التأمل فى خروج الغايه عن حكم المعنى كما فى قوله: «أَتَمُّوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ»^(١)، فإنّ للإمساك زمانين: النهار والليل، فإذا جعل مجيء الليل غايه، يرتفع الإمساك الواجب آن دخول الليل فلا- يجب الإمساك فى ذلك الآن، وهذا النزاع بعنوانه لا يجرى فيما كان الشىء غايه لنفس الحكم، لأنّ معنى دخول الغايه فى المعنى جريان حكم المعنى عليه ودخول الغايه فيها بحسب الحكم، وإذا كان المعنى نفس الحكم فلا معنى لثبوته بعد حصول غايته، وذكر الماتن قدس سره خروج الغايه عن المعنى سواء كان المعنى نفس المتعلق أو الموضوع إذا لم يكن فى البين قرينه على الخلاف لأنّ ظاهر الغايه أنّها حدّ للمعنى بحسب الحكم المذكور له، وحدّ لذلك المعنى فراجع الاستعمالات وتأمل.

ص: ١٩٢

لا- شبهه في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم __ سلباً أو إيجاباً __ بالمستثنى منه ولا يعمّ المستثنى [١]، ولذلك يكون الاستثناء من النفي إثباتاً، ومن الإثبات نفيّاً، وذلك للإنسباق عند الإطلاق قطعاً، فلا يعبأ بما عن أبي حنيفة من عدم الإفاده، محتجاً بمثل (لا صلاة إلا بطهور) ضروره ضعف احتجاجة:

أولاً: يكون المراد من مثله أنه لا تكون الصلاة التي كانت واجده لأجزائها وشرائطها المعتبره فيها صلاة، إلا إذا كانت واجده للطهاره، وبدونها لا تكون صلاة على وجه، وصلاه تامه مأموراً بها على آخر.

وثانياً: بأن الإستعمال مع القرينه، كما في مثل التركيب، مما علم فيه الحال لا دلالة له على مدعاه أصلاً، كما لا يخفى.

ومنه قد انقدح أنه لا موقع للاستدلال على المدعى، بقبول رسول الله صلى الله عليه و آله إسلام من قال كلمه التوحيد، لإمكان دعوى أن دلالتها على التوحيد كان بقرينه الحال أو المقال.

الشرح:

مفهوم الاستثناء

[١] لا- ينبغى التأويل في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه وعدم شموله للمستثنى سواء كان الاستثناء من الإيجاب أو النفي، وعدم شموله للمستثنى هو الوجه في كون الاستثناء من النفي ايجاباً ومن الايجاب نفيّاً.

وقد حكى المناقشه في ذلك عن أبي حنيفة قائلاً بعدم دلالة الاستثناء في مثل «لا صلاة إلا بطهور» فإنه لا يمكن الالتزام بحصول الصلاة بالطهاره خاصه.

الشرح:

وأجاب الماتن قدس سره عن ذلك بوجهين في المتن وبثالث في الهامش:

الأول: إن نفيها مع عدم الطهارة هو حكم المستثنى منه في فرض حصول تمام أجزاء الصلاة وشرائطها غير الطهارة، فيكون مفاد الاستثناء تحقق الصلاة مع فرض حصول أجزائها بشرائطها إذا حصلت الطهارة، والحاصل أن المنفى في ناحيه المستثنى منه هو حصول الصلاة على الصحيحى، وحصول التمام بناءً على الأعمى والحكم بالنفى كما هو الحال في سائر الاستثناءات يختص بالمستثنى منه ولا يعم المستثنى فيكون ظاهر التعبير اشتراط الصلاة بالطهارة مطلقاً.

الثانى: إن استعمال أداه الاستثناء في غير ما ذكر _ مما لا يدلّ معه على الاختصاص مع القرينه _ مما لا ينكر، والقرينه في هذا التركيب هي كون المستثنى منه في المثال مركباً من الأجزاء والشرائط وانتفاء المركب بانتفاء أحد أجزائه وشرائطه، وعدم تحققه بمجرد وجود شرط من شرائطه، والغرض من الاستثناء في مثل هذا التركيب بيان شرطية الطهارة وانتفاء الصلاة مع انتفائها.

الثالث: بأن المنفى في مثل «لا صلاة إلا بطهور» هو الإمكان لا الحصول، بمعنى أن الصلاة لا يمكن تحققها بلا طهاره ويمكن مع حصول الطهاره.

أقول: لا يصح هذا الأخير لأن الصلاة ممكنه بالتمكّن من الطهاره ومن سائر أجزائها وشرائطها ولا تكون ممكنه بمجرد الطهاره.

والحاصل أنه لا يفرق بين كون المنفى تحقق الصلاة أو إمكانها حيث لا تحقق ولا تكون ممكنه بمجرد حصول الطهاره، والصحيح في الجواب هو الوجه الأول وهو أن الصلاة المزبور تحقق أجزائها وشرائطها لا تحصل بلا طهاره، وإذا انضم إليها الطهاره تحصل، فإن كان لفظ الصلاة إسمًا للتأمّ فلا يتحقق المسمّى وإن كان إسمًا

والاشكال فى دلالتها عليه __ بأن خبر (لا) اما يقدر (ممكن) أو (موجود) [١] وعلى كل تقدير لا دلالة لها عليه، أما على الأول: فإنه حينئذ لا- دلالة لها إلا على إثبات إمكان وجوده تبارك وتعالى، لا وجوده، وأما على الثانى: فلانها وإن دلت على وجوده تعالى، إلا أنه لا دلالة لها على عدم إمكان إله آخر __ مندفع، بأن المراد من الإله هو واجب الوجود، ونفى ثبوته ووجوده فى الخارج، وإثبات فرد منه فيه __ وهو الله __ يدل بالملازمه البينه على امتناع تحققه فى ضمن غيره تبارك وتعالى، ضروره أنه لو لم يكن ممتنعاً لوجد، لكونه من أفراد الواجب.

الشرح:

للأعم فلا يحصل ما هو متعلق الأمر والمطلوب من المكلف.

وربما يستدل لدلاله الاستثناء على الحصر أى عدم جريان الحكم المذكور للمستثنى منه على المستثنى بكلمه التوحيد حيث إن كونها اعترافاً بوحديته ذات الحق (جلّ وعلا) لا يتم إلا بالحصر وعدم جريان النفي على المستثنى.

ولكن لا- يخفى ما فى الاستدلال حيث يمكن دعوى دلالتها على التوحيد بالقرينه لا بمقتضى وضع أداه الاستثناء والقرينه هى دعوه الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم الناس إلى ترك آلهتهم والاعتراف بالذى فطر السموات والأرض والذى خلق ما فىهما وما بينهما.

وبتعبير آخر: كان المراد من كلمه التوحيد معلوماً وهو نفي الالوهيه عن غير ذات الحق (جلّ وعلا) وإثباتها لله تعالى خاصه.

[١] ينبغى فى المقام التكلم فى أمور:

أحدها: ما ذكره الماتن قدس سره بقوله «والاشكال فى دلالتها عليه... إلخ» وتقريره:

أنه قد يناقش فى كون كلمه «لا إله إلا الله» كلمه التوحيد بأنه إن قدر خبر «لا»

ص: ١٩٥

ثم إن الظاهر أن دلالة الاستثناء على الحكم فى طرف المستثنى بالمفهوم، وأنه لازم خصوصيه الحكم فى جانب المستثنى منه التى دلت عليها الجملة الاستثنائية، نعم لو كانت الدلالة فى طرفه بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة، كانت بالمنطوق، كما هو ليس ببعيد، وإن كان تعيين ذلك لا يكاد يفيد.

الشرح:

الوجود، فلا يدلّ الكلام على عدم إمكان إله آخر، وإن قدّر الإمكان فلا تدلّ على الوجود لله، وكلمه التوحيد لا بدّ من أن تشتمل على نفي الإمكان عن غير الله وإثبات وجوده .

ويجاب بأنّها تصحّ أن تكون كلمه التوحيد على كلا التقديرين، غايه الأمر أنّه على تقدير الوجود يكون الاعتراف بفعليه ذات الحقّ جلّ وعلا بالمطابقه، وبامتناع إله آخر بالملازمه، لأنّ الواجب بالذات لا يقبل الإمكان، الخاص وإذا فرض جهته مردّده بين الوجوب والامتناع يكون الاعتراف بعدمه اعترافاً بعدم إمكانه، وعلى تقدير الإمكان يكون الاعتراف بامتناع إله آخر بالمطابقه والاعتراف بوجوده بالملازمه لأنّ استثناء الله عن الامتناع يلازم الاعتراف بوجوده لعدم إمكان فرض الإمكان الخاص فى المقام.

أقول: المشركون فى ذلك الزمان بل فى كلّ العصور والأزمنه لم يعتقدوا بوجوب الوجود لآلهتهم ليكون ادّعائهم بوجود الالهه واعترافهم بها التزاماً بوجوب وجودهم، ودعوى نفي الوجود ملازماً للاعتراف بالامتناع، ألا ترى عبده الاصنام والطاغوت، فهل كانوا معتقدين بأنّ الصنم الذى هو مصنوع بأيديهم أو أيدي آبائهم واجب الوجود، وهكذا عبده النار أو الحيوان هل كانوا يرون كلّ نار أو كلّ فرد من ذلك الحيوان واجب الوجود؟ كلّاً وابدأ.

وأجاب المحقق النائيني قدس سره عن المناقشه بوجه آخر وهو عدم الحاجه إلى

الشرح:

تقدير خبر لكلمه «لا» النافية للجنس كما هو كذلك في «لولا» الامتناعيه و«ليس» التامه فإنها غير محتاجه إلى الخبر، ويكون المراد من المنفى في كلمه التوحيد نفى تقرّر الشيء في وعائه المناسب له، والوعاء المناسب لتقرّر المعبود مرحلتا الإمكان والوجود وأنه لا تقرّر بحسبهما لغير الله (١).

ولا يخفى ما فيه لرجوعه إلى تقدير كلّ من الإمكان والوجود.

والصحيح في الجواب أنّ المنفى بـ (لا) هو الوجود، فالمقدّر بحسب المتفاهم العرفي موجود، والمراد بالإله المنفى هو المعبود بالحقّ والاستحقاق، فيكون إثبات وجود الله وقطع النفي فيه «جلّ وعلا» توحيداً فإنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم عزّف ذات الحقّ «جلّ وعلا» بأنّه واحد لا شريك له لم يتخذ صاحبه ولا ولداً لم يلد ولم يولد حتى قيوم دائم أزلى فطر السموات والأرض وما بينهما، لأنّ امتناع إله آخر يكون من لوازم الاعتراف بوجوده لا من لوازم نفي وجود غيره كما هو ظاهر الماتن قدس سره .

وهذا هو الأمر الثاني من الأمور التي ينبغي التكلّم فيها في المقام، وحاصله أنّ الاستفادة من القضييه الاستثنائية عدم جريان الحكم المذكور للمستثنى منه على المستثنى، فهل هذا من قبيل المفهوم بمعنى أنّ عدم ثبوت الحكم المذكور للمستثنى من لوازم انحصاره بالمستثنى منه فتكون لفظه «لا» حرفاً معناها تلك الخصوصيه التي تقوم بمفاد الجملة المشتمله على المستثنى منه، أو أنّ ثبوت خلافه للمستثنى هو معنى لفظه «إلا» حيث يتضمّن معنى الفعل المعبر عنه بـ (أستثنى) فيدخل عدم ثبوت الحكم الوارد في ناحيه المستثنى منه للمستثنى من المنطوق.

ص: ١٩٧

الشرح:

اختار الماتن قدس سره في أول كلامه الأول، ونفى البعد عن الثاني في آخر كلامه، ولا أدري أنه كيف جعل الأول ظاهراً مع نفيه البعد عن الثاني.

ولكن لا يترتب على هذا البحث ثمره عمليه بعد كون المعيار في الاعتبار هو الظهور من غير فرق بين كونه منطوقاً أو مفهوماً، وما قيل من تقديم المنطوق على المفهوم عند تعارضهما أمر لا- أساس له بل اللازم ملاحظه أنّ أيّاً منهما يحسب قرينه عرفيه على المراد من الآخر، فقد يكون المفهوم لكونه أخصّ وقد يكون الأمر بالعكس ولكن مع ذلك لا يبعد كون دلالة الجملة الاستثنائية على قطع الحكم الوارد في الخطاب عن المستثنى من قبيل المفهوم ولذا نرى بالوجدان فرقاً بين قوله أكرم العلماء إلاّ الفساق منهم، وقوله أكرم العلماء ولا تكرم فساقهم، حيث إنّ الفرق هو الخصوصية التي نعبر عنها بمدلول «إلاّ» القائمه بالجملة المستثنى منه، فتدبر.

الأمر الثالث: أنّ لفظه «إلاّ» تستعمل وصفية وتستعمل استثنائية، الأول كما في قوله: «العلماء إلاّ زيد أكرمهم» والثاني كما في قوله: «أكرم العلماء إلاّ زيداً» وتكون «إلاّ» في موارد استعمالها وصفاً بمعنى «غير» فيكون مفاد الخطاب الأول العلماء الموصوفون بأنهم غير زيد أكرمهم، بخلاف الثاني فإنّه بمعنى الاستثناء.

لا يقال: لم يظهر كون «إلاّ» في الأول بمعنى، غير معنى الاستثناء.

فإنّه يقال: الاستثناء إخراج المستثنى عن الحكم المذكور للمستثنى منه، وهذا لا يكون إلاّ بعد فرض ثبوت الحكم للمستثنى منه، بخلاف «إلاّ» الوصفية فإنّه يرد فيها الحكم على الموصوف بغير المستثنى، وما ذكر من دلالة الاستثناء على الحصر بمعنى عدم جريان الحكم المذكور للمستثنى منه على المستثنى، بخلاف ما إذا كانت إلاّ وصفية فإنّ دلالتها على الحصر وعدمها مبني على مفهوم الوصف فيما كان

الشرح:

الوصف موجباً للتقييد والتضييق.

ثم إنه إذا دار الأمر في الكلام بين كون «إلا» وصفية أو استثنائية يحمل على الاستثناء دون الوصف لظهورها في كونها بمعنى الاستثناء، وإرادته الوصف يحتاج إلى قرينه، وإذا قال «ليس لزيد عليّ عشرة إلا درهم» فإن كان بمعنى الوصف فلا يثبت لزيد شيء حيث إن معناها على الوصف العشرة التي من وصفها غير درهم واحد، ليست عليّ، بخلاف ما إذا كان بمعنى الاستثناء فإنه يكون اعترافاً لزيد بدرهم واحد، فيحمل هذا القول على الثاني.

ومما ذكرنا يظهر أنّ ما ذكره في الشرائع (١) في باب الإقرار أنه إذا قال «ليس عليّ عشرة إلا درهماً» فلا يثبت عليه شيء غير صحيح، حيث إنه لو لم يكن نصب الدرهم قرينه على كونه مستثنى فلا ينبغي التأمل في ظهور «إلا» بنفسه في الاستثناء.

ووجه الحكم في المسالك (٢) وأنه لا يكون لزيد شيء، بأن الاستثناء على تقدير وروده قبل الحكم بأن يستثنى الدرهم من العشرة ثم يدخل النفي، يكون الحكم وارداً على مجموع المستثنى والمستثنى منه فلا يكون اعترافاً بشيء، وإذا كان بعده بأن ورد النفي على العشرة ثم ورد الاستثناء على النفي فيكون إثباتاً واعترافاً بالدرهم الواحد.

وفيه أنّ ورود الاستثناء قبل الحكم عبارته أخرى عن جعل إلا وصفية، حيث لا يتحقق الاستثناء قبل الحكم على المستثنى منه، وظاهر الخطاب المزبور هو

ص: ١٩٩

١- (١) الشرائع: كتاب الإقرار، الجواهر ٣٥ / ٨٧.

٢- (٢) المسالك ٢ / ١٧١ السطر ٢٦، الطبعة الحجرية.

ومما يدلّ على الحصر والاختصاص (إنما) وذلك لتصريح أهل اللغة بذلك، وتبادره منها قطعاً عند أهل العرف والمحاورة [١].

ودعوى __ أن الإنصاف أنه لا- سبيل لنا إلى ذلك، فإن موارد استعمال هذه اللفظه مختلفه، ولا يعلم بما هو مرادف لها فى عرفنا، حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها __ غير مسموعه، فإن السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا، فإن الإنسباق إلى أذهان أهل العرف أيضاً سبيل.

الشرح:

الاستثناء بحسب الحكم على ما تقدّم.

وذكر المحقق النائيني قدس سره أنه لو قال «لزيد علىّ عشره إلا درهماً» تعين كونه استثناءً فيثبت عليه التسعه لا تمام العشره الذى هو مقتضى جعل إلا وصفيه، وذلك فإن «إلا» لو كانت وصفيه لما صحّ نصب المستثنى (١).

ولكن لا- يخفى أنّ هذا لا يتمّ فى محاورات عامه الناس ممن لا يراعون فى خطاباتهم القواعد العرييه والإعراب والبناء، ألا ترى أنّه لو سأل القاضى أحد الناس: أليس عليك عشره دراهم لزيد؟ فقال: نعم، يؤخذ بالعشره مع أنّه بحسب القواعد العرييه ومن يراعى قوانين لسان العرب يفيد هذا الجواب إنكار الدين، ومن هنا قيل أنّهم لو أجابوا فى جواب قوله «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» بنعم لكفروا، ولذلك أيضاً ذكرنا فى الفرع الذى تعرّض له فى الشرائع أنّه اعتراف بالدراهم، لا- لنصب الدرهم بل لكون ظاهر الخطاب استعمال إلا استثنائه لا وصفيه.

دلالة «إنّما» على الحصر

[١] ومما يدلّ على الحصر والاختصاص كلمه «إنّما»، فتستعمل تارة فى حصر

ص: ٢٠٠

١- (١) أجود التقريرات ١ / ٤٣٨.

الشرح:

الموضوع الوارد في الخطاب على الحكم بأن لا- يكون لذلك الموضوع حكم أو محمول آخر سواء كان ذلك في الأحكام الشرعية كما في قوله: إنَّما العصير حرام، أى ليس له حكم النجاسة أيضاً، أو كان في غيرها كقوله «إِنَّمَا الْحَيَوَةُ الدُّنْيَا لَهْوٌ وَلَعِبٌ»^(١)، بمعنى أنه لا يثبت للدنيا وصف غيره.

نعم، ربّما يكون الحصر في غير الإنشائيات ادّعائياً، وفي الإنشائيات والأحكام إضافياً كما هو الحال في الحصر بأداه الاستثناء أيضاً.

وأخرى في حصر الحكم على الموضوع فلا- يثبت ذلك الحكم في غيره كقوله عليه السلام: «إِنَّمَا الْحَكْرَةُ فِي الْحَنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالتَّمْرِ وَالتَّيْتِ وَالتَّسْمَنِ وَالتَّزْيِيبِ»^(٢)، «وإنَّما وضع الزكاه على الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذهب والفضة والغنم والبقر والإبل»^(٣).

ثم إنَّ الخلاف في كون المستفاد من حصر الموضوع على المحمول أو حصر المحمول على الموضوع مفهوماً أو منطوقاً كالخلاف في الحصر المستفاد من الاستثناء غير مهم، وإنَّما المهم إحراز ظهورها في الحصر. ويمكن إثبات ظهورها فيه بتبادر الحصر إلى أذهان أهل اللسان والمحاورة ولا يتوقّف إحراز ذلك منها على

ص: ٢٠١

١- (١) سورة محمد صلى الله عليه وآله وسلم: الآية ٣٦.

٢- (٢) الوسائل: ج ١٢، باب ٢٧ من أبواب آداب التجاره، الحديث ٤ والحصر الوارد في هذا الحديث إنما هو بـ (إلا) لا (إنَّما) نعم في الحديث ١ باب ٢٨ بعده وارد بلفظه إنَّما، لكن يختلف مضمونه.

٣- (٣) الوسائل: ج ٦، باب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاه، الحديث ١٦ مع اختلاف يسير، إليك نص الحديث: عن أبي عبد الله عليه السلام إنَّ الزكاه إنَّما تجب جميعها في تسعة أشياء حضها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بفريضتها فيها . . . الخبر.

وربما يعد مما دلّ على الحصر، كلمة (بل) الاضرابيه[١]، والتحقيق أن الإضراب على أنحاء:

منها: ما كان لأجل أن المضرب عنه، إنما أتى به غفله أو سبقه به لسانه، فيضرب بها عنه إلى ما قصد بيانه، فلا دلالة له على الحصر أصلاً، فكأنه أتى بالمضرب إليه ابتداءً، كما لا يخفى.

ومنها: ما كان لأجل التأكيد، فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئه والتمهيد لذكر المضرب إليه، فلا دلالة له عليه أيضاً.

ومنها: ما كان في مقام الردع، وإبطال ما أثبت أولاً، فيدل عليه وهو واضح.

الشرح:

وجود مرادف لها في لغتنا لنلاحظ ذلك المرادف كما ناقش في دلالتها عليه بذلك الشيخ الأعمش قدس سره (١). ومع الإغماض عن ذلك فلا ينبغي التأمل في أن الهيئة التركيبية التي توجب إظهار الحصر في لغتنا يؤتى بدلها بكلمة «إنما» في لغة العرب، مثلاً إذا قيل بالفارسية: «اینست و جز این نیست، زکاه به نه چیز گذاشته شده» يقال في لغة العرب «إنما وضع الزكاه على تسعه أشياء».

نعم لا- يثبت هذا الظهور بتصريح أهل اللغة كما هو ظاهر كلام الماتن قدس سره، فإنه لا اعتبار بقولهم في تعيين الظهورات، بمعنى أنه لا يثبت الظهور بتصريحهم.

دلالة (بل) الاضرابيه على الحصر

[١] ومما يدلّ على الحصر _ يعنى الحصر الإضافى _ (بل) الاضرابيه، والمراد بالحصر الإضافى فيها دلالتها على عدم ثبوت الحكم الوارد فى الخطاب للموضوع قبلها ويثبت للمذكور بعدها، كما إذا قيل: يجب إكرام زيد بل عمرو، وهذا فيما إذا

ص: ٢٠٢

ومما يفيد الحصر — على ما قيل — تعريف المسند إليه باللام [١]، والتحقيق أنه لا يفيدُه إلا فيما اقتضاه المقام، لأن الأصل في اللام أن تكون لتعريف الجنس، كما أن الأصل في الحمل في القضايا المتعارفه، هو الحمل المتعارف الذي ملاكه مجرد الاتحاد في الوجود، فإنه الشائع فيها، لا الحمل الذاتى الذى ملاكه الاتحاد الشرح:

كان الإضراب عن الموضوع وأدباً إذا كان الإضراب عن الحكم والمحمول فيدل على عدم ثبوت الحكم الأول وأنّ الثابت للموضوع هو الحكم المذكور بعدها كما إذا قيل: يحرم إكرام زيد بل يجب، وهذا مع عدم إمكان الحكمين للموضوع ظاهر.

ثم إن دلالتها على الحصر بالمعنى المتقدم موقوفه على عدم كون الإضراب للغفلة بأن لا يؤتى بالموضوع الأول أو الحكم الأول بلا قصد وبنحو سبق اللسان، حيث إن هذا النحو من الإضراب لا يقتضى نفي الحكم عن الموضوع الذى قبلها ونفى الحكم الوارد قبلها عن الموضوع، ولذا ربّما يصرح المتكلم بأن ما سبق به لسانى لا أدرى واقع أم لا، وكذا يتوقف دلالتها على الحصر على عدم كونها مستعمله فى مقام التأكيد والتمهيد لما يذكر بعدها، المعبر عنها فى بعض الأحيان بكون الإضراب للترقى وإلا يثبت الحكم لكلا الموضوعين أو يثبت كلا الحكمين ولا يبعد أن يقال إن «بل» الإضرابيّه وما هو بمفادها فى خطاب لا يحمل على كون الإضراب للغفلة عمّا ذكر أولاً، فإنّ عدم الخطأ والغفلة عن التكلم كسائر الأفعال أصل عقلايى وأما كونها للتأكيد والتمهيد أو للإضراب المقتضى للحصر فيحتاج كلّ منهما إلى قرينه معينه كما لا يخفى.

اقتضاء تعريف المسند إليه للحصر

[١] قد عدّ من أداه الحصر لام التعريف الداخلة على المسند إليه، وقد تقدّم أنّ الحصر يكون بالإضافه إلى المحمول تارة، وبالإضافه إلى الموضوع أخرى بأن

بحسب المفهوم، كما لا يخفى، وحمل شيء على جنس وماهيه كذلك، لا يقتضياختصاص تلك الماهيه به وحصرها عليه، نعم، لو قامت قرينه على أن اللام للاستغراق، أو أن مدخوله أخذ بنحو الإرسال والإطلاق، أو على أن الحمل عليه كان ذاتياً لأفيد حصر مدخوله على محموله واختصاصه به.

وقد انقده ذلك الخلل في كثير من كلمات الأعلام في المقام، وما وقع منهم من النقص والإبرام، ولا نطيل بذكرها فإنه بلا طائل، كما يظهر للمتأمل، فتأمل جيداً.

الشرح:

لا- يثبت لذلك الموضوع غير ذلك الحكم والمحمول، وظاهر كلام الماتن قدس سره أن تعريف المسند إليه يعنى المبتدأ يقتضى الحصر، يعنى حصر المبتدأ على الخبر واختصاصه به بأن لا يكون لذلك المبتدأ خبر آخر إذا كانت اللام للاستغراق أو كان مدخولها مراداً بنحو الإطلاق والإرسال أو كان الحمل ذاتياً، إذ مع اتحاد الموضوع والمحمول من حيث المفهوم لا يمكن حصول أحدهما بدون الآخر.

ولكن كل ذلك يحتاج إلى قيام قرينه على إرادته بحسب المقام فإن اللام ظاهرها إرادته نفس الجنس والحمل ظاهر في كونه حملاً شائعاً، فاتحاد شيء مع ذات الجنس وجوداً لا ينافي اتحاده مع آخر، أى اتحاد ذات الجنس مع شيء آخر بأن يحمل على ذات الجنس شيء آخر، لأن لذات الجنس حصص تتحد إحداها مع شيء وأخرها مع شيء آخر، كما لا يخفى.

أقول: المعروف في كلمات علماء الأدب أن تقديم ما يكون حقه التأخير مع إدخال اللام عليه يفيد الحصر كما إذا قيل: القائم زيد، أو: إن العالم بكر، أو: الأمير خالد، والحق بذلك تعريف المسند في الكلام كقوله: زيد العالم، وبكر القائم.

ولا- يبعد القول بدلاله الأوّل على الحصر، لأنّ تعيين ما يصدق عليه الجنس في شيء لا يقبل التوسعه، لازمه انحصاره على المحمول ولو كان هذا التعيين في بعض

الشرح:

الاستعمالات أو أغلبها ادعائياً لا- حقيقياً، ولعله إلى ذلك يرجع ما أفاده المحقق الاصفهاني قدس سره في المقام حيث قال: «ويمكن تقريب إفادته للحصر بأن المعروف عند أهل الميزان _ ولعله كذلك عند غيرهم أيضاً _ انّ المعتبر في طرف الموضوع هو الذات وفي طرف المحمول هو المفهوم حتى في الأوصاف العنوانية المجعوله موضوعات في القضايا، فالقائم مثلاً وإن كان مفهوماً كلياً لم يؤخذ فيه ما يوجب اختصاصه بشيءٍ خاصٍ إلا أن جعله موضوع القضية حقيقه، لا بعنوان تقديم الخبر، فاعتباره موضوعاً اعتباراً ذاتاً، فهو _ بما هو _ ذات واحده لا يعقل أن تعرضه خصوصيات متباينه كخصوصيه الزيديه والعمرويه والبكريه بل لا- يكون الواحد إلا- معروضاً لخصوصيه واحده فاعتبار المعنى الكلي ذاتاً بجعله موضوعاً، وفرض المحمول أمراً غير قابل للسعه والشمول هو المقتضى للحصر دائماً لا تقديم الخبر ولا تعريف المسند إليه، بمعنى إدخال اللام عليه»(1).

ص: ٢٠٥

لا دلالة للقب ولا للعدد على المفهوم، وانتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما أصلاً [١]، وقد عرفت أن انتفاء شخصه ليس بمفهوم، كما أن قضيه التقييد بالعدد منطوقاً عدم جواز الاقتصار على ما دونه، لأنه ليس بذاك الخاص والمقيد، وأما الشرح:

مفهوم اللقب والعدد

[١] المراد باللقب ما هو أعم فيشمل الجامد والوصف غير المعتمد على موصوف ولا- ينبغى التأميل في أن تعلق الحكم في الخطاب بعنوان يعدّ من الاسم الجامد أو الوصف - كما في قوله «أكرم العالم» - لا يقتضى انتفاء سنخ الحكم عن مورد لا ينطبق على ذلك العنوان أو الوصف، حيث إنّ ثبوت شيء لشيء لا ينافى ثبوت سنخه لغيره وهذا ظاهر.

وكذا لا مفهوم للعدد سواء ذكر العدد في ناحيه متعلق الحكم أو موضوعه فإنه إذا اعتبر العدد في ناحيه متعلق التكليف لا يكون الإتيان بالأقلّ أو الأكثر امتثالاً للتكليف المزبور كاعتبار أربع ركعات فإنّ تحديد كلّ من صلاتي الظهرين بها في ناحيتي القلّه والكثرة معناه أنّ الإتيان بالأقلّ من الأربع والأكثر منها لا يكون امتثالاً للتكليف بالصلّاتين، وهذا لا يرتبط بالمفهوم، كما أنّه لو كان التحديد بلحاظ الأقلّ فقط لا يكون الإتيان بالأقلّ من العدد امتثالاً ولا يضرّ الإتيان بالأكثر، بل ربّما يكون الإتيان بالأكثر أفضل كتحديد الذكر الأصغر في الركوع والسجود بثلاث مرات فلا يجزى الإتيان بالأقلّ من الثلاثة، وأمّا الزيادة فلا بأس بها بل يكون أفضل.

وكذا الحال فيما كان العدد مذكوراً في ناحيه الموضوع كما إذا ورد في خطاب «يجتنب الصائم عن ثلاثة: الأكل والشرب والنساء» فلا دلالة لها على عدم كون غير

الزيادة فكالتقيصه إذا كان التقييد به للتحديد بالإضافة إلى كلا طرفيه، نعم لو كان لمجرد التحديد بالنظر إلى طرفه الأقل لما كان في الزيادة ضير أصلاً، بل ربما كان فيها فضيله وزياده، كما لا يخفى، وكيف كان، فليس عدم الاجتزاء بغيره من جهه دلالتة على المفهوم، بل إنما يكون لأجل عدم الموافقه مع ما أخذ في المنطوق، كما هو معلوم.

الشرح:

الثلاثه مفطراً، إلا إذا كان المتكلم في مقام بيان جميع المفطرات وتعدادها واقتصر على ذكر عددٍ معين، فيستفاد عدم كون غيرها مفطراً من الإطلاق المقامى لا من ذكر العدد، ولذا لو ورد في خطابٍ آخر الأمر بالاجتناب عن شيء رابع كالارتماس فإما أن يرتفع الإطلاق المقامى رأساً أو يرفع اليد عنه بالإضافة إلى ذلك الرابع، كما يرفع اليد عن الإطلاق اللفظى بمثل ذلك الخطاب، فيما إذا ورد في خطاب «لا- يضرّ الصائم ما صنع إلا ثلاث خصال: الأكل والشرب والنساء»^(١) فإنه إذا ورد نهى الصائم عن الارتماس فيرفع اليد عن إطلاق المستثنى منه بتقييده بغير الارتماس على ما تقدّم في تقريب مفهوم الشرط والاستثناء.

ص: ٢٠٧

١- (١) الوسائل: ج ٧، باب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

قد عرّف العام بتعاريف، وقد وقع من الأعلام فيها النقض بعدم الاطراد تاره والانعكاس أخرى [١] بما لا- يليق بالمقام، فإنها تعاريف لفظيه، تقع في جواب السؤال عنه بـ (ما) الشارحه، لا- واقعه في جواب السؤال عنه بـ (ما) الحقيقيه، كيف؟ وكان المعنى المركز منه في الأذهان أوضح مما عرف به مفهوماً ومصداقاً، الشرح:

تعريف العام

[١] ذكر قدس سره أنّ العام قد عرّف بتعاريف مختلفه في كلماتهم ونوقش فيها بعدم الاطراد والانعكاس، ولكن لا- مورد للمناقشات لأنّ ما ذكر ليس من التعريف بمعنى الحدّ أو الرسم بل المقصود تحديد ما يراد من لفظ العام فيكون ما ذكر من قبيل ما يقع في جواب (ما) الشارحه، لا تحديد الشيء بجنسه وفصله أو بسائر خواصّه وآثاره بحيث يمتاز عن سائر الأشياء، وليس أيضاً بيان المعنى بتمام قيوده حتّى يتعين سعته وضيقه لعدم الحاجه إلى ذلك إذ المعنى المرتكز في الأذهان للعام أوضح مما عرّف به ولذا يكون صدق ذلك المعنى المرتكز وعدم صدقه منشأ النقض على التعاريف بعدم اطرادها وانعكاسها والمعرّف لا بدّ أن يكون أجلى هذا أولاً.

وثانياً: إنّ الأحكام المترتبه عليه نظير اعتبار ظهور العام عند الشك في التخصيص أو بعد ورود المخصّص إلى غير ذلك كلّها أحكام مترتبه على ما يحمل عليه عنوان العام لا على نفس عنوانه، والغرض من تعريف العام بيان ما يكون مشيراً

ولذا يجعل صدق ذاك المعنى على فرد وعدم صدقه، المقياس في الإشكال عليها بعدم الإطراد أو الانعكاس بلا ريب فيه ولا شبهه يعتريه من أحد، والتعريف لا بد أن يكون بالأجلى، كما هو أوضح من أن يخفى.

فالظاهر أن الغرض من تعريفه، إنما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعاً بين ما لا شبهه في أنها أفراد العام، ليشار به إليه في مقام إثبات ما له من الأحكام، لا بيان ما هو حقيقته وماهيته، لعدم تعلق غرض به بعد وضوح ما هو محل الكلام بحسب الأحكام من أفراد ومصاديقه، حيث لا يكون بمفهومه العام محلاً لحكم من الأحكام.

الشرح:

إلى تلك المصاديق المعروفة المرتكزه معانيها، المترتبة عليها الأحكام الآتية.

ثم إن اتصاف تلك المصاديق بعنوان العام لأجل الاشتمال كل منها على معنى يصلح للانطباق على كثيرين مع ما يدل على إرادته جميع تلك الانطباقات، فلاحظ «كل عالم» في قوله «أكرم كل عالم» فإنه يوصف بأنه عام لكونه متضمناً لما يصلح للانطباق على كثيرين انطباق الكلى على فردة ومصادقه للفظه «كل» الداله على إرادته جميع تلك الانطباقات المعبر عن تلك الانطباقات بشمول المعنى.

وعلى ذلك فلا يكون مثل لفظ «عشره» من صيغ العموم لأنها بنفسها لا تتضمن ما يصدق على كثيرين ولا ما يدل على إرادته جميع تلك الانطباقات، فلو قيل «عشره أثواب» مثلاً لا يكون المجموع عاقماً لأن الثوب وإن صلح للانطباق على كثيرين إلا أن العشره لا تدل على إرادته جميع تلك الانطباقات بل على إرادته مقدار خاص كما لا يخفى.

لا يقال: يوصف الجمع المعرف باللام بالعموم مع أنه ليس كما ذكر حيث إن مدلوله كل فرد لا كل مجموع و مجموع.

فإنه يقال: الدال على العموم ليس لام التعريف فقط، بل هي مع هيئه الجمع.

ثم الظاهر أن ما ذكر له من الأقسام: من الاستغراقى والمجموعى والبدلى إنما هو باختلاف كيفية تعلق الأحكام [١] به، وإلا فالعموم فى الجميع بمعنى واحد، وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه، غاية الأمر أن تعلق الحكم به تارة بنحو يكون كل فرد موضوعاً على حده للحكم، وأخرى بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً، بحيث لو أخل يا كرام واحد فى (أكرم كل فقيه) مثلاً، لما امتثل أصلاً، بخلاف الصورة الأولى، فإنه أطاع وعصى، وثالثه بنحو يكون كل واحد موضوعاً على البديل، بحيث لو أكرم واحداً منهم، لقد أطاع وامتثل، كما يظهر لمن أمعن النظر وتأمل.

الشرح:

وبتعبير آخر: العلماء فى قوله «أكرم العلماء» يتضمّن معنى لفظ «عالم» وهيئة الجمع مع الألف واللام دالّة على إرادته جميع انطباقاته فيكون جميع الانطباقات المعبر عنها بشمول المعنى هو العموم وكلّ ما يكون دالاً لفظياً على شمول المعنى أى إرادته جميع انطباقاته هو العام والدالّ على الشمول يدخل فى أداه العموم كلفظه (كل) المرادف لفظ (هر) فى اللغة الفارسيّة.

أقول: مثل قوله: كلّ هؤلاء فى مثل أكرم كلّ هؤلاء من القضايا الخارجيه عامّ مع أنّه ليس فيه دلالة على شمول الانطباقات لأنّه ليس مدخول كلّ فى المثال عنواناً كلياً ليكون له انطباقات، فيتعيّن أن يراد من أداه العموم والشمول ما يدلّ على استيعاب مدخوله سواء كان الاستيعاب بحسب الانطباقات أو غيرها من الإشارة ونحوها.

أقسام العام

[١] يقسّم العام إلى الاستغراقى والمجموعى والبدلى، ومراده قدس سره أنّ العموم فى جميعها بمعنى واحد وهو إرادته جميع الانطباقات وتقسيمه إلى أقسام ثلاثة

ص: ٢١٣

وقد انقدح أن مثل شمول عشره وغيرها لأحاديها المندرجه تحتها ليس من العموم، لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحد منها، فافهم.

الشرح:

باعتبار تعلق الحكم بتلك الانطباقات، حيث إن الحكم المتعلق بتلك الانطباقات يكون حكماً واحداً لكون الملاك الموجب للحكم واحداً قائماً بمجموع تلك الانطباقات فيكون العام مجموعياً، وأخرى يكون الملاك انحلالياً قائماً بكل واحد من تلك الانطباقات فيكون الحكم الثابت للعام أيضاً انحلالياً بحيث يكون كل فرد موضوعاً مستقلاً للحكم، فلو أخل بالحكم في بعض الأفراد على الأول لما كان امتثال أصلاً، بخلاف الفرض الثاني فإنه يكون مخالفه لبعض الأحكام وموافقه للبعض الآخر، وربما يكون كل واحد موضوعاً للحكم على البدل بحيث لو راعى الحكم في واحد من الانطباقات أطاع الحكم وامتثل ويسمى الأول عاماً مجموعياً والثاني عاماً استغراقياً والأخير عاماً بدلياً.

وبالجملة انقسام العموم إلى أقسام ثلاثة بلحاظ الحكم الثابت للانطباقات، ولذا يكون مدلول صيغ العموم في الاستغراقى والمجموعى مع قطع النظر عن الحكم واحداً، وليس المراد من اتصاف العام بالمجموعى والاستغراقى والبدلى لحاظها موقوفاً على جعل الحكم، نظير لحاظ المكلف عالماً بالحكم أو جاهلاً به، بأن يكون لحاظها من الانقسامات الثانويه، بل المراد أن لحاظ مجموع الانطباقات، أو كل واحد منها، أو واحد من أى منها يكون في مقام جعل الحكم، لأن ما يريد جعله إما حكم واحد لمجموع الانطباقات أو أحكام انحلاليه لكل من الانحلالات أو حكم واحد لواحد منها على البدل ولذا قد يكون لكل منها صيغه تخصه، مثلاً لفظه «كل» لا يصح استعمالها في مورد العام البدلى ولفظه «أى» لا يصح استعمالها في مورد العام المجموعى فاختلف الصيغ مقتضاه اختلاف لحاظ الانطباقات في مقام الحكم

ص: ٢١٤

الشرح:

لها، كما لا يخفى.

وعن المحقق النائيني قدس سره أنّ العام البدلي ليس من أقسام العموم، لأنّ الحكم المجعول فيه واحد لم يتعلّق بمدخول الأداة بجميع انطباقاته بل تعلّق بالطبيعي المقيد بالوحده كما هو مدلول النكره.

وبتعبيرٍ آخر: لا- يكون في ناحيه الحكم شمول لجميع الانطباقات بل لا- يتعلّق الحكم في مورده بالافراد أصلاً وإنّما يسقط التكليف بفردٍ لحصول الطبيعى به، وهذا بخلاف العموم الاستغراقي أو المجموعى فإنّ كلّ فردٍ من أفراد الطبيعى متعلّق لحكمٍ استقلاليّ في الأوّل ولحكمٍ ضمنى في الثانى، فيستوعب الحكم لجميع الانطباقات، بخلاف العموم البدلي فإنّه لا شمول للحكم فيه للانطباقات لا بنحو الاستقلال والانحلال ولا بنحو الضمنيه والاندراج(1).

وقد صحّح الشيخ العراقي قدس سره كون العام البدلي من أقسام العام، وذكر ما ملّخصه أنّ للعام تقسيمين:

أحدهما: تقسيمه إلى العموم البدلي وغير البدلي، وهذا التقسيم ليس بلحاظ الحكم والملاك، بل بلحاظ كيفية العموم والشمول وسير الطبيعى المدخول عليه الأداة في أفرادها حيث يلاحظ من الطبيعى سريانه وانطباقاته تارةً بنحو العرضيه بحيث يعبر عنه بـ (هذا وذاك وذلك) وهكذا، واخرى يلاحظ سريانه وانطباقاته بنحو البدليه ويعبر عنه بـ (هذا أو ذاك أو ذلك) وهكذا، فقولك: أى رجلٍ فى مقابل قولك كلّ الرجال وجميع الرجال.

ص: ٢١٥

الشرح:

ثانيهما: تقسيم العام غير البدلي وسير الطبيعي في انطباقاته بنحو العرضيه بلحاظ الحكم والملاك إلى قسمين استغراقي ومجموعى، حيث إنَّ الحكم وملاكه إن كان في كلِّ واحدٍ من تلك الانطباقات فالعموم استغراقى وإن كان في مجموعها فالعموم مجموعى فيكون العموم البدلي قسيماً لمقسم العام الاستغراقى والمجموعى، لا- قسيماً لنفس العموم الاستغراقى أو المجموعى، حيث انقسام العموم غير البدلي إليهما بلحاظ الحكم والملاك بخلاف تقسيم العام إلى البدلي وغير البدلي، فإنَّ سريان الطبيعي في انطباقاته بنحو العرضيه والبدليه من الواقعيات غير المحتاجه في تحقُّقهما إلى لحاظ الحكم والملاك (١).

ثم ذكر قدس سره في آخر كلامه أنَّ نفس السريان إلى الأفراد يكون عرضياً في كلِّ من العام الاستغراقى والمجموعى والبدلي، وإنَّما يكون التفاوت بين العام البدلي وغيره في أنَّ التطبيق في العام البدلي بدلي بخلاف غيره، فإنَّ التطبيق في غيره يكون عرضياً. فقولك: جئنى برجل أى رجل يكون دالاً على الاستيعاب فى الأفراد، غايته يكون التطبيق تبادلياً بخلاف قولك: أكرم كلَّ عالم، فإنَّ الاستيعاب والتطبيق فيه يكون عرضياً (٢).

أقول: كلامه فى الأخير شاهد على كون سريان الطبيعي فى انطباقاته عرضيه ولكن التطبيق التبادلي لا بد من أن يكون باعتبار أمر، وليس فى البين إلا إرادته جعل الحكم أو مقام الامتثال، وكلام المحقق النائنى قدس سره ناظر إلى كونه فى مقام الامتثال

ص: ٢١٦

١- (١) نهاية الأفكار ١ / ٥٠٥.

٢- (٢) نهاية الأفكار ١ / ٥٠٦.

الشرح:

وأما الحكم فيجعل لصرف وجود الطبيعي أو المقتيد بالوحده.

ولكنّ الصحيح أنّ هذا النحو من جعل الحكم لا يخرج العام البدلي عن العموم وذلك فإنّ هذا النحو من جعل الحكم يستلزم الترخيص في تطبيق الطبيعي على أيّ وجود أو تعميم الحكم في انطباقه على أيّ فردٍ منه، وإذا كان هذا الشمول بحسب الترخيص في التطبيق أو التعميم في الانطباق، مستفاداً من الاطلاق _ أي إطلاق المتعلّق أو الموضوع فكذلك يمكن أن يكون مستفاداً من دلالة الدالّ اللفظي عليه بالوضع أيضاً كلفظه (أي) كما في قولك: جئني برجل أي رجل.

دوران العام بين المجموعى والاستغراقى

ثمّ إنّّه إذا دار الأمر في عامّ بين كونه موضوعاً بنحو المجموعى أو الاستغراقى، يحمل على الاستغراقى، لأنّ اعتبار الحكم لمجموع الأفراد بما هي مجموع يحتاج إلى عناية زائده في مقام الثبوت والإثبات. أمّا مقام الثبوت فلاّنه زائداً على لحاظ نفس الأفراد لا بدّ من لحاظها أمراً واحداً يقوم به ملاك الحكم، وهذا يحتاج إلى البيان في مقام الإثبات بخلاف العام الاستغراقى فإنّه لا يحتاج إلى مزيد من لحاظ نفس الأفراد وجعل الحكم لها في عرض واحد.

لا- يقال: لا بدّ من حمل العام على المجموعى إلاّ مع قيام القرينه على الاستغراقى وذلك لأنّ الموضوع للحكم في مقام الإثبات هو عنوان الكلّ وهذا العنوان لا ينطبق على الفرد ليثبت له الحكم استقلالاً بل ينطبق على تمام الأفراد وهذا الكلام يجرى حتّى فيما كان استفاده العموم من الهيئه التركيبية التى لا تدخل على الأسماء مثل لام التعريف الداخلة على الجمع، فإنّ وجه دلالة الجمع المحلّى

الشرح:

باللّام هو أنّ اللّام تكون إشاره إلى مرتبه معيّنه من الجمع، وحيث لا معيّن لمرتبه منه إلاّ الأخيره منها، يكون الحكم ثابتاً لتلك المرتبه لا لفردٍ وفرد.

فإنّه يقال: لفظه «كلّ» ليست عنواناً للموضوع، بل هي دالّه على إرادته المتكلّم جميع انطباقات مدخولها فتكون الانطباقات بنفسها موضوعاً للحكم ولازمه انحلال ذلك الحكم.

وبتعبيرٍ آخر: كما أنّ العنوان في الانطباق على كلّ من وجوداته مستقلّ كذلك في الحكم لها بذلك العنوان، ويجرى هذا الكلام في الجمع المحلّي بالألف و اللام حتّى بناءً على أنّ العموم فيه ليس بدلاله الألف و اللّام وهيئه الجمع على إرادته المدخول بانطباقاته بل باقتضاء المرتبه المتعيّنه من أفراد الجمع، فإنّ ظاهر الخطاب لحاظ أفراد تلك المرتبه بما أنّ كلّ مرتبه منها فرد لا- لحاظ أنّ المجموع شيء واحد، فإنّ هذا النحو من اللحاظ والحكم بحسب المتفاهم العرفي يحتاج إلى بيان القيد ولحاظ الوحده.

وقد يقال: إنّه ليس الوجه في إفاده الجمع المحلّي باللّام العموم، تعيّن المرتبه الأخيره من الجمع، وذلك لأنّ عدم تعيّن سائر المراتب لا يقتضى إرادته تمام الأفراد بل يمكن إرادته أقلّ الجمع حيث إنّه متعيّن في الثلاثه.

ويجاب: بأنّ أقلّ الجمع متعيّن من حيث العدد لا- بحسب الخارج وإذا كانت الألف و اللّام إشاره إلى المرتبه المتعيّنه بحسب الخارج فيتعيّن إرادته تمام الأفراد، ويؤكد ذلك أنّه لو كانت هيئه الجمع مع الألف و اللّام موضوعه للعموم لكان استعمال الجمع المحلّي بالألف و اللّام في موارد العهد الذكرى أو الخارجى الآخر مجازاً.

الشرح:

ولكن يمكن الجواب بوجه آخر، بالالتزام بأن هيئه الجمع مع الألف و اللّام تدلّ على العموم وضعاً بأن وضع مجموعهما لما يرادف لفظ كلّ، وإذا دخلتا على الطبيعي دلّ على الاستغراق، فقوله «المُطَلَّقاتِ يَتَرَبَّصْنَ»^(١) يرادف قوله (كُلٌّ مطلقه تتربّص)، ولكن لكلّ من الألف و اللّام وهيئه الجمع وضعٌ مستقلّ، حيث إنّ الألف و اللّام وضعت لتعيّن المدخول خارجاً أو ذهنياً أو ذكراً وهيئه الجمع وضعت لإيراده أزيد من الفردين من الطبيعه وعلى ذلك فلا يلزم فى استعمال الجمع المحلّى الألف و باللّام فى موارد العهد الذكرى أو الذهنى أو الخارجى مجازيه أصلاً، كما لا يخفى.

ص: ٢١٩

لا شبهه في أن للعموم صيغته تخصه __ لغه وشرعاً __ كالخصوص كما يكون ما يشترك بينهما [١] ويعمهما، ضروره أن مثل لفظ (كل) وما يرادفه في أي لغه كان تخصه، ولا يخص الخصوص ولا يعمه، ولا ينافي اختصاصه به استعماله في الخصوص عنايه، بادعاء أنه العموم، أو بعلاقه العموم والخصوص.

الشرح:

صيغ العموم

[١] وكأن مراده قدس سره أن للعموم صيغته تخصه كلفظ (كل) وما يرادفه، كما أن للخصوص صيغته تخصه كلفظ بعض وما يرادفه، وأما ما يكون مشتركاً بينهما فلعله يشير إلى ما يذكره في النكره الواقعه في سياق النهي أو النفي، فإنه قدس سره ذكر فيها أن النفي أو النهي وإن اقتضيا انتفاء الطبيعي أو تركه إلا أن الطبيعي الواقع في حيزهما في نفسه مهمل فلا بد من تعيين أنه مرسل ولا بشرط أو مقيد ومشروط، وإذا عيّن ولو بمقدمات الإطلاق أنه مرسل ولا بشرط نفيه أو نهيه يقتضى عقلاً انتفاء تمام أفراده أو ترك جميعها، كما أنه إذا كان مقيداً ومشروطاً يقتضى النفي أو النهي عقلاً انتفاء أفرادهما المقيد أو تركها.

وبالجمله، فسلب الطبيعي بالنفي أو النهي لا يقتضى إلا سلب المراد من مدخول النفي أو النهي، وبما أن المتيقن من مدخولهما البعض فلا يقتضى مجرد النفي أو النهي الاستيعاب في كل ما يصلح أن ينطبق عليه مدخولهما من أفراد.

ويمكن أن يقال بجريان ذلك في مثل لفظ كل مما يكون دلالتة على العموم وضعياً لا عقلياً، حيث يمكن دعوى أن لفظه (كل) موضوعه للدلاله على استيعاب الحكم بالإضافه إلى أفراد المراد من المدخول لا بالإضافه إلى كل ما يصلح أن ينطبق

ومعه لا- يصغى إلى أن إرادته الخصوص متيقنه، ولو فى ضمنه بخلافه، وجعل اللفظ حقيقه فى المتيقن أولى، ولا- إلى أن التخصيص قد اشتهر وشاع، حتى قيل: (ما من عام إلا وقد خص)، والظاهر يقتضى كونه حقيقه، لما هو الغالب قليلاً للمجاز، مع أن تيقن إرادته لا- يوجب اختصاص الوضع به، مع كون العموم كثيراً ما يراد، واشتهار التخصيص لا يوجب كثره المجاز، لعدم الملازمه بين التخصيص والمجازيه، كما يأتى توضيحه، ولو سلم فلا محذور فيه أصلاً إذا كان بالقرينه، كما لا يخفى.

الشرح:

عليه الطبيعى المدخول، ولذا لا ينافى دلالتها على الاستيعاب بتقييد المدخول بقيود كثيره.

نعم، لا- يبعد عند إطلاق مدخول كل بمعنى عدم ذكر القيد له، أن تكون لفظه (كلّ) ظاهره فى استيعاب الحكم لجميع أفراد الطبيعه المدخول فيها.

ثم ذكر أنّ الحال فى المحلّى باللام جمعاً كان أو مفرداً، كذلك بناءً على أنّ المحلّى باللام أيضاً يفيد العموم فىكون العموم فيه حاصلًا فيما إذا لم يذكر للمدخول قيد ولكن كون المحلّى باللام موضوعاً للاستيعاب والعموم محلّ منع، لعدم وضع اللام ولا مدخوله لذلك وعدم وضع آخر للمركّب منهما، كما لا يخفى.

ص: ٢٢١

ربما عد من الألفاظ الداله على العموم، النكره فى سياق النفى أو النهى، ودلالتهأ عليه لا ينبغى أن تنكر عقلاً، لضروره أنه لا يكاد يكون طبيعه معدومه، إلا إذا لم يكن فرد منها بموجود، وإلا كانت موجوده، لكن لا يخفى أنها تفيده إذا أخذت مرسله لا مبهمه قابله للتقيد، وإلا فسلبها لا يقتضى إلا استيعاب السلب، لما أريد منها يقيناً، لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها، وهذا لا ينافى كون دلالتهأ عليه عقليه، فإنها بالإضافه إلى أفراد ما يراد منها، لا الأفراد التى يصلح لإنطباقها عليها، كما لا ينافى دلاله مثل لفظ (كل) على العموم وضعاً كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيره.

نعم لا يبعد أن يكون ظاهراً عند إطلاقها فى استيعاب جميع أفرادها، وهذا هو الحال فى المحلى باللام جمعاً كان أو مفرداً — بناءً على إفادته للعموم — ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف وغيره، وإطلاق التخصيص على تقييده، ليس إلا من قبيل (ضيق فم الركيه)، لكن دلالته على العموم وضعاً محل منع، بل إنما يفيد فيما إذا اقتضته الحكمه أو قرينه أخرى، وذلك لعدم اقتضائه وضع اللام ولا مدخوله ولا وضع آخر للمركب منهما، كما لا يخفى، وربما يأتى فى المطلق والمقيد بعض الكلام مما يناسب المقام.

الشرح:

أقول: ما نفى عنه البعد فى مثل لفظه كل لا يجرى فى مثل اسم الجنس الواقع فى حيز النفى أو النهى، بل لابد فى اقتضائهما عقلاً للاستيعاب لكل ما يصلح أن ينطبق عليه اسم الجنس من إثبات أن المراد من اسم الجنس الطبيعى بلا شرط وهذا يحتاج إلى الإحراز بمقدمات الحكمه كما لا يخفى، وهذا يجرى فى المحلى باللام بناءً على عدم الوضع للعموم كما تقدم فيكون ظاهراً فى الاستيعاب عند عدم تقييده.

لا شبهه في أن العام المخصص بالمتصل أو المنفصل حجه فيما بقي فيما علم عدم دخوله في المخصص مطلقاً ولو كان متصلاً، وما احتمال دخوله فيه أيضاً إذا كان منفصلاً [١]، كما هو المشهور بين الأصحاب، بل لا ينسب الخلاف إلا إلى بعض أهل الخلاف.

وربما فصل بين المخصص المتصل فليل بحجته فيه، وبين المنفصل فليل بعدم حجته، واحتج النافي بالاجمال، لتعدد المجازات حسب مراتب الخصوصيات، وتعيين الباقي من بينها بلا معين ترجيح بلا مرجح.

الشرح:

التمسك بالعام بعد التخصيص

[١] يؤخذ بالعام _ أي بأصالة عمومته _ بعد ورود التخصيص عليه فيما إذا شك في ورود مخصيص آخر بلا- فرق بين كون تخصيصه بالمتصل أو بالمنفصل، وكذا يؤخذ به فيما تردد كون فرد للعام من أفراد العنوان المخصيص بالشبهه المصادقيه أو بالشبهه المفهوميه إذا كان تخصيص العام بالمنفصل، وأما إذا كان بالمتصل فلا مجال للتمسك بالعام المخصص فيه، وعليه فإذا ورد في خطاب «أكرم كل عالم» وورد في خطاب آخر «لا- تكرم العالم الفاسق» وشك في أن الفاسق خصوص من ارتكب الكبيره أو يعتم المرتكب للصغيره أيضاً، فإنه يتمسك بأصالة العموم في ناحيه خطاب «أكرم كل عالم» في العالم الذي لم يرتكب إلا- صغيره، ويحكم بجريان حكم العام عليه، وهذا بخلاف ما إذا كان المخصيص متصلاً كما إذا كان الخطاب «أكرم كل عالم غير فاسق» فإنه لا ظهور لهذا الخطاب في ثبوت الحكم للعالم المرتكب للصغيره فقط حتى يؤخذ بأصالة الظهور في ناحيته، ويظهر تفصيل ذلك بعد التعرض للأقوال

والتحقيق في الجواب أن يقال: إنه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً، أما في التخصيص بالمتصل، فلما عرفت من أنه لا تخصيص أصلاً، وإن أدوات العموم قد استعملت فيه، وإن كان دائرته سعه وضيقتاً تختلف باختلاف ذوى الأدوات، فلفظه (كل) في مثل (كل رجل) و (كل رجل عالم) قد استعملت في العموم، وإن كان أفراد أحدهما بالإضافة إلى الآخر بل في نفسها في غاية القله.

وأمّا في المنفصل، فلأنّ إرادته الخصوص واقعاً لا تستلزم استعماله فيه وكون الخاص قرينه عليه، بل من الممكن قطعاً استعماله معه في العموم قاعده، وكون الخاص مانعاً عن حجيه ظهوره تحكيماً للنص، أو الأظهر على الظاهر، لا مصادماً لأصل ظهوره، ومعه لا مجال للمصير إلى أنه قد استعمل فيه مجازاً، كى يلزم الإجمال.

الشرح:

في جواز التمسك بالعام بعد ورود المخصّص عليه والوجوه المذكوره لها، فنقول:

الأقوال في المسأله ثلاثه:

الأول: عدم جواز التمسك بالعام بعد ورود المخصّص عليه، بلا فرق بين كون المخصّص متصلاً أو منفصلاً.

والثاني: جواز التمسك به مطلقاً.

والثالث: جواز التمسك بالعام في المخصّص المتصل دون المنفصل.

وهذه الأقوال الثلاثه تجرى أيضاً فيما إذا شكّ في خروج بعض الأفراد عن العام لا من جهه الشك في ضيق العنوان المخصّص أو سعته، بل من جهه عدم إرادتها كعدم إرادته الأفراد المندرجه تحت العنوان المخصّص.

وأما إذا كان الشك من جهه ضيق عنوان المخصّص وسعته المعبر عنه بموارد

ص: ٢٢٤

لا يقال: هذا مجرد احتمال، ولا يرتفع به الإجمال، لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبه من مراتبه.

فإنه يقال: مجرد احتمال استعماله فيه لا- يوجب إجماله بعد استقرار ظهوره في العموم، والثابت من مزاحمته بالخاص إنما هو بحسب الحجية تحكيمياً لما هو الأقوى، كما أشرنا إليه آنفاً.

وبالجملة: الفرق بين المتصل والمنفصل، وإن كان بعدم انعقاد الظهور في الأول إلا في الخصوص، وفي الثاني إلا في العموم، إلا أنه لا وجه لتوهم استعماله مجازاً في واحد منهما أصلاً، وإنما اللازم الالتزام بحجيه الظهور في الخصوص في الأول، وعدم حجيه ظهوره في خصوص ما كان الخاص حجه فيه في الثاني، فتفطن.

وقد أجب عن الاحتجاج، بأن الباقي أقرب المجازات.

الشرح:

إجمال عنوان المخصّص فسيأتي الكلام فيه في الفصل الآتي إن شاء الله تعالى فانتظر.

دليل القول الأوّل

وعنده ما استدّل به القائل بعدم جواز التمسّك بالعام بعد ورود التخصيص عليه هو أنّ ورود خطاب المخصّص على العام يكشف عن عدم استعماله في العموم وسائر مراتب العام مختلفه ومتعدّده ولا- قرينه على تعيين أيّه منها، فيكون خطاب العام مجملاً فلا يصلح للتمسّك به.

ولعلّ المفصّل بين المخصّص المتصل والمنفصل يرى الإجمال وعدم تعيين مرتبه من المراتب الباقية إذا كان المخصّص منفصلاً، وأمّا إذا كان المخصّص متصلاً فاتّصاله قرينه على استعماله في تمام الباقي فيصلح العام المزبور للتمسّك به إذا شك في إرادته تمام الباقي.

ص: ٢٢٥

الشرح:

وأجاب الماتن قدس سره عن الاستدلال بأنه قد ظهر ممّا تقدّم أنّ التخصيص بالمتّصل لا يوجب التجوّز لا في ناحية أداء العموم ولا في ناحية مدخولها، فإنّ الأداء كما تقدّم موضوعه للدلالة على استيعاب الحكم لجميع ما ينطبق عليه عنوان المدخول، والمدخول كما يأتي في باب المطلق والمقيّد موضوع للطبيعي الذي يكون في نفسه لا بشرط، بالإضافة إلى القيود الوجودية والعدمية حتّى بالإضافة إلى كون الطبيعي لا بشرط بالإضافة إليهما، فلفظ (عالم) في «أكرم كلّ عالم عادل» استعمل في ذلك الطبيعي وتقييده بكونه عادلاً أو غير فاسق فهو بدالاً آخر، ففي النتيجة تكون الدلالة على العام المخصّص بتعدّد الدالّ والمدلول من غير أن يكون في البين استعمال اللفظ في غير ما وضع له، بل إطلاق التخصيص على هذا النحو من التقييد من باب ضيق فم الركيه، ففي الحقيقة ليس في البين عموم مخصّص.

نعم لو كان من قبيل «أكرم كلّ عالم إلاّ الفاسق» فباعتبار الانحلال في المستثنى كان لإطلاق التخصيص عليه وجه، ولكنّه غير صحيح أيضاً.

وأما إذا كان التخصيص بمنفصل فالخاص المنفصل لا يكشف عن عدم استعمال العام في خطابه في العموم بأن لا يقصد المتكلّم بيان الحكم لجميع ما ينطبق عليه مدخول الأداء، بل يكشف عن عدم تطابق الحكم الوارد في ذلك الخطاب إثباتاً مع الحكم ثبوتاً في مورد دلالة الخاص المنفصل وبأنّ الحكم ثبوتاً أضيق مما ورد في خطاب العام المقصود تفهيمه بذلك الخطاب.

والحاصل، قد يكون الحكم الوارد في خطاب العام مطابقاً تماماً لما اعتبره ثبوتاً المعبر عنه بالمراد الجدّي، وقد لا يكون مطابقاً تماماً، والخاص المنفصل يكشف عن عدم تطابقه بالإضافة إلى مورد دلالة الخاص لا عن عدم قصده تفهيم

الشرح:

الحكم بنحو العموم بخطاب العام، ولذا لا يكون الظفر بالمخصّص موجباً لانحلال ظهور العام وإنّما ينحلّ به أصاله التطابق المعبر عنها بحجّيه الظهور، فيكون الخاص مزاحماً للعام في حجّيته بناءً على أنّ تقديم الخاص على العام يكون من باب أقوى الظهورين، كما عليه ظاهر الماتن قدس سره أو لأنّ الخاص يحسب قرينه عرفيه على المراد الجدّي من العام فيكون اعتبار دليل الخاص حاكماً على ما دلّ على اعتبار ظهور العام، وإن كان الصحيح في وجه تقديمه على خطاب العام هو كون الخاص قرينه عرفيه، ولهذا الكلام مقام آخر.

نعم، يبقى في المقام كلام في وجه تأخير خطاب الخاص عن خطاب العام وعدم الإتيان به على نحو المخصّص المتصل وتفهم أنّ الحكم مستوعب لجميع ما ينطبق عليه المدخول مع فرض كون الحكم في مقام الثبوت والإرادته الجدّي على خلاف ذلك العموم.

ويظهر من كلام الماتن قدس سره أنّ هذا لضرب القانون ليكون مرجعاً عند الشك في الصدق ونحوه.

ولكن أورد المحقّق النائيني قدس سره على ورود العام قانوناً، بأنّ إعطاء الحكم بنحو العموم قانوناً ليرجع إليه عند الشك غير صحيح، لأنّ ضرب القانون على نحو القاعده في ظرف الشك في الواقع وإن كان مما لا ينكر في صحّته كما في الاستصحاب وقاعدتي الحليّه والطهاره إلا أنّ ورود التخصيص على مثل هذه العمومات قليل جداً فإنّه يكون تقديم خطاب أو قاعده عليها من باب الحكومه أو الورود، والعمومات التي مورد الكلام هي المتكفّله لبيان الأحكام الواقعيه، وهذه العمومات لا تكون قانوناً لظرف الشك في الواقع وكشف أحكام الثبوت منها، وإنّما

وفيه: لا- اعتبار في الأقربيه بحسب المقدار، وإنما المدار على الأقربيه بحسب زياده الانس الناشئه من كثره الإستعمال، وفي
تقريرات بحث شيخنا الأستاذ قدس سره في الشرح:

عمل العقلاء بها لكونها ظهورات وكاشفات معتبره إلى الأحكام الواقعيه.

وبتعبير آخر: مداليلها الأحكام الثابته للأشياء والأفعال بعناوينها الواقعيه الأوليه أو الثانويه مع قطع النظر عن علم المكلفين وجهلهم
بها فكيف تكون تلك المدلولات أحكاماً لظرف الشك^(١).

أقول: لا- يخفى أنه ليس مراد الماتن من إيراد العام قانوناً كون مدلوله حكماً ظاهرياً مضروباً لحال الشك ليرد عليه ما ذكر، بل
العام وارد لبيان الحكم الواقعي وتفهم عموم الحكم لجميع ما ينطبق عليه مدخول الأداة، ومع كون الحكم ثبوتاً على خلاف
مدلول ذلك العام في بعض أفراده يكون عدم الإتيان بالمخصيص المتصل بداعي تمكين المكلف من التمسك بأصالة التطابق
بين مدلول العام ومقام الثبوت في مثل مورد الشك في فرديته لعنوان الخاص لإجماله مفهوماً، أو أنه باقٍ تحت العام، وأصالة
التطابق في ناحيه العام في نفسها حكم ظاهري ترتفع بأصالة التطابق في ناحيه خطاب الخاص ومع عدم جريانها فيه لإجمال
عنوان الخاص ومع عدم جريانها فيه لإجمال عنوان الخاص يؤخذ بها في ناحيه العام كما يأتي. أضف إلى ذلك جواز الإتيان
بالخاص منفصلاً حتى في موارد تبين مفهومه وعدم إجماله فإن مصلحه تأخير البيان ليسهل على الناس تعلم الأحكام وأخذها من
الاعراض التي يجوز لأجلها ذكر الخاص منفصلاً حتى فيما إذا كان متأخراً عن وقت الحاجه.

ص: ٢٢٨

مقام الجواب عن الاحتجاج، ما هذا لفظه [١]: والأولى أن يجاب بعد تسليم مجازيه الباقي، بأن دلالة العام على كل فرد من أفراده غير منوطه بدلالته على فرد آخر من أفراده، ولو كانت دلالة مجازيه، إذ هي بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصه، لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله، فالمقتضى للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود، لأن المانع في مثل المقام إنما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله، والمفروض انتفاؤه بالنسبه إلى الباقي لإختصاص المخصص بغيره، فلو شك فالأصل عدمه، انتهى موضع الحاجة.

الشرح:

[١] هذا تعرّض لما أجاب به الشيخ قدس سره على ما في تقريراته عن إشكال تعدّد المجازات بحسب المراتب وعدم قرينه معينه للمراد منها.

وحاصل جوابه قدس سره أنّه بناءً على كون تخصيص العام موجباً لمجازيه استعماله لا يوجب ذلك سقوطه عن الاعتبار في تمام الباقي، والوجه في ذلك أنّ دلالة العام على إرادته فرد من أفراده غير منوطه بدلالته على إرادته الفرد الآخر منه، سواء كان ذلك العام مخصّصاً أو لم يخصّص أصلاً، وكما أنّ العام يدلّ على شمول الحكم لكلّ فردٍ من أفراده قبل أن يرد عليه تخصيص، فكذلك لا تتغيّر هذه الدلالة بالإضافه إلى الأفراد الباقية تحته بعد ورود التخصيص عليه، فالمجازيه في العام المخصّص، لعدم شموله لأفراد الخاص لا لشمولها للأفراد الباقية، وإن شئت قلت: دلالة العام على الأفراد الباقية مستنده إلى الوضع كصوره عدم ورود الخاص، حيث إنّ إرادته فرد من أفراده غير منوطه بإرادته فرد الآخر، غايه الأمر عدم إرادته بعض منها وهو ما يدخل في عنوان الخاص يكون موجباً لاتّصافه بالمجاز وتكون المجازيه بعدم إرادته ذلك البعض وعدم إرادته يحتاج إلى القرينه، حيث إنّ الخاص قرينه على عدم إرادته ومع عدم ثبوت خاصّ آخر يؤخذ بدلاله العام لأصالة عدم المانع يعنى قرينه أخرى على

قلت: لا يخفى أن دلالة على كل فرد إنما كانت لأجل دلالة على العموم والشمول، فإذا لم يستعمل فيه واستعمل في الخصوص — كما هو المفروض — مجازاً، وكان إرادته كل واحد من مراتب الخصوصيات مما جاز انتهاء التخصيص إليه، واستعمال العام فيه مجازاً ممكناً، كان تعين بعضها بلا معين ترجيحاً بلا مرجح، ولا مقتضى لظهوره فيه، ضروره أن الظهور إما بالوضع وإما بالقرينه، والمفروض أنه ليس بموضوع له، ولم يكن هناك قرينه، وليس له موجب آخر، ودلالته على كل فرد على حده حيث كانت في ضمن دلالة على العموم، لا يوجب ظهوره في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم، إذا لم تكن هناك قرينه على تعيينه، فالمانع عنه وإن كان مدفوعاً بالأصل، إلا أنه لا مقتضى له بعد رفع اليد عن الوضع، نعم إنما يجدى إذا لم يكن مستعملاً إلا في العموم، كما فيما حققناه في الجواب، فتأمل جيداً.

الشرح:

عدم إرادته البعض الآخر (١).

ولكن لا- يخفى عدم تماميه ما ذكره، والوجه في ذلك أن استعمال العام وإرادته كل واحد من أفرادها ليس من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معناه ليكون استعماله في فرد كاستعماله في أكثر الأفراد، بأن لا- تختلف الإرادة بالإضافة إلى المعاني المتعدده، بل يكون الاختلاف بإرادته معنى آخر عند إرادته الأكثر وعدم إرادته المعنى الآخر عند عدم استعماله في الأكثر.

وبتعبير آخر: يكون إرادته المعنى الآخر عند استعماله في كلا المعنيين الحقيقي والمجازي، بإرادته مستقلة غير الإرادة المستقلة بالإضافة إلى معناه الحقيقي، وعدم استعماله إلا في معناه الحقيقي لا يوجب انضمام تلك الإرادة المستقلة إلى الإرادة

ص: ٢٣٠

١- (١) مطارح الأنظار: ١٩٢.

الشرح:

بالإضافة إلى معناه الحقيقي.

وهذا بخلاف العام في موارد التخصيص فإنّ العام ككلّ عالم عند استعماله في معناه الحقيقي يراد منه معنى العالم بنحو اللابشرط بجميع انطباقاته فكلّ من تلك الانطباقات مراده بإرادته ضمنيه، وفي مورد التخصيص يراد منه العالم المشروط بجميع انطباقاته أيضاً ولكن بما أنّ غير المرتبه الأخيره متعدده وتمايم الباقي أحد المعاني للعالم المشروط بجميع انطباقاته أو إحدى المراتب التي يدعى أنّ أفرادها تمام انطباقات العالم اللابشرط، فلا بدّ في تعيينه إلى نصب القرينه على إرادته والمفروض أنّ الخطاب الخاص ولو في المنفصل لا يكشف إلّا عن عدم إرادته المتكلم المرتبه الأخيره من العموم.

ودعوى أقربيه تمام الباقي إلى المدلول الوضعي للعام قرينه على تعيينه ممنوعه، لأنّ مجرّد الأقربيه مالم يكن مأنوساً في الأذهان لا يوجب انصراف اللفظ إليه.

وذكر المحقق الاصفهاني قدس سره في توجيه كلام الشيخ قدس سره أنّ الخاص يزاحم الدلاله التضمنيه للعام، والدلالات التضمنيه للعام لا- يتبع بعضها بعضاً وإنّما كلّها تتبع الدلاله المطابقه للعام، وحيث إنّ لم يثبت المزاحم والمانع لسائر الدلالات التضمنيه فيكشف ذلك عن ثبوت دلاله مطابقه للعام تحوى تلك الدلاله المطابقه _ أي الخاص _ وسائر الدلالات التضمنيه التي لم تثبت لها مزاحم وتبعيه الدلالات التضمنيه من حيث ثبوتها للدلاله المطابقه لا- تنافى تبعيه الدلاله المطابقه لتلك الدلالات التضمنيه من حيث الإثبات.

وبالجملة الخاصّ إنّما يزاحم الدلاله التضمنيه للعام وتسقط تلك الدلاله المطابقه بسقوط تلك الدلاله التضمنيه، وبعدم المزاحم لسائر الدلالات التضمنيه

الشرح:

يستكشف ثبوت دلاله مطابقه تحوى سائر الدلالات التضمنيه.

وبتعبير آخر: تبعيه المدلولات التضمنيه للمدلول المطابقي ثبوتاً لا- تنافى تبعيه الدلاله المطابقيه للمدلولات التضمنيه إثباتاً وسقوطاً.

لا يقال: غايه ما ذكر أنّ سقوط بعض الدلالات التضمنيه لا ينافى ثبوت سائر الدلالات التضمنيه الكاشفه عن ثبوت دلاله مطابقه للعام بحيث تحوى تلك الدلالات، والكلام فى ثبوت المقتضى لثبوت سائر الدلالات التضمنيه.

فإنه يقال: فإننا نعلم بثبوت دلاله مطابقه للعام لا محاله، حيث إنّ المتكلم لا يتكلم بكلام العام لاغياً وإذا انضم خطاب الخاص المخصّص إلى خطاب العام الواردين من متكلم واحد أو متكلمين يكونان بمنزله المتكلم الواحد كالخطابين الصادرين عن إمامين معصومين كشف ذلك عن استعمال العام فى معنى لا يكون معه مزاحم لتلك الدلالات التضمنيه. فالمراتب المناسبه للعام وإن كانت متعدده وكلها فى عرض واحد، إلا أنّ المدلولات التضمنيه بعضها فى طول بعض آخر ولا تصل النوبه إلى المدلولات التضمنيه التى أقل مقداراً إلا مع ثبوت المزاحم لما هو أكثر منه مقداراً، فلا وقع للقول بأنه كما لا مانع بالإضافه إلى تمام الباقي كذلك لا مانع بالإضافه إلى الأقل منه (1).

أقول: مرجع ما ذكره قدس سره إلى أنّ الخاص ولو كان منفصلاً يكون قرينه معينه للمرتبه المراده من العام المخصّص، وقد تقدّم أنّ خطاب الخاص يكشف عن عدم استعمال المتكلم العام فى الطبيعى اللابشرط بجميع انطباقاته بحكم العقل، لا أنّ

ص: ٢٣٢

الشرح:

خطاب الخاص ناظر إلى بيان المراد أى المستعمل فيه للعام، بل هو ناظر إلى بيان عدم ثبوت الحكم الوارد فى خطاب العام للأفراد الداخلة فى عنوان الخاص ثبوتاً، ولا يلزم لغويه خطاب العام مع عدم تعيين المرتبه المراده لأن العام يعمل به إلى مرتبه لا يجوز انتهاء التخصيص إليها، كما لا يخفى.

ومما ذكرنا يظهر الجواب عما ذكره الشيخ العراقى قدس سره فى الجواب عن الإشكال المتقدم من أن دلالة العام على حكم باقى الأفراد ثابتة لا تختلف، سواء ورد عليه التخصيص أم لا، فورود التخصيص على العام متصلاً أو منفصلاً يمنع عن ظهوره بالإضافة إلى الأفراد التى داخله فى عنوان المخصّص، وذلك كما إذا كان الخطّ المرسوم أولاً مترين ثم أُزيل منه بعضه فإنّ الباقي منه هو البعض المرسوم أولاً، والاختلاف والتغيير إنّما هو فى الحد.

وبالجمله شمول العام للأفراد الباقية بعد ورود خطاب الخاص هو الشمول الذى كان لولا ورود الخاص وإنّما يزول شموله للأفراد الداخلة تحت عنوان الخاص فحسب، ولا يختلف الحال بين أن يسمّى شموله للباقي حقيقه أو مجازاً ولا تجرى أصله الحقيقه فى المقام لأنها إنّما تجرى مع عدم إحراز المراد، والمراد من العام فى المقام محرز وهو تمام الباقي من سائر الأفراد(1).

ووجه الظهور أنّ دلالة العام _ لولا ورود التخصيص عليه _ على الأفراد، باقيه لكونها من أفراد الطبيعى المراد بنحو اللابشرط، وقد استعمل مدخول الأداة فيه ودلّ الأداة على إرادته المتكلم جميع انطباقاته، بخلافه بعد ورود خطاب الخاص فإنّه

الشرح:

يكشف عن استعمال مدخولها فى الطبعى المشروط، فشمول الحكم الوارد على العام لتمام الباقي من الأفراد موقوف على كون الطبعى المشروط بحيث ينطبق على كل فرد من أفراد الطبعى المشروط المراد لتدلّ الأداة على إرادته جميعها والمفروض عدم القرينه المعينه لذلك الطبعى الذى يستعمل فيه مدخول الأداة بنحو المجاز، ولذا يصير خطاب العام بعد التخصيص مجملاً يقتصر فى حكمه على الأفراد التى لا يجوز انتهاء التخصيص إلا إليها على ما تقدّم.

إذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملاً بأن كان دائراً بين الأقل والأكثر [١] وكان منفصلاً، فلا يسرى إجماله إلى العام، لا حقيقته ولا - حكماً، بل كان العام متبعاً فيما لا يتبع فيه الخاص، لوضوح أنه حجه فيه بلا مزاحم أصلاً، ضروره أن الخاص إنما يزاحمه فيما هو حجه على خلافه، تحكيمياً للنص أو الأظهر على الظاهر، لا فيما لا يكون كذلك، كما لا يخفى.

وإن لم يكن كذلك بأن كان دائراً بين المتباينين مطلقاً، أو بين الأقل والأكثر فيما كان متصلاً، فيسرى إجماله إليه حكماً في المنفصل المرّد بين المتباينين، وحقيقته في غيره:

أما الأول: فلأن العام ___ على ما حققناه ___ كان ظاهراً في عمومته، إلا أنه لا يتبع ظهوره في واحد من المتباينين اللذين علم تخصيصه بأحدهما.

وأما الثاني: فلعدم انعقاد ظهور من رأس للعام، لاحتفاف الكلام بما يوجب احتمالاً لكل واحد من الأقل والأكثر، أو لكل واحد من المتباينين، لكنه حجه في الأقل، لأنه المتيقن في البين.

فانقدح بذلك الفرق بين المتصل والمنفصل، وكذا في المجمل بين المتباينين والأكثر والأقل، فلا تغفل.

الشرح:

التمسك بالعام في الشبه المفهوم للخاص

[١] إذا ورد الخاص على خلاف حكم العام وكان الخاص بحسب مفهومه مجملاً - بحيث لا - يعلم سعه معناه أو ضيقه وكان خطاب الخاص منفصلاً يؤخذ بخطاب الخاص في المتيقن ويؤخذ في المشكوك دخوله في عنوان الخاص، بالعام

الشرح:

كما إذا ورد في خطاب الأمر بإكرام العلماء وورد في خطاب آخر النهي عن إكرام العالم الفاسق، وتردد الأمر بين كون المراد بالفاسق خصوص المرتكب للكبيره أو مطلق العاصي ولو كان مرتكباً للصغيره بلا إصرارٍ، فإنه يؤخذ بعموم العام في المرتكب للصغيره غير المصّر عليها ويرتفع إجمال المخصّص من حيث الحكم.

هذا فيما كان المخصّص ص المجمل منفصلاً عن خطاب العام، وأمّا إذا كان بنحو المخصّص ص المتصل كقوله: «أكرم كلّ عالم إلاّ الفاسق منهم» فلا يصحّ التمسك بالعام في مورد الإجمال لسرايه إجمال المخصّص إلى العام وعدم انعقاد ظهور له في العموم.

وإذا كان الخاص المجمل مردداً أمره بين المعنيين المتباينين كما إذا ورد في خطاب الأمر بإكرام العلماء وورد في خطاب النهي عن إكرام زيد ودار الأمر بين كون المراد من زيد هو زيد بن عمرو أو زيد بن بكر فإنّ العام يسقط عن الاعتبار بالإضافه إلى كلّ من المحتملين وذلك لقيام الأماره على عدم تطابق ظهور العام في أحدهما للواقع فلا يصلح للأخذ به في شيءٍ منهما من غير فرقٍ بين ما إذا كان الخاص متصلاً أو منفصلاً.

لا- يقال: إذا كان الخاص منفصلاً عن خطاب العام وكان عدم تطابق ظهور العام للواقع بالإضافه إلى أحد المتباينين محرزاً بالوجدان فالأمر كما ذكر للعلم الإجمالي بورود التخصيص للعام في أحدهما، وأمّا إذا كان عدم تطابق ظهور العام للواقع غير محرز بالوجدان بأن كان الخاص من قبيل الاماره المعتبره كالخبر العادل فهو لإجماله وتردده بين المتباينين لا يكون حجّه في شيءٍ منهما ولا في أحدهما لا بعينه، حيث إنه لا دليل على اعتبار المدلول الالتزامى بعد سقوط المدلول المطابقى عن الاعتبار كما يأتي في بحث تعارض الأدله وبيان عدم صلاحية المتعارضين لنفي الثالث.

الشرح:

وعليه، فلا- وجه لرفع اليد عن العموم بالإضافة إلى كل من زيد بن عمرو وزيد بن بكر في المثال، بل يؤخذ فيهما بالعموم كما يؤخذ به في سائر الأفراد، حيث من يحتمل طلب إكرام كل منهما ثبوتاً لاحتمال عدم صدق خطاب الخاص المظنون في شيءٍ منهما.

فإنه يقال: إجمال الخاص بمعنى عدم ظهوره إنما هو بالإضافة إلى خصوصيه أي من الزيد بن معينه، وأما بالإضافة إلى كون أحدهما غير مراد جداً في المقام فهو ظاهر ولا يكون ذلك من المدلول الالتزامي للدليلين المتعارضين ليكون سقوطهما عن الاعتبار بالإضافة إلى المدلول المطابقى موجباً لانتفاء المدلول الالتزامي أصلاً أو اعتباراً.

وأما عدم اعتبار المدلول الالتزامي تبعاً لعدم اعتبار المدلول المطابقى لإجماله، فهو غير ثابت وذلك لأن سقوط المدلول الالتزامي في المتعارضين إنما هو لوقوع التكاذب بينهما، حتى في ذلك المدلول الالتزامي بخلافه في المقام، فإنه في الحقيقة في المال مدلول انحلالى ضمنى.

وإن شئت قلت: حجيه ظهور العام المعبر عنها بأصالة التطابق تثبت بسيره العقلاء ولا- فرق في قيام سيرتهم على ترك تلك الأصالة بين ما كان الخاص المردد بين المتباينين قطعياً أو كان ثابتاً بمثل خبر الثقة.

لا- يقال: كيف يؤخذ بمدلول العام في غير المتيقن من مدلول الخاص المنفصل، مع أنه لا أثر لمقام الإثبات مع إحراز مخالفته مقام الثبوت له.

وبتعبير آخر: يكون الخاص المنفصل المجمل مفهوماً المردد بين السعه والضيق كاشفاً عن أن الموضوع ثبوتاً لطلب الإكرام ليس كل عالم بل المتصف بعدم كونه فاسقاً أو ليس بفاسق فيكون حصول الموضوع في العالم المحتمل فسقه

وأما إذا كان مجملاً بحسب المصداق، بأن اشتبه فرد وتردد بين أن يكون فرداً له أو باقياً تحت العام [١]، فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لو كان متصلاً به، ضروره عدم انعقاد ظهور للكلام إلا في الخصوص، كما عرفت.

وأما إذا كان منفصلاً عنه، ففي جواز التمسك به خلاف، والتحقيق عدم الشرح:

بالشبهه المفهوميه مشكوكاً، فكيف يحكم بوجود إكرامه أخذاً بظهور العام؟

فإنه يقال: الخاص المنفصل يكشف عن عدم ثبوت طلب الإكرام بالإضافة إلى ما هو فرد للعنوان الوارد في الخاص، وأما بالإضافة إلى ما يشك في سعه مفهوم ذلك العنوان فلا كشف فيه ومدلول خطاب العام. وإن كان انحلالياً إلا أنه يعلم بخطاب الخاص عدم ثبوت الحكم الوارد في خطاب العام بالإضافة إلى الأفراد التي يكشف الخاص عن عدم ثبوت حكم العام لها ثبوتاً وأما فيما لا - كشف لخطاب الخاص بالإضافة إليها فلا موجب لرفع اليد عن أصاله التطابق في ناحيه خطاب العام وظهوره كما أشرنا إليه في بيان مقتضى السيره العقلانيه الجاريه في اتباع الظهورات.

التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه للخاص

[١] إذا علم حال فرد أنه من أفراد العام، واحتمل اندراجه في عنوان الخاص حتى لا يثبت له حكم العام لا لإجمال عنوان الخاص كما تقدم، بل للشك في ذلك الفرد بالشبهه الخارجيه، فلا ينبغي التأمل في أنه لا يجوز التمسك في الفرد المشكوك بالعام لإثبات حكمه في ذلك الفرد فيما إذا كان الخاص متصلاً، كما إذا قال «أكرم كل عالم، لا يرتكب كبيره ولا يصرّ على الصغيره» وشك في عالم أنه يرتكب الكبيره أو يصرّ على الصغيره أم لا - حيث إن ظهور العام من الأول مقصور على إكرام عالم خاص وصدقه على المشكوك غير محرز وخطاب الحكم على نحو القضية الحقيقيه لا يعين مصداقه فلا بد من إحراز المصداق خارجاً ليحرز ثبوت حكم العام المقتد فيه.

جوازه، إذغايه ما يمكن أن يقال في وجه جوازه، أن الخاص إنما يزاحم العام فيما كان فعلاً حجه، ولا يكون حجه فيما اشتبه أنه من أفراد، فخطاب (لا تكرم فساق العلماء) لا يكون دليلاً على حرمة إكرام من شك في فسقه من العلماء، فلا يزاحم مثل (أكرم العلماء) ولا- يعارضه، فإنه يكون من قبيل مزاحمه الحجه بغير الحجه، وهو في غايه الفساد، فإن الخاص وإن لم يكن دليلاً في الفرد المشتبه فعلاً إلا- أنه يوجب اختصاص حجه العام في غير عنوانه من الأفراد، فيكون (أكرم العلماء) دليلاً وحجه في العالم غير الفاسق، فالمصداق المشتبه وإن كان مصداقاً للعام بلا كلام، إلا أنه لم يعلم أنه من مصاديقه بما هو حجه، لإختصاص حجته بغير الفاسق.

الشرح:

وأما إذا كان الخاص منفصلاً فقد يقال بإمكان إثبات حكم العام له مع الشك كذلك بدعوى أن خطاب العام ظاهر في تعلق الوجوب بإكرام كل من ينطبق عليه عنوان العام، والخاص المنفصل حجه على رفع اليد عن ظهور العام بالإضافة إلى الأفراد التي احرز دخولها تحت عنوان الخاص. وأما بالإضافة إلى من ينطبق عليه عنوان العام ولا يحرز اندراجها في عنوان الخاص فلا حجه على رفع اليد عن ظهور العام، ولا وجه للإغماض عن أصاله التطابق على وزان ما تقدم في إجمال المخصّص المنفصل ودوران أمره بين الأفراد القليله والكثيره.

ولكن لا يخفى الفرق بين المقامين وأنه لا يمكن التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه للخاص، بخلاف موارد الشبهه المفهوميه لعنوانه، فإنه بإجمال الخاص ودوران أمره بين الأفراد القليله والكثيره، يتعين فيها الرجوع إلى ظهور العام، والوجه في ذلك أن الخاص يكون قرينه عرفيه على المراد الجدّي من العام بسقوط أصاله التطابق في ناحيته باعتبار خطاب الخاص في مدلوله، وليس مدلول خطاب الخاص مع إجماله بأزيد من الأفراد التي تدخل في المعنى الضيق، فيرفع اليد عن أصاله

ص: ٢٣٩

وبالجملة العام المخصص بالمنفصل، وإن كان ظهوره في العموم، كما إذا لم يكن مخصصاً، بخلاف المخصص بالمتصل كما عرفت، إلا أنه في عدم الحجية إلا في غير عنوان الخاص مثله، فحينئذ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الإندراج تحت إحدى الحجتين، فلا بد من الرجوع إلى ما هو الأصل في البين، هذا إذا كان المخصص لفظياً.

الشرح:

الظهور في ناحية العام بالإضافة إليها، بخلاف الخاص المبيّن إذا شك في مصداقه بالشبهه الخارجيه فإنّ معه يكون الموضوع ما صحّ انطباق عنوانه وعدم انطباق عنوان الخاص عليه، وصدق هذا الموضوع المعتبر في حكم العام على المشتبه بالشبهه الخارجيه غير محرز، ولا يقاس بالخاص المنفصل المجمل حيث ذكرنا أنه لإجماله لا يكشف عن تقييد العام ثبوتاً إلا بالإضافة إلى الأفراد التي تكون داخله في مدلول خطاب الخاص بعنوانه، والمفروض أنه لا دلالة للخاص إلا بالإضافة إلى أفراده، فيكون رفع اليد عن أصله التتابع في ظهور العام بالنسبة إلى غير مورد انطباق الضيق بلا قرينه على خلافه.

وبتعبير آخر: اتّصاف الخطاب بالحجّيه بالإضافة إلى الحكم المجعول بنحو القضية الحقيقيه لا يتوقّف على إحراز الموضوع في ذلك بحسب الخارج، ولذا يفتى الفقيه في الوقائع بتلك الكبرى بلا نظر إلى وجود الموضوع للحكم خارجاً، ومع انفصال الخاص وتبين مدلوله لا يكون خطاب العام حجه على حكمه بنحو العموم بل يتقيّد اعتبار ظهوره بعدم انطباق عنوان الخاص على ما ينطبق عليه عنوان العام، فخطاب أكرم كلّ عالم بعد ورود خطاب لا تكرم الفاسق من العالم يكون حجه على تعلق الوجوب بإكرام كلّ عالم لا ينطبق عليه عنوان الفاسق، يعنى إذا تبين مفهومه فمجموع الخطابين حجه على أنّ الحكم المجعول بنحو القضية الحقيقيه هو وجوب

ص: ٢٤٠

الشرح:

إكرام كلِّ عالم الذي لا يرتكب الكبيره ولا يصرّ على الصغيره، وفعليه هذا العنوان خارجاً يوجب فعلية حكم العام، فالخطابان مع إحراز الصغرى حجه على الحكم الفعلى، وأما مع عدم إحراز الصغرى فالحكم وإن أمكن أن يكون فعلياً كما إذا كان فرد عالمياً ولم يعلم ارتكابه الكبيره أو إصراره على الصغيره إلاّ- أنّ الخطابين لا يعينان تحقّق الصغرى أى فعلية العنوان الذي يكون العام حجه فيه بعد التخصيص، بل الأمر كذلك حتّى إذا كان مدلول خطاب العام حكماً بنحو القضية الخارجيه ومدلول خطاب الخاص قضيه حقيقيه، إذ بتقييد الموضوع فى خطاب العام بعدم انطباق عنوان الخاص على الخارج، يكون الموضوع فى القضية الحقيقيه عين المأخوذ فى العام مع القيد المدلول عليه فى الخاص.

وبالجملة تعيين الموضوع للحكم خارجاً من حيث التحقّق وعدمه خارج عن عهده الخطاب المتضمّن لبيان الحكم بنحو القضية الخارجيه.

نعم، إذا لم يكن الخاص كالعام على نحو القضية الحقيقيه بأن لم يوكل إحراز الموضوع فى خطاب الخاص إلى المكلف كقوله «أكرم هؤلاء» مشيراً إلى جماعه من الجلساء، ثم قال: «لا تكرم هؤلاء» مشيراً إلى بعض منهم، وشك فى وقوع الإشاره الثانيه إلى زيد وعمرو وبكر أو هم مع خالد فإنه يتمسك بالعام فإنّ المثال يدخل فى إجمال خطاب الخاص ودوران الأمر بين كون المراد منه هو الأقل أو الأكثر وليس من قبيل التمسك بالعام فى شبهته المصداقيه، فلا تغفل.

وذهب الشيخ العراقى قدس سره إلى أنّ الموضوع لحكم العام لا- يتقيّد بورود خطاب الخاص بل يكون الموضوع لحكمه هو الموضوع له قبل وروده، وأوضح ذلك بأنّه كما أنّ انقضاء فرد أو أفراد من العام بموت أو نحوه لا يوجب تقييداً فى الموضوع

الشرح:

لحكم العام كذلك خروج فرد أو أفراد منه بخطاب الخاص لا يوجبه وإذا ورد في خطاب «أكرم كل عالم» ثم ورد في خطاب آخر «لا تكرم زيدا العالم» أو كان خطاب العام «أكرم كل عالم إلا زيدا» لا يكون الموضوع لحكم العام إلا الانطباقات لعنوان العام، وكما أن موت زيد لا يوجب تقييداً في ناحية الموضوع لحكم العام ولا تعنونه بعنوان وجودى أو عدمى كذلك في إخرجه عن حكم العام لا يوجبه وذلك لقصور ملاك الحكم فيه أو في غيره، وهذا بخلاف باب الإطلاق والتقييد فإن خطاب القيد يكون مقيداً للمطلق الذى علق عليه الحكم ويوجب تعنونه بعنوان عدمى أو وجودى ولذا لو شك في مصداق القيد لم يقل أحد بجواز التمسك بخطاب المطلق في ذلك المصداق المشتبه، كالشك في طهاره ماء مثلاً فيما إذا شك في أنه لاقى النجاسه أم لا؟ فلا يمكن التمسك بإطلاق ما دل على كون الماء مطهراً من الحدث والخبث، هذا كله بلحاظ مقام الثبوت.

وأما بالنسبه إلى مقام الإثبات فقد يحرز أن الخطاب مقيد، كما لو ورد بلسان الاشتراط أو نفي الحقيقه مثل قوله عليه السلام: «لا صلاه إلا بطهور»، وقد يعلم أنه من قبيل المخصيص للعام كقوله: «لا تكرم زيدا» بعد قوله: «أكرم كل عالم» أو كقوله: «أكرم كل عالم إلا زيدا».

وقد يتردد بين كون الخطاب الخاص مخصّصاً أو مقيداً، كما إذا قال «أكرم كل عالم» ثم ورد «لا تكرم الفساق من العلماء» حيث يدور الأمر بين كونه مقيداً بأن يكون الموضوع لطلب الإكرام كل عالم غير فاسق أو كونه مخصّصاً بأن يخرج عن حكم العام الانطباقات المندرجه في عنوان الفاسق من العلماء، نظير خروج زيد وعمرو وخالد من وجوب إكرام العلماء، وكما أن خروج أفراد منه لا يوجب تقييد العام

الشرح:

وتعنونه فكذلك خروج انطباقات الفاسق من العلماء لا- يوجهه فالباقى يطلب إكرامهم بما هم انطباقات العالم ولا يطلب إكرام انطباقات الفاسق من العلماء، إمّا لقصور المقتضى أو للابتلاء بالمزاحم أو غير ذلك.

وعلى ذلك، فلو كان الموضوع للحجيه هو الظهور التصورى لكلّ خطاب، أى ما يتبادر منه إلى ذهن السامع لعلمه بالوضع ولو كان المتكلم غير شاعر أو غير ملتفت بمعنى أنّه إذا صدر هذا الكلام من متكلم مرید لإظهار مراده الواقعى يكون ذلك الظهور التصورى حجّه على مراده الواقعى والظهور التصورى فى كلّ من خطابى العام والخاص من المتراحمين فى الأفراد التى يعلم أنّها من انطباقات الخاص، وحيث إنّ الظهور التصورى للخاص فى تلك الأفراد أقوى من جهه الكشف عن مراده الواقعى من ظهور العام فيؤخذ فيها بظهور خطاب الخاص وأمّا بالإضافة إلى ما لا يعلم انطباقه فى عنوان الخاص، فلا تراحم بين الظهورين فيؤخذ فيه بظهور خطاب العام، هذا فيما كان خطاب الخاص مخصّصاً.

وأما إذا كان مقيداً للعام بأن يكون الموضوع لطلب الإ- كرام العالم غير الفاسق، فلا- يمكن الأخذ بخطاب العام فى الفرد المشكوك لعدم إحراز كونه من مصاديق المقيد، وعليه فإن لم يعلم أنّ خطاب الخاص مخصّص أو مقيد يمكن الحكم باعتبار الظهور التصورى للعام بالإضافة إلى الفرد المشكوك، حيث إنّ أصاله إطلاق العام غير جاريه بالإضافة إلى الانطباقات المحرزه أنّها داخله فى عنوان الخاص للعلم بخروجها عن حكم العام سواء كان بتقييده أو بتخصيصه وتجرى أصاله الإطلاق فى ناحيه العام وعدم تقييده بغير عنوان الخاص لاندراج الفرد المشكوك فى حكم العام والنتيجه الأخذ بالظهور التصورى للعام فى ذلك الفرد المشكوك.

الشرح:

ولكن ذكر في آخر كلامه أنّ الموضوع للحجيه ليس الظهور التصورى للخطاب، فإنّ الظهور يعتبر لكونه كاشفاً نوعياً عن الواقع والكاشف النوعى هو الظهور التصديقى بأن يعلم أنّ الغالب إرادته المتكلم ذلك المعنى من الكلام المزبور وبما أنّ هذا غير حاصل بالإضافة إلى كون المتكلم فى مقام تعيين أنّ الفرد الخارجى من أفراد العام وغير داخل فى عنوان المخصّص فإن كان الشك فى الفرد من جهه الشبهه الحكميه فى أنّ المتكلم أخرج الفرد المزبور عن حكم العام أو لم يخرجّه فلا بأس بالتمسك بالعام وإثبات أنّه لم يخرج عن حكم العام. وأمّا إذا شك فيه من جهه الشبهه المصداقيه لعنوان الخاص فلا يعتبر لعدم الظهور التصديقى بالإضافة إلى تعيين حال الفرد خارجاً من جهه بقائه تحت عنوان العام أو كونه داخلًا فى عنوان الخاص المحرز خروجه عن العام (1).

أقول: حيث انتهى كلامه إلى بيان أنّ الوجه فى عدم جواز التمسك بالعام فى موارد الشبهه المصداقيه لعنوان الخاص هو أنّ العام لا تعرّض له لبقاء فرد تحته أو دخوله فى العنوان الخاص وهذا عين الوجه الذى ذكرناه من أنّ خطاب الخاص إذا كان بمفاد القضية الحقيقيه دون الخارجيه لا يمكن التمسك بخطاب العام لأنّ تشخيص انطباق عنوان العام على فردٍ وعدم انطباق عنوان الخاص عليه خارج عن مدلولهما وموكول إلى إحراز المكلف على ما تقدّم.

وأما عدم التقييد فى عنوان العام بخطاب لا تكرم زيدا ولا تكرم عمرواً فالوجه فيه هو كون خطاب الخاص قضيه خارجيه، وقد تقدّم أنّ خطابه إذا كان بمفاد القضية

ص: ٢٤٤

الشرح:

الخارجيه يكون الشك في حكم فردٍ آخر من الشك في تخصيص آخر في خطاب العام لا من الشك في الشبهه المصداقيه لعنوان الخاص، كما لا يخفى.

ثم إنَّ الموضوع للاعتبار والحجّيه ليس المعنى التصورى، أى ما يخطر بالبال من الألفاظ المسموعه على الهيئه التركيبيه، ولو من غير شاعر أو مجنون، بل الموضوع له المدلول الاستعمالي التصديقى، أى ما يصحّ إسناده إلى المتكلّم وأنه أراد تفهيم هذا المعنى من كلامه وخطابه، وهذا المدلول الاستعمالي قد يوافق مراده الجدّى وقد لا يوافقه أصلاً أو تماماً والسيره العقلائيه جاريه على البناء على التطابق بين المدلول الاستعمالي والمراد الجدّى مالم تقم قرينه عرفيه على عدم تطابقهما، وقد مرّ أنّ الكلام الملقى من المولى بمفاد القضيّه الحقيقيه غير دالّ على تعيين الموضوع للحكم الوارد فيه وتمييزه بحسب الخارج حتّى بمدلوله الاستعمالي، بل مدلوله الاستعمالي بيان الحكم لذلك الموضوع على تقدير فعليه الموضوع خارجاً، وعلى ذلك فتعيّن أنّ الفرد المشكوك بالشبهه الخارجيه غير داخل فى العنوان المبيّن للخاص وأمر خارج عن مدلول خطابى العام والخاص. بل غايه ما يقتضيه أصاله التطابق فى ناحيه خطاب الخاص أنّ حكم العام ثبوتاً يثبت فى العالم الذى لا ينطبق عليه عنوان الخاص، وبعد كشفه عن ذلك فكيف يؤخذ بعموم العام أى بأصاله التطابق لإثبات أنّ المشتبه مصداقاً محكوم بحكم العام وغير داخل فى عنوان الخاص. ولا- يقاس ذلك بموارد إجمال خطاب الخاص من حيث المفهوم ودوران الأمر بين سعه معناه وضيقه فإنّه مع الإجمال لا دلالة فى ناحيه خطاب الخاص إلاّ على أنّ الموضوع لحكم العام مقيّد بعدم كون مصداق العام مما يدخل فى المعنى الضيق حيث إنّ القرينه فرع الدلاله، ولذا يؤخذ بأصاله التطابق فى ناحيه العام

وأما إذا كان لبياً، فإن كان مما يصح أن يتكل عليه المتكلم [١]، إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب، فهو كالم متصل، حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعام إلا في الخصوص، وإن لم يكن كذلك، فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجته كظهوره فيه.

الشرح:

بالإضافة إلى عدم دلالة الخاص على خلافه فما ذكره المحقق العراقي قدس سره من أن أصله العموم في ناحيه العام أماره على الفرد المشكوك بالشبهه الخارجيه وأنه غير داخل في أفراد الخاص وجعل الأماره للشبهه المصداقيه من شأن الشارع غير مبتن على أساس صحيح بعدما ذكرنا من سقوط أصله التطابق في ناحيه عموم العام بالإضافة إلى كل ما يدخل في العنوان المبتن من الخاص، فتدبر.

المخصّص اللبّي

[١] كل ما تقدّم من المباحث إنّما كان بالإضافة إلى المخصّص اللفظي، وأما بالإضافة إلى المخصّص اللبّي، كالإجماع والسيره، فذكر الماتن قدس سره ما حاصله:

أنّه إذا كان المخصّص اللبّي بمشابه من الوضوح بحيث يمنع عن انعقاد ظهور العام في العموم فلا يمكن التمسك به في مورد الشبهه المصداقيه لذلك المخصّص، بل حكمه حكم العام المتصل به المخصّص اللفظي كما في قوله «إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» فإنّه لا ظهور في ناحيه «كلّ شيء» بالإضافة إلى الممتنع، بل مفاده أنّه لا يشدّ عن قدرته أي شيء ممكن ولو شك في إمكان شيء وامتناعه لا يمكن الأخذ بهذا العموم لإثبات إمكانه ومن هنا لم يتمسك به أحد لإثبات جواز التعيّد بالاماره غير المفيده للعلم وجداناً.

وأما إذا لم يكن المخصّص اللبّي بهذه المشابه بحيث ينعقد معه ظهور للعام في العموم لكونه مما لا يلتفت إليه إلا بعد التأمل والنظر فيمكن التمسك بالعام في

والسرّ في ذلك، أن الكلام الملقى من السيد حجه، ليس إلا ما اشتمل على العام الكاشف بظهوره عن إرادته للعموم، فلا بد من اتباعه ما لم يقطع بخلافه، مثلاً إذا قال المولى: (أكرم جيرانى) وقطع بأنه لا يريد إكرام من كان عدواً له منهم، كان أصاله العموم باقيه على الحجية بالنسبه إلى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام، للعلم بعداوته، لعدم حجه أخرى بدون ذلك على خلافه، بخلاف ما إذا كان المخصص لفظياً، فإن قضيه تقديمه عليه، هو كون الملقى إليه كأنه كان من رأس لا يعم الخاص، كما كان كذلك حقيقه فيما كان الخاص متصلاً، والقطع بعدم إرادته العدو لا يوجب انقطاع حجيته، إلا فيما قطع أنه عدوه، لا فيما شك فيه، كما يظهر صدق هذا من صحه مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه لاحتمال عداوته له، وحسن عقوبته على مخالفته، وعدم صحه الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوه، كما لا يخفى على من راجع الطريقه المعروفه، والسيره المستمره المألوفه بين العقلاء التي هي ملاك حجيه أصاله الظهور.

الشرح:

الشبهه المصداقيه للمخصّص اللبّي، وذلك لأنّ الكلام الملقى إلى المكلف بعنوان الحجّه واحد وهو خطاب العام ورفع اليد عنه بالإضافة إلى الأفراد التي يحرز حكم العقل فيها من رفع اليد عن حجّه بحجّه أخرى وهي العلم بعدم ثبوت حكم العام لها، وأمّا بالإضافة إلى الأفراد التي لا يحرز كونها مورداً لحكم العقل يكون رفع اليد فيها عن خطاب العام من رفع اليد عن الحجّه بلا علم بالخلاف كما إذا قال لعبده «أكرم جيرانى» وجزم العبد بأنّ مولاه لا يريد إكرام عدوّه يكون رفع اليد عن ظهور خطاب العام بالإضافة إلى المحرز عداوته عذراً، بخلاف رفع اليد بالإضافة إلى المحتمل عداوته، ويظهر ذلك لمن سار مع السيره المألوفه فى المحاورات، فإنّ العرف يرى ظهور العام حجّه إلا بالإضافة إلى الأفراد التي أحرز حكم العقل فيها.

ص: ٢٤٧

وبالجملة كان بناء العقلاء على حجيتها بالنسبة إلى المشتبه هاهنا بخلاف هناك، ولعله لما أشرنا إليه من التفاوت بينهما، بإلقاء حجتين هناك، تكون قضيتهما بعد تحكيم الخاص وتقديمه على العام، كأنه لم يعمه حكماً من رأس، وكأنه لم يكن بعام، بخلاف هاهنا، فإن الحجة الملقاه ليست إلا واحده، والقطع بعدم إكرام العدو في (أكرم جيرانى) مثلاً، لا يوجب رفع اليد عن عمومه إلا- فيما قطع بخروجه من تحته، فإنه على الحكيم إلقاء كلامه على وفق غرضه ومرامه، فلا بد من اتباعه ما لم تقم حجة أقوى على خلافه.

بل يمكن أن يقال: إن قضيه عمومه للمشكوك، أنه ليس فرداً لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه، فيقال في مثل (لعن الله بنى أميه قاطبه): إن فلاناً وإن شك في إيمانه يجوز لعنه لمكان العموم، وكل من جاز لعنه لا يكون مؤمناً، فينتج أنه ليس بمؤمن، فتأمل جيداً.

الشرح:

ولعل الموجب للفرق بين المخصّص ص اللفظى المنفصل واللّبي من قبيل هذا القسم في نظرهم، هو أنّ ما يلقي الى المكلف بعنوان الحجّه خطابان ويكون مقتضى الجمع العرفى بينهما تقييد موضوع العام بما لا ينطبق عليه عنوان المخصّص ص ففى النتيجة يكونان بمنزله خطاب واحد، بخلاف المخصّص ص اللّبي فإنّ الملقى بعنوان الحجّه خطاب واحد ولا- تنافى بين الحجتين ليجمع بينهما بالتقييد بل رفع اليد عن العموم لكون العلم فى مورد إحراز حكم العقل حجّه ذاتاً، بخلاف ما لم يحرز حكمه فيه.

أقول: الموجب لعدم جواز التمسّك بعموم العام فى الشبهه المصداقيه لعنوان الخاص الوارد فى خطاب منفصل هو كشف خطاب الخاص عن تقييد موضوع العام ثبوتاً، بعدم انطباق العنوان الوارد فى خطاب الخاص على فرد، وبعد هذا الكشف لا قيمه لظهور العام فى كون الموضوع لحكمه عنوان العام بنحو اللابشرط

ص: ٢٤٨

الشرح:

ولا لانطباقه على فرد كذلك.

ومن الظاهر أنه لا- فرق في هذا الكشف بين كون الخاص وارداً في خطاب منفصل أو ثبت بدليل لبي من إجماع أو سيره المتشرّعه أو حكم العقل، فإنه لو ورد في الخطاب لزوم تغسيل الميت وقام الإجماع على عدم وجوب تغسيل المقتول بالقصاص يكون الإجماع كاشفاً عن تقييد الموضوع لوجوب التغسيل بعدم انطباق المقتول قصاصاً على الميت، ومع الشك في ميت بالشبهه الخارجيه في كونه مقتولاً قصاصاً لا يفيد العموم بالإضافة إلى لزوم تغسيه.

وبالجملة بعد انكشاف التقييد في الموضوع لحكم العام ثبوتاً لا مورد لأصالة التطابق لا لصدق العام على المشكوك، بل لأن عنوانه بنحو اللابشرط ليس بموضوع لحكمه ثبوتاً.

نعم، ربّما يتوهم أنّ الخاص اللبّي إذا كان من حكم العقل لا يكون كاشفاً عن تقييد موضوع العام بوصف وجودي أو عدمي، لأن الموضوعات في الأحكام العقلية هي الملاكات لا العناوين حتى يتقيّد بها العام في كونه موضوعاً لحكمه.

ولكنّه مندفع: بأنّ حكم العقل لا يكون من قبيل الجزئي بل من الكلي، غايه الأمر يكون الحكم متعلّقاً بما هو الملاك.

وبتعبيرٍ آخر: يكون العنوان التعليلي في الحكم العقلي عنواناً تقييدياً كحسن العدل والإحسان وقبح الظلم والعدوان، أو حكمه بلزوم الإطاعه والاجتناب عن المعصيه، أو حكمه بلزوم دفع الضرر المحتمل وهكذا، فإذا ورد في خطاب أنه لا يحلّ مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه، يكون مخصّصاً بما إذا لم يكن التصرف فيه

الشرح:

إحساناً إلى مالكه وإنقاذاً له أو لماله عن الهلاكه والتلف، ولو شك في موردٍ أن التصرف المعين إنقاذ للمالك من الهلكه فلا يمكن الحكم بحرمة بالأخذ بالعموم المفروض حيث إن حكم العام وإن لم يتقيد بملاكه إلا أنه متقيد بعدم ملاك الإنقاذ، وقد تقدم (١) أن مع كون الخاص حكماً بنحو القضية الحقيقيه لا يجوز التمسك بالعام، سواء كان مدلوله أيضاً بمفاد القضية الحقيقيه أو الخارجيّه.

نعم، إذا كان خطاب العام بمفاد القضية الخارجيّه أو الحقيقيه واستفيد منه أن المتكلم بنفسه أحرز عدم انطباق عنوان آخر مخالف في حكمه لحكم العام على الأفراد الخارجيّه التي يحويها العموم كما في قوله عليه السلام: «لعن الله بنى أميه قاطبه» حيث إن مباشرته عليه السلام بلعن بنى أميه بنحو العموم مقتضاه إحرازه عدم وجود مؤمن صالح فيهم، ففي مثل ذلك يؤخذ بالعموم ولا يبعد أن يقال إن قول المولى لعبده «أكرم جيرانى» من هذا القبيل.

بقى فى المقام أمران:

أحدهما: أنه قد يقال: إذا كان الوارد فى خطاب الخاص عنواناً وجودياً مستثنى عن حكم العام يستفاد من الخطابين أن عنوان العام مقتضى لحكمه وإنما يمنع عنه تحقق عنوان الخاص فيكون تحققه مانعاً ومزاحماً عن تأثير العام وفعليه حكمه فى فردّه، وفى مورد الشك فى تحقق عنوان الخاص يؤخذ بمقتضى العام لأصالة عدم المانع وعدم المزاحم له.

وفيه: أن قاعده المقتضى والمانع فى نفسها لا أساس لها وإن أُريد بأصالة عدم

ص: ٢٥٠

الشرح:

المانع موارد جريان الاستصحاب فى ناحيه عدم كون الفرد من العام وأنه داخلاً فى عنوان الخاص، ففى هذه الصوره يلزم إحراز الموضوع لحكم العام فى فرده بعدم كونه مصداقاً لعنوان الخاص كما يأتى، وإلا فلا يمكن إثبات حكم العام بمجرد الشك فى وجود المانع بعد إحراز المقتضى.

الثانى: ما إذا ثبت حرمة إكرام زيد ودار الأمر بين كون المراد منه زيد العالم حتى يكون خطاب النهى عن إكرامه مخصصاً لخطاب إكرام كلّ عالم وبين كون المراد منه غير العالم ليكون خروجه عن خطاب العام بالتخصيص، وحيث لم يقدّم فى الفرض قرينه على تخصيص العام يكون عمومه متبعاً فإنّ المقام من موارد الشك فى التخصيص وينحلّ العلم الإجمالى بحرمة إكرام واحدٍ من المسميين بزيد بالعموم الدال على إكرام كلّ عالم والعموم لا يقل عن سائر الأمارات القائمة على نفي التكليف فى بعض أطراف العلم الموجبه لانحلاله.

ولكن قد يقال: إنّ العام المفروض لا يمكن الأخذ به فى زيد العالم فضلاً عن كونه موجباً لانحلال العلم الإجمالى بحرمة إكرام أحد المسميين بزيد، وذلك فإنّ العام لا يقاس بالبينه القائمة بتعيين المعلوم بالإجمال أو بالخبر الدال على وجوب إكرام زيد العالم، حيث إنّ الخبر المفروض بضميمة العلم الإجمالى الحاصل بحرمة إكرام أحدهما يكون دالاً على حرمة إكرام زيد الآخر.

وبتعبيرٍ آخر: للخبر الدال على إكرام زيد العالم مدلول التزامى يؤخذ به، وهذا بخلاف العام فإنه متضمن للحكم بعنوان القضييه الحقيقيه ولا- نظر له إلى خصوص الافراد فلا- يكون موجباً لانحلاله بل يكون العلم الإجمالى بحرمة إكرام أحد الزيدين موجباً لسقوط العموم عن الاعتبار.

إيقاظ: لا يخفى أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كاستثناء من المتصل، لما كان غير معنون [١] بعنوان خاص، بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص، كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد __ إلا ما شذ __ ممكناً، فبذلك يحكم عليه بحكم العام وإن لم يجز التمسك به بلا كلام، الشرح:

ولكن لا يخفى ما فيه، فإن العام وإن لم يتكفل لبيان الحكم الفعلي ابتداءً إلا أنه يثبت بعد ضم صغراه إليه، وبضم العلم الإجمالي يكون كاشفاً عن أن المحرم هو إكرام زيد الآخر، ودعوى أنه لا-حاجه في انحلال العلم إلى هذا الإثبات بل يكفي فيه مجرد العلم الإجمالي بحرمه إكرام أحدهما لا يخفى ما فيها، فإنه لو لم يحرز بعموم العام أن المنهى عن إكرامه زيد الآخر لكان حرمه إكرام زيد الآخر مجرى لأصالة البراءة، فيوجب العلم الإجمالي المفروض سقوط عموم العام وسقوط أصالة البراءة في كل من الزيدين عن الاعتبار.

وبالجمله هذا المثال من أمثله موارد إجمال الخطاب الآخر بعموم العام، فتدبر.

إحراز الفرد المشكوك بأصالة عدم الأزلى

[١] لا- يخفى أن الخاص يكون كاشفاً عن تقييد موضوع العام إمّا ثبوتاً فقط كما في الخاص المنفصل، أو حتى إثباتاً كما في المتصل الذي بمفاد الاستثناء نعم التقييد ليس إلا هو عدم اتصاف فرده بعنوان الخاص وعدم انطباق عنوان الخاص عليه.

وعليه فإن كانت الحالة السابقة في الفرد المشتبه دخوله في عنوان الخاص عدم اتصافه به وعدم دخوله تحته، يكون مقتضى الاستصحاب في ناحيه عدم انطباق عنوان الخاص عليه بقاءه تحت العام، كما إذا كانت الحالة السابقة اتصافه بعنوان الخاص واندراجه تحته يكون الاستصحاب في ناحيه اتصافه به وانطباق

ضروره أنه قلما لا يوجد عنوان يجرى فيه أصل ينقح به أنه مما بقى تحته، مثلاً إذا شك أن امرأه تكون قرشيه، فهى وإن كانت وجدت اما قرشيه أو غيرها، فلا أصل يحرز أنها قرشيه أو غيرها، إلا أن أصله عدم تحقق الإنتساب بينها وبين قریش تجدى فى تنقيح أنها ممن لا- تحيض إلا- إلى خمسين، لأن المرأه التى لا يكون بينها وبين قریش انتساب أيضاً باقيه تحت ما دلّ على أن المرأه إنما ترى الحمره إلى خمسين، والخارج عن تحته هى القرشيه، فتأمل تعرف.

الشرح:

عنوان الخاص عليه مخرجاً لذلك الفرد عن العموم.

نعم، إذا تبادل الحالان فى فردٍ بأن أتصف بعنوان الخاص فى زمان ولم يكن متصفاً به فى زمان آخر واشتبه المتقدم بالمتأخر فلا يمكن الاستصحاب فى ناحيه الاتصاف وفى ناحيه عدم الاتصاف للمعارضه بين الاستصحابيين أو لعدم جريان الاستصحاب فى ناحيتهما أصلاً، ولكن تبادل الحالين كذلك قليل ولذا قال الماتن قدس سره «يكون إحراز المشتبه بالأصل الموضوعى فى غالب الموارد _ إلا ما شدَّ _ ممكناً».

والحاصل أنه فى المصداق المشتبه يمكن فى غالب موارد إحراز الموضوع بضمّ الوجدان إلى الأصل فيقال إنَّ زيداً عالم وجداناً وبالاستصحاب فى ناحيه عدم كونه فاسقاً يحرز أنه مصداق لما هو الموضوع لوجوب الإكرام وهذا فيما كانت الحاله السابقه للفرد الاتصاف بذلك العنوان أو عدم الاتصاف بمفاد كان الناقصه أو ليس الناقصه ظاهر.

وأما إذا كانت الحاله السابقه للفرد بنحو السالبيه بانتفاء الموضوع مع ترتب حكم العام ثبوتاً على السالبيه بانتفاء المحمول ففيه كلام، وهو أن الاستصحاب فى عدم انطباق عنوان الخاص على فرد ليس له حاله سابقه، وعدم حصول ذلك العنوان بمفاد ليس التامه لا يثبت نفي انطباق عنوان الخاص عليه بمفاد ليس الناقصه أو أنه

ص: ٢٥٣

الشرح:

لا يثبت اتصاف الفرد بنفيه كما هو مفاد القضية المعدوله مثلاً إذا شك في كون مرأه قرشيه أم لا، فهي في الواقع إما قرشيه وإما غير قرشيه، أو أنها إمّا تكون قرشيه أو لا تكون، ولكن ليس لاتصافها بالقرشيه أو عدمها حاله سابقه بمفاد كان الناقصه. غايه الأمر يصدق قولنا أنها لم تكن بقرشيه بنحو السالبه بانتفاء الموضوع، ونفى هذا الانتساب لا يثبت أنها بعد وجودها ليست بقرشيه أو أنها غير قرشيه.

وذكر الماتن قدس سره أنّ الاستصحاب في عدم انتساب المرأه إلى قریش يكفي في الحكم عليها بأنها تحيض إلى خمسين سنه المستفاد من قوله «كل امرأه تحيض إلى خمسين إلا أن تكون قرشيه»^(١)، فإن استثناء القرشيه وأنها تحيض إلى ستين سنه وإن أوجب تقييد الموضوع المأخوذ في خطاب العام إلا أن التقييد ليس بمفاد العدم النعتي المعبر عنه بمفاد كان الناقصه والقضيه المعدوله، حتى يكون الموضوع للتحيض إلى خمسين سنه، كل امرأه غير القرشيه، يقال ليس لهذا الموضوع _ أي العدم النعتي وكون المرأه غير القرشيه _ حاله سابقه ليستصحب، والموجود من حاله السابقه هو العدم المحمولي المعبر عنه بـ (ليس) التامه، ويقال إن نفي الانتساب إلى قریش بهذا المفاد لا يثبت كون المرأه المفروضه غير قرشيه، بل التقييد الحاصل بمفاد الاستثناء المتصل أو الخاص المنفصل هو مفاد السالبه المحصّله فإن العام بعد التخصيص يبقى موضوعاً لحكمه إلا أنه يتقيد بأن لا ينطبق على مصداقه عنوان الخاص بأن يسلب عما يصدق عليه عنوان العام، عنوان الخاص، ونفى

ص: ٢٥٤

١- (١) لم أظفر على هذا التعبير في الروايات بل ما ظفرت عليه هو هذا التعبير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إذا بلغت المرأه خمسين سنه لم تر حمرة إلا أن تكون من قریش. الوسائل: ج ٢، باب ٣١ من أبواب الحيض.

الشرح:

اتصاف الموجود من فرد العام بعنوان الخاص يكفي فيه العدم في حاله السابقه ولو بنحو السالبه بانتفاء الموضوع، حيث إن نفي الاتصاف والعرض لا- يتوقف على وجود الموضوع والمعروض بل الاتصاف والعرض في وجوده يحتاج إلى الموضوع والمعروض، ولذا كما تصدق السالبه المحصله في مورد السالبه بانتفاء المحمول كذلك تصدق في مورد السالبه بانتفاء الموضوع.

وبالجمله، الموضوع لحكم العام بعد الاستثناء أو بعد ورود الخاص المنفصل وإن صار مقيداً بالعدم بمفاد السالبه بانتفاء المحمول ولكن يكفي في إحراز هذا الموضوع، الاستصحاب في نفي الاتصاف بمفاد السالبه بانتفاء الموضوع، حيث إن بعد وجود الموضوع وبقاء النفي السابق في ناحيه الاتصاف _ يعنى بقاء عدم الاتصاف بعنوان الخاص على حاله _ يتحقق موضوع العام ويحرز قيده بمفاد السالبه بانتفاء المحمول.

وبتعبير آخر: لا- يقاس مفاد ليس الناقصه بمفاد كان الناقصه، حيث يعتبر في جريان الاستصحاب بمفاد كان الناقصه حصول الاتصاف سابقاً سواء كان اتصاف الشيء بأمر وجودى، أو بأمر عدمى كما هو مفاد القضية المعدوله، بخلاف الاستصحاب في ناحيه نفي الاتصاف بمفاد ليس الناقصه الذى هو مفاد السالبه المحصله، فإنه يحرز مفادها بنحو السالبه بانتفاء المحمول، ولو كانت حاله السابقه بنحو السالبه بانتفاء الموضوع.

وقد تحصل من جميع ما ذكرنا أن المنكر للاستصحاب في العدم الأزلى في المقام إن أراد أن الموضوع لحكم العام بعد ورود التخصيص لا يبقى على إطلاقه وإنما يتقيد باتصاف فرده بغير عنوان الخاص الذى مفاده العدم النعتى المعبر عنه

الشرح:

بمفاد القضية المعدوله فقد بينا أنه لا يستفاد من الاستثناء أو خطاب الخاص إلا اعتبار نفى عنوان الخاص فى فرد ينطبق عليه عنوان العام بنحو السالبة المحصّله، وإن أراد أن الاستصحاب فى العدم المحمولى أو ما هو مفاد السالبة بانتفاء الموضوع لا يثبت السلب الناقص وما هو مفاد السالبة بانتفاء المحمول، فقد ذكرنا أن السالبة بانتفاء الموضوع سلب ناقص، ولكن إذا أحرز بقاء السلب بعد وجود الموضوع يثبت مفاد السالبة بانتفاء المحمول وهذا المقدار يكفى لتحقق الموضوع إذا الموضوع مركب من أمر وجودى وعدمى بمفاد واو الجمع.

ومما ذكرنا يظهر الخلل فيما ذكره المحقق النائنى قدس سره فى وجه عدم إحراز الفرد المشتبه فى عدم كونه من أفراد الخاص بالأصل فى العدم الأزلى، حيث ذكر أن الأوصاف القائمه بوجود العام سواء كان الوصف من العناوين المتأصله أو الانتزاعيه إمّا أن يكون العام مطلقاً فى موضوعيته بالإضافة إلى تلك الأوصاف أو مقيّداً بقيامها بالعام أو بعدم قيامها، وإذا ورد فى الخطاب «كل امرأه تحيض إلى خمسين سنه إلا القرشيه» أو ورد فى خطاب «تحيض كل امرأه إلى خمسين سنه» وورد فى خطاب آخر «تحيض القرشيه إلى ستين» يكون الموضوع لحكم العام – أى المرأه – مقيّداً بكونها غير القرشيه، حيث لا- يمكن إبقاء العام على إطلاقه لأنه ينافى الاستثناء بالمتصل أو خطاب الخاص المنفصل والمرأه بقيد القرشيه موضوع لحكم مخالف، فيتعيّن أن يكون الموضوع لحكم العام المرأه المقيّده بعدم القرشيه والاستصحاب فى عدم انتساب المرأه إلى قریش لا يثبت أنها متصفه بعدم القرشيه(1).

ص: ٢٥٦

الشرح:

والوجه في الاشكال هو أنّ العام وإن كان لا يبقى على إطلاقه ثبوتاً أو حتى إثباتاً في الاستثناء بالمتصل في كونه موضوعاً لحكمه إلاّ أنّ القيد هذا ليس مفاده الاتصاف بعدم القرشي بنحو القضية المعدوله كما هو مفاد كان الناقصه، بل غاية دلاله الاستثناء أو خطاب الخاص أنّ موضوع العام مقيد بأن لا ينطبق عليه عنوان الخاص، يعنى مقيد بعدم الاتصاف بعنوان الخاص لا الاتصاف بعدم الخاص. وقد تقدّم أنّ عدم الوصف للموصوف لا يحتاج إلى ثبوت الموصوف كما في ثبوت الوصف وليس قائماً به كقيام العرض به فإنّ العرض والوصف في ثبوته يحتاج إلى الموصوف، وإذا كان المقيد بالعدم المحمولي موضوعاً لحكم وكانت حاله السابقه السالبه بانتفاء المحمول وأحرز وجود الموضوع بالوجدان كفى في إحراز قيده جريان الاستصحاب في ناحيه عدم الوصف، حيث إنّ تقييد الموضوع بالعرض بنحو القيام مختصّ بفرض وجود العرض والوصف وأتمّياً في فرض عدمه ففي الحقيقه يكون الموضوع بمفاد واو الجمع، بأن يوجد ذات الموضوع ولا يكون له وصف، واعتبار تقييد الموضوع بعدم الوصف بأن يكون المفاد مفاد القضيه المعدوله يحتاج إلى قرينه ودليل، والفرق بين تقييد العام بوصف عدم عنوان الخاص وبين تقييده بعدم التوصيف بعنوان الخاص وعدم انطباق عنوانه عليه مما لا يكاد يخفى، ومما يساعد عليه الاستثناء أو خطاب الخاص هو التقييد بالنحو الثاني دون الأول، وعلى ذلك فيمكن إثبات الموضوع لحكم العام بضمّ ما يجرى فيه الاستصحاب إلى ما هو محرز بالوجدان.

وإن شئت قلت الارتباط بين الوصف والموصوف بمفاد كان الناقصه في ناحيه ثبوت الوصف لا في ناحيه نفي الوصف ولذا يصحّ سلب شيء ونفيه عن شيء حتى

الشرح:

مع عدم الارتباط بينهما في الوجود، كقوله «ليس الإنسان بحجر» وقبحه إنما هو لكونه من اللغو وبيان الواضحات، بخلاف السلب في موارد يحتمل ثبوت العنوان المنفي للشيء كما هو ظاهر.

ومما ذكر يظهر الحال في الصلاة في اللباس المشكوك في أنه من أجزاء ما لا يؤكل بناءً على أن المأخوذ في الصلاة عدم وقوعها فيه، حيث يصح أن يقال: كان زمان لم يكن فيه صلاة فيما لا يؤكل لحمه، ولا واقع مقارنتها مع أجزاء ما لا يؤكل، وبعد الإتيان بالصلاة نحتمل بقاء واقع عدم مقارنتها مع أجزاء ما لا يؤكل بحاله، فيحز بضم الوجدان إلى الأصل حصول متعلق الأمر.

نعم، إذا كان عدم لبس غير مأكول اللحم أو عدم حمله معتبراً في ناحيه المصلي فيجزي الاستصحاب بمفاد ليس الناقصه حيث إن الشخص لم يكن لابساً ولا حاملاً لما لا يؤكل لحمه قبل لبس المشكوك أو حمله، ومقتضى الاستصحاب بقاءه على ما كان بعد لبسه أو حمله له، وأما إذا كان مأخوذاً في ناحيه اللباس والمحمول يكون الاستصحاب في عدم انتساب اللباس أو المحمول إلى ما لا يؤكل لحمه _ كالأستصحاب فيعدم كون الصلاة فيما لا يؤكل _ من الاستصحاب في العدم الأزلي، كعدم انتساب المرأه إلى قريش.

وربما يدعى بما أن الثوب أو المحمول كان موجوداً في الخارج بصوره ما من الصور النوعيه ولم يكن جزءاً من أى حيوان فيمكن الاستصحاب بمفاد السالبه بانتفاء المحمول، ولكن الصحيح أنه بالدقه العقليه وإن كان كذلك إلا أنه بنظر العرف لا يكون موجوداً قبل تكوّن الحيوان، سواء كان مما يؤكل أو مما لا يؤكل، فتدبر.

ثم إنه قد ينسب إلى المشهور أنهم يقولون بجواز التمسك بالعام في الشبهه

الشرح:

المصداقيه لعنوان المخصّص ويستظهر ذلك من حكمهم بالضمان فيما دار أمر اليد على مال الغير بكونه يد ضمان أو غيرها، ولكن ذكر بعض الأصحاب أنّ حكمهم بالضمان لقاعده المقتضى والمانع نظراً إلى أنّ اليد مقتضيه للضمان، وكونها يد أمان، مانعه عن ذلك وإذا شك في وجود المانع بعد إحراز المقتضى يحكم بعدمه، وذهب بعض آخر إلى أنّ الحكم بالضمان غير مبنى على شيء من الوجهين بل من جهة الاستصحاب في عدم كون اليد أمانيه ولو بنحو الاستصحاب في العدم الأزلي حيث إنّ الموضوع للضمان وضع اليد على مال الغير مع عدم الاستيمان وإذا أُحرز وضعها على المال وجرى

الاستصحاب في عدم الاستيمان يتم الموضوع لضمان المال.

أقول: قد تقدّم عدم جواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه لعنوان المخصّص بل عموم حديث «على اليد»^(١) لضعفه لا يحسب من العام الذي ورد عليه التخصيص وقاعده المقتضى والمانع لا أساس لها كما ذكرنا.

نعم، الموضوع لضمان المال وضع اليد على مال الغير بغير استيمان من مالكة أو ولي مالكة أو من الشرع وإذا أُحرز وضع اليد وجرى الأصل في عدم الاستيمان يتم الموضوع لضمان المال وقد ذكرنا أنّ هذا هو الموضوع لضمان المال في سيره العقلاء ويستفاد ذلك من الأدله الشرعيه من التعليقات الوارده في نفي ضمان التالف بكون ذي اليد أميناً.

وقد ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ جريان الاستصحاب في ناحيه عدم اتصاف الفرد بعنوان المخصّص من صغريات ما يحرز فيه الموضوع للحكم بضمّ الوجدان

ص: ٢٥٩

١- (١) سنن أبي داود: ٣، ٢٩٦/٣٥٦١، لم أظفر عليه في المصادر الحديثه عندنا.

الشرح:

إلى الأصل وضابط ما يحرز فيه الموضوع كذلك هو أنّ الموضوع إذا كان في لسان الدليل مركباً من المعروض وعرضه يكون الموضوع بمفاد كان الناقصه لا محاله وترتب هذا الحكم على المصداق المشتبه يتوقف على ثبوت الحاله السابقه بمفاد كان الناقصه، وإذا لم تكن الحاله السابقه بمفاد كان الناقصه يكفى فى نفي الحكم المزبور جريان الاستصحاب فى ناحيه عدم عرضه حتى فيما كانت الحاله السابقه بنحو السالبه بارتفاع الموضوع فإنّ مع إحراز ذات الموضوع وإحراز عدم عرضه ولو بالأصل يتم مفاد السالبه بانتفاء المحمول، وكذا فيما إذا كان الشىء مع عدم ثبوت الوصف والعرض موضوعاً لحكم كالحكم بفساد الصلاه فيما كانت الصلاه فيما لا يؤكل لحمه فإنّ الموضوع لصحتها ليست وقوعها فيما يؤكل ولذا تصحّ الصلاه فيما إذا لم يكن ثوبه من أجزاء الحيوان أصلاً ولا مستصحباً له، بل الموضوع للفساد الصلاه فيما لا يؤكل لحمه ومع إحراز نفس الصلاه وإحراز أنّه لا يستصحب ما لا يؤكل لحمه، أو أنّ الذى معه لم يكن مما لا يؤكل لحمه، يحرز الموضوع لصحتها، ولا يعارض باستصحاب عدم كون لباسه أو ما عليه مما يؤكل، فإنّه غير موضوع لصحتها كما تقدّم، هذا كلّه بالإضافة إلى العرض ومعرضه.

وأما إذا كان الموضوع مركباً من عرض وغير معرضه أو من عرضين لمعرض واحد أو لمعرضين أو من معرضين فلا بدّ من لحاظ خطاب الحكم فإن كان موضوعه عنوان بسيط انتزاعى مثل عنوان التقدّم والتأخّر والتفاوت ونحوها فإحراز أحد الجزئين بالوجدان والآخِر بالأصل، لا يحرز ذلك العنوان البسيط المنتزع عن واقعهما ويتفرّع على ذلك ما عن الشيخ الانصارى قدس سره من عدم إحراز إدراك الجماعه بركوع المأموم مع شكّه فى بقاء الإمام فى الركوع عند وصوله إلى حدّه فإنّ الموضوع

وهم وإزاحه: ربما يظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات فيما إذا شك في فرد، لا من جهة احتمال التخصيص، بل من جهة أخرى [١]، كما إذا شك في صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف، فيستكشف صحته بعموم مثل (أوفوا الشرح:

لإدراك الجماعة هو ركوع المأموم الداخل في الصلاة وتقارن ركوعه مع ركوع الإمام كما هو ظاهر قوله عليه السلام: «إذا أدرك الإمام وهو راكع فقد أدرك الركعة» (١)، حيث إن مقتضاه كيفية ركوعه من كونه حال ركوع الإمام.

وأما إن كان الموضوع للحكم نفس الأمرين وواقع اجتماعهما فيأحرز أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل بمفاد واو الجمع، يتم إحراز الموضوع، ولا يخفى أن الموضوع في ضمان التلف كذلك فإن موضوعه مركب من الاستيلاء على مال الغير بلا إذن منه في إتلافه مجاناً، ومن عدم كون المستولى أميناً، فإذا أحرز الاستيلاء وضم إليه عدم إذن مالكة في إتلافه مجاناً أو عدم استيمانه يتم الموضوع للضمان وذلك لأنه لا يعقل التقييد والنعته في جوهرين، أو عرضين أو عرض وغير محلّه، فيكون الموضوع للحكم — مع عدم أخذ العنوان الانتزاعي — هو واقع تحققهما في الزمان أى واقع المقارنه، أو التقدّم أو التأخر كما لا يخفى.

التسك بالعموم لا من جهة احتمال التخصيص

[١] إذا كان الخطاب الدالّ على المتعلق مجملاً، وكان إجماله بالإضافه إلى المتعلق بعنوانه الاولى، كما يقال بأنّ قوله: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» (٢) مجمل بالإضافه إلى الوضوء أو الاغتسال بالجلاب ونحوه ولا إطلاق له

ص: ٢٤١

١- (١) الوسائل: ج ٥، باب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

٢- (٢) سورة المائدة: الآيه ٦.

بالندور) فيما إذا وقع متعلقاً للندر، بأن يقال: وجب الإتيان بهذا الوضوء وفاءً للندر للعموم، وكل ما يجب الوفاء به لا محاله يكون صحيحاً، للقطع بأنه لولا صحته لما وجب الوفاء به، وربما يؤيد ذلك بما ورد من صحة الإحرام والصيام قبل الميقات وفي السفر إذا تعلق بهما النذر كذلك.

الشرح:

بالنسبة إلى الصلاة مع الوضوء أو الغسل به، فيمكن رفع هذا الإجمال بالإطلاق أو العموم في الخطاب الدال على حكم عنوان ينطبق على ذلك الوضوء أو الغسل لأن ثبوت الحكم بالعنوان الثانى للوضوء أو الغسل، يلازم ثبوت الحكم الأولى له بعنوانه الأولى، كما إذا نذر الوضوء أو الاغتسال بالجلاب فيؤخذ بعموم قوله (أَوْفُوا بِالنَّذُورِ) في الحكم بوجوبه مع النذر، وإذا وجب حال النذر جاز الدخول به في الصلاة حال النذر بل مطلقاً لثبوت الملازمة بين وجوب الإتيان به بعنوان الوفاء بالندر وبين جواز الاكتفاء به في الدخول في الصلاة ونحوها مما هو مشروط بالطهارة، ويؤيده ما ورد في جواز الإحرام قبل الميقات والصيام في السفر بالندر.

وأجاب الماتن قدس سره عن ذلك بأنه إذا كان الموضوع للحكم في الخطاب الدال عليه بالعنوان الثانوى الفعل الذى له الحكم الكذائى بالعنوان الأولى كما في وجوب الوفاء بالندر فإن وجوب الوفاء لم يتعلق بالندر مطلقاً بل فيما كان المنذور راجحاً شرعاً استحباباً أو وجوباً وكذا في الحكم بوجوب إطاعة الوالد فإنه لم يتعلق الوجوب بإطاعته في كل فعل يأمر الوالد به أو ينهى عنه، بل فيما إذا كان الفعل مباحاً بعنوانه الأولى ولم يكن من قبيل الأمر بترك الواجب أو فعل الحرام، ففي مثل ذلك لا يمكن التمسك بالخطاب الدال على الحكم بالعنوان الثانوى حيث إن التمسك به من قبيل التمسك بالعام لا في الشبهه المصداقيه لعنوان المخصص، بل من قبيل التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه لنفس عنوان العام أو المطلق.

ص: ٢٦٢

الشرح:

وقد تقدّم أنّ البحث في التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه لعنوان المخصّص ينحصر فيما إذا كان التخصيص متصلاً بمفاد الاستثناء أو منفصلاً، وأما إذا كان الخطاب دالاً على تقييد العام بعنوان وجودى كما إذا قال (أكرم كلّ عالم عادل) أو ورد في خطابٍ آخر (أكرم العالم إذا كان عادلاً) وشك في عداله عالم، يكون التمسك في إثبات وجوب إكرامه من التمسك بالعام في شبهته المصداقيه حيث إنّ الموضوع لوجوب الإكرام هو العالم العادل على الفرض.

وبالجملة بقاء العام موضوعاً لحكمه معنوياً بكلّ عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص من غير تعنون بعنوان آخر، ينحصر في الموارد التي يكون التخصيص بمفاد الاستثناء ولا يعمّ ما إذا كان بمفاد التقييد بعنوان آخر كما في المثال، وذكر قدس سره أنّه إذا كان الحكم بالعناوين الثانويه من غير أن يؤخذ في ثبوت ذلك الحكم ثبوت الحكم بالعنوان الأوّلى كما إذا قيل بأنّ الموضوع لوجوب الوفاء بالحلف هو الإتيان بالمحلف عليه من غير اعتبار كونه راجحاً بعنوانه الأوّلى فيمكن إثبات جواز ذلك الفعل بالأخذ بالإطلاق أو العموم في خطاب الحكم بالعنوان الثانوى، ويمكن إثبات صحه الوضوء بالجلاب أو الغسل به إذا حلف عليه أخذاً بوجوب الوفاء بالحلف وعدم جواز حثه ولكن هذا أيضاً مجرد فرض بالإضافه إلى وجوب الوفاء بالحلف فإنّ المأخوذ فيه أيضاً كون المحلف عليه جائزاً شرعاً والجواز في مثل الوضوء أو الغسل اللذان هما من العبادات المحتاجه إلى المشروعيه موقوف على الأمر بهما وجوباً أو استحباباً ومع عدم إحراز ذلك كما هو الفرض لا يحرز شمول وجوب الوفاء له وحرمة الحث لحلفه.

والحاصل أنّ الوجوب المستفاد من خطاب الأمر بالوفاء بالحلف مشروط

والتحقيق أن يقال: إنه لا مجال لتوهم الإستدلال بالعمومات المتكلفه لأحكام العناوين الثانويه فيما شك من غير جهة تخصيصها، إذا أخذ في موضوعاتها أحد الأحكام المتعلقة بالأفعال بعناوينها الأوليه، كما هو الحال في وجوب إطاعه الوالد، والوفاء بالنذر وشبهه في الأمور المباحه أو الراجحه، ضروره أنه معه لا يكاد يتوهم عاقل أنه إذا شك في رجحان شيء أو حليته جواز التمسك بعموم دليل وجوب الإطاعه أو الوفاء في رجحانه أو حليته.

نعم لا بأس بالتمسك به في جوازه بعد إحراز التمكن منه والقدره عليه، فيما لم يؤخذ في موضوعاتها حكم أصلاً، فإذا شك في جوازه صح التمسك بعموم دليلها في الحكم بجوازها، وإذا كانت محكومته بعناوينها الأوليه بغير حكمها بعناوينها الثانويه، وقع المزاحمه بين المقتضيين، ويؤثر الأقوى منهما [١] لو كان الشرح:

بالقدره على المحلوف عليه وفي مثل الوضوء بالجلاب لا يحرز هذا الشرط ليمسك بخطاب وجوب الوفاء، هذا كله فيما كان الخطاب الدال على حكم الفعل بعنوانه الأولي مجملاً.

تزام العنوان الأولي مع الثانوي

[١] يعني إذا لم يكن الخطاب الدال على الحكم بالعنوان الأولي مجملاً بل كان مبيّناً ولكن كان الخطاب الدال على حكمه بالعنوان الثاني مخالفاً لحكمه بالعنوان الأولي، كما إذا كان الخطاب الدال على حكمه بالعنوان الأولي وجوباً والخطاب الدال على حكمه بالعنوان الثانوي مقتضياً لحرمة، وقعت المزاحمه بين المقتضيين ويؤثر الأقوى منهما لو كان في البين وإلا لا يحكم بأحدهما لاستلزامه الترجيح بلا مرجح فيحكم بحكم آخر كالإباحه في الفرض.

أقول: لو فرض الاختلاف في مدلولي الخطابين أحدهما دال على حكم الفعل

فى الببن؁ وإلا لم يؤثر أحدهما؁ وإلا لزم الترجيح بلا مرجح؁ فليحكم عليه حينئذ بحكم آخر؁ كالإباحه إذا كان أحدهما مقتضياً للوجوب والآخر للحرمة مثلاً.

وأما صحة الصوم فى السفر بنذره فيه — بناءً على عدم صحته فيه بدونه — وكذا الإحرام قبل الميقات؁ فإنما هو لدليل خاص؁ كاشف عن رجحانهما ذاتاً فى السفر وقبل الميقات؁ وإنما لم يأمر بهما استحباباً أو وجوباً لمانع يرتفع مع النذر؁ وإما لصيرورتهما راجحين بتعلق النذر بهما بعد ما لم يكونا كذلك؁ كما ربما يدلّ عليه ما فى الخبر من كون الإحرام قبل الميقات كالصلاه قبل الوقت.

لا يقال: لا يجدى صيرورتهما راجحين بذلك فى عباديتهما؁ ضروره كون وجوب الوفاء توصلياً لا يعتبر فى سقوطه إلا الإتيان بالمنذور بأى داع كان.

الشرح:

بعنوانه الأولى والآخر على حكمه بعنوانه الثانوى يقدم الدال على الحكم بالعنوان الثانوى كما هو مقتضى الجمع العرفى بين الخطابين ولهذا يقدم خطاب نفى الحرج أو الضرر على الخطابات الدالّة على ثبوت التكليف فى الأفعال بعناوينها الأولى؁ وقد تقدّم فى بحث جواز اجتماع الأمر والنهى اختلاف مقام التراحم فى الملاك عن مقام التراحم فى الامتثال وأنّ التراحم فى الملاك يدخل فى موارد تعارض خطابى الحكمين.

وأما مسأله نذر الصوم فى السفر أو الإحرام قبل الميقات فقد أجاب الماتن قدس سره عنهما بوجوه ثلاثة:

الأول: أنّ صحتهما ليست لاقتضاء خطاب وجوب الوفاء بالنذر مشروعتيهما بعدما لم يكونا مشروعين بل صحتهما لكونهما قبل النذر أيضاً راجحين؁ غايه الأمر لم يؤمر بهما لمانع عن الأمر به وجوباً أو استحباباً ويرتفع ذلك المانع عند النذر؁ فما دلّ على صحتهما عند النذر كاشف عن رجحانهما النفسى مع قطع النظر عن نذرهما

ص: ٢٦٥

فإنه يقال: عباديتهما إنما تكون لأجل كشف دليل صحتها عن عروض عنوان راجح عليهما، ملازم لتعلق النذر بهما، هذا لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بهذا الدليل، وإلا أمكن أن يقال بكفايه الرجحان الطارئ عليهما من قبل النذر في عباديتهما، بعد تعلق النذر بإتيانهما عبادياً ومتقرباً بهما منه تعالى، فإنه وإن لم يتمكن من إتيانهما كذلك قبله، إلا أنه يتمكن منه بعده، ولا يعتبر في حصه النذر إلا التمكن من الوفاء ولو بسببه، فتأمل جيداً.

الشرح:

والأمر بهما بعنوان الوفاء بالنذر.

الثاني: أن الصيام في السفر أو الإحرام قبل الميقات كما لا أمر بهما قبل النذر كذلك لا رجحان لهما وإنما يحدث الرجحان لهما لا بسبب تعلق النذر بل لانطباق عنوان ذي صلاح عليهما في ذلك الحال اتفاقاً، والروايات المشار إليها دالة على تعلق الأمر العبادي بهما حين تعلق النذر فيكونان كسائر المستحبات العبادية التي يتعلق بها النذر.

الثالث: أن ما دلّ على اعتبار الرجحان في متعلق النذر مع قطع النظر عن النذر من قبيل الاطلاق أو العموم فيرفع اليد عنه بالدليل الخاص الوارد في نذر الإحرام قبل الميقات والصوم في السفر، حيث إن مقتضى ما ورد فيهما أنه إذا تعلق النذر بالإحرام بقصد التقرب أو بالصوم كذلك يجب الوفاء بنذرهما ويتمكن المكلف من قصد التقرب بهما بقصد الأمر بالوفاء بنذرهما فيكفي الرجحان الطارئ بالنذر في صحه النذر إذا قام دليل خاص في مورد حصول الرجحان فيهما بالنذر، حيث يتمكن مع حصوله بالنذر من الإتيان بالمنذور بنحو التقرب ويكفي في صحه تعلق النذر التمكن من المنذور ولو بعد تعلق النذر.

أقول: الاحتمال الأول ضعيف، حيث لا يمكن الالتزام بكون الإحرام قبل

بقي شيء، وهو أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص؟ في إحراز عدم كون ما شك في أنه من مصاديق العام، مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكمه، مصداقاً له [١]، مثل ما إذا علم أن زيدا يحرم إكرامه، وشك في أنه عالم، فيحكم عليه بأصالة عدم تخصيص (أكرم العلماء) أنه ليس بعالم، بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الأحكام.

الشرح:

الميقات والصوم في السفر في نفسيهما راجحين ولم يؤمر بهما لمانع يرتفع مع النذر فإن لازمه الحكم بصحة الإتيان بهما بلا نذر أيضاً إذا أتى بهما بداعي الملاك الموجود فيهما.

دوران الأمر بين التخصيص والتخصص

[١] بقي في المقام أمر، وهو أنه إذا أحرز أن حكم العام غير ثابت لموردٍ وشك في أنه فرد من العام وقد خرج عنه تخصيصاً، أو أنه ليس فرداً للعام وأنّ خروجه بالتخصيص، كما إذا أحرز أن زيدا لا- يجب إكرامه ودار الأمر بين كونه عالمًا وعدم وجوب إكرامه لخروجه عن خطاب أكرم كلّ عالم أو أنه ليس بعالم وأنه خارج تخصصاً، فإن كان خروجه عن خطاب العام تخصصاً فلا يترتب عليه سائر ما يترتب على عنوان العالم من الأحكام، فهل يمكن في الفرض الرجوع إلى أصالة عموم العام لإثبات أنّ خروجه كان لعدم كونه عالمًا بحيث تكون أصالة العموم طريقاً متبعاً إلى إحراز حال المشتبه أو أنه لا بدّ في ترتيب سائر الأحكام وعدمه من الرجوع إلى أمرٍ آخر ولا تكون أصالة العموم طريقاً إلى إحراز عدم كونه فرداً للعام؟

الصحيح هو الثاني، لأنّ أصالة العموم كسائر الأصول اللفظية يرجع إليها عند الشك في المراد لا ما إذا أحرز مراد المتكلم وكان الشك في كيفية الإرادة، حيث أنّ اعتبار الظهورات ببناء العقلاء وبناء العقلاء محرز في صورته الشك في المراد، ولذا

ص: ٢٦٧

فيه إشكال، لإحتمال اختصاص حجيتها بما إذا شك في كون فرد العام محكوماً بحكمه، كما هو قضيه عمومه، والمثبت من الأصول اللفظية وإن كان حجه، إلا أنه لا بد من الإقتصار على ما يساعد عليه الدليل، ولا دليل هاهنا إلا السيره وبناء العقلاء، ولم يعلم استقرار بنائهم على ذلك، فلا تغفل.

الشرح:

لا- يمكن إثبات الوضع بأصالة الحقيقة، والشك في المقام ليس من الشك في المراد من خطاب العام، حيث يعلم أن حكمه لا يعمّ زيداً والشك في كيفية إرادته حكمه وأنه بالتخصيص أو بالتخصّص.

ومن فروع المقام على ما قيل في ماء الاستنجاء، فإنه غير منجّس جزماً، ولكن عدم كونه منجساً إمّا من جهه رفع اليد عن عموم ما دلّ على تنجّس الماء القليل بملاقاه المتنجّس الحامل لعين النجاسه أو من جهه تخصيص ما دلّ على تنجيس الماء القليل المتنجّس.

وبتعبير آخر: يدور الأمر في قاعده تنجيس الماء المتنجس بالإضافة إلى ماء الاستنجاء بين التخصّص بأن يكون ماء الاستنجاء طاهراً وبين التخصيص بأن يكون نجساً، ولكنّه غير منجّس للطاهر الذي يلاقيه، ولو أمكن إثبات كونه طاهراً لعموم القاعده وأصالة عدم ورود التخصيص عليه يترتب عليه آثار الماء الطاهر من جواز استعماله ورفع الخبث به.

ولكن لا- يخفى أن قاعده تنجيس كل ماء قليل متنجّس وكذا تنجّس كلّ ماء قليل لاقى نجساً اصطياًديه ولم يرد فيهما خطاب عام، وإلا- لتعين الأخذ بعموم خطاب ما دلّ على تنجّس الماء القليل لكون الشك فيه، في المراد، ولكنّ ظاهر ما دلّ على نفي البأس عن ماء الاستنجاء (1) طهارته.

ص: ٢٦٨

١- (١) الوسائل: ج ١، باب ١٣ من أبواب الماء المضاف.

هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص؟ فيه خلاف، وربما نفى الخلاف عن عدم جوازه [١]، بل ادعى الإجماع عليه، والذي ينبغي أن يكون محل الكلام في المقام، أنه هل يكون أصاله العموم متبعه مطلقاً؟ أو بعد الفحص عن المخصص واليأس عن الظفر به؟ بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص في الجملة، من باب الظن النوعي للمشافه وغيره، ما لم يعلم بتخصيصه تفصيلاً، ولم يكن من أطراف ما علم تخصيصه إجمالاً، وعليه فلا مجال لغير واحد مما استدل به على عدم جواز العمل به قبل الفحص واليأس.

الشرح:

التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص

[١] قد استدل على عدم جواز التمسك بالعمومات الواردة في الكتاب والسنة قبل الفحص عن مخصصاتهما في الأخبار، بالعلم الإجمالي بوجود المخصصات لهما.

وربما يورد على ذلك بأن لازمه عدم لزوم الفحص عن المخصّص ص بعد الظفر بمقدار من المخصّصات بحيث يحتمل عدم وجود مخصّص ص آخر في البين لسائر العمومات مما لم يفحص عن مخصّصاتهما مع أنّ الدعوى عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن وجود المخصّص ص له ولو بعد انحلال العلم الإجمالي المزبور، وقد ذكروا مثل هذا الاستدلال في اعتبار الفحص في الرجوع إلى الأصول العملية، وأنه لا- تجرى أصاله البراءة قبل الفحص في الأخبار وغيره عن الدليل على التكليف للعلم الإجمالي بوجود التكليف في الوقائع فيكون الرجوع إليها موجباً لمخالفه تلك التكليف.

الشرح:

وأورد على ذلك بأن لازم هذا الاستدلال جواز الرجوع إلى أصله البراءة في الشبهه الحكميه مع الظفر بمقدار من التكاليف بحيث يحتمل انحصار التكاليف الواقعيه بذلك المقدار وحاصل المناقشه على الاستدلال في المقامين أنه لا- عبره بالعلم الإجمالي بعد انحلاله إلى مقدار متيقن والشك في الزائد على ذلك المقدار.

وأنكر المحقق النائيني قدس سره على المناقشه في المقامين ووجه الاستدلال على لزوم الفحص فيهما بأن انحلال العلم الإجمالي بالظفر بمقدار من المخصّصات أو التكاليف إنما هو فيما إذا لم يكن في البين علم إجمالي آخر بحيث يكون مقتضى عدم انحلاله الاحتياط في الباقي ومثّل له بما إذا علم المكلف بأنه مديون لزيد بمقدار من المال وعلم أيضاً أنه سجّل تمام دينه له في دفتره الخاص بحيث يمكن معرفه مقداره تفصيلاً بالرجوع إليه، وفي مثل هذا المورد يكون العلم بالعلامه وضبط الدين في الدفتر مانعاً عن الرجوع إلى أصله البراءة في المقدار الزائد إلا إذا لم يجده في الدفتر بعد المراجعه إليه، وفيما نحن فيه العلم الإجمالي بوجود المخصّصات للعمومات لا يقتضى الفحص بعد الظفر بمقدار منها يحتمل انحصارها بها إلا أنّ العلم الإجمالي بالعلامه وهي وجودها في الكتب المعتمده عليها من كتب الأخبار من قبيل العلم الإجمالي المقتضى لعدم جواز الرجوع إلى العمومات قبل الفحص والعلم الإجمالي الأول لا يقتضى لزوم الفحص بعد الانحلال لا أنه يقتضى عدم لزومه والعلم الإجمالي بالعلامه يقتضى لزومه (1).

وذكر سيدنا الاستاذ قدس سره في تعليقه على كلام استاذه قدس سره بأنه إنما يوجب العلم

ص: ٢٧٠

الشرح:

الإجمالى الآخر الذى له علامه عدم جواز الرجوع فى الزائد إلى الأصل إذا لم يكن المعلوم بالإجمال الآخر فى نفسه مردداً بين الأقل والأكثر، كما إذا علم بنجاسه بعض الإنبات المتعدده وعلم أيضاً بنجاسه إنباء زيد من تلك الإنبات وإذا ظفرنا بمقدار يعلم نجاسته لا- يكون الظفر بهذا المقدار موجباً لجواز ارتكاب الباقي بالرجوع إلى أصله الطهاره أو البراءه فيها، لأن العلم بنجاسه إنباء زيد من تلك الإنبات يمنع عن الرجوع إليهما.

وأما إذا كان إنباء زيد مردداً أيضاً بين الأقل والأكثر وظفرنا بمقدار من النجس مع العلم بأن بعض ذلك المقدار هو إنباء زيد فلا مانع من الرجوع إلى أصله الطهاره أو البراءه فى الباقي ولذا لا يجب الاحتياط فيما فقد الدفتر إحصاءه(1).

أقول: الظاهر عدم الفرق بين الصورتين وأن العلم الإجمالى بنجاسه إنباء زيد لا يوجب الاجتناب عن الباقي منها مع احتمال كون إنباء زيد فى جملة ما أحرز نجاسته بالتعيين، حيث إن الميزان فى الاحتياط فى الأطراف سقوط الأصل النافى فيها بالمعارضه لكون جريانه فى كل منها موجباً للترخيص القطعى فى مخالفه التكليف الواقعى المعلوم بالإجمال، وجريانه فى البعض دون البعض بلا- معين وإذا كان المعلوم بالإجمال الذى له علامه بحيث يحتمل اتحاده مع المعلوم بالإجمال الآخر فلا يكون الرجوع إلى الأصل النافى فى غير المقدار المعلوم تفصيلاً موجباً لأحد المحذورين ويجرى ذلك فى الدين أيضاً فإنه لا مانع عن الرجوع إلى أصله البرائه فى غير المقدار المتيقن وترك الرجوع إلى الدفتر إذا احتمل أن الموجود فى

ص: ٢٧١

فالتحقيق عدم جواز التمسك به قبل الفحص، فيما إذا كان في معرض التخصيص [١] كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنة، وذلك لأجل أنه لولا القطع باستقرار سيره العقلاء على عدم العمل به قبله، فلا أقل من الشك، كيف؟ وقد ادعى الإجماع على عدم جوازه، فضلاً عن نفي الخلاف عنه، وهو كافٍ في عدم الجواز، كما لا يخفى.

الشرح:

الدتر هو مقدار ما أحرز اشتغال ذمته به.

نعم قد ادعى الشيخ الانصارى قدس سره الإجماع على عدم جواز الرجوع إلى أصالة البراءة من غير فحص عن مقداره وفي مسأله الشك في بلوغ المال قدر النصاب أو الشك في الاستطاعة، ولكن الإجماع أمر آخر لا يرتبط بمسأله كون المعلوم بالإجمال ذا علامه وعدمها.

التفصيل في وجوب الفحص

[١] قد ذكر الماتن قدس سره في المقام أنه بعد الفراغ عن اعتبار ظهور العام وأنه كسائر الظهورات من الظنون الخاصه، يقع الكلام في أنه هل يعتبر ظهوره مطلقاً ما لم يعلم بورود التخصيص عليه تفصيلاً ولم يكن من أطراف ما علم بورود التخصيص عليه إجمالاً من غير لزوم الفحص عن وجود المخصّص له، أو أنه لا يعتبر ظهوره إلا بعد الفحص واليأس عن وجوده ومعه لم يبق مجال للاستدلال على لزوم الفحص بغير واحدٍ من الوجوه التي استدلّ بها على لزوم الفحص كالعلم الإجمالي بورود المخصّصات للعمومات من الكتاب والسنة.

ثم اختار قدس سره أنه لا يجوز التمسك بأصالة العموم إذا كان في معرض التخصيص كما في عمومات الكتاب والسنة، بخلاف ما إذا لم يكن في معرضه وذلك فإنّ العمده في دليل اعتبار الظهورات هي سيره العقلانيه على اتباع الظهورات ولم

ص: ٢٧٢

الشرح:

يحرز جريان سيرتهم على اتباع الظهورات للعمومات التي في معرض التخصيص إلا بعد الفحص وعدم الظفر به، بل يكفي في عدم اعتبارها عدم إحراز اتباع ظهوراتها قبل الفحص مع أنه قد ادعى الإجماع على لزوم الفحص ونفى الخلاف فيه وعدم إحراز اتباعها كافٍ في اشتراط لزوم الفحص، وهذا بخلاف ما إذا لم يكن العام في معرض التخصيص كما في غالب العمومات الواردة في ألسنه أهل المحاوره، فإنه لا ينبغي التأمل في أنهم يأخذون بظهوراتها بلا فحص عن المخصّص لها.

أقول: ليس المراد من كون العام في معرض التخصيص مجرد وجود الخاص أو الظنّ به على خلاف العام، وإلا لزم عدم جواز التمسك به فيما إذا احتمل وجوده بعد الفحص أو ظنّ به بعد الفحص وعدم الظفر به أيضاً، بل المراد أنّ المتكلم بخطاب العام إذا كانت عادته على إلقاء العام وعدم إرادته العموم ثبوتاً واعتاد على تفهيم مراده بذكر الخطاب المنفصل لم تكن أصاله العموم متبعه في خطاباته المشتمله على العمومات قبل الفحص والمراجعه إلى مظان وجود ذكر المخصّص لها.

وليس المراد أيضاً أنه إذا كانت عادته كذلك لم ينعقد للعام ظهور استعماله في العموم حتى يقال إنّ مع إحراز كون المتكلم كذلك لا يتمّ مقدّمات الإطلاق في خطابه المطلق كما يأتي الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى، بل المراد _ بعدما كانت أداه العموم بحسب وضعها داله على أنّ الحكم الوارد في الخطاب يعمّ جميع ما ينطبق عليه العنوان الواقع في حيزها بلا- حاجه إلى مقدّمات الإطلاق _ هو أنّ أصاله التطابق المعبر عنها بحجّيه الظهور مقصوره على ما بعد الفحص عن مظانّ وجود الخاص على خلاف العام، وقبل ذلك لا تعتبر في العمومات التي في مظان ورود الخاص على خلافها كما لا يعتبر سائر الظهورات إذا كانت في معرض ورود القرائن على خلافها.

وأما إذا لم يكن العام كذلك، كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في السنه أهل المحاورات، فلا شبهه في أن السيره على العمل به بلا- فحص عن مخصص، وقد ظهر لك بذلك أن مقدار الفحص اللازم ما به يخرج عن المعرضيه له [١]، كما أن مقداره اللازم منه بحسب سائر الوجوه التي استدلت بها من العلم الإجمالي به أو حصول الظن بما هو التكليف، أو غير ذلك رعايتها، فتختلف مقداره بحسبها، كما لا يخفى.

الشرح:

ومما ذكرنا يظهر عدم الفرق بين الفحص عن الخاص الوارد على خلاف العام وبين الفحص عن الدليل على ثبوت التكليف في الواقعة في موارد الرجوع إلى الأصول العمليه في الشبهات الحكميه، حيث لا- يتم موضوع الاعتبار قبل الفحص لا في المقام ولا في تلك الشبهات، غايه الأمر المعتبر في المقام هو كون الظهور الاستعمالي، طريقاً إلى الواقع من حيث التنجيز أو التعذير أو كونه علماً بالواقع اعتباراً وفي مورد الأصول العمليه اعتبار كون الجهل بالواقع عذراً أو كونه _ عند تعلقه بالبقاء مع إحراز ثبوته وحدوثه _ علماً بالواقع، وما في كلام الماتن قدس سره من أنَّ الفحص في المقام عمّا يزاحم المقتضى وفي الأصول العمليه عمّا يتم به المقتضى، غير تامّ إلاّ على مسلكه من أنَّ تقديم خطاب الخاص على خطاب العام من جهه العمل بأقوى الحجّتين لا من باب الأخذ بالقرينه لعدم اعتبار الظهور الاستعمالي مع العلم بمخالفته للمراد الجدّي حيث ذكرنا أنه لا اعتبار به قبل الفحص عن القرينه على خلافه.

مقدار الفحص

[١] لا- يخفى أنّ العمومات الواردة في الكتاب والسنّه في معرض التخصيص بالإضافة إلى الخصوصات المنفصله الوارده في الأخبار المأثوره في كتب الأخبار

ص: ٢٧٤

ثم إن الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل، باحتمال أنه كان ولم يصل، بل حاله حال احتمال قرينه المجاز، وقد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقاً، ولو قبل الفحص عنها، كما لا يخفى.

إيقاظ: لا- يذهب عليك الفرق بين الفحص هاهنا، وبينه في الأصول العمليه، حيث إنه هاهنا عما يزاحم الحجج، بخلافه هناك، فإنه بدونه لا- حجه، ضروره أن العقل بدونه يستقل باستحقاق المؤاخذة على المخالفه، فلا- يكون العقاب بدونه بلا- بيان والمؤاخذة عليها من غير برهان، والنقل وإن دلّ على البراءة أو الاستصحاب في موردهما مطلقاً، إلا أن الإجماع بقسميه على تقييده به، فافهم.

الشرح:

المعتمده عند علمائنا، وأما بالإضافه إلى غيرها فلا معرضيه لها وعليه فإذا فحص في مظان وجود المخصّص واطمئنّ أو يأس عن وجودها فيؤخذ بأصالة العموم في خطاب العام، بل الحال كذلك بالإضافه إلى العمومات والمطلقات الوارده في الروايات، فلا مورد للإشكال بأنّه إذا كان اعتبار ظهور العامّ مشروطاً بخروجه عن المعرضيه فعدم الظفر بالخاص على خلافه فيما بأيدينا من الروايات لا يوجب خروجه عن المعرضيه.

ص: ٢٧٥

هل الخطابات الشفاهيه مثل: (يا أيها المؤمنون) تختص بالحاضر مجلس التخاطب، أو تعم غيره من الغائبين، بل المعدومين؟

فيه خلاف [١]، ولا بد قبل الخوض في تحقيق المقام، من بيان ما يمكن أن يكون محلاً للنقض والإبرام بين الأعلام.

فاعلم أنه يمكن أن يكون النزاع في أن التكليف المتكفل له الخطاب هل يصح تعلقه بالمعدومين، كما صح تعلقه بالموجودين، أم لا؟ أو في صحه مخاطبه معهم، بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب بالألفاظ الموضوعه للخطاب، أو بنفس توجيه الكلام إليهم، وعدم صحتها، أو في عموم الألفاظ الواقعه عقيب أداه الخطاب، للغائبين بل المعدومين، وعدم عمومها لهما، بقرينه تلك الأداه.

الشرح:

الخطابات الشفاهيه

[١] يقع الكلام في المقام في جهات:

الأولى: في إمكان جعل التكليف على المعدومين في زمان الجعل من الذين لا يوجدون بعد ذلك في العصور المتتاليه مع الموجودين في زمان الجعل، بأن يكون المنشأ (بالفتح) في الخطاب هو التكليف على كل فرد من أفراد المكلفين من الموجودين في زمان الجعل ومن يوجد بعد ذلك بحسب الأزمنه المتتاليه والمتعاقبه.

الثانيه: هل يمكن للمتكلم مخاطبه المعدومين زمان الخطاب، والغائبين عن مجلس التخاطب، أو توجيه كلامه إلى الغائبين والمعدومين ممن يوجدون بعد ذلك؟

ولا يخفى أن النزاع على الوجهين الأولين يكون عقلياً، وعلى الوجه الأخير لغوياً.

إذا عرفت هذا، فلا ريب في عدم صحه تكليف المعدوم عقلاً، بمعنى بعثه أو زجره فعلاً، ضروره أنه بهذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقة، ولا يكاد يكون الطلب كذلك إلا من الموجود ضروره، نعم هو بمعنى إنشاء الطلب بلا بعث ولا زجر، لا استحاله فيه أصلاً، فإن الإنشاء خفيف المؤونه، فالحكيم (تبارك وتعالى) ينشئ على وفق الحكمة والمصلحه، طلب شيء قانوناً من الموجود والمعدوم حين الخطاب، ليصير فعلياً بعد ما وجد الشرائط وفقد الموانع بلا حاجه إلى إنشاء آخر، فتدبر.

الشرح:

الثالثه: هل العناوين الواقعه بعد أداء الخطاب تختص بمن ينطبق عليه عنوان المشافه والحاضر مجلس التخاطب أو أنها تبقى على عمومها كما إذا لم تكن واقعته في تلك الأداة؟

وذكر الماتن قدس سره في الوجه الأول ما حاصله: أنه لا بأس بإنشاء التكليف على المعدوم زمان الإنشاء، بأن ينشأ بقوله «أقيموا الصلاه» وجوبها، بعدد الموجودين إلى قيام الساعه، بحيث يكون الطلب المنشأ فعلياً وطلباً حقيقياً بالإضافة إلى الواجدين لشرائط البعث والزجر من الموجودين، وإنشائياً بالإضافة إلى غيرهم بأن تكون فعليته في حقهم عند وجودهم وحصول شرائط البعث والزجر لهم، فإنّ التكليف الإنشائي خفيف المؤونه حيث إنّ قوامه يكون بالتلفظ بقصد حصول ما يحصل بالاعتبار ونظير هذا الإنشاء في غير التكليف والطلب، إنشاء الملكيه للبطون المتأخره في الوقف الخاص، فإنّ الواقف حين وقفه ينشأ ملكيه العين للبطون بحسب زمان وجودهم وانقضاء البطن السابق عليهم بحيث تنشأ الملكيه لهم مع

ص: ٢٧٧

ونظيره من غير الطلب إنشاء التملك في الوقف على البتون، فإن المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفه، بعد وجوده بإنشائه، ويتلقى لها من الواقف بعقده، فيؤثر في حق الموجود منهم الملكيه الفعلية، ولا- يؤثر في حق المعدوم فعلا إلا استعدادها لأن تصير ملكا له بعد وجوده، هذا إذا أنشئ الطلب مطلقاً.

وأما إذا أنشئ مقيداً بوجود المكلف ووجدانه الشرائط، فإمكانه بمكان من الإمكان.

الشرح:

الموجودين في زمان واحد بإنشاء واحد.

لا يقال: هذا الإنشاء أى إنشاء الطلب بالإضافة إلى المعدومين لغو.

فإنه يقال: فائدته عدم الحاجه إلى إنشاء الطلب ثانياً بخطابٍ آخر عند حصول شرائط الطلب الفعلية.

أقول: يمكن أن يستظهر مما ذكرنا أن الغرض يحصل بإنشاء الطلب لكل فردٍ من أفراد المكلف بنحو القضييه الحقيقيه وإظهاره بخطاب واحد بأن يكون المنشأ هو الطلب من حين انطباق عنوان البالغ العاقل وغيرهما من القيود، وإلا فإنشاء الطلب من حين عدمه وعدم انطباق عنوان البالغ العاقل عليه من اللغو الظاهر، والأمر في إنشاء الوقف الخاص أيضاً كذلك، وإذا فرض كون مضمون الخطاب هو الحكم المجعول بعنوان القضييه الحقيقيه أمكن كونه طلباً حقيقياً بأن يكون الغرض منه الانبعاث والزجر من حين فعلية العنوان المأخوذ للمكلف على ما تقدم بيانه في بحث الواجب المشروط، غايه الأمر فعلية المجعول من التكليف تكون بفعلية العنوان المأخوذ فيه موضوعاً.

وبالجمله المجعول من التكليف في الخطابات الانحلاليه المتضمنه للحكم بنحو القضييه الحقيقيه مبدئه زمان فعلية عنوان الموضوع ويمكن جعله بفرض فعلية

وكذلك لا ريب في عدم صحه خطاب المعدوم بل الغائب حقيقه، وعدم إمكانه [١]، ضروره عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقه إلا إذا كان موجوداً، وكان بحيث يتوجه إلى الكلام، ويلتفت إليه.

ومنه قد انقدح أن ما وضع للخطاب، مثل أدوات النداء، لو كان موضوعاً للخطاب الحقيقي، لأوجب استعماله فيه تخصيص ما يقع في تلوه بالحاضرين، كما أن قضيه إرادته العموم منه لغيرهم استعماله في غيره، لكن الظاهر أن مثل أدوات النداء لم يكن موضوعاً لذلك، بل للخطاب الإيقاعي الإنشائي، فالمتكلم ربما يوقع الخطاب بها تحسراً وتأسفاً وحرناً مثل:

يا كوكباً ما كان أقصر عمره

أو شوقاً، ونحو ذلك، كما يوقعه مخاطباً لمن يناديه حقيقه، فلا يوجب استعماله في معناه الحقيقي — حينئذ — التخصيص بمن يصح مخاطبته، نعم لا- يبعد دعوى الظهور، انصرافاً في الخطاب الحقيقي، كما هو الحال في حروف الاستفهام والترجي والتمنى وغيرها، على ما حققناه في بعض المباحث السابقه، من كونها موضوعه للإيقاعي منها بدواع مختلفه مع ظهورها في الواقعي منها انصرافاً، إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه، كما يمكن دعوى وجوده غالباً في كلام الشارع، ضروره وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل: (يا أيها الناس اتقوا) و (يا أيها المؤمنون) بمن حضر مجلس الخطاب، بلا شبهه ولا ارتياب.

الشرح:

ذلك العنوان كما لا يخفى.

[١] وذكر قدس سره في الجهتين الثانيه والثالثه أنه لا يصح خطاب المعدوم خطاباً حقيقياً بأن يراد من المعدوم التفاته إليه، بل لا يمكن توجيه الكلام إليه وإلى المخاطب الغائب حقيقه، حيث إن المعدوم بل الغائب غير صالح للتوجيه المزبور.

ويشهد لما ذكرنا صحه النداء بالأدوات، مع إرادته العموم من العام الواقع تلوها بلا عنايه، ولا للتنزيل والعلاقه رعايه.

وتوهم كونه ارتكازياً، يدفعه عدم العلم به مع الالتفات إليه، والتفتيش عن حاله مع حصوله بذلك لو كان مرتكزاً، وإلا فمن أين يعلم بثبوتة كذلك؟ كما هو واضح.

وإن أبيت إلاّ عن وضع الأدوات للخطاب الحقيقي، فلا مناص عن إلتزام اختصاص الخطابات الإلهيه بأداه الخطاب، أو بنفس توجيه الكلام بدون الأداه كغيرها بالمشافهين، فيما لم يكن هناك قرينه على التعميم.

الشرح:

وعلى ذلك فإن كانت أدوات النداء والخطاب موضوعه للخطاب الحقيقي فيوجب استعمالها فيه تخصيص العنوان الواقع في تلوها بالحاضرين بخلاف ما إذا لم تكن مستعمله في الخطاب الحقيقي أو النداء الحقيقي فإنه لا يوجب اختصاص العنوان الواقع في تلوها بهم.

ثم ذكر قدس سره أنّ الظاهر كون الأدوات موضوعه للنداء والخطاب الإيقاعيين فالمتكلم ربّما يوقع الخطاب بأداه النداء تحسّيراً وتأسّيفاً وحزناً مثل (يا كوكباً ما كان أقصر عمره) أو شوقاً أو نحو ذلك كما يوقع الخطاب بداعي طلب التفاته حقيقه، وعلى ذلك فلا يوجب استعمالها في معناها الموضوع لها التخصيص بمن يصحّ مخاطبته حقيقه.

نعم، لا يبعد انصرافها إلى أنّ الداعي للمتكلم إلى إيقاع الخطاب إرادته حقيقه إذا لم يكن في البين ما يمنع عن هذا الانصراف كما هو الحال في أداه الاستفهام والترجى والتمنى وغيرهما مما تقدم في بحث الطلب والإرادته من أنّها موضوعه للمعنى الانشائي الإيقاعي منها وتكون عند الاستعمال فيها منصرفه إلى كون الداعي

وتوهم صحه التزام التعميم فى خطاباته تعالى لغير الموجودين، فضلاً عن الغائبين، لإحاطته بالموجود فى الحال والموجود فى الإستقبال، فاسد، ضروره أن إحاطته لا توجب صلاحه المعدوم بل الغائب للخطاب، وعدم صحه المخاطبه معهما لقصورهما لا يوجب نقصاً فى ناحيته تعالى، كما لا يخفى، كما أن خطابه اللفظى لكونه تدريجياً ومتصرماً الوجود، كان قاصراً عن أن يكون موجهاً نحو غير الشرح:

إلى الإيقاع والإنشاء وجودها الواقعى ما لم يكن فى البين ما يمنع عن الانصراف ويمكن دعوى وجود ما يمنع عن الانصراف المزبور غالباً فى كلام الشارع، والمانع وضوح عدم اختصاص الحكم الذى يتضمنه الخطاب فى مثل يا أيها الناس ويا أيها المؤمنون بالحاضر مجلس الخطاب.

أقول: يصحّ من المتكلم توجيه كلامه إلى كلّ من يمكن أن يصل إليه كلامه الذى له نحو بقاء ولو اعتباراً كما إذا كان مكتوباً فى لوحه أو غيرها أو مضبوطاً ومسجلاً فى شريط مثلاً، فإنّ إرادته توجيهه إلى السائرين حتّى بحسب العصور المتأخره والأزمه المتعاقبه بقصد تفهيم كلّ من يحصل له _ ولو مستقبلاً _ العنوان الكذائى، أمر ممكن لا امتناع فيه.

نعم، لا- يمكن قصد ذلك إذا لم يكن لكلامه نحو بقاء ليصل إلى الآخرين بأن يقصد منه تفهيم كلّ من يحصل له فى ظرف وجوده العنوان الواقع تلو الأداة ويريد جلب نظره والتفاتة إليه، وفى هذه الصورة لا يكون النداء والخطاب إلاّ بنحو الدعاء وتنزيل الغائب والمعدوم بمنزله الموجود ومخاطبته إظهاراً لشوقه للمخاطبه معه أو تحسراً أو تحزناً لا إرادته توجيه الكلام إليه حقيقه، طلباً لالتفاتة حقيقه.

وبالجمله إذا كان الكلام بحيث يمكن وصوله إلى من يريد توجيهه وجلب التفاتة إليه يصحّ النداء والخطاب حقيقه فيما لا يكون فى البين ما يمنع عن هذا

من كان بمسمع منه ضروره، هذا لو قلنا بأن الخطاب يمثل يا أيها الناس اتقوا في الكتاب حقيقه إلى غير النبي صلى الله عليه و آله بلسانه [١].

وأما إذا قيل بأنه المخاطب والموجه إليه الكلام حقيقه وحيًا أو إلهامًا، فلا محيص إلا عن كون الأداه في مثله للخطاب الإيقاعي ولو مجازًا، وعليه لا مجال لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين، بل يعم المعدومين، فضلًا عن الغائبين.

الشرح:

القصد والإراداه كما هو الحال في الخطابات القرآنيه.

خطابات القرآن الكريم

[١] وحاصله أن ما تقدّم _ من أنه لو كان المراد بأدوات النداء ونحوها في الكتاب المجيد، الخطاب حقيقه لأوجب ذلك اختصاص ما يقع في تلوها بالحاضرين بخلاف ما إذا كان المراد منها الخطاب الإيقاعي الإنشائي فإنه لا ينافي بقاء ما وقع في تلوها على عمومه _ مبنى على أن المخاطب بتلك النداءات والخطابات غير النبي صلى الله عليه و آله وسلم من الناس والمؤمنين بأن يكون ما يجرى على لسان النبي صلى الله عليه و آله وسلم هو الخطاب الصادر والمخلوق لله .

وأما إذا بنى على أن المخاطب فيها النبي صلى الله عليه و آله وسلم وقد ألقى الخطاب إليه إلهامًا أو وحيًا فيتعين كون الأداه للخطاب الإيقاعي وإن قيل أنه المعنى المجازي للأدوات، لأن النبي صلى الله عليه و آله وسلم لا يكون من النساء ولا كل الرجال والمؤمنين وغير ذلك من العناوين التي دخلت عليها أداه النداء والخطاب.

أقول: لا أظن أن يلتزم أحد بأن ما كان يجرى على لسان النبي صلى الله عليه و آله وسلم هو كاللفظ المخلوق من الشجره الذى تكلم به لموسى (على نبينا وآله وعليه السلام) بل ما كان يجرى على لسانه صلى الله عليه و آله وسلم كان إيصالًا لخطابه إلى الناس بنحو الحكايه عما

الشرح:

أُوحى إليه، ولكونه واسطه فى الإبلاغ على ما تقدّم، يصحّ مخاطبه من يصل إليه الكلام المزبور، وقد يكون الخطاب شاملاً للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم وقد لا يشمل نظير خطاب نساء النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وقد يكون الخطاب مختصاً به كقوله: «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً» (١) و«قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ إِن كُنْتُمْ تُرَدُّنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا» (٢).

ص: ٢٨٣

١- (١) سورة الأحزاب: الآية ٤٥.

٢- (٢) سورة الأحزاب: الآية ٢٨.

ربما قيل: إنّه يظهر لعموم الخطابات الشفاهيه للمعدومين ثمرتان:

الأولى: حجيه ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين [١].

وفيه: إنه مبنى على اختصاص حجيه الظواهر بالمقصودين بالإفهام، وقد حقق عدم الإختصاص بهم. ولو سلم، فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع، بل الظاهر أن الناس كلهم إلى يوم القيامة يكونون كذلك، وإن لم يعمهم الخطاب، كما يومئ إليه غير واحد من الأخبار.

الشرح:

ثمره شمول الخطاب للمعدومين

[١] قيل تظهر ثمره الخلاف في صحه خطاب الغائبين بل المعدومين في مقامين:

أحدهما: أنه بناءً على شمول الخطابات للغائبين والموجودين في العصور المتتاليه أنه يصحّ لهم التمسك بظواهر تلك الخطابات وأنها تعتبر في حقهم كما كانت معتبره في حقّ الحاضرين عند الخطاب فإنهم لو قيل بعمومها يكونون بعد وجودهم كالحاضرين في كونهم مقصودين بالإفهام من الخطابات.

ولكن لا- يخفى أنّ ظواهر تلك الخطابات معتبره سواء قيل بكون المقصود بالافهام خصوص الحاضرين أو حتى الغائبين والمعدومين بعد وجودهم، وسواء قيل بدخولهم في تلك العناوين أم لا، حيث ثبت في باب حجيه الظواهر عدم اختصاص اعتبارها بالمقصودين بالافهام، وذلك لما ثبت في محلّه أنّه لا تختص حجيه الظهور بالمقصود بالافهام، ولذا لو أرسل المولى إلى عبده كتاباً يأمر فيه بقتل زيد ووقع الكتاب بيد شخصٍ آخر، يصحّ منه أن ينسب إلى المولى أنّه أمر عبده بقتل زيد، ولو كان اعتبار الظهور مقصوراً على المقصود بالافهام لما صحّ له هذه النسبه. مع

الثانية: صحه التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنيه بناءً على التعميم، لثبوت الأحكام لمن وجد وبلغ [١] من المعدومين، وإن لم يكن متحداً مع المشافهين فى الصنف، وعدم صحته على عدمه، لعدم كونها حينئذ متكفله لأحكام غير المشافهين، فلا بد من إثبات اتحادهم فى الصنف، حتى يحكم بالاشتراك مع المشافهين فى الأحكام، وحيث لا دليل عليه حينئذ إلا الإجماع، ولا إجماع عليه إلا فيما اتحد الصنف، كما لا يخفى.

الشرح:

أن اختصاص الخطاب بشخص لا يلزم كونه هو المقصود بالفهم فقط، بل الخطابات القرآنيه بناءً على اختصاصها بالمشافهين من قبيل ما لو كتب المولى إلى أحد عبده «يا عبدى على عبيدى أن يتعلموا الكتابه» ويظهر كون خطابات القرآن الكريم كذلك لمن لاحظ الأخبار الوارده فى شأن القرآن وأنه يجرى مجرى الشمس والقمر وإذا نزلت آيه فى قوم فانقرضوا وماتوا فلا تمت الآيه بانقرضهم (١).

[١] الظاهر أن القائل بالثمره الثانيه يدعى تماميه مقدمات الحكمه فى حق الغائبين والمعدومين بناءً على عموم الخطابات فيصح فى حق من وجد وبلغ التمسك بتلك الإطلاقات فى ثبوت الأحكام الوارده فى الخطابات على العناوين المنطبقه عليه بعد وجوده وبلوغه.

وأما بناءً على اختصاص الخطابات بالحاضرين فلا يصح التمسك بها لعدم تماميه ما هو من مقدماته وهو أنه لو لم يثبت هذا الحكم لعنوانه من غير دخاله قيد، بل كان القيد دخيلاً ومعتبراً فى ثبوته، لكان عدم ذكره فى الخطاب نقضاً للغرض.

وبيان ذلك أنه إذا ورد الحكم فى الخطاب على عنوان ينطبق على الموجود

ص: ٢٨٥

١- (١) البحار ٩٢ / ٩٤، باب أن للقرآن ظهراً وبطناً الحديث: ٤٧ نقلاً عن تفسير العياشى ١ / ١٠.

ولا- يذهب عليك، أنه يمكن إثبات الاتحاد، وعدم دخل ما كان البالغ الآن فاقداً له مما كان المشافهون واجدين له، بإطلاق الخطاب إليهم من دون التقييد به، وكونهم كذلك لا يوجب صحة الإطلاق، مع إرادته المقيد معه فيما يمكن أن يتطرق الفقدان، وإن صح فيما لا يتطرق إليه ذلك. وليس المراد بالاتحاد فى الصنف إلاّ الاتحاد فيما اعتبر قيداً فى الأحكام، لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه، والتفاوت بسببه بين الأنام، بل فى شخص واحد بمرور الدهور والأيام، وإلاّ لما ثبت بقاعده الاشتراك للغائبين ___ فضلاً عن المعدومين ___ حكم من الأحكام.

ودليل الاشتراك إنما يجرى فى عدم اختصاص التكاليف بأشخاص المشافهين، فيما لم يكونوا مختصين بخصوص عنوان، لو لم يكونوا معنوين به لشك فى شمولها لهم أيضاً، فلولا- الإطلاق وإثبات عدم دخل ذاك العنوان فى الحكم، لما أفاد دليل الاشتراك، ومعه كان الحكم يعم غير المشافهين ولو قيل باختصاص الخطابات بهم، فتأمل جيداً.

الشرح:

فى زمان صدور الخطاب ومن يوجد فى العصور المتأخره، واحتمل دخاله أمر آخر فى ثبوته مما كان الموجودين فى زمان الخطاب واجدين له، فبناءً على عموم الخطابات للغائبين والمعدومين يحكم بعدم دخالته فى الحكم المفروض، حيث إنّه لو كان دخيلاً- فيه لوجب التصريح به فى الخطاب، لئلاّ ينتقض غرض المتكلم بالإضافه إلى الغائبين والمعدومين المقصودين فى توجيه الخطابات، وهذا بخلاف ما إذا بنى على اختصاصها بالمشافهين والحاضرين فإنّ مدلول تلك الخطابات والمقصود منها بيان الأحكام فى حقّ الحاضرين والموجودين فى ذلك الزمان، وأما عدم التعرّض للقيد المفروض وعدم ذكره لهم فلا محذور فيه لأنهم كانوا واجدين له، ولكن تسريه تلك الأحكام إلى الموجودين بعد ذلك الزمان إنّما كان بضروره

ص: ٢٨٦

فتلخص: أنه لا يكاد تظهر الثمره إلا على القول باختصاص حجيه الظواهر لمن قصد إفهامه، مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالإفهام، وقد حقق عدم الإختصاص به في غير المقام، وأشير إلى منع كونهم غير مقصودين به في خطابه (تبارك وتعالى) في المقام.

الشرح:

الاشتراك في التكليف والإجماع، والضروره والإجماع إنما يجريان في موارد إحراز الاتحاد في الصنف بأن يتحقق في المعدومين بعد وجودهم وبلوغهم ما هو تمام الموضوع للحكم السابق الثابت في حق الحاضرين ومع احتمال دخاله القيد المفروض لا يمكن هذا الإحراز.

وأجاب الماتن قدس سره عن هذه الثمره: بأن هذا فيما كان القيد المحتمل دخالته أمراً لازماً للحاضرين المشافهين، بحيث لا يتخلف ولا ينفك عنهم، وأما إذا كان مما يتطرق التخلف والفقدان ولو في أواخر عمرهم كاحتمال دخل حضور النبي صلى الله عليه وآله وسلم مثلاً في ثبوت الحكم فيتمسك بالإطلاق لاثبات عدم دخالته في ثبوت الحكم لهم وإذا أحرز عدم دخالته تمسكاً بالإطلاق لتمايمه مقدماته في حقهم ثبت في حق المعدومين بعد وجودهم وبلوغهم لقضاء الضروره والإجماع المشار إليهما، وما يحتمل دخالته في ثبوت الأحكام هي الأمور التي لا تكون من لوازم ذات الحاضرين زمان الخطاب بحيث يمتنع انفكاكهما عن ذواتهم، بل من قبيل الأمور التي تعد من المقارنات والمفارقات، وإلا لم يمكن إثبات حكم للمعدوم بضروره الاشتراك في التكليف والإجماع، لأنه لا يحرز مع احتمال دخاله ما كان من قبيل لازم الذات للحاضرين، اتحاده في عنوان لو لم يكن للحاضر لما كان يثبت له الحكم.

وبالجملة المحتمل دخالته هو ما كان يمكن تطرق عدم دخالته في حق الحاضرين أيضاً، ومع إثبات عدم دخالته في حقهم بالإطلاق يثبت ذلك الحكم

الشرح:

للمعدومين بعد وجودهم وبلوغهم بقاعده الاشتراك والإجماع.

أقول: إذا بنى على أنّ الخطاب الصادر عن المتكلم وإن لم يكن متوجّهاً إلى المعدومين في ذلك الزمان حتى بلحاظ زمان وجودهم وبلوغهم إلاّ أنّ قصد التفهيم وإظهار الحكم لا يختصّ بهم وأنّ غرض المتكلم بيان الحكم بنحو يستفيد من خطابه إلى الحاضرين - كل من وصل إليه ذلك الخطاب ولو بطريق النقل إلى آخر الزمان ففي مثل ذلك لا يصحّ للمتكلم - مع دخاله قيد في موضوع حكمه وتخلف ذلك القيد عن الغائبين أو المعدومين بعد وجودهم - إهماله وعدم بيانه متصلاً بخطابه أو منفصلاً عنه، مباشره أو تسيباً.

وعليه فإذا لم يرد ذكر للقيد المحتمل، يصحّ التمسك بالإطلاق من غير توسط انضمام الإجماع والضروره على الاشتراك في التكليف حتى فيما إذا فرض كون القيد المحتمل من قبيل اللازم لخصوص الحاضرين أو الموجودين في ذلك الزمان فإنه لو كان ذلك القيد دخيلاً فعدم التعرّض لدخالته نقض للغرض ويمكن أن يكون ما ذكرنا هو مراد الماتن قدس سره مما ذكره في آخر كلامه.

هل تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده، يوجب تخصيصه به أو لا؟

فيه خلاف بين الأعلام [١] وليكن محل الخلاف ما إذا وقعا في كلامين، أو في كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام، كما في قوله تبارك وتعالى: (والمطلقات يتربصن) إلى قوله (وبعولتهن أحق بردهن) وأما ما إذا كان مثل: (والمطلقات أزواجهن أحق بردهن)، فلا شبهة في تخصيصه به.

والتحقيق أن يقال: إنه حيث دار الأمر بين التصرف في العام، بإرادته خصوص ما أريد من الضمير الراجع إليه، أو التصرف في ناحيه الضمير: إما بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه، أو إلى تمامه مع التوسع في الإسناد، بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقه إلى الكل توسعاً وتجاوزاً، كانت أصاله الظهور في طرف العام سالمه عنها في جانب الضمير، وذلك لأن المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد، لا في تعيين كيفية الإستعمال، وإنه على نحو الحقيقه أو المجاز في الكلمه أو الإسناد مع القطع بما يراد، كما هو الحال في ناحيه الضمير.

الشرح:

تعقب العام بضمير الخاص

[١] إذا تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده ففيه صورتان:

الأولى: أن يذكر في الخطاب عامّ ويرد بعده حكم يتصل بموضوعه ضمير يرجع إلى بعض أفراد ذلك العام، من غير أن يكون حكم آخر لنفس العام كما إذا ورد في الخطاب مثلاً: «المطلقات أزواجهن أحق بردهن» ولا- ينبغى التأمل في تخصيص العام بذلك الضمير ولكن المراد من تخصيص العام عدم عموم ذلك الحكم لجميع أفراده بحسب مقام الثبوت، وإلا فيمكن إظهار الحكم لجميع أفراد العام بحسب

الشرح:

الإثبات مع عدم تطابقه لمقام الثبوت فى جميع أفرادها، كسائر موارد قيام القرينه على عدم عموم الحكم ثبوتاً.

الثانيه: ما إذا كان العام فى ذلك الخطاب محكوماً بحكم وكان للضمير الراجع إليه أو ما أضيف إلى ذلك الضمير حكم آخر يختص أو يرجع إلى بعض أفراد العام كما فى قوله «المُطَلَّقات يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ . . . وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» (١) فإما أن يلتزم بالتخصيص فى العام أو بالاستخدام فى الضمير.

فيقع الكلام فى أن الضمير المزبور المراد منه بعض أفراد العام هل يعدّ قرينه على تخصيص العام بأن يكون الحكم المذكور للعام أيضاً مختصاً بالأفراد المراده من الضمير، أو أنه لا يحسب قرينه على ذلك فيؤخذ _ فى ناحيه حكم العام _ بعمومه مع الالتزام بأنّ الحكم الثانى مختصّ ببعض أفراده فيكون استعمال الضمير من باب الاستخدام؟

والصحيح هو الثانى فإنّ أصله التتابع فى ناحيه حكم العام جاريه ولا يعارضها أصله الظهور _ فى ناحيه الضمير _ فى المراد منه هو المراد من مرجعه، وذلك لأن اعتبار أصله الظهور بمقتضى سيره العقلاء تختص بموارد الشك فى مراد المتكلم ولا تجرى فى موارد العلم بالمراد والشك فى كيفية الإبراده، والمراد من الضمير وحكمه معلوم فى الفرض وأنّ حقّ الزوج فى الرجوع بزوجه المطلقة يختصّ بالمطلقة الرجعيه فيكون الشك فى كيفية إرادته وأنّه هل هو بنحو الاستخدام أو التوسع فى الإسناد أو بنحو آخر بأن يكون المراد من مرجعه على طبق ظهور الضمير

ص: ٢٩٠

وبالجملة: أصالة الظهور إنما يكون حجه فيما إذا شك فيما أريد، لا فيما إذا شك في أنه كيف أريد، فافهم، لكنه إذا انعقد للكلام ظهور في العموم، بأن لا يعد ما اشتمل على الضمير مما يكتنف به عرفاً [١]، وإلا- فيحكم عليه بالاجمال، ويرجع إلى ما يقتضيه الأصول، إلا أن يقال باعتبار أصالة الحقيقة تعبدًا، حتى فيما إذا احتف بالكلام ما لا يكون ظاهرًا معه في معناه الحقيقي كما عن بعض الفحول.

الشرح:

ويعتبر عنه بأصالة عدم الاستخدام وعدم التوسع في الإسناد ومع الشك كذلك لا مجرى لأصالة عدم الاستخدام وعدم التوسع في الإسناد هذا ما ذكر في المقام.

ولكن لا- يخفى أن اختصاص الحكم الثاني ببعض أفراد العام مع عموم الحكم المذكور للعام لا يوجب الاستخدام ولا التوسعه في الإسناد بنحو الادعاء بأن يدعى بعض الأفراد الذي أريد من الضمير بالإضافة إلى الحكم الثاني كل أفراد العام بل كما أن المراد الاستعمالي من العام جميع أفرادها في مقام الإثبات كذلك المراد الاستعمالي من الضمير تمام أفراد العام.

غايه الأمر قام الدليل على أن رجوع الزوج إلى زوجته المطلقة يكون في عدتها الرجعيه، فتسقط أصاله التطابق الجاربه في ناحيه الحكم الثاني، ولا- موجب لسقوطها بالإضافة إلى الحكم الأول. وما تقدم من الماتن قدس سره إنما يتم فيما أحرز أن المراد الاستعمالي من الضمير بعض المطلقات مع أنه لا موجب للإلتزام بذلك.

[١] ظاهر كلامه أن اتباع الظهور في ناحيه العام المتعقب بضميره ينحصر على ما إذا لم يعد الحكم المذكور للضمير من القرينه المكتنفه بالعام أو مانعه عن ظهوره، فإنه إذا كانت قرينه على حكم العام أو مانعه عن انعقاد ظهوره في العموم فلا مورد لأصالة العموم، بل على تقدير إجماله يرجع في غير المتيقن إلى حجه أخرى ولو كانت أصلاً عملياً كما في قوله «رأيت أسداً وضربته» فإنَّ الضرب المتعلق بالضمير

الشرح:

فى الخطاب قرينه على كون المراد من مرجعه الرجل الشجاع ولو لم يكن هذا قرينه فلا أقلّ من إجمال مرجعه. اللهم إلا أن يقال باعتبار أصله الحقيقه تعديداً فى مورد الشك فى المراد لا- لا اعتبار أصله الظهور فإنه لو قيل باعتبارها تعديداً ينتفى بها إجمال الخطاب.

أقول: لعلّ مراده من أصله الحقيقه مجرد التمثيل للأصول اللفظيه وإلا فالمورد من موارد أصله العموم لأنّ التخصيص لا يوجب المجازيه.

وما ذكره قدس سره من كون الحججه الأخرى _ أى الأصول العمليه التى يرجع إليها بعد الحكم بالاجمال _ قرينه فهو خارج عمّا نحن فيه ولا يقاس المقام بقرينه حكم الضمير فيه بل يتعين فى المقام ما ذكرنا من الرجوع إلى أصله العموم.

قد اختلفوا فى جواز التخصيص بالمفهوم المخالف، مع الإتيان على الجواز بالمفهوم الموافق [١]، على قولين، وقد استدلل لكل منهما بما لا يخلو عن قصور.

الشرح:

تخصيص العام بمفهوم الموافق

[١] يثبت المفهوم الموافق للكلام بالفحوى تاره وهو أن يكون ملاك الحكم المستفاد بالملازمه من المنطوق أقوى من ملاك الحكم المذكور كما فى قوله «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» (١)، حيث يستفاد منه بالفحوى حرمة ضربهما وبغير الفحوى أخرى بأن يكون المفهوم مساوياً مع الحكم المذكور بحسب الملاك كما فى قوله: «حرّم الخمر لكونه مسكراً أو لإسكاره» فيستفاد منهما حرمة سائر المسكرات وإن لم يدخل فى عنوان الخمر.

وناقش المحقق النائيني قدس سره فى استفاده حرمة سائر المسكرات من الثانى والترم باستفادتها من الأوّل بدعوى الفرق بينهما وأنّ عنوان المسكر فى الأوّل واسطه فى العروض فتكون الحرمة للمسكر حقيقه فتثبت فى الخمر وفى غير الخمر، بخلاف الثانى فإنّ الإسكار فيه واسطه فى الثبوت والموضوع للحرمة هو الخمر ومن المحتمل أن يكون لإسكاره خصوصيه فلا يمكن التعدى إلى سائر المسكرات.

ولكن لا يخفى ما فى الفرق فإنّ احتمال دخاله خصوصيه الخمر فى حرمة لا يمنع عن ظهور التعليل فى أنّ الموجب لحرمة هو الإسكار ويتعدى إلى سائر المسكرات.

ص: ٢٩٣

الشرح:

ثمَّ إنَّه إذا كان المفهوم الموافق أخصَّ من العام كما إذا ورد في خطاب «لا تشتم أحداً» وورد في خطابٍ آخر «لا بأس بشتيم أعوان الظلمه» يكون مفهومه الموافق نفي البأس عن شتم نفس الظلمه، ولا- ينبغى التأميل في تخصيص العام به فإنَّه لا- مجرى لأصالة العموم في ناحيه العام مع قيام القرينه على أنَّ الحكم الوارد فيه لا- يعم ثبوتاً بعض أفراده والمفهوم الموافق الخاص كالخاص المنطوقى قرينه على ذلك.

وأما إذا كانت النسبه بين العام ومفهوم الموافقه العموم من وجه كما إذا ورد في خطاب «اضرب كلَّ فاسق متجاهر بفسقه حتى يرتدع»، فإنَّ العموم المزبور يعمُّ ما إذا كان الفاسق المتجاهر أب الضارب أو أمه فتقع المعارضه بينه وبين مفهوم الموافقه لقوله «فلا تُقلُّ لهما أُفٌّ»^(١) والنسبه العموم من وجه فيجتمعان في الأب والأم المتجاهرين بفسقهما وفي مثل ذلك لا موجب لرفع اليد عن عموم كلِّ فاسق في قوله «اضرب كل فاسق يتجاهر بفسقه» أو ترجيح المفهوم الموافق.

نعم، إذا كان المنطوق أخصَّ مطلقاً من العام ولكن كان مفهومه أعمَّ من وجه بالنسبه إلى العام كما إذا ورد في خطاب «لا تكرم الفسِّاق» وورد في خطابٍ آخر «أكرم الفاسق من خدام العلماء» الدالُّ بمفهومه الموافق على إكرام نفس العلماء يرفع اليد عن عموم «لا- تكرم الفسِّاق» بالإضافة إلى العالم الفاسق وذلك لأنَّ قوله «أكرم الفاسق من خدام العلماء» أخصَّ بالإضافة إلى العام فيخصَّص العام به والمفروض أنَّ تخصيص العام به يلزم تخصيصاً آخر وهو طلب إكرام نفس العالم الفاسق.

ص: ٢٩٤

وتحقيق المقام: أنه إذا ورد العام وما له المفهوم في كلام أو كلامين، ولكن على نحو يصلح أن يكون كل منهما قرينه متصله للتصرف في الآخر [١]، ودار الأمر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم، فالدلالة على كل منهما إن كانت بالاطلاق بمعونه مقدمات الحكمه، أو بالوضع، فلا يكون هناك عموم، ولا مفهوم، لعدم تماميه مقدمات الحكمه في واحد منهما لأجل المزاحمه، كما في مزاحمه ظهور أحدهما وضعاً لظهور الآخر كذلك، فلا بد من العمل بالأصول العمليه فيما دار فيه بين العموم والمفهوم، إذا لم يكن مع ذلك أحدهما أظهر، وإلا كان مانعاً عن انعقاد الظهور، أو استقراره في الآخر.

ومنه قد انقدهح الحال فيما إذا لم يكن بين ما دل على العموم وما له المفهوم، ذاك الارتباط والاتصال، وأنه لا بد أن يعامل مع كل منهما معامله المجمل، لو لم يكن في البين أظهر، والا فهو المعول، والقرينه على التصرف في الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل.

الشرح:

تخصيص العام بمفهوم المخالفة

[١] وحاصله أنه قد يكون العام والمنطوق الذي له مفهوم المخالفة في كلام أو في كلامين متصلين بحيث يعدان خطاباً واحداً كقوله: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (١) حيث إنّ مدلول التعليل عدم جواز الاعتماد على غير العلم، سواء كان غير العلم خبر العادل أم غيره، ومفهوم الشرطيه _ على القول به _ اعتبار خبر العدل كان مفيداً للعلم أم لا، وكانا على نحو يصلح أن يكون كل منهما قرينه للتصرف في الآخر، فاذا كان كل من المفهوم والعموم مستفاداً من الإطلاق، ففي مثله لا يتم شيء من الإطالقيين لا في المفهوم

ص: ٢٩٥

الشرح:

ولا- فى ناحيه التعليل لعدم تماميه مقدمات الحكمة فى ناحيه واحدٍ منهما، وكذا الحال فيما إذا كان كلٌّ من العام والمفهوم بالوضع كما إذا قيل بأنَّ ثبوت المفهوم للقضيه الشرطيه بالوضع لا بإطلاق الشرط، على ما تقدّم فى وجه دلاله الجمله الشرطيه على المفهوم.

وأما إذا كان أحدهما بالوضع والآخر بالإطلاق فلم يتعرّض له الماتن قدس سره وإنّما ذكر المزاحمه فى الصورتين فقط، ما إذا كان دلالتهما بالإطلاق أو بالوضع.

وذكر أنّ فى هاتين الصورتين، يرجع إلى الأصول العمليه واستثنى من ذلك ما إذا كان أحدهما أظهر فإنّ الأظهر يمنع عن انعقاد الظهور فى الآخر كما إذا كان الأظهر فى أول الخطاب، أو عن استقراره كما إذا كان فى آخره.

وأما إذا كان المفهوم المخالف فى خطاب والعام فى خطابٍ آخر فإن لم يكن أحدهما أظهر كما لو كانت النسبه بينهما العموم من وجه فيسقط كلا الظهورين عن الاعتبار وهذا هو المراد من إجمالهما وإلاّ فيقدّم الأخصّ الذى هو الأظهر فيكون قرينه على التصرف فى الآخر بتصرف لا يخالف ذلك التصرف الأظهر بحسب العمل به.

أقول: إذا كان المفهوم المخالف بالإضافة إلى العام من قبيل الحاكم فلا- ينبغى التأميل فى لزوم الأخذ بالمفهوم بلا فرق بين اتصال العام بخطاب المنطوق وانفصاله وبلا فرق بين كون دلاله العام على العموم وضعيه أم إطلاقيه كما فى قوله «إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بَنِيًّا فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» (١) وذلك فإنّ خطاب العام كسائر الخطابات التى مفادها قضيه حقيقه غير ناظره إلى إثبات عنوان الموضوع وتعيين

ص: ٢٩٦

الشرح:

تحققه خارجاً بل مفاده ثبوت الحكم للموضوع على تقدير تحققه وفعليته، وإذا كان مفاد مفهوم المخالفة عدم كون شيء فرداً لذلك العام فيؤخذ به وبمدلول العام، من غير تناقضٍ بينهما، ومفاد الآية الكريمة بناءً على ثبوت المفهوم لها أنه إذا كان الجائي بالخبر عادلاً فالمخبر به محرز ومعلوم، ومقتضى التعليل عدم جواز الاعتماد على غير العلم فتكون النتيجة خروج مورد شمول المفهوم عن حكم العام ثبوتاً.

وأما إذا كان المفهوم المخالف بالإضافة إلى العام من قبيل الخاص والعام كما لو ورد: «كلّ صفره رأته المرأه استحاضه» وورد: «إذا رأته الصفره في غير أيامها فهي استحاضه» فإن مقتضى الشرطيه عدم كونها استحاضه إذا رأته أيام حيضها، ومقتضى العموم عدم الفرق بين تلك الصفره وغيرها في كون كل منهما استحاضه ففي الفرض يقدم المفهوم الأخص على عموم العام حتى فيما كان العام متصلاً بالمنطوق ودلالته على العموم وضعياً، وكانت دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم بإطلاق الشرط، بمعنى عدم ذكر العدل له على ما تقدم بيانه في مفهوم الشرط وذلك فإن الخاص قرينه عرفيه على المراد الجدّي من دون العكس، ومع التعبد بالقرينه لا موضوع لأصالة التطابق في ناحيه عموم العام.

وإن شئت قلت: أصاله الظهور أو الإطلاق في ناحيه الخاص حاكمه على أصاله العموم في ناحيه العام إذ بالتعبد بالخاص تثبت القرينه على عدم إرادته العموم في ناحيه العام كما إذا ورد في خطاب «لا تشتم أحداً من الناس» وورد متصلاً أو منفصلاً الأمر بشتم الفاسق، وشك في أنّ المراد بالفاسق مطلقه أو خصوص المتجاهر بفسقه، فإنه لا ينبغي التأمل في أنّ أصاله الإطلاق في ناحيه الخاص توجب رفع اليد عن عموم النهي عن شتم الناس ولو قلنا بأن اسم الجنس الواقع في سياق النهي يفيد

الشرح:

العموم، وعلى ما ذكرنا تكون أصاله الإطلاق الجاربه فى ناحيه الشرط فى القضيه الشرطيه حاكمه على أصاله العموم.

وأما إذا كانت النسبه بين المفهوم والعام العموم من وجه فلا- يعدّ شىء منهما قرينه عرفيه على الآخر فيتساقطان فى مورد اجتماعهما.

نعم قد يقال بأنه إذا كانت الدلاله على العموم بالوضع فيؤخذ به لتماميه الظهور فى ناحيته وعدم تماميه الإطلاق فى ناحيه الشرط وتمام الكلام فى ذلك فى بحث تعارض العامين من وجه.

الاستثناء المتعقب لجمل متعدده، هل الظاهر هو رجوعه إلى الكل [١] أو خصوص الأخيره، أو لا ظهور له في واحد منهما، بل لا بد في التعيين من قرينه؟ أقوال.

والظاهر أنه لا خلاف ولا إشكال في رجوعه إلى الأخيره على أى حال، ضروره أن رجوعه إلى غيرها بلا قرينه خارج عن طريقه أهل المحاوره، وكذا في صحه رجوعه إلى الكل، وإن كان المتراءى من كلام صاحب المعالم رحمه الله حيث مهّد مقدمه لصحه رجوعه إليه، أنه محل الإشكال والتأمل.

الشرح:

تعقب الاستثناء للجمل المتعدده

[١] ذكر قدس سره ما حاصله: أنّ رجوع الاستثناء إلى الأخيره متيقّن لأنّ رجوعه إلى غيرها خاصه من الجمل بلا نصب قرينه خلاف طريقه أهل المحاوره، ولذا يقع الكلام في المقام في أنّ له ظهوراً في رجوعه إلى الكلّ، أو يختصّ بالأخيره، أو لا ظهور له في شيء منهما والصحيح هو الأخير ولكن لا تأمل في رجوعه إلى الأخيره، كما لا تأمل في صحه رجوعه إلى الجميع.

ولكن يظهر من كلام صاحب المعالم قدس سره أنّه قد يتوهم عدم جواز رجوعه إلى الجميع، وأنّ صحه رجوعه إلى الجميع، مبنى على جواز استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معناه حيث التزم قدس سره بأنّ لفظه «إلا» أو سائر الأدوات ليست بالإضافة إلى أفراد الاستثناء من قبيل الألفاظ المشتركة بل غايتها أنّ وضعها عام والموضوع له فيها خاص، فهى موضوعه بالوضع العام لخصوصيات الإخراج، لا لكلّ إخراج وضع مستقل حتّى يكون مشتركاً، بل بوضع واحد لجميع الإخراجات إلا أنّ تعيين كلّ

وذلك ضروره أن تعدد المستثنى منه، كتعدد المستثنى، لا يوجب تفاوتاً أصلاً في ناحيه الأداة بحسب المعنى، كان الموضوع له في الحروف عاماً أو خاصاً، وكان المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعدداً هو المستعمل فيه فيما كان واحداً، كما هو الحال في المستثنى بلا- ريب ولا- إشكال، وتعدد المخرج أو المخرج عنه خارجاً لا يوجب تعدد ما استعمل فيه أداة الإخراج مفهوماً، وبذلك يظهر أنه لا- ظهور لها في الرجوع إلى الجميع، أو خصوص الأخيره، وإن كان الرجوع إليها متيقناً على كل تقدير، نعم غير الأخيره أيضاً من الجمل لا يكون ظاهراً في العموم لإكتنافه بما لا يكون معه ظاهراً فيه، فلا بد في مورد الإستثناء فيه من الرجوع إلى الأصول.

الشرح:

إخراج يحتاج إلى القرينه كالمشترك (١).

وأجاب عنه في الكفايه بأن لفظه «إلا» _ فيما إذا أريد الاستثناء من الجميع _ تستعمل في النسب الإخراجيه المتعدده، ولكن بما أنّ وضعها عامّ فلا يكون استعمالها من استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معناه.

ولكن لا يخفى ضعفه وضعف التوهم فإنّ لفظه «إلا» مثلاً في مورد رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل يراد منها النسبه الخارجيه الواحده، حيث إنّ تعدد المخرج منه كتعدد الخارج لا يوجب تعدد النسبه الخارجيه فالمستعمل فيه لا يخرج عن كونه نسبه إخراجيه واحده، ولو فرض أنّ الموضوع له النسبه الإخراجيه الجزئيه _ كما هو مقتضى القول بالوضع العام والمستعمل فيه الخاص _ لكانت لفظه «إلا» مستعمله في تلك النسبه الجزئيه وإن كان الموضوع له فيها عامّاً كوضعها فتكون إرادته

ص: ٣٠٠

اللَّهِمَّ إِلَّا- أن يقال بحجيه أصاله الحقيقه تعبدًا، لا- من باب الظهور، فيكون المرجح عليه أصاله العموم إذا كان وضعياً، لا ما إذا كان بالإطلاق ومقدمات الحكمه، فإنه لا يكاد يتم تلك المقدمات مع صلوح الإستثناء للرجوع إلى الجميع، فتأمل.

الشرح:

تلك النسبه الجزئيه بنحو تطبيق المستعمل فيه عليها، ومن ذلك يظهر أنّ احتمال رجوع الاستثناء لجميع الجمل كاحتمال اختصاصه بالأخيره، فلا- يكون لها ظهور في أحدهما ولا- يكون أيضاً لسائر الجمل ظهور في العموم لاحتفافها بما يمنع عن ظهورها في العموم فيرجع إلى غيره من الدليل أو الأصل العملي.

إلا- أن يلتزم باعتبار أصاله الحقيقه تعبدًا لا من باب حجيه الظهور فإنه على القول بكون أصاله الحقيقه معتبره تعبدًا لا من باب حجيه الظهور يؤخذ بها في سائر الجمل إذا كان عمومها وضعياً بخلاف ما إذا كان إطلاقياً موقوفاً على تماميه مقدمات الإطلاق فإنّ مع الاستثناء بعد الجمل واحتمال رجوعه إلى الجميع لا تتم مقدمات الإطلاق.

أقول: رجوع الاستثناء إلى الجميع لا- يوجب كون استعمال العام مجازاً ليرجع إلى أصاله الحقيقه في نفيه كما تقدّم نظير ذلك سابقاً.

وللمحقق النائيني قدس سره في المقام تحقيق حاصله: أنّ الاستثناء لا يرجع إلا إلى عقد الوضع فهو تاره لا يتكرّر بأن لا يذكر العنوان العام إلا في الجمله الأولى كقوله «أكرم العلماء وأصفهم وأحسن إليهم إلا الفساق منهم» ففي مثل ذلك يرجع الاستثناء إلى تمام الجمل لأنّ الاستثناء المتصل لا بدّ من رجوعه إلى العنوان العام ومعه يقع التخصيص بالإضافة إلى جميع الأحكام الوارده قبله، وأخرى يتكرّر عقد الوضع بأن يتكرر العنوان في الجمله الأخيره كما إذا قال: (أكرم العلماء وأحسن إليهم وجالس العلماء إلا الفساق منهم) وفي مثل ذلك يرجع التخصيص إلى العام الأخير حيث يجد الاستثناء محلّه فيه ولا موجب معه لرفع اليد عن العموم بالإضافة إلى غير الأخيره.

ص: ٣٠١

الشرح:

وما فى الكفايه وغيرها من أن اتصال الاستثناء يقتضى اكتناف الكلام بما يصلح للقريته وهو يوجب عدم انعقاد الظهور بالإضافه إلى سائر الجمل فى العموم لا يمكن المساعده عليه فإن الممانعه تكون فيما إذا صح للمتكلّم الاتكال عليه فى بيان التخصيص لتمام العمومات والمفروض أنه لا يصح الاكتفاء فى بيان المخصّص لجميعها بالاستثناء بعد العام الأخير، ومن هذا القبيل قوله «وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلُدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا»^(١)، فإن وجدان الاستثناء محلّه فى عنوان «أولئك» يوجب رفع اليد عن عمومه ويؤخذ بالعموم فى الباقي.

وبهذا يظهر ما لو كان عنوان العام مكرراً فى الجمله الوسطى دون ما بعدها كما فى قوله: «أكرم العلماء وجالس العلماء وأحسن إليهم إلا الفساق» فإن الاستثناء فى الفرض لجمله «جالس العلماء» وما بعدها لأنه يجد محلّه فيها ويدخل فيه ما بعدها وأما الجمله الأولى فلا موجب لرفع اليد عن عمومها^(٢).

وعن سيدنا الاستاذ قدس سره فى المقام قسما آخران.

أحدهما: يلحق بما إذا لم يتكرّر عقد الوضع _ يعنى العنوان العام _ فى رجوع الاستثناء إلى الجميع، وهذا فيما كانت العناوين العامه متعدده ولكن لم يتكرّر الحكم فى الخطاب كما إذا قال «أكرم العلماء والأشراف والشيخوخ إلا الفساق» فإن الاستثناء فى مثله يرجع إلى الجميع لأن العمومات هذه بمنزله عام واحد، كأنه قال أكرم هؤلاء

ص: ٣٠٢

١- (١) سورة النور: الآيه ٤.

٢- (٢) أجود التقريرات ١ / ٤٩٦.

الشرح:

الطوائف إلا الفساق منهم.

وثانيهما: يلحق بما إذا تكرر العنوان العام وهذا فيما يتكرر الحكم الوارد في الخطاب كما إذا قال «أكرم العلماء والأشراف وأكرم الشيوخ إلا الفساق» فإن الاستثناء في مثله يرجع إلى ما تكرر فيه الحكم لتكرر العنوان لأن تكرر الحكم قرينه عرفيه على قطع الكلام عما سبق فيرجع الاستثناء إليه وما بعده إذا كان بعده عام (1).

أقول: ما ذكر المحقق النائيني قدس سره من أن الاستثناء مع تكرر عقد الوضع في الجملة الأخيره، يرجع إليه فقط ويؤخذ في الباقي بأصالة العموم كما في قوله «أكرم العلماء وأصفهم وجالس العلماء إلا الفساق» لأن الاستثناء يجد محله فيه ولا مجال معه لدعوى الإجمال في العمومات السابقة حيث إنها لو كانت مخيصة أيضاً لما صح للمتكلم الاعتماد على ذلك الاستثناء في بيان عدم عمومها، لا يمكن مساعدته عليه، فإنه مع الإجمال لا يعمل بالعموم وعدم العمل بالعموم يشترك مع التخصيص عملاً وهذا المقدار يكفي بأن لا يقع المكلف في محذور الأخذ بالعموم مع أنه لو كان منشأ الأخذ بأصالة العموم هو ما ذكر للزم الالتزام بجواز الأخذ بها في مورد إجمال المخيصة المتصل بالإضافه إلى غير القدر المتيقن في التخصيص، بدعوى أنه لو كان الخارج هو الأ-كثر لما صح للمتكلم في بيان تفهيمه الاكتفاء بالاستثناء المزبور بأن يقال إنه لا يمكن أن يكون مراده بيان خروج الأكثر فيؤخذ في غير القدر المتيقن بأصالة العموم، هذا أولاً.

وثانياً تفرقة قدس سره بين تكرار العام بنحو الضمير في الجملات وتكراره باسم

ص: ٣٠٣

الشرح:

الإشارة بأنّ الثاني من قبيل تكرار عقد الوضع دون الأول لا يمكن المساعدة عليه أيضاً، فإنّ الضمير كما أنّه إشارة إلى مرجعه معنى كذلك اسم الإشارة، واختلاف كيفية الإشارة لا- دخل له في الظهور حيث لا- يفهم أهل المحاوره فرقاً بين قوله «أكرم العلماء وأضف أولئك إلا من يعصى الله» وبين قوله «أكرم العلماء وأضفهم إلا من يعصى الله» وبهذا يظهر الخلل فيما أحقه بتكرار عقد الوضع، من تكرار الحكم كقوله أكرم العلماء وأكرم الشيوخ إلا الفساق في رجوع الاستثناء إلى قوله أكرم الشيوخ.

نعم، لا- يبعد أن يكون مثل قوله «أكرم العلماء وأضفهم وأحسن إليهم إلا- الفساق» ظاهر في رجوع الاستثناء إلى الجميع، لأنّ المرجع المذكور للضمائر ومنها الضمير في المستثنى هو العام المذكور أولاً، ولازم عودها إليه ورود التخصيص على جميعها، كما لا يخفى.

الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتمد بالخصوص [١] كما جاز بالكتاب، أو بالخبر المتواتر، أو المحفوف بالقرينه القطعيه من خبر الواحد، بلا ارتياب، لما هو الواضح من سيره الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب إلى زمن الأئمه عليهم السلام، واحتمال أن يكون ذلك بواسطه القرينه واضح البطلان.

الشرح:

تخصيص الكتاب بخبر الواحد

[١] ذكر قدس سره أنه كما يجوز تخصيص العام من الكتاب المجيد بالخاص من الخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينه كذلك يجوز تخصيصه بخبر الواحد المعتمد بعنوانه كخبر الواحد الثقة أو العدل والموثوق به على ما تقدم في بحث اعتبار خبر الواحد، نعم إذا كان الخبر معتبراً من باب الانسداد الموجب لاعتبار مطلق الظن فقد تقدّم الكلام فيه عند التكلّم في باب الانسداد.

واستدلّ قدس سره على تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد بالسيره الجاربه من أصحابنا إلى زمان الأئمه: بل وفي زمانهم على العمل بالخصوصات المرويّه عنهم: في مقابل عمومات الكتاب واحتمال أن الخصوصات المرويّه عنهم عليهم السلام كانت بالقرائن القطعيه مجازفه مع أنه لو لم يكن خبر الواحد المروي عنهم: موجباً لرفع اليد عن عموم الكتاب لا يبقى للخبر الواحد المعتمد مورد إلا نادراً، حيث إنّه يندر خبر واحد لم يكن على خلافه عموم الكتاب بل وجود النادر أيضاً محلّ تأمل.

ثمّ ذكر قدس سره أنه لو لم يجر رفع اليد عن عموم الكتاب بخبر الواحد بدعوى أن الكتاب قطعي صدوراً لم يجر رفع اليد عن عموم الخبر المتواتر بالخبر الواحد

مع أنه لولاه لزم إلغاء الخبر بالمره أو ما بحكمه، ضروره ندره خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب، لو سلم وجود ما لم يكن كذلك.

وكون العام الكتابي قطعياً صدوراً، وخبر الواحد ظنياً سنداً، لا- يمنع عن التصرف في دلالاته الغير القطعيه قطعاً، وإلا لما جاز تخصيص المتواتر به أيضاً، مع أنه جائز جزماً.

والسر: أن الدوران في الحقيقه بين أصاله العموم ودليل سند الخبر، مع أن الخبر بدلالته وسنده صالح للقرينه على التصرف فيها، بخلافها، فإنها غير صالحه لرفع اليد عن دليل اعتباره، ولا ينحصر الدليل على الخبر بالإجماع، كى يقال بأنه فيما لا يوجد على خلافه دلالة، ومع وجود الدلاله القرآنيه يسقط وجوب العمل به.

الشرح:

الخاص لأن المتواتر كالكتاب قطعى من حيث الصدور، مع أنه لم يعهد من العلماء طرح الخبر الخاص في مقابل عموم الخبر المتواتر والوجه في ذلك ما تقدم من أن الخاص قرينه عرفيه على المراد الجدى من العام، ومع دوران الأمر بين التصرف في أصاله العموم ورفع اليد عن دليل سند خبر الواحد بدليل اعتبار سنده يثبت القرينه على خلاف أصاله العموم، بخلاف أصاله العموم فإنها لا تعد قرينه لرفع اليد عن اعتبار سند خبر الواحد، وحمل اعتباره على اعتبار خبر لا يكون على خلاف عموم الكتاب أو عموم الخبر المتواتر لا- وجه له، إذ لا- ينحصر دليل اعتبار الخبر بالإجماع ليقال لا إجماع على العمل به إذا كان على خلاف عموم الكتاب، كيف وقد تقدم استمرار السيره على العمل بالأخبار الخاصه في قبال العمومات الكتابيه، وما ورد في غير واحد من الروايات من لزوم طرح الأخبار المخالفه للقرآن وضربها على الجدار وأنها مما لم يقله الإمام عليه السلام يراد منها المخالفه التى لا يكون الخبر المخالف من قبيل القرينه، بل لا يعدّ المعدود من القرينه مخالفاً للقرآن عرفاً فينحصر المراد

كيف؟ وقد عرفت أن سيرتهم مستمره على العمل به في قبال العمومات الكتابيه، والأخبار الدالّه على أن الأخبار المخالفه للقرآن يجب طرحها أو ضربها على الجدار، أو أنها زخرف، أو أنها مما لم يقل به الإمام عليه السلام، وإن كانت كثيره جداً، وصريحه الدلاله على طرح المخالف، إلا أنه لا محيص عن أن يكون المراد من المخالفه في هذه الأخبار غير مخالفه العموم، إن لم نقل بأنها ليست من المخالفه عرفاً، كيف؟ وصدور الأخبار المخالفه للكتاب بهذه المخالفه منهم عليهم السلام كثيره جداً، مع قوه احتمال أن يكون المراد أنهم لا- يقولون بغير ما هو قول الله تبارك وتعالى واقعاً ___ وإن كان هو على خلافه ظاهراً ___ شرحاً لمرامه تعالى وبيانياً لمراده من كلامه، فافهم.

الشرح:

منه بما إذا كان مدلوله مبيناً للكتاب مطلقاً أو في مورد الاجتماع.

ويمكن أن يراد من تلك الأخبار هو أنّ قولهم: لا- يكون بخلاف قول الله واقعاً وإن كان على خلاف ظاهر الكتاب فهو شارح ومبين لمراده من كلامه.

أقول: ما ذكره قدس سره من سيره أصحاب الأئمه والمنتشره على العمل بالخصوصات المنقوله بطريق الثقه في مقابل العمومات صحيح، إلا أنّ الاستدلال على ذلك بأنّه لولا العمل بخبر الواحد الخاص لما كان خبر الواحد معتبراً إلا في موارد نادره لا يمكن المساعده عليه، فإنّ الأخبار الوارده في اجزاء العبادات وشرائطها وموانعها مما ليس في مقابلها عموم أو إطلاق من الكتاب كثيره، حيث إنّ الخطابات الوارده في الكتاب في العبادات جلّها مجمله أو لا- إطلاق فيها فضلاً عن العموم لأنها ليست في مقام بيان أجزائها وشرائطها وموانعها غالباً، وإنّما تكون في مقام التشريع والتكليف بها، ولذا يكون المرجع عند فقد الدليل على جزئيه شيء أو شرطيه أو مانعيته لها، الأصل العملي، لا التمسك بتلك الخطابات بل يمكن دعوى

ص: ٣٠٧

والملازمه بين جواز التخصيص وجواز النسخ به ممنوعه، وإن كان مقتضى القاعده جوازهما، لإختصاص النسخ بالإجماع على المنع، مع وضوح الفرق بتوافر الدواعى إلى ضبطه، ولذا قلّ الخلاف فى تعيين مواردّه، بخلاف التخصيص.

الشرح:

مثل ذلك بالإضافه إلى غير العبادات أيضاً فى الجملة، كما فى الشك فى بعض الأمور المعتره.

وأما ما ذكره من احتمال أن يكون المراد من الأخبار الوارده فى طرح المخالف، هو المخالف لمراده واقعاً وأنهم عليهم السلام لا يخالفون المراد الواقعى من الكتاب، فيدفعه: أنّ هذا الاحتمال لا يناسب ما ورد فى عرض الخبر المنقول عنهم عليهم السلام على الكتاب وطرح ما يكون مخالفاً له، فإنّ هذا الضابط ينافى الاحتمال المذكور إذ مقتضى هذا الاحتمال المذكور ملاحظه ظاهر الكتاب مع ظاهر الخبر والمفروض أنّه لا سبيل لنا إلى المراد الواقعى لله إلاّ من طريق ظاهر الكتاب كما لا يخفى على المتأمل.

ص: ٣٠٨

لا- يخفى أن الخاص والعام المتخالفين، يختلف حالهما ناسخاً ومخصصاً ومنسوخاً^[١]، فيكون الخاص: مخصصاً تاره، وناسخاً مره، ومنسوخاً أخرى، وذلك لأن الخاص إن كان مقارناً مع العام، أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به، فلا محيص عن كونه مخصصاً وبيانياً له.

وإن كان بعد حضوره كان ناسخاً لا- مخصصاً، لثلا- يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما إذا كان العام وارداً لبيان الحكم الواقعي، وإلا لكان الخاص أيضاً مخصصاً له، كما هو الحال في غالب العمومات والخصوصات في الآيات والروايات.

الشرح:

العام والخاص المتخالفان

[١] قد ذكر قدس سره ما حاصله أنه إذا اقترن خطاب الخاص بزمان خطاب العام أو ورد خطاب الخاص قبل حضور وقت العمل بخطاب العام، فلا ينبغي التأمل في كون الخاص مخصّصاً ويكشف أنّ المدلول الاستعمالي للعام لم يكن مطابقاً للمراد الجدي من العام بجميع أفراده، وكذلك الأمر فيما ورد خطاب الخاص بعد حضور وقت العمل بخطاب العام ولكن لم يكن الداعي للمولى من خطاب العام مجرد الكشف عن تمام ما كان في مقام الثبوت، بل كان الداعي إليه الكشف عن ذلك المقام في الجملة، وجعل الحجج - يعنى المعذّر - بالإضافة إلى الباقي لمصلحه في جعلها.

وهكذا الحال إذا ورد الخاص بعد ذلك ولو بزمان غير قصير ولكن كان قرينه على عدم ثبوت حكم العام للعنوان الداخلة في الخاص من الأول، كما هو الحال في

وإن كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص، فكما يحتمل أن يكون الخاص مخصصاً للعام، يحتمل أن يكون العام ناسخاً له، وإن كان الأظهر أن يكون الخاص مخصصاً، لكثرة التخصيص، حتى اشتهر (ما من عام الا وقد خص) مع قله النسخ في الأحكام جداً، وبذلك يصير ظهور الخاص في الدوام __ ولو كان بالاطلاق __ أقوى من ظهور العام ولو كان بالوضع، كما لا يخفى، هذا فيما علم تاريخهما.

وأما لو جهل وتردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام وقبل حضوره، فالوجه هو الرجوع إلى الأصول العملية.

الشرح:

عمومات الكتاب والسنة، حيث ورد الخصوصيات على خلافها _ بعد زمان _ في الروايات الصادره والمنقوله عن المعصومين عليهم السلام .

لا يقال: على ذلك يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهذا من المولى الحكيم، قبيح.

فإنه يقال: إذا كان في جعل المعذر للمكلف صلاحاً فلا محذور فيه، ويكفي في الصلاح تسهيل طريق تلقى الأحكام تدريجاً وتسهيل العمل بها لئلا يفتّر الناس عنها لكلفتها.

نعم، إذا لم يكن في البين صلاح وكان الخطاب لمجرد الكشف عن مقام الثبوت فلا يصح من الحكيم تأخير خطاب الخاص إلى ما بعد وقت العمل بالعام، وإذا فرض ورود الخاص كذلك يكون خطاب الخاص ناسخاً لعموم العام وكاشفاً عن ثبوت حكم العام واقعاً إلى زمان ورود الخاص.

ويتفرّع على ذلك أنه لو ورد خطاب الخاص بعد خطاب العام ولم يعلم أنه قبل حضور وقت العمل بالعام ليكون مخصّياً صاً أو أنه ورد بعد حضور وقت العمل

وكثره التخصيص وندره النسخ هاهنا، وإن كانا يوجبان الظن بالتخصيص أيضاً، وأنه واجد لشرطه إلحاقاً له بالغالب، إلا أنه لا دليل على اعتباره، وإنما يوجبان الحمل عليه فيما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، لصيروره الخاص لذلك في الدوام أظهر من العام، كما أشير إليه، فتدبر جيداً.

ثم إن تعين الخاص للتخصيص، إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به، إنما يكون مبنياً على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل، وإلا فلا يتعين له، بل يدور بين كونه مخصصاً وناسخاً في الأول، ومخصصاً ومنسوخاً في الثاني، إلا أن الأظهر كونه مخصصاً، وإن كان ظهور العام في عموم الأفراد أقوى من ظهوره وظهور الخاص في الدوام، لما أشير إليه من تعارف التخصيص وشيوعه، وندره النسخ جداً في الأحكام.

الشرح:

به ليكون ناسخاً أو يحتمل كونه ناسخاً فلا سبيل إلى تعيين كونه ناسخاً أو مخصصاً، ولو ترتب على كونه ناسخاً أو مخصصاً أثر عملي فلا بد فيه من الرجوع إلى الأصول العملية، وكثره التخصيص وقلة النسخ لا يوجب إلا الظن بكونه مخصصاً لا ناسخاً ولا اعتبار بالظن.

وهذا بخلاف ما ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص المتقدم، فإن الخاص المتقدم، إما منسوخ بالعام المتأخر أو أنه مخصص للعام المتأخر، وبما أن ظهور الخاص في دوام حكمه، ولو كان بالإطلاق، أقوى من ظهور العام في العموم بحسب أفراده ولو كانت هذه الدلالة بالوضع، يكون الخاص المتقدم قرينه على تخصيص العام وهذا التقريب لا مورد له في الخاص إذا ورد بعد العام وتردد أمره بين كونه ناسخاً لعموم العام أو مخصصاً له، فإنه كما ذكر يرجع فيه إلى الأصول العملية وذلك لأن الدوام في العام المتقدم مقطوع بعدم وإنما يتردد الأمر فيه بين انقطاعه

ص: ٣١١

الشرح:

من الأول ليكون الخاص مخصّصاً أو فيما بعد ليكون الخاص ناسخاً وحيث لا معين لأحدهما فيرجع إلى الأصول العمليه.

وبالجملة الخاص من حيث زمان الورد مجمل بخلاف صورته وورد العام بعد حضور العمل بالخاص فإنه لا إجمال في ناحيه الخاص غايه الأمر يتنافيه ظهور العام في العموم.

ثم ذكر قدس سره في آخر كلامه أنّ تعيين الخاص لكونه مخصّصاً فيما إذا ورد خطابه قبل حضور العمل بالعام أو ورد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص يبتنى على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وإلا فلا يتعين الخاص للتخصيص بل يدور أمره بين كونه ناسخاً أو مخصّصاً إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام وبين كونه مخصّصاً أو منسوخاً إذا ورد العام قبل حضور العمل بالخاص.

أقول: لم يظهر الفرق بين كون الخاص مخصّصاً أو ناسخاً لعموم العام مع فرض وقوع النسخ قبل حضور وقت العمل بالعام، نعم، الفرق بينهما بالإضافة إلى المولى العرفى موجود ولكن الفرق بالإضافة إلى الأحكام الشرعيه والأثر العملى المترتب على فعل المكلف فغير واضح.

وأما العام المتأخر فلا معنى لتردد كون الخاص المتقدم مخصّصاً للعام المتأخر أو كون العام المتأخر ناسخاً للخاص قبل حضور وقت العمل بالخاص، بل يتعين كون الخاص مخصّصاً وإلا كان خطاب الخاص مع نسخه قبل حضور وقت العمل به لغواً محضاً وهذا من المولى الحكيم غير ممكن.

وأيضاً ما ذكره قدس سره من أنّ الخاص إذا ورد بعد خطاب العام ولكن تردد أمره بين

الشرح:

أن يكون وروده قبل حضور وقت العمل بالعام ليكون مخصّصاً للعام أو بعد حضوره ليكون ناسخاً فاللزام الرجوع إلى الأصول العملية، يلزم عليه أنه لو كان خطاب العام في الكتاب المجيد والخاص منقولاً عن الأئمة عليهم السلام بخبر الواحد أن لا يجوز رفع اليد بذلك الخبر عن عموم الكتاب بل يتعين العمل بالعام وإلغاء الخاص المزبور رأساً لأنه لم يثبت في الفرض كون الخاص المكشوف بالخبر عن الإمام عليه السلام وارداً قبل حضور وقت العمل بعموم العام، ولا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد فيكون رفع اليد به عن عموم الكتاب من رفع اليد عن الحجج من غير إحراز حجه على خلافها.

ودعوى أنه لا يحتمل وجود النسخ للكتاب في الأخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام لا يمكن المساعدة عليها، فإنه يحتمل أن يكون النسخ مستودعاً عندهم بإيداع النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليظهره في الزمان المناسب أو كان الخاص المروي عنهم عليهم السلام كاشفاً عن الخاص الصادر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد حضور وقت العمل بالعام الوارد في الكتاب المجيد.

والصحيح في الجواب أنه لا-مورد للرجوع إلى الأصول العملية في فرض تردد الخاص بين وروده قبل حضور وقت العمل بالعام أو بعده بل لا يكون خطاب الخاص كاشفاً عن ثبوت مدلوله من حين تشريع الحكم الذي تضمنه خطاب العام دائماً.

وبتعبير آخر: خطاب الخاص قرينه عرفيه على عدم إرادته العموم بحسب المراد الجدّي حين صدور خطاب العام، بلا فرق بين كون خطاييهما مقترنين أو كان أحدهما قبل الآخر أم بعده فإنّ ظاهر خطاب النهي عن البيع الربوي هو أنّ الحكم الثابت له عند التشريع عدم الإمضاء، فيكون الجمع بينه وبين مثل قوله: «أحلّ

الشرح:

اللَّهِ الْبَيْعِ» أو «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» انَّ الإِمضاءَ وَاللِزُومَ ثَبُوتاً فِي غَيْرِ مَا يَنْطَبِقُ عَلَيْهِ عَنَوانِ الرِّبَا وَلَا يَنْظُرُ فِي ذَلِكَ إِلَى زَمَانِ الصَّدُورِ فَإِنَّ حَمَلَ خِطَابِ الْخَاصِّ عَلَى أَنَّهُ حَكْمٌ ثَانٍ لِبَعْضِ أَفْرَادِ الْعَامِ ثَبُوتاً، بَعْدَ ثَبُوتِ حَكْمِ الْعَامِ لِتِلْكَ الْأَفْرَادِ إِلَى زَمَانٍ طَوِيلٍ أَوْ قَصِيرٍ يَحْتَاجُ إِلَى قَرِينَةٍ خَاصَّةٍ، وَإِلَّا فَظَاهِرُ كُلِّ الْخِطَابَاتِ الْكُشْفُ عَنِ مَقَامِ تَشْرِيعِ الْأَحْكَامِ وَإِنْ وَرَدَتْ خِطَابَاتُهَا تَدْرِيجاً لَمَّا تَقَدَّمَ مِنْ مَلاحِظَةِ مَصْلَحَةِ التَّدْرِيجِ فِي الْبَيَانِ.

وَقَدْ ذَكَرْنَا أَنَّ قَبْحَ تَأْخِيرِ الْبَيَانِ لَيْسَ مِنْ قَبِيلِ قَبْحِ الظُّلْمِ فِي كَوْنِهِ ذَاتِيّاً بَلْ لِأَجْلِ وَقُوعِ الْمَكْلَفِ مَعَهُ فِي مَخَالَفَةِ الْحَكْمِ الْوَاقِعِيِّ وَعَدَمِ عِلْمِهِ بِهِ، وَأَمَّا لَوْ كَانَ فِي تَأْخِيرِ الْبَيَانِ صِلَاحٌ أَوْ كَانَ ذَلِكَ لاهْتِمَامِ النَّاسِ بِالتَّحْفُظِ عَلَى مَا يَتَعَلَّمُونَ مِنَ الْأَحْكَامِ، وَعَدَمِ فِرَارِهِمْ عَنِ تَعَلُّمِهَا وَالْعَمَلِ بِهَا، وَعَدَمِ إِعْرَاضِهِمْ عَنِ أَوْصِيَاءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِتَخِيلِ عَدَمِ حَاجَتِهِمْ إِلَيْهِمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، فَلَا مَحْذُورَ فِيهِ.

وَمِمَّا ذَكَرْنَا يَظْهَرُ ثَبُوتُ الْمَخْصِيصَاتِ وَالْمَقْتِيَدَاتِ لِعُمُومَاتِ الْكِتَابِ الْمَجِيدِ وَمُطْلَقَاتِهِ، عَنِ الْأُئِمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بِحَيْثُ يَحْصُلُ الْوَثُوقُ بِعَدَمِ كَوْنِ التَّخْصِيصِ وَالتَّقْيِيدِ ثَابِتاً قَبْلَ بَيَانِهِمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، لَا يَوْجِبُ نَسْخَ الْأَحْكَامِ الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ عُمُومَاتِ الْكِتَابِ أَوْ مُطْلَقَاتِهِ، لِتَوَهُّمِ عَدَمِ ثَبُوتِ النِّسْخِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ، وَكَذَلِكَ الْحَالُ فِي الْعُمُومَاتِ وَالْمُطْلَقَاتِ الصَّادِرَةِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِالْإِضَافَةِ إِلَى مَا وَرَدَ مِنَ الْخَاصِّ وَالْمَقْتِيَدِ الصَّادِرِينَ عَنِ الْأُئِمَّةِ، وَقَدْ ذَكَرْنَا تَأَخُّرَ وَرُودِ الْخَاصِّ عَنِ الْعَامِ حَتَّى يَزْمَانَ غَيْرِ قَصِيرٍ، لَا يَكُونُ نَسْخاً وَلَا كَاشِفاً عَنِ النَّاسِخِ.

فَمَا عَنِ الْمُحَقِّقِ الْعِرَاقِيِّ قَدَسَ سِرُّهُ: مِنْ أَنَّ الْخَاصَّ إِذَا كَانَ مُقَدِّماً عَلَى الْعَامِ، فَالْأَصْلُ الْجِهَتِيُّ فِيهِ، يَتَعَارَضُ مَعَ الْأَصْلِ الدَّلَالِيِّ فِي الْعَامِ، وَحَيْثُ لَا تَرْجِيحَ لِأَحَدِهِمَا يَتَسَاقَطَانِ، وَيَكُونُ الْمَرْجِعُ اسْتِصْحَابَ حَكْمِ الْخَاصِّ، فَيَنْتِجُ نَتِيجَةَ التَّخْصِيصِ. وَأَمَّا

ولا- بأس بصرف الكلام إلى ما هو نخبه القول في النسخ [١]، فاعلم أن النسخ وإن كان رفع الحكم الثابت إثباتاً، إلا أنه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً، وإنما اقتضت حكمه إظهار دوام الحكم واستمراره، أو أصل إنشائه وإقراره، الشرح:

إذا كان الخاص متأخراً عن العام وصادراً بعد حضور وقت العمل بالعام وكان مخصّصاً للعام ولو بإطلاقه بأن كشف عن ثبوت مدلوله من الأول ومن حين ورود العام لوقعت المعارضة بين ظهوره وظهور العام في ثبوت حكمه لجميع الأفراد، فيتساقطان ومع تساقط الظهورين يكون المرجع هو الأصل العملي فتارة يكون مقتضاه موافقاً للتخصيص كما إذا كان مفاد العام حكماً إلزامياً مثل وجوب إكرام العلماء، وكان مفاد الخاص حكماً ترخيصياً مثل: عدم وجوب إكرام زيد العالم، وأخرى يكون مقتضاه موافقاً للنسخ كما إذا كان مفاد العام حكماً ترخيصياً، مثل: عدم وجوب إكرام العلماء وكان مفاد الخاص حكماً إلزامياً مثل: وجوب إكرام زيد، حيث مقتضى أصله البراءة هو عدم وجوب إكرام زيد إلى زمان ورود الخاص فينتج النسخ (١). لا يمكن المساعده عليه، لما ذكرنا أنّ الخاص قرينه عرفيه على المراد من العام، متأخر عن العام أو تقدّم عليه، والتأخير عن زمان الحاجه لا يكون قرينه على النسخ لأنّ البيان قد يتأخر لمصلحه في تأخيره على ما تقدّم.

حقيقه النسخ

[١] لا يخفى أنّ النسخ بمعناه الحقيقي بالإضافة إلى الأحكام هو إلغاء الحكم المجعول، نظير الفسخ في المعامله بعد عقدها، ولا يتصور النسخ بهذا المعنى حقيقه، ممّن لا يتصوّر في حقّه الجهل بجهات الفعل، دون من يمكن في حقّه الجهل

ص: ٣١٥

مع أنه بحسب الواقع ليس له قرار، أو ليس له دوام واستمرار، وذلك لأن النبي صلى الله عليه وآله الصادع للشرع، ربما يلهم أو يوحي إليه أن يظهر الحكم أو استمراره مع اطلاعه على حقيقته الحال، وأنه ينسخ في الإستقبال، أو مع عدم اطلاعه على ذلك، لعدم إحاطته بتمام ما جرى في علمه (تبارك وتعالى)، ومن هذا القبيل لعله يكون أمر إبراهيم بذبح إسماعيل.

وحيث عرفت أن النسخ بحسب الحقيقته يكون دفعاً، وإن كان بحسب الظاهر رفعاً، فلا بأس به مطلقاً ولو كان قبل حضور وقت العمل، لعدم لزوم البداء المحال في حقه (تبارك وتعالى)، بالمعنى المستلزم لتغيير إرادته تعالى مع اتحاد الفعل ذاتاً وجهه، ولا لزوم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ، فإن الفعل إن كان مشتقاً على مصلحه موجه للأمر به امتنع النهي عنه، وإلا امتنع الأمر به، وذلك لأن الفعل أو دوامه لم يكن متعلقاً لإرادته، فلا يستلزم نسخ أمره بالنهي تغيير إرادته، ولم يكن الأمر بالفعل من جهه كونه مشتقاً على مصلحه، وإنما كان إنشاء الأمر به أو إظهار دوامه عن حكمه ومصلحه.

الشرح:

فإن الجاهل بها لخفاء جهه في الفعل يتخيل أن فيه صلاحاً ملزماً فيأمر به ويبعث نحوه ثم يلتفت إلى جهه الفساد فيه فيلغى أمره به، نظير من يعتقد أن في المعامله الكذائيه ربح وافر وبعد العقد يلتفت إلى كونها خاسره، فيفسخها بخيار أو إقاله، والنسخ بهذا المعنى يمكن وقوعه قبل حضور وقت العمل وبعده كما يحصل الفسخ في الاجاره قبل عمل الأجير أو بعده ولا يخفى أن استمرار الحكم وإلغائه خارجان عن مدلول خطابي الأمر والنهي لأن بقائه أو إلغائه متأخران عن مرتبه الجعل، سواء كان المجعول حكماً مؤقتاً أو مستمراً ولا بدّ عند الشك في هذا النسخ كالشك في بقاء العقد أو فسخه من قبل ذي الخيار من استصحاب عدم النسخ كالأستصحاب في عدم فسخ المعامله.

ص: ٣١٦

الشرح:

وأما النسخ المتصور في الأحكام الشرعية فلا يعقل أن يكون بالمعنى المتقدم فإنه إن كان الصلاح أو الفساد محدوداً أو مؤقتاً فيعتبر الشارع وجوبه أو حرمة إلى ذلك الحد والوقت وإن كان مطلقاً ودائماً فيعتبر وجوبه أو حرمة مطلقاً ودائماً، هذا بحسب مقام الثبوت، حيث يقال إنَّ النسخ في الأحكام يرجع إلى التقييد والتخصيص بحسب الزمان.

نعم، ربما يكون خطاب الحكم بحسب مقام الإثبات مطلقاً ويأتي خطاب المقيّد والمخصّص بحسب الزمان، عند حلول ذلك الزمان، وكما أنه ربّما يكون المراد الجدّي من العام والمطلق، عدم العموم والإطلاق بحسب الأفراد ويؤتى بالمخصّص أو المقيّد بعد ذلك فكذلك الحال في خطاب المخصّص أو المقيّد بحسب الأزمان وكما أنه يؤخذ بالعموم والإطلاق بحسب الأفراد مع عدم ثبوت الخاص والمقيّد وكذلك الحال بالإضافة إلى الشك في التخصيص والتقييد بحسب الأزمان.

وبالجملة، المتّبع هو الإطلاق من جهة الزمان وإثبات المجعول هو الحكم المستمرّ بحسب الأزمان هذا بالإضافة إلى الخطابات المتضمّنه للتكاليف والأحكام حقيقه كما هو ظاهر الخطاب الشرعي.

وأما الحكم المنشأ لا بداعى الطلب الحقيقي بل بدواعٍ أُخر من التهديد والاعتذار أو إظهار حال العبد وغير ذلك مما لا يكون الداعى إلى الإنشاء إلاّ تحقّق صورته الحكم فيمكن النسخ فيه قبل العمل بمعنى إظهار أنّ المنشأ كان صورته الحكم من غير تعلق غرض في الإتيان بالمتعلّق أصلاً، لأنّ الصلاح الداعى إلى الإنشاء والإبراز إنّما كان في نفس إبراز الحكم لا في نفس الحكم واقعاً.

وفي الحقيقة، ليس هذا القسم من قبيل الحكم والأمر والنهي حقيقه من الأول

وأما البداء فى التكوينيةات [١] بغير ذاك المعنى، فهو مما دل عليه الروايات المتواترات، كما لا يخفى، ومجمله أن الله تبارك وتعالى إذا تعلق مشيئة تعالى بإظهار ثبوت ما يمحوه، لحكمه داعيه إلى إظهاره، ألهم أو أوحى إلى نبيه أو وليه أن يخبر به، مع علمه بأنه يمحوه، أو مع عدم علمه به، لما أشير إليه من عدم الإحاطة بتمام ما جرى فى علمه، وإنما يخبر به لأنه حال الوحي أو الإلهام لإرتقاء نفسه الزكية، واتصاله بعالم لوح المحو والإثبات اطلع على ثبوته، ولم يطلع على كونه معلقاً على أمر غير واقع، أو عدم الموانع، قال الله تبارك وتعالى: (يمحو الله ما يشاء ويثبت) الآية، نعم من شملته العناية الإلهية، واتصلت نفسه الزكية بعالم اللوح المحفوظ الذى هو من أعظم العوالم الربوبية، وهو أم الكتاب، يكشف عنده الواقعية على ما هى عليها، كما ربما يتفق لخاتم الأنبياء، ولبعض الأوصياء، كان عارفاً بالكائنات كما كانت وتكون.

الشرح:

وإن جعله الماتن قدس سره وغيره ممن تبعه من قسم الحكم، وما كان من التريد فى كلامه من ابتناء وقوع النسخ على إمكانه قبل حضور وقت العمل كان يريد هذا المعنى من النسخ، وقد ذكرنا أنه ليس من قسم الحكم حقيقه ليقال إنه نسخ، بل هو إنشاء صورته الحكم بحيث يترأى للمخاطب أنه حكم واقعى ثم حين النسخ يكشف عن حقيقته.

حقيقه البداء فى التكوينيةات

[١] قد ذكر الماتن قدس سره أنّ البداء فى التكوينيةات مما ثبت وقوعه بالروايات المتواتره والمراد منه ليس تغيير إرادته الله ومشيئته لما تقدم من امتناعه على الله بل الاستفادة من تلك الأخبار وجهان:

أولهما: أنّ الله قد يكشف لنبيه أو وليه (صلوات الله وسلامه عليهما) وقوع شىء يمحوه فيوحى أو يلهم إليهما أن يخبرا وقوع ذلك الشىء مع علمهما بعدم

نعم مع ذلك، ربما يوحى إليه حكم من الأحكام، تاره بما يكون ظاهراً فى الإستمرار والدوام، مع أنه فى الواقع له غايه وأمد يعينها بخطاب آخر، وأخرى بما يكون ظاهراً فى الجدد، مع أنه لا يكون واقعاً بجدد، بل لمجرد الإبتلاء والإختبار، كما أنه يؤمر وحيّاً أو الهاماً بالإخبار بوقوع عذاب أو غيره مما لا يقع، لأجل حكمه فى هذا الإخبار أو ذاك الإظهار، فبدا له تعالى بمعنى أنه يظهر ما أمر نبيه أو وليه بعدم إظهاره أولاً، ويبدى ما خفى ثانياً.

وإنما نسب إليه تعالى البداء، مع أنه فى الحقيقه الإبداء، لكمال شباهه إبدائه تعالى كذلك بالبداء فى غيره، وفيما ذكرنا كفايه فيما هو المهم فى باب النسخ، ولا داعى بذكر تمام ما ذكروه فى ذاك الباب كما لا يخفى على أولى الألباب.

الشرح:

وقوعه وأنه يمحوه الله أو مع عدم علمهما بالمحو المزبور لأنّ النبى أو الولى لا يحيط بتمام ما جرى فى علمه لأنّ حال الوحي أو الإلهام ترتقى نفسه الزكيه وتتصل بلوح المحو والإثبات فيطلع على وقوع شىء ولا يطلع على كونه معلّقاً على أمر غير واقع، أو على عدم المانع، قال الله: «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْبِتُ» (١)، وكلّ من إظهاره، وقوعه، والأمر بالإخبار به، إنّما هو لمصلحه داعيه إلى ذلك من ترتب توبه الناس عليه أو انبعاثهم إلى عمل خير خاص، أو غير ذلك مما يظهر للعباد بعد ذلك.

ثانيهما: أنّ من شملته العناية الإلهيه فاتصلت نفسه الزكيه بعالم اللوح المحفوظ الذى هو من أعظم العوالم الربوبيه وهو أمّ الكتاب الذى ينكشف عنده الواقع على ما هو عليه، كما قد اتفق ذلك لخاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله وسلم وبعض الأوصياء عليهم السلام فيعرف الكائن على ما يكون، ومع ذلك يؤمر وحيّاً أو إلهاماً، بوقوع عذاب أو غيره مما لا يقع لحكمه

ص: ٣١٩

ثم لا- يخفى ثبوت الثمره بين التخصيص والنسخ، ضروره أنه على التخصيص يبنى على خروج الخاص عن حكم العام رأساً، وعلى النسخ، على ارتفاع حكمه عنه من حينه، فيما دار الأمر بينهما فى المخصص، وأما إذا دار بينهما فى الخاص والعام، فالخاص على التخصيص غير محكوم بحكم العام أصلاً، وعلى النسخ كان محكوماً به من حين صدور دليله، كما لا يخفى.

الشرح:

داعيه إلى هذا الاخبار، ثم يظهر ما أمر نبيه أو وليه عدم إظهاره فى الابتداء من عدم وقوع العذاب أو غيره ويبدى ما خفى على العباد ثانياً، فيكون البداء من الله بمعنى الإبداء والإظهار، وإطلاق البداء على هذا الإبداء لشباهته بالبداء من غيره صورته من ثبوت الشئ فى المستقبل أو الإخبار به أولاً وظهور خلافه ثانياً مما كان خفياً على من بيده الإثبات والقرار والاخبار.

أقول: الأخبار الواردة فى البداء (1) متواتره إجمالاً، وقد ورد فى بعضها أنّ البداء مما يعبد به الله، وأنه تعظيم لله، وأنه ما بعث نبيّاً إلا- وقد أُلزم أن يعلم أنّ الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء، وأنّ لله علم مخزون لا- يعلمه إلا هو فمن ذلك يكون البداء، وعلم علمه ملائكته ورسوله وأنبيائه فنحن نعلمه، وأنّ من الأمور أمور موقوفه عند الله يقدم ما يشاء ويؤخر منها ما يشاء إلى غير ذلك.

وليّضح مفاد الاخبار لا بدّ من ملاحظه أمرين:

الأول: عدم تخلف العلم عن المعلوم، فالعلم المخزون عند الله لا- يتخلف عن المعلوم خارجاً، وإلا- لم يكن علماً، سواء كان حضورياً أو حصولياً، ولكنّ هذا العلم أيضاً لا يوجب خروج المعلوم _ إذا كان فعلاً من الافعال _ عن قدره الفاعل واختياره،

ص: ٣٢٠

١- (١) الأصول من الكافي ١ / ١٤٦ باب البداء.

الشرح:

وإلا تخلف العلم عن المعلوم أيضاً فإنّ المعلوم هو الفعل بمشيئته الفاعل واختياره.

الثانى: أنّ إرادة الله ومشيئته من صفات الفعل وبها يكون الخلق وتكوين الأشياء وليست من صفات الذات، فالعلم منه وإن كان عين القدره والحياه إلا أنّ إرادته التى بها يكون الأشياء غير العلم والقدره.

فما كان فى علمه المكنون المخزون لا- يكون فيه تغيير ولا- تبديل ولا- محو ولا- إثبات، ويعبر عنه باللوح المحفوظ وقضائه المحتوم، وما لم يكن فى المكنون من علمه فيجرى فيه التبديل والمحو والإثبات وهو قضاء الله غير المحتوم والبداء يتبع هذا القضاء بمعنى أنّ ما جرى فى قضائه غير المحتوم المعبر عنه بلوح المحو والإثبات، ومنه علمه الذى يظهر لملائكته ورسله وأنبيائه فإنّه قد يكون الشىء فى هذا القضاء بنحو التعليق والتقدير، فلو كان هذا مخالفاً لما فى قضائه المحتوم وقع فيه البداء أى تغيير وتبديل، وذلك لعدم حصول المعاقب عليه، أو حصول تقدير آخر، والموجب لعدم حصوله مختلف فقد يكون تضرع العبد وابتهاله لربه وتوسّله بالأولياء المقربين لديه وتوسيط شفاعتهم عليهم السلام كما ورد فى دفع البلاء بالدعاء ورد القضاء به فعن حماد بن عثمان عن أبى عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول: إنّ الدعاء يردّ القضاء ينقضه كما ينقض السلك وقد ابرم ابراماً(١) و عن الحسن بن علىّ الوشاء عن أبى الحسن عليه السلام قال: كان على بن الحسين عليه السلام يقول: الدعاء يدفع البلاء النازل ما لم ينزل(٢). وغيرهما من الأخبار الواردة فى أبواب الدعاء أو أمر آخر مما ورد فى ترتب الحسنه على التوسلات والعبادات

ص: ٣٢١

١- (١) الوسائل: ج ٤، باب ٧ من أبواب الدعاء، الحديث ٤ و ٨.

٢- (٢) الوسائل: ج ٤، باب ٧ من أبواب الدعاء، الحديث ٤ و ٨.

الشرح:

والزيارات والصدقات إلى غير ذلك من أفعال الخير وكذا بالأفعال السيئة والمعاصي مما ورد فيها من ترتب السيئة والشرور والنحوسات.

ومما ذكرنا يظهر ضعف الوهم بأن الأدعيه والتوسلات كلها لا توجب إلا نحو تقرب إلى الله تقرباً منزليه ولا يدفع بها البلاء ولا يجلب بها نفع، نظير المريض وتأوّهه، حيث لا يجدى لشفائه ولا يوجب تخفيف ألمه.

وهذا الوهم تكذيب للكتاب المجيد، مثل قوله: «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِي إِذَا دَعَانِي» (١)، قوله: «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ» (٢)، إلى غير ذلك من الآيات الكثيره والأخبار المتواتره وهذا الوهم التزام بما قالت اليهود على ما حكى الله سبحانه عنهم في قوله تعالى: «يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا» (٣).

وبالجمله، البداء بمعنى التغير في الإراده لانكشاف الخطأ أو الجهل بالواقع غير معقول بالإضافه إلى الله ، بل بالإضافه إليه من تخلف المعلق عليه في قضائه غير المحتوم، عمّا في علمه المخزون وفي هذه الموارد قد يقع الأخبار عن النبي أو الوصى بما في لوح المحو والإثبات ثم يظهر تخلفه عمّا في لوحه المحفوظ لما أشرنا إليه من موجب التخلف «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (٤).

ص: ٣٢٢

١- (١) سورة البقره: الآيه ١٨٦.

٢- (٢) سورة النمل: الآيه ٦٢.

٣- (٣) سورة المائده، الآيه ٦٤.

٤- (٤) سورة الرعد: الآيه ٣٩.

أشاره

فصل

عرف المطلق بأنه: ما دل على شائع فى جنسه [١]، وقد أشكل عليه بعض الأعلام، بعدم الإطراد أو الإنعكاس، وأطال الكلام فى النقض والإبرام، وقد نبهنا فى غير مقام على أن مثله شرح الإسم، وهو مما يجوز أن لا- يكون بمطرده ولا- بمنعكس، فالأولى الإعراض عن ذلك، بيان ما وضع له بعض الألفاظ التى يطلق عليها المطلق، أو من غيرها مما يناسب المقام.

الشرح:

تعريف المطلق

[١] قد ذكروا فى تعريف المطلق بأنه ما دل على شائع فى جنسه والمراد بالموصول اللفظ، فإن الموصوف بالدلاله هو اللفظ دون المعنى، كما أن المراد بالشائع، هى الحصه التى تعم الحصص المندرجه تحت جنس واحد مثل «رجل» فى قوله أكرم رجلاً.

لكن أشكل بأنه لو كان المراد بالمطلق ذلك، لم يطرده التعريف ولم ينعكس لدخول بعض الأسماء فى التعريف المذكور كأى رجل فى قوله «أكرم أى رجل» ولا- يدخل فى التعريف المذكور أيضاً اسم الجنس، فإن اسم الجنس لا يدل على الحصه، بل على نفس الجنس أى الطبيعى.

وذكر الماتن قدس سره ان التعريف من قبيل شرح الإسم حيث يراد منه تبديل لفظ بلفظ آخر أوضح فى الدلاله على المعنى، ولو من جهه، وهذا لا يعتبر فيه الإطراد والإنعكاس فلا موجب للنقض بعدمهما.

فمنها: اسم الجنس، كإنسان ورجل وفرس [١] وحيوان وسواد وبياض إلى غير ذلك من أسماء الكليات من الجواهر والأعراض بل العرضيات، ولا- ريب أنها موضوعه لمفاهيمها بما هي هي مبهمه مهمله، بلا- شرط أصلاً ملحوظاً معها، حتى لحاظ أنها كذلك.

وبالجملة: الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى، وصرف المفهوم الغير الملحوظ معه شيء أصلاً الذى هو المعنى بشرط شيء، ولو كان ذاك الشيء هو الإرسال والعموم البدلى، ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء معه الذى هو الماهية اللابشرط القسمى، وذلك لوضوح صدقها بما لها من المعنى، بلا عنايه التجريد عما هو قضيه الإشتراط والتقييد فيها، كما لا يخفى، مع بداهه عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الأفراد، وإن كان يعم كل واحد منها بدلاً أو استيعاباً، وكذا المفهوم اللابشرط القسمى، فإنه كلى عقلى لا موطن له إلا الذهن لا يكاد يمكن صدقه وانطباقه عليها، بداهه أن مناطه الإتحاد بحسب الوجود خارجاً، فكيف يمكن أن يتحد معها ما لا وجود له إلا ذهنياً؟

الشرح:

أقول: يمكن أن يقال إن معناه الإرتكازى أوضح مما ذكر فى التعريف لاحتياج توضيح الشايح فى جنسه إلى التكلف والتوجيه ففى كون ما ذكر من قبيل شرح الإسم أيضاً تأمل.

ثم ذكر أنّ الأولى الاعراض عن تعريف المطلق والتعرض لبيان المعنى الموضوع له فى بعض الألفاظ التى يطلق عليها المطلق، والتعرض لمعنى بعض الألفاظ التى لا يطلق عليها المطلق ولكن التعرض لمعانيها يناسب المقام.

الموضوع له فى أسماء الأجناس

[١] من الألفاظ التى يطلق عليها المطلق، اسم الجنس من الأسماء الموضوعه

الشرح:

للتطبيعي سواء كان ذلك الطبيعي من قسم الجوهر كالإنسان والحيوان، أو من قسم العرض كالسواد والبياض، أو من قسم العرضي، والمراد بالعرضي المعنى الإعتباري الإنشائي كالزوجيه والنيابه وغيرهما ممّا ينشأ بالعقد أو الإيقاع، فاسم الجنس موضوع لنفس المعنى المعبر عنه باللابشرط المقسمي حيث لم يلاحظ فيه خصوصيه زائده ولو كانت تلك الخصوصيه انطباقه على كثيرين بنحو الإستغراق أو البدليه، وبتعبير آخر يلاحظ المعنى حتى مع قطع النظر عن لحاظه كذلك فيكون المراد من اللابشرط هو اللابشرط المقسمي، بخلاف لحاظ المعنى بما أنه لم يؤخذ فيه جميع الخصوصيات كما هو المراد من الماهيه اللابشرط القسمي. والوجه في وضعه لما ذكر صدق معنى اسم الجنس على الفرد الواحد، ولو كان المأخوذ فيه الإستيعاب أو العموم البدلي _ كما هو مفاد المعنى اللابشرط القسمي عند الأصوليين، ويصدق عليه بشرط شيء باصطلاح أهل المعقول _ لما صدق على الفرد الواحد، كما أنه لو كان عدم لحاظ الخصوصيه ملحوظاً في معناه لما كان يصدق على الخارجيات؛ لأنّ موطن اللحاظ الذهن فيصير المعنى المقيد بعدم اللحاظ من الكلي العقلي ومن المعنى الذي لا موطن له إلاّ الذهن.

وبالجملة اسم الجنس غير موضوع للمعنى بشرط شيء، بأن يكون السريان «شمولاً أو بدلاً» قيماً للمعنى، ولا موضوعاً للمعنى الملحوظ فيه عدم لحاظ شيء الذي يكون المعنى مع هذا اللحاظ من الماهيه اللابشرط القسمي، والشاهد لعدم وضعه بأحد النحويين صدق معنى الاسم على الفرد الواحد، والمعنى بشرط العموم لا يصدق عليه، كما أنّ المعنى الملحوظ فيه عدم لحاظ شيء معه، كلى عقلي لا يصدق على الخارجيات، فإنّ اللحاظ لا موطن له إلاّ الذهن والمقيّد بأمر ذهني يكون موطنه الذهن لا الخارج.

الشرح:

وذكر المحقق النائيني قدس سره ما حاصله أنّ أسماء الأجناس غير موضوعه للكليات الطبيعية التي تكون من اللا بشرط القسمة، وذلك فإنّ المعنى قد يلاحظ فيه تغايره مع ما هو متحد معه باعتبار آخر كما في المادة بالإضافة إلى صورته حيث يلاحظ كل منهما بنحو يكون غير الآخر، ولا- يصحّ حمل أحدهما على الآخر كما تقدم في بحث المشتق في لحاظ المبدأ بالإضافة إلى الذات، وفي هذا القسم الماهية بشرط لا تكون بالإضافة إلى الإتحاد، ولذا لا يحمل أحدهما على الآخر، ويقابلها لحاظ الماهية لا بشرط بالإضافة إلى الإتحاد مع الآخر، بحيث يحمل أحدهما على الآخر كما في الجنس والفصل ومعنى المشتق بالإضافة إلى الذات، فإنّ الجنس يحمل على الفصل، والفصل على الجنس ويحملان على النوع المركب منهما والماهية بنحو لا بشرط المقابل للمهية بشرط لا بهذا المعنى خارجه عن محل الكلام في المقام، والقسم الآخر منها هي المهية بشرط لا من الخصوصيات، بمعنى أن لا يكون معها شيء من الخصوصيات اللاحقة بها، ويعبّر عنها بالمهية المجزّدة، وهي بهذا الاعتبار تكون من الكليات العقلية التي يمتنع صدقها على الخارجيات، ويقابلها الماهية بنحوين آخرين.

الأول: المهية بشرط شيء ونعني بها الماهية الملحوظة فيها اقترانها بخصوصية من الخصوصيات اللاحقة بها، سواء كانت تلك الخصوصية وجودية أم عدمية، ويعبّر عنها بالماهية المخلوطة والماهية بهذا الاعتبار ينحصر صدقها في الافراد الواجده للخصوصية، ويمتنع صدقها على فاقدها.

والثاني: المهية المعتبره لا بشرط بمعنى أنّه لا يعتبر فيها شيء من خصوصية لحوق شيء أو عدم لحوقه ويعبّر عن هذا القسم بالماهية المطلقة والملحوظة بنحو اللا بشرط القسمة، وهذا هو المراد من المطلق في المقام وفي سائر المباحث التي يذكر فيها المطلق والمهية بهذا الاعتبار تصدق على جميع الافراد المقترنه

الشرح:

بالخصوصية التي تغاير خصوصية بعضها عن خصوصية بعضها الآخر، ثم إنّ الكلي الطبيعي هو اللابشرط القسّمى لا المقسّمى الذى يكون جامعاً بين الماهية بشرط لا- والماهية بشرط شىء والماهية لا- بشرط، فإنّ الكلي الطبيعي هو الجامع بين الافراد الخارجيه الممكن صدقه عليها فهو حينئذ قسيم للكلي العقلي الممتنع صدقه على الافراد الخارجيه، ولا يمكن أن تكون المهية المعتره على نحو تصدق على الافراد الخارجيه متحققه فى ضمن المهية المعتره على نحو يمتنع صدقها على ما فى الخارج، فلا مناص عن الإلتزام بكون الجامع بين الأقسام هى الماهية الجامعه بين ما يصح صدقه على ما فى الخارج وما يمتنع صدقه عليه فتلك الماهية الجامعه بين الافراد الخارجيه تصدق على ما فى الخارج لتحققها بالماهية المعتره بنحو اللابشرط القسّمى الصادقه على ما فى الخارج، ولا تكون قابله للصدق على الكلي العقلي، وبتعبير آخر الكلي الطبيعي الجامع بين الافراد الخارجيه يستحيل أن تكون هى الماهية الجامعه للأقسام.

ومما ذكر ظهر الفرق بين الماهية بنحو اللابشرط المقسّمى وبين الماهية بنحو اللابشرط القسّمى، وأنّ الأوّل مأخوذ بنحو اللابشرط بالإضافة إلى الأقسام الثلاثه من الماهية بشرط لا الذى يلاحظ فيها الماهية بنحو الموضوعيه، ومن الماهية بشرط شىء الملحوظ معه الماهية بنحو المرآتيه إلى بعض وجوداتها المعبر عن ذلك بالماهية المخلوطه، ومن الماهية اللابشرط بذاتها الملحوظه بنحو المرآتيه إلى جميع وجوداتها ويمكن معه صدقها على كثيرين وتكون جامعته بين أفرادها الخارجيه المساوقه للكلي الطبيعي وتسمّى بالماهية اللابشرط القسّمى، ويقع الكلام فى أنّ أسماء الأجناس هل هى موضوعه لهذا القسم من المهية التى فى ذاتها لا بشرط

الشرح:

بالإضافة إلى خصوصيه وجوديه أو عدميه لبعض الافراد، لا أنّها مقيدة بلحاظ عدم لحاظ الخصوصية حتى يكون كلياً عقلياً كما زعمه صاحب الكفايه، أو أنّها موضوعه للمقسم للأقسام الثلاثة المتقدمه _ من الماهيه الملحوظه بعدم لحوق شيء بها، والتي ينظر إليها بنحو الموضوعيه، والماهيه المشروطه المعبر عنها بالمخلوطه، والماهيه التي بذاتها لا بشرط التي لا ينظر إليها بنحو الموضوعيه، بل بنحو المرآتيه إلى وجوداتها _ ويعبر عن المقسم للأقسام الثلاثه المذكوره بالماهيه بنحو اللابشرط القسمى المعبر عنها بالكلى الطبيعى، أو أنّها موضوعه لنفس الماهيه التي تكون جهه جامعه بين الأقسام؛ أى الماهيه المجرده والمخلوطه واللابشرط القسمى، الحق هو الثانى وفاقا لسلطان العلماء ومن تأخر عنه والشاهد لذلك صحه استعمال أسماء الأجناس فى كل قسم من الأقسام الثلاثه بلا عنايه فى استعمالها فى شيء منها، فإنّه كما يصح أن يقال: الإنسان ضاحك، يصح أن يقال: الإنسان نوع، والإنسان العالم خير من الإنسان الجاهل، وإذا كان استعمال اسم الجنس فى الماهيه المأخوذه بشرط لا أو بشرط شيء، كاستعماله فى الماهيه بنحو اللابشرط القسمى فى عدم الحاجه إلى إعمال العنايه ولحاظ العلاقه، كشف ذلك عن كون الموضوع له لإسم الجنس هى الجهه جامعه بين الأقسام الثلاثه، ويعبر عن تلك الجهه باللابشرط المقسمى، أضف إلى ذلك أنّ حكمه الوضع فى الألفاظ تقتضى ذلك، فإنّ الحاجه قد تدعو إلى إفاده نفس تلك الجهه جامعه وليس يازائها لفظ غير اسم الجنس فيكون تفهيم كل منها بنحو تعدد الدال والمدلول إذا تعلق الغرض بإفاده قسم من أقسامها وبذلك يستغنى عن تعدد الوضع.

ثمّ ذكر قدس سره أنّه إذا ورد اسم الجنس فى خطاب الحكم فنفس وقوعه موضوعاً

الشرح:

للحكم أو متعلقاً له قرينه على لحاظ المعنى بنحو المرآتيه لا الموضوعيه، فإثبات هذا المقدار لا يحتاج إلى قرينه أخرى، وإنما تجرى مقدمات الحكمه ويحتاج إلى جريانها لإحراز عدم لحاظه بنحو المرآتيه بالإضافة إلى بعض وجوداتها بنحو تعدد الدال والمدلول فإثبات أنّ الملحوظ بنحو الكلّي الطبيعي من غير دخاله لبعض وجوداته يكون بقرينه الحكمه ومقدمات الإطلاق(1).

أقول: الماهيه الملحوظه من حيث هي مع قطع النظر عما يلحقها _ حتى لحاظ كونها ملحوظه بقصر النظر إلى نفسها، غير الجهه الجامعه التي يكون الملحوظ فيها لحاظها بالإضافة إلى ما يلحق بها، المسماه بالمجرده تاره وبالمخلوطه أخرى وبالمطلقه ثالثه، والماهيه التي يكون النظر إلى نفسها ولم يلاحظ فيها حتى قصر النظر إلى نفسها هي الموضوع له لأسماء الأجناس، ولذا يتوقف استفاده الإطلاق منها وأنها بنحو اللابشرط القسّمى الذي قال المحقق النائيني قدس سره انه موضوع للحكم، على ضم مقدمات الحكمه، وأما لو كانت أسماء الأجناس موضوعه للماهيه الملحوظه بنحو اللابشرط القسّمى، لما كان استفاده الإطلاق منها محتاجاً إلى انضمام مقدمات الحكمه، بل كان مقتضى وضعها، شمول الحكم لجميع انطباقاتها بمقتضى الوضع.

والحاصل أنّ لحاظ الطبيعي سارياً في جميع انطباقاته ووجوداته أو في أى منها بحيث يكون الملحوظ مفاد العموم الإستغراقى أو البدلى أجنبيّ عن مدلول أسماء الأجناس، وكذا عن الكلّي الطبيعي، فإنّ الكلّي الطبيعي قابل للصدق على الكثيرين

ص: ٣٣١

ومنها: علم الجنس كأسامه، والمشهور بين أهل العربية أنه موضوع للطبيعه لا بما هي هي، بل بما هي متعينه بالتعين الذهني [١] ولذا يعامل معه معامله المعرفه الشرح:

لا أنه لوحظ فانياً في جميع وجوداته بنحو الإستغراق أو البدل.

وما ذكر قدس سره من كون الكلى الطبيعي متمحضاً في كونه جامعاً بين الوجودات والافراد الخارجيه، وأنه حقيقه مشتركه بينها المعبر عنها باللابشرط القسيمي، وأنه قسيم للمهيه المأخوذه بشرط لا _ الممتنع صدقها على الافراد الخارجيه المعبر عنها بالكلى العقلي في كلماتهم _ لا يمكن المساعده عليه، فإن الكلى الطبيعي لا يدخل فيه الوجود، ولذا يتصف بالعدم، ولا يدل اللفظ الموضوع له على شيء من وجوداته وخصوصيات وجوده إلا بدال آخر، ولكن يمكن أن يراد مع خصوصيه من وجوداته بدال آخر، كما أن إرادته بعض وجوداته، أو مطلق وجوده، أو كل وجوداته، يكون بدال آخر، حيث إنه لا بشرط بالإضافه إلى إرادتها، بل يمكن أن يقال: إن الماهيه التي لوحظت نفسها حتى مع قطع النظر عن لحاظ أنها اقتصرت على لحاظ نفسها قسم من الماهيه الملحوظه، فلا تكون مقسماً للماهيه التي يذكر لها أقسام، لاختلاف لحاظها فإن المقسم لا يلاحظ إلا في ضمن الأقسام لها، ولا يلاحظ إلا بنحو الإشاره إليه في لحاظ أقسامها، فالماهيه التي هي مقسم لأقسامها التي تنتهي إلى أربعة أقسام هي الموضوع له لأسماء الأجناس، ويصح استعمالها في أقسامها بتعدد الدال والمدلول، وعلى كل تقدير يحتاج استفاده الإطلاق الذي يختلف مقتضاه بحسب المقامات إلى أمر آخر غير مقتضى وضع أسماء الأجناس، وذلك الأمر الآخر المغاير للدال الوضعي هو مقدمات الحكمه على ما تقدم.

الموضوع له في علم الجنس

[١] من الألفاظ التي يطلق عليها المطلق باعتبار معناه علم الجنس كأسامه،

بدون أداء التعريف.

لكن التحقيق أنه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلاً كاسم الجنس، والتعريف فيه لفظي، كما هو الحال في التأنيث اللفظي، وإلا لما صح حمله على الأفراد بلا تصرف وتأويل، لأنه على المشهور كلي عقلي، وقد عرفت أنه لا يكاد صدقه عليها مع صحه حمله عليها بدون ذلك، كما لا يخفى، ضروره أن التصرف في المحمول بإرادته نفس المعنى بدون قيده تعسف، لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفه عليه، مع أن وضعه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيته عند الإستعمال، لا يكاد يصدر عن جاهل، فضلاً عن الواضع الحكيم.

الشرح:

والمشهور عند علماء الأدب أنه موضوع للمعنى لا بما هو هو، بل بما هو متعين بالتعين الذهني، ولذا يعامل معه معاملة المعرفه مع عدم دخول أداء التعريف.

وذكر الماتن قدس سره أنه لا فرق بين معنى اسم الجنس وعلم الجنس، فإنه كإسم الجنس موضوع لذات المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلاً، وأن التعريف فيه لفظي كما في التأنيث اللفظي، ويشهد لذلك صحه حمله على أفراد من غير تصرف في معناه، ولو كان التعين الذهني مأخوذاً فيه بأن وضع اللفظ بازاء المعنى بما هو ملحوظ لكان كلياً عقلياً _ والمراد بالكلي العقلي ما يكون موطنه الذهن مع حكايته عن الكثيرين نظير حكاية الصورة المنقوشه عن ذى الصورة من غير أن يصح حملها عليه _ لما أمكن حمله على الخارجيات إلا بالتجريد، مع أن أخذ قيد في معنى اللفظ بحيث يحتاج عند استعماله إلى تجريد معناه عنه، لغو محض لا يصدر عن الحكيم.

أقول: كما أنه لا مجال لأخذ التعين الذهني في معنى علم الجنس كذلك لا مجال لتوهم أخذ التعين الخارجي في معناه بأن يكون الموضوع له هو المعين الخارجي، فإنه ليس للتعين الخارجي معنى إلا الوجود الخارجي، فيلزم أن لا يتبادر من علم

ص: ٣٣٣

ومنها: المفرد المعرف باللام، والمشهور أنه على أقسام [١]: المعرف بلام الجنس، أو الاستغراق، أو العهد بأقسامه، على نحو الاشتراك بينها لفظاً أو معنى، والظاهر أن الخصوصية في كل واحد من الأقسام من قبل خصوص اللام، أو من قبل قرائن المقام، من باب تعدد الدال والمدلول، لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز أو الإشتراك، فكان المدخول على كل حال مستعملاً فيما يستعمل فيه الغير المدخول.

والمعروف أن اللام تكون موضوعه للتعريف، ومفيده للتعين في غير العهد الذهني، وأنت خير بأنه لا تعين في تعريف الجنس إلا-الإشارة إلى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنياً، ولازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الأفراد، لما عرفت من امتناع الاتحاد مع ما لا موطن له إلا الذهن إلا بالتجريد، ومعه لا فائده في التقييد، مع أن التأويل والتصريف في القضايا المتداولة في العرف غير خالٍ عن التعسف.

هذا مضافاً إلى أن الوضع لما لا حاجة إليه، بل لا بد من التجريد عنه وإلغائه الشرح:

الجنس الطبيعي، فإن لازم ما ذكر، كون الوضع في علم الجنس عاماً والموضوع له خاصاً.

ودعوى أنّ الموضوع له لعلم الجنس هو نفس الطبيعي وتعيينه بلحاظ ظرف الوضع واستعماله فلا- يكن المساعد عليها، فإنه إن أغمض عن كون ذات المعنى معيناً ذهنياً عند الإستعمال والوضع، فالأمر في اسم الجنس أيضاً كذلك، وإن أخذ هذا قيداً للوضع يكون أخذه لغواً محضاً فإن أخذ شيء - لا يتخلف المعرف باللام ويوجد قهراً عند الوضع وعند الإستعمال - في وضع اللفظ يعدّ من اللغو المحض.

الموضوع له في المعرف باللام

[١] ممّا يطلق عليه المطلق، المفرد المعرف باللام إذا أريد منه الجنس أو الإستغراق، وأمّا المعهود سواء كان خارجياً أو ذكرياً أو ذهنياً كقوله «قَدْ رَضِيَ اللَّهُ

فى الإستعمالات المتعارفه المشتمله على حمل المعرف باللام أو الحمل عليه، كان لغواً، كما أشرنا إليه، فالظاهر أن اللام مطلقاً يكون للتزيين، كما فى الحسن والحسين، واستفاده الخصوصيات إنما تكون بالقرائن التى لابد منها لتعينها على كل حال، ولو قيل بإفاده اللام للإشاره إلى المعنى، ومع الدلاله عليه بتلك الخصوصيات لا حاجه إلى تلك الإشاره، لو لم تكن مخله، وقد عرفت إخلالها، فتأمل جيداً.

وأما دلاله الجمع المعرف باللام على العموم مع عدم دلاله المدخول عليه، فلا دلاله فيها على أنها تكون لأجل دلاله اللام على التعين، حيث لا تعين إلا للمرتبه المستغرقة لجميع الأفراد، وذلك لتعين المرتبه الأخرى، وهى أقل مراتب الجمع، كما لا يخفى.

الشرح:

عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ (١) وقوله «كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا» فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ (٢)، فلا يكون من المطلق، وذكر الماتن قدس سره أن الإلتزام بكون كل من التعيين الجنسى والإستغراقى والعهدى من مدلول المفرد المحلى باللام، بأن وضع المفرد المحلى باللام للجنس المعين تاره وللإستغراق أخرى، وللعهد بأقسامه ثالثه، أو الإلتزام بوضعه لبعضها واستعماله فى باقىها مجازاً غير صحيح، بل المدخول يستعمل فيما وضع له إسم الجنس وخصوصيه الإستغراق والتعين والعهد على تقديرها مستفاده من دال آخر بتعدّد الدال والمدلول، ويحتمل بدواً أن يكون الدالّ عليها نفس اللام أو غيرها من القرينه الحالیه أو المقاليه ولكن المشهور عند علماء الأدب أن اللام موضوعه لتلك الخصوصيات من تعيين الجنس أو استغراق

ص: ٣٣٥

١- (١) سورة الفتح: الآيه ٨.

٢- (٢) سورة المزمّل: الآيتان ١٥ و ١٦.

الشرح:

جميع الافراد أو التعيين الخارجى أو الذكرى دون الذهنى فإنها لا تفيد التعيين فى العهد الذهنى.

ولكن التعيين بالإضافه إلى الخارج أو المذكور على تقديره يكون بالقرينه، وكذا بالإضافه إلى المعهود ذهنياً بحسب خارجه، وأمّا التعيين بالإضافه إلى الجنس فلا معنى له إلاّ تعينه بحسب اللحاظ واللاحاظ لو كان قيّداً للمعنى لما صدق على الخارجيات فإنّ الوجود الذهنى الذى هو اللحاظ لا وعاء له إلاّ الذهن، والتعین بمعنى آخر غير متصوّر، ووضع اللفظ لمعنى مع الإحتياج فى استعمالته إلى التجريد لغو فالصحيح أنّ اللام لم توضع لمعنى بل هى لمجرّد تزيين اللفظ كما فى «الحسن والحسين» وغير ذلك من الأعلام، والدلاله على الخصوصيات على تقدير إرادتها تكون بدالّ آخر كقوله أكرم هذا الرجل فإنّ العهد الخارجى مستفاد من الإشاره الخارجيه.

أقول: يمكن أن يقال بحسب ما يبدو فى النظر، بأنّ مرادهم فى بيان الفرق بين إسم الجنس وعلم الجنس هو أنّ الثانى موضوع للجنس بوصف التعین وأنّه لا- يكون موضوعاً لمعنى يوصف بأنّه نكره ولا لما يمكن أن يطء عليه إرادته التنكير ولو بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، بخلاف إسم الجنس فإنّه لا بشرط بالإضافه إلى التنكير فى الإستعمال ولو بنحو تعدّد الدال والمدلول، وإذا كان مرادهم ذلك _ يعنى أنّ معنى إسم الجنس لا بشرط بالإضافه إلى إرادته التنكير وعدمها، ولو بدالّ آخر، بخلاف علم الجنس، فإنّه يكون بشرط لا، بالإضافه إلى عروضه _ فإنّه يمكن أن يجرى هذا الفرق بين المفرد المحلّى باللام وغير المحلّى أيضاً فإنّ الثانى يكون لا بشرط بالإضافه إلى إرادته التنكير بخلاف الأوّل فإنه يكون بشرط لا، ومما ذكرنا من التوجيه يظهر أنّ خصوصيه العهد الخارجى أو الذكرى أو الذهنى تستفاد من القرائن ولا يكون

الشرح:

فى اللام دلالة إلاً على أنّ المراد لا يكون بنحو النكره فتدبر. هذا كله بالإضافه إلى المفرد المحلى.

وأما الجمع المعرف باللام فيقع الكلام فى كيفية دلالة على العموم، وقد ذكر الماتن قدس سره أنّ دلالة عليه ليست لوضع اللام للتعين، وحيث لا- تعين فى مراتب الجمع إلاً- فى المرتبه الأ-خيره تكون دلالة على العموم من هذه الجهه، وذلك لأنه لو كان موضوعاً للتعين فالمرتبه الأولى من الجمع أيضاً كالمرتبه الأ-خيره متعينه فيكون مثل قوله «أكرم العلماء» محتملاً لأحد أمرين من طلب اكرام جميع العلماء أو ثلاثة من أفراد العالم.

ولكن لا- يخفى ما فيه: فإنّ مراد المستدل كون مرتبه خاصه متعينه مطلقاً حتى بحسب الخارج والمرتبه المتعينه كذلك هى المرتبه الأ-خيره، وأما المرتبه الأولى فهى متعينه بحسب العدد الخاص فيحتمل الإنطباق على كل ثلاثة من أفراد الجنس.

ثمّ ذكر بعد ذلك أنّ الجمع المحلى باللام لو كان دالاً- على العموم فلا بدّ من الإلتزام للجمع المحلى بوضع آخر غير وضع المدخول وأنّ المجموع من اللام ومدخوله لإفاده تمام الافراد من جنس مدخولها المعبر عنه بالإستغراق.

ولعلّ نظره قدس سره فى ذلك إلى ما قد يقال بأنّه لو كانت اللام موضوعه للتعين لكان مدلول الجمع المعرف باللام كل الجمع فلا- يكون اكرام واحد من العلماء امثالاً للحكم أصلاً إذا كان الخطاب بقوله «أكرم العلماء»، ولكن هذا القول عليل لما ذكر فى بحث العام والخاص من ظهور عنوان الجمع فى الخطاب فى لحاظه مشيراً إلى الأفراد فى الحكم لها على نحو الإنحلال، ولحاظ الجمع بما هو جمع بحيث يكون للمجموع حكم واحد يحتاج إلى القرينه، ولذا لا يفرق بين قوله «أكرم العلماء من

فلا بد أن يكون دلالاته عليه مستنده إلى وضعه كذلك لذلك، لا إلى دلالة اللام على الإشارة إلى المعين، ليكون به التعريف، وإن أبيت إلا- عن استناد الدلالة عليه إليه، فلا محيص عن دلالاته على الإستغراق بلا توسط الدلالة على التعيين [١]، فلا يكون بسببه تعريف إلا لفظاً، فتأمل جيداً.

الشرح:

البلد» وبين قوله «أكرم علماء البلد» في كون الحكم إنحلالياً إستغراقياً.

[١] ظاهره أنه لو بنى على دلالة اللام على الإستغراق فلا بد من الإلتزام بأنّها موضوعه لما وضع له لفظه «كل» إذا كان مدخولها صيغه الجمع لا أنّها موضوعه للتعين ولا يكون التعيين إلا بإرادته الإستغراق.

أقول: يلزم على ذلك أنّها لو استعملت في العهد الخارجى مثلاً كقوله «أكرم هؤلاء العلماء» لكان الإستعمال مجازاً بخلاف ما إذا قيل بأنّها موضوعه للتعين فإنّ في مورد العهد الخارجى يكون المتعين، موجوداً بالفعل وفي موارد إرادته الإستغراق أيضاً متعيّناً ولو في طول الزمان.

ثمّ إنّه لم يثبت أنّ اللام الداخلة على صيغه الجمع كقوله «أكرم العلماء» مع قطع النظر عن مقدمات الإطلاق تدلّ على العموم، بل مدلولها على ما تقدم عدم إرادته الجمع بنحو النكرة فمثل قوله «أكرم علماء» أو «صم أياًماً» يدلّ على طلب إكرام جمع من العلماء وصوم أياًم بنحو النكرة، ولازم دخولها على صيغه الجمع في مثل قوله «أكرم العلماء» أن يكون الجمع معيّناً فإن قامت قرينه حاله أو مقالیه على ذلك المعين كما في قوله «أكرم هؤلاء العلماء» أو «علماء البلد» إلى غير ذلك فهو، وإلاّ تتعيّن المرتبه الأخيره فإنّ إرادتها لا تحتاج إلى قرينه خاصه، بل يكفي فيها مع كون المتكلم في مقام البيان عدم تعيين سائر المراتب مع إمكانه، وقد تقدم نظير ذلك في المفرد المعرف باللام، حيث قلنا إنّ غايه مدلولها عدم إرادته المدخول بنحو

ومنها: النكرة مثل (رجل) في (وجاء رجل من أقصى المدينة) أو في (جئني برجل) ولا إشكال أن المفهوم منها في الأول، ولو بنحو تعدد الدال والمدلول، هو الفرد المعين [١] في الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الإنطباق على غير واحد من أفراد الرجل.

كما أنه في الثاني، هي الطبيعه المأخوذه مع قيد الوحده، فيكون حصه من الرجل، ويكون كلياً ينطبق على كثيرين، لا فرداً مردداً بين الأفراد.

الشرح:

النكرة، ولذا لا نفهم فرقاً بين قوله «أكرم هذا الرجل» وقوله بالفارسيه «اكرام كن اين مرد را» مع أن لفظ (مرد) في لغة الفرس، لا يكون بنفسه نكرة، بل بمعنى إسم الجنس المحتاج في جعله نكرة إلى ضم الدال عليها.

ومما ذكرنا يظهر وجه استفاده العهد المذكرى من مثل قوله «كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَى فِرْعَوْنَ الرَّسُولَ» (١)، وعدم استفاده ذلك لو قيل أرسلنا إليهم رسولا فعصوا رسولا.

الموضوع له في النكرة

[١] لا- ينبغي التأمل في عدم الاختلاف في معنى النكرة في موردى الاخبار والإنشاء بحسب نفس دلالة النكرة، بل معناها في نفسها الوجود الواحد والحصه الواحد من الطبيعى، غاية الأمر انطباق معناها على الخارج في موارد الاخبار يكون قهرياً فالمنطبق عليه بحسبه فرد معين أو حصه معينه بما أن ذلك الفرد والحصه غير محرزه عند السامع بخصوصيته يتردد ما ينطبق عليه مدلولها بين أفراد وحصص، وهذا بخلاف موارد التكليف فإن تطبيق الحصه على الخارج بيد المكلف، ولذا

ص: ٣٣٩

وبالجملة: النكرة __ أى ما بالحمل الشائع يكون نكرة عندهم __ إما هو فرد معين فى الواقع غير معين للمخاطب، أو حصه كليه، لا- الفرد المردد بين الأفراد، وذلك لبداهه كون لفظ (رجل) فى (جئى برجل) نكرة، مع أنه يصدق على كل من جئى به من الأفراد ولا يكاد يكون واحد منها هذا أو غيره، كما هو قضيه الفرد المردد، لو كان هو المراد منها، ضروره أن كل واحد هو هو، لا- هو أو غيره، فلا- بد أن تكون النكرة الواقعه فى متعلق الأمر، هو الطبيعى المقيد بمثل مفهوم الوحده، فيكون كلياً قابلاً للانطباق، فتأمل جيداً.

إذا عرفت ذلك، فالظاهر صحه اطلاق المطلق عندهم حقيقه على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثانى، كما يصح لغه. وغير بعيد أن يكون جريهم فى هذا الإطلاق على وفق اللغه، من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها، كما لا يخفى.

الشرح:

يكون له التخيير فى التطبيق فكل من التردد والتخيير خارج عن مدلولها، ويستفاد منها بتعدّد الدال والمدلول.

ولا- يخفى أنه كما لا- يطلق المطلق على النكرة فى مثل قوله «رأيت أسداً» كذلك لا- يطلق على إسم الجنس إذا قال «رأيت الأسد» فيما إذا كان اللام للجنس، وإنما يطلق عليهما المطلق فى مثل قوله «أعتق رقبه» أو «أعتق الرقبه» على حد سواء فتفرقه الماتن بين إسم الجنس والنكرة، كغيره، غير صحيح، وذلك لأنّ إسم الجنس موضوع للطبيعى المهمل والنكرة للحصه المهمله عندهم فهما مع قطع النظر عن الحكم لا- يوصفان لا- بالإطلاق ولا- بالتقييد، وإنما يوصفان بأحدهما فى مرحله تعلق الحكم والتكليف، وتوضيح ذلك أنّ الطبيعى المدلول عليه بإسم الجنس أو الحصه المدلول عليها بالنكرة قد يقع موضوعاً للحكم أو متعلقاً للتكليف من غير دخاله

ص: ٣٤٠

نعم لو صح ما نسب إلى المشهور، من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيد بالإرسال والشمول البدلي، لما كان ما أريد منه الجنس أو الحصه عندهم بمطلق، إلا أن الكلام في صدق النسبه، ولا يخفى أن المطلق بهذا المعنى لطوء القيد غير قابل، فإن ماله من الخصوصية ينافيه ويعانده، بل وهذا بخلافه بالمعنيين، فإن كلاً منهما له قابل، لعدم اثلامهما بسببه أصلاً، كما لا يخفى.

وعليه لا يستلزم التقييد تجوزاً في المطلق، لإمكان إرادته معنى لفظه منه، وإرادته قيده من قرينه حال أو مقال، وإنما استلزمه لو كان بذاك المعنى، نعم لو أريد من لفظه المعنى المقيد، كان مجازاً مطلقاً، كان التقييد بمتصل أو منفصل.

الشرح:

للخصوصيات في ملاك الحكم والتكليف، فإن الطبيعي أو الحصه التي معنى النكره، وإن لم يتحقق خارجاً إلا بالخصوصيه، إلا أن الخصوصية قد تكون بحيث لا دخل لها في ملاك الحكم أو متعلق التكليف، ونتيجه مقدمات الحكمه على ما يأتي رفض الحاكم والمولى تلك الخصوصية عن الموضوع أو المتعلق في مقام جعل الحكم والتكليف لا جمعها، حيث إن أخذها مع عدم دخالتها فيهما بلا موجب، فيكون مفاد قوله «أحل الله البيع» بعد إحراز الإطلاق ورفض القيود ثبوت الحليه للطبيعي بلا دخل لخصوصيه دون أخرى، فيأخراج الموضوع عن الإهمال وصيرورته مطلقاً إنما هو بجريان مقدمات الحكمه، كما أن إخراج المتعلق عن الإهمال إلى الإطلاق يكون بجريانها، بحيث يكون مفاد قوله «أعتق رقبه» بعد إحراز مقدماتها، أعتق أى رقبه.

ولا- يخفى أن الماتن والمحقق النائيني التزما بلزوم إجراء مقدمات الحكمه في العام الوضعي أيضاً إذ إثبات أن مدخول «كل» و«أى» وغيرها من الأداه، مأخوذ عنواناً للوجودات من غير لحاظ خصوصيه أخرى، لا يكون إلا بمقدمات الحكمه وبعد إحراز ذلك يكون ثبوت الحكم وتعلقه لكل واحد من الوجودات بنحو الإستغراق أو

الشرح:

البدل، بدلاله لفظ «كل» أو «أى» أو نحوهما ويكون العموم لفظياً بخلاف مثل «أحلَّ الله البيع»، فإن تعلق الحليه لكل بيع بعد إحراز مقدمات الإطلاق، بدلاله العقل، لا بدلاله اللفظ.

ولكن لا- يخفى ما فيه فإنَّ نسبة انَّ المتكلم قد ذكر حليه كل بيع في مثل أحلَّ الله كل بيع، لا يتوقف على جريان مقدمات الحكمه فى المدخول، بخلاف قوله «أحلَّ الله البيع»، فإنه لا- يصح نسبة تفهيم العموم إلى الله إلا- بملاحظه تماميه مقدمات الحكمه.

قد ظهر لك أنه لا دلالة لمثل (رجل) إلا على الماهية المبهمة وضعاً [١]، وأن الشيع والسريان كسائر الطوائى يكون خارجاً عما وضع له، فلا بد فى الدلالة عليه من قرينه حال أو مقال أو حكمه، وهى تتوقف على مقدمات:

إحداها: كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد، لا الإهمال أو الإجمال.

ثانيتها: انتفاء ما يوجب التعيين.

ثالثتها: انتفاء القدر المتيقن فى مقام التخاطب، ولو كان المتيقن بملاحظه الخارج عن ذاك المقام فى البين، فإنه غير مؤثر فى رفع الإخلال بالعرض، لو كان بصدد البيان، كما هو الفرض، فإنه فيما تحققت لو لم يرد الشيع لأخلّ بغيره، حيث إنه لم ينبه مع أنه بصدده، وبدونها لا يكاد يكون هناك إخلال به، حيث لم يكن مع انتفاء الأولى، إلا فى مقام الإهمال أو الإجمال، ومع انتفاء الثانية، كان البيان بالقرينه، ومع انتفاء الثالثة، لا إخلال بالعرض لو كان المتيقن تمام مراده، فإن الفرض أنه بصدد بيان تمامه، وقد بينه، لا بصدد بيان أنه تمامه، كى أخل ببيانه، فافهم.

الشرح:

مقدمات الحكمه

[١] قد ظهر ممّا تقدم أنّ توصيف موضوع الحكم أو متعلق التكليف بالإطلاق إنّما يكون فى مقام تعلق الحكم، وأما نفس الموضوع أو المتعلق مع لحاظ معناه الأفرادى مهمل فالخروج عن الإهمال فى مقام تعلق الحكم يكون أماً بالتقييد؛ أى بيان القيد، أو بالإطلاق المستفاد من مقدمات الحكمه. وقد ذكرنا أنّ الإطلاق فى موضوع الحكم بحيث يعمّ جميع انطباقاته ووجوداته أو فى متعلق الحكم بحيث يحصل بأى وجود منه أو فى الحكم بحيث يجعل فى صورتى حصول الشىء

ثم لا يخفى عليك أن المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده، مجرد بيان ذلك وإظهاره وإفهامه، ولو لم يكن عن جد، بل قاعده وقانوناً، لتكون حجه فيما لم تكن حجه أقوى على خلافه، لا البيان في قاعده قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا يكون الظفر بالمقيد __ ولو كان مخالفاً __ كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، ولذا لا ينثلم به إطلاقه وصحة التمسك به أصلاً، فتأمل جيداً.

وقد انقذح بما ذكرنا أن النكره في دلالتها على الشيع والسريان __ أيضاً __ تحتاج فيما لا يكون هناك دلالة حال أو مقال من مقدمات الحكمه، فلا تغفل.

بقي شيء: وهو أنه لا- يبعد أن يكون الأصل فيما إذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد، هو كونه بصدد بيانه، وذلك لما جرت عليه سيره أهل المحاورات من التمسك بالإطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها إلى جهة خاصه، ولذا ترى أن المشهور لا يزالون يتمسكون بها، مع عدم إحراز كون مطلقها بصدد البيان، وبعد كونه لأجل ذهابهم إلى أنها موضوعه للشيع والسريان، وإن كان ربما نسب ذلك إليهم، ولعل وجه النسبه ملاحظه أنه لا وجه للتمسك بها بدون الإحراز والغفله عن وجهه، فتأمل جيداً.

الشرح:

وعدمه يتوقف على تماميه أمور:

الأول: إحراز أن المتكلم في مقام بيان تمام المراد؛ يعنى المراد الإستعمالي بأن يحرز أن ما وقع في الخطاب موضوعاً أو متعلقاً يريد المتكلم بيان تمام قيود ذلك الموضوع أو المتعلق والحكم، في مقابل جعل الموضوع أو المتعلق أو حكمه في الخطاب مهملاً أو مجملاً- من حيث القيود، ولا- يخفى أن عدم الإهمال والإجمال في كل خطاب صادر عن متكلم حكيم، هو الأصل الأولى.

الثاني: عدم ذكره في الخطاب قرينه على القيد، ولم يكن في غير الخطاب

ص: ٣٤٤

ثم إنه قد انقذح بما عرفت __ من توقف حمل المطلق على الإطلاق، فيما لم يكن هناك قرينه حاله أو مقالیه علی قرينه الحكمه المتوقفه علی المقدمات المذكوره __ أنه لا إطلاق له فيما كان له الإنصراف إلى خصوص بعض الأفراد أو الأصناف، لظهوره فيه، أو كونه متيقناً منه، ولو لم يكن ظاهراً فيه بخصوصه، حسب اختلاف مراتب الإنصراف، كما أنه منها ما لا يوجب ذا ولا ذاك، بل يكون بدوياً زائلاً بالتأمل، كما أنه منها ما يوجب الإشتراك أو النقل.

لا- يقال: كيف يكون ذلك وقد تقدم أن التقييد لا- يوجب التجوز في المطلق أصلاً. فإنه يقال: مضافاً إلى أنه إنما قيل لعدم استلزامه له، لا عدم إمكانه، فإن استعمال المطلق في المقيد بمكان من الإمكان، إن كثره إرادته المقيد لدى إطلاق المطلق ولو بدال آخر ربما تبلغ بمثابه توجب له مزيه أنس، كما في المجاز المشهور، أو تعيناً واختصاصاً به، كما في المنقول بالغلبه، فافهم.

الشرح:

قرينه عليه أيضاً.

والثالث: عدم مانع في البين من بيان القيد أو إقامه القرينه عليه.

فاذا تمت هذه الأمور يكون مدلول الخطاب بملاحظتها، أنّ الطبيعي بلا قيد، موضوع للحكم أو متعلق له ويصح نسبه ذلك إلى المتكلم، وأنّ ظاهر خطابه ثبوت حكمه للطبيعي بلا- دخاله أمر آخر فيه وجوداً وعدمًا، أو أنّ الطبيعي أو الحصة متعلقه لحكمه وطلبه، وأنّ حكمه مجعول على تقدير وجود الشيء الآخر وعدمه ومقتضى أصاله التطابق بين المراد الإستعمالي الجدّي هو أنّ الحكم الذي استفدنا من خطابه هو المراد الجدّي المعبر عنه بمقام الثبوت، وإذا ورد بعد ذلك خطاب على اعتبار قيد في الموضوع أو المتعلق أو حتى في ثبوت الحكم لا- يكون الخطاب المفروض موجباً لانتظام الظهور الإطلاقي أيضاً، بل يكون كاشفاً عن عدم تطابق المراد

ص: ٣٤٥

الشرح:

الإستعمالي مع المراد الجدّي بالإضافه إلى مورد القيد ويؤخذ بالظهور المشار إليه بالإضافه إلى غير مورده إذا شك في التطابق من جهه سائر القيود المحتمله.

والحاصل أنّ المراد بالبيان في مقدمات الإطلاق البيان بالإضافه إلى قيود الموضوع والمتعلق ونفس الحكم الوارد في الخطاب لا البيان على قيد الموضوع أو المتعلق ثبوتاً وبحسب الإراده الجديه كما هو المراد من البيان في قاعده «قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة»، ولذا لا يعتبر في البيان في تلك القاعده اقترانه بخطاب الحكم، بل يعتبر وروده قبل حضور وقت العمل بذلك الحكم، ولو بخطاب منفصل عن ذلك الخطاب بكثير، بل يجوز التأخير عن وقت العمل أيضاً إذا كان في التأخير صلاح على ما تقدم، واستشهد الماتن قدس سره بأنّ ورود المقيّد لا يكون كاشفاً عن عدم كون المتكلم بخطاب المطلق في مقام البيان، لعدم انثلام الظهور الإطلاقي مع ورود القيد منفصلاً، وعدم انثلام صحه التمسك بالإطلاق عند الشك من جهه سائر القيود.

ولكن لا يخفى ما في الإستشهاد فإنّه بورود القيد منفصلاً يعلم أنّ المتكلم لم يكن في مقام البيان بالإضافه إلى مورد القيد، وأما بالإضافه إلى غيره من القيود المحتمله فأصالة كونه في مقام البيان بحالها باقيه ولم يرد منها ما ينافيها.

وبتعبير آخر: يرفع اليد عن الأصل العقلائي بكون المتكلم في مقام بيان مراده الواقعي بخطابه، بمقدار الكاشف عن الخلاف لا أنّه يرفع اليد عنه رأساً.

نعم لو كان المطلق موضوعاً للحصه الخاصه من الماهيه وهي المقيده بالاطلاق دون الأعم منها وما ير عليها القيد لأمكن دعوى أنّ ورود الخطاب المشتمل على القيد يكون كاشفاً عن عدم استعماله في الموضوع له، وحيث إنّ استعماله في الباقي بعد التقييد لتعددّه لا معيّن له فيكون الخطاب _ يعنى خطاب المطلق _ مجملاً

الشرح:

لا- يصحّ التمسك به أصلاً، ولذا التزم المحقق النائيني قدس سره (١) بأنّ المراد بالبيان في البابين واحد، وأنّه يرتفع نفس الإطلاق بالإضافة إلى مورد القيد لارتفاع موجه من حين وروده، وهي مقدمات الحكمه غايه الأمر الإطلاق محفوظ بالإضافة إلى سائر القيود فيؤخذ به لتماميه مقدماته بالإضافة إليها.

وإن شئت فلاحظ الأصل العملي مع الدليل الإجتهادي، فإنّه يرتفع الموضوع للأصل العملي من حين ورود خطاب التكليف والظفر به، ولا- يكون وصوله موجباً لارتفاع الأصل العملي بالإضافة إلى الأزمته السابقه بأن يكون كاشفاً عن عدم الموضوع للأصل العملي من الأوّل.

ويترتب على المسلكين ما إذا تعارض الخطابان بالعموم من وجه، وكانت دلالة أحدهما بالوضع، والآخر بالإطلاق، كما إذا ورد في خطاب، الأمر بإكرام العالم، وورد في خطاب آخر النهي عن إكرام أيّ فاسق، فيؤخذ في مورد الاجتماع بالعموم الوضعي لأصاله التطابق في ناحيته، ويرتفع معه مقدمات الحكمه في ناحيه خطاب المطلق.

وبالجملة: فالإطلاق الذي يحكم العقل غير داخل في مدلول اللفظ، فيرتفع من حين ورود البيان بالإضافة إلى القيد.

أقول: الإهمال في معنى المطلق بالإضافة إلى القيود اللاحقه، والخصوصيّات أنّما هو بملاحظه الدالّ الآخر في مقام استعماله، ولا يكون تقييده في مقام الإستعمال موجباً لخلاف الوضع، ولكن مع عدم التقييد فيه يكون إظهاراً لعدم

الشرح:

دخاله القيد فى الموضوع أو المتعلق، بل فى الحكم بعد فرض أنّ المولى فى مقام تفهيم تمام الموضوع والمتعلق وتمام الحكم مع عدم الإتيان بما يدلّ على القيد مع تمكّنه من الإتيان به.

وبالجملة فمع تماميه مقدمات الإطلاق فى مقام استعمال المطلق يكون تماميه تلك المقدمات موجه لظهور الخطاب فى كون الموضوع أو المتعلق، بل الحكم مطلقاً بالإضافة إلى القيد المحتمل، وبأصالة التطابق بين المراد الإستعمالى والمراد الجدى يستكشف الحكم بموضوعه ومتعلّقه فى مقام الثبوت، نظير أصالة التطابق بين المراد الإستعمالى والجدى فى العام الوضعى.

ثمّ إنّه قد ذكر الماتن قدس سره فى المقدمة الأولى: كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد لا الإهمال والإجمال، وذكر فى المقدمة الثانية: عدم ما يوجب التعيين وكأنّ مراده عدم ذكر القيد أو عدم وجود قرينه عليه فى البين عند ورود خطاب المطلق مع تمكّن المكلف من ذكرها على تقدير إرادته المقيّد.

وذكر فى المقدمة الثالثة انتفاء القدر المتيقن فى مقام التخاطب وأما المتيقن بملا حظّه الخارج عن ذلك المقام فلا يضر بالإطلاق، وأوضح فى المقدمة الثالثة بأنّه لو كان القدر المتيقن فى مقام التخاطب هو الموضوع للحكم الوارد فى الخطاب المشتمل على المطلق، فقد بيّن الحكم له، غايه الأمر لا يكون للخطاب دلالة على ثبوت الحكم أو عدم ثبوته لغير ذلك القدر المتيقن وهذا غير ضائر.

أقول: هذا صحيح بالإضافة إلى الخطاب الذى يكون عنوان الموضوع فيه مجملاً مردّداً بين الأقل والأكثر، كما إذا ورد فى الخطاب لا تكرم الفاسق وتردد من الفاسق بين مرتكب المعصيه مطلقاً وخصوص مرتكب الكبيره.

الشرح:

وأما إذا لم يكن لعنوان الموضوع إجمال كذلك، بل كان بعض الافراد متيقناً بحسب الإراده، كما إذا قيل في الجواب عن إكرام العالم العادل (أكرم العالم)، فالظاهر عدم الفرق بينه وبين المتيقن بحسب الخارج في عدم كونه مانعاً عن التمسك بالإطلاق، كما هو المتعارف في المحاورات وعليه الطريقه المتداوله عند الفقهاء العظام في أبواب الفقه من التمسك باطلاق الجواب، وإن وقع السؤال عن مورد خاص، وفرد مخصوص، وأن وقع شيء في السؤال لا يحسب قرينه على تقييد الإطلاق الوارد في الجواب، ولا مانعاً من التمسك بالظهور الإطلاقي، أو إنعقاده.

تنبيه: قد ذكر المحقق النائيني قدس سره أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد ليس من تقابل الإيجاب والسلب لأنّ التقييد عبارته عن أخذ قيد في موضوع الحكم أو متعلقه أو في نفس الحكم، والإطلاق عبارته عن عدم أخذ هذا القيد، فإنّ التقابل بين الإيجاب والسلب لا- يمكن فيه اجتماع المتقابلين ولا ارتفاعهما، ومن الظاهر إمكان ارتفاع الإطلاق والتقييد معاً كما في موارد الإهمال، وكون القيد من الإنقسامات الثانويه المتوقعه لحاظه على جعل الحكم واعتباره ككون المكلف عالماً بالحكم المجعول للموضوع أو التكليف المتعلق بالفعل، أو جاهلاً به، وكالاتيان بالمتعلق بداعي الأمر به.

بل الصحيح أنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكه فيحمل الإطلاق على عدم التقييد في مورد يمكن فيه أخذ ذلك القيد كما في القيود التي هي من الإنقسامات الأوليه والمراد بها إمكان تقسيم الموضوع أو المتعلق إلى تلك الأقسام مع قطع النظر عن الحكم عليه، فالموارد التي تكون الإنقسامات فيها من الانقسامات الثانويه المتوقعه لحاظها على جعل الحكم فكما لا يكون إطلاق في الموضوع أو المتعلق

الشرح:

كذلك لا- يكون فيهما تقييد فلو ورد في خطاب الحكم على موضوع، أو تعلق التكليف بمتعلق لا- يمكن إثبات عموم الحكم لعامة المكلفين عالمهم وجاهلهم، أو إثبات التوصليه بذلك الخطاب، بل لابد في إثبات الإطلاق أو التقييد من خطاب ثان يكون مدلوله التوسعه تاره كما فيما ورد في بطلان التصويب وعدم اختصاص الشريعه بالعالمين بها، والتقييد والتضييق أخرى كما فيما ورد في إعتبار قصد التقرب في الصلاه وبتعبير آخر تكون نتيجة الخطاب الثانى نتيجة الإطلاق أو التقييد في مدلول الخطاب الأول، فقد ظهر أن كل مورد يؤخذ فيه بإطلاق الموضوع أو المتعلق فلا بد من إحراز كون القيد من الإنقسامات الأولى(1). وقد جعل قدس سره هذا الإحراز المقدمه الأولى من مقدمات الإطلاق.

أقول: الاطلاق في الموضوع أو المتعلق تاره يكون بلحاظ مقام الثبوت، واخرى بلحاظ مقام الاثبات والخطاب.

أما بحسب مقام الثبوت فالاطلاق ليس أمراً زائداً على عدم أخذ الخصوصيه، والتقييد ليس إلا أخذ الخصوصيه في الموضوع أو المتعلق. فيكون التقابل بينهما بالسلب والإيجاب وعليه فمع عدم أخذ الخصوصيه ثبوتاً _ بلا فرق بين الانقسامات الأولى والثانويه _ لا- يعقل من الحاكم الملتفت إلى أنحاء الشيء، جعل الحكم مقيداً بها ويكون الاطلاق فيه ضرورياً ولو لعدم إمكان تقييده كما لا يخفى.

ومنه يظهر عدم صحه دعوى الملازمه بين استحاله التقييد واستحاله الإطلاق بلحاظ مقام الثبوت إذ ليس الإطلاق جمعاً بين القيود والخصوصيات في موضوع

ص: ٣٥٠

الشرح:

الحكم أو متعلق التكليف ليقال بأن عدم إمكان لحاظ قيد يساوق لعدم أخذه، بل الإطلاق عبارته عن رفض القيد وعدم أخذه في موضوع الحكم أو متعلق التكليف.

أضف إلى ذلك أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد على تقدير كونه من قبيل العدم والملكه، فإنّه لا يقتضى إمكان التقييد في كل مورد من الموارد، فالتقابل بين العمى والبصر لا يقتضى إمكان البصر في كل موصوف بالعمى، وتقابل الجهل والعلم لا يقتضى إمكان إتصاف الجاهل بالعلم في كل مورد كالعلم بذات الله، فإنّ الجاهل بذاته المقدسه لا يمكن أن يتّصف بالعالم به.

والسرّ في ذلك أنّ القابليه بالإتصاف بالوجود بحسب النوع والصنف كافيّه في تقابل العدم والملكه، والشىء يعنى الكلى الطبيعي بحسب نوعه قابل للإتصاف بالإطلاق والتقييد ويجرى ذلك في العلم والجهل أيضاً، _ من أنّ استحاله التقييد توجب ضروره الإطلاق _ فلا يمكن أخذ العلم بحكم في موضوع ذلك الحكم؛ لأنّ أخذه فيه خلف؛ لأنّ العلم بالحكم فرع تحقّق ذلك الحكم وثبوته مع قطع النظر عن العلم به، وفرض أخذه في موضوعه فرض لعدم ثبوته بدونّه، فيكون الحكم مطلقاً ثبوتاً بالإضافة إلى العالم به والجاهل به.

وأما الإتيان بالعمل بداعى الأمر به فقد تقدّم في بحث التبعديّ والتوصلّي إمكان أخذه في متعلق التكليف على تقدير دخاله قصد التقرب في الملاك ثبوتاً.

وأما بحسب مقام الاثبات فإنّما يصحّ التمسك بالإطلاق فيما إذا أمكن الأمرين في مقام الثبوت، فيلاحظ الإطلاق في الموضوع والمتعلق بلحاظ مقام الإثبات والإطلاق في هذا المقام موقوف على تماميه مقدمات الإطلاق مع تمكن المتكلم من بيان القيد للموضوع، أو المتعلق، أو الحكم، إذا كان كل من الإطلاق والتقييد في

تنبيه: وهو أنه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة، كان وارداً في مقام البيان من جهه [١] منها، وفي مقام الإهمال أو الإجمال من أخرى، فلا بد في حمله على الإطلاق بالنسبه إلى جهه من كونه بصدد البيان من تلك الجهه، ولا يكفي كونه بصدده من جهه أخرى، إلا إذا كان بينهما ملازمه عقلاً أو شرعاً أو عادة، كما لا يخفى.

الشرح:

مقام الثبوت أمراً ممكناً، وإلا فلو كان الإطلاق ضرورياً في مقام الثبوت فلا حاجة إلى التمسك بمقام الإثبات.

وعلى ذلك فالإهمال في مقام الإثبات أمر ممكن إذ يمكن أن يتعلّق به الغرض أو يطء عدم التمكن من بيان القيد، وبذلك يمكن دعوى أنّ الإطلاق ينتفى في مقام الإثبات إذا لم يتمكن المتكلم من بيان القيد، كما يمكن الإهمال إذا كان غرض المولى الإهمال وعدم التعرض لحال الموضوع أو المتعلّق من حيث الإطلاق أو التقييد.

[١] وحاصله أنه يمكن أن يكون للمطلق جهات مختلفه ولبعض الجهات عنوان آخر غير عنوان المطلق، فإن احرز أنّ الخطاب وارد لبيان الحكم من جهه دون الجهات الأخرى بمعنى أنّ الخطاب كان في مقام الإهمال من الجهات الأخرى، فلا بد من الإقتصار على خصوص الجهه التي احرز أنّه في مقام البيان من تلك الجهه، وكون الخطاب وارداً في مقام البيان من جهه لا يكفي للحكم بكونه في مقام البيان من سائر الجهات، كما إذا ورد في الخطاب العفو في الصلاه عن الدم الأقل من الدرهم في ثوب المصلّى وبدنه، وقد احرز أنّ هذا الخطاب في مقام بيان العفو من جهه نجاسه الدم، وأمّا إذا كان للدم عنوان آخر ككونه من توابع ما لا يؤكل لحمه أو من الميتة فلا يحكم بالإطلاق من جهتهما إلا إذا كان بين الجهتين ملازمه في الحكم عقلاً أو شرعاً أو عادة، ولذا يقتصر في العفو على الجهه التي احرز أنّ المتكلم في مقام

ص: ٣٥٢

الشرح:

بيان الحكم من تلك الجبهه.

وأوضح منه قوله «فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَيْتُمْ عَلَيْكُمْ» (١)، فَإِنَّ المقدار المحرز منه هو كون الخطاب بصدد بيانه أن صيد الكلب المعلم ليس كصيد غيره من الحيوانات التي يكون صيدها ميتة، وأما بيان الجواز الذاتى وحليه الحيوان الذى يصيده الكلب المعلم فلا تكون الآيه الكريمة بصدد بيانه فلا يجوز التمسك باطلاقها فيما إذا شك فى كون الحيوان الذى صاده الكلب ممّا يحرم فى الشريعة أكله وأنه داخل فى المسوخ مثلاً أو لا يحرم أكله، إذ ليست الآيه فى مقام بيان هذه الحليه الذاتيه كما أنه ليس فى مقام بيان جواز أكل موضع عقر الكلب بلا غسل أيضاً إذ لا يكون وارداً فى مقام جواز الأكل من حيث طهاره موضعه أو عدم البأس بنجاسته.

أمّا المحقق النائنى قدس سره فقد ذهب إلى انحصار جواز التمسك بالاطلاق بما إذا أحرز أنه فى مقام بيان الحكم من جهه، وأمّا إذا شك فى كونه فى مقام البيان من الجبهه الأخرى، أو أحرز عدمه فلا يجوز التمسك بالإطلاق للإلتزام بثبوت الحكم من سائر الجهات وذلك لعدم إحراز كونه فى مقام البيان من غير الجبهه المحرزه.

لا- يقال: الأصل عند العقلاء فى الخطاب الصادر هو كون المتكلم فى مقام البيان من حيث تمام قيود الموضوع والمتعلق، وإذا احتمل كونه فى مقام البيان من سائر الجهات أيضاً فالأصل يقتضى كونه فى مقام البيان من الجبهه المشكوكه أيضاً.

فإنه يقال: الأصل عند العقلاء وإن كان كما ذكر إلا أن مورده ما إذا احتمل كونه فى مقام الإهمال رأساً، وأما إذا أحرز أنه فى مقام البيان من جهه، وشك فى كونه فى

ص: ٣٥٣

الشرح:

مقام البيان من سائر الجهات فلا أصل في البين من العقلاء(١).

أقول: يصح ما ذكره قدس سره من عدم جواز التمسك بالإطلاق عند الشك في خصوص ما إذا شك في أن الخطاب إنما ورد لبيان حكم واحد للطبيعي فقط أو أكثر منه بحيث يثبت لبعض افراده حكم آخر كطهاره موضع عقر الكلب أو طهاره الدم الموجود فيه.

وأما إذا شك في ثبوت أصل الحكم للمطلق من جهة أخرى _ ولو انطبق على بعض وجوداته عنوان آخر _ فلا موجب للإلتزام بالإهمال بل يحرز كونه في مقام البيان من تلك الجهة الثانية بالأصل وبالاطلاق يثبت الحكم.

نعم لو ثبت لذلك العنوان الآخر حكم مخالف للمطلق بخطاب آخر، فإن كان أحد الحكمين ترخيصياً والحكم الآخر إلزامياً، يلتزم بثبوت الحكم الترخيصى في الوجودات التي لم ينطبق عليها العنوان الآخر، ومن هذا القبيل الدم الأقل من الدرهم فيحكم بصحة الصلاة معه حتى لو كان دم ما لا يؤكل لحمة مع ملاحظه العفو عنه في الصلاة ويحكم بمانعيته للصلاة مع ملاحظه النهى عن الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمة ورطوباته وكل شيء منه، ولو كان كلا الحكمين المتخالفين الزاميين، لا محاله يتعارضان في مورد إجتماعهما ويرجع إلى الأصل لو لم يكن في البين قرينه على دخول المجمع في أحدهما المعين.

ويشهد له الحكم بعدم العفو في الدم الأقل من الدرهم إذا كان من غير مأكول اللحم بمقتضى الجمع بين ما دلّ على مانعيه أجزاء غير مأكول اللحم ورطوباته وما

ص: ٣٥٤

الشرح:

دلّ على العفو عن الدّم الأقل من الدرهم فى ثوب المصلّى والحكم ببطلان الصلاه فى الدم من مأكول اللحم إذا كان أكثر من الدرهم بمقتضى الجمع بين ما دل على العفو عن الدم الأقل من الدرهم، وموثقه ابن بكير (1) الداله على جواز الصلاه فى كل شىء منه إذا ذكاه الذابح.

وبالجملة لو تمّ ما ذكره المحقق النائيني قدس سره _ من أنه مع كون الخطاب وارداً فى بيان الحكم من جهه لا يثبت كونه فى مقام البيان من جهه أخرى ولو عند الشك _ لوجب الالتزام بأن لا يتمسك باطلاق المطلق إذا انطبق على بعض أفراده، عنوان يكون الحكم فى تلك الافراد بهذا العنوان المنطبق عليها غير متيقن، كما إذا ورد الأمر بتغسيل الموتى وشك فى إطلاق الحكم لما إذا كان الميت قاتلاً لنفسه، فإنه يمكن دعوى أنّ الحكم بوجوب التغسيل للميت متيقن إذا لم ينطبق عليه عنوان آخر، وأما إذا انطبق عليه عنوان آخر مثل «قاتل نفسه» فوجوب التغسيل له غير متيقن إذ لعلّ أن يكون هذا العنوان مانعاً من الحكم.

ص: ٣٥٥

١- (١) الوسائل: ج ٣، باب ٢ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ١.

إذا ورد مطلق ومقيد متنافيين، فإما يكونان مختلفين في الإثبات والنفي، وإما يكونان متوافقين [١]، فإن كانا مختلفين مثل (أعتق رقبه) و (لا تعتق رقبه كافر) فلا إشكال في التقييد، وإن كانا متوافقين، فالمشهور فيهما الحمل والتقييد، وقد استدل بأنه جمع بين الدليلين وهو أولى.

وقد أورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر، مثل حمل الأمر في المقيد على الإستحباب.

وأورد عليه بأن التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ، وإنما هو تصرف في وجه من وجوه المعنى، اقتضاه تجرده عن القيد، مع تخيل وروده في مقام بيان تمام المراد، وبعد الإطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الإجمال، فلا إطلاق فيه حتى يستلزم تصرفاً، فلا يعارض ذلك بالتصرف في المقيد، بحمل أمره على الإستحباب.

الشرح:

المطلق والمقيد المتنافيان

[١] الظاهر أنه ليس مورد الكلام ما إذا تعلّق التكليف أو الوضع بمركب اعتباري في خطاب وكان خطاب آخر قد تعلّق الأمر فيه بشيء عند الإتيان بذلك المركب، أو تعلّق الأمر في الخطاب الثاني بحصه خاصه من المركب كالأمر بالوضوء عند الإتيان بالصلاه أو بالصلاه مع الطهاره، والأمر بطلاق المرأه في طهرها أو بالإستشهاد عند طلاقها، إلى غير ذلك ممّا يكون الأمر في تلك الموارد ظاهراً في الإرشاد إلى دخل الخصوصيه في متعلّق التكليف أو في موضوع الوضع شرطاً أو جزءاً، وكذا إذا ورد النهي عن شيء عند الإتيان بالمركب أو عن حصه خاصه منه كقوله لا تصل فيما

وأنت خير بأن التقييد أيضاً يكون تصرفاً في المطلق، لما عرفت من أن الظفر بالمقيد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان، بل عن عدم كون الإطلاق الذي هو ظاهره بمعونه الحكمه، بمراد جدى، غايه الأمر أن التصرف فيه بذلك لا يوجب التجوز فيه، مع أن حمل الأمر في المقيد على الاستحباب لا يوجب تجوزاً فيه، فإنه في الحقيقه مستعمل في الإيجاب، فإن المقيد إذا كان فيه ملاك الاستحباب، كان من أفضل أفراد الواجب، لا مستحباً فعلاً، ضروره أن ملاكه لا يقتضى استحبابه إذا اجتمع مع ما يقتضى وجوبه.

نعم، فيما إذا كان إحراز كون المطلق في مقام البيان بالأصل، كان من التوفيق بينهما، حملة على أنه سيق في مقام الإهمال على خلاف مقتضى الأصل، فافهم. ولعل وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغه في الإيجاب التعيينى أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق.

الشرح:

لا- يؤكل لحكه أو لا- تتكلم في صلاتك، وكالنهى عن بيع مكيل أو موزون لم يكل أو لم يوزن، وغير ذلك مما يكون النهى فيها إرشاداً إلى مانعيه ذلك الشىء والفساد معه، وبالجمله فالموارد التى يكون الأمر والنهى فيها إرشادياً خارجه عن مورد الكلام فى المقام.

ثم إنه ربّما لا يكون بين خطابى المطلق والمقيد تناف لاختلف الموضوع فيهما كما إذا ورد الأمر بعنق رقبه عند إفتار الصوم، وورد الأمر بعنق رقبه مؤمنه عند ظهار زوجته، فإنه لا موجب فى مثل ذلك لرفع اليد عن ظهور شىء من الخطابين، وكذلك إذا ورد فى خطاب «اعتق رقبه»، وفى خطاب آخر «أعتق رقبه مؤمنه» مع القرينه على تعدّد التكليف بحيث لا يسقط الأمر بالمطلق مع موافقه الأمر بالمقيد كما إذا كان عتق الرقبه مستحباً وعتق المؤمنه واجباً.

ص: ٣٥٧

الشرح:

وأما إذا كان بين الخطابين تناف فرّما يكون أحد الخطابين إيجاباً والآخر نفيّاً كما إذا دلّ خطاب على الأمر بعق رقبه، والآخر على النهى عن عتق رقبه كافرّه، فإنّه يرفع اليد عن إطلاق المتعلّق فى الأمر لما تقدم من أنّ النهى فى أمثال ذلك ظاهره الإرشاد إلى المانعيه وعدم الاجزاء، أو أنّه نهى تحريمى لا يمكن أن يعمّه الأمر بالمطلق نظير ما يقال فى النهى عن صوم يوم العيد بعد ثبوت الأمر بالصوم فى مطلق الأيّام، ونظير ذلك ما ورد الأمر بإكرام العالم وورد النهى عن إكرام العالم الفاسق، فإنّ مع النهى عن إكرامه لا يمكن أن يطلب إكرامه.

وأما إذا كان الخطابان متوافقين وإيجابيين مع فرض وحده التكليف، فالمشهور فيه حمل المطلق على المقيد، ويستدل لذلك بأنّ به يجمع بين خطابى المطلق والمقيد.

وردّ بأنّه يمكن الجمع بينهما بوجه آخر وهو حمل الأمر بالمقيد فى خطابه على بيان أفضل الافراد، المعبر عنه باستحباب اختياره.

وأجيب عن الردّ بأنّ رفع اليد عن إطلاق المطلق لا يلزم تصرفاً فى استعمال المطلق بأن يرفع اليد عن ظهوره؛ لأنّ مع خطاب الأمر بالمقيد يرتفع ظهوره الإطلاقى بانتفاء بعض مقدمات الإطلاق، حيث يعلم بعد ورود خطاب المقيد، عدم ورود خطاب المطلق فى مقام بيان تمام الموضوع لوجوب العتق، بخلاف الأمر فى خطاب المقيد فإنّ حمله على الإستحباب يقتضى رفع اليد عن ظهوره الوضعى.

وقد أجاب الماتن عن هذا الوجه: بأنّ رفع اليد عن إطلاق المتعلّق أيضاً تصرف فى ظهوره وتركه للعمل به، وذلك لأنّ من مقدمات الإطلاق كون المتكلم بالخطاب فى مقام البيان، دون الإهمال والإجمال فيكون مدلول خطابه أنّ تمام الموضوع

الشرح:

لوجوب العتق هو الرقبة، فيصح أن ينسب إلى المتكلم أنه أظهر بخطاب المطلق، أن الموضوع لحكمه هو الطبيعي وخطاب المقيّد لا يوجب انثلام هذا الظهور أصلاً، وإنما يوجب رفع اليد عن أصله التطابق بينه وبين مقام الثبوت على ما تقدم، هذا أوّلاً.

وثانياً أن حمل خطاب المقيّد على أفضل الافراد ليس من التصرف في الظهور الوضعي في الصيغه باستعمالها في الإستحباب تجوّز، بل تستعمل الصيغه في الوجوب ولكن بما أن المقيّد مشتمل على ملاك زائد، فيتصف بكونه أفضل الافراد.

نعم إذا أحرز الإطلاق في خطاب المطلق بالأصل المشار إليه سابقاً يكون التوفيق بين الخطابين بأنه عند القاء خطاب المطلق كان في مقام الإهمال فيقدم المقيّد.

وذكر أيضاً أن وجه تقديم خطاب المقيّد في الوجوب التعيني على خطاب المطلق لعله قوه ظهوره بالإضافة إليه.

أقول: ما ذكره من أنه لو كان الحمل على كون المتكلم في خطاب المطلق في مقام البيان بمقتضى الأصل، لأمكن كشف أنه كان في مقام الإهمال، غير صحيح، فإنه يوجب بطلان الإطلاق رأساً بحيث لا يجوز التمسك به في رفع احتمال قيد آخر، كما ذكر ذلك سابقاً في ردّ مسلك الشيخ قدس سره .

وأمّا قوه الظهور فلا- وجه لها، إذ كما أن دلالة المطلق على كون متعلّق التكليف هو الطبيعي من غير دخاله قيد آخر بالإطلاق فكذلك دلالة المقيّد على كون الوجوب المتعلّق بالمقيّد تعيني بالإطلاق ومقدمات الحكمه أيضاً، فلا ترجيح لأحد الظهورين على الآخر.

وربما يشكّل بأنه يقتضى التقييد فى باب المستحبات [١]، مع أن بناء المشهور على حمل الأمر بالمقيّد فيها على تأكيد الإستحباب، اللهم إلا أن يكون الغالب فى هذا الباب هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبيه، فتأمل.

الشرح:

لا- يقال: لم يثبت التنافى بين خطابى المطلق والمقيّد فى الفرض، فإنّه يمكن الإلتزام بتعدّد المطلوب بأن يكون الطبيعى مطلوباً والمقيّد مطلوباً آخر، وإن كان يسقط التكليفان بالإتيان بالمقيّد.

فإنّه يقال: لا يمكن ذلك إذا فرض أنّ الإتيان بالمطلق لا يكفى فى سقوط التكليف بالمقيّد ولكن الإتيان بالمقيّد يوجب سقوط التكليف بالمطلق، فإنّ مع بقاء الأمر بالمقيّد ولزوم الإتيان به وسقوط التكليف بالمطلق بالإتيان بالمقيّد، يوجب كون الأمر بالمطلق لغواً فإنّه يرجع إلى التخيير بين الأكثر والأقل.

فالصحيح فى المقام هو أنّ الوجه فى تقديم خطاب المقيّد وحمل خطاب المطلق عليه، هو ما ذكرنا سابقاً من أنّ خطاب المقيّد وإن كانت دلالته على الوجوب التعيينى بالإطلاق، إلاّ أنّه كالخاص قرينه عرفيه على المراد الجدى من خطاب المطلق، ومجرد كون كلّ من الدالتين بالوضع أو بالإطلاق أو بالإختلاف لا يمنع عن القرينيه.

والأمر بكل من المطلق والمقيّد بنحو تعدّد المطلوب كما فرض فى المناقشه، غير ممكن، نعم الأمر بعق رقبه غير مؤمنه مترتباً على عصيان الأمر بعق رقبه مؤمنه ممكن، ولكن هذا الأمر الترتيبى خارج عن مدلول الخطابين.

الإطلاق والتقييد فى المستحبات

[١] وحاصل الإشكال: لو كان اللازم فى الواجبات هو حمل الأمر بالمطلق على

أو أنه كان بملاحظه التسامح في أدله المستحبات، وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجئ دليل المقيد، وحمله على تأكد استحبابه، من التسامح فيها.

ثم إن الظاهر أنه لا- يتفاوت فيما ذكرنا بين المثبتين والمنفيين بعد فرض كونهما متنافيين، كما لا يتفاوتان في استظهار التنافي بينهما من استظهار اتحاد التكليف، من وحده السبب وغيره، من قرينه حال أو مقال حسبما يقتضيه النظر، فليتدبر.

تنبيه: لا- فرق فيما ذكر من الحمل في المتنافيين، بين كونهما في بيان الحكم التكليفي، وفي بيان الحكم الوضعي، فإذا ورد مثلاً: إن البيع سبب، وإن البيع الكذائي سبب، وعلم أن مراده إما البيع على إطلاقه، أو البيع الخاص، فلا بد من التقييد لو كان ظهور دليhle في دخل القيد أقوى من ظهور دليل الإطلاق فيه، كما هو ليس ببعيد، ضروره تعارف ذكر المطلق وإرادته المقيد — بخلاف العكس — بإلغاء القيد، وحمله على أنه غالبي، أو على وجه آخر، فإنه على خلاف المتعارف.

الشرح:

المقيد بالإلتزام بأن متعلق الوجوب ثبوتاً هو المقيد للزم الإلتزام بذلك في المستحبات أيضاً كما إذا ورد في خطاب الأمر بزياره الحسين عليه السلام في نصف شعبان، وورد في خطاب آخر الأمر بزيارته ليله نصف شعبان، مع أنهم لا يلتزمون بالتقييد بل يلتزمون باستحبابين أحدهما زيارته عليه السلام في نهار نصف شعبان ثانيهما زيارته عليه السلام في ليلته.

ولكن لا- يخفى أن الجواب في مثل ذلك ظاهر لقيام قرينه خارجيه على استحباب زيارته عليه السلام في كل زمان، وإن كان الإستحباب مؤكداً في بعض الأزمنه، ولذا لو زاره عليه السلام في كل من ليله نصف شعبان ونهاره فقد أتى بمستحبين، وأما لو لم يكن الأمر كذلك كما إذا ورد الأمر بالإغتسال يوم الجمعة بعد الفجر، وورد في خطاب آخر

ص: ٣٤١

الشرح:

الأمر بالإغتسال يوم الجمعة بعد الفجر إلى قبل الزوال فيأتي فيه ما تقدّم في الواجبات من حمل المطلق على المقيد، ودعوى أنّ غلبه تعدّد المطلوب في المستحبات قرينه عرفيه على عدم الحمل لا تخلو من المناقشه.

إلا أن يدعى عدم إحراز وحده الحكم في المستحبات على ما ذكره المحقق النائيني قدس سره في وجه افتراق المستحبات عن الواجبات من أنّ خطاب المقيد في المستحبات مقترن بجواز الترك فلا يكون تناف بين خطابه وخطاب المقيد(1).

نعم لو كان متعلق الطلب صرف الوجود من الطبيعي وكان خطاب المقيد ناظراً إلى تعيين صرف الوجود يجرى فيه ما تقدم في الواجبات من حمل المطلق على المقيد، وبتعبير آخر أنّ مع إحراز وحده الحكم الإستجابي لا- يكون أى فرق بين الواجبات والمستحبات.

وذكر الماتن قدس سره وجهاً آخر في الفرق بين الواجبات والمستحبات بالإلتزام في المستحبات باستحباب المطلق أيضاً وعدم حمله على المقيد، إذ عدم الحمل على المقيد من مصاديق التسامح في أدله السنن بالإلتزام باستحباب المطلق واستحباب المقيد بالمرتبه الأكيده.

ولا يخفى ما فيه: فإنّ مقتضى التسامح في أدله السنن عدم ملاحظه شرائط الإعتبار في سند الخبر في استحقاق المثوبه الوارده فيه لا- حمل الخبر على غير مدلوله العرفي، حيث إنّه إذا فرض أنّ خطاب المقيد قرينه عرفيه على المراد الجدى من خطاب المطلق كان الأخذ بمدلول خطاب المطلق _ مع قطع النظر عن خطاب

ص: ٣٦٢

الشرح:

المقيد _ طرحاً للقرينه.

والعمده هو ما ذكرناه من أن في موارد الإستحباب لا يحرز وحده الحكم بخلاف موارد الإيجاب، حيث إن الوجوب التخييري بين فعلين وواحد منهما غير معقول لأنه تخيير بين الأقل والأكثر، فلا يكون في البين إلا وجوب واحد ثبوتاً، وخطاب المقيد قرينه على تعيين متعلق ذلك الوجوب، مضافاً إلى أن الإستحباب المتعلق بالمقيد مقرون بجواز التترك فيمكن أن يتمسك باطلاق الأمر بالمطلق في إثبات مطلوبه صرف الوجود ولو من غير المقيد فيكون الأمر بالمقيد من طلب أفضل الافراد.

بقي في المقام أمور:

منها: أن ما تقدم في وجه حمل المطلق على المقيد لا يجرى إذا كان المدلول في كل من خطابي المطلق والمقيد انحلالياً مع توافق الخطابين في الإيجاب والسلب، كما إذا كان مدلول كل منهما ثبوت التكليف أو الوضع لكل من وجودات الموضوع، كما إذا دلّ خطاب على حلّيه البيع كقوله «أحلّ الله البيع»، ودلّ خطاب آخر على حلّ البيع يدا بيد، فلا يقتضى الخطاب الثاني حمل المطلق في الخطاب الأوّل عليه، بل يؤخذ بإطلاقه وعموم الحلّ لكل من أفراد البيع، وذكر الحلّ لبعض أفراد البيع في الخطاب الثاني غير مناف للعموم إلا إذا بنى على ثبوت المفهوم للقيّد.

وما في عبارته الماتن قدس سره من الإلتزام بالتقييد إذا احتمل دخاله القيد في الحكم لا يمكن المساعدة عليه، فإنه قد تقدم أن ذكر الحكم للمقيد في خطاب مستقل لا تنحصر فائدته في المفهوم، فمع ورود الخطاب الإنحلالى في المطلق لعلّ يكون

الشرح:

الغرض إبلاغ الحكم تدريجاً أو كون المقيّد مورد الإهتمام، لكثرة الإبتلاء به ونحوها، فلا معيّن للإلتزام بالتقييد.

نعم إذا كان الخطابان مختلفين بالإضافة إلى الإيجاب والسلب يرفع اليد عن إطلاق المطلق بالخطاب الوارد في القيد على خلاف حكم المطلق كما إذا ورد النهى عن بيع الغرر، فإنه يرفع اليد به عن إطلاق حلّ البيع.

فتحصل أنّ حمل خطاب المطلق على المقيّد يكون في صورتين:

الصورة الأولى: أن يكون الحكم المجعول المدلول عليه بالخطابين واحداً تعلّق ذلك الحكم في أحد الخطابين بالمطلق وفي الآخر بالمقيّد، ووحدته إمّا تستفاد من ذكر السبب الواحد لكل من الحكم المتعلّق بالمطلق، والحكم المتعلّق بالمقيّد كما إذا علّق في خطاب، الأمر بعق الرقبة على الإفطار، وفي خطاب آخر علّق الأمر بعق الرقبة المؤمنه أيضاً على الإفطار، أو تستفاد من أمر آخر كالقرينه الداخليه أو الخارجيه.

الصورة الثانية: ما إذا كان الحكم المدلول عليه في كل من الخطابين متنافياً للآخر لاختلاف الخطابين في الإيجاب والسلب كما تقدم، ولو ذكر سبب في خطاب الأمر بالمطلق ولم يذكر سبب في خطاب الأمر بالمقيّد كما إذا ورد في خطاب، «من أفطر في نهار شهر رمضان فعليه عتق رقبه»، وورد في خطاب آخر الأمر بعق الرقبة المؤمنه، بلا ذكر السبب فإنه لو كان الخطاب الثانى إرشاداً إلى أخذ القيد ودخالته في موارد الأمر بالعتق، لوجب رفع اليد عن الإطلاق في الخطاب الأوّل، وإما لو كان الخطاب وارداً في مقام الحث على عتق الرقبة المؤمنه واستحبابه لوجب الأخذ بالإطلاق في مورد وجوبه بالإفطار، لعدم التنافي المعبر في حمل المطلق على المقيّد أصلاً.

تبصره لا تخلو من تذكره، وهى: إن قضيه مقدمات الحكمه فى المطلقات تختلف [١] حسب اختلاف المقامات، فإنها تاره يكون حملها على العموم البدلى، الشرح:

ومنها: إذا كانت النسبه بين الخطابين عموم من وجه فإن لم يكن بين الحكمين تناف فى مورد اجتماع العنوانين فيؤخذ بهما فيه، كما إذا ورد فى خطاب الأمر بإكرام العالم، وفى الخطاب الآخر الأمر بإكرام الهاشمى فيؤخذ بهما فى العالم الهاشمى، ومع كون التكليف فى كل منهما إلزامياً تكون مخالفتها فى المجمع من قبيل مخالفه التكليفين فيستحق المكلف العقاب على مخالفه كل منهما إذا كان كل من الحكمين إنحلالياً. وأمّا إذا كان بين الخطابين تناف بحسب حكمها كما إذا كانا مختلفين فى الإيجاب والسلب، وقعت المعارضه بينهما فى مورد إجتماعهما فيسقطان فيه لو لم يكن فى البين قرينه على تقديم أحدهما أو ترجيح أحدهما على الآخر فى مقام المعارضه هذا إذا كان مدلول كل منهما إنحلالياً.

ولو كان مدلول أحد الخطابين طلب صرف الوجود من الشىء ومدلول الآخر النهى عن عنوان آخر، فإن كان التركيب بين العنوانين اتحادياً فلا يثبت بالإطلاق _ فى ناحيه صرف وجود الطبيعى _ ترخيص فى التطبيق بالإضافة إلى المجمع، على ما ذكرنا فى مبحث اجتماع الأمر والنهى، حيث ذكرنا أنّ الترخيص فى التطبيق ينتفى بالإضافة إلى المجمع كما هو مقتضى الجمع العرفى بين الحكم الترخيصى الثابت للشىء بعنوان، والنهى عنه بالعنوان الآخر بخلاف ما إذا كان التركيب بينهما إنضمامياً، فإنه لا موجب لرفع اليد عن خطاب الأمر بالطبيعى بالإضافة إلى المجمع غايه الأمر يكون الأمر به على نحو الترتب.

[١] منها: ما أشار إليه بقوله «تبصره»: وهى أنّ مقتضى الإطلاق يختلف بحسب الموارد فقد يكون مقتضاه كون الحكم الوارد فى الخطاب إنحلالياً بحسب انحلال

وأخرى على العموم الاستيعابي، وثالثه على نوع خاص مما ينطبق عليه حسب اقتضاء خصوص المقام، واختلاف الآثار والأحكام، كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام.

الشرح:

عنوان الموضوع سواء كان الحكم تكليفاً أو وضعياً، كما في قوله «أحلّ الله البيع»^(١)، وما ورد في أنّ غسل الميت واجب، وقد يكون مقتضاه العموم البدلي كما لو ورد «أعتق رقبه إذا أفطرت في نهار شهر رمضان أو خالفت اليمين»، هذا بالإضافة إلى الموضوع أو متعلّق التكليف، وأمّا بالإضافة إلى إطلاق الحكم فقد تقدم في بحث الأوامر أنّ كون وجوب الفعل نفسياً عينياً يستفاد من إطلاق الوجوب المستفاد من مادّة الأمر أو من صيغته أو غيرهما فإنّه إذا قيد وجوب فعل بوجوب فعل آخر ينتزع منه الوجوب الغيرى وإذا قيد بمادام لم يحصل الفعل من الآخر يكون الوجوب كفائياً.

وأما الوجوب التعيينى فقد ذكرنا أنّه يستفاد من إطلاق المتعلّق بمعنى عدم ذكر العدل له، فإنّ الوجوب في موارد التخييرى يتعلّق بالجامع بين الفعلين أو الأفعال ولو كان ذلك الجامع إنتزاعياً فمن عدم ذكر العدل لمتعلّق التكليف في الخطاب، يثبت أنّ الوجوب تعيينى، وذكر العدل له كاشف عن كون التكليف ثبوتاً متعلقاً بالجامع بينهما وإلا فلا يتعلّق الوجوب بكل من الفعلين مشروطاً بترك الآخر، فإنّ لازمه ثبوت التكليفين واستحقاق العقابين عند تركهما، وهذا لا يصح إلا في التخيير عند تراحم التكليفين في مقام الإمتثال مع عدم ثبوت المرجح لأحدهما على الآخر.

وبالجمله شأن مقدمات الحكمه إخراج ما هو مهمل بحسب الوضع عن

ص: ٣٦٦

١- (١) سورة البقره: الآيه ٢٧٥.

فالحكمه فى إطلاق صيغه الأمر تقتضى أن يكون المراد خصوص الوجوب التعيينى العينى النفسى، فإن إرادته غيره تحتاج إلى مزيد بيان، ولا معنى لإيراده الشىاع فيه، فلا محيص عن الحمل عليه فيما إذا كان بصدد البيان، كما أنها قد تقتضى العموم الاستيعابى، كما فى (أحل الله البيع) إذ إرادته البيع مهملاً أو مجملاً، ينافى ما هو المفروض من كونه بصدد البيان، وإرادته العموم البدلى لا يناسب المقام، ولا مجال لاحتمال إرادته بيع اختياره المكلف، أى بيع كان، مع أنها تحتاج إلى نصب دلالة عليها، لا يكاد يفهم بدونها من الإطلاق، ولا يصح قياسه على ما إذا أخذ فى متعلق الأمر، فإن العموم الاستيعابى لا يكاد يمكن إرادته، وإرادته غير العموم البدلى، وإن كانت ممكنه، إلا أنها منافية للحكمه، وكون المطلق بصدد البيان.

الشرح:

الإهمال عندما يرد فى الخطاب ونتيجته الخروج عن الإهمال تختلف بحسب المقامات من كون مقتضاه عمومًا شمولياً أو بديلاً أو يعين نوع الطلب أو متعلقه، فتدبر.

ولا يخفى أن إدخال مباحث أداه العموم على ما تقدم وجل مسائل المطلق والمقيد فى مسائل علم الأصول على ما ذكرنا فى تعريف علم الأصول بأنها هى المسائل التى تقع نتائجها فى طريق استنباط الحكم مشكل، فإن المباحث المشار إليها يعين بها موضوع الحكم أو متعلق التكليف ويعين فيها الظواهر الداله عليهما، فتدبر.

ص: ٣٦٧

المجمل والمبين

والظاهر أن المراد من المبين في موارد إطلاقه، الكلام الذى له ظاهر، ويكون بحسب متفاهم العرف قالباً لخصوص معنى [١]، والمجمل بخلافه، فما ليس له ظهور مجمل وإن علم بقرينه خارجيه ما أريد منه، كما أن ماله الظهور مبين وإن علم بالقرينه الخارجيه أنه ما أريد ظهوره وأنه مؤول، ولكل منهما فى الآيات والروايات، وإن كان أفراد كثيره لا تكاد تخفى، إلا أن لهما أفراد مشتبهه وقعت محل البحث والكلام للأعلام، فى أنها من أفراد أيهما؟ كما يه السرقة، ومثل «حرمت عليكم أمهاتكم» و «أحلت لكم بهيمه الانعام» مما أضيف التحليل إلى الأعيان ومثل (لا صلاه إلا بطهور).

ولا يذهب عليك أن إثبات الإجمال أو البيان لا يكاد يكون بالبرهان، لما عرفت من أن ملاكهما أن يكون للكلام ظهور، ويكون قالباً لمعنى، وهو مما يظهر بمراجعته الوجدان، فتأمل.

ثم لا يخفى أنهما وصفان إضافيان، ربما يكون مجملاً عند واحد، لعدم معرفته بالوضع، أو لتصادم ظهوره بما حفّ به لديه، ومبيناً لدى الآخر، لمعرفة وعدم التصادم بنظره، فلا يهمننا التعرض لموارد الخلاف والكلام والنقض والابرام فى المقام، وعلى الله التوكل وبه الإعتصام.

الشرح:

تعريف المجمل والمبين

[١] المجمل والمبين وصفان، يتّصف الكلام بأحدهما، فيقال: هذا الكلام أو أنّ هذا اللفظ مجمل، كما يوصف كل منهما بأنّه مبين، والملاك فى الإتصاف بالمبين هو

الشرح:

تماميه ظهور الكلام أو اللفظ الوارد فيه، في معنى سواء كان منشأ الظهور، العلم بوضوح مفرداته أو القرينه الخاصه أو العامه، كما أنّ منشأ الظهور في اللفظ أيضاً، أمّا العلم بوضعه للمعنى الفلاني أو القرينه على إرادته منه، بخلاف توصيف الكلام أو اللفظ بالمجمل فإنّ ملاك توصيفه عدم ظهوره في معنى خاص لتعدد الوضع في مفرداته، وعدم القرينه على المراد في استعماله، أو مع القرينه الصارفه عن ظهوره الوضعي وعدم قرينه معينه على أحد معانيه المجازيه، أو كون الكلام مقترناً بما يصلح أن تكون قرينه على خلاف ظهوره الوضعي أو الإطلاقي، أو من قبيل التكلم بالرمز كأوائل السور، أو أنّ أهل المحاوره لا يعرف ظهوره الوضعي كألفاظ العبادات بناءً على الصحيح، أو لا يعرفون معناها المجازي بناءً على استعمالها في المعاني الشرعيه وكانت بنحو المجاز في الإستعمال.

وذكر الماتن قدس سره كغيره أنّ وصفى المجمل والمبين إضافيان، وربّما يكون الكلام أو اللفظ مجملاً عند أحد لعدم علمه بوضعه بخلاف شخص آخر فإنّه لعلمه بوضعه لا يكون مجملاً عنده، وكذا إذا تصادم ظهوره عند أحد بما حفّ به بخلاف الآخر لعدم تصادم ظهوره بنظره، ولكن لا يخفى أنّ الكلام أو اللفظ لا يتّصف بالإجمال إذا لم يكن الشخص جاهلاً بظهوره عند أهل المحاوره.

ولا- يخفى أيضاً أنّه فرق بين المجمل والمهمّل، فإنّ في موارد الإجمال يكون للمجمل معنى يريده المتكلم، ولكن لم يكن الكلام المزبور دالاً على ذلك المراد لاحدى الأمور المتقدمه بخلاف موارد الإهمال، فإنّ التوصيف بالإهمال وعدم الدلاله تارة لعدم الوضع، وأخرى لعدم القرينه، وثالثه لعدم إرادته المتكلم منه معنى خاصاً نظير ما تقدم من ورود المطلق في مقام الإهمال، فإنّ اللفظ من جهه وضعه

الشرح:

مهمل بالإضافة إلى الإطلاق والتقييد، والمفروض أنّ المتكلم به أيضاً في مقام الإهمال من جهتهما وبذلك يظهر الفرق بين كون المتكلم في مقام الإهمال وكونه في مقام الإجمال.

ثمّ إنّه لا يترتب أثر خاص لكون اللفظ مجملاً أو مهملاً وإنّما الحجية تترتب على الظهور الكلامي سواء كان بالوضع أو بالقرينه الخاصه أو العامه هذا كلّّه بحسب الكبرى.

وأما بحسب الصغرى فقد وقع الكلام في موارد من الكتاب والسنة، قيل بكون الكلام أو اللفظ الوارد فيه مجملاً كآيه السرقة (١)، ومثل قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ» (٢) و«أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ» (٣) ممّا أضيف التحريم والتحليل إلى الأعيان ومثل قوله عليه السلام «لا صلاة إلا بطهور» (٤)، ممّا يتردد الأمر فيه بين نفي الوصف أو الذات، ولكن لا نتعرض لذلك في المقام بعد ما ذكرنا في موارد الاستدلال بها من المباحث الفقهيّة عدم الإجمال فيها، وإن قامت القرينه في بعضها كآيه السرقة على خلاف ظهوره الأولى.

ص: ٣٧٠

١- (١) سورة المائدة: الآية ٣٨.

٢- (٢) سورة النساء، الآية ٢٣.

٣- (٣) سورة المائدة، الآية ١.

٤- (٤) وسائل الشيعة: باب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

وقبل الخوض في ذلك لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من الأحكام [١] وإن كان خارجاً من مسائل الفن وكان أشبه بمسائل الكلام. لشده مناسبه مع المقام.

الشرح:

مباحث القطع

في القطع بالتكليف وأن البحث في بعض ما يترتب عليه خارج عن مسائل علم الأصول

[١] قد جعل الماتن قدس سره المقصد السادس في بيان الأمارات المعتبره شرعاً أو عقلاً وذكر أنه لا بأس قبل البحث فيها بالتكلم في بعض ما يترتب على القطع بالحكم والتكليف وأن لا يكون التكلم فيه خارجاً عن مسائل علم الأصول، وأشبهه بالمسائل الكلاميه، ووجه التكلم فيه أنه يناسب ما يذكر في هذا المقصد للأمارات والطرق إلى الأحكام الفرعيه، ولعل نظره قدس سره في خروجه عن مسائل علم الأصول إلى أن المسأله الأصوليه كما ذكر في مقدمه الكتاب هي التي تكون نتيجتها موجباً للعلم بالحكم الشرعي الفرعي، بأن تقع تلك النتيجة في طريق استنباطه، أو التي ينتهي إليها أمر الفقيه في مقام العمل، فلا يكون نفس العلم بالحكم الفرعي الحاصل من الاستنباط كالعالم به الحاصل من غيره كضروره ونحوها داخلاً في مسائل علم الأصول وكون ما يذكر أشبه بمسائل علم الكلام، فلأن البحث في استحقاق العقاب والثواب على مخالفه المنعم وإطاعته مسأله كلاميه، ومسأله وجوب اتباع العلم بالتكليف عقلاً وكونه منجزاً له كذلك شبيهه بتلك المسأله، وأما شده المناسبه مع ما يذكر في

الشرح:

المقصد السادس فلأنّ نتيجه اعتبار الأمارات أن يثبت لها بعض ما كان للقطع بالتكليف والحكم عقلاً مع أنّها معتبره في حق غير العالم، والقاطع بالواقع، فيكون المناسب التعرض لبعض ما يترتب على العلم والقطع عقلاً.

ويرجع إلى ما قرّرنا ما ذكر الشيخ الأنصارى قدس سره من أن البحث في المقام في الحجة على الحكم الشرعى وإطلاق الحجة على نفس القطع بالحكم والتكليف مسامحه، فإنّ الحجة ما يقع وسطاً في قياس استنباط الحكم الشرعى الفرعى الكلّى، فيقال عصير العنب بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه مما يظن بحرّمته، وكلّ ما يظن بحرّمته بالظن المطلق أو الخاص يحرم، بخلاف العلم بالحرّمه، فإنّ القول بأن الميتة مما علم حرّمه أكلها، وكلّ ما علم حرّمته يحرم، غير صحيح، فإنّ العلم بالحرّمه لا يمكن أن يؤخذ في موضوع تلك الحرّمه.

لا يقال: هذا جار فيالظن أيضاً فإنّ حرّمه العصير العنبى لا يمكن أن يؤخذ في موضوعها الظن بحرّمته سواء كان ظناً مطلقاً أو ظناً خاصاً.

فإنّه يقال: الحرّمه المأخوذ في موضوعها الظن بالحرّمه هي حرّمه طريقه، والمأخوذ في موضوعها الظن بالحرّمه الواقعيه النفسيه، فلا إشكال في أخذ الظن بالحكم والتكليف وسطاً في قياس الاستنباط بخلاف القطع بالحكم والتكليف فإنه غير قابل لجعل حكم طريقى بالإضافه إلى الحكم أو التكليف المقطوع.

وهذا بناءً على أن اعتبار الأماره يكون بجعل الحكم التكليفى الطريقى، وأما بناءً على أنّه باعتباره علماً بالواقع فالأمر كذلك أيضاً، فيمكن وقوع خبر الثقه وسطاً في قياس الاستنباط، فيقال العصير العنبى مما قام خبر الثقه بحرّمته بالغليان، وكلّ ما

الشرح:

قام خبر الثقة بحرمة يعلم حرمة، فلا محذور في إطلاق الحجة على خبر الثقة بخلاف نفس العلم الوجداني بالحرمة فإنه غير قابل لأن يقع وسطا في القياس.

أقول: إنه مع الإلتزام بأن المجعول في الأمارات الحجية بمعنى المنجزية والمعدريه كما عليه الماتن قدس سره لا تقع الأماره وسطا في قياس استنباط الحكم الشرعي بناءً على أن الاستنباط إحراز نفس الحكم الشرعي الفرعي فإنه لا نحز نفس الحكم بالأماره المعبره، بل يحز تنجزه أو العذر فيه، فتكون الأماره المعبره وسطا في قياس تنجز الحكم والعذر فيه، وهذه الوسطيه تجرى في القطع بالحكم الشرعي أيضا فاللازم صحه إطلاق الحجه عليه.

اللهم إلا أن يقال: إن نتيجة المسأله الأصوليه ما يمكن أن تقع وسطا في إحراز تنجز التكليف والعذر فيه بالجعل كما في الظنون لا ما يكون كذلك من غير جعل، كما فيالقطع أو العلم بالتكليف وجدانا.

وقد يقال: إن منجزيه القطع بالتكليف أيضا بالإضافه إلى متعلقه يكون بالجعل، فإن استحقاق العقاب على مخالفه التكليف الواصل ببناء العقلاء واعتبارهم، حيث إن مخالفته هتك للمولى وظلم عليه والظلم والتعدى يوجب استحقاق الذم ومحكوم عليه بالقبح بينائهم فيكون القطع بالتكليف وسطاً في قياس تنجز التكليف واستحقاق العقاب على مخالفه التكليف المقطوع؛ وفيه أن ترتب استحقاق العقاب على مخالفته بالقطع بالتكليف مطلقاً أو فيما أصاب إما لأن الاستحقاق أمر واقعي يدركه العقل، أو أنه نفس حكم العقل وليس وراء حكم العقل شيء واقعي وعلى كل منهما لا يكون ترتبه عليه ببناء العقلاء واعتبارهم، ولذا يثبت هذا الاستحقاق في

فاعلم أن البالغ الذي وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم فعلى واقعى [١].

الشرح:

المخلوق الأول من الإنسان قبل أن يتعدد العقلاء أو يتكثروا، وسيأتى التعرض لذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

[١] قد ذكر قدس سره أنّ البالغ الذى وضع عليه قلم التكليف إذا التفت إلى حكم شرعى فعلى واقعى أو ظاهرى متعلق به أو بمقلديه، فإمّا أن يحصل له القطع به، أو لا، فإن لم يحصل له القطع فلا بد من أن ينتهى أمره إلى ما يستقل به العقل من اتباع الظن إن حصل له الظن، والتزم بتمام مقدمات الانسداد على نحو الحكومه، وإن لم يحصل له الظن يتعين الرجوع إلى الأصول العقلية من البراءة والاشتغال والتخير باختلاف الموارد على حسب ما يأتى الكلام فيها فى محلّه، ثمّ قال: وحيث عمّنا متعلق القطع ولم نقيده بالأحكام الواقعية وقيّدناه بالفعل، لم يبق وجه لتثليث الأقسام، ويكون التقسيم على تعميم متعلق القطع للحكم الواقعى والظاهرى، وتقييده بالفعل ثنائياً لا - محاله، فإنّ المكلف إمّا أن يكون قاطعاً بالوظيفة الشرعية لنفسه أو لمقلديه سواء كانت تلك الوظيفة واقعية أو ظاهريه فيعمل بها، وإن لم يكن قاطعاً بها فلا بد من الرجوع إلى ما استقل به العقل من اتباع الظن على تقدير الانسداد والحكومه فى مواردّه، وفى غيرها إلى الأصول العقلية.

أقول: قد ذكرنا أن مسلكه فى اعتبار الأماره جعل الحجية لها أى المنجزيه والمعذريه، والحجيه حكم وضعى لا تكون بنفسها حكماً تكليفاً بالإضافة إلى الفعل، ولا مستتباً له فلا يكون فى موردها علم بالحكم الشرعى الفعلى الواقعى أو الظاهرى بالإضافة إلى الواقعه الملتفت إليها، بل قطع بالحجيه التى حكم على الأماره القائمه بحكم الفعل، لا حكم للفعل الذى قامت الأماره على حكمه، ومن الجملة لا يكون فى موارد الأمارات المعبره على مسلكه قطع بحكم شرعى واقعى أو

الشرح:

ظاهري بحيث يكون المقطوع حكماً شرعياً فرعياً.

ثم قال قدس سره : وإن أبيت إلا عن تثليث الأقسام فالأولى أن يقال: إنَّ المكلف إما أن يحصل له القطع بالحكم الواقعي أو لا، فإن لم يحصل، فإما أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا، ويرجع مع عدم حصول العلم وعدم قيام الأماره المعبره إلى القواعد التي تقررت في حق غير القاطع بالحكم الواقعي، ولغير من قام عنده الطريق المعبر سواء كان تقررها بالشرع أو بالعقل والوجه في الأولويه أنه مع هذا النحو من التثليث لا تتداخل الأقسام الثلاثه بحسب أحكامها، بأن يورد عليه بأن موارد الظن غير المعبره مورد للأصول العمليه مع أنه على تثليث الشيخ قدس سره غير داخل في مواردها، كما أنه لو اعتبر الشارع في مورد غير الظن طريقاً كخبر غير المتحرز عن الكذب فإنه يتعين الأخذ به مع أن على ما ذكره الشيخ داخل في موارد الأصول العمليه.

ما ذكره الشيخ قدس سره في تثليث حالات المكلف عند التفاته إلى الحكم الشرعي في واقعه

أقول: لم يكن غرض الشيخ قدس سره مما ذكره فيالمقام بيان النتائج للمباحث المفصّله الآتيه، بل كان غرضه بيان الموضوع للمباحث الآتيه، ولذا لم يذكر فيما ذكره حكم القطع ولا الظن، وذكر عند الشك الرجوع إلى الأصول العمليه لكون الموضوع في المقصد الثالث للمباحث المذكوره الأصول العمليه لا نفس الشك، ولذا ذكر في آخر كلامه في المقام. فالكلام يقع في مقاصد ثلاثه، وعلى التقسيم الثاني لا يعلم الموضوع فيالمباحث، بل لو كان الغرض مما ذكره في المقام بيان النتائج للمباحث الآتيه لم يكن موجب للتقسيم أصلاً لا- ثلاثياً ولا- ثنائياً، بل كان المناسب أن يذكر بأنه على المكلف عند التفاته إلى الحكم الشرعي للواقعه تحصيل المؤمن فيها برعايه الوظيفه الفعلية فيها المقرره من قبل الشرع أو العقل، مع أن

الشرح:

أشكال التداخل على ما ذكره الشيخ قدس سره غير صحيح، فإنّه لم يذكر أنّه مع حصول الظن يعمل بالظن ولا يرجع إلى الأصول العملية ليورد عليه بأنّه مع عدم اعتبار الظن يكون مورده مورد الأصول العملية، وما ذكر الماتن في تعليقه من أنّ اللازم مع اعتبار الشارع ما لا يفيد الظن ولو نوعاً كخبر غير المتحرز عن الكذب هو العمل به، ولكن مقتضى كلام الشيخ قدس سره العمل بالأصول العملية فهو وإن يكن كما ذكر إلا أن هذا مجرد فرض، وما ذكره الشيخ بملاحظه ما هو الواقع خارجاً من عدم اعتبار شيء في ثبوت الأحكام الكلية غير العلم والعلمى المعبر عن الثاني بالظن المعبر، بل بناءً على تثليث الماتن يكون البحث في مسأله حجيه خبر العدل والثقة بحثاً عن وجود الموضوع وما هو بمفاد (كان) التامه، بخلاف ما صنعه الشيخ فإنّه عليه يكون البحث من ثبوت الحكم للموضوع كما هو مفاد (كان) الناقصه، وقد ظهر مما ذكرنا أنّه ليس في التثليث الذي ذكره الشيخ قدس سره خلل من حيث تداخل الأقسام، كما ظهر مما ذكرنا قبل ذلك أنّ الحجه لا تطلق على نفس القطع بالتكليف والحكم بمعنى أنّه لا يكون وسطاً لإثبات الحكم الذي تعلق به القطع بخلاف الظن مع اعتباره فإنّه يكون وسطاً في الاستنباط ويثبت الحكم الذي تعلق به بنحو من الإثبات.

أخذ العلم بحكم موضوعاً لحكم آخر لا يكون حجه في باب الأدله وبيان المراد من الالتفات إلى الحكم

ثم إن العلم بحكم إذا أخذ موضوعاً لحكم آخر وأن يقع وسطاً في القياس ويثبت به الحكم الآخر، فيقال: إن الفعل الفلاني مما علم حرمة، وكلّ ما علم حرمة يجوز الإفتاء بحرمة، ولكن لا يطلق عليه الحجه في اصطلاح الأصوليين، فإنّ الحجه عندهم ما يثبت حكم متعلقه لا حكماً آخر، وبالقياس المزبور يثبت جواز الإفتاء

الشرح:

بحرمته لا نفس حرمه ذلك الفعل بخلاف الظن والأماره المعتبره فإنه يثبت به الحكم المظنون.

ولا- يخفى أنّ المراد بالالتفات إلى الحكم الشرعى فى واقعه الفحص عن مدرك الحكم فيها المعبر عنه بالالتفات التفصيلى المختص للمجتهد، فإنّ ما يصلح أن يحصل معه العلم بحكم الواقعة أو الظفر بالأماره المعتبره فيها هو هذا الالتفات الذى يكون الحكم الملتفت إليه متعلقاً بالمجتهد تاره وبمقلديه أخرى ويتعلّق بهما ثالثه، وليس المراد أن الالتفات التفصيلى بالمعنى الآخر لا يتحقق من العامى، وهو فحصه عن مدرك الحكم الشرعى فى الواقعة التى يمكن ابتلائه بها يعنى الفحص عن فتوى المجتهد الذى يعتبر فتواه فيها، بل المراد أن هذا غير مراد فى المقام؛ لأنّ ما ذكر فى المقام تمهيد لبيان الموضوعات التى يبحث عن أحكامها فى المباحث الآتية أو بيان لتنتائج تلك المباحث وشىء منهما لا يرتبط بالعامى، وإن كان اعتبار الأمارات والأصول العمليه غير مختص بالمجتهد بالمعنى الذى يأتى بيانه.

بقى فى المقام أمر لا بأس بالتعرض له، وهو ما يقال من أن المجتهد كيف يأخذ بالأصول العمليه فى الوقائع التى هى راجعه إلى مقلّديه، مع أنّ الموضوع لتلك الأصول هو الشاكّ فى حكمه الواقعى، والمقلد لا- يلتفت إلى كون الحكم الواقعى فى تلك الواقعة مشكوكا، ليتمّ فى حقه الموضوع للحكم الظاهرى.

وبتعبير آخر شك المجتهد فيها غير موضوع للأصول لاختصاص الحكم الواقعى بغيره، والشك الموضوع فيها لا يحصل للمقلد كما هو فرض غفلته من كون الحكم الواقعى فى الواقعة مشكوكا، بل لو كان الحكم الواقعى عاما مجعولاً- فى حق العامى والمجتهد، فالشك فيها بالإضافة إلى المجتهد لا العامى ليتمّ الموضوع

الشرح:

للحكم الظاهري بالإضافة إلى كل منهما.

وربما يجاب عن الإشكال، بأن المجتهد في الوقائع نائب عن مقلديه فيحسب شكّه شكّا منهم، وقد ذكر ذلك الشيخ الأنصاري في بعض كلماته وتبعه بعض من تأخر عنه قدس سرهم، وذكر المحقق الاصفهاني قدس سره أنّ ما دلّ على جواز التقليد مقتضاه تنزيل المجتهد منزله مقلديه، فيكون مجيء الخبر إلى المجتهد بمنزله مجيئه إلى مقلديه، ويقين المجتهد وشكّه بمنزله يقين مقلديه وشكّهم، والمجتهد هو المخاطب في موارد الأمارات والأصول عنوانا، والمقلد هو المخاطب لبا، وإلا كان تجويز الإفتاء والاستفتاء لغوا.

أقول: لو ثبت دعوى نيابه المجتهد عن العامي لا يبقى الإشكال، بأن العمل بمقتضى الأصول العمليه مشروط بالفحص وعدم الظفر بالدليل على التكليف أو الحكم الواقعي والمقلد عاجز عن هذا الفحص فلا يتحقق في حقّه شرط اعتبارها، وكذا الشرط في اعتبار أماره في واقعه يكون بإحرازها وعدم المعارض لها أو عدم الظفر بها بعد الفحص، والعامي عاجز عن ذلك، والوجه في عدم بقاء الإشكال أنّ المجتهد في فحصه عن الدليل على الحكم الواقعي وعدم الظفر بالدليل عليه أو ظفره به وعدم المعارض له يكون نائبا عن العامي بمقتضى فرض النيابة، ولكن الدعوى لم تثبت بدليل، ولا بما دلّ على جواز الإفتاء والاستفتاء، فإنّ الاستفادة مما دلّ على جواز الإفتاء جواز تعيين الكبرى المجعوله في الوقائع بحسب مقتضى الأدلّه القائمه بالكبريات المجعوله فيها، وأما الشك الموضوع في أدلّه الأصول وخطاباتها فلا يعمّ الشكّ غير المباشري، وأنّ شكّ المجتهد يحسب شكّا من المقلد ويقينه يقينا من المقلد، فلا يستفاد مما ذكر شىء.

أو ظاهري، متعلق به أو بمقلديه، فيما أن يحصل له القطع به، أولاً، وعلى الثاني، لا بد من انتهائه إلى ما استقل به العقل، من اتباع الظن لو حصل له، وقد تمت مقدمات الإنسداد __ على تقدير الحكومه __ وإلا فالرجوع إلى الأصول العقلية: من البراءة والاشتغال والتخير، على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

الشرح:

الوجه في جواز رجوع العامي إلى المجتهد في موارد الأمارات المعتمده والأصول العمليه

والصحيح في حل الإشكال هو أن العامي يرجع إلى المجتهد في تعيين الأحكام المجعوله في كل من الوقايح التي يتلى بها لكونه جاهلاً. بتلك الأحكام المجعوله وكون المجتهد عالماً بها سواء كان علم المجتهد بها وجدانياً حاصلًا له من ملاحظه مداركها أو علماً تعدياً كما إذا كان حاصلًا بقيام أماره معتمده عنده بحكم الواقعه أو لأصل محرز مفاد خطاب اعتبار كونه عالماً بحكم الواقعه كما هو مفاد خطابات الاستصحاب بناءً على شمولها لموارد الشبهات الحكيمه، وبما أن العامي في جميع هذه الموارد جاهل بالحكم الشرعي المجعول في الواقعه يكون تعيين المجتهد الحكم الشرعي المجعول فيها بنظره المعبر عنه بالفتوى جائزاً لفرض علمه بالحكم حتى فيما كان الحكم المجعول بحيث لا- يعمّه؛ لأنّه من الأحكام المجعوله للنساء مثلاً، وفتواه فيها معتمده في حق العامي المفروض كونه جاهلاً به فتحسب فتواه علماً للعامي مطلقاً أو بعد أخذه كما هو مقتضى ما دلّ على وجوب رجوع الجاهل بالحكم المجعول إلى العالم به، مثلاً مقتضى خطابات الاستصحاب فيما إذا أحرز المجتهد الحكم المجعول في الواقعه المشكوكه سعته أو ضيقه هو أنه عالم بسعته فيكون رجوع العامي الجاهل إليه من رجوع الجاهل إلى العالم.

مثلاً إذا رأت ذات العاده الوقتيه والعديده دما أصفر ثلاثه أيام وانقطع ولم يظهر

ص: ٣٧٩

وإنما عممنا متعلق القطع، لعدم اختصاصه أحكامه بما إذا كان متعلقاً بالأحكام الواقعيه، وخصصنا بالفعل، لإختصاصها بما إذا كان متعلقاً به __ على ما ستطلع عليه __ ولذلك عدلنا عما فى رساله شيخنا العلامه __ أعلى الله مقامه __ من تثليث الأقسام.

وإن أبيت إلا عن ذلك، فالأولى أن يقال: إن المكلف إما أن يحصل له القطع الشرح:

للمجتهد أن الثلاثه أيام ملحقه بالحيض أو أنها استحاضه، وأفتى بكونه حيضاً لعلمه بحيضها قبل تلك الأيام وبقائه فيها، فمفاد خطابات الاستصحاب علمه بأن ذات العاده إذا رأت الصفره بعد عادتها وانقطع قبل عشره أيام فحيضها مجموع الدم، وبهذا يعلم الحكم بالحيض على ذات العاده، ومدرك المرأه الآخذة بفتواه ليس هو الاستصحاب ليقال: بأن الموضوع للاستصحاب لم يحصل للمرأه بل مدركها ما دلّ على اعتبار فتوى المفتى فى حقها والاستصحاب مدرك لفتوى المفتى لعلمه بحدوث الحكم فى حقها وشكها فى بقاءه لها، وبهذا يظهر وجه جواز رجوع العامى إلى المجتهد فى الموارد التى يفتى فيها بالحكم الظاهرى بالحليه والإباحه، بمقتضى خطابات أصاله الحلّ أو البراءه، فإنّ علمه بالحكم الظاهرى موضوع لجواز الإفتاء به فى الواقعه، وبما أن العامى جاهل بحكم الواقعه، ولو بحكمها الظاهرى يعتبر فى حقه فتواه بها، فمدرك المجتهد للحليه الظاهريه وفتواه بها خطابات أصاله الحلّ أو أصاله البراءه، وأما العامى فمدركه فيها هو ما دلّ على جواز رجوع الجاهل بحكم إلى العالم به، ولو كان ذلك الحكم حكماً ظاهرياً، وبتعبير آخر للمجتهد فى موارد أخذه بالأصول العمليه التى مفادها أحكام ظاهريه علمان، علم بأن الواقعه خاليه عما اعتبر علماً بالتكليف الواقعى حتى بالإضافه إلى العامى، وعلم بأنّ الحكم الشرعى مع خلو الواقعه عن ذلك حليه الفعل، وإذا رجع العامى إلى فتوى المجتهد فيها بالحليه

أولاً، وعلى الثاني إما أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا، لثلاثاً تتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام، ومرجعه على الأخير إلى القواعد المقرره عقلاً أو نقلاً لغير القاطع، ومن يقوم عنده الطريق، على تفصيل يأتي في محله — إن شاء الله تعالى — حسبما يقتضى دليلها.

وكيف كان في بيان أحكام القطع وأقسامه، يستدعى رسم أمور:

الأمر الأول: لا- شبهه في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً [١]، ولزوم الحركة على طبقه جزماً وكونه موجبا لتنجز التكليف الفعلي فيما أصاب.

الشرح:

الظاهريه. فقد رجع فيها إلى المجتهد في كلا العلمين وإن لم يلتفت إلى ذلك تفصيلاً، وفحص المجتهد في الوقائع لحصول العلم الأول لا أن للفحص بنفسه خصوصيه وموضوعيه، ويأتي تمام الكلام في ذلك في بحث جواز التقليد إن شاء الله تعالى.

وجوب العمل بالقطع عقلاً

إشاره

[١] ظاهر كلامه قدس سره أنه مع القطع بالحكم الفعلي يترتب عليه عقلاً وجوب متابعتة والعمل على طبقه، وأن القطع بالتكليف الفعلي يوجب تنجزه فيما أصاب باستحقاق الدم والعقاب على مخالفتة، وكون العمل به عذراً فيما إذا أخطأ قصوراً، وقال: صريح الوجدان — أي عقل كل إنسان — شاهد وحاكم بذلك فلا يحتاج إلى إقامه الدليل على ذلك.

أقول: لا- ينبغي التأمل في أن وجوب متابعه القطع بالحكم الفعلي عين لزوم العمل على طبقه، فالمراد منهما واحد، وأن الثاني عطف تفسير للأول، وهل كون القطع بالتكليف الفعلي ووجوب متابعتة أيضاً عين كونه منجزاً للتكليف فيما إذا أصاب كما احتمل البعض، أو أن المراد منهما متعدّد؟ وظاهر كلامه كما ذكرنا تعددهما وكون كل منهما مترتباً على القطع بالتكليف عقلاً من غير أن يكون بينهما

باستحقاق الذم والعقاب على مخالفته، وعذراً فيما أخطأ قصوراً، وتأثيره في ذلك لازم، وصريح الوجدان به شاهد وحاكم، فلا حاجة إلى مزيد بيان وإقامة برهان. ولا يخفى أن ذلك لا يكون بجعل جاعل، لعدم جعل تاليفي حقيقه بين الشيء ولوازمه، بل عرضاً بتبع جعله بسيطاً.

الشرح:

ترتب، ولكن الصحيح أن المترتب على القطع بالتكليف تنجزه فيما إذا أصاب ويترتب عليه لزوم متابعتة، بل المتابعه للتحرز عن العقاب المترتب على مخالفته أمر جبلي منشأه حب النفس لا حكم العقل، ولذا لا يختص بالإنسان فالكلب يفر إذا أحس رميه بالحجاره ويمتنع الحيوان عن الدخول في النار أو الماء بإحساسه احتراقه بها أو غرقه فيه إلى غير ذلك، غاية الأمر إحراز الضرر في الحيوان يختص بحسه الضرر الفعلي، بخلاف الإنسان فإنه يحرز الضرر الغائب وما هو ضرر مادي أو معنوي فإنه صاحب عقل.

وعلى الجملة تنجز التكليف بتعلق القطع به عقلي حيث يرى العقل استحقاق الشخص العقاب بمخالفه التكليف المقطوع به، وأما الفرار عن هذا الاستحقاق بموافقته التكليف والعمل على طبقه فهو أمر جبلي للإنسان يترتب على تنجز التكليف وإحرازه استحقاق العقاب على مخالفته، وربما من ذكر أن تنجز التكليف بالقطع به عين وجوب متابعتة التزم بكون الفرار من الضرر أمراً جبلياً ارتكازياً لا يختص بالإنسان، وأن شأن العقل الإدراك لا الإلزام والإيجاب، ولكن العجب أنه إذا كانت منجزيه القطع بالتكليف بالعقل فكيف يكون وجوب متابعتة الذي هو أمر جبلي لا تكليف من العقل عين المنجزيه، ثم إن ظاهر كلام الماتن أن تنجز التكليف بتعلق القطع به أثر عقلي ولا يكون مجعولاً إلا بالتبع كوجوب متابعتة، ولكن لا يخفى أن القطع بالتكليف موضوع لحكم العقل بعدم قبح العقاب على مخالفته المعبر عن

ص: ٣٨٢

وبذلك انقذ امتناع المنع عن تأثيره أيضا [١] مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقادا مطلقاً، وحقيقه في صورته الإصابه وكما لا يخفى.

الشرح:

عدم قبحه بالاستحقاق، وهذا الاستحقاق ليس جعله تبعياً بأن يوجد تبعاً، بما يوجد به القطع، نظير وجود الحراره تبعاً لما يوجد به النار كما هو ظاهر كلامه، نعم لو كان استحقاق العقاب أمراً واقعياً يوجد بوجود القطع بالتكليف تبعاً وكان العقل مدركاً، أمكن القول بأن تنجز التكليف يوجد بما يوجب القطع بالتكليف تبعاً، والظاهر أن الاستحقاق ليس له موطن إلا العقل يعنى حكمه وليس أيضاً ببناء العقلاء لما تقدم من ثبوت الاستحقاق عند العقل قبل أن يفرض في عالم الخلق تعدد العاقل فضلاً عن العقلاء، وكون شأن العقل هو الإدراك لا ينافى أن يعتبر ما يكون واقعته بعين اعتباره كما في حكمه بحسن العدل وقبح الظلم هذا بالإضافة إلى منجزيه القطع، وأمياً معذريته فيما إذا أخطأ بأن أوجب العمل به مخالفه التكليف الواقعي فيأتي بيان أن المعدر هو عدم وصول التكليف الواقعي والغفله عنه لا نفس القطع المزبور.

[١] لا يخفى أن التكليف المقطوع به مع النهي عن العمل بالقطع لا يكون من اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً وواقعاً فيما أصاب، فإن التكليف المقطوع كانهي عن العمل بالقطع في نفسهما من الاعتبار الخارجة عن الأمور الواقعية التي لا تجتمع أضدادها ولا مثلان منها في مورد، بل يكون الوجه في امتناع اجتماعهما المناقضه في المبدأ أو ناحيه المنتهى لهما، وإذا كان المبدأ في التكليف المقطوع به لا ينحصر في صورته حصول القطع به من وجه خاص، وكان الغرض منه العمل على طبقه مع وصوله لا يمكن المنع عن العمل بالقطع به للزوم المناقضه واقعاً أو بنظر القاطع، بخلاف ما إذا كان المبدأ للتكليف المقطوع به منحصر على صورته القطع به من وجه خاص، أو كان الغرض منه مختصاً بصوره وصوله إلى المكلف من ذلك الوجه فإنه

ثم لا- يذهب عليك أن التكليف ما لم يبلغ مرتبه البعث والزجر لم يصير فعلياً [١] وما لم يصير فعلياً لم يكسب يبلغ مرتبه التنجز واستحقاق العقوبه على المخالفه.

الشرح:

لا- بأس بالمنع عن العمل بالقطع به إذا حصل من غير ذلك الوجه حتى مع عدم إمكان تقييد التكليف بذلك الوجه، وعلى الجملة فيمكن أن يكون مبدأ التكليف والغرض منه أخص من التكليف المنشأ فيصح النهي عن العمل بالقطع به في غير مورد هما كما يأتي بيان ذلك تفصيلاً.

تعلق القطع بالحكم الإنشائي

[١] مراده قدس سره بيان أنّ منجزيه القطع ينحصر على ما إذا كان التكليف المقطوع به فعلياً، وأمّا لو كان إنشائياً فالقطع بالتكليف الإنشائي لا يوجب استحقاق العقاب على مخالفته، وإن قد يوجب موافقته استحقاق المثوبه عليها، كما إذا كان عدم فعليتها لتسهيل الأمر على العباد، ولذا قيد قدس سره في تقسيم حالات المكلف عند التفاته إلى حكم شرعي بكونه فعلياً وفعليه التكليف عنده بتعلق إرادته المولى بالفعل أو تعلق كراهته زائداً على إنشاء الطلب المتعلق بالفعل أو الترك؛ ولذا جعل مرتبه الفعلية مرتبه أخرى بعد مرتبه إنشائه، ولكن لا- يعتبر عند الماتن أن تكون فعلية التكليف المنشأ مع قطع النظر عن تعلق العلم به، بل لو كان الموضوع في فعلية حصول العلم به لكانت فعلية مقارنه لحصول العلم به فيكون العلم به منجزاً مثل ما كان فعلياً مع قطع النظر عن تعلق العلم به.

وقوله قدس سره: «نعم في كونه في هذه المرتبه مورداً للوظائف المقرره شرعاً . . .»، ناظر إلى ما إذا كانت فعلية التكليف مع قطع النظر عن تعلق العلم به، فإنّ دعوى المناقضه أو التضاد بين الحكم الواقعي والظاهري منحصره بهذه الصوره، كما يأتي

وإن كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبه، وذلك لأن الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبه لم يكن حقيقه بأمر ولا نهى، ولا مخالفته عن عمد بعصيان، بل كان مما سكت الله عنه، كما فى الخبر، فلاحظ وتدبر.

الشرح:

الكلام فى ذلك فى بحث الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى، وقد ذكرنا فى بحث الواجب المطلق والمشروط أنه لا تتعلق إرادته المولى بفعل العبد، فإن فعل العبد بما هو فعل العبد غير مقدور للمولى بما هو مولى، بل إرادته المولى تتعلق بفعل نفسه وهو طلب الفعل أو منع العبد عنه إنشاءً بغرض أن يكون طلبه داعياً له إلى الإتيان به ونهيه داعياً إلى تركه مع وصوله إليه، وأما الطلب بداعى التحقير أو التهديد وغير ذلك فلا يكون من التكليف والحكم وإن سماه الماتن حكماً إنشائياً.

نعم، لفعليه الحكم والتكليف معنى آخر وهو الصحيح، حيث إن جعل الحكم والتكليف إذا كان بمفاد القضييه الحقيقه التى يجعل المولى فى ذلك المقام الحكم لموضوعه على تقدير تحقق الموضوع خارجاً بأن يكون المجعول حكماً لتقدير حصوله من غير نظر عند الجعل إلى وجوده أو عدمه بحسب الخارج يثبت الحكم فى مقام الجعل والإنشاء فقط، وإذا خرج العنوان المفروض كونه موضوعاً إلى الخارج بأن صار متحققاً خارجاً يكون ذلك الحكم المجعول فعلياً بفعليه وجود الموضوع، فمرتبه فعليه الحكم تفترق عن مرتبه إنشائها بذلك، وهذا بخلاف الحكم المجعول، بمفاد القضييه الخارجيه، حيث لا يكون له مرتبتان بل جعله فعليته وفعليته جعله، ويفصح عن ذلك رجوع الحكم المجعول بمفاد القضييه الحقيقه إلى قضييه شرطيه يكون الشرط فيها فعليه الموضوع ولو بقيده، والجزاء ثبوت الحكم له بخلاف المجعول بالقضييه الخارجيه، ويترتب على ذلك أن الحكم الواقعى فى موارد الحكم الظاهرى محفوظ بفعليته، ويأتى بيان أن فعليته لا تصادم الحكم الظاهرى

ص: ٣٨٥

نعم، فى كونه بهذه المرتبه مورداً للوظائف المقرره شرعاً للجاهل إشكال لزوم اجتماع الضدين أو المثلين، على ما يأتى تفصيله إن شاء الله تعالى، مع ما هو التحقيق فى دفعه، فى التوفيق بين الحكم الواقعى والظاهرى، فانتظر.

الأمر الثانى: قد عرفت أنه لا شبهه فى أن القطع يوجب استحقاق العقوبه على المخالفه، والمثوبه على الموافقه فى صورته الإصابه، فهل يوجب استحقاقها فى صورته عدم الإصابه على التجرى بمخالفته [١].

الشرح:

الثابت بمفاد الأصل فى بحث الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى.

الكلام فى التجرى والانتقاد

إشاره

[١] يقع الكلام فى التجرى فى مقامين:

الأول: فى استحقاق العقاب وأنّ التجرى يوجبه أم يختص استحقاقه بالمعصيه.

والثانى: فى حكم الفعل المتجرى به وأنه يتعلق به الحرمة، وأنّ الفعل المتجرى به لا يكون حراماً شرعياً بالقطع بحرمة.

ذكر الماتن قدس سره فى المقام الأول أن استحقاق العقاب على مخالفه القطع بالتكليف فى صورته عدم إصابته الواقع كاستحقاقه عليها فى صورته الإصابه، كما أن موافقه القطع بالتكليف موجه لاستحقاق المثوبه فى صورته خطأ القطع كاستحقاقها فى صورته إصابته الواقع، وذلك بشهادة الوجدان بأنّ العبد فى صورته مخالفته القطع بالتكليف مع عدم إصابته الواقع لخروجه عن رسوم العبوديّة وكونه بصدد الطغيان على مولاه وعزمه بعصيانه يستحقّ الذم والعقاب، كما أنّه فى صورته موافقته مع عدم إصابته قطعه الواقع لقيامه بما هو مقتضى العبوديّة من عزمه وبنائه على الطاعه يستحقّ المدح والثواب.

ص: ٣٨٦

الشرح:

نعم، لا يستحق العبد مؤاخذه أو مثوبه بمجرد سوء السريره وحسنها، وإنما يستحق اللوم أو المدح بمجردهما كسائر الصفات والأخلاق الذميمة أو الحسنه ويستحق الجزاء بالعقوبه أو المثوبه مضافا إلى المدح أو الذم إذا صار بصدد الجرى على طبق سوء السريره أو حسنها والعمل على وفقهما، بأن جزم وعزم على العصيان أو الطاعة، وكلمه (ما) فى قوله: «بما يستتبعانه» مصدرية والباء للسببيه وضمير الفاعل التثنيه راجع إلى سوء السريره وحسنها، وضمير المفعول إلى الاستحقاق، فيكون مفاده أن صاحب سوء السريره أو حسنها يستحق اللوم أو المدح بسبب استلزام سوء السريره وحسنها الاستحقاق لهما كسائر الصفات والأخلاق الذميمة أو الحسنه. واستشهد لما ذكره بحكم العقل فإنه الحاكم بالاستقلال فى باب الإطاعة والعصيان وما يلزم لهما من استحقاق النار والجنه.

ثم عطف عنان قلمه إلى المقام الثانى، وذكر أن الفعل المتجرى به أو المنقاد به لا يخرج عن حكمه بحصول القطع بخلافه، ولا يتغير حسنه أو قبحه بالاعتقاد المخالف للواقع لوضوح أن القطع بالحرمة أو الوجوب لا يكون من العناوين المقبحه والمحسنة للفعل، وأن الموجب لصلاح الفعل هو الأثر المترتب عليه، ويترتب ذلك الأثر عليه سواء كان المكلف ملتفتا إلى عنوان الفعل كما فى صورته إصابه قطعه الواقع أو غافلاً عنه كما فى صورته خطئه، وعلى الجملة لا يتغير الفعل عما هو عليه من المبعوضيه وعدمها للمولى باعتقاد الخلاف وقوله: «بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفه» إشاره إلى مخالفه القطع الواقع فى موارد القطع بالحكم الكلى، كما إذا جزم بحرمة شرب التتن وكان فى الواقع حلالاً، وإلى مخالفته الواقع فى الموضوعات الخارجيه، بأن اعتقد بأن شرب مايع شرب للخمر، وكان فى الواقع شرباً للخلّ وعبر عن الأول بتعلق

الشرح:

القطع بغير ما هو عليه من الحكم، وعن الثاني بتعلقه بغير ما عليه من الصفه.

في اتصاف الفعل بالحسن والقبح

ثم إنه قدس سره ذكر برهانا بعد دعوى الضروره والوضوح في أنّ القطع بالحكم أو الصفه لا- يكون من العناوين المحسّنه والمقبّحه، وهو أنّ الفعل المتجرى به وكذا المنقاد به لا يكون اختياريا، حيث إنه لم تتعلق إرادته الفاعل به بعنوانه الواقعي لغفلته عنه، وما يكون مقصودا له لم يحصل، فإن المتجرى يريد شرب الخمر وشربها لم يحصل، وما هو حاصل شرب الماء، وشرب مقطوع الحرمة، ولم يكن شيء منهما مقصودا. أمّا الأول فظاهر، وأمّا الثاني فلأنّ القاطع يقصد الفعل بعنوانه الواقعي لا بعنوانه الطارئ الآلي، بل المتجرى لا يكون ملتفتا غالبا إلى انطباق عنوان مقطوع الحرمة على فعله ليقصده بهذا العنوان كما في موارد القطع بخلاف الصفه الواقعيه بل في غيرها.

أقول: ما ذكره قدس سره من أنّ انطباق عنوان على فعل إنّما يكون موجبا لاتصافه بالحسن أو القبح عقلا إذا كان الفاعل عند الفعل ملتفتا إلى انطباقه عليه، صحيح، ولكن لا يعتبر أن يكون الالتفات إليه تفصيلا بل يكفي الالتفات الإجمالي والمتجرى عند الفعل ملتفتا إجمالا إلى انطباق ارتكاب مقطوع الحرمة ومخالفه القطع على فعله.

في أن الفعل المتجرى به اختياري وعمدى

وفعله بهذا العنوان اختياري عمدى مسبوق بالإرادة والاختيار، فالمتعّين في وجه عدم تغير الفعل عما هو عليه من الصلاح أو الفساد هو الوجدان، حيث يشهد

الشرح:

الوجدان بأن الأثر المترتب على الفعل لا يتخلف عنه بإصابه اعتقاد فاعله الواقع أو عدم إصابته، والحكم الشرعى يتبع صلاح الفعل أو فساده الواقعيين، ولا يكون مع خلوه عنهما محرّماً أو واجباً، وعلى ذلك فالفعل بعنوان مقطوع الحرمة غير حرام شرعاً وإذا لم يصادف القطع الواقع فالفعل على ما هو عليه من عدم الفساد، كما أنه بعنوان مقطوع الواجب لا يكون واجباً، وإذا لم يصادف قطعه الوجوب الواقعى فليس فيه وجوب.

وأيضاً ما ذكره قدس سره، من أن عدم الالتفات إلى عنوان الفعل عند الارتكاب يوجب كون ذلك الفعل غير اختياري، فهو غير صحيح، فإنّ عدم الالتفات إلى عنوانه يوجب كون الفعل خطئياً، حيث إنّ الالتفات ولو إجمالاً يوجب صدق عنوان التعمد لا صدور الفعل من غير إرادته، والمتجرى بشرب ما يعطى قاطع بأنّه خمر لو لم يرد شرب ذلك المايح لم يتحقق شرب الخمر، ولكنه بما أنّه غير ملتفت إلى عنوانه الواقعى وهو كونه ماءً لم يتعمد إلى شرب الماء.

ومما ذكر يظهر أنّ ما ذكره الماتن قدس سره من بقاء الفعل المتجرى به أو المنقاد به على ما كان عليه من الحسن والقبح، يتعين أن يراد من الحسن الصلاح ومن القبح الفساد، وإلاّ فالفعل الخطئى لا يتصف بالحسن أو القبح الفاعلى، بمعنى استحقاق فاعله المدح على ذلك الفعل أو الذم عليه، ووجه الظهور أن لا دخاله للالتفات إلى عنوان الفعل فى صلاحه وفساده ولكن الالتفات إلى العنوان ولو إجمالاً دخيل فى حسنه وقبحه الفاعليين.

كما ظهر مما ذكرنا أنّ التجري لا يمكن أن يكون حراماً شرعاً وأن يستحق المكلف العقاب عليه، كما أنّ الانقياد لا يمكن أن يكون مستحباً أو واجباً شرعاً وإن يستحق المكلف على انقياده المثوبه، وذلك فإنّ الملازمه بين حكم العقل بقبح فعل

الشرح:

وحرمة شرعا وكذا بين حكمه بحسن فعل ومطلوبيته شرعا تختصّ بما إذا حكم العقل في فعل بالملاك الموجود فيه من الفساد والصالح مع قطع النظر عن حكم الشارع فيه، وأمّا إذا كان حكمه فيه متفرعا على الحكم الشرعي فيه واقعا أو اعتقادا أو احتمالا كحكمه بحسن الطاعة وقبح المعصية وحسن الانقياد وقبح التجري أو حكمه بحسن الاحتياط ولزومه فحكمه هذا لا يلزم الحكم الشرعي فإنّ الحكم الشرعي النفسى فى مورد هذا القسم من حكمه بلا ملاك، ولا مورد للحكم الشرعى الطرىقى فى لثبوت استحقاق المثوبه والعقاب بحكم العقل قبل الحكم الشرعى فىكون الحكم الشرعى فى موارد إرشاديا لا محاله. بل جعل الحرمة للفعل المتجرى به بعنوان التجري غير ممكن لوجه آخر أيضا، وهو عدم إمكان التفات المكلف عند الفعل إلى كونه تجريا لتكون حرمة زاجره عنه بلا فرق بين كونه بالاعتقاد بخلاف الصفه أو بخلاف حكمه الواقعى فىصبح اعتبار الحرمة لغوا.

فيما يقال فى حرمة التجري وكونه موجبا للعقاب

وربما يقال: إن مقتضى الخطابات الشرعيه الوارده فى المحرمات هو تحريم الفعل مع الاعتقاد على خلاف الصفه وعنوانه، بدعوى أنّ الموجب لإيراده المكلف ترك الفعل هو الاعتقاد بحرمة وإن لم يكن اعتقاده مصادفا للواقع، فإنّه إذا اعتقد بكون مايع خمرا وشربه حراما، يكون التحريم الشرعى داعيا إلى تركه، وإذا كان خطاب تحريم الخمر داعيا إلى ترك شرب ما يعتقد كونه خمرا من غير كونه داعيا إلى ترك شرب الخمر الواقعى ولو مع عدم الاعتقاد، وعدم الإحراز يكون المراد من تحريمه طلب ترك ما يعتقد ويحرز أنّه شرب الخمر.

وفيه أنّ الغرض من التكليف الدعوه إلى الفعل أو الترك فى فرض وصوله، ووصوله

الشرح:

يكون بإحراز الصغرى والكبرى، وكما أنّ العلم بالكبرى ووصولها لا يؤخذ في التكليف كذلك العلم بالصغرى غاية الأمر العلم بالكبرى أخذه في التكليف غير ممكن بأن يجعل التكليف في صورته العلم به، وأخذ العلم بالصغرى في موضوع التكليف وإن كان ممكناً إلاّ أنه غير مأخوذ في موضوع التكليف لدلاله الخطابات على أن الموضوع لها نفس ما ينطبق عليه عنوان الموضوعات، مثلاً الغرض من تحريم الخمر مثلاً ترك شربه عند وصول التكليف كبرى وصغرى ومع عدم الوصول يكون المكلف معذوراً لا أنّ الغرض ترك شرب ما يعتقد كونه خمراً وإن لم يكن خمراً في الواقع.

ويشهد لما ذكرنا من أنّ الاعتقاد غير دخیل فيالحرمة وعدمها حتّى بالإضافه إلى الصغرى أنّه لا يمكن الالتزام بالدخاله فيالتكاليف الوجوبيه بالإضافه إلى قيود المتعلق والموضوع مثلاً لا يمكن في أمر الشارع بصلاه الظهر عند الزوال الإلتزام بأنّ الواجب هو صلاه الظهر في وقت يعتقد أنّه بعد الزوال، فلو انكشف بعد الصلاه أنه صلّى قبل الزوال لخطأ اعتقاده فلا يتدارك لحصول الامتثال، وكذلك بالإضافه إلى الطهور، وغير ذلك من القيود في الواجبات من العبادات وغيرها.

في الاستدلال على حرمة التجري وكونه موجبا للعقاب بالخطابات الشرعيه

وقد يستدلّ على حرمة التجري بالآيات والروايات كقوله سبحانه «وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله» (١) و«إنّ الذين يحبون أن تشيع الفاحشه في الذين آمنوا لهم عذاب أليم» (٢) و«تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في

ص: ٣٩١

١- (١) سورة البقره: الآيه ٢٨٤.

٢- (٢) سورة النور: الآيه ١٩.

الشرح:

الأرض ولا فساداً» (١) وما ورد في تعليل خلود أهل النار في النار وأهل الجنة بنباتهم (٢). وما ورد في أن الراضى بفعل قوم كالداخل فيه معهم، وعلى كل الداخل في باطل إثم: إثم الرضا به وإثم العمل به (٣)، وما ورد في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كغارس الخمر (٤) والماشى لسعايه المؤمن (٥)، وما ورد من أنه إذا التقى المسلمان بسيفهما على غير سنه فالقاتل والمقتول كلاهما في النار، قيل: يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: لأنه أراد قتل صاحبه (٦)، إلى غير ذلك، ولكن لا يخفى عدم إمكان الاستدلال بشيء مما ذكر على حرمة التجري المفروض في المقام بالفحوى أو غيرها.

أما الآيه الأولى فلأن مدلولها محاسبه الله سبحانه وتعالى العباد بما في أنفسهم من سوء أبدوه أم أخفوه، والمفروض في المقام حكم التجري الذى هو فعل خارجى صادر عن المكلف بقصد ارتكاب الحرام لاعتقاده بحرمته وما في النفس يمكن أن يراد به مثل الشرك والنفاق أو الأعم بحيث يشمل قصد المعصية والبناء عليه، وحيث ثبت أن نيه السوء لا تكتب، يتعين أن يكون المراد بها خصوص الأول.

والآيه الثانيه مدلولها حبّ شيوع الفاحشه وكثره وجودها بين المؤمنين، وإن لم

ص: ٣٩٢

١- (١) سورة القصص: الآيه ٨٣.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٥٠: ١، الباب ٦ من أبواب مقدمه العبادات، الحديث ٤.

٣- (٣) وسائل الشيعة ١٤١: ١٦، الباب ٥ من أبواب الأمر والنهى، الحديث ١٢.

٤- (٤) وسائل الشيعة ٢٢٤: ١٧، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤ و ٥.

٥- (٥) المصدر السابق: ١٨١، الباب ٤٢، الحديث ١٤.

٦- (٦) وسائل الشيعة: ١٤٨: ١٥، الباب ٦٧ من أبواب جهاد العدو، وفيه حديث واحد.

واستحقاق المثوبه على الإنقياد بموافقتة، أو لا يوجب شيئاً؟

الحق أنه يوجب، لشهادته الوجدان بصحة مؤاخذته، وذمه على تجريه، وهتكه لحرمة مولاه وخروجه عن رسوم عبوديته، وكونه بصدد الطغيان، وعزومه على العصيان، وصحة مثوبته، ومدحه على قيامه بما هو قضيه عبوديته، من العزم الشرح:

يكن المحبّ قاصدا لارتكاب الفاحشه مباشره وتسيبا كما أنه قد يرتكب الفاحشه ولا يريد شيوعها ولا يحبّ كثرة وجودها، وبتعبير آخر النسبه بين حبّ شيوع الفاحشه وإرادته ارتكاب الحرام العموم من وجه فلا يكون الدليل على حرمة أحدهما دليلاً على حرمة الآخر ولو أريد بالآيه ترغيب الناس إلى الفحشاء في مقابل نهيمهم وردعهم عنها كما لا يبعد، فلا ينبغي التأمل في حرمة.

عدم خطاب شرعى في حرمة التجرى المفروض في المقام وكونه موجبا للعقاب

وأما الآيه الثالثه فإن إرادته العلو والفساد مطلقه تعمّ ما إذا ارتكبهما وما إذا لم يرتكب فيحمل على الصورة الأولى بقريته ما ورد في أنّ نيه السوء لا تكتب، والمفروض في المتجرى عدم الارتكاب ولو لخطأ اعتقاده.

أما الروايات فما ورد في تعليل خلود أهل النار في النار وخلود أهل الجنة في الجنة، روايه ضعيفه وما ورد فيها من التعليل تقريب، وما ورد في الرضا بفعل قوم يختصّ بالرضا بالظلم والكفر والتابعيه لهم في كفرهم وظلمهم، ولا يخفى أنّ بعض الأفعال المتعلقة بالحرام بنفسها حرام كغرس الخمر وبيعها وشرائها والمشى لسعايه المؤمن بقصد السوء إليه، سواء كان السوء قتله أو ظلمه، وما ورد في التقاء المسلمين بسيفهما ناظر إلى التصدى لقتله ويدخل في قتال المؤمن، أضف إلى ذلك أنّ الاستفادة من الآيات والروايات المتقدمه على تقدير تسليم دلالتها وعدم معارضتها بما دلّ على عدم كتابه نيه السوء هو ترتب العقاب على قصد الحرام وإرادته ولو

على موافقته والبناء على إطاعته، وإن قلنا بأنه لا- يستحق مؤاخذه أو مثوبه، ما لم يعزم على المخالفة أو الموافقة، بمجرد سوء سريره أو حسنهما، وإن كان مستحقاً للوم أو المدح بما يستتبعانه، كسائر الصفات والاخلاق الذميمة أو الحسنه.

وبالجملة: ما دامت فيه صفة كامنه لا يستحق بها إلا مدحاً أو لوماً، وإنما يستحق الجزاء بالثوبه أو العقوبه مضافاً إلى أحدهما، إذا صار بصدد الجرى على طبقها والعمل على وفقها وجزم وعزم، وذلك لعدم صحه مؤاخذته بمجرد سوء الشرح:

لم يرتكب ذلك الحرام وهذا غير التجرى المفروض فى المقام، فإنّ الكلام فى المقام فى قصد ارتكاب عمل يعتقد أنّه حرام واقعى وبعد الارتكاب ظهر أنّه لم يكن حراما واقعيا، فإنّ العقاب على قصد شرب الخمر لا يلازم العقاب على شرب ما يع قصد شربه، باعتقاد أنّه حرام لكونه خمرا ولم يكن فى الواقع خمرا خصوصا إذا لم يكن الاعتقاد جزميا، بأن أحرز حرمة بالأماره أو بالأصل المثبت حرمة، وكان ارتكابه برجاء أن لا يكون فى الواقع حراما فاتفق مصادفه رجائه ولم يكن فى الواقع حراما.

وعلى الجملة فالمتجرى يريد عملاً خاصاً لا اعتقاده بأنّه حرام، ومن يلتزم بأنّ العقاب فى التجرى على قصد الإتيان بما يعتقد أنّه حرام كصاحب الكفايه، فلا- يمكن له إن قلت: إذا لم يكن الفعل كذلك، فلا وجه لاستحقاق العقوبه التمسك ببعض الآيات والروايات المشار إليها وغيرها، فإنّ مدلولها على تقدير تسليمها موارد قصد ارتكاب الحرام الواقعى لا قصد فعل حلال يعتقد أنّه حرام واقعى مع أنّ هذا المسلك فى نفسه غير صحيح فإنّ التجرى الموجب للعقاب هو نفس ارتكاب ما يعتقد أنّه حرام، وهذا الفعل كما تقدم غير قابل للتحریم شرعا، وأمّا عزم الحرام وقصده فهو قابل للتحریم، ولو ورد فيه خطاب شرعى على ترتب العقاب عليه لكان كاشفا عن تحریمه شرعا، ولكن لم يرد فيه ذلك بحيث يعتبر، بل ورد فى روايات كثيره العفو عن نيه

سريرته من دون ذلك، وحسنها معه، كما يشهد به مراجع الوجدان الحاكم بالاستقلال في مثل باب الإطاعة والعصيان، وما يستتبعان من استحقاق النيران أو الجنان.

ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرى به أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح، والوجوب أو الحرمة واقعاً، بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفه، ولا يغير جهه حسنه أو قبحه بجهته أصلاً، ضروره أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه والإعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح عقلاً ولا ملاكاً للمحبوبيه والمبغوضيه شرعاً، ضروره عدم الشرح:

المعصيه، والمراد بالعتفو العفو في مقام التشريع بمعنى عدم جعل الحرمة له، فلا يترتب عليه العقاب نظير العفو عن غير التسعه في مقام تشريع الزكاه في الأموال.

في الأخبار الواردة في العفو عن قصد المعصيه

ثم إنه قد جمع الشيخ قدس سره بين ما دلّ على العفو عن نيه السوء وقصد المعصيه وبين ما أشير إليه من الآيات والروايات بوجهين:

الأول: حمل ما دلّ على العفو وعدم العقاب على مجرد قصد المعصيه، وما دلّ على العقاب على صورته الاشتغال ببعض مقدمات الحرام بقصد ارتكابه.

والثاني: حمل ما دلّ على العفو على صورته الارتداع عن قصده ولو كان الارتداع بعد الاشتغال ببعض مقدماته أو كلها بقصد ارتكابه، وما دلّ على العقاب على صورته عدم الارتداع وعدم حصول الحرام خارجاً للمانع القهري، وقال قدس سره: إن ما ورد في أن كلاً من القاتل والمقتول في النار، وتعليل دخول المقتول فيها شاهد للجمع الثاني حيث مقتضاه التعدي إلى سائر الموارد.

ولكن لا يخفى أنّ الجمع الأول تبرعى وظاهر الروايات عدم العقاب ما لم

تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضيه والمحوبيه للمولى، بسبب قطع العبد بكونه محبوباً أو مبغوضاً له. فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضاً له، ولو اعتقد العبد بأنه عدوه، وكذا قتل عدوه، مع القطع بأنه ابنه، لا يخرج عن كونه محبوباً أبداً.

هذا مع أن الفعل المتجرئ به أو المنقاد به، بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون اختيارياً، فإن القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنه عليه من عنوانه الشرح:

يعص، وكذا الثانى لما تقدم من أن قتال مسلم مع مسلم فى نفسه حرام فلا- يمكن التعدى إلى قصد ارتكاب الحرام وكون المقتول كالمقاتل فى النار لا يقتضى التسويه بين عقابهما بأن يكون عقاب قتال المقتول بمقدار عقاب قتل المقتول.

لا يقال: مقتضى أخبار العفو عن قصد المعصيه أنه لا يكتب العقاب على المكلف إلا بالمعصيه فنفس تلك الروايات تنفى ترتب العقاب على التجري أيضا حيث عند التجري لا تحصل المعصيه.

فإنه يقال: مدلول تلك الأخبار التفرقه بين قصد الطاعه وقصد المعصيه وأن الأول يكتب وإن لم يوفق بها، فتكشف تلك الأخبار عن مطلوبيه قصدها بخلاف قصد المعصيه فإنه لا يكتب بل المكتوب نفس المعصيه لا أن العقاب ينحصر على تحقق المعصيه خاصه فلا يكون عقاب على التجري المفروض فى المقام، وبتعبير آخر حصر العقاب على المعصيه إضافي.

بقى فى المقام أمر وهو جريان ما تقدم فى التجري فى موارد القطع الموضوعي أو اختصاصه بموارد القطع الطريقي فالصحيح هو التفصيل، فإنه إن كان القطع بتحقيق عنوان أو حكم تمام الموضوع للحرمة فلا- يمكن فيه التخلف بأن يحصل القطع ولا تكون حرمة ليحصل التجري بالارتكاب وإن كان القطع بأحدهما مأخوذاً فى

الواقعي الإستقلالي لا- بعنوانه الطارئ الآلى، بل لا يكون غالباً بهذا العنوان مما يلتفت إليه، فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلاً؟ ومن مناسبات الوجوب أو الحرمة شرعاً؟ ولا يكاد يكون صفه موجباً لذلك إلا إذا كانت اختيارية.

إن قلت إذا لم يكن الفعل كذلك فلا وجه لإستحقاق العقوبه [١].

الشرح:

الموضوع للحرمة جزءا فيجربى فيه ما تقدم، وما فى بعض الكلمات من الاختصاص بالقطع الطريقي لا يمكن المساعده عليه.

فى الموجب للعقاب فى التجربى وعدم منافاه استحقاق المتجربى مع ما ورد فى العفو عن قصد المعصيه

[١] لا- يخفى أنه قدس سره التزم بأنّ الفعل المتجربى به فعل غير اختيارى كالفعل المنقاد به، فيرد عليه أنه إذا كان الفعل غير اختيارى فكيف يترتب عليه العقاب فالالتزام بغير اختياريته لا يجتمع مع الإلتزام باستحقاق العقاب عليه، ولا يقاس بالعصيان، فإنّ العصيان أمر اختيارى صادر عن الإراده فيصح العقاب عليه.

وأجاب بأنّ الفعل المعنون بعنوان التجربى صادر بلا إراداه واختيار ولا يكون العقاب عليه، بل يكون العقاب على قصد العصيان والعزم على الطغيان، وبما أنّ هذا الجواب لا يخلو عن المناقشه والإشكال بأنّ القصد والعزم من مبادئ الإراده ومبادئ الإراده كالاراده والاختيار لا تكون اختياريه، حيث إنّ الاختياريه فى الفعل تكون بصدوره عن الإراده ولو كانت مبادئ الاراده صادره بالاختيار والإراداه؛ لتسلسل. وكأنّ قدس سره قد دفع الإشكال بوجهين، الأول: أنّ الإراده والاختيار وإن لا يكون بالاختيار إلا أنّ بعض مبادئه كالقصد والعزم يكون أمراً اختيارياً لتمكن المكلف من الارتداع عن قصده وعزمه بالتأمل فيما يترتب على ما قصده وعزم عليه على تقدير حصوله من استحقاق اللوم والمذمه والعقاب، ولا يناقش فى كلامه هذا بأنّ العقاب مترتب

على مخالفه القطع، وهل كان العقاب عليها إلا عقاباً على ما ليس بالاختيار؟

قلت: العقاب إنما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان، لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار.

إن قلت: إن القصد والعزم إنما يكون من مبادئ الاختيار، وهي ليست باختيارية، وإلا لتسلسل.

قلت: __ مضافاً إلى أن الإختيار وإن لم يكن بالإختيار، إلا- أن بعض مبادئه غالباً يكون وجوده بالإختيار، للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعه العقوبه واللوم والمذمه __ يمكن أن يقال: إن حسن المؤاخذة والعقوبه إنما الشرح:

على نفس القصد والعزم عنده لا على ما عزم عليه فكيف يكون التأمل في تبعه ما عزم عليه موجبا لزوال عزمه، وذلك فإن اللوم والمذمه واستحقاق العقاب مترتب على العصيان وبما أن القاطع لا يحتمل خلاف قطعه ولا يرى ارتكابه حال الفعل إلا معصيه يكون تأمله في تبعه العصيان موجبا لارتداعه عن قصده وعزمه، نعم يرد على الماتن من أن العزم والقصد لا- يكون اختياريا بذلك، فإن ملاك الاختيارية عندهم كون الشيء بالإرادة والاختيار، والاختيارية بالنحو الذي ذكره يناسب مسلك المتكلمين في الأفعال وبناءً على مسلكهم تجرى تلك الاختيارية في نفس الإراده حيث إنها أيضا قابله للزوال بالتأمل المزبور، ولا تكون إلا داعيا إلى الارتكاب لا عله تامه لحصول الفعل كما هو مقرر عندهم، ولعله لذلك أجاب ثانيا بأنه لا ينبغي التأمل بأن بعد العبد عن المولى يترتب على التجري، والعقاب من تبعه هذا البعد، كما أن العقاب أيضا من تبعه البعد الحاصل بالعصيان، وإذا أمكن حصول البعد بالتجري وإن لم يكن التجري أمرا اختياريا فلا مانع أيضا أن يوجب استحقاق العقاب مع عدم كونه غير اختياري، وحصوله بسبب سوء سريره وخبث باطنه بحسب نقصان ذاته

يكون من تبعه بعده عن سيده بتجربته عليه، كما كان من تبعته بالعصيان في صورته المصادفه، فكما أنه يوجب البعد عنه، كذلك لا- غرو في أن يوجب حسن العقوبه، وإن لم يكن باختياره إلا- أنه بسوء سريره وخبث باطنه، بحسب نقصانه واقتضاء استعداده ذاتاً وإمكانه، وإذا انتهى الأمر إليه يرتفع الإشكال وينقطع السؤال ب- (لِم) فإن الذاتيات ضرورية الثبوت للذات.

وبذلك أيضاً ينقطع السؤال عن أنه لِم اختار الكافر والعاصي الكفر والعصيان؟ والمطيع والمؤمن الإطاعه والإيمان؟ فإنه يساوق السؤال عن أن الحمار لِم يكون ناهقاً؟ والانسان لِم يكون ناطقاً؟.

وبالجملة: تفاوت أفراد الإنسان في القرب منه تعالى والبعد عنه، سبب الشرح:

واقتضاء استعداده، وإذا انتهى الأمر إلى اقتضاء ذات ممكن الوجود واقتضاء استعداده يرتفع الإشكال وينقطع السؤال عن علته، فإن الذاتيات ضرورية الثبوت للذات وينقطع السؤال عن عله اختيار الكافر والعاصي الكفر والعصيان واختيار المطيع والمؤمن الإطاعه والإيمان. فإنه يساوق السؤال عن أن الحمار لِم يكون ناهقاً؟ والإنسان لِم يكون ناطقاً؟ وقد أوجز كل ذلك بأن تفاوت أفراد الإنسان في القرب منه تعالى والبعد عنه سبب لاختلافهم في استحقاق الجنه ودرجاتها والنار ودرجاتها وموجب لاختلافهم في نيل الشفاعه وعدمه، وتفاوتها أخيراً يكون ذاتياً والذات لا يعلل.

ثم تعرّض لما يمكن أن يقال بأنه لو كان الأمر كما ذكر فلا فائده في بعث الرسل وإنزال الكتب والوعظ والإنذار فأجاب: بأن الفائده اهتداء من طابت سريره وطيبته إلى ما يكمل به نفسه من العمل إلى المقربات إليه سبحانه، وليكون حجه على من ساءت سريره وخبث طيبته في استحقاقه الهلاك باختياره ارتكاب المهلكات

لاختلافها فى استحقاق الجنة ودرجاتها، والنار ودرجاتها، [وموجب لتفاوتها فى نيل الشفاعة وعدم نيلها]، وتفاوتها فى ذلك بالآخره يكون ذاتياً، والذاتى لا يعلل.

إن قلت: على هذا، فلا فائده فى بعث الرسل وإنزال الكتب والوعظ والإنذار.

قلت: ذلك لينتفع به من حسنت سريره وطابت طينته، لتكمل به نفسه، ويخلص مع ربه أنسه، ما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله، قال الله تبارك وتعالى: «وذكر فإن الذكري تنفع المؤمنين» وليكون حجه على من ساءت سريره وخبث طينته، ليهلك من هلك عن بينه ويحيى من حي عن بينه، كيلا يكون للناس على الله حجه، بل كان له حجه بالغه.

ولا يخفى أن فى الآيات والروايات، شهاده على صحه ما حكم به الوجدان الحاكم على الإطلاق فى باب الاستحقاق للعقوبه والمثوبه، ومعه لا حاجه إلى ما استدل على استحقاق المتجرى للعقاب بما حاصله: إنه لولاه مع استحقاق الشرح:

«ليهلك من هلك عن بينه ويحيى من حي عن بينه»^(١) كيلا يكون للناس على الله حجه بل كان له حجه بالغه.

أقول: ظاهر كلامه أنه إلتمزم باستحقاق العقاب على أمر غير اختياري فإن كان المراد من غير الاختياري ما لا يكون حصوله بالإرادته التى ذكرها أهل المعقول مع الإلتزام من تمكّن المكلف من تركه والممانعه عن وجوده وإن تفاوت أفراد الإنسان ذاتا بحسب كونه ممكن الوجود واختلافهم بحسب الذات وإن يقتضى اختيار الكفر أو الإيمان والطاعه أو المعصيه، إلا أن هذا بنحو الاقتضاء لا العليّه، بحيث لا ينافى التمكّن مما يقتضيه نقصان ذاته أو خبثه، وكذا فى حسن سريره وطيبه ذاته فالإلتزام

ص: ٤٠٠

١- (١) سورة الأنفال: الآية ٤٢.

العاصى له يلزم إناطه استحقاق العقوبه بما هو خارج عن الاختيار، من مصادفه قطعه الخارجه عن تحت قدرته واختياره، مع بطلانه وفساده، إذ للخصم أن يقول بأن استحقاق العاصى دونه، إنما هو لتحقق سبب الإستحقاق فيه، وهو مخالفته عن عمد واختيار، وعدم تحققه فيه لعدم مخالفته أصلاً، ولو بلا اختيار، بل عدم صدور فعل منه فى بعض أفراده بالاختيار، كما فى التجرى بارتكاب ما قطع أنه من مصاديق الحرام، كما إذا قطع مثلاً بأن مائعاً خمر، مع أنه لم يكن بالخمر، فيحتاج إلى إثبات أن المخالفه الإعتقاديه سبب كالواقعيه الإختياريه، كما عرفت بما لا مزيد عليه.

ثم لا- يذهب عليك: إنه ليس فى المعصيه الحقيقيه إلا منشأ واحد لاستحقاق العقوبه، وهو هتك واحد، فلا وجه لإستحقاق عقابين متداخلين كما توهم، مع ضروره أن المعصيه الواحده لا توجب إلا عقوبه واحده، كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما، كما لا يخفى.

ولا منشأ لتوهمه، إلا بداهه أنه ليس فى معصيه واحده إلا عقوبه واحده، مع الغفله عن أن وحده المسبب تكشف بنحو الإنّ عن وحده السبب.

الشرح:

بذلك وإن كان غير صحيح على إطلاقه إلا أنه لا يوجب محذورا وخروجاً عن مسلك العدليه، وأما إذا كان المراد نفى التمكّن والإلتزام بالاقضاء على نحو العليه فهو ينافى مسلك العدليه نعم لا يندرج ذلك فى مذهب الجبر بل يكون شبيهاً بالجبر بحسب النتيجة كما أوضحنا ذلك فى بحث الطلب والإراد.

ص: ٤٠١

الأمر الثالث: إنه قد عرفت أن القطع بالتكليف أخطأ أو أصاب، يوجب عقلاً استحقاق المدح والثواب، أو الذم والعقاب، من دون أن يؤخذ شرعاً في خطاب، وقد يؤخذ في موضوع حكم آخر يخالف متعلقه [١].

الشرح:

في أقسام القطع

إشاره

[١] وحاصله أن القطع بالتكليف قد يكون موضوعاً لحكم آخر يخالف ذلك الحكم الذي تعلق به القطع ولا يكون مماثلاً ولا مضاداً له، والمراد بالتخالف في الحكمين عدم اتحادهما في المتعلق، كما في قوله: إذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصديق بدرهم فإن التصديق بدرهم فعل آخر غير الفعل الذي تعلق به الحكم المقطوع، كما أن المراد بالحكمين المتماثلين أو المضادين كون فعل متعلقاً لحكمين من نوع أو نوعين وبما أن القطع من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، ولذا يكون العلم نورا لنفسه ونورا لغيره صح أن يؤخذ القطع بحكم موضوعاً لحكم آخر بما هي صفة خاصه وحاله مخصوصه بالغمض عن جهه كشفه عن متعلقه، ومن غير أن تؤخذ مع تلك الصفة خصوصيه أخرى، كما يصح أن يلاحظ معها خصوصيه أخرى كحصول متعلقه خارجاً، فيكون على الأول: تمام الموضوع بما هي صفة خاصه، وعلى الثاني جزء الموضوع بما هي صفة خاصه، كما يصح أن يؤخذ في موضوع حكم آخر بما هو كاشف عن متعلقه وحاك عنه بنحو يكون تمام الموضوع أو جزئه، فتكون أقسام القطع الموضوعي أربعة مضافاً إلى ما تقدم من القطع الطريقي المحض.

أقول: كما أن القطع بحكم يكون موضوعاً لحكم آخر كذلك يمكن كون القطع بصفه موضوعاً لحكم كما إذا جعل القطع بخميره مایع موضوعاً للحكم بنجاسته أو حرمة شربه وفي هذا الفرض أيضاً يمكن أخذه بما هو صفة خاصه وحاله مخصوصه تمام الموضوع للحكم بالنجاسه والحرمة وأخرى مع ثبوت متعلقه وصفاً أو طريقاً.

ص: ٤٠٢

الشرح:

وما ذكره قدس سره من كون القطع من الصفات الحقيقية ذات الإضافة ظاهر، فإنه ليس من الانتزاعات التي لا يكون لها في الخارج إلاّ منشأ الانتزاع، ولا من الأمور الاعتبارية كالوكالة مما يكون بالجعل والإنشاء، فإن العلم كالقدره أمر خارجي قائم بالنفس، ولذلك الموجود اضافة، إضافة إلى المعلوم بالعرض كإضافة القدره إلى المقدور، ولكن قوله قدس سره: أخذ القطع بنحو الصفتية للقاطع أو المقطوع موضوعاً لموضوعاً لحكم آخر لا يمكن المساعدة عليه، فإن وصف المتعلق بالقطع عبارته عن انكشافه بحيث يكون منكشفاً وهذا عبارته أخرى عن أخذ القطع في موضوع حكم آخر طريقاً لا وصفاً، وعلى الجملة القطع إذا كان موضوعاً لحكم آخر بما هو صفة خاصه وحاله مخصوصه يمكن أن يكون تمام الموضوع للحكم الآخر، كما يمكن كونه جزءاً والجزء الآخر تحقق متعلقه، إلاّ أنه في الأول يكون تمام الموضوع وصفية، وفي الثاني: أنه بوصفية مع ثبوت متعلقه موضوع للحكم الآخر، بخلاف ما إذا جعل وصفاً لمتعلقه فإنه لا معنى لكونه وصفاً لمتعلقه إلاّ انكشافه، وبأن لا يكون مجرد ثبوت المتعلق واقعا موضوعاً للحكم الآخر، فجعل القطع تمام الموضوع لحكم آخر طريقاً أمر غير معقول، فإن جعله طريقاً معناه فرض ثبوت متعلقه وواقعيته، وجعله تمام الموضوع عدم العبره بثبوتها، وتحقيق الكشف من دون المنكشف فرض متهاافت.

في أخذ القطع بالتكليف موضوعاً لحكم آخر

وقد يوجه جعل القطع طريقاً تمام الموضوع لحكم آخر، بأن القطع كسائر الصفات القائمة بالنفس مما لها إضافة إلى الصور الحاكية عن الخارج لا يلتفت حين وجوده إلى ذهنيته وعروضه إلى الصوره الحاكية عن الخارج بحيث إن الخارج ظرف

لا- يماثله ولا يضاده، كما إذا ورد مثلاً في الخطاب أنه (إذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصديق بكذا) تاره بنحو يكون تمام الموضوع، بأن يكون القطع بالوجوب مطلقاً ولو أخطأ موجباً لذلك، وأخرى بنحو يكون جزؤه الشرح:

للاتصاف، وإن ظرف عروضه هو الذهن، وبتعبير آخر لا يلتفت عند حصول القطع بشيء إلى التفكيك المزبور، ولكن يلتفت بأن الخارج متعلقه لا نفس القطع وأن الخارج منكشف به، كما أن عند تصور مفهوم القطع يمكن تفكيكه عن متعلقه حتى مع لحاظ جهه عروضه على الصورة الحاكيه عن الخارج، فلحاظ المولى بأنه عند القطع يحكم بصوره حاكيه عن الخارج يضاف إليه القطع كاف في جعله بتلك الصورة الحاكيه تمام الموضوع لحكم آخر من غير لحاظ الوجود الخارجى لذي الصورة، ولو كانت الغفله عن إضافته إلى تلك الصورة الحاكيه بحيث يرى مبرزيته أى الواقع به فقط لما أمكن جعله طريقاً بنحو جزء الموضوع أيضاً، حيث إن نفسه بهذا اللحاظ مغفول عنه.

أقول: لحاظ المولى ما هو قطع بشيء بالحمل الشايح وجعله وصفاً للقاطع موضوعاً لحكم آخر بنحو تمام الموضوع أو جزئه لا يستلزم محذورا، ولكن جعل ما هو قطع بشيء موضوعاً لحكم آخر بنحو الطريقيه لازمه ثبوت ذى الطريق وإلا لا يكون طريقاً، بل يكون جزماً باطلاً نعم لو جعل القطع _ بما أنه طريق بنظر القاطع _ موضوعاً لحكم أمكن تخلفه عن الواقع وأمكن جعله كذلك تمام الموضوع، حيث إن القطع بنظر القاطع طريق حيث لا- يحتمل عدم مصادفته للواقع، وهذا يجرى فى ناحيه العلم أيضاً، فإن العلم وإن لا يتخلف عن المعلوم بالعرض والألم يكن علماً إلا أن ما هو علم بنظر القاطع يمكن ان لا يكون له معلوم خارجاً ويمكن جعله بما أنه بنظر القاطع طريقاً تمام الموضوع كما يشبه ذلك ما ورد فى خطابات بعض الأصول العمليه جعله غايه للحكم الظاهري نظير قوله: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه

وقيده، بأن يكون القطع به فى خصوص ما أصاب موجباً له، وفى كل منهما يؤخذ طوراً بما هو كاشف وحاكٍ عن متعلقه، وآخر بما هو صفه خاصه للقاطع أو الشرح:

حرام»(١) أو «كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر»(٢) فان العلم فيهما وإن لم يكونا بموضوعين لعدم دخالتهما فى ثبوت الحرمة الواقعيه والقذاره الواقعيه، وأنّه مع العلم صادف الواقع أو لم يصادف يرتفع الموضوع للحكم الظاهري، وهو الشك فى الحرمة والقذاره الواقعتين، إلا أن ذكرهما فى مثل الخطابين باللحاظ الذى ذكرنا يدلّ على إمكان جعل حكم آخر له كما لا يخفى.

فى القطع المأخوذ موضوعاً بنحوى الطريقيه والوصفيه

وقد استشكل المحقق الاصبهاني قدس سره فى جعل القطع بشىء أو حكم موضوعاً لحكم آخر وصفا تاره وطريقاً أخرى، بأن لحاظ وصفيه القطع بما هو قطع لا ينفك عن لحاظ طريقيته بما هو قطع؛ لأنّه لا اختلاف فى اللحاظين، بل أحدهما عين الآخر لوحده الملحوظ، وذلك فإنّ القطع ذاته كشف تام وافتراقه عن الظن بكون الكاشفيه فى القطع تامه بحيث لا يبقى بين النفس وواقع الشىء حجاب، بخلاف الظن فإنه ليس بكشف تام وإن كانت كاشفيتها بنحو التصديق كالقطع بخلاف الكشف فى الشك والترديد فإنه بنحو التصور، وعلى ذلك فلا بد فى لحاظ القطع بشىء بنحو الوصفيه لحاظ الكشف التام ذاتاً فإنّ ذات الشىء لا تلغى عند لحاظه، مثلاً عند لحاظ الإنسان لا تلغى إنسانيته، وما فى كلام الماتن من كون العلم نورا بنفسه منيرا لغيره لا يفيد فى التفكيك فى اللحاظ، فإنّ نوريته بنفسه عين منيريته لغيره، حيث إن النوريه

ص: ٤٠٥

١- (١) الكافي ٣١٣: ٥.

٢- (٢) مستدرک الوسائل ٥٨٣: ٢. عن الصدوق فى المقنع.

المقطوع به، وذلك لان القطع لما كان من الصفات الحقيقيه ذات الإضافه _ ولذا كان العلم نوراً لنفسه ونوراً لغيره _ صح أن يؤخذ فيه بما هو صفه خاصه وحاله مخصوصه، بإلغاء جهه كشفه، أو اعتبار خصوصيه أخرى فيه معها، كما صح أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه وحاكٍ عنه، فتكون أقسامه أربعة، مضافاً إلى الشرح:

بنفسها عبارته عن أنه عين النور ولا يحتاج في حضورها للنفس إلى حضور آخر، ولكن هذا النور عين حضور الغير، ودعوى أن المولى عند جعل القطع بشيء موضوعاً للحكم بنحو الطريقيه يلاحظ مطلق الكشف، وفي مورد جعله موضوعاً بنحو الوصفيه يلاحظ الكشف التام ذاتاً لا يمكن المساعده عليها، فإن لازم أخذ مطلق الكشف شمول الموضوع للظن أيضاً، وإن قيل تقييده بالاعتبار، فمع أن الاعتبار حكم وظاهر التقسيم بلحاظ نفس العلم أن لازم ذلك أن يكون خطاب اعتبار الأماره موجبا لورودها على الأصول، مع أن الشيخ ملتزم بحكومتها عليها.

أقول: القطع بشيء عبارته عن جزم النفس وترجيحه أحد طرفي الشيء بحيث لا يحتمل خلافه، ويقابله تردّد النفس في أحد طرفيه أو ترجيحه مع احتمال الخلاف المعبر عن ذلك بالظن والجزم كما ذكر لا يكون طريقاً إلى الواقع بالحمل الشايح، فإن الواقع قد يكون على خلافه، وإذا كان الجزم كذلك فكيف يكون القطع ذات الطريق دائماً، وعليه فـللمولى أن يجعل الجزم بشيء إذا انطبق عليه الطريق إلى الواقع بالحمل الشايح موضوعاً لحكم آخر، فقد ذكرنا أن القطع في هذه الصوره جزء الموضوع لا محاله، والجزء الآخر ثبوت المقطوع وواقعيته، ويمكن أن ينظر إلى نفس الجزم وكونه حاله للنفس في مقابل الشك والظن موضوعاً من غير نظر إلى واقعيه المجزوم به وعدمه، فيكون القطع تمام الموضوع بنحو الوصفيه، وثالثه يلاحظ ذلك مع الثبوت والواقعيه للمجزوم به فيكون جزء الموضوع بنحو الوصفيه، والمراد من

ما هو طريق محض عقلاً غير مأخوذ في الموضوع شرعاً.

ثم لا ريب في قيام الطرق والأمارات المعتمده _ بدليل حجيتها واعتبارها _ مقام هذا القسم [١].

الشرح:

قولنا القطع طريق ذاتا، أن طريقته لا- تحصل بجعل آخر ولا- يكون في البين وراء موجب جزم النفس بشيء أمر آخر يوجب طريقته عند ما أصاب الواقع، بخلاف الظن فإنه أيضا حاله للنفس ولكن الطريقه فيه حتى فيما أصاب الواقع ليست بحيث يوجب تنجز الواقع بلا جعل واعتبار.

قيام الأماره بدليل اعتبارها مقام القطع المأخوذ في الموضوع طريقا

[١] وحاصله أن مدلول دليل اعتبار الأماره أن يثبت لها الأثر المترتب على القطع عقلاً فتكون منجزه للواقع عند إصابتها وعذرا عند خطئها دون الأثر الشرعي الذي قد يثبت للقطع بالتكليف شرعا كوجوب التصديق في المثال المتقدم، فلا تقوم الأماره _ بدليل اعتبارها _ مقام القطع المأخوذ في موضوع تكليف آخر سواء كان أخذه فيه بنحو الوصفيه أو الطريقيه، نعم إذا قام في مورد دليل على أن الأماره الفلانيه بمنزله القطع في أثره الشرعي المجعول له قامت تلك الأماره مقامه في ذلك الأثر، وهذا غير الخطاب الدال على اعتبار الأماره، والوجه في ذلك فإن ثبوت ما للقطع عقلاً- للأماره يحتاج إلى تنزيل مؤدى الأماره منزله المقطوع بأن يكون نظر المعتمده إلى الأماره والقطع آليا، وينظر من القطع إلى متعلقه ومن الأماره إلى مؤداها وثبوت ما للقطع شرعا للأماره يحتاج إلى تنزيل نفس الأماره منزله نفس القطع بأن يكون نظره الاستقلالي إلى نفس الأماره والقطع والجمع بين اللحاظين في شيء في آن غير ممكن، وليس في البين ما يجمع بين نحوى اللحاظ في الشيء ليكون دليل اعتبار الأماره دالاً على تنزيل ذلك المعنى الجامع ليعم مدلوله لكلا التنزيلين، فيكون

ص: ٤٠٧

الشرح:

مدلول دليل الاعتبار تنزيل واحد وهو التنزيل باللحاظ الآلى لانصرافه إليه دون اللحاظ الاستقلالى فإن دلالة عليه يحتاج إلى نصب قرينه تمنع عن الانصراف إلى التنزيل الآلى.

ثم ذكر قدس سره فى آخر كلامه أنه لولا جهه امتناع الجمع بين اللحاظ الآلى والاستقلالى فى استعمال واحد أو أغمض عنه لأمكن القول بأن مدلول دليل اعتبار الأماره يوجب قيامها مقام القطع الموضوعى حتى فيما كان القطع بنحو الوصف موضوعا لحكم آخر، بدعوى أن مدلول دليل الاعتبار هو إلغاء احتمال الخلاف فى مورد قيام تلك الأماره فتكون الأماره قطعاً يثبت لها ما يثبت للقطع بالشىء ولو مع أخذ القطع بنحو الوصفية.

أقول: كما أن الأثر المجعول شرعاً للقطع بالتكليف أثر لنفس القطع به، كذلك المنجزية والمعذرية أثر لنفسه غايه الأمر بعنوان أن القطع به وصول الواقع لا- بما هو صفة خاصه وحاله مخصوصه، فلا- حاجه فى اعتبار أماره قائمه بالتكليف أن ينزل الحاكم مؤداها منزله المقطوع، ليقال: إن النظر فى هذا التنزيل إلى الأماره والقطع آلى، فلا- يمكن معه التنزيل بلحاظ الأثر الجعلى الشرعى لاستلزامه الجمع بين اللحاظين الآلى والاستقلالى، حيث إن المعتبر ينزل الأماره القائم بالتكليف منزله العلم به وإنما يكون العالم بالشىء نظره إلى علمه آليا لا الحاكم على ذلك العلم سواء كان الحاكم به عقلاً كما فى القطع بالتكليف بالإضافة إلى متعلقه من منجزيته له، أو شرعاً كما فى القطع به بالإضافة إلى حكم آخر فيثبت للأماره القائم بالتكليف كلا الأثرين.

وليعلم أيضاً أن المراد بالتنزيل ليس جعل الأثر الثابت للمنزله عليه للمنزله ليرجع حاصل هذا التنزيل إلى جعل المنجزية والمعذرية للأماره القائم بالتكليف،

الشرح:

فإن التنزيل بجعل الأثر إنما يكون في الموارد التي لم يكن المنزل عليه قابلاً للجعل والاعتبار، وأما في موارد قابليته للجعل والاعتبار يعتبر المنزل نفس المنزل عليه ومن أفرادها كما في المقام، فإن العلم في نفسه قابل لأن يعتبر الشيء كخبر الثقة بأمر علما به.

فترتب على خبر الثقة بالتكليف ما للعلم به من التنجيز والأثر الشرعي، ولولا انصراف الاعتبار إلى اعتباره علما بما هو طريق لأمكن دعوى أنه علم بالتكليف حتى بالإضافة إلى الأثر الشرعي المجعول له بما هو صفة وحاله مخصوصه لإمكان أن يعتبر خبر الثقة بتكليف علما به من حيث وصفه العلم وطريقته.

في الإيراد على ما ذكره الماتن قدس سره

وقد يورد على كل مما ذكر الماتن في المقام من أن مقتضى دليل اعتبار الأماره تنزيل مؤداها منزله الواقع، وما ذكره في بحث اعتبار الأماره من أن الاعتبار يكون بجعل المنجزيه والمعدريه لها.

أما الإيراد على ما ذكره في المقام، فيقال: لو كان مقتضى دليل الاعتبار تنزيل المؤدى فيما أن المؤدى في نفسه قابل للجعل فيكون تنزيله بجعله كالحكم الواقعي، وهذا يوجب التصويب؛ لأن الحكم الواقعي حكم نفسى على تقدير ثبوته واقعا، وأما ما ذكر في باب اعتبار الأماره فلا أن جعل المنجزيه والمعدريه لها يوجب التخصيص في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، ويصعب الإلتزام بتقديم الأماره على الاستصحاب، فإن الاستصحاب أيضا كالأماره منجز فلا وجه لتقديم منجز على منجز آخر مع كون كل منهما منجز عند الشك في الواقع.

أقول: الإيرادان غير واردين على كلام الماتن في المقامين، والوجه في ذلك أنه

الشرح:

ليس مراده من التنزيل جعل المؤدى بحيث يكون المؤدى حكما نفسيا فى مقابل الواقع سواء أصابت الأماره الواقع أم لا، بل المراد دعوى أنّ مدلول الأماره هو الحكم الواقعى وأن العمل بها عمل بالتكليف الواقعى، بحيث لو كان مدلولها مطابقا للحكم الواقعى وترك المكلف العمل بها يكون مؤاخذا بمخالفه التكليف الواقعى، وإن كان مخالفا لها يكون العمل بها عذرا كما هو الحال فيما قطع به من التكليف، وإلا فليست الأماره القائمه بالتكليف الواقعى موجب لتغير ملاك الفعل.

وبتعبير آخر ليس فى كلامه قدس سره دلالة على جعل مؤدى الأماره التى يكون جعله حكما طريقيا فضلاً عن دلالة على كونه هو الحكم النفسى التابع لملاك حاصل فى متعلقه ليكون حكما نفسيا. وأما ما ذكر فى الإيراد من أنّ الأماره على تقدير كون اعتبارها بمعنى جعل المنجزيه والمعذريه يكون اعتبارها تخصيصا فى حكم العقل فغير صحيح، فإنّ المراد بالبيان فى قاعده قبح العقاب بلا بيان ليس هو العلم، بل المراد ما يصحّ عقلاً احتجاج المولى به فى مؤاخذته العبد على مخالفته التكليف من إيجابه الاحتياط أو أمره بالعمل بالأماره الفلانيه أو تنزيل مدلولها منزله الواقع بدعوى أنّ العمل بها عمل بالواقع ليكون المكلف مؤاخذا بالواقع عند إصابتها الواقع وعذراً عند خطئها، ومرجع ذلك إلى جعل المنجزيه والمعذريه لها، ومع ثبوت شىء من ذلك لا يكون فى المورد موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

ومما ذكر يظهر أنّه لو تمّ ما ذكره من تنزيل المؤدى منزله الواقع لما كان تأمل فى تقديم الأماره القائمه، لعدم بقاء الحاله السابقه على خطابات الاستصحاب فإن الاستصحاب يجرى مع الشك فى بقاء الحاله السابقه ومع حكم الشارع بأنّ مدلول الأماره هو الواقع فعلاً يحرز انتقاض الحاله السابقه، كما أنّه مع الأماره الموافقه يحرز

الشرح:

بقاؤها فلا شك في البقاء والارتفاع ليجرى الاستصحاب.

وعلى الجملة فالصحيح في الإيراد على الماتن، هو أنه لو لم يكن اعتبار الأماره باعتبارها علما بالواقع لزم الالتزام بالتخصيص في مثل قوله سبحانه «ولا تقف ما ليس لك به علم»^(١) و«إن الظن لا يغني عن الحق شيئا»^(٢) سواء التزم بأن اعتبارها بمعنى جعل المنجزيه أو المعذريه لها أو بايجاب العمل بها طريقا مع أن مثلها آي عن التخصيص.

لا يقال: اعتبار الأماره علما لا يكفي في قيامها مقام القطع المأخوذ طريقا في موضوع حكم آخر، بل لابد من جعل ذلك الحكم الآخر للأماره القائمه بالتكليف ثانيا، وذلك فإنه باعتبارها علما يثبت لها الأثر المترتب على القطع بالتكليف عقلاً، حيث إنه باعتبارها علما تكون الأماره القائمه بالتكليف وصولاً لذلك التكليف فيحكم العقل بمنجزيتها ومعذريتها، وأما الأثر الشرعي فليس زمامه إلا- بيد الشارع فلا يسرى ذلك الأثر الشرعي المجعول للقطع بالأماره ثانيا، قهراً، بل لابد من جعله لتلك الأماره أيضاً، ولا يمكن استفاده هذا الجعل من مجرد خطاب الاعتبار وتنزيلها منزله العلم.

فإنه يقال: ما دلّ على ثبوت الحكم الآخر على العلم بالتكليف في موارد جعل القطع به موضوعاً للحكم الآخر مفاده القضييه الحقيقيه، بمعنى أنه لو حصل العلم في مورد بذلك التكليف بحيث لو حصل أمر انطبق عليه عنوان القطع به، يترتب عليه

ص: ٤١١

١- (١) سورة الإسراء: الآية ٣٦.

٢- (٢) سورة يونس: الآية ٣٦.

الشرح:

ذلك الحكم الآخر، وإذا كان مفاد اعتباره أماره قائمه بذلك أنّها علم بها يترتب عليها أيضا الحكم الآخر ولا يحتاج ترتيبه عليه إلى أمر آخر غير ذلك الاعتبار.

ثم لا يخفى كما أن القطع بالتكليف لا يمكن عدم إصابته الواقع يختصّ تنجيزه بصورة إصابته، ولكن حيث إنّه لا يحتمل القاطع خطأ قطعه يترتب عليه الحكم الآخر، وإن كان ترتيبه عليه على تقدير إصابه قطعه الواقع على ما هو مقتضى أخذ القطع بالتكليف موضوعا لحكم آخر بنحو الطريقيه، كذلك الحال في اعتبار الأماره القائمه بالتكليف حيث إن منجزيتها أيضا عند إصابتها الواقع، غير أنّ من قامت عنده الأماره بالتكليف يحتمل عدم إصابتها الواقع، إلا أنّ مقتضى تنزيلها منزله العلم بالتكليف ترتب ذلك الحكم الآخر عليها أيضا ولو كان بنحو الحكم الظاهري، وما دامت الأماره قائمه. وإذا ظهر بعد ذلك الخلاف يعلم عدم ترتب شيء على تلك الأماره لا المنجزيه ولا الحكم الآخر كما هو الحال في انكشاف الخلاف في القطع بالتكليف أيضا، غاية الأمر عند انكشاف الخلاف في القطع لم يكن حكم ظاهري أيضا بخلاف الانكشاف في الأماره، وعلى الجملة في موارد كون القطع بالتكليف موضوعا لحكم آخر بنحو الطريقيه يكون اعتبار الأماره من قبيل الحكم الظاهري فتكون حكومتها على الحكم الآخر الثابت للقطع بالتكليف ظاهريه وتكون حكومتها الواقعيه تابعه لمصادفتها للواقع.

تقرير كلام النائيني قدس سره

ذكر المحقق النائيني في المقام أنّ القطع بشيء ومنه القطع بالتكليف يكون فيه جهات ثلاث:

الشرح:

الأولى: كونه وصفا يحصل للنفس بإيجادها صفة في صقعها الداخلى، ويعبر عن تلك الصورة بالمعلوم بالذات.

والثانية: انطباقها بنظره على ذو الصورة بحيث يكون ذو الصورة منكشفاً بتلك الصورة، وهذه الجهة مترتبة على الجهة الأولى؛ لأن إحراز الواقع وانكشافه للنفس يكون بتلك الصورة.

الثالثة: البناء والجرى العملى على وفق العلم حيث إن العلم بوجود الأسد فى الطريق يقتضى الفرار عنه، وبوجود الماء يوجب التوجه إليه إذا كان عطشاناً ولذا سُمى العلم اعتقاداً، حيث إن العالم بشىء يعقد القلب على وفق المعتقد والعمل على وفقه، وهذه الجهات المترتبة مجتمعه فى العلم بالشىء وتكون من لوازم ذات العلم، حيث إن حصول الصورة للنفس حقيقة العلم ومحزيتها وجدانى والبناء والجرى العملى عليه قهري، والمجعول فى باب الأمارات هى الجهة الثانية، حيث إن المجعول فيها نفس محزيتها وطريقتها إلى الواقع، حيث إن الأماره تكون كاشفه عن الواقع بكشف ناقص والمجعول الشرعى فيها إمضاءً أو تأسيساً تاماً ككشفها واعتبارها علماً بالإضافة إلى الواقع، ولذا يعتبر فى كون شىء أماره أن يكون لها كشف فى حدّ نفسها والشارع فى مقام التشريع يتمم جهه كشفها من غير أن يتصرف فى الواقع أو يجعل مؤداها، وأما المجعول فى الأصول المحرزه يكون مفاد خطاباتها اعتبار المكلف عالماً من حيث الجرى العملى من دون أن يكون هناك جهه كشف وطريقه، بالإضافة إلى أحد طرفى الشىء كما هو فرض الشك فيه موضوعاً لتلك الأصول فلا يكون المجعول فيها الطريقه بل المجعول فيها العلم فيما يقتضيه قهراً، ولذلك تكون الأماره بدليل اعتبارها مقدمه على تلك الأصول وحاكمه على

الشرح:

اعتبارها.

وقد ظهر مما ذكر أنّ حكمه الأصول والأمارات على الأحكام الواقعيه ليست حكمه واقعيه من حيث التضييق أو التوسعه فيها، نظير قوله عليه السلام لا سهو لمن كثر عليه السهو(1)، وقوله: الطواف بالبيت صلاه(2) إلى غير ذلك، بل الحكمه فيها بالإضافه إلى الأحكام الواقعيه ظاهريه فإن أصاب الواقع فالواقع هو الواقع، وإن لم يصبه فليس هناك توسعه وضيق من جعل المؤدى أو غيره، بل يكون اعتبار العلم من الحكم الظاهري المقتضى كونه عذرا لدى عدم الإصابه.

كلام الشيخ العراقي فى الإشكال على المحقق النائيني

وقد أورد الشيخ العراقي قدس سره على ما ذكره من أنّ اعتبار الأماره علما أو كون المكلف عالما إن أُريد منه كون الأماره علما حقيقه أو كون المكلف عالما كذلك، بحيث ينطبق عليها العلم وعليه العالم حقيقه وبلا عنايه ففساده أوضح من أن يخفى، وإن أُريد العلم ادعاءً وبالعنايه كجعل الحياه أو الممات لمن لا يعلم حياته ومماته فهذا أمر صحيح، ومن الظاهر أن الأمر فى جعل العلم يدور بين الأمر من الصيروره بحيث ينطبق عليه العلم حقيقه، أو يكون بالادعاء والعنايه، وإذا كان المراد الأمر الثانى الذى قلنا بصحته فلا بد من ادعاء شىء لشىء النظر إلى جهه أخرى مصحح للادعاء والعنايه، فإن كان النظر فى تنزيل من قامت عنده الأماره النظر إلى أثر العالميه من طلب إكرامه، فلا يترتب عليه غير هذه الجهه، وإن كان النظر إلى لزوم

ص: ٤١٤

١- (١) وسائل الشيعه ٨:٢٢٧، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه.

٢- (٢) مستدرک الوسائل ٩:٣٨.

كما لا ريب في عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الصفته من تلك الأقسام، بل لا بد من دليل آخر على التنزيل، فإن قضيه الحجيه والإعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجه من الآثار، لا له بما هو صفه وموضوع، ضروره أنه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات.

الشرح:

عمله على الأماره فتشترك الأماره مع الأصول في جهه المعامله والعمل، فالأمر بالعمل مشترك بينهما، غايه الأمر يستفاد الأمر بالعمل في الأصول بدوا وفي الأماره من جعل الإحراز بدوا بإنشائه أو إحرازه فإنّ من الظاهر أنّ مجرد تنزيل الأماره على العلم وإنشاء الإحراز لها لا يقتضى شيئا ما لم يأمر الشارع بالعمل على طبقه، فالمستكشف من إنشاء الإحراز والتنزيل الأمر بالمعامله، فالموجب لقيام الأماره مقام العلم الأمر بالمعامله، وحيث إن المقصود من الأمر بالمعامله، في الأصول والأماره إبراز فعله الإراده الواقعيه ولا ينحصر هذا الإبراز بهما بل يجرى في مثل إيجاب الاحتياط أيضا الذي لا عنايه فيه أصلاً، فمبرزيه خطابات اعتبار الأماره والأصول والأمر بالاحتياط يكون بهذا المعنى لا تتميم الكشف أو التعبد بالمؤدى كما هو مفاد الخطاب، وعلى الجملة فالموجب للعمل في هذه الموارد إبراز الإراده الواقعيه.

وذكر قدس سره أيضا في الفرق بين الأماره والأصول أن الواقع في موارد الأماره محرز بالعنايه والادعاء، وفي الأصول الواقع التعبدى محرز بالوجدان، ولا نفهم بين الأماره والأصول فرقا آخر، وقال من أسس أساس الحكومه والورود كلماته مشحونه بأن مرجع الورود اقتضاء الجعل لتضييق دائره دليل الإحراز وتوسعته حقيقه، ومرجع الحكومه إلى تضييق دائرته عنايه وبنحو الادعاء بحيث يرجع لنا إلى التخصيص كما أنّ الأول يرجع إلى التخصيص وإن كان بين الورود والتخصيص فرق، وإذا فرض في

ص: ٤١٥

ومنه قد انقذح عدم قيامها بذاك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الكشف، فإن القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعاً، كسائر مالها دخل في الموضوعات أيضاً، فلا يقوم مقامه شيء بمجرد حجيته، وقيام دليل على اعتباره، ما لم يتم دليل على تنزيله، ودخله في الموضوع كدخله، وتوهم كفايه دليل الإعتبار الدال على إلغاء احتمال خلافه وجعله بمنزله القطع، من جهة كونه موضوعاً ومن جهة كونه طريقاً فيقوم مقامه طريقاً كان أو موضوعاً، فاسد جداً.

الشرح:

الطرق أنّها لا تكون توسعه في طريق الواقع بلا حكم ظاهري ولا تصرف في الواقع ولو بالعناية فمن أين لمثل هذا الجعل حكومه على الواقع ولو ظاهراً؟ وتسميه توسعه في الطريق محضاً بالحكومه الظاهريه بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه اصطلاح جديد ما سمعناه من آباءنا الأولين، نعم الحكومه الظاهريه صحيحه في الأماره بالإضافة إلى مفاد الأصول الذي ليس فيها توسعه إحراز بجعل الإحراز، وإنّما المجمعول فيها الأمر بالمعامله مع أحد الاحتمالين معاملة الواقع فإنّ في اعتبار الأماره تضييقاً واقعياً لمفاد خطاب الأصل بنحو لسان نفى موضوع الأصل.

كلام الشيخ العراقي قدس سره والجواب عنه

أقول: اعتبار الأماره علماً ليس بحيث ينطبق عليها عنوان العلم والكشف التام تكويناً ووجداناً كما أنه ليس بمعنى تنزيلها منزله العلم بلحاظ جعل الأثر والأمر بوجوب العمل بها، بل جعل ما في الأماره من الكشف الناقص وجداناً كشفاً تاماً اعتباراً، حيث إن للعلم وجوداً حقيقياً ووجوداً اعتبارياً كما ذكر ذلك في الطلب الحقيقي والاعتباري والملكيه الحقيقيه والاعتباريه، ومن المعلوم أنّ الجعل والاعتبار لا بد من أن يكون بحيث لا يكون لغواً، وفي اعتبار الأماره علماً في جهة طريقه العلم، يكفي سريان ما للعلم عقلاً من كونه وصولاً للتكليف الواقعي من تنجز

ص: ٤١٦

فإن الدليل الدال على إلغاء الإحتمال، لا يكاد يكفي إلاّ بأحد التنزيّلين، حيث لا بد في كل تنزيل منهما من لحاظ المنزّل والمنزّل عليه، ولحاضهما في أحدهما آليّ، وفي الآخر استقلاليّ، بداهه أن النظر في حجّيته وتنزيله منزله القطع في طريقيته في الحقيقه إلى الواقع ومؤدى الطريق، وفي كونه بمنزّلته في دخله في الموضوع إلى أنفسهما، ولا يكاد يمكن الجمع بينهما.

الشرح:

ذلك التكليف الواقعي إذا أصابت الأماره الواقع، بل وترتب ما للعلم بالتكليف بما هو طريق من وجوب التصديق، وقد تقدم أن اعتبار الشارع الأماره علماً بالواقع من قسم الحكم الظاهري، فعلى المكلف رعايه التكليف الواقعي والأثر الشرعي المترتب على العلم بالواقع، فمع إصابتها الواقع ليس وراء ما في الواقع أمراً آخر من جعل المؤدى أو جعل المنجزيه والمعدريه، ومع عدم إصابتها يكون اعتبارها علماً مجرد حكم ظاهري من غير توسعه وتضييق بالإضافة إلى الواقع، وأما في موارد الأصول المحرزه فمقتضى دليل اعتبارها كون المكلف عالماً بالواقع ولكن ليس في هذا الاعتبار تتميم كشف وإنما يعتبر الشاك في الواقع عالماً فيترتب عليه ما للعلم من الجرى العملي عليه لأنّ اعتبار المكلف عالماً إما في مقام الامثال كما في مثل قاعدتي الفراغ والتجاوز، وإما في مقام عدم الطريق الوجداني التام إلى الحكم الواقعي وعدم قيام طريق كاشف اعتباري كذلك إلى ذلك الواقع بحيث تكون تماميه كاشفيته بالاعتبار على قرار ما تقدم كما يترتب على ذلك عدم المجال للأصل المحرز مع الأماره القائم بالواقع، فإنّه مع قيامها وشمول دليل الاعتبار لها لا شك للمكلف ليكون معهما موضوع لاعتبار الأصل، وليس مفاد دليل اعتبار الأصل الأمر بالجرى العملي المقصود منه إبراز فعلية الإراده، كما أنّه ليس المقصود من اعتبار الأماره علماً أن يأمر الشارع بالجرى العملي ويبرز فعلية الإراده، فإنّ تعلق إرادته

ص: ٤١٧

نعم لو كان في البين ما بمفهومه جامع بينهما، يمكن أن يكون دليلاً على التنزيلين، والمفروض أنه ليس، فلا يكون دليلاً على التنزيل إلاّ. بذاك اللحاظ الآتي، فيكون حجه موجهة لتنجز متعلقه، وصحة العقوبه على مخالفته في صورتى إصابته وخطئه بناءً على استحقاق المتجرى، أو بذلك اللحاظ الآخر الاستقلالي، فيكون مثله في دخله في الموضوع، وترتيب ما له عليه من الحكم الشرعى.

لا يقال: على هذا لا يكون دليلاً على أحد التنزيلين، ما لم يكن هناك قرينه في البين.

الشرح:

المولى بفعل العبد أمر لا أساس له، كما تقدم في بيان جعل الأحكام وإنشائها وبيان الفرق بين ذلك المقام ومقام فعليتها.

وعلى الجملة الوجه في تقديم الأماره على الأصول المحرزه أن الشك في الواقع غير مأخوذ في دليل اعتبار الأماره، بل بما أنّ العالم بالواقع وجداناً اعتبار الطريق له إلى الواقع غير معقول فيقيد دليل اعتبارها بعدم العلم بالواقع وجداناً وتكون الأماره القائمه مع عدم العلم بالواقع معتبره وباعتبارها يرتفع الموضوع في اعتبار الأصل المثبت، فإن الموضوع لاعتبار الاستصحاب مثلاً كون المكلف من ثبوت شيء على يقين ومن بقاءه على شك بنحو القضية الحقيقيه، ومع شمول دليل اعتبار الأماره للأماره القائمه في مورد اليقين بالحدوث والشك في البقاء يرتفع الشك سواء كانت الأماره على البقاء أو الارتفاع، أضف إلى ذلك مثل حكم الشارع بالقضاء بالبينه مع كون قول المنكر مطابقاً للاستصحاب نوعاً دليل على طوليه اعتبار الاستصحاب ودعوى اعتبار اليقين بالحدوث علماً بالبقاء مع كون الموضوع في الاستصحاب الشك في البقاء لا محذور فيها؛ لأنّ الشك في البقاء مع قطع النظر عن الاعتبار المزبور. وأما تقديم قاعده الشك في ركعات الصلاه وكذا تقديم قاعدتى

فإنه يقال: لا إشكال في كونه دليلاً على حجيته، فإن ظهوره في أنه بحسب اللحاظ الآلي مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه، وإنما يحتاج تنزيهه بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من نصب دلاله عليه، فتأمل في المقام فإنه دقيق ومزال الأقدام للأعلام.

ولا- يخفى أنه لولا- ذلك، لأمكن أن يقوم الطريق بدليل واحد __ دال على إلغاء احتمال خلافه __ مقام القطع بتمام أقسامه، ولو فيما أخذ في الموضوع على نحو الصفته، كان تمامه أو قيده وبه قوامه.

فتلخص مما ذكرنا: إن الاماره لا تقوم بدليل اعتبارها إلا مقام ما ليس بمأخوذ في الموضوع أصلاً.

وأما الأصول فلا معنى لقيامها مقامه بأدلتها __ أيضاً __ غير الاستصحاب[١].

الشرح:

الفراغ والتجاوز على الاستصحاب، مع أن الاستصحاب كالقاعدتين من الأصل المحرز فلأن القواعد المزبوره اعتبرت في موارد كون مفاد الاستصحاب على خلافها كلاً أو غالباً وعدم لزوم لغويه اعتبارها اقتضى تقديمها على الاستصحاب.

[١] حاصل ما ذكره قدس سره أنه لا تقوم الأصول العمليه مقام القطع الطريقي المحض أيضاً، بدليل اعتبارها غير الاستصحاب فإنه يقوم مقامه، وذلك فإن المراد من القيام مقامه ترتيب ما للقطع من الأثر من تنجيزه التكليف وغيره، والأصول العمليه وظائف مقرره للجاهل بالحكم الواقعي في ظرف الشك فيه من الشارع أو من العقل.

ثم قال: لا- يقال لا- بأس بقيام الاحتياط مقام القطع الطريقي المحض من تنجز التكليف الواقعي به، وأجاب بأن الاحتياط العقلي هو نفس حكم العقل بتنجز التكليف الواقعي وصحة العقاب على مخالفته، فليس الاحتياط العقلي شيء ليقوم مقام القطع الطريقي في تنجيز التكليف الواقعي، نعم الاحتياط النقلى وهو أمر

لوضوح أن المراد من قيام المقام ترتيب ما له من الآثار والأحكام، من تنجز التكليف وغيره — كما مرت إليه الإشارة — وهى ليست إلا وظائف مقرره للجاهل فى مقام العمل شرعاً أو عقلاً.

لا يقال: إن الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه فى تنجز التكليف لو كان.

الشرح:

الشارع طريقاً بالاحتياط فى الشبهه وإن يوجب تنجز التكليف الواقعى فى مورده على تقدير التكليف ويصح العقوبه على مخالفته كالقطع، إلا أنه لا نقول بالاحتياط فى الشبهه البدويه ولا يكون بنقله فى الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى.

أقول: لو كان المراد من قيام شىء مقام القطع أن يترتب عليه كل من تنجز الواقع والتعذير عنه كما هو الحال فى الاستصحاب، حيث إنه يكون منجزاً فى بعض الموارد ومعذراً فى بعضها الآخر فلا معنى لتسلمه قيام الأمر بالاحتياط النقلى مقام القطع الطريقى، فإنه لا يترتب عليه إلا تنجز الواقع دون التعذير عنه، وإن كان المراد فى القيام مقامه ترتب الأثر الواحد فلا بد من الإلتزام بقيام البراءه الشرعيه وأصاله الحل مقام القطع الطريقى، حيث يترتب عليهما عذر المكلف إذا صادفتا مخالفه التكليف الواقعى، فالتفرقه بين الاحتياط النقلى والبراءه النقليه بلا وجه، نعم إذا بنى أن عذر المكلف فى مخالفه التكليف الواقعى فى مورد خطأ القطع ليس من أثر القطع، بل أثره تنجز التكليف الواقعى إذا أصاب والعذريه فى موارد خطئه لعدم وصول الواقع لا القطع بخلافه، كما هو الصحيح، صح التفصيل بين الأمر بالاحتياط والبراءه الشرعيه، ولا يخفى أيضاً أن قيام الاحتياط الشرعى مقام القطع ليس معناه تنزيل الأمر به منزله العلم بالواقع أو اعتباره علماً به ليتوهم ثبوت الأثر الشرعى للقطع بالتكليف للأمر به أيضاً، فإن الاستحقاق على مخالفه التكليف الواقعى أثر لوصول الواقع أو لتمام البيان أى المصحح للعقوبه على مخالفته، والأمر بالاحتياط

ص: ٤٢٠

فإنه يقال: أما الاحتياط العقلي، فليس إلا لأجل حكم العقل بتنجز التكليف، وصحة العقوبه على مخالفته، لا شيء يقوم مقامه في هذا الحكم.

وأما النقلى، فالإلزام الشارع به، وإن كان مما يوجب التنجز وصحة العقوبه على المخالفه كالقطع، إلا أنه لا نقول به فى الشبهه البدويه، ولا يكون بنقلى فى المقرونه بالعلم الإجمالى، فافهم.

ثم لا يخفى أن دليل الاستصحاب [١].

الشرح:

طريقا فى شبهه بيان للتكليف المحتمل لا أنه علم به، نعم فى مورد جريان الاستصحاب فى ناحيه التكليف يترتب عليه التنجز والأثر الشرعى الثابت للعلم بالتكليف على قرار ما تقدم.

لا- يقال: لا يمكن الإلتزام بترتب الأثر الشرعى الثابت للعلم بالواقع فى مورد الاستصحاب فإنه لا يمكن الإلتزام بالشهاده بكون المال ملك زيد اعتمادا على الاستصحاب أو الشهاده بكون الشىء نجسا فعلاً أو أن الزوج حى فعلاً اعتمادا عليه.

فإنه يقال: قد تقدم كفايه اعتبار العلم فى ترتب أثره العقلى والشرعى ويجوز الإخبار بشىء اعتمادا على قاعده اليد أو الاستصحاب، ولكن ذكرنا فى بحث القضاء أن الإخبار بشىء استنادا إلى العلم الاعتبارى لا يكون مدركا للقضاء بالمخبر به، بل اللازم فى القضاء شهاده العدلين والمأخوذ فى الشهاده حسّ الواقعه المشهود بها لا مطلق العلم ليعمّ العلم المستفاد من خطاب اعتبار الاستصحاب بل الأماره.

[١] ما ذكره فى وجه عدم قيام الأماره مقام القطع المأخوذ فى موضوع حكم آخر كأنه يجرى فى الاستصحاب أيضا فلا يقوم الاستصحاب المستفاد من خطاب لا تنقض اليقين بالشك إلا مقام القطع الطريقي المحض، وذلك فإن الخطاب المزبور

أيضاً لا- يفى بقيامه مقام القطع المأخوذ في الموضوع مطلقاً، وإن مثل (لا تنقض اليقين) لا بد من أن يكون مسوقاً إما بلحاظ المتيقن، أو بلحاظ نفس اليقين. وما ذكرنا في الحاشية _ في وجه تصحيح لحاظ واحد[١].

الشرح:

لا يمكن أن يتكفل إلا لأحد التنزيلين، بأن ينزل المشكوك بقاؤه منزله المتيقن، وأن يكون النظر إلى الشك واليقين آلياً أو أن ينزل نفس الشك في البقاء منزله نفس اليقين به، وحيث إن ظاهر النظر إليهما آلياً فلا يستفاد منه إلا التنزيل بحسب المشكوك والمتيقن ويقوم الاستصحاب في موارد جريانه مقام القطع الطريقي المحض.

كلام الماتن قدس سره في وجه امتناع وفاء دليل اعتبار الأماره والاستصحاب لقيامهما مقام القطع الموضوعي

[١] ذكر في تعليقه ما حاصله إذا فرض ثبوت النجاسه لنفس الخمر والحرمه لشرب الخمر المعلوم فثبوت الحكمين لما قامت الأماره بكونه خمراً وأن يحتاج إلى تنزيلين، بأن نزل ما أخبر العادل بخمريته منزله الخمر، والعلم به منزله العلم بالخمر الواقعي، وتقدم أن النظر إلى العلم والأماره في التنزيل الأول آلي، وفي الثاني استقلالي، ولا يمكن الجمع بينهما بتنزيل واحد، ولكن مع ذلك يمكن القول بأن الدليل على التنزيل الآلي كاف في ثبوت التنزيل الثاني أيضاً، وذلك أنه كما يصح تنزيل الشيء منزله تمام الموضوع كذلك يصح تنزيل شيء منزله جزء الموضوع وقيده، ولكن إذا كان التنزيل في الجزء أو القيد، فاللازم أن يكون الجزء الآخر أو ذات المقيد محرزا بالوجدان أو بالتنزيل الآخر لئلا يكون التنزيل منزله الجزء أو القيد لغوا، وعليه فإذا كان الدليل على أن ما أخبر العادل بكونه خمراً خمر يكون مقتضى إطلاق دليل اعتبار أنه منزل منزله الخمر بالإضافة إلى النجاسه وحرمه الشرب، وحيث إن التنزيل بالإضافة إلى حرمه الشرب في الجزء أو القيد فلازم هذا الإطلاق

ص: ٤٢٢

الشرح:

تنزيل العلم بالخمير التنزيلي منزله العلم بالخمير الواقعي، وإلا يكون عموم التنزيل الأول المستفاد من الإطلاق لغوا.

وأجاب عن هذا الوجه المصحح بأنه غير صحيح، وذلك فإن استكشاف التنزيل الثاني من إطلاق الدليل على عموم التنزيل الأول يكون دوريا، حيث إن إطلاق الدليل على التنزيل الآلي يعنى دلالته على تنزيل المؤدى منزله الواقعي حتى بالإضافة إلى الأثر المترتب على الواقع المعلوم موقوف على إحراز تنزيل ذات المقيد أو الجزء الآخر لعدم إمكان الإطلاق في التنزيل الآلي بدون الثاني، وإذا توقف إحراز التنزيل الثاني على الإطلاق في التنزيل الآلي كما إذا أريد استكشافه من الإطلاق المزبور لزم الدور.

والحاصل لابد في التنزيل منزله الجزء أو القيد من إحراز الجزء الآخر أو ذات المقيد بالوجدان أو بالتنزيل الآخر في عرض التنزيل الأول، واستكشاف التنزيل الثاني من التنزيل الأول بدعوى إطلاقه أمر دورى لا أساس له.

وبتعبير آخر الإطلاق ليس ظهورا تنجيزيا بل موقوف على تماميه مقدمات الإطلاق، وتمامها بالإضافة إلى تنزيل الجزء أو القيد في مثل المقام مما لا يكون الجزء الآخر محرزا بالوجدان يتوقف على الدليل على التنزيل الآخر، وإذا توقف التنزيل الآخر على الأول فلا يمكن استكشافهما، ولذا لو شك في بقاء الكريه لمايع مردد بين الماء وغيره فلا يمكن الحكم بكونه ماءً باستصحاب كرتيه بدعوى أن شمول إطلاق خطاب (لا تنقض اليقين بالشك) للكزيه المشكوكه في المايح المزبور يلزم التعبد بكونه ماءً، نعم لو لم يكن الاستكشاف المتقدم من الإطلاق، كما إذا قام دليل خاص على التنزيل في مورد لم يكن الأثر فيه للواقع بل للعلم به كما إذا ترتبت

فى التنزىل منزله الواقع والقطع؁ وأن دلىل الإعتبار إنما فوجب تنزىل المستصحب والمؤدى منزله الواقع؁ وإنما كان تنزىل القطع فىما له دخل فى الموضوع بالملازمه بىن تنزىلهما؁ وتنزىل القطع بالواقع تنزىلاً وتعبداً منزله القطع بالواقع حقىقه — لا فخلو من تكلف بل تعسف.

الشرح:

النجاسه والحرمه على ما علم أنه مئته وكان مدلول الدلىل الخاص أن ما أخطر العادل بكون ففوان مئته فهو مئته؁ فستكشف التنزىل فى ناحفه العلم أفضا صونا لكلام الشارع عن اللغوفه؁ وهذا محصل ما أفاده الماتن فى المقام.

أقول: ما ذكر قدس سره من الكبرى وهى أن الدلىل على تنزىل الجزء أو القفد فىما كان هو الإطلاق فاللازم أن فكون الجزء الآخر أو ذات المقفد محرزا بالوجدان أو بالدلىل الآخر على التنزىل فىهما صحف؁ فالأول: كما إذا شك المكلف فى بقاء وضوئه حال صلاته التى فصلفها فإنه إذا جرى الاستصحاب فى بقاء وضوئه فتم متعلق التكلف خارجا؁ فإنّ صلاته محرزه بالوجدان ومقتضى الاستصحاب كونه على وضوء؁ والثانى: كما إذا شك المكلف بعد سجوده فى بقاء طهارته والائان بالركوع قبل سجوده؁ فإنّ مقتضى الاستصحاب بقاء وضوئه؁ ومقتضى قاعده التجاوز الائان بركوعه؁ إلا أنه لا فرق فى الإحراز وجدانا بىن حصوله من فوجب آخر أو أن فكون التعبء بالجزء أو القفد بنفسه فوجبا له والأمر فى المقام كذلك؁ فإنه إذا شمل خطاب اعتبار الأماره أو الاستصحاب بإطلاقهما المافع الذى أخطر العادل بكونه خمرا أو كانت خمرفته سابقا محرزه بالوجدان فبحصول هذا التنزىل فحصل للمكلف العلم بخمرفته؁ فخمرفه المافع المزبور وإن كانت تنزلفه إلا أن العلم بها حقىقى ففتم الموضوع لحرمه شربه لا- محاله؁ ولذا ذكرنا سابقا أنه مع حكم الشارع بعلفه فعل فحتمل حرمته واقعا كما هو مفاد أصاله الحلفه فى الشبهه الحكمفه ففوز للمفئهد

ص: ٤٢٤

الشرح:

الإفتاء بها حيث إنّه مع ترخيص الشارع ووصوله إلى المجتهد يحصل له العلم بإباحته لا محاله، فيكون الإفتاء بها إفتاءً بعلم ولو لم يتم هذا فلا يمكن للمجتهد على مسلك الشيخ والماتن الإفتاء في موارد الطرق والامارات والأصول فتدبر جيداً.

لا يقال: بناءً على مسلك تنزيل المؤدى والمشكوك منزله الواقع لو لم يكن المنزل عليه محكوماً بحكم أصلاً، بل كان الحكم والتكليف ثابتاً للعلم بالواقع كما في فرض ترتب النجاسه والحرمة على ما علم أنها ميتة، فلا يمكن أن يعمّ دليل اعتبار البيئه مثلاً البيئه التي قامت على أنّ هذا المذبوح ميتة، نعم لو بنى على أنّ معنى اعتبار الأماره اعتبارها علماً بالواقع وأنّ معنى خطاب: «لا تنقض اليقين بالشك» اعتبار اليقين بالحدوث يقينا بالبقاء يترتب على ذلك ترتب الآثار الثابته للعلم بالواقع وإن لم يكن لمجرد الواقع أثر أصلاً.

فإنّه يقال: حيث إنّ اعتبار الأماره وكذا الاستصحاب ليكون منجزاً للواقع فاللازم أن لا يكون مجرد الواقع هو المنزل عليه، بل المنزل عليه هو الواقع المعلوم، ومعه يثبت للأماره والاستصحاب فيما إذا صادف الواقع أثر الواقع المعلوم، سواءً كان ذلك الأثر عقلياً كما في موارد القطع الطريقي المحض، أو شرعياً كما في مثال الميتة التي فرضناها.

كفايه دليل اعتبار الأماره أو الاستصحاب في قيامهما مقام القطع الطريقي المحض والموضوعي

ومما ذكر يظهر أنه لو أغمض عما ذكرنا بناءً على تنزيل المؤدى من حصول العلم بالواقع قهراً فيمكن الجواب عما ذكره الماتن من الدور، بأن هذا فيما إذا كان

فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع أو قيده، بما هو كذلك بلحاظ أثره، إلا فيما كان جزؤه الآخر أو ذاته محرراً بالوجدان، أو تنزيهه في عرضه، فلا- يكاد يكون دليل الأماره أو الإستصحاب دليلاً على تنزيل جزء الموضوع، ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر، فيما لم يكن محرراً حقيقه، وفيما لم يكن دليل على تنزيههما بالمطابقه، كما في ما نحن فيه _ على ما عرفت _ لم يكن دليل الأماره دليلاً الشرح:

المنزل عليه هو نفس الواقع، وأما إذا كان المنزل عليه الواقع المعلوم كما هو الصحيح على مسلك تنزيل المؤدى فيكفى تنزيل واحد في قيام الأماره مقام القطع الطريقي المحض، ومقام القطع المأخوذ في الموضوع طريقاً، حيث قلنا سابقاً من أن القطع مع أخذه في الموضوع طريقاً لا يمكن أن يكون تمام الموضوع للأثر الشرعي وأنه يثبت للواقع والعلم به معاً.

وذكر المحقق الاصبهاني أن تنزيل المؤدى منزله الواقع وتنزيل العلم بالواقع التنزيلى منزله العلم بالواقع إذا كان الأثر مترتباً على العلم بالواقع غير ممكن لا للزوم الدور الذي ذكره الماتن، بل لأن التنزيلين في أثر واحد غير قابل للانحلال غير معقول، بلا فرق بين أن يكون التنزيلان عرضيين أو طوليين، فنفس وحده الأثر المترتب على العلم بالواقع في نفسها مانعه عن تحقق كلا التنزيلين فإن تنزيل المؤدى منزله الواقع عباره عن جعل الحكم له كالحرمه إذا أخبر العادل بكون مايع خمراً، والمفروض أنه ليس للواقع أثر وذلك الأثر المترتب على العلم بالواقع غير منحل بالإضافه إلى الواقع والعلم به، نظير انحلال الأمر بالمركب ليتمكن تنزيه منزله الواقع في الحكم الانحلالى أو انحلال الأمر بالمقيد إلى ذات المطلق والتقيد.

أقول: قد تقدم أنه إذا تحقق الجزء الآخر من الموضوع أو ذات المقيد بالتعبد بالجزء أو القيد كفى ذلك في التنزيل؛ لأن عدم إمكان التنزيل في الجزء أو القيد مع

عليه أصلاً، فإن دلالة على تنزيل المؤدى تتوقف على دلالة على تنزيل القطع بالملازمه، ولا دلالة له كذلك إلا بعد دلالة على تنزيل المؤدى، فإن الملازمه إنما تكون بين تنزيل القطع به منزله القطع بالموضوع الحقيقي، وتنزيل المؤدى منزله الواقع كما لا يخفى، فتأمل جيداً، فإنه لا يخلو عن دقة.

ثم لا يذهب عليك أنّ هذا لو تمّ لعمّ، ولا اختصاص له بما إذا كان القطع مأخوذاً على نحو الكشف.

الأمر الرابع: لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم [١].

الشرح:

عدم إحراز جزئه الآخر أو ذات المقيد للزوم اللغويه، وإذا لم يلزم اللغويه كما في فرض تحقق الجزء الآخر أو ذات المقيد وجدانا فلا محذور، ولا يفرق في ذلك بين جزء الموضوع أو قيده وبين جزء متعلق التكليف وقيده مع أننا ذكرنا أنّ المنزّل عليه ليس هو ذات الواقع بل الواقع المحرز فيترتب على التنزيل الأثر العقلي المترتب على الواقع المحرز كما إذا كان تكليفاً أو موضوع التكليف والأثر المترتب على العلم بالواقع شرعاً.

عدم إمكان أخذ العلم بحكم في موضوعه وإمكان دخاله العلم به فيالغرض الموجب لجعله

إشاره

[١] قد تقدم أن القطع بحكم بالإضافة إليه لا يكون إلاً طريقاً محضاً غير دخيل في ثبوته أصلاً، فإن دخل شيء في ثبوت حكم يكون بأخذه في موضوع ذلك الحكم وأخذ العلم بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم غير ممكن؛ لأنّ العلم به فرض لثبوته مع قطع النظر عن العلم به، ومعنى أخذه في موضوعه فرض لعدم ثبوته بدون العلم، وأما لزوم الدور فتقريبه أن القطع بحكم بنظر القاطع موقوف على ثبوته ولو توقف ثبوته بنظره على القطع به لدار، وكذلك لا يمكن مع القطع بحكم ثبوت مثله أو

ص: ٤٢٧

الشرح:

ضدّه وإنما الممكن أن يكون العلم بحكم مأخوذاً في موضوع حكم مخالف كما تقدم.

وقد ذكر الماتن قدس سره إمكان أخذ العلم بمرتبته من الحكم موضوعاً لمرتبته أخرى منه أو من مثله أو ضده، وما ذكره مبنى على ما سلكه من الإلتزام بمراتب الحكم التي منها الإنشاء والفعليه التي تكون عنده بتعلق إرادته المولى بفعل العبد، وكذلك تعليقه بطلان ثبوت الحكم المماثل أو المضاد بلزوم اجتماع المثليين أو الضددين، حيث يكون مع ثبوت المثل اجتماع إرادتين وتعلقهما بفعل واحد ومع ثبوت الضد تتعلق الإرادة والكراهه به. ولكن قد ذكرنا بطلان الفعليه بذلك المعنى وأن افتراق الفعليه عن الإنشاء يكون في الأحكام المجعوله بمفاد القضية الحقيقيه، حيث تكون فعليه الحكم المجعول بنحو القضية الحقيقيه بتحقيق الموضوع لذلك الحكم خارجاً، وعلى هذا المعنى لا يمكن أن يؤخذ العلم بالإنشاء في موضوع فعليه الحكم المنشأ، فإن فعليه الحكم المنشأ تابع لإنشائه، فإن أخذ العلم بإنشاء الحكم في حق الآخرين يكون هذا من قبيل أخذ العلم بحكم في موضوعه حكم آخر، وقد تقدم عدم البأس، وأن أخذ العلم بإنشائه في حقه فهذا العلم لا يمكن أن يؤخذ في إنشاء ذلك الحكم الذي في حقه كما هو الحال في جميع الأحكام المجعوله بمفاد القضية الحقيقيه الانحلاليه، نعم إذا كان الحكم المجعول بنحو القضية الخارجيه فمقام الفعليه فيه عين إنشاءه.

وأما ما ذكر الماتن من المعنى للفعليه فقد ذكرنا أن إرادته المولى بما هو مولى لا تتعلق بفعل العبد وتعلقها بفعل العبد بما هو قاهر يوجب القهر والجبر الذي ثبت _ من ضروره المذهب _ بطلانه.

وقد ذكرنا سابقاً إمكان دخاله العلم بالحكم مطلقاً أو الحاصل بنحو خاص في

الشرح:

الغرض والملاك الموجب لجعله وقد مثلنا لذلك ما ذكره في دخاله قصد التقرب في الغرض الموجب للأمر بذات العمل.

وأما عدم إمكان جعل مثل الحكم أو ضده في مورد العلم بحكم من جهة أنّ الحكم الثانى لا يمكن أن يكون طريقياً لكون الواقع واصلاً ولو كان المماثل نفسياً فلا ملاك له، وكذلك فيما كان النفسى مضاداً، مع حصول التنافى بين الحكمين بحسب الملاك والامثال لا لاجتماع الإرادتين أو الإراده والكراهه كما عليه الماتن قدس سره، ولذا لو حصل في الفعل المعلوم حكمه ملاك ملزم آخر أيضاً ولو في حال، كما في صورته نذر فعل واجب يتعلق به وجوبان، نعم يعتبر كون الوجوب الثانى بعنوان آخر، لئلا يصبح اعتبار الوجوب الثانى لغواً.

ولا- يجرى ما تقدم في العلم بالحكم في الظن به، فإنّ الظن به لا يكون منجزاً، ولذا يمكن في مورده جعل حكم طريقى يكون مماثلاً مع الحكم الواقعى صورته أو مضاداً له كذلك، وحيث إن المصلحه الموجبه للحكم الطريقى في نفس جعل الحكم لا في متعلّقه فلا- يحصل التنافى بينه وبين الحكم الواقعى لا في ناحيه ملاكى الحكمين ولا في ناحيه المنتهى، حيث إن الحكم الواقعى مع عدم كونه موافقاً للحكم الطريقى غير واصل، فلا يكون منجزاً ليحكم العقل بلزوم رعايته، ويأتى تمام البحث في ذلك عند التكلم في الجمع بين الحكم الواقعى والحكم الظاهرى.

بقى في المقام أمر وهو الإشكال بأنه مع امتناع أخذ العلم بحكم في موضوع ذلك الحكم، كيف وجبت الصلاه قصراً على المسافر مع صحه صلاته تماماً عند جهله بوجود القصر بحيث لا تجب عليه الإعادته حتى إذا علم بوجوبها قبل خروج الوقت، فإن لازم ذلك أن يتعيّن القصر على المسافر العالم به، وكذا في صحه الصلاه

الشرح:

جهرًا في موضع الإخفات عن الجاهل بوجوبه وكذا العكس، وأيضا ورد في الروايات ما ظاهره أنّ الجاهل بحرمة الربا يملك الربا ومقتضى ذلك أن تختصّ حرمة بالعالم بحرمة.

والجواب: أنّ قيام الدليل على صحة الصلاة تماماً عن الجاهل بوجوب القصر وعدم لزوم إعادتها لا يقتضى تقييد وجوب القصر واختصاصه بالعالم به، فإن هذا الاختصاص ممتنع فيلتزم بوجود ملاك في التمام أيضاً عند الجهل بوجوب القصر بحيث لا يمكن مع استيفائه استيفاء ملاك القصر اللازم استيفاءه، وكذلك الحال بالإضافة إلى وجوب الصلاة جهراً أو إخفاتاً فيعاقب المكلف الجاهل بتفويت ملاك القصر أو الإخفات أو الجهر ولا يبقى للإعادة مجال، وهذا بناءً على استحقاق الجاهل العقاب في المسألتين وإلا- فيمكن أن يكون الغرض في خصوص القصر مختصاً بصوره وصول وجوبه إلى المكلف، وإلا- يكون الغرض الملزم في أي من الصلاتين وكذا الغرض الملزم في الصلاة جهراً أو إخفاتاً.

وأما ملك الربا للجاهل بحرمة فهو على تقديره حكم وضعي يكون حكماً آخر غير حرمة الربا ولا يوجب تقييداً فيها؛ لأنه كما يصحّ جعل العلم بحكم موضوعاً لحكم آخر مغاير كذلك يصحّ جعل الجهل به موضوعاً لحكم آخر وضعي أو تكليفي، نعم لو تمّ ما ذكر المحقق النائيني قدس سره من أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد حتّى في مقام الثبوت تقابل العدم والملكه بالمعنى الذى فسّره، يصحّ تقييد الحكم المجعول بتمّم الجعل بصوره العلم به، كما أنّه قد يكون مقتضى متمّ الجعل الإطلاق، ولكن قد تقدم غير مرّه عدم تمام ذلك وأنّه إذا لم يكن تقييد الموضوع للحكم أو المتعلق له بشيء يكون الإطلاق ثبوتاً ضرورياً، وعليه فلا يحتاج في إثبات

للزوم الدور، ولا مثله للزوم اجتماع المثليين، ولا ضده للزوم اجتماع الضدين، نعم يصح أخذ القطع بمرتبه من الحكم في مرتبه أخرى منه أو مثله أو ضده.

وأما الظن بالحكم فهو وإن كان كالقطع [١]. في عدم جواز أخذه في موضوع نفس ذاك الحكم المظنون، إلا أنه لما كان معه مرتبه الحكم الظاهري محفوظه، كان الشرح:

أن الأحكام المجعوله في الشريعة تعمّ العالمين والجاهلين بها إلى التمسك بأدله وجوب تعلم الأحكام، بل مقتضى إطلاقات الخطابات الواردة في بيان الأحكام كافٍ في إثبات ذلك وفي إثبات عموميه الغرض؛ نعم دلالة الأخبار الواردة في وجوب التعلم أوضح دلالة على عموميه الغرض من تلك الإطلاقات.

في عدم إمكان أخذ العلم بالحكم أو الظن به في موضوع ذلك الحكم

[١] قد ذكر قدس سره أنه كما لا يمكن أن يؤخذ العلم بحكم في موضوع ذلك الحكم على ما تقدم كذلك لا يمكن أن يؤخذ الظن بحكم موضوع ذلك الحكم المظنون لعين ما تقدم، ولكن يفترق الظن بالحكم عن العلم به، حيث إن العلم بحكم لا يمكن أن يؤخذ موضوعاً لحكم مثله أو ضده، بخلاف الظن بحكم فإنه يمكن أن يؤخذ به في موضوع حكم مثله أو ضده؛ لأن مرتبه الحكم الظاهري محفوظه مع الظن به، فللمولى أن يجعله موضوعاً لحكم مثله أو ضده، والمراد بالمثل ما يكون من نوع الحكم الأول مع وحده متعلقهما كما أن المراد بضده ما يكون من نوع الآخر مع وحده المتعلق لهما.

لا- يقال: إن كان الحكم المظنون فعلياً في الواقع فكيف يمكن جعل حكم مماثل فعلي أو مضاد فعلي مع استلزام الظن باجتماع الضدين أو المثليين، والممكن في مورد الظن بالتكليف كونه موضوعاً لحكم آخر مغاير كما هو الحال في أخذ القطع

جعل حكم آخر في مورده _ مثل الحكم المظنون أو ضده _ بمكان من الإمكان.

إن قلت: إن كان الحكم المتعلق به الظن فعلياً أيضاً، بأن يكون الظن متعلقاً بالحكم الفعلي، لا يمكن أخذه في موضوع حكم فعلي آخر مثله ضده، لاستلزامه الظن باجتماع الضدين أو المثليين، وإنما يصح أخذه في موضوع حكم آخر، كما في القطع، طابق النعل بالنعل.

الشرح:

بحكم موضوعاً لحكم مغاير آخر.

فإنه يقال: قد لا تكون فعلية التكليف مطلقة بل يمكن كونها معلّقة بحيث لو علم المكلف به لتنجز واستحق العقاب على مخالفته حتى في صورته تمكن المولى من أن يقطع على العبد عذره برفع جهله، ببيان ذلك التكليف بخطاب آخر أو إيجاب الاحتياط في حقه عند احتمال التكليف ومع عدم الفعلية المطلقة كذلك يمكن جعل حكم آخر بمفاد الأصل أو اعتبار أماره مؤديه إليه تارة وإلى ضده أخرى، كما لو بنى على أنّ مفاد دليل اعتبارها جعل حكم مماثل للحكم الواقعي المجهول أو حكم آخر ضده، أو كان الجعل بمفاد خطاب خاص بمورد، كما إذا ورد في خطاب إذا شك في حليه حيوان فلا بأس بأكله، وإذا ظننت حرمة فهو حرام ولا يكون في مثل هذه الموارد اجتماع مثليين أو ضدّين.

أقول: تقييد الموضوع للحكم المجعول بالظن بنفس ذلك الحكم كالتقييد في الموضوع للحكم المجعول بالعلم بنفس ذلك الحكم غير ممكن، حيث إنه لا- معنى لأخذ العلم بالحكم في موضوع نفس هذا الحكم إلا بتقييد موضوعه كما في سائر القيود له؛ لأنّ الحكم المجعول بنحو القضية الحقيقية له مقامان، مقام الجعل ومقام الفعلية، وفعلية الحكم تتبع مقام جعله حيث إن الفعلية للحكم إنّما هي بخروج ما فرضه المولى في مقام جعله موضوعاً له إلى التحقق خارجاً، فكلّ قيد له دخل في

ص: ٤٣٢

قلت: يمكن أن يكون الحكم فعلياً، بمعنى أنه لو تعلق به القطع — على ما هو عليه من الحال — لتنجز واستحق على مخالفته العقوبة، ومع ذلك لا- يجب على الحاكم رفع عذر المكلف، برفع جهله لو أمكن، أو بجعل لزوم الإحتياط عليه فيما أمكن، بل يجوز جعل أصل أو أماره مؤديه إليه تاره، وإلى ضده أخرى، الشرح:

فعليه الحكم فلا بد للمولى من تقدير حصوله وأخذ ذلك التقدير فى ناحيه الموضوع له فى مقام الجعل وثبوت الحكم فى مقام الجعل يكون بنفس الجعل، فقولنا إن أخذ العلم بالحكم أو الظن به فى موضوع نفس هذا الحكم ممتنع، المراد أنه لا- يمكن للمولى فرض حصولهما وأخذ ذلك التقدير فى ناحيه الموضوع لذلك الحكم، حيث إن هذا التقدير يقتضى أن يكون للحكم المزبور جعل مع قطع النظر عن هذا الجعل الذى يريد جعله والمفروض أنه لا جعل مع قطع النظر عن هذا الجعل.

وبتعبير آخر، لا- يمكن للمولى فرض علم المكلف بحكمه إلا- مع فرض جعله ذلك الحكم، فإن كان الجعل المفروض فى علم المكلف بحكمه جعل آخر غير هذا الجعل الذى يريد جعله فعلاً فالمفروض أنه ليس فى البين جعل آخر، وإن كان الملحوظ علمه بحكمه بهذا الجعل الذى يريد به فى هذا الجعل لا يكون حكم مفروض كونه متعلقاً لعلم المكلف بل يحصل حكم لعلم المكلف بحكمه لا حكم يتعلق به علم المكلف، وقد تقدم أن الحكم المجعول للموضوع مع قيوده لا ينحلّ إلى قيود الموضوع ولا- يقاس بإمكان أخذ قصد القربه فى متعلق الأمر، حيث إن الأمر بالكلّ ينحلّ إلى الأمر الضمنى بأجزائه فتكون الأجزاء التى سوى قصد القربه متعلقاً للأمر الضمنى، ويكون المراد من قصد التقرب المتعلق به الأمر الضمنى أيضاً، الإتيان بتلك الأجزاء بقصد الأمر بها ضمناً، وهذا النحو من الانحلال لا يجرى فى ناحيه أجزاء الموضوع للحكم وقيوده، بل انحلال الحكم إنما يكون بالإضافة إلى

ولا يكاد يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله أو ضده، كما لا يخفى، فافهم.

إن قلت: كيف يمكن ذلك؟ وهل هو إلا أنه يكون مستلزماً لاجتماع المثليين أو الضديين؟.

قلت: لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك المعنى — أى لو قطع به من باب الإتفاق لتنجز — مع حكم آخر فعلى فى موردته بمقتضى الأصل أو الأماره، أو دليل أخذ فى موضوعه الظن بالحكم بالخصوص، على ما سيأتى من التحقيق فى التوفيق بين الحكم الظاهرى والواقعى.

الشرح:

أفراد الموضوع فقط.

لا- يقال: يمكن للمولى التوصل إلى ذلك بتعدد الجعل، مثلاً أن يجعل أولاً وجوب القصر على المسافر ثم يجعل وجوبه ثانياً على المسافر العالم به.

فإنه يقال: هذا أيضاً غير ممكن فإنّ المجعول بالجعل الأول إن كان تكليفاً حقيقه بحيث يكون الغرض منه إمكان انبعاث المكلف المسافر إلى الصلاه قصراً مع وصول الحكم إليه، يكون الحكم الثانى المجعول نفسياً لاغياً مع أن المجعول أولاً لا يتبدل إلى الثانى مع عدم إلغائه؛ وذلك لأنّ الغرض من جعل التكليف والحكم إمكان حركه العبد على طبقه، وهذا الغرض يحصل بالحكم الأول، وإن لم يكن المجعول أولاً تكليفاً وحكماً حقيقه فلا يكون العلم به علماً بالتكليف ليؤخذ فى الموضوع للحكم الثانى، ومما ذكرنا يظهر الحال فى عدم إمكان أخذ الظن بحكم فى موضوع ذلك الحكم فتدبر جيداً. وأما جعل الحكم الظاهرى فى مورد الظن بالحكم والتكليف فقد تقدم سابقاً فلا نعيد.

ردہ بندی کنگرہ : BP۱۵۹/۸ / ۳۲ ک ۱۳۸۷۷۰۲۱۲

ردہ بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۱۳۲۴۷۱۹

ص : ۱

اشارہ

الأمر الخامس: هل تنجز التكليف بالقطع _ كما يقتضى موافقته عملاً _ يقتضى موافقته إلتزاماً [١].

الموافقته الإلتزاميه

[١] الكلام فى المقام يقع فى اقتضاء العلم بالتكليف الإلتزام به كإقتضائه موافقته عملاً على ما تقدم من تنجز التكليف بالعلم.

وبتعبير آخر كما أن اللازم فى الأمور الاعتقادييه من الأصول الدينيه التسليم والاعتقاد بها بحسب الجنان فهل يجب كذلك التسليم والاعتقاد بالتكليف المعلوم زائداً على موافقته عملاً، أو أن اللازم فى موارد العلم بالتكليف الموافق العمليه خاصه، ولا يخفى أنه لو كان عدم الإلتزام قلباً بالتكليف المعلوم موجبا فى مورد لفقد الشرط المعتبر فى العمل فلا كلام فى عدم جواز ترك الإلتزام الموجب لفقد شرط ذلك الواجب، كما إذا كان الواجب تعبدياً وفرض أن عدم الإلتزام بوجوبه موجبا لفقد قصد التقرب، وكذا لا يجوز ترك الإلتزام فيما إذا كان ذلك موجبا لتكذيب النبى صلى الله عليه وآله أو أحد الأئمه عليهم السلام قلباً الموجب لعدم الإيمان، والحاصل أن الكلام فى أن العلم بالتكليف يقتضى امتثالين أحدهما موافقته من حيث العمل والثانى موافقته من حيث الإلتزام أو لا يقتضى غير الأول، وقد يتوهم أن العلم بالتكليف لا يجتمع مع عدم الإلتزام به، ويدفع بأن الإلتزام بالتكليف غير العلم به فيمكن موافقته عملاً من دون الإلتزام به، فإنه كما يمكن التشريع مع العلم بالخلاف، كذلك يمكن عدم الإلتزام به قلباً مع العلم به، ومما ذكر يظهر أن قصد التقرب فى العبادات لا يتوقف إلا على إحراز الأمر إذا كان جزمياً، وإلا يكفى احتمال الأمر بالعباده ولا يتوقف على عقد

والتسليم له اعتقاداً وانقياداً؟ كما هو اللازم فى الأصول الدينيه والأمر الإعتقاديّه، بحيث كان له امثالان وطاعتان، إحداهما بحسب القلب والجنان، والأخرى بحسب العمل بالأركان، فيستحق العقوبه على عدم الموافقه التزاماً ولو مع الموافقه عملاً، أو لا يقتضى؟ فلا يستحق العقوبه عليه، بل إنما يستحقها على المخالفه العمليه.

الحق هو الثانى، لشهاده الوجدان الحاكم فى باب الإطاعه والعصيان بذلك،

القلب والالتزام به جنانا فتدبر.

ولا وجه للقول بأن مجرد التكليف بعمل يقتضى موافقته إلتزاماً وعقد القلب عليه كما هو الحال فى التكليف الراجع إلى الأمور الاعتقاديّه والعرفان بها، حيث إنّ التكليف يقتضى الإتيان بمتعلّقه، وإذا كان متعلّقه الفعل الخارجى كما هو الفرض فى المقام غيره غير داخل فى مقتضاه، ولو قيل باقتضائه موافقتين فلا ملازمه بينهما فى الثبوت والسقوط، فتجب موافقته الإلتزاميه ولو مع عدم إمكان موافقته العمليه، فإنّ التكليف وإن كان واحداً إلاّ أنّه يمكن أن لا- يتنجز من جهه الموافقه العمليه؛ لعدم إمكان إحرازها، ويتنجز من حيث الموافقه الإلتزاميه لإمكانها كما فى دوران الأمر بين المحذورين وعدم تنجز التكليف بالإضافة إلى الموافقه العمليه لا- يوجب سقوط أصل التكليف حتّى لا يبقى مقتضى موافقته الإلتزاميه، وعلى ذلك ففى مورد دوران الأمر بين المحذورين يمكن الإلتزام بما هو حكمه الواقعى على إجماله ولا- يكون ذلك التكليف الواقعى بمنجز لعدم إمكان موافقته القطعيه العمليه، ولو قيل بلزوم الإلتزام بالتكليف الواقعى بنوعه لما أمكن موافقته الإلتزاميه أيضاً.

لا- يقال: كما لا- يجوز فى مورد عدم التمكّن من الموافقه القطعيه العمليه المخالفه القطعيه بحسبه، بل عليه الموافقه الاحتماليه كذلك بناءً على لزوم الإلتزام

بنوع التكليف لا يجوز ترك الإلتزام رأساً بل عليه الإلتزام بالوجوب أو الحرمة تخيراً.

فإنه يقال: لا دليل على ذلك فإن التكليف الواقعي يقتضى الإلتزام به لا التخيير فى الإلتزام به أو بضده، مع أن الإلتزام بأحدهما فيه محذور التشريع ولا يكون محذوره أقل من محذور عدم الإلتزام بحكم الفعل قلباً أصلاً.

ثم إنه قد ذكر الشيخ قدس سره فى رساله بما حاصله؛ أنه مع جريان الأصل فى ناحيتى كل من احتمال وجوب الفعل وحرمة فى دوران أمر الفعل بين الوجوب والحرمة لا يلزم محذور فى عدم الإلتزام بالحكم الواقعي بناءً على لزوم الإلتزام به، فإن الموضوع لوجوب الإلتزام خصوص نوع التكليف الواقعي من الوجوب والحرمة فالأصل الجارى فى ناحيه كل من احتمالهما يكون حاكماً على ما دلّ على وجوب الإلتزام، حيث إنّ الأصل يخرج مجراه عن موضوع وجوبه.

وفيه، أن حكومه الأصل على دليل وجوب الإلتزام بالحكم الواقعي ليس من قبيل حكومه أحد الدليلين على الدليل الآخر فى الأدلة الاجتهاديه التى ترجع إلى ما يرجع إليه التخصيص فى كشفه عن عدم ثبوت تمام مدلول الدليل المحكوم بحسب مقام الثبوت، ولذا تكون الحكومه نوع تخصيص بخلاف الأصول الجاربه فى ناحيه نفي الموضوعات للتكاليف الواقعيه أو إثباتها، مثلاً- الاستصحاب الجارى فى ناحيه عدم كون مايع خمراً لا يكون كاشفاً عن خروج ذلك المايح على تقدير كونه خمراً عن موضوع حرمة الشرب والنجاسه لتكون حكومته بمنزله المخصص لخطاب حرمة شرب الخمر ونجاسته، بل مفاده حكم ظاهرى يعمل به مع عدم وصول الواقع ولا- يوجب سعه ولا- ضيقاً فى الواقع، بل الواقع باقٍ على حاله وهذا هو السير فى عدم جريان الأصول النافيه فى أطراف العلم الإجمالى بالتكليف حيث إنّ جريانها فيها

واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لأمر سيده إلا المثوبه دون العقوبه، ولو لم يكن متسلماً وملتزماً به ومعتقداً ومنقاداً له، وإن كان ذلك يوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيده، لعدم اتصافه بما يليق أن يتصف العبد به من الإعتقاد بأحكام مولاه والإنقياد لها، وهذا غير استحقاق العقوبه على مخالفته لأمره أو نهيه التزاماً مع موافقته عملاً، كما لا يخفى.

يوجب الترخيص في المخالفه القطعيه للتكليف الواقعي الواصل بالعلم الإجمالي، وإذا كانت المخالفه الإلزاميه كالمخالفه القطعيه العمليه في عدم الجواز فلا- تجرى الأصول في ناحيه احتمال وجوب الفعل وحرمة، بل يجب الإلتزام بالتكليف الواقعي على إجماله.

وأما ما ذكر الماتن قدس سره في الجواب عما في رساله من أن دفع محذور عدم الإلتزام بالتكليف الواقعي أو محذور الإلتزام بخلافه لا- يدفع بالأصول، لأنّ الدفع المزبور دورى وذلك فإن جريانها موقوف على عدم المحذور في الإلتزام بخلافه اللازم لجريانها وعدم المحذور أيضا موقوف على جريانها على الفرض لا- يمكن المساعدة عليه بوجه، فإنه كما ذكرنا لو كان في ترخيص الشارع في المخالفه الإلزاميه قبحا نظير الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه للتكليف الواصل يكون حكم العقل بالقبح قرينه على أن المراد من خطابات الأصول النافيه غير موارد لزوم ذلك الترخيص وإن لم يحكم العقل بقبحه تكون إطلاقات خطابات الأصول كاشفا عن عدم لزوم محذور فيه، ولو توقف التمسك بالإطلاق في الخطابات على إحراز عدم محذور في سعه الحكم الوارد فيها ثبوتا لبطل التمسك بالإطلاقات مع احتمال المحذور في سعه الحكم الوارد فيها واقعا.

ثم إنه قد استشكل الماتن قدس سره في الأخذ بالأصول العمليه في دوران أمر الفعل

ثم لا يذهب عليك، إنه على تقدير لزوم الموافقه الإلتراميه، لو كان المكلف متمكناً منها لوجب، ولو فيما لا يجب عليه الموافقه القطعيه عملاً، ولا يحرم المخالفه القطعيه عليه كذلك أيضاً لإمتناعهما، كما إذا علم إجمالاً بوجوب شيء أو حرمة، للتمكن من الإلتزام بما هو الثابت واقعاً، والإلتزام له والإعتقاد به بما هو الواقع والثابت، وإن لم يعلم أنه الوجوب أو الحرمة.

بين الوجوب والحرمة حتى بناءً على عدم المحذور في الترخيص في المخالفه الإلتراميه بوجهين:

الأول: أن الأصول الشرعيه وظائف عمليه في ظرف الشك في الحكم والتكليف الواقعي فلا بد من ترتب أثر عملي على جريانها، وليس عند دوران أمر الفعل بين المحذورين إلاّ عدم إمكان الموافقه القطعيه وعدم إمكان المخالفه القطعيه جرت الأصول أم لم تجر، ولكن لا- يخفى أن الأصل يجري في ناحيه كلّ من الوجوب والحرمة، ومقتضى الأصل في ناحيه احتمال الوجوب عدم تعين الفعل، كما أن مقتضاه في ناحيه احتمال الحرمة عدم تعين الترك، حيث يحتمل أن الشارع في مقام دوران الأمر أن يقدم احتمال رعايه أحد التكليفين على الآخر، ومقتضى الأصل في ناحيه احتمال كلّ منهما عدم كون المكلف مأخوذاً باحتمال خصوص أحدهما، وعلى الجملة أصاله التخيير في دوران الأمر بين المحذورين ليس أصلاً شرعياً آخر في مقابل أصاله البراءة أو الاستصحاب.

والثاني: دعوى أن خطابات الأصول لا- تعم أطراف العلم الإجمالي بثبوت التكليف؛ لأنّ شمولها لأطرافه يوجب المناقضه بين صدرها وذيلها، وفيه أن هذا كما ذكر الماتن في بحث الاستصحاب يجري في بعض خطابات الاستصحاب بناءً على ما ذكر الشيخ من تماميه لزوم التناقض وإجمال هذا البعض يمكن رفع إجماله

وإن أبيت إلاّ- عن لزوم الإلتزام به بخصوص عنوانه، لما كانت موافقته القطعية الإلتزاميه حينئذ ممكنه، ولما وجب عليه الإلتزام بواحد قطعاً، فإن محذور الإلتزام بصد التكاليف عقلاً ليس بأقل من محذور عدم الإلتزام به بداهه، مع ضروره أن التكاليف لو قيل باقتضائه للإلتزام لم يكده يقتضى إلاّ الإلتزام بنفسه عيناً، لا الإلتزام به أو بضده تخبيراً.

ومن هنا قد انقدح أنه لا يكون من قبل لزوم الإلتزام مانع عن إجراء الأصول الحكيمه أو الموضوعيه فى أطراف العلم لو كانت جاريه، مع قطع النظر عنه، كما لا يدفع بها محذور عدم الإلتزام به.

بالبعض الآخر الذى لم يرد فى ذيله الأمر بنقض الشك باليقين أو الأمر بنقض اليقين باليقين الآخر ولا يجرى فى خطابات أصاله البراءه حيث ليس فيها صدر وذيل.

بقى فى المقام أمور:

الأول: أنّ القول بالتخير فى دوران الأمر بين المحذورين وحده القضييه وعدم تكرارها، فإنّه فى صوره تكرار الواقعه يتمكّن المكلف من المخالفه القطعيه كما إذا دار أمر المرأه بين كونها محلوفه الوطى فى كلّ من ليلتين أو محلوفه الترك كذلك، فإنّ مع وطئها فى ليله وتركه فى ليله أخرى يعلم بمخالفه التكاليف.

الثانى: أن لا يكون أحد التكاليفين المردد أمر الفعل بينهما أو كلاهما تعدياً، وإلاّ كان المكلف متمكّناً من المخالفه القطعيه وفى مثل الأمرين لا بد للمكلف من الإلتزام عملاً بأحد المحتملين حذراً من المخالفه القطعيه للتكاليف المعلوم بالإجمال، ودعوى أنّ لزوم الموافقه القطعيه وعدم جواز المخالفه القطعيه متلازمان فى الثبوت والسقوط كما هو ظاهر الماتن فيما يأتى لا- يمكن المساعده عليه، فإن ترخيص المولى فى مخالفه تكليفه المعلوم قبيح سواء أمكنت موافقته القطعيه أم لا،

إلا أن يقال: إن استقلال العقل بالمحذور فيه إنما يكون فيما إذا لم يكن هناك ترخيص في الإقدام والإقحام في الأطراف، ومعه لا محذور فيه، بل ولا في الإلتزام بحكم آخر.

إلا- أن الشأن حينئذ في جواز جريان الأصول في أطراف العلم الاجمالي، مع عدم ترتب أثر عملي عليها، مع أنها أحكام عملية كسائر الأحكام الفرعية، مضافاً إلى عدم شمول أدلتها لأطرافه، للزوم التناقض في مدلولها على تقدير شمولها، كما ادعاه شيخنا العلامة (أعلى الله مقامه)، وإن كان محل تأمل ونظر، فتدبر جيداً.

الأمر السادس: لا تفاوت في نظر العقل أصلاً فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً [١].

وما ذكر الماتن مبني على عدم فعلية التكليف بالمعنى المتقدم عنده ومع عدمها لا يلزم محذور في ارتكاب الفعل أو الترك ويأتي أيضاً الكلام فيه.

الثالث: أنه لو قيل بأن الإلتزام بالتكليف عبارته عن التصديق بما جاء عن النبي صلى الله عليه وآله يختص ذلك بالإلتزام بالأحكام الكليّة التي ثبتت من الشريعة بالأدلة القطعية أو بالضرورة، وأمّا الأحكام المستفاده من الطرق المعتمده فالثابت من الشرع لزوم العمل بها والتصديق بأنها مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله غير لازم بل غير جاز بل غايته أن لزوم العمل بتلك الأمارات أو اعتبارها علماً بالواقع مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله كما هو ظاهر.

في أن القطع بالحكم من المقدمات العقلية

[١] تعرض قدس سره في هذا الأمر لعدم تفاوت في منجزية القطع بالتكليف ومعدريته بين الأسباب الموجبه للقطع وكذا بين موارد القطع وبين الأشخاص، فإنه إذا كان القطع بالتكليف منجزاً لما تعلق به من التكليف أو الموضوع له يكون كذلك

فى جمىع الموارء ومن أى سبب حصل ومن أى شءص كان ولو كان الشءص سرىع الاءءقاء فأئه يصءء أءء القاطع بمءالفه قءعه إذا أصاب الواءع بمءالفه الواءع ولا يقبل اءءذاره بأئه كان فى مورء كءا أو بسبب كءا أو كنت سرىع الاءءقاء، كما أنه يصء من الاءءذار فىما إذا عمل على طبع قءعه واءفق مءالفءه الواءع لءطأ قءعه، وهءا فىما إذا لم يكن القءع بالءكم أو الموءوع موءوعأ لءكم آءر، فالمءبع فى عموم ذلك القءع أو ءصوصه الءطاب الءال على ءرب الءكم الاءءر علىه فىان مناسبه الءكم والموءوع أو ءىرها قد ءقتضى أن يكون بالقءع بالءكم أو الموءوع من شءص ءاص أو من سبب ءاص كما فى ءواز ءءلىء من العالم بالأءكام وءواز الشهائه من العالم بالواءعه والقضاء ممن يقضى ويفصل ءزاء فى مورء المرافعه بما هو موازىن القضاء، ءم إن المنسوب إلى أصحابنا الأءبارىن أنهم لا ىرون بالقءع بالأءكام الشرعىه إءءبارا إذا كان من الوجوه العقلىه، وأن المءءبر عنءهم العلم بالأءكام الشرعىه الءاصل من السنه والأءبار المأءوره عن الائمة علىهم السلام، وقد أنكر المائن هءه النسبه وءكر أنه لىس مرءهم ءءفىل فى اءءبار القءع بالءكلىف والءكم الشرعى، بل كلامهم ناظر إلى أمرىن:

أءءهما: المنع عن الملازمه بىن ءكم العقل بالقبع والءسن وبىن ءكم الشرع بالءرمه والوءوب.

ءانىهما: أن المقءمء العقلىه لا ءفىء إلا الظن بالءكم والءكلىف، وأن المءرك فى الأحكام الشرعىه ءىر الضرورىه ىنءصر فى السماع عن الأئمه علىهم السلام، وقد ذكر المءءء الاسءرآباءى فى فوائءه فى ءمله ما اسءءل به على انءصار المءرك على ما ذكره، الرابء: أن كل مسلء ءىر هءا المسلك إنما ىءءبر من ءىء إفاءءه الظن

بين أن يكون حاصلاً بنحو متعارف، ومن سبب ينبغي حصوله منه، أو غير متعارف لا ينبغي حصوله منه، كما هو الحال غالباً في القطاع، ضروره أن العقل يرى تنجز التكليف بالقطع الحاصل مما لا ينبغي حصوله، وصحة مؤاخذه قاطعه

بحكم الله سبحانه وقد أثبتنا سابقاً أنه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها.

أقول: لا يبعد ظهور كلمات بعضهم فيما نسب الشيخ قدس سره إليهم من عدم الاعتبار عندهم بالقطع الحاصل من غير الأخبار المأثوره عنهم عليهم السلام، قال: السيد الصدر في شرح الوافيه في جمله كلام له: أنّ المعلوم هو أنه يجب فعل شيء أو تركه أو لا- يجب إذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرمة أو غيرهما من جهة نقل المعصوم أو فعله أو تقريره لا- أنه يجب فعله أو تركه أو لا يجب مع حصولهما من أى طريق كان.

وكيف كان فقد وجّه كلمات هؤلاء باحتمال كون مرادهم الإلتزام بالتقييد في مرحله فعلية الأحكام وبأن الأحكام الشرعيه وإن كانت ثابتة في الوقايح إلا أنّ فعليتها لا تكون مطلقه، بل فيما إذا وصلت إلى العباد بنحو السنه والخبر المأثور عنهم عليهم السلام ولا تكون لها فعلية إذا لم تكن واصله بهذا النحو ولا يكون للقطع بها أثر بل كان ممّا سكت الله عنه، ويشير إلى ذلك ما ورد مثل قولهم: «حرام عليكم أن تقولوا بشيء لم تسمعه منّا»^(١) وقولهم: «لو أنّ رجلاً قام ليله وصام نهاره وتصدّق بجميع ماله وحجّ جميع دهره ولم يعرف ولا يه ولى الله فيواليه ويكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله جلّ وعزّ حقّ في ثوابه»^(٢) وقد ردّ على ذلك بعدم دلالة الأخبار على

ص: ١٣

١-١) الكافي ٢:٤٠١، الحديث الأول.

٢-٢) الكافي ٢:١٩، الحديث ٥.

على مخالفته، وعدم صحه الاعتذار عنها بأنه حصل كذلك، وعدم صحه المؤاخذة مع القطع بخلافه، وعدم حسن الإحتجاج عليه بذلك، ولو مع التفاته إلى كيفية حصوله.

نعم ربما يتفاوت الحال فى القطع المأخوذ فى الموضوع شرعاً، والمتبع فى عمومه وخصوصه دلالة دليله فى كل مورد، فربما يدل على اختصاصه بقسم فى مورد، وعدم اختصاصه به فى آخر، على اختلاف الأدله واختلاف المقامات، بحسب مناسبات الأحكام والموضوعات، وغيرها من الأمارات.

ذلك، وأن المراد منها إمّا عدم نفع الأعمال مع ترك الولايه أو عدم جواز الاعتماد فى الوصول إلى الأحكام الشرعيه على القياس والاستحسانات وترك الرجوع إلى الأئمة الهداه عليهم السلام على ما كان عليه دين أهل الخلاف.

نعم، لا بأس بالإلتزام بعدم جواز الركون فى فهم الأحكام إلى استخراج مناطات الأحكام وملاكاتهما لينتقل منها إلى الأحكام الشرعيه فإنه يوجب كثيرا الخطأ فى فهمها واستخراج الأحكام منها، بل يوجب طرح ظاهر بعض الخطابات الشرعيه بتخيّل أنّ ظاهرها لا يناسب الملاكات، وإذا خاض المكلف فى المقدمات العقليه واستحساناته فى فهم الملاكات وأوجب ذلك الخطأ فى فهم التكليف فلا يكون معذورا، ولكن لا يمكن منعه عن العمل بقطعه إذا حصل له القطع، فإنّ القطع بالتكليف لا يقبل الردع عنه، وممّا يفصح عن عدم جواز الاعتماد على فهم الملاكات والاستحسانات العقليه ما دلّ على أنّ دين الله لا يصاب بالعقول وأنه لا شىء أبعد عن دين الله من العقول، أوضح ذلك صحيحه أبان بن تغلب، «قال: قلت: لأبى عبد الله عليه السلام ما تقول فى رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأه كم فيها؟ قال: عشره من الإبل، قلت: قطع اثنتين، قال: عشرون، قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون،

وبالجملة القطع فيما كان موضوعاً عقلاً لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع، ولا من حيث المورد، ولا من حيث السبب، لا عقلاً — وهو واضح — ولا شرعاً، لما عرفت من أنه لا تناله يد الجعل نفيّاً ولا إثباتاً، وإن نسب إلى بعض الأخباريين أنه لا اعتبار بما إذا كان بمقدمات عقلية، إلا أن مراجعه كلماتهم لا تساعد على هذه النسبه، بل تشهد بكذبها، وأنها إنما تكون إما في مقام منع الملازمه بين حكم العقل بوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه، كما ينادى به بأعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر في باب الملازمه، فراجع.

قلت: قطع أربعا؟ قال: عشرون، قلت: سبحان الله يقطع ثلاثا فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعا فيكون عليه عشرون، إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبراً مَمَّن قاله، ونقول الذى جاء به شيطان فقال: مهلاً يا أبان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله إن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث السنين، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف، يا أبان إنك أخذتني بالقياس والسنة إذا قيست محق الدين» (١).

أقول: إذا فرض ان القطع لا يكون عذراً فيما إذا أخطأ الواقع مع النهي عن تحصيله عن مثل القياس والاستحسانات فلا بد من الإلتزام من أن العذريه من لوازم الجهل بالواقع وعدم وصول بيانه إلى المكلف، والنهي عن تحصيل القطع والوصول إلى الأحكام الواقعيه من طريق كذا مسقط للجهل عن العذريه لكون هذا النهي يصلح للبيان للتحفظ على الواقع بسلوك غير ذلك الطريق أو السبب، ولا يبعد استفاده ذلك بالإضافة إلى الأمور الاعتقاديه من الآيات المباركه الدالّه على التويخ في ترك السؤال والنظر إلى المعجزه للنبي صلى الله عليه وآله واتباع الآباء والأجداد وبالإضافه إلى الأحكام

ص: ١٥

(١ - ١) وسائل الشيعه: ٢٩:٣٥٢، الباب ٤٤ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث الأول.

وإما في مقام عدم جواز الإعتقاد على المقدمات العقلية، لأنها لا- تفيد إلا- الظن، كما هو صريح الشيخ المحدث الأمين الاسترآبادي رحمه الله حيث قال في جملة ما استدل به في فوائده على انحصار مدرک ما ليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين عليهم السلام :

الرابع: إن كل مسلك غير ذلك المسلك __ يعني التمسك بكلامهم (عليهم الصلاة والسلام) __ إنما يعتبر من حيث إفادته الظن بحكم الله تعالى، وقد أثبتنا

بالإضافة إلى من ترك الرجوع إلى الأئمة الهداه والمنقول من آثارهم واتباع طريق القياس والاستنباط في الملاكات.

وأما إذا صادف القطع الحاصل من ذلك الواقع فعدم كون المكلف مأخوذاً بذلك الواقع ولو لم يكن في البين طريق آخر وسبب آخر للوصول إليه فهذا أمر غير ممكن عند مثل الماتن قدس سره ممن يرى أن منجزية القطع ذاتية، وظاهر بعض الكلام المنقول عن الأخباريين كالمنقول عن السيد الصدر في شرح الوافية عدم مؤاخذه المكلف بمخالفه مثل هذا القطع، وقد تقدم أنّ الإلتزام بالتقييد في فعلية الأحكام كما ذكر في توجيه كلمات الأخباريين غير صحيح، فإن الفعلية تتبع مقام الجعل على ما مرّ، ولكن يمكن أن يكون الغرض من التكليف خاصاً بوصول خاص، ومعه لا يكون المكلف مأخوذاً بذلك التكليف إذا لم يمكن الوصول إليه بذلك الوصول الخاص ولكن هذا لا يستفاد مما ورد في سلك الأخبار المشار إليها، بأنّها إما في مقام الردع عن الاعتماد بالقياس والاستحسانات في كشف ملاكات الأحكام وأنه لا تفيد في الوصول إلى الأحكام الشرعية في الوقائع وحتّى أنّ مثل صحيحه أبان ناظره إلى عدم حصول العلم بالحكم الشرعي الواقعي ولا يصحّ ردّ ما وصل من قولهم عليهم السلام في حكم الواقع بالقياس، وأما في مقام الردع عن الاعتماد في الأحكام الشرعية على آراء

وفتاوى أشخاص يسمّون عند الناس بالعلماء فى مقابل الأئمة الهداه الأوصياء للنبي صلى الله عليه و آله ، وعلى الجملة العلم بحكم شرعى تكليفى أو وضعى مما يعتمد فيه على الأحكام العقلية غير المستقلة للملازمه بينه وبين الحكم الثابت بالخطابات الشرعيه من الكتاب أو السنه أو الأخبار المأثوره عنهم صلوات الله عليهم بواسطه الثقات والعدول لا يعدّ قياسا ولا استحسانا ولا سماعا من غيرهم، بل هو فى الحقيقه أخذ بما هو لازم قولهم عليهم السلام كما فى أخذ المقر بلوازم إقراره، نعم المعروف من الأخباريين عدم جواز الاعتماد على حكم العقل بالقبح أو الحسن فى استكشاف الحكم الشرعى لعدم الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع وتبعهم بعض الأصوليين كصاحب الفصول قدس سره بدعوى أنّ العقل وإن يدرك مفسده فعل خالصه أو غالبه ومعه يحكم باستحقاق فاعله الذم، وكذلك فى ناحيه دركه مصلحه ملزمه فى الفعل ومعه يحكم باستحقاق تاركه الذم، ولكن يمكن أن يكون بنظر الشارع جهه مانعه عن جعل الحرمة للائول أو جهه مزاحمه لجعلها فلا يحرمه، وكذلك فى ناحيه درك العقل المصلحه الخالصه أو الغالبه فى الفعل وربما يكون إيجاب الشارع الفعل بلا ملاك فى متعلقه، بل المصلحه فى نفس جعل الوجوب كما فى موارد الإيجاب امتحانا أو رعايه للتقيه إلى غير ذلك، نعم إلترم صاحب الفصول قدس سره بالملازمه الظاهريه وأنه يصحّ للشارع أخذ المكلف بارتكاب الأول وترك الثانى ما لم يتبين للمكلف عدم جعل الشارع الحرمة أو الوجوب للمانع والمزاحم، وأورد على ذلك بأنه خلاف الفرض فى حكمه بالقبح أو الحسن، فإنّ مورد الكلام ما إذا أحرز أنّه فى الفعل ليست جهه مانعه أو مزاحمه فى مفسدته كما فى حكمه بقبح الكذب الضار الموجب لهلاك النبي مع عدم رجوع نفع إلى الكاذب ومع استقلال العقل بقبحه كذلك يحكم بأن

سابقاً أنه لا- اعتماداً على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها) وقال في جملتها أيضاً __ بعد ذكر ما تفتن بزعمه من الدقيقه __ ما هذا لفظه:

(وإذا عرفت ما مهدناه من الدقيقه الشريفه، فنقول: إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ، وإن تمسكنا بغيره لم يعصم عنه، ومن المعلوم أن العصمه عن الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً وعقلاً، ألا ترى أن الإماميه استدلوا على وجوب العصمه بأنه لولا- العصمه للزم أمره تعالى عباده باتباع الخطأ، وذلك الأمر محال، لأنه قبيح، وأنت إذا تأملت في هذا الدليل علمت أن مقتضاه أنه لا يجوز

الشارع لا- يرضى بارتكابه ومع وجود مثل هذه المفسده في العقل كيف يحتمل أن يكون مباحاً عند الشارع، نعم إذا علم المكلف المفسده في فعل واحتمل أن يكون عند الشارع جهه أخرى في فعله فلا يحكم بعدم رضا الشارع به، فالمدعى في باب الملازمه ثبوت الحكم الشرعى في مورد ثبوت المفسده أو المصلحه مما ذكر من الموارد، والمراد ثبوت الملازمه في الجملة لا في جميع موارد درك العقل مفسده الفعل أو صلاحه، وقد أورد على ذلك الشيخ قدس سره بأنه وإن لا يكون شبهه في أن العقل بعد استقلاله بالمفسده غير المزاحمه في فعل يحكم بقبحه واللوم على فاعله، ولكن مع ذلك لا- يلزم أن تكون تلك المفسده تمام الملاك في حكم الشارع إذ ربما يرى الشارع مصلحه في صبره على ارتكاب العبد القبيح؛ لأن في صبره مصلحه أعظم حيث إنه تسهيل الأمر على العبد، ومثل هذه المصلحه في صبر المولى لا توجب أن لا يحكم العقل بقبح العمل واللوم على فاعله وإلا- لم يكن موضوع لصبر المولى على ارتكاب عبده القبيح وتبعيه الحكم الشرعى لمفسده المتعلق لا ينافى ذلك، إذ معنى التبعيه عدم حكم الشارع بدون مفسده لا لزوم حكمه معها.

أقول: الظاهر أنه اشتبه مصلحه صبر المولى على عدم مؤاخذه العبد بارتكابه

الإعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى)، انتهى موضع الحاجه من كلامه.

وما مهده من الدقيقه هو الذى نقله شيخنا العلامة _ أعلى الله مقامه _ فى رساله.

وقال فى فهرست فصولها أيضاً:

الأول: فى إبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنيه فى نفس أحكامه تعالى شأنه، ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله، أو بحكم ورد عنهم عليهم السلام، انتهى.

وأنت ترى أن محل كلامه ومورد نقضه وإبرامه، هو العقلى غير المفيد للقطع، وإنما همّه إثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع.

القيح والحرام بعدم جعل الحرمة للفعل فإنّ الصبر على ارتكاب الفساد المحض أو الغالب كما هو فرض إحراز العقل مع استقلاله بدركه كما هو الفرض لا- يوجب الترخيص فى الارتكاب من المولى الحكيم، وإلا بأن احتمل العقل أن عند المولى جهة صلاح فى العمل المزبور أو جهة مصلحه تلتزمه لا يحكم بقبحه أصلاً، والموضوع لصبر المولى فى الفرض وجود تلك الجبهه لا حكم للعقل بقبحه ولو أمكن منع استقلاله فى الحكم بالقبح لانسد على العباد إحراز نبوه النبو ياخباره بنبوته وإظهاره المعجزه، حيث يمكن أن تكون مصلحه فى إعطاء المعجزه بيد الكاذب ومصلحه فى صبره على دعواه بالكذب. وما يقال: من الموارد التى ثبت الحكم الشرعى فيها على خلاف حكم العقل نظير أكل الماره من ثمره طريقه ولو بدون رضا مالكه، أو إيقاع المكلف نفسه فى الهلكه، ونظير قتل الكافر الحربى وأسر عياله وأطفاله، فإنّ مثلها يدخل فى عنوان التعدى على الغير مع حكم الشارع بالجواز أو الوجوب لا يمكن المساعده عليه، فإنّ مع إذن الشارع فى إتلاف مال الغير أو إتلاف نفسه أو نفس الغير لجهه من المصلحه يرتفع عنوان الظلم المحكوم عقلاً بالقبح، ولذا لا يمكن فى موارد احتمال ثبوت المصلحه وحكم الشارع بالجواز

وكيف كان، فلزوم اتباع القطع مطلقاً، وصحة المؤاخذة على مخالفته عند إصابته، وكذا ترتب سائر آثاره عليه عقلاً، مما لا يكاد يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل، فلا بد فيما يوهم خلاف ذلك في الشريعة [١] من المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي لأجل منع بعض مقدماته الموجبه له ولو إجمالاً. فتدبر جيداً.

التمسك بخطاب حرمه الظلم بل يتمسك بعموم ما دلّ على أنه لا يحل التصرف في مال الغير إلا بطيبه نفسه، أو ما دلّ على حرمه قتل الإنسان نفسه أو الغير إلى غير ذلك.

[١] قد يقال: إنه لو لم يمكن تجويز مخالفه العلم بالتكليف فكيف وقع في الشرعيات وعدّها منها موارد كما إذا كان عند الودعي درهم لشخص ودرهمان لآخر فسرق إحدى الدراهم، فإنّ لصاحب الدرهمين درهماً والدرهم الآخر يكون نصفه له ونصفه الآخر لصاحب الدرهم، ولو أخذ ثالث منهما الدرهم المحكوم بكونه لهما واشترى به جاريه يملكها مع علمه بعدم تمام الجاريه له؛ لأنّ بعض ثمنها ملك الغير واقعا، ويجب عن ذلك بأنّ الحكم بالتنصيف في الدرهم لكون الامتراج والاشتباه عند الودعي موجبا للشركه بينهما، فأخذ النصف من كلّ منهما تملك الدرهم من المالك الواقعي فينتقل في الفرض تمام الجاريه إلى المشتري، وفيه أن مجرد اشتباه أحد المالين بالآخر من غير امتراج موجب لوحده المالين عرفا كما في المثال لا يوجب الشركه القهريه، والشركه المعاملية غير مفروضه في المقام أضف إلى ذلك أن مقتضى كلامهم عدم الفرق في اشتباه الدرهم المسروق بخصوص أحد الدرهمين الباقيين أو بكلّ منهما، ومن الظاهر أنّ مقتضى الشركه في الثاني كون ثلث الدرهمين لصاحب الواحد لا ربعمهما كما هي الفتوى.

وقد يقال: إن التنصيف في الدرهم مصالحه قهريه على المالكين، حيث إن للشارع الولايه في الحكم بها على الناس في أموالهم وقد جُوزَ أكل المارّ من الثمره التي في طريقه مع كونها ملك الغير ولو مع عدم رضاه، وفيه أنّ ظاهرهم أنّ هذا حكم شرعى لا حكم ولائى كما هو الحال في تجويز الشارع في أكل الثمره من طريقه، وعلى الجملة الحكم في المقام من قبيل كون خمس المال المختلط بالحرام لأرباب الخمس فيكون حكماً واقعياً، أو أنّه من قبيل الحكم الظاهرى، فإن كان من قبيل الحكم الظاهرى فلا يجوز للثالث الجمع بينهما في ملكه لعلمه بعدم انتقال أحدهما من مالكة الواقعى، ولذا لو علم أحدهما بعد الحكم بالتنصيف أن المسروق كان ماله فعليه أن يرّد النصف المأخوذ أو بدله إلى صاحبه، ولا يستفاد من الروايتين الواردتين المرويتين في باب الصلح أزيد من الحكم الظاهرى، نظير ما إذا كان درهم في يد شخصين لا يعلم أنه لأىّ منهما أو كان مال لم يكن له يد وادعاه اثنان حيث يحكم لكلّ منهما بنصفه.

وكما إذا اختلف البايع والمشتري في الثمن أو المثلن لا- بنحو الأقل والأكثر بل بنحو التباين، بأن قال البايع بعث الجاربه بمئه دينار، وقال المشتري اشتريتها بمئتي درهم، أو قال البايع بعث الجاربه بمئه وقال المشتري اشتريتها العبد بمئه، وفي مثل ذلك لو لم يقم أحد البيّنه على دعواه يحلف كلّ منهما على نفى دعوى الآخر فتسقط كلتا الدعويين ويرجع المالان إلى مالكيهما، ولو أخذ ثالث العبد والجاربه في شراء واحد منه فيعلم تفصيلاً ببطلان الشراء ولو كان اختلافهما في الثمن من حيث الزيادة والنقيصه يكون مقتضى القاعده كون مدعى الزيادة مكلفاً بإقامه البيّنه على دعواه، إلاّ أنّه قد ورد النصّ أنّه ما دام المبيع موجوداً يحلف البايع على الزيادة وتؤخذ في

غير مورد النص بالقاعده، والجواب أنّ مع التحالف يفسخ البيع الواقع فيكون أخذ العبد والجاريه من مالكهما الواقعي، ولو قيل بأنّ التحالف لا يوجب الانفساخ واقعا وكذا قضاء القاضى بالانفساخ، ولذا لو تذكّر أحدهما بالواقعه وجب تسليم حق صاحبه إليه كما هو مقتضى قوله صلى الله عليه وآله «إنّما أفضى بينكم بالبينات والأيمان . . . فأيّما رجل قطع له من مال أخيه شيئا فإنّما قطعت له به قطعه من النار» (١) فيمكن الجواب بأنّ للمالك الأصلي الإمساك بما باعه لا تقاصا ليقال بعدم جواز التقاص بعد تمام القضاء، بل الإمساك لجواز فسخ البيع من بايعه لعدم وصول ثمنه إليه، ولذا يجوز للثالث أخذ الثمن والمبيع منهما ولو فرض أنّ البايع والمشتري لم يفسخا البيع انتظارا لوضوح الحال للآخر فلا يجوز للثالث أخذ الثمن والمثمن منهما وهكذا.

ومن الموارد التي ذكرت لجواز مخالفه العلم ما إذا اختلفا في سبب الانتقال، كما إذا قال مالك: المتاع بعثك إياه بكذا وقال الآخر: وهبتي، فإنّه لو لم يثبت شيء من الدعويين يتحالفان ويرجع المتاع إلى مالكة الأصلي مع علمه بانتقاله عن ملكه إما بالبيع أو الهبه.

أقول: قد يقال إذا كانت العين تالفه أو كان المدعى للهبه من ذى الرحم يحلف مدعى الهبه على عدم الشراء لجريان أصاله عدم جريان البيع منه من غير أن يعارضها أصاله عدم الهبه منه، فإن أصاله عدم الهبه لا أثر لها بعد تلف العين أو كون المدعى من ذى الرحم، إلّا أن يثبت وقوع البيع، نعم مع بقاء العين وعدم كون مدعى الهبه من ذى الرحم فعلى المالك أن يرجع إلى متاعه أخذا بإقرار المشتري حيث إنّه اعترف

ص: ٢٢

بأنّ للمالك الرجوع إلى متاعه فلا- مورد للحلف ولا- علم بمخالفه التكليف لا تفصيلاً ولا إجمالاً حيث إنّ للبايع الرجوع إلى المبيع مع عدم تسليم صاحبه الثمن إليه.

ومنها: ما إذا وجد اثنان منيا في ثوب مشترك بينهما بحيث يعلمان جنبه أحدهما، فإنّه قد ذكروا أنّه لا يجب على كلّ واحد لصلاته إلاّ- الوضوء لجريان الاستصحاب في ناحيه عدم الجنابه في حقهما بلا تعارض، ومقتضى ذلك جواز اقتداء أحدهما بالآخر في صلاته ويجوز للثالث الاقتداء بهما في صلاتين مترتبتين، وهذا يوجب علم المأموم ببطلان صلاته لجنبته أو جنبه امامه وعلم الثالث ببطلان صلاته الثانيه لجنبه أحد الإمامين.

ولكن لا يخفى أنّ جواز اقتداء أحدهما بالآخر أو جواز اقتداء الثالث بهما في صلاتين لم يرد في شيء من الخطابات الشرعيه، فإن قيل بأنّ صلاه الإمام إذا كانت بحسب نظره صحيحه يجوز الاقتداء به فلا إشكال، وأمّا بناءً على كون الشرط في جواز صحه صلاه الامام واقعا بحيث لو انكشف الحال له لم يجب عليه إعادتها فلا يجوز لصاحبه الاقتداء به، كما لا يجوز للغير الاقتداء بهما في صلاه أو صلاتين، وقد يقال: بلزوم الجمع بين الوضوء والغسل على كلّ منهما إذا كان صاحبه ممن يمكن استيجاره قبل اغتساله لكنس المسجد ونحوه، مما لا يجوز للجنب، ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّه إن كان المراد من عدم جواز الاستيجار الحكم الوضعي يعنى الحكم ببطلان إجارتها فالوضع يترتب على المعامله بعد حصولها، وإن كان المراد عدم جوازه تكليفاً؛ لأنّه من التسيب إلى الحرام أى إدخال الجنب المسجد فإن إدخاله كدخول الجنب فيه محرم فلا يخفى ما فيه، فإن التسيب يتحقق مع جهل المباشر بالحال لا مع علمه كما هو الفرض، فغايه الأمر يكون استيجار أحدهما الآخر

من الإعانة على الإثم، والإعانة عليه في غير الظلم غير محرّم.

ومنها: ما إذا كانت عين في يد شخص وادعاها اثنان واعترف ذواليد بتلك العين بتمامها لأحدهما ثم اعترف بتمامها للآخر، فإنهم ذكروا بكونها للمقرّ له الأول ويغرم ذواليد بدلها للثاني، فإن مقتضى ذلك جواز أخذ الثالث العين من الأول وبدلها من الثاني ويشتري بهما متاعا مع علمه بعدم انتقال المتاع إليه لعدم كون تمام الثمن ملكه.

ويجاب عن ذلك بأن إقرار ذى اليد حجه يؤخذ بها، ومقتضى الأخذ بالإقرار الأول الحكم بكون العين ملكا للمقرّ له الأول كما أنّ مقتضى نفوذ الإقرار الثاني كون ذلك الإقرار اتلافا للعين على الثاني فيضمن له البدل.

ثم إنّه لو قيل بأنّ الحكم الظاهري لشخص موضوع للحكم الواقعي للآخرين فيجوز للتالث أخذ العين والبدل منهما وإلا فلا يجوز له الأخذ عن أحدهما فضلاً عن شراء المتاع بهما.

لا- يقال: كيف يجوز للحاكم الحكم بإعطاء العين للأول والبدل للثاني مع أنّه يعلم بمخالفه أحد حكميه للواقع، وبتعبير آخر الإقرار إما من قبيل الأماره أو الأصل ولا اعتبار بشيء منهما مع التعارض.

فإنّه يقال: حكم الحاكم كإفتائه لكلّ من واجدى المنى في الثوب المشترك بوجوب الضوء لصلاتهما، فإنّ الموجب لسقوط الأصل في أطراف العلم لزوم الترخيص القطعي في التكليف الواصل بالإضافة إلى المكلف لا- لزوم الترخيص في التكليف المتوجه إلى أحد المكلفين.

وأما الإقرار فاعتباره وإن كان من جهه كونه طريقاً إلا أنّ مقدار اعتباره بالإضافة

الأمر السابع: إنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي عله تامه لتنجزه لا تكاد تناله يد الجعل إثباتا أو نفيًا فهل القطع الإجمالي كذلك؟ [١]

إلى ما كان الإقرار على النفس ولو كان ذلك الإقرار مدلولاً إلتزامياً، وحيث إنَّ الدليل قام بنفوذ الإقرار الأول دون الإقرار الثاني في مدلوله المطابقى يكون الإقرار الثاني مع نفوذ الإقرار الأول إقراراً بإتلاف العين على المقر له الثاني، فيرجع الثاني إلى بدلها نظير رجوع الشاهدين عن شهادتهما بعد القضاء، وعلى الجملة لا علم للقاضى بالترخيص القطعى فى مخالفه أحدهما فى تكليفه الواقعى بعد احتمال أنّ الإقرار الأول إتلافا ظاهرياً على الثاني بإقرار العين للمقر له الأوّل.

ومنها: تجويز مخالفه التكليف فى مورد الشبهه غير المحصوره فإنَّها مخالفه مع العلم بالتكليف وفيه ما لا يخفى، فإنَّ خروج بعض الأطراف فيها عن ابتلاء المكلف وتمكّن ارتكابه يوجب جريان الأصل النافى فى الأطراف الداخله فى محلّ الابتلاء بلا معارض، أو أن كثره الأطراف توجب الاطمئنان فى البعض بعدم الحرام فيه مما يريد ارتكابه فلا تجويز فى مخالفه التكليف المعلوم حتّى بنحو الإجمال وتمام الكلام فى محلّه.

[١] يقع الكلام فى العلم الإجمالي فى مقامين:

أحدهما: اعتبار العلم الإجمالي فى ثبوت التكليف وإحراز تنجّزه، وبتعبير آخر هل يتنجز التكليف المعلوم بالإجمال كتتنجزه بالعلم التفصيلي.

وثانيهما: فى سقوط التكليف بامتناله الإجمالي مع التمكّن من امتناله التفصيلي بمعنى يجوز للمكلف الاقتصار على امتثال التكليف بالعلم الإجمالي مع تمكّنه من امتناله التفصيلي بلا فرق بين موارد الشبهه الحكميه والموضوعيه، مثلاً إذا لم يدر فى مورد أنّ وظيفته القصر أو التمام أو تردد الثوب الطاهر بين ثوبين أن يأتي بالقصر

فيه إشكال، ربما يقال: إن التكليف حيث لم ينكشف به تمام الإنكشاف، وكانت مرتبه الحكم الظاهري معه محفوظه، جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً بل قطعاً، وليس محذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً إلا محذور مناقضه الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهه الغير المحصوره، بل الشبهه البدويه، ضروره عدم تفاوت في المناقضه بين التكليف الواقعي والإذن بالاحتام في مخالفته

والتمام أو كثر صلته في كل من الثوبين مع تمكنه على معرفه وظيفته من الصلاتين أو تمكنه من الإتيان في ثوب طاهر آخر.

في تنجيز العلم الإجمالي

أما الكلام في المقام الأول فيقع في جهتين.

إحدهما: عدم جواز المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال.

وثانيهما: لزوم الموافقه القطعيه في التكليف المعلوم بالإجمال.

وقد ذكر الماتن قدس سره في الجبهه الأولى أنه لا مانع من جعل الحكم الظاهري في كل من أطراف العلم الإجمالي بالتكليف ولو لزم من العمل بالحكم الظاهري في كل الأطراف العلم بمخالفه التكليف المعلوم بالإجمال؛ لأن مرتبه الحكم الظاهري محفوظه في كل منها وهو الشك في تعلق التكليف به واقعا ودعوى مناقضه الترخيص في الارتكاب في كل من الأطراف مع التكليف المعلوم بالإجمال بينها مدفوعه، بأن المناقضه هي المناقضه الموهومه بين الحكم الظاهري والواقعي وبما أن مرتبه الحكم الظاهري متأخره عن تعلق الحكم الواقعي فلا مناقضه بينهما، وإلا جرت المناقضه بين الحكم الظاهري المجعول في أطراف الشبهه غير المحصوره والتكليف المعلوم بينها بل تجرى في الشبهه البدويه أيضا، لاحتمال ثبوت التكليف

بين الشبهات أصلاً، فما به التفصلي عن المحذور فيهما كان به التفصلي عنه في القطع به في الأطراف المحصوره أيضاً، كما لا يخفى، [وقد أشرنا إليه سابقاً، ويأتي إن شاء الله مفصلاً].

نعم كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الإقتضاء، لا- في العليّه التامه، فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلاً، كما كان في أطراف كثيره غير محصوره، أو شرعاً كما في ما أذن الشارع في الإقتحام فيها، كما هو ظاهر (كل شيء فيه حلال وحرام، فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام منه بعينه).

الواقعي فيها.

لا يقال: فرق بين الشبهه المحصوره وبين غير المحصوره والشبهه البدويه فإن التكليف في الشبهه المحصوره فعلى بين أطرافها، بخلاف غير المحصوره والشبهه البدويه إذا اتفق التكليف الواقعي فيها.

فإنه يقال: لا- فرق في ذلك بين الشبهه المحصوره وغير المحصوره وكذا الحال في الشبهه البدويه، حيث يحتمل فيها أيضاً التكليف الفعلي، وإلا لم يكن للأصل النافي معنى.

وعلى الجملة لو كان تأخر مرتبه الحكم الظاهري مفيداً في الشبهه غير المحصوره والبدويه لكان مفيداً أيضاً في المحصوره ولو لم يكن تأخرها مفيداً في دفع المناقضه وتوقف الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري على الإلتزام بعدم فعليه التكليف الواقعي لأمكن الإلتزام بعدم الفعلية حتى في أطراف الشبهه المحصوره، وأنّ فعليته ما لم يمنعه عنه مانع عقلاً أو شرعاً، فالأول كما في كثره الأطراف، والثاني كما في إذن الشارع في الإقتحام في المشتبه كما هو ظاهر قوله ٧: «كل شيء فيه حلال وحرام

وبالجملة: قضيه صحه المؤاخذة على مخالفته، مع القطع به بين أطراف محصوره وعدم صحتها مع عدم حصرها، أو مع الإذن في الإقتحام فيها، هو كون القطع الإجمالي مقتضياً للتنجز لا عله تامه.

وأما احتمال أنه بنحو الإقتضاء بالنسبه إلى لزوم الموافقه القطعيه، وبنحو العليه بالنسبه إلى الموافقه الإحتماليه وترك المخالفه القطعيه، فضعيف جداً.

ضروره أن احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما في الإستحاله، فلا يكون عدم القطع بذلك [١].

فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه» (١).

وعلى الجملة صحه مؤاخذة المكلف على مخالفه التكليف مع القطع به في أطراف محصوره وعدم صحتها مع عدم حصرها أو مع الإذن في الاقتحام في الأطراف أن يكون العلم الإجمالي مقتضياً لتنجز التكليف به لا عله تامه، نظير العلم التفصيلي بالتكليف.

[١] لعل هذا الكلام مستدرك فإن القطع بالتكليف الفعلي في أطراف الشبهه غير المحصوره واحتماله في الشبهه البدويه قد فهم مما ذكر قبل ذلك، وأما بدون ما ذكر كما في موارد الخطأ والقطع بالخلاف فلا يكون مورد لجريان الأصل، والتكليف الواقعي فيها إنشائي محض على مسلكه قدس سره فلا موجب لذكره من موارد الإذن الشرعي في الارتكاب بعنوان الحكم الظاهري.

أقول: أما اختلاف الحكم الظاهري مع الواقعي في المرتبه فقد اعترف قدس سره في بحث إمكان التعبد بالأماره بأنه غير مفيد في رفع التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري، فإنه وإن لا يمكن جعل الحكم الظاهري إلا بلحاظ ثبوت الحكم الواقعي

ص: ٢٨

فى موردده، إلا- أنه ىثبت فى مرتبه الحكم الظاهرى الحكم الواقعى أيضا لما تقدم من عدم إمكان جعل الحكم الواقعى فى خصوص صورده العلم به فىكون المجموع مطلقا ذاتا، وأما تقييد فعليه الحكم بعدم المانع بالتقريب المتقدم فهو مبنى على ثبوت مرتبتى الإنشاء والفعلية للحكم بالمعنى الذى إلتزم به، وقد ذكرنا أنه غير صحيح وأن فعليه الحكم تابعه لكيفيه جعله واعتباره فلا تختلف فعليه الحكم عن مقام إنشائه إلا بتحقيق الموضوع له خارجا مع الفعلية وتقدير ذلك التحقق وفرضه فى مقام الجعل.

ويمكن أن يكون مراد الماتن قدس سره من محفوظيه مرتبه الحكم الظاهرى فى كل من أطراف العلم الإجمالى بالتكليف تحقيق الموضوع للحكم الظاهرى بخلاف العلم التفصيلى، فإنه لا- موضوع معه للحكم الظاهرى، ولكن مجرد ذلك لا يصحح جعل الحكم الترخيصى فى جميع أطراف العلم الإجمالى بالتكليف، وذلك فإن الترخيصى فى الارتكاب فى كل منها ينافى الغرض من التكليف الواقعى الثابت بينها الواصل بالعلم الإجمالى، ولا يقاس الترخيصى فى ارتكاب جميعها بالترخيصى فى ارتكاب الشبهه البدويه فى بعض الأطراف فى الشبهه غير المحصوره التى تكون بعض أطرافها خارجه عن تمكن المكلف بارتكابه أو عن ابتلائه لوصول التكليف فيه دونهما.

وعلى الجملة الترخيصى القطعى فى مخالفه التكليف الواصل بالعلم الإجمالى قبيح من المولى الحكيم إذا كان الغرض منه إمكان انبعاث العبد بالفعل أو الترك بوصوله كما هو الفرض. ودعوى أن القبيح هو ترخيصى المولى فى الارتكاب مع علم العبد حين الارتكاب بأن ما يرتكبه مخالفه للتكليف من قبل المولى، ولذا لا بأس على العبد بالارتكاب فى موارد الشبهات البدويه حتى لو اتفق بعد الارتكاب حصول

العلم له بأنّ بعض ما ارتكبه كان مخالفه للتكليف واقعاً لا- يمكن المساعدة عليها، فإنّ الارتكاب مع عدم وصول التكليف الواقعي حينه غير قبيح وحصول العلم به بعد ذلك لا يجعل التكليف السابق واصلاً، إلّا في مورد لزوم تداركه بخلاف وصول التكليف قبل العمل فإنّ إجمال مورده وعدم تمييزه لا- يكون موجبا لرفع قبح الترخيص القطعي في مخالفته، نعم لا- بأس بالترخيص في بعض أطرافه إذا كان لذلك البعض معيّن، كما في موارد انحلال العلم الإجمالي حكماً، حيث إن الترخيص فيه لا يلازم الترخيص القطعي في مخالفه التكليف الواصل والترخيص في المخالفه الاحتماليه باكتفاء الشارع بالموافقه الاحتماليه المعبر عنه بجعل البديل في مقام الامتثال واقع كما في موارد جريان قاعده الفراغ ونحوها، بل يمكن أيضا الاكتفاء فيها بالأمر أو الترخيص في ارتكاب بعض الأطراف ولو على نحو التخيير في الجملة كمورد الاضطرار إلى شرب أحد المائين المعلوم إجمالاً نجاسه أحدهما، وإن شئت قلت: التبويض في تنجيز العلم الإجمالي بالترخيص في ترك الموافقه القطعيه مع إحراز الموافقه الاحتماليه لا- يعدّ مناقضاً مع إحراز ثبوت التكليف الواقعي في البين بخلاف الترخيص في المخالفه القطعيه فإنّه ينافي مع إحراز المكلف التكليف الموجود بين الأ-طراف حيث يناقض بالتكليف في البين مع كون الغرض منه الانبعاث بوصوله، نعم لو فرض كون الغرض من التكليف مختصاً بوصوله الخاص لأمكن الترخيص في الارتكاب مع الوصول الآخر وجرى مثل ذلك في مورد العلم بالتكليف تفصيلاً على ما مرّ في إمكان تصرف الشارع في منجزه العلم مع خصوص الفرض من التكليف، ولكن هذا مجرد فرضٍ كما ذكرنا سابقاً.

لا يقال: يمكن استكشاف عدم عموم الفرض في الشبهه المحصوره وغيرها من

الشبهات من مثل قوله عليه السلام في صحيحه عبد الله بن سنان: «كلّ شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتّى تعرف الحرام منه بعينه»^(١) فإنّ ظاهرها لزوم الاجتناب عن الحرام إذا تعيّن.

أقول: الرواية مختصّه بالشبهات الموضوعيه بقريته ما ورد فيها من أن الشارع جعل لشيء قسمين: قسم حلال وقسم حرام، وحكم بأن ارتكاب ذلك الشيء له حلال إلى أن يعلم أنّ ما يرتكبه قسمه الحرام، وكلمه (بعينه) تأكيد جيء بها للاهتمام بالعلم، كما قد يقال: رأيت زيدا بعينه، ويراد منه دفع توهم وقوع الرؤيه بغيره ممن يتعلق به كخادمه أو ابنه، والتوهم المنفى في الروايه كفايه الظن بالحرام واحتماله.

وعلى الجملة: عرفان الحرام بعينه عباره أخرى عن العلم بوجود الحرام فيما يرتكبه ولو كان ذلك الحرام غير متميز عن غيره، وإن ادّعى أنّ كلمه «منه» في الصحيحه ظاهرها عرفان قسم الحرام معيناً، ولكن ذكرنا أن معرفه قسم الحرام بعينه ليس معناه معرفته متميزاً عن غيره حين الارتكاب.

فتحصل مما ذكرنا أنّ فعلية التكليف ووصوله بالعلم الإجمالى لا ينافى الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه والعلم الإجمالى بالتكليف الواصل وكون الغرض منه إمكان الانبعاث عله تامه بالإضافة إلى عدم جواز الترخيص فى مخالفته القطعيه، ولكن بالإضافة إلى موافقه القطعيه مقتضى، بل الحال فى العلم التفصيلى بالتكليف أيضاً كذلك فيمكن للشارع الاكتفاء بموافقه الاحتماليه. ودعوى الفرق بينهما بأنّ قاعده الفراغ ونحوها من حيث المفاد جعل البدل فى مقام الامتثال، بخلاف الأصل النافى

ص: ٣١

(١-١) وسائل الشيعه ١٧:٨٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

فى مقام ثبوت التكليف فإِنَّه لا- يمكن إذا كان مفاده الترخيص فى المخالفه الاحتماليه، حيث إِنَّه ليس من جعل البدل فى مقام الامتثال لا- يمكن المساعده عليها؛ لأنّ مرجع جعل البدل الظاهرى إلى الترخيص فى مخالفه التكليف الواقعى الواصل كما هو الحال فى الترخيص فى ارتكاب بعض أطراف العلم، حيث يمكن فيه أيضا دعوى أَنه من جعل البدل الظاهرى للواجب أو الحرام الواقعيين.

فى جريان الأصول العمليه فى اطراف العلم الاجمالى

بقى فى المقام أمر، وهو أَنه قد يقال: بعدم جريان الأصل العملى فى شىء من أطراف العلم الإجمالى بالتكليف سواء كان الأصل الجارى فى كلّ من أطرافه مثبتا للتكليف وموافقا للعلم الإجمالى به، أو كان الأصل الجارى فى كلّ منها منافيا كما يظهر ذلك مما ذكره الشيخ الأنصارى قدس سره من أنّ شمول خطابات الأصول العمليه لأطراف العلم الإجمالى بالتكليف يوجب المناقضه بين صدرها وذيلها فإن إطلاق الصدر فى مثل قوله عليه السلام: «لا- تنقض اليقين بالشك» جريان الاستصحاب فى كلّ من الأطراف وإطلاق الذيل، «ولكن انقضه بيقين آخر» لزوم رفع اليد عن حاله السابقه وعدم جريانه فى جميعها، وكذا فى قوله عليه السلام «كلّ شىء حلال حتّى تعرف أَنه حرام» فإنّ كلّ واحد من الأطراف مشكوك فيه مع قطع النظر عن سائر الأطراف ومقتضى إطلاق العلم فى الذيل عدم الحكم بالحليه.

ولكن لا- يخفى ما فيه فإنّ ما ورد فى الذيل ليس حكما تعديدا بل لبيان ارتفاع الموضوع للحكم الظاهرى ومن الظاهر أنّ العلم الذى يرفع الموضوع للحكم الظاهرى تعلقه بعين ما تعلق به الشك، والعلم فى موارد العلم الإجمالى يتعلق بأحدهما لا بعينه لا بأحدهما بعينه، والمورد للحكم الظاهرى هو الثانى دون الأول.

أضف إلى ذلك أنه لو فرض إجمال مثل هذه الخطابات بالإضافة إلى أطراف العلم الإجمالي فيرجع في مورد إجمالها بالخطابات التي ليس فيها ذلك الذيل أو التحديد بحصول العلم بالخلاف، كقوله «رفع عن أمتي ما لا يعلمون»^(١) و«الناس في سعه ما لا يعلمون»^(٢) و«لا- تنقض اليقين بالشك» وكيف يلتزم بأن إطلاق العلم والعرفان يشمل العلم والعرفان بالعلم الإجمالي بدعوى لزوم التناقض بين الصدر والذيل مع أنّ لا يزمه أن لا- تجرى الأصول العملية في أطراف العلم الإجمالي غير المنجز مما يعبر عنه بمورد الانحلال الحكمي، كما إذا كان أحد الاناءين معلوم الطهاره والآخر معلوم نجاسته ثم علم إما بطهاره الأول أو تنجس الثاني بوقوع نجاسته في الثاني أو وقوع المطر في الأول، حيث إن العلم الإجمالي بعدم بقاء الحاله السابقه في أحدهما يمنع عن شمول النهي عن نقض اليقين بالشك لكلّ منهما.

في جريان الأصول المثبتة في أطراف العلم الإجمالي

وقد ذكر المحقق النائيني قدس سره بأنه لا مجال للأصول التنزيلية في أطراف العلم الإجمالي سواء كان مقتضاها الترخيص في الارتكاب أم لا فلا يجرى استصحاب النجاسته في كلّ واحد من الاناءين المعلوم إجمالاً طهاره أحدهما مع سبق النجاسته في كلّ منهما، كما لا يجرى الاستصحاب في طهاره كلّ من الأناءين مع سبق طهارتهما والعلم الإجمالي بتنجس أحدهما بعد ذلك، فإنّ التعبد بالعلم بنجاسته كلّ من الأناءين لا يجتمع مع العلم الوجداني بطهاره أحدهما، وكذا التعبد بالعلم بطهاره

١- (١) وسائل الشيعه ٣٦٩:١٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأول.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٤٩٣:٣، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١١.

معها موجباً لجواز الإذن في الاقتحام، بل لو صح الإذن في المخالفه الاحتماليه صح في القطعيه أيضاً، فافهم.

ولا يخفى أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك، كما أن المناسب في باب البراءه والاشتغال _ بعد الفراغ هاهنا عن أن تأثيره في التنجز بنحو الاقتضاء

كلّ منهما مع العلم الوجداني بنجاسه أحدهما، وأما في الأصول غير التنزيليه التي لا يكون مفادها التعبد بالعلم فعدم جريانها في أطراف العلم يختص بموارد لزوم الترخيص في المخالفه القطعيه نظير قوله «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام»، أو «رفع عن أمتي ما لا يعلمون» إلى غير ذلك.

وفيه أنّ العلم المتعبد به في الأصول التنزيليه هو العلم من حيث الجرى العملي في كلّ من الأطراف بخصوصه، فالمتعبد به من حيث الجرى العملي غير مخالف مع مقتضى العلم الإجمالي بالتكليف بحيث لا يلزم المخالفه القطعيه من جريان الأصول العمليه التنزيليه فلا- محذور في جريانها في أطرافها، وإلاّ كان التعبد بالعلم مع فرض الشك في غير موارد العلم الإجمالي أيضا تعبدا بخلاف الوجدان.

ثمّ إنّه قد يقال: إذا كان الممتنع من الترخيص هو الترخيص في المخالفه القطعيه للمعلوم بالإجمال فلا- بأس بالأخذ بالأصول المرخصه في كلّ من أطراف العلم ورفع اليد عن إطلاق الترخيص في كلّ منهما بأن يرخص الشارع في ارتكاب كلّ من الطرفين بشرط الاجتناب عن الطرف الآخر، والمورد من صغريات القاعده التي تذكر في أنّه كلّما دار الأمر بين رفع اليد عن أصل الحكم المدلول عليه بالخطاب الشرعي ورفع اليد عن إطلاقه، يتعين رفع اليد عن إطلاقه كما إذا دلّ دليل على وجوب صلاه الظهر يوم الجمعة ودلّ خطاب آخر على وجوب الجمعة يحمل الخطابان على كون وجوبهما تخييراً.

لا العليه _ هو البحث عن ثبوت المانع شرعاً أو عقلاً وعدم ثبوته، كما لا مجال بعد البناء على أنه بنحو العليه للبحث عنه هناك أصلاً، كما لا يخفى.

هذا بالنسبه إلى إثبات التكليف وتنجزه به، وأما سقوطه به بأن يوافقه إجمالاً فلا إشكال فيه فى التوصليات [١].

ولكن لا يخفى أن هذا فيما إذا احتتمل أن التخيير هو الحكم الواقعى، وفيما نحن فيه لا يحتتمل كون الحكم الواقعى تخييراً، كما إذا علم بأن أحد المايعين خمر أو نجس فإن الترخيص فى ارتكاب كلّ منهما بشرط الاجتناب عن الآخر لا يكون حكماً واقعياً لشيء منهما فإن أحدهما الذى هو خمر فى الواقع يجب الاجتناب عنه مطلقاً، والآخر الذى ليس بخمر لا يجب الاجتناب عنه أصلاً.

وعلى الجملة الحكم الظاهرى فى موضوع لا بد من احتمال مصادفته الواقع ومع العلم بعدم كونه حكماً واقعياً لا معنى كونه حكماً طريقياً إلى الواقع، وعلى الجملة الحكم الظاهرى المجعول فى مورد لا بد من احتمال إصابته الواقع.

وأما ما ذكر النائينى قدس سره فى وجه عدم إمكان تقييد الترخيص فى كلّ من الأطراف بالاجتناب عن الآخر بأن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكه، وإذا امتنع إطلاق الترخيص فى كلّ منهما امتنع التقييد أيضاً فلا يمكن المساعده عليه؛ لما تقدّم من أن امتناع أحدهما يقتضى تعين الآخر، وقد ظهر مما ذكرنا أنه لو كان معين لبعض أطراف العلم فى جريان الأصل الترخيصى فيه فيؤخذ به بلا محذور، ومن هنا لو علم المكلف إجمالاً بنجاسه الماء أو الثوب فلا يجوز الوضوء من الماء والصلاه فى الثوب، وأما شرب الماء فلا بأس به لأصالة الحليه فيه ولا مجرى لها فى ناحيه الثوب.

[١] لا يخفى أنه لا مورد للتأمل فى كفايه الامثال الإجمالى مع عدم التمكن من

الامتثال التفصيلي، فإن الاحتياط غايه ما يمكن للعبد في مقام الامتثال مع عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي من غير فرق بين أن يستلزم تكرار العمل أم لا، وبين موارد تنجز التكليف الواقعي وعدمه كالشبهات البدويه سواء كانت حكميه أو موضوعيه، وكذا كفايته مع التمكّن من الامتثال التفصيلي في التوصليات فإن المطلوب والمترتب عليه الملاك نفس الفعل أو الترك المفروض حصولهما بالامتثال الإجمالي، ومن التوصليات العقود والإيقاعات ويكون الاحتياط فيها بتكرار الإنشاء تارة كما إذا تردّد النكاح الممضى شرعا بين كونه بصيغه أنكحت أو بصيغه زوجت فمع التمكّن من الفحص وتعيين أن الإنشاء بالأولى أو الثانيه يكرّر الإنشاء بكلّ منهما، وكما إذا أراد طلاق زوجته موكله وتردّدت التي وكله في طلاقها بين امرأتين له فيجري الطلاق على كلّ منهما لحصول طلاق المرأة التي وكله في طلاقها، وقد يشكل في الإنشاء كذلك تارة باختلال الجزم المعتبر فيه، وأخرى بلزوم التعليق في العقد أو الإيقاع، ولكن لا يخفى أنّ التردّد في صحه أي الإنشاءين شرعا لا يوجب التردّد في النيه، فإن الإضاء الشرعي خارج عن الإنشاء والمنشأ حكم شرعي يترتب عليهما، ولذا يحصل الإنشاء والعقد ممن لا يعتقد بالشرع، أو لا يعتنى به، وأما التعليق فلا حاجه إليه أيضا حتّى فيما إذا كانت زوجته موكله مردّده بين امرأتين إحداهما زوجته فإنّه إذا أجرى الطلاق على كلّ منهما يتمّ طلاق من كانت زوجته موكله، بل لو علق الطلاق المنشأ على كلّ منهما على كونها زوجته لموكله، بأن قال: إن كانت فلانه زوجته موكله فهي طالق تمّ الطلاق، فإنّه قد ذكر في بحث التعليق في العقد والإيقاع أنّه لا يضر التعليق بحصول أمر يتوقف عنوان العقد أو الإيقاع على حصوله عند الانشاء، حيث يكون التعليق في المنشأ لا الإنشاء، والمفروض أنّ المنشأ

وأما فى العبادات فكذلك فيما لا يحتاج إلى التكرار [١].

لا يتحقق بدون ذلك الحصول حتى مع إطلاق العقد أو الإيقاع، ويترتب على ذلك الطلاق احتياطا فى موارد الشبهه فى الزوجيه والعتق فى مورد الشك فى الرقيه ونحو ذلك.

جواز الإمتثال الإجمالى مع التمكن من الإمتثال التفصيلى

[١] وأما الامتثال الإجمالى فى العبادات فإن كان غير محتاج إلى تكرار العمل كما إذا شك المكلف فى اعتبار السوره بعد قراءه الحمد فى صلاته فقرأها لاحتمال جزئيتها فلا ينبغى المناقشه فى جواز ذلك ولو مع تمكنه من الامتثال التفصيلى ولو علما فإنه بالامتثال الإجمالى لا يختل شىء مما يعتبر فى العباده من قصد القربه، بل الوجه والتميز حتى لو قيل باعتبارهما زايدها على قصد القربه، فإن ما لا يحصل بالامتثال الإجمالى تمييز الأجزاء الواجبه عن غيرها وهو غير معتبر فى صحتها قطعا حيث لم يرد فى شىء من الخطابات الشرعيه والروايات التعرض للزومه، بل ما ورد ما يدفع هذا الاحتمال كصحيحه حريز الوارده فى تعليم الإمام عليه السلام الصلاه التى ينبغى للمكلف الإتيان بها بذلك النحو ويأتى التوضيح لذلك عند التعرض لاعتبار قصد الوجه والتميز فى العبادات.

وأما إذا كان الاحتياط فيها محتاجا إلى تكرار العمل كما فى مورد تردد الصلاه الواجبه بين القصر والتمام فى الشبهه الحكيمه أو الموضوعيه أو تردد الثوب الطاهر بين ثوبين فيصلّى صلاته قصرا ويعيدها تماما أو يصلّى فى أحد الثوبين ويعيدها فى الثوب الآخر إلى غير ذلك، فقد يقال: بعدم جواز ذلك مع التمكن من الامتثال بالعلم التفصيلى؛ لأنّ الامتثال الإجمالى يلازم الإخلال بقصدى الوجه والتميز أو لكون التكرار يعدّ لعبا وعبثا فى مقام الامتثال فلا يناسب العباده، والجواب عن ذلك بأنه

لا يكون في الاحتياط بتكرار العمل إخلال بقصد الوجه، فإنه إذا أتى المكلف بالصلاه قصرا وأعادها تماما بقصد تحقق الصلاه الواجبه عليه فقد حصلت الصلاه المأمور بها واقعا بقصد وجهها، نعم عند العمل لا تتميز تلك الصلاه عن الأخرى وقصد التمييز كذلك غير معتبر في صحه العمل ووقوعها عباده حتى بناءً على القول بأنه في الشك في اعتبار القيود الثانويه مما لا يمكن أخذها في متعلق الأمر يلزم رعايتها لاستقلال العقل بلزوم الإتيان بنحو يكون محصلاً للغرض من متعلق الأمر، فإن مقتضى ذلك القول وإن كان الإلتزام بالاشتغال، إلا أن الإلتزام به يختص بمورد عدم ثبوت الإطلاق المقامى فيه، والإطلاق المقامى بالإضافة إلى قصد الوجه وقصد التمييز موجود خصوصاً بالإضافة إلى الثانى فإنهما مما يغفل عامه الناس عن اعتبارهما ولو كانا معتبرين في حصول الغرض لتعرض الشارع له بالتنبيه عليه في بعض خطابه، ويقال: في مثل هذا الإطلاق المقامى بأن عدم الدليل فيه دليل على العدم، أضف إلى ذلك أنه ليس قصد التمييز في الشبهات الموضوعيه من الانقسامات الثانويه حيث يمكن أخذه في متعلق الامر كسائر القيود التي يعبر عنها بالانقسامات الأوليه، بأن يأمر الشارع بالصلاه إلى جهه يعلم حالها أنها إلى القبله أو في ثوب طاهر إلى غير ذلك فالإطلاق اللفظى يدفع اعتبار قصد هذا التمييز.

وأما دعوى كون الاحتياط بتكرار العمل مع التمكن من الامتثال بالعلم التفصيلى يعدّ من اللعب ولا يناسب العباده فلا يمكن المساعده عليها أيضاً، وذلك فإنه قد يكون تكرار العمل وترك الامتثال التفصيلى لغرض عقلاى أن المعترف فى العباده الاتيان بمتعلق الأمر بقصد التقرب والخصوصيات المقارنه لمتعلق الأمر خارجاً أو المتحدّه معه الخارجه عن متعلق الأمر لا يعتبر حصولها بقصد القربه

فالمكلف إذا أتى بصلاته أول الوقت، أو فى مكان خاص بداع نفسانى له فى أول الوقت أو فى الإتيان بها فى ذلك المكان صحت صلاته حيث إن المأخوذ متعلق الامر لابد من وقوعه بقصد القره لا ما هو خارج عن متعلق الأمر ولا يقاس بما إذا كانت الخصوصيه المتحدده مع العباده واقعا رياءً، فإن قصد التقرب لا يجتمع مع اتحاد متعلق الأمر بما هو محرم، بل قد يقال: ببطلان العباده حتى مع الخصوصيه المنضمه إليها رياءً بدعوى إطلاق ما دل على مبطله الرياء فى العمل، ولو كان الرياء فى الخصوصيه المقارنه المنضمه إليها.

والحاصل أنّ الأتيان بالعباده فى ضمن عملين المسمّى بالامثال الإجمالى من خصوصيات تلك العباده الخارجه عن متعلق الأمر بها، ولا يضرّ الإتيان بالخصوصيات الخارجه عن متعلق الأمر بلا داع عقلائى أو بداع نفسانى، وهذا مراد الماتن قدس سره من قوله: إنما يضرّ اللعب والعبث إذا كانا بأمر المولى لا فى كيفية إطاعته بعد كون الأمر داعياً له إلى أصل الطاعه.

وقد ذكر المحقق النائى قدس سره وجها آخر لعدم جواز التنزل إلى الامثال الإجمالى مع التمكن من الامثال التفصيلى وهو استقلال العقل بأنّ الامثال الاحتمالى فى طول الامثال العلمى وإذا أتى المكلف بصلاته قصراً ثم أعادها تماماً مع تمكنه من تحصيل العلم بوظيفته من القصر أو التمام يكون الداعى له إلى الصلاه قصراً احتمال الوجوب، وهذا الامثال كما ذكر فى طول الامثال التفصيلى.

وبتعبير آخر للامثال مراتب أربع لا- يجوز التنزل إلى المرتبه اللاحقه إلا مع عدم التمكن من المرتبه السابقه، الامثال التفصيلى والامثال بالعلم الاجمالى، الامثال الظنى والامثال الاحتمالى كما يأتى التعرض لذلك.

كما إذا تردد أمر عباده بين الأقل والأكثر، لعدم الإخلال بشيء مما يعتبر أو يحتمل اعتباره في حصول الغرض منها، مما لا يمكن أن يؤخذ فيها، فإنه نشأ من قبل الأمر بها، كقصد الإطاعة والوجه والتميز فيما إذا أتى بالأكثر، ولا يكون إخلال حينئذ إلا بعدم إتيان ما احتمل جزئيته على تقديرها بقصدها، واحتمال دخل قصدها في حصول الغرض ضعيف في الغايه وسخيف إلى النهاية.

أقول: لم يظهر وجه صحيح لكون الامتثال الإجمالي في طول الامتثال التفصيلي بل هما في عرض واحد، وذلك فإنّ المعبر في العباده هو حصول العمل بنحو قربي لا لزوم خصوص الإتيان بالعمل بداعي الأمر به، نعم هذا من أفراد حصول العمل قريبا كما أنّه يكفي في حصول القربه الإتيان بداعي احتمال كونه متعلق الأمر، وما يكون في طول الامتثال العلمي الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي مع التمكن من الامتثال العلمي كما إذا كان المكلف في آخر الوقت بحيث لا يتمكن إلا من الإتيان بأربع ركعات قبل خروج الوقت ودار أمره بين أن يصلها في ثوب طاهر معلوم وبين أن يصلها في أحد ثوبين يعلم بطهاره أحدهما ونجاسه الآخر، فإنّ العقل في الفرض مستقل برعايه الامتثال التفصيلي وعدم جواز التنزل إلى الاحتمالي، هذا مع أن الإتيان بالقصر أولاً ثم إعادتها تماما يكون بداعي الأمر المعلوم إجمالاً المتعلق بأحدهما واقعا، وهذا الامتثال علمي لا احتمالي غايه الأمر لا يدرى حال العمل أنّ ما يأتي به هو متعلق الأمر أو ما يأتي به بعده أو أتى به قبل ذلك فيكون فاقدًا لقصد التمييز وقد تقدم عدم اعتباره في صحه العباده.

جواز الامتثال الإجمالي مع إمكان الامتثال الظني التفصيلي

ثمّ إنّ الماتن قدس سره لم يصرح في كلامه دوران الأمر بين الامتثال الإجمالي والامتثال الظني بالظن الخاصّ، والظاهر أنّه أدرج الامتثال الظني الخاص في الامتثال

وأما فيما احتاج إلى التكرار، فربما يشكل من جهة الإخلال بالوجه تاره، وبالتمييز أخرى، وكونه لعباً وعبثاً ثالثه.

وأنت خبير بعدم الإخلال بالوجه بوجه في الإتيان مثلاً بالصلاتين المشتملتين على الواجب لوجوبه، غايه الأمر أنه لا تعيين له ولا تمييز فالإخلال إنما يكون به، واحتمال اعتباره أيضاً في غايه الضعف، لعدم عين منه ولا أثر في

التفصيلي، وكيف ما كان إذا دار الأمر بين الامتثال التفصيلي بالظن الخاص والامتثال الإجمالي فللمكلف الأخذ بالامتثال الإجمالي فإن غايه ما دلّ على اعتبار الظنّ أنّه في اعتبار الشارع علم أو أنّه كالعلم، وقد تقدم جواز الإمتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال بالعلم الوجداني التفصيلي، نعم بناءً على عدم جواز الإمتثال الإجمالي مع التمكن منه للإخلال بقصد التمييز يتعين على المكلف في واقعه تشخيص الوظيفة بالظنّ المعبر، ولكن يجوز له الإتيان بالمحتمل الآخر لاحتمال كونه هو الواجب واقعا بلا- فرق بين الإتيان بذلك المحتمل بعد الإتيان بالمظنون وجوبه أو الإتيان به قبل الإتيان بالمظنون، فإن الإتيان به برجاء أنّه الواجب واقعا مع الإتيان بالمظنون من أرقى مراتب العبوديه، مثلاً- إذا سافر بأربعه فراسخ مريدا الرجوع قبل عشره أيام يأتي بالصلاه التي استفاد بجتهاده أو تقليده وجوبها بقصد أنها الواجب في حقه، ثم يأتي بالتمام لرجاء إدراك الواقع أو يأتي بالآخر رجاءً أولاً ثم يأتي بما هو الواجب في حقه بجتهاده أو تقليده، وقد يقال: بتعين الإتيان بالمظنون أولاً ثم الإتيان بالمحتمل الآخر رجاءً بدعوى أنّه في العكس يكون الامتثال احتمالياً، وقد حكى عن الشيرازي قدس سره أنّه في مسأله المسافر المزبور يتعين عليه عند إرادته الاحتياط الإتيان بالقصر أولاً- ثم الإتيان بالتمام رجاءً، والمحكى عن الشيخ قدس سره تعيين الاتمام أولاً ثم الإتيان بالقصر رجاءً واختلافهما ناش من الاختلاف المستفاد من الروايات الوارده من أن المستفاد

الأخبار، مع أنه مما يغفل عنه غالباً، وفي مثله لا بد من التنبيه على اعتباره ودخله في الغرض، وإلا لأخلّ بالغرض، كما تبيننا عليه سابقاً.

وأما كون التكرار لعباً وعبثاً، فمع أنه ربما يكون لدواع عقلائى، إنما يضر إذا كان لعباً بأمر المولى، لا في كيفية إطاعته بعد حصول الداعى إليها، كما لا يخفى، هذا كله في قبال ما إذا تمكن من القطع تفصيلاً بالإمتثال.

منها وجوب القصر أو التمام، ولكن لا- يخفى أنه لا- موجب للإلتزام بأنه يتعين الإتيان بالمظنون أولاً، فإنه مع تقديم المحتمل الآخر يأتى به رجاءً ثم يأتى بالمظنون بقصد أنه الواجب في حقه فعلاً بحسب الأدله فلا يفوت منه قصد التمييز.

في دوران الأمر بين الامتثال الإجمالى والظنى التفصيلى

وإذا دار الأمر بين الامتثال الإجمالى والظنى المعبر بدليل الانسداد المعبر عنه بالظن المطلق فقد يقال: إنه بناءً على أن نتیجه مقدمات الانسداد حجيه الظن المطلق شرعاً فاللازم على المكلف ترك الامتثال الإجمالى والأخذ بالامتثال الظنى؛ لأنه لا يستكشف من مقدمات الانسداد حجيه الظن المطلق شرعاً إلا- إذا كان من مقدماتها عدم جواز الاحتياط لكونه مفوتاً لقصد التمييز المعبر فى العبادات، أو أن الاحتياط غير جازٍ فيها وفى غيرها لكونه موجبا لإختلال نظام العباد، وأما بناءً على أنه ليس نتیجتها اعتبار الظن شرعاً بل عدم وجوب الاحتياط التام برعايه التكليف فى مظنونات التكليف والمشكوكات والموهومات لكون الاحتياط كذلك موجبا للعسر والخرج فمقتضاها جواز التنزل إلى لزوم الاحتياط فى المظنونات خاصه فلا بأس بجواز الإمتثال الإجمالى وترك تحصيل الظن فى الوقایع.

وقد ذكر صاحب القوانین رحمه الله أنه لا- يجوز للمكلف فى العبادات ترك الاجتهاد والتقليد والأخذ بالاحتياط فيها وتعجب الشيخ الانصارى قدس سره من هذا الحكم وذكر أنه

وأما إذا لم يتمكن الا من الظن به كذلك، فلا إشكال في تقديمه على الامتثال الظنى لو لم يتم دليل على اعتباره، إلا فيما إذا لم يتمكن منه، وأما لو قام على اعتباره مطلقاً، فلا إشكال في الاجتزاء بالظنى، كما لا إشكال في الاجتزاء بالامتثال الاجمالي في قبال الظنى، بالظن المطلق المعبر بدليل الانسداد، بناءً على أن يكون من مقدماته عدم وجوب الاحتياط، وأما لو كان من مقدماته بطلانه لاستلزامه

كيف يصح ممن لا يرى اعتبار الظن إلا بمقدمات الإنسداد ويذهب إلى بطلان عباده تارك طريقي الاجتهاد والتقليد.

وفيه أن التعجب بناءً على اعتبار الظن على الحكومه في مورده وأما بناءً على الكشف فلا مورد للعجب.

في دوران الأمر بين الامتثال الإجمالي والظنى المطلق

ولعل المحقق القمي رحمه الله يرى اعتبار الظن المطلق على الكشف لاعتبار قصد التمييز فيها وترك طريقي الاجتهاد والتقليد والأخذ بالاحتياط يوجب فقده.

أقول: أما احتمال أن حكم المحقق القمي ببطلان عمل تارك طريقي الاجتهاد والتقليد والأخذ بالاحتياط مبنى على اعتبار قصد الوجه والتمييز فلا- يحتمل ذلك في موارد عدم توقف الاحتياط على تكرار العباده، فإن اعتبار قصد الوجه والتمييز في أجزاء العمل وقيوده غير معتبر قطعاً بل يلزم على المحقق القمي حينئذ الإلتزام ببطلان الاحتياط في موارد الشبهه البدويّه من الشبهه الموضوعيّة كما إذا أراد المكلف صوم يوم لاحتمال فوت الصوم عنه مع ظنه عدم الفوت ونحو ذلك مما لا- يحتمل إلتزامه بذلك، وكذلك لا- يحتمل بأن يحتاط المجتهد في مسأله مع ظنه بأحد الطرفين من مسائل العبادات، وأما دعوى عدم جواز الاحتياط في المسائل فإن الاحتياط فيها يوجب الاختلال في النظام فلا يخفى ما فيها، فإن الاختلال في النظام

العسر المخل بالنظام، أو لأنه ليس من وجوه الطاعة والعبادة، بل هو نحو لعب وعبث بأمر المولى فيما إذا كان بالتكرار، كما توهم، فالمتعين هو التنزل عن القطع تفصيلاً إلى الظن كذلك.

وعليه: فلا مناص عن الذهاب إلى بطلان عباده تارك طريقى التقليد والإجتهد، وإن احتاط فيها، كما لا يخفى.

هذا بعض الكلام فى القطع مما يناسب المقام، ويأتى بعضه الآخر فى مبحث البراءة والإشتغال، فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد، وهو بيان ما قيل باعتباره من الأمارات، أو صح أن يقال، وقبل الخوض فى ذلك ينبغى تقديم أمور:

أحدها: أنه لا ريب فى أن الأماره غير العلميه ليس كالقطع [١].

يترتب على الاحتياط فى جميع الوقايح من العبادات وغيرها ولا يلزم من الاحتياط فى خصوص العبادات التى يبتلى بها المكلف، ولذا يأخذ بعض الناس بالاحتياط فيها من صلاته وصومه وغسله وتيممه من غير اختلال لأمر معاشه.

وعلى الجملة: الحكم ببطلان عباده من يأخذ بالامثال الإجمالى فيها غير صحيح، نعم ذكر المحقق النائينى قدس سره عدم الجواز فيما إذا كان الاحتياط موجبا لتكرار العمل بدعوى أن المكلف عند الامتثال الإجمالى يكون داعيه إلى العمل احتمال الأمر لا الأمر وقد تقدم ما فيه فلا نعيد.

الأمارات

فى الأمارات غير العلميه

[١] قد تقدم أن القطع بالتكليف الفعلى يوجب تنجز التكليف المقطوع به ولا يمكن التصرف فى منجزيته، وأن العلم الإجمالى بالتكليف مقتضى لتنجز التكليف المعلوم بالإجمال بالإضافة إلى عدم جواز مخالفته القطعيه ولزوم موافقته

فى كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلية، بل مطلقاً، وأن ثبوتها لها محتاج إلى جعل أو ثبوت مقدمات وطروء حالات موجهة لإقتضائها الحجية عقلاً، بناءً على تقرير مقدمات الإنسداد بنحو الحكومه، وذلك لوضوح عدم اقتضاء

القطعيه على مسلك الماتن قدس سره وموجب لعدم جواز مخالفته القطعيه، ومقتض بالاضافه إلى موافقته القطعيه على ما اخترناه، وأما بكلا قسميه أى الظن النوعى والشخصى فلا يوجب بنفسه تنجز التكليف المظنون كما لا يكون مقتضياً له، بل كونه طريقاً منجزاً يحتاج إلى الاعتبار أو أن تثبت مقدمات وتطراً على المكلفين حالات توجب اعتبار الظن عقلاً- كما على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومه، وعدم اقتضاء الظن للاعتبار بنفسه فى ثبوت التكليف ظاهر، وكذا فى اعتباره فى مرحله سقوطه بعد ثبوته، وان يظهر من بعض الكلمات، يكتفى بالظن بالفراغ فى مرحله الامتثال على ما حكى الماتن قدس سره واحتمل فى وجهه عدم لزوم دفع الضرر المحتمل عندهم.

أقول: الضرر المحتمل الذى ذكر البعض عدم لزوم الاجتناب عنه هو الضرر الدينوى لا الضرر الأخرى؛ ولذا يجب الاجتناب ورعايه احتمال التكليف فى جميع أطراف العلم الإجمالى، وكذا يجب الفحص فى الشبهات الحكيمه عن التكليف ولا يجوز الرجوع إلى الأصل النافى، ولو كان الضرر الأخرى المحتمل غير لازم الدفع لكان اللازم الاكتفاء بمجرد احتمال الامتثال ولا يلزم خصوص الظن به.

وعلى الجملة: الظن فى نفسه لا اعتبار به سواء تعلق بثبوت التكليف أو بسقوطه بعد إحراز ثبوته كيف ولو صادف احتمال الضرر أى استحقاق العقاب الواقع يثبت.

ثم لا يخفى أنّ اعتبار الظن يكون بالشرع سواء كان الاعتبار تأسيساً أو إمضاءً،

غير القطع للحجيه بدون ذلك ثبوتاً بلا خلاف، ولا سقوطاً وإن كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ، ولعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل، فتأمل.

وأما ما ذكر الماتن من طرّ حالات وترتيب مقدمات يحكم العقل باعتباره معها كاعتبار القطع حال الانفتاح فهو غير صحيح، فإنه بناءً على طرّوها وتقرير مقدماتها لا يحكم العقل باعتبار الظن بل يحكم بالاحتياط في مظنونات التكليف المعبر عنه بالتبعيض في الاحتياط برعايه التكليف المحتمل فيها وعدم لزوم رعايته في المشكوكات والموهومات.

وعلى الجملة استحقاق العقوبه على مخالفه التكليف الواقعي في المظنونات بناء على تقرير مقدمات الانسداد على الحكومه غير مترتب على الظن بأن يكون هو المنجّز للتكاليف، بل المنجّز لها العلم الإجمالى بثبوت التكاليف في الوقايح التي يتلى بها المكلف، والقاعده الأوليه وإن تقتضى رعايه احتمال التكاليف المعلومه بالإجمال حتى في الموهومات إلا أن الاحتياط التام لكونه موجباً للعسر والحرّج ونعلم أنه غير مراد للشارع يرفع اليد عن رعايتها في المشكوكات والموهومات ويبقى لزوم رعايتها في المظنونات بحاله، وسيأتى توضيح الفرق بين هذا التبعيض في الاحتياط وبين اعتبار الظن لكونه طريقاً متبعاً عند التكلم في مقدمات الانسداد كما هو على الكشف، حيث يرفع اليد بالظن المطلق القائم على نفى التكليف عن الإطلاق أو العموم المقتضى لثبوت التكليف ويقع التعارض بين ظنين نوعيين يدلّ أحدهما على ثبوت التكليف، والآخر على نفيه على ما أتى.

ثانيها: في بيان إمكان التعبد بالأماره غير العلميه شرعاً، وعدم لزوم محال منه عقلاً [١].

في إمكان التعبد بالأماره

في بيان المراد من الإمكان في المقام

[١] لا- ينبغي التأمل في أنّ البحث في إمكان التعبد بغير العلم من الأماره غير العلميه وغيرها ليس بحثاً عن الإمكان الذاتى في مقابل الامتناع الذاتى، والمراد من الامتناع الذاتى أن يكون لحاظ الشىء كافياً في الجزم بامتناعه كالحاظ اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، فإنّ الإمكان الذاتى للتعبد بغير العلم غير قابل للتأمل، فإنّ لحاظه بمجرد لا يكون كافياً في الحكم بامتناعه، وكذا ليس المراد منه مجرد الاحتمال كما في قولهم _ على ما قيل _: كلّ دم أمكن كونه حيضاً فهو حيض، وفي المحكى عن الشيخ الرئيس: كلما قرع سمعك من العجائب فذره في بقعه الإمكان، حيث إن العاقل لا يعتقد بامتناع شىء وقوعاً أو إمكانه كذلك بلا- شاهد وبرهان، بل المراد منه الإمكان الوقوعى، ويكون البحث في أنّه يلزم من اعتبار أماره غير علميه أو غير العلم، وقوع ما هو محذور مطلقاً المعبر عنه بالمتنع، أو ما هو محذور على الحكيم المعبر عنه بالأمر القبيح كالأمر بارتكاب الفساد والاجتناب عن الصلاح أو التكليف بما لا يطاق، أو لا يلزم شىء من ذلك، وظاهر كلام الشيخ الأنصارى قدس سره أن عدم ثبوت امتناع الشىء ولزوم المحذور من وقوعه طريق عند العقلاء إلى إمكانه، ولذا تصدى قدس سره لرفع المحاذير المتوهمه من لزوم التعبد بالظن، واورد عليه الماتن قدس سره بما حاصله.

أنّ بناء العقلاء على الإمكان الوقوعى للشىء مع عدم ثبوت امتناعه من ترتيب آثار الإمكان، وعلى تقدير بنائهم على الإمكان مع احتمال الامتناع فلا يصح الاعتماد

فى قبال دعوى استحالته للزومه، ولىس الإمكان بهذا المعنى، بل مطلقاً أصلاً متبعاً عند العقلاء، فى مقام احتمال ما يقابله من الإمتناع، لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الإمكان عند الشك فيه، ومنع حجيتها — لو سلم ثبوتها — لعدم قيام دليل قطعى على اعتبارها، والظن به لو كان فالكلام الآن فى إمكان التعبد بها

عليها؛ لأنها تحتاج إلى إحراز الإمضاء فإن كان طريق الإمضاء موجبا للعلم به يحرز معه إمكان التعبد بغير العلم؛ لأن وقوع الشيء من طرق إثبات إمكانه وإن لم يثبت الإمضاء بالعلم كما هو الفرض، فلا يفيد لأن الكلام فى المقام فى إمكان التعبد بغير العلم ومن غير العلم ما دل على اعتبار تلك السيره وإمضائها، وأعقب ذلك بأنه لا يترتب على البحث فى إمكان التعبد بغير العلم وامتناعه ثمره فإنه يتعين فى الإلتزام بأماره غير علميه ثبوت التعبد بها بالعلم أو بما ينتهى إليه، فإن أحرز وقوع التعبد بها كذلك يستكشف إمكانه أيضا، لأن وقوع الشيء طريق إلى العلم بإمكانه وإن لم يحرز التعبد بها كذلك يكون البحث فى إمكان التعبد لغوا لأنه لا يختلف الحال بين إمكانه وعدمه بعد فرض عدم وقوع التعبد به.

وقد يقال: بأنه ليس مراد الشيخ قدس سره دعوى سيره العقلاء على الإمكان فى كل شيء احتمال امتناعه.

ليقال، بمنع ذلك، بل مراده البناء على إمكان الحكم الذى هو مدلول خطاب المولى، فإنه إذا ورد فى خطابه ما هو ظاهر فى وقوع التعبد بأماره غير علميه كخبر العدل واحتمل عدم إمكان التعبد به فى الأحكام أو الموضوعات يأخذون بظاهر الخطاب المزبور، نظير ما ورد فى خطاب الأمر بإكرام العلماء وشك فى إمكان طلب إكرام غير العادل من العلماء، فلا يجوز طرح عموم الخطاب بمجرد احتمال الامتناع بأن يقال: العموم المزبور إمكانه ثبوتا غير ثابت يحتمل فى الخطاب التأويل، نعم إذا

وامتناعه، فما ظنك به؟ لكن دليل وقوع التعبد بها من طرق إثبات إمكانه، حيث يستكشف به عدم ترتب محال من تال باطل فيمتنع مطلقاً، أو على الحكيم تعالى، فلا- حاجه معه في دعوى الوقوع إلى إثبات الإمكان، وبدونه لا فائده في إثباته، كما هو واضح.

وقد انقدح بذلك ما في دعوى شيخنا العلامه _ أعلى الله مقامه _ من كون

ثبت امتناع الحكم المدلول عليه بالخطاب ثبوتاً لقبحه من الحكيم يطرح ذلك الظهور أو يؤوّل وقد تحصّل أنّ البحث في إمكان التعبد بالأماره غير العلميه مرجعه أنّه يثبت عند العقل محذور من التعبد بالأماره غير العلميه لي طرح الخطاب الظاهر فيه أو أنّه لم يثبت حتّى يؤخذ بمدلوله، وهذا بحث أصولي تترتب عليه الثمره.

أقول: لو كان المراد مما ذكر الشيخ من القاعده عند العقلاء لكان هذا من إثبات إمكان التعبد بغير العلم بالوقوع؛ لأنّ مع إحراز سيرتهم على الأخذ بظاهر كلام المولى وخطابه حتّى فيما كان مدلوله اعتبار أماره يكون العقل حاكماً بأنّه لو لم يمكن التعبد بأماره غير علميه لكان على الشارع ردع الناس عن الأخذ بظاهر خطاباته، ومع إحراز عدم ردعه بضميمه عدم إحراز امتناع التعبد يكون ذلك دليلاً قطعياً على إمضاء السيره ووقوع التعبد بأماره غير علميه ولو في الجملة، وإنّما قلنا بضميمه عدم إحراز الامتناع عند العقل؛ لأنّه مع ثبوت الامتناع عنده لا حاجه إلى ردعه لكفايه اعتماده في الردع على حكم العقل بالامتناع.

وقد أورد المحقق النائيني على ما ذكر الشيخ بوجه آخر، وهو أنّه على تقدير السيره من العقلاء على ترتيب آثار إمكان الشيء عند عدم ثبوت امتناعه فهو فيما إذا كان المشكوك إمكانه التكويني لا الإمكان التشريعي، والكلام في إمكان التعبد بالأماره غير العلميه في إمكانه التشريعي ولا يخفى ما فيه، فإن الإمكان أو الامتناع

الإمكان عند العقلاء مع احتمال الإمتناع أصلاً، والإمكان في كلام الشيخ الرئيس: (كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعه الإمكان، ما لم يزدك عنه واضح البرهان)، بمعنى الاحتمال المقابل للقطع والإيقان، ومن الواضح أن لا موطن له إلا الوجدان، فهو المرجح فيه بلا بينه وبرهان.

وكيف كان فما قيل أو يمكن أن يقال في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال أو الباطل ولو لم يكن بمحال أمور [١]:

يكون من حكم العقل غايه الأمر المتصف بحكمه بالإمكان أو الامتناع يكون الشيء التكويني أو الأمر التشريعي، من الحكم التكليفي أو الوضعي، فلا يختلف ولا يتعدد الإمكان أو الامتناع وإنما الاختلاف في الموصوف بكل منهما.

في إمكان التعبد بالأماره غير العلميه

[١] قيل يلزم من التعبد بالأماره غير العلميه اجتماع المثليين من إيجابين أو تحريمين فيما أصاب أو ضدين من إيجاب وتحريم ومن إرادته وكراهه ومصلحه ومفسده ملزمتين بلا كسر وانكسار في البين فيما أخطأ، ولو فرض الكسر والانكسار في موارد خطأ الأماره يلزم التصويب أى تبدل الحكم الواقعي إلى ما يقتضيه الانكسار، والانكسار من الحكم الذي هو مدلول الأماره أو حكم ثالث آخر كما قيل بأنّ التعبد بالأماره يوجب بطلان الضدين، كما إذا كان فعل واجباً واقعاً وقامت الأماره على وجوب ضده، كما يوجب التعبد بها تفويت المصلحه أو الإلقاء في المفسده، كما إذا قامت الأماره على عدم وجوب ما هو واجب واقعاً أو عدم حرمه ما هو حرام واقعاً، بأن قامت على كون الفعل الذي هو واجب واقعاً أنه محكوم بسائر الأحكام أو ما هو حرام واقعاً على كونه محكوماً بغير الحرمه.

وأجاب الماتن قدس سره عما قيل من لزوم الأمرين الأولين بأنهما غير لازمين لاعتبار

أحدها: اجتماع المثليين من إيجابيين أو تحريميين مثلاً- فيما أصاب، أو ضدين من إيجاب وتحرير ومن إرادته وكراهه ومصالحه ومفسده ملزمتين بلا كسر وانكسار في اليبين فيما أخطأ، أو التصويب وأن لا يكون هناك غير مؤديات الأمارات أحكام.

الأماره وذلك فإن اعتبارها عباره عن جعل الحجيه التي كانت للقطع بالتكليف بالذات وبحكم العقل للاماره فتكون الأماره القائمه على التكليف الواقعي منجزه له فيما أصاب، فيكون المكلف مستحقاً للعقاب على مخالفه ذلك التكليف الواقعي ومعذره فيما أخطأ كما أن المكلف يستحق المثوبه والعقاب على مخالفه الأماره في موارد مخالفتها الواقع لانقياده وتجريه، واعتبار الحجيه للأماره القائمه على التكليف لا يستلزم جعل حكم تكليفي على طبقها أصلاً، وذلك فإن الفعل الذي قامت الأماره على حكمه الواقعي لا يكون فيه مصلحه أو مفسده غير ما كان فيه قبل قيامها فلا موجب لجعل حكم نفسي آخر، حيث إن جعله يكون بلا-ملا-ك وكذا لا- موجب لجعل حكم مولوى طريقي يتعلق بذلك الفعل؛ لأن شأن الحكم الطريقي لكون جعله تحفظاً على امثال التكليف الواقعي عند ثبوت التكليف الواقعي أو التعذير عنه، والمفروض تنجز الحكم الواقعي عند إصابه الأماره التكليف الواقعي والتعذير عنه عند عدم إصابتها بنفس جعل الحجيه لها التي هي من قسم الحكم الوضعي.

وعلى الجملة فلا- معنى لتنجز الواقع بعد فرض تنجزه ولو فرض الأمر بالعمل بالأماره يكون الأمر المزبور إما ارشاداً إلى حجيتها أو ارشاداً إلى موافقه التكليف الواقعي وإطاعته.

وقد أورد على ما ذكره الماتن قدس سره بوجهين:

أولهما: أنه لو كان المجمعول في اعتبار الأماره جعل الحجيه لها التي هي بمعنى

ثانيها: طلب الضدين فيما إذا أخطأ وأدى إلى وجوب ضد الواجب.

ثالثها: تفويت المصلحه أو الإلقاء في المفسده فيما أدى إلى عدم وجوب ما هو واجب، أو عدم حرمة ما هو حرام، وكونه محكوماً بسائر الأحكام.

والجواب: إن ما ادعى لزومه، إما غير لازم، أو غير باطل، وذلك لأن التعبد

المنجزيه والمعذريه لزم التخصيص في الحكم العقلي بقبح العقاب بلا بيان، فإنه إن اعتبرت الأماره القائمه بالتكليف الواقعي عند إصابتها الواقع علماً به فيرتب على هذا الاعتبار استحقاق العقاب على مخالفه التكليف الواقعي لوصوله بتلك الأماره ولا يقبح العقاب على مخالفته لوصول التكليف وكون المكلف عالماً في اعتبار الشارع فلا موضوع في موردها لقاعده قبح العقاب بلا بيان؛ وإما مع عدم اعتبارها علماً وبقاء التكليف الواقعي على حاله من عدم البيان يكون المكلف معاقباً على مخالفته، وهذا معنى التخصيص في حكم العقل، ولكن هذا الإشكال ضعيف وذلك فإن الموضوع في قاعده قبح العقاب بلا بيان عدم البيان لا عدم العلم ويجعل الحكم الطريقي أو اعتبار الحجيه للأماره يرتفع عدم البيان، فإن المراد بالبيان مصحح العقاب ولذا يكون الأمر المولوى الطريقي بالاحتياط في الشبهه البدويه في مورد حتى بعد الفحص موجباً لاستحقاق العقاب على مخالفه التكليف الواقعي، وتخرج تلك الشبهه عن موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها.

والوجه الثاني: ما ذكره المحقق الاصبهاني وهو أنه لا عقاب على مخالفه الواقع مع عدم الحججه على الواقع عقلاً أو شرعاً بنفس جعل الحجيه بنفس جعل العقاب المتوقف على وجود الحجيه دورى.

وفيه أيضاً أن الشارع يعتبر تأسيساً أو إمضاءً مخالفه الأماره المصيبه للتكليف الواقعي موضوعاً لاستحقاق العقاب على مخالفه ذلك التكليف، وهذا الاعتبار معنى

بطريق غير علمى إنما هو بجعل حجيته، والحجيه المجعوله غير مستتبعه لإنشاء أحكام تكليفه بحسب ما أدى إليه الطريق، بل إنما تكون موجه لتنجز التكليف به إذا أصاب، وصحه الاعتذار به إذا أخطأ، ولكون مخالفته وموافقته تجريباً وانقياداً مع

إنشاء الحجيه للأماره وإذا وصل هذا الاعتبار إلى المكلف يترتب على مخالفه الأماره المصيبه للتكليف الواقعي استحقاق العقاب، ولذا يكون الشك في حجيه أماره مساوقه للقطع بعدم حجيتها، فإنشاء الحجيه الموقوف عليها الاستحقاق الفعلى غير الاستحقاق الموقوف كما لا يخفى.

وقد ذكرنا مرارا أن اعتبار الأماره عباره عن كونها علما فى اعتبار الشارع كما هو الحال أيضا فى سيره العقلاء حيث يعتبرون خبر الثقه أو ظاهر خطاب المتكلم علماً بمراده، وقد أورد المحقق الاصبهاني على ذلك أيضا بأن اعتبار الأماره علما بتنزيلها منزله العلم فى الأثر العقلى فمرجهه إلى جعل الأثر العقلى للأماره أى التنجيز الذى لا يقول بجعله من يقول باعتبار الأماره علماً، وإن كان تحقيق الموضوع للأثر العقلى، فمقتضاه أن يكون الأثر العقلى مترتباً على الأعم من الوصول الحقيقى والاعتبارى، لا أن يكون مترتباً على خصوص العلم الوجدانى.

وفيه أن التنزيل فيما كان المنزل بنفسه قابلاً للاعتبار والجعل يكون بجعله لا- جعل أثر المنزل عليه على المنزل، والموضوع لاستحقاق العقوبه على مخالفه التكليف تماميه البيان لذلك التكليف بحيث يخرج المورد به عن اللابيان الموضوع لقبح العقاب، وكما تقدم أن ترتب الاستحقاق على مخالفه التكليف المعلوم لكون العلم بياناً وباعتبار الأماره القائم بالتكليف علماً يتم كونها بياناً أى مصححاً للعقاب.

وعلى الجملة مقتضى سيره العقلايه فى باب الأمارات اعتبارهم تلك الأمارات علماً، ولذا يطلقون عليها العلم والشارع قرهم على اعتبارهم فى

عدم إصابته، كما هو شأن الحجة غير المجعولة، فلا يلزم اجتماع حكيمين مثلين أو ضدين، ولا طلب الضدين ولا اجتماع المفسده والمصلحه ولا الكراهه والإرادته، كما لا يخفى.

وأما تفويت مصلحه الواقع أو الإلقاء فى مفسدته فلا محذور فيه أصلاً، إذا كانت فى التعبد به مصلحه غالبه [١] على مفسده التفويت أو الإلقاء.

الشرعيات أيضاً، ويشهد لكونها علما فى اعتبار الشارع أيضاً أنّ الاعتماد عليها لا يكون تخصيصاً أو تقييداً فى مثل قوله سبحانه «لا- تقف ما ليس لك به علم» (١) «انّ الظن لا- يغنى من الحق شيئاً» (٢) حيث إنّ مثلهما آبٍ عن التخصيص، واعتبار مثل الظن بالقبله إذا لم يعلم وجهه من قبيل الاكتفاء بالامثال الظنى فى التكليف المحرز بالعلم التفصيلي، حيث ذكرنا جواز الاكتفاء من الشارع فى مثله حتى بالامثال الاحتمالي كما فى مورد قاعدتى الفراغ والتجاوز لا من باب جعل الظن أماره فتدبر.

[١] وتوضيح الجواب عن المحذور الثالث وهو لزوم تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده هو أنّ الحكم الواقعي المتعلق بالفعل جعله ناشئاً عن مصلحه أو مفسده فى ذلك الفعل، وأما اعتبار الأماره القائم على الحكم الواقعي فناشئاً عن الصلاح فى نفس الاعتبار لها، وإذا كانت مصلحه فى اعتبارها فلا محذور فى تفويت المصلحه أو ابتلاء المكلف فى المفسده فى بعض الأحيان.

وبتعبير آخر أنّ الأماره القائم بوجوب فعل أو حرمة أو إباحته إما أن تكون معتبره بنحو السببيه والموضوعيه، بأن يكون قيامها بحكم فعل موجبا لحدوث مصلحه أو مفسده فى ذلك الفعل أو زوال المصلحه أو المفسده عنه، بحيث يكون

ص: ٥٤

١- ١) سورة الإسراء: الآية ٣٦.

٢- ٢) سورة يونس: الآية ٣٦.

قيامها على خلاف الواقع من الجهات المحسنه والمقبَّحه فلا يكون في البين تفويت مصلحه أو إلقاء في المفسده، وإنما يوجب اعتبارها كذلك التصويب المعتزلى المجمع على بطلانه، وإمّا أن تكون معتبره بالإلتزام بالمصلحه السلوكيه كما يظهر هذا الإلتزام من كلمات الشيخ قدس سره والمراد بالمصلحه السلوكيه أن لا يكون تغير في صلاح الفعل أو فساده، بل يكون العمل بالأماره فيه مصلحه يتدارك بها ما يفوت من مصلحه الواقع، كما إذا قامت الأماره بوجوب القصر في مورد يكون الواجب فيه واقعاً هو التمام، فإنّ العمل بتلك الأماره بالإتيان بالصلاه قصرًا فيه صلاح مساوٍ لما فات عن المكلف من مصلحه الصلاه تمامًا، وهذا فيما إذا لم ينكشف الخلاف في الأماره المزبوره أصلاً، وأما إذا انكشف الخلاف بعد خروج الوقت يتدارك بها مصلحه فوت الصلاه تماماً في الوقت خاصه، ولذا يجب قضائها تماماً وإذا انكشف الخلاف في الوقت يتدارك بها مصلحه فوت التمام في أول الوقت خاصه، ولذا تجب إعادتها قبل خروج الوقت ويلتزم بأن هذا النحو من اعتبار الأماره الذى اختاره الشيخ في ظاهر كلامه لا محذور فيه إلاّ أنّه لا دليل على الاعتبار بهذا النحو.

أقول: هذا النحو من الاعتبار أيضا يوجب التصويب فيما إذا لم ينكشف الخلاف أصلاً أو انكشف بعد الوقت فيكون الوجوب في الوقت تخييراً، أو تخييراً بين الإتيان بالقصر في الوقت والتمام بعد خروجه أو الإتيان بالتمام في الوقت فإنّه لا معنى لسلك الأماره إلاّ العمل على طبق مدلولها وهو الإتيان بالفعل الذى قامت على وجوبه، وهذا فيما قامت الأماره على وجوب فعل وكان الواجب في الواقع فعلاً. آخر، وأما إذا قامت على إباحه فعل كان في الواقع حراماً أو واجباً كان سلوك الأماره بالفعل في الأول أيضاً، وبالترك في الثانى، ومع عدم انكشاف خلافها أصلاً كيف

يتصور بقاء المفسده فى الأول والمصلحه فى الثانى مع فرض المصلحه السلوكيه التى هى بالفعل فى الأول والترک فى الثانى؟

وعلى الجملة يتعين فى اعتبار الأماره بالطريقه المحضه، بمعنى أن قيام الأماره بوجوب فعل أو حرمة أو إباحته لا يوجب انقلاباً فى ملاك ذلك الفعل أصلاً، ولا يحدث فى العمل على طبق الأماره مصلحه بمقدار ما يفوت من مصلحه الواقع أو يتدارك مقدار ما يتلى به المكلف بالمفسده الواقعيه، بل اعتبار الأماره علماً أو جعل الحجية لها أو جعل الحكم الطريقي على طبق مدلول الأماره فيه مصلحه ولا تكون هذه المصلحه شخصيه، بمعنى ثبوت الصلاح فى ثبوت مصلحه فى كل مورد من موارد قيامها، بل يصح الاعتبار والجعل مع المصلحه النوعيه بأن تكون تلك المصلحه التحفظ على التكاليف الواقعيه من حيث الرعايه والامتنال بأن يرى الشارع أنه لو لم يعتبر الأماره الفلانيه وأوكل فى وصول المكلف إلى التكاليف الواقعيه إلى اعتقاده الجزمى يكون اعتقاده الجزمى بالتكاليف الواقعيه أقل إصابه من صورته اتباعه تلك الأماره ولو مع تمكنه من الاحتياط فى الوقايح، إلا أن صعوبه الاحتياط فى الوقايح يوجب إهماله فى تلك التكاليف، فتعتبر الأماره لتسهيل الأمر والمصلحه النوعيه المعبر عنها بتسهيل الأمر الجاريه حتى فى اعتبار الأصول النافيه، وهذه المصلحه النوعيه المترتبه على اعتبار الأماره أو الأصل تجتمع مع المفسده الشخصيه وفوت المصلحه، ولا قبح فيه على الحكيم كما يظهر ذلك فى القوانين المشروعه من العقلاء فى مجتمعاتهم من رؤسائهم، ولعل ما ذكر الماتن قدس سره من قوله: «وأما تفويت مصلحه الواقع أو الإلقاء فى مفسدته فلا محذور فيه أصلاً إذا كانت فى التعبد به مصلحه غالبه على مفسده التفويت أو الإلقاء» راجع إلى ملاحظه المصلحه

نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للأحكام التكليفية أو بانه لا معنى لجعلها إلا جعل تلك الأحكام [١]. فاجتماع حكيم وإن كان يلزم، إلا أنهما ليسا بمثلين أو

النوعيه التي لا محذور مع رعايتها فوت مصلحه شخصيه أو الإلقاء في المفسده كذلك.

في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري

[١] يعنى لو قيل بأن جعل الحجية للأماره يلزمها جعل مدلول الأماره حكما تكليفياً أو أنه لا معنى لجعل الحجية لها إلا بجعل مدلول الأماره حكماً تكليفياً فاجتماع حكيم وإن يلزم في فعل واحد إلا أنهما ليسا بمثلين عند إصابه الأماره الواقع ولا بضدين عند خطئها، والوجه في ذلك أن الحكم الواقعي حكم تكليفى نفسى ينشأ عن مصلحه أو عن مفسده في متعلقه، ولذا تتعلق بذلك المتعلق الإراده والكراهه من المولى، والمجوعول في اعتبار الأماره حكم طريقي ينشأ من مصلحه في نفس ذلك الحكم، حيث يوجب تنجيز الواقع أو العذر عنه من غير أن يتعلق بمتعلقه إرادته أو كراهه فيما إذا لم يتعلق به مع قطع النظر عن قيام الأماره واعتبارها فلا يلزم اجتماع إرادتين بالإضافة إلى فعل ولا اجتماع الإراده والكراهه فيه، وإنما يلزم إنشاء حكم واقعي حقيقى يكون على وفقه إرادته الفعل أو الكراهه عنه، وإنشاء حكم طريقي آخر، فلا يكون بين الحكيم محذور اجتماع المثلين إذا اتفقا، ولا اجتماع الضدين إذا اختلفا، ولا اجتماع إرادته وكراهه في فعل واحد حيث لا إرادته ولا كراهه إلا بالنسبه إلى متعلق الحكم الواقعي النفسى.

ثم إنه قدس سره ذكر الإشكال في الإلتزام بفعليه التكليف الواقعي في بعض موارد الأصول العمليه كأصالة الإباحه الشرعيه، ووجهه أن الإذن في الإقدام والاقترام وارتكاب الفعل وإن كان لمصلحه في الإذن ينافى الحرمة الواقعيه النفسيه الفعليه،

ضدين، لان أحدهما طريقى عن مصلحه فى نفسه موجبه لإنشائه الموجب للتنجز، أو لصحه الاعتذار بمجرد من دون إرادته نفسانيه أو كراهه كذلك متعلقه بمتعلقه فيما يمكن هناك انقداحهما، حيث إنه مع المصلحه أو المفسده الملزمتين

كما إذا كان المأذون حراماً واقعياً حيث إن الإذن الطريقي وإن يكون لمصلحه فى نفس الإذن لا لعدم مصلحه ملزمه أو مفسده ملزمه فى المأذون فيه، كما هو الحال فى الإذن الواقعى النفسى، إلا أن الطريقي منه أيضاً يناهى الحرمة الواقعيه الفعلية فلا محيص فى مثله من الالتزام بأنه لا- إرادته ولا كراهه فى نفس المولى عند تحقق الإذن فى الارتكاب لا بمعنى أن الحرمة الواقعيه ليست بفعليه مطلقاً بل هى فعلية مادام لم يتقدح فى نفس المولى الإذن فى الارتكاب لمصلحه فى نفس الإذن.

أقول: لو كان الترخيص الطريقي فى الارتكاب منافعياً للمنع النفسى الواقعى وموجباً لانتهاه فعليته بثبوت الترخيص الطريقي فى الارتكاب، لجرى هذا الكلام بعينه فى موارد الأماره أيضاً إذا قامت بإباحه فعل كان فى الواقع حراماً، فلا وجه لجزمه بعدم المنافاه فى الأمارات ولو بناءً على جعل مداولها حكماً طريقياً وجزمه بالمنافاه فى أصاله الحليه، ويلزمه أيضاً أنه لو لم يكن جعل أصاله الإباحه ونحوها من الأصول الشرعيه التى مفاد خطاباتها الإذن فى الارتكاب أو الترك فى الشبهات التحريميه والوجوبيه لكانت الشبهات مجرى الاحتياط العقلى، نظير أطراف الشبهه فى العلم الإجمالى؛ لأن العقل لا يرخص فى ارتكاب فعل يعلم على تقدير حرمة بأن حرمة فعلية أو على تقدير وجوبه بأن وجوبه فعلى، والصحيح أنه لا منافاه بين الترخيص الطريقي الذى هو عبارته عن إنشاء الترخيص فى الارتكاب ليكون عذراً للمكلف عند عدم وصول التكليف الواقعى، وبين المنع الواقعى النفسى الفعلى، فإن الترخيص الطريقي لا يكون فى الحقيقه الرضا بالارتكاب لينافيه المنع الواقعى، ولعل

فى فعل؁ وإن لم يحدث بسببها إرادته أو كراهه فى المبدأ الأعلى؁ إلا أنه إذا أوحى بالحكم الناشئ من قبل تلك المصلحة أو المفسده إلى النبى؁ أو ألهم به الولى؁ فلا- محاله ينقدح فى نفسه الشريفه بسببهما؁ الإراده أو الكراهه الموجبه للإنشاء بعثاً أو زجراً؁ بخلاف ما ليس هناك مصلحة أو مفسده فى المتعلق؁ بل إنما كانت فى

الذى أوقع الماتن قدس سره فيما ذكره حسب أن الإذن الظاهرى الطرىقى فى موارد الأصول إظهار رضاه بالارتكاب حقيقه؁ كما يفصح عن ذلك قوله: «وكونه فعلياً؁ إنما يوجب البعث أو الزجر فى النفس النبويه أو الولويه فيما إذا لم ينقدح فيها الإذن لمصلحة فيه».

والحاصل أن الترخيص الطرىقى أمر إنشائى محض وقسم من الحكم الذى لا- تكون المصلحة إلا- فى جعله وقابل للجمع مع التحريم الواقعى وفعليته مع عدم وصوله إلى المكلف؁ كما هو الفرض فى موارد الأحكام الظاهريه العذريه حيث لا- يكون الحكمان متنافيين فى جهه مبدئهما ولا فى جهه المنتهى؁ وقد ذكرنا مرارا أن المراد من فعليه التكليف الواقعى تحقق الموضوع له بقيوده المفروضه له فى مقام جعله؁ وأما تعلق إرادته المولى بفعل العبد فى موارد وجوب الفعل أو بتركه فى موارد تحريمه أمر لا أساس له؁ فإن فعل العبد بما هو فعله خارج عن اختيار المولى بما هو مولى؁ والاشتياق إلى فعل الغير أو الكراهه عنه غير إرادته الفعل أو الترك؁ وتعلق إرادته الله سبحانه بفعل العباد بما هو قادر وخالق يوجب خروج أفعال العباد عن الاختيار ولزوم الجبر الذى التزم به الجبريون؁ وإنما تعلق إرادته المولى بفعله وهو الإيجاب والتحريم لفرض إمكان كونه داعياً للعبد إلى الفعل أو الترك بوصولهما إليه؁ والحكم الظاهرى مجعول فى فرض عدم الوصول لمصلحة فى نفس جعله؁ ويدل على أن فعليه الحكم الواقعى لا تدور مدار تعلق إرادته المولى بالفعل أو الترك أن الإباحه

والآخر واقعي حقيقي عن مصلحه أو مفسده في متعلقه، موجه لإرادته أو كراهته، الموجه لإنشائه بعثاً أو زجراً في بعض المبادئ العاليه، وإن لم يكن في المبدأ الأعلى إلا العلم بالمصلحه أو المفسده __ كما أشرنا __ فلا يلزم أيضاً اجتماع إرادته وكراهه، وإنما لزم إنشاء حكم واقعي حقيقي بعثاً وزجراً، وإنشاء حكم آخر طريقي، ولا مضاده بين الإنشاءين فيما إذا اختلفا، ولا يكون من اجتماع المثليين فيما اتفقا، ولا إرادته ولا كراهه أصلاً إلا بالنسبه إلى متعلق الحكم الواقعي، فافهم.

الواقعيه تكون فعليته مع عدم فرض إرادته من المولى متعلقه بالفعل أو الترك.

وأما ما ذكره المحقق الاصبهاني قدس سره في وجه عدم تعلق الإراده من الله سبحانه بأفعال العباد وكذلك لا تتعلق الإراده بها في نفس النبوي والولوي بأن الشوق إنما يتعلق بالشئ إذا كان فيه وجهه راجعه إلى المشتاق وأفعال العباد لا يعود صلاحها وفسادها إلا إليهم، فلا معنى لانقذاح الإراده في النفس النبويه والولويه فضلاً عن المبدأ الأعلى فحصول الشوق الأكيد بالإضافه إلى فعل المكلفين على حد حصول المعلول بلا عله.

فقد ذكرنا في بحث الطلب والإرادته أن الإراده ليست شوقاً مؤكداً، والشاهد صدور الفعل واختياره عن شخص من غير أن يكون اشتياق له بالإضافه إلى نفس ذلك الفعل، أو إلى ما يترتب عليه، بل الإراده استعمال قدره في أحد طرفي الشئ إرادته الله سبحانه تتعلق بكون العباد مختارين في أفعالهم التي تقع مورداً للاحكام وللتكاليف كما تتعلق بالتكاليف التي جعلها في حقهم، واستعمال العباد قدره المعطاه لهم بحكمته سبحانه في أحد طرفي الفعل مستند إليهم لا إلى الله سبحانه وإن أردت التوضيح فراجع بحث الطلب والإرادته.

نعم يشكل الأمر في بعض الأصول العمليه، كأصالة الإباحه الشرعيه، فإن الإذن في الإقدام والإقتحام ينافى المنع فعلاً، كما فيما صادف الحرام، وإن كان الإذن فيه لأجل مصلحه فيه، لا لأجل عدم مصلحه ومفسده ملزمه في المأذون فيه، فلا محيص في مثله إلا- عن الإلتزام بعدم انقداح الإراده أو الكراهه في بعض المبادئ العاليه أيضاً، كما في المبدأ الأعلى، لكنه لا يوجب الإلتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي، بمعنى كونه على صفه ونحو لو علم به المكلف لتتجز عليه، كسائر التكاليف الفعليه التي تتجز بسبب القطع بها، وكونه فعلياً إنما يوجب البعث أو الزجر في النفس النبويّه أو الولويّه، فيما إذا لم ينقداح فيها الإذن لأجل مصلحه فيه.

فانقداح بما ذكرنا أنه لا يلزم الإلتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول والأمارات فعلياً كي يشكل تاره [١].

[١] يظهر من كلمات الشيخ قدس سره في مقام الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري أن الأحكام الواقعيه في موارد الأمارات والأصول شأنيه، والمراد بالشأني ما يعبر عنه بالحكم الإنشائي، فكون مدلول الأماره أو مفاد الأصل حكماً فعلياً لا ينافى الحكم الواقعي، وقد أورد الماتن قدس سره على ذلك بأن لازم ما ذكر أن لا تصل تلك الأحكام بقيام الأماره التي قام الدليل على اعتبارها مرتبه التنجز، وذلك فإن مدلول دليل اعتبارها تنزِيل مؤداها منزله الواقع فيكون مؤداها حكماً واقعياً تنزلياً، وبما أن الواقع حكم إنشائي غير فعلي فالحكم الواقعي التنزيلي لا يزيد على الواقعي الحقيقي فيما إذا فرض أن الواقع الحقيقي إنشائي غير فعلي في عدم لزوم امتثاله.

وبتعبير آخر العلم الوجداني بالواقعي الإنشائي غير منجز كما تقدم سابقاً في توجيه تقييد متعلق القطع بالتكليف الفعلي، فمع الأماره القائمه وثبوت الواقع

بعدم لزوم الإتيان حينئذ بما قامت الأماره على وجوبه، ضروره عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائية ما لم تصر فعليه ولم تبلغ مرتبه البعث والزجر، ولزوم الإتيان به مما لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامه برهان.

لا يقال: لا مجال لهذا الإشكال، لو قيل بأنها كانت قبل أداء الأماره إليها إنشائية، لأنها بذلك تصير فعليه، تبلغ تلك المرتبه.

فإنه يقال: لا يكاد يحرز بسبب قيام الأماره المعتبره على حكم إنشائي لا حقيقه ولا تعبدًا، إلا حكم إنشائي تعبدًا، لا حكم إنشائي أدت إليه الأماره، أما حقيقه فواضح، وأما تعبدًا فلأن قصارى ما هو قضيه حقيه الأماره كون مؤداها هو الواقع تعبدًا، لا الواقع الذى أدت إليه الأماره، فافهم.

التنزيلى بدليل اعتبارها يثبت حكم واقعى إنشائى تنزيلى.

لا- يقال: وإن لم يكن الحكم الواقعى عند الشيخ قدس سره فعلياً مع قطع النظر عن العلم به إلا- أنه بالعلم به يصل إلى مرتبه الفعليه، فإن العلم بالحكم الإنشائى موضوع لفعليته، فالمنزل عليه فى دليل اعتبار الأماره ليس مجرد نفس الحكم الواقعى ليرد عليه عدم لزوم تنجزه بقيام الأماره الظنيه، بل هو الحكم الواقعى الذى أدت إليه الأماره الوجدانيه أى الحكم الواقعى المعلوم.

فإنه يقال: إنما تخبر الأماره الظنيه عن الحكم الواقعى المفروض كونه إنشائياً، وغايه مدلول دليل اعتبار الأماره أن مؤدى الأماره هو الحكم الواقعى لا- الواقعى الذى قامت به الأماره الوجدانيه، اللهم إلا- أن يقال: لو كان مدلول دليل اعتبار الأماره تنزير المؤدى منزله نفس الحكم الواقعى يكون اعتبارها لغواً فيستفاد من دليل اعتبارها بدلاله الاقتضاء أن المنزل عليه هو الحكم الواقعى الذى أدت اليه الأماره الوجدانيه، ولكن دليل الاقتضاء لا يجرى فى الموارد التى يكون فيها للأحكام الواقعيه فى

اللهم إلا أن يقال: إن الدليل على تنزيل المؤدى منزله الواقع — الذى صار مؤدى لها — هو دليل الحجية بدلاله الإقتضاء، لكنه لا يكاد يتم إلا إذا لم يكن للأحكام بمرتبها الإنشائية أثر أصلاً، وإلا لم تكن لتلك الدلالة مجال، كما لا يخفى.

وأخرى بأنه كيف يكون التوفيق بذلك؟ مع احتمال أحكام فعلية بعثه أو زجره في موارد الطرق والأصول العمليه [١].

مرتبها الإنشائية أثر كاستحقاق المثوبه على الموافقه.

أقول: إذا فرض أن الحكم الواقعي إنشائي ولا يكون فعلياً إلا مع الأماره الوجدانيه يعنى العلم به يكون تنزيل مؤدى الأماره الظنيه منزله الواقعي كافياً فى وصوله مرتبه التنجز على تقدير المصادفه وذلك لما تقدم فى بحث قيام الأمارات بدليل اعتبارها مقام القطع الموضوعى الطريقي من أن تنزيل الشىء منزله جزء الموضوع أو قيده صحيح فيما إذا حصل الجزء الآخر أو المقيد بنفس ذلك التنزيل والأمر فى المقام كذلك، فإنه بتنزيل المؤدى منزله الواقع يحصل العلم بالواقع ولو كان الواقع تنزلياً، إلا أن العلم به وجداني والمفروض أن العلم بالواقع موضوع لفعله ذلك الواقع فالفعليه والتنجز يحصلان معاً وإن كان التنجز متأخراً عن الأولى مرتبه.

[١] ومراده مما ذكر الإشكال فيما ذكر الشيخ قدس سره من أن الأحكام فى موارد الطرق والأمارات والأصول العمليه إنشائية، ووجه الإشكال أن اعتبار الأماره ومفاد الأصول هو عند الجهل بالواقع، واحتمال التكليف الفعلى فى مواردھا؛ وإلا فمع إنشائية الحكم لا يكون موضوع لاعتبارهما.

أقول: لم يؤخذ فى موضوع اعتبار الأماره عقلاً إلا عدم العلم الوجداني من المكلف بالحكم الواقعي؛ لأنّ التعبد مع العلم بالواقع لا معنى له، وأما مفاد الأصول فسيأتى التعرض لها فى ذيل الوجه الآتى فى الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

المتكفله لأحكام فعلية، ضروره أنه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنايين، كذلك لا يمكن احتمالاه.

فلا يصح التوفيق بين الحكمين، بالتزام كون الحكم الواقعي _ الذي يكون مورد الطرق _ إنشائياً غير فعلي، كما لا يصح بأن الحكمين ليسا في مرتبه واحده، بل في مرتبتين ضروره تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين [١].

في مقاله المحقق النائيني في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري

[١] قد تشبث المحقق النائيني قدس سره بهذا الوجه في مفاد الأصول غير المحرزه من إيجاب الاحتياط وأصالتى البراءه والحليته، وقد ذكر أن المجعول في الأماره تتميم كشفها، بمعنى أن الأماره القائمه بحكم وتكليف تعتبر علماً بذلك الحكم والتكليف، حيث إن الأمارات جلّها بل كلّها أمور إمضائيه في اعتبارها والعقلاء في بنائهم يرونها علماً والأماره وإن تكون فيها بنفسها نوع كشف عن الواقع إلا أن كشفها عنه ناقص.

وفيها احتمال اختلاف الواقع عن مدلولها وقد ألغى الشارع تبعاً على ما عند العقلاء احتمال الخلاف، ويترتب على هذا الإلغاء واعتبارها علماً كونها منجزه للواقع أو معذره عنه ولم يجعل الشارع في موردها غير ما يكون في الواقع مع قطع النظر عن قيامها واعتبارها ليدعى أن المجعول الثانى بقيامها يكون مضاداً أو منافياً لما في الواقع من الحكم والتكليف، بل يكون حال الأماره مع إصابتها الواقع حال العلم الوجدانى به ومع خطئها يكون كالقطع بالواقع الذى يكون اعتقاداً بالواقع خطأً فى كونه عذراً على ما تقدم.

وأما الأصول فإن كانت محرزه للواقع وناظره إليه كالأستصحاب وقاعدتى الفراغ والتجاوز يكون المعتبر فى موارد إحراز الواقع والعلم به من حيث الجرى العملى ثبوتاً أو سقوطاً، بأن كان الشارع معتبراً المكلف محرزاً للواقع بحسب عمله

فلم يجعل في مواردنا بمفادها غير اعتبار الإحراز للمكلف لا حكم تكليفي أو وضعي آخر غير ما في الواقع.

ليقال: إن المجعول الثاني مضاد للحكم الواقعي أو ينافيه.

وإن لم تكن محرزه فالمجعول فيها وإن كان حكماً إلا أنه لا ينافي الحكم أو التكليف الواقعي، وبيان ذلك أن التكليف الواقعي بأي مرتبه فرضت من الأهميه عند الشارع لا يكون داعياً للمكلف إلى العمل إلا بعد وصوله إليه فقسم من الأصول غير المحرزه يوجب وصول التكليف الواقعي إلى المكلف، كما في مورد الأمر بالاحتياط من الشبهه الوجوبيه أو التحريميه، فإن التكليف الواقعي على تقديره لا يدعو المكلف إلى موافقته لعدم وصوله إليه، فالأمر بالاحتياط في مورد احتمالته تحفظ على ذلك التكليف المحتمل من حيث العمل به، فالملاك الداعي للشارع إلى إيجابه الاحتياط نفس وجوب ذلك الفعل واقعاً أو تحريمه الواقعي من الشبهات الوجوبيه أو التحريميه فيكون الأمر بالاحتياط في الحقيقه من متمم الجعل الذي لا يكون مع المتمم بالفتح حكيم حقيقه بل في مورد ثبوت التكليف الواقعي الناشئ عن مصلحه الفعل أو مفسدته يكون التحفظ على الملاك المزبور موجباً لجعل التكليف واقعاً، وللأمر بالاحتياط عند احتمالته بعد جعله وحيث إن الاحتياط هو التحفظ على الواقع ففي مورد لا يكون فيه تكليف أو موضوع لحكم الزامي لا يكون الفعل أو الترك فيه من الاحتياط حقيقه، بل هو تخيل احتياط ولذا لا يكون فيه وجوب الاحتياط ليكون منافياً للحكم الواقعي في ذلك المورد وقسم منه يكون عدم الأهميه في التكليف الواقعي نظير الأهميه في الفرض السابق داعياً إلى الترخيص في الارتكاب ما لم يصل التكليف الواقعي إلى المكلف وهذا الترخيص في طول التكليف الواقعي

بمرتبتين من ثبوته وفرض الشك فيه لا- في مرتبته ليكون بينها تضاد أو تناف حيث لا يكون للتكليف الواقعي إطلاق بالإضافه إلى حال التحير فيه، والحاصل أن للشك في الحكم أو التكليف الواقعي اعتبارين أحدهما: أنه صفة نفسانيه، والثاني: أنه تحير في الواقع وتردد فيه وهو بالاعتبار الثاني موضوع للأحكام الظاهريه.

أقول: أما عدم الإطلاق في الحكم الواقعي بحيث لا- يعم حال الشك فيه فقد ذكرنا أن الإطلاق فيه ذاتي حيث لا يمكن تقييد الحكم الواقعي بصوره العلم به، نعم مع عدم وصول التكليف الواقعي يكون الترخيص في الفعل أمراً ممكناً إذا كان فيه مصلحه نوعيه كما تقدم.

وأما تقييد الأمر بالاحتياط بصوره ثبوت التكليف واقعا فيه ما لا- يخفى، فإن الأمر بالاحتياط في الحقيقه أمر بإحراز رعايه التكليف الواقعي على تقديره، فيكون الأمر به طريقاً يترتب عليه تنجيز الواقع على تقديره.

وليس من الحكم النفسى وجعل التوسعه للتكليف بالفعل الثابت واقعاً لينجر ذلك التكليف إلى ظرف الجهل به ويخرج عن الإهمال الكائن فيه بالجعل الأول.

وعلى الجملة: التكليف الواقعي الذى له إطلاق ذاتي في ظرف الجهل به يكون على تقديره واقعاً واصلاً بالأمر بالاحتياط في الواقعه، ومع عدم الأمر بالاحتياط بل مع الترخيص الظاهري في الإرتكاب لا محذور، حيث إن التكليف الواقعي على تقديره غير واصل ولا منافاه بين الحكمين لا في ناحيه مبدئهما ولا في ناحيه المنتهى أى الغرض منهما، وما ذكره قدس سره في ناحيه اعتبار الأمارات صحيح ولا- يصغى إلى ما قيل من أن العلم غير قابل للجعل والنقص في الكشف في الأماره أمر تكويني غير قابل للتميمم بالإعتبار وذلك فإن الاعتبار هو فرض شىء شيئاً آخر ليرتب عليه

أثر الشيء الآخر وتنجز التكليف واستحقاق العقوبة على مخالفته مترتب عقلاً على وصوله وخروجه عن عدم البيان له ومع اعتبار الشارع الأماره القائمه به علماً به يتم الموضوع لحكم العقل، وقد ذكرنا أنه مع إمكان هذا الاعتبار لا مجال لما ذهب إليه الماتن قدس سره من أن اعتبار الأماره عباره عن جعل الحجيه لها فإنه مع جعل الحجيه إن اعتبرت علماً يكون جعلها لغواً فإنه بمجرد اعتبار العلم يترتب عليها الأثر العقلي فتكون منجزه ومعذره وإن لم يعتبرها علماً فهو مخالف لما تقدم من أن اعتبار الأمارات إمضاء لما عليه العقلاء، حيث يرون الأماره المعتره القائمه بشيء علماً به.

وقد ظهر مما ذكرنا من أن ما يقال، في وجه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري تعدد مرتبتهما بدعوى أن المقتضى للحكم الواقعي ما في نفس الفعل، حيث يكون لحاظه فيه داعياً للمولى إلى جعل حكم واقعي لنفس الفعل وفي هذه المرتبه لا يمكن فرض الجهل به ليكون مقتضياً للحكم الظاهري فيكون مزاحماً لمقتضى الحكم الواقعي، كما أنه في مرتبه جعل الحكم الظاهري كان الحكم الواقعي مجعولاً من قبل فالتمانع بين المقتضيين إنما يتصور فيما إذا كانا في مرتبه واحده.

وفيه، أن الإطلاق في الحكم الواقعي المجعول ذاتي يثبت مع فعله موضوعه في ظرف الشك أيضاً والحكم الظاهري المجعول على خلافه ينافي مع ثبوته إلا- أن يدفع بما ذكرنا من أن تنافي الحكمين ينشأ من المضاده بين مبدئهما أو في داعويتهما إلى العمل، ولا تنافي بين المبدئين لهما ولا في الغرض من جعلهما، ومجرد بيان الاختلاف في رتبه موضوعهما لا يكون علاجاً لعدم إمكان تخصيص الحكم الواقعي في صوره الجهل به، بأن لا يكون له إطلاق بالإضافه إلى صوره الجهل به ثبوتاً.

وذكر العراقي قدس سره في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بما حاصله عدم

الإطلاق في الإرادة التي يكشف عنها خطاب التكليف ليمتنع في مرتبه الجهل بالخطاب أو الجهل بانطباقه على الواقع جعل الحكم الطريقي الظاهري، وأوضح ذلك بالقوانين المجعولة في حق الرعايا في الحكومات، فإنها تجعل ولكن يتأخر زمان إجرائها العملي، فإنه ربما تكون المصلحة مؤديه إلى جعل القانون بنحو الكليه على موضوع مع عدم قيام المصلحة في إجرائه ولو لعدم استعداد الرعيه لامثال هذا القانون، وترى أنّ القانون مع عدم جعله في مقام الإجراء باق على كليتته مع عدم المصلحة في إجرائه، وفي مثل ذلك لا يكون المراد من القانون المجعول إلا مجرد إنشائه على طبق المصلحة الموجوده والقائمه بموضوعه مع خلّوه عن الإراده الفعلية ولو للتسهيل على الرعيه، وإلا لم يمكن تفكيك القوه الإجرائيه عن قوه جعل القانون على موضوعه في ظرف وجود موضوعه، فالأحكام الواقعيه مع الظاهريه المجعوله عند الجهل بها من هذا القبيل، وتوهم رجوع شرايط الإجراء إلى شرايط موضوع القانون غلط فاحش؛ لأنّ من شرايط سهوله الامثال علمهم ومثل هذا الشرط من لوازم موافقه القانون لا من مصحّحات نفسه.

ولا يخفى ما فيه، من أن ما يذكر شرطا لإجراء القانون يرجع إلى قيود الموضوع بنحو القضييه الحقيقيه التي هي مفاد القانون، ولكن هذا بالإضافة إلى القيود التي يمكن لحاظها وأخذها في مقام الجعل في ناحيه الموضوع كما في شرط العلم بالقانون المجعول، فإنه لا يمكن أخذه في ناحيه الموضوع له لكون الإطلاق بالإضافة إليه ذاتي لا محاله، ويمكن دخالته في الغرض من التكليف المجعول على ما تقدم بخلاف قيد زمان الإجراء فإنّ أخذه في الموضوع للقانون الكلي أمر ممكن، وما عند العقلاء من تأخير زمان الإجراء مرجعه إلى جعل الحكم بنحو الواجب

وذلك لا يكاد يجدى، فإن الظاهري وإن لم يكن فى تمام مراتب الواقعى، إلا أنه يكون فى مرتبته أيضاً.

وعلى تقدير المنافاه لزم اجتماع المتنافيين فى هذه المرتبه، فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق فى التوفيق، فإنه دقيق وبالتأمل حقيق.

ثالثها: إن الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ولا يحرز التعبد به واقعاً عدم حجيته جزماً [١] بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبه من الحججه عليه قطعاً.

فإنها لا- تكاد تترتب إلا- على ما اتصف بالحجيه فعلاً، ولا يكاد يكون الإتيان بها، إلا إذا أحرز التعبد به وجعله طريقاً متبعاً، ضروره أنه بدونه لا يصح المؤاخذة على مخالفه التكليف بمجرد إصابته، ولا يكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها، ولا يكون مخالفته تجريباً، ولا يكون موافقته بما هى موافقه انقياداً، وإن

المشروط من الأول أو نسخ إطلاقه وتقييد موضوعه بعد جعله.

[١] قد ذكر قدس سره أن الأصل عند الشك فى اعتبار أماره شرعاً هو عدم ترتب شىء من آثار الحججه عليها فلا يكون التكليف الواقعى منجزاً بوجودها، ولا يكون المكلف معذوراً فى مخالفه التكليف الواقعى بالعمل بها بمعنى أن المنجزيه والمعدريه تترتب على أماره قد أحرزت إنشاء الاعتبار لها.

وبتعبير آخر إذا اعتبر الشارع أماره تكون متّصفه بالحجيه الإنشائيه وإذا وصل ذلك الاعتبار إلى المكلف تكون متّصفه بالحجيه الفعلية، وعلى ذلك فمع الشك وعدم إحراز اعتبارها لا يترتب عليها شىء من التنجيز والتعذير، وهذا معنى أن الشك فى حجيه أماره أى الشك فى إنشائها لها مساوق للجزم بعدمها أى بعدم الحجيه الفعلية، فقد ظهر أن المراد بالأصل فى المقام حكم العقل حيث إنه الحاكم فى استحقاق العقاب والمثوبه لا الأصل العملى من الأصول المعروفه.

كانت بما هي محتمله لموافقه الواقع كذلك إذا وقعت برجاء إصابته، فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجيته وعدم ترتيب شيء من الآثار عليه، للقطع بانتفاء الموضوع معه، ولعمري هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامه برهان.

وأما صحه الإلتزام بما أدى إليه من الأحكام وصحه نسبه إليه تعالى فليسا من آثارها [١].

الأصل عند الشك في اعتبار الأماره

[١] هذا تعرض لما ذكر الشيخ قدس سره في تقرير الأصل في المقام حيث ذكر قدس سره أن التعبد بأماره لم يحرز اعتبارها بالإلتزام بمؤدّاهها، ونسبه مؤدّاهها إلى الله سبحانه تشريع محرّم وافتراء عليه تعالى، وهذا غير جائز بالأدله الأربعة، فمن الكتاب قوله سبحانه «قل الله أذن لكم أم على الله تفترون» (١) بناءً على أن الافتراء يعم ما لا يعلم أنه من الله أن ينسب إليه ولو لم يكن عاماً بأن كان مختصاً بما علم عدم كونه من الله فيعم حكمه لما لا يعلم أيضاً، حيث ذكر سبحانه الافتراء في مقابل إذنه لهم إلى آخر ما ذكره، وناقش الماتن قدس سره في التقرير المزبور بأن صحه الإلتزام بمؤدّي الأماره وجواز نسبه إلى الله سبحانه ليستا أثريين لاعتبار الأماره ليكون انتفاؤهما عند الشك في الاعتبار مثيراً في نفى الحجيه، فإن النسبه بينهما وبين منجزيه الأماره ومعدريتها العموم من الوجه، فربما تكون الأماره حجه مع انتفاءهما كما في الظن حال الانسداد على الحكومه ولو فرض عدم حرمة الإلتزام بمؤدّي أماره وعدم حرمة نسبه مؤدّاهها إلى الله سبحانه لا يترتب عليها المنجزيه والمعدريه كما لو قيل فرضاً بجواز التشريع وعدم حرمة.

ص: ٧٠

وذكر المحقق النائيني قدس سره على المناقشه بأن جواز الإلتزام بمؤدى الأماره ونسبه ذلك إلى الله سبحانه لا ينفك عن اعتبارها أصلاً، والنقض باعتبار الظن النوعى حال الانسداد على الحكومه غير صحيح، فإنّ الظن على ذلك المسلك لا يعتبر من ناحيه العقل، فإنّ شأن العقل الإدراك لا جعل الحكم التكليفى والوضعى، بل يكون لزوم رعايه الظن على ذلك المسلك من جهه التبعض فى الاحتياط حيث لا يصح لله سبحانه فى حكمته أن يطالب العباد بالموافقه القطعيه العمليه فى الوقايح المبتلى بها، ولا- يجوز للعباد أن يقتصروا فى تلك الوقايح بأقل من الموافقه الظنيه للتكاليف وجواز الإلتزام بمؤدى الأماره وجواز نسبه إلى الله سبحانه مع فرض عدم اعتبارها مجرد فرض، وقد أضاف إلى الإيراد المزبور بعض الفحول قدس سرهم بأنّ تنجيز التكليف الواقعى لا- يكون متوقفاً على اعتبار الأماره أصلاً بل التكاليف الواقعيه منجزه بالعلم بها إجمالاً- فى الوقايح المسمى بالعلم الإجمالى الكبير أو بالعلم الإجمالى الصغير كما فى دوران الأمر بين وجوب الظهر أو الجمعه، بل قد يكون التنجيز بمجرد الاحتمال كما فى احتمال التكليف قبل الفحص، فإنّ فى هذه الموارد يكون التكليف الواقعى منجزاً مع قطع النظر عن الأماره.

نعم الأماره المعتبره على أحد طرفى العلم الإجمالى يكون مسقطاً بوجوب الاحتياط ومُعذراً عن الواقع على تقدير مخالفتها التكليف الواقعى.

أقول: الاستدلال على عدم اعتبار الأماره عند الشك فى اعتبارها بما ذكر الشيخ قدس سره لا يثبت عدم الاعتبار على مسلك الماتن قدس سره فإنّ المجعول على مسلكه فى معنى اعتبار الأماره جعل المنجزيه والمعذريه لها من غير أن تعتبر الأماره علماً بالواقع ومن غير أن يجعل مؤداها حكماً شرعياً للمكلف فى الواقعه، فإنّه على ذلك

لا يجوز للمكلف أن يلتزم بأن مؤداها حكم شرعى للواقعه من الشارع ومجوعول من قبله ولو فرض اعتبارها.

نعم على مسلك الشيخ قدس سره فى اعتبار الأماره يكون اعتبارها ملازما لصحه نسبه مؤداها إلى الشارع والإلتزام بأنه حكم شرعى للمكلف. وعلى الجملة اعتبار أماره على مسلك الماتن لا يوجب خروج نسبه مؤداها إلى الشارع مطلقاً عن التشريع، نعم لا بأس بنسبته إليه سبحانه احتمالاً كما هو الحال فى موارد الأماره الغير المعتمبره أيضاً، ثم إن ما ذكر من استناد التنجيز إلى العلم الإجمالى الكبير أو إلى العلم الإجمالى الصغير لا يمكن المساعده عليه، فإنه إذا انحل العلم الإجمالى الكبير بالظفر إلى التكليف التى يحتمل انحصار التكليف فى الوقايح على ذلك المقدار، ولم يكن فى المسأله علم إجمالى صغير يكون تنجيز التكليف فيه على تقديره مستنداً إلى الأماره المعتمبره القائمه به ولولاها لكان موردها من موارد قاعده «قبح العقاب بلا بيان» أو «رفع عن أمتى ما لا يعلمون» لتبدل احتمال التكليف فيه قبل الفحص إلى احتماليه بعده كما لا يخفى، بل قبل الانحلال أيضاً، يثبت التنجيز للأماره إذ قبل اعتبار تلك الأماره ووصولها كان تنجيز التكليف فى الواقعه مستنداً إلى احتماليه وكونه من أطراف العلم الإجمالى وبعد الظفر بتلك الأماره يكون تنجيزه مستنداً إلى تلك الأماره لا احتمال الضرر.

ولا يخفى أنه لا ينبغى التأمل فى أن التشريع يكون بالبناء قلباً على حكم أنه من الشارع مع العلم بعدم كونه منه، أو مع الجهل بكونه منه والعمل خارجاً مبنياً على هذا البناء يدخل فى عنوان الافتراء على الله سبحانه موضوعاً أو حكماً فى مقابل الافتراء عليه قولاً، وكما أن مجرد البناء على الحكايه بخلاف الواقع لا يدخل فى عنوان الكذب

ضروره أن حجيه الظن عقلاً— على تقرير الحكومه فى حال الإنسداد — لا توجب صحتها، فلو فرض صحتها شرعاً مع الشك فى التعبد به لما كان يجدى فى الحجيه شيئاً ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها، ومعها لما كان يضر عدم صحتها أصلاً، كما أشرنا إليه آنفاً.

والافتراء ما لم يكن مظهراً للبناء وإتزامه قولاً ويتحقق بعد إظهاره بالقول كذلك ما لم يكن فى الخارج فعل خارجي مظهر لبنائه لا- يُعدُّ تشريعاً وافتراءً عملاً- نظير الإخبار عن الشيء بالفعل، فالفعل المأتى به بالبناء والقصد المزبور يكون من الافتراء والكذب على الله قولاً وعنوان الافتراء عليه محكوم بالحرمة بالكتاب المجيد والروايات، والمناقشه فى الاستدلال على حرمة بقوله سبحانه «الله أذن لكم أم على الله تفترون»(1) وبما ورد من الروايات الدالّة على حرمة الافتراء ضعيفه، ولا يخفى أنّ من الثمره المترتبه على القول بأنّ المجعول فى باب اعتبار الأماره اعتبارها علماً، وبين القول بأنّ المجعول لها الحجيه انحصار اعتبارها على موارد التكاليف والأحكام الشرعيه على الثانى فإنّه لا- يعقل جعل التنجيز والتقدير لها إلا فى تلك الموارد، وأما الأماره القائمه بعوالم القبر والآخره وغيرها من الأمور الراجعه إلى العقائد ونحوها فلا يعقل فيها التنجيز والتعذير، وكذا الحال بناءً على أنّ معنى اعتبارها جعل مؤدّاهها حكماً شرعياً طريقياً، وأما بناءً على اعتبارها علماً فلا- ينحصر اعتبارها على موارد الأحكام وموضوعاتها، بل يعمّ غيرها فتكون نتيجة الاعتبار فى الموارد المشار إليها جواز الإخبار بها حيث بقاء خبر الثقه بذلك الأمر يثبت العلم به ويترتب على العلم به جواز الإخبار به للغير.

ص: ٧٣

فبيان عدم صحه الإلتزام مع الشك فى التعبد، وعدم جواز إسناده إليه تعالى غير مرتبط بالمقام، فلا يكون الإستدلال عليه بمهم، كما أتعب به شيخنا العلامة _ أعلى الله مقامه نفسه الزكيه، بما أطنب من النقض والإبرام، فراجعه بما علقناه عليه، وتأمل.

بقى فى المقام أمران:

أحدهما: أنه ربما يتمسك عند الشك فى اعتبار أماره بالاستصحاب فى عدم اعتبارها، ويناقش فيه أن الاستصحاب إنما يجرى فى ناحيه عدم الشىء إذا كان عدمه موضوعاً لحكم شرعى، وأما إذا كان الموضوع للحكم الشرعى أو الأثر العقلى مجرد عدم العلم به ففى مثل ذلك لا-مورد للاستصحاب فى ناحيه عدمه، وقد تقدم أن مع عدم إحراز اعتبار الأماره يترتب عليها حرمة التعبد وإسناد مدلولها إلى الشارع، ولا تكون منجزه للتكليف فيما إذا أصابت ولا معذرةً فيما أخطأت.

وأورد على ذلك بأن المستصحب إذا كان حكماً شرعياً تكليفاً أو وضعياً يجرى الاستصحاب فى ناحيه عدمه.

وبتعبير آخر إذا كان الشك فى وجوب فعل كافيًا فى جريان أصاله البراءه بعد الفحص فى وجوبه فلا يمنع ذلك عن جريان الاستصحاب فى ناحيه عدم جعله، كما أن جريان أصاله الطهاره فى شىء إذا شك فى جعل النجاسه له لا يمنع عن الاستصحاب فى ناحيه عدم جعل النجاسه له.

وفيه أن مفاد الأصلين فى مثل هذه الموارد مختلف؛ ولذا يكون مع جريان الاستصحاب فى ناحيه عدم جعل الوجوب أو النجاسه حاكماً على أصاله البراءه أو قاعده الطهاره، وهذا بخلاف حرمة التشريع والتعبد بمدلول أماره لم يعلم اعتبارها، فإن الموضوع للحرمة شىء واحد وخصوصيه العلم بعدم اعتبارها أو عدم العلم

وقد انقذح _ بما ذكرنا _ أن الصواب فيما هو المهم في الباب ما ذكرنا في تقرير الأصل، فتدبر جيداً.

إذا عرفت ذلك، فما خرج موضوعاً عن تحت هذا الأصل أو قيل بخروجه يذكر في ذيل فصول.

بعدم الاعتبار غير دخيل في موضوع تلك الحرمة وتحقق التشريع.

وعلى الجملة: المهم في المقام وهو عدم جواز نسبه المؤدى إلى الشارع، وعدم كون الأماره منجزه أو معذره لا- يحتاج إلى الأصل لثبوت الموضوع لهما وجداناً وجواز الإخبار بعدم إنشاء الاعتبار غير مهم في المقام، وأن يكون إحراز الموضوع له بالاستصحاب.

والآخر: قد ذكر الشيخ قدس سره في ذيل البحث في الأصل عند الشك في اعتبار أماره أنه مع عدم الظفر بالدليل على اعتبارها يكون الإلتزام بمؤداهها محرماً على ما تقدم من غير فرق بين كون العمل بها ملازماً لطرح الأصل المعتبر أم لا، وإذا عمل بها من غير إلتزام بكون مدلولها حكمه الشرعى يكون العمل بها محرماً فيما كان موجباً لطرح الأصل المعتبر ولذا قد يجتمع في العمل بأماره غير معتبره أو غير محرزه الاعتبار جهتان من الحرمة، واستدل للحرمة من الجبهه الثانيه بقوله سبحانه «لا تقفُ ما ليس لك به علم» (١) و«إنَّ الظنَّ لا يغنى من الحق شيئاً» (٢).

وأورد المحقق النائيني قدس سره على ذلك بأنه عند الشك في اعتبار أماره لا يكون التمسك بالعموم المزبور صحيحاً؛ لأن رفع اليد عنه مع اعتبار الأماره ليس من جهه

ص: ٧٥

١-١) سورة الإسراء: الآية ٣٦.

٢-٢) سورة النجم: الآية ٢٨.

تخصيصه، بل لحكومته دليل الاعتبار للأماره، فمع الشك في اعتبارها واحتمال كونها علماً في اعتبار الشارع يكون التمسك بالعموم المزبور من قبيل التمسك بالعام في شبهته المصداقيه ولكن لا يخفى ما فيه، فأما أولاً: فإنّ مجرد إنشاء الاعتبار لأماره واقعاً مع عدم وصول ذلك الاعتبار إلى المكلف لا- يكون العمل بها سكوناً بالعلم، بل كونه عملاً بالعلم يتوقف على وصول ذلك الاعتبار على ما تقدم، ومقتضاه أنّ الأماره ما لم يحرز اعتبارها تكون داخله في العموم المزبور وجدانا، وثانياً: أنّ النهي عن الاقتفاء بغير علم والنهي عن اتباع الظن وإرشاد إلى حكم العقل بلزوم تحصيل المؤمن، وعدم كون غير العلم مؤمناً والتمسك بالعام المزبور عند الشك في اعتبار أماره من قبيل التمسك بقوله سبحانه: «أطيعوا الله»^(١) لإثبات وجوب متابعه القطع بالتكليف وكون موافقته مؤمناً.

والأولى للشيخ قدس سره أن يقول: إنّ العمل بأماره مع الشك في اعتبارها غير جائز إذا لزم منه طرح الأصل المعتبر المثبت للتكليف؛ لأنّ العمل بها مع عدم إحراز اعتبارها وترك العمل بذلك الأصل معصيه، كما إذا صادف الأصل التكليف الواقعي وأنه يحسب تجريراً كما إذا لم يصادفه.

ص: ٧٤

لا شبهه في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع [١]. في تعيين مراده في الجملة، لاستقرار طريقه العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات، مع القطع

في حجته الظهورات

إشاره

[١] الكلام الصادر عن المتكلم له مدلولان:

الأول: ما يعبر عنه المدلول الاستعمالي وهو ما يريد المتكلم إحضار المعنى المستفاد من الألفاظ الواردة في كلامه بحسب وضع مؤداها وهيئاتها ووضع الهيئه التركيبية فيه في أذهان السامعين، وكذا ما كان المعنى المستفاد بقرائن الاستعمال أو المقام.

والثاني: تعيين أنّ ما هو ظاهر كلامه مطابق لمراده الجدّي المعبر عنه بالمدلول التصديقي ومقام الثبوت والواقع، وهذا يكون بعد إحراز المتكلم في مقام تفهيم مراده الجدّي، كما هو الأصل في كلام كل متكلم عاقل، والتطابق المشار إليه والبناء عليه مما جرت عليه سيره العقلاء في الكلام الصادر عنه ما لم يحرز الخلاف، ويلزم اتباعه بالإضافة إلى خطابات الشارع فإنه لم يخترع لتفهم مراداته الواقعية طريقاً آخر، ويتعين الأخذ بأصالة التطابق مع عدم إحراز الخلاف، بلا فرق بين كون التطابق مضموناً أو ظن بالخلاف وكون الواصل إليه الخطاب ممن قصد المتكلم إفهامه أو قصد عدم إفهامه أم لا، ويشهد لذلك كله ما ذكرنا من سيره العقلاء فإنهم يعتمدون على أصالة التطابق في مقام الشهادة بالإقرار وإن لم يكن المقر بصدد إفهام الشاهد أو كان بصدد عدم إفهامه، ولا يعدّرون من خالف ظاهر كلام المولى فيما إذا تضمّن

بعدم الردع عنها، لوضوح عدم اختراع طريقه أخرى في مقام الإفاده لمرامه من كلامه، كما هو واضح. والظاهر أن سيرتهم على اتباعها، من غير تقييد بإفادتها للظن فعلاً، ولا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعاً، ضروره أنه لا مجال عندهم للإعتذار عن مخالفتها، بعدم إفادتها للظن بالوفاق، ولا بوجود الظن بالخلاف.

تكليفاً يخصّه أو يعمّه بمجرد دعواه أنّه لم يظنّ بمراده الواقعي أو ظنّ بخلافه.

والحاصل أنّ الأصول الجارية في الخطابات مختلفه، فإنّ مقتضى بعضها تعيين المراد الاستعمالي كأصالة الحقيقه وعدم الإضمار ونحو ذلك، وبعضها لتعيين المراد الجدّي كأصالة العموم والإطلاق ونحوهما، وهذه الأصول مما جرت عليه سيره العقلاء في محاوراتهم ولا مجال للتشكيك في اعتبارها في الجملة، وإنّما وقع الكلام في اعتبار الظهورات في مقامات ثلاثه:

الأول: ما يتوهم من أنّ اعتبار الظهور فيما إذا لم يكن ظنّ بالخلاف وأشرنا إلى أنّ ذلك غير صحيح لا- مجال له، والشاهد لذلك عدم صحه الاعتذار عن مخالفته بدعوى أنّه لم يحصل له الظنّ بالمراد الواقعي، أو ظنّ بخلافه فضلاً عن دعوى عدم حصول الاطمينان بالمراد الجدّي، نعم إذا كان الظنّ بالخلاف من طريق معتبر بحيث يعدّ قرينه عرفيه على خلاف الظهور يتعيّن الأخذ بمقتضاها، ولعلّ منشأ الوهم ما يلاحظ من العقلاء من عدم اعتمادهم على ظاهر كلام مثل الطبيب فيما إذا خطر ببالهم لعلّ مراده الجدّي من كلامه غير ظاهره، ويسألون عن مراده الجدّي بإعادة الكلام عليه ولكن لا يخفى أنّ هذا من الاحتياط فيما إذا كان الغرض الوصول إلى الواقع فقط لا- الاحتجاج والاعتذار كما هو المفروض في المقام. الثاني: ما عن المحقق القمي قدس سره من أنّه لا اعتبار للظهور بالإضافه إلى غير المقصود بالإفهام إذا كان

كما أن الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه، ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى، من تكليف يعمه أو يخصه، ويصح به الاحتجاج لدى المخاصم - واللجاج، كما تشهد به صحة الشهادة بالإقرار من كل من سمعه ولو قصد عدم إفهامه، فضلاً عما إذا لم يكن بصدد إفهامه،

المتكلم ممن يعتمد على القرائن المنفصلة والحاليه التي تكون عند المخاطب، وعلى ذلك بنى عدم اعتبار ظهورات الأخبار التي وصلت إلينا عن الأئمة عليهم السلام بنقل الزواه فإنه لم يقصد بها تفهيم عامه الناس بل تفهيم السائلين ومن القى إليه خطاباتهم فقط، وكذا ظهورات الكتاب المجيد بناءً على اختصاص خطاباته بالمشافهين وعدم صحه مخاطبه الغائبين عن مجلس التخاطب فضلاً عن المعدومين في ذلك الزمان ويذكر لهذا التفصيل وجهاً، وهو أنه إذا لم يكن من عادة المتكلم الاعتماد على القرائن المنفصلة والحاليه يكون منشأ الخطأ إما غفله المتكلم عن ذكر القرينه على المراد الاستعمالي أو المراد الجددي أو غفله السامع عن القرينه باستماعها، وكلا الأمرين يدفع بأصالة عدم الغفله الجاربه في حق المتكلم والمخاطب بخلاف ما كان من عادته الاعتماد على القرائن المنفصلة والحاليه، فإن أصاله عدم الغفله الجاربه في حقهما لا تفيد في إثبات كون ظاهر الكلام هو مراده حيث من المحتمل وجود قرينه بين المتكلم والسامع ولم نطلع على تلك القرينه، وأوجب ذلك خطأنا في إصابه المراد، أو لم تصل القرينه المنفصلة إلينا.

وعلى الجملة المنشأ لهذا التفصيل إرجاع الأصول الجاربه في الخطابات إلى أصاله عدم الغفله، ولكن لا يمكن مساعدته عليه؛ لأن أصاله الظهور أصل مستقل وكذا سائر الأصول اللفظيه، كما يشهد بذلك سماع الشهاده على الإقرار وغير ذلك مما أشرنا إليه فإنه دليل قطعي على عدم انحصار اعتبار الظهورات بالمقصودين

ولا فرق في ذلك بين الكتاب المبين [١] وأحاديث سيد المرسلين والأئمة الطاهرين عليهم السلام .

وإن ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجيه ظاهر الكتاب، إما بدعوى اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله ومن خوطب به، كما يشهد به ما ورد في ردع

بالإفهام، وأنه لا- يعتنى باحتمال قرينه حاله بين المتكلم والسائل أو المخاطب ما لم يحرز، وجريان عادة المتكلم على الاتكال بالقرائن المنفصلة لا- يقتضى سقوط ظهور الخطاب عن الاعتبار مطلقاً، بل مقتضاه الفحص عن القرينه في موارد احتمالها والاعتماد على أصاله الظهور بعده، هذا أولاً.

وثانياً: لم يثبت انحصار قصد التفهيم في الأخبار المأثوره عن النبي والأئمة صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين على السائلين والمخاطبين فقط، بل الثابت من ترغيب الأئمة عليهم السلام إلى نشر الأخبار وكتابتها وحفظ الحديث إلى سائر الناس، وعموم القصد كما هو الحال في خطابات الكتاب المجيد أيضاً، فإنّ خطاباته ذكر للعالمين كما تقدم بيان ذلك في بحث الخطابات المشافهيه، وأما دعوى عدم جواز الاعتماد على ظواهر الأخبار المرويّه عنهم عليهم السلام لحصول التقطيع في الأخبار عند تبويبها، ولعلّ الصدر في بعضها كانت قرينه على ما في ذيلها وبالعكس فلا يمكن المساعدة عليها، فإنّ غايه ذلك اعتبار الفحص عن القرينه على الخلاف لا- الطرح بالمره خصوصاً فيما كان التقطيع من الثقات العارفين بأسلوب الكلام والمأمونين بملاحظه الخصوصيات كأرباب الجوامع.

في حجيه ظواهر الكتاب المجيد

[١] المقام الثالث: ما ذهب إليه الأخباريون من أصحابنا من عدم جواز الاعتماد على ظواهر الكتاب المجيد لعدم علمنا بالقرائن الاستعماليه والمدلولات التصديقيه

أبى حنيفه وقتاده عن الفتوى به.

أو بدعوى أنه لأجل احتوائه على مضامين شامخه ومطالب غامضه عاليه، لا يكاد تصل إليها أيدي أفكار أولى الأنظار غير الراسخين العالمين بتأويله، كيف؟ ولا يكاد يصل إلى فهم كلمات الأوائل إلا الأوحدي من الأفاضل، فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان وما يكون وحكم كل شيء.

أو بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر، لا أقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه وإجماله.

أو بدعوى أنه وإن لم يكن منه ذاتاً، إلا أنه صار منه عرضاً، للعلم الاجمالي بطرء التخصيص والتقيد والتجوز في غير واحد من ظواهره، كما هو الظاهر.

أو بدعوى شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى، لحمل الكلام الظاهر في معنى على إرادته هذا المعنى.

وإنما يعلمها من خوطب بها ونزلت في بيوتهم هذا هو الوجه الأول الذي ذكره الماتن، والوجه الثاني: أن ما في الكتاب المجيد من رموز وإشارات إلى المضامين العاليه والمطالب الشامخه الخارجه عن إدراكنا وقد لا ينال ما في كلمات الأوائل إلا الأوحدي من الناس، فكيف ينال ما في الكتاب المجيد عامه الناس مع اشتماله على علم ما كان ويكون وما هو كائن.

والوجه الثالث: العلم الإجمالي بوجود القرائن المنفصله على المدلولات التصديقيه للآيات أو لجمله منها، وهذا العلم الإجمالي يوجب طرؤ الإجمال على آيات الأحكام ولو حكماً كما أشار إلى ذلك الماتن قدس سره في ذيل الوجه الثالث من كلامه، وهو ورود النهى عن اتباع متشابهات القرآن الشامل لظواهره ولو لم يكن شمولها للظواهر متيقناً فلا أقل من احتمالها.

ولا يخفى أن النزاع يختلف صغرياً وكبرياً بحسب الوجوه، فبحسب غير الوجه الأخير والثالث يكون صغرياً، وأما بحسبهما فالظاهر أنه كبري، ويكون المنع عن الظاهر، إما لأنه من المتشابه قطعاً أو احتمالاً، أو لكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأى، وكل هذه الدعاوى فاسدة [١].

والوجه الرابع ورود النهي عن تفسير القرآن بالرأى الشامل لحمل الكلام الظاهر في معنى على إرادته ذلك المعنى، ومقتضى بعض هذه الوجوه أنه لا يحرز ظهور للكتاب المجيد حتى يدخل في كبرى حجيه الظواهر كما هو مقتضى الوجه الأول، والوجه الثاني والثالث بحسب ما ذكرنا، وأما بحسب الوجهين الأخيرين وهو مقتضى النهي عن اتباع المتشابه الشامل للظواهر أو النهي عن تفسير القرآن بالرأى الشامل لحمل الكلام على إرادته ظاهره خروج ظواهر الكتاب عن كبرى حجيه الظواهر.

[١] الوجوه المذكوره كلها ضعيفه لا توجب سقوط ظواهر الكتاب المجيد عن الاعتبار، فإن دعوى كون الكتاب كله مجملات ورموز وإشارات إلى مطالب خارجه عن إدراكنا يكذبها الوجدان، وما ورد في اختصاص فهم القرآن بأهله المراد فهمه بتمامه بمحكماته ومتشابهاته، أو المراد الأخذ بتلك الظواهر قبل الفحص والسؤال عن القرينه المحتمله التي كانت عند أهل بيت العصمه والطهاره والأخبار المأثوره عنهم عليهم السلام، كما كان عليه مثل أبي حنيفه كيف وقد أمرنا بالأخذ بالكتاب والعمل به وعرض الأخبار المتعارضه عليه وتمييز الشروط الصحيحه عن الفاسده بمخالفتها للكتاب، مع أن المراد بالكتاب في هذه الموارد ظواهره والمنع عن اتباع المتشابه يختص بمجملاته بحملها على معنى يستحسنه الشخص بحسب نظره ورأيه، وهذا المنع غير راجع إلى الأخذ بظواهر آيات الأحكام بعد الفحص وعدم الظفر بالقرينه على خلاف ظواهرها، فإن الظاهر يسمى ظاهراً لوضوح مدلوله الاستعمالي وعدم

أما الأولى، فإنما المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته، بداهه أن فيه ما لا يختص به، كما لا يخفى.

وردع أبى حنيفه وقتاده عن الفتوى به إنما هو لأجل الإستقلال فى الفتوى بالرجوع إليه من دون مراجعه أهله، لا عن الاستدلال بظاهرة مطلقاً ولو مع الرجوع إلى رواياتهم والفحص عما ينافيه، والفتوى به مع اليأس عن الظفر به، كيف؟ وقد وقع فى غير واحد من الروايات الإرجاع إلى الكتاب والاستدلال بغير واحد من آياته.

اشتباهه كما أنه لا يكون الأخذ بمقتضى الظاهر بعد الفحص وعدم الظفر بخلافه من القرينه من التفسير بالرأى.

وأما دعوى العلم الإجمالى بطرؤ التخصيص والتقييد والتجوز فى غير واحد من ظواهر الكتاب، فالجواب عنها بوجهين.

الأول: يحتمل أن يكون المقدار المعلوم بالتفصيل الذى يخصّله المجتهد بعد فحصه فى الأخبار بمقدار المعلوم بالإجمال من التخصيصات والتقييدات والتجوزات، وإن يحتمل زياده المعلوم بالإجمال عنه ولكن لا أثر للعلم الإجمالى بعد احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، ونظير ذلك فى الشبهات الموضوعيه ما إذا علم بوجود شياى محرّمه فى قطع غنم، ثم حصل العلم التفصيلى بحرمة مقدار منها واحتمال انحصار المعلوم بالإجمال بالمقدار المعلوم بالتفصيل وهذا هو المراد من جواب الماتن أولاً.

الثانى: أن وجود القرائن فيما بأيدينا من الأخبار المأثوره عن الأئمه عليهم السلام على خلاف ظواهر الكتاب المجيد معلوم، وأما العلم بعدم إرادته الظواهر من الكتاب فى

وأما الثانية، فلأن احتواءه على المضامين العاليه الغامضه لا- يمنع عن فهم ظواهره المتضمنه للأحكام وحجيتها، كما هو محل الكلام.

وأما الثالثه، فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه، فإن الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل، وليس بمتشابه ومجمل.

وأما الرابعه، فلأن العلم إجمالاً- بطروء إرادته خلاف الظاهر، إنما يوجب الإجمال فيما إذا لم ينحل بالظفر فى الروايات بموارد إرادته خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال.

مع أن دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عما يخالفه لظفر به، غير بعيدة، فتأمل جيداً.

وأما الخامسه، فيمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير، فإنه كشف

غير ما يكون بأيدينا من الأخبار فغير موجود من الأول، غايته أنه محتمل وإذا أحرز بعد الفحص فيما بأيدينا من الأخبار عدم قرينه فيها على خلاف مورد ظاهر الخطاب أخذنا فيه بظاهره لخروجه بالفحص عن أطراف العلم الإجمالى، وهذا نظير ما علم أن فى الشياه السود من قطع الغنم محرماً، وأما وجود الحرام فى البيض منها غير معلوم بل محتمل، وإذا لم يتميز السود من البيض يجب الاجتناب عن الجميع كما فى الظلمه ونحوها، وإذا امتازت لم يجب الاجتناب عن البيض وهذا توضيح ما أفاد الماتن فى الجواب ثانياً.

ولعل وجه العدول عن الأول إلى الثانى ما يقال: من أن حدوث العلم التفصيلى فى عده أطراف معينه من العلم الإجمالى لا يوجب انحلاله وإنّ احتمل أن المعلوم بالإجمال كان فى تلك العده من الأطراف من الأول، كما إذا علم بنجاسه بعض الآنيه الموجوده فى البين، وبعد ذلك وقعت النجاسه فى جمله معينه منها وعلمنا ذلك

القناع ولا قناع للظاهر، ولو سلم، فليس من التفسير بالرأى، إذ الظاهر أن المراد بالرأى هو الإعتبار الظنى الذى لا اعتبار به، وإنما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره، لرجحانه بنظره، أو حمل المجمل على محتمله بمجرد مساعدته ذاك الاعتبار، من دون السؤال عن الأوصياء، وفى بعض الأخبار (إنما هلك الناس فى المتشابه، لأنهم لم يقفوا على معناه، ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسأله الأوصياء فيعرفونهم).

تفصيلاً، فإنّ احتمال وجود المعلوم بالإجمال فى تلك الجملة من الأول لا يوجب جواز ارتكاب البقيه بدعوى احتمال كونها خاليه عن التكليف من الأول فيرجع فيها إلى أصاله الطهاره أو الحليه أو غيرها من الأصول النافيه.

ولكن لا يخفى أنّه لا موجب لهذا التوهم فإنّ الموجب للانحلال هو أن يصير المعلوم بالإجمال الأولى معلوماً تفصيلاً فى أطراف معينه ثانياً لا- حصول موضوع التكليف فى جملة معينه ثانياً ولولم يكن حاصلًا فيها من قبل، فإنّ هذا لا يوجب انحلال المعلوم بالإجمال؛ لأنّ الأصل النافى الجارى فى البقيه قد سقط بالأصل الجارى فى الأطراف المعينه قبل وقوع المنجس فيها المعلوم تفصيلاً على الفرض، بخلاف ما إذا علم أن جملة من الأطراف كان التكليف فيها من السابق، فإنّ هذا يوجب حدوث تكليف المعلوم بالإجمال فى البقيه من الأول، هذا وفى البين احتمال آخر لوجه عدول الماتن قدس سره عن الأول إلى الثانى بأن لازم الوجه الأول كون العمل بالظواهر بعد الفحص عن جملة منها والظفر بما يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليها غير محتاج إلى الفحص عن الظواهر الباقية لانحلال العلم الإجمالى بخلاف الوجه الثانى، فإنّه مادام لم يفحص عن القرينه عن ظاهر من ظواهر القرآن فى الأخبار المأثوره عنهم عليهم السلام لم يخرج ذلك الظاهر عن دائره المعلوم بالإجمال كما

هذا مع أنه لا- محيى عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على ذلك، ولو سلم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره، ضروره أنه قضيه التوفيق بينها وبين ما دل على جواز التمسك بالقرآن، مثل خبر الثقلين، وما دل على التمسك به، والعمل بما فيه، وعرض الأخبار المتعارضه عليه، ورد الشروط المخالفه له، وغير ذلك، مما لا- محيى عن إرادته الإرجاع إلى ظواهره لا خصوص نصوصه، ضروره أن الآيات التي يمكن أن تكون مرجعاً في باب تعارض الروايات أو الشروط، أو يمكن أن يتمسك بها ويعمل بما فيها، ليست إلا ظاهره في معانيها، ليس فيها ما كان نصاً، كما لا يخفى.

ودعوى العلم الإجمالى بوقوع التحريف فيه بنحو: إما باسقاط، أو تصحييف، وإن كانت غير بعيدة [١] كما يشهد به بعض الأخبار ويساعده الإعتبار.

يظهر ذلك بالتأمل في المثال الذى ذكرناه.

دعوى عدم اعتبار ظواهر الكتاب المجيد لوقوع التحريف فيه

[١] قيل بعدم جواز العمل بظاهر الكتاب المجيد لوقوع التحريف فيه والتحريف المدعى وقوعه فيه إما بإسقاط كلمه أو آيه أو بتصحييف أى استبدال كلمه بأخرى كما فى استبدال أئمه بأمه على ما روى فى قوله تعالى «كنتم خير أمة» (١)، وعلى الجملة التحريف بالزيادة نفيه فى الكتاب المجيد أمر متسالم عليه، فإن المنشأ لوقوع التحريف فيه بعض الروايات الوارد فيها الاستبدال والإسقاط، وذكر الماتن قدس سره أن التحريف فيه بإسقاط أو تصحييف وإن لم تكن دعواه بعيدة لشهادته بعض الأخبار به ويناسبه بعض الاعتبارات، ولعلّ منها عدم مناسبة بعض آيه مع بعضها الآخر

ص: ٨٤

كقوله سبحانه «وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء»^(١) لعدم مناسبة ظاهره بين الجزاء والشرط أو أن ما جرى بعد النبي الأكرم في مسأله الخلافه كان مناسباً للتحريف فيه، إلا أن هذا العلم لا يضرّ باعتبار آيات الأحكام لخروج غيرها من الآيات عن الابتلاء بمعنى اختصاص الحجّيه أى المنجزيه والمعدريّه بظواهر آيات الأحكام ولا اعتبار بالعلم الإجمالى فيما إذا لم يكن للمعلوم بالإجمال أثر فى بعض الأطراف، وتكون الشبهه فى أنه كانت قرينه أو قرائن على خلاف ظواهر الكتاب من آيات الأحكام من الشبهه البدويه، وهذا فيما إذا لم يكن الساقط متصلاً بآيات الأحكام بحيث يحتمل كونه قرينه متصله لها فينعقد معها ظهور على خلاف الظهور الأولى، وإلا فمع اتصاله بها واحتمال كونه موجباً لغلبه ظهوره الأولى فيسقط عن الاعتبار لرجوع الشك إلى قرينه الموجود ولم تقم سيره من العقلاء على اتباع الظهورات الاقتضائيه فى موارد الشك فى قرينه الموجود وصيرورته بالإضافه إلى ظهوره الفعلى مجملاً.

أقول: لا- يبعد عدم اعتبار الخطابات حتى فيما إذا احتتمل أن الساقط كان من القرينه المنفصله لأنّ مسأله عدم تنجز العلم الإجمالى بخروج بعض أطرافه عن الابتلاء خارجه عن مسأله حجيه الظهورات بل اعتبارها مستفاد من سيره العقلاء ولم يحرز اتباع الظهورات فى مثل الفرض، ألا- ترى أنه لو وصل كتاب المولى إلى عبده ورأى أن بعض الكتاب ممزق قبل الوصول إليه واحتمل أن فى المقدار الممزق قرينه على المراد الجدّى لما فى صدر الكتاب يصحّ له الاعتذار فى ترك العمل بما فيه

حتى يستفسر الحال هذا أولاً:

وثانياً: أنّ خروج غير آيات الأحكام عن الابتلاء مبنى على كون اعتبار الأماره ومنها الظواهر هي عباره عن جعل المنجزيه والمعدريه لها، وأمّا بناءً على اعتبارها علماً بالواقع فيدخل كل ظواهره في الابتلاء لجواز إسناد مقتضى ظواهره إلى الله سبحانه وأنها مراداته، ومع فرض العلم الإجمالى بسقوط شيء من بعض الآيات وكون الساقط قرينه منفصله لبعضها لا يمكن الإسناد المزبور، ولكن الصحيح عدم الإخلال في ظواهر الكتاب المجيد بعد الفحص عن القرينه في الآيات الأخرى والروايات المأثوره عن المعصومين عليهم السلام وذلك لوجهين.

أولهما: أنه لو كان في بعض الآيات قرينه متصله أو قرينه منفصله على المراد في بعض الآيات الأخرى وقد سقطت لتعرض المعصومين عليهم السلام إلى بيان المراد وموضع التحريف من تلك الآيات أو لا- أقل من بيان الحكم المراد من الآيه فعدم تعرضهم لذلك يكشف عن عدم الخلل في ذلك الظاهر.

وعلى الجملة لو فرض سقوط شيء من القرائن لبعض الآيات الراجعه إلى الأحكام لكانت تلك القرائن موجوده في كلامهم فإنهم مبيّنون للكتاب المجيد والراسخون في العلم بحيث كان كلامهم جبرائلاً لما فات من الكتاب، ومما ذكر يظهر الفرق بين الكتاب المجيد على القول بالتحريف فيه وبين الكتاب الممزق بعضه قبل وصوله إلى العبد إذا لم يعلم به المولى، وأمّا إذا علم وقال إعمل به يعلم أنه لم يكن في الممزق قرينه على الخلاف.

والثاني: إنّ القرآن الموجود في أيدي الناس في زمانهم صلوات الله عليهم

بعينه الكتاب المجيد الموجود بأيدينا، وقد أمروا الناس بالأخذ بالقرآن والعمل به في الشروط في المعاملات برد الشروط المخالفه له وعرض الأخبار المتعارضه عليه والأخذ بما يوافق الكتاب، فإنّ تلك الأخبار شاهده على عدم وقوع الخلل في آيات الأحكام، بل لا- يبعد دلالتها على عدم التحريف فيها، حيث إنّه لو وقع التحريف فيها بحيث يقتضى طرح الخبر المأثور عنهم عليهم السلام لمنافاته مع الكتاب المجيد وردّ الأمر منهم أن مورده من الكتاب محرّف مع أنّهم جعلوا سلام الله عليهم الكتاب المجيد ميزانا في الأخذ بالخبر المأثور عنهم وردّه وضربه على الجدار.

لا- يقال: على ما ذكر يشكل الاعتماد على ظواهر الأخبار المرويه عنهم عليهم السلام في الوقائع ولو كان النقل بطريق معتبر، وذلك للقطع بأنّ بعض الأخبار المأثوره عنهم عليهم السلام لم تصل إلينا، ولعل فيما لم يصل إلينا كان قرينه على المراد الجدّى من بعض الواصل، وكذا يحتمل في الأخبار الواصله إلينا منهم أنّ بعضها كان مقترناً بكلام يعد قرينه متصله على خلاف الظهور الفعلى وقد سقطت عن الكلام عند وسائط النقل.

ولكن لا- يخفى أنّ الأخبار المأثوره عنهم عليهم السلام لا- تسقط عن الاعتبار بما ذكرنا، فإنّ ضياع قرينه متصله من كلامهم المنقول إمّا بالدس في الخبر أو ينشأ من غفله بعض الرواه لاعتقاده أنّه لا دخل له في الحكم المنقول بنقل كلامهم مع كونه في الواقع قرينه متصله، والأول مدفوع بإحراز أوصاف الرواه من كونهم ثقات أو عدول وطريق النقل معهود ومألوف بين أصحاب الحديث، والإحتمال الثانى: مدفوع بأصالة عدم الغفله، وأمّا بالنسبه إلى الأخبار التى لم تصل إلينا وكان بين تلك الأخبار بعض الأخبار التى تعد قرينه على المراد الجدّى لبعض الأخبار الواصله إلينا فلا يضر

إلا أنه لا يمنع عن حجيه ظواهره، لعدم العلم بوقوع خلل فيها بذلك أصلاً.

ولو سلم، فلا علم بوقوعه في آيات الأحكام، والعلم بوقوعه فيها أو في غيرها من الآيات غير ضائر بحجيه آياتها، لعدم حجيه ظاهرها والآيات، والعلم الإجمالي بوقوع الخلل في الظواهر إنما يمنع عن حجيتها إذا كانت كلها حجه،

باعتبار الظهور، فإن الظهور الاستعمالي حجه ما لم تثبت القرينه على خلافها، ومن المحتمل أن تلك الأخبار التي لم تصل إلينا لم يكن شئ منها قرينه على المراد الجدّي من الأخبار الواصلة، بل كانت تلك الأخبار مطابقيه مع الواصل إلينا أو راجعه إلى أمور كانت وارده في موارد لا ترتبط بموارد مدلولات الأخبار الواصلة بأن كان مدلولها بيان الحكم في الموارد التي ترجع فيها بالأصول العمليه من غير أن يتضمّن تكليفاً لموارد الأصول النافيه، وهذا لا يقاس بكتاب كل ما ورد فيه يكون مورداً للإبتلاء ولو بالنحو الذي ذكرنا، وقد علمنا بسقوط بعضه بالتمزيق ونحوه على ما قيل على القول بالتحريف في الكتاب المجيد خصوصاً مع احتمال كون الساقط قرينه متّصله مع قطع النظر عما ذكرنا في الجواب عنه.

هذا كله في التحريف بمعنى الإسقاط والتبديل، وأما التحريف بمعنى تأويل الآيات إلى غير موارد نزولها أو تأويل ظواهره فهذا واقع قطعاً، وقد عبّر في بعض الروايات بتضييع الكتاب وتحريفه وكذا على ما قيل من التغيير في ترتيب السور وكذا في الحروف والإعراب في كتابتها بالزيادة والنقيصه بما لا ينافي حفظ أصل الكلمه القرآنيه، وكذا في قراءته من الحركات وبعض الحروف كما يشهد بذلك عدم ثبوت تواتر القراءات أو التحريف بمعنى عدم الإعتناء ببعض مقتضى موارد نزول بعض

وإلا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك، كما لا يخفى، فافهم.

نعم لو كان الخلل المحتمل فيه أو فى غيره بما اتصل به، لأخّل بحجّيته، لعدم انعقاد ظهور له حينئذ، وإن انعقد له الظهور لولا اتصاله.

ثم إنّ التحقيق أنّ الاختلاف فى القراءة بما يوجب الاختلاف فى الظهور مثل «يطهرن» بالتشديد والتخفيف يوجب الإخلال بجواز التمسك [١].

آياته أو ظهور نفس آياته، وما بيّنه الرسول النبى صلى الله عليه وآله أو بيان ما كان فى جملة من الآيات على ما جمعه على عليه السلام فى المصحف الذى جمعه، فإنّ هذا كلّ خارج عن التحريف الذى حكيت دعواه عن بعض، حيث ورد فيه بعض روايات غير صالحه للاعتماد عليها لضعفها سندا، بل عدم دلالة بعضها على التحريف الذى أنكرنا وقوعه كما يظهر ذلك للمتضلع فى كيفية جمع القرآن وحفظه وكتابته واهتمام المسلمين فى حفظه وعدم قبول دعوى وجود آية أو أكثر فى القرآن نسخت تلاوتها.

[١] إذا وقع الاختلاف فى القراءة فمع العلم الإجمالى بكون إحدى القراءات مطابقه لقراءة النبى صلى الله عليه وآله يكون المورد مع اختلاف الظهور باختلافها من إشتباه الحجة بغير الحجة فلا يكون شىء منها معتبراً فى ظهوره حتى فيما كان بين ظهوراتها جمع عرفى، وذلك لعدم إحراز واحد منها بخصوصها هو القرآن المنزل ليؤخذ بظهوره، نعم لو كان الظهور على بعضها أخصّ من سائرهما يؤخذ بذلك الأخص لثبوت الحكم الوارد فى الآية فيه على كل تقدير ويرجع فى غيره بمقتضى الحجة الأخرى من خطاب شرعى أو أصل عملى، ولكن تجوز القراءة فى الصلاة وغيرها بأى من تلك القراءات لثبوت جوازها بإحداها وجواز القراءة كذلك لا يلازم جواز العمل ولو فرض ثبوت تواتر خبر كل من القراءات عن النبى صلى الله عليه وآله كما ادّعى لكان كل منها حجة إذا كان بين مداليلها جمع عرفى، وأمّا مع عدم الجمع العرفى لا يكون شىء منها حجة كما

والاستدلال، لعدم إحراز ما هو القرآن، ولم يثبت تواتر القراءات، ولا جواز الاستدلال بها، وإن نسب إلى المشهور تواترها، لكنه مما لا أصل له، وإنما الثابت جواز القراءة بها، ولا ملازمه بينهما، كما لا يخفى.

ولو فرض جواز الاستدلال بها، فلا وجه لملاحظه الترجيح بينها بعد كون الأصل في تعارض الأمارات هو سقوطها عن الحجية في خصوص المؤدى، بناءً على اعتبارها من باب الطريقيه، والتخير بينها بناءً على السببيه، مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الأمارات، فلا بد من الرجوع حينئذ إلى الأصل أو العموم حسب اختلاف المقامات [١].

هو الحال في سائر المتعارضين: إلا أن يقوم دليل على جواز الاستدلال بكل قراءة كما تجوز القراءة بكل منها فإنه مع قيام الدليل كذلك لكان المتعين التخيير لا الترجيح بلا فرق في ذلك بين مسلكى الطريقيه والسببيه على ما نذكره في بحث التعارض أن الأصل في الأمارتين المتعارضتين مع التعارض التساقط حتى بناءً على مسلك السببيه، والترجيح بإحدى المرّجحات والتخير مع عدمه على تقدير تمام الدليل عليه يختصّ بالروايات ولا يعمّ غيرها، وما ذكرنا من تواتر القراءات أو قيام الدليل على العمل بكل منها مجرد فرض وإلا فليس تواتر فيها ولا دليل على جواز العمل بأى قراءة. وما يظهر عن الشيخ قدس سره من احتمال الترجيح بمرّجحات المتعارضين في فرض عدم ثبوت جواز العمل بكل من القراءات لا يمكن مساعدته عليه، فإنّ المورد مع عدم ثبوت جواز العمل كذلك من إشتباه الحججه بغير الحججه ومورد الترجيح هو الأخبار والروايات في فرض التعارض.

[١] إن كان المراد من (حينئذ) من المضاف بالظرف صورته قيام الدليل على جواز الاستدلال بكل قراءة كان مقتضاه جواز الاستدلال بكل من القراءتين سواء قيل

بمسلك الطريقه أو السببيه، فإنّ الدليل على جواز القراءه بكل قراءه كما يقتضى التخيير بين القراءات عند إختلافها كذلك الدليل على جواز الاستدلال بكل منهما، ولا- يضر بذلك كون الأصل فى المتعارضين التساقط على الطريقه، والتخيير على مسلك السببيه، وإن كان المراد صوره عدم قيام الدليل على جواز الاستدلال بكل قراءه فالمناسب أن يقول: فلا بد فى صوره إختلاف القراءات الرجوع إلى الأصل أو العموم والإطلاق حسب إختلاف المقامات من غير حاجه إلى إضافته.

قد يقال: إنّ الإختلاف فى القراءه فى آيه «فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا- تقربوهن حتى يطهرن»^(١) أو «يتطهّرن» لا- يضر بالاستدلال بها، فإنّ إختلاف القراءه أو اشتباه الحجج بالأحججه فيها يرتفع فى مقام الاستدلال بما ورد فيها «فإذا تطهّرن فأتوهن من حيث أمركم الله»^(٢) فإنّ قوله سبحانه «فإذا تطهّرن» يعين الغايه فى الأمر باعتزالهن وعدم جواز الدخول بهن.

ولكن لا- يخفى أنّ هذا وهم، فإنّ قوله سبحانه «فإذا تطهّرن» تفرّيع على الغايه فإنّ كانت الغايه «حتى يطهرن» الظاهر فى حصول النقاء يكون التفرّيع للتصريح ببعض المفهوم، وإن كان «يتطهّرن» يكون التفرّيع بيان تمام مفهوم الغايه، وعلى الجملة التفرّيع لا يرفع الإشتباه والترديد فى الغايه، نعم لو كان قوله سبحانه «فإذا تطهّرن» بلا تفرّيع كان ذلك موجباً لإرتفاعهما.

ص: ٩٣

قد عرفت حججه ظهور الكلام فى تعيين المراد [١]. فإن أحرز بالقطع وأن المفهوم منه جزءاً _ بحسب متفاهم أهل العرف _ هو ذا فلا- كلام، وإلا- فإن كان لأجل احتمال وجود قرينه فلا خلاف فى أن الأصل عدمها، لكن الظاهر أنه معه يبنى على المعنى الذى لولاها كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءً، لا أنه يبنى عليه بعد البناء على عدمها، كما لا يخفى، فافهم.

فى احتمال وجود القرينه

[١] قد تقدم أن للكلام ظهورين، أحدهما: المدلول الاستعمالى.

وثانيهما: المدلول التصديقى بمعنى كون المدلول الاستعمالى مطابقاً للمراد الجدى للمتكلم، وإذا أحرز المدلول الاستعمالى ببركه العلم بالوضع أو بالقرينه وعدم ثبوت قرينه على تخالفهما يؤخذ بمقتضى الموافقه المعبر عن ذلك بحججه الظهور الاستعمالى على المراد الجدى بلا- فرق بين أن يكون احتمال تخالفهما ناشئاً عن اتكال المتكلم على قرينه منفصله متقدمه أو متأخره لم يظفر بها بعد الفحص واليأس عن الظفر بها، أو عدم ذكر القرينه على التخالف لمصلحه فى إخفائها أو أن كلام المتكلم وصل إلينا بطريق النقل ولم ينقل الراوى تلك القرينه الداله على مراده الجدى، فى جميع ذلك يؤخذ بالظهور الاستعمالى المحرز لكونه حجه على المراد الجدى، والتعبير بأصالة العموم أو الإطلاق بعد عدم الظفر بالمخصص والمقيد والقرينه على اراده التخلف مما جرت عليه سيره العقلاء، وأما الأصول التى يحرز بها المدلول الإستعمالى للكلام فنقول: الشك فى المدلول الإستعمالى له صور:

الأولى: ما إذا علم أوضاع الألفاظ والهيئات الواردة فى الخطاب ومع ذلك

وإن كان لإحتمال قرينه الموجود فهو، وإن لم يكن بخالٍ عن الإشكال — بناءً على حججه أصاله الحقيقه من باب التعبد — إلا أن الظاهر أن يعامل معه معامله المجمل، وإن كان لأجل الشك فيما هو الموضوع له لغه أو المفهوم منه عرفاً، فالأصل يقتضى عدم حججه الظن فيه، فإنه ظن فى أنه ظاهر، ولا دليل إلا على حججه الظواهر.

نعم نسب إلى المشهور حججه قول اللغوى بالخصوص فى تعيين الأوضاع، واستدل لهم باتفاق العلماء بل العقلاء على ذلك، حيث لا يزالون يستشهدون بقوله فى مقام الإحتجاج بلا إنكار من أحد، ولو مع المخاصمه واللجاج، وعن بعض

يشك فيه لاحتمال وجود قرينه حاله أو مقالیه متصله بالخطاب ولم تصل تلك القرينه إلى من وصل إليه ذلك الخطاب لغفله الناقل أو سامع الخطاب، وفى مثل ذلك لا ينبغى التأمل فى عدم الإعتناء بإحتمالها، والظاهر أن المعتبر فى الفرض نفس الظهور الاستعمالى الإقتضائى لا أصاله عدم القرينه كما يظهر من بعض كلمات الشيخ قدس سره وتبعه غيره، بدعوى أن الظهور الفعلى هو المعتبر ولو كان إحرازه بأصاله عدم القرينه أو أصاله عدم الغفله من المتكلم أو السامعين والناقلين بعد السماع؛ ولذا لا يعملون بكتاب بعضه ممزق مع إحتمال قرينه صارفه عن الظاهر فى الجزء التالف، وكذا الحال فيما إذا عرض للسامع نوم حين تكلم المتكلم.

أقول: قد عرفت سابقاً حال الكتاب الممزق وغيره وأن العمل بالظهورات كانت فعلیه أو اقتضائیه بسيره العقلاء ولا اعتبار عندهم بالظهور الإقتضائى فى موارد العلم بغفله السامع، واحتمال ذكر المتكلم قرينه فى فتره غفلته وعدم تحقق الظهور الفعلى مع إحتمال القرينه المتصله وعدم إعتباره مع إحتمال القرينه المنفصله فى تلك الفتره.

الثانيه: ما إذا شك فى المدلول الاستعمالى لإحتمال قرينه الموجود كما فى

دعوى الاجماع على ذلك.

وفيه: أن الإتفاق _ لو سلم اتفاهه _ فغير مفيد، مع أن المتيقن منه هو الرجوع إليه مع اجتماع شرائط الشهاده من العدد والعداله.

والإجماع المحصل غير حاصل، والمنقول منه غير مقبول، خصوصاً فى مثل المسأله مما احتمال قريباً أن يكون وجه ذهاب الجبل لولا الكل، هو اعتقاد أنه مما اتفق عليه العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبره من كل صنعه فيما اختص بها.

والمتيقن من ذلك إنما هو فيما إذا كان الرجوع يوجب الوثوق والإطمئنان، ولا يكاد يحصل من قول اللغوى وثوق بالأوضاع، بل لا يكون اللغوى من أهل خبره ذلك، بل إنما هو من أهل خبره موارد الإستعمال، بدهاه أن همه ضبط موارد،

الأمر الواقع عقيب توهم الحظر أو الحظر حيث يحتمل أن يكون الحظر السابق أو توهمه مما إعتمد عليه المتكلم فى إرادته الترخيص من الأمر، وفى مثل ذلك لا اعتبار بأصالة عدم القرينيه ولا بالظهور الإقتضائى.

الثالثه: أن الشك فى المدلول الإستعمالى لعدم العلم بوضع اللفظ الوارد فى خطاب المولى ولا- ينبغى التأمل فى أن الظن بالمدلول الإستعمالى لا اعتبار به، كما لا اعتبار بالظن فى سائر المقامات على ما تقدم، ولكن المشهور على ما حكى عنهم على اعتبار قول اللغوى فى تشخيص المدلول الإستعمالى وتعيين المعنى الظاهر من اللفظ وأنّ قوله من الظن الخاص، ويقال: فى وجه ذلك أمور؛ الأول: مراجعه اللغوى من أهل الخبره فى معانى الألفاظ وأوضاعها، قد جرت سيره العقلاء على المراجعه فى كل أمر إلى أهل خبره ذلك الأمر والأخذ بقوله فيه مع عدم المعارضه بل معها إذا كان أحدهم أكثر خبره من الباقي من غير اعتبار التعدد والعداله، واعتبار العداله فى الفقيه المعبر قوله لكونه من أهل الخبره فى استنباط الأحكام واستخراجها من

لا- تعيين أن أيّاً منها كان اللفظ فيه حقيقه أو مجازاً، وإلا لوضعوا لذلك علامه، وليس ذكره أولاً علامه كون اللفظ حقيقه فيه، للانتفاض بالمشترك.

وكون موارد الحاجه إلى قول اللغوى أكثر من أن يحصى، لإنسداد باب العلم بتفاصيل المعانى غالباً، بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه، وإن كان المعنى معلوماً فى الجملة لا- يوجب اعتبار قوله، ما دام انفتاح باب العلم بالأحكام، كما لا يخفى، ومع الإنسداد كان قوله معتبراً إذا أفاد الظن، من باب حجيه مطلق

مداركها، وكذا فى القاضى ثبت بدليل خاص لا لإعتبارها فى سماع قول أهل الخبره.

الثانى: دعوى الإجماع وأن الرجوع إلى أهل اللغه وكتبهم مما عليه دأب العلماء فى كل عصر وفيه أنه ليس فى البين إجتماع تعييدي حيث كان الرجوع إلى كتب أهل اللغه لكون الرجوع إليها مع خصوصيه مورد الخطاب قد يوجب العلم والإطمينان بالمراد، وأما دعوى كونهم من أهل الخبره ففيها أنه يعتبر فى أهل الخبره كون الأمر المزبور مما للحدس دخل فيه بحيث يختص ببعض الأشخاص، كما فى تشخيص المرض والقيمه السقيه لمثل الدور والجواهر لا فى الأمور التى يمكن الإطلاع عليها بالحس من كل شخص كالإستماع إلى خطابات أهل المحاوره، ورؤيه الهلال، والنظر إلى الأفق فى إحراز الغروب وطلوع الشمس، فإن المخبر بهذه الأمور ونحوها يعتبر قوله من جهه الشهاده أو الخبر هذا أولاً، وثانياً: على تقدير كون اللغوى من أهل الخبره فهو بالإضافة إلى معانى الألفاظ أى المستعمل فيه لها، وأما أن استعماله فى أى منها بالوضع وظاهر فيه عند الإطلاق وفى الباقي بالعنايه والمجاز، فليس تعيين ذلك من عهدته، ولذا لا يذكرون فى كتبهم للحقيقه والمجاز علامه وذكر معنى من المعانى أولاً لا يكون علامه لكون استعماله فيه بالوضع كما يشهد بذلك ذكرهم المعانى للمشترك.

الظن، وإن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد.

نعم لو كان هناك دليل على اعتباره، لا يبعد أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجبا له على نحو الحكمه لا العله.

لا يقال: على هذا لا فائده فى الرجوع إلى اللغه.

فإنه يقال: مع هذا لا- تكاد تخفى الفائده فى المراجعه إليها، فإنه ربما يوجب القطع بالمعنى، وربما يوجب القطع بأن اللفظ فى المورد ظاهر فى معنى ___ بعد الظفر به وبغيره فى اللغه ___ وإن لم يقطع بأنه حقيقه فيه أو مجاز، كما اتفق كثيراً، وهو يكفى فى الفتوى.

وأما الأمر الثالث الذى ذكره البعض دليلاً- على اعتبار قول اللغوى دعوى إنسداد باب العلم فى معانى الألفاظ المستعمله فى اللغات ولو من حيث سعه معنى اللفظ وضيقه، فإن مثل معنى لفظ الماء من أوضح الألفاظ من حيث المعنى مع أن معناه من حيث السعه بحيث يصدق على الماء الصناعى أو السيل الغليظ ونحو ذلك مجهول، فيكون قول اللغوى معتبراً لكونه القدر المتيقن من الظن، وأجاب الماتن قدس سره عن ذلك بأنه لو أن باب العلم والعلمى فى الأحكام الشرعيه فى الوقايح مفتوحاً بحيث لا- يلزم فى الوقايح الخاليه عن العلم والعلمى محذور من الرجوع إلى الأصل العملى فلا يفيد فيها قول اللغوى، وإن كان باب العلم باللغات منسداً وإن لم يكن باب العلم والعلمى فى الأحكام الشرعيه مفتوحاً فالمتعين العمل بالظن فيها ولو كان حاصلًا من قول اللغوى حتى مع فرض انفتاح باب العلم باللغات.

أقول: الظاهر دعوى المستدل الإنسداد الصغير وهو ثبوت بعض التكليف فى الوقايح التى لا يحرز فيها ظاهر الخطابات الشرعيه بحيث يلزم من العمل فيها بالأصول العمليه المخالفه فى ذلك البعض، لذا يتعين فيها العمل بالظن الحاصل من

قول اللغوى، والجواب كون الرجوع إلى الأصل العملى موجباً للمخالفة غير محرز، وعلى تقدير لزومها يلتزم بالاحتياط فيها، وهذا الاحتياط لا- يوجب الحرج فضلاً عن إختلال النظام كما كان ذلك مفروضاً فى إنسداد باب العلم فى معظم الأحكام الشرعية.

الإجماع المنقول بالخبر الواحد حجه عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص من جهة أنه من أفراد[١]. من دون أن يكون عليه دليل بالخصوص، فلا بد في اعتباره من شمول أدله اعتباره له، بعمومها أو إطلاقها. وتحقيق القول فيه يستدعى رسم أمور:

الإجماع المنقول

إشاره

[١] قد ذكر الشيخ قدس سره أنه قدّم البحث في اعتبار الإجماع المنقول بالخبر الواحد على البحث في اعتباره للتعرض بالملازمه بين اعتبار الخبر الواحد واعتباره وعدمها، حيث إنّ أكثر من ذهب الى اعتبار الإجماع المنقول ذكروا أنه من أفراد الخبر الواحد فيعمّه ما دلّ على اعتباره.

أقول: المناسب تأخير البحث في الإجماع المنقول عن البحث في اعتبار الخبر الواحد حتى يلاحظ ما دلّ على اعتبار الخبر الواحد، ويتّضح عمومه أو إطلاقه بالإضافة إلى الإجماع المنقول وعدمه.

وعلى الجملة لا مورد عندهم لدعوى اعتبار الإجماع المنقول بالخبر الواحد مع عدم اعتبار الخبر الواحد، وإنّما يجرى احتمال اعتباره بعد فرض قيام الدليل على اعتبار الخبر الواحد بدخوله في ذلك الدليل لكونه من أفراد، وهذا يقتضى الفراغ عن ملاحظه ذلك الدليل، وكيف كان ينبغي في المقام ذكر أمور:

الأول: أنّ المخبر به في الخبر الواحد على أنحاء، أولها: أن يكون أمراً حسياً بنفسه كسماع قول أو رؤيه واقعه إلى غير ذلك، ثانيها: أن يكون أمراً حدسياً ولكن له

الأول: إن وجه اعتبار الإجماع، هو القطع برأى الإمام عليه السلام، ومستند القطع به لحاكيه _ على ما يظهر من كلماتهم _ هو علمه بدخوله عليه السلام في المجمعين شخصاً، ولم يعرف عيناً، أو قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه عليه السلام عقلاً. من باب اللطف، أو عاده أو اتفاقاً من جهة حدس رأيه، وإن لم تكن ملازمه بينهما عقلاً ولا عاده، كما هو طريقه المتأخرين في دعوى الإجماع، حيث إنهم مع عدم الاعتقاد بالملازمه العقليه ولا- الملازمه العاديه غالباً وعدم العلم بدخول جنابه عليه السلام في المجمعين عاده، يحكون الإجماع كثيراً، كما أنه يظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب، أنه استند في دعوى الإجماع إلى العلم بدخوله عليه السلام وممن اعتذر عنه بانقراض عصره، أنه استند إلى قاعده اللطف.

هذا مضافاً إلى تصريحاتهم بذلك، على ما يشهد به مراجعه كلماتهم، وربما

آثار حسيه بحيث يكون حس تلك الآثار يعد حساً له، كإحراز عداله شخص بالممارسه معه مده بحيث يطّلع فيها عاده على حالته النفسائيه من ملكه العداله وإيمانه الموجب لاستقامته في دينه وإحراز شجاعه الشخص وقوه نفسه إلى غير ذلك وثالثها: أن يكون المخبر به أمراً حدسيًا وله آثار ومقارنات خارجه عن الحسّ وبعيده عنه كلاً أو بعضاً، ورابعها: أن يكون أمراً يمكن إحرازه بالحسّ ولو بمقدمات أو آثار محسوسه ويمكن إحرازه بمقدمات إحرازيه بعينه عن الإحساس كلاً أو بعضاً.

ثم بناء على اعتبار الخبر الواحد يكون الخبر معتبراً في القسمين الأولين إذا كان المخبر به موضوعاً للحكم الشرعي أو نفس الحكم الشرعي، أو كان الإخبار به موضوعاً لحكم شرعي، وأما الإخبار في القسم الثالث فلا يكون في البين اعتبار إلا فيما كان المخبر من أهل خبره ذلك الأمر الموضوع لحكم شرعي ويكون حدسه معتبراً بالإضافة إلى غير المتمكن من الحدس به وهذا داخل في الرجوع إلى أهل

يتفق لبعض الأوحدي وجه آخر من تشرفه برؤيته عليه السلام وأخذه الفتوى من جنبه، وإنما لم ينقل عنه، بل يحكى الإجماع لبعض دواعي الإخفاء.

الأمر الثاني: إنه لا يخفى اختلاف نقل الإجماع، فتارة ينقل رأيه عليه السلام في ضمن نقله حدساً كما هو الغالب، أو حساً وهو نادر جداً، وأخرى لا- ينقل إلا- ما هو السبب عند ناقله، عقلاً- أو عادة أو اتفاقاً، واختلاف ألفاظ النقل أيضاً صراحةً وظهوراً وإجمالاً في ذلك، أى في أنه نقل السبب أو نقل السبب والمسبب.

الأمر الثالث: إنه لا إشكال في حجيه الإجماع المنقول بأدله حجيه الخبر، إذا كان نقله متضمناً لنقل السبب والمسبب عن حس، لو لم نقل بأن نقله كذلك في زمان الغيبة موهون جداً، وكذا إذا لم يكن متضمناً له، بل كان ممحضاً لنقل السبب

الخبره، وأما الإخبار بالنحو الرابع فالظاهر كما يأتي اعتبار الخبر فيه أيضاً ما لم تقم قرينه عامه أو خاصه على أنّ المخبر قد اعتمد في إخباره به على حدسه.

الأمر الثاني: أنّ اعتبار الخبر فيما كان المخبر به حكماً شرعياً نفسياً أو طريقياً أو كان موضوعاً لأحدهما وكان الإخبار به على النحوين الأولين أو بالنحو الرابع من المذكورات في الأمر السابق ظاهر، وأما إذا لم يكن بنفسه حكماً شرعياً أو موضوعاً له بل ملازماً للحكم أو الموضوع له فاعتبار الخبر فيه يختص بمورد يرى المنقول إليه الملازمه بين المخبر به وذلك الحكم أو الموضوع.

وبتعبير آخر: لو كان المخبر صادقاً فيما أخبر به لكانت الملازمه بينه وبين الحكم الشرعي أو موضوعه تامه فإنّ في مثل ذلك يعتبر الخبر وذلك لكون الدليل على اعتبار خبر الثقة أو العدل السيره العقلانيه الجاربه في المشرعه أيضاً وهم لا يفرقون في الإعتماد على الخبر بين هذا الفرض وبين ما كان المخبر به بنفسه أثراً أو ذا أثر عندهم، ألا- ترى أنّه لو سقطت طائرته ركاب وتلاشت كلياً بحيث لا يسلم

عن حس، إلاّ أنه كان سبباً بنظر المنقول إليه أيضاً عقلاً أو عادة أو اتفاقاً، فيعامل حينئذ مع المنقول معاملة المحصل في الإلتزام بمسببه بأحكامه وآثاره.

وأما إذا كان نقله للمسبب لا- عن حس، بل بملازمه ثابتته عند الناقل بوجه دون المنقول إليه ففيه إشكال، أظهره عدم نهوض تلك الأدلة على حجيتها، إذ المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك، كما أن المنصرف من الآيات والروايات ذلك، على تقدير دلالتها، خصوصاً فيما إذا رأى المنقول إليه خطأ الناقل في اعتقاد الملازمه، هذا فيما انكشف الحال.

عادة في مثله أحد من ركابها، فلو أخبر ثقه أو جماعه من الثقات بأنهم رأوا زيدا أنه ركبها قبل إقلاعها وأنه كان من ركابها فيحكمون بموته حتى فيما إذا لم ير المخبر بسقوطها الملازمه بين سقوطها وموت جميع ركابها، وأما إذا لم تكن هذه الملازمه عند المنقول إليه فلا- يعتمد على الخبر المزبور في موت زيد حتى في صورته اعتقاد المخبر بالملازمه بينهما، ولو أخبر ثقه بأن زيدا سافر إلى بلد تكون نار الحرب فيه مشتعله ويرى المخبر بذلك الملازمه بين دخوله ذلك البلد والهلاك، ولا يرى المنقول إليهم هذه الملازمه فإنهم لا يعتمدون على الخبر المزبور بالإضافة إلى موت زيد.

الأمر الثالث: أنّ الإجماع وهو اتفاق العلماء على الفتوى بحكم في مسأله لا يكون بنفسه حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي بالإضافة إلى المجتهد عندنا إلاّ- بالإضافة إلى نفس الإخبار بالاتفاق، وأما بالإضافة إلى نقل قول المعصوم عليه السلام بكون إخبار الناقل به إما بالحسّ كما إذا سمع الحكم عن كل واحد من جماعه يعلم أنّ أحدهما الإمام عليه السلام فيروى قوله عليه السلام في ضمن نقل أقوالهم، ولكن نقل قوله عليه السلام من ناقلين للإجماع كذلك خصوصاً في زمان الغيبة موهون جداً، لأنّ احتمال تشرف

وأما فيما اشتبه، فلا يبعد أن يقال بالإعتبار، فإن عمده أدله حججه الأخبار هو بناء العقلاء، وهم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم أنه عن حس، يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس، حيث إنه ليس بناؤهم إذا أخبروا بشيء على التوقف والتفتيش، عن أنه عن حدس أو حس، بل العمل على طبقه والجرى على وفقه بدون ذلك، نعم لا- يبعد أن يكون بناؤهم على ذلك، فيما لا يكون هناك أماره على الحدس، أو اعتقاد الملازمه فيما لا يرون هناك ملازمه.

هذا لكن الإجماعات المنقوله فى ألسنه الأصحاب غالباً مبنيه على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمه عقلاً، فلا اعتبار لها ما لم ينكشف أن نقل السبب كان مستنداً إلى الحس، فلا بد فى الإجماعات المنقوله بألفاظها المختلفه من استظهار

الناقل فى خدمه إمام العصر «عجل الله تعالى فرجه الشريف» وأخذ الحكم منه، ونقل قوله عليه السلام لذلك لبعض دواعى الإخفاء وإن كان أمراً ممكناً ولكن احتمالاه موهون خصوصاً بملاحظه كلمات كثير من نقله الإجماع حيث يذكرون فى وجه اعتباره ما لا يناسب إحراز قوله عليه السلام كذلك.

ومنها أن يكون إحراز قوله عليه السلام بالحدس إماماً بقاعده اللطف التى اعتمد عليها الشيخ قدس سره واعتبر الإجماع على تلك القاعده بدعوى أنه يجب على الله سبحانه اللطف بالعباد بإرشادهم إلى ما يقربهم إليه سبحانه وإلى ما يجب عليهم الاجتناب عنه وكون ارتكابه موجباً للبعد عنه تعالى، وعلى ذلك فإن اتفاق علماء العصر على حكم يعلم أنه موافق لحكم الإمام عليه السلام وإلا يكون مقتضى قاعده اللطف أن يظهر الخلاف بين الرعيه لثلا يقع العباد فى خلاف الحق والباطل.

وبتعبير آخر يجب على الإمام عليه السلام عند اتفاق العلماء على خلاف الحق أن يلقي الخلاف بينهم على ما هو مقتضى اللطف الموجب لنصبه لكل عصر.

مقدار دلالة ألفاظها، ولو بملاحظه حال الناقل وخصوص موضع النقل، فيؤخذ بذاك المقدار ويعامل معه كأنه المحصل، فإن كان بمقدار تمام السبب، وإلا فلا يجدي ما لم يضم إليه مما حصله أو نقل له من سائر الأقوال أو سائر الأمارات ما به تم، فافهم.

فتلخص بما ذكرنا: أن الإجماع المنقول بخبر الواحد، من جهة حكايته رأى الإمام عليه السلام بالتضمن أو الإلتزام، كخبر الواحد في الإعتبار إذا كان من نقل إليه ممن يرى الملازمة بين رأيه عليه السلام وما نقله من الأقوال، بنحو الجملة والإجمال، وتعمه أدله اعتباره، وينقسم بأقسامه، ويشاركه في أحكامه، وإلا لم يكن مثله في

ولكن لا يخفى أن الاعتماد على هذه الطريقة في استظهار قوله عليه السلام ضعيف غاية، فإن اللطف الواجب على الله بمقتضى حكمته تشريع الأحكام وإبصالها إلى العباد بالنحو المتعارف، وإذا اتفق علماء الأمة على خلاف الحق في بعض تلك الأحكام الواقعية بفعل بعض الظلمة الذين سدوا طريق وصول بعض الخطابات الشرعية إلى العباد في بعض الأزمنة فربما تكون المصلحة في تركهم بحالهم فتره في العمل على مقتضى الخطابات الأخرى والأصول العمليّة خصوصا فيما كان خطأهم بحسب الإلتزام فقط كما إذا اتفق العلماء على حرمه فعل كان في الواقع مباحاً أو على وجوب فعل كان في الواقع مستحبا ولذا لا يمكن الاعتقاد بأنه إذا انحصر الفقيه في عصر بشخص أو شخصين تكون فتواه أو فتواهما مطابقا للحكم الواقعي لا محاله وقد يورد على قاعده اللطف بالنحو الذي ذكر بأنه لو كان مقتضاها إظهار الإمام عليه السلام ما عنده من الحكم الواقعي بلا إثبات إمامته فلا فائده في إظهار الخلاف بصوره دعوى الحكم الشرعي وإذا كان مع إثبات أنه إمام عليه السلام ليؤخذ بقوله فلزوم الإظهار كذلك مقطوع بعدم.

وأما من جهه نقل السبب، فهو فى الإعتبار بالنسبه إلى مقدار من الأقوال التى نقلت إليه على الإجمال بألفاظ نقل الإجماع، مثل ما إذا نقلت على التفصيل، فلو ضم إليه مما حصله أو نقل له _ من أقوال السائرين أو سائر الأمارات _ مقدار كان المجموع منه وما نقل بلفظ الإجماع بمقدار السبب التام، كان المجموع كالمحصل، ويكون حاله كما إذا كان كله منقولاً، ولا تفاوت فى اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تامه، أو ما له دخل فيه وبه قوامه، كما يشهد به حجيته بلا- ريب فى تعيين حال السائل، وخصوصيه القضيهِ الواقعه المسؤول عنها، وغير ذلك مما

وفيه أنه يمكن للإمام عليه السلام إثبات ما عنده من الحكم الواقعي بطريق الاستدلال لعالم شاخص فى الرعيه ولو بنحو الاستدلال على خطئه فى مسائل أخرى بحيث يوجب ذلك رجوعه إلى ذلك القول ولو مع عدم الالتفات إلى أنه الإمام عليه السلام .

وبتعبير آخر لا- ينحصر إظهار الخلاف بأحد فرضين فى كلامه بل يمكن ببعض وجوه أخرى ولو كان ذلك موجباً لعلم بعض علماء العصر أو العالم الشاخص فيما بعد أنه كان الإمام عليه السلام روحى وأرواح العالمين لمقدمه الشريف الفداء.

وإمّا أن يكون الحدس بقوله عليه السلام باعتقاد الملازمه بين اتفاق العلماء أو المشاهير منهم على حكم، وقوله عليه السلام بذلك الحكم وطريق الحدس أن ناقل الإجماع بالظفر بفتوى بعض العلماء الكبار بحكم يحصل له الظنّ بأنّه هو الحكم الواقعي ويقوى هذا الظنّ شيئاً فشيئاً بالظفر بفتاوى سائر العلماء حتى يبلغ ظنّه مرتبه الاطمينان بل إلى العلم بالحكم الواقعي، وإن شئت فلاحظ من وصلت إليه الأخبار عن حادثه ما، شيئاً فشيئاً فإنه بكثرة النقل عن تلك الحادثه يقوى الظنّ بها إلى أن تصل كثره النقل بحيث توجب الإطمينان أو العلم بها.

له دخل فى تعيين مرامه عليه السلام من كلامه.

وينبغى التنبيه على أمور:

الأول: إنه قد مر أن مبنى دعوى الإجماع غالباً، هو اعتقاد الملازمه عقلاً، لقاعده اللطف، وهى باطله، أو اتفاقاً بحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعه، وهى غالباً غير مسلمه، وأما كون المبنى العلم بدخول الإمام عليه السلام بشخصه فى الجماعه، أو العلم برأيه للإطلاع بما يلزمه عاده من الفتاوى، فقليل جداً فى الإجماعات المتداوله فى ألسنه الأصحاب، كما لا يخفى، بل لا يكاد يتفق العلم بدخوله عليه السلام على نحو الإجمال فى الجماعه فى زمان الغيبه، وإن احتمل تشرف بعض الأوحى بخدمته ومعرفته أحياناً، فلا يكاد يجدى نقل الإجماع إلا من باب نقل

وفيه أن التوافق فى الفتاوى مجرد إحرازه لا يوجب الاطمينان بالحكم الواقعى فضلاً عن اليقين به؛ لأن الفتوى حدس من المفتى بحكم الواقعه ويمكن فيه الخطأ من الجلل والمعظم بخلاف الإخبار بحادثه يقع بها الحس، فإن كثرة الحس توجب الاطمينان والعلم بعدم الخطأ فيه، وإذا كان هذا حال رؤيه كثرة الحدس فلا يزيد نقله عن تحصيله، وهذا فيما كان أمر أو أمور يطمئن الشخص أو يحتمل أنها مستند فتوى العلماء، وقد يكون فى مسأله خصوصيه يكون إحراز اتفاق العلماء فى حكمها موجباً للحدس بالحكم الواقعى أو قول المعصوم عليه السلام اطمينانا أو علما، كما إذا كان الحكم المتفق عليه مخالفا للأصل ولا سبيل للعقل إليه، ولا دلالة فى الكتاب المجيد أو فى الأخبار الواصله إلينا عليه، فإنه مع ملاحظه ذلك ولحاظ أن فقهاءنا قدس سرهم عدول لا يحكمون بحكم بغير مستند له، فيعلم أنه كان فى البين ما يصلح مدركا له لم يصل إلينا ذلك المدرك ولو كان ذلك من قبيل تسالم المتشرعه على الحكم فى ذلك الزمان وكونه من مرتكزاتهم المتلقاه من أئمتهم عليهم السلام، وإذا كان الإجماع كذلك فإن أحرز

ص: ١٠٨

السبب بالمقدار الذى أحرز من لفظه، بما اكتنف به من حال أو مقال، ويعامل معه معامله المحصل.

الثانى: إنه لا يخفى أن الإجماعات المنقولة، إذا تعرض اثنان منها أو أكثر، فلا يكون التعارض إلا بحسب المسبب، وأما بحسب السبب فلا- تعارض فى البين، لإحتمال صدق الكل، لكن نقل الفتاوى على الإجمال بلفظ الإجماع حينئذ، لا يصلح لأن يكون سبباً، ولا جزء سبب، لثبوت الخلاف فيها، إلا إذا كان فى أحد المتعارضين خصوصيه موجه لقطع المنقول إليه برأيه عليه السلام لو اطلع عليها، ولو مع اطلاعه على الخلاف، وهو وإن لم يكن مع الإطلاع على الفتاوى على اختلافها

بالنقل أن الإجماع المنقول كذلك فاللزام رعايته ولو بالاحتياط فى مورده.

الأمر الرابع: أنه يتعين ملاحظه نقل الإجماع فى المسائل فإن كان فى مسأله يمكن فيها الوصول إلى ما يحتمل استناد المجمعين إليه فلا- أثر لذلك النقل وإن لم يكن فى المسأله ما يحتمل الاستناد إليه وكان نقله معارضاً بنقل الخلاف فيسقط نقله عن الاعتبار، وكذا لو كانت فى البين قرينه على أن ناقل الإجماع لم يحرز الاتفاق بالحس بل بالحدس بأن استفاد اتفاقهم على ذلك الحكم من اتفاقهم على أصل أو قاعده معتمد عليها عندهم كدعوى السيد المرتضى قدس سره الإجماع على جواز الوضوء بالمضاف واستفاده اتفاقهم عليه من تسالمهم على قاعده الحل وأصالة البراءه.

الأمر الخامس: قد ظهر مما تقدم حكم نقل الإجماع بالإضافة إلى قول المعصوم عليه السلام المعبر عنه فى عبارته الماتن بنقل المسبب وأنه لا- ملازمه بين اتفاقهم على حكم وكونه موافقا للحكم عند الإمام عليه السلام، وأما اعتبار نقله بالإضافة الى اتفاق العلماء على الفتوى المعبر عنه فى كلامه قدس سره بالسبب فيتبع فيه كلام الناقل بملاحظه القرائن من حاله فى الاطلاع على فتاوى العلماء وخصوصيه المسأله من

مفصلاً ببعيد، إلا أنه مع عدم الاطلاع عليها كذلك إلا مجملاً بعيد، فافهم.

الثالث: إنه ينقدح مما ذكرنا في نقل الإجماع حال نقل التواتر، وأنه من حيث المسبب لا بد في اعتباره من كون الإخبار به إخباراً على الإجمال بمقدار يوجب قطع المنقول إليه بما أخبر به لو علم به، ومن حيث السبب يثبت به كل مقدار كان إخباره بالتواتر دالاً عليه، كما إذا أخبر به على التفصيل، فربما لا يكون إلا دون حد التواتر، فلا بد في معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الأخبار، يبلغ المجموع ذاك الحد.

نعم، لو كان هناك أثر للخبر المتواتر في الجملة _ ولو عند المخبر _ لوجب ترتيبه عليه، ولو لم يدل على ما يحد التواتر من المقدار.

كونها معنونه في الكتب من قديم الزمان أو في ذلك الزمان ونحو ذلك، فإن كان المنقول بحيث لو كان محرراً لنا بالوجدان وبنحو التحصيل كان موجبا للوثوق بالحكم الواقعي بنفسه أو بضميمه الاتفاق الحاصل بعد زمان الناقل أيضاً فيعتبر، حيث يكفي في اعتبار الخبر كون المخبر به دخلياً في إحراز الحكم الشرعي كما في اعتبار الخبر بوثاقه الراوى أو سؤال الراوى الدخيل في ظهور الجواب عنه، وقد ذكر الماتن قدس سره أنه ربما يكون الاتفاق المحرز بنقل الإجماع بحيث على تقدير تحصيله مع ضميمه سائر الأمارات التي يحصّلها المنقول إليه بمقدار السبب التام فيعتبر، ولكن لا يخفى أنه لو كان في البين سائر الأمارات يحتمل كون مدرّك الاتفاق بعضها أو كلها فلا يبقى لإحراز قول المعصوم عليه السلام من ذلك الاتفاق مجال.

مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة في الفتوى [١].

الشهرة في الفتوى

[١] يقع الكلام في الشهرة في الفتوى في جهتين.

الأولى: هل كونها من الأمارات المعتبره بالخصوص بالإضافة إلى الحكم الشرعي الذي اشتهرت الفتوى به ولا يلتفت ما في مقابله بالقول الشاذ والنادر.

والثانية: هل تكون الشهرة في الفتوى بمضمون روايه في طريقها ضعف جابر لها بحيث تكون بموافقتها الفتوى المشهوره صالحه للاعتماد عليها في الفتوى بها، وأنّ الروايه ولو صحّ سندها ولكنها بفتوى المشهور على خلاف مدلولها تكون ساقطه عن الاعتبار فلا يمكن الفتوى بمدلولها على ما هو المعروف في الألسنه من أنّ عمل المشهور بروايه جابر لضعفها، وإعراضهم عنها موهنٌ لها، أمّا الكلام في الجبهه الأولى فقد يقال: إنّه يستفاد اعتبارها بنفسها مما ورد في مقبوله عمر بن حنظله من الأمر بالأخذ بالمجمع عليه بين أصحابك (١)، وفي المشهور من الأمر بالأخذ بما اشتهر بينهم (٢)، ولكن لا يخفى أنّ الروائتين ناظرتان إلى الشهرة في الروايه بأنّ تكون إحداهما مشهوره بحسب النقل والأخرى شاذّه بحسبه، وهذا يوجب الأخذ بالروايه المشهوره وترك الروايه الشاذّه.

ص: ١١١

١- (١) وسائل الشيعه ١٠٦: ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأول.

٢- (٢) مستدرک الوسائل: ٣٠٣: ١٧، الباب ٩ من أبواب كتاب القضاء، الحديث ٢. عن عوالي اللآلي ١٣٣: ٤.

وبتعبير آخر كلمه (ما) فى الروائتين وإن كانت موصوله والموصول من المبهمات يكون تعيينه بالصله، إلا- أن التعيين فيه لا ينحصر على الصله فقط فإنه إذا وقع الموصول فى الجواب عن السؤال عن شىء يكون المراد منه ذلك الشىء، وكذا الحال إذا كان مورد وروده شيئاً، مثلاً إذا قيل: أى الدارين أحب إليك؟ فأجبت: ما كان منهما أكبر، فلا يقتضى كون كل أكبر من كل شىء أحب من غير الأكبر، وذكرنا أن المراد بالشهره والمجمع عليه الشهره بحسب النقل لا الأعم منه ومن الشهره فى العمل بها، وذلك فإنه قد ورد فى المقبوله بعد الأمر بالأخذ بالمجمع عليه عند أصحابك وبترك الشاذ الذى ليس بمشهور عندهم «فإن المجمع عليه لا ريب فيه . . . فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم» وفرض الشهره فى كلا الخبرين شاهد بأن المراد خصوص الشهره فى النقل؛ ولذا كما أن المقبوله لا تدلّ على اعتبار الشهره فى الفتوى بنفسها، كذلك لا تدلّ على كونها مرجّحه لإحدى الروائتين بالإضافة إلى الأخرى، وهذا كله مع الإغماض عن سند المرفوعه فإنها مرفوعه رواها فى عوالى اللآلى وقد ناقش فى الكتاب ومؤلفه من ليس دأبه الخدشه فى سند الروايات.

وقد يستدل على اعتبار الشهره فى الفتوى بفحوى ما دلّ على حجيه الخبر الواحد بدعوى أن الظن بالحكم الواقعى الحاصل من الشهره أقوى من الظنّ الحاصل بالخبر الواحد، ولكن لا يخفى ما فيه فإنّ كون تمام الملاك فى اعتبار الخبر الواحد الظنّ بالواقع غير معلوم بل عدمه معلوم، وإلا كان مقتضاه اعتبار كل ظنّ بالحكم الواقعى بشرط كونه مساوياً أو أقوى من الظنّ الحاصل من الخبر الواحد.

وعلى الجملة: يحتمل أن يكون فى ملاك اعتبار خبر العدل والثقه عن المعصوم عليه السلام مع

ولا- يساعده دليل، وتوهم دلاله أدله حجيه خبر الواحد عليه بالفحوى، لكون الظن الذى تفيده أقوى مما يفيد الخبر، فيه مالا يخفى، ضروره عدم دلالتها على كون مناط اعتباره إفادته الظن، غايته تنقيح ذلك بالظن، وهو لا يوجب إلا الظن بأنها أولى بالإعتبار، ولا اعتبار به، مع أن دعوى القطع بأنه ليس بمناط غير مجازفه.

كونه أكثر تطابقاً للواقع لوجه أخرى ملحوظه.

كما أنه ربما يستدل على اعتبار الشهره بالتعليل الوارد فى آيه النبأ الدالّه على عدم جواز الإعتقاد على خبر الفاسق معللاً بقوله سبحانه «أن تصيبوا قوماً بجهاله فتصبحوا على ما فعلتم نادمين»^(١) فإنه بناء على كون المراد من الجهاله السفاهه كما هو ظاهرها بملاحظه موردتها يكون مقتضاها جواز العمل بما لا يكون العمل به سفاهه ولا يكون العمل بالشهره فى الفتوى سفاهه وعملاً سفهياً وفيه إن مقتضى التعليل عدم جواز العمل بكل ما يكون العمل به سفهياً، لا جواز العمل بكل ما ليس بسفهياً، كما أن مقتضى تعليل حرمه الخمر بإسكاره حرمه تناول كل مسكر، لا جواز تناول كل شىء لا يكون مسكراً مع أن عمل فقيه بفتوى فقيه آخر مع إحراز مدرك فتواه واحتمال خطئه لعله داخل فى العمل السفهياً، نظير عمل من هو من أهل الخبره بقول خبره آخر مع احتمال الخطأ فى حدسه.

أمّا الكلام فى الجبهه الثانيه فإن أحرز أو احتمل أن عمل المشهور بروايه ضعيفه فى سندها كونها مطابقه للاحتياط أو مخالفه لما عليه العامه، ونحو ذلك مما لا يصلح بمجرد فى النظر لصيرورتها معتبره فلا وجه للاعتقاد عليها والفتوى بمضمونها، وإن لم يحرز أو لم يحتمل وجه العمل بها فيما وصل بأيدينا بأن حصل الوثوق بأن وجه

ص: ١١٣

وأضعف منه، توهم دلالة المشهوره والمقبوله عليه، لوضوح أن المراد بالموصول في قوله في الأولى: (خذ بما اشتهر بين أصحابك) وفي الثانية: (ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذى حكما به، المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به) هو الروايه، لا ما يعم الفتوى، كما هو أوضح من أن يخفى.

نعم بناءً على حججه الخبر ببناء العقلاء، لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حججه، بل على حججه كل أماره مفيده للظن أو الإطمئنان، لكن دون إثبات ذلك خرط القتاد.

فتوهم بذلك كان أمراً لو وصل إلينا لكان صالحاً للاعتماد عليه ككون الحكم المشهور الذى تضمنته الروايه المزبوره كان من المتسالم عليه فى ذلك الزمان بين الشيعه، وهذا لو فرض تحقّقه كان بنفسه موجباً للاعتماد عليه، ولا تجعل الروايه المزبوره معتبره لكى يصحّ التمسك بها فى حكم آخر تضمّنته أو خصوصيّه أخرى وردت فيها لثبوت الحكم الآخر، والمراد بالشهره فى المقبوله كما تقدّم، الشهره فى الروايه ولا تحصر بما إذا دخل الخبر معها فى السنّه وإلاّ كان المتعّين تقديم الحكم ممن كان مستنده الخبر المشهور كما لا يخفى مما يستفاد من غيرها، وبذلك يظهر الحال فى كون إعراضهم عن روايه تامه فى سندها تركها المشهور حيث إنّه لو أحرز أو احتمل وجه تركهم ولم يتمّ ذلك الوجه عندنا لا يكون مجرد إعراضهم موهن لها، بخلاف ما إذا حصل الوثوق والاطمينان بخلل فيها لم يصل إلينا بحيث لو وصل إلينا كان ذلك موجباً لحملها على الاشتباه من الرواه فى نقلها ونحوه، مما تسقط عن الاعتبار بذلك ومثل هذه الروايه قد توجد بين رواياتنا.

المشهور بين الأصحاب حجّيه خبر الواحد في الجملة بالخصوص ولا يخفى أنّ هذه المسأله من أهم المسائل الأصوليه [١].

حجيه الخبر الواحد

[١] لا- ينبغي التأمل في أنّ اعتبار الخبر الواحد بالخصوص من أهم المسائل الأصوليه فإن يثبت اعتباره بالخصوص بضميمه ما تقدّم من اعتبار الظهورات يفتح باب العلمى في معظم الأحكام، حيث إنّ حصول العلم الوجدانى في غالب الأحكام وتحصيله غير ممكن والكتاب العزيز لا- يتكفل ببيان جميع أجزاء العبادات وشرايطها وما يتعلق بها فضلاً عن غير العبادات من المعاملات بالمعنى الأعم.

وعلى الجملة: ينسّد باب العلمى في معظم الأحكام بعدم ثبوت اعتبار الخبر الواحد بالخصوص، ولذا تكون هذه المسأله من أهم المسائل الأصوليه، وذكر الماتن قدس سره أن المسأله إذا كانت نتيجه واقعه في طريق استنباط الحكم الشرعى الكلى تكون تلك المسأله من المسائل الأصوليه ولو لم يكن المحمول في تلك المسأله من عوارض الأدله الأربعة وإن اشتهر على الألسن أن الموضوع لعلم الأصول هي الأدله الأربعة أى الكتاب والسنة والعقل والإجماع، وأنه يبحث في مسائل العلم عن العوارض لموضوع العلم، ولذلك أشكل على الملتزمين بالأمرين إندراج هذه المسأله في مسائل علم الأصول حيث إن المبحوث فيه في المسأله اعتبار الخبر الواحد، واعتباره ليس من عوارض السنه ولا يفيد في دخولها في مسائل علم الأصول القول بأنّ البحث عن دليليه الدليل بحث عن أحوال الدليل، سواء جعل

الموضوع لعلم الأصول ذات الأدله أو الدليل بما هو دليل، فإن دليئيه السنه بمعنى قول المعصوم وفعله وتقريره خارج عن المقام، فإن دليئيه ما ذكر يتكفلها علم الكلام ومحل الكلام فى اعتبار الخبر الحاكي عنها.

وبتعبير آخر إذا جعل الموضوع لعلم الأصول ذات الأدله فالبحث عن دليئيتها وإن يكن بحثا عن العوارض إلا أن البحث فى اعتبار الخبر الحاكي عن السنه غير البحث عن دليئيه السنه، والبحث فى المقام فى الأول دون الثانى، نعم البحث فى اعتبار ظواهر الكتاب المجيد يكون بحثاً فى دليئيه الدليل، ولو كان الموضوع لعلم الأصول الأدله بوصف كونها أدله لا يكون البحث فى اعتبار ظواهر الكتاب أيضا بحثا فى العوارض التى هى بمفاد (كان) الناقصه، بل من ثبوت الموضوع والذى يكون بمفاد (كان) التامه.

وقد ذكر الشيخ قدس سره فى توجيه دخول المسأله فى مسائل علم الأصول بأنه يرجع البحث فى المقام إلى ثبوت السنه بالخبر الواحد فى مقابل ثبوتها بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقريئنه، وأورد عليه الماتن بأن المراد فى المقام من الثبوت، الثبوت التعبدى، والثبوت التعبدى من عوارض مشكوك السنه لا من عوارض السنه، مع أن الملاك فى دخول مسأله فى مسائل أى علم العنوان المذكور فى ناحيه موضوع المسأله ومحمولها لا ما يلزم على المسأله بالعنوان المذكور لها.

وبتعبير آخر لا يكون المراد من الثبوت الثبوت الحقيقى بأن يكون الخبر الواحد عله لوجود السنه خارجا ضروره أن الخبر الواحد إذا كان صادقا يكون حاكيا عن السنه وإلا فهو خبر غير صادق ولا بد من أن يكون المراد من الثبوت الثبوت التعبدى، والثبوت التعبدى من عوارض نفس الخبر الواحد لا من عوارض السنه، وقد يوجه

وقد عرفت في أول الكتاب أن الملاك في الأصوليه صحه وقوع نتیجه المسأله في طريق الاستنباط، ولو لم يكن البحث فيها عن الأدله الأربعة، وإن اشتهر في ألسنه الفحول كون الموضوع في علم الأصول هي الأدله، وعليه لا يكاد يفيد في ذلك _ أي كون هذه المسأله أصوليه _ تجشم دعوى أن البحث عن دليليه الدليل بحث عن أحوال الدليل، ضروره أن البحث في المسأله ليس عن دليليه الأدله، بل عن حججه الخبر الحاكي عنها، كما لا يكاد يفيد عليه تجشم دعوى أن مرجع هذه المسأله إلى أن السنه _ وهي قول الحجه أو فعله أو تقريره _ هل تثبت بخبر الواحد، أو لا- تثبت إلا- بما يفيد القطع من التواتر أو القرينه؟ فإن التبعيد بثبوتها مع الشك فيها لدى الأخبار بها ليس من عوارضها، بل من عوارض مشكوكها، كما لا يخفى، مع

كلام الشيخ قدس سره بأن الكلام في المقام ليس في اعتبار ظهور الخبر الواحد فإن البحث فيه يدخل فيما تقدم من بحث اعتبار الظواهر ولا في اعتبار جهه الصدور، فإنه لا ينبغي التأمل في أن الأصل في كلام كل متكلم ومنه المعصوم عليه السلام كونه لبيان المراد الجدوى على ما تقدم في بيان أصاله التطابق ولا يحمل كلامه على التقيه ونحوها إلا مع قيام القرينه على الخلاف، والكلام في المقام في أن الكلام الصادر عن الراوى كالصادر عن المعصوم عليه السلام بمعنى أن مغزى البحث في المقام أن خبر العدل منزل منزله قول الإمام عليه السلام أم لا، ولو كان في البين دليل على التنزيل يتصف الخبر بكونه منزلاً كما تتصف السنه بكونها منزل عليها بالإضافة إلى خبر العدل فيرجع البحث في المقام إلى البحث في عوارض السنه وأنها منزل عليها بالإضافة إلى الخبر الواحد أو خبر العدل أم لا، ولكن يرد على هذا التوجيه أمران.

الأول: ما ذكر الماتن من أن الملاك في كون مسأله من أي علم العنوان المذكور في المسأله في ناحيه موضوعها والمحمول فيها.

أنه لازم لما يبحث عنه فى المسأله من حجيه الخبر، والمبحوث عنه فى المسائل إنما هو الملا-ك فى أنها من المباحث أو من غيره، لا ما هو لازمه، كما هو واضح.

وكيف كان، فالمحكى عن السيد والقاضى وابن زهره والطبرى وابن إدريس عدم حجيه الخبر، واستدل لهم بالآيات الناهيه عن اتّباع غير العلم والروايات الدآله على ردّ ما لم يعلم[١].

وثانيا: أنّ هذا التوجيه مبنى على أنّ اعتبار أماره عباره عن تنزيلها منزله الواقع لا اعتبارها علما بالواقع كما اخترنا على ما تقدّم، وما عن المحقّق النائينى فى إرجاع البحث فى المقام إلى البحث فى السنّه حيث يكون البحث فى كون قول العدل وخبره فردا من السنّه يرجع إلى التوجيه المتقدّم، فإنّ خبر العدل لا يكون فرداً حقيقياً للسنّه بل فرداً اعتبارياً وتنزيلياً مع أنّ البحث فى كون خبر العدل سنّه ووجودا لها من قبيل البحث عن ثبوت الموضوع لا من عوارضه كما لا يخفى.

[١] المحكى عن السيد المرتضى وابن الجنيد وابن زهره والطبرى وابن إدريس عدم اعتبار خبر الواحد، بل عن السيد المرتضى فى مواضع من كلامه من أنّ العمل بخبر الواحد كالعمل بالقياس فى كون ترك العمل به معلوماً من مذهب الشيعة، ويستدلّ لهؤلاء بالآيات الناهيه عن اتّباع غير العلم كقوله سبحانه «لا تقف ما ليس لك به علم»(١) و«إنّ الظنّ لا يغنى من الحقّ شيئاً»(٢) وبالروايات الوارده التى هى على طوائف منها ما ورد فى ردّ خبر لم يكن له شاهد أو شاهدان من كتاب الله(٣)، ومنها ما ورد فى ردّ ما لم يعلم أنّه قولهم عليهم السلام(٤) ومنها أنّ ما لا يوافق كتاب

ص: ١١٨

١-١) سورة الإسراء: الآية ٣٦.

٢-٢) سورة النجم: الآية ٢٨.

٣-٣) وسائل الشيعة ١١٢: ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٨.

٤-٤) المصدر السابق: ١١٩، الحديث ٣٦.

اللّه زخرف(١)، وما لا يصدّقه كتاب اللّه باطل(٢)، ومنها النهى عن قبول حديث إلاّ- ما وافق كتاب اللّه والسنة(٣) وبالإجماع المشار إليه فى كلام السيد المرتضى وذكر الماتن قدس سره فى الجواب عن الآيات بعدم ظهور لها فى المنع عن اتّباع غير العلم فى غير الاعتقاديّات حيث إنّ المنصرف إليه من مدلولها أو المتيقّن اتّباع غير العلم فى الاعتقاديّات ولا- تعمّ الفروع المدّعى اعتبار خبر الثقة والعدل فيها وعلى تقدير عمومها وإطلاقها يرفع اليد عن العموم والإطلاق بما دلّ على اعتبار خبر الثقة أو العدل فى الفروع وقد يقال: إنّ النهى عن اتّباع غير العلم وعدم كفايه الظن عن الحق لا يقبل التخصيص والصحيح فى الجواب أن مع قيام دليل على اعتبار أماره كخبر العدل أو الثقة فى الأحكام الفرعية أو فى غيرها لا يكون اتّباعها من اتّباع غير العلم كما أن مع قيام الدليل على اعتبار الظواهر لا يكون الأخذ بظاهر الكتاب المجيد ومنها ظواهر الآيات المشار إليها من اتّباع غير العلم لا يقال: لو كانت الآيات المانعه غير قابله للتخصيص فكيف اعتبر الشارع غير العلم وجوز الوقوف بغيره فى موارد وحكم بإغناؤه عن الحق كما اعتبر سوق المسلمين أماره للتذكيه، والظن بالقبله مجزئاً ومغنياً عن الحق كما هو مفاد قوله عليه السلام: يجرى التحرى كلما لم يعلم القبلة(٤).

فإنّه يقال: قد تقدّم قيام الدليل على الاكتفاء بالموافق الاحتماليه للتكليف

ص: ١١٩

١- (١) المصدر السابق: ١١٠، الحديث ١٢.

٢- (٢) المحاسن ١: ٢٢١.

٣- (٣) وسائل الشيعة: ١١٣، الحديث ٢١.

٤- (٤) وسائل الشيعة ٣٠٧: ٤، الباب ٦ من أبواب القبلة، الحديث الأول.

أنه قولهم عليهم السلام ، أو لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان، أو لم يكن موافقاً للقرآن إليهم، أو على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله، أو على أن ما لا يوافق كتاب الله زخرف، أو على النهي عن قبول حديث إلا ما وافق الكتاب أو السنه، إلى غير ذلك.

والاجماع المحكى عن السيد فى مواضع من كلامه، بل حكى عنه أنه جعله بمنزله القياس، فى كون تركه معروفاً من مذهب الشيعة.

والجواب: أما عن الآيات، فبأن الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو اتباع غير العلم فى الأصول الإعتقادية، لا ما يعم الفروع الشرعيه، ولو سلم عمومها لها، فهى

المعلوم بالتفصيل أمر ممكن، فإنه إما من قبيل جعل البدل الظاهرى كما هو مقتضى قاعده الفراغ أو البدل الواقعى كما فى مورد جريان حديث: «لا تعاد»^(١) إذا لم يكن الخلل بما يبطل الصلاه بالإخلال به ولو مع العذر، وكالصلاه إلى الجبهه المظنونه إذا لم تكن صلاه إلى دبر القبلة، ومثل هذه الموارد لا يحسب من الاقتفاء بغير العلم، نعم اعتبار سوق المسلمين من قبيل اعتبار الأماره ولكن كل أماره معتبره إما أن يثبت اعتبارها بدليل قطعى أو ينتهى اعتبارها إلى العلم ومع كون اعتبارها معلوماً بأحد النحوين لا يكون السكون إليها من الاقتفاء بغير العلم أو اتباع الظن، فمدلول الكتاب المجيد السكون إلى غير العلم واتباع الظن والاعتقاد الخيالى كما لا يخفى.

وعلى الجملة فمع ثبوت دليل قطعى على اعتبار أماره إمضاءً من الشارع أو تأسيساً تخرج تلك الأماره عن موضوع النهى عن الاعتماد والسكون بغير العلم أو النهى عن اتباع الظن والحدس؛ لأنّ فى الاعتماد عليها علماً وبقيناً بأنها تجزى عن التكليف، فإن الحق المطلوب فى التكليف الفرعيّه هو الإجزاء كما لا يخفى.

ص: ١٢٠

١-١) وسائل الشيعة ٥:٤٧٠، الباب الأول من أبواب أفعال الصلاه، الحديث ١٤.

وأما عن الروایات فبأن الإستدلال بها خالٍ عن السداد [١] فإنها أخبار آحاد.

[١] لا يخفى أنّ الأخبار المشار إليها لا تصلح لإسقاط خبر العدل أو الثقة عن الاعتبار للعلم لصدور الأخبار الكثيره عن الأئمه عليهم السلام فى بيان أحكام الشریعه الموكول ببيانها للأنام إلیهم عليهم السلام من قبل النبی الأكرم صلى الله علیه و آله مع سكوت الكتاب المجید عن بیان تلك الأحكام، بل یعلم بورود التقييد والتخصیص للمطلقات والعمومات من الكتاب المجید، وإذا كانت الأحكام التى بینوها عليهم السلام منقوله إلینا بخبر العدل والثقه وثبت بما نذكره فیما بعد أن الخبر مع كون مخبره ثقه أو عدلاً علم بقولهم عليهم السلام یراد بها، إما الأخبار التى تصل إلى الناس من مخبر متهم فى نقله أو كان ما یرویه مخالفاً للكتاب المجید بالتباین أو بالعموم من وجه، أو كان فى تعارض الخبرین الذین یكون أحدهما موافقا للكتاب والآخر مخالفاً له، وعلى الجملة الأخبار المشار إليها وإن تكن من قبیل المتواتر إجمالاً والحکم فى المتواتر الإجمالى الأخذ بالأخص منها مضموناً والأخص منها مضموناً الأخبار المأثوره المخالفه مع الكتاب المجید بالتباین أو بالعموم من وجه، ودعوى أنّ المكذبین للأئمه عليهم السلام لم یكونوا یضعون الحدیث المباین لظاهر الكتاب بنحو التباین فلا یمكن حمل الأخبار علیه لا یمكن المساعده علیها؛ لأنهم كانوا یضعون الحدیث لإسقاط الأئمه عليهم السلام عن أعین الناس وإشاعه أنهم یخالفون، والأئمه عليهم السلام سدّوا الطریق إلى مثل هذه المحاولات بكثره تعرضهم إلى أن ما خالف الكتاب المجید لیس من قولهم وأنهم لا یخالفون قول ربهم إلى غیر ذلك مما ورد فى تلك الأخبار.

ص: ١٢١

لا يقال: إنها وإن لم تكن متواتره لفظاً ولا معنى، إلا أنها متواتره إجمالاً، للعلم الإجمالي بصدور بعضها لا محاله.

فإنه يقال: إنها وإن كانت كذلك، إلا أنها لا تفيد إلا فيما توافقت عليه، وهو غير مفيد في إثبات السلب كلياً، كما هو محل الكلام ومورد النقض والإبرام، وإنما تفيد عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب والسنة [١]. والإلتزام به ليس بضائر، بل لا محيص عنه في مقام المعارضه.

وأما عن الاجماع، فبأن المحصل منه غير حاصل، والمنقول منه للاستدلال به غير قابل خصوصاً في المسأله [٢] كما يظهر وجهه للمتأمل، مع أنه معارض بمثله، وموهون بذهاب المشهور إلى خلافه.

وقد استدل للمشهور بالأدله الأربعة:

[١] لا- يقال: لو أخذ بتلك الأخبار في مورد مخالفه الخبر للكتاب والسنة فاللازم عدم جواز تخصيص عموم الكتاب أو السنه بالخبر الواحد وكذلك عدم جواز تقييد إطلاقهما به، فإن المفروض أن الخبر المخالف لهما داخل في جميع تلك الأخبار وحمل المخالفه على التباين أو العموم من وجه يحتاج إلى ورود خبر فيها يكون مختصاً بهذه المخالفه ليقال: إنه أخص مضمونا من مطلق المخالفه وفيه ما لا- يخفى، فإنه قد تقدم أن صدور الأخبار الكثيره عنهم عليهم السلام مما يخالف عموم الكتاب وإطلاقه معلوم لنا وجدانا والمتعين حمل المخالفه على غير الموارد التي يكون فيها جمع عرفي وقد ورد في الخبرين المتعارضين الأخذ بما يوافق الكتاب وترك ما خالفه فالأمر بالترك في موارد الجمع العرفي يختص بما إذا كان في البين معارض لذلك الخبر المخالف.

[٢] قد تقدم أن القائل باعتبار الإجماع المنقول يدعى أنه من أفراد خبر الثقة والعدل بقول المعصوم عليه السلام ولكن حكايته قوله عليه السلام حدسى لا اعتبار به مطلقاً

.

خصوصاً فى مسألة اعتبار خبر الواحد وعدم اعتباره ومع ذلك نقل الإجماع على عدم الاعتبار موهون وخلاف الواقع لذهاب المشهور إلى خلافه.

ص :

فى الآيات التى استدلل بها فمنها آيه النبأ، قال الله تبارك وتعالى «إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا» [١].

المناقشه فى الاستدلال على اعتبار خبر الواحد بآيه النبأ

[١] وقد يستدل على اعتبار خبر العدل أو الثقة بالآيات منها آيه النبأ وقوله عزّ من قائل «إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهاله فتصبحوا على ما فعلتم نادمين» (١) وتقريب الاستدلال بمفهوم الشرط تاره وبمفهوم الوصف أخرى وينبغى قبل التعرض لتقريب دلالتها بمفهوم الشرط على ما قيل بيان أمرين، الأول: أنه لاـ يختلف مقام الثبوت بين كون الشىء قيذا للحكم فى الخطاب أو قيذا لموضوع ذلك الحكم، حيث إن قيد نفس الحكم أيضا يفرض فى مقام جعل الحكم مفروض الوجود كما يفرض قيد الموضوع فى جعله كذلك، وإذا ورد فى الخطاب إذا كان الماء كرا لا ينجسه شىء ورد فى خطاب آخر أن الماء الكرا لا ينجسه شىء، يكون المستفاد منهما اعتصام الماء الكرا بحسب مقام الثبوت وإنما يختلف كون شىء قيذا لنفس الحكم فى الخطاب أو لموضوعه فيه فى مقام الإثبات والدلالة، بمعنى انه إذا كان شىء فى الخطاب قيذا لنفس الحكم يكون مقتضى إطلاق القيد وعدم ذكر العدل له فى الخطاب انتفاء ذلك الحكم فى فرض انتفاء ذلك القيد على ما تقدم بيانه فى مفهوم الشرط من أن المفهوم مقتضى تعليق طبيعى الحكم فى جميع الحالات على حصول القيد المذكور فى الشرط، بخلاف ما إذا ذكر القيد فى الخطاب فى

ص: ١٢٥

ناحية الموضوع فإنه لا يكون لذلك الخطاب دلالة على ثبوت الحكم أو انتفائه عن ذلك الموضوع عند حصوله بشيء آخر على ما تقدم في بيان عدم المفهوم للوصف.

الأمر الثاني: أن المذكور في ناحية الشرط في القضييه الشرطيّه قد لا يكون أمراً زائداً على حصول نفس الموضوع أو ما يتوقف عليه متعلق الحكم الوارد في الجزاء، كما في قوله: إذا ركب الأمير فخذ ركابه، وإن رزقت ولدا فاختنه، فإن الأخذ بالركاب أو الختان يتوقف على ركوب الأمير وحصول الولد، وفي مثل ذلك لا تدلّ القضييه الشرطيّه على المفهوم بل يكون انتفاء الحكم الوارد في الجزاء بانتفاء الشرط من قبيل إرتفاع الحكم بانتفاء الموضوع، وقد يكون المذكور في الشرط أمراً زائداً على حصول الموضوع ولا يكون مما يتوقف عليه متعلق الحكم خارجاً، كما في قوله: إذا جاءك زيد فأكرمه، فإن إكرام زيد غير موقوف على مجيئه، وفي مثل ذلك يكون ظاهر تعليق مضمون الجملة الجزائيه على حصول الشرط من غير ذكر عدل له، عدم تحقق مضمونها بلا حصوله، ومنشأ الظهور مع فرض التعليق عدم ذكر عدل للشرط وعدم ضم أمر آخر إليه وتشخيص أن الشرط الوارد في القضييه الشرط من القسم الأول أو الثاني، فيما كان المذكور في الشرط أمراً واحداً ظاهراً، وأما إذا كان أمرين أو أكثر فلا بد من ملاحظه أن أياً من الأمرين أو الأمور مما يتوقف عليه حصول متعلق الحكم الوارد في الجزاء، وأن أياً منهما أو منها المعلق عليه لمضمون الجملة الجزائيه، كما إذا قيل إذا ركب الأمير وكان يوم الجمعة فخذ ركابه، فإن الأمر الأول المذكور في الشرط محقق لمتعلق الحكم خارجاً، والأمر الثاني المعلق عليه للحكم فيكون للقضييه الشرطيّه مفهوم بالإضافة إلى الأمر الثاني أيضاً.

وعلى ذلك فيقال: إن المذكور في آيه النبأ في ناحية الشرط أمران أحدهما

حصول النبأ، والثاني كون الآتى به فاسقا، والأول محقق للموضوع ولا مفهوم بالإضافه إليه، والثاني قيد للحكم فيكون مفاد الآيه أن النبأ يجب التبين فيه إذا كان الآتى به فاسقا ومفهوم عدم وجوب التبين إذا لم يكن الآتى به فاسقا، وبهذا يظهر الخلل فى كلام الماتن حيث ذكر أنه لو كان الشرط نفس تحقق النبأ ومجىء الفاسق به لكانت القضية مسوقه لبيان تحقق الموضوع.

أقول: الملا-ك فى الدلاله على المفهوم فيما كان المذكور فى الشرط أمرين أو أزيد ويكون الموضوع فى الجزاء مفروض الوجود على تقدير ما ورد فى الشرط وعدمه وعلق الحكم الثابت له على تحقق ذلك الأمر، فيكون للقضية مفهوم بالإضافه إلى فرض عدم تحققه، وأما إذا كان الموضوع فى الجزاء أمرا لا يكون له وجود إلا مع تحقق الأمرين معا، كما فى قوله إذا أعطاك زيد مالا فتصدق به فلا تعليق فيه بالإضافه إلى حكم المال المضاف إلى زيد.

وبتعبير آخر المفروض فيها بحسب المدلول الإستعمالى تملك المال من زيد والحكم عليه بالتصدق، لا-فرض وجود المال وتعليق الحكم بالتصدق به على إعطاء زيد كما هو مفاد قوله: المال إذا أعطاه زيد فتصدق، والمدلول الإستعمالى للآيه المباركه أيضا من قبيل إذا أعطاك زيد مالا فتصدق به، لا قوله المال إذا أعطاه زيد فتصدق به كما يظهر ذلك بالتأمل، وأما ما ذكر الماتن قدس سره من أنه لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ ومجىء الفاسق به كانت القضية الشرطيه مسوقه لبيان تحقق الموضوع لا- يمكن المساعده عليه، بل كان الصحيح أنه لو كان الشرط مجىء الفاسق نبأ كانت الشرطيه مسوقه لبيان تحقق الموضوع، وإلا فلو كان الموضوع طبيعى النبأ وعلق التبين فيه على مجىء الفاسق به كانت القضية الشرطيه ذات مفهوم كما ذكر قدس سره فى

تقريبه دلالتها على المفهوم.

ثم إنه قد يقال: بأنه لو كان الموضوع للحكم فى الجزاء نفس طبيعى النبأ، وأن الحكم بالتبين معلق على مجيء الفاسق به وأن مقتضى التعليق عدم لزوم التبين فيما إذا كان الآتى به غير فاسق فلا يمكن أيضا الإلتزام بالمفهوم؛ لأن ما ورد فى ذيلها يمنع عن انعقاد المفهوم لها وهو تعليل لزوم التبين بما يجرى فى خبر العادل أيضا، وأجاب الشيخ قدس سره عن ذلك بأن المراد من الجهالة فى التعليق ليس مقابل العلم ليعم التعليق خبر العادل أيضا وتكون قرينه على عدم إرادته المفهوم حيث إن التعليق أقوى ظهورا، بل المراد منها السفاهة وفعل ما لا ينبغى فعله، ومن الظاهر أن هذا المعنى لا يجرى فى العمل بخبر العادل، فإن العمل به لا يكون أمرا سفهيا، كيف وبنائهم على العمل بأخبار العدول والثقات، لا يقال: لا يمكن أن يكون المراد من الجهالة السفاهة وفعل ما لا ينبغى صدوره عن عاقل، حيث إن الآيه نزلت فى واقعه ترتيب الأثر على خبر الوليد بارتداد القوم ولا يمكن الإلتزام بأن أصحاب النبى صلى الله عليه وآله كانوا بصدد القيام بأمر سفهى، فإنه يقال: كان قصدهم العمل لغفلتهم عن حال الوليد وإن التعليق بلحاظ فسق المخبر لا بلحاظ الغفلة عن حاله والاعتقاد والوثوق بصحة خبره فلا ينافى ذلك إرادته السفاهة من الجهالة.

فى الاستدلال على اعتبار خبر العدل بآيه النبأ

وقد يقال: لو كان المراد من الجهالة خلاف العلم لما كان أيضا فى التعليق ما يمنع عن دلالة الآيه بالمفهوم لاعتبار خبر العدل حيث إن مقتضى المفهوم كون خبر العدل علما، ولذا لا ينافى التعليق الوارد فى الآيه اعتبار سائر الأمارات كالظواهر ولكن لا يخفى ما فيه، فإن المفروض فى المقام استفادته اعتبار خبر العدل من مفهوم

الآية بحيث لو لم يكن في البين ما دلّ على اعتبار خبر العدل لاستفيد اعتباره من مفهومها، ومن الظاهر أنه ليس مفهومها كون خبر العدل علماً ليخرج خبر العدل عن التعليل، بل لو كان المستفاد منها عدم وجوب التبين في خبر العادل يستلزم ذلك اعتبار كون خبره علماً، والإشكال في المقام هو أن التعليل الوارد في الآية يمنع عن انعقاد المفهوم بعدم وجوب التبين في غير خبر الفاسق وربما يقال لو كان المراد بالجهالة السفاهة لما أمكن أيضاً إستفاده اعتبار خبر العدل منها، حيث إن التعليل فيها غير مقصود بقوله سبحانه «أن تصيبوا قوماً بجهالة» بل ذكر فيه «فتصيحوا على ما فعلتم نادمين»^(١) ففي التحقيق إيجاب التبين في خبر الفاسق من جهة أن العمل به بلا تبيين تعريض للنفس بالندامة، وهذا يجري في خبر العادل أيضاً فإنه قد يوجبها العمل به ولكن لا يخفى ما فيه؛ لأنّ الندامة بالإضافة إلى التكاليف عدم كون المكلف معذورا في مخالفتها، والابتلاء بمخالفة الواقع مع كون المكلف معذورا لا- يوجب الندامة بخلاف الموارد التي يكون الغرض فيها مجرد الوصول إلى الواقع، ودعوى أن حمل الندامة على ما ذكر لا يناسب مورد الآية، حيث لا يمكن الإلتزام بأن الندامة في قضيه خبر الوليد كان موجبا للعقاب يدفعها ما تقدم من أن التعليل كان بلحاظ فسق المخبر واقعا لا بلحاظ الغفلة عن حاله أو الاعتقاد بصحة إخباره، وعلى الجملة فمفاد الآية على تقدير كون الجهالة بمعنى السفاهة، أن الفاسق يكون العمل بخبره بلا تبيين تعرضا للندامة، وهذا إذا لم يكن العمل به مع الاعتقاد بعدم فسقه بخلاف خبر العدل فإنه ليس العمل به تعريض للنفس بالندامة هذا أولاً.

وثانياً: يمكن أن يراد بالندامة ما يحصل من العمل بمخالفه الواقع لكذب الخبر، وهذا الأمر غالبى فى خبر الفاسق بخلاف خبر العادل فإن الندامة فى العمل به أمر اتفاقى، ولذا لا يكون التعليل المزبور مانعا عن انعقاد المفهوم لو لم تكن الشرطيه مسوقه لتحقق الموضوع.

وقد يشكل على الاستدلال بالآيه على اعتبار خبر العدل مع قطع النظر عن التعليل الوارد فيها بأنه لا مفهوم لها؛ لأنّ الحكم الوارد فى الجزاء ليس حكماً شرعياً ليقال إنّ تعليقه لموضوعه على حصول الشرط وعدم ذكر العدل للشرط مقتضاه انتفاؤه عن موضوعه بانتفاء الشرط، حيث إن المراد بالتبين هو العلم، واعتباره ولزوم العمل به عقلى لا يرتبط بشيء ولا يعلق على مجيء الفاسق بالنبأ.

وبتعبير آخر حكم العقل بلزوم اتباع العلم أو تحصيله بالأحكام الكليّه لا يكون معلقاً بشيء ليقضى بانتفائه بانتفاء الشرط، هذا إذا أريد من التبين العلم الوجدانى، وأما إذا أريد منه الوثوق ليكون الأمر بتحصيل الوثوق والعمل به طريقاً دالاً على اعتباره فلا يمكن الجمع بين منطوق الآيه ومفهومها، فإن مقتضى المنطوق جواز العمل بخبر الفاسق مع حصول الوثوق بالمخبر به، ومفهومها جواز العمل بخبر العدل، حصل الوثوق بالمخبر به أم لا، والإلتزام بالمنطوق والمفهوم كما ذكر إحداث قول ثالث، فإن القائل بالخبر الموثوق به يلتزم باعتباره سواء كان مخبره عادلاً أو فاسقاً والقائل باعتبار خبر العدل دون الفاسق يلتزم باعتباره الأول دون الثانى سواء كان موثقاً به أم لا، فالجمع بين اعتبار خبر العدل مطلقاً واعتبار خبر الفاسق الموثوق به يكون قولاً ثالثاً فى المسأله. وفيه، أنه يمكن أن يكون الإرشاد إلى لزوم تحصيل العلم عند خبر الفاسق للنهى الطريقي عن الإعتماد على خبره فيكون مفهومه عدم

هذا النهى فى خبر العادل بالإرشاد إلى عدم لزوم تحصيل العلم فى مورده، ولو أريد بالتبين الوثوق لكان المفهوم عدم لزوم تحصيله فى خبر العدل ولا محذور فى الإلتزام بذلك بل لا مناص عنه كما سيأتى.

وقد يقال: بأن فى القضية الشرطيه قرينه على أنها ليست بذات مفهوم، فإنه إذا وصل فى واقعه خبران أحدهما من الفاسق والآخر من العادل ولو كان معنى منطوق الآيه أن طبيعى الخبر إذا جاء به فاسق، فاللازم التبين فيه لزم فى الفرض التبين من خبر العادل أيضاً، لأنه يصدق أن الطبيعى جاء به فاسق، فاللازم التبين من الطبيعى الصادق على خبر العادل أيضاً فيلزم القول باعتبار خبر العادل إذا انفرد، وعدم اعتباره إذا انضم إليه خبر الفاسق، ولكن لا يخفى أن مناسبة الحكم والموضوع مقتضاها اختصاص التبين بصوره اختصاص المخبر بالواقعه بالفاسق.

وقد يقال: بعدم المفهوم للقضية الشرطيه؛ لأن المفهوم على تقديره لا يمكن أن يؤخذ به فى مورد نزول الآيه حيث إن ارتداد شخص أو قوم لا يثبت بالخبر الواحد سواء كان المخبر عادلاً أو فاسقاً، والإلتزام بخروج المورد عن المطلق أو العام مستهجن فيتعين الإلتزام بأن الآيه إرشاد إلى عدم اعتبار خبر الفاسق خاصه.

والجواب كما عن الشيخ الأنصارى قدس سره أنه لا يلزم على البناء للمفهوم إخراج المورد، فإن المراد من الفاسق المضاف إليه النبأ طبيعى الفاسق لا فاسق واحد ليكون المفهوم اعتبار خبر العدل الواحد، بل المراد فى نبأ العادل أيضاً نبأ طبيعى العادل فالمنطوق مدلوله أن النبأ إذا جاء به الفاسق فما دام لم يظهر صدقه لا يجوز الإعتماد عليه والعمل به، بخلاف خبر طبيعى العادل فإنه يجوز الإعتماد عليه كما هو مقتضى المفهوم حتى فى مورد نزول الآيه، غايه الأمر العمل به فى مورد نزولها مقيد بما إذا

ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه: أظهرها أنه من جهة مفهوم الشرط، وأن تعليق الحكم بإيجاب التبين عن النبأ الذي جئ به على كون الجائي به الفاسق، يقتضى انتفاءه عند انتفائه.

ولا يخفى أنه على هذا التقرير لا يرد: أن الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له، أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع، فافهم.

انضم إليه نبأ عادل آخر.

وبتعبير آخر قد ثبت في مورد نزولها تقييد المفهوم بالإضافة إلى المورد لا أن المورد قد خرج عن المفهوم رأساً ولا استهجان في تقييد المفهوم خصوصاً مع بقاء المنطوق فيه على إطلاقه.

ولا يخفى أيضاً أن الفاسق وإن يعم الفاسق المتحرز عن الكذب، إلا أنه لا بد من رفع اليد عن إطلاقه بالإضافة إلى المتحرز عنه في غير موارد اعتبار شهادته العدل من الإخبار بالموضوعات والأحكام الكلية بما دلّ على اعتبارهم خبر الثقة، حيث إن ردع السيره الجارية على اعتبار خبر الثقة بإطلاق المنطوق غير تام خصوصاً بملاحظه التعليل الوارد في ذيل الآية.

في الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بمفهوم الوصف في آية النبأ

ثم إنه قد يوجه دلاله آية النبأ على اعتبار خبر العدل بمفهوم الوصف، والمراد من الفاسق ذكر عنوان الفاسق، فإن قوله سبحانه «إن جاءكم فاسق بنبأ»، في قوله، قوله إن جاءكم من هو فاسق بنبأ.

وفيه أن الوصف المعتمد على موصوفه لا يدل على المفهوم على ما تقدم الكلام في مفهوم الوصف، فكيف بغير المعتمد عليه كما في الآية حيث إن غير

نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ ومجئ الفاسق به، كانت القضية الشرطية مسوقه لبيان تحقق الموضوع، مع أنه يمكن أن يقال: إن القضية ولو كانت مسوقه لذلك، إلا أنها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبين في النبأ الذي جاء به الفاسق، فيقتضى انتفاء وجوب التبين عند انتفائه ووجود موضوع آخر، فتدبر.

المعتمد كاللقب في أن إثبات حكم لموضوع لا يدل على انتفائه عن غيره بعدم جعل مثله لغيره كما في قوله أكرم العالم.

وذكر الشيخ الأنصاري قدس سره أن في العدول عن ذكر العنوان الذاتى إلى العنوان العرضى دلالة على اعتبار خبر العدل لأن خبر الفاسق بعنوانه الأولى خبر واحد وبعنوانه الثانوى خبر الفاسق، ولو كان الخبر الواحد على الإطلاق غير معتبر لكان المناسب أن يقال: إن جاءكم نبأ واحد فتبينوا ففي العدول عن هذا التعبير إلى ما فى الآية اقتضاء أن لا يكون خبر الفاسق بعنوانه الأولى محكوما عليه بلزوم التبين، وهذا لا يكون إلا باعتبار خبر العدل.

وقد يورد على الاستدلال بأن كون الخبر خبر فاسق كما أنه عنوان عرضى كذلك كون الخبر خبر الواحد ويحتمل دخاله عنوان الخبر الواحد فى لزوم التبين عند إرادته العمل، وذكر الفاسق بخصوصه للدلالة على فسق المخبر فى مورد نزول الآية، ولكن لا يخفى أن مراد الشيخ قدس سره من العنوان العرضى ليس مقابل الجنس والفصل والنوع ومن الذاتى أحدها، بل المراد أن عنوان الخبر الواحد ينطبق على خبر الفاسق بلا ملاحظه حال المخبر، بخلاف عنوان خبر الفاسق أو خبر العادل فإن انطباقهما يحتاج إلى ملاحظه حال المخبر.

وبتعبير آخر دعوى عدم دلالة الوصف على المفهوم لاحتمال ذكر عنوان الفاسق فى الشرط للدلالة على فسق المخبر فى مورد نزولها لا يحتاج إلى المناقشه

ولكنه يشكل بأنه ليس لها هاهنا مفهوم، ولو سلم أن أمثالها ظاهره فى المفهوم، لأن التعليل بإصابه القوم بالجهالة المشترك بين المفهوم والمنطوق، يكون قرينه على أنه ليس لها مفهوم.

ولا يخفى أن الإشكال إنما يبتنى على كون الجهالة بمعنى عدم العلم، مع أن دعوى أنها بمعنى السفاهة وفعل مالا ينبغى صدوره من العاقل غير بعيدة.

ثم إنّه لو سلم تماميه دلالة الآيه على حجيه خبر العدل، ربّما أشكل شمول مثلها للروايات الحاكيه لقول الإمام عليه السلام بواسطة أو وسائط [١].

فى العنوان الذاتى أو العرضى بالمعنى الذى ذكرنا.

[١] حاصل الإشكال أن الآيه الشريفه ونحوها مما يدلّ على اعتبار خبر العدل أو الثقه لا يفيد فيما إذا كان الخبر المنقول النبأ عن المعصوم عليه السلام بوسائط أو حتى بالإضافة إلى من يصل إليه الخبر عن الإمام عليه السلام بواسطة بأن لا يخبر إليه المخبر الخبر عن الإمام بلا واسطه، وكذلك الحال فيما إذا أخبر العادل بعداله مخبر حتى فيما إذا كان الإخبار بعدالته مباشره، والوجه فى الإشكال أنّه إذا كان الواصل إلينا خبر العادل عن الإمام عليه السلام بلا واسطه بينه وبين الإمام عليه السلام فمقتضى وجوب تصديق العادل فيما أخبر به ترتيب أثر قول الإمام عليه السلام على خبره، وأما إذا كان خبره عنه مع الواسطه فلا يكون دليل اعتبار الخبر مقتضيا لاعتبار الخبر الواصل إلينا فإنه ليس واقع خبر المخبر لنا إلاّ خبر الواسطه الذى ليس بنفسه أثر شرعى، ولا موضوع لأثر شرعى غير وجوب التصديق الذى جعل له هذا الأثر الشرعى بدليل الاعتبار، ولو كان الأمر بترتيب هذا الأثر مدلولاً لدليل الاعتبار لزم كون وجوب تصديق العادل فى خبره موضوعا وحكما فى دليل الاعتبار، وهذا معنى اتحاد الحكم والموضوع، وذكر الماتن قدس سره أنه إذا صار خبر العدل عن الإمام عليه السلام أو خبره بالعداله بموضوع ذى حكم

بخطاب اعتبار خبر العدل، فيمكن ورود خطاب آخر ينشأ به بالخبر العدل عن المعصوم عليه السلام من الأثر على خبر العدل بذلك الخبر، ومعه ينحل إشكال اتحاد الموضوع والحكم ولكن المفروض في المقام أن ما يستفاد منها اعتبار خبر العدل مع تعدده لا يستفاد منه إلا إنشاء واحد وهو ترتيب ما للمخبر واقعا من الأثر على إخبار العادل به.

أقول: لا يكفي الخطاب الآخر إلا فيما وصل الخبر بقول المعصوم عليه السلام بواسطه واحده وفيما كان بواسطتين أو أكثر يتعين خطاب ثالث أو أكثر ينشأ به أثر الإخبار بالخبر عن المعصوم عليه السلام للخبر عن ذلك الإخبار، وهكذا وإلا لزم اتحاد الحكم والموضوع بالإضافة.

وأجاب الماتن قدس سره عن أصل الإشكال بأنه لم يلاحظ في وجوب تصديق العادل في خبره إلا طبعي الأثر، لا الأثر المفروض للمخبر به مع قطع النظر عن الحكم بترتيبه على الخبر العدل حتى يستشكل في خبر عن المعصوم عليه السلام عليه بالواسطه وفي الإخبار بعداله الراوى، بل المراد من الأثر للمخبر به المأثور بترتيبه على الخبر طبعي الأثر ولو كان ذلك الطبعي بنفس ذلك الأمر، كما يقال مثلاً: الكلام ما يصح السكوت عليه فإنّ عنوان الحكم بطبعي الكلام بأنه يصح السكوت عليه يعم نفس هذا الكلام الذي يتم بنفس هذا الحكم.

وبتعبير آخر إذا شمل مفاد دليل الاعتبار لخبر المخبر عن الإمام عليه السلام يكون شموله له موجبا لشموله لخبر المخبر بذلك الخبر أيضا، فإنه بشمول دليل الاعتبار للمخبر عن الإمام عليه السلام وصيروره الخبر ذا أثر يكون تنزيل الخبر بذلك الخبر أيضا محققا، وهذا حاصل ما أجاب به أولاً.

فإنه كيف يمكن الحكم بوجود التصديق الذي ليس إلا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الأثر الشرعى بلحاظ نفس هذا الوجوب، فيما كان المخبر به خبر العدل أو عداله المخبر، لأنه وإن كان أثراً شرعياً لهما، إلا أنه بنفس الحكم فى مثل الآيه بوجود تصديق خبر العدل حسب الفرض.

وأجاب ثانياً: بأنه لو فرض عدم شمول دليل الاعتبار للخبر بالخبر بالدلاله اللفظيه ثبت اعتبار الخبر مع الواسطه بعدم احتمال الفرق بين الأثر الثابت للمخبر به مع قطع النظر عن خطاب الاعتبار، وبين الثابت للمخبر به بلحاظ خطاب الاعتبار أضف إلى ذلك عدم القول بالفصل بين ترتيب أثر وأثر آخر.

أقول: الصحيح فى الجواب أن يقال ليس اعتبار الخبر بمعنى تنزيله منزله واقعه، ليقال: إنه لا بد من أن يكون لواقعه أثر مع قطع النظر عن التنزيل أو يكون لواقعه موضوعاً أو حكماً شرعياً، بل معنى حجيه الخبر اعتباره علماً وإحرازاً بالمخبر به، فلا بد من أن يكون فى البين ما يوجب خروج الاعتبار عن اللغويه ولو بأن يكون للعلم بالمخبر به أثر من جواز الإخبار به ونحوه، مثلاً إذا روى المفيد عن ابن الوليد عن محمد بن الحسن الصفار عن الإمام عليه السلام يكون مقتضى دليل الاعتبار أن خبر المفيد إحراز لخبر ابن الوليد فيجوز لنا الإخبار بأن ابن الوليد أخبر المفيد بكذا، وبعد إحراز خبر ابن الوليد يكون مقتضى دليل الاعتبار خبر ابن الوليد لكون خطاب الاعتبار إنحلالياً، فإن خبر ابن الوليد علم بخبر الصفار فيجوز الإخبار بأن الصفار قد أخبر ابن الوليد، وخبر الصفار علم بقول الإمام عليه السلام وبضميمه أصاله الظهور وجهه الصدور يكون العلم بقول الإمام عليه السلام بظاهره وجهه صدوره مستندا للحكم الشرعى الفرعى فى الواقعه.

ولو أغمض عن ذلك وقيل بأن معنى اعتبار الخبر تنزيله منزله واقعه المخبر به

نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانياً، فلا- بأس في أن يكون بلحاظه أيضاً، حيث إنه صار أثراً بجعل آخر، فلا- يلزم اتحاد الحكم والموضوع، بخلاف ما إذا لم يكن هناك إلا جعل واحد، فتدبر.

ويمكن ذب الإشكال، بأنه إنما يلزم إذا لم يكن القضية طبيعياً، والحكم فيها بلحاظ طبيعته الأثر، بل بلحاظ أفرادها، وإلا فالحكم بوجوب التصديق يسرى إليه سرايه حكم طبيعته إلى أفرادها، بلا محذور لزوم اتحاد الحكم والموضوع.

هذا مضافاً إلى القطع بتحقق ما هو المنطوق في سائر الآثار في هذا الأثر __ أي وجوب التصديق __ بعد تحققه بهذا الخطاب، وإن كان لا يمكن أن يكون ملحوظاً لأجل المحذور، وإلى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر الآثار، في وجوب

فيمكن القول بأن المنزل عليه لخبر المفيد ليس خبر ابن الوليد، ليقال إن خبر ابن الوليد ليس بذى أثر مع قطع النظر عن دليل الاعتبار، بل حيث إن عمده الدليل على اعتبار خبر العدل أو ثقته سيره العقلاء وهم لا يفرقون في الخبر بالواقعه بين كون الخبر بواسطه أو بدونها، فيكون مقتضى السير وإمضائها تنزيل خبر المفيد عن ابن الوليد عن الصفار عن الإمام عليه السلام تنزيل الخبر بمجموع سنده منزله العلم بقول المعصوم عليه السلام .

نعم إذا كان بعض الوسائط مجهولاً- أو ضعيفاً فلا- يكون في الخبر المزبور هذا التنزيل لخروجه عن دائره السير المشار إليها، ولكن لا- يخفى أنه في إجراء الدفع بأحد الوجهين في الخبر بعدالة الراوى تأمل، اللهم إلا- أن يقال: إن الإخبار بعدالة الراوى إخبار عن موضوع ذى حكم وهو ترتب وجوب التصديق على خبره ولا يضر إستفاده حكم ذلك الموضوع من نفس دليل اعتبار الخبر لما تقدم من أن الأثر الملحوظ للمخبر به في دليل الاعتبار طبيعى الأثر الانحلالى بانحلال خبر العدل.

الترتيب لدى الإخبار بموضوع، صار أثره الشرعى وجوب التصديق، وهو خبر العدل، ولو بنفس الحكم فى الآيه به، فافهم.

ولا يخفى أنه لا مجال بعد إندفاع الإشكال بذلك للإشكال فى خصوص الوسائط من الأخبار[١].

[١] ثم إن فى المقام إشكالاً آخر فى اعتبار الأخبار مع الواسطه وهو أنه إذا شمل دليل الاعتبار لخبر المفيد عن ابن الوليد وباعتبار خبره الثابت وجداناً يحرز خبر ابن الوليد ولكن لا- يمكن أن يعم وجوب التصديق لخبر ابن الوليد بأن يثبت وجوب التصديق لخبر ابن الوليد أيضاً؛ لأن الحكم لا يعم الفرد من الموضوع الذى تتأخر رتبته عن ثبوت ذلك الحكم للموضوع، ولكن الإشكال ضعيف فإن الحكم إذا كان إنحلالياً وبثوته لفرد من الموضوع يتحقق أو يحرز فرد آخر من الموضوع، يثبت الحكم الانحلالى للفرد المتحقق أو المحرز أيضاً، فإن الحكم الثابت فرد آخر من الحكم فلاحظ مسأله الإقرار بالإقرار والبينه على البينه، فإنه بشمول دليل الاعتبار للإقرار المحرز بالوجدان يحرز الإقرار بالحق ويحكم بنفوذه، فيثبت الحق، كما أن بشمول دليل الاعتبار للبينه على شهادة العدلين يحرز البينه بالحق وبنفوذه تثبت الدعوى.

ولكن ذكر الماتن قدس سره أنه لا- يبقى مجال لهذا الإشكال مع ظهور الجواب عن الإشكال الأول الراجع إلى لزوم إتحاد الحكم والموضوع؛ لأن الموضوع فى الحقيقه نفس الأثر الثابت للمخبر به على تقديره ولو كان ذاك الأثر بلحاظ أفراد طبيعى الأثر حتى ما كان مستفاداً من خطاب اعتبار خبر العدل، فإنه بذلك الدليل يثبت للخبر اللاحق الأثر الثابت للسابق على تقديره.

أقول: قد ذكرنا أن إرجاع وجوب التصديق لخبر العادل إلى الأثر الشرعى

كخبر الصفار المحكى بخبر المفيد مثلاً، بأنه لا يكاد يكون خبراً تعبداً إلا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد، فكيف يكون هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تعبداً مثلاً. حكماً له أيضاً، وذلك لأنه إذا كان خبر العدل ذا أثر شرعى حقيقه بحكم الآيه وجب ترتيب أثره عليه عند إخبار العدل به، كسائر ذوات الآثار من الموضوعات، لما عرفت من شمول مثل الآيه للخبر الحاكي للخبر بنحو القضية الطبيعى، أو لشمول الحكم فيها له مناطاً، وإن لم يشمله لفظاً، أو لعدم القول بالفصل، فتأمل جيداً.

بترتيب الأثر الثابت للمخبر به على خبر العدل خلاف اعتبار الأماره عند العقلاء، فإن اعتباره عندهم اعتبارها علماً بالمخبر به على ما تقدم، نعم إذا لم يصح أن يعمّ الحكم لجميع أفراد موضوعه حتى الفرد الذى تتأخر رتبته عن الحكم بأن دار الأمر فى ذلك الحكم أن يختص بالأفراد التى لا تتوقف فرديتها للموضوع على الحكم المجموع له أو يختص بخصوص الفرد الذى يتوقف فرديته على ذلك الحكم، كما فى قوله كل خبرى كاذب فلا يبعد القول بأنه لا يعمّ الفرد المتوقف فرديته على هذا الحكم ويعدّ اختصاصه به من التخصيص المستهجن، ومن هذا القبيل تردد شمول دليل اعتبار خبر العدل أو الثقة للأخبار المأثوره عن الأئمه عليهم السلام الواصله إلينا بواسطه العدول والثقات أو للإجماع المنقول فى كلام السيد من كون العمل بالخبر الواحد عند أصحابنا نظير العمل بالقياس عندهم مع كون نقله الإجماع موهونا معارضا بالمثل، وعدم الملازمه بين اعتبار خبر العدل عن المعصوم عليه السلام بنحو نقل الروايه وبين نقل مثل الإجماع المزبور، وأن شمول اعتبار خبر العدل لما نقله من الإجماع غير معقول لأنه يلزم من شمول دليل الاعتبار له عدم اعتباره؛ لأنّ غايه الإجماع المنقول أنه خبر الواحد وما يلزم من اعتباره عدم اعتباره غير ممكن الاعتبار.

ومنها: آية النفر، قال الله تبارك وتعالى: «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة» الآية، وربما يستدل بها من وجوه.

أحدها: أنّ كلمه (لعلّ) وإن كانت مستعمله على التحقيق في معناها الحقيقي وهو الترجي الإيقاعي [١] الإنشائي، إلا أن الداعي إليه حيث يستحيل في حقه

في الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بآية النفر

[١] من الآيات التي إستدل بها على اعتبار خبر العدل آية النفر قال الله تعالى «لولا نفر من كل فرقة منهم طائفة» (١) الآية، وذكر الماتن قدس سره أنه يستدل بها على اعتبار خبر العدل من وجوه.

الأول: أنّ كلمه (لعلّ) وإن تكن مستعمله في معناها الموضوع له وهو الترجي الإنشائي، إلا أن الداعي إلى استعمالها فيه لا يمكن أن يكون هو الترجي الحقيقي الممكن من الجاهل بحقيقه الأمر والواقع، ويتعين كون استعمالها فيه لإظهار مطلوبه الفعل المنشأ له الترجي، وإذا ثبت مطلوبه التحذّر أي قبول الإنذار والعمل على مقتضاه ثبت وجوبه شرعا لعدم الفصل بين مطلوبه ووجوبه، فإن التحذّر لا يقبل الاستحباب فإنه يجب مع ثبوت مقتضيه ولا يكون مطلوبا أصلاً مع عدم مقتضيه، والثاني، أن الإنذار الوارد في الآية واجب حيث جعل غايه للنفر الواجب فإن وجوب النفر مستفاد من كلمه لولا التحضيضيه المتضمنه للتويخ على ترك الفعل، وإذا كان الإنذار واجبا وجب ما يترتب عليه من الفرض حيث لا يمكن وجوب شيء وعدم وجوب غايته المترتبة عليه من الغرض.

وعلى الجملة لا يمكن عدم لزوم الغايه التي تقبل التكليف ويترتب على الواجب وذكر غرضاً لذلك الواجب.

ص: ١٤٠

والثالث: أن الإنذار واجب لما تقدم وذكر التحذر غايه له، ومن الظاهر أن وجوب ذى الغايه التى تقبل التكليف ترشحي من وجوب غايته، وإذا لم تكن الغايه واجبه فكيف يترشح الوجوب إلى ذيهها يعنى الإنذار.

والفرق بين الوجه الثالث والوجه الثانى، أن الثانى كان ناظرا إلى إيجاب ذى الغايه وأن وجوبه من غير لزوم غايته التى تقبل التكليف غير ممكن بلا- نظر إلى كون وجوب ذى الغايه نفسيا أو غيريا، والوجه الثالث ناظر إلى أن إيجابه غيرى فلا بد من وجوب الغايه ليتشرح الوجوب منها إلى ذيهها حتى فيما فرض أن لذى الغايه فائده أخرى يترتب عليها بحيث لا يكون إيجابه نفسياً بدون إيجاب غايته لغواً، كظهور الحق ووضوح الواقع فإن ذلك يترتب على الإنذار مع تراكمه وكثره المنذرين ولكن وجوب الإنذار غيريا مع عدم وجوب التحذر غير ممكن.

وأجاب قدس سره عن وجه الإمكان بإمكان الاستحباب فى التحذر؛ لأنّ إنذار المنذرين لو كان موجبا للعلم بالواقع كما إذا كانوا من الكثره بحيث يحصل من إنذارهم فى واقعه العلم بالتكليف الواقعى يتعين الحذر للزوم اتباع العلم بالتكليف، وأما إذا لم يكن موجبا له فيكون التحذر من الابتلاء بمفسده الفعل أو فوت المصلحه الملزمه أمرا حسنا، والتحذر لرجاء عدم الابتلاء أو عدم فوت المصلحه الملزمه مستحباً فإنّه من الاحتياط، وبتعبير آخر حجيه غير العدل تنتزع من إيجاب الحذر لا من مجرد مطلوبيته، وكلمه (لعلّ) لا- يستفاد منها إلاّ المطلوبيه لا كونها بنحو اللزوم، فالفصل بين مطلوبيه الحذر وعدم وجوبه بأنّ يثبت الأوّل عند إخبار العدل دون الثانى أمر ممكن فإنّ الخوف يصدق إذا كان فى البين احتمال الابتلاء بالمفسده أو فوت المصلحه الملزمه.

تعالى أن يكون هو الترجى الحقيقى، كان هو محبوبه التحذر عند الإنذار، وإذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعاً، لعدم الفصل، وعقلاً لوجوبه مع وجود ما يقتضيه، وعدم حسنه، بل عدم إمكانه بدونه.

ثانيها: إنه لما وجب الإنذار لكونه غايه للنفر الواجب، كما هو قضيه كلمه (لولا) التحضيضيه، وجب التحذر، وإلا لغي وجوبه.

ويورد على الوجه الثانى بأن إيجاب الإنذار مع عدم وجوب الحذر بإطلاقه أو اشتراطه بصوره إحراز صدق الإنذار لا يكون لغوا حيث إن وجوب الإنذار على المنذر مع عدم لزوم العمل بإنذاره مطلقاً لوضوح الواقع بتراكم الإنذار، وعلى الوجه الثالث: بأن الإنذار فعل المنذر والحذر فعل من وصل إليه الإنذار فلا يعقل أن يكون فعل المنذر واجبا غيريا ترشحيا، بل يتعين كونه نفسياً، غايه الأمر الداعى إلى إيجابه وجوب الغايه، ولكن كون وجوب الغايه على الإطلاق غير ظاهر بل لعلّه مشروط بصوره العلم والوثوق بصدق الإنذار.

لا يقال: وجوب العمل بإنذار المنذر مطلق سواء حصل العلم بصدق الإنذار أم لا، مقتضى الإطلاق وعدم تقييد مطلوبه الحذر بصوره العلم، فإنه يقال: لا مجرى لأصالة الإطلاق فى ناحيه وجوب الحذر لعدم كون الآيه وارده إلا فى مقام إيجاب النفر للفقهاء كفاً هذا أولاً، وثانياً ما يقتضى إختصاص وجوب الحذر بصوره إحراز الصدق موجود فى نفس الآيه بمعنى أنه لو كانت الآيه فى مقام البيان حتى فى ناحيه وجوب العمل بإنذار، لكان وجوب الحذر مختصاً بصوره إحراز صدق الإنذار، وذلك فإن إيجاب النفر بنحو الوجوب الكفائى كما هو ظاهر الآيه للفقهاء وتعلم معالم الدين لإبلاغها للمتخلفين أو لإبلاغ المتخلفين إلى النافرين على الوجهين الواردين فى تفسير الآيه، ويجب الحذر على المتخلفين النافرين فيما إذا أنذروا بأحكام الدين

ومعالمها ولا يكون هذا الوجوب منجزاً إلا مع إحرازهم أنهم أنذروا بها.

وبتعبير آخر الإنذار بمعالم الدين وأحكامه موضوع لوجوب القبول على الآخرين فيحتاج في وجوب القبول عليهم إلى إحرازهم أنهم أنذروا بها كسائر الأحكام المترتبة على سائر الموضوعات في توقف تنجزها على إحراز فعلية موضوعاتها وهذا ما أفاده الماتن بزيادة التوضيح منّا.

أقول: ما ذكره قدس سره أولاً من أنّ الحذر بنفسه لا يقتضى أن يكون الطلب المتعلق به لزومياً بل يمكن كونه بنحو الإستحباب أمر صحيح في نفسه، نظير قوله فأحذر إذا نصحك أخوك، ولكن المحذور منه في الآية المباركة مخالفته إنذار المنذر، ومن الظاهر أنّ المنذر إما أن يخبر بالتكليف الواقعي بالمطابقه وبالعقاب على مخالفته بالإستلزام أو بالعكس، وظاهر الحذر عمّا أنذروا الحذر عما يترتب على مخالفته الإنذار من احتمال العقاب، وفوت الملاك على تقديره لا يعباً به عامه الناس مع فرض عدم احتمال العقاب فطلب الحذر مع عدم ترتب احتمال العقاب على مخالفته بلا معنى، ولذا لو ورد في الخطاب الشرعي لأخذ في إنذار الفاسق إذا أنذرك بما تفقه، كان الكلام المزبور صحيحاً وإن يحتمل فوت الملاك الواقعي بصدق إنذاره.

وأما ما ذكر قدس سره من عدم الإطلاق في طلب الحذر ولعله مشروط بحصول العلم بصدق الإنذار، بل في الآية دلالة على أن المطلوب القبول والعمل إذا كان الإنذار بمعالم الدين وأحكامه، واللازم إحراز ذلك كسائر الموضوعات للأحكام لا يمكن المساعده عليه، فإن اختصاص كون الآية في مقام بيان وجوب النفر فقط غير معلوم، فإن سوقها في مقام وجوب النفر لا ينافي كونها في مقام بيان وجوب التفقه ووجوب

ثالثها: إنه جعل غايه للإنذار الواجب، وغايه الواجب واجب.

ويشكل الوجه الأول، بأن التحذر لرجاء إدراك الواقع وعدم الوقوع في محذور مخالفته، من فوت المصلحه أو الوقوع في المفسده، حسن، وليس بواجب فيما لم يكن هناك حجه على التكليف، ولم يثبت ها هنا عدم الفصل، غايته عدم القول بالفصل.

والوجه الثاني والثالث بعدم انحصار فائده الإنذار ب [إيجاب] التحذر تعبدًا، لعدم إطلاق يقتضى وجوبه على الإطلاق، ضروره أن الآيه مسوقه لبيان وجوب النفر، لا لبيان غايته التحذر، ولعل وجوبه كان مشروطاً بما إذا أفاد العلم لو

الإنذار ووجوب الحذر أيضاً، حيث إن الأحكام الواردة فيها أحكام متعدده وكونها وارده في بيان واحد منها خلاف أصاله كون المتكلم في بيان كل حكم يرد في خطابه، وكذا دعوى أنّ في الآيه قرينه على ما يقتضى اختصاص وجوب الحذر بصوره العلم بصدق الإنذار، وذلك فإنه لم يؤخذ في ناحيه الإنذار إلا الإخبار بترتب العقاب على الترك والفعل سواء كان الإخبار بالدلاله المطابقيه أو غيرها، وكما أنّ مقتضى إطلاق الآيه وجوب الإنذار على المنذرين سواء أفاد العلم بالصدق للسامعين أم لا، كذلك الحال في ناحيه وجوب القبول على المنذرين بالفتح بلا- تقييد بصوره علمهم بصدق الإنذار، ومقتضى هذا الإطلاق اعتبار إنذارهم علما بمعالم الدين وأحكامه، ولكن هذا في الحقيقه عباره اخرى عن اعتبار فتوى الفقيه فإن مضمون الآيه اعتبار محتوى كلام المنذر، بما هو منذر وما أجاب به الماتن قدس سره عن ذلك بأنه لم يكن حال الرواه في الصدر الأول الناقلين عن النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام إلا كحال نقله الفتاوى عن المجتهدين في هذه الأعصار، وكما يصدق الإنذار على نقله الفتاوى عن المجتهد إذا كان المنقول حكماً إلزامياً يستلزم التخويف على

لم نقل بكونه مشروطاً به، فإن النفر إنما يكون لأجل التفقه وتعلم معالم الدين، ومعرفة ما جاء به سيد المرسلين صلى الله عليه و آله، كى يندروا بها المتخلفين أو النافرين، على الوجهين فى تفسير الآيه، لكى يحذروا إذا أنذروا بها، وقضيته إنما هو وجوب الحذر عند إحراز أن الإنذار بها، كما لا يخفى.

ثم إنه أشكل أيضاً، بأن الآيه لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقاً فلا

المخالفة، كذلك الحال فى نقل كلام النبى صلى الله عليه و آله والمعصوم عليه السلام فى تلك الأعصار.

وعلى الجملة إذا كان النقل مع التخويف معتبراً كان معتبراً بلا- تخويف لعدم القول بالفصل وعدم احتمال الفرق بين الخبر المقارن للتخويف وبين غيره.

وعن بعض الأعلام قدس سره أن التفكيك بين نقل الحديث والفتوى وقع فى الأزمنة المتأخره لكثرة الأخبار واختلافها فى العبادات وقتلها فى المعاملات جداً، بحيث يحتاج استفاده أحكام المعاملات من تلك الروايات إلى صرف العمر فى وجه الإستفاده وكيفية منها، وإذا دلت الروايه على اعتبار الإنذار فى الصدر الأول كان مقتضاها اعتبار خبر العدل والثقة. وفيه أنّ الآيه على تقدير الإطلاق لا تدلّ إلاّ على اعتبار الفتوى يعنى الإفتاء، وذلك فإنّ المهم فى بحث حجيه خبر الواحد هو إثبات أن الكلام الصادر من الراوى علم بكلام المعصوم عليه السلام بحسب الصدور، وأما المعنى المستفاد ومحتواه فقول الراوى بما هو راوٍ غير معتبر فيه، فإنّه يمكن أن يكون المستفاد منه عند المروى إليه خلافاً ما استفاد الراوى، وعلى ذلك فمفاد الآيه اعتبار الإنذار بما هو إنذار وقبول إنذاره على المنذر بالفتح، وهذا فى قوه اعتبار محتواه الذى عند الراوى أو حتى إذا لم يكن إنذاره بنقل الروايه.

وبالجملة كون الإنذار فى الصدر الأول كان مع نقل كلام المعصوم عليه السلام لا يوجب كون موضوع الاعتبار نقل كلامه عليه السلام مع قطع النظر عن الإنذار كما لا يخفى.

دلالة لها على حجيه الخبر بما هو خبر، حيث إنه ليس شأن الراوى إلا- الإخبار بما تحمله، لا التخويف والإنذار، وإنما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة إلى المسترشد أو المقلد.

قلت: لا يذهب عليك أنه ليس حال الرواه فى الصدر الأول فى نقل ما تحملوا من النبى صلى الله عليه و آله أو الإمام عليه السلام من الأحكام إلى الأنام، إلا كحال نقله الفتاوى إلى العوام.

ولا- شبهه فى أنه يصح منهم التخويف فى مقام الإبلاغ والإنذار والتحذير بالبلاغ، فكذا من الرواه، فالآيه لو فرض دلالتها على حجيه نقل الراوى إذا كان مع التخويف، كان نقله حجه بدونه أيضاً، لعدم الفصل بينهما جزماً، فافهم. ومنها: آيه الكتمان «إنّ الذين يكتُمون ما أنزلنا . . .» الآية [١].

فى الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بآيه الكتمان

[١] قد يستدل بقوله سبحانه «إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون» (١) وتقريب الاستدلال هو أنّ الغرض والغايه من وجوب الإظهار أو حرمة الكتمان ترتب التصديق العملى على الإظهار، ومقتضى إطلاق الآيه وجوب الإظهار ولو فيما لا يوجب العلم للسامعين، ومقتضى وجوب الإظهار فى الفرض ترتب وجوب العمل على طبقه وهذا معنى التعتد بالإظهار، وبتعبير آخر يكون الإظهار حجه ويعتبر علماً ولو فيما لا يوجب العلم وجدانا نظير ما يذكر فى قوله سبحانه «ولا يحلّ لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن» (٢) من أنّ نهى المرأه عن كتمانها حتى فى صوره عدم إفاده إظهارها العلم بالصدق مقتضاه اعتبار قولها فى إخبارها بحملها، وقد أورد

ص: ١٤٦

١-١) سورة البقره: الآية ١٥٩.

٢-٢) سورة البقره: الآية ٢٢٨.

وتقريب الاستدلال بها: إن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عقلاً، للزوم لغويته بدونه، ولا يخفى أنه لو سلمت هذه الملازمة لا مجال للإيراد على هذه الآيه بما أورد على آيه النفر، من دعوى الإهمال أو استظهار الإختصاص بما إذا أفاد العلم، فإنها تنافيهما، كما لا يخفى، لكنها ممنوعه، فإن اللغويه غير لازمه، لعدم انحصار الفائده بالقبول تعبدًا، وإمكان أن تكون حرمة الكتمان لأجل وضوح الحق

الشيخ قدس سره على الاستدلال بأن الغايه من وجوب الإظهار أو حرمة الكتمان أن يكون العمل بمقتضى الإظهار، إلا أنه لا دلاله للآيه على لزوم العمل بالإظهار تعبدًا للإهمال في ناحيه وجوب القبول، بل يمكن دعوى ظهورها في العمل بالإظهار مع إحراز كونه إظهاراً للهدى، والتذكر بالبينه، وأورد عليه الماتن قدس سره أنه بعد تسليم الملازمه والإطلاق في وجوب الإظهار أو حرمة الكتمان لا يمكن دعوى الإهمال في وجوب القبول، وذلك فإنه بناءً على الإهمال أو إختصاص وجوب العمل بصوره العلم بكون إظهاره إظهاراً للهدايه، يكون وجوب الإظهار أو حرمة الكتمان حتى في صورته عدم إفاده الإظهار العلم للسامع من اللغو، وهذا بخلاف آيه النفر فإنه قد تقدم أنه لا إطلاق فيها بالإضافه إلى وجوب الإنذار أيضاً، والجواب الصحيح عن الاستدلال بآيه الكتمان منع الملازمه، بمعنى أنه لم يعلم أن الغرض من حرمة الكتمان أو وجوب الإظهار العمل بالإظهار كما كان هذا غرضاً للإنذار في آيه النفر، بل الغرض من وجوب الإظهار وحرمة الكتمان وضوح الحقّ والعرفان به والشاهد لذلك ورود الآيه في نبوّه نبينا صلى الله عليه وآله حيث وقع الإخبار بها في الكتب المنزله من قبل، وبهذا يفترق المقام عن حرمة الكتمان على المرأه وإيجاب إظهار ما في رحمها من الحمل حيث إن خبر المرأه الواحده لا يفيد عادة العلم بقولها فيتعيّن أن يكون تكليفها بالإظهار للعمل بقولها من جواز إطلاقها في أى حال وإستحقاقها نفقتها ولو كان طلاقها بائناً إلى غير ذلك.

بسبب كثره من أفشاه وبيته، لثلا يكون للناس على الله حجه، بل كان له عليهم الحجه البالغه.

ومنها: آيه السؤال عن أهل الذكر «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون» [١].

في الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بآيه السؤال

[١] الاستدلال بآيه السؤال عن أهل الذكر (١) على اعتبار خبر العدل مبنى على أن مفادها قضيه كلييه يختلف مصاديق ذلك المفاد، فيأنه إذا كان الشخص جاهلاً بنبوه نبينا صلى الله عليه وآله وسلم وأنه هل الوعد برسالته ونبوته وارد في أخبار الأنبياء السابقين أو أنه يمكن كون النبي صلى الله عليه وآله وسلم بشرا، أو يكون أهل الذكر علماءهم العارفين بكتب الأنبياء السابقين وأحوالهم، كعلماء اليهود والنصارى، والمأمور بالسؤال عوام اليهود والنصارى وحيث إن هذا الأمر راجع إلى الاعتقادات يكون الأمر بالسؤال عنهم لتحصيل العلم والإعتقاد بنبوه نبينا صلى الله عليه وآله وسلم، وكذا إذا كان الشخص عالما بنبوه نبينا صلى الله عليه وآله وسلم جاهلاً بوصيته وخليفته من بعده فأهل الذكر في هذا الأمر نفس النبي صلى الله عليه وآله وسلم وخيار أصحابه العالمين بما سمعوا منه في قضيه الخلافه من بعده، وإذا علم الإمام المعصوم عليه السلام وجهل الشخص قوله عليه السلام فأهل الذكر في هذا الأمر نفس المعصوم عليه السلام أو الرواه عنه الذين أخذوا منه عليه السلام الحديث بلا واسطه أو معها، فالفقيه غير راوٍ للحديث عنه عليه السلام، بل مأمور بالأخذ بقول الإمام عليه السلام عن الرواه، فإن الراوى عنه عليه السلام أهل الذكر بالإضافة إلى الفقيه المزبور، كما أن الفقيه المزبور من أهل الذكر بالإضافة إلى العامى الذى يجهل تكاليفه وهمه معرفته بها ليعمل على طبقه، فالأمر بالسؤال في موارد الأمور الاعتقاديه لتحصيل العلم، وفي مورد الأحاديث الأخذ بمضمونها، وفي موارد التكاليف العمل على طبق الفتوى المأخوذه فلا بدّ في أن يكون مقتضى الآيه

ص: ١٤٨

المباركة دليلاً على حججه الخبر في مورد نقل الروايه، وعلى حججه الفتوى في مورد الاستفتاء.

وعلى الجملة كما يكون مقتضى الآيه اعتبار الفتوى بالإضافة إلى المستفتى كذلك مقتضاه اعتبار روايه الراوى بالإضافة إلى المروى إليه غايته، كما يعتبر في المفتى بعض الأمور كذلك يعتبر في الراوى عدم كونه فاسقاً لما دلّ في آيه النبأ على عدم اعتبار خبره، وفيه أن مفاد الآيه والأمر بالسؤال فيها على أهل الذكر لكون السؤال عنه طريقاً لعرفان الحق والوصول إليه، فلا يكون الشخص معذوراً إذا ترك السؤال والفحص بأن كان عدم عرفانه الحق والوصول إليه لتركه السؤال والفحص، ولم يظهر فيها أنّ الأمر بالسؤال لمجرد التعبد بالجواب خصوصاً بملاحظه مورد الآيه في كون السؤال في أمر إعتقادي بوجوب تحصيل العلم والعرفان به.

أضف إلى ذلك ما في ذيلها في قوله سبحانه «إن كنتم لا تعلمون» وقد نوقش فيها أيضاً بأن راوى الحديث بما هو راوٍ يصدق عليه أهل الذكر، فلا دلالة في الآيه على اعتبار خبر الراوى حتى لو قيل بأن مفادها التعبد بالجواب، وأجاب الماتن قدس سره عن المناقشه بأنه يصدق أهل الذكر على بعض الرواه الذين هم من الفقهاء كأضراب زراره، وإذا دلت الآيه على اعتبار خبره في الجواب حتى فيما كان السائل عنه فقيهاً لكانت روايه غيره من العدول معتبره وإن لم يكن ذلك الغير فقيهاً للقطع بأنه ليس كون الراوى فقيهاً دخليلاً في اعتبار روايته، كما لا يحتمل الفرق في اعتبار خبر العدل بين كونه المبتدأ أو المسبوق بالسؤال.

أقول: لو لم تكن لفقاهه زراره وأضرابه دخاله في الرجوع الى روايتهم لم تعم الآيه للسؤال عنهم من الروايه لظهور الآيه المباركه لدخاله عنوان أهل الذكر في اعتبار

وتقريب الاستدلال بها ما فى آيه الكتمان.

وفيه: إن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم، لا للتعبد بالجواب.

وقد أورد عليها: بأنه لو سلم دلالتها على التعبد بما أجاب أهل الذكر، فلا دلالة لها على التعبد بما يروى الراوى، فإنه بما هو راو لا يكون من أهل الذكر والعلم، فالمناسب إنما هو الاستدلال بها على حجيه الفتوى لا الروايه.

وفيه: إن كثيراً من الرواه يصدق عليهم أنهم أهل الذكر والاطلاع على رأى الإمام عليه السلام كزراره ومحمد بن مسلم ومثلهما، ويصدق على السؤال عنهم أنه

جوابهم فيقتصر مدلولها فى الشمول باعتبار فتوى الفقيه، ولعله قدس سره يشير إلى ذلك بقوله: فافهم.

ولكن مع ذلك من كان شأنه جمع الروايات بطرقها المعروفة فى الأخذ والنقل المعبر عنهم بنقله الأحاديث يصدق عليه عنوان أهل الذكر مع قطع النظر عن فقاوته وعدمها، والسؤال عنهم من الروايات الواصله إليهم بالطرق المعروفة يدخل فى السؤال عن أهل الذكر، وإذا كان المستفاد من الآيه جواز التعبد بجوابهم يكون ذلك فى معنى اعتبار الخبر، والعمده فى الإشكال على الإستدلال بالآيه أنه لم يظهر من الآيه أنّ الأمر بالسؤال عن أهل الذكر للأخذ بجوابهم ولو تعبدا بل الظاهر بقريته مورد الآيه وما ورد فى ذيلها من قوله سبحانه: «إن كنتم لا تعلمون» للإرشاد إلى طريق تحصيل العلم بالواقع والحق وعدم كون الشخص معذورا إذا ترك طريق الفحص على ما مرّ، نعم لو قام دليل من الخارج أن خبر العدل عن الإمام عليه السلام ولو كان بعنوان خير الواحد علم بقوله عليه السلام أو أن فتوى الفقيه علم بالحكم الواقعى كان الرجوع إلى الروايه والظفر بالخبر العادل فى مورد كالظفر بفتوى الفقيه من تحصيل العلم بقول المعصوم أو بالحكم الشرعى.

السؤال عن أهل الذكر والعلم، ولو كان السائل من أضرابهم، فإذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى هذه الآيه، وجب قبول روايتهم وروايه غيرهم من العدول مطلقاً، لعدم الفصل جزماً في وجوب القبول بين المبتدئ والمسبوق بالسؤال، ولا بين أضراب زراره وغيرهم ممن لا يكون من أهل الذكر، وإنما يروى ما سمعه أو رآه، فافهم.

ومنها: آيه الأذن «ومنهم الذين يؤذون النبى ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين» [١]. فإنه تبارك وتعالى مدح نبيه بأنه يصدق المؤمنين، وقرنه بتصديقه تعالى.

في الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بآيه الأذن

[١] ووجه الاستدلال بها على اعتبار الخبر الواحد هو مدح الله سبحانه نبيه صلى الله عليه وآله وسلم على تصديقه للمؤمنين وقرن تصديقهم بتصديق الله سبحانه، ولو لم يكن خبر العدل أو الثقة معتبراً لما كان في تصديقه صلى الله عليه وآله موضع مدح، وقد أورد الماتن على الاستدلال بوجهين، الأول: أن المراد من الأذن سريع القطع والاعتقاد لا العمل بالخبر تعبدًا، والثاني: أنه على تقدير كون المراد تصديق الغير في خبره عملاً فهو بالإضافة إلى ما ينفع المخبر ولا يضر بالغير.

وبتعبير آخر عدم إظهار خلاف خبره له وردّ خبره عليه، لا ترتيب آثار ثبوت المخبر به عليه، وهذه جهه أخلاقيه حيث يرى الغير تصديق خبره وثبوت اعتباره عند السامع، وقد ذكر الشيخ قدس سره أن اختلاف الجارّ في إضافه إيمانه صلى الله عليه وآله إليه سبحانه «يؤمن بالله» عن الجارّ في إضافته إلى المؤمنين مع تكرار الفعل «يؤمن للمؤمنين» قرينه على اختلاف المراد من الإيمان فيهما ففي إضافته إليه سبحانه بمعنى الاعتقاد واليقين وفي إضافته إلى المؤمنين التصديق صورته بمعنى عدم الإنكار عليهم عند

وفيه: أولاً: إنه إنما مدحه بأنه أذن، وهو سريع القطع، لا الاخذ بقول الغير تعبدًا.

وثانياً: إنه إنما المراد بتصديقه للمؤمنين، هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم ولا تضر غيرهم، لا التصديق بترتيب جميع الآثار، كما هو المطلوب في باب حججه الخبر، ويظهر ذلك من تصديقه للنمام بأنه ما نمّه، وتصديقه لله تعالى بأنه نمّه، كما هو المراد من التصديق في قوله عليه السلام: (فصدقه وكذبهم)، حيث قال

خبرهم، بل الإصغاء والسكوت. وقول ما يتخيّل المخبر تصديق خبره، ولكن لا يخفى أن الإيمان يتعدى بكل من الباء واللام ويراد منه التصديق والاعتقاد واقعا كقوله سبحانه: «فما آمن لموسى إلا ذريةً من قومه على خوف من فرعون» (١) و«قالوا إن أنتم إلا بشرٌ مثلنا» (٢) و«قالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً» (٣) إلى غير ذلك، وقوله سبحانه «فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي» (٤) وقد يفرق بين الباء واللام بأن المراد في موارد التعدى باللام الإيمان والاعتقاد بالشخص في قوله، وفي موارد التعدى بالباء الاعتقاد بحصول نفس الشيء وحيث إن تصديق الله سبحانه في وعده وقوله من جهات الاعتقاد بنفسه فإن ذاته سبحانه عين كماله والإيمان به لا ينفك عن التصديق بكلامه وخبره اختلفت التعديه في إضافه الإيمان إليه سبحانه عن إضافته إلى المؤمنين.

أقول: لا- يمكن أن يكون المراد من الأذن في الآيه سريع القطع والاعتقاد، فإن كون إنسان سريع الاعتقاد والقطع نقص له ولا يكون موجبا للمدح بل يكون قادحا

ص: ١٥٢

١-١ (١) سورة يونس: الآيه ٨٣.

٢-٢ (٢) سورة ابراهيم: الآيه ١٠.

٣-٣ (٣) سورة الإسراء: الآيه ٩٠.

٤-٤ (٤) سورة الاعراف: الآيه: ١٥٨.

— على ما فى الخبر — : (يا محمد كذب سمعك وبصرک عن أخیک: فإن شهد عندك خمسون قسامه أنه قال قولاً، وقال: لم أقله، فصدّقه وكذبهم) فيكون مراده تصديقه بما ينفعه ولا يضرهم، وتكذيبهم فيما يضره ولا ينفعهم، وإلا فكيف يحكم بتصديق الواحد وتكذيب خمسين؟ وهكذا المراد بتصديق المؤمنين فى قصه إسماعيل، فتأمل جيداً.

فيه خصوصاً الذى يشغل منصب الزعامه لقوم فضلاً عن الأمه وجميع البشر، هذا مع الإغماض عن كون النبى صلى الله عليه وآله وسلم معصوماً وحيث إنّ الإيمان بالله سبحانه والتصديق بكلّ مخبر فى خبره ولو كان فاسقاً وكاذباً لا- يجتمعان كما هو المفروض فى مورد نزول الآيه، يتعين أن يكون المراد من تصديق المؤمنين فى خبرهم إظهار التصديق لا- بداعى الاعتقاد والتصديق الحقيقى لأدب المعاشره ولو فى موارد العلم بكذب المخبر فى خبره كما هو المفروض فى مورد نزولها، وهذا هو المراد أيضاً من التصديق المروى عنه عليه السلام «يا محمد كذب سمعك وبصرک عن أخيك فإن شهد عندك خمسون قسامه وقال لك قولاً فصدّقه وكذبهم»(1).

والحاصل لا دلالة فى الآيه الكريمة على اعتبار الخبر الواحد بوجه.

ص: ١٥٣

(١-١) وسائل الشيعه ٢٩٥:١٢، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٤.

فى الأخبار التى دلت على اعتبار أخبار الآحاد وهى وإن كانت طوائف كثيرة [١]. كما يظهر من مراجعه الوسائل وغيرها، إلا أنه يشكل الاستدلال بها على حجيه أخبار الآحاد بأنها أخبار آحاد، فإنها غير متفقه على لفظ ولا على معنى، فتكون متواتره لفظاً أو معنى.

ولكنه مندفع بأنها وإن كانت كذلك، إلا أنها متواتره إجمالاً، ضروره أنه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السلام، وقضيته وإن كان حجيه خبر دل على حجيته أخصها مضموناً إلا أنه يتعدى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصيه، وقد دل على حجيه ما كان أعم، فافهم.

فى الأخبار التى استدل بها على اعتبار الخبر الواحد

[١] قد يستدل على اعتبار الخبر الواحد بالأخبار التى يستظهر منها اعتباره، أو يكون ظاهرها اعتباره، وبما أن الاستدلال على اعتبار خبر الواحد بالخبر الواحد مصادره ولا تكون تلك الأخبار من المتواتر لفظاً أو معنى؛ لأنها على طوائف فقد صحح الاستدلال بها بدعوى أنها متواتره إجمالاً، وعليها فيؤخذ منها بأخصها مضموناً فيعتبر بها خبر يكون من حيث السند بحيث يكون من القدر المتيقن فى الاعتبار بحسبها، ولو كان مثل هذا الخبر كالخبر الصحيح الأعلاى موجوداً بين الأخبار ويكون مدلولها أوسع، بأن يدل على اعتبار الخبر الواحد إذا كان رواه ثقات أو حتى ممدوحين يثبت به اعتبار خبر الثقة بل خبر الممدوح كما لا يخفى.

أقول: لم أجد فى الروايات الواردة الظاهره فى اعتبار الخبر ما يكون فى ناحيه سندها صحيحاً أعلاى يكون مضمونها اعتبار خبر مطلق الثقة أو الإمامى الممدوح،

وقد يقال: ما ورد في الجواب عن السؤال عن الرضا عليه السلام: «أفيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني فقال: نعم»^(١) يستفاد منه كون اعتبار خبر الثقة كان مفروغا عنه بين الإمام والسائل وإنما سؤاله كان ناظرا إلى الصغرى، ولكن لا يخفى أن يونس بن عبدالرحمن كان فقيهاً إمامياً فالسؤال عن الأخذ به وأنه ثقة ليس لجهه أنّ كونه فقيهاً وإمامياً غير دخيل في اعتبار خبره أو فتواه، بل لجهاله كونه ثقة عند الإمام عليه السلام فلا دلالة لها على حجيه مطلق خبر الثقة فضلاً عن فتواه، أضف إلى ذلك احتمال كون المراد من الثقة الثقة في دينه المرادف للعدالة نظير ما ورد: «لا - تصلّ إلا - خلف من تثق بدينه»^(٢) إلى غير ذلك.

ص: ١٥٦

١-١) وسائل الشيعة ١٤٧: ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣.

٢-٢) وسائل الشيعة ٨: الباب ١٢ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث الأول.

فى الإجماع على حجيه الخبر.

وتقريره من وجوه:

أحدها: دعوى الإجماع من تتبع فتاوى الأصحاب على الحجيه من زماننا إلى زمان الشيخ قدس سره [١].

فى استدلال على اعتبار الخبر الواحد بالإجماع

[١] يستدل على اعتبار الخبر الواحد بالإجماع ويقرر الإجماع بوجوه.

منها: دعوى الإجماع المحصل، وأنه يحصل لمن فحص كلمات الأصحاب من الأزمنة المتأخره إلى زمان قدماء الأصحاب قطع برضا المعصوم عليه السلام بالعمل بخبر العدل بل الثقة لا بانضمام قاعده اللطف التى تقدم عدم تماميتها ولا من باب الإجماع الدخولى المذكور عدم تحققه عادة، بل حصول القطع برضاه لمجرد الحدس أن قولهم بأخبار العدول والثقات لا ينفك عن رضاه عليه السلام به وأن فتاواهم بالاعتبار لا- يمكن أن تكون على خلاف الحق والواقع، ويمكن تحصيل ذلك من ملاحظه الإجماعات المنقوله فى كلمات جملة من الأصحاب على اعتبار خبر الواحد العدل، ولكن لا يخفى أن تحصيل الإجماع القولى بما ذكر غير ممكن ودعوى تحققه كما ترى؛ لأن الخصوصيات المأخوذه فى اعتبار الخبر الواحد فى كلمات الأصحاب بل فى عبارات ناقلى الإجماع على اعتباره مختلفه، فإن ظاهر بعضها اعتبار خبر العدل، وظاهر البعض الآخر اعتبار خبر الثقة، وظاهر البعض الثالث اعتبار خبر الثقة عند عدم خبر العدل، ورابعها اعتبار الخبر الموثوق بصدوره أو مضمونه إلى غير ذلك، ومع هذا الاختلاف حتى فى الإجماعات المنقوله لا يمكن تحصيل العلم بالإجماع فضلاً عن كونه إجماعاً تعدياً.

فيكشف رضاه عليه السلام بذلك، ويقطع به، أو من تتبع الإجماعات المنقولة على الحجية، ولا يخفى مجازفه هذه الدعوى، لاختلاف الفتاوى فيما أخذ في اعتباره من الخصوصيات، ومعه لا مجال لتحصيل القطع برضاه عليه السلام من تتبعها، وهكذا حال تتبع الإجماعات المنقولة، اللهم إلا أن يدعى تواطؤها على الحجية في الجملة، وإنما الإختلاف في الخصوصيات المعتبرة فيها، ولكن دون إثباته خرط القتاد.

ثانيها: دعوى اتفاق العلماء عملاً _ بل كافة المسلمين _ على العمل بخبر الواحد في أمورهم الشرعية [١]، كما يظهر من أخذ فتاوى المجتهدين من الناقلين لها.

لا يقال: يمكن مع هذا الاختلاف الأخذ بالقدر المتيقن المعبر عنه بالأخص.

فإنه يقال: لا يمكن ذلك في المقام؛ لأن من يعتبر خبر الثقة لا يقول باعتبار خبر العدل إذا لم يكن خبر الثقة معتبراً، ومن يقول باعتبار خبر العدل ينكر اعتبار خبر الثقة، وهكذا، ومع هذا الاختلاف لا يمكن تحصيل العلم بالاعتبار في الأخص خصوصاً مع احتمال كون المدرك لا اعتبارهم محتملاً في الوجوه المتقدمة من دلاله بعض الآيات والروايات أو في الوجوه التي يأتي التعرض لها.

[١] ثانی الوجوه دعوى الإجماع العملي من الأصحاب، حيث يرى الفاحص في كلمات الأصحاب في المسائل الفقهية أنهم يعملون فيها بأخبار الآحاد حتى من القائلين بعدم اعتبارها كالسيد المرتضى وأتباعه، بل لا يختص ذلك بالعلماء فيرى أن المتشرعة يعملون بأخبار الآحاد من نقله الفتاوى إليهم من الثقات والعدول.

وفيه أن العمل بالخبر الواحد وإن كان واقعا من العلماء والمتشرعة، إلا أن عملهم بها ليس بما هم متشرعة، ولذا يعملون بالخبر الواحد في سائر الأمور الراجعة إلى معاشهم ومعاشرتهم فيكون عملهم بما هم عقلاء حيث جرت سيره العقلاء ولو من غير المتدينين بدين الإسلام أو بدين أصلاً العمل بأخبار الثقات فيما بينهم

وفيه: مضافاً إلى ما عرفت مما يرد على الوجه الأول، أنه لو سلم اتفاقهم على ذلك، لم يحرز أنهم اتفقوا بما هم مسلمون ومتدينون بهذا الدين، أو بما هم عقلاء ولو لم يلتزموا بدين، كما هو لا- يزالون يعملون بها في غير الأمور الدينية من الأمور العادية، فيرجع إلى ثالث الوجوه، وهو دعوى استقرار سيره العقلاء من ذوى الأديان وغيرهم على العمل بخبر الثقة، واستمرت إلى زماننا، ولم يردع عنه نبي ولا وصى نبي، ضروره أنه لو كان لاشتهر وبان، ومن الواضح أنه يكشف عن رضى

فيرجع هذا الوجه إلى الثالث من تقرير الإجماع حيث إنهم يعملون فى أمورهم بأخبار الثقات فيما بينهم ولا يفرقون بينها وبين أمورهم الدينية من الأخبار بالفتاوى ونحوها ولم يردعهم الشارع عن سيرتهم فى الأمور الدينية وهذا كاشف قطعى عن إمضاء الشارع ورضاه بها.

لا- يقال: لم يثبت الردع عن السير المشار إليها فى الشرعيات فإن الآيات الواردة فى النهى عن السكون بغير العلم والنهى عن اتباع الظن والتعليل بأنه لا- يغنى من الحق كافيته فى الردع، وأجاب الماتن قدس سره عن ذلك بأن منصرف تلك الآيات وظهورها الإرشاد إلى عدم كفايه غير العلم فى أصول الدين ومع الإغماض عن ذلك، المراد منها لانصراف إطلاقاتها أو كون القدر المتيقن منها توجه النهى إلى ظن لم يقم على اعتباره دليل، وعليه يكون ردع السير بها دورياً؛ لأن الردع بها يتوقف على عدم كون السير مخصصه لعموماتها أو مقيده لإطلاقاتها وعدم كونها مخصصه أو مقيده موقوف على الردع عن السير بها.

لا يقال: على ذلك لا يمكن إثبات الخبر الواحد بالسيره أيضا حيث يتوقف اعتباره على عدم كونها مردوعه بالآيات وعدم كونها مردوعه يتوقف على كونها مخصصه أو مقيده للعمومات وكونها مخصصه أو مقيده موقوف على عدم الردع بها

الشارع به فى الشرعيات أيضاً.

إن قلت: يكفى فى الردع الآيات الناهية، والروايات المانعة عن اتباع غير العلم، وناهيك قوله تعالى: «ولا تقف ما ليس لك به علم»، وقوله تعالى: «وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً».

قلت: لا يكاد يكفى تلك الآيات فى ذلك، فإنه — مضافاً إلى أنها وردت إرشاداً إلى عدم كفاية الظن فى أصول الدين، ولو سلم فإنما المتيقن لولا أنه المنصرف إليه إطلاقها هو خصوص الظن الذى لم يقم على اعتباره حجه — لا يكاد يكون الردع بها إلا على وجه دائر، وذلك لأن الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها، أو تقييد إطلاقها بالسيره على اعتبار خبر الثقة، وهو يتوقف على الردع عنها بها، وإلا لكانت مخصصة أو مقيدة لها، كما لا يخفى.

عنها.

فإنه يقال: يكفى فى حجته ما جرت عليه سيره العقلاء فى مقام الاحتجاج عدم ثبوت الردع عنها ولو لعدم نهوض ما هو صالح لردعها، ويكفى ذلك فى الإلتزام بكونها مخصصة أو مقيدة للآيات حيث إن ما جرت عليه سيره العقلاء فى مقام الاحتجاج والطاعة والمعصية استحقاق الجزاء على المخالفة وعدم استحقاقه عليها مع موافقته يكون متبعاً عقلاً ما لم يقم دليل على المنع عن اتباعه فى الشرعيات.

وعلى الجملة يكفى فى كون السيره مخصصة أو مقيدة لعموم الآيات وإطلاقاتها عدم ثبوت الردع بها عنها.

أقول: ما ذكره قدس سره من أنه يكفى فى اتباع السيره العقلية عقلاً فى مقام الإطاعة عدم ثبوت الردع وهذا المقدار يكفى فى تخصيص العمومات وتقييد الإطلاقات لا يمكن المساعدة عليه، فإن اللازم عقلاً فى جواز الاعتماد على شىء من الطرق

ص: ١٦٠

لا يقال: على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيره أيضاً، إلا على وجه دائر، فإن اعتباره بها فعلاً يتوقف على عدم الردع بها عنها، وهو يتوقف على تخصيصها بها، وهو يتوقف على عدم الردع بها عنها.

فإنه يقال: إنما يكفي في حجيته بها عدم ثبوت الردع عنها، لعدم نهوض ما يصلح لردعها، كما يكفي في تخصيصها لها ذلك، كما لا يخفى، ضروره أن ما جرت عليه السيره المستمره في مقام الإطاعه والمعصيه، وفي استحقاق العقوبه بالمخالفه، وعدم استحقاقها مع موافقه، ولو في صوره المخالفه عن الواقع، يكون عقلاً في الشرع متبعا ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباعه في الشرعيات، فافهم وتأمل.

والأصول إحراز اعتبارها إمضاءً أو تأسيساً، وهذا لا يجتمع مع احتمال الردع عن السيره المشار إليها، وذكر قدس سره في الهامش أنه مع ثبوت الردع يستصحب عدمه وبقاء الحجية الثابته لخبر الواحد قبل نزول الآيات، وفيه ما لا يخفى فإنه لم يحرز حجيه الخبر في الشرعيات قبل نزول الآيات بحيث تكون الآيات ناسخه لها، بل تكشف عن عدم اعتباره في الشرعيات من أول الأمر مع أن الدليل على اعتبار الاستصحاب الروايات التي تعدّ من الخبر الواحد.

كما أن ما ذكره قدس سره في الهامش من أن المقام داخل في ورود الخاص من قبل، وورود خطاب العام بعده، ومع دوران الأمر بين كونه ناسخاً أو الخاص المتقدم مخصّصاً يحكم بالتخصيص لا يمكن المساعدة عليه، لما تقدم من أن السيره العقلانيه مع احتمال عدم إمضاء الشارع لها من الأول في الشرعيات لا تعدّ من الخاص المتقدم، وتأخير خطاب الردع بملاحظه أن إبلاغه يتوقف على دخول الناس بالإسلام ثم إعلامهم الأحكام تدريجاً لا مانع عنه، والصحيح في الجواب أن الآيات المشار إليها لا يحتمل كونها رادعه، فإن السيره من المتشرّعه أيضاً جاريه بعد نزولها

على الاستمرار بأخبار العدول والثقات فى الأحكام الشرعية فإن الأماره التى استمرت السيره على العمل بها لو كانت غير معتبره عند الشارع منع عن العمل بها بخصوصها، وإلا لا يمكن الردع عنها بالإطلاق أو العموم لأنّ الناس يرون الأماره المزبوره علما، ولذا لا- تصلح الآيات المشار إليها عن اعتبار أنفسها؛ لأنها أيضا داخله فى الظواهر فىكون العمل بها عملاً بغير العلم، والسرف فى ذلك أن النهى عن الوقوف بغير العلم مفادها قضيه حقيقه، وتعيين عدم العلم خارج عن مدلولها ومقتضى السيره على اعتبار خبر الثقة كونه علما لا- يكون مصداقا للمنهى عنه؛ ولذا وردت الروايات الخاصه المتواتره إجمالاً فى النهى عن العمل بالقياس فى الدين.

فى الوجوه العقلية التى أقيمت على حجيه الخبر الواحد:

أحدها: أنه يعلم إجمالاً بصدور كثير مما بأيدينا من الأخبار من الأئمة الأطهار عليهم السلام بمقدار وافٍ بمعظم الفقه [١].

فى الوجه الأول من الوجوه العقلية المذكوره لحجيه الخبر الواحد

[١] يستدل على اعتبار الأخبار المأثوره عن الأئمة عليهم السلام التى وصلت بأيدينا المودعه فى الكتب المعروفة بالجوامع بالوجوه العقلية منها ما تعرض الماتن له أولاً، وذكر فى تقريره أن الأخبار التى بأيدينا على طائفتين.

إحدهما: من المثبتات للتكليف والمراد منه الوجوب والحرمة أو ما هو ملزوم لأحدهما كقيام الخبر بنجاسه شىء أو ككون الجزء المبان من الحى ميتة، أو أن الفقاع خمر وغير ذلك.

والأخرى: من النافية له كما إذا كان مفاد الخبر استحباب شىء أو إباحتة أو كراهته أو ما يلزمه الإباحه والترخيص، وحيث إن لزوم العمل بالأخبار ليس من قبيل التكليف النفسى نظير العمل بالتكاليف الواقعيه فى الوقايح، بل لزوم العمل بها للوصول إلى موافقه التكاليف الواقعيه التى لنا علم بثبوت تلك التكاليف فى الوقايح المعبر عن علمها بالعلم الإجمالى الكبير، وهذا العلم الإجمالى الكبير لاحتمال انحصار أطرافها بالتكاليف التى تضمنتها الأخبار المثبتة غير مؤثر فى التنجيز، ويكون مقتضى العلم الإجمالى باشتمال موارد الأخبار المثبتة على التكاليف الواقعيه واحتمال انحصار التكاليف الواقعيه بمواردها بحيث لا يكون فى موارد سائر الأمارات غير المعبره تكليف واقعى هو العمل بكل خبر مفاده ثبوت التكليف فى

الواقعه، وأما الأخبار النافيه فيعمل على طبقها إلا في موردين: أحدهما: أن يكون خصوص المسأله مورد قاعده الإشتغال للعلم الإجمالى فى خصوصها، كما إذا علم بوجوب الظهر أو الجمعه أو بوجوب القصر أو التمام فإنه لا يمكن فيها العمل بالخبر النافى لوجوب إحدى الصلاتين بعينها.

الثانى: ما إذا كان فى المسأله، التى ورد خبر بنفى التكليف فيها، أصل مثبت للتكليف كالخبر الدالّ على جواز شرب العصير المغلى بعد ذهاب ثلثيه ولو بغير النار، فإنّ الاستصحاب فى ناحيه بقاء الحرمة إلى أن يذهب ثلثاه بالنار مقتضاه عدم جواز العمل بذلك الخبر النافى، وهذا بناءً على جريان الاستصحاب فى ناحيه التكليف فى أطراف العلم الإجمالى بانتقاض الحاله السابقه فى بعض الأطراف أو قيام دليل على إنتقاضها فيه، وإلاّ كما عليه الشيخ الأنصارى من عدم جريانه فيختصّ ترك العمل بالخبر النافى بما إذا كان خصوص المسأله مورد العلم الإجمالى بالتكليف يعنى المورد الأول.

أقول: إذا فرض فى مورد العلم الإجمالى بثبوت التكليف فى الصلاه فى يوم الجمعه كالظهر والجمعه والقصر والتمام قيام خبر بوجوب إحداهما وخبر بعدم وجوب الأخرى، فلا بأس بالأخذ بالخبر المثبت لوجوب إحداهما وترك الأخرى أخذاً بالخبر بعدم وجوبها، لأنّ وجوب ما دلّ الخبر على وجوبه منجز بالعلم الإجمالى الأول بثبوت التكليف فى موارد الأخبار المثبتة التى منها الخبر المفروض فلا- يكون العلم الإجمالى الحاصل فى خصوص المسأله منجزاً، فإنّ الأصل النافى لوجوب الأخرى بلا معارض وحتى فيما لم يكن لنفى وجوب الأخرى خبر، نظير ما إذا علم بنجاسه أحد الإناءين ثمّ علم أن شيئاً آخر كان ملاقياً لأحدهما المعين، فإنه

لا يجب الاجتناب عن الملاقي (بالكسر) فإن العلم الإجمالي الآخر بنجاسه الملاقي (بالكسر) أو الطرف الآخر غير منجز كما قرر في محله، لا يقال: إذا كان مدرك الاستصحاب الأخبار فكيف يؤخذ به مع قيام الخبر النافي في مورده بنفى التكليف، فإنه يقال: العمل بالاستصحاب المثبت في الحقيقة عمل بالخبر المثبت للتكليف وبما أن موارد الأخبار المثبتة مورد للعلم الإجمالي المنجز للتكليف، فيكون مورد جريان الاستصحاب في ناحيه بقاء التكليف داخله في أطراف العلم الإجمالي ومعه لا يفيد الخبر النافي.

وهذا كله بالإضافة إلى موارد الأصل العملي، وأما بالإضافة إلى الأصول اللفظية فظاهر الماتن قدس سره الفرق بين اعتبار الخبر وبين لزوم العمل به للعلم الإجمالي المتقدم، فإنه إذا كان الخبر القائم بالتكليف المنافي لإطلاق الكتاب والسنة معتبرا يرفع اليد به عن نفي التكليف المستفاد من إطلاقهما أو عمومهما ولكن بناءً على العمل بالخبر للعلم الإجمالي لا- يرفع اليد عنهما؛ لأنَّ الإطلاق أو العموم منهما حجه على نفي التكليف في موردتهما.

أقول: العلم الإجمالي بثبوت التكاليف في موارد الأخبار المثبتة للتكليف في موارد الإطلاق والعموم النافيين له من الكتاب والسنة يمنع الأخذ بإطلاقهما أو عمومهما، نعم إذا انعكس الأمر وكان الإطلاق أو العموم منهما مثبتا للتكليف والخبر القائم نافيا فالعلم الإجمالي بكون الأخبار النافية للتكليف المنافية لعمومهما أو إطلاقهما، بعضها صادرة ومطابقه للحكم الواقعي لا يمنع عن العمل على طبق العموم أو الإطلاق المثبت للتكليف من الكتاب والسنة، فإن العلم الإجمالي ببقاء بعض العمومات والإطلاقات منهما باقيه على حالها يقتضى الاحتياط في العمل

بجميعها لإحراز امتثال التكليف فى الموارد الباقية بحالها لعدم تمييز تلك الموارد عن غيرها.

لا- يقال: يحتمل كون الأخبار النافية كلها مطابقه للواقع بحيث لا- يكون فى البين علم إجمالى ببقاء بعض العمومات المشتهه للتكليف بحالها فى موارد الأخبار النافية.

فإنه يقال: أصله العموم فى غير المقدار المعلوم بالإجمال باقيه على حالها من الاعتبار، ومقتضاها مع عدم تمييز موارد العمل على طبقها لإحراز امتثال التكليف الثابت بها ولو كانت موارد غير متميزه، ولكن لا يخفى سقوط أصله العموم والإطلاق بذلك ويكون المرجع الأصل العملى سواء كان مثبتا للتكليف أو نافيا له.

وإذا كان كل من العموم والخبر القائم مثبتا للتكليف فمع إمكان الجمع بينهما يتعين العمل بكل منهما، كما إذا كان مقتضى الإطلاق وجوب التيمم والخبر قائما بوجوب الوضوء وإن لم يمكن الجمع بينهما، كما إذا كان مقتضى العموم أو الإطلاق كون التكليف حرمه فعل والخبر قائما على وجوبه.

فقد يقال: يكون المقام من نظير دوران الأمر بين المحذورين، ولكن لا يخفى أن ذلك فيما إذا كان العموم كالخبر الخاص من قسم الخبر، وأما إذا كان العموم والإطلاق من الكتاب والسنة يكون مقتضاها نفي التكليف القائم به الخبر وثبوت التكليف الآخر، وحيث إن العلم الإجمالى بصدور بعض الأخبار من هذا القسم وثبوت مدلولها واقعا موجود يسقط الإطلاق والعموم من الكتاب والسنة عن الاعتبار ويتعين العمل على طبق الخبر.

وقد يقال: إن المقام نظير ما إذا كان لشخص ثلاث زوجات، وعلم أنه حلف إما

بحيث لو علم تفصيلاً ذاك المقدار لا- نحل علمنا الإجمالي بثبوت التكليف بين الروايات وسائر الأمارات إلى العلم التفصيلي بالتكليف في مضامين الأخبار الصادره المعلومه تفصيلاً، والشك البدوي في ثبوت التكليف في مورد سائر الأمارات الغير المعبره، ولازم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة، وجواز العمل على طبق النافي منها فيما إذا لم يكن في المسأله أصل مثبت له، من قاعده الإشتغال أو الإستصحاب، بناءً على جريانه في أطراف [ما] علم إجمالاً- بانتقاض الحاله السابقه في بعضها، أو قيام أماره معتبره على انتقاضها فيه،

على و ط ء الصغيره أو المتوسطه وحلف أيضا إما على ترك و ط ء الكبيره أو المتوسطه، ففي الفرض علمان إجماليان مقتضاهما تنجيز كل من التكليف بوط ء الصغيره والتكليف بترك و ط ء الكبيره على تقدير ثبوتهما واقعا والتخير في المتوسطه حيث إن الحلفين المعلومين بالإجمال بالإضافة إلى المتوسطه يقتضيان دوران أمرها بين المحذورين، فإن العلم الإجمالي الأول يقتضى وطأها ويقتضى الثانى ترك وطئها وإنّ يحتمل أنّ لا يتعلق الحلف لا بوطئها ولا بترك وطئها، بأن يحلف على و ط ء الصغيره ويحلف بحلف آخر على ترك و ط ء الكبيره، إلا- أن الإجمال في الحلفين المعلومين موجب لدخول المتوسطه في أطراف كلا العلمين.

أقول: التنظير إنما يصحّ إذا علم إجمالاً- ببقاء الإطلاق والعموم من الكتاب والسنة في بعض مثل مورد الفرض على إطلاقه وعمومه، وأما مع احتمال المصادفه في جميع الأخبار الوارده على خلاف عمومهما أو إطلاقهما فلا يكون في البين علم إجمالى آخر متعلق بخلاف التكليف القائم به الخبر مستفاد من عموم الكتاب والسنة أو إطلاقهما.

ثم إن في المثال المذكور في الحلف على الو ط ء والحلف على تركه كلاماً، وهو

وإلا لاختص عدم جواز العمل على وفق النافي بما إذا كان على خلاف قاعده الإشتغال.

وفيه: إنه لا- يكاد ينهض على حجيه الخبر، بحيث يقدم تخصيصاً أو تقييداً أو ترجيحاً على غيره، من عموم أو إطلاق أو مثل مفهوم، وإن كان يسلم عما أورد عليه من أن لازمه الاحتياط في سائر الأمارات، لا في خصوص الروايات، لما عرفت من انحلال العلم الإجمالي بينهما بما علم بين الأخبار بالخصوص ولو بالإجمال فتأمل جيداً.

ثانيها: ما ذكره في الوافيه مستدلاً على حجيه الأخبار الموجوده في الكتب المعتمده للشيعة [١].

دعوى أن العلم الإجمالي بالحلفين غير منجز لعدم إمكان المخالفه القطعيه ولا الموافقه القطعيه لشيء من الحلفين، فإنه إن وطأ المتوسطه يحتمل تعلق الحلف أولاً بوطنها لا وطأ الصغيره، والحلف الثاني: تعلق بترك وطنها ثانياً، ولتعلق الحلف الثاني بحث الحلف الأول يكون باطلاً- وإن ترك وطأها يحتمل أن يحلف أولاً بترك وطنها، وثانياً على وطنها ولم يكن شيء من الحلفين مرتبطاً بالصغيره والكبيره فيجري الاستصحاب في ناحيه عدم تعلق الحلف بوطأ الصغيره، وعدم تعلقه بترك وطأ الكبيره بلا معارضه، ولكن لا- يخفى ما فيها لجريان أصاله الصحه في ناحيه كل من الحلفين ومعها لا تصل النوبه إلى الاستصحاب وحيث إن أصاله الصحه في ناحيتها لا تثبت عدم تعلق الحلف بالمتوسطه يدور الأمر في وطنها بين المحذورين فتدبر.

في الوجه الثاني من الوجوه العقليه المذكوره لحجيه الخبر الواحد

[١] ثانی الوجوه ما ذكره في الوافيه واستدلّ به على حجيه الأخبار المودعه في الكتب المعتمده عند علماء الشيعة كالكتب الأربعة مع عمل جمع به من غير ردّ

كالكتب الأربعة، مع عمل جمع به من غير رد ظاهر، وهو: (إنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، سيما بالأصول الضرورية، كالصلاه والزكاه والصوم والحج والمتاجر والأنكحه ونحوها، مع أن جلّ أجزائها وشرائطها وموانعها إنما يثبت بالخبر غير القطعي، بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد، ومن أنكر فإنما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان). انتهى.

وأورد عليه: أولاً: بأن العلم الإجمالى حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الأخبار، لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره، فاللازم حينئذ: إما الاحتياط، أو العمل بكل ما دل على جزئيه شيء أو شرطيته.

ظاهر، وهو أن الجزم ببقاء الشريعة إلى يوم القيامة ولزوم العمل بها سيما بالعبادات الضرورية في جهه وجوبها كالصلاه والصوم والزكاه والحج وكذلك بقاء المعاملات المشروعه ولزوم رعايتها مع أن جلّ أجزاء العبادات وشرايطها وموانعها ثبت بالخبر غير القطعي، بحيث لو ترك العمل بتلك الأخبار الوارده في أجزائها وقيودها لخرجت العبادات عن كونها صلاه أو صوماً أو زكاه أو حجّاً وكذلك الأمر في المعاملات ومن أنكر ذلك يكون إنكاره باللسان وقلبه مطمئن بما ذكره، والفرق بين هذا الوجه والوجه السابق هو أن مقتضى الوجه السابق العمل بالأخبار المأثوره سواء عمل بها جمع أم لا وسواء كانت في الكتب المعتمده أو غيرها.

وقد ذكر الماتن قدس سره عن الشيخ قدس سره إirاده على هذا الوجه أولاً، بأن العلم الإجمالى بأجزاء العبادات وشرايطها وموانعها كالمعاملات وكذا سائر التكاليف يعمّ جميع الأخبار، فاللازم إما الاحتياط التام بأن يؤتى بالعباده بجميع ما يحتمل دخله فيها مما ورد في الأخبار، وكذا المعامله أو يعمل بكل خبر دلّ على دخل شيء في

قلت: يمكن أن يقال: إن العلم الإجمالي وإن كان حاصلاً بين جميع الأخبار، إلا أن العلم بوجود الأخبار الصادره عنهم عليهم السلام بقدر الكفايه بين تلك الطائفه، أو العلم باعتبار طائفه كذلك بينها، يوجب انحلال ذاك العلم الإجمالي، وصيروره غيره خارجاً عن طرف العلم، كما مرت إليه الإشاره فى تقريب الوجه الأول، اللهم إلا أن يمنع عن ذلك، وادعى عدم الكفايه فيما علم بصدوره أو اعتباره، أو ادعى العلم بصدور أخبار آخر بين غيرها، فتأمل.

وثانياً: بأن قضيته إنما هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئيه أو الشرطيه، دون الأخبار النافيه لهما.

العباده أو المعامله مما يظنّ بصدوره. وذكر الماتن أن الإيراد على الوجه بما ذكر غير صحيح لاحتمال انحصار الأجزاء والشرايط والموانع وكذا سائر التكاليف فى موارد الأخبار التى وصفها بما ذكر بأن لم يكن فى غيرها ما يعتبر فى العباده أو المعامله وهذا يوجب انحلال العلم الإجمالي الأول وخروج غير موارد الأخبار الموصوفه عن أطراف العلم إلا أن يمنع انحلال العلم الإجمالي بخصوص تلك الأخبار، بأن ادعى العلم بصدور بعض أخبار آخر دالّه على قيد العباده، أو المعامله.

ولا يخفى أن فى عباره الماتن خلافاً فى نقل الإيراد عن الشيخ قدس سره ونقل عن الشيخ ثانياً بأن قضيه الوجه المتقدم العمل بالأخبار المثبتة للجزئيه والشرطيه للعباده والمعامله دون الأخبار النافيه، وذكر أن الأولى الإيراد على الوجه المزبور بأن مقتضاه العمل بالأخبار المثبتة فيما لم ينهض إطلاق أو عموم على النفي لا الحجيه بحيث يخصص العامّ أو يقيد المطلق بالخبر الدالّ على ثبوت الجزء أو الشرط أو يعمل بالخبر النافى فى مقابل المطلق أو العامّ الدالّ على ثبوتها أو فى مقابل الأصل المثبت أو مقتضى للاحتياط، وقد ظهر فيما ذكره قدس سره مما تقدّم فى المناقشه فى الوجه

والأولى أن يورد عليه: بأن قضيته إنما هو الاحتياط بالأخبار المثبتة فيما لم تقم حجه معتبره على نفيهما، من عموم دليل أو إطلاقه، لا- الحجية بحيث يخصص أو يقيد بالمثبت منها، أو يعمل بالنافي في قبال حجه على الثبوت ولو كان أصلاً، كما لا يخفى.

ثالثها: ما أفاده بعض المحققين بما ملخصه: أنا نعلم بكوننا مكلفين [١].

بالرجوع إلى الكتاب والسنة إلى يوم القيامة، فإن تمكنا من الرجوع إليهما على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه، فلا بد من الرجوع إليهما كذلك، وإلا- فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به في الخروج عن عهده هذا التكليف، فلو لم يتمكن من القطع بالصدور أو الإعتبار، فلا بد من التنزل إلى الظن بأحدهما.

وفيه: إن قضيه بقاء التكليف فعلاً بالرجوع إلى الأخبار الحاكية للسنة، كما

الأول فلا نعيد.

في الوجه الثالث من الوجوه العقلية المذكورة لحججه الخبر الواحد

[١] وهذا الوجه ما ذكره صاحب الحاشية وظاهر كلامه قدس سره أن التكليف بالعمل بظواهر الكتاب والأخذ بالسنة أى الأخبار الحاكية عن المعصومين عليهم السلام قولهم وفعلهم وتقريرهم باقٍ إلى يوم القيامة، وإذا تمكنا من الأخذ بالأخبار المأثورة عنهم بحيث علم صدورهما عنهم: أو اعتبارها في الشرع فهو، وإلا يتنزل عن العلم بالصدور إلى الظن به وعن العلم بالاعتبار إلى الظن به، وتكون النتيجة لزوم العمل بكلّ خبر يظنّ صدوره عنهم أو يظنّ اعتباره شرعاً، ولعلّه قدس سره استفاد بقاء التكليف إلى يوم القيامة من مثل حديث الثقلين وأن مقتضى بقائه ما ذكره، وقد أورد الماتن قدس سره على ما ذكر بوجهين:

الوجه الأول: أن التمكّن من امتثال هذا التكليف بالعلم التفصيلي أو الإجمالي

صرح بأنها المراد منها في ذيل كلامه _ زيد في علو مقامه _ إنما هي الإقتصار في الرجوع إلى الأخبار المتيقن الإعتبار، فإن وفي، وإلا- أضيف إليه الرجوع إلى ما هو المتيقن اعتباره بالإضافة لو كان، وإلا- فالاحتياط بنحو عرفت، لا الرجوع إلى ما ظن اعتباره، وذلك للتمكن من الرجوع علماً تفصيلاً أو إجمالاً، فلا وجه معه من الإكتفاء بالرجوع إلى ما ظن اعتباره.

حاصل فعلاً فلا تصل النوبة إلى الامتثال الظنى.

وبيان ذلك أنه لو كان ما هو المتيقن اعتباره من الأخبار وافيًا بمعظم الفقه ومعلومًا لنا فالمتعين الأخذ بها وإن لم يكن المعلوم لنا كذلك وافيًا به فاللازم التعدى إلى متيقن الاعتبار بالإضافة بمعنى العمل من الأخبار المأثوره بما لو اعتبر الشارع منها أخبارًا لكانت ما نعمل به وإن لم يكن في البين متيقن الاعتبار كذلك أو لم يكن وافيًا، لكان اللازم الاحتياط بالعمل بكل خبر مثبت منها بل بالنافى منها حتى يحرز العمل بكل ما يجب العمل به بحسب ذلك التكليف وهذا الاحتياط لا يوجب حرجًا كما يعمل بها القائل باعتبار جميع الأخبار التي لا يحرز كذبها أو عدم اعتبارها.

والوجه الثانى: هو أن التكليف بالعمل بالأخبار المأثوره فيما لم يحرز صدقها ولا اعتبارها غير محرز حتى يدعى أنه مع عدم التمكن يتنزل إلى الظن بالصدور أو الظن بالاعتبار؛ لأنّ الخبر مع عدم إحراز صدقه أو اعتباره لا يدخل في السنّه بالمعنى الذى ذكره، وقد أورد الشيخ قدس سره وتبعه النائينى (طاب ثراه) بأنّ ما ذكر ليس وجهاً آخر غير الوجه الأول أو بعض مقدمات الانسداد فإنّه لا موجب للعمل بالأخبار المأثوره إلاّ العلم الإجمالى بصدور جُلّها منهم عليهم السلام فإن كان الموجب ذلك فهذا عين الوجه الأول المتقدّم، وإنّ أريد من السنّه نفس قول المعصوم أو فعله.

وبتعبير آخر العلم الإجمالى بالتكاليف الواقعيه التى لا بد من امتثالها وعدم إهمالها

هذا مع أن مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع إلى السنه __ بذاك المعنى __ فيما لم يعلم بالصدور ولا- بالاعتبار بالخصوص واسع.

وأما الإيراد عليه: برجوعه إما إلى دليل الإنسداد لو كان ملاكه دعوى العلم الإجمالى بتكاليف واقعيه، وإما إلى الدليل الأول، لو كان ملاكه دعوى العلم بصدور أخبار كثيره بين ما بأيدينا من الأخبار.

ففيه: إن ملاكه إنما هو دعوى العلم بالتكليف، بالرجوع إلى الروايات فى الجملة إلى يوم القيامه، فراجع تمام كلامه تعرف حقيقه مرامه.

فمرجع ذلك إلى بعض مقدمات الانسداد، وأورد عليه الماتن بأن مراده دعوى أن ما هو المعلوم لنا من التكليف هو العمل بالروايات إلى يوم القيامه فى الجملة حتى مع الغمض عن العلم بثبوت التكاليف الواقعيه فى الوقايح فراجع تمام كلامه تعرف حقيقه مرامه.

أقول: ما ذكر الشيخ قدس سره من الإيراد متين، فإن المأمور به فى حديث الثقلين ونحوه مما لا يبعد تواتره هو الأخذ بأقوال الأئمه الهداه وصولاً- إلى التكاليف الشرعيه وأحكام الوقايح المقرره من الشارع ومن الظاهر أن الأمر باتباع أقوالهم لا يقتضى وجوب العمل بالخبر عن أقوالهم إذا لم يحرز أن الخبر مصادف لقولهم وجدانا أو اعتباراً؛ ولذا لا يدلّ حديث الثقلين على اعتبار الخبر الواحد ولا- أظن أن يتمسك أحد فى اعتبار خبر العدل والثقه بمثل الحديث فلا بد فى الأخبار المأثوره عنهم فى جهه وجوب العمل بها من موجب، وذلك الموجب إما العلم الإجمالى بمطابقه معظم الأخبار المأثوره لأقوالهم فى بيان الأحكام الواقعيه فهذا يرجع إلى الوجه الأوّل، أو أن الموجب ثبوت التكاليف الشرعيه فى الوقايح وأنّ المكلفين مع عدم علمهم بها تفصيلاً سواء كان العلم وجدانياً أو اعتبارياً لا يكون مطلق العنان وهذا الموجب بعض ما ذكر فى مقدمات الانسداد وليس أمراً آخر.

فى الوجوه التى أقاموها على حجيه الظن وهى أربعة، الأول: إن فى مخالفه المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى أو التحريمى مظنه للضرر[١] ودفع الضرر المظنون لازم.

فى الوجوه العقليه المذكوره لاعتبار الظن

الوجه الأول: من الوجوه العقليه التى ذكروها لإثبات حجيه الظن

[١] قيل: بأن الظن بالتكليف أو الظن بما هو ملزوم وموضوع له لازم رعايته عقلاً- ما لم يثبت من الشارع الترخيص فى ترك رعايته، والمستند لهذا القول أحد أمور أربعة، الأول: أن فى مخالفه المجتهد لما ظنه من التكليف أو ملزومه مظنه الضرر، ودفع الضرر المظنون لازم بحكم العقل، أما الصغرى فلأنّ الظن بوجوب شىء أو حرمة يلازم الظن بالعقاب على مخالفته بل الظن بالمفسده فى المخالفه بناءً على تبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد.

وأما الكبرى فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون وهذا لا يرتبط بحكمه بالحسن والقبح ليقال إن: حكمه بهما مورد المناقشه وذلك فإن ملاك حكمه بلزوم دفع الضرر المظنون غير الملاك فى حكمه بالحسن والقبح؛ ولذا أطبق العقلاء بلزوم دفع الضرر مع خلافهم فى الحسن والقبح العقلين.

وأجاب الماتن عن الاستدلال بمنع الصغرى سواء أريد من الضرر العقاب أو المفسده فإن استحقاق العقاب يترتب على العصيان المنوط بتنجز التكليف الواقعى ولا يترتب على مخالفه التكليف الواقعى ولو مع عدم تنجزه، وقد تقدم سابقا أن الظن

أما الصغرى، فلأن الظن بوجود شيء أو حرمة يلازم الظن بالعقوبة على مخالفته أو الظن بالمفسده فيها، بناءً على تبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد.

وأما الكبرى، فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون، ولو لم نقل بالتحسين والتقيح، لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما، بل يكون التزامه بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو كذلك ولو لم يستقل بالتحسين والتقيح، مثل الالتزام بفعل ما استقل بحسنه، إذا قيل باستقلاله، ولذا أطبق العقلاء عليه، مع خلافهم في استقلاله بالتحسين والتقيح، فتدبر جيداً.

بالتكليف بنفسه لا يقتضى تنجز التكليف بل منجزيته تحتاج إلى الجعل والاعتبار.

ثم ذكر قدس سره، إلا أن يقال: بأن الظن بالتكليف وإن لم يكن بنفسه بحيث يستقل العقل بالعقاب على مخالفته، إلا أن العقل لا يستقل أيضاً بعدم العقاب على مخالفته، وعليه فالعقاب في المخالفه محتمل ودفع العقاب المحتمل كدفع الضرر المظنون لازم عقلاً، هذا ولو كان المراد بالضرر في الصغرى المفسده ففي موارد مخالفه المجتهد لما ظنّه من الحرمة وإن يكون ظن بالمفسده إلا أن المفسده لا تكون من قبيل الضرر المتوجه إلى المكلف حيث إن الحزازه والمنقصه في الفعل وإن كانت موجوده بحيث يستحق الفاعل الذى عليه في موارد إرتكاب الحرام، إلا أنها لا تكون من قبيل الضرر على الفاعل دائماً، وأما في الواجبات فالفائت عن المكلف المصلحه وفي تفويتها لا يكون ضرر بل ربما يكون الضرر في استيفائها كالإحسان بالمال.

وعلى الجملة: ليست المفسده ولا المنفعه الفائتة اللتان في الأفعال وأنيطت بهما الأحكام من قبيل المضره على الفاعل، كما أن ضرره ليس مناطاً في حكم العقل بالحسن والقبح على القول باستقلاله في الحكم بهما.

أقول: لو تمّ هذا الوجه كان مقتضاه أن الظن بالتكليف مقتضى للتنجيز وأنه يكون

والصواب فى الجواب: هو منع الصغرى، أما العقوبه فلضروره عدم الملازمه بين الظن بالتكليف والظن بالعقوبه على مخالفته، لعدم الملازمه بينه والعقوبه على مخالفته، وإنما الملازمه بين خصوص معصيته واستحقاق العقوبه عليها، لا بين مطلق المخالفه والعقوبه بنفسها، وبمجرد الظن به بدون دليل على اعتباره لا يتجزأ به، كى يكون مخالفته عصيانه.

إلا أن يقال: إن العقل وإن لم يستقل بتنجزه بمجرد، بحيث يحكم باستحقاق العقوبه على مخالفته، إلا أنه لا يستقل أيضاً بعدم استحقاقها معه، فيحتمل العقوبه

موجباً لاستحقاق العقاب على مخالفته، وهكذا لو صح ما ذكر الماتن قدس سره من أن العقل وإن لا يستقل بالعقاب على المخالفه إلا أنه لا يستقل أيضاً بعدم استحقاق العقاب بل يحتمل العقاب، وهذا يناهى ما ذكر فى تأسيس الأصل فى اعتبار الظن من أنه لا يقتضى العقاب على المخالفه بل كونه موجبا له يحتاج إلى الجعل والاعتبار، أو طرو حالات وثبوت مقدمات تقتضى كونه موجبا له ولا يصح التمسك بقاعده قبح العقاب بلا بيان فى موارد عدم ثبوت التكليف بوجه معتبر.

وما ذكر الماتن أيضا من أنه لا يبعد حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل لا يخفى ما فيه، فإن الضرر إذا كان من قبيل العقاب فالعقل يستقل بلزوم دفعه حتى فيما إذا كان احتمالاً ضعيفاً، كما فى أطراف العلم الإجمالى بالتكليف فيما إذا كانت أطرافه كثيره فإن احتمال العقاب فى ارتكاب واحد منها ضعيف، ومع ذلك يجب عقلاً رعايته. نعم لو رجع الأمر فى أطراف العلم الاجمالى بحيث جرى الأصل النافى فى بعضها يكون عدم العقاب فى ارتكابها قطعياً كما هو فى موارد عدم تنجيز العلم الإجمالى لخروج بعضها عن مورد تعلق التكليف ولو لكون الشبهه غير محصوره وهذا أمر آخر.

حينئذ على المخالفه، ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبه جداً، لا سيما إذا كان هو العقوبه الأخرويه، كما لا يخفى.

وأما المفسده فلأنها وإن كان الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو خالفه، إلا أنها ليست بضرر على كل حال، ضروره أن كل ما يوجب قبح الفعل من المفساد لا يلزم أن يكون من الضرر على فاعله، بل ربما يوجب حزازه ومنقصه فى الفعل، بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر عليه أصلاً، كما لا يخفى.

وأما تفويت المصلحه، فلا شبهه فى أنه ليس فيه مضره، بل ربما يكون فى استيفائها المضره، كما فى الإحسان بالمال.

والحاصل أن الثابت من حكم العقل أو الفطره الارتكازيه الدفع والفرار من العقاب المحتمل، كيف والعقاب فى مخالفه التكليف المعلوم بالتفصيل محتمل لا مقطوع لاحتمال العفو والشفاعه.

وعلى الجملة مخالفه التكليف المنجز يوجب استحقاق العقاب والاستحقاق لا يلازم فعلية العقاب ولو مستقبلاً.

هذا بالإضافة إلى الضرر بمعنى العقاب، وأما غير العقاب من الضرر فممنوع الصغرى فى مخالفه الظن بالتكليف صحيح حتى فى المحرّمات الشرعيه، فإن الثابت فى المحرّمات _ بناءً على تبعيته الأحكام للمصالح والمفاسد فى متعلقاتها _ هى المفسده، والمفسده الملحوظه فيها فى الغالب نوعيه لا- من قبيل الضرر على المرتكب، نعم الإضرار بالنفس بالجنايه عليها أو بالعرض والأطراف والمال محرم لا مطلق الإضرار، كما يشهد بذلك تحمل العقلاء الضرر الدينوى لتحصيل بعض الأغراض العقلانيه، وأمّا ما ذكره من كون الملا-ك بناءً على تبعيته الأحكام للمصالح والمفاسد لا يلزم أن يكون فى متعلقاتها بل يكون فى نفس الأحكام والتكاليف فغير

هذا مع منع كون الأحكام تابعه للمصالح والمفاسد فى المأمور به والمنهى عنه، بل إنما هى تابعه لمصالح فيها، كما حققناه فى بعض فوائدها.

وبالجملة: ليست المفسده ولا المنفعة الفائتة اللتان فى الأفعال وأنيط بهما الأحكام بمضره، وليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسده أو حسن ما فيه المصلحه من الأفعال على القول باستقلاله بذلك، هو كونه ذا ضرر وارد على فاعله أو نفع عائد إليه، ولعمري هذا أوضح من أن يخفى، فلا مجال لقاعده رفع الضرر المظنون ها هنا أصلاً، ولا استقلال للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسده أو ترك ما فيه احتمال المصلحه، فافهم.

الثانى: أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح [١].

صحيح كما تقدم بيان ذلك فى التفرقه بين الحكم النفسى والطريقى، نعم يمكن أن لا يكون تمام الغرض فى نفس المتعلق بل يتم بجعل التكليف وتعلقه بالمتعلق كما فى الواجبات التعديديه بناءً على عدم إمكان أخذ القربه فيها فى متعلق الأمر وإحتملناه أيضاً فى مباحث القطع بالتكليف من إمكان كون الغرض أخص من متعلقه فتدبر.

وعلى الجملة الضرر الذى لا- يدخل فى العقاب الأخرى لا يظن فى مورد الظن بالتكليف غايته يحتمل فى بعض الموارد ولا دليل على لزوم دفعه عقلاً- إلا- فى مورد الخوف من الضرر الذى يدخل فى عنوان الجنايه على النفس والعرض والأطراف والإجحاف بالمال، فإن الخوف على ما يستفاد من الروايات الوارده فى أبواب مختلفه طريق إلى إحراز الضرر ولا مورد معه للأصول النافيه.

[١] الوجه الثانى من الوجوه العقليه لاعتبار الظن بالتكليف أنه لو لم يؤخذ به لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً وتقريره أن لإمتثال التكليف الثابت

وفيه: إنه لا يكاد يلزم منه ذلك إلا فيما إذا كان الاخذ بالظن أو بطرفه لازماً، مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلاً، أو عدم وجوبه شرعاً، ليدور الأمر بين ترجيحه وترجيح طرفه، ولا- يكاد يدور الأمر بينهما إلا بمقدمات دليل الإنسداد، وإلا كان اللازم هو الرجوع إلى العلم أو العلمى أو الاحتياط أو البراءة أو غيرهما على حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال فى اختلاف المقدمات، على ما ستطلع على حقيقته الحال.

فى الوقائع الكثره واقعا مراتب، الأولى: الإمتثال التفصيلى بالعلم والعلمى والثانيه: الامتثال الإجمالى وهو الأخذ بالاحتياط فى الوقائع وفى كون ذلك مرتبه ثانيه أو أنه فى مرتبه الامتثال التفصيلى كلام تقدم فى بحث جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلى، وذكرنا أن الأظهر كون الامتثال الإجمالى مع التفصيلى فى مرتبه واحده، وعليه فالمرتبه الثانيه الامتثال الظنى والمراد بالظن ما لم يثبت اعتباره بالخصوص وإلا يدخل فى الامتثال العلمى الذى هو المرتبه الأولى من الامتثال، والمرتبه الثالثه: على ما ذكر، والرابعه: على من يرى الامتثال الإجمالى مرتبه ثانيه هو الإمتثال الإجمالى بأن ترك المكلّف الامتثال فى موارد الظن بالتكليف كلاً أو بعضاً وأخذ بالامتثال ورعايه التكليف فى موارد الشك فى التكليف أو الوهم بالتكليف كلاً أو بعضاً، فإن هذا يكون من قبيل ترجيح المرجوح على الراجح ويستقل العقل بقبحه، وفيه أن الاستدلال بما ذكر موقوف على ثبوت تنجز التكليف فى الوقائع وعدم التمكن من امتثالها بالمرتبه الأولى ولا- بالاحتياط أو عدم وجوبه، ودوران أمر الإمتثال بين المرتبتين الأخيرتين ولا يتم شىء من ذلك إلا بمقدمات الانسداد على تقدير تماميتها وبدونها لا يفيد ما ذكر من الوجه شيئاً فى اعتبار الظن.

الثالث: ما عن السيد الطباطبائي قدس سره من أنه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات [١].

ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك ما يحتمل الحرمة كذلك، ولكن مقتضى قاعده نفي الحرج عدم وجوب ذلك كله، لأنه عسر أكيد وحرج شديد، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات، لأن الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطل إجماعاً.

ولا يخفى ما فيه من القدح والفساد، فإنه بعض مقدمات دليل الإنسداد، ولا

[١] ومما ذكرنا في الوجه السابق يظهر الحال في هذا الوجه الثالث الذي ذكره السيد الطباطبائي قدس سره على اعتبار الظن في الوقائع حيث نفي الريب عن ثبوت التكليف في الوقائع المشتبهه حكمها عندنا بالعلم الإجمالي بها، ومقتضى العلم الإجمالي الأخذ بالاحتياط فيها ولكن الاحتياط كذلك موجب للعسر والحرج الأكيد، والجمع بين قاعده نفي الحرج ومقتضى العلم الإجمالي هو الأخذ بجانب احتمال التكليف في الوقائع المظنونه بثبوتها فيها، وترك رعايته في موهوماته ومشكوكاته؛ لأنّ الجمع بغير هذا النحو برعايه جانب التكليف في بعض مظنونات التكليف وبعض المشكوكات أو الموهومات وترك رعايته في البعض الآخر من المظنونات والمشكوكات والموهومات باطل إجماعاً، ووجه الظهور ما ذكرنا من أن هذا بعض مقدمات الانسداد ولا يتم إلا بضم سائرهما، وإلا فلقائل أن يقول بلزوم الأخذ بامثال العلم والعلمى في مواردتهما، والأخذ بمقتضى الأصول العمليه في غيرهما بحيث لا تصل النوبه إلى الاحتياط أصلاً ولا يلزم حرج في امثال التكليف أصلاً.

يكاد ينتج بدون سائر مقدماته، ومعه لا يكون دليل آخر، بل ذاك الدليل.

الرابع: دليل الإنسداد وهو مؤلف من مقدمات يستقل العقل مع تحققها بكفايه الإطاعه الظنيه حكومه أو كشفا[١] على ما تعرف، ولا يكاد يستقل بها بدونها، وهى خمس.

[١] الرابع من الوجوه المذكوره لاعتبار الظن فى الوقائع المعروف بدليل الإنسداد وبيحث فى المقام فى جهات.

الأولى: بيان المقدمات التى تعرف بمقدمات دليل الإنسداد.

الثانية: التكلم فى تماميه تلك المقدمات أو عدم تماميتها كلاً أو بعضاً.

والثالثه: أنه على تقدير تماميتها تفيد اعتبار الظن بنحو الكشف أو الحكومه أم لا.

والرابعة: أنه على تقدير كون نتيجه اعتبار الظن فالنتيجه على تقدير الكشف أو على تقدير الحكومه مطلقه أو مهمله.

فى مقدمات دليل الإنسداد والجواب عنه

أما الجبهه الأولى: فالمعروف وعليه الماتن أن مقدماته خمس.

الأولى: العلم الإجمالى بثبوت تكاليف فعليه فى كثير من الوقائع.

والثانية: عدم التمكن من تحصيل العلم أو الطريق المعبر إلى تعيين الوقائع التى يثبت التكليف فيها واقعاً غالباً.

والثالثه: عدم جواز إهمال تلك التكاليف ورعايه الأحكام بترك التعرض لإمتثالها وموافقته.

والرابعة: بعد فرض عدم جواز إهمالها الاحتياط فى كل من تلك الوقائع التى هى من أطراف العلم بالتكاليف غير لازم بل غير

جائز كما لا يجوز فيها الرجوع إلى

أولها: إنه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيره فعليه فى الشريعة.

ثانيها: إنه قد انسد علينا باب العلم والعلمى إلى كثير منها.

ثالثها: إنه لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرض لامثالها أصلاً.

رابعها: إنه لا يجب علينا الاحتياط فى أطراف علمنا، بل لا يجوز فى الجملة،

الأصل الجارى فى كل مسأله مع قطع النظر عن ذلك العلم الإجمالى، بأن يرجع فى واقعه إلى الاستصحاب وفى الأخرى إلى البراءة، والثالثه إلى أصاله الاحتياط، والرابعه إلى أصاله التخيير بحسب ملاحظه الخصوصيه فى نفس الواقعه، كما لا- يجوز لمجتهد فيها الرجوع إلى فتوى من يدعى الانفتاح بدعوى العلم أو الطريق الخاص فيها إلى التكاليف.

والخامسه: أن الأخذ بالامتنال الظنى فيها متعين والأ- لزم ترجيح المرجوح، وقد يقال: إن المقدمه الثالثه فى كلام الماتن مستدرك لأنه ذكر فى المقدمه الأولى العلم الإجمالى بثبوت تكاليف فعليه فى الشريعة، ومقتضى فعليتها عدم جواز إهمالها ولزوم التعرض لامثالها، فذكره قدس سره المقدمه الثالثه بأنه لا يجوز إهمالها وترك التعرض لامثالها أصلاً لا تكون مقدمه أخرى، ولو كان مراده هو العلم بأصل الشريعة وثبوت التكاليف فيها لا العلم بفعليه التكاليف الفعليه فى حقنا فلا حاجه إلى ذكر المقدمه الأولى، وإن كان المراد أمراً صحيحاً إذ ما يذكر من مقدمات دليل الانسداد هى المقدمات القريبه لا المقدمه البعيده، وإن كان دليل الانسداد متوقفاً عليها فى نفس الأمر وإل- لزم أن يجعل من مقدماته إثبات الصانع والنبوه إلى غير ذلك من المقدمات، وقد جعل الشيخ قدس سره مقدمات الانسداد أربعاً، ولم يذكر فيها المقدمه الأولى التى عدها الماتن من مقدماته.

أقول: لا بد فى مقدمات الانسداد من فرض العلم الإجمالى بثبوت تكاليف

كما لا يجوز الرجوع إلى الأصل في المسألة، من استصحاب وتخيير وبراءه واحتياط، ولا إلى فتوى العالم بحكمها.

خامسها: إنه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً، فيستقل العقل حينئذ بلزوم الإطاعة الظنية لتلك التكاليف المعلومه، وإلا لزم — بعد انسداد باب العلم والعلمى بها — إما إهمالها، وإما لزوم الاحتياط في أطرافها، وإما الرجوع إلى الأصل الجارى فى كل مسألة، مع قطع النظر عن العلم بها، أو التقليد فيها، أو الإكتفاء بالإطاعة الشكيه أو الوهميه مع التمكن من الظنيه. والفرض بطلان كل واحد منها:

أما المقدمه الأولى: فهي وإن كانت بديهيه، إلا أنه قد عرفت انحلال العلم الإجمالى [١].

كثيره فى الوقايح المشتبهه وانسداد باب العلم والعلمى إلى كثير منها، كما هو المقدمه الأولى والثانيه فيما ذكره الماتن ١، وبما أن العلم الإجمالى عنده مقتضى للتنجيز وليس عله تامه كالعلم التفصيلى، فلا بد من بيان أن العلم الإجمالى بتلك التكاليف لا يجوز إهمالها بأنه لم يثبت عقلاً أو شرعاً الترخيص فى ترك رعايتها، فذكر الفعلية فى المقدمه الأولى لا ينافى الثالثه حيث لم يذكر فى الأولى الفعلية المطلقة بل ذكر مطلق الفعلية الجامعه بين المطلقة والمقيده بما دام لم يثبت الترخيص الظاهرى فى أطرافه على ما ذكره فى البحث فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى نعم بناءً على الفعلية التى ذكرناها فى فعلية الأحكام والتكاليف وكون العلم الإجمالى وصولاً - للتكليف الواقعى وأنه لا يمكن للشارع الترخيص القطعى فى مخالفته، تكون المقدمه الثالثه مستدركا، فالإشكال على الماتن غير تام على مسلكه الذى ذكره فى بحث العلم الإجمالى مع ملاحظه مطلق الفعلية التى ذكرها فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى.

[١] يقع الكلام فى تماميه تلك المقدمات، أما المقدمه الأولى: فلا ينبغى

التأمل فى ثبوت التكليف فى كثير من الوقايع والعلم الإجمالى بثبوتها حاصل إلا أنه قد تقدم انحلال هذا العلم بالعلم الإجمالى بثبوت التكليف فى موارد الأخبار المأثوره فى الكتب المعروفة عند الإماميه، حيث يحتمل انحصار التكليف الواقعيه فى مواردنا بأن لا تكون تكاليف أخرى فى موارد سائر الظنون، ومع احتمال الانحصار يقتصر فى الاحتياط بموارد تلك الأخبار ولا يلزم من رعايه الاحتياط فيها عسر وحرَج حيث يكون الفرض كما قيل باعتبار جميع أخبار تلك الكتب.

لا يقال: العلم الإجمالى الصغير لا يوجب انحلال العلم الإجمالى الكبير، نظير ما إذا علم أولاً بنجاسه بعض الإناءات من مجموعته من الإناءات كانت النجاسه فى مجموعها معلومه بالإجمال من الأول، بأن كانت جمله من الإناءات سوداء وجمله منها بيضاء، وعلم نجاسه البعض من الجملتين، ثم علم بالنجاسه فى بعض الإناءات السود فإنه لا-مجرى لأصالة الطهاره فى الإناءات البيض لسقوط أصالة الطهاره فيها بالمعارضه مع أصالة الطهاره فى السود من قبل، فإنه يقال: عدم الانحلال فى موارد كون المعلوم بالإجمال، ثانياً أمراً جديداً حادثاً، كما إذا وقعت بعد العلم الإجمالى الأول النجاسه فى بعض الآنيه السود، فإن العلم الإجمالى الثانى لا-يفيد فى انحلال العلم الإجمالى الأول، وأما إذا كان المعلوم بالإجمال ثانياً نفس المعلوم بالإجمال أولاً، بأن علم أن النجاسه التى أصابت الإناءات أصابت جمله من السود ويحتمل انحصار الإصابه عليها بأن لم يصب شىء من تلك النجاسه من الإناءات البيض، وفى مثل ذلك ينحل العلم الإجمالى الأول؛ لأن العلم الإجمالى الأول تبدل إلى العلم الإجمالى الصغير بحدوث المعلوم بالإجمال الأول فيها من الأول، والشك فى حدوثه فى غيرها من الإناءات البيض كذلك، فتجرى أصالة الطهاره فى الإناءات

بما فى الأخبار الصادره عن الأئمه الطاهرين : التى تكون فىما بأيدينا، من الروايات فى الكتب المعتره، ومعها لا موجب للإحتياط إلا فى خصوص ما فى الروايات، وهو غير مستلزم للعسر فضلاً عما يوجب الإختلال، ولا إجماع على

البىض، ويجب الاحتياط فى السود والعلم الإجمالى الكبر بالتكاليف فى الوقايع الكثره مع العلم الإجمالى ثانيا بالتكاليف فى موارد الأخبار من هذا القبيل، حيث إن التكاليف التى وردت فىها الأخبار كانت ثابتة فى الوقايع من الأول، لا يقال: لا يحتمل كذب سائر الأمارات بجمعها التى لا تدخل فى عنوان الأخبار المأثوره فىها فكيف ينحل العلم الإجمالى الأول، فإنه يقال: نعم، ولكن سائر الأمارات التى فى موردها تكليف واقعى وردت فى موردها الأخبار أيضا فى الكتب المعروفة للأخبار وثبوت التكليف فى مورد سائر الأمارات التى لم يرد فى الأخبار مؤداها غير معلوم ولو بالإجمال من الأول فتدبر.

والمتحصل مما ذكرنا أنه لا ينحل العلم الإجمالى الأول فىما إذا كان عدم البقاء أو التبدل فى ناحيه المعلوم بالإجمال لتلف بعض أطراف العلم أو خروجه عن التمكن، أو صار بحدوث موضوع التكليف فى المعلوم بالتفصيل مع بقاء العلم الإجمالى بحاله بالإضافة إلى الأزمنه السابقه حتى فعلاً فإنه فى الفرض لا يجرى الأصل النافى فى الطرف الآخر أو الأطراف الأخرى لأن الأصل النافى فىه أو فىها قد سقط بالمعارضه مع الأصل النافى فى غير الباقي قبل انتفائه أو تبدل حكمه، بخلاف ما إذا كان عدم البقاء فى ناحيه نفس العلم الإجمالى السابق مع بقاء المعلوم به على حاله الواقعى، فإنه إذا تبدل نفس العلم الإجمالى السابق إلى العلم التفصيلى به أو إلى العلم الإجمالى الصغبر بحيث يعلم أن المعلوم بالعلم الإجمالى السابق كان فى هذا الطرف أو فى ضمن هذه الأطراف من الأول يكون الطرف الآخر أو الأطراف

عدم وجوبه، ولو سلم الإجماع على عدم وجوبه لو لم يكن هناك انحلال.

وأما المقدمه الثانيه: أما بالنسبه إلى العلم فهى بالنسبه إلى أمثال زماننا بينه وجدانيه يعرف الإنسداد كل من تعرّض للإستنباط والإجتهد[١].

الأخرى موردا للأصل النافى بلا- معارض، لأنه قد علم أن التكليف المعلوم سابقا بالعلم الإجمالى كان فى هذا الطرف أو فى ضمن هذه الأطراف من الأول فيكون الشك فى الأطراف الأخرى شكّا فى التكليف الزائد من الأول.

ومما ذكرنا يظهر وجه انحلال العلم الإجمالى الصغير بناءً على مسلك الانفتاحى فى مورد الروايات أيضا فإنه مع قيام الدليل على اعتبار طوائف منها بخصوصها مما يحتمل انحصار التكاليف المعلومه بالإجمال فى موارد يخرجه موارد غير تلك الطوائف من الأخبار عن أطراف المعلوم بالإجمال ولو حكما، بمعنى أنه لا تجرى الأصول النافيه وغيرها فى موارد تلك الطوائف من الأخبار لاعتبار الشارع المكلف فيها عالما بحكم الشريعة فى تلك الوقايح، ومع هذا الاعتبار يكون رجوع المكلف إلى الأصول فى غيرها بلا محذور لكونه شاكّا فى ثبوت التكليف فى كل منها كما لا يخفى.

[١] لا ينبغي التأمّل فى عدم إمكان تحصيل العلم الوجدانى التفصيلى بالأحكام والتكاليف الواقعيه فى معظم الوقايح بحيث يكون حكم كل واقعه معلوما تفصيلاً، وأما بالإضافة إلى الاعتبارى المعبر عنه بالطريق الخاص فقد تقدم اعتبار ظواهر الكتاب المجيد، فإن ظواهرها من الطرق المعتره بالخصوص وكذا اعتبار خبر الثقة بل الحسان من الطرق الخاصه بالسيره العقلانيه الممضاه من الشارع، وما فى عبارته الماتن من الاقتصار بخبر يوثق بصدقه أى الاطمينان بصدوره لا وجه له، فإن الوثوق بالصدق أى الاطمينان بالصدور فى نفسه حجه فى مقابل خبر الثقة كما هو

وأما بالنسبة إلى العلمى، فالظاهر أنها غير ثابتة، لما عرفت من نهوض الأدله على حجيه خبر يوثق بصدقه، وهو بحمد الله وافٍ بمعظم الفقه، لا سيما بضميمه ما علم تفصيلاً منها، كما لا يخفى.

وأما الثالثه: فهى قطعيه، ولو لم نقل بكون العلم الإجمالى منجزاً مطلقاً أو فيما جاز أو وجب الإقتحام فى بعض أطرافه كما فى المقام [١].

أيضاً بالسيره العقلائيه.

والحاصل أن ظواهر الكتاب المجيد والأخبار المشار إليها كافيان بمعظم الفقه مع ضم الموارد التى يمكن تحصيل العلم الوجدانى فيها إلى الحكم والتكليف الواقعى، ومعه لا مجال لدعوى العلم الإجمالى بثبوت تكاليف أخرى فى الشرع بحيث يلزم من الرجوع فيها إلى الأصول طرح تكاليف واقعيه عملاً على ما بينا سابقاً وقد تقدم الوجه فى انحلال العلم الإجمالى الصغير باعتبار الطوائف من الإمارات.

[١] ذكر قدس سره أنه لو بنى على عدم كون العلم الإجمالى بالتكليف منجزاً أصلاً، كما هو مقتضى شمول الأصول النافيه لكل واحد من أطرافه، أو قيل بعدم كونه منجزاً فيما إذا اضطر المكلف إلى ترك رعايه التكليف المعلوم بالإجمال فى بعض أطرافه المعين أو غير المعين فلا يجرى هذا الكلام فى المقام، فإنه لا يجوز ترك التعرض لامثال التكاليف المعلومه بالإجمال حتى بناءً على عدم تنجيز العلم الإجمالى وذلك للعلم بأن الشارع لا يرضى بإهمال التكاليف المعلومه بالإجمال وأنه مرغوب عنه عنده وغير جائز إجماعاً.

لا- يقال: إذا لم يكن العلم الإجمالى منجزاً للزوم الإرتكاب فى بعض الأطراف على ما يأتى، فكيف لا يجوز الإرتكاب فى الباقي مع كون الباقي مورداً للبراءه عقلاً، حيث يكون العقاب على تقدير مصادفه سائر الأطراف التكليف من العقاب بلا بيان،

حسب ما يأتي، وذلك لان إهمال معظم الأحكام وعدم الإجتنب كثيراً عن الحرام، مما يقطع بأنه مرغوب عنه شرعاً ومما يلزم تركه إجماعاً.

إن قلت: إذا لم يكن العلم بها منجزاً لها للزوم الإقتحام في بعض الأطراف __ كما أشير إليه __ فهل كان العقاب على المخالفه في سائر الأطراف __ حينئذ __ على تقدير المصادفه إلا عقاباً بلا بيان؟ والمؤاخذه عليها إلا مؤاخذه بلا برهان؟!

فيأنه يقال: هذا إذا لم يعلم باهتمام الشارع بالتكليف بالإضافة إلى سائر الأطراف، وأما مع العلم بذلك كما تقدم فيعلم إيجاب الاحتياط من قبله في الوقائع في الجملة، بل يمكن دعوى الإجماع على عدم جواز الإهمال وترك رعايه التكليف في هذا الحال ومع استكشاف عدم الجواز شرعا لا يكون العقاب على تقدير المصادفه عقاباً بلا بيان.

أقول: ظاهر كلمات غير الماتن أيضا أن المقام من موارد الاضطرار إلى غير المعين من أطراف العلم الإجمالي وعلى ذلك فلو قيل في الاضطرار إلى غير المعين تنجز التكليف المعلوم بالإجمال بمعنى عدم جواز مخالفته القطعيه كما عليه الشيخ ومن سلك مسلكه فلا- يحتاج في إثبات عدم جواز إهمال التكليف المعلومه بالإجمال في الوقائع إلى دعوى الضروره باهتمام الشارع بالتكليف أو دعوى الإجماع على لزوم التعرض لامثالها في الجملة، بل دعوى الإجماع في المسأله المستحدثه غير المعنونه في كلمات القدماء كما ترى، بخلاف ما إذا قيل بأن الاضطرار إلى غير المعين كالاضطرار إلى المعين يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التأثير كما هو مسلك الماتن قدس سره ، ولذا تصدى لدعوى الضروره والإجماع على عدم جواز الاهمال ولكن الصحيح عدم الحاجه إلى ذلك حتى بناء على هذا المسلك وأن العلم الإجمالي منجز في المقام على كلا المسلكين، فإن غير ما يدفع به الاضطرار

قلت: هذا إنما يلزم، لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط، وقد علم به بنحو اللّم، حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه، بحيث ينافيه عدم إيجابه الاحتياط الموجب لزوم المراعاة، ولو كان بالإلتزام ببعض الاحتمالات، مع صحه دعوى الإجماع على عدم جواز الإهمال فى هذا الحال، وأنه مرغوب عنه شرعاً قطعاً، وأما مع استكشافه فلا يكون المؤاخذة والعقاب حينئذ بلا بيان وبلا برهان، كما حققناه فى البحث وغيره.

وأما المقدمه الرابعه: فهى بالنسبه إلى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام فيما يوجب عسره اختلال النظام [١].

فى المقام ثبوت التكاليف الواقعيه فيه مورد للعلم الإجمالى أيضاً، ومقتضى هذا العلم الإجمالى الثانى رعايتها فى موارد كما لا يخفى والعجب من الماتن أنه تشبث فى لزوم الرعايه بما ذكر ولم يتنبه بما ذكرنا من خصوصيه المقام.

نفى وجوب الاحتياط

[١] مراده قدس سره أنه إذا كان رعايه التكاليف المعلومه بالإجمال فى الوقاع المجهوله حكمها الواقعى بالاحتياط فى جميع أطرافها موجبا لاختلال النظام فلا كلام فى دخول المقام فى الاضطرار إلى الارتكاب فى البعض غير المعين من الأطراف، نظير ما إذا علم النجاسه فى إناءات يكون الاجتناب عن جميعها موجبا لتلف نفسه من العطش، فيلزم الارتكاب بمقدار الاضطرار منها. وفى رعايه العلم الإجمالى فى سائر الأطراف ما تقدّم فى المقدمه الثالثه وقد ذكرنا رعايه التكليف فيها حتى بناءً على مسلك الماتن فى الاضطرار إلى بعض أطراف العلم، وذلك للعلم الإجمالى بأنه فى سائر الأطراف أيضاً النجاسه معلومه إجمالاً، وهذا العلم الإجمالى يوجب الاحتياط فى سائر الأطراف هذا يعنى عدم وجوب الاحتياط التام فى جميع

الوقائع المجهوله حكمها مع العلم الإجمالى بثبوت التكليف فيها مع لزوم اختلال النظام مما لا كلام فيه، وأما إذا كان الاحتياط التام فيها موجبا للعسر والخرج فقط فهل يجوز ترك الاحتياط التام بحيث لا يلزم من رعايه التكليف المعلومه بالإجمال مع تركه خرج أو لا موجب لرفع اليد عن الاحتياط التام أصلاً كما هو ظاهر كلام الماتن قدس سره ، بدعوى أن مفاد دليل نفى الخرج والعسر نفى التكليف المتعلق بالفعل فيما إذا انطبق عليه، أى على الفعل أو الترك عنوانهما كما هو الحال فى نفى الضرر أيضاً، وأما إذا لم ينطبق عنوانهما على الفعل أو الترك كما فى المقام حيث إن المكلف لو كان عالماً بالتكليف الواقعيه، أو كان عنده طريق إليها لأمكن له الإمتثال والموافقه بالإتيان بالواجبات وترك المحرمات من غير أن يكون فى ذلك عسر أو خرج، ولزوم الخرج من ناحيه الاحتياط بحكم العقل حيث إن لزومه مقتضى العلم الإجمالى بالتكليف.

نعم لو قيل بأن الخرج والضرر عنوان لنفس الحكم فيمكن التمسك بقاعده نفى الخرج فى نفيه، حيث إن التكليف الواقعيه عند فقد العلم التفصيلي والطريق إليها يكون منشأ الخرج والضرر.

وعلى الجملة الخرج فى المقام ينشأ من الإتيان بغير متعلق التكليف بالجمع بينه وبين الإتيان بمتعلق التكليف لإحراز الامتثال وموافقته التكليف المعلوم بالإجمال، ولا ينطبق عنوان الخرج أو الضرر على نفس متعلق التكليف ولا يقاس المقام بما إذا كان الخرج أو الضرر فيما يتوقف عليه الفعل الواجب كحفر البئر أو النزول فيه، حيث إن الواجب للخرج فى مقدمته أو كونها ضرورياً يكون حرجياً أو ضرورياً، بخلاف ما إذا كان الخرج أو الضرر فى إحراز امتثال التكليف به على ما تقدم،

وقد يذكر أيضا في الفرق بين المسلكين ما إذا ظهر الغبن في المعاوضه حيث إن الضرر ينشأ من لزومها.

فينفى، فيثبت الخيار بناءً على أنّ المنفى هو الحكم الضّررى بخلاف ما إذا قيل بأن المنفى نفس الفعل الضررى فإنه عليه لا يثبت الخيار.

وفيه ما لا يخفى، فإنه كما ذكرنا في بحث الخيارات أنّ اللزوم في المعامله لا ينفى بقاعده نفى الضرر على كلا المسلكين، حيث إن الضرر أى النقص في ما كان للمغبون يحصل بنفس المعامله، ونفى اللزوم وثبوت الخيار يوجب تمكنه من تدارك ضرره ومفاد القاعده نفى الضرر لا إثبات تداركه، كما أنه بالقاعده لا ينفى إمضاء المعامله ليحكم ببطلانها؛ لأنّ المعامله مع الشرط الارتكازى فيها بعدم التفاوت الفاحش بين الثمن والقيمه السوقيه خيارى مع الغبن ولا امتنان في الحكم بفساد المعامله الخياريه بنفى إمضائها.

وقد التزم بعض الاعلام (طاب ثراه) بحكمه قاعده نفى الحرج في مثل المقام بلا فرق بين المسلكين فيما يكون الابتلاء بأطراف الشبهه تدريجيا، فإن الحرج مع تدريجيه الأطراف يكون في الأطراف المتأخره التى يكون رعايه احتمال التكليف فيها بالإتيان بمتعلقه حرجيا فيعلم بالقاعده عدم التكليف فيها؛ لأنّ التكليف إذا كان في الأطراف السابقه فقد إمتثل التكليف فيها على الفرض، وإن كان في المتأخره أيضا يرتفع بقاعده نفى الحرج، مثلاً إذا نذر صوم بعض أيام الأسبوع وتردد المنذور بين أيامها، وفرض أن الصوم فى جميعها حرجى وصام المكلف إلى يوم الجمعه، بحيث صار عليه الصوم فيها حرجيا فلا بأس بتركه فيها؛ لأنه إن كان الصوم المنذور قبل يوم الجمعه فقد امتثله وإن كان صومها أيضا فلا يجب لقاعده نفى الحرج بلا

وأما فيما لا يوجب، فمحل نظر بل منع، لعدم حكومه قاعده نفى العسر والحرص على قاعده الاحتياط، وذلك لما حققناه فى معنى ما دل على نفى الضرر والعسر، من أن التوفيق بين دليلهما ودليل التكليف أو الوضع المتعلقين بما يعمهما، هو نفيهما عنهما بلسان نفيهما، فلا يكون له حكومه على الاحتياط العسر إذا كان بحكم العقل، لعدم العسر فى متعلق التكليف، وإنما هو فى الجمع بين محتملاته احتياطاً.

فرق بين المسلكين، نعم تظهر الثمره على المسلكين فيما إذا كانت أطراف الشبهه دفعيه، بأن يمكن الإتيان بكل من الأطراف قبل الآخر، كما إذا علم بنجاسه بعض المايعات التى يكون الإجتناى عن جميعها حرجياً.

أقول: ما ذكر فى الأطراف الشبهه إذا كان تدريجياً وإن كان صحيحاً، إلا أن لازمه الأخذ بالاحتياط فى الوقايح التى يبتلى بها إلى أن يلزم منه العسر والحرص سواء كان من مظنونات التكليف أو من غيرها، بل قد يقال: لا توجب إلا لتعين هذا النحو من الاحتياط فى الوقايح بلا فرق بين القول بأن المرفوع بقاعدتى نفى الحرج والضرر التكليف أو الفعل المنطبق عليه عنوان الحرج والضرر، ولا يخفى بناءً على رفع الحكم الحرجى حيث إن امتثال جميع التكاليف فى المظنونات والمشكوكات والموهومات حرجى، والأمر يدور بين رفع اليد عن رعايه احتمال التكليف فى المظنونات أو فى الموضوعات والمشكوكات يكون رفع اليد عنه فى الثانى أولى كما هو مفاد المقدمه الخامسه، بل يتعين فى تصحيح ما ذكره من الأخذ بالاحتياط فى مظنونات التكليف وجواز تركه فى المشكوكات والموهومات من التشبث بما ذكرنا سابقاً من دعوى انحلال العلم الإجمالى بالعلم الإجمالى الآخر، بأن أكثر الموارد من المظنونات ثبوت التكاليف فيها واقعا معلوم إجمالاً بحيث يحتمل مع الأخذ

نعم، لو كان معناه نفي الحكم الناشئ من قبله العسر — كما قيل — لكانت قاعده نفيه محكمه على قاعده الاحتياط، لأن العسر حينئذ يكون من قبل التكليف المجهوله، فتكون منفيه بنفيه.

ولا- يخفى أنه على هذا لا- وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط فى بعض الأطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط فى تمامها[١].

بالاحتياط فيها والرجوع فى غيرها من المشكوكات والموهومات بالأصل الجارى فيها بملاحظه خصوصيه نفس الواقعه أن لا يقع المكلف فى محذور مخالفه التكليف الواقعى لانحصار التكليف الواقعيه بالمظنونات، والموارد التى يكون الأصل الجارى فيها مثبتاً للتكليف مضافا إلى الموارد التى يكون التكليف فى تلك الوقايح معلوما تفصيلاً.

قد ظهر مما ذكرنا أنه لا حاجه فى إثبات لزوم الاحتياط، فى الوقايح المظنون ثبوت التكليف فيها وجواز الرجوع فى غيرها إلى الأصل الجارى فيها بملاحظه خصوصيه الواقعه، إلى ضم مقدمه أخرى يعنى قاعده قبح ترجيح المرجوح على الراجح لما ذكرنا من عدم المورد لها فى المقام لعدم الدوران بينها لانهلال العلم الإجمالى على ما مرّ.

[١] المراد من هذا الوجه جريان قاعده نفي العسر والخرج فى نفي لزوم الاحتياط التامّ لكون مفادها كمفاد قاعده لا ضرر، نفي الحكم والتكليف الناشئ منه الحرج؛ فإنه إذا نفي وجوب الاحتياط التام بنفي التكليف الناشئ منه الضرر لا يبقى ما يوجب عقلاً رعايه التكليف فى سائر الأطراف أى مظنونات التكليف، ولا بد فى الالتزام بوجوب رعايتها من إثبات أن الشارع أوجب رعايه احتمال التكليف فيها كما التزم قدس سره بذلك فى بيان المقدمه الثالثه.

بل لا بد من دعوى وجوبه شرعاً، كما أشرنا إليه في بيان المقدمه الثالثه، فافهم وتأمل جيداً.

وأما الرجوع إلى الأصول فبالنسبه إلى الأصول المثبتة من احتياط أو استصحاب مثبت للتكليف فلا مانع عن إجرائها [١] عقلاً مع حكم العقل وعموم

أقول: قد تقدم أن الوقائع التي تكاليفها مظهره، ثبوت التكاليف الواقعيه فيها معلومٌ إجمالاً، فرعايه احتمال التكليف فيها مع الوقائع التي يكون مقتضى ملاحظه خصوصيتها لزوم رعايه التكليف فيها أيضاً منضمه إلى موارد العلم التفصيلي فيها للتكاليف الواقعيه توجب انحلال العلم الإجمالي بثبوت التكاليف في الشريعة، بحيث لا يكون مانع في غيرها من الأخذ بالبراءه العقليه فلا سبيل إلى إحراز إيجاب الاحتياط شرعاً كما ذكر فتدبر.

ثم لا يخفى أن وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي وإن يكن بحكم العقل من باب دفع الضرر المحتمل، إلا أنه إذا وصل امتثال التكليف في الاحتياط في الأطراف إلى حدّ الحرج يكون رفع التكليف في تلك الأطراف بنفي وجوب الاحتياط فيها كما أن وضعه فيها يكون بايجاب الاحتياط، فيكون رفع التكليف فيها بالترخيص في ترك الاحتياط موجبا لانتفاء الموضوع لحكم العقل بمعنى أنه لا- يحتمل الضرر بعد الترخيص فيصبح الرفع فيها حكماً ظاهرياً لا ينافي ثبوت التكليف الواقعي فيها كموارد الرفع في الشبهه البدويه وفائده ثبوت التكليف الواقعي حسن الاحتياط في مورده.

دعوى انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف بالأصول المثبتة

[١] ذكر قدس سره أنه كما يرجع بناءً على انفتاح باب العلم والعلمى إلى الأصول

النقل. هذا، ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي،

المثبتة للتكليف في مواردها، كذلك لا مانع من الرجوع إليها على الانسداد بلا فرق بين كون الأصل المثبت بحكم العقل كما في مسأله العلم بوجود القصر أو التمام، ومسأله وجوب الظهر أو الجمعه، حيث إن العلم الإجمالي بوجود إحداها يقتضى الاحتياط بالجمع بينهما، أو كان أصلاً شرعياً كالاستصحاب في بقاء التكليف أخذاً بعموم النقل حتى بناءً على ما سلكه الشيخ قدس سره من عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي بانتقاض الحاله السابقه، ولو كانت الحاله السابقه فيها ثبوت التكليف بدعوى أن شمول خطابات الاستصحاب لأطرافه فيه محذور المناقضه بين صدر تلك الخطابات وذيلها، فإن عموم النهى فى كل من الأطراف رفع اليد عن الحاله السابقه، كما هو مقتضى صدرها يناقض ما فى ذيلها من لزوم رفع اليد عن الحاله السابقه فيما علم فيه ارتفاع الحاله السابقه وهو المعلوم بالإجمال، والوجه فى عدم المحذور على هذا المسلك أيضاً مع أن المجتهد يعلم إجمالاً بانتقاض التكليف السابق فى بعض الموارد التى يأخذ فيها بالحاله السابقه عدم كون شكّه فى جميع الأطراف فعلياً لكون الاستنباط أمراً تدريجياً، وإذا وصل فى مقام الاستنباط إلى واقعه يشك فيها فى بقاء التكليف السابق فى حال لغفلته عن سائر الوقائع التى لو وصل إليها وجد الحال فيها كهذه المسأله لا تكون تلك الوقائع مورد الاستصحاب فعلاً كى يلزم النهى عن نقض الحاله السابقه فى جميعها مع الأمر بالنقض فى بعضها.

ومما ذكر يظهر أنه لا مجال لدعوى محذور المناقضه فى الرجوع إلى الأصول النافيه أيضاً فى مواردها لو لم يكن من الرجوع إليها مانع آخر عقلاً أو شرعاً، وليس مانع كذلك لو كانت موارد الأصول المثبتة بضميمه ما علم تفصيلاً أو نهض عليه علمى بمقدار المعلوم بالإجمال، بل ولو كان أقل من ذلك المقدار أيضاً ولكن بحيث

لاستلزام شمول دليله لها التناقض فى مدلوله، بدهاه تناقض حرمه النقص فى كل منها بمقتضى (لا تنقض) لوجوبه فى البعض، كما هو قضيه (ولكن تنقضه بيقين آخر) وذلك لأنه إنما يلزم فيما إذا كان الشك فى أطرافه فعلياً.

وأما إذا لم يكن كذلك، بل لم يكن الشك فعلاً إلا فى بعض أطرافه، وكان بعض أطرافه الآخر غير ملتفت إليه فعلاً أصلاً، كما هو حال المجتهد فى مقام استنباط الأحكام، كما لا يخفى، فلا يكاد يلزم ذلك، فإن قضيه (لا تنقض) ليس حينئذ إلا

لم يكن لاستكشاف الإيجاب الشرعى للاحتياط فيها مجال.

أقول: ظاهر كلامه فرض اعتبار الاستصحاب وجواز الأخذ بعموم خطابه فى موارد إحراز الحاله السابقه مع أن خطاباتهما من قبيل الأخبار الآحاد، والمفروض عدم ثبوت اعتبارها مع الغمض عن دليل الانسداد المقرر بنحو الكشف، نعم يمكن دعوى أن انحلال العلم الإجمالى الكبير بدعوى ثبوت التكليف فى موارد الأصول المثبتة غير موقوف على ثبوت اعتبارها نظير ما تقدم من الانحلال فى موارد الأخبار المأثوره فى التكليف مع عدم ثبوت اعتبارها، ولكن عبارته الماتن لا تساعد على ذلك.

وأما ما ذكره من أن الاستنباط تدريجى والمجتهد عند استنباط الحكم فى بعض المسائل غافل ولا يلتفت إلى سائر الوقايح فلا يكون علم فعلى بالحاله السابقه فيها وشك فعلى فى بقائها ليلزم العلم الإجمالى بانتقاض الحاله السابقه لا يخفى ما فيه، فإن المجتهد وإن لم يلتفت إلى جميع الموارد دفعه إلا أنه بعد تمام الاستنباط يعلم إجمالاً بأن الحاله السابقه فى بعض ما أخذ فيه بالاستصحاب منتقض فيسقط اعتباره فيها، ولا يقاس هذا بما إذا علم المجتهد بعد كتابه رسالته بأن بعض فتاواه وقع فيها الاشتباه والخطأ، فإنه لا يبطل العمل برسالته بالعلم بذلك، فإن الخطأ

حرمه النقض في خصوص الطرف المشكوك، وليس فيه علم بالانتقاض كى يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له، فافهم.

ومنه قد انقده ثبوت حكم العقل وعموم النقل بالنسبه إلى الأصول النافيه أيضاً، وأنه لا يلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدليل لها لو لم يكن هناك مانع عقلاً أو شرعاً من إجرائها، ولا مانع كذلك لو كانت موارد الأصول المثبتة بضميمه ما علم تفصيلاً، أو نهض عليه علمى بمقدار المعلوم إجمالاً، بل بمقدار لم يكن معه مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط، وإن لم يكن بذاك المقدار، ومن الواضح أنه يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال.

وقد ظهر بذلك أن العلم الإجمالى بالتكاليف ربما ينحل ببركه جريان الأصول المثبتة وتلك الضميمه [١].

المعلوم فى الوقايح التى أفتى فيها بعدم التكليف غير محرز فلا يوجب هذا الخطأ إلا المخالفه الالتزاميه، ولا محذور فيها إذا لم يكن بنحو التشريع وما يوجب عوده النظر العلم بالخطأ الموجب لإيقاع المراجعين فى المخالفه العمليه وهذا غير معلوم.

بطلان دعوى انحلال العلم الإجمالى بالتكاليف بالأصول المثبتة

[١] لا يخفى أنه مع العلم الإجمالى فى موارد الأخبار المأثوره المتضمنه لبيان التكاليف الواقعيه، وأن كثيراً منها موافق للتكليف الواقعي كيف ينحل العلم الإجمالى بالأصول المثبتة بضميمه الموارد التى تكون التكاليف الواقعيه فيها معلومه تفصيلاً مع قله تلك الموارد بالإضافة إلى غيرها، والمفروض فى دليل الانسداد عدم قيام دليل علمى فى الوقايح التى هى موارد تلك الأخبار، ومع عدم الانحلال لا مورد لأصالة البراءة إلا فى الأطراف الخارجه عن العلم الإجمالى الصغير التى ذكرناها، وما

ذكر قدس سره من أنه لو لم ينحل بذلك كان خصوص موارد الأصول النافية مطلقاً ولو من مظنونات عدم التكليف محلاً للاحتياط فعلاً، ويرفع اليد عن الاحتياط في موارد الأصول النافية كلاً أو بعضاً بمقدار رفع اختلال النظام أو انتفاء رفع العسر على ما عرفت، ولا يرفع اليد عن الاحتياط في مطلق محتملات التكليف حتى لو كانت من موارد الأصول المثبتة فإنه تؤخذ بالأصول المثبتة لا- محاله، لا- يخفى ما فيه، فإن موارد الأخبار المشار إليها للعلم الإجمالي المنجز فيها لا تكون من موارد الأصول النافية ومع خروجها عنها لا- يكون في الرجوع إليها وترك الاحتياط فيها محذور. نعم، لو كانت واقعه بنفسها مورد العلم الإجمالي الخاص كمسأله دوران الأمر بين القصر والتمام فلا مجال فيها للأصل النافي.

وقد ظهر من جميع ما ذكرنا أنه على تقدير الالتزام بانسداد طريق العلم والعلمى بالإضافة إلى الأحكام الشرعية وغالب الوقائع التي تكون موارد ابتلاء المكلفين فاللازم الأخذ بالاحتياط في موارد الأخبار المأثوره المتضمنه للتكاليف، وفي غيرها إن لم يكن في المسأله علم إجمالى بالتكليف يرجع إلى الأصل النافي يعنى البراءه العقلية، ولا- يلزم من ذلك محذور آخر غير أن عمل المكلف في غالب الوقائع يكون بنحو الاحتياط من غير أن يعلم التكليف الواقعي فيها، ولذا يدعى أن هذا في نفسه محذور، ونعلم أن الشارع لا- يرضى في شريعته أن يكون الطريق إلى معرفتها مسدوداً وعمل المكلفين بها على الاحتياط فيها؛ ولذا يستكشف أن الشارع جعل الظن ولو في الجملة طريقاً إلى معرفتها هذا مبني مذهب الكشف لا مجرد اعتبار قصد الوجه والتمييز عند هذا القائل فإن هذا الاعتبار مع ضعف القول به مختص بالعبادات، ولا يجري في غيرها من الواجبات، والقائل بالحكوميه لا يرى

فلا موجب حينئذ للاحتياط عقلاً ولا شرعاً أصلاً، كما لا يخفى.

كما ظهر أنه لو لم ينحل بذلك، كان خصوص موارد أصول النافيه مطلقاً _ ولو من مضمونات [عدم] التكليف _ محلاً للاحتياط فعلاً، ويرفع اليد عنه فيها كلاً أو بعضاً، بمقدار رفع الإختلال أو رفع العسر _ على ما عرفت _ لا محتملات التكليف مطلقاً.

وأما الرجوع إلى فتوى العالم فلا يكاد يجوز، ضروره أنه لا يجوز إلا للجاهل للفاضل الذى يرى خطأ من يدعى انفتاح باب العلم أو العلمى، فهل يكون رجوعه إليه بنظره إلا من قبيل رجوع الفاضل إلى الجاهل؟

نفسه ملزماً لجعل الظن طريقاً بعد استقلال العقل بأنه يقبح من الشارع الحكيم إرادته من المكلفين فى معظم الوقايح أزيد من الموافقه الظنيه، ولا يجوز للمكلفين الاقتصار فى امتثال التكليف على الإطاعه الاحتماليه أو الوهميه، وقد ذكرنا أنه لا تصل النوبه إلى هذا الحكم أيضاً، وأن موارد الاحتياط هى الوقايح التى ورد فيها الخبر المأثور فى الكتب المعروفه بثبوت التكليف فى كل منها، وفى غيرها مع عدم إحراز الحكم الواقعى يؤخذ بالأصل يعنى أصله الاحتياط لو كانت الوقاعه بنفسها مورد العلم الإجمالى بالتكليف وإلا فالأصل هى البراءه لاحتمال انحصار التكليف فى موارد الأخبار المأثوره والموارد الملحقه بها لعدم احتمال الفرق بينها وبين ما ورد فيه الخبر، ودعوى الإجماع على أن الشارع جعل لأحكامه وتكاليفه فى الوقايح فى كل زمان طريقاً للإجماع على عدم رضا الشارع بالامتثال الإجمالى فى معظم أحكامه لا يمكن المساعده عليها، فإن مسأله انسداد باب العلم والعلمى فى معظم الأحكام معنون فى كلمات المتأخرين، وكون المدرك لما ذكره ما تقدم فأين يستفاد عدم رضا الشارع بالاحتياط وبطلان عمل تارك طريقى الاجتهاد والتقليد ودعوى الظن

وأما المقدمة الخامسة: فلاستقلال العقل بها، وأنه لا يجوز التنزل _ بعد عدم التمكن من الإطاعة العلميه [١]. أو عدم وجوبها _ إلا- إلى الإطاعة الظنيه دون الشكيه أو الوهميه، لبداهه مرجوحيتها بالإضافه إليها، وقبح ترجيح المرجوح على الراجح، لكنك عرفت عدم وصول النوبه إلى الإطاعة الاحتماليه، مع دوران الأمر بين الظنيه والشكيه أو الوهميه، من جهه ما أوردناه على المقدمه الأولى من انحلال العلم الإجمالي بما فى أخبار الكتب المعتمره، وقضيته الاحتياط بالإلزام عملاً بما فيها من التكاليف، ولا بأس به حيث لا يلزم منه عسر فضلاً عما يوجب اختلال النظام.

وما أوردنا على المقدمة الرابعه من جواز الرجوع إلى الأصول مطلقاً، ولو كانت نافيه، لوجود المقتضى وفقد المانع لو كان التكليف فى موارد الأصول المثبتة وما علم منه تفصيلاً، أو نهض عليه دليل معتبر بمقدار المعلوم بالإجمال، وإلا فإلى الأصول المثبتة وحدها، وحينئذ كان خصوص موارد الأصول النافيه محلاً لحكومته العقل، وترجيح مظنوناته التكليف فيها على غيرها، ولو بعد استكشاف وجوب الاحتياط فى الجملة شرعاً، بعد عدم وجوب الاحتياط التام شرعاً أو عقلاً _ على ما عرفت تفصيله _ هذا هو التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق، فافهم وتدبر جيداً.

بذلك كدعوى الجزم غير صحيحه وعلى تقدير الظن بالكلام فى اعتبار الظن حيث لم يتم على اعتباره دليل، وما لم يحرز الاعتبار فالاصل عدم الاعتبار.

فى قاعده قبح ترجيح المرجوح على الراجح

[١] ذكروا أنه إذا لم يمكن الموافقه القطعيه للتكاليف المعلومه بالإجمال أو لم تجب، ودار الأمر بين الموافقه الظنيه وبين الاحتماليه والوهميه فاللزام رعايه الطاعه

هل قضيه المقدمات على تقدير سلامتها هي حجية الظن بالواقع، أو بالطريق، أو بهما؟ أقوال:

والتحقيق أن يقال: إنه لا شبهه في أن همّ العقل في كلّ حال إنما هو تحصيل الأمن من تبعه التكاليف المعلومه، من العقوبه على مخالفتها، كما لا شبهه في استقلاله في تعيين ما هو المؤمن منها، وفي أن كلما كان القطع به مؤمناً في حال الانفتاح كان الظن به مؤمناً حال الانسداد جزماً، وإن المؤمن في حال الانفتاح هو القطع بإتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك، لا بما هو معلوم ومؤدى الطريق ومتعلق العلم، وهو طريق شرعاً وعقلاً أو يأتياه الجعلي، وذلك لأنّ العقل قد استقل بأن الإتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو هو، لا بما هو مؤدى الطريق مبرئ للذمه قطعاً.

كيف؟ وقد عرفت أن القطع بنفسه طريق لا يكاد تناله يد الجعل إحداثاً وإمضاءً، إثباتاً ونفيّاً، ولا يخفى أن قضيه ذلك هو التنزل إلى الظن بكل واحد من الواقع والطريق، ولا منشأ لتوهم الإختصاص بالظن بالواقع إلاّ توهم أنه قضيه

الظنيه وعدم جواز الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه بعد قيام الدليل على عدم إهمالها رأساً، وذلك لقبح ترجيح المرجوح، وعلى ذلك فاللازم على المجتهد تحصيل الظن بالتكليف في كل واقعه ليعمل به هو أو مقلدوه، ومع عدم إمكان تحصيل الظنّ أو عدم حصوله يكون المرجع الأصل النافي، إلاّ إذا كان في خصوص المسأله علم إجمالي بالتكليف فيها، وقد ذكر الماتن قدس سره وغيره بأنه عند الدوران يتعين تقديم الإطاعه الظنيه لاستقلال العقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح، إلاّ أنه لا تصل

اختصاص المقدمات بالفروع، لعدم انسداد باب العلم فى الأصول، وعدم إلقاء فى التنزل إلى الظن فيها، والغفلة عن أن جريانها فى الفروع موجب لكفايه الظن بالطريق فى مقام يحصل الأمن من عقوبه التكاليف، وإن كان باب العلم فى غالب الأصول مفتوحاً، وذلك لعدم التفاوت فى نظر العقل فى ذلك بين الظنين، كما أن منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان:

أحدهما: ما أفاده بعض الفحول وتبعه فى الفصول، قال فيها:

إننا كما نقطع بأننا مكلفون فى زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعيه كثيره، لا سبيل لنا بحكم العيان وشهاده الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع، ولا بطريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه، أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره، كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طريقاً مخصوصاً، وكلفنا تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى طرق مخصوصه، وحيث إنه لا سبيل غالباً إلى تعيينها بالقطع، ولا بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص، أو قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره، فلا ريب أن الوظيفه فى مثل ذلك بحكم العقل إنما هو الرجوع فى تعيين ذلك الطريق إلى الظن الفعلى الذى لا دليل على عدم حجيتة، لأنه أقرب إلى العلم، وإلى إصابه الواقع مما عداه.

النوبه إلى الدوران من جهه ما تقدم فى المقدمه الأولى من انحلال العلم الإجمالى بالتكاليف فى الوقايح بالتكاليف الوارده فى الأخبار المأثوره فى الكتب المعروفه للأخبار، فإن العلم بصدق كثير من تلك الأخبار أى مطابقتها للتكاليف الواقعيه يوجب انحلال العلم الإجمالى الكبير لاحتمال أن لا يكون فى غير موارد تلك الأخبار من الموارد التى لا يعلم التكليف فيها تفصيلاً أو بطريق علمى تكليف آخر واقعاً، ومقتضى ذلك الاحتياط التام فى موارد تلك الأخبار ولا عسر ولا حرج فيه كما

وفيه: أولاً __ بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصه باقيه فيما بأيدينا من الطرق الغير العلميه، وعدم وجود المتيقن بينها أصلاً __ أن قضيه ذلك هو الاحتياط فى أطراف هذه الطرق المعلومه بالاجمال لا تعيينها بالظن.

لا يقال: الفرض هو عدم وجوب الاحتياط، بل عدم جوازه، لان الفرض إنما هو عدم وجوب الاحتياط التام فى أطراف الأحكام، مما يوجب العسر المخل بالنظام، لا الاحتياط فى خصوص ما بأيدينا من الطرق.

فإن قضيه هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد عنه فى غير مواردھا، والرجوع إلى الأصل فيها ولو كان نافياً للتكليف، وكذا فيما إذا نهض الكل على نفيه، وكذا فيما إذا تعارض فردان من بعض الأطراف فيه نفيًا وإثباتًا مع ثبوت المرجح للنافية، بل مع عدم رجحان المثبت فى خصوص الخبر منها، ومطلقًا فى غيره بناءً على عدم ثبوت الترجيح على تقدير الإعتبار فى غير الأخبار، وكذا لو تعارض اثنان منها فى الوجوب والتحريم، فإن المرجح فى جميع ما ذكر من موارد التعارض هو الأصل الجارى فيها ولو كان نافيًا، لعدم نهوض طريق معتبر ولا ما هو من أطراف العلم به على خلافه، فافهم.

وكذا كل مورد لم يجر فيه الأصل المثبت، للعمل بانتقاض الحاله السابقه فيه

عند القائل باعتبارها كلها، وما أوردنا على المقدمه الرابعه من إمكان الرجوع فى غير موارد العلم التفصيلى والطريق المعتبر إلى الأصول المثبتة والنافية إذا كانت التكاليف المحرزہ بالأصول المثبتة بضميمه موارد المعلوم بالتفصيل أو بطريق علمى بمقدار المعلوم بالإجمال، بأن يحتمل انحصار التكاليف الواقعيه على تلك الموارد وعدم وجود تكليف آخر فى موارد الأصول النافية أو وجوده فيها ولكن لم يكن من الأهميه بحيث يستكشف عدم جواز الإهمال والرجوع إلى تلك الأصول، وإلا كانت موارد

إجمالاً بسبب العلم به، أو بقيام أماره معتبره عليه فى بعض أطرافه، بناءً على عدم جريانه بذلك.

وثانياً: لو سلم أنّ قضيته لزوم التنزل إلى الظن، فتوهم أن الوظيفة حينئذ هو خصوص الظن بالطريق فاسد قطعاً، وذلك لعدم كونه أقرب إلى العلم وإصابه الواقع من الظن، بكونه مؤدى طريق معتبر من دون الظن بحجيه طريق أصلاً، ومن الظن بالواقع، كما لا يخفى.

لا- يقال: إنما لا- يكون أقرب من الظن بالواقع، إذا لم يصرف التكليف الفعلى عنه إلى مؤديات الطرق ولو بنحو التقييد، فإن الإلتزام به بعيد، إذ الصرف لو لم يكن تصويماً محالاً، فلا أقل من كونه مجمعاً على بطلانه، ضروره أن القطع بالواقع يجدى فى الأجزاء بما هو واقع، لا بما هو مؤدى طريق القطع، كما عرفت.

ومن هنا انقده أن التقييد أيضاً غير سديد، مع أن الإلتزام بذلك غير مفيد، فإن الظن بالواقع فيما ابتلى به من التكاليف لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر، والظن بالطريق ما لم يظن بإصابته الواقع غير مجدٍ بناءً على التقييد، لعدم استلزامه الظن بالواقع المقيد به بدونه.

هذا مع عدم مساعده نصب الطريق على الصرف ولا على التقييد، غاية أن

الأصول النافيه مورداً لحكومته العقل وترجيح مضمونات التكليف فيها على غيرها بعد عدم وجوب الاحتياط التام فيها شرعاً أو عقلاً لاستلزامه الحرج أو الاختلال.

أقول: قد ذكرنا أنه لا- حاجه فى المقام إلى المقدمه الخامسه حتى لو قيل بعدم ثبوت القبح فى ترجيح الطاعه الاحتماليه أو التخيير بين الإطاعه الظنيه والاحتماليه فإن اللازم على المجتهد تحصيل الظن فى الوقايح بالتكاليف فيها مع إمكانه لعلمه إجمالاً

العلم الإجمالى بنصب طرق وافيه يوجب انحلال العلم بالتكاليف الواقعيه إلى العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبه من التكاليف الفعلية، والانحلال وإن كان يوجب عدم تنجز ما لم يؤد إليه الطريق من التكاليف الواقعيه، إلا أنه إذا كان رعايه العلم بالنصب لازماً، والفرض عدم اللزوم، بل عدم الجواز.

وعليه يكون التكاليف الواقعيه، كما إذا لم يكن هناك علم بالنصب فى كفايه الظن بها حال انسداد باب العلم، كما لا يخفى، ولا بد حينئذ من عنايه أخرى فى لزوم رعايه الواقعيات بنحو من الإطاعه، وعدم إهمالها رأساً كما أشرنا إليه، ولا شبهه فى أن الظن بالواقع لو لم يكن أولى حينئذ لكونه أقرب فى التوسل به إلى ما به الإهتمام من فعل الواجب وترك الحرام، من الظن بالطريق، فلا أقل من كونه مساوياً فيما يهيم العقل من تحصيل الأمن من العقوبه فى كل حال، هذا مع ما عرفت من أنه عادة يلازم الظن بأنه مؤدى طريق، وهو بلا شبهه يكفى، ولو لم يكن هناك ظن بالطريق، فافهم فإنه دقيق.

ثانيهما: ما اختص به بعض المحققين، قال:

(لا- ريب فى كوننا مكلفين بالأحكام الشرعيه، ولم يسقط عنا التكليف بالأحكام الشرعيه، وأن الواجب علينا أولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمه فى حكم

بأن كثيراً من الظنون فيها موافقه لما فى الواقع فيها من التكاليف، وهذا العلم الإجمالى يوجب الأخذ بجانب الظن بالتكليف فيها وإذا احتمل انحصار التكاليف الواقعيه على موارد الظنون التى يحصّلها المجتهد فلا بأس بالرجوع إلى الأصل النافى فى غيرها ما لم يكن فى المسأله علم إجمالى خاص بها كما تقدم، وهذا ليس مما قالوا من دوران الأمر بين الإطاعه الظنيه والطاعه الإحتماليه والوهميه، وبيان ذلك أن الصور الملحوظه فى الدوران أربع.

المكلف، بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به، وسقوط تكليفنا عنا، سواء حصل العلم معه بأداء الواقع أو لا، حسبما مر تفصيل القول فيه.

فحيثذ نقول: إن صح لنا تحصيل العلم بتفريغ ذمتنا في حكم الشارع، فلا إشكال في وجوبه وحصول البراءة به، وإن انسد علينا سبيل العلم كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه، إذ هو الأقرب إلى العلم به، فيتعين الأخذ به عند النزول من العلم في حكم العقل، بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف، دون ما يحصل معه الظن بأداء الواقع، كما يدعيه القائل بأصاله حجيه الظن). انتهى موضع الحاجة من كلامه، (زيد في علو مقامه).

وفيه أولاً: إن الحاكم على الاستقلال في باب تفريغ الذمه بالإطاعة والامتثال إنما هو العقل، وليس للشارع في هذا الباب حكم مولوى يتبعه حكم العقل، ولو حكم في هذا الباب كان يتبع حكمه إرشاداً إليه، وقد عرفت استقلاله بكون الواقع بما هو هو مفرغ، وأن القطع به حقيقه أو تعبداً مؤمناً جزماً، وأن المؤمن في حال الانسداد هو الظن بما كان القطع به مؤمناً حال الانفتاح، فيكون الظن بالواقع أيضاً مؤمناً حال الإنسداد.

وثانياً: سلّمنا ذلك، لكن حكمه بتفريغ الذمه __ فيما إذا أتى المكلف بمؤدى

الأولى: أن تكون الوقايح على قسمين: قسم يظن فيها ثبوت التكليف في كل من أطراف ذلك القسم، وقسم آخر يشك في ثبوت التكليف في كل من أطرافه، ومثال ذلك في الموضوعات ما إذا كان في البين آنيه متعددة، قسم منها بيضاء وأخرى سوداء ويظن إصابه النجاسه لكل من الآنيه البيض ويشك أو يحتمل ضعيفا إصابتها لكل من السود، ولكن من غير علم اجمالى بإصابه النجاسه فى القسمين بأن يحتمل طهاره كل الآنيه بحسب الواقع، وفى هذا الفرض يرجع فى كل من القسمين إلى

الطريق المنصوب __ ليس إلا بدعوى أن النصب يستلزمه، مع أن دعوى أن التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ فيما إذا أتى به أولى، كما لا يخفى، فيكون الظن به ظناً بالحكم بالتفريغ أيضاً.

إن قلت: كيف يستلزمه الظن بالواقع؟ مع أنه ربما يقطع بعدم حكمه به معه، كما إذا كان من القياس، وهذا بخلاف الظن بالطريق، فإنه يستلزمه ولو كان من القياس.

قلت: الظن بالواقع أيضاً يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ، ولا ينافى القطع بعدم حجتيه لدى الشارع، وعدم كون المكلف معذوراً __ إذا عمل به فيهما __ فيما أخطأ، بل كان مستحقاً للعقاب __ ولو فيما أصاب __ لو بنى على حجتيه والاقتصار عليه لتجربته، فافهم.

وثالثاً: سلمنا أن الظن بالواقع لا يستلزم الظن به، لكن قضيته ليس إلا التنزل إلى الظن بأنه مؤدى طريق معتبر، لا خصوص الظن بالطريق، وقد عرفت أن الظن بالواقع لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى الطريق غالباً.

أصالة الطهاره والحليه، ولا- اعتبار بالظن ما لم يصل إلى حد الاطمينان، وهذا لا- كلام فيه، الصوره الثانيه: أن يحصل الظن بالتكليف في كل فرد من أفراد القسم الأول ويحتمل التكليف في كل من أفراد القسم الثاني مع العلم الإجمالي بإصابه الظنون بالتكاليف مع التكاليف الواقعيه في الجملة من غير علم إجمالي كذلك في ناحيه القسم الثاني، وفي هذه الصوره يجب الاحتياط في موارد الظنون فإِنَّه مقتضى العلم الإجمالي بالتكاليف في مواردهما، ويرجع إلى الأصل النافي في كل فرد من أفراد المشكوكات من غير فرق بين كون رعايه التكليف المحتمل في جميع القسمين حرجياً أم لا- ومن غير فرق بين القول بقبح ترجيح المرجوح والقول بعدم قبحه.

لا يخفى عدم مساعده مقدمات الانسداد على الدلاله على كون الظن طريقاً منصوباً شرعاً، ضروره أنه معها لا يجب عقلاً على الشارع أن ينصب طريقاً، لجواز اجترائه بما استقل به العقل في هذا الحال، ولا مجال لاستكشاف نصب الشارع من حكم العقل، لقاعده الملازمه، ضروره أنها إنما تكون في مورد قابل للحكم الشرعي، والمورد هاهنا غير قابل له، فإن الإطاعه الظنيه التي يستقل العقل بكفايتها في حال الإنسداد إنما هي بمعنى عدم جواز مؤاخذه الشارع بأزيد منها، وعدم جواز اقتصار المكلف بدونها، ومؤاخذه الشارع غير قابله لحكمه، وهو واضح.

واقتصار المكلف بما دونها، لما كان بنفسه موجباً للعقاب مطلقاً، أو فيما أصاب الظن، كما أنها بنفسها موجبه للثواب أخطأ أو أصاب من دون حاجه إلى أمر بها أو نهى عن مخالفتها، كان حكم الشارع فيه مولوياً بلا ملاك يوجهه، كما لا يخفى، ولا بأس به إرشادياً، كما هو شأنه في حكمه بوجوب الإطاعه وحرمة المعصيه.

وصحه نصبه الطريق وجعله في كل حال بملاك يوجب نصبه وحكمه داعيه

والمقام بناءً على الالتزام بالانسداد وعدم انحلال العلم الإجمالي الكبير بالتكاليف الواقعيه في موارد الأخبار الوارده في الكتب المعروفه من هذا القبيل، فيرجع في الوقايح التي لا يمكن للمجتهد تحصيل الظن بالتكليف إلى الأصل النافي لعدم العلم الإجمالي بالإضافة إلى التكليف والتكاليف الواقعيه في تلك الوقايح.

الصوره الثالثه: ما إذا علم إجمالاً- بوجود التكليف الواقعي أو التكاليف الواقعيه في كل من القسمين، والمكلف لا يتمكن أو لا يجب عليه الاحتياط التام في أطراف

إليه، لا تنافى استقلال العقل بلزوم الإطاعة بنحو حال الإنسداد، كما يحكم بلزومها بنحو آخر حال الإنفتاح، من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها مولوياً، لما عرفت.

فانقدح بذلك عدم صحه تقرير المقدمات إلأعلى نحو الحكومه دون الكشف، وعليها فلا إهمال فى النتيجة أصلاً، سبباً ومورداً ومرتبته، لعدم تطرق الإهمال والإجمال فى حكم العقل، كما لا يخفى.

أما بحسب الأسباب فلا تفاوت بنظره فيها.

وأما بحسب الموارد، فيمكن أن يقال بعدم استقلاله بكفايه الإطاعة الظنيه، إلأ فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل الواجب وترك الحرام، واستقلاله بوجوب الاحتياط فيما فيه مزيد الإهتمام، كما فى الفروج والدماء بل وسائر حقوق الناس مما لا يلزم من الاحتياط فيها العسر.

وأما بحسب المرتبه، فكذلك لا يستقل إلأ بلزوم التنزل إلى مرتبه الإطمئنان من الظن بعدم التكليف، إلأ على تقدير عدم كفايتها فى دفع محذور العسر.

وأما على تقرير الكشف، فلو قيل بكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه، فلا إهمال فيها أيضاً بحسب الأسباب، بل يستكشف حينئذ أن الكل حجه

العلم الإجمالى فى كل من القسمين، فاللازم فى هذا الفرض التبعض فى الاحتياط فى كل من الطائفتين؛ لما أشرنا سابقاً من أن الموافقه الاحتماليه لكل التكليف مقدم على الموافقه القطعيه لبعضها الملازمه للمخالفه القطعيه لبعضها الآخر، والمقام بناءً على عدم انحلال العلم الإجمالى الكبير حتى بالعلم الإجمالى بالتكليف فى موارد الظنون من هذا القبيل، ولا مورد فيه للقول بقبح تقديم المرجوح على الراجح.

الصوره الرابعه: ما إذا كان كل من أفراد القسمين طرفاً للعلم الإجمالى

لو لم يكن بينها ما هو المتيقن، وإلا فلا مجال لاستكشاف حججه غيره، ولا بحسب الموارد، بل يحكم بحجته في جميعها، وإلا لزم عدم وصول الحجه، ولو لأجل التردد في مواردها، كما لا يخفى.

ودعوى الإجماع على التعميم بحسبها في مثل هذه المسأله المستحدثه مجازفه جداً.

وأما بحسب المرتبه، ففيها إهمال، لأجل احتمال حجيه خصوص الاطمئنانى منه إذا كان وافياً، فلا بد من الاقتصار عليه، ولو قيل بأن النتيجة هو نصب الطريق الواصل ولو بطريقه، فلا إهمال فيها بحسب الأسباب، لو لم يكن فيها تفاوت أصلاً، أو لم يكن بينها إلاً واحداً، وإلاً فلا بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها أو مظنونها، بإجراء مقدمات دليل الانسداد حينئذ مره أو مرات في تعيين الطريق المنصوب، حتى ينتهى إلى ظن واحد أو إلى ظنون متعدده لا- تفاوت بينها، فيحكم بحجيه كلها، أو متفاوتة يكون بعضها الوافى متيقن الاعتبار، فيقتصر عليه.

وأما بحسب الموارد والمرتبه، فكما إذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه، فتدبر جيداً.

ولو قيل بأن النتيجة هو الطريق ولو لم يصل أصلاً، فالإهمال فيها يكون من

بالتكاليف، أو التكاليف بمعنى نعلم منه بثبوت تكليف أو تكاليف إما في أفراد القسم الأول، أو أنه ليس فيها تكليف أو تكاليف واقعیه بل التكاليف أو التكاليف في أفراد القسم الثانى، وتكون رعايه العلم الإجمالى فى كل من أفراد القسمين غير جازى أو غير واجب للزوم الإخلال بالنظام أو الحرج، بخلاف رعايه احتمال التكاليف أو التكاليف فى أفراد قسم واحد، وفى هذه الصوره بناءً على تنجيز العلم الإجمالى أو قيام دليل بعدم جواز إهمال التكاليف أو التكاليف المعلومه بالإجمال رأساً تقدم

الجهات، ولا- محيى حينئذ إلا من الاحتياط فى الطريق بمراعاة أطراف الإحتمال لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار، لو لم يلزم منه محذور، وإلا لزم التنزل إلى حكومه العقل بالاستقلال، فتأمل فإن المقام من مزال الأقدام.

وهم ودفع: لعلك تقول: إن القدر المتيقن الوافى لو كان فى البين لما كان مجال لدليل الانسداد، ضروره أنه من مقدماته انسداد باب العلمى أيضاً.

لكنك غفلت عن أن المراد ما إذا كان اليقين بالاعتبار من قبله، لأجل اليقين بأنه لو كان شىء حجه شرعاً كان هذا الشىء حجه قطعاً، بدهاه أن الدليل على أحد المتلازمين إنما هو الدليل على الآخر، لا الدليل على الملازمه.

ثم لا- يخفى أن الظن باعتبار ظن بالخصوص، يوجب اليقين باعتباره من باب دليل الانسداد على تقرير الكشف بناءً على كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه، فإنه حينئذ يقطع بكونه حجه، كان غيره حجه أو لا، واحتمال عدم حجيته بالخصوص لا ينافى القطع بحجيته بملاحظه الانسداد، ضروره أنه على الفرض لا يحتمل أن يكون غيره حجه بلا نصب قرينه، ولكنه من المحتمل أن يكون هو الحجه دون غيره، لما فيه من خصوصيه الظن بالاعتبار، وبالجملة الأمر يدور بين حجيه الكل وحجيته، فيكون مقطوع الاعتبار.

الطاعه الظنيه برعايه المعلوم بالإجمال فى المظنونيات ويترك رعايه احتمالها فى ناحيه المشكوكات والموهومات بقاعده قبح ترجيح المرجوح على الراجح، والقبح فى المقام بمعنى استحقاق العقاب على ترك الطاعه الظنيه إذا أصابت الظنون أو بعضها التكليف الواقعى، والحاكم بذلك هو العقل ولكن فى استقلاله بذلك تأمل إذا لم يكن رعايه الاحتياط فى الظنون موجبا للوثوق بامثال التكليف المعلومه بالإجمال كلاً أو بعضاً.

ومن هنا ظهر حال القوه، ولعل نظر من رجح بها إلى هذا الفرض، وكان منع شيخنا العلامة _ أعلى الله مقامه _ عن الترجيح بهما، بناءً على كون النتيجة هو الطريق الواصل ولو بطريقه، أو الطريق ولو لم يصل أصلاً، وبذلك ربما يوفق بين كلمات الأعلام في المقام، وعليك بالتأمل التام.

ثم لا يذهب عليك أن الترجيح بهما إنما هو على تقدير كفايه الراجح، وإلا فلا بد من التعدى إلى غيره بمقدار الكفايه، فيختلف الحال باختلاف الأنظار بل الأحوال.

وأما تعميم النتيجة بأن قضيه العلم الإجمالى بالطريق هو الاحتياط فى أطرافه، فهو لا يكاد يتم إلا على تقدير كون النتيجة هو نصب الطريق ولو لم يصل أصلاً، مع أن التعميم بذلك لا- يوجب العمل إلا على وفق المثبتات من الأطراف دون النافيات، إلا فيما إذا كان هناك نافٍ من جميع الأصناف، ضروره أن الاحتياط فيها يقتضى رفع اليد عن الاحتياط فى المسأله الفرعيه إذا لزم، حيث لا- ينافيه، كيف؟ ويجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجه النافيه، كما لا يخفى، فما ظنك بما لا يجب الأخذ بموجبه إلا من باب الاحتياط؟ فافهم.

ينبغى فى المقام التنبيه إلى أمرين.

الأول: إنَّ حكم العقل فى المقام برعايه التكاليف المظنونه من باب قاعده الاشتغال فى أطراف العلم الإجمالى لاحتمال ثبوت التكاليف من المعلوم بالإجمال فيه، وهذا الحكم العقلى كحكمه فى سائر موارد العلم الإجمالى بالتكليف لا- يستتبع الحكم الشرعى المولوى؛ لأنَّ الحكم الشرعى المولوى النفسى يتوقف على الملا-ك النفسى ولا حاجه إلى الحكم المولوى الطريقي لتنجز الوقائع بالاحتمال فى أطراف العلم الإجمالى.

قد اشتهر الإشكال بالقطع بخروج القياس عن عموم نتيجته دليل الإنسداد بتقرير الحكومه، وتقريره على ما فى الرسائل أنه:

(كيف يجمع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطاً للإطاعه والمعصيه، ويقبح على الأمر والمأمور التعدى عنه، ومع ذلك يحصل الظن أو خصوص الإطمئنان من القياس، ولا- يجوز الشارع العمل به؟ فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن، أو خصوص الإطمئنان لو فرض ممكناً، جرى فى غير القياس، فلا- يكون العقل مستقلاً، إذ لعله نهى عن أماره مثل ما نهى عن القياس بل وأزيد واختفى علينا، ولا دافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك على الشارع، إذ احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه، وهذا من أفراد ما اشتهر من أن الدليل العقلى لا يقبل التخصيص). انتهى موضع الحاجه من كلامه، (زيد فى علو مقامه).

وأنت خير بأنه لا وقع لهذا الإشكال، بعد وضوح كون حكم العقل بذلك معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً واصلاً، وعدم حكمه به فيما كان هناك

ولا- يقاس حكمه فى المقام بحكمه فى القطع التفصيلى بالتكليف فإن القطع بالتكليف فى نفسه موجب لتنجز متعلقه إذا أصاب بخلاف منجزيه الظن فى المقام، فإن المنجزيه إذا أصابت الواقع بالعلم الإجمالى وكونه من أطرافه ويترتب على الظن ما يترتب على الاحتمال فى أطراف المعلوم بالإجمال، فإنه كما إذا ورد الترخيص فى البعض المعين من أطراف العلم بترخيص ظاهرى لا يمنع عن منجزيه العلم الإجمالى بالإضافة إلى سائر الأطراف كذلك الحال فى المقام، فإنه إذا ورد النهى

منصوب ولو كان أصلاً، بداهه أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم ولا علمي، فلا موضوع لحكمه مع أحدهما، والنهي عن ظن حاصل من سبب ليس إلا كمنصب شيء، بل هو يستلزمه فيما كان في مورد أصل شرعي، فلا يكون نهيه عنه رفعاً لحكمه عن موضوعه، بل به يرتفع موضوعه، وليس حال النهي عن سبب مفيد للظن إلا كالأمر بما لا يفيد، وكما لا حكمه معه للعقل لا حكمه له معه، وكما لا يصح بلحاظ حكمه الإشكال فيه، لا يصح الإشكال فيه بلحاظه.

نعم لا بأس بالإشكال فيه في نفسه، كما أشكل فيه برأسه بملاحظته توهم استلزام النصب لمحاذير، تقدم الكلام في تقريرها وما هو التحقيق في جوابها في جعل الطرق.

غايه الأمر تلك المحاذير __ التي تكون فيما إذا أخطأ الطريق المنصوب __ كانت في الطريق المنهى عنه في مورد الإصابه، ولكن من الواضح أنه لا دخل لذلك في الاشكال على دليل الإنسداد بخروج القياس، ضروره أنه بعد الفراغ عن صحه النهي عنه في الجملة، قد أشكل في عموم النهي لحال الإنسداد بملاحظه حكم العقل، وقد عرفت أنه بمكان من الفساد.

واستلزام إمكان المنع عنه، لإحتمال المنع عن أماره أخرى وقد اختفى علينا، وإن كان موجباً لعدم استقلال العقل، إلا أنه إنما يكون بالإضافة إلى تلك الأماره، لو كان غيرها مما لا يحتمل فيه المنع بمقدار الكفايه، وإلا فلا مجال لإحتمال المنع فيها مع فرض استقلال العقل، ضروره عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه،

الطريقي عن اتباع ظن معين كالظن الحاصل من القياس حيث إنه مع النهي المزبور لا يحتمل استحقاق العقاب على مخالفته إذا صادف التكليف الواقعي ثم لو بنى على العلم بأن الشارع لم يرض بالاحتياط في الوقائع أو لم يمكن الاحتياط في

على ما يأتي تحقيقه في الظن المانع والممنوع.

وقياس حكم العقل بكون الظن منطوقاً للإطاعة في هذا الحال على حكمه بكون العلم منطوقاً لها في حال الإنفتاح، لا يكاد يخفى على أحد فساده، لوضوح أنه مع الفارق، ضروره أن حكمه في العلم على نحو التنجز، وفيه على نحو التعليق.

ثم لا يكاد ينقضى تعجبي لم خصصوا الإشكال بالنهاى عن القياس، مع جريانه فى الأمر بطريق غير مفيد للظن، بداهه انتفاء حكمه فى مورد الطريق قطعاً، مع أنه لا يظن بأحد أن يستشكل بذلك، وليس إلا لأجل أن حكمه به معلق على عدم النصب، ومعه لا حكـم له، كما هو كذلك مع النهى عن بعض أفراد الظن، فتدبر جيداً.

وقد انقدح بذلك أنه لا وقع للجواب عن الإشكال: تاره بأن المنع عن القياس لأجل كونه غالب المخالفه، وأخرى بأن العمل به يكون ذا مفسده غالبه على مصلحه الواقع الثابته عند الإصابه، وذلك لبداهه أنه إنما يشكل بخروجه بعد الفراغ عن صحه المنع عنه فى نفسه، بملاحظه حكم العقل بحجيه الظن، ولا يكاد يجدى صحته كذلك فى ذب الإشكال فى صحته بهذا اللحاظ، فافهم فإنه لا يخلو عن دقه.

الوقايح العباديه لأنه يعتبر فى صحه العباده قصد الوجه والتميز ولا يتمكن من قصدهما من دون طريق معتبر إلى إحراز العباده، وحكمها يستكشف من مقدمات الانسداد أن الشارع اعتبر الظن فى الوقايح طريقاً ولا يحتمل التفرقه بين الوقايح العباديه وغيرها وتكون النتيجة هو القول باعتبار الظن حال الانسداد شرعاً، ولكن البناء المزبور غير صحيح كما تقدم.

الأمر الثانى: أنه بناءً على ما تقدم من الاحتياط فى موارد الظن بالتكاليف من الوقايح للعلم الإجمالى بثبوتها فى كثير منها يجرى الاحتياط بلا فرق بين موارد الظن

وأما ما قيل في جوابه، من منع عموم المنع عنه بحال الإنسداد، أو منع حصول الظن منه بعد انكشاف حاله، وأن ما يفسده أكثر مما يصلحه، ففي غايه الفساد، فإنه مضافاً إلى كون كل واحد من المنع غير سديد — لدعوى الإجماع على عموم المنع مع إطلاق أدلته وعموم علتة، وشهادته الوجدان بحصول الظن منه في بعض الأحيان — لا يكاد يكون في دفع الإشكال بالقطع بخروج الظن الناشئ منه بمفيد، غايه الأمر أنه لا إشكال مع فرض أحد المنع، لكنه غير فرض الإشكال، فتدبر جيداً.

فصل

إذا قام ظن على عدم حجيه ظن بالخصوص، فالتحقيق أن يقال بعد تصور المنع عن بعض الظنون في حال الإنسداد: إنه لا استقلال للعقل بحجيه ظن احتمال المنع عنه، فضلاً عما إذا ظن، كما أشرنا إليه في الفصل السابق، فلا بد من الإقتصار على ظن قطع بعدم المنع عنه بالخصوص، فإن كفى، وإلاً فبضميمه ما لم يظن المنع عنه وإن احتمال، مع قطع النظر عن مقدمات الإنسداد، وإن انسداد باب هذا الإحتمال معها، كما لا يخفى، وذلك ضروره أنه لا احتمال مع الإستقلال حسب الفرض ومنه قد انقذح أنه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي حجيه الظن في الأصول أو في الفروع أو فيهما، فافهم.

الشخصي بالتكليف وموارد الظن النوعي به، حيث إن التكليف المعلومه بالإجمال تعمّ مواردهما.

فإنه لو قيل بعدم انحصار العلم بالتكليف على موارد الأخبار المأثوره في الكتب المعروفه فلا مورد للتأمل في أن موارد تلك الأخبار داخله في أطراف المعلوم بالإجمال مع أنه لا ظن شخصي بالتكليف في أكثر مواردنا، وقد تحصّل من جميع ما

لا يفرق في نتیجه دليل الإنسداد، بين الظن بالحكم من أماره عليه، وبين الظن به من أماره متعلقه بألفاظ الآيه أو الروايه، كقول اللغوى فيما يورث الظن بمراد الشارع من لفظه، وهو واضح، ولا يخفى أن اعتبار ما يورثه لا محيص عنه فيما إذا كان مما ينسد فيه باب العلم، فقول أهل اللغة حجه فيما يورث الظن بالحكم مع الإنسداد، ولو انفتح باب العلم باللغه في غير المورد.

نعم لا يكاد يترتب عليه أثر آخر من تعيين المراد في وصيه أو إقرار أو غيرهما من الموضوعات الخارجيه، إلا فيما يثبت فيه حجه مطلق الظن بالخصوص، أو ذاك المخصوص، ومثله الظن الحاصل بحكم شرعى كلى من الظن بموضوع خارجى، كالظن بأن راوى الخبر هو زواره بن أعين مثلاً، لا آخر.

فانقح أن الظنون الرجاليه مجديه في حال الإنسداد، ولو لم يقدّم دليل على اعتبار قول الرجالي، لا من باب الشهاده ولا من باب الروايه.

تنبيه: لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الإحتمالات المتطرقه إلى مثل السند أو الدلاله أو جهه الصدور، مهما أمكن في الروايه، وعدم الإقتصار على الظن الحاصل منها بلاسدّ بابه فيه بالحجه من علم أو علمى، وذلك لعدم جواز التنزل في صورته الإنسداد إلى الضعى_ ف مع التمكن من القوى أو ما بحك_ مه عقلاً، فتأمل جيداً.

ذكرنا حول مقدمات الإنسداد أن مقتضاها الاحتياط في المظنونات ويرجع في غيرها إلى الأصل ولا يبقى مجال لبعض المباحث المذكوره في الكتب الأصوليه من حكم الظن المانع والممنوع، وكون النتيجة حجه الظن بالواقع أو الظن بالطريق أو الظن بهما ونحو ذلك فلاحظ.

إنما الثابت بمقدمات دليل الإنسداد فى الأحكام هو حجيه الظن فيها، لا حجيته فى تطبيق المأتى به فى الخارج معها، فيتبع مثلاً فى وجوب صلاه الجمع يومها، لا فى إتيانها، بل لا بد من علم أو علمى بإتيانها، كما لا يخفى.

نعم ربما يجرى نظير مقدمات الإنسداد فى الأحكام فى بعض الموضوعات الخارجيه، من انسداد باب العلم به غالباً، واهتمام الشارع به بحيث علم بعدم الرضا بمخالفه الواقع بإجراء الأصول فيه مهما أمكن، وعدم وجوب الاحتياط شرعاً أو عدم إمكانه عقلاً، كما فى موارد الضرر المردد أمره بين الوجوب والحرمة مثلاً، فلا محيص عن اتباع الظن حينئذ أيضاً، فافهم.

خاتمه يذكر فيها أمران استطرادا.

الأول: هل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلاً فى الفروع [١].

الظن فى الأصول الاعتقديه

[١] ذكر الشيخ قدس سره بعد مباحث الانسداد أمرين.

الأول: اتباع الظن فى الاعتقادات إذا لم يمكن تحصيل العلم بها نظير إتباعه فى الفروع عند عدم إمكان الوصول إليها بالعلم أو الطريق العلمى على ما تقدم، أو أنه لا يصل الأمر فى الأصول الاعتقديه إلى الاعتماد على الظن أصلاً.

الثانى: الظن الذى لا يكون معتبراً فى نفسه فى الفروع هل يكون جابراً لضعف الروايه سندا أو دلالة بحيث تصير معتبره، أو موهناً للروايه التى لولا- خلاف الظن لكانت معتبره؟ وهل يكون الظن المزبور مرجحاً لإحدى الروايتين المتعارضتين بحيث تؤخذ بالموافق وتطرح المخالف؟ وتبعه على ذلك الماتن قدس سره ، يقع الكلام فى المقام الأول.

أقول: لا- ينبغي التأمل في أنّ الأمور الاعتقادية على قسمين: قسم منها ما يجب الاعتقاد به بمعنى التبانى وعقد القلب عليه على تقدير إخبار الله سبحانه أو النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام المعصوم عليه السلام فإن الاعتقاد والتسليم به قلباً يعد من تصديق النبي صلى الله عليه وآله والإمام المعصوم عليه السلام كوقايح البرزخ وما بعد البعث والنشور من أحوال القيامة والصراط والميزان ودرجات الجنة ودركات الجحيم إلى غير ذلك مما يعدّ بعد ثبوت الأخبار بها الاعتقاد بها من التصديق للنبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام ولا مجال في هذا القسم للاعتماد على الظن المطلق بدعوى انسداد باب العلم بهذه الأمور حتى بناءً على أن نتيجته مقدمات الانسداد الكشف عن حججه مطلق الظن شرعاً، وذلك لعدم جريان مقدمات دليبه في هذه الأمور الاعتقادية فإن من مقدماته عدم وجوب الاحتياط التام في الوقايح أو عدم جوازه على ما تقدم، والامثال الإجمالية في الأمور الاعتقادية ممكن لا محذور فيه، فإن للمكلف أن يعقد قلبه بما هو الواقع من هذه الأمور فيكون هذا تصديقاً إجمالياً للنبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام فيما أخبروا بها، وبهذا يظهر أنه يكفي هذا التصديق الإجمالي حتى في الموارد التي يمكن للمكلف أن يعلم تفصيلاً ويحصل المعرفة بها كذلك.

نعم يقع الكلام في هذا القسم أنه إذا قام طريق معتبر شرعاً إلى بعض هذه الأمور بأن كان الظن به من الظنون الخاصة فهل يجوز عقد القلب تفصيلاً بما قام به هذا الطريق، أم لا اعتبار في ذلك بالظن الخاص كالظن المطلق؟

فقد يقال: إذا كان الخبر القائم بهذه الأمور طريقاً معتبراً شرعاً لا مانع من الإلتزام وعقد القلب عليه؛ لأنّ المفروض الشارع اعتبر علم المكلف بإخبار النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام المعصوم به فيجوز الإلتزام وعقد القلب عليه كما هو الحال في إحراز

العملية؟ المطلوب فيها أولاً العمل بالجوارح، يتبع في الأصول الاعتقاديّه المطلوب فيها عمل الجوارح من الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والانقياد له، أو لا؟.

الظاهر لا، فإن الأمر الاعتقادي وإن انسد باب القطع به، إلا أن باب الاعتقاد إجمالاً __ بما هو واقعه والانقياد له وتحمله __ غير منسد، بخلاف العمل بالجوارح، فإنه لا يكاد يعلم مطابقتها مع ما هو واقعه إلا بالاحتياط، والمفروض عدم وجوبه شرعاً، أو عدم جوازه عقلاً، ولا أقرب من العمل على وفق الظن.

أخبارهما به وجدانا، وهذا بناءً على كون اعتبار الطريق علماً فظاهراً، وأما بناءً على كون الاعتبار بمعنى جعل المنجزية والمعدريه له فإن الشارع جعل للخبر القائم به المنجزية والمعدريه بالإضافة إلى المخبر به المفروض كونه أمراً اعتقادياً، وإنما يفترق القول باعتبار العلم عن القول بجعل المنجزية والمعدريه فيما إذا كان المخبر به من الأمور التكوينية والتاريخية وأحوال القرون الماضية، فإنه لو اعتبر الظن وقلنا بأن اعتباره بمعنى عدّه علماً جاز الإخبار بوقوعها على طبق الخبر لأن جواز الإخبار بالشئ منوط بالعلم به، والمفروض أن الشارع اعتبر الظن القائم علماً به بخلاف ما إذا قيل بأن اعتباره بمعنى جعل المنجزية والمعدريه، فإنه لا بد من أن يكون المؤدى الحكم الشرعيّ أو الموضوع له.

أقول: العمده في اعتبار الخبر السيره العقلانيه الجاريه من المتشرعه أيضاً في الأمور الدينيه ولم يحرز سيرتهم على الاعتقاد بمؤدى الظن ولو كان ذلك الظن القائم معتبراً بالإضافة إلى الأحكام الفرعيه، وعليه فالاعتقاد التفصيلي بما قام به الظن الخاص جوازه فضلاً عن وجوبه محل تأمل بل وجواز الإخبار به كجواز الإخبار بالتكوينيات والقرون أو الأمم الماضيه ما لم يحصل الاطمينان بذلك أيضاً محل تأمل، لما ذكرنا من ان دليل اعتبار الظن الخاص هي السيره العقلانيه ولم يثبت عمومها بالإضافة إلى الأمور

وبالجملة: لا موجب مع انسداد باب العلم فى الاعتقادات لترتيب الأعمال الجوانحية على الظن فيها، مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها، فلا يتحمل إلاّ لما هو الواقع، ولا ينقاد إلاّ له، لا لما هو مضمونه، وهذا بخلاف العمليات، فإنه لا محيص عن العمل بالظن فيها مع مقدمات الانسداد.

نعم، يجب تحصيل العلم فى بعض الاعتقادات لو أمكن من باب وجوب المعرفة لنفسها [١].

الاعتقادية ونحوها ما لم يكن فى البين اطمينان ولو بكثرة الأخبار وتعددتها.

[١] هذا هو القسم الثانى من الاعتقادات الواجب على كل مكلف تحصيل العلم بها، وهذا الوجوب نفسى وليس كوجوب تحصيل العلم بالأحكام الشرعية والعبادات والمعاملات من كون العلم فيها طريقا إلى إحراز التكليف وامثالها والإتيان بالمعاملة الصحيحة ليرتب عليها آثارها.

وبتعبير آخر معرفة هذه الأمور من الاعتقادات دخيل فى كون الشخص مسلما كمعرفة الله سبحانه وتوحيده والنبوه الخاصه والمعاد الجسمانى أو فى كونه مؤمنا كالعلم بعدله سبحانه والإمامه، ويقع الكلام فى هذا القسم فى جهات.

الأولى: هل يمكن فيه للجاهل القاصر بأن لا يتمكن من معرفة هذه الأمور أو بعضها بعد الفراغ من عدم قيام الظن مقام العلم بمعنى أن الظن بهذه الأمور لا يقوم مقام العلم؛ لما تقدم من أنّ الظن ولو كان من الظنون الخاصه لا يقوم مقام العلم المأخوذ على نحو الوصفية، والمفروض أن الواجب على المكلف تحصيل العلم والمعرفة واليقين بهذه الأمور، والظن باعتباره علم فى جهه الطريقيه لا فى الموضوعيه.

الثانية: أن الجاهل القاصر على تقدير إمكان تحققه محكوم بالكفر وعدم الإيمان أم لا حتى مع الظن بها.

والثالثه: هل يعاقب الجاهل القاصر كالمقصر أو أن عقابه على ما لا يقدر على تحصيل العلم به خلاف العدل.

أما الجبهه الأولى: فلا يبعد دعوى أن الجاهل القاصر بالاضافه إلى العلم بوجود الصانع وتوحيده لا يوجد إلا نادرا، فإن التأمل في تحقق الشيء فضلاً عن الموجودات الأرضيه والسماويه والتأمل في النظام الموجود فيها يوصل الإنسان إلى اليقين بأن هذه الموجودات والنظام الموجود فيها لا بد من أن ينتهى إلى الواجب بالذات الذى هو فى ذاته قادر وعالم، والآيات من الكتاب المجيد المرشده للإنسان إلى النظر والتأمل فى خلق السماوات والارض هدايه له فى هذه الجبهه، وأما الجهل قصورا بالاضافه إلى النبوه الخاصه والمعاد الجسمانى والإمامه فلا ينبغى التأمل فى تحققه كما هو الحال فى أكثر من عاش فى بلاد الكفر وبلغ حدا فقد قوته وضعفت إدراكاته ولم يكن ملتفتا وسامعا إلى من يخبر بالإسلام ومعتقداته.

أما الجبهه الثانيه: فلا ينبغى التأمل أيضا فى أنه يترتب على القاصر جميع الأحكام المترتبه على الكفر وينتفى عنه جميع ما يترتب على الإسلام والمسلم من الأحكام؛ لأن القصور والاستضعاف لا يمنع عن إنطباق عنوان الكفر على القاصر، ولا يوجب انطباق المسلم عليه، وإنما يفترق القصور عن التقصير بالاضافه إلى الجبهه الثالثه، فإن القاصر وإن لا ينال لما هو جزاء الإيمان والإطاعه من درجات النعيم والجنه إلا أنه لا يستحق عقابا ما لم يتحقق فى ذلك العالم ما يوجب استحقاقه العقاب، فإن العقاب بلا بيان قبيح ينافى العدل إذا لم يكن معاندا للحق بل كان منقادا له على الإجمال، وما فى كلام الماتن قدس سره فى بحث الطلب والإراداه من أن استحقاق العقاب من لوازم البعد المترتب على الكفر والعصيان الناشئين من خبث الباطن

كمعرفه الواجب تعالى وصفاته أداءً لشكر بعض نعمائه، ومعرفه أنبيائه، فإنهم وسائط نعمه وآلائه، بل وكذا معرفه الإمام عليه السلام على وجه صحيح، فالعقل يستقل بوجود معرفه النبي ووصيه لذلك، وإلّا احتمال الضرر في تركه، ولا يجب عقلاً معرفه غير ما ذكر، إلّا ما وجب شرعاً معرفته، كمعرفه الإمام عليه السلام على وجه آخر غير صحيح، أو أمر آخر مما دل الشرع على وجوب معرفته، وما لا- دلالة على وجوب معرفته بالخصوص لا- من العقل ولا- من النقل كان أصاله البراءه عن وجوب معرفته محكمه [١].

وسوء السريره قد تقدم ما فيه فلا نعيد.

[١] ذكر قدس سره أن وجوب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات مع إمكانه عقلياً بوجود نفسى كمعرفه الله سبحانه وصفاته فإن وجوب معرفته سبحانه بصفاته من باب شكر المنعم، وكذا معرفه أنبيائه فإنهم وسائط نعمه وآلائه وكذا معرفه الإمام عليه السلام فإن الإمام عليه السلام أيضاً واسطه نعمه سبحانه فيجب معرفه النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام لذلك، وإلّا احتمال الضرر في ترك تحصيل العلم والمعرفه ولا يجب معرفه غير ذلك عقلاً بل وجوب تحصيل العلم به شرعياً على تقدير قيام الدليل عليه كوجوب معرفه الإمام عليه السلام على الوجه الآخر غير الصحيح بناءً على أن الدليل على وجوب مثل ما ورد: «من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهليه» (١) وما ورد من بناء الإسلام على خمس التي خامسها وأعظمها الولايه (٢).

أقول: ويعدّ من القسم الثاني المعاد الجسماني حيث إن مقتضى الآيات وجوب الإيمان والتصديق به تفصيلاً كما في سائر الاعتقادات، يكون الاعتقاد مع حصول

ص: ٢٢٤

١- (١) وسائل الشيعه ١٦:٢٤٦، الباب ٣٣ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢٣.

٢- (٢) الكافي ٢:٢٢، باب دعائم الاسلام. دار التعارف.

ولا دلالة لمثل قوله تعالى «وما خلقت الجن والإنس» الآية، ولا لقوله صلى الله عليه وآله : (وما أعلم شيئا بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس) ولا لما دل على وجوب التفقه وطلب العلم من الآيات والروايات على وجوب معرفته بالعموم، ضروره أن المراد من (ليعبدون) هو خصوص عباده الله ومعرفته، والنبوى إنما هو بصدد بيان فضيله الصلوات لا- بيان حكم المعرفة، فلا إطلاق فيه أصلاً، ومثل آيه النفر، إنما هو

العلم بها تفصيلاً، ولا يخفى أنّ شأن العقل هو الإدراك لا الإيجاب والبعث الاعتبارى والوجوب حتى فى معرفه الله ومعرفته النبى صلى الله عليه وآله والإمام شرعى، غايه الأمر إيصال هذا الوجوب الشرعى يكون بطريق العقل فقط، كما فى وجوب معرفه الله والنبى صلى الله عليه وآله أو بطريق شرعى أيضا كما فى معرفه الإمام عليه السلام حيث إنّه مع احتمال العقل الضرر فى ترك المعرفة إيصال للوجوب إلى العباد ودفع الضرر المحتمل كما ذكرنا أمر فطرى كالضرر المقطوع ولا مجرى لقاعده قبح العقاب بلا بيان، حيث إنّ حكم العقل أى احتماله الضرر فى الترك فى نفسه بيان لذلك الوجوب، ولا يقاس بما إذا احتمل وجوب فعل بعد الفحص وعدم الظفر بالبيان له بل يقاس المقام بما قبل الفحص بحيث يكون عالما بذلك الوجوب بعده كما لا يخفى، وقد ذكرنا إمكان تحصيل العلم والمعرفة بوجوده سبحانه وتوحيده وقدرته وأنه عالم بالذات بالنظر فى خلق السماوات والأرض وإختلاف الليل والنهار والتفكر فى النظام الموجود فى الكون على ما أشارت إليه الآيات، ولحكم العقل القطعى بأن الشىء الحادث إذا وجد لا يمكن أن يوجد بلا سبب وفاعل، ولذا يكون الجاهل بمعرفة الله سبحانه مقصرا لا قاصرا إلا نادرا بخلاف النبوه الخاصه والإمامه والمعاد الجسمانى، بل العدل أيضا فإنه قد يوجد القاصر بالإضافه إليها على ما مرّ.

وعلى الجملة ما يجب المعرفة فيها واليقين بها لا يقوم الظن مقام العلم، فإن

بصدد بيان الطريق المتوسل به إلى التفقه الواجب، لا بيان ما يجب فقهه ومعرفته، كما لا يخفى، وكذا ما دل على وجوب طلب العلم إنما هو بصدد الحث على طلبه، لا بصدد بيان ما يجب العلم به.

ثم إنه لا يجوز الإكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلاً أو شرعاً، حيث إنه ليس بمعرفة قطعاً، فلا بد من تحصيل العلم لو أمكن، ومع العجز عنه كان معذوراً إن كان عن قصور لغفله أو لغموضه المطلب مع قلة الاستعداد، كما هو المشاهد في كثير من النساء بل الرجال، بخلاف ما إذا كان عن تقصير في الاجتهاد، ولو لأجل حب طريقه الآباء والأجداد واتباع سيره السلف، فإنه كالجبلى للخلف، وقلماً عنه

الظن لا يكون يقيناً واعتقاداً تفصيلياً بالإضافة، ولذا لا يجرى في الاعتقادات جواز التقليد، نعم إذا كان أقوال أهل المعرفة والبصيره في مثل هذه الأمور موجبا ليقين العامى بهذه الأمور بحيث جزم أنهم لم يذكروها بمجرد حب طريقه الآباء والأجداد واتباع سيره السلف والغرور بها يكون علمه ومعرفته بهذا النحو كافياً في المعرفة الواجبه، ودعوى أنه لا يوجد في الاعتقادات الواجبه معرفتها وتحصيل العلم واليقين بها قاصر، بل غير الواصل إلى معرفتها مقصر لا محاله لقوله سبحانه: «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا» (١) لا يمكن المساعده عليه، فإن القاصر من لا يجد وسائل المجاهده ولو لضعف قوى إدراكه بعد غفلته عن مثل هذه الأمور رأساً، ثم إنه إذا أحرز في أمر اعتقادي أنه لا يكفي فيه مجرد الاعتقاد الإجمالى بل يجب تحصيل العلم واليقين به فهو، وإلا فمقتضى الأصل كالشك في وجوب سائر الأمور عدم وجوب تحصيل العلم والمعرفة به، وما عن الشيخ قدس سره من الحكم بوجوب تحصيل المعرفة به أخذاً بالأمر بالتفقه في الدين المستفاد من آيه نفر وإطلاق المعرفة في المروى عن النبي صلى الله عليه وآله وما أعلم شيئاً بعد

ص: ٢٢٦

تخلف.

والمراد من المجاهده فى قوله تعالى (والذين جاهدوا فىنا لنهدينهم سبلنا) هو المجاهده مع النفس، بتخليتها عن الرذائل وتحليلتها بالفضائل، وهى التى كانت أكبر من الجهاد، لا النظر والاجتهاد، وإلا لآدى إلى الهدايه، مع أنه يؤدى إلى الجهاله والضلاله، إلا إذا كانت هناك منه __ تعالى __ عنايه، فإنه غالباً بصدد إثبات أن ما وجد آباءه عليه هو الحق، لا بصدد الحق، فيكون مقصراً مع اجتهاده، ومؤخذاً إذا أخطأ على قطعه واعتقاده.

ثم لا استقلال للعقل بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم، فيما يجب تحصيله عقلاً لو أمكن، لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه، بل بعدم جوازه، لما أشرنا إليه من أن الأمور الاعتقاديه مع عدم القطع بها أمكن الاعتقاد بما هو واقعها والإنقياد لها، فلا إلقاء فيها أصلاً إلى التنزل إلى الظن فيما انسد فيه باب العلم، بخلاف الفروع العمليه، كما لا يخفى.

المعرفه أفضل من الصلوات الخمس(١)، وما ورد فى طلب العلم من الآيات والروايات وقوله سبحانه: «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون»(٢) لا- يمكن المساعده عليه، فإن آيه نفر فى بيان وجوب التفقه فى الدين كفايه، لا فى بيان ما يجب على الناس عينا، وآيه السؤال ما دلّ على وجوب طلب العلم، وعدم كون الجهل عذرا فى ترك المعرفه الواجبه وسائر التكاليف الشرعيه، والمراد من «يعبدون» معرفه الله وعبادته والنبوى فى مقام بيان فضيله الصلوات لا- فى مقام بيان المعرفه الواجبه، وما فى كلام الماتن من أن آيه نفر كأخبار وجوب طلب العلم فى بيان طريقه التوسّل إلى التفقه

ص: ٢٢٧

١- (١) التهذيب ٢: ٢٣٦.

٢- (٢) سورة الذاريات: الآيه ٥٦.

وكذلك لا- دلالة من النقل على وجوبه، فيما يجب معرفته مع الإمكان شرعاً، بل الأدلة الدالة على النهي عن اتباع الظن، دليل على عدم جوازه أيضاً.

وقد انقذ من مطاوى ما ذكرنا، أن القاصر يكون فى الاعتقادات للغفلة، أو عدم الإستعداد للإجتهد فيها، لعدم وضوح الأمر فيها بمثابه لا يكون الجهل بها إلا عن تقصير، كما لا يخفى، فيكون معذوراً عقلاً.

ولا- يصغى إلى ما ربما قيل: بعدم وجود القاصر فيها، لكنه إنما يكون معذوراً غير معاقب على عدم معرفه الحق، إذا لم يكن يعانده، بل كان ينقاد له على إجماله لو احتمله.

الواجب لا- فى بيان ما يجب فقعه ومعرفته لا يمكن المساعده عليه، فإن آيه النفر فى بيان وجوب التفقه فى الدين بنحو الواجب الكفائى، والكلام فى بيان ما يجب تحصيل العلم به عينا وأخبار وجوب الطلب ناظره إلى عدم كون الجهل عذرا للمكلف فى موارد التكاليف لا- بيان موارد التكليف كما لا- يخفى، وقد ظهر مما ذكرنا أن الجاهل القاصر فى الاعتقادات يوجد ويكون معذورا غير معاقب ولكن عدم العقاب ما لم يكن معاندا، بل كان له اعتقاد وتسليم قلبى على ما هو الحق وإلا فيؤخذ بعناده مع جهله بالواقع، وحقيقه الحال كما ظهر أنه إذا حصل ببيان النبى صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام بواقع أمر يجب الاعتقاد التفصيلى به، وإلا يكون تكديبا أو تشكيكا فى نبوه النبى أو إمامه الإمام ووجوب الاعتقاد التفصيلى لا يكون فى هذا القسم من الأصول الاعتقادية بحيث يجب تحصيل العلم والمعرفة به، بل وجوب الاعتقاد كذلك متفرع على حصول العلم واليقين به من جهه بيان النبى صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام فما يصنعه بعض من لا خبره له من إدراج مثل هذه الأمور فى الأصول الاعتقادية التى لا يحكم على الجاهل بها بالإسلام أو أنه من أهل الإيمان ناشئ عن عدم التفرقة بين

هذا بعض الكلام مما يناسب المقام، وأما بيان حكم الجاهل من حيث الكفر والإسلام، فهو مع عدم مناسبته خارج عن وضع الرسالة.

الثانى: الظن الذى لم يقم على حجته دليل هل يجبر به ضعف السند أو الدلاله بحيث صار حجه ما لولاه لما كان بحجه [١] أو يوهن به ما لولاه على خلافه لكان حجه، أو يرجح به أحد المتعارضين بحيث لولاه على وفقه لما كان ترجيح لأحدهما أو كان للآخر منهما أم لا؟

ومجمل القول فى ذلك: إن العبره فى حصول الجبران أو الرجحان بموافقته، هو الدخول بذلك تحت دليل الحجيه، أو المرجحيه الراجعه إلى دليل الحجيه، كما أن العبره فى الوهن إنما هو الخروج بالمخالفه عن تحت دليل الحجيه، فلا يبعد الأصول الاعتقاديه وما يكون التكذيب أو التشكيك فيه ملازما لتكذيب النبوه أو الإمامه أو التشكيك فيهما.

[١] الكلام فى الأمر الثانى فى جهتين.

الأولى: كون الظن الذى لم يتم على اعتباره دليل هل يجبر ضعف الروايه سندا بحيث تصير حجه بموافقته هذا الظن أو يجبر به ضعف دلالتها، فقد تقدم الكلام فى هذه الجبهه فى البحث فى الشهره الفتاويه وكذا فى كونها على خلاف الروايه المعتبره، لولا خلافها موهنه لها بحيث سقطت عن الاعتبار فراجع.

والجبهه الثانيه: هى أن الظن الذى لم يقم دليل على اعتباره فى نفسه هل يكون مرجحا لأحد المتعارضين بحيث تكون موافقته موجب لتعين حجته وسقوط الآخر عن الاعتبار فيما كان الأصل لولا موافقته سقوط كليهما عن الاعتبار بناءً على ما هو الصحيح من كون السقوط هو الأصل فى المتعارضين، أو لعدم الترجيح لأحدهما أو لا يكون هذا الظن موجبا للترجيح فى المتعارضين أصلاً، ولكن لا يخفى أن الترجيح

جبر ضعف السند في الخبر بالظن بصدوره أو بصحة مضمونه، ودخوله بذلك تحت ما دل على حجيه ما يوثق به، فراجع أدله اعتبارها.

وعدم جبر ضعف الدلاله بالظن بالمراد لإختصاص دليل الحجيه بحجيه الظهور في تعيين المراد، والظن من أماره خارجيه به لا يوجب ظهور اللفظ فيه كما هو ظاهر، إلا فيما أوجب القطع ولو إجمالاً باحتفائه بما كان موجباً لظهوره فيه لولا عروض انتفائه، وعدم وهن السند بالظن بعدم صدوره، وكذا عدم وهن دلالاته مع ظهوره، إلا فيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل في سنده، أو وجود قرينه مانعه عن انعقاد ظهوره فيما فيه ظاهر لولا تلك القرينه، لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقه ولا دليل اعتبار الظهور بما إذا لم يكن ظن بعدم صدوره، أو ظن بعدم إرادته ظهوره.

وأما الترجيح بالظن، فهو فرع دليل على الترجيح به، بعد سقوط الأمارتين بالتعارض من البين، وعدم حجيه واحد منهما بخصوصه وعنوانه، وإن بقى أحدهما بلا عنوان على حجيته، ولم يبق دليل بالخصوص على الترجيح به.

وإن ادعى شيخنا العلامة ___ أعلى الله مقامه ___ استفادته من الاخبار الداله على الترجيح بالمرجحات الخاصه، على ما في تفصيله في التعادل والترجيح.

يجرى في الخبرين المتعارضين فقط، وكما أن اعتبار الظن يحتاج إلى الدليل عليه كذلك كونه مرجحاً، وقد ذكرنا في بحث تعارض الخبرين أن الترجيح في المتعارضين بالشهره الروائيه في أحدهما أو كون أحدهما موافقا للكتاب أو مخالفا للعامه، وأما غير ذلك فلا دليل على الترجيح به، ومقتضى الأصل في المتعارضين سقوطهما عن الاعتبار، ثم إنه يظهر من الماتن أن الظن غير معتبر لعدم قيام الدليل على اعتباره يكون جابراً لضعف السند إذا كان مفيداً للظن بالصدور أو المضمون

ومقدمات الإنسداد فى الأحكام إنما توجب حجيه الظن بالحكم أو بالحجه، لا الترجيح به ما لم يوجب ظن بأحدهما، ومقدماته فى خصوص الترجيح لو جرت إنما توجب حجيه الظن فى تعيين المرجح، لا- أنه مرجح إلا إذا ظن أنه __ أيضاً __ مرجح، فتأمل جيداً، هذا فيما لم يقيم على المنع عن العمل به بخصوصه دليل.

وأما ما قام الدليل على المنع عنه كذلك كالمقياس، فلا يكاد يكون به جبر أو وهن أو ترجيح، فيما لا يكون لغيره أيضاً، وكذا فيما يكون به أحدهما، لوضوح أن الظن القياسى إذا كان على خلاف ما لولاه لكان حجه __ بعد المنع عنه __ لا يوجب خروجه عن تحت دليل حجيته، وإذا كان على وفق ما لولاه لما كان حجه لا يوجب دخوله تحت دليل الحجيه، وهكذا لا يوجب ترجيح أحد المتعارضين، وذلك لدلاله دليل المنع على إلغائه الشارع رأساً، وعدم جواز استعماله فى الشرعيات قطعاً، ودخله فى واحد منها نحو استعمال له فيها، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

ولا- يكون جابراً لضعف دلالته، فإن موافقه الظن لا- يوجب الظهور فى الروايه ما ولكن يوجب الوثوق بصدورها، أو كون مضمونها حكماً واقعياً، ثم ذكر أن مخالفه الظن الذى لم يقيم على اعتباره دليل مع الخبر المعتبر فى نفسه لا يسقطه عن الاعتبار؛ لأن اعتبار خبر الثقة غير مقيد بصدوره عدم الظن بعدم صدوره أو بعدم الظن بعدم إرادته ظهوره.

وفيه أنه لو كان المراد بالظن فى صورته الانجبار هو الوثوق يكون المراد فى الموهن أيضاً الوثوق، والوثوق الشخصى فى نفسه معتبر ولا يكون للفرقه وجه.

المقصد السابع: (في الأصول العمليه)

اشاره

ص: ٢٣٣

وهى التى ينتهى إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل، مما دل عليه حكم العقل أو عموم النقل، والمهم منها أربعة، فإن مثل قاعده الطهاره فيما اشتبه طهارته بالشبهه الحكميه، وإن كان مما ينتهى إليها فيما لا حجه على طهارته ولا على نجاسته، إلاّ أن البحث عنها ليس بمهم، حيث إنها ثابتة بلا كلام، من دون حاجه إلى نقض وإبرام، بخلاف الأربعة، وهى: البراءه والاحتياط، والتخير

[١] لا يخفى أن مفاد الأصول العمليه وهى القواعد التى يؤخذ بها فى الوقائع بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل فيها على الأحكام الواقعيه ربما يكون من الحكم الشرعى، ويسمى بالأصل العملى الشرعى، وأخرى يكون ما يسمى بحكم العقل أو الأصل العملى العقلى، فإن الأصل العقلى قد لا يجتمع مع الأصل الشرعى كقاعده الاشتغال فى أطراف العلم الإجمالى مع عدم كون الحاله السابقه فى أطرافه تكليفاً، وقد يجتمع معه كما إذا كانت الحاله السابقه فيها تكليفاً أو موضوعاً للتكليف، وكالبراءه العقليه فى الشبهات البدويه بعد الفحص، فإنها تجتمع مع البراءه العقليه من قاعده قبح العقاب بلا بيان، سواء أريد من البيان العلم بالتكليف الواقعى حقيقه إجمالاً أو تفصيلاً أو كان العلم به إعتبارياً، أو كان المراد من البيان المصحح للمؤاخذة على مخالفه التكليف الواقعى، فإنه مع عدم المصحح كذلك يقبح العقاب على مخالفه التكليف الواقعى سواء حكم الشارع بالرفع والإباحه الظاهريه أم لا.

ثم إنّ الأصول العمليه منحصره على الأربعة: أصاله البراءه والاستصحاب والاحتياط وأصاله التخير، وانحصار موارد هذه الأصول الأربعة أى أقسام الشك

والإستصحاب: فإنها محل الخلاف بين الأصحاب، ويحتاج تنقيح مجاريها وتوضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها إلى مزيد بحث وبيان ومؤونه حجه وبرهان، هذا مع جريانها في كل الأبواب، واختصاص تلك القاعدة ببعضها، فافهم.

لا يتجاوز الأربعة، كما هو الحال في تقسيم كل شيء إلى النفي والإثبات. فلا يمكن أن يوجد قسم خامس للشك، فإن الشك في واقعه في حكم تكليفي أو وضعي ملازم للتكليف، إما أن تلاحظ فيه الحاله السابقه أم لا، فالأول مورد الاستصحاب ومع عدم ملاحظتها إما أن يكون فيها علم إجمالي بالتكليف أو بالوضع الملازم له أم لا، فالثاني مورد البراهه، وإذا كان في البين علم إجمالي إن أمكن الاحتياط فهو مورد قاعده الاشتغال وإلا فمورده أصاله التخيير، وإنحصار الأصول في أقسام الشكوك على الأربعة إستغراقى حيث يمكن للشارع أن يعتبر قاعده أخرى غيرها في بعض الوقايح من موارد الأصول، بأن يحكم في دوران الأمر بين وجوب فعل وحرمة في غير العباده الأخذ باحتمال الحرمة، بل يمكن الالتزام بوقوع مثل ذلك كما في قاعده الطهاره الجاريه في الشبهات الحكميه، حيث لا فرق في مفاد الأصل والحكم الظاهري بين ما يكون من قبيل الحكم التكليفي أو الوضعي.

في قاعده الطهاره وعدم كون البحث فيها من المسائل الأصوليه

ومن هنا وقع البحث في وجه حذف قاعده الطهاره في الشبهات الحكميه من المباحث الأصوليه مع انطباق ما ذكروا في وجه كون الأصول العمليه من المباحث الأصوليه فيشمل قاعده الطهاره أيضا، فإنها مما ينتهى إليها أمر الفقيه بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل على النجاسه، واعتذر الماتن من ذلك بوجهين.

الأول: أن قاعده الطهاره لم يُختلف في اعتبارها بخلاف سائر الأصول العمليه،

فإن ثبوت بعضها وتعيين مجاريها وتوضيح مفادها محل الكلام على ما يأتي.

الثانى: أن قاعده الطهاره تختص بموارد الشك فى باب من أبواب الفقه وعدم اختصاصها بالأصول الأربعة، فإنها تجرى على كل أبوابه، ولا يخفى عدم تماميه الوجه الثانى فإن استطراد المسأله الأصوليه فى جميع أبواب الفقه غير لازم.

وقد حكى عن بعض الاعتذار بوجه ثالث: وهو أن الطهاره والنجاسه الواقعتين ليستا من قبيل الحكم الشرعى، بل هما أمران واقعيان كشف عنهما الشارع فى مواردهما، لعدم اطلاع الناس عليهما فى جميع تلك الموارد، فيكون مورد الشك فى كون الشىء طاهراً أو نجساً من قبيل الشبهه الموضوعيه، فأصالة الطهاره الجاريه فيها من قبيل الأصول العمليه الجاريه فى الشبهات الموضوعيه.

وفيه إن أريد أن للطهاره أو النجاسه منشأً واقعياً فهذا صحيح فى الجملة، فإن الشارع لا يجعل النجاسه لشىء عبثاً وبلا ملاك، ولكن هذا يجرى فى سائر الأحكام الوضعيه والأحكام التكليفيه، وإن أريد أنهما بنفسهما أمران واقعيان لا يحصلان بالاعتبار فهذا خلاف ظاهر الخطابات، بل خلاف صراحه بعضها مثل ما ورد فى الصحيح: «كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطره بول قرضوا لحومهم بالمقاريض، وقد وسع الله عليكم بأوسع ما بين السماء والأرض وجعل لكم الماء طهوراً»^(١)، فإن صريحه اعتبار طهاره موضع إصابه البول بغسله بالماء لهذه الأمه وإذا كانت طهارته بالغسل بالاعتبار فلا محاله تكون نجاسته أيضاً بالاعتبار، حيث لم تكن ترتفع بالغسل بالماء من بنى إسرائيل، واعتبرها منتهيه بالغسل بالماء لهذه الأمه.

ص: ٢٣٧

(١-١) وسائل الشيعه ١: ١٣٣، الباب الأول من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

وكذا اعتبر غساله الإستنجاء طاهره ولم يعتبر غساله غيره من مزيله العين طاهره فلا يمكن أن يكون بينهما فارق تكويني، وأمّا ما ذكرنا من كونهما أمرين تكويبتين خلاف ظاهر الخطابات، فلأن ظاهرها صدورهما عن الشارع بما هو شارع لا بما هو عالم بالأمر الخفيه ومخبر بها، وقد يقال كونهما أمرين واقعيين لا يدخل الشك فيهما في الشبهه الموضوعيه، وأن لا يكون الشك فيهما من الشبهه الحكميه، فإن الشبهه الحكميه ما يكون الشك فيها ناشئاً من فقد خطاب الشارع أو إجماله أو تعارضه، وإذا شك في نجاسه شيء كنجاسه العصير بعد غليانه، يكون منشأ الشك فقد النص أو إجماله أو تعارضه، بخلاف الشبهه الموضوعيه فإن الشك فيها ينشأ من أمر لا يرتبط بفقده خطاب الشارع أو إجماله أو تعارضه. ولكن هذا أيضاً لا يمكن المساعده عليها، فإن منشأ الشك في الشبهه الحكميه هو فقد خطاب الشارع أو إجماله أو تعارضه، يعنى خطاب الشارع بما هو شارع لا بما هو عالم بحقيقه الأمر الواقعي، والشك في نجاسه العصير بعد غليانه بناءً على كون النجاسه أمراً تكوينياً ينشأ من فقد خطاب الشارع بما هو مخبر صادق مطلع على الأمور الخفيه نظير الشك في بعض ما وقع في أول الخلقه أو ما يقع في آخر الدنيا، ولا يرتبط ذلك بالشبهه الحكميه التي يكون الشك فيها في مجعول الشارع ثبوتاً ناشئاً مما ذكر.

ثم إن الفرق بين الأصول العمليه وبعض القواعد الفقهيّه التي لا يتمكن العامي من تطبيقها على صغريات كقاعده ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده، وقاعده وجوب الوفاء بالشروط والنذور ونحوها غير خفي، فإنهما وإن كانتا تشتركان مع الأصول العمليه الجاريه في الشبهات الحكميه في تمكن المجتهد خاصه من التطبيق على الموارد والصغريات والعامي عاجز عن ذلك، أما في الأصول العمليه فظاهر،

فإنها معتبره عند عدم الظفر بالدليل على الحكم أو التكليف الواقعي، وفي تلك القواعد لتقيّد الموضوع فيها بقيد لا يتيسر إلا للفقيه إحرازه، ولكن التطبيق في القواعد الفقيهيه لبيان الحكم الواقعي في مورد التطبيق بحسب المستفاد من الأدله الاجتهاديه، وفي الأصول العمليه لبيان الوظيفه عند عدم إستفاده الحكم الواقعي بحسب تلك الأدله، ولذا تخرج القواعد الفقيهيه عما ذكر في تعريف علم الأصول (أو القواعد التي ينتهي إليها) أمر الفقيه بعد اليأس من الدليل على الحكم الواقعي.

أصالة التخيير أصل عملي مستقل أو أنها داخله في أصالة البراءه

وينبغي التعرض في المقام لكون أصالة التخيير التي عدّوها من الأصول العمليه أصل عملي مستقل في مقابل الإستصحاب وقاعده الإشتغال وأصالة البراءه، أو أنها ترجع إلى أصالة البراءه الجاربه في ناحيه كل من إحتمالي الوجوب والحرمة.

وقد ذكر الشيخ العراقي قدس سره ما حاصله أنه مع الشك في الحكم بالشبهه الحكميه وعدم لحاظ الحاله السابقه فيها إن لم يكن في البين بيان فالمرجع أصالة البراءه، سواء أمكن فيها الاحتياط كدوران الأمر في حكم الفعل بين الحرمة والإباحه، أو لم يمكن الاحتياط كدوران حكمه بين الحرمة والوجوب والإباحه، وإن كان في البين بيان بالإضافه إلى التكليف وأمکن الاحتياط فيه فالمرجع قاعده الإشتغال، وإن لم يمكن الاحتياط فيه أصلاً فالمرجع أصالة التخيير، ولا يتوهم أن أصالة التخيير معناها أصالة البراءه، وأن العلم الإجمالي بحرمة الفعل أو وجوبه لعدم كونه منجزاً كالعدم، فتدخل الواقعه فيما لم يتم فيها البيان، فإن هذا فاسد، والوجه في فساده أن عدم البيان في الواقعه ناشيء عن عدم منجزيه العلم الناشيء عن ترخيص العقل، حيث إن

مع تمكن المكلف على كل من الفعل والترك يكون حكمه بالتنجز بإختيار الفعل بلا مرجح، فيكون ترخيصه في كل من الفعل والترك مخرجا للعلم الإجمالي عن المنجزية بأن يكون حكمه بالترخيص مانعا عن تأثير العلم الإجمالي، فعدم البيان الناشئ عن ترخيص العقل الموجب لعدم منجزية العلم الإجمالي لا يرتبط بأصالة البراءة، فإن أصالة البراءة هي الترخيص الناشئ من عدم البيان لا الترخيص الموجب لعدم البيان.

أقول: لو قال قدس سره بأنه في موارد دوران الأمر بين المحذورين لا قصور في ناحيه البيان، وإنما القصور في ناحيه المكلف حيث لا- يتمكن من الجمع بين الفعل والترك وإختيار أحدهما قهري، وإلا- فلا- فرق بين هذا العلم الإجمالي والعلم الإجمالي المنجز في جهه البيان، وأصالة البراءة عقلاً- هو حكمه بقبح العقاب بلا بيان، لا حكمه بقبح العقاب لعدم تمكن المكلف من إحراز الامتثال، كان ذلك أقرب إلى الفهم واحتمال التصديق، ولكن لا يخفى أن الترخيص في الفعل أو الترك خارج من شأن العقل، وإنما يحكم العقل بقبح الفعل لإدراكه المفسده فيه، ومعنى قبحه أنه يرى استحقاق فاعله الذم أو لنهي الشارع عن ارتكابه، والقبح في الأول فعلى يكشف عن نهى الشارع عنه، وفي الثاني فاعلى، وإذا لم يكن العلم الإجمالي بحيث يمكن موافقته القطعيه ومخالفته القطعيه فلا- يكون التكليف الواقعي واصلاً بحيث يتحقق الفرض الذي لاحظته المولى عند جعله، فإن التكليف وإن لا يمكن تقييده بغير صورته هذا العلم على ما تقدم من عدم إمكان أخذ العلم بالتكليف في موضوع ذلك التكليف ويكون له إطلاق ذاتي لا- محاله، إلا- أن الغرض من جعله إمكان كونه داعياً إلى العمل فعلاً- أو تركاً عند وصوله، والعلم الإجمالي بحرمة فعل أو وجوبه لا يكون

لو شك في وجوب شيء أو حرمة ولم تنهض عليه حجّه، جاز شرعاً وعقلاً ترك الأول وفعل الثاني [١].

من هذا الوصول، والعقاب على مخالفه التكليف الواقعي يكون من العقاب بلا بيان، ولا يقاس ذلك بموارد عدم القدره على متعلق التكليف، فإن التكليف معه قبيح، وحكمه بقبح خطاب العاجز وتكليفه أجنبي عن قبح العقاب بلا بيان، ومع الإغماض عن ذلك فدوران أمر الفعل بين الوجوب والحرمة لا يمنع من الرجوع إلى أدلّه البراءه الشرعيه في ناحيه احتمال كل من الوجوب والحرمة؛ لأنّ عدم جريان الأصول النافيه في أطراف العلم الإجمالي بالتكليف للزوم الترخيص في المخالفه القطعيه للتكليف الواصل بين الأطراف، وهذه المنافاه لا تحصل مع دوران الأمر بين المحذورين لعدم الوصول في التكليف الواقعي بحيث يدخل الفرض في الفرض الملحوظ عند جعل التكليف.

أصالة البراءه

إشاره

[١] إذا علم عدم حرمة فعل ودار أمره بين كونه واجبا أو مباحا بالمعنى الأعم، أو علم عدم وجوبه ودار أمره بين كونه حراما أو مباحا أو احتمال حرمة الأول ووجوب الثاني أيضا، بأن دار أمره بين كونه واجبا أو حراما أو مباحا، فالأقسام الثلاثه كلها مجرى أصاله البراءه عقلاً ونقلاً. من غير فرق بين أن يكون منشأ الشك فقد النص أو إجماله أو تعارضه، فيما إذا كان المتعارضان من غير الأخبار، وأما إذا كانا خبرين فلا مورد لأصاله البراءه إذا كان لأحد الخبرين ترجيح، أي يكون فيه مزيه اعتبرها الشارع بجعل الخبر المشتمل لها حجّه، فإنه مع الدليل على الحكم الواقعي لا تصل

النوبه إلى الأصل العملى، بل مع عدم المزيه لأحدهما أيضا لم يكن مجال لأصالة البراءه إذا قيل بالتخير بين الخبرين المتعارضين لإمكان الوصول إلى الحجه المعبره وإحراز الواقع باختيار المكلف أحد الخبرين، وما فى كلام الماتن قدس سره لمكان وجود الحجه المعبره وهو أحد الخبرين لا يساعد على إرادته ما ذكرنا، فإن شيئا من الخبرين المتعارضين لا يكون حجه فى مدلوله المطابقى قبل الأخذ، بل فى مدلوله الالتزامى أيضا على ما يأتى بيانه فى بحث التعادل والتراجيح.

ثم إنه قد ذكر الشيخ العراقى وبعض الأعلام أن مورد الخلاف بين المجتهدين هو أن الشبهات الحكيمه التحريميه أو حتى الوجوبيه أيضا سواء كانت الشبهه ناشئه من فقد الخطاب للحكم الواقعى أم من إجماله أو تعارضه من صغريات قاعده قبح العقاب بلا بيان أم من صغريات قاعده لزوم دفع الضرر المحتمل بعد اتفاق الفريقين على كلا الكبيرين، ولا شبهه أيضا أنه لو جرت فى مورد قاعده قبح العقاب بلا بيان لكانت وارده على قاعده لزوم دفع الضرر المحتمل، حيث لا يبقى مع جريانها فيه احتمال الضرر.

وبتعبير آخر كل من الكبيرين لا يثبت موضوعها فى مورد كما هو شأن كل ما يكون بمفاد القضية الحقيقيه، وإذا أحرز فى مورد عدم البيان فيه للتكليف الواقعى وترتب عليه الحكم بقبح العقاب ينتفى الموضوع فى كبرى قاعده لزوم دفع الضرر المحتمل.

وعلى الجملة يدعى الأخبارى أن العلم الإجمالى بالتكاليف فى الوقائع يوجب احتمال العقاب فى ارتكاب الوقعه المشتبهه بالشبهه الحكيمه، فعلى المجتهد بيان انحلال هذا العلم الإجمالى أو إثبات أن الوقعه المشتبهه بعد الفحص

عن مدرك التكليف فيها وإحراز عدم ثبوته فيها تجعل تلك الواقعة خارجه عن أطراف العلم الإجمالى بثبوت التكليف فى الوقائع.

وأيضاً على المجتهد بيان أنه لم يرد من الشارع الإيجاب المولوى الطريقي بالاحتياط فى المشتبهات بالشبهه الحكيمه ولا يحسب تمسك المجتهد للبراءه فى الشبهات التحريميه وغيرها بكبرى قاعده قبح العقاب بلا بيان، أو بالخطابات من الآيه والروايات التى بمضمون القاعده استدلالاً على موضع النزاع والخلاف من الطرفين، كما أن استدلال الطرف الآخر للإحتياط فى الشبهات بكبرى قاعده لزوم دفع الضرر المحتمل وما هو بمفادها من الأخبار لا يكون استدلالاً على محط البحث من الطرفين.

وقد ظهر أنه لا مجال للاستدلال على البراءه فى الشبهات الحكيمه بالأدله الأربعة، وجعل حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان دليلاً عقلياً لها إذ الأخبارى لا ينكره، وإنما ينكر صغراه، بل يتعين على القائل بالبراءه فيها إثبات الصغرى بنفى تنجيز العلم الإجمالى بإثبات انحلاله أو خروج الواقعة بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل على التكليف فيها عن أطرافه، وقيل إثبات هذا الانحلال لا يفيد التشبث بالخطابات الشرعيه الداله على الترخيص فى الشبهات، فإن هذه الخطابات لا تفيد فى الانحلال، ولذا لا يمكن الأخذ بها فى أطراف العلم الإجمالى بالتكليف فى الشبهات الموضوعيه، وإنما يصح التمسك بها لنفى الإيجاب الشرعى المولوى الطريقي فى الشبهه البدويه الذى يدعيه الأخبارى استظهاراً من بعض الخطابات، كالأخبار الداله على التوقف فى الشبهات والأخذ بالاحتياط فيها.

كما ظهر أنه لا يمكن أيضاً الاستدلال على البراءه بالإجماع، ووجه الظهور احتمال اتكالهم فى حكمهم بالبراءه فيها على انحلال العلم الإجمالى المزبور وبعد

وكان مأموناً من عقوبه مخالفته، كان عدم نهوض الحجة لأجل فقدان النص أو إجماله، واحتماله الكراهه أو الاستحباب، أو تعارضه فيما لم يثبت بينهما ترجيح، بناءً على التوقف في مسأله تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين.

إنحلاله تكون الشبهه من صغريات قاعده قبح العقاب بلا بيان.

أقول: إذا فرضنا انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف، أو خروج الواقعه التي فحص المجتهد عن الدليل فيها على التكليف الواقعى فلم يظفر به عن أطراف العلم الإجمالي فلا- يكفى ذلك في جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان فيها حتى مع فرض عدم ثبوت الاحتياط الشرعى بالأخبار التي تمسك بها الأخباريون، بل لابد من إثبات أن احتمال التكليف الواقعى بنفسه بعد الفحص عن الدليل عليه وعدم الظفر به لا يدخل في البيان، ووصول التكليف مع عدم ثبوت الاحتياط الشرعى في تلك الواقعه لتكون صغرى لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

وبتعبير آخر البيان في قاعده قبح العقاب بلا بيان لا يعم هذا الاحتمال مع عدم ثبوت الاحتياط الشرعى.

والحاصل يقع الكلام في جهتين.

الأولى: ثبوت البراءه العقلية في الشبهات الحكمية التحريمية والوجوبية ولو في الجملة في مقابل الأخبارى الذى ينكر ثبوتها مطلقاً أو في الشبهات التحريمية.

والثانية: في أن البراءه الشرعية أوسع من البراءه العقلية بأن تجرى البراءه الشرعية في موارد لا مجرى فيها للبراءه العقلية، وما في عبارته الماتن من أنه: «لو شك في وجوب شىء أو حرمة ولم تنهض عليه حجه جاز شرعاً وعقلاً- ترك الأول وفعل الثانى»، مقتضاه أن احتمال التكليف بعد الفحص عن الدليل عليه وعدم الظفر به لا- يكون بنفسه منجزاً، ويستدل على ذلك بالأدله الأربعة.

وأما بناءً على التخيير __ كما هو المشهور __ فلا مجال لأصالة البراءة وغيرها، لمكان وجود الحجة المعتبرة، وهو أحد النصين فيها، كما لا يخفى، وقد استدلل على ذلك بالأدلة الأربعة:

أما الكتاب: فبآيات أظهرها قوله تعالى: «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً» [١].

[١] قد ذكر الماتن قدس سره أنه يستدل على البراءة في المشتبهات بالشبهه الحكيمه البدويه بآيات أظهرها بحسب مقام الاستدلال قوله تعالى: «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً» (١) حيث قال الشيخ قدس سره: إن الآية إخبار بعدم وقوع العذاب في الأمم السابقة قبل وصول التكليف، وبيان التكليف عليهم ببعث الرسل، وبما أن الأخبارى القائل بالتوقف ووجوب الاحتياط في الشبهات الحكيمه يلتزم بالملازمه بين عدم وقوع العذاب وعدم استحقاقه، فيكون المستفاد من الآية عدم استحقاق العقاب على مخالفه التكليف قبل بيانه ووصوله إلى العباد، وأورد عليه الماتن بوجهين.

الأول: أنه على فرض تسليم الأخبارى بالملازمه بين عدم فعلية العقاب وعدم استحقاقه يكون الإستدلال على البراءة جدليا يقصد به إسكات الخصم ولا يثبت به جواز الارتكاب، الثانى: أن الأخبارى لا يلتزم بالملازمه ليكون الإخبار بعدم وقوع العذاب كاشفاً عنده عن عدم إستحقاقه، كيف فإنّ الشبهات عنده لا تزيد على المحرمات والواجبات، والأخبارى لا ينكر عفو سبحانه وعدم مؤاخذة العبد بالعذاب على ارتكابه الحرام أو ترك الواجب فعدم الوقوع فيهما لا يقتضى نفي الاستحقاق فكيف بالمشتبهات.

وأورد الشيخ قدس سره على الاستدلال على البراءة بالآيه بوجه آخر، وهو أنّ الإخبار

ص: ٢٤٥

عن الأمم السابقة بعدم استحقاقهم العذاب الدنيوى قبل البيان لا يلزم عدم الاستحقاق بالإضافة إلى العقاب الأخرى الذى هو مورد الكلام فى المقام.

وأجيب عن هذا الإيراد بأن العذاب الدنيوى أخف وأهون بالإضافة إلى العقاب الأخرى، وإذا لم يكن العبد مستحقاً لعذاب دنيوى مع عدم بيان التكليف وإيصاله إليه فلا يستحق العذاب الأخرى بالأولوية، وقال: الوجه فى دلاله الآية على نفي الاستحقاق بأن التعبير بجمله ما كان وما كنا وأمثالهما يدل بمقتضى الفهم العرفى على أن الفعل لا يليق بالمخبر ولا يناسب صدوره عنه، ويظهر ذلك باستقراء موارد استعمالاتها كقوله سبحانه: «ما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم» (١) و«ما كان الله ليذر المؤمنين» (٢) و«وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم» (٣) و«ما كنت متخذ المضلين عضداً» (٤) إلى غير ذلك، فالفعل الماضى فى مثل هذه الموارد منسلخ عن الزمان، فالمراد أن التعذيب قبل البيان لا يليق بالله سبحانه ولا يناسب حكمته وعدله، فلا يبقى فرق فى عدم الاستحقاق بين العذاب الدنيوى والأخرى حيث إنه لا- موجب لعدم لياقه الفعل لله سبحانه مع عدم وصول التكليف إلى العباد إلا كون العقاب بلا مصحح.

أقول: عدم مناسبة الفعل للفاعل فى بعض موارد استعمال الجملة مستفاد من قرينه خارجيه وإلا فمعناها عدم وقوع الفعل فلاحظ موارد استعمالها، نظير قوله

ص: ٢٤٦

١-١) سورة التوبة: الآية ١١٥.

٢-٢) سورة آل عمران: الآية ١٧٩.

٣-٣) سورة الأنفال: الآية ٣٣.

٤-٤) سورة الكهف: الآية ٥١.

سبحانه: «وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم»^(١) وعدم وقوع الفعل أى العذاب الدنيوى بل الأخرى يمكن أن يكون للعفو نظير العفو عن الصغائر إذا اجتنب الشخص عن الكبائر، ولا يلزم نفي الاستحقاق، ويمكن أن يكون عدم العذاب قبل بعث الرسل حتى بالإضافة إلى الأفعال التى قبحتها عقلي مع كون العذاب الدنيوى أهون من جهة إعطاء الفرصه لعلهم يرتدعون عند مجيء الرسول وتأكيد النهى عنها من قبله، وهذا لا يلزم نفي الاستحقاق، وقد استدلّ الأخباريون بالآيه على نفي الملازمه بين حكم العقل والشرع بدعواهم عموم الآيه حتى بالإضافة إلى المستقلات العقلية، وأورد على استدلالهم بأن الآيه تدلّ على عدم الوقوع لا- على نفي الاستحقاق، فيمكن أن يكون عدم تعذيبهم حتى بالإضافة إلى تلك المستقلات العقلية للرأفه وإعطاء الفرصه فى الارتداع إلى مجيء النبي من الله عزوجل، والمدعى فى المستقلات العقلية ثبوت استحقاق العقاب، ولذا ذكر المحقق القمى قدس سره أنه من جمع بين الاستدلال بالآيه على البراءة فى الشبهات وبين الردّ على الأخبارى فى استدلاله على نفي الملازمه بين حكم العقل والشرع، فقد جمع بين المتناقضين، حيث إن مقتضى الردّ عليهم عدم دلالة الآيه على نفي الاستحقاق، والاستدلال بها على البراءة مقتضاه دلالتها على نفي الاستحقاق، واستظهر الشيخ قدس سره من استدلال الأخبارى بالآيه على نفي الملازمه أنهم يلتزمون بين نفي وقوع العذاب ونفي الاستحقاق به، واستدل بها على البراءة على مسلكهم فى الشبهات التحريميه، بدعوى أن بعث الرسول كناية عن وصول التكليف حيث يكون فى الغالب وصوله

ص: ٢٤٧

إلى العباد بابلاغ النبي، فمفاد الآيه أن الله سبحانه لم يكن يعذب قوماً قبل وصول التكليف إليهم، وإذا لم يكن في البين استحقاق العقاب كما يعترف به الأخبارى تكون النتيجة عدم استحقاق العقاب على مخالفته تكليف لم يصل إلى العبد، وهذا مفاد أصالة البراءة في الشبهة البدويه التحريميه والوجوبيه بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل عليه.

ولكن لا- يخفى أن ظاهر الآيه أنه ما لم يكن إبلاغ الرسل لم يكن عذاب، ولا يعم وصول التكليف من طريق العقل، فالصحيح في الرد على الأخبارى أن نفي الوقوع لا يدلّ على عدم الاستحقاق.

والمتحصل أنه إذا لم يكن للآيه دلالة على نفي الاستحقاق كما ذكرنا فلا يصح الاستدلال بها على البراءة في الشبهات، وعلى تقدير الإغماض عن ذلك فلا- يكون مفادها بحيث تنفي وجوب التوقف والاحتياط في الشبهات، مستظهِراً ذلك من الأخبار الواردة في الوقوف عند الشبهة والاحتياط إذا احتمل وجوب الفعل.

ومما ذكر يظهر الحال في الاستدلال على البراءة بقوله سبحانه: «لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها»^(١) بناءً على أن المراد من الصلّه الإعلام والبيان، فيكون مدلولها أن الله لا- يكلف نفساً بتكليف إلا- تكليفاً يتنه وأعلمه ولو بقريته ما ورد في تفسير الآيه حيث أجاب الإمام عليه السلام عن كون الناس مكلفين بالمعرفة، قال: لا، على الله البيان: «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها»، و«لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها»^(٢)، ووجه الظهور أن

ص: ٢٤٨

١-١) سورة الطلاق: الآيه ٧.

٢-٢) الكافي ١: ١٦٣، الحديث ٥.

غايه مدلولها هو أن التكليف الذى لا- يتمكن العباد من معرفته، فهذا التكليف مرفوع عنهم، وأما التكاليف التى يَبْتَدَأُ للناس واختفى بعضها عن بعض الناس بممانعه بعض الظالمين عن وصولها إلى العباد، مع وصول الأمر إليهم بالاحتياط فى موارد احتمالها كما يدعى الاخبارى فليس فى الآية دلالة على عدم أخذ العباد بها.

وناقش المحقق النائينى أولاً: بأن الآية لا دلالة لها حتى على ما تقدم، فإن الاحتمالات من الموصول وصلته، ثلاثه، الأول: أن يكون المراد بالموصول التكليف ومن الإيتاء الوصول والإعلام، والثانى: أن يكون المراد من الموصول المال ومن الإيتاء الملك يعنى لا يكلف الله نفساً بمال إلا بعد ملكه، والثالث: أن يكون المراد مطلق الشىء ومن الإيتاء الإقدار عليه، يعنى لا يكلف الله الناس إلا بشىء مقدور لهم، والمعنى الثانى يدخل فى الثالث لا- الأول، وذلك فإن تعلق الفعل أى لا يكلف الله بالموصول بمعنى التكليف، تعلق الفعل بالمفعول المطلق لا- المفعول به؛ لأنّ التكليف لا يتعلق بالتكليف، وتعلقه بالمال والشىء من تعلق الفعل بالمفعول المطلق ولا- جامع بين التعلقين، كما أن المراد من الإيتاء على الأول بمعنى الإعلام وعلى الثانى والثالث بمعنى الإقدار ولا جامع بين الإعلام والإقدار، ولولم تكن الآية بالمعنى الثانى والثالث بقربيه ما قبلها فلا أقل من عدم ظهورها فى المعنى الأول، ولا- دلالة فى استشهاد الإمام عليه السلام فى الرواية بالآيه على كون المراد من الصلة الإعلام والمراد من الموصول التكليف، وذلك فإن المراد من المعرفة فى السؤال فى الرواية المعرفة التفصيليه بصفات البارى وأحوال الحشر والنشر إلى غير ذلك مما لا يتمكن العباد من معرفته التفصيليه إلا بعد بيانها للعباد كعدم تمكنهم من الصلاة والحج قبل بيان الشارع اجزاءهما وشرائطهما، وبما أن الله سبحانه لا يجعل التكليف بما

لا- يطاق ولا- يكلف الله نفسا إلا بما أقدرها عليه يكون التكليف بالاعتقاد التفصيلي بعد المعرفة التفصيلية المتوقفه على بيان الشارع، والقرينه على كون المراد من المعرفة المعرفة التفصيلية أنه لو توقف التكليف بالمعرفة الإجمالية على بيان الله سبحانه لم تحصل الداعويه لذلك التكليف أصلاً.

ثم ذكر قدس سره أنه يمكن أن يقال إن المراد بالموصول أعم من التكليف وموضوعه ومتعلقه، والمراد من الإيتاء معناه العام أى الإعطاء، فإعطاء التكليف من الله للعباد عبارته عن إيصال بيانه إليهم، وإعطاء المال لهم إيصاله إليهم بأن يكونوا مالكين وإعطاء الفعل بصيرورتهم قادرين عليه، وما قيل فى الفرق بين المفعول المطلق والمفعول به من أنه يكون لذات المفعول به نحو وجود وتحقق قبل ورود الفعل عليه، ويكون الفعل موجبا لتحقق وصف له كما فى قولك: اضرب زيدا، وعلى هذا الفرق يبتنى إشكال الزمخشري فى قوله سبحانه: «خلق الله السموات» من عدم امكان كون السماوات مفعولاً به؛ لأنه لا وجود للسماوات قبل ورود الخلق عليها، وعليه لا- يمكن جعل الموصول المراد به المفعول به عامما بالإضافة إلى التكليف، حيث إن قول القائل كلف تكليفاً أو لا- يكلف تكليفاً من المفعول المطلق، يمكن الجواب عنه، بأن المفعول المطلق النوعى أو العددى يمكن جعله مفعولاً به إذا أُريد منه معناه الاسم المصدرى، وذكر فى آخر كلامه: ولكن مفاد الآيه مع ما ذكر لا يرتبط بالبراءة؛ لأنّ الكلام فى البراءة ما إذا شك فى تكليف فعلى بينه الشارع ووصل إلى بعض ولم يصل إلينا.

أقول: المتمسك بالآيه للبراءة لم يدّع أن مفادها عدم جعل الله سبحانه تكليفاً لم يصل بيانه إلى العباد، فإن كون هذا القسم من التكليف والحكم مما سكت الله عن جعله ولا يحتاج إلى الاستدلال بالآيه ولا يرتبط بالبراءة، فإن الغرض من جعل

وفيه: إن نفي التعذيب قبل إتمام الحجج يبعث الرسل لعله كان منه منه تعالى على عباده، مع استحقاقهم لذلك، ولو سلم اعتراف الخصم بالملازمه بين الإستحقاق والفعليه، لما صح الإستدلال بها إلاّ جدلاً، مع وضوح منعه، ضروره أن ما شك في وجوبه أو حرمة ليس عنده بأعظم مما علم بحكمه، وليس حال الوعيد بالعذاب فيه إلاّ كالوعيد به فيه، فافهم.

الحكم والتكليف كونه داعياً للعباد إلى العمل بعد وصوله إليهم، وكذا لم تكن دعواه أن مفادها التكليف غير الواصل إلى شخص لم يجعل في حقه، بل جعل في حق من وصل إليه خاصة؛ لأنّ هذا الاختصاص في الجعل أمر غير معقول، حيث إن لازمه أخذ العلم وبيان التكليف في موضوع ذلك التكليف، ومع ذلك لا يرتبط بالبراءة، بل المتمسك بها للبراءة يدعى أن المراد من نفي التكليف السؤال عن العمل به والمؤاخذة على مخالفته والمؤاخذة والسؤال عن العمل يكون في حق من وصل إليه ذلك التكليف، وفي هذا المفاد تكون «ما» الموصولة مفعولاً به «وآتاها» بمعنى أعلمها أو معنى يدخل فيه الإعلام والإبلاغ، والجواب عن هذا الاستدلال يتعين في أمرين، الأول: أن ظاهر «آتاها» بمعنى أقدرها لا أعلمها وهذا المعنى لا يدخل فيه الإعلام، والثاني: أن عدم السؤال عن تكليف وعدم المؤاخذة على مخالفته مع عدم إعلامه وبيانه تأكيد للبراءة العقلية المعبر عنها بقبح العقاب بلا بيان، وقد تقدم أنها لا تنفي في مقابل دعوى الأخبارى وصول البيان بأمر الشارع بالتوقف في الشبهات عن الإرتكاب والأمر بالاحتياط فيها.

ومما ذكر يظهر أن الآيه أظهر في الدلالة على البراءة العقلية من آيه «ما كنّا معذبين» فإن الأخبار بعدم المؤاخذة تعم كل مكلف بخلاف الآيه السابقه فإنها كانت بالإضافة إلى العذاب الدنيوى في الأمم السابقه.

وأما السنه: فبروايات منها: حديث الرفع حيث عدّ «ما لا يعلمون» من التسعه المرفوعه [١] فيه.

[١] من الأخبار التي يتمسك بها على البراءه في الشبهات الحكميه ما ورد في حديث الرفع المروي في الخصال بسند لا بأس به من قوله صلى الله عليه وآله رفع عن أمتي تسعه، إلى أن قال: وما لا يعلمون (١).

وقد أورد الشيخ قدس سره على الاستدلال به بما حاصله، أن المراد من الموصول في فقره «ما لا يعلمون» بقريته أخواتها الفعل، والفعل في كل من الشبهه الحكميه والموضوعيه وإن كان مجهولاً، إلا أن نسبه عدم العلم إليه في الشبهه الحكميه باعتبار حكمه لا باعتبار نفسه بخلاف الشبهه الموضوعيه، فإن الجهل فيها في نفس الفعل بأن لا يعلم مثلاً أن شرب هذا، شرب الخمر أو الخل، وحيث إن ظاهر الحديث كما هو في كل وصف أنه بلحاظ نفس الموصوف لا متعلقه يكون الجهل في «ما لا يعلمون» بلحاظ نفس الفعل والحكم في الشبهات الحكميه وإن يكن بنفسه مما لا يعلم، إلا أن إرادته مع الفعل يستلزم استعمال الموصول في المعنيين.

والحاصل أن الأمر يدور بين أن يكون المراد من الموصول الفعل أو الحكم، وبما أن السياق قرينه على إرادته الفعل ينحصر مدلول الحديث على البراءه في الشبهه الموضوعيه.

أقول: ليس بيالى أن هذا الإشكال المذكور في كلام الشيخ ولا يخفى ما فيه، فإن (ما) الموصوله لم تستعمل في فقرات الحديث إلا في معنى واحد وتختلف بعد تقييدها، حيث إنها بعد ذكر الصله لا تنطبق إلا على الأفعال كما في «ما اضطروا إليه

ص: ٢٥٢

وما استكرهوا عليه»، وتنطبق على الفعل والموضوع والحكم كما في «ما لا يعلمون»، وانطبق المعنى على الفعل والحكم ليس من استعمال اللفظ في معنيين ولا- مورد لدعوى استعمال الموصول في معنى الفعل بقريته سائر فقرات الحديث، وظاهر الماتن أنه طبق «ما لا- يعلمون» على التكليف المجهول في الشبهات بلا فرق بين الحكم الجزئي المجهول كما في الشبهات الموضوعية أو الحكم الكلي كما في الشبهات الحكمية.

نعم قد يقال: إن إسناد الرفع إلى «ما اضطرروا إليه وما استكرهوا عليه والخطأ» إسناد مجازي؛ لأنَّ الفعل الاضطراري أو الإكراهي أو الخطأ وغيره واقع خارجاً فلا بدّ من أن يكون المراد رفع الأثر والحكم والمؤاخذة، ومقتضى وحده السياق أن يكون المرفوع أيضاً في «ما لا يعلمون» بنحو الإسناد المجازي هو أثر الفعل والمؤاخذة عليه، فيختص مدلولها بالشبه الموضوعية، فإن استحقاق العقوبة يترتب على ارتكاب الفعل ولا يكون من المترتب على نفس التكليف والإلزام.

ولكن لا- يخفى ما فيه، فإن رفع ما اضطرروا إليه وما استكرهوا عليه والخطأ وغيرها ليس رفعاً تكوينياً بل المراد رفعها في مقام التشريع، والرفع في مقام التشريع عبارته عن جعل الحكم والتكليف مضيقاتاً بحيث لا يثبت الحكم المجمعول والتكليف ما يصدر عنه الإكراه والاضطرار، فالفعل المضطر إليه أو المستكره عليه أو الصادر عن الخطأ لا يكون متعلقاً للحرمة، وهكذا، وحيث إن الرفع الواقعي في مقام التشريع بالإضافة إلى «ما لا يعلمون» غير ممكن في الشبهات الحكمية وغير واقع في الشبهات الموضوعية، يكون الرفع الحقيقي بالإضافة إلى «ما لا- يعلمون» رفعاً ظاهرياً، والرفع الظاهري عبارته إما عن عدم فعلية التكليف الواقعي كما هو مسلك

الماتن ومن تبعه، وإما عبارته عن الترخيص الظاهري في الارتكاب في الشبهات التحريمية والتركي في الشبهات الوجوبية بناءً على ما تقدم من عدم المنافاة بين الحكم الظاهري الطريقي الترخيصي مع التكليف الواقعي في فرض عدم وصوله، فالرفع الظاهري في «ما لا يعلمون» حقيقي، والقرينه على عدم إرادته النفي الحقيقي الواقعي في الشبهات الحكمية هو أن الحكم الواقعي والتكليف الواقعي لا يمكن أن يتقيد بصوره العلم، كما أن الأخبار الواردة في وجوب تعلم الأحكام قرينه خارجيه على عموم الأحكام الواقعيه والمجعوله في الشريعة وثبوتها حتى في فرض الجهل بها، وكذا في الأمر بالاحتياط والتوقف في الشبهات الشامل بإطلاقها أو عمومها للشبهات الموضوعيه قرينه على أن الرفع في «ما لا يعلمون» حتى في الشبهات الموضوعيه رفع ظاهري، بل نفس ما ورد في الشبهه الموضوعيه من الترخيص في الارتكاب صريحه في ثبوت الحكم والتكليف بها واقعاً مع الترخيص الظاهري، نظير قوله عليه السلام «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام»^(١)، و«كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر»^(٢)، فإن فرض العلم بالحرمة أو القذاره ظاهره فرض ثبوتها مع مصادفه احتمالهما مع قطع النظر عن العلم بهما، أضف إلى ذلك أن الموصول في «ما لا يعلمون» بلحاظ صلته ينطبق على الحكم والتكليف في الشبهات الموضوعيه والحكميه، ويكون رفعها بالترخيص في الارتكاب والتركي الملازم لنفي وجوب الاحتياط، ويترتب على نفيه انتفاء استحقاق العقاب.

وما يقال من أن الرفع يقابل الوضع ويطلق الوضع في موارد كون الموضوع ثقیلاً

ص: ٢٥٤

١-١) وسائل الشيعه ١٧:٨٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

٢-٢) مستدرک الوسائل ٢:٥٣٨.

وهو الفعل كما ترى، فإن الرفع فى مقام يقابل الوضع بمعنى الجعل، وبما أن التكليف فى جعله ثقل يوجب تحمل المكلف مشقه الفعل أو الاجتناب، يكون المراد من الرفع نفى الجعل إما واقعاً كما فى «ما اضطروا إليه وما استكروهوا عليه» أو ظاهراً كما فى «ما لا يعلمون».

وعلى الجملة بما ان الوضع أو الرفع فى الحديث بلحاظ مقام الجعل والتشريع يكون الوضع بجعل التكليف والرفع بنفيه كما هو ظاهر، نعم قد يقال: ظاهر الرفع إزاله الشىء بعد وجوده، وهذا ينحصر على موارد النسخ ولذا يقال: إن المراد من الرفع فى المقام هو الدفع بعدم إيجاب التحفظ والاحتياط أو بلحاظ مقام الإثبات، حيث يعم الخطاب الأولى لبعض الموارد فى بعض فقرات الحديث كالأضطرار والإكراه أو بلحاظ أن التسعه ولو فى بعضها كانت موضوعه عن الأمم السابقة.

وعلى الجملة فإسناد الرفع إلى «ما لا يعلمون» لا عنايه فيه كما لا عنايه فى إسناده إلى «ما استكروهوا عليه، وما اضطروا إليه» بل لو كان المنفى الفعل الاضطرارى والإكراهى فى التكوين إدعاءً لا فى مقام التشريع والجعل كما ذكرنا فلا محذور فى كون إسناد شىء إلى أمرين، ويكون إسناده إلى أحدهما حقيقه وإلى الآخر مجازاً، كما فى قولك عند سقوط المطر الكثير الشديد يجرى النهر والميزاب، أو يجرى الماء والميزاب، فإن استعمال اللفظ فى أكثر من معنى غير إضافه معنىً إلى أمرين، ولا يحتاج فى الثانى إلى كون المستعمل أحول العينين، نعم المراد بالرفع الدفع وعدم الجعل حقيقه.

وقد يقال: باختصاص فقره «رفع ما لا يعلمون» إلى الشبهات الموضوعيه بتقريب أن الرفع فى الحديث لم يسند إلى كل واحد واحد من الأمور التسعه بنسبه مستقلة ليتمكن أن يكون الإسناد فى بعضها حقيقياً وفى بعضها بالمجاز، كما فى

المثال. بل الرفع أسند إلى عنوان التسعه بنسبه واحده، ولا يجوز فيالنسبه الواحده إلا كونها حقيقيا أو مجازيا، وحيث لا يمكن أن يكون الإسناد في «ما اضطرروا إليه وما استكروا عليه» حقيقيا، وأنه لا بد من تقدير الأثر والمؤاخذة يكون الأمر فيما لا يعلمون أيضا كذلك، ومعها يختص ما لا يعلمون بالشبهه الموضوعيه؛ لأن استحقاق العقاب والمؤاخذة يكون على الفعل أو الترك لا على التكليف، ولكن لا يخفى أن عنوان التسعه انحلالى ومع الانحلال لا يفرق بين ذكر كل واحد من التسعه بنحو الانحلال أو بنحو الاستقلال.

وذكر النائيني قدس سره أنه لا عنايه في إرادته الدفع من الرفع، فإن الرفع والدفع بمعنى واحد بناءً على ما هو الصحيح من حاجه الممكن إلى العله في البقاء كما في حاجته إليها في الحدوث، وأن عله الحدوث بنفسها لا تكفى في البقاء، فإنه بناءً على ذلك يكون الرفع أيضا لمزاحمه المانع لمقتضى الشىء في الأكوان المتجدده ولا يصح إطلاقه إذا كان انتفاء الشىء بانتفاء مقتضيه كما هو الحال في إطلاق الدفع أيضا، وبتعبير آخر لا يطلق الدفع إلا إذا كان المانع مزاحما لمقتضى الشىء في تأثيره والحال في الرفع أيضا كذلك، نعم لو قيل بعدم حاجه الممكن في بقائه إلى عله يكون الرفع مغايرا للدفع، ولكن هذا القول غير صحيح، فإسناد الرفع بمعناه الحقيقى إلى «ما لا يعلمون» بلا عنايه.

وأورد المحقق العراقي قدس سره بأنه لو كان كلمه (رفع) موضوعا لانتفاء الشىء من جهه مانعه أى المانع لمقتضيه يكون الأمر كما ذكره، حيث يكون لفظ الدفع والرفع مترادفين، وأما إذا فرض أنه موضوع لانتفاء الشىء من جهه المانع لمقتضيه مع سبق وجوده فتصحيح صدق الرفع على الدفع بتدريجيه إفاضه الفيض على الشىء يكون

فالإلزام المجهول مما لا يعلمون، فهو مرفوع فعلاً وإن كان ثابتاً واقعاً، فلا مؤاخذه عليه قطعاً.

لا يقال: ليست المؤاخذه من الآثار الشرعية، كى ترتفع بارتفاع التكليف المجهول ظاهراً، فلا دلالة له على ارتفاعها.

فإنه يقال: إنها وإن لم تكن بنفسها أثراً شرعياً، إلا أنها مما يترتب عليه بتوسط ما هو أثره وباقتضائه، من إيجاب الاحتياط شرعاً، فالدليل على رفعه دليل على عدم إيجابه المستتبع لعدم استحقاقه العقوبة على مخالفته.

من إثبات اللغه بالعرفان.

أقول: المتبادر من الرفع قطع استمرار الشيء ومن الدفع المنع عن الحدوث فلا بد من أن يكون فى استعمال الرفع فى مورد الدفع من عنايه، وكأنه قطع الاستمرار، غاية الأمر بناءً على عدم حاجه الممكن فى بقاءه إلى عله يكون قطع استمرار وجود الشيء بإيجاد القالع والمزيل لوجوده، وبناءً على حاجته إلى العله فى بقاءه _ كما هو الصحيح _ يكون بإيجاد المانع عن المقتضى لوجوده فى الزمان اللاحق، ولكن هذا فى غير الاعتباريات، فإن ثبوت الأمر الاعتبارى بجعله واعتباره سعهً وضيقاً، كما أن عدم المنشأ يكون بعدم جعله واعتباره، سواء قيل فى الممكن بحاجته فى بقاءه إلى العله أو قيل باستغنائه عنها، فىكون المراد من رفع الحكم فى الحقيقة بنسخه، والإزالة بمعنى إلغاء الاعتبار، وهذا لا يتحقق فى الأحكام الشرعية حقيقه والمتصور فى الأحكام الشرعية عدم جعل الحكم وسيعاً من الأول بالإضافة إلى الزمان الثانى، أو الحاله الطارئه، وهذا بالإضافة إلى الأحكام الشرعية فى مقام الجعل، وأما بحسب مقام الفعلية يكون ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه وبقاءه ببقاء موضوعه، وعلى كل تقدير فلا بد من لحاظ العنايه فى التسعه المرفوعه الوارده فى

لا- يقال: لا يكاد يكون إيجابه مستتباً لإستحقاقها على مخالفه التكليف المجهول، بل على مخالفه نفسه، كما هو قضيه إيجاب غيره.

فإنه يقال: هذا إذا لم يكن إيجابه طريقياً، وإلا فهو موجب لإستحقاق العقوبه على المجهول، كما هو الحال فى غيره من الإيجاب والتحریم الطريقيين، ضروره أنه كما يصح أن يحتج بهما صح أن يحتج به، ويقال لِمَ أقدمت مع إيجابه؟ ويخرج به عن العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان، كما يخرج بهما.

وقد انقذ بذلك، أن رفع التكليف المجهول كان منهُ على الأمة، حيث كان له تعالى وضعه بما هو قضيته من إيجاب الاحتياط، فرفعه، فافهم.

ثم لا يخفى عدم الحاجه إلى تقدير المؤاخذة ولا غيرها من الآثار الشرعيه فى «ما لا يعلمون» [١].

الحديث حيث إنها لم تكن مجعوله على الأمة حتى ترفع، كما هو الحال فى قوله عليه السلام: رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق (١)، وكأن استعمال الرفع عن الأمة بلحاظ ثبوتها فى الأمم السابقه فى الجمله كما أن الرفع عن الصبى بلحاظ ثبوتها فى حق البالغين من العقليين.

مفاد حديث الرفع فى ما اضطروا إليه وما استكروها عليه

[١] قد تحصل مما تقدم أن الرفع فى «ما لا يعلمون» يعم الشبهه الموضوعيه والحكميه، حيث إن الحكم الجزئى فى الأول والكلّى فى الثانى لا يعلم، ويكون رفعه ظاهرياً بمعنى عدم وضعه الظاهرى بإيجاب الاحتياط فى الواقعه بخلاف الرفع فى سائر الفقرات، فإن الرفع فيها واقعى بمعنى عدم جعل التكليف والوضع بالإضافه

ص: ٢٥٨

إلى «ما اضطروا إليه، وما استكروهوا عليه»، وهكذا ومن الظاهر أن الاضطرار والإكراه يطرآن على الفعل أو الترك وإذا كان المكلف مضطراً إلى عمل محرم لولا الاضطرار إليه أو مكرهاً عليه فترتفع حرمة.

وبتعبير آخر فى الموارد التى يكون الفعل متعلق التكليف لولا الاضطرار والإكراه لا يكون مع طريانهما متعلقا له، وكذا الحال فيما إذا كان الفعل موضوعاً لحكم يكون فى ثبوته له ثقل فلا يترتب ذلك الحكم على ارتكابه إذا كان ارتكابه للاضطرار أو الإكراه سواء كان ذلك الفعل فعلاً خارجياً كشراب الخمر الموضوع لجريان الحدّ والكفاره الموضوع لوجوبهما الإفطار، أو كان فعلاً اعتبارياً كإكراهه على بيع داره أو طلاق زوجته، نعم حيث كان الرفع للامتنان فلا يشمل مثل بيع داره للاضطرار إلى ثمنها.

هذا كله بالإضافة إلى الفعل المتعلق به التكليف أو الفعل الموضوع لحكم تكليفى أو وضعى فإن تعلق الإكراه أو الاضطرار بهما ظاهر، وأما إذا أكره على ترك فعل تعلق التكليف بإيجاده أو كان تركه موضوعاً لحكم آخر ففى شمول «ما اضطروا إليه وما استكروهوا عليه» إشكال، كما إذا أكره المكلف على ترك صلاته فى وقتها ووجه الإشكال أن ترك الصلاة فى وقتها غير متعلق للحرمة، ليقال ترتفع الحرمة عنه مع الإكراه عليه، فإن الوجوب تعلق بإيجادها والواقع عليه الإكراه تركها، نعم لو قيل بأن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده فىمكن دعوى أن مقتضى رفع الإكراه ارتفاع الحرمة عن تركها، ورفع الحرمة عن تركها يكون برفع الوجوب عن فعلها، ولكن من ينكر النهى عن الترك ويلتزم بأن المرفوع هو الحكم عما طرأ عليه الإكراه والاضطرار يشكل عليه التمسك بالحديث.

بل عن المحقق النائيني قدس سره أن حديث الرفع لا يعم ما إذا كان ترك فعل موضوعا لتكليف أو حكم وضعي، كما إذا نذر شرب ماء دجله فأكرهه على تركه أو اضطر إلى تركه أو نسي شربه، فإنه لو لم يكن في خطاب حنث النذر وترتب الكفاره ظهور في أنها تترتب على التعمد والالتفات إلى الحنث، لقلنا بترتب الكفاره على ترك شربه ولو كان عن إكراه أو اضطرار أو نسيان، وذلك فإن شأن الرفع تنزيل الموجود معدوما لا- تنزيل المعدوم منزله الموجود، فإن تنزيل المعدوم موجودا وضع لا رفع، والمفروض أنه لم يصدر عن المكلف فعل وإذا لم يمكن أن يكون عدم الشرب مرفوعا بجعله كالشرب فلا مجال لدعوى عدم تحقق عنوان الحنث لينتفى وجوب الكفاره، ولكن لا- يخفى ما فيه فإن جريان رفع الإ-كراه والاضطرار في الموارد التي يكون ترك الفعل موضوعا لحكم تكليفي أو وضعي مما لا ينبغي التأمل فيه، فإن عنوان الفعل لم يذكر في الحديث ليدعى انصرافه إلى الارتكاب، بل المذكور فيه عنوان ما استكروهوا عليه وما اضطروا إليه ويتعلق كل منهما على ترك فعل كما يتعلق على ارتكابه، ومعنى رفع ما اضطروا إليه وما استكروهوا عليه ليس بمعنى تنزيل الفعل منزله عدمه ونقيضه، بل رفعه في مقام التشريع عدم جعل الأثر المجعول له لولا الإكراه أو الاضطرار وحنث النذر ومخالفته الموضوع لوجوب الكفاره ينطبق على ترك المنذور واختيار نقيضه سواء كان المنذور فعلاً أو تركاً، وأما بالإضافة إلى موارد إيجاب الفعل وطريان الاضطرار أو الإكراه على تركه فلا ينبغي التأمل أيضا في جريان رفع ما استكروهوا عليه وما اضطروا إليه فيه، كما إذا أكرهه على ترك صلواته في وقتها فإن الرفع والوضع كما يتعلق بمقام التشريع وجعل الحكم كذلك يتعلق بمقام امثاله حيث إن الامثال أيضا قابل للرفع والوضع كما في موارد حكومه لا تعاد

وقاعده الفراغ والشك في الإتيان بفريضه الوقت قبل خروجه إلى غير ذلك، وأورد العراقي قدس سره على ما ذكره النائيني في عدم شمول مااستكروها عليه وما اضطرروا إليه لموارد الاضطرار إلى ترك الواجب أو الإكراه عليه، فإنَّ الرفع تنزيل الموجود معدوما لا تنزيل المعدوم موجودا، فإنه وضع بأنا نفرض أن المكلف قد علم بتعلق نذره بشرب أحد المايعين ولا يدري تعيينه، وأكره أو اضطر إلى ترك شرب أحدهما معينا أو غير معين، فلا بد من التزامه بوجوب الوفاء بالنذر وإحراز موافقته القطعيه بشربهما مع أنه لا يمكن الالتزام إلا بالتكليف التوسطي، أي لزوم الموافقه الاحتماليه وليس هذا إلا من جهة رفع الإضطرار.

أقول: لا يخفى ما في الإيراد فإنه لو أغمض عما ذكر والتزم بأن حديث رفع الاضطرار لا يشمل ترك الواجب لا يجب في المثال شربهما، فإنه إذا كان الاضطرار إلى ترك شرب المعين وكان النذر متعلقا بشربه يرتفع وجوب شربه بقاعده نفى الضرر ونفى الحرج الشامل لوجوب الوفاء بالنذر، وإن تعلق الاضطرار بترك شرب أحدهما لا بعينه فأیضا كذلك، فإن الضرر المتوقع به في الإكراه أو المتوجه إليه في صورته الاضطرار مما يجب التحفظ عنه، فالعلم الإجمالي بوجوب شرب أحدهما لا يجب موافقته القطعيه لما ذكر في محله من كون لزوم الموافقه القطعيه لحكم العقل بتحصيل الأمان من احتمال مخالفه التكليف الواصل، والعقل لا يحكم بلزوم الموافقه القطعيه الموجهه للمخالفه القطعيه لتكليف آخر، فيتعين في الفرض لزوم المخالفه الاحتماليه.

وعلى الجملة مفاد الحديث رفع تكليف يضطر المكلف إلى ترك امتثاله أو يكره عليه، ولكن الحديث لا يثبت التكليف بغير ما يضطر إليه، حيث إن شأن رفع

الاضطرار أو الإكراه الرفع لا- إثبات غيره، فإذا اضطر المكلف إلى ترك جزء أو شرط من متعلق التكليف في تمام الوقت المضروب شرعا لذلك الواجب يكون رفع الجزء أو الشرط بعدم التكليف بالفعل المشتمل لذلك الجزء أو المقيد بذلك الشرط، ولكن لا- يثبت التكليف بالخالي عنه، وكذا الحال إذا كان الفعل الخاص موضوعا لحكم تكليفي أو وضعي واضطر المكلف إلى ترك ذلك الفعل الخاص فلا دلالة في الحديث على ترتب ذلك التكليف أو الوضع على ترتبهما على الفعل بلا تلك الخصوصية كما اعتبر الشارع القضاء من المجتهد نافذا في حق المترافعين، فلا يدل حديث رفع الاضطرار على نفوذه من مطلق العالم وإن لم يكن مجتهدا، وهكذا حيث إن مقتضى حديث رفع ما اضطرروا إليه أو ما إستكروها عليه هو رفع الأثر المترتب على الفعل لولا- الإكراه والاضطرار عند طريانهما، لا- إثباته لفعل آخر بل لا يرتفع ذلك الأثر عن ذلك الفعل في الموارد التي يكون عدم ترتبه على الفعل عند الاضطرار على خلاف الامتنان، كبيع المضطر داره لحاجته إلى ثمنها، كما أنه لو قام في مورد دليل على ثبوت التكليف بالفعل الخالي عن الشرط أو الجزء كما في الاضطرار إلى ترك بعض ما يعتبر في الصلاة يؤخذ به، وليس هذا راجعا إلى استفادته من رفع الاضطرار، كما أنه إذا قام الدليل على ترتب الأثر على الفعل الخالي عن الخصوصية كترتب النفوذ على قضاء قاضى التحكيم يؤخذ به.

لا يقال: ما الفرق بين رفع ما اضطرروا إليه وما إستكروها عليه وبين رفع ما لا يعلمون، فإنهم ذكروا مع تردد الواجب الارتباطى بين الأقل والأقل- أكثر تجرى البراءة في ناحيه جزئيه المشكوك أو شرطيته، فيكتفى في امتثال الواجب بالأقل، مع أن رفع الجزئيه والشرطيه تكون برفع التكليف النفسى المتعلق بالأكثر ولا علم بتعلقه بالأقل بنحو اللابشرط.

فإنه يقال: الرفع فى موارد الاضط رارواالإكراه والنسيان أى نسيان الجزء أو الشرط فى جميع الوقت واقعى ولا يكون فى البين مثبت للتكليف بالإضافه إلى الباقي فى حديث الرفع، وهذا بخلاف دوران المأمور به بين الأقل والأكثر الارتباطيين، فإن الرفع عند عدم العلم بالإضافه إلى الأكثر رفع ظاهرى فيختص الرفع بالإضافه إلى ترك المأمور به من ناحيه ترك الجزء المشكوك أو الشرط المشكوك، فإن ثبوت التكليف بالإضافه إلى الأقل معلوم فإن الأمر به نفسيا أو ضمنيا معلوم وكذا ترتب العقاب فى تركه محرز فلا- يجرى فيه قبح العقاب بلا- بيان أو «رفع عن أمتى ما لا يعلمون»، بخلاف ترك المشكوك فإن تعلق التكليف به ولو ضمنيا أو ترتب العقاب فى تركه غير محرز، وبتعبير آخر التكليف الموجود فى البين قابل للتبعض فى التنجيز، أضف إلى ذلك أن رفع التكليف بالأقل ولو بنحو اللابشرط خلاف التوسعه فلا مجرى فيه لأصالة البراءه كما هو الحال فى دوران الأمر الواجب بين المطلق والمقيد، حيث إن تعلق التكليف بالجامع بين المطلق والمقيد محرز وجريان البراءه فى ناحيه تعلق الوجوب بالمطلق ممنوع لكون رفعه الظاهرى على خلاف الامتنان مع فرض العلم بالتكليف بالجامع بخلاف جريانها فى ناحيه المشروط والمقيد.

عدم جريان أصالة البراءه عند الشك فى شرطيه شىء للمعامله أو قيديته لها

لا يقال: كما أن لحديث الرفع حكومه _ بفقره «ما لا يعلمون وما اضطروا إليه وما استكروهوا عليه»، _ ظاهريه أو واقعيه بالإضافه إلى قيود متعلق التكليف، فليكن كذلك بالإضافه إلى القيود المعتمره فى صحه المعاملات فيرجع فى القيد المشكوك اعتباره فى المعامله إلى أصالة البراءه أو فى ترك القيود المعتمره للاضطرار أو الإكراه برفع الاضطرار والإكراه.

فإنه يقال معنى كون شيء قيذا للمعامله تعلق الامضاء بأفرادها الواجده لذلك القيد، فالأفراد الخاليه عنه لم يتعلق بها الإمضاء وليس فى الافراد الخاليه أثر ليقال برفعه يرفع الإكراه والاضطرار.

وبتعبير آخر: الإمضاء يتعلق بنحو الانحلال بانحلال المعامله، فما وجد منها واجدا للقيد تعلق بها الإمضاء، والأصل عدم تعلق الإمضاء بغير الواجد فلا بد فى إثبات الإمضاء حتى بالإضافة إلى الفاقده من إطلاق أو عموم فى دليل اعتبار تلك المعامله أو قيام دليل خاص على إمضاء الفاقده أيضا، هذا بالإضافة إلى فقره ما لا يعلمون، وأما بالإضافة إلى صورته الإكراه أو الاضطرار أو النسيان فليس فى الفاقده أثر حتى ينفى ذلك الأثر برفع الإكراه أو الاضطرار وثبوت الإمضاء ليس رفعا، بل من إثبات الأثر الذى لا يدخل فى مدلول حديث الرفع، وبالجملة الشرطيه والقيديه للمعامله ينتزع من عدم انحلال الإمضاء بالإضافة إلى الأفراد الفاقده وعدمهما ينتزعان من الانحلال، والأصل العملى مقتضاه عدم الانحلال فى مقام الثبوت حتى بالإضافة إلى فقره «ما لا يعلمون».

تذييل _ الظاهر اختصاص الرفع فى «ما لا يعلمون» برفع الحكم الإلزامى المحتمل فعلاً أو تركاً، وأما إذا علم بعدم الإلزام ودار أمر الفعل بين الإستحباب وعدمه فلا مجرى لحديث الرفع، حيث لا ثقل فى استحباب الفعل كما لا مجرى للبراءه العقلية، حيث إن عدم العقاب فعلاً أو تركاً معلوم.

وقد يقال: إن عدم جريان مثل حديث الرفع إنما هو فى احتمال الإستحباب النفسى للفعل، وأما الاستحباب الضمنى كما إذا شك فى أن المستحب هو الأقل أو الأكثر أو المطلق والمشروط فيمكن نفى دخاله المشكوك فى المطلوب بحديث الرفع حيث لولا الرفع لما أمكن الإتيان بالأقل بداعويه الأمر المتعلق به أو بالأكثر، بل

فإنّ ما لا يعلم من التكليف مطلقاً كان في الشبهه الحكميه أو الموضوعيه بنفسه قابل للرفع والوضع شرعاً، وإن كان في غيره لا بد من تقدير الآثار أو المجاز في إسناد الرفع إليه، فإنه ليس ما اضطروا وما استكروهوا... إلى آخر التسعه بمرفوع حقيقه.

نعم لو كان المراد من الموصول في (ما لا يعلمون) ما اشتبه حاله ولم يعلم عنوانه، لكان أحد الأمرين مما لا بد منه أيضاً. ثم لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة بعد وضوح أن المقدر في غير واحد غيرها، فلا محيص عن أن يكون المقدر هو الأثر الظاهر في كل منها، أو تمام آثارها التي تقتضى المنه رفعها، كما أنّ ما يكون بلحاظه الإسناد إليها مجازاً، هو هذا، كما لا يخفى.

فالخبر دل على رفع كل أثر تكليفي أو وضعي كان في رفعه منه على الأمة، كما استشهد الإمام عليه السلام بمثل هذا الخبر في رفع ما استكره عليه من الطلاق

لابد في إحراز امتثال الأمر المعلوم من الإتيان بالأكثر حيث إن الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه أو في ضمن دعوته إلى تمام متعلقه، بخلاف ما إذا جرت البراءة عن تعلقه بالأكثر حيث يثبت أن المتعلق في الظاهر هو الأقل.

لا يقال: تبعض الوجوب في التنجز على تقدير تعلقه بالأكثر أمر معقول، ولذا أمكن جريان البراءة عن وجوب الجزء الزائد، حيث يثبت بضم المعلوم بالاجمال تنجز الوجوب حتى على تقدير تعلقه بالأكثر في ناحيه الأقل، بخلاف الاستحباب المتعلق بالأقل أو الأ-كثر فإن استحباب الاحتياط بالإتيان بالأ-كثر غير مرفوع للعلم بحسن الاحتياط ورجحانه والاكتفاء بالأقل لاحتمال كونه المستحب النفسى لا يحتاج إلى أصاله البراءة، كما أن الإتيان بالأقل بداع الأمر به مهملاً لا يحتاج إليها وتعلقه به بنحو اللابشرط لا يثبت بالبراءة.

ثم لا يذهب عليك أن المرفوع فيما اضطر إليه وغيره، مما أخذ بعنوانه الثانوى إنما هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الأولى [١].

فإنه يقال: معنى البراءة عن جزئيه المشكوك أو قيدته، الحكم بتبعض الامتثال على تقدير تعلق الأمر بالأمر أكثر بمعنى اكتفاء الشارع بالأقل مادام الجهل ولو على تقدير تعلق الأمر ثبوتاً بالأكثر.

[١] الظاهر اختصاص الرفع فى فقره «ما اضطروا إليه وما استكروهوا عليه والخطأ والنسيان» بالحكم المترتب على الفعل لولا الإكراه والاضطرار والخطأ والنسيان، فإن مقتضى الحديث كون هذه العناوين رافعه سواء كان الحكم الثابت للفعل لولاها من الحكم بالعنوان الأولى أو بالعنوان الثانوى، نعم الأثر الثابت للفعل بنفس هذه العناوين لا يرتفع، فإن هذه العناوين موجه لثبوته فلا يرتفع بها، نعم هذا فى غير الحسد والوسوسة فى الخلق والطيره، فإن المراد من الرفع بالإضافه إليها عدم جعل تكليف على المكلف فيها، وعلى ذلك فليس فى جعل حكم للفعل بأحد العناوين الرافعه مثل وجوب سجود السهو المترتب على نسيان السجده، أو وجوب الكفاره فى القتل خطأ والديه فيه تخصيص فى الحديث.

لا يقال: لا مانع عن كون مدلول الحديث رفع الفعل المكروه عليه أو المضطر إليه ونحوهما فى مقام التشريع، بأن لم يجعل عند الاضطرار إليه حكم وتكليف سواء كان الحكم بعنوانه أو بعنوان الاضطرار أو الإكراه عليه، وكذا الحال فى الخطأ والنسيان، وعلى هذا تكون الموارد التى ثبت فيها تكليف عند الاضطرار إلى فعل أو الإكراه عليه والخطأ والنسيان تخصيصاً فى الحديث.

أقول: الجمع بين اللحاظين لو لم نقل بامتناعه فلا ينبغى التأمل فى أنه خلاف

ضروره أن الظاهر أن هذه العناوين صارت موجبه للرفع، والموضوع للأثر مستدعٍ لوضعه، فكيف يكون موجباً لرفعه؟

لا- يقال كيف؟ وإيجاب الاحتياط فيما لا- يعلم وإيجاب التحفظ فى الخطأ والنسيان، يكون أثراً لهذه العناوين بعينها وباقتضاء نفسها.

فإنه يقال: بل إنما تكون باقتضاء الواقع فى موردها، ضروره أن الإهتمام به يوجب إيجابهما، لثلاً يفوت على المكلف، كما لا يخفى.

ومنها: حديث الحجب وقد انقح تقريب الإستدلال به مما ذكرنا فى حديث الرفع [١].

الظاهر، وذلك فإن الموارد التى يكون الاضطراب أو الإكراه رافعا لما تعلق بالفعل من التكليف به والحكم عليه لولا الاضطراب أو الإكراه، يلاحظ ذلك التكليف فى مقام الجعل، ويقيّد التعلق بالفعل أو الحكم عليه بعدم طرو عنوان الإكراه والاضطراب، حيث إن التكليف لا- يرتفع عن متعلقه أو موضوعه عند طريان عنوان إلاّ بأخذ عدم طريانه عليهما عند الجعل، ومعنى رفعهما بلحاظ الأثر لنفسهما أنه لم يلاحظ فى مقام التشريع حصولهما فى الخارج، بأن يجعل الحكم لحصولهما أو التكليف بإيجادهما نظير رفع الحسد والوسوسة والطيره والجمع بين لحاظ عدم طروهما وعدم لحاظ حصولهما فى مقام التشريع بالإضافة إلى الفعل الواحد غير ممكن، وعلى تقدير التنزل والإغماض فلا أقل من أن الجمع يحتاج إلى قرينه، وبما أن الحديث قد طبق على نفي الحكم الثابت للفعل بطريان الإكراه عليه، فيعلم كون الرفع المشار إليه بالإضافة إلى الأحكام والتكاليف الثابتة للأفعال وأنها ترتفع عنها بطريان تلك العناوين فى الموارد التى يكون فى الارتفاع امتنان.

أدله أصاله البراءه

إشاره

[١] من الأخبار التى استدلت بها على البراءه فى الشبهات الحكميه ما رواه الكلينى عن

أحمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضال، عن داود بن فرقد، عن أبي الحسن زكريا بن يحيى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^(١) ووجه الاستدلال كون التكليف والإلزام والحكم الوضعي الموضوع لهما محجوباً علمه عن العباد فرع ثبوته واقعا، وحيث إن العلم بحكم لا يمكن أن يكون مأخوذاً في ثبوت ذلك الحكم فيكون رفعه عند حجب علمه رفعاً ظاهرياً، بمعنى عدم وجوب الاحتياط فيه، وأن العباد لا يؤخذون بالمحجوب من التكليف والحكم، ولا يجرى في الحديث ما جرى في حديث الرفع من كون «رفع ما لا يعلمون» ناظراً إلى الشبهات الموضوعية، فإن الوارد في الحديث من الموصول بملاحظته صلته لا يعم الشبهات الموضوعية.

نعم، قد يناقش في الاستدلال بها على البراءة في الشبهات الحكمية بأنه ناظر إلى الأحكام التي لم يبينها النبي الأكرم صلى الله عليه وآله للناس وأوكل بيانها إلى وصيّه الأخير عليه آلاف التحية والسلام، وتلك التكليف والأحكام غير وارده في بحث البراءة في الشبهات الحكمية، فإن الكلام فيها في المشتبهات الحكمية التي يبينها الشارع وقد خفيت بعضها عنا بفعل الظالمين والطوارئ الخارجيه.

وكون علم تلك التكليف محجوباً عن العباد غير مستند إلى الله سبحانه، وإنما يصح الإسناد إليه في خصوص ما أشرنا إليه من التكليف والأحكام وكأن الماتن قدس سره قد سلم بالإشكال حيث لم يذكر جواباً عن ذلك.

ولكن الصحيح المناقشه غير صحيحه فإنه كما يصح إسناد الحجب إلى الله

ص: ٢٦٨

(١-١) وسائل الشيعة ١٦٣: ٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣.

سبحانه لعدم تعلق مشيئته لوصول الحكم إلى العباد في القسم المشار إليه، كذلك الحال في القسم الثاني أيضا، حيث لو كانت مشيئته بوصولها إلى العباد لأمر الوصى الأخير سلام الله عليه بالظهور وإبلاغها لنا، ولعله لذلك لم يناقش صاحب الوسائل في دلالته على البراءة ولكنه خصّ بها بالشبهات الوجوبية بدعوى أنه قد ثبت الأمر بالتوقف وترك الاقتحام في الشبهات التحريمية بالأخبار الواردة في تنليث الأمور وغيرها، وقال: لو وجب الاحتياط في الشبهات الوجوبية أيضا لزم التكليف بما لا يطاق، إذ كثير من الأفعال أمرها دائر بين الوجوب والحرمة، ولذا لا يجب الاحتياط في الشبهه الوجوبية إلا إذا علم التكليف في خصوص الواقعة إجمالا كالقصر والتمام والجمعه والظهر وجزاء واحد للصيد الواحد أو جزاءين على شخصين (1).

أقول: لا- يخفى ما في كلامه من التعليل لعدم جريان البراءة في الشبهات التحريمية ووجه رفع اليد عن إطلاق الحديث فيها والأخذ به في الشبهات الوجوبية، ويأتي التعرض لذلك في أدله القائلين بوجوب الاحتياط.

وربما يقال: بأن الحديث كحديث الرفع يعم الشبهات الموضوعية أيضا، حيث إن الله لو تعلقت مشيئته بعدم كون علمها محجوبا لأوجد مقدمات العلم بها فمع عدم إيجاد مقدماته يصح إسناد الحجب إلى الله سبحانه.

وفيه، أن الحديث لا- تعم الشبهه الموضوعية فإنه لو تمكن المكلف فيها من العلم بحال الموضوع لا يكون العلم بها محجوبا من قبل الله سبحانه، فالحجب مستند فيها إلى نفس المكلف، بل لا يعمّها بعد الفحص وعدم العلم بها أيضا، فإن

ص: ٢٦٩

إلا أنه ربما يشكل بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم من التكليف، بدعوى ظهوره في خصوص ما تعلقته عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه، لعدم أمر رسله بتبليغه، حيث إنه بدونها لما صح إسناد الحجب إليه تعالى.

ومنها: قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه [١]. الحديث،

ظاهر الحديث أن حجب الله علم الشيء هو الموجب لرفعه عنهم، والأمر في الشبهه الموضوعيه ليس كذلك، فإن الموجب للرفع فيها نفس الحجب لا حجب الله سبحانه.

ثم إن الحديث مروى في الكافي في باب حجج الله على خلقه بالسند السابق: «ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم» (١)، والظاهر عدم الفرق في المفاد حيث إن ظاهر حجب الله الشيء عدم إعطاء طريق العلم به لهم، سواء كان ذلك من قبيل التكليف المتعلق بالأفعال أو من الاعتقادات على تقدير العلم بها كما لا يخفى.

[١] وقد يستدل على البراءة في الشبهات الحكميه بروايات الحل، وترك الماتن الاستدلال بها غير ماورد فيما رواه الكليني قدس سره عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقه، عن أبي عبد الله عليه السلام حيث ورد في صدره: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه» (٢)، ووجه الاستدلال ما أشار إليه في المتن من دلالة على حليه ما لم يعلم حرمة، سواء كان ذلك في الشبهه الموضوعيه أو الحكميه، بأن يكون عدم العلم بحرمة لعدم تمام الدليل عليه، وكان ذكر ما يجرى في الشبهه الموضوعيه بعده لا يوجب اختصاص الصدر بها.

نعم الحديث لا يعم الشبهات الوجوبيه إلا أن ذلك غير مهم، فإنه إذا ثبت اعتبار

ص: ٢٧٠

١- ١) الكافي ١: ١٢٦.

٢- ٢) الكافي ٥: ٣١٣، الحديث ٤٠.

أصالة البراءة في الشبهه الحكيمه التحريميه يلتزم بها في الشبهه الوجوبيه أيضا لعدم احتمال الفرق، بل يمكن أن يقال: بعمومه للشبهه الوجوبيه أيضا لدوران أمر الترك فيها بين الحلال والحرام بناءً على أن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام.

وقد ترك الشيخ الأنصارى قدس سره الاستدلال بهذا الحديث، وذكر صحيحه عبدالله بن سنان عن أبى عبدالله عليه السلام (١) ونحوها روايه معاويه بن عمار: «كل شىء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال ابدأ حتى تعرف الحرام منه فتدعه بعينه» (٢) وروايه عبدالله بن سنان عن عبدالله بن سليمان قال: سألت أبا جعفر عليه السلام «عن الجبن [إلى أن قال]: سأخبرك عن الجبن وغيره: كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه من قبل نفسك» (٣) والظاهر أن إعراض الماتن عن الاستدلال بهذه الروايات وجود القرينه فيها على اختصاصها بالشبهه الموضوعيه، والقرينه تقسيم الشىء وفرض الحلال والحرام منه والحكم بحليه ما يشك من أنه من قسمه الحلال أو من الحرام حتى يعلم أنه من قسمه الحرام، وهذا يجرى في الشبهه الموضوعيه، حيث يكون العلم بوجود القسم الحرام منه خارجا كقسمه الحلال، منشأ للشك في الفرد المشكوك منه كما إذا لم يعلم أن هذا العصير من قسمه المغلى الذى لم يذهب ثلثاه أو أنه من قسمه الحلال الذى ذهب ثلثاه، أو أن هذا اللحم من قسم المذكى أو من قسم غير المذكى إلى غير ذلك، وهذا بخلاف الشبهه الحكيمه فإن الشك فيها في حرمه شىء أو حليته لتردد أمره بأن يجعل الشارع الحرمه فيه أو الحليه، ومنشأ

ص: ٢٧١

١-١) وسائل الشيعه ١٧:٨٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

٢-٢) وسائل الشيعه ٢٥:١١٩، الباب ٦١ من أبواب الأطمعه المباحه، الحديث ٧.

٣-٣) المصدر السابق: ١١٧، الحديث الأول.

الشك فيه فقد النص فيه أو إجماله أو تعارضه على ما تقدم، وعلى ذلك فروايات الحل التي ورد فيها فرض الحلال والحرام في الشيء تكون مختصة بالشبه الموضوعيه، ولا يمكن الاستدلال بها على البراءة في الشبهات الحكميه التي هي مورد الكلام في المقام.

ودعوى أنه يمكن تحقق القسمه الفعلية في الشبهه الحكميه أيضا كاللحم المذكى فإن قسماً منه حلال كما إذا كان من لحم الغنم ونحوه، وقسماً منه حرام كلحم الذئب ويشك في المذكى من لحم الأرنب أنه حلال أو حرام لا يمكن المساعدة عليها؛ لما ذكر من أن منشأ الشك في لحم الأرنب فقد النص أو إجماله أو تعارضه، لا وجود قسمي الحلال والحرام من المذكى خارجاً، وذكر المحقق النائيني قدس سره في توجيه الاستدلال على البراءة بمثل صحيحه عبدالله بن سنان أن الشئيه تساوى الوجود الخارجى والوجود الخارجى غير قابل للقسمه، بأن يكون لوجود واحد قسماً، فيكون المراد من قولهم فيه حلال وحرام احتمال كونه حلالاً أو حراماً، وهذا كما ينطبق على الشبهات الموضوعيه كذلك يجرى في الشبهات الحكميه أيضا.

وفيه أن عنوان الشيء ينطبق على الطبيعى، والمراد أن الطبيعى الذى فيه قسم الحلال وقسم الحرام، فتناول ذلك الطبيعى حلال إلى أن يعلم أنه من قسمه الحرام، وتحقق القسمين فى الطبيعى وكونه منشأً للشك يختص بالشبهات الموضوعيه كما تقدم، ولو كان المراد الشيء الخارجى فظهور تحقق القسمين قرينه على رجوع الضمير فيه إلى نوعه بطريق الاستخدام المفروض فيه تحقق الحلال والحرام، ثم إن تحقق القسمين من الطبيعى فى الخارج وكونه منشأً للشك فيما يريد المكلف تناوله لا يلازم تنجيز العلم الإجمالى؛ لإمكان كون المعلوم بالإجمال من الشبهه غير

المحصوره أو المحصوره التي لا- تدخل جميع الأطراف في مقدور المكلف، واحتمال كون القسم الحرام مما هو خارج عن ابتلائه وتمكنه أو جريان الطريق الدال على الحليه في ناحيه الداخلة في الابتلاء، وما ورد في هذه الروايات من تقييد العلم بالحرام بعينه لا ينافي تنجيز العلم الإجمالي إذا تحقق في أطرافه شرايط التنجيز، فإن الترخيص في أطراف العلم الإجمالي بالحرمه بحيث يوجب الترخيص في المخالفه القطعيه غير ممكن، وتقييد الحكم بالحليه إلى معرفه العلم بحرمه نفس المشكوك باعتبار العلم الإجمالي غير المنجز كقوله عليه السلام: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم في جميع الأرضين، إذا علمت أنه ميتة فلا تأكله»^(١). ثم بعد ظهور كلمه (بعينه) في كونه تقييداً، وأن العلم الإجمالي بوجود الحرام خارجاً لا يوجب الاجتناب عن المشكوك فلا موجب لحملها على التأكيد كما صنع الشيخ قدس سره بدعوى أنه إذا علم حرمه شيء يعلم حرمه نفسه، فإن الحمل على التأكيد في الروايات المتعدده خلاف الظاهر، وعلى ذلك ذكر كلمه (بعينه) قرينه أخرى على إختصاصها بالشبهات الموضوعيه، وأن هذا العلم الإجمالي غير المنجز يكون منشأً للشك في المشكوك، حيث إن هذا العلم الإجمالي وكونه منشأً للشك لا- يجرى في الشبهات الحكميه، ومن ذلك يظهر الحال في روايه مسعده بن صدقه^(٢) وكون قيد (بعينه) في صدرها قرينه على أن الكبرى الوارده فيها مختصه بالشبهات الموضوعيه، وقد يذكر أن في الموثقه قرينتين أخريين على إختصاصها بالشبهه الموضوعيه.

إحداهما: ذكر الأمثله الوارده فيها فكلها من قبيل الشبهه الموضوعيه، وثانيتها:

ص: ٢٧٣

١- (١) وسائل الشيعه ١١٩:٢٥، الباب ٦١ من أبواب الأطمعه المباحه، الحديث ٥.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٨٩:١٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

حيث دل على حليته ما لم يعلم حرمة مطلقاً، ولو كان من جهة عدم الدليل على حرمة، وبعدم الفصل قطعاً بين إباحته وعدم وجوب الاحتياط فيه وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهه الوجوبيه، يتم المطلوب.

ما ورد فيها من «أن الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البينه فإن قيام البينه التي أخذ فيها إحدى الغايتين للحليه لا يكون إلا في الموضوعات، ولعله لذلك ترك الشيخ قدس سره الاستدلال بها، وربما يقال ذكر قيام البينه إنما يكون قرينه على الاختصاص إذا أريد منها شهاده العدلين، وأما إذا أريد منها المبيّن والموضح كما هو معناها اللغوي فلا تكون قرينه عليه، فإن خبر الواحد المعبر في الأحكام، بينه على قول الإمام عليه السلام وحكم شرعى ثابت في الشريعة بنحو القضييه الحقيقيه.

أقول: يكفي في عدم دلالة الروايه على الشبهات الحكميه ذكر قيام البينه، فإن البينه لو لم تكن في زمان الصادق عليه السلام بل قبله ظاهراً في خصوص شهاده العدلين فلا أقل من اكتناف الحديث بما يصلح للقرينه، فلا ينعقد له ظهور في عمومه للشبهات الحكميه، بأن يكون المراد منها الأشياء كلها على الحليته حتى تفحص عن حرمتها وتستكشفها أنت أو يقوم مبيّن ودليل على حرمتها من الخارج، بل ثبوت قاعده الحليه بهذا الحديث مع ما ذكرنا من ضعف سنده لا يخلو عن تأمل، فإن المراد بقاعدتها أن يحكم بحليه المشكوك في كونه حراماً بما هو مشكوك والأمثله الوارده فيها ليست كذلك، فإن الحليه فيها مستنده إلى قاعده اليد أو استصحاب عدم الرضاع والنسب ولا ترتبط الحليه بقاعده اليد أو الاستصحاب بقاعدتها إلا أن يكون المراد التنظير، بأن يكون المراد كما أن الحليه في هذه الأمثله مغيايه باستبانته خلافها أو بقيام البينه على خلافها، كذلك الحليه المحكوم بها على كل شيء مشكوك في الحليه والحرمة.

مع إمكان أن يقال: ترك ما احتمال وجوبه مما لم يعرف حرمة، فهو حلال، تأمل. ومنها قوله صلى الله عليه وآله : الناس في سعه ما لا يعلمون[١].

[١] من الأخبار التي يستدل بها على البراءة في الشبهة الحكمية ما رواه في المستدرک عن کتاب عوالی اللآلی مرسلًا عن النبي صلى الله عليه وآله قال «الناس في سعه ما لم يعلموا»(١) ووجه الاستدلال دلالة الحديث على كون المكلفين على سعه من تكليف لا يعلمونه بلا فرق بين كونه حرمه فعل أو وجوب فعل فهم مرخصون في ارتكاب الأول وترك الثاني ما لم يعلموا، غاية الأمر يرفع اليد عن إطلاقها في الشبهات الحكمية بتقييد بجهلهم بعد الفحص وعدم علمهم به، والحديث ينفي وجوب الاحتياط فإنه لو كان الاحتياط واجبا لما كانوا في سعه أصلاً، وظاهر الماتن قدس سره عدم الفرق في دلالة على ذلك بين كون (ما) موصوله أو مصدرية زمانية، ولكن الظاهر الفرق بين الموصول والمصدرية، وأن الموصول مع صلته ينطبق على الإلزام الواقعي على تقديره ويحكم بأن المكلف على سعه منه فلا يجب عليه رعايته بالاحتياط فيه، وأما لو كانت (ما) مصدرية لكانت أدلة الاحتياط وارده على الحديث في الإلزام المشتبه الواقعي، فإن مفاده على المصدرية الزمانية هو كون الناس على سعه زمان عدم علمهم، ومع إيجاب الاحتياط وقيام الدليل عليه يعلم الوظيفة زمان الجهل فلا سعه.

وبتعبير آخر لو كانت (ما) موصوله فظاهره رجوع ضمير المفعول في صلته إلى نفس الموصول فيكون مفاده الناس في سعه من التكليف الذي لا يعلمونه، فهذا يناهض إيجاب الاحتياط فيه، وأما إذا كانت (ما) مصدرية زمانية فالمرجع للضمير

ص: ٢٧٥

١- ١) المستدرک ١٨:٢٠، الباب ١٢ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ٤. عن عوالی اللآلی ١:٤٢٤، الحديث ١٠٩.

فهم في سعه ما لم يعلم، أو ما دام لم يعلم وجوبه أو حرمة، ومن الواضح أنه لو كان الاحتياط واجباً لما كانوا في سعه أصلاً، فيعارض به ما دل على وجوبه، كما لا يخفى.

لا يقال: قد علم به وجوب الاحتياط.

المفعول غير مذكور، والمتيقن لولا- الظهور رجوعه إلى الوظيفة زمان الجهل، ومع إيجاب الاحتياط وقيام الدليل عليه لا يفرض زمان للجهل في الشبهه الحكميه بالوظيفه، وبما أن (ما) في الحديث مرّده ما بين الموصوله والمصدرية فمع الإغماض عن ضعفه سنداً لا- يمكن الاستدلال بها على البراءه، بحيث تعارض ما دلّ على لزوم التوقف والاحتياط أو يوجب حمل الأمر بهما على الاستحباب.

وقد يقال: إن مقتضى الاستقراء في مورد استعمال (ما) أنها تكون موصوله عند دخولها على المضارع بخلاف الداخلة على الفعل الماضي، أو ما يكون بمعناه فإنه يحتمل كونها مصدرية والاستقراء لا يقضى بكون الإستعمال على خلاف ذلك غلطاً، إلا أن مقتضاه أن الاستعمال في خلاف ذلك محتاج إلى القرينه، وبما أن (ما) في الحديث داخله على المضارع فيصح الاستدلال بها على البراءه، ولكن ما ذكر مبني على ثبوت الحديث متنا كما في المتن، ولكنه في المستدرک: «الناس في سعه ما لم يعلموا» فالمدخول فعل ماضٍ معنًى و(ما) الداخلة على الماضي تكون موصوله كما في قوله: «الناس أعداء ما جهلوا»^(١) و«ليس للإنسان إلا ما سعى»^(٢) وللمرء ما تعلم إلى غير ذلك، وتكون مصدرية كما في قوله: هم بخير ما صاموا وصلوا، إلى غير ذلك، فالحديث غير تام سنداً ودلاله.

ص: ٢٧٦

١-١ شرح نهج البلاغه (لابن أبي الحديد) ١٨:٤٠٣.

٢-٢ سورة النجم: الآية ٣٩.

فإنه يقال: لم يعلم الوجوب أو الحرمة بعد، فكيف يقع في ضيق الاحتياط من أجله؟ نعم لو كان الاحتياط واجباً نفسياً كان وقوعهم في ضيقه بعد العلم بوجوبه، لكنه عرفت أن وجوبه كان طريقياً، لأجل أن لا يقعوا في مخالفه الواجب أو الحرام أحياناً، فافهم.

ومنها: قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى [١].

نعم ورد في حديث السفره المطروحه في الفلاه وفيها اللحم أنه يؤكل منها، وقال الراوى إنه للمسلم والكافر فأجاب عليه السلام: «هم في سعه ما لم يعلموا» ولكنه حكم في مورد خاص من الشبهه الموضوعيه ولا يبعد دعوى أن أرض الإسلام أماره الحليه والتذكيه فلا يتعدى إلى غير مورده من الشبهات الموضوعيه فضلاً عن الشبهه الحكميه.

[١] روى في الفقيه في باب وصف الصلاه من فاتحتها إلى خاتمتها عن الصادق عليه السلام «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» (١)، واستدل به على البراءه في الشبهات التحريميه، وقد أورد على الاستدلال كما في المتن بأن الاستدلال مبنى على أن يراد من ورود النهى العلم به ووصول بيانه، حيث ان الموضوع للحكم الظاهري ومنه الحليه الجهل بالتكليف الواقعي، وإرادته العلم والوصول إلى المكلف من الورود خلاف الظاهر، حيث إن مفاد الحديث كون الأشياء على الإباحه الواقعيه إلى زمان صدور النهى ووروده من قبل الشارع، حيث إن التكليف الشرعيه ومنها حرمة جمله من الأشياء جعلت شيئاً فشيئاً ولم يصدر عن الشارع النهى عن جميع المحرمات دفعه، فقوله عليه السلام: «كل شيء مطلق» أي مرسل واقعا حتى يصدر ويرد النهى عنه من الشارح فينتهي أمد الإباحه الواقعيه، وظاهر الماتن التسليم بالإيراد

ص: ٢٧٧

وأشار إلى ما يمكن أن يقال في وجه التمسك به في الشبهات الحكمية بقوله: نعم، ولكن بضميمة أصاله عدم ورود النهي عن المشكوك يحرز الموضوع لبقاء الحليه فيه وإن كان الحكم ببقائها من قبيل الحكم الظاهري فيكون نظير ما حكم الشارع بطهاره الماء القليل إلى أن يلاقى النجاسه، فباستصحاب عدم ملاقاته النجاسه يحكم بطهارته، غايه الأمر حيث إن إحراز الموضوع للحكم الواقعي بالأصل يكون الحكم المترتب عليه ظاهرياً، وإذا حكم الشارع بحليه شرب التتن إلى صدور النهي عنه ووروده، فبالإستصحاب في عدم صدور النهي عنه يكون الحكم بالحليه الظاهريه، ولكن هذه الحليه الظاهريه لا بما هو مشكوك حرمة وحليته كما هو مفاد أصاله البراءه وأصاله الحليه، بل بما هو متيقن إباحته سابقاً والشك في بقائها والحكم بالحليه بهذا العنوان لا يغنى عن أصاله الحليه المعبر عنها بأصاله البراءه، فإن الاستصحاب لا يجرى فيما إذا ورد النهي عن الشئ في زمان وتحليله في زمان آخر، وشك في المتقدم والمتأخر منهما، حيث إنه إما لا يجرى الاستصحاب في شئ منهما أو يسقطان بالمعارضه على ما هو المقرر في بحث حدوث الحادئين والشك في المتقدم والمتأخر منهما، ودعوى إتمام الحليه فيها بعدم القول بالفصل كما ترى، فإنه إنما يفيد ضميمة عدم القول بالفصل فيما إذا كان المثبت للحكم الظاهري الدليل حيث يتعدى إلى ما لا يحتمل الفرق كالتعدى من الشبهه التحريميه إلى الوجوبيه، وأما إذا كان الحكم الظاهري في مورد لحصول الموضوع فيه كحصول الموضوع للحكم الواقعي فلا يتعدى إلى ما لا موضوع له فيه، فإن الفصل لعدم الموضوع لا لاختصاص الحكم والفصل فيه.

أقول: لو كان الحديث منقولاً عن النبي صلى الله عليه وآله وأنه قال كذا لكان ما ذكر في الإيراد

ودلالته يتوقف على عدم صدق الورد إلا بعد العلم أو ما بحكمه، بالنهي عنه وإن صدر عن الشارع ووصل إلى غير واحد، مع أنه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيما بعد بلوغه إلى غير واحد، وقد خفي على من لم يعلم بصدوره.

لا يقال: نعم، ولكن بضميمه أصاله العدم صح الإستدلال به وتم.

فإنه يقال: وإن تم الإستدلال به بضميمتها، ويحكم بإباحه مجهول الحرمة

على الاستدلال بالحديث على البراءة وجيها، ولكنه على ما نقل قول الصادق عليه السلام وفي زمانه كان جميع المحرمات الواقعيه مجعوله وصادره عن الشارع، فيتعين أن يكون المراد بالإطلاق الحكم الظاهري بالحليه، ومن الورد الوصول إلى المكلف بنحو متعارف فإن الحكم الظاهري يكون موضوعه الجهل بالحكم الواقعي لا محاله، وعليه فهذا الحديث لا اختصاصه بالشبهه الحكميه أوضح، ولذا تصدى صاحب الوسائل قدس سره لتأويله وتوجيهه ومما ذكرنا من كون الإباحه الواقعيه للأشياء إلى صدور النهي عنها خلاف ظاهره مع كون القائل الإمام عليه السلام يظهر أن الأمر كذلك لو كان المراد بالإطلاق اللارجيه العقليه الثابته لكل فعل قبل تشريع الحرمة والنهي عنه، مع أن اللارجيه العقليه ليس حكما شرعيا ليحمل عليه كلام الشارع فما ذكره النائيني قدس سره في معنى الحديث من كون الأشياء على اللارجيه عند سكوت الشارع حتى يثبت تشريع الحرمة، وفرع على ذلك عدم إمكان التمسك به على أصاله البراءه والحليه، فإن الكلام في المقام في حرمة الفعل بعد تشريع المحرمات وإبلاغها للناس لا يمكن المساعده عليه لما ذكرنا من أن بيان أن الأشياء على اللارجيه العقليه قبل تحريم الشارع لبعضها، أو كل شيء على تلك الحليه حتى يشرع له الحرمة لا يفيد شيئا إذا صدر هذا الكلام عن الصادق عليه السلام حيث إن المحللات والمحرمات كانتا مشروعيتين في الصدر الأول، فإن كان بقاء تلك اللارجيه واقعا في اعتبار الشارع أيضا إلى زمان

وإطلاقه، إلا أنه لا بعنوان أنه مجهول الحرمه شرعاً، بل بعنوان أنه مما لم يرد عنه النهى واقعاً.

لا يقال: نعم، ولكنه لا يتفاوت فيما هو المهم من الحكم بالإباحه فى مجهول الحرمه، كان بهذا العنوان أو بذاك العنوان.

فإنه يقال: حيث إنه بذاك العنوان لا يختص بما لم يعلم ورود النهى عنه أصلاً، ولا يكاد يعم ما إذا ورد النهى عنه فى زمان، وإباحته فى آخر، واشتبهها من حيث التقدم والتأخر.

لا يقال: هذا لولا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمة.

فإنه يقال: وإن لم يكن بينها الفصل، إلا أنه إنما يجدى فيما كان المثبت للحكم بالإباحه فى بعضها الدليل، لا الأصل، فافهم.

وأما الإجماع: فقد نقل على البراءه إلا أنه موهون [١].

النهى عنه فلا يمكن الإلتزام بذلك، فإن الحرمه الشرعيه للمحرمات كانت عند تأسيس الشرعيه كالمحللات فيها وكان التدرج فى إبلاغها وبيانها للناس.

وبالجملة الحليه الشرعيه لا تكون مغياه واقعا ببيان الحرمه كما أن حرمه المحرمات لا تكون مُغياه بشىء من إبلاغها وإنما يكون المغيا بوصول الحرمه الحليه الظاهريه التى يحسن الإعلام بها من الإمام عليه السلام .

[١] ويستدل على البراءه فى الشبهات الحكميه بالإجماع، ولكن لا يخفى ما فيه فإن أصحابنا الأخباريين قد ذهبوا إلى لزوم التوقف والاحتياط فى الشبهات التحريميه فليكن المراد إتفاق غيرهم، ومن الظاهر أن ما يمكن أن يكون من أدله الأحكام هو الإجماع التبعدى لا مطلق الإتفاق على حكم مع ظهور مستندهم لذلك الحكم، فإن هذا الإتفاق مدركى يلاحظ المستند فيه، فإن تم يكون الاعتماد عليه

ولو قيل باعتبار الإجماع المنقول في الجملة، فإن تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل، ومن واضح النقل عليه دليل، بعيد جداً.

وأما العقل: فإنه قد استقلّ بقبح العقوبة والمؤاخذة على مخالفه التكليف [١].

لا على الاتفاق، وإلا يكون المستند مقتضى الدليل والقاعدة، وإذا كان هذا حال الإجماع المحصل فكيف بمنقوله.

[١] وقد يستدل على البراءة بحكم العقل فلا مجال للمناقشه في حكم العقل في قبح العقاب بلا بيان، والكلام في المقام في حكم القاعدة في مقابل قاعده لزوم دفع الضرر المحتمل، وفي مقابل ما ورد في الأخبار من الأمر بالاحتياط والتوقف في الشبهات.

وأما الكلام في الجهة الأولى فلا ينبغي التأمل في أنه إذا جرت قاعده قبح العقاب بلا بيان في مورد لانتفى فيه احتمال الضرر، أي استحقاق العقاب على الارتكاب كما أنه لو ثبت في مورد استحقاق على الارتكاب لا يكون فيه موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

وبتعبير آخر قاعده لزوم دفع الضرر المحتمل لا يوجب بحكمها، أي لزوم الدفع، ارتفاع موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، بل حصول الموضوع لقاعده لزوم دفع الضرر المحتمل يلزم عدم حصول الموضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان، ولذا لو قيل بعدم استقلال العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل فلا يكون في مورد احتمال العقاب المحتمل موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان فوجوب دفع الضرر المحتمل لا يكون محققاً للضرر المحتمل الذي يعد من البيان، وعلى ذلك فإن لم يكن في المشتبه بيان بالإضافة إلى التكليف الواقعي على تقديره فمع حكم العقل بقبح العقاب على مخالفته مع الفحص التام عن موارد احتمال الطريق إليه واليأس من

الظفر به لا يكون في ارتكابه احتمال الضرر، فحكم العقل بقبح العقاب يرفع في مورد احتمال العقاب، وهذا معنى ورود قاعده قبح العقاب بلا بيان على قاعده احتمال الضرر، وقد تقدم أن قاعده لزوم دفع الضرر المحتمل أى العقاب المحتمل لا يوجب ثبوت احتمالها، كما هو الحال في كل قضيه حقيقه حيث إنها لا تثبت موضوعها.

ثم إنه قد ذكر الشيخ الأنصارى قدس سره أن دعوى أن قاعده دفع الضرر المحتمل بيان للتكليف المحتمل في الشبهه الحكيمه فلا يقبح بعده المؤاخذة على مخالفته على تقديره واقعا مدفوعه، بأن لزوم دفع الضرر المحتمل على تقديره لا يكون بيانا للتكليف المجهول، بل يكون بيانا لقاعده كليه ظاهريه وإن لم يكن في موردها تكليف واقعا، فلو تمت القاعده يكون العقاب على مخالفتها وإن لم يكن تكليف واقعا في موردها لا- على التكليف المحتمل على تقدير وجوده واقعا، وأورد على ذلك المحقق النائيني قدس سره بأننا لم نكن نترقب مثل هذه الكلمات عن الشيخ قدس سره وذلك فإن لزوم دفع الضرر المحتمل لا يمكن أن يكون حكما مولويا شرعيا طريقيا؛ لأن المفروض أن التكليف المشتبه على تقديره منجز لغرض احتمال العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفعه كما في أطراف العلم الإجمالي والشبهه الحكيمه قبل الفحص، كما لا- يمكن أن يكون مولويا نفسيا لاستقلال العقل ليس في دفع الضرر المحتمل غير عدم الابتلاء به فيكون لزوم دفعه كحكم الشارع بلزوم الإطاعه ارشاديا محضا، وعلى ذلك فكيف يكون لزوم دفع الضرر حكما نفسيا ظاهريا مع أن الظاهريه لا تجتمع مع النفسيه، حيث إن الأحكام الظاهريه على تقدير كونها محرزة يكون العقاب على مخالفه التكليف الواقعي لو اتفق الواقع، وعلى تقدير كونها غير محرزة

يكون العقاب على تركها بشرط أدائها إلى مخالفه التكليف الواقعي، ثم ذكر قدس سره في ضمن كلماته أن الوجه في عدم كون قاعده لزوم الدفع بيانا للتكليف المشتبه أنه لا يرفع الشك والاشتباه فيه بأن تكون محرز له.

أقول: قد تقدم أن الأمر بالاحتياط في شبهه لا يرفع الشك في التكليف الواقعي ومع ذلك يصير بيانا له، فالوجه في عدم البيانه ما ذكرنا، أن القاعده لا- توجب ثبوت احتمال العقاب في التكليف المشتبه، بل المذكور فيها حكم على تقدير ثبوت احتمال العقاب في التكليف المشتبه، وقاعده قبح العقاب بلا بيان ترفع ثبوت احتماليه فيه بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل عليه، نعم ما أورد على الشيخ قدس سره كلام صحيح وأنه لا يمكن لزوم دفع الضرر المحتمل إلاّ ارشاديا حتى من العقل، حيث إن العقل شأنه الإدراك لا الإلزام، فالعقل يرشد إلى تحصيل الأمن من العقاب ولو كان محتملاً له لا جازما به، وأمّا ما ذكره من الفرق بين الأحكام الظاهرية المحرزة وغير المحرزة بأن العقاب في الثاني على مخالفتها بشرط أدائها إلى مخالفه التكليف الواقعي، وفي المحرزة على نفس مخالفه التكليف الواقعي لو اتفق مجرد دعوى، فإن المأخوذ على المكلف في كلا- الموردين التكليف الواقعي، كما هو مقتضى تتبع الاحتجاجات العقلانيه في الموردين.

فالمحصل من جميع ما ذكر أن ثبوت احتمال الضرر في مخالفه التكليف الواقعي إنما يكون بوصول ذلك التكليف إلى المكلف بالنحو المتعارف، أو من حيث وظيفته في مراعاته بإيجاب الاحتياط عليه ولو مع احتمال وعدم زوال شكه ومع عدم وصوله بالنحو المتعارف كما هو فرض فحص المجتهد عن مدارك الأحكام وعدم وجدان طريق مثبت له، وعدم ثبوت إيجاب الشارع الاحتياط فيه، ترفع قاعده

المجهول، بعد الفحص واليأس عن الظفر بما كان حجه عليه، فإنهما بدونها عقاب بلا بيان ومؤاخذه بلا برهان، وهما قبيحان بشهادة الوجدان.

ولا- يخفى أنه مع استقلاله بذلك، لا- احتمال لضرر العقوبه في مخالفته، فلا- يكون مجالها هنا لقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل، كي يتوهم أنها تكون بياناً، كما أنه مع احتمالها لا- حاجه إلى القاعده، بل في صورته المصادفه استحق العقوبه على المخالفه ولو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل.

وأما ضرر غير العقوبه فهو وإن كان محتملاً إلا أن المتيقن منه فضلاً عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعاً ولا عقلاً [١].

قبح العقاب بلا بيان احتمال العقاب في ارتكاب الشبهه التحريميه، واحتماله في الترك في الشبهه الوجوبيه، هذا مع عدم تماميه دعوى الأخباريين من الدليل على الأمر الوجوبى بالتوقف في الشبهات التحريميه أو بالاحتياط أيضاً حتى في الشبهات الوجوبيه، وإلا يثبت في الشبهات الحكميه احتمال العقاب ولا تجرى فيها قاعده قبح العقاب بلا بيان لثبوت البيان فيها، وهذا الدليل العقلي على البراءه في الشبهات الحكميه ينفع في فرض عدم تماميه دعواهم، إما لقيام القرينه على أن الأمر بالاحتياط والتوقف في الشبهات استحبابي، كما ذكرنا في حديث الرفع وحديث الحجب وغيرهما، أو أن الأخبار الوارده في التوقف قاصره في نفسها عن إثبات وجوب التوقف كما يأتي.

[١] وقد يقرر عدم جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان في الشبهات التحريميه بدعوى استقلال العقل بالإقدام على ما فيه احتمال الضرر، واحتمال الضرر متحقق في ارتكاب الشبهه الحكميه التحريميه، فيكون حكم العقل بقبح الإقدام بياناً للتحريم المحتمل على تقديره واقعا فلا يكون العقاب على مخالفته من العقاب

بلا بيان.

وفيه أنه لا سبيل للعقل إلى الحكم بقبح الإقدام على ما فيه الضرر القطعي فضلاً عن الإقدام على ما فيه احتمال، بل ما يحكم به العقل بقبح الإقدام على ما فيه الضرر بمرتبته يكون ظلماً وتعدياً على النفس كجنايته الإنسان على نفسه أو عرضه أو في ماله المؤدى إلى الجنايه على أحدهما، ويمكن أن يقال حكمه بذلك جارٍ حتى في الاقتحام على ما لا يؤمن فيه هذه المرتبه من الضرر، ومن الظاهر أن الملاك في حرمه المحرمات لا يكون الضرر في غالبها فضلاً عن هذا الضرر، فإن اللازم في المحرمات وجود المفسده فيها، والمفسده لا تنحصر على الضرر ولا يكون حكم للعقل بقبح الإقدام على ما فيه المفسده فضلاً عن ما فيه احتمالها، والشاهد لذلك إقدام العقلاء على ما لا يؤمن فيه المفسده بل فيه احتمال الضرر ببعض مراتبه لبعض الدواعي، كيف وقد أذن الشارع في الارتكاب في الشبهه الموضوعيه التحريميه ولا يرخص الشارع في ارتكاب القبيح، وما ذكر الشيخ الطوسي قدس سره في مسأله أن الأشياء على الحظر أو الإباحه من حكم العقل بقبح الإقدام على ما فيه احتمال المفسده (1) لا يمكن المساعده عليه كما أشرنا إليه من شهاده ديدن العقلاء وسيرتهم على خلافه.

ثم إنه قد يستدل على البراءه في الشبهات الحكميه باستصحاب البراءه وتقريره من وجهين؛ لأنّ للأحكام المجعوله في الشريعه مرتبتين كما هو الحال في كل حكم مجعول بنحو القضييه الفعلية، مرتبه الجعل يعنى الإنشاء، ومرتبته الفعلية،

ص: ٢٨٥

ويقال بجريان الإستصحاب فى عدم جعل الحرمة بنحو القضية الحقيقيه؛ لأنّ جعلها أمر حادث مسبق بالعدم، ويورد على هذا التقريب بإيرادين.

الأول: أن عدم جعل المتيقن سابقاً أمر أزلّى غير منتسب إلى الشارع والمطلوب فعلاً إثبات نسبه عدم الجعل إلى الشارع، وهذا غير مسبق بحاله سابقه محرزه، وفيه أن عدم الفعل فى زمان يمكن للفاعل الفعل فيه عين انتساب عدمه إليه، فبقاء عدم جعل الحرمة لشرب التتن عند جعل الشريعة بعينه انتساب عدم جعل حرمة إلى الشارع فيستصحب عدم الجعل إلى آخر جعل أحكام الشريعة.

والإيراد الثانى: أن نفى الجعل بنحو القضية الحقيقيه بالإستصحاب لا يثبت عدم حرمة شربه فعلاً، فإثبات عدم المرتبه الأولى بالإضافة إلى إثبات عدم المرتبه الفعلية مثبت.

وبتعبير آخر المطلوب وما يترتب عليه الانبعاث والانزجار هو إحراز التكليف الفعلى أو عدمه، والإستصحاب فى عدم الجعل بالإضافة إلى عدم الحرمة الفعلية من قبيل الأصل المثبت، ولكن لا يخفى ما فيه أيضاً فإن الحكم الفعلى عين الحكم المجعول بنحو القضية الحقيقيه والفعلية وعدمها فى الحكم ناش عن الفعلية، والتقدير فى ناحيه موضوعه؛ فإن الموضوع له فى مقام الجعل تقديرى وفى مقام الفعلية متحقق، وهذا التحقق وجدانى ولذا لا يكون الإستصحاب فى عدم نسخ الحكم المجعول فى الشريعة مثبتاً بالإضافة إلى تحقق الحكم الفعلى.

لا يقال: كما يجرى الإستصحاب فى عدم جعل حرمة شربه على المكلفين بنحو القضية الحقيقيه، كذلك يجرى الإستصحاب فى ناحيه عدم جعل إباحته لهم فلا يثبت بالاستصحاب المزبور الترخيص فى الفعل ليترتب عليه نفى استحقاق

العقوبة، فلا بد في نفيه من الانتهاء إلى قاعده قبح العقاب بلا- بيان أو إلى حديث الرفع ونحوه، فلا- تثبت أصاله البراءه بالاستصحاب.

وبتعبير آخر المعلوم في شرب التتن مثلاً- تحقق أحد الجعلين، ومعه لا- يجرى شىء من عدم جعل حرمة وعدم جعل إباحتة لمعارضه كل منهما بالآخر، وأجيب عن المعارضه بجوابين.

الأول: أنه ليس لنا علم بأنه لو لم يجعل لفعل حرمة يجعل له إباحه وترخيصاً بعنوانه الخاص، ليقال بأن جريان الاستصحاب في عدم جعل الحرمة له معارض بالاستصحاب في عدم جريان الترخيص والإباحه فيه، فإنه من المحتمل أن يجعل له الإباحه بعنوان عام يجرى على جميع الأفعال التي لم تنشأ الحرمة لها بأن جعل الترخيص لكل ما لم يجعل فيه إلزام وجوباً أو حرمة، وعليه يكون الاستصحاب في عدم جعل الحرمة له محققاً لثبوت الترخيص فيه لا- أنه تعارضه أصاله عدم جعل الإباحه له وفيه أنه لو فرض جعل الإباحه له بالعنوان العام يجرى أيضاً الاستصحاب في عدم جعل الإباحه له لكون ذلك العنوان انحلالياً، والشك في ثبوت الإباحه له بعنوانه الخاص أو العام.

والجواب الثانى: عدم المعارضه بينهما؛ لأن الملاك في تعارض الأصول ليس العلم الإجمالى بعدم مطابقه أحدهما الواقع، فإن ذلك يوجب التعارض في الطرق والأمارات، وأما الأصول فالموجب للتعارض بين الأصلين أحد الأمرين، إما لكونهما من التعبد بالمتناقضين أو لكون التعبد بهما من الترخيص القطعى في مخالفه التكليف المعلوم بالإجمال من حيث العمل، وشىء منهما غير لازم في المقام، فإن مقتضى الأصلين عدم جعل الحرمة له ولا جعل الإباحه له فيجوز ارتكابه؛ لأن المانع

عن الارتكاب هو ثبوت المنع، نعم لو فرض في مورد أثر شرعى لإباحه الفعل شرعا لا يترتب ذلك الأثر في مورد الإستصحاب في عدم جعل الإباحه له، وأما نفي استحقاق العقاب على ارتكابه فهو يترتب على عدم ثبوت الحرمة له.

الاستدلال على البراءة فى الشبهات الموضوعيه بالاستصحاب

ومما ذكر يظهر الحال فى وجه جريان الاستصحاب فى عدم جعل الحرمة أو الوجوب فى الشبهات الموضوعيه، لأن جعل الحرمة لشرب الخمر مثلاً- بعنوان القضية الحقيقيه انحلالى يثبت جعلها فى الأفراد المحرزه أنها خمر، وأما جعل الحرمة لما يشك فى كونه خمرا مشكوك مسبوق بعدم الجعل، ومقتضى الاستصحاب بقاء عدم الجعل فى المشكوك على عدمه؛ لاحتمال عدم كونه من أفراد الخمر، هذا مع قطع النظر عن الاستصحاب الموضوعى ولو بنحو العدم الأزلى فإنه مع الاستصحاب فى عدم كونه خمرا لا تصل النوبه إلى الأصل الحكمى.

الوجه الثانى: فى الاستدلال على البراءة بالاستصحاب جريانه فى عدم الحرمة الفعلية بالإضافة إلى كل مكلف قبل بلوغه فيجربى فى عدم هذه الحرمة بعد بلوغه أيضا، وقد أورد على هذا الاستصحاب أيضا بوجه:

منها ما تقدم من أن عدم الحرمة الفعلية أمر أزلى، وأن عدم التكليف الفعلى غير مجعول شرعا وليس له أثر شرعى مجعول مع أنه يعتبر أن يكون المستصحب بنفسه مجعولاً شرعياً أو يكون له أثر شرعى مجعول، وعدم استحقاق العقاب مع عدم حرمة الفعل من اللوازم العقلية لعدم التكليف قد نسب الماتن قدس سره فى بحث الاستصحاب هذا الإيراد إلى الشيخ قدس سره . وردّه بأنه لا يعتبر فى جريان الاستصحاب

ضروره عدم القبح فى تحمل بعض المضار ببعض الدواعى عقلاً- وجوازه شرعاً، مع أن احتمال الحرمة أو الوجوب لا- يلزم احتمال المضره، وإن كان ملازماً لإحتمال المفسده أو ترك المصلحه، لوضوح أن المصالح والمفاسد التى تكون

فى عدم التكليف أن يكون له أثر شرعى فإن عدم التكليف كوجوده بنفسه قابل للتعبد، ولا يعتبر فى جريان الاستصحاب فى شىء أن يكون ذلك الشىء بنفسه الأثر الشرعى أو أن يكون له أثر شرعى، بل المعتبر أن يكون قابلاً للتعبد بنفسه أو بأثره، ونفى التكليف كثبوته بيد الشارع ويقبل التعبد، وبما أن عدم استحقاق العقاب أثر عقلى لمطلق نفي التكليف سواء كان النفي واقعياً أو تعدياً يترتب عليه لا محاله.

أقول: ظاهر كلام الشيخ قدس سره أن استصحاب براءة الذمه عن التكليف وعدم المنع عن الفعل لا- يفيد فى المقام؛ لأنَّ المطلوب فى المقام الجزم بعدم استحقاق العقاب على الارتكاب وإذا لم يترتب هذا المطلوب على الاستصحاب فيما ذكر احتمال العقاب فى الإرتكاب، فيحتاج فى نفيه إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان، ومعها لا حاجة إلى الاستصحاب، وترتب نفي الاستحقاق على الاستصحاب فيما ذكر موقوف على اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعى المثبت للوازمه، حيث إنه مع الاستصحاب فى نفي التكليف يثبت الترخيص فيه ومع ثبوت الترخيص ينتفى احتمال العقاب، وأما بناءً على اعتباره من باب الاخبار فلا يترتب عليه ثبوت الترخيص.

والحاصل تأمل الشيخ فى عدم جريان الاستصحاب لا لكونه فى الأعدام الأزليه حتى فيما كان لها أثر شرعى، والصحيح فى الجواب عن كلام الشيخ قدس سره بأن الاستصحاب فى عدم التكليف كافٍ فى نفي الاستحقاق فى الارتكاب، فإن استحقاقه يترتب على ثبوت التكليف ويرتفع مع عدم ثبوته ولا يحتاج إلى إثبات

مناطات الأحكام، وقد استقل العقل بحسن الأفعال التي تكون ذات المصالح وقبح ما كان ذات المفاسد، ليست برأيه إلى المنافع والمضار، وكثيراً ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر، نعم ربما تكون المنفعة أو المضره مناطاً للحكم شرعاً وعقلاً.

الترخيص، وإلا فلو قيل باعتبار الاستصحاب من باب الظن فلا يفيد في نفي احتمال العقاب؛ لأن الاستصحاب في عدم التكليف يثبت الترخيص، والاستصحاب في عدم الترخيص الشرعي يثبت المنع فيتعارضان، فإن مفاد حديث: «رفع القلم عن الصبي» عدم ثبوت التكليف عليه في مورد ثبوته للبالغين، لا- ثبوت الترخيص الشرعي في حقه، وإلا- لم يكن في البين حاجة إلى إثباته بالاستصحاب في عدم التكليف.

وقد يورد على الوجه الثاني: بأنه لا يجري الاستصحاب إلا فيما كان الأثر المهم مترتباً على الواقع، وأما إذا كان مترتباً على الجهل به كما في حرمه التشريع والفتوى بغير علم فلا- مورد له؛ لأنه بمجرد الشك يحرز موضوع الحرمة فلا معنى للتعبد بعدم الواقع بالأصل، والأثر المرغوب في المقام وهو نفي استحقاق العقاب على مخالفته التكليف الواقعي يترتب على الجهل به.

وفيه أن نفي الاستحقاق لما يترتب على الجهل بالتكليف الواقعي بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل عليه كذلك يترتب على بيان عدم التكليف الواقعي، فإن قبح العقاب كما يترتب على عدم البيان للتكليف الواقعي كذلك يترتب على بيان عدمه على ما تقدم من أن العقاب بعد بيان عدمه من خلف الوعد وهو قبيح من المولى الحكيم، ولا بأس للشارع أن يبدل الحكم الثابت لموضوع بالحكم الثابت مثله لموضوع آخر، كما في جريان الإستصحاب في طهاره الماء مع كون طهارته مفاد القاعده.

إن قلت: نعم، ولكن العقل يستقل بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته، وأنه كالإقدام على ما علم مفسدته، كما استدل به شيخ الطائفة قدس سره، على أن الأشياء على الحظر أو الوقف.

قلت: استقلاله بذلك ممنوع، والسند شهادة الوجدان ومراجعته ديدن العقلاء من أهل الملل والأديان، حيث إنهم لا يحترزون مما لا تؤمن مفسدته، ولا يعاملون معه معامله ما علم مفسدته، كيف؟ وقد أذن الشارع بالإقدام عليه، ولا يكاد يأذن بارتكاب القبيح، فتأمل.

ومما يورد على الوجه الثاني، أنه لا-يجرى الاستصحاب في عدم المنع السابق لكون الموضوع له الصبي والمجنون، حيث إنَّ الشارع قد رفع القلم عن الصبي والمجنون ولو جرى عدم المنع بعد كون المكلف بالغاً لكان من إسراء الحكم من موضوع إلى آخر.

وبتعبير آخر عنوان الصبي بالإضافة إلى عدم الحرمة الفعلية عنوان مقوم أو لا-أقل من احتمال كونه من العنوان المقوم، وفيه أن معنى رفع القلم عن الصبي عدم جعل الإلزام لأفعاله التي تكون مورداً للإلزام في البالغين، وأما أفعاله التي لا تكون مورداً للإلزام في البالغين فلا موضوع للرفع بالإضافة إليها، وعليه فالصبي حال صباوته لم تكن في حقه حرمة شرب التتن، ويحتمل بقاء عدم الحرمة بحاله، ولا يعتبر في جريان الاستصحاب إلا اتحاد القضية المتيقنه والقضية المشكوكه، بأنَّ يحتمل بقاء القضية المتيقنه بعينها، نظير ما إذا علم عدم نجاسه ما يع كر سواء كان ماءً أو غيره من المضاف، فإذا لاقته النجاسة فإنَّ كان ماءً فعدم نجاسته باقيه على حالها، وإذا لم يكن ماءً فقد إنفعل فلا بأس بالاستصحاب في عدم نجاسته إذا لم يكن في البين أصل حاكم عليه فتدبر جيداً.

واحتجّ للقول بوجوب الاحتياط فيما لم يتم فيه حجه بالأدلة الثلاثة [١].

أما الكتاب: فبالآيات الناهية عن القول بغير العلم، وعن الإلقاء في التهلكة، والآمره بالتقوى.

والجواب: إن القول بالإباحة شرعاً وبالأمن من العقوبه عقلاً، ليس قولاً بغير

الاستدلال على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكيمه

[١] يستدل على لزوم التوقف والاحتياط في الشبهه الحكيمه التحريميه بل الوجوبيه أيضاً بالأدلة الثلاثة يعنى الكتاب والأخبار وحكم العقل، أما الكتاب فبالآيات الناهية عن القول بغير العلم (١) والناهية عن إلقاء النفس في التهلكه (٢) والآمره بالتقوى (٣)، ولكن لا يخفى أنه مع ثبوت الإباحه الظاهريه الطريقيه في الشبهه الحكيمه لا يحتمل العقاب في مخالفه الحرمه الواقعيه على تقديرها التي لم يظفر بالبيان لها بعد الفحص، ولا يكون القول بتلك الإباحه قولاً بغير علم، ولا يكون الارتكاب مع هذا الترخيص منافياً للتقوى اللازم على المكلف، وأما التقوى في الاجتناب عن المفسد الواقعي وعدم فوت المصالح فيما إذا كان المكلف معذوراً وغير مأخوذ بالتكليف الواقعي في موارد ههما فهو غير واجب على المكلف حتى باعتراف الأخباريين بالالتزام بالبراءة في الشبهات الموضوعيه بل الحكيمه الوجوبيه، ومما ذكر يظهر أنه لو كان المراد بالتهلكه في آيه النهى عن إلقاء النفس فيها الهلاكه الدنيويه، فلا يقتضى لزوم الاجتناب عن الشبهات الحكيمه التحريميه لما تقدم من أن المفسد التي تلاحظ في المحرمات ملاكاتهما لا تكون من قبيل الهلاكه الدنيويه.

ص: ٢٩٢

١-١) كقوله تعالى: «ولا تقف ما ليس لك به علم» سورة الاسراء: الآية ٣٦.

٢-٢) كقوله تعالى: «ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكه» سورة البقره: الآية ١٩٥.

٣-٣) كقوله تعالى: «واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين» سورة البقره: الآية ١٩٤.

علم، لما دلّ على الإباحه من النقل وعلى البراءه من حكم العقل، ومعهما لا- مهلكه فى اقتحام الشبهه أصلاً، ولا- فيه مخالفه التقوى، كما لا يخفى.

وأما الأخبار فبما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهه معللاً فى بعضها بأن الوقوف عند الشبهه خير من الإقتحام فى المهلكه [١].

[١] يستدل على لزوم الاجتناب عن المشتبه بالشبهه الحكيمه التحريميه بالأخبار وهى على طائفتين، إحداهما: ماورد فيها من الأمر بالتوقف عند الشبهه، ويدخل فى هذه الطائفه أخبار التثليث كقوله عليه السلام: «إنما الأمور ثلاثه: أمر تبين لك رشده فاتبعه، وأمر تبين لك غيه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فردّه إلى الله عزّ وجل» (١)، وفى خبر عمر بن حنظله: «إنما الأمور ثلاثه: أمر تبين رشده فيتبع وأمر تبين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله «حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات، وهلك من حيث لا يعلم، [إلى أن قال] فإن الوقوف عند الشبهات خير من الإقتحام فى الهلكات» (٢)، وقد أجاب الماتن قدس سره عن هذه الطائفه بأن الأمر بالوقوف عند الشبهه إرشاد إلى التحرز عن الهلاكه المحتمله فى المشتبهات، فيختص الإرشاد بالشبهه التى يكون فيها احتمال الهلاكه أى العقاب الأخرى، ومع حكم العقل فى الشبهه الحكيمه _ بعد الفحص وعدم العثور على البيان _ بقبح العقاب بلا بيان، وحكم الشرع برفع الحرمة المجهوله على تقديرها واقعا مادام الجهل لا يحتمل الهلاكه فى الشبهه البدويه التى فحص المجتهد عن الدليل على الحكم الواقعى فيها ولم يظفر بمثبت للحرمة فيها.

ص: ٢٩٣

١- (١) وسائل الشيعه ١٦٢: ٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٨.

٢- (٢) المصدر السابق: ١٥٧، الحديث ٩.

من الأخبار الكثيره الدالّه عليه مطابقه أو التزاماً، وبما دلّ على وجوب الاحتياط من الأخبار الوارده بألسنه مختلفه.

والجواب: إنه لا مهلكه فى الشبهه البدويه، مع دلاله النقل على الإباحه وحكم العقل بالبراءه كما عرفت.

وما دلّ على وجوب الاحتياط لو سلم، وإن كان وارداً على حكم العقل، فإنه كفى بياناً على العقوبه على مخالفه التكليف المجهول.

الاستدلال على وجوب الاحتياط بالأخبار

وثانيتها: الأخبار الوارده فى الأمر بالاحتياط فى الشبهات وقد أجاب قدس سره عنها بأنه لو تمت دلاله هذه الطائفه على وجوب الاحتياط لكانت وارده على حكم العقل بقبح العقاب بلا-بيان، حيث إن الأمر به طريقاً بيان ومصحح للعقاب على مخالفه التكليف فى المشتبه، وما عن الشيخ قدس سره من عدم كون الأمر بالاحتياط مصححاً للعقاب، فإن وجوبه إذا كان غيراً مقدمه للاحتراز عن عقاب مخالفه التكليف الواقعى المجهول، فالمفروض أن العقاب على مخالفته قبيح، وإن كان وجوبه نفسياً فالعقاب يترتب على مخالفته لا على مخالفه التكليف الواقعى المجهول كما يدعيه الخصم، فيتعين حمل الأمر به على الاستحباب أو على الإرشاد لا- يمكن المساعده عليه؛ لما تقدم من أن إيجابه طريقى ومعه يخرج العقاب على مخالفه التكليف الواقعى لو اتفق عن كونه عقاباً بلا بيان، ولكن دلالته على إيجاب الاحتياط طريقياً لا يتم لكونها معارضه بما هو أخص منها وأظهر فى الترخيص فى ارتكاب المشتبه، فإن ما ورد فى حليه المشتبه الحرمه أخص من تلك الأخبار الشامله للشبهات الوجوبيه أيضاً، وبمثل ذلك كالصراحه فى الترخيص فى الارتكاب يخصص الأخبار الأمره بالاحتياط بغير الشبهه البدويه التحريميه، فإن الأمر به غايته الظهور فى

ولا- يصغى إلى ما قيل: من أن إيجاب الاحتياط إن كان مقدمه للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح، وإن كان نفسياً فالعقاب على مخالفته لا على مخالفه الواقع، وذلك لما عرفت من أن إيجابه يكون طريقياً، وهو عقلاً مما يصح أن يحتج به على المؤاخذه في مخالفه الشبهه، كما هو الحال في أوامر الطرق والأمارات والأصول العمليه.

إلا- أنها تعارض بما هو أخص وأظهر، ضروره أن ما دل على حليته المشتبه أخص، بل هو فى الدلاله على الحليته نص، وما دل على الاحتياط غايته أنه ظاهر فى وجوب الاحتياط، مع أن هناك قرائن داله على أنه للإرشاد^[١] فيختلف إيجابا واستجابا حسب اختلاف ما يرشد إليه.

الإيجاب فى كل شبهه ومنها الشبهه التحريميه فيرفع اليد عنه بالخاص الوارد فى الشبهه التحريميه.

[١] ذكر قدس سره بعد بيان أنه لا بد من رفع اليد عن الأمر الطريقي الإيجابى بالاحتياط فى المشتبهات فى الشبهه الحكميه التحريميه بأخبار الحل، حمل الأمر به الوارد فى الأخبار على الإرشاد إلى حكم العقل، بدعوى أن فيها قرائن على الإرشاد وأيد الحمل المزبور بأنه لو كان الأمر به وجوباً طريقياً لزم تخصيص إيجاب الاحتياط الوارد ببعض الموارد لا محاله، مع أن الاحتياط فى الدين والمشتبهات آبه عن التخصيص، ولعل مراده قدس سره أن الإيجاب المولوى الطريقي لا- يمكن فى أطراف العلم الإجمالى بالتكليف فى الشبهه الموضوعيه والحكميه لتنجز التكليف فى أطرافه مع قطع النظر عن الأمر الطريقي بالاحتياط، وكذا فى المشتبهات بالشبهه الحكميه قبل الفحص، لأن أخبار وجوب التعلم بل وغيرها توجب تنجز التكليف التى يصل إليها المكلف بالفحص فى غير ذلك ما يستفاد منه البراءه من حديث الرفع وغيره مما

تقدم محكم، والعقل مستقل بلزوم رعايه التكليف فى المشتبهات التى فيها منجز للتكليف الواقعى من أطراف العلم وفى الوقايح قبل الفحص وحسن رعايه احتمالاه فى موارد ثبوت الترخيص فى الارتكاب والترك، ويناسب ما ذكر أن تحمل الأخبار الوارده فى الاحتياط فى الدين والمشتبهات للإرشاد إلى حكمه، ومع الحمل عليه لا يكون فيها تخصيص بخلاف ما إلتزم بأن مفادها الوجوب المولوى الطريقي، فإنه يلزم من رفع اليد عن هذا الوجوب فى بعض المشتبهات حتى على مسلك الأخباريين مع أن لسانها آت عن التخصيص، فإن حسن الاحتياط لا- يختص بمورد دون مورد، بل لا- يمكن غير الحمل على الإرشاد فى بعض الأخبار، كقوله عليه السلام: «وقفوا عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه»^(١) فإن ظاهر الهلاكه، الهلاكه الأخرويه يعنى العقاب وقد فرض ثبوت الهلاكه فى ارتكاب المشتبه قبل الأمر بالوقوف فيه، ومن الظاهر انه لا يكون مع قطع النظر عن الأمر بالوقوف والاحتياط ثبوت العقاب فى الارتكاب، إلا- إذا كان الأمر به إرشاديا ولا يمكن كونه أمرا مولويا طريقيا بأن يكون فى المشتبه منجز للتكليف مع قطع النظر عن هذا الأمر.

لا- يقال: تعليل الأمر بالوقوف عند الشبهه بقوله عليه السلام «فإن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه»، يستكشف بنحو الإن عن وجوب الاحتياط طريقيا، حيث إنه مع إيجابه طريقيا من قبل يوجب احتمال الهلاكه فيها.

وبتعبير آخر الأمر بالوقوف عند الشبهه فى الروايه إرشاد إلى ذلك الوجوب الطريقي الموجب لثبوت الهلاكه فى المشتبهات التى فيها تكليف واقعا، فإنه يقال:

ص: ٢٩٦

١- (١) وسائل الشيعه ٢٧:١٥٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٥.

الإيجاب الطريقي مع عدم وصول بيانه إلى المكلف لا يكون رافعا لقبح العقاب بلا بيان، ولا يكون موجبا لاحتمال العقاب في ارتكاب الشبهه، فكيف يعلّل بيانه والإرشاد إليه بثبوت احتمال الهلا- كه مع قطع النظر عن بيانه كما هو ظاهر الروايه، حيث لا يصح هذا التعليل إلا- إذا كان احتمال العقاب منجزا مع قطع النظر عن الأمر بالوقوف إرشادا كما هو الحال في أطراف العلم الإجمالي، أو كون الشبهه الحكميه قبل الفحص.

لا يقال: هذا كله إذا كان المراد من الهلاكه العقاب الأخرى، وأما إذا كان المراد المفسده فلا محذور في كون الأمر بالوقوف وجوبا طريقيا لثلا يقع في تلك المفسده.

فإنه يقال: لا يحتمل ذلك من الهلاكه فإن لسان الروايه آب عن التخصيص، فلو صح إطلاق الهلاكه على مطلق المفسده وكثيرا ما لا يرجع إلى نفس الفاعل كما ذكرنا سابقا، فلا بد من إخراج الشبهات الموضوعيه التحريميه بالتخصيص ولسانه آب عنه كما هو ظاهر.

وقد تلخص مما ذكر أن ثبوت الحكم العقلي في موارد المشتبهات ولو بملاحظه الترخيص الشرعي في ارتكاب جمله منها بلزوم رعايه احتمال التكليف في بعضها، وكون رعايته حسن في مقام الانقياد في بعضها الآخر قرينه على كون الأمر بالاحتياط في الدين والمشتبهات إرشاد إلى حكم العقل فيها، وليس من الأمر المولوى الطريقي، بل الأمر المولوى الطريقي الإيجابى أو غير الإيجابى بحسب الموارد غير ممكن؛ لأنه في موارد تنجيز التكليف الواقعي بالعلم الإجمالي أو بكون الشبهه قبل الفحص لا يكون الأمر بالاحتياط إيجابيا طريقيا؛ لأنّ تنجيز الواقع ثابت مع قطع النظر عن الأمر بالاحتياط، ولا- يمكن الالتزام بالإيجاب الطريقي في غير تلك الموارد لثبوت الترخيص في الارتكاب والترك، والطريقي الاستجابى فيها أيضا غير

ممکن؛ لثبوت حکم العقل فیها بحسن الاحتیاط انقیادا، فلا یكون ترتب الثواب فیها إذا صادف التکلیف الواقعی بالأمر الطریقى الاستجابى، بل بحکم العقل فیكون الأمر بالاحتیاط فیها إرشادیا لا محاله.

وبتعبیر آخر لیس فی البین من المشتبهات ما یكون الأمر بالاحتیاط فیها إجابا طریقیا ولو بملاحظه الترخیص، ورفع التکلیف فیها أمرا ممکنا إلا الشبهات الحکمیه قبل الفحص، إذا قیل بأن أدله وجوب التعلّم فیها لا یمنع عن شمول الأمر بالاحتیاط لها فیختص أمر الطریقى بها، ثم إنه قد یجاب عن الأخبار التى ورد الأمر فیها بالوقوف عند الشبهه وعدم الاقتحام فیها بوجه آخر، وهو أن المراد من الشبهه فیها المشتبه المطلق وغير البین من أى جهه، فلا یعم ما یكون الترخیص الظاهرى فی ارتكابه محرزا، حیث إنه إذا شمل للمشکوک دلیل الترخیص فی الارتکاب ما لم یعلم حرمة الواقعیه یكون من الأمر البین وتدرج فی الحلال البین، ویشهد لاختصاص الشبهه فی تلك الأخبار بالمشتبه المطلق أن تلك الأخبار آبیّه عن التخصیص مع أنه لا خلاف فی عدم وجوب التوقف فی الشبهات الموضوعیه بل فی الشبهه الحکمیه الوجوبیه بعد الفحص وعدم ظهور الدلیل على الوجوب، فلولا أن الترخیص الظاهرى أخرجتهما عن الشبهه لزم الالتزام بالتخصیص فی مثل قوله: «قف عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه»^(١).

أقول: الحدیث المشار إليه ونحوه مما ورد فیہ التعلیل، فنفس التعلیل فیہ قرینه على تقييد الشبهه بما فیہ احتمال الهلاکه مع قطع النظر عن الأمر بالوقوف عندها

ص: ٢٩٨

١- (١) وسائل الشیعه ٢٥٨: ٢٠، الباب ١٥٧ من أبواب مقدمات النکاح، الحدیث ٢.

فلا حاجة إلى دعوى كون المراد من المشتبه من جهة الحكم الواقعي والظاهري وما لم يرد فيه التعليل فهو قابل للتخصيص، وعن المحقق النائيني قدس سره أنه يحتمل قريبا أن يكون المراد في الأخبار الواردة فيها الأمر بالوقوف عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه أمر آخر، وهو أن الاقتحام في الشبهات يوجب وقوع المكلف في المحرمات لا- أن نفس ارتكاب الشبهه حرام يوجب العقاب إذا صادف الحرام الواقعي، فإن الشخص إذا لم يجتنب عن الشبهات وعود نفسه على ارتكابها هان عليه ارتكاب المحرم، بخلاف من تعود نفسه على عدم ارتكابها، وقد ورد نظير ذلك في المكروهات حيث إن تعود النفس على ارتكابها وعدم مبالاة-ته فيها رأسا يؤدي إلى جرأته على ارتكاب بعض المحرم، كما أن الشخص لو لم يعتن بالمعصيه الصغيره، وارتكبها مرارا هانت عليه الكبيره.

وبالجملة يحصل من التعود على ترك المشتبهات ملكه التجنب عن المحرمات وإلى ذلك يشير قوله عليه السلام في خطبته على ما في مرسله الفقيه: «والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها» (١) ومن الظاهر أن الوقوف عند الشبهه كذلك أمر مستحب كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «أورع الناس من وقف عند الشبهه» (٢).

أقول: كون الاحتياط في الشبهات موجبا لتعود الإنسان على ترك الحرام وإن كان أمرا صحيحا، وبهذا الاعتبار لا يبعد الالتزام بكونه أمرا مستحبا نفسيا، وقد ورد

ص: ٢٩٩

١- (١) وسائل الشيعه ٢٧:١٦١، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٧:١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأول.

فى ذيل خطبته عليه السلام : «فمن ترك ما اشتبه له من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصى حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»، إلا أن كون المراد من قوله عليه السلام فى الروايات المتعدده: «قف عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه» ذلك غير ظاهر، بل غير محتمل فى بعضها، وقد ورد ذلك فى ذيل مقبوله عمر بن حنظله فيما فرض عمر بن حنظله عن توافق حكاهم الخبرين بمعنى كون كل منهما موافقا للعامه من قوله: إذا كان ذلك فأرجه حتى تلق إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات (1)، فإن ظاهره كون الوقوف عند الشبهه لعدم الابتلاء بالهلاكه المحتمله فيها، نعم مورده كون الشبهه قبل الفحص اللازم والتمكن من تعلم التكليف الواقعى فيها، إلا أن تطبيق الكبرى شاهد لكون المراد بالهلاكه نفس الهلاكه المحتمله فى الواقعه المشتبهه، ومما ذكر يظهر أنه لو قيل بأن الأمر بالوقوف عند الشبهه إرشاد إلى الإيجاب الطريقي المجعول فى الشبهات، ولذلك يصح تعليل الإرشاد إلى لزوم الوقوف عند الشبهه بثبوت الهلاكه فى ارتكابها فلا ينبغى الريب بأن الأمر بالوقوف بهذا التعليل بإطلاقه وعمومه يقتضى التوقف عند الشبهه الحكميه التحريميه قبل الفحص وبعده، وبما أن أدله البراءه فى الشبهه الحكميه مقيده بما بعد الفحص وأنه لا هلاكه فى ارتكابها حتى ما لو صادف التكليف الواقعى فتكون الشبهه الحكميه بعد الفحص خارجا عن العموم والإطلاق المزبور، فيختص الأمر بالتوقف بالشبهات الحكميه بما قبل الفحص وإمكان تحصيل العلم بالتكليف الواقعى على تقديره فى الواقعه، ومما ذكرنا يظهر الحال فى صحيحه

ص: ٣٠٠

١- ١) وسائل الشيعه ١٠٦: ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث الأول.

عبدالرحمن بن الحجاج قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء؟ قال: لا، بل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد، قلت: إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، فقال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا(١) فإن الأمر بالاحتياط فيها في مورد إمكان تحصيل العلم بالتكليف كما هو ظاهرها، أضف إلى ذلك أن الشبهه المزبوره الحكميه وجوبه ولا يلتزم الأخبارى فيها بوجوب الاحتياط إلا أن يقال الجزاء الواجب فى الصيد العين لا قيمه، فلا يكون الواجب مردداً بين الأقل والأكثر الاستقلالين، بل من الارتباطيين ولا يلتزم الأخبارى فى الارتباطيين بالبراءه، نعم فى كون الواجب من الارتباطيين فى فرض إعطاء العين تأمل كما إذا أعطى بدنه من البدنتين المشتركتين بينه وبين آخر، فإن إعطاء النصف من أحدهما متيقن فى تعلق التكليف به فتدبر.

وأما الاستدلال بوجوب الاحتياط بموثقه عبدالله بن وضاح قال: كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام «بتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعاً وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق الليل (الجبل) حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فأصلى حينئذ وأفطر إن كنت صائماً، أو أنتظر حتى تذهب الحمرة فوق الليل (الجبل) فكتب إلى أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطه لدينك»(٢).

وفيه أن الشبهه المفروضه فى المقام لو كانت موضوعيه يجب الانتظار

ص: ٣٠١

١- ١) وسائل الشيعه ٢٧:١٥٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث الأول.

٢- ٢) وسائل الشيعه ١٠:١٢٤، الباب ٥٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم . . . الحديث ٢.

ويؤيده أنه لو لم يكن للإرشاد يوجب تخصيصه لا- محاله ببعض الشبهات إجماعاً، مع أنه آبٍ عن التخصيص قطعاً، كيف لا يكون قوله: (قف عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه) للإرشاد؟ مع أن المهلكه ظاهره في العقوبه، ولا عقوبه في الشبهه البدويه قبل إيجاب الوقوف والاحتياط، فكيف يعلل إيجابه بأنه خير من الاقتحام في الهلكه؟

لا يقال: نعم، ولكنه يستكشف منه على نحو الإنّ إيجاب الاحتياط من قبل، ليصح به العقوبه على المخالفه.

فإنه يقال: إن مجرد إيجابه واقعاً ما لم يعلم لا يصحح العقوبه، ولا يخرجها عن أنها بلا بيان ولا برهان، فلا محيص عن اختصاص مثله بما ينتج فيه المشتبه لو كان كالشبهه قبل الفحص مطلقاً، أو الشبهه المقرونه بالعلم الاجمالي، فتأمل جيداً.

وأما العقل: فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمة، حيث علم إجمالاً- بوجود واجبات ومحرمات كثيره [١].

والامساك إلى إحراز دخول الوقت بمقتضى الاستصحاب في بقاء النهار وعدم دخوله وإن كانت الشبهه حكميه، ولعل ذلك ظاهرها فعلى الإمام عليه السلام بيان أن دخول الليل باستتار القرص أو بذهاب الحمرة، فعدوله عن الجواب بالتعيين والتصريح به إلى التعبير بالأخذ بالاحتياط لرعايه التقيه لا- محاله، وعلى كلا- التقديرين فلا- دلالة لها على عدم اعتبار البراءه في الشبهه الموضوعيه الوجوبيه إذا لم يكن في البين أصل حاكم، أو في الشبهه الوجوبيه بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل على الوجوب كما يعترف بذلك الأخبارى أيضاً.

الاستدلال في لزوم الاحتياط في الشبهات بحكم العقل

[١] قوله: «فيما اشتبه وجوبه أو حرمة مما لم يكن حجه على حكمه» متعلق ب

«لزوم فعل ما احتمال وجوبه وترك ما احتمال حرمة» كما لا يخفى.

وحاصله أنه يستدل على لزوم الاحتياط في الشبهات الحكمية الوجوبية، والشبهات الحكمية التحريمية بالعلم الإجمالي بالتكاليف في الوقائع التي لا- تعلم أحكامها الواقعية، وهذه الوقائع وإن يكن التكليف الواقعي في جملة منها منجز بقيام الحجة عليه إلا أنه يلزم رعايه احتمال التكليف في غير تلك الجملة تفرغاً للذمة بعد اشتغالها بالعلم الإجمالي المذكور، وأجاب الماتن قدس سره بأن العلم الإجمالي المزبور ينحل بقيام الطرق والأصول المثبتة للتكاليف في موارد، حيث يحتمل انحصار التكاليف المعلومه بالإجمال عليها بأن لا- يكون في سائر الموارد التي تجري الأصول النافية فيها تكاليف كما هو شأن انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي والشك البدوي.

لا يقال: العلم بالتكليف الفعلي في بعض أطراف العلم الإجمالي لا يوجب انحلال العلم الإجمالي الأول.

فإنه يقال: إنما لا يوجب الانحلال إذا كان التكليف المعلوم في بعض الأطراف حادثاً بأن كان غير المعلوم بالإجمال السابق، وأما إذا لم يكن حادثاً بل كان نفس ما علم إجمالاً أولاً، كما إذا علم بنجاسه بعض الآنيه ثم علم نجاسه بعضها معينا بتلك النجاسه واحتمل أن المعلوم بالإجمال أولاً- كان ذلك البعض ولا نجاسه في غيره، فينحل العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي والشك البدوي لا- محاله، وأورد على هذا الانحلال بوجه آخر أشار الماتن إليه بقوله «إن قلت إنما يوجب العلم . . .»، والمراد أن الانحلال إلى العلم التفصيلي والشك البدوي كان صحيحاً بناءً على مقتضى قيام الطريق بالتكليف في مورد هو ثبوت التكليف فيه فعلاً، حيث يعلم بقيامه التكليف في ذلك المورد، وأما بناءً على أن مقتضى قيامه واعتباره تنجز التكليف الواقعي

فيما اشتبته وجوبه أو حرمة، مما لم يكن هناك حجة على حكمه، تفريراً للذمه بعد اشتغالها، ولا خلاف في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي إلا من بعض الأصحاب.

والجواب: إن العقل وإن استقل بذلك، إلا أنه إذا لم ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشك بدوي، وقد انحل هاهنا، فإنه كما علم بوجود تكاليف إجمالاً، كذلك علم إجمالاً بثبوت طرق وأصول معتبره مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف

على تقدير أصابته الواقع والعدر فيما أخطأ، فلا انحلال إلى العلم التفصيلي والشك البدوي، فإن غاية قيامه واعتباره هو كون التكليف الواقعي في فرض الإصابه منجزاً بمنجزين، وفي الموارد الخالية عن الطريق منجزاً بمنجز واحد، وهو العلم الإجمالي المتقدم ذكره.

وأجاب قدس سره بأنه لا يختلف الحال ويثبت الانحلال حتى بناءً على أن معنى اعتبار الطريق شرعاً جعل المنجزية والمعدريه له، ومثل لذلك بما إذا علم بحرمة إناء زيد لنجاسته بين إناءين أو أكثر وقامت البينه بتعيين إناؤه، فإنه لا ينبغي التأمل في أن قيامها كما إذا علم بأن إناء زيد ذاك الإناء في أنه لا يجب الاجتناب عن الباقي، ولولا هذا لما يفيد في الانحلال الالتزام بأن مقتضى الاعتبار جعل المدلول تكليفاً، فإن هذا التكليف حادث يكون بقيام الطريق أو الأصل المثبت، ثم ذكر قدس سره في ذيل كلامه هذا الانحلال الحكمي إذا لم نقل بأن غالب الطرق المعتره وجمله من الأصول المثبتة مطابقه للتكاليف الواقعيه في موارد هما، بحيث نحتمل انحصار التكاليف الواقعيه على موارد هما حتى لا تكون تكاليف أخرى في الوقائع المشتبهه الخاليه عنهما، حيث ينحل العلم الإجمالي الأول بالعلم الإجمالي الصغير حقيقه فلا يكون مانع عن الرجوع إلى الأصول النافيه في سائر المشتبهات.

المعلومه أو أزيد، وحينئذ لا علم بتكاليف آخر غير التكاليف الفعلية فى الموارد المثبته من الطرق والأصول العمليه.

إن قلت: نعم، لكنه إذا لم يكن العلم بها مسبقاً بالعلم بالتكاليف .

قلت: إنما يضر السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثاً، وأما إذا لم يكن كذلك بل مما ينطبق عليه ما علم أولاً، فلا محاله قد انحل العلم الإجمالى إلى التفصيلى والشك البدوى.

أقول: انحلال العلم الإجمالى بحرمه إناء زيد بالبينه القائمه بتعيين إنائه لا يستلزم الانحلال فى المفروض فى المقام، وذلك لثبوت الدلاله الالتزاميه بأن الإناء الآخر ليس له، وهذه الدلاله الالتزاميه كدلالته المطابقيه، وبما أن الإناء الذى ليس لزيد إما معلوم الطهاره أو محتمل نجاسته أيضاً، تجرى أصله الطهاره أو الحليه فيه فلا موجب للاجتناى عنه، وهذه الدلاله الالتزاميه غير موجوده فى الأمارات والطرق القائمه بالتكاليف فى جملة من الوقائع بل لها دلالة مطابقيه فقط، وهى ثبوت تكاليف فى مواردها، نعم لو علم بمطابقه تلك الأمارات فى معظمها للواقع بحيث يحتمل انحصار التكاليف فى الشريعه على موارد العلم التفصيلى وتلك الأمارات والأصل المثبت يكون الانحلال بالعلم التفصيلى وبالعلم الإجمالى الصغير، وكذا إذا بنى على العلم الإجمالى بالتكاليف فى الشريعه إنما هو بالإضافه إلى موارد إمكان تحصيل العلم أو وجود الأمارات والطرق والأصول المثبته دون غير تلك الموارد، ومع إحراز كون واقعه من غيرها يرجع فيه إلى الأصول النافيه كما أن هذا البناء هو الصحيح.

وقد يقال: فى انحلال العلم الإجمالى وجهان آخران.

الأول: أن معنى اعتبار الأماره اعتبارها علما بالواقع فتكون التكاليف الواقعيه فى موارد قيامها معلومه بالتفصيل ولو اعتباراً، فيكون الشك فى غير مواردنا من

إن قلت: إنما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالإجمال ذلك إذا كان قضيه قيام الطريق على تكليف موجباً لثبوته فعلاً، وأما بناءً على أن قضيه حجيته واعتباره شرعاً ليس إلا ترتيب ما للطريق المعبر عقلاً، وهو تنجز ما أصابه والعدر عما أخطأ عنه، فلا انحلال لما علم بالإجمال أولاً، كما لا يخفى.

الموارد الخالية عن العلم والأماره شكاً بدوياً فيجربى فيها الأصول ولو كانت نافيه، وبيان ذلك أن العلم الإجمالى المركب من قضيتين شرطيتين على سبيل مانعه الخلو إذا خرج إلى قضيه حمليه معلومه بالتفصيل وإلى قضيه حمليه مشكوكه كما هو الحال فى موارد انحلاله إلى علم تفصيلى وشك بدوى لا- يبقى العلم الإجمالى لا محاله وكما لو علم بغصبيه بعض الغنم من القطيع المركب من السود والبيض ثم علم بأن بعض أفراده معيناً غصباً، - بحيث يحتمل انحصار المغصوب من القطيع عليه - تجرى أصاله عدم الغصب والحليه فى غيرها، كذلك فيما إذا قامت البينه على كون البعض المعين منها غصباً فإن البينه القائمه بحرمه البعض المعين علم تفصيلى بحرمته، ويمكن أن يكون مراد الشيخ الأنصارى فى جوابه الثانى هذا المعنى، وأما جوابه الأول فيرجع إلى منعه عن فعليه التكاليف الواقعيه فى الوقايح فى غير موارد الطرق والأمارات المثبتة للتكاليف على مقتضى ما سلكه فى الجمع بين الأحكام الواقعيه فى الوقايح، وبين اعتبار الأمارات والأصول، فإن ثبوت الأحكام الواقعيه فى الوقايح من غير موارد الطرق والأمارات إنشائيه فلا يكون العلم الإجمالى بالتكاليف فيها إجمالاً من العلم الإجمالى المنجز.

لا- يقال: بناءً على كون اعتبار الطريق اعتباره علماً تكون الأماره القائمه بالتكليف فى كل مورد علماً بالتكليف، ولكن هذا العلم الحادث لا يوجب انحصار المعلوم بالإجمال على موارد قيامها ولا زوال العلم الإجمالى السابق الموجب

قلت: قضيه الإعتبار شرعاً __ على اختلاف ألسنه أدلته __ وإن كان ذلك على ما قوينا في البحث، إلا أن نهوض الحجه على ما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال في بعض الأطراف يكون عقلاً بحكم الإنحلال، وصرف تنجزه إلى ما إذا كان في ذاك الطرف والعدر عما إذا كان في سائر الأطراف، مثلاً- إذا علم إجمالاً بحرمة إناء زيد بين الإناءين وقامت البيئه على أن هذا إناؤه، فلا ينبغي الشك في أنه كما إذا علم أنه إناؤه في عدم لزوم الإجتنب إلا- عن خصوصه دون الآخر، ولولا ذلك لما كان يجدى القول بأن قضيه اعتبار الأمارات هو كون المؤديات أحكاماً شرعيه فعليه،

لتساقط الأصول النافيه في أطرافها.

فإنه يقال: بما أن الأماره تحكى عن نفس التكليف الذى كان طرفاً للعلم به إجمالاً فاعتبارها علماً به يوجب تبدل العلم الإجمالى السابق إلى العلم التفصيلى التبعدى بحيث تصير الموارد الخاليه عن الأمارات مشكوكه بدوا، كما لو كان الانحلال بالعلم التفصيلى الوجدانى، فإن العلم التفصيلى التبعدى إبطال للترديد فى مواردنا من الأول فيكون التردد فى الموارد الخاليه بدويا قهراً.

الوجه الثانى: أنه على تقدير كون اعتبار الأماره جعل المنجزيه والمعذرّيه لها أو جعل حكم طريقى على طبق مدلولها الموجب لتنجز الواقع، إلا- أنه مع ذلك ينحل العلم الإجمالى المزبور حكماً؛ لأنّ منجزيه الأماره القائمه بالتكليف لا تكون بإحراز قيامها، بل لإمكان الوصول إليها فالمتصدى للاجتهد عند علمه إجمالاً بوجود التكليف فى الوقائع تكون الأماره الموجوده فى الوقائع الموجوده منجزه للتكليف فى مواردنا، فيكون العلم الإجمالى المزبور غير منجز بالإضافة إلى تلك الموارد، وإذا احتل عدم التكليف فى الموارد الخاليه عن الأماره بالتكليف عند حصول العلم الإجمالى فلا يكون بأس بالرجوع إلى الأصل النافى فيها.

ضروره أنها تكون كذلك بسبب حادث، وهو كونها مؤديات الأمارات الشرعيه.

هذا إذا لم يعلم بثبوت التكليف الواقعيه في موارد الطرق المثبتة بمقدار المعلوم بالإجمال، وإلاّ - فالانحلال إلى العلم بما في الموارد وانحصار أطرافه بموارد تلك الطرق بلا إشكال. كما لا يخفى.

وربما استدل بما قيل من استقلال العقل بالحظر في الأفعال الغير الضروريه قبل الشرع [١].

وعلى الجملة: إذا كان التكليف في بعض أطراف العلم الإجمالي على تقديره منجزاً بمنجز آخر عند حصوله لا يكون ذلك العلم الإجمالي منجزاً، وعليه يبتنى الحكم بطهاره الملاقي بعض أطراف العلم الإجمالي، حيث يلتزم بعدم الأثر للعلم الإجمالي الحاصل ثانياً بنجاسه الملاقي بالكسر أو الطرف الآخر الذي يكون عدلاً للملاقي بالفتح.

[١] قد يستدل على التوقف في الشبهات بأن الأصل في الأشياء قبل ورود الشرع الحظر ولا أقل من الوقف بمعنى عدم حكم العقل وتجويزه الارتكاب، وما دلّ على جواز ارتكاب المشتبه شرعاً معارض بما دلّ على لزوم التوقف والاحتياط فيؤخذ بحكم العقل بالحظر أو الوقف.

وفيه أولاً: أنّ حكم العقل بالحظر أو الوقف محل خلاف فلا يمكن أن يستند إليه وإلاّ لصح القول بالبراءه استناداً إلى القول بالإباحه في تلك المسأله.

وثانياً: قد تقدم ثبوت الإباحه شرعاً، وما دلّ على الاحتياط والتوقف لا يعارض ما دلّ على البراءه على ما تقدم من الجمع العرفي بين الأخبار.

وثالثاً: لو سلم حكم العقل في الأشياء بالحظر أو الوقف ومعارضه ما دلّ على البراءه شرعاً بما دلّ على الاحتياط والتوقف فليس لازم ذلك الأخذ بالحظر أو

ولا أقل من الوقف وعدم استقلاله، لا به ولا بالإباحه، ولم يثبت شرعاً إباحه ما اشتبه حرمة، فإن ما دلّ على الإباحه معارض بما دل على وجوب التوقف أو الاحتياط.

وفيه أولاً: إنه لا وجه للإستدلال بما هو محل الخلاف والاشكال، وإلا لصح الاستدلال على البراءه بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحه.

وثانياً: إنه ثبت الإباحه شرعاً، لما عرفت من عدم صلاحية ما دلّ على التوقف أو الاحتياط، للمعارضه لما دلّ عليها.

وثالثاً: أنه لا يستلزم القول بالوقف في تلك المسأله، للقول بالاحتياط في هذه المسأله، لإحتمال أن يقال معه بالبراءه لقاعده قبح العقاب بلا بيان، وما قيل — من أن الإقدام على ما لا يؤمن المفسده فيه كالإقدام على ما يعلم فيه المفسده — ممنوع، ولو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإن المفسده المحتمل في المشتبه ليس بضرر غالباً، ضروره أن المصالح والمفاسد التي هي مناطات الأحكام ليست براجعه إلى المنافع والمضار، بل ربما يكون المصلحه فيما فيه الضرر، والمفسده فيما فيه المنفعه، واحتمال أن يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالباً لا يعتنى به قطعاً، مع أن الضرر ليس دائماً مما يجب التحرز عنه عقلاً، بل يجب ارتكابه أحياناً فيما كان

الإباحه، بل يؤخذ بالبراءه العقلية؛ لأنّ مسأله كون الأشياء على الحظر أو الإباحه راجعه إلى حكم العقل مع قطع النظر عن تشريع الأحكام والتكاليف، ومسأله قبح العقاب بلا بيان حكم العقل بعد تشريع الأحكام والتكاليف، والمقام من صغريات الثاني، وأما دعوى أن المقام يدخل في صغرى لزوم دفع الضرر المحتمل أو قاعده استقلال العقل بدفع احتمال المفسده المحتمل في الارتكاب فقد تقدم الكلام في كل منهما فلا نعيد.

المرتتب عليه أهم في نظره مما في الإحتراز عن ضرره، مع القطع به فضلاً عن احتمالته.

بقي أمور مهمه لا بأس بالإشارة إليها:

الأول: إنه إنما تجرى أصاله البراءه شرعا وعقلاً فيما لم يكن هناك أصل موضوعي مطلقاً، ولو كان موافقا لها فإنه معه لا مجال لها أصلاً لوروده عليها [١].

[١] لا- تجرى أصاله البراءه العقليه ولا الشرعيه مع الأصل الموضوعي، وليس المراد من الأصل الموضوعي خصوص ما يحرز به موضوع الحليه أو الحرمة كالاستصحاب في بقاء المانع على كونه خمرا إذا احتتمل انقلابه، بل المراد ما يرتفع معه الشك في الحليه وحرمة الموضوع لأصاله البراءه سواء أحرز مع ارتفاعه موضوع الحليه أو الحرمة الواقعيه كما في المثال المتقدم، أو أحرز به نفس حليه الشيء أو حرمة، كما إذا شك في حليه فعل كان في السابق حراما ويشك في ارتفاع حرمة كما في الشبهه الحكميه كالاستصحاب في حرمة وطء الحائض بعد النقاء وقبل الاغتسال، بناءً على اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكميه، فإن مع الاستصحاب في حرمة وطئها لا تصل النوبه إلى أصاله الحليه، إما لوروده عليها كما عليه الماتن أو لحكومته عليها على ما نذكره، وقد فرّعوا على ذلك عدم جريان أصاله الحليه في حيوان شك في حليته وقبوله للتذكيه، فنقول للمسأله صور.

الأولى: ما إذا شك في حليه حيوان وحرمة لأجل الشك في أنه قابل للتذكيه بالشبهه الحكميه، كما إذا تولد حيوان من الكلب والشاه وشك في أنه كالكلب غير قابل للتذكيه أو أنه كالشاه، وإذا ذبح هذا الحيوان بسائر الشرائط المعبره للتذكيه لا يحكم بحليه لحمه، لأنّ الاستصحاب في عدم التذكيه يدرجه في غير المذكي المحكوم في الآيه بحرمة أكله، ولكن جريان هذا الاستصحاب موقوف على ثبوت

أمرين، أحدهما: أن تكون قابلية الحيوان للتذكیه أمراً تكوينياً دخیلاً فى تحقق التذكیه، بأن تكون التذكیه أمراً بسيطاً مسبباً من عده أمور أحدها قابليته لها أو كانت التذكیه نفس تلك الأمور التى منها قابلية الحيوان لها، وثانيهما: أن لا يكون فى البين عموم أو إطلاق يثبت أن كل حيوان يقع عليه التذكیه بحيث يكون الحكم بعدم قابلية حيوان لها محتاجاً إلى دليل على خروجه عن العموم والإطلاق.

فى الشك فى قابلية الحيوان للتذكیه

والثانيه وقد يقال: إنه إذا كانت التذكیه أمراً بسيطاً مسبباً عن عده أمور منها قابلية الحيوان فلا بأس بجريان الاستصحاب فى عدمها عند الشك فى قابلية الحيوان مع فرض عدم عموم أو إطلاق مثبت لقابليته للتذكیه، وأما إذا كانت التذكیه عبارته عن نفس تلك الأمور التى منها قابلية الحيوان فلا مجرى للاستصحاب؛ لأنّ غير القابلية من الأمور الدخيلة محرزها بالوجدان، والقابلية أو عدمها ليست لها حاله سابقه ليجرى الإستصحاب فيها أو فى عدمها حتى بناءً على القول بجريان الإستصحاب فى الأعدام الأزليه؛ لأنّ القابليه وعدمها من لوازم الماهيه لا الوجود، والأصل الجارى فى العدم الأزلى يختص بالثانى فيرجع إلى أصله الطهاره والحل فى المذبوح بسائر الشرائط، وفيه أنه يجرى الاستصحاب فى عدم التذكیه حتى بناءً على أنها مركبه من عده أمور منها قابلية الحيوان، حيث إنه لم يثبت أن القابلية كالزوجيه من لوازم الماهيه بل يحتمل كونها من لوازم الوجود، بل لو كانت من لوازم الذات فالأمر كذلك لأنّ الدخيل فى التذكیه القابلية بالحمل الشائع، فإن التذكیه أمر خارجى يقع على الحيوان الخارجى والقابليه بهذا الحمل مسبوق بالعدم ولو بنحو السالبه بانتفاء الموضوع.

وقد يقال: ليست قابليه الحيوان للتذكيه إلا- أن لا- يحكم الشارع عليه بالنجاسه بعد فرى أوداجه بالحديد وتوجيهه إلى القبله وكون الذابح مسلماً ذاكراً اسم الله عليه، بل يحكم بالطهاره، وإذا حكم بحليه أكل لحمه وشحمه بعد هذا الذبح فهو حيوان مأكول اللحم، حيث تكون حليه أكل لحمه وشحمه فعليه بعد الذبح المزبور، وعليه فيحرز بأصالة الطهاره الجاربه فى الحيوان بعد ذبحه أنه قابل لها كما يحرز بالاستصحاب فى عدم جعل الحرمة لأكل لحمه وشحمه بعده أو بأصالة الحليه أنه مأكول اللحم.

ويمكن أن يقال: إن حكم الشارع بالطهاره فى حيوان بعد ذبحه أو صيده وعدم حكمه بها فى حيوان آخر إنما بلحاظ الخصوصيه الخارجيه فى الأول، وعدمها فى الثانى، ويعتبر عنها بقابليه الحيوان للتذكيه، وعلى ذلك فعدم اعتبار النجاسه للحيوان بعد ذبحه كما ذكرنا كاشف عن قابليته للتذكيه، كما أن الحكم بحليه أكل لحمه وشحمه كذلك، وأصالة الطهاره أو الحليه بما أنها تعبد بالطهاره ظاهراً أو الحليه كذلك فلا تكشف عن القابليه فيه فيجرى الاستصحاب فى ناحيه عدم تذكيه المشكوك حتى بناءً على أن التذكيه عنوان لعدده أمور يدخل فيها قابليه الحيوان شرطاً أو جزءاً، ومما ذكر يظهر أنه لا يفيد فى إثبات التذكيه أصالة الحليه مع أنها غير ثابتة فى الشبهات الحكميه.

والمتحصل مع فرى الأوداج فى مثل الكلب لا يصدق أنه مذكى، لا أنه مذكى ولا يترتب عليه حكم المذكى للتخصيص، وعدم صدقها عليه يكشف عن أخذ خصوصيه للحيوان فى التذكيه، والأصل عدم تلك الخصوصيه فى الحيوان المشكوك المزبور فى المقام. نعم لو ثبت ببعض الخطابات الشرعيه بإطلاقها أو

عمومها قابليه كل حيوان للتذكيه فلا يكون لجريان الاستصحاب فى ناحيه عدمها مجال. فقد يستظهر ذلك من قوله سبحانه «إلا ما ذكّيتم»^(١) بدعوى ان التذكيه من الأمور العرفيه الثابت لها قيود شرعا، فمع صدق العنوان فى حيوان يحكم بحليه أكل لحمه نظير ذلك بخطاب حلّ البيع أو غيرها من العناوين العرفيه التى جعلت موضوعات للأحكام الشرعيه.

والحاصل أن التذكيه لها معنى عرفى فيحمل عليه قوله سبحانه: «إلا ما ذكّيتم» غايه الأمر قد ثبتت لها بعض القيود شرعا ومع صدق العنوان على ذبح حيوان يكون الإطلاق متبعا فيه.

وفيه أن التذكيه فى الحيوان اعتبار شرعى فى الحيوان ولم يثبت أن معناها العرفى موضوع للحكم بالحليه مع قوله سبحانه «إلا ما ذكّيتم» استثناء عما نهى قبل ذلك من «المنخنقه والموقوده والمترديه والنطيحه وما أكل السبع»^(٢)، والظاهر أنه بيان للسبب الذى يجوز معه أكل الحيوان المحلل أكله نظير قوله سبحانه: «فكلوا مما ذكر اسم الله عليه»^(٣)، وقوله: «فكلوا مما أمسكن عليكم»^(٤) لا فى مقام بيان تمييز الحيوانات التى يحل أكل لحمها بعد التذكيه والتى لا يحل أكلها ولو بعد التذكيه.

فى الشك فى تذكيه الحيوان

والثالثه: نعم يمكن استظهار قابليه كل حيوان ذى جلد للتذكيه من بعض

ص: ٣١٣

١-١) سوره المائده: الآيه ٣.

٢-٢) سوره المائده: الآيه ٣.

٣-٣) سوره الأنعام: الآيه ١١٨.

٤-٤) سوره المائده: الآيه ٤.

الروايات كصحيحه على بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام «عن لباس الفراء والسمور والفنك وجميع الجلود قال: لا بأس بذلك»^(١)، فإنها بضميمه ما دلّ على النهي عن الانتفاع بالميتة تكون داله على قبول كل حيوان ذى جلد للتذكية، وكذا يستفاد قابليه السباع لها من موثقه سماعه قال: «سألته عن جلود السباع أينتفع بها؟ قال: إذا رميت وسميت فانتفع بجلده، وأما الميتة فلا»^(٢).

وعلى الجملة: إذا أمكن استظهار كون الحيوان المزبور فى المقام قابل للتذكية وسقط الاستصحاب فى ناحيه عدمها، يحكم بكونه محلل الأكل أخذاً بحديث الرفع و: «كل شىء حلال حتى تعرف أنه حرام» وإلا فمقتضاه عدم كون الحيوان مذكى فلا يجوز أكل لحمه، نعم لا يحكم بنجاسته فإن الاستصحاب فى ناحيه عدمها لا يثبت أنه ميتة، والنجاسة مترتبة فى الأدله على الميتة لا- على عدم كون الحيوان مذكى، هذا كله فى الشبهه الحكميه فيما إذا شك فى قبول الحيوان التذكية، وأما إذا أحرز كون حيوان قابل للتذكية وشك فى كونه محلل الأكل أو محرم الأكل بالشبهه الحكميه فلا- بأس بأكل لحمه وشحمه أخذاً فى الاستصحاب فى ناحيه جعل عدم الحرمة له بعد ذبحه وتذكيته، ودعوى أن هذا الاستصحاب معارض بالاستصحاب فى عدم جعل الحليه لأكل لحمه فقد تقدم عدم المعارضه حيث لا يلزم من الاستصحابين مخالفه عمليه للتكليف المعلوم بالإجمال، وعلى تقدير المعارضه يرجع فى احتمال حرمة أكل لحمه بحديث الرفع ونحوه مما يكون مقتضاه الترخيص

ص: ٣١٤

١- (١) وسائل الشيعه ٤:٣٥٢، الباب ٥ من أبواب لباس المصلى، الحديث الأول.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٣:٤٨٩، الباب ٤٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

كما يأتي تحقيقه فلا تجرى _ مثلاً _ أصاله الإباحه فى حيوان شك فى حليته مع الشك فى قبوله التذكيه، فإنه إذا ذبح مع سائر الشرائط المعبره فى التذكيه، فأصاله عدم التذكيه تدرجه فيما لم يذك وهو حرام إجماعاً، كما إذا مات حتف أنفه، فلا حاجه إلى إثبات أن الميتة تعم غير المذكى شرعاً، ضروره كفايه كونه

فى الارتكاب.

كما أنه لا- مجال لدعوى أن مقتضى الاستصحاب فى المفروض عدم جواز أكل لحمه وشحمه لأنّ الحيوان يحرم أكله حال حياته، ويحتمل بقاء تلك الحرمة بعد تذكيته أيضاً، والوجه فى عدم المجال أن حرمة أكل لحمه وشحمه لكون المقطوع من الحيوان حتى إذا كان محلل الأكل لكونه من الجزء المبان من الحى، وحرمة أكل الحيوان حيا فيما إذا أمكن كالسمك الصغار لم تثبت حرمة، وعلى تقدير الإغماض وحرمة التسليم فالاستصحاب فى بقاء الحرمة معارض بالاستصحاب فى عدم جعل الحرمة لأكل لحمه بعد تذكيته.

ولا فرق فى الرجوع بأصاله عدم جعل الحرمة لأكل لحم الحيوان وشحمه بعد إحراز كونه قابلاً للتذكيه وكونه مذكى والشك فى حليته وحرمة بين أن تكون الشبهه حكميه أو موضوعيه، بل يجرى فى الشبهه الموضوعيه أصاله الحل التى استظهرنا من رواياتها عدم عمومها للشبهه الحكميه، فقد ذكرنا الحكم فى الصور الثلاث.

وأما الصورة الرابعه: وهى ما إذا أحرز أن الحيوان كان قابلاً للتذكيه ويشك فى بقاءه على القابليه بالشبهه الحكميه، كما إذا لم يحرز أن الجلل فى الحيوان يوجب ارتفاع قابليته للتذكيه أم لا، ففى هذه الصورة يجرى الاستصحاب فى بقاءه على ما كان بلا فرق بين القول باعتبار الاستصحاب فى الشبهات الحكميه أو قيل بعدم اعتباره للمعارضه أو لحكومته الاستصحاب فى عدم جعل على الاستصحاب فى

بقاء المجعول، وذلك لأنّ القابليه على تقدير اعتبارها في التذكيه جزءاً أو شرطاً أمر تكويني يشك في بقائها وبضمها إلى سائر ما يعتبر في التذكيه وجدانا يتم الموضوع لطهاره الحيوان وحله.

وقد يقال: بكون القابليه شرطاً لا جزءاً من تذكيه الحيوان، فإن التذكيه فعل الفاعل في ظاهر الخطابات كما في قوله سبحانه «إلا ما ذكّيتم» حيث إن ظاهر إسناد التذكيه إلى الفاعلين، وقوله عليه السلام في موثقه ابن بكير: «ذكّاه الذبح»^(١) وقوله عليه السلام في جواب من سأله «أو ليس مما ذكّي بالحديد، قال: بلى»^(٢)، ولكن لا- يمكن المساعدة عليه فإنه يمكن إسناد السبب إلى شخص إذا كان تمامه بفعله كما يمكن إسناد المسبب إليه إذا كان سببه أو تمام سببه بفعله.

الصورة الخامسة: _ ولم يتعرض لها الماتن قدس سره _ ما إذا شك في اعتبار شيء في التذكيه من غير جهه القابليه لها، كما إذا شك في أن الذبح بالحديد معتبر فيها أو أنها تحصل بغير الحديد أيضاً، ومع ثبوت الإطلاق لرفع هذا الشك فهو، وإلا فقد يتوهم جريان أصله البراءة في شرطيه الحديد أو قيديته يمنع من جريان الاستصحاب في ناحيه عدم التذكيه إذا ذبح بغير الحديد، ولكن لا يخفى أنه لا مورد في المفروض في هذه الصورة لا لأصله البراءة ولا لاستصحاب عدم التذكيه، وأما عدم جريان الاستصحاب في عدم التذكيه للشك في معناها الاعتباري فإن المقام داخل في الشبهه المفهوميه، وأما عدم جريان أصله البراءة في اعتبار قيديه الحديد فإن اعتبار

ص: ٣١٦

١- ١) وسائل الشيعة ٣٤٥: ٤، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث الأول.

٢- ٢) المصدر السابق: الحديث ٢.

مثله حكماً، وذلك بأن التذكية إنما هي عبارة عن فرى الأوداج الأربعة مع سائر شرائطها، عن خصوصيه في الحيوان التي بها يؤثر فيه الطهاره وحدها أو مع الحلية، ومع الشك في تلك الخصوصيه فالأصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفرى بسائر شرائطها، كما لا يخفى.

نعم لو علم بقبوله التذكية وشك في الحلية، فأصالة الإباحه فيه محكمه، فإنه حينئذ إنما يشك في أن هذا الحيوان المذكى حلال أو حرام، ولا أصل فيه إلا أصالة الإباحه، كسائر ما شك في أنه من الحلال أو الحرام.

التذكية لفرى الأوداج بالحديد مقطوع، والشك في اعتبارها في فريها بغير الحديد، وبتعبير آخر إذا كان الحكم انحلالياً وشك في اعتبار قيد لموضوعه الانحلالى فمع عدم الإطلاق _ كما هو المفروض _ يثبت الحكم للأفراد الواجده لذلك القيد، وجعله على الأفراد الفاقده غير محرز، والأصل عدم جعله واعتبار التذكية يدخل في اعتبار الحكم الانحلالى وجعله ولا يقاس المقام بتردد متعلق التكليف بين المطلق والمقيد حيث تجرى فيه أصالة البراءه عن تعلقه بالمقيد حيث إن الوجوب يتعلق بصرف الوجود من الطبيعى لا بشرط أو بالطبيعى المقيد.

بقى في المقام أمر وهو أن الموضوع للنجاسه هو الميتة والمراد منها مقابل المذكى، والمذكى هو ما استند موته إلى التذكية فيكون المراد من الميتة ما استند موته إلى غير التذكية، والاستصحاب في موارد جريان عدم تذكية الحيوان يحرز كونه غير مذكى فلا يجوز أكل لحمه وشحمه، ولا يجوز لبس جلده ونحوه في الصلاة؛ لأنّ المذكى موضوع لجواز الأكل وجواز اللبس في الصلاة، وحيث إن الاستصحاب لا يثبت استناد موته إلى غير التذكية فيرجع في طهارته إلى أصالة الطهاره بل إلى عدم كونه ميتة.

هذا إذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية، كما إذا شك _ مثلاً _ في أن الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها، أم لا؟ فأصله قبوله لها معه محكمه، ومعها لا مجال لأصله عدم تحققها، فهو قبل الجلل كان يطهر ويحل بالفري بسائر شرائطها، فالأصل أنه كذلك بعده.

ومما ذكرنا ظهر الحال فيما اشتبهت حليته وحرمة بالشبهه الموضوعيه من الحيوان، وأن أصله عدم التذكية محكمه فيما شك فيها لأجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكية شرعاً، كما أن أصله قبول التذكية محكمه إذا شك في طروء ما يمنع عنه، فيحكم بها فيما أحرز الفري بسائر شرائطها عداه، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

أقول: قد ذكرنا في بحث الفقه أنه لا بد من رفع اليد عن هذه القاعده في الحيوان الذى تكون تذكيته بالذبح أو النحر، فمع جريان الإستصحاب في عدم تذكيته يحكم بنجاسته وتفصيل الكلام في بحث نجاسه الميتة.

وربما يقال: إن الموضوع للنجاسه كحرمه الأكل وعدم جواز الصلاه هو غير المذكى لا عنوان الميتة، ويستظهر ذلك من روايه قاسم الصيقل حيث ورد فيها «فإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس»^(١) والمراد بنفى البأس الطهاره، والمفهوم أنه إن لم يكن ما تعمل ذكياً فما تعمل نجس وعليه فالاستصحاب في عدم التذكية يثبت أنه نجس.

وفيه أنه مع الغمض عن ضعفها سنداً لا دلالة لها على أن الموضوع للنجاسه عدم كون الحيوان مذكى، فإن القضييه الشرطيه فيها مفروضه في كلام السائل ونفى البأس

ص: ٣١٨

١-١) وسائل الشيعه ٤٨٩:٣، الباب ٤٩ من أبواب النجاسات، الحديث الأول.

الثانى: أنه لا شبهه فى حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً [١].

فيها عن الصلاه مع إصابه الثوب ليس لها مفهوم، بل هى فى مقابل ما فرضه السائل من عمله قبلاً من جلود الحمر الميتة وكتابه ذلك إلى أبيه عليه السلام وأمره باتخاذ الثوب الآخر لصلاته، ومقتضى الجواب لا يلزم اتخاذ الثوب الآخر مع العمل من جلود الحمر الوحشيه الذكيه، وإلا فلم يكن لأخذ قيد الوحشيه فى الجواب وجهاً كما لا يخفى.

فى جريان الاحتياط فى العبادات

[١] لا- ينبغى التأمل فى حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً- فإنه ورد الترغيب والإرشاد إليه فى الخطابات الشرعيه واستقل العقل بأن الاحتياط يوجب استحقاق الثواب للإطاعه أو الانقياد فى الشبهات الحكميه والموضوعيه التحريميه والوجوبيه فى العبادات وغيرها، ولكن ربما يشكل فى إمكان الاحتياط فى العبادات فى الشبهه الوجوبيه فيما دار أمر العباده بين الوجوب وغير الاستحباب، والوجه فى الاشكال أن الاحتياط فى الشبهه الوجوبيه يتحقق بالإتيان بالواجب الواقعي على تقديره بتمام قيوده والأُمور المعتره فيه، غير أنه لا- يعلم وجوبه واقعا، وهذا لا- يتحقق فى الشبهه الوجوبيه فى العباده المشار إليها؛ لأنّ من القيود المعتره فى العباده قصد التقرب عند الإتيان بالمعنى المتقدم فى بحث التعبدى والتوصلى أى الإتيان بها بداعى الأمر بها، وهذا لا يمكن إلاّ إذا تردد أمر العباده بين الوجوب والاستحباب، حيث يؤتى بالفعل بداعى ذلك الأمر الواقعي وإن لم يعلم أنه الوجوب أو الاستحباب، وأما مع عدم إحراز الأمر بها أصلاً _ كما فى تردد أمرها بين الوجوب وغير الاستحباب _ فلا يمكن الإتيان بها بداعويه الأمر، بل أقصاه الإتيان بها بداعويه احتمال الأمر.

وقد أُجيب عن هذا الإشكال بإمكان الإتيان بها المحتمل كونها واجبه واقعا بداعويه الأمر بالاحتياط، حيث إن حكم العقل بحسن الاحتياط كاشفاً بنحو اللّم عن

فى الشبهه الوجوبيه أو التحريميه فى العبادات وغيرها، كما لا ينبغى الإرتياب فى استحقاق الثواب فيما إذا احتاط وأتى أو ترك بداعى احتمال الأمر أو النهى.

وربما يشكل فى جريان الاحتياط فى العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الإستحباب، من جهه أن العباده لابد فيها من نيه القربه المتوقفه على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً.

وحسن الاحتياط عقلاً لا يكاد يجدى فى رفع الإشكال، ولو قيل بكونه موجباً لتعلق الأمر به شرعاً، بدهه توقفه على ثبوته توقف العارض على معروضه، فكيف يعقل أن يكون من مبادئ ثبوته؟

وانقذ بذلك أنه لا يكاد يجدى فى رفعه أيضاً القول بتعلق الأمر به من جهه ترتب الثواب عليه، ضروره أنه فرع إمكانه، فكيف يكون من مبادئ جريانه؟

هذا مع أن حسن الاحتياط لا يكون بكاشف عن تعلق الأمر به بنحو اللّم، ولا ترتب الثواب عليه بكاشف عنه بنحو الإنّ، بل يكون حاله فى ذلك حال الإطاعه،

مطلوبيته شرعاً، كما أن ترتب الثواب عليه كاشف عن تلك المطلوبيه بنحو الإنّ، وقد أشار الماتن قدس سره إلى هذا الجواب وردّه بأن حسن الاحتياط لا- يجدى فى رفع الإشكال؛ وذلك فإن تعلق الأمر الاستجابى بالاحتياط لا يصحح انطباق عنوان الاحتياط على ما لا- يكون عنوانه منطبقاً عليه بدون ذلك الأمر، فإن الأمر المتعلق بعنوان نظير العرض من معروضه، وكما أن المعروض لا- يتمكن أن يتوقف فى حصوله على عارضه وإلا لدار؛ لتوقف العارض فى حصوله على المعروض، كذلك انطباق متعلق الأمر على عمل لا يمكن أن يتوقف على سرايه الأمر به إلى ذلك العمل الخارجى، بل يعتبر أن ينطبق متعلق الأمر عليه مع قطع النظر عن ذلك الأمر

بأنه نحو من الإنقياد والطاعة.

وما قيل في دفعه: من كون المراد بالاحتياط في العبادات هو مجرد الفعل المطابق للعبادة [١] من جميع الجهات عدا نية القربة.

حتى يسرى الأمر إلى ذلك العمل.

وعلى الجملة: كما أن العارض لا يمكن أن يكون من مبادئ ثبوت المعروض وحصوله كذلك الأمر بشيء لا يمكن أن يكون من مبادئ ثبوت ذلك الشيء بمعنى انطباقه على الخارج وردّه ثانياً، بأنّ حكم العقل بحسن الاحتياط لا يكشف عن تعلق الأمر المولوى أى الاستحباب الشرعى بنحو اللّم كما لا يكشف ترتب الثواب على الاحتياط عن استحبابه، كذلك بنحو الإن حيث إن حكمه بحسنه كحكمه بحسن الطاعة لا يستلزم حكماً مولوياً كما أن الحكم بترتب الثواب كالحكم بترتبه على الطاعة إرشادى حيث إن الاحتياط يدخل في عنوان الإطاعة والانقياد.

[١] هذا هو الوجه الذى ذكره الشيخ قدس سره فى الجواب عن الإشكال المتقدم، حيث ذكر أن المراد بالاحتياط فى العبادة الإتيان بالعمل المطابق لها من جميع الجهات غير جهة قصد التقرب، وأورد عليه الماتن قدس سره بأن الاحتياط المحكوم بالحسن شرعاً وعقلاً له معنى واحد فى العبادة وغيرها، وهو الإتيان بجميع ما يعتبر فيه واقعا على تقدير التكليف به واقعا، وهذا غير متحقق فى العبادة التى يدور أمرها بين الوجوب وغير الاستحباب، ولو تعلق الأمر بالعمل المطابق للعبادة من غير جهة قصد القربة لكان هذا مطلوباً مولوياً نفسياً لا يرتبط بحسن الاحتياط عقلاً أو شرعاً، نعم لو قام دليل خاص فى مورد دوران أمر العبادة بين الوجوب وغير الاستحباب أمر بالاحتياط فيها، فيحمل على أن المراد من الاحتياط فى ذلك المورد ما ذكره إذا لم يكن الالتزام فيه بالاحتياط بمعناه الحقيقى ويكون الحمل عليه فى الحقيقة التزاماً

فيه: مضافاً إلى عدم مساعده دليل حينئذ على حسنه بهذا المعنى فيها، بداهه أنه ليس باحتياط حقيقه، بل هو أمر لو دلّ عليه دليل كان مطلوباً مولوياً نفسياً عبادياً، والعقل لا يستقل إلا بحسن الاحتياط، والنقل لا يكاد يرشد إلا إليه.

نعم، لو كان هناك دليل على الترغيب فى الاحتياط فى خصوص العباده، لما كان محيص عن دلالته اقتضاءً على أن المراد به ذاك المعنى، بناءً على عدم إمكانه فيها بمعناه حقيقه، كما لا يخفى أنه التزام بالإشكال وعدم جريانه فيها، وهو كما ترى. قلت: لا يخفى أن منشأ الإشكال هو تخيل كون القربه المعتره فى العباده مثل بالإشكال بعدم جريان الاحتياط فى تلك العباده حقيقه.

أقول: إذا ورد فى خطاب الأمر بالاحتياط فيما دار أمر العباده بين الوجوب وغير الاستحباب لا- يمكن حمله على أن المراد بالاحتياط المعنى الذى ذكره الماتن، واستظهره من كلام الشيخ قدس سره وأورد عليه بأن الأمر بالعمل المطابق للعباده من جميع الجهات غير جهه قصد التقرب يكون مولوياً نفسياً متعلقاً بذات العمل المطابق للعباده الواقعيه على تقدير الوجوب واقعا، فإنه على هذا التقدير لا- دليل على اعتبار قصد التقرب فى الإتيان بمتعلق هذا الأمر فيصبح توصلياً ولا أظن بالماتن أو الشيخ الالتزام بالاستحباب النفسى التوصلى، بل الظاهر أن مراد الشيخ قدس سره أن الشارع قد وسّع فى قصد التقرب المعتره فى العباده عند الجهل بوجوبها سواء كان أمرها دائر بين الوجوب والاستحباب أو بين الوجوب وغير الاستحباب. فيجوز فى الاحتياط فيها الإتيان بالعمل المطابق للعباده من جميع الجهات من غير جهه قصد التقرب فإنّ قصده فى مقام الاحتياط والجهل بالواقع بالإتيان بها لاحتمال وجوبها الواقعي، وهذا التقرب غير مطابق لقصد التقرب المعتره فيها على تقدير العلم بوجوبها فيكون الأمر بالاحتياط عند الجهل طريقاً استجابياً أو إرشادياً على ما يأتى.

سائر الشروط المعتبره فيها، مما يتعلق بها الأمر [١]. المتعلق بها، فيشكل جريانه

[١] وأجاب الماتن قدس سره أن منشأ الإشكال في جريان الاحتياط فيما دار أمر العباده بين الوجوب وغير الاستحباب هو تخيل أن قصد التقرب المعتبر في العباده كسائر شروطها وقيودها مما يؤخذ في متعلق الأمر بها، وبما أن الاحتياط في العباده يكون بالاحتياط بمتعلق الوجوب على تقديره واقعا، قيل بعدم إمكان الإتيان بالمتعلق عند الجهل بالوجوب ودوران أمرها بينه وبين غير الاستحباب، ولكن الأمر ليس كذلك فإن قصد التقرب المعتبر في العباده غير مأخوذ في متعلق التكليف إنما يكون له دخل في حصول الغرض من متعلق الأمر فقط على ما ذكر في بحث التعبدى والتوصلى، وعليه يكون المأتمى به في مقام الاحتياط تمام ما تعلق به الأمر الوجوبى على تقديره واقعا من غير نقص فيه، غايه الأمر لابد من كون الإتيان به على نحو لو كان في الواقع أمر بها كان الإتيان المزبور مقربا بأن يؤتى به بداعى احتمال الأمر أو احتمال كونه محبوبا لله سبحانه، بحيث يكون على تقدير الأمر بها واقعا الإتيان إطاعه وعلى عدمه انقيادا لله سبحانه فيستحق الثواب على التقديرين، فإن الانقياد لجنابه يوجب استحقاقه كالطاعه له، فلا حاجه في جريان الاحتياط في العبادات حتى فيما دار أمرها بين الوجوب وغير الاستحباب إلى تعلق الأمر بتلك العباده.

أقول: لا يخفى أنه لا فرق بين القول بعدم إمكان أخذ قصد التقرب في متعلق الأمر أو القول بإمكانه وأنه يؤخذ في متعلق الأمر، فإنه لو كان قصد التقرب منحصرا على الإتيان بالعمل بداعويه الأمر به ولو كان الأمر به ضمنا فلا يمكن الإتيان بالعباده بداعويه الأمر بها فيما دار الأمر فيها بين الوجوب وغير الاستحباب، حيث لا يمكن الإتيان بها بداعويه الأمر بها حتى مع فرض أن الأمر يتعلق في العبادات

بذات العمل، فإن الإتيان بداعويه الأمر يتوقف على إحراز الأمر بها وإلا كان الإتيان المزبور تشريعا، وإن قلنا بأن قصد التقرب لا ينحصر على ذلك، بل المعتبر فيه انتساب الإتيان واضافته إلى الله سبحانه بنحو كما هو الصحيح، فهذه الإضافة كما تحصل بالإتيان بداعويه الأمر عند إحرازه كذلك تحصل بغيره أيضا، ومنه الإتيان لاحتمال الأمر بها فيكون العمل مع انضمام هذا التقرب موجبا لتعونه بعنوان الاحتياط، سواء قيل بأخذ قصد التقرب في متعلق الأمر أم لا.

وعلى الجملة: فما ذكره قدس سره من ابتناء الإشكال على أخذ قصد التقرب في متعلق الأمر بالعبادة غير صحيح، بل الإشكال مبنى على انحصار قصد التقرب المعتبر في العبادة على الإتيان بها بداعويه الأمر بها فتدبر جيدا.

بقى في المقام أمران: الأول: أنه قد تقدم حسن الاحتياط عقلاً وشرعا ويقع الكلام في أن أمر الشارع بالاحتياط مولوى أو إرشادي وأن حكم العقل بحسنه يكشف عن أمر الشارع به من باب الملازمة، أو أن حكمه بالحسن في مرتبه الامتثال فاعلى لا يكشف عن الأمر المولوى من الشارع، ظاهر كلام الماتن عدم كشف حكمه بالحسن عن الأمر المولوى بنحو اللم ولا يكون أمر الشارع إلا إرشاديا، وقد صرح المحقق النائيني قدس سره أنه لا مورد للملازمة في المقام، فإن حكم العقل بحسنه للتحفظ على المصلحه الواقعيه على تقديرها باستيفائها والاجتناب عن المفسده الواقعيه على تقديرها بعدم الابتلاء بها، وهذا الحكم من العقل واقع في سلسله المعلومات والأحكام الشرعيه لا يلازم حكما شرعيا مولويا، وتنحصر الملازمة على ما كان حكمه في سلسله علل الأحكام وملاكاتها، وبالجملة حكم العقل بحسن الاحتياط كحكمه بحسن الطاعه في كونه غير قابل للحكم المولوى هذا بالإضافة إلى الحكم

النفسى، وأما بالإضافه إلى الحكم الشرعى المولى الطرىقى فإن شأنه تنجيز الثواب فى موارد الترخيص الظاهرى، والمفروض استحقاق المكلف المثوبه بحكم العقل إما على الطاعه أو الانقياد مع قطع النظر عن أمر الشارع بالاحتياط.

أقول: يظهر من بعض الأخبار أن للاحتياط أثراً آخر مطلوباً غير استيفاء ما فى الواقع من المصلحه على تقدير الوجوب وغير عدم الابتلاء بالمفسده على تقدير الحرمة وهو توطين النفس للاجتناى عن المحارم وتعودها على المواظبه على الواجبات نظير قوله عليه السلام: «من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك»، والمعاصى حمى الله، ومن يرتع حول الحمى يوشك أن يدخلها» (١)، ولكن حكم العقل بحسنه ليس بهذا الملاك وظاهر عمده الخطابات الشرعيه أن الأمر بالاحتياط والوقوف عند الشبهات أنه للتحفظ على احتمال التكليف وعدم الإبتلاء بالمفسده الواقعيه، وهذا الأمر لا يكون إلا إرشاديا والكلام فى الأمر به مولويا طريقيا استحبابيا، وحيث إن هذا الأمر الطرىقى لتنجيز الواقع عقابا أو لا- أقل ثوابا، والمفروض عدم ترتبه على الأمر به لاستقلال العقل باستحقاق المحتاط للمثوبه للطاعه أو للانقياد فلا يبقى موجب للأمر الطرىقى به .

اللهم إلا أن يقال: استقلال العقل بما ذكر ما لم يكن فى الاحتياط جهه مرجوحه، ويحتمل مع قطع النظر عن الأخبار الوارده فيها الأمر به أن يكون فيه الجهه المشار إليها الموجهه للمزاحمه مع المصلحه الواقعيه أو المفسده الواقعيه، وتكون مرجوحه عند الشارع، فللشارع الأمر بها طريقيا غير لزومى لتنجيز الثواب، وعليه فلا- يقاس الأمر به بالأمر بالطاعه فى موارد ثبوت التكليف وإحرازه، حيث لا يعقل

ص: ٣٢٥

الأمر به إلا ارشادا وليس كل حكم للعقل فى سلسله الأحكام إرشاديا محضا، بل ربما يكون مولويا، وماورد فى بعض الروايات المشار إليها من قبيل ذكر الفوائد المترتبة على الاحتياط وليس من بيان ملاك أمر الشارع بالاحتياط فى الشبهات كما لا يخفى.

الأمر الثانى، ذكر النائنى قدس سره أنه على تقدير كون الأمر بالاحتياط مولويا، والبناء على سرايه هذا الأمر إلى العمل، فلا يكون العمل عباده إذا أتى بداعويه الأمر بالاحتياط، بل الموجب لعباديته على تقدير وجوبه واقعا وقوعه لاحتمال الوجوب الواقعى، وذلك فإن الأمر بالاحتياط فى نفسه توصلى لجريانه فى التوصليات أيضا، ودعوى أن الأمر بالاحتياط يكتسب التعبديه من الوجوب الواقعى على تقديره غير صحيح، وذلك فإن العمل الواحد إذا تعلق به أمران أحدهما تعبدي والآخر توصلى، كما إذا نذر المكلف صلاه الليل يكتسب الأمر التوصلى وهو وجوب الوفاء بالنذر التعبديه من الاستحباب النفسى المتعلق بصلاه الليل، فإن الأمر بوجوب الوفاء يسرى إلى صلاه الليل ولا يكون متعلقا بصلاه الليل المستحبه، بأن يكون الأمر بها من ناحيه وجوب الوفاء بالنذر طوليا، حيث إنه لا يمكن الإتيان بصلاتها المستحبه بعد تعلق النذر مستحيل، فلا يتعلق النذر إلا بصلاه الليل والإتيان بها بداعويه الأمر بالوفاء بالنذر تجعلها عباده، بخلاف ما إذا استؤجر للإتيان بعباده مستحبه أو واجبه نيابه حيث يكون وجوب الوفاء بالإجاره فى طول الأمر بتلك العباده المستحبه أو الواجبه، فالموجب لعباديتها الإتيان بها لاستحبابها أو وجوبها فى نفسها، وإذا أتى بتلك العباده بداعويه الأمر بالإجاره لا بداعى وجوبها أو استحبابها فى نفسها لا تكون عباده لأن اكتساب العباده لوجوب الوفاء بالإجاره عن الوجوب أو

الاستحباب المتعلق بذلك الأمر لا يمكن لطوليه الأمر بالإجاره وتعدد متعلق الأمرين، وفي المقام أيضا، الأمر المتعلق بالفعل على تقديره واقعا مع الأمر بالاحتياط، نظير الأمر بالعمل مع الأمر بالوفاء بالإجاره طولى مع تعدد المتعلقين، فلا يمكن أن يكتسب الأمر بالاحتياط العباديه من الوجوب المحتمل واقعا، على تقدير تعلقه بالعمل، بل لابد في امتثال الوجوب المحتمل من الإتيان بالعباده بداعى احتمال الأمر به لتقع عباده.

أقول: قد ذكرنا فى بحث التبعدى والتوصلى أن كون فعل عباده لا يسقط الأمر به بمجرد الإتيان بذات الفعل لاعتبار قصد التقرب وأخذه فى متعلق الأمر به، وإلا فلا فرق فى ناحيه نفس الأمر فى التوصلى والتبعدى حيث يكون الغرض من نفس الأمر بالمتعلق فيهما إمكان دعوته إلى متعلقه بوصوله إلى المكلف والمصحح لقصد القربه إضافه العمل إلى الله سبحانه بأن يؤتى بالفعل له، ويحصل هذا إذا حصل الفعل فى التوصلى بداعويه الأمر به إلى العمل والأمر بالاحتياط أيضا توصلى، ولكن لا يكون الأمر به داعيا إلى العمل إلا- إذا كان العمل مع قطع النظر عن الأمر بالاحتياط مصداقا للاحتياط، ولو قيل بأن الاحتياط لا يتحقق إلا مع الإتيان بقصد التقرب الذى هو الإتيان بداعويه الأمر بالعمل فلا- يتحقق هذا التقرب فيما دار أمر العباده بين الوجوب وغير الاستحباب، ولكن لو قلنا بكفايه مطلق إضافه الفعل إلى الله يكفى فى تحققه الإتيان لاحتمال وجوب العمل، وما ذكره قدس سره من أن المصحح لقصد التقرب للعباده عن المنوب عنه الأمر النفسى التبعدى المتوجه إلى المنوب عنه فهذا لا يجرى فى النيابة عن الموتى، مع أنه لا- يعقل أن يكون الأمر المتوجه إلى المنوب عنه داعيا للأجبر إلى العمل، نعم النيابة عن الميت فى نفسها فيما فات عنه

حينئذ، لعدم التمكن من قصد القربة المعبر فيها، وقد عرفت أنه فاسد، وإنما اعتبر قصد القربة فيها عقلاً لأجل أن الغرض منها لا يكاد يحصل بدونه.

وعليه كان جريان الاحتياط فيه بمكان من الإمكان، ضروره التمكن من الإتيان بما احتمل وجوبه بتمامه وكمال، غايه الأمر أنه لا بد أن يؤتى به على نحو لو كان مأموراً به لكان مقرباً، بأن يؤتى به بداعي احتمال الأمر أو احتمال كونه محبوباً له تعالى، فيقع حينئذ على تقدير الأمر به امتثالاً لأمره تعالى، وعلى تقدير عدمه انقياداً لجناحه (تبارك وتعالى)، ويستحق الثواب على كل حال إما على الطاعة أو الإنقياد.

وقد انقدح بذلك أنه لا حاجة في جريانه في العبادات إلى تعلق أمر بها، بل لو فرض تعلقه بها لما كان من الاحتياط بشيء، بل كسائر ما علم وجوبه أو استحبابه

مستحب وإذا صلى نيابه عنه بداعويه الأمر الاستجابي يتحقق قصد التقرب، وإذا آجر نفسه على القضاء عنه يكون متعلق الأمر بالإجاره ووجوب الوفاء بها عين متعلق ذلك الأمر الاستجابي المتعلق بالنيابه فيكتسب الوجوب الآتي من قبل عقد الإجاره متحداً مع الأمر النفسى المتعلق بالنيابه نظير اتحاد متعلق وجوب الوفاء بالندى مع متعلق الأمر بصلاه الليل، ولكن قد لا يكون ذلك الأمر النفسى، ومع ذلك تصح النيابه عن الغير وتصح الإجاره ويتحقق قصد التقرب فى عمل الأجير أيضاً كما فى بعث المستطيع الذى صار عاجزاً عن المباشره للغير فى الحج عنه فى حجه الإسلام، فإن البعث تكليف للعاجز والنيابه عنه بلا بعثه بإجاره أو غيرها غير صحيحه، والسر فى ذلك أن مع قيام الدليل على مشروعيه البعث، لا بد من الحكم بصحه النيابه عنه فى الحج، ومجرد قصد النائب الحج عنه وفاءً لعقد الإجاره يوجب تحقق قصد التقرب

منها، كما لا يخفى.

فظهر أنه لو قيل بدلاله أخبار (من بلغه ثواب) على استحباب العمل الذى بلغ عليه الثواب، ولو بخر ضعيف لما كان يجدى فى جريانه [١].

وأخذ الأجره من قبيل الداعى إلى الداعى فلا ينافى قصده، وفيما نحن فيه أيضا إذ أتى المكلف العباده _المحتمل وجوبه _ بداعويه الأمر بالاحتياط وكان فى الواقع واجبا حصل قصد القربه فلا ينحصر قصد التقرب فى كون الداعى إلى الإتيان به مجرد احتمال وجوبه بل يمكن أخذ احتمال الوجوب وصفا فى العمل ويؤتى بداعويه الأمر بالاحتياط.

[١] قد يقال: بأنه إذا قيل بدلاله أخبار من بلغ على استحباب العمل البالغ عليه الثواب ولو بخر ضعيف، فيمكن جريان الاحتياط فى العباده الدائره بين الوجوب وغير الاستحباب أو الاستحباب مع ورود خبر ضعيف فى وجوبها أو فى استحبابها، حيث يمكن الإتيان بها بداعويه الأمر الاستحبابى المستفاد من تلك الأخبار، ويتحقق بذلك قصد التقرب المعبر فى العباده، وأجاب الماتن قدس سره بأنه لو قيل باستحباب ذلك العمل بورود خبر ضعيف فى وجوبها أو استحبابها لا يكون الإتيان بها بداعويه هذا الأمر احتياطاً، بل من قبيل الإتيان بعمل مستحب بعنوانه الثانوى.

ثم قال: ولو قيل بأن ما ذكر فيما لو قيل بأن مفاد أخبار من بلغ استحباب العمل بعنوانه الثانوى، وأما إذا قلنا بأن مفادها استحبابها هو محتمل الوجوب أو الإستحباب بأن يستحب الإتيان بها بعنوان الاحتياط فيصح الإتيان بها بداعويه هذا الأمر الاستحبابى، فيكون احتياطاً مع تحقق قصد التقرب، وأجاب عن ذلك أولاً: بأنه على ذلك، فالأمر المستفاد كالأمر بالاحتياط توصلى لا يوجب الإتيان بداعويته وقوع العمل

فى خصوص ما دلّ على وجوبه أو استحبابه خبر ضعيف، بل كان عليه مستحباً كسائر ما دلّ الدليل على استحبابه.

لا يقال: هذا لو قيل بدلالتها على استحباب نفس العمل الذى بلغ عليه الثواب بعنوانه، وأما لو دلّ على استحبابه لا بهذا العنوان، بل بعنوان أنه محتمل الثواب، لكانت دالّة على استحباب الإتيان به بعنوان الاحتياط، كأوامر الاحتياط، لو قيل بأنها للطلب المولوى لا الإرشادى.

فإنه يقال: إن الأمر بعنوان الاحتياط ولو كان مولوياً لكان توصلياً، مع أنه لو كان عبادياً لما كان مصححاً للاحتياط، ومجدياً فى جريانه فى العبادات كما أشرنا إليه آنفاً.

ثم إنه لا يبعد دلاله بعض تلك الأخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب [١].

عباده، فإن الموجب لوقوع العمل عباده قصد الأمر التبعدى بها، وأجاب ثانياً: بأنه لو كان الأمر بالاحتياط استحباباً تبعدياً فلا يجدى أيضاً فى جريان الاحتياط فى العباده المردده بين الوجوب وغير الاستحباب، أو بين الاستحباب وغير الوجوب؛ لأنّ الأمر الاستحبابى التبعدى تعلق بما يكون احتياطاً مع قطع النظر عن هذا الأمر كما تقدم سابقاً.

أقول: قد تقدم أن قصد التقرب المعتبر فى العباده هو إضافة العمل إلى الله سبحانه عند الإتيان مع تعلق الأمر به واقعا، وهذا القصد لا يتوقف على إحراز الأمر به واقعا ولا على ثبوت الأمر المولوى المتعلق به بعنوان الاحتياط فلا نعيد.

[١] ثم قال: ولو قيل بأن ما ذكر فيما لو قيل بأن مفاد أخبار من بلغ استحباب العمل بعنوانه الثانوى، وأما إذا قلنا بأن مفادها استحبابها هو محتمل الوجوب أو الاستحباب بأن يستحب الإتيان بها بعنوان الاحتياط فيصح الإتيان بها بداعويه هذا

الأمر الاستجابي، فيكون احتياطاً مع تحقق قصد التقرب، وأجاب عن ذلك أولاً: بأنه على ذلك، فالأمر المستفاد كالأمر بالاحتياط توصلى لا يوجب الإتيان بداعوته وقوع العمل عباده، فإن الموجب لوقوع العمل عباده قصد الأمر التعبدى بها، وأجاب ثانياً: بأنه لو كان الأمر بالاحتياط استجباً تعبدياً فلا يجدى أيضاً فى جريان الاحتياط فى العباده المردده بين الوجوب وغير الاستجاب، أو بين الاستجاب وغير الوجوب؛ لأن الأمر الاستجابى التعبدى تعلق بما يكون الاحتياطاً مع قطع النظر عن هذا الأمر كما تقدم سابقاً.

أقول: قد تقدم أن قصد التقرب المعتبر فى العباده هو إضافة العمل إلى الله سبحانه عند الإتيان مع تعلق الأمر به واقعاً، وهذا القصد لا يتوقف على إحراز الأمر به واقعاً ولا على ثبوت الأمر المولوى المتعلق به بعنوان الاحتياط فلا نعيد.

أقول: حيث أنجر الكلام إلى أخبار من بلغ فلا بأس بالنظر إليها ليظهر أن مفادها استحباب نفس العمل البالغ عليه الثواب، كما هو ظاهر الماتن قدس سره أو استحباب الاحتياط مولوياً أو أن مفادها كمفاد الأخبار الوارده فى الاحتياط إرشاد إلى حسن الاحتياط، وقد جعل فى الوسائل من مقدمات العبادات باباً وروى فيه تسع روايات على اختلاف مضامينها، والتام سندا منها روايتان.

إحدهما: ما عن المحاسن، عن على بن الحكم، عن هشام بن سالم، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «من بلغه عن النبى صلى الله عليه وآله من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله» (١).

والأخرى: ما عن الكلينى قدس سره عن على بن ابراهيم، عن أبيه، عن ابن أبى عمير،

ص: ٣٣١

عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له، وإن لم يكن على ما بلغه» (١)، وذكر الماتن أن المستفاد استحباب نفس العمل ببلوغ الثواب وكأن بلوغه يوجب استحبابه، ووجه الاستفاد ظهور الصحيحه الأولى في ترتب الثواب على نفس العمل مطلقا، ولولم يكن الخبر البالغ به الثواب عليه صادقا وترتب الثواب على نفس العمل يكشف عن استحبابه، فإنه لا معنى لترتبه على نفس عمل لم يكن محبوبا شرعا، نعم لو كان ترتبه على العمل برجاء إدراك الواقع واحتمال كونه مطلوبا واقعا، بأن كان بعنوان الاحتياط لم يكن كاشفا عن استحباب نفس العمل حيث إن ترتب الثواب على الانقياد كترتبه على الطاعة لا يكشف عن الأمر المولوى بهما.

وقد ذكر الشيخ قدس سره أن مدلولها ترتب الثواب على العمل البالغ عليه الثواب فيما إذا أتى برجاء إدراك الواقع وبمعنوا الاحتياط، وعليه فلا يكون ترتب الثواب عليه كاشفا عن استحباب نفس العمل ولو بعنوانه الثانوى، ووجه كون مدلولها ما ذكر أمران.

أحدهما: أنه سلام الله عليه فرّع العمل على بلوغ الخبر، وقال: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله» ظاهره كون بلوغه داعيا له إلى العمل، وحيث إن داعويه الخبر البالغ عند ضعفه لاحتمال صدقه وأصابته الواقع فيكون الإتيان برجاء الواقع وترتب الثواب على العمل كذلك لا يكشف عن استحبابه.

وثانيهما: أنه قد قيد العمل المترتب عليه الثواب بما إذا كان الإتيان طلبا لقول النبي صلى الله عليه وآله فيكون التقييد موجبا لحمل سائر الإطلاقات عليه.

وقد أورد الماتن على كل من الوجهين، أما ما أورد به على الوجه الأول فلأن ظاهر الصحيحه وإن يكن ترتب العمل على البلوغ وكونه هو الداعى له إلى الإتيان، إلا أن معنى الداعى أنه لو لم يكن بلوغ الثواب عليه لم يعمل، وإذا دعاه البلوغ إلى العمل فتاره يقصده بما هو هو وأخرى يقصده برجاء إصابه قول النبي صلى الله عليه وآله وحيث لم يقيد فى الصحيحه الثواب المعطى بالصورة الثانيه لو لم يكن ظاهرها ترتبه على الإتيان بالنحو الأول يكون ذلك كاشفاً عن مطلوبه ذلك الشىء ببلوغ الثواب عليه، وبالجملة فرض كون بلوغ خبر الثواب داعياً له إلى العمل لا يوجب تقييد عمله برجاء إدراك الواقع.

وأما الوجه الثانى: فإن حمل المطلق على المقيد إنما هو فى فرض وحده الحكم بخلاف مثل المقام، حيث يمكن ترتب الثواب على العمل بالخبر الذى بلغ به الثواب عليه، وما إذا أتى بالعمل المزبور لرجاء إدراك الواقع ويمكن بعد فرض استحباب العمل ببلوغ الخبر أن يكون إعطاء الثواب للإطاعة أى امتثال الأمر المتعلق بذلك العمل لا للاحتياط والانتقياذ فيكون وزان الأخبار وزان من سرح لحيته أو من صام يوم كذا أو صلى بكذا فله كذا، ولذا أفتى المشهور باستحباب العمل فى هذه الموارد.

أقول: إذا فرض البلوغ بخبر ضعيف فلا- تكون داعيته إلى العمل إلا- بالإتيان برجاء اصابه الواقع كما إذا كان البلوغ بخبر معتبر كان الإتيان به بنحو المطلوبه الواقعيه لإحرازها، وترتب الثواب على العمل فى بعض الروايات وإن كان صحيحاً، إلا أن المراد العمل على مقتضى البلوغ، والمراد من الأجر فى الصحيحه هو

خصوص الثواب البالغ في الخبر لا مطلق الأجر والثواب، ويفصح عن كون المراد الثواب البالغ ظاهر صحيحه هشام بن سالم (1) المروي في «الكافي» فإنها مع ما في «المحاسن» (2) روايه واحده قد وصلت بطريقتين.

والحاصل لا تكون الصحيحه بظاهرها استحباب نفس العمل البالغ عليه الثواب حتى مع فرض عدم صدق الخبر، بل ولا استحباب العمل بالاحتياط مولويا، فإن الثواب المعطى إما على الطاعه أو الانقياد، كما لا مجال لدعوى أن المستفاد من تلك الأخبار إلغاء الشرائط المعتمده في اعتبار الخبر بالإضافة إلى الأخبار الوارده في المستحبات أو مطلق غير الإلزاميات، والوجه في عدم المجال لها أن الوارد في الأخبار إعطاء الثواب البالغ للعامل حتى في فرض عدم صدق الخبر، وهذا ليس من لوازم الحجية للخبر ليكون ترتبه كاشفاً عن اعتبار الخبر، ولو كان المراد منها إلغاء الشرائط المعتمده في حجيه الخبر في الإلزاميات لو رد الأمر فيها بالعمل على الخبر سواء عرف المخبر بالعداله أو ثقته أو جهل أو عرف بخلاف ذلك، ومما ذكر يظهر أنه لا يترتب على ذلك العمل الأثر المترتب على العمل المشروع والمستحب، كما إذا بنى على استغناء كل غسل مستحب أو واجب عن الوضوء فلا تترتب مشروعيه الاستغناء واستحبابه على الغسل الوارد في خبر ضعيف أو ورد خبر _ في طريقه ضعف _ في ترتب الثواب عليه.

لا- يقال: على ما ذكر فلا تكون أخبار من بلغ إلا متضمنه لحكم إرشادي محض ويصبح كاللغو، حيث إن الأمر بالاحتياط مغنٍ عن هذا الإرشاد، والعقل مستقل

ص: ٣٣٤

١- (١) الكافي ٢:٧١، الحديث الأول.

٢- (٢) وسائل الشيعة ١:٨١، الباب ١٨ من أبواب مقدمات العبادات، الحديث ٣، عن المحاسن: ٢٥.

فإن صحيحه هشام بن سالم المحكيه عن المحاسن، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله) ظاهره في أن الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذي بلغه عنه صلى الله عليه وآله أنه ذو ثواب، وكون العمل متفرعاً على البلوغ، وكونه الداعي إلى العمل

باستحقاق المنقاد للفضل عليه بالثواب كاستحقاق المطيع، مع أن ظاهر الأخبار ثبوت خصوصيه في مدلولها.

فإنه يقال يزيد مدلول هذه الأخبار على ما هو عند العقل بكون الانقياد موجبا للفضل عليه بالثواب، وأما تعيين ذلك الثواب فلا سبيل للعقل إليه، وظاهر صحيحه هشام بن سالم بل وغيرها يعين الثواب بالثواب البالغ في الخبر سواء كان صدقاً أم لا.

فيكون مدلولها الوعد بالفضل الخاص، نظير قوله سبحانه «ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار»^(١) حيث لا يستقل العقل باستحقاق المطيع هذا الثواب قبل الوعد به.

في الثمره بين الأقوال في أخبار من بلغ

وربما يقال بظهور الثمره فيما إذا ورد خبر ضعيف في كون عمل ذا ثواب، ودل إطلاق أو عموم في خطاب معتبر على حرمة، فإنه بناءً على كون روايات من بلغ داله على عدم اعتبار القيود المعتمده في الخبر القائم بالاستحباب يكون الخبر المفروض مقيدا أو مخصصا لإطلاق الحرمة أو عمومها، وبناءً على كون مفادها استحباب ذلك العمل ببلوغ ذلك الخبر يكون الاستحباب المستفاد من تلك الروايات مزاحما للحرمة المستفاده من العموم أو الإطلاق، فيقدم التحريم لعدم

ص: ٣٣٥

غير موجب لأن يكون الثواب إنما يكون مترتباً عليه، فيما إذا أتى برجاء أنه مأمور به وبعنوان الاحتياط، بدهه أن الداعى إلى العمل لا يوجب له وجهاً وعنواناً يؤتى به بذاك الوجه والعنوان.

وإتيان العمل بداعى طلب قول النبى صلى الله عليه وآله كما قيد به فى بعض الأخبار، وإن

صلاحية الحكم غير الإلزامى للمزاحمة مع الإلزامى.

وفيه أن الحكم الثابت للفعل بعنوانه الثانوى يتقدم على الحكم الثابت له بعنوانه الأولى، كما إذا ورد الترخيص فى الكذب الدافع لضرر الغير عنه، أو مؤمن آخر فإنه يقدم على الحكم الثابت له بعنوانه الأولى، وما يقال من أن الحكم غير الإلزامى لا يزاحم الإلزامى، إنما هو فى تزاحم الحكمين فى مقام الموافقة والامتنال لا فى مقام تزاحم الملاكات، فإن ملاك غير الإلزامى يمكن أن يمنع عن تماميه ملاك الحكم الإلزامى، والتزاحم مع وحده الفعل فى الحكمين إنما هو فى ملاكهما لا محاله؛ لأن الفعل الواحد لا يتحمل حكمين مختلفين، ولكن الصحيح فى المقام عدم تخصيص العام أو المطلق به سواء قيل بأن مفاد أخبار من بلغ بيان صيروره الفعل بقيام الخبر مستحبا أم قيل بأن مفادها عدم اعتبار الشرائط المعبره فى ناحيه الخبر القائم بالإلزاميات فى الخبر القائم بغير الإلزاميات، فإنها ناظره إلى العمل الذى ورد فيه ثواب فقط، ولا يعم ما ورد فيه الدلاله على العقاب أيضاً، كما هو مقتضى العموم فى خطاب التحريم أو إطلاقه، فإن الخبر الضعيف لا يكون معتبرا فى الفرض ولا موجباً لاستحبابه.

وربما يقال: بظهور الثمره فيما إذا أفتى بعض الفقهاء باستحباب عمل أو وجوبه فإنه بناء على عدم اعتبار الشرائط فى البلوغ وصيرورته بلوغاً معتبرا يمكن للفقهاء الآخر الفتوى باستحباب ذلك العمل ولولم يكن فى البين إلا فتوى بعض الأصحاب

كان انقياداً، إلا أن الثواب في الصحيحه انما رتب على نفس العمل، ولا موجب لتقييدها به، لعدم المنافاه بينهما، بل لو أتى به كذلك أو إلتماساً للثواب الموعود، كما قيد به في بعضها الآخر، لأوتى الأجر والثواب على نفس العمل، لا بما هو احتياط وانقياد، فيكشف عن كونه بنفسه مطلوباً وإطاعه، فيكون وزانه وزان (من سرح لحيته) أو (من صلى أو صام فله كذا) ولعله لذلك أفتى المشهور بالإستحباب، فافهم وتأمل.

إذا احتمل فيه إصابه الواقع، وفيه أنه لو قيل بعدم اعتبار الشرائط في الخبر الوارد في الثواب على عمل وأنه يكون مدركا للاستحباب أو موجباً له فلا يتعدى إلى موارد فتوى البعض، لأنه إن علم المدرك للفتوى بالإستحباب أو الوجوب ولوحظ عدم تماميته فلا يصدق بلوغ الثواب فيه عن النبي صلى الله عليه وآله أو المعصوم عليه السلام، ألا ترى أنه لا يصدق بلوغ نجاسه ماء البئر عن النبي صلى الله عليه وآله بوقوع النجس فيه مع ملاحظه فتوى المشهور بها، بل إذا لم يحرز المدرك لم يحرز صدق البلوغ، حيث إن الفتوى إبراز لحدسه وإنشاء له لا نقل شيء عن النبي صلى الله عليه وآله أو المعصوم عليه السلام، ثم إن الشيخ قدس سره ذكر في رساله بظهور الثمره في موردين:

الأول: جواز المسح ببله المسترسل من اللحيه كما لو قام خبر ضعيف على استحبابه وقلنا بثبوت الاستحباب بالخبر الضعيف، ولا يجوز المسح ببلته بناءً على عدم ثبوت الاستحباب بذلك الخبر، وناقش في ذلك الماتن قدس سره في تعليقه على رساله، بأنه إذا كان غسل المسترسل من قبيل المستحب في الواجب ولا يكون من أجزاء الوضوء ليجوز المسح ببلته، نعم لو كان مدلول الخبر كونه جزءاً مستحباً فلا بأس بالمسح ببلته.

إلا أن يقال: ما دلّ على اعتبار المسح ببله الوضوء كونها من بله الأعضاء الأصلية.

أقول: الجزء المستحب مع تغاير الواجب مع المستحب بأن يكون للمستحب

وجود انضمامى إلى الواجب غير صحيح، بل يكون دائما من قبيل المستحب النفسى فى ضمن واجب فلا يجوز المسح ببلته إلا إذا كان استحبابه ملازما لجواز المسح ببلته، كما إذا قيل باستحباب الغسل مرتين فى أعضاء الوضوء، فإنه يستلزم هذا الاستحباب جواز المسح ببله الغسله الثانيه.

الثانى: ما إذا قام خبر ضعيف باستحباب الوضوء للنوم مثلاً فإنه بناءً على ثبوت الاستحباب بالخبر الضعيف يرتفع الحدث، وأما مع عدم ثبوته لا يحرز ارتفاع الحدث به، وفيه أن الوضوء فى نفسه مستحب من المحدث، ولكن يعتبر فى صحته قصد التقرب، وقد تقدم أن العمل برجاء الاستحباب من قصد التقرب فلا مجال للتأمل فى كونه طهاره من الحدث بالأصغر، والحمد لله رب العالمين.

الثالث: أنه لا يخفى أن النهى عن شىء إذا كان بمعنى طلب تركه فى زمان أو مكان [١].

أقسام النهى عن الشىء

[١] قد يقال بعدم جريان البراءة فى الشبهه الموضوعيه، ولا مورد فيها لقاعده قبح العقاب بلا بيان؛ لأن ما على المولى بيان النهى عن الطبيعى والمفروض أنه محرز وواصل إلى المكلف، ومع ارتكاب المشتبه لا يحرز امتثال النهى عن الطبيعى فيكون ترك المشكوك مقتضى قاعده الاشتغال، وذكر الماتن قدس سره أن النهى عن الطبيعى على نحوين:

النحول الأول: ما إذا تعلق بصرف وجود الطبيعى بحيث تكون موافقه بترك جميع أفراده، ومخالفته بارتكاب أول وجود منه، حيث بعد تحقق أول الوجود لا يبقى نهى عنه ليكون الاجتناب عنه موافقه وارتكابه مخالفه، عكس ما إذا تعلق الأمر بالطبيعى بمعنى طلب صرف الوجود، فإنه بالإتيان بصرف الوجود تحصل الموافقه، وبترك جميع أفراده تحصل المخالفه، ولو كان النهى عن الطبيعى بهذا النحو يلزم الاجتناب عن الفرد المشكوك لاحراز ترك الطبيعى وعدم ارتكاب المنهى عنه يعنى الاتيان بصرف الوجود.

نعم، إذا كان المكلف تاركاً لصرف الوجود من قبل فيحكم بجواز ارتكاب الفرد المشتبه بالاستصحاب فى ترك الطبيعى مع الاتيان به، فإنه كما يحرز امتثال الواجب والإتيان بصرف وجوده بالأصل كما إذا جرى الاستصحاب فى وضوئه، كذلك يحرز موافقه النهى وترك الطبيعى بالأصل.

وعلى الجملة، فالفرد المشتبه فى هذا النحو من النهى عن الطبيعى خارج عن مورد أصاله البراءة، ولو جاز تركه كما إذا كان المكلف تاركاً لصرف وجود الطبيعى

من قبل فجواز ارتكابه للاستصحاب لأصالة البراءة.

ودعوى العلم الإجمالى بعدم جواز ارتكاب المشتبه أو الفرد الآخر بعد ارتكابه، ومقتضى هذا العلم الاجتناب عن المشتبه أيضا، كما ترى لعدم كون هذا العلم منجزا مع جريان الاستصحاب فى بقاء النهى بعد ارتكاب المشتبه، حيث إن مقتضاه ترك الفرد الآخر بعد ارتكاب المشتبه للعلم بمخالفه النهى بعد ارتكابه، وتحقق ما هو متعلقه إما بارتكابه أو بارتكاب الفرد المشتبه من قبل، وبعد إحراز بقاء التكليف بعد ارتكاب المشتبه بالاستصحاب بعدم كون المشتبه من فرد الطبيعى أو عدم تحقق صرف الوجود منه يلزم رعايه التكليف بترك الفرد الآخر.

أقول: مما ذكرنا أخيرا يظهر أنه لا يختص جواز ارتكاب المشتبه بما إذا كان المكلف قبل فعله النهى فى حقه تاركا لصرف الوجود من الطبيعى ليستصحب بعد ارتكاب المشتبه فيحرز به الامتثال، بل الاستصحاب يجرى فى ناحيه عدم كون ارتكاب المشتبه من تحقق صرف وجود الطبيعى ويثبت به بقاء التكليف ولو كان ارتكاب المشتبه عند فعله التكليف من بقاء ارتكابه.

وقد يقال: ما نحن فيه من قبيل دوران تكليف النهى بين أن يتعلق بالأكثر أو بالأقل، وقد يأتى أن المرجع فيه أصالة البراءة عن تعلقه بالأكثر، وبيان ذلك أن تعلق النهى بحيث يكون الزجر عن جميع الأفراد ثبوتاً زجراً واحداً تعلقه بمجموع سائر الأفراد محرز، والشك فى كون المشكوك أيضا مزجور بزجر ضمنى فى ضمن تعلق ذلك بمجموع الأفراد أو لم يتعلق به زجر، فأصالة البراءة عن تعلقه بالمشكوك جاريه، ولكن لا يخفى أن تعلق النهى بصرف الوجود ليس من تعلقه ثبوتاً بمجموع أفراده جميعاً، بل ترك جميع الأفراد حكم عقلى حيث إن الطبيعى لا ينعدم إلا بترك

بحيث لو وجد في ذاك الزمان أو المكان ولو دفعه لما امتثل أصلاً، كان اللازم على المكلف إحراز أنه تركه بالمرّة ولو بالأصل، فلا يجوز الإتيان بشيء يشك معه في تركه، إلا إذا كان مسبوqاً به ليستصحب مع الإتيان به.

نعم، لو كان بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حده، لما وجب إلا ترك ما علم أنه فرد، وحيث لم يعلم تعلق النهى إلا بما علم أنه مصداقه، فأصالة البراءة

جميعها فإدخال المقام في بحث الأقل والأكثر الارتباطيين غير تام.

النحو الثانى: من تعلق النهى بالطبيعى، ما إذا كان النهى عن الطبيعى انحلالياً بأن يعتبر ثبوتاً الحرمة لكل وجود منه لتحقيق ملاك الحرمة فى كل من وجوداته كما هو الحال فى جل الخطابات فى المحرمات، وفى هذا القسم تجرى أصالة البراءة بالإضافة إلى حرمة المشكوك، فإن خطاب النهى عن الطبيعى على نحو الانحلال إنما يكون بياناً للحرمة بعد إحراز صغرها لعدم تكفل الخطاب الذى هو بمفاد القضيّه الحقيقيه لتعيين صغرياتها، ومع عدم إحرازها فى مورد يكون العقاب على المخالفه على تقدير الصغرى من العقاب بلا بيان، ولا أقل من أصالة البراءة وأصالة الحل فيه.

ثم إنه لا ينحصر النهى عن شيء على أحد النحويين المذكورين، بل يمكن كونه بأحد نحويين آخرين.

أحدهما: كما إذا تعلق النهى بمجموع أفراد الطبيعى فى زمان أو مكان، بأن يكون المراد والمزجور عنه الإتيان بجميع الأفراد فلا يكون الإتيان ببعضها مع ترك البعض الآخر منهيّاً عنه، ويجوز فى الفرض الإتيان ببعض أفراده المحرز كونها أفراداً له، فكيف الإتيان بالمشكوك مع ترك أفراده، نعم يقع البحث فى هذا الفرض فى جواز الإتيان بجميع أفراده المحرز كونها أفراداً له مع ترك المشكوك، فيقال: الظاهر عدم البأس بذلك؛ لأنّ تعلق النهى بجميعها مع الإتيان بالمشكوك محرز وتعلقه بها

فانقدح بذلك أن مجرد العلم بتحريم شىء لا يوجب لزوم الإجتنب عن أفراد المشتبّه، فيما كان المطلوب بالنهاى طلب ترك كل فرد على حده، أو كان الشىء مسبوقاً بالترك، وإلا لوجب الإجتنب عنها عقلاً لتحصيل الفراغ قطعاً، فكما يجب فيما علم وجوب شىء إحراز إتيانه إطاعه لأمره، فكذلك يجب فيما علم حرمة إحراز تركه وعدم إتيانه امتثالاً لنهايه.

مع ترك المشكوك غير معلوم فتجرى أصاله البراءه فى ناحيه تعلقه بها بدون الإتيان بالمشكوك، والمقام عكس ما ذكر فى الواجب الارتباطى المردد أمره بين الأقل والأكثر؛ لأنّ ترك الأقل فى الواجب الارتباطى يوجب العلم بمخالفه التكليف الوجوبى، بخلاف ترك الجزء المشكوك جزئيه مع الإتيان بالباقي بخلاف المقام، فإن الإتيان بالأفراد المحرزه مع المشكوك يوجب العلم بمخالفه النهاى، بخلاف الإتيان بها مع ترك المشكوك.

أقول: هذا إذا لم يكن فى البين أصل موضوعى يثبت عدم كون المشكوك من أفراد الطبيعى، وإلا يحرز عدم كونه داخلاً فى تعلق النهاى.

والنحو الآخر: أن يتعلق النهاى عن جميع أفراد الشىء لحصول الأمر البسيط المطلوب من ترك الجميع، كما إذا قيل بأن المطلوب وقوع الصلاه فى غير ما لا يؤكل لا اعتبار المانع لكل ما يدخل فى الأجزاء أو توابع ما لا يؤكل لتجرى أصاله البراءه عن مانعيه المشكوك، نعم لو كان المصلى بدأ صلاته فى غير ما لا يؤكل لحمه يقينا ثم لبس فى الأثناء ما يشك كونه مما لا يؤكل فيمكن القول بجوازه بالاستصحاب فى بقاء وقوع صلاته فى غير ما لا يؤكل، بل لا يبعد جريان الاستصحاب فيما لم يكن مع المكلف ما لا يؤكل قبل الصلاه، ثم لبس عند الدخول بها ما يشك فى كونه مما

غايه الأمر كما يحرز وجود الواجب بالأصل، كذلك يحرز ترك الحرام به، والفرد المشتبه وإن كان مقتضى أصاله البراءه جواز الإقتحام فيه، إلا أن قضيه لزوم إحراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه، ولا يكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضاً، فتفتن.

لا- يؤكل إذا كان المعبر فى الصلاه عدم كون ما لا يؤكل معه، فإنه على هذا التقدير يكون المعبر فى الصلاه بمعنى (واو) الجمع، فالصلاه محرز بالوجدان وعدم حصول ما لا- يؤكل معه فى زمان وقوعها بالأصل، وبضميمه الوجدان إلى ما أحرز بالاستصحاب يحرز وقوع متعلق التكليف، هذا على تقدير كون المأخوذ فى الصلاه وصفا للمصلى وأما إذا كان المأخوذ فى الصلاه وصف اللباس، بأن لا- يكون لباسه مما لا يؤكل لحمه، فبناءً على ما هو الصحيح من جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه يجرى الاستصحاب فى عدم كون الثوب مما لا يؤكل ولو بنحو العدم الأزلى، ولكن ما ذكر إنما هو فى مقام التصوير. وإلا فظاهر النهى عن الطبيعى سواء كان النهى تكليفياً أو وضعياً فى الانحلال، وعليه فأصاله البراءه عن مانعيه المشكوك للصلاه جاريه.

لا يقال: الاستصحاب فى عدم كون اللباس من غير مأكول اللحم أو عدم كون المصلى لا بسا غير مأكول اللحم لا يفيد شيئاً، فإن المستفاد من موثقه ابن بكير قوله عليه السلام: لا تقبل تلك الصلاه حتى يصلى فى غيره مما أحل الله أكله»(1)، اشتراط كون الثوب ونحوه على تقدير كونه من الحيوان من مأكول اللحم، والاستصحاب فى عدم كونه من غير مأكول اللحم لا يثبت كونه مما يؤكل.

فإنه يقال: ظاهر الصدر كون ما لا يؤكل لحمه وتوابعه مع المصلى مبطل، وكونه معه حرام وضعاً، ولا يعتبر فى الصلاه كونها فى أجزاء الحيوان، وذكر مما أحل الله

ص: ٣٤٣

الرابع: إنه قد عرفت حسن الاحتياط عقلاً ونقلاً، ولا يخفى أنه مطلقاً كذلك حتى فيما كان هناك حجه على عدم الوجوب أو الحرمة [١]. أو أماره معتبره على أنه ليس فرداً للواجب أو الحرام، ما لم يخل بالنظام فعلاً، فالاحتياط قبل ذلك مطلقاً يقع حسناً، كان في الأمور المهمه كالدماء والفروج أو غيرها، وكان احتمال التكليف قوياً أو ضعيفاً، كانت الحجه على خلافه أو لا، كما أن الاحتياط الموجب لذلك لا يكون حسناً كذلك، وإن كان الراجح لمن التفت إلى ذلك من أول الأمر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالاً أو محتملاً، فافهم.

أكله في الذيل باعتبار عدم المانع معه، لا أن كونها فيما يؤكل لحمه شرط لها.

[١] لا- ينبغى التأمل في أن حسن الاحتياط لا- ينحصر على موارد جريان أصاله البراءه أو غيرها من الأصل النافى للتكليف، بل يجرى حتى فيما قامت الأماره المعتبره على نفي التكليف في الواقع، فإنه مع احتمال التكليف الواقعي يحسن عقلاً بل شرعاً رعايه احتمالاه بموافقته ذلك التكليف على تقديره واستيفاء ملاكته، ويقال: إن حسن الاحتياط مقيد بما إذا لم يكن موجبا لاختلال النظام، ولكن لا يخفى أن عدم حسن الاحتياط مع استلزامه اختلال النظام لعدم تحققه لا عدم حسنه مع تحققه، فإن الاحتياط هو الاتيان بما يحتمل كونه محبوباً وموافقته للتكليف الواقعي على تقديره، ومع بلوغه إلى حد الاختلال يكون العمل مبغوضاً من غير أن يكون احتياطاً، والملتفت إلى كون الاحتياط في جميع الوقائع كذلك له طريقان.

الأول: أن يأخذ بالاحتياط في جميع ما يتلى به بلا فرق بين كون التكليف المحتمل في بعضها غير أهم أو احتمالاه ضعيفاً إلى أن يصل إلى حد الاختلال، ويتركه بعد ذلك فيكون الاحتياط في جميع الوقائع ولكن في فتره من الزمان.

الثاني: اختيار بعض الوقائع من الأول والاحتياط في مثلها مما كان التكليف

المحتمل فيه أهم أو احتمالاه قويا، وذكر الماتن وغيره أن اختيار الثانى لمن التفت إلى ما ذكر من أول الأمر أولى، ولعل وجه الأولويه ما ورد عنهم عليهم السلام أن القليل من الخير مع دوامه أولى من الخير الكثير الذى لا يدوم.

نعم، هذا مع فرض عدم وجوب الاحتياط كما هو المفروض فى المقام لكون الموارد من موارد الأصل النافى أو الطريق النافى، وأما مع العلم الإجمالى بالتكاليف فى الوقايح ووصول النوبه إلى أصاله الاحتياط، وكونه مستلزما لإخلال النظام أو الحرج، فالمتعين هو الوجه الأول إلا أن يدخل الفرض فى مقدمات دليل الانسداد.

إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة لعدم نهوض حجه على أحدهما تفصيلاً بعد نهوضها عليه إجمالاً ففيه وجوه [١].

أصالة التخيير

[١] مورد الكلام في المقام أن يدور حكم الفعل بين الوجوب والحرمة من غير احتمال إباحته واقعا، وإلا لكان من مورد أصالة البراءة بل أولى بما تقدم الكلام فيه لعدم جريان ما ذكر وجهاً للاحتياط في الشبهات التحريمية على دوران حكم الفعل بين الوجوب والحرمة والإباحة، وأيضا مورد الكلام ما إذا لم يكن واحد من الاحتمالين الوجوب أو الحرمة بعينه مورداً للاستصحاب، وإلا لانحل العلم الإجمالي بالاستصحاب في التكليف السابق في الشبهات الموضوعية بل الحكمية بناءً على اعتبار الاستصحاب فيها، ثم إنه قد يكون كل من الوجوب والحرمة على تقديره واقعا توصليا أو كان الوجوب على تقديره واقعا تعبديا، وفي كل من الفرضين قد تكون الواقعة مكرره _ ولو بحسب عمود الزمان _ أو لا يكون فيها تكرار، والكلام يقع في مقامات ثلاثه، الأول: ما إذا كان كل من الوجوب والحرمة توصليا مع عدم تكرار الواقعة، الثاني: ما إذا كان أحدهما بعينه أو كلاهما تعبديا مع عدم تكرارها، الثالث: ما إذا كان الدوران مع تكرار الواقعة.

أما المقام الأول: فالاحتمالات بل الأقوال فيه خمسة أولها: جريان البراءة في كل من احتمالي الحرمة والوجوب عقلاً ونقلاً، وثانيها: الأخذ بجانب احتمال الحرمة بدعوى أن دفع المفسده أولى من جلب المنفعة، وثالثها: التخيير في الأخذ بأحد الاحتمالين والالتزام به والعمل على طبقه، نظير التخيير بين الخبرين المتعارضين،

ورابعها: التخيير فى الواقعه بين الفعل والترك بتخيير عقلى قهرى لعدم خلو الإنسان من الفعل أو الترك من غير أن يحكم الفعل بالبراءه عقلاً وشرعاً، وخامسها: التخيير العقلى القهرى مع الحكم بإباحه الفعل ظاهراً بأدله الحل، والأخير مختار الماتن قدس سره ولكن الصحيح على ما نذكر هو الوجه الأول؛ لأنّ كلاً من الوجوب والحرمة تكليف محتمل ولم يتم له البيان، فيكون العقاب على خصوص أحدهما لو اتفق واقعا قبيحا كما يجرى بالإضافة إلى كل من المحتملين، قوله صلى الله عليه و آله : «رفع عن أمتى ما لا يعملون»^(١). ودعوى أنه لا- مجال فى الواقعه لقاعده قبح العقاب بلا- بيان، حيث لا قصور فى المقام فى ناحيه البيان. فإن العلم الإجمالى بيان وإنما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقه القطعيه كالمخالفه القطعيه، ولذا لو كان متمكنا من الاحتياط كما إذا علم إجمالاً- بوجوب فعل أو حرمة الآخر لزم الإتيان بالأول، وترك الثانى إحرزاً لموافقه التكليف المعلوم بالإجمال لا يمكن المساعده عليها؛ لما تقدم من أن المراد من البيان فى قاعده قبح العقاب بلا بيان هو المصحح للعقاب على المخالفه، ومن الظاهر أن العلم الإجمالى بالإلزام الجامع بين الوجوب والحرمة مع وحده المتعلق كما هو المفروض فى دوران الأمر بين المحذورين لا يصحح العقاب على مخالفه خصوص أحد المحتملين، بخلاف ما إذا كان العلم الإجمالى بأحدهما مع تعدد المتعلق كما فى المثال، كما أن دعوى أنه لا مجال فى المقام للبراءه الشرعيه؛ لأنّ جعل الحكم الظاهرى إنما يصح إذا لم يعلم بمخالفته الواقع، وأن يكون لذلك الحكم الظاهرى أثر عملى.

ص: ٣٤٨

(١- ١) وسائل الشيعه ٣٧٠:١٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣.

وبتعبير آخر إنما تجرى البراءة عن التكليف المجهول إذا كان وضعه الظاهري ممكناً، والوضع الظاهري يكون بإيجاب الاحتياط. وهذا الوضع غير ممكن لعدم إمكان الوضع والاحتياط في الواقع لا يمكن المساعدة عليها أيضاً؛ لأنّ البراءة الجارية في ناحيه الوجوب المحتمل لا يعلم مخالفتها للواقع، وكذلك أصالة البراءة الجارية في ناحيه خصوص الحرمة المحتمل، والعلم الإجمالي بمخالفه أحدهما للواقع مع عدم إمكان إحراز المخالفه وعدم إمكان الموافقه القطعيه غير مانع من جريان الأصل، والأثر المترتب على البراءة، في كل من المحتملين عدم لزوم رعايه كل منهما بخصوصه.

وعلى الجملة الوضع في خصوص أحد المحتملين ممكن، يرفع احتمال به بأصالة البراءة الجارية في كل منهما، وإنما لا يمكن وضعهما معاً، ولا يعتبر في جريان البراءة في خصوص تكليف محتمل إمكان وضع تكليف آخر محتمل معه، ثم إنه إن كان مراد الماتن من أصالة الإباحه أصالة البراءة في كل من الوجوب المحتمل والحرمة المحتمل فهو صحيح كما ذكرنا، وإن أراد الحليه المقابله للحرمة والوجوب فهي للعلم بعدمها واقعا غير ممكن، والحليه المستفاده من قوله عليه السلام «كل شىء هو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه»^(١) هي الحليه المقابله للحرمة فقط، ومع جريانها في المقام يبقى احتمال الوجوب، فلا بد من نفى احتمال لزوم رعايته من التمسك بأصالة البراءة.

وأما الأخذ بجانب الحرمة المحتمل بدعوى أن دفع المفسده أولى من جلب

ص: ٣٤٩

١- (١) الكافي ٣١٣: ٥، الحديث ٤٠. مع اختلاف يسير.

الحكم بالبراءة عقلاً- ونقلًا- لعموم النقل، وحكم العقل بقبح المؤاخذه على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به، ووجوب الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً، والتخيير بين الترك والفعل عقلاً مع التوقف عن الحكم به رأساً، أو مع الحكم عليه بالإباحه شرعاً، أو جهها الأخير، لعدم الترجيح بين الفعل والترك، وشمول مثل (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام) له، ولا مانع عنه عقلاً ولا نقلًا.

المنفعة والالتزام بحرمة الفعل غير صحيح، فإنه تشريع أولاً ومع الغمض عنه ان ارتكاب الفعل مع احتمال حرمة في الشبهه الحكيمه أو الموضوعيه التحريميه جائز كما تقدم، وجواز الارتكاب المزبور مقتضاه عدم لزوم رعايه المفسده المحتمله مع العلم بعدم المصلحه في الفعل أصلاً فما الظن بارتكاب فعل يحتمل فيه المصلحه وعدم المفسده كما في المفروض في المقام.

وكذا احتمال التخيير بين الأخذ بالوجوب المحتمل أو الحرمة المحتمله، فإنه لا دليل عليه، وقيام الدليل عليه في الخبرين المتعارضين على تقديره لا يوجب التعدى إلى المقام، فإنه لا يمكن التعدى إلى سائر الأمارات فضلاً عما إذا لم يكن في البين إلا احتمال الوجوب والحرمة، وذكر الماتن قدس سره أن التخيير بين المتعارضين على مسلك السببيه على القاعده ولكنه أمر غير صحيح، فإن مقتضى القاعده التسايط عند التعارض من غير فرق بين مسلكى السببيه والطريقيه؛ لما يأتى في باب التعارض من أن ثبوت المدلول الالتزامى لكل من الخبرين لنفى مدلول الآخر يوجب أن لا يتم الصلاح والفساد فى ناحيه الفعل الذى قام الخبران المتعارضان على حكمه، هذا بناءً على كون المراد من التخيير، التخيير فى المسأله الأصوليه، وأما بالاضافه إلى التخيير فى المسأله الفرعيه بأن يلتزم بتعلق تكليف بالجامع بين الفعل والترك فهو أمر غير

وقد عرفت أنه لا- يجب موافقه الأحكام التزاماً، ولو وجب لكان الإلتزام إجمالاً- بما هو الواقع معه ممكناً، والإلتزام التفصيلي بأحدهما لو لم يكن تشريعاً محرماً لما نهض على وجوبه دليل قطعاً، وقياسه بتعارض الخبرين - الدالّ أحدهما على

معقول، فإن حصول الجامع قهري لا يحتاج إلى التكليف ويكون التكليف به من طلب الحاصل، وأما التخيير في مقام التزاحم بين التكليفين فهو راجع إلى حكم العقل في مقام الامتثال بعد ثبوت كل من التكليفين بفعليه الموضوع لكل منهما وكون صرف قدره في موافقه أحدهما موجبا لارتفاع الموضوع للآخر.

ومما ذكرنا يظهر أنه لا بأس بجريان الاستصحاب في ناحيه عدم جعل كل من الوجوب والحرمة إذا كانت الشبهه حكميه، وعدم كون المورد من موضوع الوجوب وموضوع الحرمة فيما إذا كانت الشبهه موضوعيه، ولزوم المخالفه الإلتزاميه مع عدم لزوم المخالفه العمليه القطعيه مع عدم إمكان الموافقه كذلك لا محذور فيه، كما إذا كان الواحد من الوجوب أو الحرمة حاله سابقه يؤخذ بها ويلزم العمل على طبقه، ولا يبقى للأصل النافي في المحتمل الآخر موضوع أو منافاه مع الاستصحاب الجارى في ناحيه المحتمل الآخر.

المقام الثانى: ما إذا كان الفعل دائرا أمره بين الوجوب والحرمة مع كون أحدهما أو كلاهما تعبيديا، كما إذا دار أمر المرأة بين الطهر والحيض وبنى على حرمة الصلاه على الحائض ذاتا، أو دار الأمر في تغسيل الأجنبى المرأة الميتة مع فقد المماثل والأرحام بين الوجوب والحرمة، وغير ذلك من الموارد التى لا- يمكن فيها الموافقه القطعيه للتكليف الواقعي، إلا- أنه يمكن مخالفتة القطعيه باختيار الفعل من غير قصد التقرب، والصحيح فى الفرض تنجيز العلم الإجمالى بسقوط الأصول النافيه فى ناحيه كل من الوجوب والحرمة حيث لا ينحصر تنجيز التكليف الواقعي

الحرمة والآخر على الوجوب _ باطل، فإن التخيير بينهما على تقدير كون الأخبار حجة من باب السببية يكون على القاعده، ومن جهة التخيير بين الواجبين المتزامين، وعلى تقدير أنها من باب الطريقيه فإنه وإن كان على خلاف القاعده، إلا أن أحدهما _ تعييناً أو تخييراً _ حيث كان واجداً لما هو المناط للطريقيه من احتمال الإصابه مع اجتماع سائر الشرائط، صار حجه في هذه الصوره بأدله

على موارد إمكان الموافقه القطعيه والمخالفه القطعيه معاً، ولذا لو علم المكلف بوجوب أحد الضدين الذين لهما ثالث ليس له تركهما باختيار الثالث، فإنه كما لا يصح من المولى الحكيم الترخيص القطعى فى المخالفه القطعيه للتكليف فى صوره إمكان موافقه القطعيه كذلك لا يصح مع عدم إمكان الموافقه القطعيه، فقد ظهر مما ذكر عدم جريان أصاله الإباحه فى دوران الأمر بين وجوب الفعل تعبدياً أو حرمة لمعارضتها بأصاله البراءه عن وجوبه.

وعلى الجملة أصاله الحليه والبراءه عن الحرمة تعارضها أصاله البراءه فى وجوبه، لكون جريانهما فى ناحيه كل منهما ترخيص قطعى فى المخالفه القطعيه للتكليف الواصل، ولا يقاس بدوران أمر الفعل بين الوجوب والحرمة التوصلين، ويلحق بالمقام فى دوران الأمر بين كون شىء جزءاً أو مانعاً عن العباده، كما إذا شك فى السجده الثانيه بعد الأخذ فى القيام حيث يحتمل كونه دخولاً فى الغير فلا يعتنى بالشك ولو رجع إلى السجده تكون صلاته باطله لزياده السجده عمداً، أو أنه لا يعدّ دخولاً فى الغير فيجب الرجوع إليها، فإن قلنا بعدم جواز إبطال الصلاه حتى فى مثل الفرض فعليه إتمام الصلاه بأحد الاحتمالين، وإعادته تلك الصلاه ثانياً؛ لأن العلم الإجمالى بوجوب الرجوع مع قصد التقرب أو عدم جوازه وإن لا تكون موافقه قطعيه بالأخذ بأحد الاحتمالين إلا أنه يمكن إحراز موافقتها بالإعاده بعد إتمامها ولزوم

الترجيح تعييناً، أو التخيير تخييراً، وأين ذلك مما إذا لم يكن المطلوب إلا الأخذ بخصوص ما صدر واقعاً؟ وهو حاصل، والأخذ بخصوص أحدهما ربما لا يكون إليه بموصل.

نعم، لو كان التخيير بين الخبرين لأجل إبدائهما احتمال الوجوب والحرمة، وإحداثهما الترديد بينهما، لكان القياس في محله، لدلاله الدليل على التخيير بينهما على التخيير ها هنا، فتأمل جيداً.

ولا مجال _ ها هنا _ لقاعده قبح العقاب بلا بيان، فإنه لا قصور فيه _ ها هنا _ وإنما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقة القطعية كمخالفتها،

إعادتها، مقتضى الاستصحاب في عدم تحقق الصلاة المأمور بها الموضوع لبقاء التكليف بها كما لا يخفى.

ثم إنه قد تعجب المحقق العراقي قدس سره مما ذكره الماتن في صورته كون أحد التكليفين أو كليهما تعبدياً من لزوم اختيار أحد الاحتمالين والإتيان بالفعل بنحو التقرب أو الترك رأساً، حيث التزم في بحث الاضطرار إلى ارتكاب أحد الأطراف بسقوط العلم الإجمالي عن التأثير رأساً، فلا بأس بارتكاب باقى الأطراف بعد ارتكابه أحدها لاضطراره سواء كان الاضطرار إلى معين منها أو إلى غير معين، وفيما نحن فيه حيث إن المكلف مضطر إلى ترك الموافقة القطعية فلا بأس بعدم رعايته العلم الإجمالي أصلاً، ولكن الظاهر أن عجبه قدس سره في غير محله، وبيان ذلك أن الماتن قدس سره قد بنى في بحث الاضطرار إلى بعض أطراف العلم معيناً أو غير معين، على أن المعين أو ما يدفع به الاضطرار محلل واقعا عند الارتكاب كما هو مقتضى حديث رفع الاضطرار، وقولهم عليهم السلام: ما من محرّم إلا وقد أحلّه الاضطرار(1)، وبعد فرض أن ما

ص: ٣٥٣

(١-١) وسائل الشيعة ٢٢٨:٢٣، الباب ١٢ من أبواب كتاب الإيمان، الحديث ١٨.

والموافقه الإحتماليه حاصله لا محاله، كما لا يخفى.

ثم إن مورد هذه الوجوه، وإن كان ما إذا لم يكن واحداً من الوجوب والحرمه على التعيين تعدياً، إذ لو كانا تعبيدين أو كان أحدهما المعين كذلك، لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع إلى الإباحه، لأنها مخالفة عمليه قطعيه على ما أفاد شيخنا الأستاذ قدس سره، إلا- أن الحكم أيضاً فيهما إذا كانا كذلك هو التخيير عقلاً بين إتيانه على وجه قربي، بأن يؤتى به بداعي احتمال طلبه، وتركه كذلك، لعدم الترجيح وقبحه بلا مرجح.

يرتكبه لدفع اضطراره مُحللاً- يكون التكليف في سائر الأطراف مشكوكاً من حيث التعلق من الأول بخلاف ما نحن فيه، فإن الاضطرار لم يفرض فيه، بل لا- يمكن الموافقه القطعيه لعدم إمكان الجمع بين الفعل بقصد التقرب والترك رأساً مع علم المكلف تفصيلاً بعدم جواز الاقتصار على الفعل المجرد من قصد التقرب عند ارتكابه؛ لأنه إما إتيان بالحرام أو ترك للواجب، وهذا المحذور غير جار في ارتكاب سائر أطراف العلم الإجمالي عند الاضطرار إلى ارتكاب بعضها، ولا يقاس أيضاً الاضطرار إلى بعض الأطراف بتلف بعض الأطراف، حيث إن العلم الإجمالي ببقاء التكليف في التالف، إلى تلفه ليس لحصول الغايه للتكليف، بل من قبيل العلم الإجمالي بتعلق التكليف به أو بالطرف الآخر أيضاً بالنحو الذي تعلق به، وما ذكره قدس سره في التفرقه بين الاضطرار والتلف، وإن يكن محل التأمل بل المنع، إلا أنه لا يقاس المقام بمسأله الاضطرار كما ذكرنا.

المقام الثالث: في دوران الأمر بين المحذورين مع تكرار الواقعه، فنقول قد يكون الإلزام المتعلق بالواقع المتأخره كالواقع الفعليه فعليا كما هو مفاد الواجب المعلق، مثلاً إذا حلف على طء زوجته في ليله جمعه وعلى تركه في جمعه أخرى،

فانقدح أنه لا- وجه لتخصيص المورد بالتوصلين بالنسبه إلى ما هو المهم فى المقام، وإن اختص بعض الوجوه بهما، كما لا يخفى.

ولا يذهب عليك أن استقلال العقل بالتخير إنما هو فيما لا يحتمل الترجيح فى أحدهما على التعيين، ومع احتمال لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه كما هو الحال فى دوران الأمر بين التخير والتعيين فى غير المقام، ولكن الترجيح إنما يكون لشده الطلب فى أحدهما، وزيادته على الطلب فى الآخر بما لا يجوز الإخلال بها فى صورته المزاحمه، ووجب الترجيح بها، وكذا وجب ترجيح احتمال ذى المزيه فى صورته الدوران.

ولا- وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقاً، لأجل أن دفع المفسده أولى من ترك المصلحه، ضروره أنه رب واجب يكون مقدماً على الحرام فى صورته المزاحمه بلا كلام، فكيف يقدم على احتمال احتمال فى صورته الدوران بين مثليهما؟ فافهم.

واشتبهت الجمعتان فإنه فى مثل ذلك يكون لزوم الوفاء بالحلف فعليا مع تحقق الحلف، والتأخر فى زمان الوفاء والوطء فى كل من الليلتين، وإن دار أمره بين الوجوب والحرمة إلا- أنه لا يجوز للمكلف الفعل فى كل منهما أو الترك فيهما معا؛ لأنه يحرز معه المخالفه القطعيه لأحد التكليفين، واحراز الموافقه القطعيه معها لا يوجب جوازها لما ذكرنا من أن الحاكم بلزوم الموافقه القطعيه هو العقل بملاك دفع الضرر المحتمل، ولا يحكم به العقل مع لزوم المخالفه القطعيه التى هى للتكليف الآخر.

وقد ذكر المحقق النائيني قدس سره بلزوم رعايه الموافقه القطعيه فى ناحيه أحد التكليفين إذا كان أهم من الآخر أو محتمل الأهميه، بدعوى أنه كما يقع التزاحم بين التكليفين فى مقام الامتثال فيقدم فيه جانب التكليف الأهم أو محتمل الأهميه،

كذلك يقع التزاحم بينهما في مقام إحراز الموافقه القطعيه فيهما، وما ذكر في ناحيه تقديم الأهم أو محتمل الأهميه في الأول يقتضى رعايته في الثانى أيضا.

وفيه ما لا يخفى فإن الموجب لتقديم الأهم أو محتمل الأهميه لا يجرى في عدم إمكان الموافقه القطعيه في كل من التكليفين المعلوم إجمالاً ثبوتهما، فإن الموجب لتقديم الأهم إما إحراز الإطلاق في خطابه والتقييد في خطاب التكليف الآخر، أو للشك في تقييد إطلاق خطابه مع العلم بثبوت التقييد في خطاب التكليف الآخر، أو القطع بالمعذوريه مع صرف القدره في الأهم أو محتملها، وهذا يجرى في ناحيه عدم التمكن من إحراز الموافقه بالإضافة إلى كلا التكليفين، فإن الحاكم بلزوم إحرازها هو العقل بملاك دفع الضرر المحتمل، وليس له حكم بذلك مع استلزام إحرازها إحراز المخالفه القطعيه بالإضافة إلى التكليف الآخر؛ ولذا لا يثبت التخيير مع تساوى التكليفين في الملاك، بل يلزم الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه في كل منهما، وكذا الحال في تردد أفراد الواجب والحرام، وأما إذا لم يكن التكليف بالواقعه المتأخره فعليا، كما هو مفاد الواجب المشروط كما إذا رأت المرأه الدم مرتين مع عدم تخلل أقل الظهر بينهما وزيادتهما على عشره أيام، فإن الصلاه في كل من الدمين وإن دار أمرها بين الوجوب والحرمه ذاتا، فهل هذا مثل ما إذا كان التكليف بكل من الفعلين فعليا فلا يجوز ترك الموافقه الاحتماليه في كل منهما أو يحسب كل منهما واقعه مستقله، الأصح هو الأول كما يأتى من عدم الفرق بين التدريجيات والدفعيات في تساقط الأصول النافيه من أطراف العلم، هذا مع قطع النظر عما ورد في المثال من الحكم بكون الدم الأول حيضا، والثانى استحاضه.

لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف من الإيجاب أو التحريم فتاره لتردده بين المتباينين [١].

أصله الاحتياط

تنجيز العلم الإجمالي في المتباينين

[١] قد يكون التكليف في موارد العلم الإجمالي بنوعه معلوماً كان الشك في متعلقه، كما إذا ترددت الوظيفة يوم الجمعة بين الظهر وبينها، وقد يكون التكليف بجنسه معلوماً كما إذا لم يعلم أن التكليف المعلوم بالإجمال وجوب متعلق بهذا الفعل أو حرمة متعلقه بذاك الفعل، وتردد المتعلق بين الفعلين مع العلم بنوعه تارةً يفرض بين المتباينين سواء كان تباينهما بالذات كصلاحي الظهر والجمعه أو بالاعتبار كالقصر والتمام، حيث إن القصر يشترط فيه عدم لحوق الركعتين الأخيرتين، والتمام يعتبر فيه لحوقهما ويفرض في الأقل والأكثر الارتباطيين، حيث إن الأقل هو الفعل لا بشرط الزائد، والأكثر هو المشروط بالزائد، وقد ذكر الماتن قدس سره أن العلم بجنس التكليف مع إمكان موافقته القطعية ومخالفتها كذلك، وكذا العلم بالتكليف بنوعه مع تردد متعلقه بين المتباينين يكون منجزاً للتكليف المعلوم بالإجمال فيما إذا كان التكليف فعلياً مطلقاً حتى مع العلم الإجمالي بمعنى تعلق إرادة المولى بفعل العبد أو كراهته حتى في هذا الحال، وتكون فعليته كذلك موجبه لتخصيص أدله الأصول النافية وحملها على غير أطراف هذا العلم بالتكليف، حيث لا يمكن الترخيص فيها مع الفعلية للمناقضه، بخلاف ما إذا لم يكن التكليف المعلوم فعلياً مطلقاً بأن كانت فعليته مادام لم يرخص في الارتكاب ظاهراً، كما هو الحال في صورته العلم به

تفصيلاً، حيث إن التكليف لو كان فعلياً مع قطع النظر عن العلم التفصيلي به لكان فعلياً معه أيضاً لا محاله، لعدم الموضوع للحكم الظاهري معه بخلاف العلم الإجمالي فإنه يمكن أن لا يكون التكليف فعلياً معه لثبوت الموضوع للحكم الظاهري في أطرافه.

أقول: ما ذكر قدس سره من أنه مع فعلية التكليف الواقعي مطلقاً لا مجال للأصول النافية في أطراف العلم، بخلاف ما إذا كانت فعليته غير مطلقه، فإن الفعلية غير المطلقة لا تنافي جعل الحكم الظاهري والترخيص في أطراف العلم الإجمالي لا يمكن المساعدة عليه، فإنه لا سبيل لنا نوعاً إلى إحراز الفعلية المطلقة في التكليف الواقعي مع عموم خطابات الأصول أو إطلاقاتها، فإن مدلولات الخطابات الشرعية عند الماتن قدس سره الأحكام الإنشائية، وتكون ظاهره في فعليتها مع عدم القرينة على الخلاف، والعموم والإطلاق في أدله الأصول وخطاباتها قرينه على الخلاف، أضف إلى ذلك أن الفعلية تكون في جميع الأحكام الواقعية حتى إذا لم يكن التكليف إلزامياً، فالفعلية بالمعنى الذي فسرها بإرادته المولى الفعل من العبد لا أساس لها أصلاً، فإن حب المولى وبغضه وإن يتعلق بفعل العبد، ولكن الحب أو البغض لا يكون من الإرادة، والإرادة من المولى تتعلق بالمقدور، وفعل العبد غير مقدور للمولى بما هو مولى، ولو تعلقت إرادته سبحانه بفعل العباد لخرجت أفعالهم عن كونها اختيارية لهم، وإنما تتعلق إرادته المولى بإيجابه وتحريمه وغيرهما من أحكامه، والمفروض في المقام ثبوت الإيجاب أو التحريم من قبل المولى لفعلية الموضوع لهما، ويقع البحث في أن هذا العلم يكون وصولاً للتكليف المعلوم بالإجمال ليكون التكليف منجزاً بحيث مع وصوله يقبح من المولى الحكيم

الترخيص القطعي في مخالفته القطعيه، ويلزم موافقته القطعيه أم يمكن مع هذا العلم الأخذ بالإطلاق والعموم من خطابات الأصول النافيه في كل من أطراف العلم أو بعضها لتكون النتيجة لزوم الموافقه القطعيه أو عدم جواز المخالفه القطعيه، وذكر العراقي قدس سره أنه مع العلم الإجمالي بالتكليف يحكم العقل باشتغال الذمه به حتى يحصل الفراغ منه، ولا يمكن للشارع الترخيص في الارتكاب في جميع الأطراف أو ترك جميعها في الواجبات، حيث إن الترخيص فيهما كذلك ترخيص في المعصيه كما لا يجوز الترخيص في بعضها، حيث إن مورد الترخيص يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليه فيكون الترخيص على تقدير مصادفه احتمالاً ترخيصاً في المعصيه أيضاً فيقبح من المولى الحكيم وينافي حكم العقل بالاشتغال، وبتعبير آخر ليس المدعى مناقضه الترخيص في جميع الأطراف أو بعضها مع فعله التكليف، يعنى الفعلية التي تقدمت في كلام الماتن، فإن الفعلية المزبوره لا تجتمع مع الترخيص حتى في الشبهه البدويه، وعلى المولى مع تلك الفعلية الإيصال إلى المكلف ولو بجعل الاحتياط في مورده، بل المراد من الفعلية ما هو المستفاد من الخطابات الشرعيه في حرمة الأفعال أو وجوبها كون الغرض من التكليف التصدي لما فيه إمكان انبعاث العبد إلى الفعل أو منعه عنه بوصوله إليه، وبما أن العلم الإجمالي بالتكليف وصول فيستقل العقل بالاشتغال، ولزوم تحصيل الفراغ عن عهده والترخيص في كلها أو بعضها غير ممكن، لكونه ترخيصاً في المعصيه أو ما يحتمل كونه معصيه، ولا ينتقض بموارد انحلال العلم الإجمالي؛ لأنه لا وصول مع الانحلال حتى يحكم العقل بالاشتغال، كما لا ينتقض بموارد جريان قاعده الفراغ أو التجاوز ونحوهما، ليقال: إنه في مورد العلم التفصيلي بالتكليف يمكن أن لا تجب الموافقه

القطعيه، فكيف بالمعلوم بالإجمال، وذلك فإن مفاد قاعدتي الفراغ والتجاوز جعل البدل بالتعبد بحصول الامتثال وحكم العقل بالاشتغال حتى يحرز الامتثال الأعم من الامتثال الوجداني والتعبدى، ولا يستفاد من خطابات الأصول النافيه جعل البدل والتعبد بحصول التكليف لا بالدلاله المطابقه ولا الإلتزاميه كما لا يخفى.

أقول: ما ذكر الماتن قدس سره من كون المراد من فعليه التكليف تعلق الإراده الحقيقيه من المولى بفعل العبد وإن لا يصح، فإن فعل العبد بما هو فعل العبد غير مقدور للمولى بما هو مولى، وتعلق مشيئه الله سبحانه بأفعال العباد أو الترك منهم، وان كان تعلقها بفعل العباد موجبا لحصول الأفعال أو الترك منهم لا محاله، إلا أن ذلك يوجب وقوع الاضطراب وارتفاع اختيارهم حقيقه كما هو مقرر فى محله، إلا أنه مع الغمض عن ذلك فلا يرد ما ذكره قدس سره من وجوب الإيصال؛ لأن إطلاق الإراده أمر إضافى فيمكن إطلاقها بالإضافة إلى موارد العلم الإجمالى، وعدم الإطلاق بالإضافة إلى الشبهه البدويه فلا يجب عليه الإيصال، بل له الترخيص فى موردها، وما ذكره من أنه لا يمكن للشارع الترخيص فى بعض أطراف العلم؛ لأنه ترخيص فى المعصيه لو اتفق مصادفته بالمعلوم بالإجمال لا يخفى ما فيه، فإن حكم العقل بلزوم رعايه احتمال التكليف فى جميع الأطراف لاحتمال الضرر فى ترك رعايته فى بعضها ومع ترخيصه الظاهرى، لا احتمال للضرر. ويشهد لذلك موارد الانحلال الحكمى لا الحقيقى، ليقال بأنه لا علم بالتكليف فى موارد الانحلال والتعبد الظاهرى بالامتثال بالاستصحاب أو قاعدتي الفراغ والتجاوز مرجعه أو لازمه عدم أخذ المكلف بالمخالفه الواقعيه لو اتفقت؛ لأنه لا معنى لجعل البدل الظاهرى غير هذا المعنى، وعلى ذلك وبعد البناء على أن فعليه التكليف الواقعى إنما هو بفعليه الموضوع له

كما فى التكليف غير الإلزامى، والأحكام الوضعيه التى تكون لسان خطاباتها الأحكام المجعوله بمفاد القضايا الحقيقيه يكون الموضوع للأصول محققا فى ناحيه كل واحد من أطراف العلم فى نفسه، ورفع اليد فيها عن خطابات الأصول النافيه يحتاج إلى ثبوت مقيد لإطلاقاتها من ناحيه العقل أو الشرع، وذلك فان الحكم الظاهرى والتكليف الواقعى لا يكونان متنافيين فى البدء؛ لأنّ التكليف الواقعى نفسى ناشئ عن الملاك فى متعلقه والحكم الظاهرى طريقي ناش عن المصلحه فى ثبوت نفس الحكم من غير أن يكون فى متعلقه ملاكا غير ما فيه من الملاك واقعا، كما لا يكون بينهما منافاه فى الغرض؛ لأنّ الغرض من التكليف الواقعى إمكان كونه داعيا للمكلف إلى الإتيان بمتعلقه أو تركه، والغرض من الحكم الظاهرى العمل به عند عدم وصول التكليف الواقعى ولو كان التكليف الواقعى معلوما ولو بالإجمال لكان الترخيص فى جميع أطراف العلم منافيا للتكليف الواقعى فى ناحيه الغرض، حيث لا- يجتمع مع وصول التكليف المعلوم بالإجمال مع الترخيص فى ارتكاب جميعها، وكون كل من الأطراف فى نفسه مشكوكاً إنما يفيد فى اعتبار الحكم الظاهرى فى خصوصه إذا كان لذلك البعض معيّن لدخوله تحت خطاب الأصل العملى، كما إذا كان سائر الأطراف موضوعا لموضوع الأصل المثبت للتكليف أو لغير ذلك، أو قام دليل خطاب على ثبوت الترخيص فى الارتكاب فى أحدهما لا بعينه، كما إذا اضطر إلى شرب أحد المائين مع علمه بنجاسه أحدهما إجمالا، فإنه قد تقدم إن الترخيص فيما يختاره لدفع اضطراره منهما حكم ظاهرى مستفاد من فحوى أدله رفع الاضطرار، بخلاف ما إذا لم يكن فى البين معين لبعض الأطراف ولا دليل خاص، حيث يكون شمول خطاب الأصل النافى لكل واحد من الأطراف على حدٍ سواء

فيستقط في جميعها.

لا- يقال: لا- بأس بجريان الأصل النافى في كل من الأطراف مشروطا بترك الباقي، فإنه مع هذا النحو من الترخيص لا يثبت الترخيص القطعي في المخالفة القطعية للتكليف الواصل.

فإنه يقال: لا يحتمل أن تكون الحلية الواقعية في كل من الأطراف مقيدة ومشروطه، بل الحكم الواقعي في كل طرف إما الحلية الواقعية أو الحرمة الواقعية المطلقتين، فلا تعارض بين خطاب التكليف الواقعي مع خطاب الحلية الواقعية، وأما الحلية الظاهرية في كل من الأطراف إنما يستفاد من خطاب واحد، لا أن لكل من الأطراف للحلية الظاهرية خطاباً يخصه حتى يجمع بين الخطابين بما ذكر، فالجمع بين الحكمين بالتخيير أو بتقييد كل منهما بترك الآخر إنما يصح ويعدُّ جمعا عرفيا إذا كان لكل من الحكمين خطاب يخصه كان الحكمان مع احتمال التخيير واقعيين، نعم لو كان بين الأطراف تكليفا إلزاميا أو وضعا يستتبع الإلزام واحتمل ثبوت الإلزام أو الوضع في جميعها، كما إذا علم إجمالا بنجاسه أحد الإناءين أو الثوبين واحتمل نجاسه الآخر أيضا، فلا مانع عن إجراء أصله الطهاره في الإناء بعنوان الآخر منهما أو الثوب الآخر، فيحكم بصحة الصلاه إذا صلى في أحدهما وأعادها فيالثوب الآخر، فإن ثابث الثوبين أو الإناءين محكوم بالطهاره ولو بعنوانه، وهذا الأمر غير مفروض في المقام للعلم بثبوت التكليف الواقعي في بعض الأطراف، وعدم ثبوته في البعض الآخر، ثم إنه لا فرق فيما ذكر من سقوط الأصول النافيه من أطراف العلم بالتكليف مع عدم المعين بين أصل وأصل آخر، وأما الأصول المثبته للتكليف في الأطراف فلا مانع من جريانها في كل منها؛ لأنَّ الموجب لتعارض الأصول فيها لزوم الترخيص

القطعي في المخالفه القطعيه للتكليف الواصل بينها، ولا يلزم من جريان الأصول المثبتة هذا المحذور، ولا يكون ملاك التعارض في الأصول العمليه عين ملاك التعارض في الطرق والأمارات، يعنى العلم بعدم مطابقه كلتا الأمارتين للواقع؛ لأن مجرد العلم بالخلاف لا يضر في جريان الأصول العمليه فيما إذا لم يلزم المخالفه العمليه للتكليف الواقعي، نعم قد ذكر الشيخ قدس سره وقوع المعارضه بمجرد العلم المزبور بدعوى لزوم المناقضه من شمول أدلتها لأطراف العلم، ولكنها ضعيفه كما بين في بحث الاستصحاب، ونذكر ضعفها في المقام إجمالاً، وعن المحقق النائيني قدس سره عدم جريان الأصول التنزيليه في أطراف العلم الإجمالي سواء كانت نافيه للتكليف أو مثبتة؛ لأن مفاد الأصول التنزيليه هو العلم بالواقع من جهه البناء العلمى فيمتنع التعبد به مع العلم بخلافه في بعض الأطراف.

فقول قد ذكر الشيخ قدس سره عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي سواء كان مفاده ثبوت التكليف فيها أو نفيها بدعوى أن شمول خطابه لأطراف العلم يوجب التناقض في مدلولها من جهه صدرها وذيلها، حيث إن مفاد لا تنقض اليقين بالشك لو عم أطراف العلم يكون مفاده النهى عن نقض اليقين بالشك في كل منها بنحو السالبه الكليه. وما في ذيلها: «ولكن انقضه بيقين آخر» مفاده نقض اليقين السابق في بعض تلك الأطراف للعلم بالخلاف في بعضها، وهذه الموجه الجزئيه تناقض السالبه الكليه.

وفيه أن: «لا تنقض» يعم جميع الأطراف كلاً بملاحظه نفسه، واليقين السابق متعلق به كذلك، ولكن اليقين بالخلاف لم يتعلق به كذلك حتى ينافى الذيل صدره، وعلى تقدير الإغماض فعدم الشمول ما كان فيه الذيل المزبور فلا يمنع شمول ما لم يرد فيه الذيل المزبور، مع أن هذا البيان على تقدير تماميته يختص بأدله

الاستصحاب ولا- يجرى فى خطابات سائر الأصول، مثل قولهم: «رفع عن امتى ما لا يعلمون»(١) نعم يمكن الوهم فى جريانه فى مثل: «كل شىء حلال حتى تعرف انه حرام»(٢) أو «كل شىء طاهر حتى تعلم أنه قدر، فإذا علمت فقد قدر»(٣).

وأما ما ذكره المحقق النائنى قدس سره فيرد عليه أن التعبد بالعلم بشىء إنما ينافى العلم بالخلاف فى نفس ذلك الشىء وجدانا، بل لا معنى للتعبد فيه معه، وأما مع عدم العلم فيه بخصوصه فانما ينافى التعبد بالعلم فيه إذا استلزم الترخيص القطعى فى المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بينهما إجمالاً، ولا- يكون مجرد التعبد بالعلم من حيث البناء العملى فى طرف منافيا للتعبد بالعلم فى كل من سائر الأطراف أيضا؛ لأنّ التعبد بالعلم فيه لا ينفى المتعبد به من سائر الأطراف، كما إذا توضحاً بمائع مردّد بين الماء الطاهر والمضاف النجس، حيث إن التعبد ببقاء الحدث لا يثبت نجاسه الأعضاء حتى لا يجرى الاستصحاب فى طهارتها.

جريان الأصل الطولى النافى فى بعض أطراف العلم إذا اختص خطابه بذلك البعض

ثم إنّ ما ذكرنا من تساقط الأصول النافيه فى أطراف العلم للوجه المتقدم، وهو لزوم الترخيص القطعى فى المخالفه القطعيه للتكليف الواصل بين الأطراف وعدم المعين لبعض الأطراف ليؤخذ بالأصل النافى فيه، مقتضاه عدم المانع من جريان الأصل النافى فى بعض الأطراف إذا كان لذلك الأصل النافى خطاب آخر مفاده غير

ص: ٣٦٤

١- ١) مستدرك الوسائل ٤٢٣:٦، الباب ٢٦، الحديث ٧١٣٦.

٢- ٢) الكافي ٣١٣:٥، الحديث ٣٩.

٣- ٣) التهذيب ٢٨٤:١، الحديث ١١٩.

مفاد الأصل النافى المشترك، ويكون أصلاً طولياً بالإضافة إلى الأصل النافى المشترك، كما إذا علم بنجاسه ماء أو نجاسه ثوب، فإن الاستصحاب فى طهارتهما أو قاعدتهما فيهما وإن تسقط بالمعارضه؛ لأنّ شمول خطاب النهى عن نقض اليقين أو: «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر» بالإضافة إلى كل منهما على حدٍ سواء، إلا أن خطاب «كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام» يختص بالماء فيجوز شربه وإن لم يجز استعماله فى التطهير من الحدث أو الخبث؛ لأنّ أصله الحليه لا مورد لها فى ناحيه الثوب، لعدم حرمة لبس الثوب المتنجس تكليفاً كما هو ظاهر الحليه والحرمة المضافه إلى الأشياء، ودعوى أن أصله الحليه فى ناحيه الماء يعارضها أصله الطهاره فى ناحيه الثوب لم يعلم لها وجه، بعد ما ذكرنا أن الموجب للمعارضه عدم المعين للأصل النافى فى بعض الأطراف، نعم إذا كان الأصل الطولى مشتركاً بين الأطراف وكان المختص هو الأصل الحاكم على ذلك الأصل الطولى، كما إذا علم بنجاسه الماء أو غصبيه الثوب تقع المعارضه بين أصله الحليه فى ناحيه الثوب وبين أصله الطهاره وأصله الحليه فى ناحيه الماء، ولا مجال لدعوى أنه تسقط أصله الطهاره فى الماء وأصله الحليه فى الثوب بالمعارضه ويرجع إلى أصله الحليه فى الماء؛ لأنها فى الماء أصل طولى لا تصل النوبه إليها مع أصله الطهاره فيه، وذلك فإن معنى كونها أصلاً طولياً أنه لا تصل النوبه إليها مع جريان الأصل الحاكم لا مع عدم جريانه كما هو الفرض فى المقام.

وبتعبير آخر الأصل الطولى المشترك مع عدم جريان الأصل الحاكم المختص ببعض الأطراف فى عرض الأصل الحاكم، والطوليه إنما هى فى فرض جريان الأصل الحاكم، ولا يقاس ذلك بفرض اختصاص الأصل الطولى واشتراك الأصل الحاكم،

فإن خطاب الأصل الطولى شموله للطرف المختص به بلا محذور، نعم إذا كان الأصل الطولى فى أحد الطرفين مثبتاً وفى الآخر نافياً وبعد تساقط الأصلين الحاكمين فى كل من الطرفين يجوز الرجوع إلى الأصل الطولى فىهما وينحل بهما العلم الإجمالى انحلالاً حكماً، كما إذا علم بعد صلاتى المغرب والعشاء إما بنقصان ركوع من صلاه العشاء أو بزيادته فى صلاه المغرب، فإنه لا بأس بعد سقوط قاعده الفراغ فى ناحيه كل من صلاه المغرب والعشاء بالرجوع إلى الاستصحاب فى عدم الإتيان بالركوع الزائد فى صلاه المغرب، وعدم الإتيان بالركوع الرابع فى صلاه العشاء فىحكم ببطان العشاء وصحه صلاه المغرب، ونظير ذلك ما إذا علم إما بعدم الإتيان بصلاه العصر أو نقصان ركوع صلاه المغرب التى صلاها فإن قاعده الحيلولة الجارىه فى صلاه العصر معارضه بقاعده الفراغ الجارىه فى صلاه المغرب وبعد تساقطهما يرجع إلى أصله البراءه من وجوب قضاء العصر، بل استصحاب عدم فوتها حيث إن الاستصحاب فى عدم الإتيان بها فى وقتها لا يثبت فوتها، ولكن الاستصحاب فى عدم الإتيان بصلاه المغرب جارىه يثبت بقاء التكليف بها.

تنجيز العلم الإجمالى له مرتبتان ولا ملازمه بين ثبوتها وسقوطها

قد ظهر مما ذكرنا أن لتنجيز العلم الإجمالى مرتبتين ولا ملازمه بين التنجيز بالمرتبه الأولى وهو عدم جواز مخالفته القطعيه والتنجيز بالمرتبه الثانيه يعنى لزوم الموافقه القطعيه، ولكن قد يقال الموارد التى أشير إليها من تنجيز العلم الإجمالى التكليف بالمرتبه الأولى دون الثانيه غير صحيح، فإن العلم الإجمالى فى تلك الموارد غير منجز أصلاً، بل المنجز فيها الأصل المثبت فى بعض الأطراف والترخيص فيها بالأصل النافى فى بعضها الآخر، ولذا يعبر عن هذه الموارد بانحلال

وأخرى بين الأقل والأكثر الإرتباطيين، فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في دوران الأمر بين المتباينين.

لا- يخفى أن التكليف المعلوم بينهما مطلقاً - ولو كانا فعل أمر وترك آخر - إن كان فعلياً من جميع الجهات، بأن يكون واجداً لما هو العله التامه للبعث أو الزجر الفعلى، مع ما هو عليه من الإجمال والتردد والإحتمال، فلا محيص عن تنجزه وصحة العقوبه على مخالفته، وحينئذ لا محاله يكون ما دلّ بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعه أو الإباحه مما يعم أطراف العلم مخصصاً عقلاً، لأجل مناقضتها معه.

العلم الإجمالى حكماً وعدم تأثيره فى التنجز أصلاً، وما ذكر فى مسأله العلم بنجاسه هذا الماء أو نجاسه ذلك الثوب غير صحيح، بل يجب الاجتناب عن الماء كالثوب للعلم الإجمالى بنجاسته أو نجاسه الثوب.

والتمثيل لانفكاك مرتبتى التنجيز بما إذا علم الزوج بلزوم المبيت عند إحدى الزوجتين واشتبهتها، حيث لا يجوز ترك المبيت فى تلك الليله عندهما رأساً مع أنه لا تجب الموافقه القطعيه غير صحيح؛ لأن المنكر فى كلام، صاحب الكفايه والعراقى ما إذا كان بالترخيص من الشارع فى بعض الأطراف للعلم الإجمالى بالتكليف فيها لا ما إذا كان عدم لزوم الموافقه القطعيه لعدم تمكن العبد من إحراز الإمتثال حيث إن فعليه التكليف ينافى ترخيصه لا- معذوريه المكلف من إحراز الإمتثال لعدم تمكنه عقلاً- لا يمكن المساعده عليه، فإن سقوط قاعده الفراغ فى مسأله العلم بزياده الركوع إما فى صلاه المغرب أو نقصانه فى العشاء مستند إلى تنجيز العلم الإجمالى، فإنه لولا لزوم الترخيص القطعى فى المخالفه القطعيه للعلم الإجمالى بالتكليف بإعاده إحداهما لكانت كل من الصلاتين محكوماه بالصحه، وقد تقدم أن الموجب للتساقط فى الأصول فى أطراف العلم الإجمالى غير الموجب له

وإن لم يكن فعلياً كذلك، ولو كان بحيث لو علم تفصيلاً لوجب امتثاله وصح العقاب على مخالفته، لم يكن هناك مانع عقلاً ولا شرعاً عن شمول أدله البراءة الشرعية للأطراف.

ومن هنا انقذ أنه لا فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي، إلا أنه لا مجال للحكم الظاهري مع التفصيلي، فإذا كان الحكم الواقعي فعلياً من سائر الجهات، لا

في الإمارات، ولا- يكون مجرد العلم الإجمالي موجبا للتساقط في الأصول من أطراف العلم الإجمالي، ثم إنه بعد تساقط قاعده الفراغ في ناحيه كل من الصلاتين يكون ترك إعاده المغرب مستندا إلى الأصل النافي المختص، وهذا معنى التفكيك في العلم الإجمالي في تنجيزه بين عدم جواز مخالفته القطعيه وبين لزوم موافقتها القطعيه في مورد كان الأصل النافي مختصا ببعض أطرافه.

لا- يقال: أصاله الحليه في ناحيه الماء فيما إذا علم بنجاسته أو نجاسه الثوب غير جاريه؛ لأنها معارضه بأصاله البراءة عن مانعيه الثوب في الصلاه.

فإنه يقال: إن أصاله البراءة عن مانعيه الثوب مبتلاه بالمعارض أيضا بأصاله البراءة عن حرمة استعمال الماء في الأكل والشرب، ولكن أصاله الحليه بما أن لها خطاباً خاصاً تجرى في ناحيه الماء بلا معارض.

بقي في المقام أمران، الأول: أن العلم بحدوث التكليف إجمالاً كما أنه موجب لتنجزه كذلك العلم الإجمالي في مرحله الامتثال موجب أيضا لسقوط الأصول الجاريه في أطرافها، فما لم يكن في اليين ما يثبت الصحه في بعض الأطراف يجب الاحتياط في جميعها، ولو اقتصر المكلف في امتثال التكليف على بعض الأطراف ثم ظهر كونه مصادفا للواقع يحكم بالإجزاء في التوصليات، وهل يحكم بالإجزاء في التعبديات، فظاهر كلام الشيخ قدس سره أن الحكم بالإجزاء يختص بما إذا كان عازما على

محاله يصير فعلياً معه من جميع الجهات، وله مجال مع الإجمالى، فيمكن أن لا يصير فعلياً معه، لإمكان جعل الظاهرى فى أطرافه، وإن كان فعلياً من غير هذه الجهه، فافهم.

ثم إن الظاهر أنه لو فرض أن المعلوم بالإجمال كان فعلياً من جميع الجهات لوجب عقلاً- موافقته مطلقاً ولو كانت أطرافه غير محصوره، وإنما التفاوت بين المحصوره وغيرها هو أن عدم الحصر ربما يلازم ما يمنع عن فعليه المعلوم، مع كونه فعلياً لولاه من سائر الجهات.

الموافقه القطعيه ولو لم يكن عازماً إلا- بالاقتصار على بعض الاحتمالات فلا- يحكم بالصحه حتى إذا ظهر موافقه المأتى به للمكلف به، وما ذكره مبنى على اعتبار قصد الجزم فى نيه العباده بأن لا يكون قاصداً بالإتيان بها على تقدير، ولكن لم يرد فى شىء من الأدله اعتبار الجزم بهذا المعنى فى صحه العلم.

وقد يقال: إنه يترتب على ذلك أنه لو دار الأمر فى الواجبين المترتبين بين تكرار كل منهما، كما إذا اشتبهت القبلة مع وجوب صلاه الظهرين بين طرفين أو أكثر، فما دام لم يفرغ من احتمالات الواجب الأول لم يجز الإتيان بمحتمل الواجب الآخر بناء على اعتبار قصد الجزم، بخلاف ما إذا قيل بعدم اعتباره فإنه يجوز له قبل الفراغ الإتيان ببعض احتمالات الواجب الآخر، كما إذا صلى الظهر إلى جهه يجوز صلاه العصر إلى تلك الجهه، ولا- يعتبر الفراغ من احتمالات صلاه الظهر، نعم لا- يجوز له أن يأتى من احتمالات العصر إلى غير الجهه التى صلى الظهر إليها وإلا علم بطلان العصر لفقد الترتيب أو لكونها إلى غير جهه القبلة، ولكن لا يخفى ما فى هذا التفرع، فإنه بناءً على قصد الجزم فى صحه العباده فاللازم أن يكون قاصداً للامثال الإجمالى، وهذا القصد لا ينافى الدخول فى احتمالات العصر على النحو الذى ذكرنا قبل الفراغ

وبالجملة: لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصوره وغيرها، فى التنجز وعدمه، فيما كان المعلوم إجمالاً فعلياً، يبعث المولى نحوه فعلاً أو يزجر عنه كذلك مع ما هو عليه من كثره أطرافه.

والحاصل: أن اختلاف الأطراف فى الحصر وعدمه لا يوجب تفاوتاً فى ناحيه العلم، ولو أوجب تفاوتاً فإنما هو فى ناحيه المعلوم فى فعليه البعث أو الزجر مع الحصر، وعدمها مع عدمه، فلا يكاد يختلف العلم الإجمالى باختلاف الأطراف من محتملات صلاه الظهر.

الثانى: ما إذا كان للمعلوم بالإجمال فى بعض الأطراف أثر زائد كما إذا علم بنجاسه الماء أو نجاسه اللبن فإن النجاسه فى الماء أو اللبن موضوع لحرمة الأكل والشرب، ويختص الماء بأن النجاسه فيه توجب عدم جواز استعماله فى رفع الحدث والخبث، وفى مثل ذلك تسقط أصله الطهاره فى كل من ناحيه الماء وناحيه اللبن، وكذا أصله البراءه والحليه فى استعمال كل منهما فى الشرب والأكل، وأما بالإضافة إلى رفع الحدث أو الخبث باستعمال الماء المزبور فيرجع فيه إلى الأصل الجارى فيه سواء كان مثبتاً كما فى المثال فإنه يرجع إلى استصحاب بقاء الحدث أو الخبث، بمعنى أنه لم يغسل بماء طاهر أو لم يتوضأ أو لم يغتسل بالماء الطاهر، أو كان نافياً طويلاً كما تقدم فى مسأله العلم بنجاسه الماء أو الثوب بالإضافة إلى حليته شرب الماء.

وهذا بخلاف ما إذا كان الاختلاف فى الموضوع المترتب عليه الأثر بأن كان الدوران بين الأقل والأكثر فى الموضوع لا الأثر، فإنه لو لم يكن فى الفرض قدر مشترك كما إذا علم بنذره بقراءه سورته خاصه فى صلاته بعد الحمد، وترددت السوره المنذوره بين سورته التوحيد وسوره يس، فعليه الاتيان بصلاتين بكل من

قله وكثره في التنجيز وعدمه ما لم يختلف المعلوم في الفعلية وعدمها بذلك، وقد عرفت آنفاً أنه لا- تفاوت بين التفصيلي والإجمالي في ذلك، ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم أيضاً، فتأمل تعرف.

وقد انقذح أنه لا وجه لإحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية مع حرمة مخالفتها، ضروره أن التكليف المعلوم إجمالاً لو كان فعلياً لوجب موافقته قطعاً، وإلا لم يحرم مخالفته كذلك أيضاً.

ومنه ظهر أنه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به إجمالاً- إما من جهه عدم الإبتلاء ببعض أطرافه أو من جهه الإضطراب إلى بعضها[١].

السورتين بعد قراءه الحمد لسقوط الأصول النافيه في الطرفين، بخلاف ما إذا كان بينهما قدر مشترك خارجي في الأثر، كما إذا علم إجمالاً بأنه استدان من زيد الفأ، أو أتلف عليه ألفين فإن الاستدان والإتلاف وإن كانا موضوعين وليس بينهما قدر مشترك خارجي، إلا أن وجود القدر المشترك في حكمها وهو اشتغال الذمه بالأقل كافٍ في الانحلال.

[١] ظاهر كلامه قدس سره أنه مع عدم العلم بتكليف فعلي سواء كان عدم العلم بفعليته من جهه عدم الإبتلاء ببعض أطراف العلم أو من جهه الاضطراب إلى ارتكاب بعضها معينا أو مردداً، أو من جهه العلم بموضوع يعلم بتحقيقه في طول الزمان كعلم المستحاضه بحيضها في بعض أيام الشهر لما وجب موافقته، بل جاز مخالفته، بخلاف ما إذا علم التكليف الفعلي فإن العلم الإجمالي يوجب تنجزه ولو كان بين أطراف تدريجيته، فإن التدرج في متعلق التكليف لا- ينافي فعليته ضروره أنه كما يصح التكليف بأمر حالي، كذلك يصح بأمر استقبالي كوجوب الحج على المستطيع في موسمته، ومقتضى كلامه هذا أن العلم الإجمالي بحدوث تكليف، إما فعلاً أو في

المستقبل لا- يوجب التنجز، بخلاف ما إذا كان التكليف المعلوم فعلياً والتدرج في متعلق ذلك التكليف، فإنه لا فرق في تنجزه بين كون أطراف التكليف المعلوم بالإجمال دفعيه أو تدريجيه.

تنجيز العلم الإجمالي في التدريجات

وينبغي الكلام في المقام في أقسام التدرج فنقول إن التدرج قد يستند إلى اختيار المكلف كما إذا علم بكون أحد الثوبين غصبا فإنه يمكن للمكلف لبسهما معا، ولكن اختار أن يلبس أحدهما في زمان والآخر في زمان آخر، ولا إشكال في أن هذا القسم يدخل في العلم الإجمالي بالتكليف في الدفعيات والعلم بالحرمة الواقعية المتعلقة بلبس المغصوب يكون منجزا لها، وقد يستند التدرج إلى عدم إمكان الجمع بين الأطراف في الارتكاب دفعه، كما إذا علم بحرمة أحد ضدّين لهما ثالث، فإنه يتمكن من الإتيان بأى منهما أولاً، ولكن لا يمكن الجمع بينهما في زمان، ولا ينبغي التأمل في دخول ذلك في الدفعيات على ما تقدم، وقد تستند التدريجية إلى تقيّد أحد الأطراف بزمان أو بزمان متأخر، والتكليف المعلوم بالإجمال إما أن يكون فعلياً على كل تقدير أو لا يكون فعلياً إلا على تقدير دون تقدير آخر.

الأول: كما إذا نذر صوم يوم الخميس في هذا الأسبوع أو يومه في الأسبوع الآتى فإن وجوب الوفاء بالنذر يكون فعلياً من حين النذر وإن كان متعلقه الأمر الاستقبالي، وقد التزم الماتن بكون العلم الإجمالي منجزاً في هذه الصورة.

والثاني: وهو ما إذا لم يكن التكليف على فرض تأخر متعلقه فعلياً كما في مسأله حيض المستحاضه في طول الشهر، فإن العلم الإجمالي يتعلق بتكليف فعلي

على تقدير، واستقبالي على تقدير آخر، وفي مثل ذلك مقتضى كلام الماتن جواز الرجوع إلى الأصل النافي في كل الأطراف مع حصول طرفه، كما إذا رأت ناسيه الوقت دما مستمرا إلى خمسة عشر يوما أو إلى آخر الشهر، فإنه لا يجب عليها محرمات الحائض في شيء من أيام الدم، حيث تتمسك المرأة بالاستصحاب في عدم الحيض في أول الدم إلى أن تبقى ثلاثة أيام من آخر دمها، وفي تلك الأخره يتعارض الاستصحاب في بقاء الحيض المعلوم إجمالاً مع الاستصحاب في بقاء الطهر المعلوم كذلك فيتساقطان، أو لا يجرى شيء من الاستصحابين، فيؤخذ بأصالة الحليه في محرمات الحائض؛ لأن خطاب قاعده الحليه، يختص بتلك المحرمات.

ولكن المحقق النائيني قدس سره ذكر عدم جواز الرجوع إلى الأصل النافي في شيء من الصورتين، وأنه لا فرق في تنجيز العلم الإجمالي بين الدفعيات والتدريجيات، وعن الشيخ قدس سره التفصيل بين ما كان التكليف المتأخر تاما من جهه الملاك، بأن تكون القدره في المتأخر شرطاً في الاستيفاء أو لم يكن تاما، بأن لم يحرز الملاك فيه إلا على تقدير القدره عليه في ظرفه، ولكن المراجع إلى كلامه في رساله لا يناسب هذا النقل، حيث ذكر رحمه الله في الأمر السادس التحقيق أنه لا فرق بين الموجودات فعلاً والموجودات تدريجياً في وجوب الاجتناب نعم قد يمنع الابتلاء دفعه في التدريجيات كما في مثال الحيض، فإنه في مثل الحيض تنجز التكليف على الزوج بترك وطء الحائض قبل زمان حيضها ممنوع، وظاهر هذا الكلام هو بعينه ما ذكره الماتن من أنه لا فرق بين الدفعيات والتدريجيات إذا كان التكليف فعليا، وأنه إذا وجب رعايه المعلوم بالإجمال في الدفعيات لفعليه التكليف لزم رعايته في التدريجيات أيضا، وإن لم يجب في الثاني لم يجب في الأول أيضا، لاتحاد ملاك

وجوب الاجتناب وهو تعلق العلم بالتكليف المتوجه إلى المكلف فعلاً، ولذا التزم قدس سره بوجوب الاجتناب في مسأله الحلف على ترك الوطء في ليله خاصه، واشتبهت تلك الليله بين ليلتين، وفي مسأله علم التاجر بابتلائه في يومه أو شهره بمعامله ربويه، نعم ما ذكر في مسأله علم التاجر خارج عن البحث في المقام فلا يجوز للتاجر الدخول في معامله لا يعلم حكمها ويحتمل دخولها في معامله ربويه حتى مع عدم العلم الإجمالي؛ لأنّ جريان البراءة في الشبهه الحكميه مشروط بالفحص ومع عدمه كما هو الفرض لا يكون معذوراً، بل يحكم بفساد المعامله بمعنى عدم جواز ترتيب الأثر عليها؛ لأنه لا يتمسك فيها بعموم «أوفوا بالعقود» لعلمه بخروج المعامله الربويه عن مثله، وأن التمسك بالعام موقوف على الفحص وعدم الظفر بالدليل على التخصيص، وعلى الجملة العلم الإجمالي في التدريجيات في الشبهه الحكميه قبل الفحص خارج عن مورد الكلام في المقام، والموضوع للكلام في المقام ما إذا كانت الشبهه موضوعيه أو حكميه بعد الفحص، وإن العلم الاجمالي في التدريجيات كالعلم الإجمالي به في الدفيعات، وقد ذكرنا أنه لو كان التكليف المعلوم بالإجمال على تقدير تعلقه بأمر استقبالي فعليا بنحو الواجب المعلق يكون تساقط الأصول النافيه في أطرافه كتساقطها فيما كان المعلوم بالإجمال أطرافه دفعيه، وأما إذا كان نفس التكليف على بعض التقادير أمراً استقبالياً وبنحو الواجب المشروط بنحو الشرط المقارن أو الموقت فمع العلم بحصوله مستقبلاً إن لم يكن المعلوم بالإجمال فعليا فرضان.

احدهما: أن تكون القدره في ظرفه على موافقه التكليف شرطاً في الاستيفاء للملاك لا لنفس الملاك، بمعنى أن المكلف إذا عجز عن الفعل يفوت عنه ملاك

الواجب كفوته ممن يكون قادرا عليه ويترك الفعل اختيارا، وفي هذا الفرض يجب على المكلف التحفظ على قدره عليه في زمانه لاستقلال العقل بعدم جواز تفويت الملاك الملزم ويكون التكليف المرّد بين الفعلى والاستقبالي خارجا عن خطابات الأُصول النافيه، حيث إن العلم بالملا-ك كافٍ في عدم جواز التفويت، وبتعبير آخر كما يقبح الترخيص القطعى فى المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال مع فعلية أطرافه كذلك يقبح هذا الترخيص فى تفويت الملاك الملزم.

والفرض الثانى: ما إذا كان الملاك على تقدير حصول التكليف متأخرا ينحصر على القادر فى ذلك الظرف بأن تكون قدره عليه فى ظرفه دخيله فى الملا-ك لا- فى استيفائه، فهل يجوز للمولى الترخيص فى مخالفه التكليف المعلوم بالإجمال المرّد بين كونه فعليا أو تكليفا استقباليا بهذا النحو؟ فالظاهر عدم الفرق فى قبح الترخيص مع العلم بحصول التكليف فى ظرفه وقدره المكلف على موافقته سواء كان فعليا أو استقباليا، وعدم لزوم حفظ قدره فى هذا الفرض لا ينافى عدم جواز الترخيص فى مخالفته فى ظرفه سواء كان ظرفه فعليا أم استقباليا؛ لأنّ المفروض أنه لو لم يكن ظرفه فعليا يكون حصوله فى المستقبل، ولفعليه ملا-كه ولزوم استيفائه فى ذلك الظرف لا يصح من المولى الترخيص القطعى فى المخالفه القطعيه فى المعلوم بالإجمال المرّد بين كونه تكليفا فعليا وكونه استقباليا. كما هو المفروض، وإن جاز للمكلف تفويت قدرته على الموافقه قبل مجيء الظرف الاستقبالي، إلا أنه يعلم بأنه لا يفوته ويحصل التكليف فى المستقبل لو لم يحصل فعلا، وما فى ظاهر تقارير العراقى قدس سره من حفظ قدره عليه فى الفرض الثانى أيضا، وتعليل تنجيز العلم الإجمالى بتعلقه بتكليف إما متعلق بالظرف الفعلى أو بحفظ قدره على الاستقبالي

معيناً أو مردداً، أو من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحقيقه إجمالاً في هذا الشهر، كأيام حيض المستحاضه مثلاً، لما وجب موافقته بل جاز مخالفته، وأنه لو علم فعليته ولو كان بين أطراف تدريجيته، لكان منجزاً ووجب موافقته. فإن التدرج لا يمنع عن الفعلية، ضروره أنه كما يصح التكليف بأمر حالي كذلك يصح بأمر استقبالي، كالحج في الموسم للمستطيع، فافهم.

من غير ناحيه شرط الوجوب وقيده كما ترى، وتوجيهه أخيراً بتنجز العلم الإجمالي في التدريجيات كالدفعيات بما سلكه في فعلية التكليف من أن الإراده الباعثه من المولى تتعلق بالفعل الاستقبالي بعنوانه، وحصول الشرط ودخول الوقت خارجاً لا يكون بنفسه دخيلاً في تعلق إرادته المولى، بل الدخيل في تعلقها لحاظهما طريقاً ومشيراً إلى الخارج فيكون التفاوت في ناحيه الانبعاث الناشئ عن الخطاب المتوجه إلى المكلف بتلك الإراده، حيث لا يكون الانبعاث إلا بعد تطبيق الشرط والوقت على المورد وكيفيه الانبعاث بل أصله خارج عن مدلول الخطاب ولا يمكن أخذهما في مدلوله، حيث إنه متفرع على الخطاب ومدلوله ووصوله إلى المكلف، وعلى كل تقدير يتعلق العلم الإجمالي بالإرادته الباعثه الفعلية الموجهه عند العلم بها لزوم حفظ قدره على موافقه التكليف المشروط أو الموقت الحاصل فيما بعد من غير ناحيه شرط التكليف أو قيده لا يخفى ما فيه، فإن الإراده الباعثه للمولى تتعلق بجعل التكليف، والتكليف أمر اعتبارى فتاره يعتبر الوجوب المتعلق فعلياً، والاستقباليه إنما تكون في نفس الفعل، وأخرى يعتبر الحكم والوجوب بعد حصول الشرط أو دخول الوقت خارجاً، ففي الثاني لا يجب حفظ قدره على الفعل إلا بعد تحقق الشرط أو دخول الوقت بخلاف الأول، فإن نفس التكليف فيه فعلى وتقتضى فعليته حفظ قدره على الفعل الاستقبالي، ولو قبل حصول الشرط ودخول الوقت، كما

الأول: أن الاضطرار كما يكون مانعا عن العلم بفعليه التكليف لو كان إلى واحد معين، كذلك يكون مانعا [١].

أوضحنا كل ذلك في بحث الواجب المشروط بالشرط المقارن والواجب المعلق، وعلى ذلك لم يبق في البين وجه لتنجيز العلم الإجمالي في التدريجيات التي يكون نفس التكليف مرددا بين كونه فعليا أو أمرا استقباليا غير ما ذكرنا من قبح الترخيص القطعي من المولى في المخالفه القطعيه للتكليف الذى هو إما فعلى أو يعلم المكلف بصيرورته فعليا مستقبلاً.

الاضطرار إلى بعض أطراف العلم

[١] ذكر الماتن قدس سره أن الاضطرار إلى بعض أطراف العلم سواء كان الاضطرار إلى معين أو غير معين يوجب عدم العلم بفعليه التكليف، مثلاً إذا علم نجاسه أحد المايعين أحدهما خل والآخر ماء، واضطر إلى شرب الماء لدفع عطشه المهلك، أو علم نجاسه أحد المايين واضطر إلى شرب أحدهما لدفعه فشرب الماء فى المثال الأول، وشرب أحد المايين فى المثال الثانى خلال واقعا بلا فرق بين كونه هو النجس الواقعى أم لا، والخل فى الأول وغير المختار فى الثانى تعلق التكليف به مشكوك فتجرى فيه أصاله الحليه، ثم إنه قدس سره ذكر عدم الفرق فى مانعيه الاضطرار عن العلم بالتكليف الفعلى بين ما كان الاضطرار إلى المعين أو غيره قبل العلم الاجمالى أو طرو الاضطرار بعدم حصول العلم الاجمالى، والتزم بأن العلم الإجمالي فى موارد الاضطرار إلى بعض أطرافه غير منجز، حيث لا يكون فى هذه الموارد علم بالتكليف الفعلى ولو إجمالاً، وتعرض قدس سره لما يقال بأن مانعيه الاضطرار عن تنجيز العلم الإجمالي إذا كان الاضطرار سابقا على العلم صحيح، وأما المانعيه فيما إذا طرأ بعد

العلم الإجمالى لم يحرز وجهه، ولم يعلم الفرق بين طرو الاضطرار بعد العلم الإجمالى، وبين فقد بعض الأطراف، حيث إنه مع فقد بعضها بعد العلم لا يوجب عدم لزوم رعايه احتمال التكليف فى الأطراف الباقية، وأجاب بالفرق بينهما، وحاصله أن الأحكام الإلزاميه المجمعوله لموضوعاتها بالإضافة إلى تلك الموضوعات ليست بمقيده بل تثبت لها بحصولها خارجا وترتفع عنها بارتفاعها، مثال حرمه شرب الخمر تكون فعليه بحصول الخمر، واعتصام الماء الكرى يكون فعليا بحصول الماء الكرى وبقائه، وإذا ارتفع الموضوع بأن صار الخمر الخارجى خلافاً أو زالت الكرى من الماء ترتفع الحرمه فى الأول والاعتصام فى الثانى، وهذا الارتفاع قهرى وليس من تقييد الحكم وعدم إطلاقه، وعلى ذلك فلو علم إجمالاً بخمريه أحد الاناءين فيعلم بالحرمه الفعليه المطلقه فى أحدهما، وبعد فقد أحدهما يشك فى ارتفاع تلك الحرمه بعد فعليتها وتنجزها، وهذا بخلاف طرو الاضطرار حيث إن طروه غايه للتكليف وحد له قيدها، فالماء المغصوب بعد طرو الاضطرار إلى شربه باق، ولكن لا حرمه فى شربه فمع الاضطرار إلى شرب أحد المائعين معنا أو إلى غير معين، لا يصح القول بأنه كان لنا العلم بالحرمه الفعليه المطلقه فى أحدهما ويشك فى ارتفاع ما تعلق به، بل الصحيح أن يقال قد علمنا بالحرمه المغياه الفعليه التى نحتمل حصول غايتها فيكون الشك فى الحرمه بعد طرو الاضطرار فى الآخر شكاً بدوياً.

وبتعبير آخر طرو الاضطرار غايه للمعلوم بالإجمال أى التكليف الفعلي بخلاف فقد أحد الأطراف فإنه ليس غايه للمعلوم بالإجمال، بل غايه للعلم به والشك فى الحرمه بعد طرو الاضطرار إلى أحدها من الشك البدوى فى حدوث

حرمه مطلقه من الأول، بخلاف فقد بعض الأطراف فإن العلم الإجمالي بحدوث حرمه مطلقه بحاله، غايه الأمر لا علم ببقائها، ومقتضى قاعده الاشتغال إحراز الخروج عن عهدها بترك الأطراف الأخرى فى موارد العلم بالحرمه أو بالاتيان بها فى موارد العلم بالوجوب.

أقول: لا فرق بين غايه الاضطرار وسائر القيودات والغايات للتكليف، ولو كان العلم الإجمالى غير منجز للتكليف بعد طرو الاضطرار إلى بعض الأطراف معيناً أو غير معين يكون الأمر كذلك فى غيره أيضاً، كما إذا علم إجمالاً بكون أحد العصيرين من العصير العنبى الذى غلى ولم يذهب ثلثاه، والآخر عصير زبيب مغلى فيجب الاجتناب عنهما، وإذا ذهب ثلثا أحدهما فلا يجب الاجتناب عن الآخر، والحل ما تقدم فى بحث مفهوم الشرط من أن القيود وإن اختلفت بحسب مقام الإثبات وترجع إلى الحكم الوارد فى الخطاب تاره وأخرى إلى الموضوع الوارد فيه، إلا أن هذا فى مقام الإثبات فقط، وأما بحسب مقام الثبوت فكلها ترجع إلى الموضوع، حيث تفرض فى مقام جعل الحكم مفروض الوجود تاره وأخرى مفروض العدم، وكما أن الموضوع للاعتصام هو الماء الكر كذلك الموضوع للحرمه الخمر المفروض عدم كون شربها اضطرارياً، وكذلك الحال فى سائر الأحكام بالإضافة إلى موضوعاتها، وثانياً لو فرضنا أن العلم الإجمالى بالإضافة إلى الحكم المعيناً، بالاضطرار ونحوه غير منجز بعد طرو الاضطرار أو غيره من الغايه على بعض الأطراف، ولكن إذا لم يعلم المكلف بطرو الاضطرار إلى أحدهما من قبل، كما إذا كان أحد المائعين ماءً والآخر خلاً، وعلم أيضاً بحدوث اضطراره إلى شرب الماء لدفع عطشه فإنه مع العلم فعلاً بنجاسه أحدهما يعلم إجمالاً إما بحرمه شرب الماء عليه فعلاً إلى طرو الاضطرار، أو

بحرمه شرب الخل عليه مطلقا لعدم الاضطرار إليه ولو مستقبلاً، حيث إنه لا يرفع العطش، فأصالة البراءة عن التكليف فى كل منهما معارضة بأصالة البراءة عن التكليف المتعلق بالآخر، وبعد تساقطهما يرجع إلى الاستصحاب فى بقاء التكليف الفعلى إلى ما بعد الاضطرار إلى شرب الماء، فإن هذا الاستصحاب من القسم الثانى من الاستصحاب فى الكلى، بل الأمر كذلك فى حصول الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه كما لا يخفى.

ثم إن فى الاضطرار إلى بعض أطراف العلم صوراً.

الأولى: ما إذا كان الاضطرار إلى بعض معين ثم يحصل العلم الإجمالى، كما إذا علم بوقوع نجاسه فى أحد مايعين أحدهما ماء والآخر خل، وكان المكلف قبل وقوع النجاسه مضطراً إلى شرب الماء لدفع عطشه، ولا ينبغى التأمل فى هذه الصورة فى عدم تنجيز العلم الإجمالى بالإضافه إلى الخل أيضاً؛ لأنّ الماء المزبور يجوز شربه لمكان الاضطرار إليه سواء وقعت النجاسه فيه أم لا، فىكون الشك فى حرمه شرب الخل شكاً بدوياً فتجرى أصالة الحل فيه، ولكن لا يخفى أن عدم تنجيز العلم الإجمالى والحكم بجواز شرب الخل بأصالة الحليه إذا كان الماء بقدر رفع الاضطرار لا أزيد، وإلا فالتنجيز بحاله للعلم الإجمالى عند وقوع النجاسه بحرمه شرب الخل أو الباقي من الماء.

ولا يخفى أيضاً أن أصالة الطهاره فى ناحيه الخل فى الفرض تسقط بالمعارضه مع أصالة الطهاره فى ناحيه الإناء الذى فيه الماء، ولكن لا مجرى لأصالة الطهاره فى ظاهر شفثيه بعد شرب الماء، بدعوى أن نجاستهما مانعه عن الصلاه قبل التطهير، وذلك فإن أصالة الحليه الجاريه فى الخل لها خطاب خاص وأصل طولى فيؤخذ بها

على ما تقدم سابقا، وأما أصاله الطهاره لظاهر شفثيه فلا- أثر لها حتى تقع المعارضه بينها وبين أصاله حليه الخل، حيث إن المفروض عدم تمكن المكلف من التطهير لفقد الماء، نعم إذا بقى الخل إلى أن وجد الماء لتطهيره فلا- يجوز شربه لوقوع المعارضه.

الصوره الثانيه: ما إذا كان الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه، ثم حصل العلم الإجمالى كما إذا اضطر إلى شرب أحد الماءين ثم علم إجمالاً بوقوع النجاسه فى أحدهما، وقد يقال فى هذه الصوره بعدم تنجيز العلم الإجمالى كالصوره الأولى، بدعوى أن ما يدفع المكلف اضطراره بشربه حلال وحرمة شرب الآخر بعده مشكوك بدوا، فيؤخذ بأصاله الحليه فيه، ولكن هذا القول ضعيف، والصحيح تنجيز العلم الإجمالى؛ لأن الاضطرار يرفع الحرمة إذا كان طارئاً على ارتكاب الحرام كما هو مفاد رفع الاضطرار، وقوله عليه السلام: ما من محرّم إلا وقد أحلّ لمن اضطر إليه (١)، والمفروض فى هذه الصوره عدم طرو الاضطرار إلى شرب الماء المتنجس، ولذا لو كان المتنجس منهما محرزا كان على المكلف دفع اضطراره بغيره.

وعلى الجملة النجس منهما واقعا باقٍ على حرمة وموجب لتساقط الأصول النافيه فيهما، غاية الأمر لا تجب الموافقه القطعيه فى الفرض؛ لأنّ حكم العقل بلزومها للتحرز عن العقاب المحتمل، ومع كون الموافقه القطعيه موجباً للابتلاء بمحذور آخر كالقاء النفس فى التهلكه لا- يحكم العقل بلزومها، أضف إلى ذلك أن الشارع إذا رخص فى ارتكاب المحرم لدفع الاضطرار فالترخيص فى ارتكاب محتمل

ص: ٣٨١

١- (١) وسائل الشيعه ٢٢٨:٢٣، الباب ١٢ من أبواب كتاب الإيمان، الحديث ١٨.

الحرمة أولى، غاية الأمر الترخيص في الأول واقعي وفي الثاني ظاهري، وقد تقدم أن كلام الماتن ظاهره كون الترخيص واقعياً، وكذا يظهر ذلك من المحقق النائيني قدس سره ولكن يختلف ما ذكره عما ذكره الماتن، حيث قال: ما يدفع به الاضطرار قبل دفعه كان محرماً على تقدير كون المعلوم بالإجمال فيه، ولذا يجب رعاية العلم الإجمالي في الطرف الباقي حتى بعد دفع اضطراره، حيث لم يطرأ الاضطرار على خصوص الحرام الواقعي، وإنما يكون اختياره لدفع اضطراره موجبا لسقوط حرمة الواقعيه، ولكن لا- يخفى أن تعلق الحرمة الواقعيه بفعل قبل ارتكابه وسقوطها عند اختيار ارتكابه أمر غير معقول؛ لأنَّ التكليف للزجر عن اختيار متعلقه، وإذا جاز الفعل واقعا باختيار ارتكابه فلا يبقى معنى لتحريمه، والحل أن اختيار شيء لدفع اضطراره إلى الجامع لا يوجب طرو الاضطرار عليه ليكون التكليف به ساقطاً باختياره لدفع اضطراره، والمتعين ما ذكرنا من عدم حكم العقل في الفرض بلزوم الموافقه القطعيه، ولا يبعد أن يجري الاستصحاب في بقاء النجس بعد رفع الاضطرار بأحدهما في هذا الفرض أيضاً، كما يأتي في الصورة الثالثه. ومما ذكرنا يظهر الحال في الصورة الثالثه: وهي ما إذا كان طرو الاضطرار إلى شرب أحد ماءين بعد العلم بنجاسه أحدهما، فإنه عند طرو الاضطرار فالمختار لدفعه باق على حرمة الواقعيه فيما إذا انطبق عليه المعلوم بالإجمال، غايته أنه لا- تجب الموافقه القطعيه عقلاً- على ما تقدم، بل يمكن في الفرض الالتزام بوجود الاجتناب عن الآخر للاستصحاب في بقاء ما تنجس واقعا، ولا يعارض بالاستصحاب في عدم وقوع النجس في الباقي لسقوطه بالمعارضه مع عدم وقوعه في المدفوع به الاضطرار قبل طرو الاضطرار إلى شرب أحدهما.

لو كان إلى غير معين، ضروره أنه مطلقاً موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه، تعييناً أو تخييراً، وهو ينافي العلم بحرمه المعلوم أو بوجوبه بينها فعلاً، وكذلك لا فرق بين أن يكون الإضطرار كذلك سابقاً على حدوث العلم أو لاحقاً، وذلك لأن التكليف المعلوم بينها من أول الأمر كان محدوداً بعدم عروض الإضطرار إلى متعلقه، فلو عرض على بعض أطرافه لما كان التكليف به معلوماً،

لا يقال: كيف يكون المدفوع به الاضطرار محرماً واقعا عند اختياره لدفعه، وما فائده تحريمه عنده مع كون الغرض من النهي الزجر عن متعلقه، والتأمل في فائده النهي والغرض منه يجرى في كل من الصورتين الثانية والثالثة، فإنه يقال نعم الغرض من النهي الزجر عن متعلقه، وهذا الغرض حاصل، حيث إنه لو علم أثناء الارتكاب أن ما يرتكبه نجس يجب قطع الارتكاب ودفع اضطراره بغيره، بخلاف ما إذا كان الاضطرار إلى معين، فإنه لو علم نجاسته حين ارتكابه فلا يضر لسقوط النهي عنه بالاضطرار إليه.

والصوره الرابعه: ما إذا علم بنجاسه أحد مائعين، أحدهما ماء والآخر خل، ثم طرأ الاضطرار إلى شرب الماء لدفع عطشه، ففيها ما تقدم من عدم الفرق بين طرو الاضطرار إلى بعض الأطراف وبين فقدته، في أن العلم الإجمالي بنجاسه أحدهما قبل طرو الاضطرار أو فقد بعض الأطراف مقتضاه لزوم الاجتناب عن الآخر؛ لأن الأصول النافيه في جميع الأطراف قد سقطت قبل طروه أو فقد بعض الأطراف، بل يمكن في الفرض الاستصحاب في بقاء ما وقعت النجاسه فيه سابقاً، فإن المقام من قبيل القسم الثاني من الكلى، ومقتضاه رعايه التكليف المحتمل في غير المضطر إليه أو الباقي من الأطراف، ولا مجال في المقام لدعوى معارضه الاستصحاب في عدم وقوع النجاسه في الخل مع الاستصحاب في بقاء الكلى بعد دفع الاضطرار بالماء، أو

لاحتمال أن يكون هو المضطر إليه فيما كان الاضطرار إلى المعين، أو يكون هو المختار فيما كان إلى بعض الأطراف بلا تعيين.

لا- يقال: الاضطرار إلى بعض الأطراف ليس إلا كفقدها، فكما لا إشكال في لزوم رعايه الاحتياط في الباقي مع فقدان، كذلك لا- ينبغي الإشكال في لزوم رعايته مع الاضطرار، فيجب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه خروجاً عن عهده ما تنجز عليه قبل عروضة.

بعد فقد بعض الأطراف، وذلك لسقوط جميع الأصول النافيه في الأطراف قبل طرو الاضطرار أو فقد بعضها.

وهذا بخلاف الصورة الأولى، من حصول العلم بوقوع النجاسه بعد الاضطرار إلى معين، حيث ذكرنا أن أصله الحليه في الخل جاريه ولم تسقط ومع أصله الحليه لا يجرى الاستصحاب في بقاء النجاسه السابقه؛ لأنه لا أثر لبقاء النجاسه إلا الاحتياط لاحتمال دفع الضرر ولا يثبت نجاسه الخل، واحتمال الضرر مدفوع في شرب الخل بجريان أصله الحليه فيه كما أوضحنا ذلك في بحث الاستصحاب في القسم الثاني من الكلى إذا احتمل التكليف في الفرد الباقي المحتمل، وكان احتمالاه فيه مدفوعاً بالأصل النافى، ولا- يخفى أن الملا-ك في تنجيز العلم الإجمالى وعدم تنجيزه في موارد الاضطرار إلى بعض الأطراف معيناً، هو حصول العلم الإجمالى لا- المعلوم بالإجمال، بمعنى أن سبق المعلوم بالإجمال على الاضطرار للبعض المعين من الأطراف لا يفيد في تنجيز العلم الإجمالى، وإنما الموجب لتنجيزه ما إذا كان نفس العلم الإجمالى قبل الاضطرار إلى بعض الأطراف معيناً، ولو كان لاحقاً بالاضطرار فلا- يفيد التنجيز لأن الموجب لتنجيزه تساقط الأصول النافيه في أطرافه، وأطرافه تكون مورداً لها عند حصول العلم، فإن الموضوع لها الشك في الأطراف، الحاصل

فإنه يقال: حيث إن فقد المكلف به ليس من حدود التكليف به وقيوده، كان التكليف المتعلق به مطلقاً، فإذا اشتغلت الذمه به، كان قضيه الإشتغال به يقيناً الفراغ عنه كذلك، وهذا بخلاف الإضطرار إلى تركه، فإنه من حدود التكليف به وقيوده، ولا يكون الإشتغال به من الأول إلا مقيداً بعدم عروضه، فلا يقين باشتغال الذمه بالتكليف به إلا إلى هذا الحد، فلا يجب رعايته فيما بعده، ولا يكون إلا من باب الاحتياط في الشبهه البدويه، فافهم وتأمل فإنه دقيق جداً.

الثانى: إنه لما كان النهى عن الشيء، إنما هو لأجل أن يصير داعياً للمكلف نحو تركه لولم يكن له داعٍ آخر [١].

بحصول العلم الإجمالى وسبق المعلوم بالإجمال على الاضطرار لا- يؤثر فى المعارضه، إذا كان نفس العلم به لاحقاً على الاضطرار، ومما ذكرنا يظهر أنه لو كان العلم الإجمالى مقارناً لحصول الاضطرار إلى بعض الأطراف بعينه، وأنه لا يكون فى الفرض للأصل النافى فى غير المضطر إليه معارض حتى وإن كان نفس المعلوم بالإجمال سابقاً على الاضطرار فتدبر.

اشتراط الابتلاء بجميع أطراف العلم الإجمالى فى تنجيزه

[١] اعتبر جماعه فى تنجيز العلم الإجمالى بالحرمة الابتلاء بجميع أطرافه، وذكر فى وجهه أنه لا ينبغى التأمل فى اعتبار التمكن من فعل فى صحه النهى عنه، حيث إن النهى عن فعل لا يتمكن المكلف منه لغو لا يصدر عن المولى الحكيم، وإذا كان الوجه فى عدم صحه النهى فى فرض عدم التمكن من المتعلق ما ذكر جرى فيما كان الفعل مما يترك عادة ولا يحصل للمكلف داعٍ إلى ارتكابه مع اطلاعه بما عليه من الخصوصيات، ولذلك التزموا كالماتن قدس سره باشتراط الابتلاء فى فعله النهى؛ لأنه مع عدم الابتلاء لا يترتب على النهى عنه دعوه للمكلف إلى الترك.

وقد يقال لانزم ما ذكر اشتراط الابتلاء فى التكليف الوجوبى أيضا، بأن يعتبر فى الوجوب الفعلى إمكان ترتب دعوته إلى الفعل وإذا فرض فعل لا يحصل للمكلف داع إلى تركه عادة يكون الأمر به لغوا، كما يجب ستر العوره عن غير الزوجه ووجوب الانفاق على النفس والولد، واعترف الماتن قدس سره بذلك فى هامش الكفايه، وقد ذكر النائينى قدس سره أن اشتراط الابتلاء يختص بالتكاليف التحريميه، والمراد من الخروج عن الابتلاء كون الموضوع لحرمة الفعل بحيث يحتاج الاتيان بمتعلق النهى إلى تهيئه مقدمات للوصول إليه بحيث لا يرغب عادة إلى تلك الهيئه، ككون المايح النجس أو الغصبى فى أرض يحتاج الوصول إليها إلى سفر طويل، وهذا النحو من الفعل لا يصح النهى عنه، ولكن يصح الأمر بمثل هذا الفعل؛ لأن الأمر يكون داعيا له إلى تهيئه المقدمات، وأما إذا لم يكن الموضوع كذلك بل عدم ارتكابه لوجود داع آخر يدعو إلى تركه ولا يتخلف الداعى عادة، كتحریم أكل الخبائث فيصح النهى عنه كما يصح الأمر بستر العوره، حيث يكون النهى والأمر مؤكدين للارتداع أو الاتيان، ولكن قد يناقش فى الفرق بين ما إذا كان الوصول إلى الموضوع محتاجا إلى تهيئه مقدمات لا يحصل للمكلف عادة الداعى إليها، وبين ما إذا كان الموضوع بيد المكلف ولكن يكون له داع آخر إلى ترك متعلق النهى لا يتخلف عنه عادة، بحيث لا يحصل للنهى المفروض داعويه إلى الترك، ولو كان النهى فى الفرض الأول لغوا لكان فى الثانى أيضا كذلك، وبتعبير آخر كما يصح أخذ القدره فى متعلق النهى بأن يضاف النهى إلى الفعل المقذور كذلك يصح أخذ الابتلاء بمعنى عدم الداعى الآخر الذى لا يتخلف عادة فى متعلقه بأن يختص النهى بالفعل الذى يمكن فيه حصول الداعى إلى الارتكاب عادة، ولكن الصحيح عدم اعتبار الزائد على القدره لا فى الإيجاب ولا فى

التحريم، حيث إن النهي مع الداعى الآخر إلى الفعل أو الترك مؤكد يكون موجبا للتقرب فيما إذا كان كل منهما مستقلاً فى الدعوه بمعنى أنه لو لم يكن للمكلف داعٍ آخر إلى الفعل أو الترك لكان الأمر أو النهي داعياً له إلى الاتيان أو الترك، وحيث إن الغرض فى الأوامر الشرعيه والنواهي الشرعيه ليس مجرد الفعل أو الترك، بل الغرض منهما استناد الفعل إلى أمر الشارع به، واستناد الترك إلى نهيه، لصح للشارع الأمر والنهي حتى فيما كان للمكلف داعٍ آخر إلى الفعل أو الترك، ولا يقاس ذلك بالموارد التى يكون الغرض من الأمر والنهي مجرد الإتيان بالمتعلق أو تركه خارجاً، ليكون الأمر والنهي مع داعٍ آخر لا يتخلف عادة عبثاً.

لا يقال: لو كان الغرض فى الأوامر الشرعيه ونواهيه الاستناد فى الفعل أو الترك إلى أمر الشارع ونهيه لكانت التكاليف كلها من التعبدى مع أن النواهي كلها والأوامر جلّها توصليات.

فإنه يقال: إنما يكون المتعلق توصلياً أو تعبدياً لملاك فيه، فإن كان الملاك فيه غير موقوف على قصد التقرب فهو توصلي، وإن كان موقوفاً على الاستناد وقصد التقرب فهو تعبدى، وبتعبير آخر فى موارد العباده يتعلق الأمر بالفعل مع قصد التقرب بخلاف التوصلى فإنه يتعلق بذات الفعل على ما أوضحنا فى بحث التعبدى والتوصلى، وأما الغرض من التكليف فى كل من التعبدى والتوصلى الاستناد، وربما يشير إلى ذلك قوله سبحانه: «وما أمروا إلا ليعبدوا الله» (١)، نعم رعايه هذا الغرض فى كل الأوامر والنواهي من مراتب تكميل النفس والتقرب إليه سبحانه.

ص: ٣٨٧

وعلى الجملة الغرض من النهي عن فعل إمكان كونه داعياً إلى تركه حتى فيما إذا كان له داعٍ آخر إلى تركه، وكذلك الغرض من الإيجاب إمكان كونه داعياً إلى الفعل ولو مع فرض داعٍ آخر له إلى الإتيان.

والمشهور بين القوم أنه إذا صح التكليف بما هو خارج عن الابتلاء بالمعنى المتقدم في كلام النائيني قدس سره، بل وغيره مما يكون التكليف فيها للتأكيد والتكرار في الداعويه بالمعنى المتقدم يترتب على ذلك تنجيز العلم الإجمالي بالتكليف بين الداخِل في الابتلاء أو غيره، بخلاف ما إذا قيل باختصاص التكليف بمورد الابتلاء، فإنه تجرى الأصول النافية في الداخِل في الابتلاء بلا معارض، ولكن لا- يخفى ما فيه، فإن تنجيز العلم الإجمالي يكون بتعارض الأصول النافية في الأطراف، وإذا اختص بعض الأطراف بأصل طولى نافٍ فلا يكون تنجيز للعلم الإجمالي، وعلى ذلك فالأصول النافية كالاستصحاب في عدم الموضوع وعدم التكليف في الأطراف متعارضه، وكذلك أصله الطهاره والحليه، إلا أن حديث الرفع بفقره: «رفع ما لا يعلمون» يختص بما إذا كان الموضوع للحرمه أو الحرمة في الداخِل في الابتلاء، حيث إن الوضع فيه ثقل على المكلف بخلاف الوضع فيما هو خارج عن الابتلاء فإنه لا ثقل فيه، حيث لا يرتكبه المكلف فيكون الرفع في الداخِل في محل الابتلاء امتناناً دون غيره، نعم إذا اختص الخارج عن الابتلاء بأصل مختص لا- يجرى في الداخِل في مورد الابتلاء تقع المعارضه بينه وبين أصله البراءه الجاربه في الداخِل فيه.

ثم على تقدير اعتبار الابتلاء في صحه التكليف، فإن شك في خروج بعض الأطراف عن الابتلاء بالشبهه المفهومه فإن للخروج عن الابتلاء مراتب، فبعض تلك

المراتب متيقن وبعضها مشكوك، فهل يصح مع المرتبه المشكوكه التمسك بإطلاق خطاب تحريم الشيء وتثبت الحرمة في الفرض بين الاطراف؟ ويكون العلم الإجمالي منجزا كما عليه الشيخ قدس سره ، أو أنه لا يصح معها التمسك بالإطلاق في الخطاب حيث يعتبر في التمسك بالإطلاق في خطاب الحكم في مورد إحراز إمكان ثبوت الحكم فيه بحسب مقام الثبوت كما عليه ظاهر الماتن، فيجري الأصل النافي في الطرف الداخلة في الابتلاء، فالصحيح على القول باشتراط التكليف بالابتلاء هو الأول، فإنه كما يصح التمسك بالإطلاق من الخطاب في موارد الشك في ثبوت الحكم من سائر الجهات، كذلك يتمسك به في مورد احتمال عدم إمكان ثبوت الحكم فيه ثبوتا، حيث إنه بالإطلاق المزبور يستكشف ثبوته وإمكانه، ولذا لم يحصل إحراز هذا الإمكان من مقدمات الإطلاق وإلا لم يمكن التمسك بالإطلاق في موارد الشك في ثبوت الحكم ثبوتا، لاحتمال عدم الملاك له فيها، مع أن ثبوت الحكم وجعله في مورد عدم ملاكه فيه قبيح على المولى الحكيم.

وعلى الجملة: مع الأخذ بالإطلاق المقتضى لثبوت الحكم بين الأطراف تكون الأصول النافية فيها متعارضة إلا في الفرض الذي ذكرناه، نعم لو قيل بانصراف خطابات التكليف إلى ثبوته في موارد الابتلاء، كما يدعى ذلك بانصرافها إلى القادرين على متعلقات التكليف لما يمكن التمسك بها في موارد الشك في الابتلاء بنحو الشبهه المفهوميه، ولكن الدعوى بمراحل عن الواقع، ولو كان مراد الماتن ذلك كان المتعين تعليل عدم جواز التمسك بعدم إحراز ظهور الخطاب لا بصحة إطلاق الحكم وإمكانه ثبوتا، وإلا يؤخذ بالإطلاق في الخطاب في موارد تقييد الحكم ثبوتا أو إمكان إطلاقه كذلك كما ذكرنا.

هذا كله فى الشبهه المفهوميه للابتلاء، وأما إذا شك فى الخروج عنه بالشبهه المصدقيه فلا يمكن التمسك بإطلاق الخطاب لإثبات التكليف للموضوع الموجود بين أطراف يحتمل وجودها خارج الابتلاء أو الخارج عن القدره، كما إذا علم بنجاسه إناء زيد أو عمرو، وإناء عمرو مردّد بين كونه هو المتناول بيده أو خارج عن ابتلائه أو قدرته، فإنه لا يمكن فى الفرض التمسك بخطاب تحريم شرب النجس لإثبات التكليف على ما هو المقرر فى بحث عدم جواز التمسك بالعام أو المطلق فى شبهتهما المصدقيه، سواء كان التخصيص أو التقييد نقليا أو عقليا، وعليه فيجرى الأصل النافى فى الأطراف الداخلة فى موارد الابتلاء أو القدره لاحتمال وجود الموضوع فيما هو خارج عن ابتلائه أو قدرته.

فى الشك فى كون بعض الأطراف مقدوراً أو داخلاً فى الابتلاء

لا- يقال كيف تجرى أصاله البراءه أو غيرها من الأصل النافى فى الداخلى فى الابتلاء أو القدره مع أن المعروف فيما بينهم أن الشك فى القدره مورد الاحتياط كما إذا شك فى تمكنه من تجهيز الميت فإنه لا يجوز له تركه أخذاً بالأصل النافى، فإنه يقال: يختص لزوم الاحتياط بموارد العلم بالملاك وعدم اختصاصه بصوره التمكّن كما فى المثال، وأما إذا لم يعلم ذلك واحتمل انحصاره على صوره التمكّن من الفعل، فالشك فى القدره المساوق للشك فى التكليف مجرى للبراءه، بخلاف الصوره الأولى حيث يلزم فيها الاحتياط؛ لأنّ العلم بالملاك الملزم كالعلم بالتكليف فى لزوم الرعايه غايه الأمر يكون المكلف مع عجزه وفوت الملاك لقصوره معذوراً، بخلاف تفويته، لكن لا- علم لنا غالباً بهذا النحو من الملاك، حيث إن الغالب يكون الكاشف عنه التكليف، ومع عدم ثبوته فى حق العاجز لا يحرز الملاك، نعم إذا علم

— ولا يكاد يكون ذلك إلا فيما يمكن عادة ابتلاؤه به، وأما ما لا ابتلاء به بحسبها، فليس للنهي عنه موقع أصلاً، ضروره أنه بلا فائده ولا طائل، بل يكون من قبيل طلب الحاصل — كان الإبتلاء بجميع الأطراف مما لا بد منه في تأثير العلم، فإنه

من الخارج أو دل دليل من خطاب شرعى كما فى صورته العجز الناشئ عن ترك التعلم، حيث يستفاد من الروايات الوارده فى وجوبه أن العجز الناشئ عن تركه لا يكون عذراً فيحرز فوت الملاك مع العجز الناشئ عن تركه.

فى استفادته عموم الملاك من خطابات التكليف

وأما دعوى استفادته عموم الملاك من إطلاق الخطابات لكون مفادها ثبوت التكليف فى حق المتمكن والعاجز، غايه الأمر يكون التكليف بالإضافة إلى العاجز بداعى الإعلام بالملاك والتصدى للفعلى مع عدم إحراز عجزه واحتمال تمكنه، ولذا يكون مع إحراز عجزه معذوراً ويكون التمكن شرطاً لتنجز التكليف لا يمكن المساعدة عليها؛ لأنّ التكليف من الإيجاب والتحرير بل الترخيص كونها بداعى البعث والزجر والإذن فى الارتكاب، فينحصر مدلولها ثبوتاً بحكم العقل على المتمكن من متعلقاتها وأن يكون مدلولها الاستعمالى مطلقاً بالإضافة إلى المتمكن والعاجز.

وعلى الجملة اعتبار قدره فى التكليف عقلاً من قبيل ثبوت القيد ثبوتاً ولا يوجب انتقاض ظهوره الاستعمالى، بل يوجب عدم اعتباره، نعم إذا كان مفاد الخطاب القضيه الخارجيه فالأمر كما ذكر لا يكون المكلف معذوراً فى مخالفته التكليف إلا مع إحراز عجزه، وذلك فإن إحراز حال المكلف فيما كان الخطاب بمفاد القضيه الخارجيه يكون على المولى توجيه خطابه إلى عبده، ظاهره أنه أحرز تمكنه من الفعل، بقى فى المقام أمران:

أحدهما: قد يقال كما أن خروج بعض الأطراف عن القدره العقليه أو حتى عن الابتلاء بناء على ما تقدم يمنع عن تنجيز العلم الإجمالى كذلك العجز الشرعى فى بعض أطرافه يمنع عن تنجيزه، كما إذا علم بإصابه النجاسه فى الماء أو الثوب الغصبى فإنه تجرى أصاله الطهاره فى الماء، ولا يعارضها أصاله الطهاره فى الثوب، فإن الثوب المزبور لا يجوز الصلاه فيه سواء كان طاهرا أو نجسا فلا مورد للأصل فيه.

أقول: لو كان غير المقذور شرعا بحيث لم يكن للمعلوم بالإجمال أى أثر فيه أصلاً فيجربى فى المقذور الأصول النافيه بلا معارض، بخلاف ما كان له أثر فيه، فإن أصاله الطهاره فى الثوب الغصبى مقتضاها طهاره ما يلاقيه ولو بعد ذلك، ويكون هذا الأصل على تقدير جريانه حاكما على أصاله الطهاره فى ناحيه الملاقي (بالكسر) فأصاله الطهاره فى الماء معارضه بأصاله الطهاره فى الثوب، نعم لا بأس بشرب الماء المزبور أخذا بأصاله الحل فيه على ما تقدم من أنها أصل طولى يستفاد من خطاب يختص ببعض الأطراف.

وبتعبير آخر طهاره شىء أو نجاسته وإن كانت جزء الموضوع أو قيده فى تنجس ملاقيه إلا أن جزء الموضوع أو قيده فيما كان قابلاً للجعل فى نفسه يمكن التعبد به قبل تمام الموضوع مع احتمال تمامه، بخلاف ما إذا كان الجزء أو القيد غير مجعول بحيث لا معنى للتعبد به إلا جعل حكمه، فإن التعبد به لا يمكن إلا فى فرض جزئه الآخر أو ذات المقيد، وعليه فالعلم الإجمالى بنجاسه الماء أو الثوب الغصبى كافٍ فى وقوع المعارضه فى الأصل المقتضى لطاره كل منهما.

وثانيهما: ما إذا فرض تحقق المعلوم بالإجمال فى بعض الأطراف يكون الحكم فيه فعليا بخلاف ما إذا تحقق فى البعض الآخر فإن الحكم لا يكون فعليا، كما إذا علم

بدونه لا علم بتكليف فعليّ، لإحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به.

ومنه قد انقذح أن الملاك في الإبتلاء المصحح لفعليه الزجر وانقذاح طلب تركه في نفس المولى فعلاً، هو ما إذا صح انقذاح الداعي إلى فعله في نفس العبد

بوقوع النجاسه في الماء أو التراب مع انحصار طهور المكلف بهما، فهل يمكن الإلتزام بجريان أصاله الطهاره في الماء؛ لأنّ وقوع النجاسه في التراب على تقديره لا أثر له؛ لأنّ بطلان التيمم به على هذا التقدير غير مستند إلى نجاسته، بل إلى كون المكلف واجدا للماء.

أقول: هذا أيضا صحيح فيما إذا لم يكن لظهاره التراب أثر شرعي كجواز السجود عليه أو يعلم ملاقاته طاهرا بالرطوبه المسريه ولو بعد ذلك، لتقع المعارضه بين أصاله الطهاره الجاربه في الماء وأصاله الطهاره الجاربه في التراب، وإلا يجمع المكلف بين الوضوء بالماء المزبور ثم بعد يمس أعضائه يتيمم به، فإنّ نجاسه الأعضاء على تقدير كون الماء نجسا لا يضر بصحة التيمم بالتراب وإن كان الأولى التيمم به أولاً ثم يزيل التراب عن موضعه ويتوضأ، وأما إذا علم بنجاسه الماء أو كون التراب مغصوبا مع انحصار طهوره عليهما وعدم مرتبه أخرى مما يتيمم به، فيما أن المكلف في الفرض يعلم بوجود الصلاه عليه مع الطهور إما بالماء أو بالتراب يتعين عليه رعايته، ولكن الموافقه القطعيه للتكليف بالصلاه بالجمع بين الوضوء والتيمم توجب المخالفه الاحتماليه للتكليف المحتمل المنجز، أعنى حرمه التصرف في التراب لسقوط أصاله الحليه فيه بالمعارضه مع أصاله الطهاره والحليه في الماء على ما تقدم يقتصر في موافقه التكليف بالصلاه على موافقه الاحتماليه أي بالوضوء مع الماء المزبور.

نعم إذا تمكن من المرتبه اللاحقه مما يتيمم به تعين الموافقه القطعيه للتكليف

مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال، ولو شك في ذلك كان المرجع هو البراءة، لعدم القطع بالإشتغال، لا إطلاق الخطاب، ضروره أنه لا مجال للتشبه به إلا فيما إذا شك في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحه الإطلاق بدونه، لا فيما شك في اعتباره في صحته، تأمل لعلك تعرف إن شاء الله تعالى.

الثالث: إنه قد عرفت أنه مع فعلية التكليف المعلوم لا تفاوت بين أن تكون أطرافه محصوره، وأن تكون غير محصوره[١].

بالصلاه بالجمع بين الوضوء والتيمم بتلك المرتبه، ولو عكس الأمر بأن علم إما بغصبيه الماء أو كون التراب نجسا تعين مع انحصار الطهور عليهما التيمم بالتراب المزبور، لاحتمال كون الماء غصبا وتنجز حرمه التصرف فيه بمعارضه أصاله الحليه فيه بأصاله الطهاره في ناحيه التراب.

العلم الإجمالى فى أطرافه غير المحصوره

[١] اشتهر فى الألسنه عدم الاعتبار بالعلم الإجمالى فى الشبهه غير المحصوره، وأن تنجز العلم الإجمالى يختص بما إذا كانت أطرافه محصوره، ولذا تصدوا لذكر المعيار فى كون الشبهه أطرافها محصوره أو غير محصوره، وذكر الماتن قدس سره عدم الفرق فى تنجز العلم الإجمالى بين قله أطرافه وكثرتها، نعم ربما تكون كثره الأطراف فى بعض الموارد موجه لعسر الموافقه القطعيه للمعلوم بالإجمال بالاجتناب عن جميع الأطراف أو الاثنان بجمعها أو كان رعايته موجه فى جميع الأطراف الضرر أو غيره مما يوجب رفع التكليف وعدم فعليته، وهذا الأمر قد يتفق مع قله الأطراف أيضا، فلا بد من ملاحظه ما يوجب رفع التكليف وعدم فعليته وأنه محقق فى مورد العلم الإجمالى أم لا، أو أنه محقق مع كثره الأطراف ومع أى مرتبه منها، فإن أحرز تحققه فهو وإلا يحكم بتنجز التكليف المعلوم بالإجمال

فيما كان في البين عموم أو إطلاق في خطاب ذلك التكليف، ومع عدمهما يكون المرجع أصالة البراءة لكون الشك في تحقق تكليف فعلى في البين.

أقول: المفروض في الشبهه غير المحصوره عدم دخولها في مورد الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف لا بعينه وإلا جرى فيها ما تقدم، بل المفروض كون الاجتناب عن جميع الأطراف عسرا أو حرجا، وقد ذكر الماتن قدس سره في قاعده نفى الحرج أنها ترفع التكليف إذا انطبق عنوان الحرج كالضرر على الفعل الذي تعلق به التكليف، وفي موارد الشبهه غير المحصوره لا- ينطبق عنوان الحرج أو الضرر على الفعل فعلاً- أو تركاً، بل يكون الحرج أو الضرر في الإتيان بجميع أطراف العلم الإجمالي أو تركها فلا- مجرى لقاعده نفى الحرج أو قاعده نفى الضرر في موارد الشبهه غير المحصوره، نعم لو قيل بأن الضرر أو الحرج عنوان لنفس التكليف وأن المنفى نفس التكليف الحرجي أو الضرري، فقد يدعى أن التكليف مع العلم الإجمالي به في أطراف كثيره حرجي؛ لأنّ الحرج في التكليف عبارته عن كون امتثاله حرجيا فينفى بقاعده نفية أو نفى الضرر، وبعده لا موجب لرعايه العلم الإجمالي أصلاً.

لا يقال: كيف تكون قاعده نفى الحرج أو الضرر حاكمه في أطراف العلم الاجمالي؛ لأنّ الاجتناب عن الحرام الواقعي أو الإتيان بالواجب الواقعي لا حرج ولا ضرر فيهما، وإنما يكون الحرج أو الضرر في إحراز الاجتناب عن الحرام الواقعي أو إحراز الإتيان بالواجب الواقعي، وهذا الإحراز المعبر عنه بالموافقه القطعيه لزومها عقلي لا يدخل في المجعول الشرعي ليكون منفيًا بنفي جعل الحرج أو الضرر، فلا فرق في عدم شمول القاعدتين بين القول بأن الحرج أو الضرر عنوان لنفس الفعل

المتعلق به التكليف، أو على التكليف المتعلق به الفعل، بل لو فرض انطباقه على التكليف لازمه ارتفاعه واقعا فتصير الحلته في كل واحد من أطراف العلم واقعيه لا- ظاهريه، ولا- يظن التزام القائلين بعدم اعتبار العلم الإجمالي في الشبهه غير المحصوره بذلك.

فإنه يقال: يصدق الحرج على التكليف الثابت في طرف واحد من أطراف كثيره، وإن امتثاله في هذا الحال حرجي، حيث إنه يتوقف على الإتيان بجميع الأطراف أو ترك جميعها ورفعها في هذا الحال أي مقيدا بحال الجهل وبقاء التردد يكون رفعا ظاهريا، فإن كونه ظاهريا مقتضى تقييد الرفع بحال الجهل وبقاء التردد، نعم بناءً على اعتبار انطباق عنوان الحرج أو الضرر على الفعل المنطبق عليه عنوانهما التكليف فلا- مجرى لهما في الشبهه غير المحصوره، نعم بناءً على ذلك يتعين في موارد العلم الإجمالي بالواجب في أطراف غير محصوره الإتيان من أطراف العلم إلى أن يصل رعايه الاحتياط في الباقي بحد الحرج في الفعل، فيعلم بعدم التكليف بعد ذلك إما للإتيان بالواجب قبل ذلك أو ارتفاع التكليف على تقدير بقاءه، فيكون نظير الاضطرار اللاحق على البعض المعين من أطراف العلم حيث لا يجب رعايه العلم في الطرف المضطر إليه.

وأما في موارد العلم الإجمالي بالحرمة في الشبهه غير المحصوره فإن كان بعض أطرافه خارجا عن القدره فلا بأس بارتكاب أي طرف مما هو داخل في القدره إذا لم يعلم بوجود الحرام في تلك الأطراف ولو في طول الزمان، وأما إذا كانت جميع الأطراف داخله تحت قدرته كذلك، فاللازم الاجتناب عن جميعها إلى أن يصل إلى حد الاضطرار إلى ارتكاب البعض، أو يصل مع الاجتناب عن جميعها في طول

الزمان إلى بقاء بعض الأطراف فقط مما هو بمقدار الحرام المعلوم بالإجمال الأول، ولكن كان الاجتناب عنها أمراً حرجياً، ويتعين ما ذكر أيضاً بناءً على أن الحرج والضرر وإن يكونا عنوانين لنفس التكليف، إلا أن التكليف الواقعي ليس في موافقته حرج أو ضرر، وإنما الحرج والضرر في إحراز الموافقة القطعية ولزوم الموافقة القطعية حكم عقلي لا يرتفع بنفي الحرج والضرر في مقام الجعل، أو أن خطاب نفي الحرج أو الضرر لا يرفع التكليف برفع ظاهري وإنما مدلولهما نفي الجعل واقعا بالإضافة إلى التكليف المجعول في الشريعة.

كلام النائبي قدس سره في الشبه غير المحصوره وبيانه الملاك في كونها غير محصوره

ومما ذكرنا يظهر الخلل فيما ذكره المحقق النائبي قدس سره حيث قال: لا يجب الاجتناب عن أطراف الشبهه التحريميه غير المحصوره، وذلك؛ لأنّ المكلف لا يتمكن من ارتكاب جميع أطراف الشبهه ومع عدم تمكنه من ذلك لا يمكن المخالفه القطعيه للحرمة الواقعيه، وإذا لم يمكن المخالفه القطعيه فلا تجب الموافقه القطعيه أيضاً، فإن لزوم الموافقه القطعيه تابعه لحرمة المخالفه القطعيه، ولهذا يختص عدم لزوم الاجتناب عن الأطراف بالشبهه التحريميه غير المحصوره، وأما التكليف الوجوبى المعلوم بالإجمال بين أطراف كثيره فيمكن فيها المخالفه القطعيه بترك جميع أطراف العلم، ولذا يجب فيها الإتيان بمحتملات التكليف الوجوبى إلى أن يلزم الحرج أو الضرر أو يكتفى بالموافقه الظنيه بناءً على تعيين الإمتثال الظنى بعد تعذر الإمتثال القطعى، ومع تعذره أيضاً تصل النوبه إلى الإمتثال الاحتمالى على ما هو المقرر فى بحث مراتب الإمتثال، فتحصل أن الملاك فى كون الشبهه التحريميه غير محصوره وعدم تنجيز العلم الاجمالى بالحرام فيها هو عدم التمكن من المخالفه

القطعيه من جهه كثره أطراف العلم الإجمالي بالحرام.

في الاستدلال على حكم الشبهه غير المحصوره

أقول: إن كان المراد أنه لا- يتمكن من ارتكاب أطراف الشبهه غير المحصوره حتى بحسب طول الزمان لم يشترطوا ذلك عند قولهم بعدم اعتبار العلم الإجمالي في الشبهه غير المحصوره، أضف إلى ذلك أن ما ذكره قدس سره من أنه إذا لم يمكن المخالفه القطعيه فلا- تجب الموافقه القطعيه أيضاً، وأن وجوب الموافقه القطعيه تابع لعدم جواز المخالفه القطعيه لا- يمكن المساعده عليه، فإن جواز المخالفه القطعيه لا يجتمع مع وجوب الموافقه القطعيه، وأما اجتماع وجوب الموافقه القطعيه مع عدم إمكان المخالفه القطعيه فهو أمر واقع في الشبهه المحصوره أيضاً، فإنه إذا تردد الحرام في زمان بين ضدين لهما ثالث فإنه لا يمكن الجمع بين الضدين في ذلك الزمان حتى تحصل المخالفه القطعيه، ولكن يمكن موافقتها القطعيه بتركهما إلى ضد ثالث، فاللازم أن لا يكون العلم الإجمالي في الشبهه المحصوره منجزاً بدعوى أنه لا مانع في مثل ذلك من الأخذ بالأصول النافيه في كل من الضدين، حيث لا يلزم من الأخذ بها في كل منهما المخالفه القطعيه لعدم إمكان تلك المخالفه، نظير الأصول النافيه في كل من الوجوب والحرمة في دوران الأمر بين المحذورين.

والوجه في عدم صحه هذا القول في الشبهه المحصوره المزبوره أنه مع إمكان الموافقه القطعيه باختيار الضد الثالث يكون التكليف واصلاً، ومقتضى وصوله عقلاً رعايه احتمال التكليف في كل من الضدين فيكون ترخيص الشارع في كل منهما منافياً للتكليف الواقعي المعلوم بالإجمال بينهما، ولا يقاس المثال بدوران الأمر بين

المحذورين، حيث إن مع عدم إمكان شىء من المخالفه القطعيه والموافقه القطعيه لا يعتبر التكليف بنوعه واصلاً، والتكليف المراد بين الوجوب والحرمه مع وحده المتعلق لا أثر له ولا يترتب عليه الانبعاث حتى ينافى الحكم الظاهرى فى المتعلق ويجرى ما ذكرنا فى المثال فى الشبهه غير المحصوره أيضاً إذا اعتبر فيها عدم التمكن من المخالفه القطعيه ولو فى طول الزمان.

وذكر الشيخ قدس سره فى الوجوه التى يمكن الاستناد إليها فى الالتزام بعدم تنجيز العلم الإجمالى فى الشبهه غير المحصوره، واختار الوجه هو أن العلم الإجمالى المزبور لا يعتنى به عند العقلاء ويتعاملون مع أطرافه بالشبهه البدويه، ولذا لا يرى العقل هذا العلم بياناً، ويجرى فى كل من أطرافه حكمه بقبح العقاب بلا بيان، وفشّر كلامه قدس سره بأن احتمال التكليف مع كثره الأطراف فى كل منها يكون موهوماً، فيجوز الارتكاب مادام الوهم فى الأطراف، ويرد على ذلك بأنه إن كان المراد أنه لا يعتنى بمجرد كون الاحتمال ضعيفاً بأنه لا- يعتبر فى تنجيز العلم الإجمالى فى أطراف محصوره تساوى احتمال التكليف فى كل من أطرافها، بل يكون العلم الإجمالى منجزاً حتى فيما كان احتمال المعلوم بالإجمال فى بعضها ضعيفاً، وإن كان المراد من الاحتمال الموهوم الاطمئنان بعدم المعلوم بالإجمال فيما يرتكبه فلازمه جواز الارتكاب مادام الاطمئنان والوثوق بأن المعلوم بالإجمال فى سائر الأطراف، لا عدم تنجيز العلم الإجمالى فى شىء من الأطراف كما هو ظاهر كلامهم بعدم الاعتبار بالعلم الإجمالى مع كون الشبهه غير محصوره.

ويمكن أن يكون مراده قدس سره مما ذكره، ما ذكرناه فى بحث الفقه فى مسأله العلم بالنجاسه فى الشبهه غير المحصوره من أن المراد من العلم هو الذى يغفل عنه عامه

الناس ولا- يرونه علما مع كونه فى الحقيقه علما، وذكرنا عدم اختصاص ذلك بالعلم الإجمالى، بل يجرى فى التفصيلى أيضا، ومثلنا بالبيضة أو الدجاجة التى يشتريها أ يملكها بغير الشراء، حيث إن جريان اليد العاديه فى طول سابق الزمان على أصولهما أمر قطعى، ولكن لا يعنى به فتدبر.

ثم إن الثمره بين ما ذكره المحقق النائنى فى وجه عدم وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهه غير المحصوره، وما ذكره الشيخ قدس سره فى وجه عدم تنجيز العلم الإجمالى بناءً على ما فسروا كلامه به يظهر فيما لو كان الشك فى الشىء بنفسه موردا للاحتياط، كما لو اشتبه مائع مضاف بين أطراف كثيره من الآنيه التى فيها ماء فيكتفى بالوضوء بواحد منها، بناءً على الوجه الذى ذكره الشيخ لكون المختار للوضوء ماءً، فإن احتمال كونه غير ماء موهوم، بخلاف ما ذكره النائنى قدس سره فإنه يجب تكرار الوضوء بما فى الآخر لإحراز التوضؤ بالماء.

وبتعبير آخر لا يكون الشك فى كل من الأطراف كالعدم، ولكن العجب منه قدس سره حيث التزم بكفايه الوضوء الواحد، وعلله بأن المضاف المزبور لكثره أطرافه بحكم التالف، والوجه فى العجب أنه إن كان المراد بالتلف الاستهلاك وارتفاع الموضوع بأن يكون كثره الأطراف موجبا لانتفاء المضاف فهو غير تام صغرى وكبرى، أما الصغرى فإنه يلزم على الاستهلاك لو كان درهم واحد من الدراهم الكثيره ملك الغير أن يحكم بكل الدراهم أنها ملك لمن كان له سائر الدراهم، وأما الكبرى فقد ذكرنا فى بحث المطهرات أن الاستهلاك لا يوجب انتفاء الموضوع وجواز شرب الماء الكثير الواقع فيه البول أو غيره من النجاسه، لما دل على اعتصام الماء وجواز شربه واستعماله فى الوضوء، فهذا من التبعية لحكم الماء الطاهر، ولذا يقتصر على مورد قيام الدليل على

وقد يستدل على عدم اعتبار العلم فى الشبهه غير المحصوره بالإجماع، ولا يخفى ما فيه فإن هذه المسأله لم يتعرض لها القدماء من أصحابنا، فكيف يمكن دعوى الإجماع على حكمها، وعلى تقديره فلا- يمكن إثبات الإجماع التعبدى لاحتمال كون مدرّكهم أحد الوجوه المتقدمه، كما يستدل على عدم اعتبار العلم الإجمالى فى الشبهه غير المحصوره ببعض الروايات، كروايه أبى الجارود، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت له: أخبرنى من رأى أنه يجعل فيه الميتة؟ فقال: أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم فى جميع الأرضين؟! إذا علمت أنه ميتة فلا تأكله، وإن لم تعلم فاشترى وبع وكل، والله إنى لأعترض السوق، فأشترى بها اللحم والسمن والجبن، والله ما أظنّ كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان»^(١) ولا يخفى ما فيه، فإنه يجوز ارتكاب الماخوذ فى أمثال ذلك لا- لكون الشبهه غير محصوره، بل لأنه مع عدم العلم بحرمة الماخوذ بعينه تجرى فيه أصاله الطهاره أو الحليه، ويحكم بكونه مذكى ليد المسلم؛ لأنّ غير الماخوذ محرم عليه قطعاً، فإنه إما ملك للغير أو حرام، كما ذكرنا ذلك فى بحث جوائز السلطان، نعم إذا علم الحرام فى الماخوذ ولو تدريجياً جرى عليه حكم الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى.

بقى فى المقام أمر، وهو أنه ذكر بعض أنّ كثره أطراف الشبهه توجب كون الشبهه غير محصوره فيما إذا لم يكن المعلوم بالإجمال كثيراً، وأما مع كثره المعلوم بالإجمال كما إذا علم أن ثلث الأوانى المنتشره فى البلد بأنها نجسه فيجرى عليها

نعم ربما تكون كثره الأطراف في مورد موجه لعسر موافقته القطعيه باجتناح كلها أو ارتكابه، أو ضرر فيها أو غيرهما مما لا يكون معه التكليف فعلياً بعثاً أو زجراً فعلاً، وليس بموجه لذلك في غيره، كما أن نفسها ربما يكون موجه لذلك ولو كانت قليلة في مورد آخر، فلا بد من ملاحظه ذاك الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال أنه يكون أو لا يكون في هذا المورد، أو يكون مع كثره أطرافه وملاحظه أنه مع أيه مرتبه من كثرتها كما لا يخفى.

ولو شك في عروض الموجب، فالمتبع هو إطلاق دليل التكليف لو كان، وإلا فالبراءه لأجل الشك في التكليف الفعلى، هذا هو حق القول في المقام، وما قيل في ضبط المحصور وغيره لا يخلو من الجراف.

الرابع: أنه إنما يجب عقلاً رعايه الاحتياط في خصوص الأطراف مما يتوقف على اجتنابه أو ارتكابه حصول العلم بإتيان الواجب أو ترك الحرام المعلومين في البين دون غيرها، وإن كان حاله حال بعضها في كونه محكوماً بحكمه واقعاً [١].

حكم الشبهه المحصوره، ويسمى هذا بشبهه الكثير في الكثير، والصحيح ملاحظه الموجب لتنجز العلم الإجمالى وجوداً وعدمه، فإنه في مثل جوائز السلطان لا يضر العلم بكثره الحرام بخلاف ما إذا علم المكلف بكثره الحرام فيما يبتلى بجميع الأطراف ولو في طول الزمان.

في ملاقى بعض أطراف العلم

[١] لا ينبغى التأمل في أن العلم الإجمالى بالموضوع بين طرفين أو أكثر يوجب تنجز التكليف المترتب عليه بسقوط الأُصول النافيه في الأطراف فيما كان المعلوم بالإجمال تمام الموضوع له، أو كان في البين ما يحرز به تمام الموضوع، وأما إذا كان جزء الموضوع أو قيده فقط فلا يكون العلم الإجمالى به موجبا للتنجز ولا تساقط

الأصول النافية، كما إذا علم المكلف في جسدين أحدهما جسد إنسان ميت لم يغسل والآخر جسد حيوان ميتة، فإن الملاقى لأحدهما وإن يكن نجسا إذا كان مع الرطوبة المسريه، إلا أن المكلف إذا مس أحدهما لا يوجب ذلك غسل مس الميت؛ لأنه بالملاقاه المزبوره وإن تحرز النجاسه، إلا أنه لا يحرز بها تمام الموضوع لوجوب غسل مس الميت، بل مقتضى الأصل أنه لم يمس ميت الإنسان، وهذا بخلاف ما إذا كان العلم الإجمالي بموضوع مساوقا لإحراز حصول الموضوع لحكم آخر أيضا، كما إذا علم إجمالا بطهاره أحد شيئين كانا في السابق متنجسين، فإنه إذا فرض ملاقاه طاهر لأحدهما مع الرطوبة يحكم بنجاسه الطاهر؛ لأنه مع العلم بالملاقاه يحرز تمام الموضوع لتنجس الطاهر، فإنه لاقى شيئا محكوما بالنجاسه مع الرطوبة والملاقاه معها أمر وجدانى، وكون الملاقى بالفتح نجسا بالاستصحاب، وهذا بحسب الكبرى واضح.

جريان الأصل النافى بالإضافة إلى تكليف لم يتم موضوعه بضم الوجدان إلى الأصل

وإنما وقع الخلاف فى بعض الموارد فى أنها الصغرى للكبرى المذكوره، وأنه بالعلم الإجمالى يحرز تمام الموضوع أم لا، كما إذا علم المكلف بأن إحدى العينين فى يده غصب فلا يجوز له التصرف فيها، وإذا كان لأحدهما نماء منفصل بعد ذلك ولم يكن تناول النماء بالتصرف فى أحدهما كتناول بيضه الدجاجة، فهل يجب عليه الاجتناب عن ذلك النماء أيضا ويحكم بضمن النماء أيضا، أم لا يجب الاجتناب عن النماء ولا يحكم بضمانه.

فقد يقال كما عن المحقق النائنى قدس سره بلزوم الاجتناب عن النماء، ودخوله فى الضمان كالعين المتبوعه له، وذكر فى وجهه أن وضع اليد على عين عدوانا وضع لها

على منافعها ونماءاتها، ولذا لو استلم ثالث العين من الغاصب وحصل نماؤها بيده كان لمالكها الرجوع إلى كل منهما على قرار تعاقب الأيدي على مال الغير، فأصله عدم الضمان من ناحية العين التي لها نماء قد سقطت بالمعارضه مع أصله عدم الضمان بالإضافة إلى العين التي لم يتجدد لها نماء، هذا بالإضافة إلى الوضع، وأما التكليف فلمبغوضيه التصرف في النماء كالتصرف في نفس العين المتبوعه.

أقول لا يخفى ما فيه، فإن النماء المتجدد مال آخر، ولو كانت العين للغير يكون التصرف في النماء المفروض محرماً آخر غير التصرف في العين، ولا تكون حرمة التصرف فيه عند وضع اليد على نفس العين، بل عند حدوثه ولو في يد شخص ثالث، كما أن وضع اليد عليها عدواناً يوجب ضمان نمائها أيضاً عند حصوله، فإنه مادام لم يردّها على مالكها فما يفوت من منافعها ونماءاتها عن مالكها يدخل في الضمان أيضاً، فيكون على العين المملوكة للغير عدواناً استيلاءً على نمائها المتجدد عند تجدده ولو في يد ثالث، كما هو مقتضى السيره العقلانيه في موارد ضمان اليد، وعلى ذلك فحرمة التصرف والضمان في النماء عند تجدده على تقدير كون النماء ملك الغير ولو بتبع العين، ومقتضى الاستصحاب عدم كون النماء عند حصوله ملكاً للغير لتعلق به الحرمة والضمان في النماء، ولا يحتاج في جواز إثبات جواز التصرف في النماء وعدم الضمان فيه إلى إحراز كونه ملكاً لنفسه، كما يظهر عن الشيخ الأنصاري قدس سره، حيث استظهر عدم جواز التصرف، ولزوم الاحتياط في المال المشتبه من قوله عليه السلام على المروى «لا يحل مال إلا من وجه أحله الله»^(١) والوجه في عدم

ص: ٤٠٤

(١-١) وسائل الشيعه ٢٧:١٥٦، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٨.

الحاجه أن الروايه مع إرسالها لا تجرى فى الفرض، فإن استصحاب عدم كون النماء للغير أو أصاله الحليه فيه إحراز لما أحله الله، ولا مجال لدعوى معارضه أصاله عدم كون النماء ملك الغير بأصاله عدم كونه له، وذلك فإن الموضوع للحرمة والضمان مال الغير ونفيه كاف فى ثبوت الجواز ولا أثر لأصاله عدم كونه ملك نفسه بالاضافه إلى حرمة التصرف فيه، والضمان حيث لا يثبت كونه ملك الغير، وعلى تقدير المعارضه أو عدم الجريان تصل النوبه إلى أصاله البراءه عن الحرمة والضمان.

وقد يقال: هذا فيما إذا لم تكن الأطراف مسبوقة بملك الغير، كما لو اصطاد كل من اثنين صيدا فغصب أحدهما من الآخر، ثم اشتبه المغصوب بغيره وحصل لأحدهما نماء فإنه لا اشكال فى الفرض على ما تقدم، وأما إذا كانت مسبوقة بملك الغير كما إذا اشترى شجره وغصب الأخرى، واشتبهتها وحصل لأحدهما نماء فإنه يجب فى الفرض الاجتناب والتصرف فى النماء يضمنه، فإن الاستصحاب فى عدم كون الشجره التى منها النماء، مقتضاه كون الثمره ملك الغير، ولا مجال لدعوى المعارضه بينه وبين الاستصحاب فى بقاء الشجره الأخرى على ملك الغير، والوجه فى عدم المجال ما تقدم من أن الأصول المثبتة للتكليف تجرى فى أطراف العلم، ومجرد العلم الإجمالى بالانتقاض لا يوجب المعارضه بينها كما هو الحال فى تعارض الطرق والأمارات.

أقول: فى التفصيل المزبور تأمل، وذلك فإن عدم المعارضه فى الأصول المثبتة يختص بموارد يتعين فيها العمل بتلك الأصول، وأما مع العلم بعدم لزومه شرعا ولو بحسب الظاهر كالعلم الإجمالى بكون أحد المالين للغير فالمعارضه بحالها، وعليه فلا بأس بالرجوع فى النماء إلى الأصل النافى من غير فرق بين كون الأطراف مسبوقة

بملك الغير أم لا.

ومما ذكرنا يظهر الحال في ملاقى بعض أطراف العلم بالنجاسه، فإن خطاب النهى عن شرب المتنجس أو أكله كسائر الخطابات انحلاليه، ولو كان الملاقى (بالفتح) نجسا في الواقع يحدث بملاقاته فرد آخر من المتنجس محكوم بحرمة مستقله وضعا أو تكليفا، وبما أن حدوث فرد آخر بالملاقاه غير معلوم، فيجرى الاستصحاب، وأصالة الطهاره في الملاقى (بالكسر) بلا معارض.

وقد يقال: المستفاد من بعض الروايات أن الإجتنا ب عن الملاقى (بالكسر) بعينه مقتضى وجوب الإجتنا ب عن ملاقيه (بالفتح) لا أنه حكم آخر يثبت لفرد آخر، كما فيما رواه في الكافى عن أبى جعفر عليه السلام قال: أتاه رجل فقال له: وقعت فأره في خاييه فيها سمن أو زيت فما ترى في أكله؟ قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام «لا تأكله فقال له الرجل: الفأره أهون على من أن أترك طعامى لأجلها، قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام: إنك لم تستخف بالفأره وإنما استخفت بدينك إن الله حرم الميتة من كل شىء»^(١)، ووجه الاستفاده أن السائل لم يرد أكل الفأره، بل أراد أكل السمن أو الزيت الملاقى لها، فيستفاد من الجواب أن تحريم الميتة يدخل في الاجتنا ب عن السمن أو الزيت المزبورين في السؤال.

ولكن لا- يخفى، أن المراد من التحريم في الروايه الحكم بالنجاسه وكونها منجسه لا الحرمة التكليفيه، بأن يكون مقتضى تحريم الشىء تكليفا الإجتنا ب عن ملاقيه، ولذا لا بأس بأكل ملاقى الميتة من غير ذى النفس أضف إلى ذلك ضعف

ص: ٤٠٦

(١-١) وسائل الشيعة ٢٠٦: ١، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

الروايه سندا.

والحاصل نجاسه الملاقى (بالكسر) غير نجاسه الملاقى (بالفتح)، وكل منهما محكوم بحكم مستقل، غايه الأمر إذا أحرز نجاسه أحد الشئتين إجمالاً، ثم لاقى أحدهما شيئاً ثالثاً، يحكم بطهاره ذلك الثالث للشك فى حدوث فرد آخر والأصل عدمه.

لا- يقال: بعد الملاقاه يعلم إجمالاً- إما بنجاسه الملاقى (بالكسر) أو نجاسه الطرف الآخر، فهذا علم إجمالى ثان يكون منجزا لنجاسه الملاقى على تقديرها.

فإنه يقال: حيث إنَّ الأصل النافى قد سقط فى الطرف الآخر عند حصول العلم الإجمالى الأول، فلا مانع عن الرجوع إلى الأصل النافى فى الملاقى، نعم إذا كان للطرف الآخر أصل طولى لم يسقط من الأول كما إذا علم إجمالاً بنجاسه ثوب أو ماء ثم وقع الثوب فى إناء ثالث يجب الإجتناى عن الإناء الثالث؛ لأنَّ أصله الطهاره والحليه فيها تسقطان بالمعارضه مع أصله الحليه فى الماء الذى كان طرفاً للعلم الإجمالى الأول على ما تقدم بيان ذلك سابقاً، وأما ما أجاب به الشيخ قدس سره عن شبهه العلم الإجمالى الثانى بعد العلم بالملاقاه، بأن العلم الثانى لا يمنع من جريان الأصل فى الملاقى (بالكسر) لكون الشك فى الملاقى ناشئاً من الشك فى نجاسه الملاقى (بالفتح) فيكون الأصل الجارى فى الملاقى (بالكسر) فى طول الأصل الجارى فى الملاقى (بالفتح) لأنَّ الأصل السببى حاكم على الأصل المسببى ولو جرت أصله الطهاره فى الملاقى لما كان لها مورد فى ناحيه الملاقى (بالكسر)، وبعد سقوط الأصل فى الملاقى (بالفتح) للمعارضه بينه وبين الأصل فى الطرف الآخر تصل النوبه إلى جريان الأصل فى الملاقى (بالكسر) بلا معارض، فقد تقدم أن مجرد كون

ومنه ينقدح الحال فى مسأله ملاقاه شىء مع أحد أطراف النجس المعلوم بالإجمال، وأنه تاره يجب الإجتناى عن الملاقى دون ملاقيه فيما كانت الملاقاه بعد العلم اجمالاً بالنجس بينها [١].

الأصل طوليا فى أحد الأطراف لا يوجب خروجه من أطراف المعارضه، حيث ذكرنا أن الطوليه إنما هى فى فرض جريان الأصل الحاكم، وأما مع عدم جريانه يكون الأصل فى الطرف الآخر معارضا مع الأصل الطولى أيضا، وقد أورد على الشيخ قدس سره بأن الساقط فى الملاقى (بالفتح) وطرفه الآخر هو أصاله الطهاره لكون أصاله الطهاره فيه حاكما على أصاله الطهاره فى الملاقى (بالكسر)، ولكن أصاله الحليه فى ناحيته غير حاكمه، فأصاله الطهاره فى الملاقى (بالكسر) تتعارض مع أصاله الحليه فى الطرف الآخر الذى هو طرف للملاقى، وهذا هو المعروف بالشبهه الحيدريه، والصحيح فى الجواب ما ذكرنا من أنه لا تجرى أصاله الطهاره فى الملاقى إلا بعد فعله الملاقاه وإحرازها، وقبل ذلك قد سقطت كل من أصاله الطهاره والحليه فى ناحيه الملاقى (بالفتح) وطرفه، فإنه لم يكن فى ذلك الزمان ملاقاه وإحرازها ليكون الشك فى طهاره الملاقى أو حليته من أطراف الأصول المتعارضه، وعليه فلا أساس صحيح للشبهه الحيدريه.

[١] ذكر قدس سره لملاقى بعض الأطراف فروضاً ثلاثه، وأنه يجب الاجتناب فى الفرض الأول عن الملاقى (بالفتح) وطرفه دون الملاقى (بالكسر) وهذا يكون فيما إذا كانت الملاقاه بعد العلم إجمالاً بوجود النجس بين الأطراف، وذكر فى الفرض الثانى لزوم الاجتناب عن الملاقى (بالكسر) والطرف الآخر دون الملاقى (بالفتح) وهذا يكون فى صورتين، إحداهما: ما إذا علم أولاً بنجاسه الملاقى (بالكسر) والطرف الآخر أولاً، ثم علم بالملاقاه وأنه كان قبلها إما الملاقى (بالفتح) نجساً أو

فإنه إذا اجتنب عنه وطرفه اجتنب عن النجس في البين قطعاً، ولو لم يجتنب عما يلاقيه، فإنه على تقدير نجاسته لنجاسته كان فرداً آخر من النجس، قد شك في وجوده، كشيء آخر شك في نجاسته بسبب آخر.

الطرف الآخر، فإن حال الملاقى (بالفتح) في هذا الفرض كحال الملاقى (بالكسر) في الفرض الأول من عدم كون الأصل الجارى فيه من أطراف المعارضه، وثانيتها: ما إذا علم الملاقاه أولاً، ثم حدث العلم الإجمالي بنجاسه الملاقى أو الطرف الآخر، ولكن كان عند حدوث العلم الإجمالي الملاقى (بالفتح) خارجاً عن محل الابتلاء وصار مبتلى به بعد حصول العلم.

أقول: ما ذكر في الأولى من الصورتين إنما يصح فيما إذا علم أولاً بوقوع النجاسه إما في الملاقى (بالكسر) أو الطرف الآخر، ثم حصل العلم بالملاقاه، وأن نجسا آخر كان واقعا في الملاقى (بالفتح) أو الطرف الآخر، وأما إذا علم فعلاً أن منشأ نجاسه الملاقى بالكسر على تقديرها هي الملاقاه السابقه لكانت أصله الطهاره في الملاقى (بالفتح) مثبته لظهاره الملاقى فعلاً، وعلى ذلك فاللازم الاجتناب عن الطرف الآخر فقط فيكون هذا فرضاً رابعاً زائداً على الفروض الثلاثه، ولا يقاس المقام بما إذا علم بنجاسه أحد شيئين ثم علم بأن النجس أحدهما أو الشيء الثالث، حيث يجب في ذلك الاجتناب عن الجميع لا خصوص أحد الشيئين الأولين، بدعوى أن جريان الأصل النافى في الشيء الثالث بلا معارض، والوجه في عدم صحه القياس أنه في مثل ذلك يعلم ثانياً خطأ الأول وبطلانه من أصله، فيكون الشك في كل من الأطراف بعد العلم الثاني شكاً جديداً فتسقط الأصول النافيه فيها بالمعارضه، وبالنتيجه يجب الاجتناب عن الجميع، وهذا بخلاف المفروض في المقام فإنه لا يعلم الخطأ في العلم الإجمالي الأول، بل يحصل علم إجمالي ثان غاية

ومنه ظهر أنه لا- مجال لتوهم أن قضيه تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أيضاً، ضروره أن العلم به إنما يوجب تنجز الاجتناب عنه، لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر لم يعلم حدوثه وإن احتمل.

وأخرى يجب الاجتناب عما لاقاه دونه، فيما لو علم إجمالاً نجاسته أو نجاسه شىء آخر ثم حدث (العلم بـ) الملاقاه والعلم بنجاسه الملاقى أو ذاك

الأمر لا يكون التكليف فى أحد طرفيه على تقديره تكليفاً فعلياً منجزاً بهذا العلم الإجمالى الثانى.

وأما المثال الثانى: فهو ما إذا علم بملاقاه شىء كالثوب لمائع ثم علم بنجاسه ذلك المائع أو شىء آخر، ولكن كان المائع الملاقى (بالفتح) خارجاً عن الابتلاء حين حصول العلم الإجمالى بالنجاسه وصار داخلياً فى الابتلاء بعد ذلك، فإنه عند حصول العلم الإجمالى بالنجاسه تسقط أصاله الطهاره فى كل من الملاقى (بالكسر) أو الشىء الآخر بالمعارضه، وبعد دخول الملاقى (بالفتح) فى الابتلاء تجرى فيه أصاله الطهاره بلا- معارض، ولكن لا يخفى ما فيه فإن جريان أصاله الطهاره فى الملاقى بالفتح عند العلم بنجاسته أو نجاسه شىء آخر لا- يتوقف على بقائه حين حصول العلم أو دخوله فى محل الابتلاء بنفسه، فإن لطهارته ولو مع فقدته قبل أن يخرج عن محل الابتلاء أثراً شرعياً وهو طهاره ملاقيه فعلاً، فالعلم الإجمالى بنجاسته أو الشىء الآخر يوجب سقوط أصاله الطهاره فى كل منه وما لاقاه، والطرف الآخر، فيدخل هذا فى القسم الثالث الذى أشار إليه بقوله: «وثالثه: يجب الاجتناب عنهما فيما لو حصل العلم الاجمالى بعد العلم الملاقاه، ضروره أنه حينئذ نعلم إجمالاً إما بنجاسه الملاقى والملاقى أو بنجاسه الآخر كما لا يخفى، فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس فى البين وهو الواحد أو الاثنان».

الشيء أيضاً، فإن حال الملاقى في هذه الصورة بعينها حال ما لاقاه في الصورة السابقه في عدم كونه طرفاً للعلم الإجمالي، وأنه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسه أصلاً، لا- إجمالاً- ولا- تفصيلاً، وكذا لو علم بالملاقاه ثم حدث العلم الإجمالي، ولكن كان الملاقى خارجاً عن محل الإبتلاء في حال حدوثه وصار مبتلى به بعده.

ثم لا- يخفى أنه كما لا تجرى الأصول النافيه في أطراف العلم الإجمالي بالتكليف أو حصول الموضوع له بينها لما ذكرنا من أن العلم الإجمالي بأحدهما فرض وصول التكليف فيكون الترخيص فيها ترخيصاً قطعياً في التكليف الواصل وهو قبيح من المولى الحكيم، وعبرنا عن ذلك بالمضاده بين التكليف الواصل والترخيص في الأطراف من جهه المنتهى والغرض من التكليف، كذلك لا- تجرى الأصول النافيه في أطراف الطريق الإجمالي القائم بالتكليف أو الموضوع بينها، كما إذا قامت البيئه بوقوع نجس في أحد إناءين ونحتمل خطئها وعدم أصابه النجس لشيء منهما، فإنه لا مجال في مثل الفرض لتوهم وقوع المعارضه بين مادل على اعتبار ذلك الطريق وبين خطابات الأصول النافيه في كل من الإناءين، والوجه في عدم المجال هو أن مقتضى إطلاق اعتبار الطريق العلم بنجاسه أحدهما، فالنجاسه على تقديرها تكون واصله فلا يمكن مع وصولها الترخيص في الأطراف.

وبتعبير آخر إطلاق اعتبار الطريق يثبت القرينه العقليه على تقييد اعتبار خطاب الأصول النافيه في أطرافه لعدم شمول خطاب الأصل النافى لكلا- الإناءين؛ لأنّ نجاسه أحدهما معلومه وشموله للآخر منهما غير معقول للعلم بطهاره الآخر واقعاً، وإن أريد المعين فالحكم بطهاره المعين منهما ترجيح بلا مرجح على قرار ما تقدم.

وعلى الجملة: لا فرق بين العلم الإجمالي الوجدانى وبين الطريق المعبر القائم

وثالثه يجب الإجتنب عنهما، فيما لو حصل العلم الإجمالي بعد العلم بالملاقاه، ضروره أنه حينئذ نعلم إجمالاً: إما بنجاسه الملاقى والملاقى أو بنجاسه الآخر كما لا يخفى، فيتنجز التكليف بالإجتنب عن النجس فى البين، وهو الواحد أو الإثنان.

المقام الثانى: فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين.

والحق أن العلم الإجمالى بثبوت التكلّى_ف بينهما أيضا يوجِب الاحتياط عقلاً [١] بإتيان الأكثر، لتنجزه به حيث تعلق بثبوتَه فعلاً.

بالتكليف بين الأطراف غايه الأمر تكون القرينه على تقييد خطاب الأصل النافى فى الأول نفس العلم الإجمالى، وفى الطريق المعترى بملاحظه اعتباره، حيث إن معنى اعتباره كونه علماً بالتكليف، نعم لتوهم المعارضه وجه بناء على أن المجعول جعل المنجزيه لها ولكنه مدفوع أيضاً، فإنه إذا لم يكن للأصل العملى مع الطريق التفصيلى مجال فلا- يكون له المجال مع الطريق الإجمالى أيضا كما يأتى فى وجه تقديم الأمارات على الأصول.

وحاصله أن مفاد خطاب الأصل يدفع بدليل اعتبار الأماره حتى لو قلنا بأن مفاد دليل اعتباره جعل المنجزيه، وذلك فإن الجهل بالواقع غير مأخوذ فى اعتبار الأماره بل مدلولها جعل المنجزيه لها، حيث ما أمكن جعل المنجزيه ومع شمول الاعتبار للأماره القائم بين الأطراف لا يمكن للمولى الحكيم الترخيص فى مخالفه التكليف الواصل منجزيته إلى المكلف.

فى دوران متعلق التكليف بين الأقل والأكثر الإرتباطيين

[١]- لا- يخفى أن الشك فيما إذا تعلق بنفس التكليف يكون مجرى لأصالة البراءه بخلاف ما إذا علم التكليف، وكان الشك والتردد فى متعلقه، فإنه يكون مجرى

لقاعده الاشتغال، ويقال الكلام فى الأقل والأكثر الارتباطيين بحث صغرى وإن الشك فى الشك فى التكليف ليرجع إلى أصله البراه، أو أن التردد فى متعلقه فقط فىكون مجرى لقاعده الاشتغال، ثم إن لدوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين صورتين.

الأولى: ما كان الشك فى جزئيه شىء للمأمور به بأن تردد التكليف الواحد ثبوتاً بين تعلقه بمجموع أمور يكون لا بشرط بالإضافة إلى المشكوك، وبين تعلقه بذلك المجموع مع ذلك المشكوك.

والصوره الثانيه: احتمال شرطيه شىء أو مانعيه لمتعلق التكليف، بأن يدور متعلق التكليف بين كونه مطلقاً بالإضافة إلى المشكوك أو مقيداً بوجوده أو عدمه مع العلم بأن نفس المشكوك لا يدخل فى متعلق ذلك التكليف، ويلحق بالصوره الثانيه: دوران متعلق التكليف بين كونه جنساً أو نوعاً أو مردداً بين كونه نوعاً أو صنفاً.

وبتعبير آخر يكون متعلق التكليف مردداً بين كونه فعلاً عاماً أو خاصاً، ومما ذكر يظهر أن دوران الوظيفه يوم الجمع بين الظهر أو الجمع أم دورانها بين القصر والتمام لا يدخل فى مباحث الأقل والأكثر، حيث إن الأولين متباينان بالعنوان والقصر والتمام متباينان بشرط لا وبشرط شىء، فتدخلان فى دوران متعلق التكليف بين المتباينين.

ويقع البحث أولاً فى الصوره الأولى: يعنى الشك فى جزئيه شىء لمتعلق التكليف، وقد يقال مع العلم الإجمالى بتعلق الوجوب بالأقل أو الأكثر الارتباطيين لا- انحلال فى ناحيه العلم فى التكليف لا- حقيقه ولا- حكماً ولا عقلاً ولا شرعاً، فيجب الاحتياط بالاثبات بالأكثر كما قد يقال بانحلال العلم المزبور عقلاً وشرعاً فتجرى فى

ناحيه وجوب الأ-كثر البراءه العقلية والنقلية، كما يظهر ذلك من كلمات الشيخ الانصارى فى رساله، وقد ذهب جمع منهم المحقق الخراسانى والمحقق النائينى إلى أنه لا-انحلال فى ناحيه العلم بالتكليف حقيقه، ولكن مع ذلك لا-يجب الاحتياط بالاتيان بالأ-كثر للانحلال الحكيمى المستفاد من خطابات البراءه الشرعيه، والكلام فى جريان البراءه العقلية وعدمه، وقد وجه الشيخ قدس سره الانحلال عقلاً بأن تعلق التكليف بالأقل وترتب العقاب على تركه محرز؛ لأنه إما واجب نفسياً أو غيرياً فلا بد من الإتيان به، وأما تعلق التكليف بالجزء المشكوك وترتب العقاب على ترك الأكثر بتركه فهو غير معلوم، فيكون مجرى قبح العقاب بلا بيان كسائر موارد الشك فى التكليف، وقد أورد الماتن على ما ذكره بوجهين، الأول: كون الانحلال بالنحو المذكور خلفاً، والثانى: استلزامه عدم الانحلال وما يلزم من وجوده عدمه مستحيل، وذلك فإن تنجز التكليف بالأقل ولزوم الاتيان به على كل تقدير يتوقف على تنجز التكليف الواقعى حتى ما لو كان متعلقاً بالأكثر لتوقف لزوم الاتيان بالمقدمه على تنجز التكليف بذاتها، ففرض لزوم الاتيان بالأقل على كل تقدير فرض لتنجز التكليف الواقعى ولو كان متعلقاً بالأكثر، ولو كان لزوم الاتيان بالأقل على كل تقدير موجبا لعدم تنجز التكليف ولو كان بالأكثر لكان خلفاً بالإضافه إلى فرض تنجز التكليف على كل تقدير.

وأيضاً عدم تنجز التكليف على تقدير تعلقه بالأكثر يستلزم عدم كون وجوب الأقل منجزاً على كل تقدير؛ لأنه لا يترتب على ترك المقدمه شىء فيما إذا جاز ترك ذبيها، وعدم كون وجوب الأقل منجزاً على كل تقدير، يستلزم عدم الانحلال فيلزم من الانحلال عدمه، أى يلزم من عدم تنجز التكليف ولو كان متعلقاً بالأكثر عدم كون

الأقل متيقنا فى لزوم الإتيان به وعدم كونه متيقنا يستلزم عدم الانحلال، فالانحلال يستلزم عدمه.

أقول: لا- يتم ما ذكره الشيخ قدس سره فى المقام ولا- ما ذكره الماتن فى الا-يراد عليه، اما الأول: فلان الأجزاء فى الواجب الارتباطى لا- تكون واجبه بالوجوب الغيرى ليقال بأن الأقل متعلق للوجوب نفسيا أو غيريا، فإن المقدميه بين الجزء والكل غير وارده على ما تقرر فى بحث مقدمه الواجب، بل الجزء يتعلق به الوجوب النفسى فى ضمن تعلقه بسائر الأجزاء، فالغيريه والنفسيه تستلزم عدم الانحلال؛ لأنه يعتبر فى الانحلال أن يكون المنحل إليه أى المعلوم بالتفصيل من سنخ المعلوم بالإجمال ومع عدمه يبقى العلم الإجمالى بحاله.

وأما ما ذكره الماتن قدس سره من توقف الانحلال على تنجز التكليف الواقعى على كل تقدير فغير تام، فإن الانحلال إلى العلم التفصيلى للعلم بتعلق الوجوب النفسى بالأقل لا محاله، حيث إن الوجوب لو كان متعلقا بالأكثر لكان الأقل أيضا متعلقا بذلك الوجوب فى ضمن تعلقه بالأكثر، وإذا أحرز تعلق الوجوب المعلوم بالإجمال بالأقل فيستحق المكلف العقاب فى فرضين يقينا، الأول: ما إذا تعلق الوجوب النفسى بالأقل خاصة وترك المكلف الاتيان بالأقل، والثانى: أن يتعلق الوجوب بالأكثر وكان مخالفته بترك الأقل، وأما إذا تعلق بالأكثر وخالفه بترك الجزء المشكوك فالاستحقاق غير محرز.

وبتعبير آخر يمتاز كل واحد من سائر الأجزاء عن الجزء المشكوك، فإن المكلف يستحق العقاب بمخالفه التكليف بترك كل من سائر الأجزاء، بخلاف ترك الجزء المشكوك فيه، فإن تعلق الوجوب النفسى ولو ضمينا غير محرز، كما أن

الاستحقاق على فرض تركه غير محرز ولم يتم له بيان، والحاصل لا- يتوقف الانحلال على ما ذكره، بل على كون الأقل متعلق الوجوب لا- محاله، وعدم استحقاق العقاب على مخالفته التكليف على تقدير تعلقه بالأ- كثر بترك الجزء المشكوك من أثر الانحلال والتكليف النفسى وإن يكن واحدا حقيقه إلا- أن له فى ناحيه متعلقه سعه، ودخول الأقل وأخذه فى متعلق الوجوب محرز، ولكن أخذ المشكوك ليتعلق به الوجوب غير معلوم، وهذا التبعض فى ناحيه المتعلق يستدعى فى التكليف الواحد التبعض فى تنجزه ولا محذور فيه.

وبتعبير آخر التبعض فى التكليف الواحد مع كون متعلقه متعددا بحسب تنجزه لا- محذور فيه عقلاً- ولا يستلزم خلفاً، ولا عدم الانحلال، حيث إن التبعض بحسب التنجز غير التبعض بحسب الثبوت والسقوط واقعاً.

لا يقال: لا مجال فى المقام للرجوع إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان فى ناحيه تعلق الوجوب بالأكثر ولا يدفع احتمال العقاب على مخالفته من جهه ترك الجزء المشكوك، بل المرجع قاعده الاشتغال؛ لأنّ التكليف تعلقه بالأقل محرز سواء كان نفسياً أو ضمناً فيكون منجزاً، ولا بد من إحراز سقوطه سواء كان نفسياً أو ضمناً وإذا ترك المكلف الجزء المشكوك واقتصر على الأقل يحتمل أن لا يسقط التكليف المتعلق بالأقل لكونه متعلقاً بالأكثر ثبوتاً، حيث إن التكليف الضمنى لا يسقط إلاّ مع الاثبات بتمام الواجب، والشك فى سقوط التكليف المعلوم مورد لقاعده الاشتغال، فإنه يقال: إحراز سقوط التكليف سقوطاً واقعياً غير لازم فى حكم العقل، بل اللازم فى حكمه أن لا يحتمل العقاب، فإن العلم بمخالفته التكليف المحرز المعلوم إجمالاً بترك الأقل بيان بالإضافه إلى وجوبه، وأما إحراز سقوطه الواقعى مع فرض تبعض

وتوهم انحلاله إلى العلم بوجوب الأقل تفصيلاً والشك في وجوب الأكثر بدواً _ ضروره لزوم الإتيان بالأقل لنفسه شرعاً، أو لغيره كذلك أو عقلاً، ومعه

التكليف في تنجزه فغير لازم في حكم العقل، لا يقال: لو كان التكليف متعلقاً بالأكثر بحسب الواقع فلا يكون الإتيان بالأقل من الإتيان بمتعلق الأمر الضمني، فإن الإتيان بمتعلقه يكون في ضمن الإتيان بمتعلق الأمر النفسى كما هو مقتضى الارتباطيه في التكليف، فإنه يقال هذا أى الانحصار على صورته الإتيان بالكل مبنى على عدم إمكان تبعض التكليف الواحد فى التنجز وتعين إحراز سقوطه ثبوتاً لأجل أن التكليف الواحد بحسب الواقع لا يقبل التبعض فى الثبوت والسقوط.

لا يقال: لا يوجد فى الخارج الأقل لا بشرط الذى هو أحد طرفى العلم الإجمالى فى المقام، بل ما يؤتى به خارجاً إما بشرط لا بحسب الخارج أو بشرط شىء بحسبه، نعم ما يوجد خارجاً (بشرط لا) ربما يمكن تبديله بحسبه إلى بشرط الشىء المشكوك جزئيته، كما إذا أمر المولى بالاتيان بمجموع عدّه أمور يحصل بها غرض واحد، ويشك فى دخل شىء معها فى حصول ذلك الغرض الموجب لأمره بها، بحيث لو كان المشكوك دخيلاً يمكن تداركه ولو بالاتيان به بعد تحقق تلك الأمور خارجاً، ففى مثل هذا يمكن دعوى تنجز التكليف بالإضافه إلى الأقل، حيث إن تركه مخالفه للتكليف المعلوم إجمالاً يقينا، وترتب العقاب على تركه محرز سواء كان وجوبه نفسياً أو ضمنياً، وأما إذا لم يمكن تبديل ما وقع خارجاً بشرط لا إلى بشرط شىء فلا يمكن دعوى أن المكلف قد أتى بالمعلوم إجمالاً، يعنى بالأقل المردد كون وجوبه نفسياً أو ضمنياً، كما إذا شك فى كون السوره جزءاً من الصلاه بعد قراءه الحمد وقبل الركوع، حيث إنه إذا صلى بلا سوره لا يمكن له دعوى أنه قد أتى بالأقل، حيث إن الأمر الضمنى على تقدير وجوب الأكثر تعلق بالركوع بعد قراءه

لا يوجب تنجزه لو كان متعلقاً بالأكثر _ فاسد قطعاً، لإستلزام الإنحلال المحال، بداهه توقف لزوم الأقل فعلاً إما لنفسه أو لغيره على تنجز التكليف مطلقاً، ولو كان متعلقاً بالأكثر، فلو كان لزومه كذلك مستلزماً لعدم تنجزه إلا إذا كان متعلقاً بالأقل كان خلفاً، مع أنه يلزم من وجوده عدمه، لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كل

السوره وبالحمد قبل السوره، حيث إنه في الواجبات الارتباطيه كالصلاه يكون الاتيان بالجزء البعدي شرطاً في الجزء القبلي والقبلي شرطاً في الجزء البعدي، فلا يحرز حصول متعلق الطلب المحرز نفسياً أو ضمناً، بل مقتضى قاعده الاشتغال في ناحيه الأمر المعلوم تعلقه بالأقل نفسياً أو ضمناً هو الإتيان بالأكثر.

فإنه يقال: الوجوب المتعلق بالأقل على تقدير كونه ضمناً فالأقل مشروط بالمشكوك ثبوتاً لا محاله، كما ذكر، إلا أن عدم البيان لوجوب الأ-كثر المساوق لعدم البيان لاشتراط الأقل بالمشكوك موضوع لقبح العقاب على ترك الأكثر المساوق لقبحه على عدم رعايه الشرط في ناحيه الأقل بلا فرق بين ما أمكن تبديل المأتى به خارجاً بنحو بشرط لا، إلى بشرط شيء أم لا.

وعلى الجملة مع حكم العقل بقبح العقاب على مخالفه التكليف الواقعي لو كان متعلقاً بالأكثر وكانت مخالفته بترك المشكوك لم يبق مجال لقاعده الاشتغال، فإن موضوعها احتمال العقاب، والفرق بين ما نحن فيه والمتباينين أن أحد طرفي العلم الإجمالي في المتباينين كان كالتطرف الآخر في احتمال تعلق التكليف به من غير أن يكون في البين تعيين لأحدهما بخصوصه، ولذا كان المتعين لرعايه التكليف المعلوم إجمالاً- في كل منهما بخلاف العلم الإجمالي المزبور في المقام، فإن كون وجوب الأقل متيقناً يوجب أن لا تُجرى في ناحيته قاعده قبح العقاب بلا بيان، بخلاف احتمال وجوب الأكثر، فإن عدم جواز تركه بترك المشكوك مما لا سبيل للعقل إليه.

حال المستلزم لعدم لزوم الأقل مطلقاً، المستلزم لعدم الإنحلال، وما يلزم من وجوده عدمه محال.

نعم إنما ينحل إذا كان الأقل ذا مصلحة ملزمه، فإن وجوبه حينئذ يكون

فتحصل أن الانحلال في المقام حتى بحسب البراءة العقلية متحقق ولكنه حكيم لا حقيقي، بمعنى أن الوجوب المعلوم بالإجمال لا يخرج عن تردده عن كونه متعلقاً بالأقل أو الأ-كثر قد ظهر مما ذكرنا في تقريب البراءة العقلية بالإضافة إلى وجوب الأكثر يظهر أن التبعض في التنجز عقلاً لا يختص بموارد تردد الوجوب بين النفسى والضمنى، بل يجرى في مورد تردد الوجوب بين النفسى والغيرى أيضاً، وحتى لو لم نقل بالوجوب الغيرى الشرعى للمقدمه، كما إذا علم المكلف بتعلق نذره إما بصلاه ركعتين قبل الزوال أو الوضوء قبله، حيث إن ترتب العقاب على ترك الوضوء قبله أو مع تركه قبله محرز وجدانا، سواء كان المنذور قبل الزوال الوضوء أو الصلاه، فإن الصلاه قبله لا تكون بدون الوضوء وأما إذا توضعاً قبله فلا يحرز ترتب استحقاق العقاب على تركها لعدم تمام البيان بالإضافة إلى وجوبها فتدبر.

في انحلال العلم الإجمالى عقلاً في موارد دوران الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين

ثم إنه قد التزم العراقي قدس سره في دوران الأمر بين كون الواجب هو الأقل أو الأكثر، بأن شك في جزئيه شىء لمتعلق الأمر وعدمها بالانحلال الحقيقى، وقال في تقريبه ما حاصله، إن تعلق الوجوب وانبساطه على الأقل معلوم تفصيلاً، والشك في انبساط ذلك الوجوب على المشكوك وأن اللابشرطيه أو بشرطيه الشىء لم تؤخذ قيماً لمتعلق الوجوب، بل يتعلق الوجوب بذات الأقل أو ذات الأكثر، حيث إن المولى عندما لاحظ متعلق وجوبه بلحاظ الغرض الكامن فيه يرى تاره دخاله شىء في

معلوماً له، وإنما كان التردد لإحتمال أن يكون الأكثر ذا مصلحتين، أو مصلحه أقوى من مصلحه الأقل، فالعقل فى مثله وإن استقل بالبراءه بلا كلام، إلا أنه خارج عما هو محل النقض والإبرام فى المقام.

متعلقه كدخاله غيره من الأجزاء، فإنشأ الوجوب الواحد بحيث ينبسط على الجميع فيعبر عن ذلك بأن المتعلق بالإضافه إلى ذلك الشىء بشرط شىء، وأخرى عدم دخالته فيه بلحاظ حصول الغرض بدونه فإنشأ الوجوب بذات الأقل ولا ينبسط الوجوب المنشأ لذلك الشىء، ويعبر عن ذلك بلا- بشرطيه المتعلق، وعلى ذلك فجعل الوجوب الواحد وانبساطه على الأقل معلوم تفصيلاً، وانبساطه على ذلك الشىء غير معلوم لا تفصيلاً ولا إجمالاً، فتجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان فى ناحيه تعلقه بالمشكوك.

أقول: انبساط الوجوب المنشأ على ذات الأقل وإن كان محرزا فى الجمله أى فى الموارد التى لا- يلاحظ الترتيب الخاص بين الأجزاء، إلا أن الوجوب المنبسط على الأقل بما أنه دائر أمره بين الاستقلاليه والضمنيه فلا يحرز سقوط ذلك التكليف عن الأقل على تقدير جزئيه المشكوك، فيبقى فى البين دعوى أن الشك يرجع إلى سقوط ذلك الوجوب المنبسط على الأقل بالإتيان به، فلا يقاس المقام بدوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر الاستقلاليين وينتهى الأمر إلى تقريب التبعض فى التكليف فى مرحله التنجز لو كان متعلقاً بالأكثر وهذا انحلال حكمى لا حقيقى.

وأما فى الموارد التى تعتبر الترتيب بين الأجزاء يكون الدخيل فى حصول الغرض حصول الجزء بنحو خاص كما فى أجزاء الصلاه، فذات الملحوظ فى مقام إنشاء الوجوب يختلف فىكون المأخوذ فى متعلقه على تقدير جزئيه السوره بعد الحمد الركوع الخاص، وهو الركوع بعد قراءه السوره وعلى تقدير عدم جزئيتها ذات

هذا مع أن الغرض الداعى إلى الأمر لا يكاد يحرز إلا بالأكثر بناءً على ما ذهب إليه المشهور من العدليه [١] من تبعيه الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد فى

الركوع بعد الحمد وهكذا، ومع هذا الاختلاف كيف يمكن دعوى أن تعلق الوجوب وانبساطه على ذات الأقل محرز تفصيلاً، وأن الانحلال حقيقى فلم يبق فى البين مع عدم إمكان تبعض التكليف الواحد فى الثبوت والسقوط إلا دعوى التبعض فى مقام التنجز، وهو انحلال حكمى؛ لأن العلم الإجمالى بالإضافة إلى التكليف المردد بين تعلقه بالأقل أو الأ-كثر بيان ولا يجرى معه قاعده قبح العقاب بلا بيان بالإضافة إلى تعلقه بالأقل، ولا بالإضافة إلى تعلقه بالأكثر من ناحيه ترك الأقل، وأما بالإضافة إليه من ناحيه جزئيه المشكوك فلا منع من جريانها كما لا يخفى.

[١] وقد يستدل على لزوم الاحتياط عقلاً- فى دوران الأمر بين كون الواجب هو الأقل أو الأ-كثر فى الارتباطيين وأنه لا مجرى لقاعده قبح العقاب بلا بيان فى ناحيه وجوب الأكثر بوجه آخر، وقد تعرض الشيخ قدس سره لهذا الوجه وأجاب عنه وحاصله أنه فى موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين يعلم الغرض الملزوم فى البين وتحصيل الغرض الملزوم للشارع لازم عقلاً، ولذا تكون الواجبات الشرعيه أطفافاً فى الواجبات العقلية، والغرض اللازم استيفاءه لا- يحرز حصوله بالاتيان بالأقل فقط بل يكون بالاحتياط والاتيان بالأكثر.

وأجاب عن ذلك تاره بأن مسأله الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال عند الشك فى الأقل والأكثر الارتباطيين غير مبين على المشهور عند العدليه من وجود المصالح أو المفاسد فى الواجبات أو المحرمات ليقال: إن استيفاءها والتحرز عن تلك المفاسد لازم عقلاً لكونهما من الغرض الملزوم للشارع، بل تجرى على القول الأشعري المنكر لهما، بل وتجرى على غير المشهور عند العدليه من تحقق المصلحه فى نفس الحكم

والتكليف، وأخرى بأنه على تقدير المصالح والمفاسد فى المتعلقات لم يحرز فى المقام لزوم الاستيفاء، حيث يحتمل دخاله قصد الوجه فى حصول الغرض بعد العلم باعتبار قصد التقرب والامثال فى حصوله، ولا- يتمكن المكلف مع دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين من قصد الوجه، فيبقى فى البين الخروج عن عهده التكليف المعلوم بالإجمال المنحل إلى وجوب الأقل على ما تقدم، حيث إن الخروج من عهده التكليف المعلوم لازم عقلاً وإن لم يكن فى المتعلق غرض بحيث يلزم على المكلف استيفاؤه.

الاستدلال على لزوم الاحتياط بالأتان بالأكثر للوجه العقلى

وقد صحح الماتن قدس سره الاستدلال العقلى المذكور للزوم الاحتياط بالأتان بالأكثر، وقال: إن ما ذكره الشيخ قدس سره فى الجواب عنه غير مفيد، فإن من التزم بالمصلحة الملزومه فى الواجب وكونها غرضاً داعياً للشارع إلى إيجابه عليه أن يلتزم بالأتان بالأكثر لاستيفاء الغرض، وقول الأشعرى المنكر للمصلحة الملزومه لا- يرفع عنه هذا الالتزام، وما ذكره من عدم ابتناء البراءة والاشتغال فى المسألة على قول المشهور من العدليه لا يفيد من التزم بالمصالح والمفاسد فى الواجبات والمحرمات، بل التزم بما عليه غير المشهور من العدليه من احتمال كون المصالح فى نفس التكاليف فإن حصولها فى المتعلق عنده محتمل، وأما ما ذكره ثانياً من احتمال دخاله قصد الوجه فى حصول الامثال المحصّل للغرض، ولا يتمكن المكلف فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين من قصده فيدفعه أنه على تقدير اعتبار قصد الوجه يتمكن منه المكلف فى نفس العمل، وإنما لا يتمكن من قصد التمييز فى الجزء المشكوك جزئيته، وقصد الوجه والتمييز فى خصوص كل جزء غير معتبر

المأمور به والمنهى عنه، وكون الواجبات الشرعية أظافاً في الواجبات العقلية، وقد مرّ اعتبار موافقه الغرض وحصوله عقلاً في إطاعه الأمر وسقوطه، فلا بد من إحرازه في إحرازها، كما لا يخفى.

عقلاً في صحه العمل، وإلاّ لزم عدم إمكان الاحتياط في المقام، وإمكان الاحتياط فيه كالاختياط في العلم الإجمالي في المتباينين واضح، فللمكأنف مع اعتبار قصد الوجه الإتيان بالأكثر فإنه مصداق للواجب أى متعلق الوجوب فيما دار أمر المشكوك بين كونه جزءاً واجباً أو جزءاً مستحبا المعبر عنه بجزء الفرد، نعم إذا كان أمره دائراً بين كونه جزءاً من المتعلق أو مقارناً خارجاً للمتعلق ينطبق متعلق الوجوب عليه بسائر أجزائه، هذا مع أن الكلام في البراءة والاشتغال في الأقل والأكثر الارتباطيين يجرى فيما كان الواجب توصلياً ولا مجال في التوصلى لاحتمال دخل قصد الوجه في العمل فضلاً عن أجزائه.

وذكر قدس سره في آخر كلامه في المقام أنه لو قيل باعتبار قصد الوجه في العبادات حتى في أجزائها بنحو ينافيه التردد لما يجب الامتثال حتى بالإتيان بالأقل لعدم إحراز الغرض فيه، وعدم إمكان تحصيله لو كان متعلقاً بالأكثر ولولم يعتبر قصد الوجه كذلك، بل اعتبر بنحو لا ينافيه التردد في بعض أجزائه لزم الإتيان بالأكثر للزوم إحراز حصول الغرض.

أقول: يرد على الماتن قدس سره أنه مع تردد الغرض والملا-ك في كونه في المتعلق أو نفس التكليف لم يمكن الالتزام بلزوم الاحتياط من ناحيه العلم بالغرض، ووجهه ظاهر، فإنه إنما يلزم رعايه العلم بالغرض إذا كان الغرض مترتباً على فعل العبد بحيث يكون مطلوباً منه، ومع كون الغرض في نفس التكليف أو احتمالاً فلا يعلم المكلف باشتغال عهده بالغرض ليلزم عليه إحراز رعايته وظاهر كلامه قدس سره لزوم رعايته حتى في هذا الفرض.

ولا- وجه للتفصي عنه: تاره بعدم ابتناء مسأله البراءه والاحتياط على ما ذهب إليه مشهور العدليه، وجريانها على ما ذهب إليه الأشاعره المنكرين لذلك، أو بعض العدليه المكتفين بكون المصلحه فى نفس الأمر دون المأمور به.

وأخرى بأن حصول المصلحه واللف فى العبادات لا يكاد يكون إلا بإتيانها

وما ذكره أخيرا من عدم لزوم الاتيان بالأقل مع اعتبار قصد الوجه والتميز بحيث ينافيه التردد أيضا لا يمكن المساعده عليه؛ لأنه ذكر فى بحث الواجب التعبدى والتوصلى أن قصد الوجه والتميز كقصد التقرب مما لا يمكن أخذه فى متعلق التكليف، وإنما يتعلق التكليف بذات المتعلق، ولكن العقل حاكم بلزوم رعايه ما ذكر إذا احتمل دخالتها فى حصول الامثال والغرض من إيجاب ذلك المتعلق، وعليه فى المقام بناءً على الانحلال تعلق الأمر النفسى بذات الأقل محرز، وإنما الشك فى حصول الغرض بالإتيان بالأقل المحرز وجوبه على الفرض، والتردد فى تعلق الوجوب وانبساطه على الجزء المشكوك فلا- يمكن قصد التمييز والوجه فى ذلك الجزء المشكوك لا فى الأقل المحرز وجوبه يقينا خصوصا فيما إذا لم يكن الترتيب معتبرا بين الأجزاء على ما تقدم، وعلى الجملة يجب الإتيان بالأقل لاحتمال حصول الغرض المعلوم فى البين به، وأجاب المحقق النائنى قدس سره عن الوجه العقلى بأن مجرد العلم بالغرض فى متعلق التكليف لا- يوجب لزوم رعايته، وذلك فإن الغرض المترتب على متعلق التكليف يكون تاره بمنزله المعلوم من علته بأن يكون المتعلق من العله التامه له كما فى ترتب زهوق الروح على فرى الأوداج، وأخرى يكون الإتيان بالمتعلق من قبيل المقدمه الإعداديه لحصول الغرض كما فى ترتب نبات الزرع على حرث الأرض وإلقاء الحب فيها، وإذا كان الغرض من قبيل الأول لتعلق الوجوب يلزم على المكلف إحراز حصوله، بخلاف ما إذا كان من قبيل

على وجه الإمتثال، وحينئذ كان لاحتمال اعتبار معرفه أجزائها تفصيلاً _ ليؤتى بها مع قصد الوجه _ مجال، ومعه لا يكاد يقطع بحصول اللطف والمصلحه الداعيه إلى الأمر، فلم يبق إلا التخلص عن تبعه مخالفته بإتيان ما علم تعلقه به، فإنه واجب عقلاً وإن لم يكن فى المأمور به مصلحه ولطف رأساً، لتنجزه بالعلم به إجمالاً.

الثانى فإنه لا- يجب على المكلف إلا- الإتيان بمتعلق التكليف، حيث إن الغرض خارج عن فعله فلا يطلب منه وإنما يطلب منه فعله، وفيما إذا لم يحرز أن الغرض من أى القسمين لا- يثبت فى حقه إلا التكليف بالفعل، والحاصل أن مجرد العلم بالغرض فى متعلق التكليف مع تردده بين القسمين لا يوجب القول بلزوم رعايه الاحتياط لإحراز حصول الغرض، حيث إن الغرض فى القسم الأول مطلوب من المكلف، ولذا لا يفرق بين أمره بقطع الأوداج أو إزهاق روحه، بخلاف القسم الثانى فإنه لا يتعلق التكليف إلا بنفس الفعل فإنه المقدور للمكلف، وترتب الغرض يحتاج إلى أمر أو أمور خارجه عن اختياره فلا تطلب منه، بل لا يبعد أن يستفاد من تعلق الأمر فى الخطاب بعنوان الفعل مع عدم معرفيه الملاك بأن الملاك من قبيل الثانى.

وقد أورد بعض الأجله قدس سرهم على ما ذكر، بأن متعلق الوجوب وإن يمكن كونه من قبيل المعد للغرض الأقصى للمولى، إلا- أن الغرض المطلوب من المكلف هو الغرض المترتب على فعله لا الغرض الأقصى، وفعله بالإضافة إلى الغرض المطلوب منه المعبر عنه بالغرض الأدنى مما يترتب على فعله يكون من قبيل ترتب المعلول على علته، وإذا شك المكلف فى ترتب الغرض الأدنى واحتتمل عدم حصوله بالإتيان بالفعل لزمه الاحتياط بالإتيان بالأكثر لإحراز حصوله، فلا يمكن إبطال الوجه العقلى بتقسيم الغرض وترديده فى موارد الشك فى الأقل والأكثر الارتباطيين بين ما لا يطلب عن المكلف لاحتمال كون فعله معداً للغرض لا عله وبين ما يطلب لكونه

وأما الزائد عليه لو كان فلا تبعه على مخالفته من جهته، فإن العقوبه عليه بلا بيان. وذلك ضروره أن حكم العقل بالبراءه _ على مذهب الأشعري _ لا- يجدى من ذهب إلى ما عليه المشهور من العدلية، بل من ذهب إلى ما عليه غير المشهور، لإحتمال أن يكون الداعى إلى الأمر ومصلحته _ على هذا المذهب أيضاً _ هو ما فى الواجبات من المصلحه وكونها ألطافاً، فافهم.

وحصول اللطف والمصلحه فى العباده، وإن كان يتوقف على الإتيان بها على وجه الإمتثال، إلا أنه لا مجال لإحتمال اعتبار معرفه الأجزاء وإتيانها على وجهها، كيف؟ ولا إشكال فى إمكان الاحتياط هاهنا كما فى المتباينين، ولا يكاد يمكن مع اعتباره. هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك، والمراد بالوجه فى كلام من صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه ووجوب اقتترانه به، هو وجه

عله له.

ثم ذكر أن الصحيح فى الجواب عن الوجه العقلى المزبور ما حاصله أن الغرض المترتب على الفعل إذا كان معلوماً بعنوان الخاص بلا- فرق بين كون الغرض الأقصى وكون الفعل عله تامه له وبين كونه أدنى، فاللازم على المكلف إحراز حصوله، وأما إذا لم يكن بعنوانه الخاص معلوماً واحرز وجوده بالبرهان ونحوه من غير أن يعرف المكلف عنوانه الخاص فلا حكم للعقل بلزوم خروج المكلف عن عهده، بل اللازم عنده الخروج عن عهده التكليف المتعلق بالفعل مع إحرازه، فإن عدم حصول هذا الغرض مع عدم علم المكلف بعنوان الخاص غير مربوط بالمكلف، فالمسؤول هو المولى حيث يكون عليه أن يوصله بعنوانه إلى المكلف بحيث يكون عليه رعايته.

وتوضيح ذلك أنه لا ينبغى التأمل فى أن تدارك غرض المولى ليس واجبا مولويا آخر غير إيجاب الفعل الذى يعلم المكلف بوجوبه نفسياً ليكون المكلف

ص: ٤٢٤

نفسه من وجوبه النفسى، لا وجه أجزاءه من وجوبها الغيرى أو وجوبها العرضى، وإتيان الواجب مقترناً بوجهه غايه ووصفاً بإتيان الأ-كثـر بمكان من الإمكان، لانطباق الواجب عليه ولو كان هو الأقل، فيتأتى من المكلف معه قصد الوجه، واحتمال اشتماله على ما ليس من أجزاءه ليس بضائر، إذا قصد وجوب المأتى على إجماله، بلا تمييز ماله دخل فى الواجب من أجزاءه، لا سيما إذا دار الزائد بين كونه جزءاً لماهيته وجزءاً لفرده، حيث ينطبق الواجب على المأتى حينئذ بتمامه وكماله، لأن الطبيعى يصدق على الفرد بمشخصاته.

مستحقاً لعقابين عند ترك الفعل، كما لا- ينبغى التأمل فى أن حكم العقل بلزوم رعايه غرض المولى ليس من الحكم العقلى المستقل نظير حكمه بقبح الظلم ليستتبع حكماً شرعياً مولوياً بقانون الملازمه لتكون النتيجة وجوب كل من الفعل واستيفاء الغرض وجوباً نفسياً، بل لزوم رعايه غرض المولى حكم العقل فى مقام الامتثال، يعنى إذا أمر المولى بفعل يحكم العقل بموافقتة أو إطاعته بحيث يحصل الغرض الداعى له إلى إيجاب الفعل، وعلى ذلك نقول لا حكم للعقل بذلك فى موارد عدم معلوميه الغرض بعنوانه، بل على المولى أن يأمر بالفعل المحصل له ويوصل إلى عبده بيانه، وإذا علم المكلف الغرض بعنوان الخاص يكون العلم به وصولاً وإن تعلق الإيجاب فى خطابه بنفس الفعل فإن ذلك الإيجاب أما غيرى أو إرشادى إلى إيجاب تدارك الغرض نظير أمر الوالد ولده بالذهاب إلى المكتب، فإنه إرشاد أو كناية إلى أمره بالتعلم أو أن الأمر بالذهاب غيرى، وأما إذا لم يعلم الغرض بعنوانه بأن لم يدل عليه خطاب الأمر أو غيره فلا وجوب إلا لمتعلق الأمر، ولا يرى العقل إلا لزوم متابعتة حيث إن المولى هو المسؤول عن إيصال غرضه إلى عبده بعنوانه فالوجه العقلى المزبور فاسد من أصله.

نعم، لو دار بين كونه جزءاً أو مقارناً لما كان منطبقاً عليه بتمامه لو لم يكن جزءاً، لكنه غير ضائر لانطباقه عليه أيضاً فيما لم يكن ذاك الزائد جزء غايته، لا بتمامه بل بسائر أجزائه.

هذا مضافاً إلى أن اعتبار قصد الوجه من رأس مما يقطع بخلافه، مع أن الكلام في هذه المسألة لا يختص بما لا بد أن يؤتى به على وجه الامتثال من العبادات، مع أنه لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال فيها على وجه ينافيه التردد والاحتمال، فلا وجه معه للزوم مراعاة الأمر المعلوم أصلاً، ولو بإتيان الأقل لو لم يحصل الغرض، وللزم الاحتياط بإتيان الأكثر مع حصوله، ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال، لاحتمال بقاءه مع الأقل بسبب بقاء غرضه، فافهم. هذا بحسب حكم العقل.

أقول: قد ذكرنا في بحث الواجب النفسى والغيرى أن العلم بالملاك وترتبه على الفعل لا يوجب كون وجوب الفعل غيرياً، فإن الدليل على كشف الملاك في الفعل المعلق به الوجوب حكمه المولى وعدم جعل التكليف على العباد عبثاً، وهذا لا يقتضى أن تكون المصلحة الملحوظة بالإضافة إلى الفعل من قبيل المعلول إلى علته بلا- فرق بين كون تلك المصلحة الغرض الأعلى أو الأدنى، بل يمكن أن تكون من قبيل الحكمة التي قد تترتب على الفعل وقد لا تترتب أو تترتب على الفعل أولاً تترتب على فعل كل واحد منهم، ويكون أمر الشارع الجميع بذلك الفعل لثلا- يكون اختلاف بين المكلفين حتى فيما إذا علم تلك الحكمة بعنوانه كالأمر بغسل الجمعة لإزاله أرياح الآباط.

والحاصل مجرد العلم بعنوان الغرض والمصلحة لا يوجب كون وجوب الفعل إرشادياً أو غيرياً، بل يكون الفعل واجباً نفسياً، نعم فى موارد كون الغرض بالإضافة إلى الفعل المتعلق به الوجوب بنحو المعلول على تقدير الإحراز فالأمر كما ذكر بعض الأجله.

وأما النقل فالظاهر أنّ عموم مثل حديث الرفع قاضٍ برفع جزئيه ما شك في جزئيه [١].

[١] يقع الكلام في جريان البراءة الشرعية عند دوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين، فيقال بجريانها ولو لم يكن في البين الانحلال العقلي، لذا اختار الماتن قدس سره الانحلال الشرعي مع إنكاره انحلال العلم الإجمالي عقلاً، وذكر في وجهه ما تقرّبه: أن العلم الإجمالي بوجوب الأقل أو الأ-كثر وإن لا-ينحل عقلاً- إلا أنه لا يجب الاحتياط بالإتيان بالأكثر حيث إن عدم الانحلال إنما هو في ناحيه العلم بالتكليف بأحدهما ثبوتاً، ولكن الانحلال شرعاً في ناحيه الحكم الوضعي المجموع للأجزاء، فإنه يعلم بثبوت الجزئيه لكل من أجزاء الأقل وهذا علم تفصيلي بالإضافة إلى ثبوت الجزئيه للأقل، وأما ثبوت الجزئيه للمشكوك غير معلوم فيكون مقتضى حديث الرفع رفعها؛ لأن الموضوع للرفع في الحديث ما لا يعلمون، وهو يعم جزئيه الجزء المشكوك، فيتعين الواجب في الأقل بثبوت الجزئيه لأجزاء الأقل وعدم ثبوتها للمشكوك.

ولا- يتوهم أن الانحلال في الحكم الوضعي كان بحسب العقل أيضاً مع أنه قدس سره أنكر جريان البراءة العقلية رأساً، وذلك فإن العلم الإجمالي بوجوب الأقل بنحو اللابشرط أو بوجوبه بشرط المشكوك يعنى وجوب الأ-كثر كان بياناً حتى فيما كان التكليف ثبوتاً متعلقاً بالأكثر بثبوت الجزئيه للمشكوك، فقاعده قبح العقاب بلا بيان لم يكن لها مورد بخلاف البراءة الشرعية فإن الموضوع لها ليس عدم البيان، بل عدم العلم بالحكم تكليفاً أو وضعاً، والجهل المفروض في المقام وهو الجهل بجزئيه المشكوك يعمها ما لا يعلمون فيحكم عليها بالرفع.

لا يقال: جزئيه الجزء المشكوك أو المنسى ليست حكماً شرعياً مجعولاً، كما

أنه ليست للجزئية أثر شرعى مجعول ولزوم الإعادة عند ارتفاع الجهل أو النسيان أثر عقلى لا للجزئية، بل لبقاء التكليف الواقعى بلا امتثال، وحديث الرفع لا يجرى إلا فيما كان المجهول بنفسه حكماً شرعياً أو كان له أثر شرعى، وأجاب قدس سره عن ذلك بأن الجزئية وإن لم تكن مجعوله شرعاً بنفسها، إلا أنها تكون مجعوله شرعاً بتبع جعل منشأ انتزاعها وهو التكليف بالأكثر، وكونها مجعولاً- شرعياً بهذا المقدار كافٍ فى جريان البراءة الشرعية فى ناحيتها، لا- يقال: إنما يكون رفع المجعول بالتبع برفع منشأ انتزاعها، وإذا ارتفع التكليف بالأ-كثر فلا- مثبت لثبوت التكليف بالأقل، بل يكون التكليف بالأقل ثبوتاً من المشكوك بدوياً، وأجاب عن ذلك بأنه وإن يكون رفع الأمر الانتزاعى برفع منشأ انتزاعه إلا أن التكليف بالأقل ثبوتاً لا يكون من المشكوك بدوياً، فإن نسبة حديث الرفع بالإضافة إلى خطابات سائر الأ-جزاء بمنزلة الاستثناء، فإن إطلاق كل من تلك الخطابات مقتضاه بقاء الوارد فيه على جزئيتها، سقط وجوب شىء آخر عن الجزئية بنسيانه أو الجهل به أم لم يسقط، فيكون هذا الإطلاق مثبتاً لوجوب الإتيان بالأقل.

أقول: لا يخفى ما فى هذا الجواب، فإن ما دل على جزئية شىء للعمل، مقتضاه أن ذلك العمل لا يكون بدون، وأما ذلك العمل متعلق الأمر فعلاً- أم لا- فلا نظر له إلى ذلك، وعليه فاللازم إثبات الأمر الفعلى بالأقل أو غير المنسى فعلاً، ويؤخذ بإطلاق أدله الجزئية، فيقال: إن مقتضاه بقاؤها على الجزئية فى هذا الحال أيضاً، والمفروض عدم إحراز الأمر بأصل العمل بعد إحراز سقوط الأمر بالأكثر، وهذا فيما كان الرفع فيه رفعاً واقعياً كما فى موردى النسيان والاضطرار، فإنه فى مثل ذلك يكون رفع جزئية الشىء برفع الأمر النفسى عن مجموع الأجزاء لو قيل بعدم اعتبار

الاستيعاب فى النسيان والاضطرار لجميع الوقت، وذلك فإن الجزئيه بنفسها غير قابله للرفع الواقعى بنفسها، وبعد سقوط الأمر بالمجموع المشتمل للمنسى أو المضطر إلى تركه يحتاج إثبات الوجوب النفسى الاستقلالى لسائر الأجزاء إلى قيام دليل عليه، ويقال بأن الدليل على ثبوته إطلاق ما دل على جزئيه كل من سائر الأجزاء، وهذا الجواب وإن كان غير تام كما أشرنا إليه، فإن مقتضى إطلاق أدلتها جزئيه كل منها عند الأمر بالعمل المركب لا ثبوت الأمر بالمركب فعلاً، إلا أن ما ذكر لا مورد له فى موارد الرفع الظاهرى كمورد الجهل بجزئيه شىء، حيث إن الرفع الظاهرى يقابله الوضع الظاهرى والوضع الظاهرى لجزئيه المشكوك الأمر بالاحتياط عند الإتيان بالمركب فيكون رفعها عند الجهل بالجزئيه عدم لزوم الاحتياط حتى على تقدير تعلق الأمر بالأكثر واقعاً والإتيان بسائر الأجزاء، يعنى الأقل لعدم سقوط التكليف الواقعى حقيقه كان متعلقاً بالأقل أو الاكثر، بل العلم بكون الأقل متعلقاً للتكليف واقعاً إما استقلالاً أو فى ضمن الأمر بالأكثر منجز للتكليف الواقعى بالإضافة إلى غير الجزء المشكوك فى جزئيه، بمعنى أنه لو كان متعلق التكليف فى الواقع الأقل أو الأكثر فالمكلف معاقب على مخالفته من ناحيه ترك الأقل، ومعذور لو كانت مخالفته من ناحيه ترك الجزء المشكوك، والتبعض فى تنجز التكليف الواقعى أمر معقول لا محذور فيه على ما مر فى بيان الانحلال الحكمى العلقى.

فى بيان جريان أصاله البراءه الشرعيه فى ناحيه وجوب الأكثر

نعم، جريان أصاله البراءه فى نفى الجزئيه بأن يكون مفادها نفى الحكم الوضعى ظاهراً غير صحيح، وذلك لوجهين.

الأول: فإنه إما أن يلتزم بعدم جريان البراءه فى نفس التكليف المتعلق بالأكثر؛

لأنها تعارض بأصله البراءه الجاربه فى تعلق الوجوب النفسى المستقل بالأقل، ففى هذه الصوره كما أن أصله البراءه فى وجوب الأقل تعارض البراءه عن وجوب الأكثر كذلك تعارض أصله البراءه عن جزئيه المشكوك؛ لما تقدم من أن الأصل النافى فى أحد طرفى العلم الإجمالى يعارض الأصل النافى فى الطرف الآخر، ولو كان الأصل النافى فيه متعدداً وبعضها بالإضافة إلى البعض الآخر طويلاً، كما اعترف الماتن قدس سره بذلك فى مسأله ملاقى أحد أطراف العلم فيما إذا حصل العلم الإجمالى بنجاسه أحد الطرفين والملاقاه لأحدهما دفعه واحده، وذكرنا أنه مع اختصاص الأصل الطولى بخطاب مستقل لا يجرى على الطرف الآخر لا- مانع من الرجوع إليه والأخذ بمفاده، ولكن هذا لا- يجرى فى المقام، فإن أصله البراءه فى الحكم التكليفى والوضعى مستفاد من حديث الرفع.

وإما أن يلتزم بجريان أصله البراءه الشرعيه فى ناحيه تعلق الوجوب بالأكثر ولا يعارضها أصالتها فى ناحيه وجوب الأقل حيث إنه مع العلم الإجمالى بوجوبه استقلالاً أو ضمناً وترتب العقاب على تركه لا- يبقى للأصل النافى فيه مورد، وعلى ذلك يكون التكليف الواقعى منجزاً بالإضافة إلى الأ- أكثر أيضاً من ناحيه ترك الأقل أولاً تجرى أصله البراءه فى تعلق التكليف بالأقل لكونه خلاف الامتنان بعد علم المكلف بأنه لا يجوز له ترك الصلاه رأساً، فتجرى فى ناحيه تعلق الوجوب بالأكثر، ومع جريانها فيه لا يبقى لجريانها فى نفس جزئيه المشكوك مجال للعلم بعدم وجوب الاحتياط من ناحيه احتمال تعلقه بالأكثر، لا يقال: من التزم بالاحتياط عقلاً- فى دوران أمر الواجب الارتباطى بين الأقل والأ- أكثر بالوجه العقلى السابق من لزوم إحراز الغرض لا يمكن له الرجوع إلى أصله البراءه عن وجوب الأكثر أو جزئيه

المشكوك، فإن ترتب الغرض الملزم على الأقل لا بشرط أو الأكثر محرز، وأصله البراءة عن وجوب الأكثر لا يثبت ترتبه على الأقل لا بشرط حتى يرتفع موضوع حكم العقل بلزوم رعايته، نعم يمكن هذا الإثبات فيما قام الدليل على نفي جزئيه المشكوك أو كان خطاب الأصل النافي وارداً في مورد دوران أمر الواجب الارتباطى بين الأقل والأكثر ليحمل على إثبات الغرض أيضاً صوتاً لكلام الحكيم عن اللغويه.

فإنه يقال: إن الغرض كما تقدم ليس لزوم تحصيله واجباً شرعياً آخر، بل هو حكم العقل لاحتمال الاستحقاق للعقاب مع احتمال بقاءه ببقاء التكليف، وإذا اكتفى الشارع فى مقام امتثال التكليف بالإتيان بالأقل كما هو مقتضى جريان البراءة فى تعلق التكليف بالأكثر أو جزئيه المشكوك، فلا- سبيل للعقل بالحكم بلزوم رعايته كما هو الحال فى موارد جريان قاعده التجاوز والفراغ ونحوهما.

وقد تحصيل من جميع ما ذكرنا ان القائل بالبراءة الشرعيه فى دوران الأمر فى الواجب الارتباطى بين الأقل والأكثر إما أن يلتزم بانحلال العلم الإجمالى عقلاً ولو كان هذا الانحلال حكماً على ما تقدم، فالمجرى لأصله البراءة الشرعيه وهو تعلق التكليف بالأكثر أى تعلقه بالجزء المشكوك؛ لأن تعلق الوجوب به ضمناً مما لا- يعلم، ورفع عن الأ- كثر ظاهرى بمعنى عدم وجوب الاحتياط فى التكليف الواقعى من ناحيته، بخلاف تعلقه بالأقل فإنه محرز وجداناً نفسياً مستقلاً أو ضمناً فلا موضوع لرفعه، وعليه فيتنجز التكليف النفسى على تقدير تعلقه بالأقل، وعلى تقدير تعلقه بالأكثر من ناحيه ترك الأقل والتنجز فى التكليف الواحد والتبعض فى تنجزه أمر ممكن كما تقدم، فيؤتى بالأقل بداعى الأمر به على كل تقدير لثبوت الإطلاق الظاهرى فى متعلقه وإن التزم بعدم الانحلال عقلاً حتى حكماً فالترامه بالبراءة

فيمثله يرتفع الإجمال والتردد عما تردد أمره بين الأقل والأكثر، ويعينه في الأول.

لا- يقال: إن جزئيه السوره المجهوله _ مثلاً- _ ليست بمجعوله وليس لها أثر مجعول، والمرفوع بحديث الرافع إنما هو المجعول بنفسه أو أثره، ووجوب الإعادة إنما هو أثر بقاء الأمر الأول بعد العلم مع أنه عقلي، وليس إلا من باب

الشرعيه ممكن أيضاً، لأنّ الموضوع للبراءه الشرعيه الجهل بالحكم وما لا يعلم فينطبق هذا على تعلق التكليف الواقعي بالأكثر ولا يرفع الوجوب النفسى عن الأقل؛ لأنّ تعلق الوجوب النفسى به ولو فى ضمن الأ-كثر محرز كما ذكرنا، ولا أقل من كون رفع الوجوب المتعلق بالأقل بنحو اللابشرط خلاف الامتنان، والبراءه الشرعيه بكل من التقريبين لا تنافى عدم انحلال العلم الإجمالى عقلاً، فإن الموضوع فى قاعده قبح العقاب بلا بيان هو عدم البيان بمعنى عدم المصحح للعقاب، والعلم الإجمالى المزبور عقلاً وإن يكن مصححاً للعقاب إلا أن ملاك استحقاقه احتمال العقوبه فى ترك كل من الطرفين إذا كان التكليف المعلوم بالإجمال فيه، ومع جريان البراءه الشرعيه فى ناحيه احتمال وجوب الأكثر كما تقدم لا احتمال لاستحقاق العقاب فى ناحيه ترك الأكثر بترك الجزء المشكوك، ولذا تكون البراءه الشرعيه فى موارد جريانها وارده على حكم العقل فيه بالاحتياط.

فى التمسك بالاستصحاب لاثبات لزوم الاحتياط بالإتيان بالأكثر

بقى فى المقام أمر وهو أنه قد يتمسك فى المقام بالاستصحاب للزوم الإتيان بالأكثر تاره، ولجواز الاقتصار على الاتيان بالأقل أخرى، أما الأول فيقال: إن المكلف بعد الاتيان بالأقل يحتمل بقاء التكليف المعلوم له إجمالاً من قبل، حيث إن التكليف على تقدير تعلقه بالأكثر باق على حاله، ومقتضى الاستصحاب الجارى فيه

إحراز بقائه على حاله وهذا الاستصحاب من قبيل الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى ولا يثبت تعلق التكليف ثبوتاً بالأكثر إلا أنه يتعين الإتيان به ليرتفع الموضوع له فى ناحيه الكلى.

ويجاب عن هذا الاستصحاب بأنه إنما تصل النوبه إلى الاستصحاب فى ناحيه الكلى إذا سقط الأصل فى ناحيه عدم حدوث الفرد الطويل بالمعارضه مع الأصل النافى فى ناحيه الفرد القصير، وأما إذا جرى الأصل النافى فى ناحيه الفرد الطويل بلا معارضه فى ناحيه الفرد القصير فلا مورد للاستصحاب فى ناحيه الكلى، كما إذا كان المكلف محدثاً بالأصغر ثم خرج منه بلل مردد بين البول والمنى، فإن الاستصحاب فى بقاء الحدث الأصغر وفى عدم حدوث الجنابه له يعين أن رافع حدثه هو الوضوء فلا حدث له بعد الوضوء، بخلاف ما إذا كان متطهراً من الحدثين وخرج منه بلل مردد بين البول والمنى فإنه بعد الوضوء يجرى الاستصحاب فى ناحيه بقاء الحدث؛ لأن الاستصحاب فى عدم حدوث جنابته قد سقط بالمعارضه مع الاستصحاب فى عدم حدوثه بالبول المعبر عنه بالحدث الأصغر، وما نحن فيه من قبيل الأول؛ لأن الاستصحاب فى عدم تعلق التكليف بالأكثر جار بلا معارضه الإستصحاب فى ناحيه عدم تعلقه بالأقل لا موضوع له للعلم بتعلقه به استقلالاً أو ضمناً، والإستصحاب فى عدم تعلقه بالأقل بنحو اللابشرط لا يثبت تعلقه بالأكثر.

وعلى الجملة لا- مورد لاحتمال جواز ترك الأقل ليجرى الاستصحاب فى عدم تعلق التكليف به كما لا- مجال لإثبات تعلقه بالأكثر فإنه من الأصل المثبت.

أقول: مجرد عدم المعارضه بين الأصل الجارى فى ناحيه الفرد الطويل والفرد القصير لا يوجب سقوط الإستصحاب فى ناحيه بقاء الكلى، ولذا لو كان المكلف

لأنه يقال: إن الجزئية وإن كانت غير مجعولة بنفسها، إلا أنها مجعولة بمنشأ انتزاعها، وهذا كافٍ في صحه رفعها.

لا يقال: إنما يكون ارتفاع الأمر الإنتزاعي برفع منشأ انتزاعه، وهو الأمر

متطهراً من الحدثين ومع ذلك توضعاً تجديداً وبعد الوضوء علم بخروج بلبل منه قبل الوضوء مردد بين البول والمنى فيجرب الاستصحاب في ناحيه عدم جنابته فيجوز له ما يحرم على الجنب كالمكث في المساجد قبل الغسل، ولكن لا يجوز له مس كتابه القرآن من غير اغتسال لجريان الاستصحاب في ناحيه بقاء الحدث، وذلك فإن الاستصحاب في عدم الجنابه في هذا المثال لا يعين حال البلل وأنه كان بولاً، بخلاف ماخرج البلل المشتبه بعد كون المكلف محدثاً بالأصغر فإن الاستصحاب في بقاء الأصغر بعد البلل وعدم تبدله بالأكبر يترتب عليه أن رافعه هو الوضوء هذا بناءً على مسلك هذا القائل، وأما بناءً على ما ذكرنا في محله من أن المحدث إذا لم يكن جنباً فهو مكلف بالوضوء يحكم بطهارته في المثال أيضاً فعلاً كما يحكم بذلك إذا خرج البلل المشتبه من المتطهر من الحدثين بعد وضوئه بعد البلل؛ لأنَّ المستفاد من آيه «إذا قمتم إلى الصلاة . . .» (١)، هو أن المحدث إذا لم يكن جنباً ولم يحصل منه ما يوجب الغسل يرتفع حدثه بالوضوء عند وجدانه الماء، وإلا يتييم لصلاته وسائر ما يشترط فيه الطهاره.

والصحيح في الجواب عن الاستصحاب أنه لا مجرى للاستصحاب في ناحيه الكلى في أمثال المقام مما يكون المستصحب هو التكليف الثابت سابقاً للمردد بين تكليف يقطع بعدم بقائه وبين تكليف يشك في حدوثه من الأول وكان متعلق

ص: ٤٣٦

الأول، ولا دليل آخر على أمر آخر بالخالي عنه.

لأنه يقال: نعم، وان كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه، إلا أن نسبه حديث الرفع _ الناظر إلى الأدلة الدالة على بيان الأجزاء _ إليها نسبه الإستثناء، وهو معها يكون دالاً على جزئيتها إلا مع الجهل بها، كما لا يخفى، فتدبر جيداً.

التكليفين بحيث لم يكن للأصل مجرى في ناحيه عدم التكليف بمتيقن الارتفاع، كما في المقام؛ لأن الاستصحاب في بقاء التكليف في فرض الإتيان بالأقل ليس له إلا أثر عقلي وهو احتمال استحقاق العقاب على تقدير بقاء التكليف بأن يتعلق التكليف بالأكثر، وإذا جرى الأصل في ناحيه عدم تعلقه بالأكثر لا يبقى في البين الأثر العقلي؛ لأن احتمال التكاليف بالأكثر.

لا يقال: الاستصحاب في ناحيه عدم تعلقه بالأكثر قبل الإتيان بالأقل معارض بعدم تعلقه بالأقل، لأنه يقال الاستصحاب في ناحيه عدم تعلقه بالأقل لا- أثر له بعد العلم بلزوم الإتيان به، فإنه إما واجب مستقل أو واجب ضمنى، وإنه يترتب على تركه مخالفه التكليف الواقعي يقيناً، هذا فيما إذا كان المطلوب بالتكليف ذات الأقل أو ذات الأكثر بلا اعتبار ترتيب بين الأجزاء، وأما إذا كان المعبر الترتيب بين الأجزاء بحيث لا يتحقق الأقل أيضا إذا كان الواجب هو الأكثر كما في اعتبار السوره المشكوك اعتبارها بعد الحمد وقبل الركوع فعلى تقدير وقوع المعارضه بين الاستصحاب في ناحيه عدم وجوب الأقل والاستصحاب في ناحيه عدم وجوب الا-كثر، تجرى أصاله البراءه في ناحيه عدم وجوب الأكثر ولا يعارض بأصاله البراءه في ناحيه عدم وجوب الأقل؛ لكون البراءه في ناحيه الأقل خلاف الامتنان، ومع جريان البراءه عن وجوب الأكثر لا مجال للاستصحاب في ناحيه بقاء الكلى؛ لأن الاستصحاب فيه لا- يثبت تعلق التكليف الواقعي بالأكثر، وذكرنا أن أثره العقلي يعنى احتمال استحقاق العقاب على تقدير بقاءه فينتفى بجريان البراءه في ناحيه احتمال وجوب الأكثر.

سرشناسه : تبریزی، جواد، ۱۳۰۵ - ۱۳۸۵.

عنوان قراردادی : کفایه الاصول. شرح

عنوان و نام پدیدآور : کفایه الاصول: دروس فی مسائل علم الاصول [آخوند خراسانی] / تالیف جواد تبریزی.

مشخصات نشر : قم: دارالصدیقه الشهیده، ۱۴۲۹ق. = ۱۳۸۷.

مشخصات ظاهری : ۶ ج.

فروست : الموسوعه الاصولیه للمیرزا التبریزی قدس سره.

شابک : دوره ۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸ ؛ ج. ۱ ۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸ ؛ ج. ۲ ۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸ ؛ ج. ۳ ۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸

۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸ ؛ ج. ۴ ۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸ ؛ ج. ۵ ۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸ ؛ ج. ۶ ۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸

وضعیت فهرست نویسی : فایا (چاپ دوم).

یادداشت : عربی.

یادداشت : این کتاب شرحی است بر " کفایه الاصول " اثر آخوند خراسانی.

یادداشت : چاپ اول : ۱۴۲۹ق. = ۱۳۸۷(فیا).

یادداشت : چاپ دوم.

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج. ۱. مباحث الالفاظ. - ج. ۲. مباحث الالفاظ. - ج. ۳. مباحث الالفاظ - الامارات. - ج. ۴. الامارات - الاصول العلمیه. -

ج. ۵. الاصول العلمیه - الاستصحاب. - ج. ۶. الاستصحاب - التعادل والتراجیح - الاجتهاد والتقلید.

موضوع : آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول. شرح

ردہ بندی کنگرہ : BP۱۵۹/۸ / ۳۲ ک ۱۳۸۷۷۰۲۱۲

ردہ بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۱۳۲۴۷۱۹

ص : ۱

اشارہ

الأول: أنه ظهر مما مرّ حال دوران الأمر بين المشروط بشيء ومطلقه وبين الخاص كالإنسان وعامّه كالحيوان [١].

دوران الأمر بين المشروط بشيء ومطلقه

[١] يقع الكلام في دوران أمر الواجب بين كونه مطلقاً بالإضافة إلى المشكوك أو مشروطاً به، ولا يخفى أن الشك في شرطيه شيء ودخل خصوصيه في متعلق الأمر يكون على أنحاء: فإنه قد يكون لما يطلق عليه الشرط وجود منحاز خارجاً، كما إذا تردّد في تقييد الصلاه بالستر، وأخرى لا يكون لما يطلق عليه الشرط وجود منحاز خارجاً، بل تكون من قبيل خصوصيه قائمه بمتعلق متعلق التكليف عرضاً، كما إذا تردد الواجب بين عتق رقبه أو عتق رقبه مؤمنه، بأن يكون الشرط من قبيل العرض لمتعلق متعلق التكليف، وثالثه لا تكون الخصوصيه فعلاً ممتازاً في الخارج ولا من قبيل العرض لمتعلق متعلق التكليف، بل من قبيل المقوم الداخلة في المتعلق أو اللانتم له، كما إذا دار الأمر بين كون الواجب بين المجيء بالإنسان أو مطلق الحيوان، أو كون الواجب عتق الرقبه الشامل للذكر والأنثى، أو خصوص عتق العبد، ويطلق على النحو الثالث دوران الأمر بين وجوب العام أو الخاص، وعلى النحوين الأولين دوران الأمر بين المطلق والمشروط، والتزم الماتن قدس سره بعدم انحلال العلم الإجمالي في الصور الثلاث عقلاً ولو التزم بالانحلال العقلي في موارد الشك في الجزئيه، نعم تجرى البراهه الشرعيه في موارد الشك في الشرطيه في ناحيه شرطيه المشكوك،

ولكن لا- مجرى لها في موارد دوران الواجب بين العام والخاص، وأشار إلى عدم الانحلال العقلي في مورد الشك في الشرطيه حتى بناءً على الانحلال عقلاً- في موارد الشك في الجزئيه بما تقريبه أنه لو كان الستر مثلاً شرطاً في الصلاه ولو حظ فيها عند الأمر بها، يكون ما في الخارج مع رعايته عين المأمور به، وإذا لم يراع في الإتيان بها يكون ما في الخارج مبيناً لما تعلق الأمر به، بخلاف موارد الشك في جزئيه شيء فإنه لو لم يراع لم يكن المأتى به مبيناً على تقدير تعلق الأمر بالأكثر، بل كان بعضه، ولذا قيل بأن تعلق الوجوب بالأقل في تلك المسأله يقينى، نفسياً أو غيرياً، ولكن هذا لا يجرى في الشك في الشرطيه حيث لا يمكن الالتزام بالوجوب الغيرى عند الشك في كون الواجب هو المطلق أو المشروط، حيث إن انحلال المشروط إلى الطبيعى وتقيده بما يسمى شرطاً عقلي، والأجزاء العقليه لا يتعلق بها الوجوب، بخلاف إنحلال الكلى إلى الأجزاء، فإن الانحلال فيه إليها خارجى فيتعلق الوجوب بكل منها غيرياً أو ضمناً على ما تقدم.

ثم ذكر قدس سره أنه يمكن الأخذ بالبراءه الشرعيه في موارد الشك في شرطيه شيء، حيث إن شرطيته مما لا يعلم فيمكن رفعها بحديث الرفع، بخلاف دوران الأمر بين العام والخاص فإنه لا مجرى للبراءه الشرعيه في ناحيه خصوصيه الخاص.

وتقريبه، أن في اشتراط الصلاه بالستر مثلاً نفس الصلاه ملحوظه في مقام الأمر لا محاله، والشك في لحاظ أمر زائد على لحاظ نفسها، بخلاف تردد المأمور به بين العام والخاص، فإن الملحوظ في مقام الأمر إما مجيء الحيوان أو الإنسان، وليس بينهما أمر متيقن بحسب اللحاظ في ذلك المقام، فيدور المتعلق بحسب اللحاظ بين أمرين، وإن كان بين الملحوظين مورد تصادق خارجاً، ففي النتيجة تكون شرطيه

الستر أمراً مجعولاً قابلاً للوضع والرفع زائداً على ذات المشروط، بخلاف العموم والخصوص فإنه لا يزيد على ذات الملحوظ في تعلق الأمر بالخاص.

والمتحصل أنه لا مجرى للبراءة العقلية في شيء من الأقسام الثلاثة المتقدمه حتى بناءً على انحلال العلم الإجمالي عقلاً في موارد الشك في الجزئية، وأما البراءة الشرعية فلا بأس بجريانها عند الشك في شرطية شيء بكلا قسميه الأول والثاني؛ لأن الشرط فيهما منتزع عن أخذ شيء ولحاظه في متعلق الأمر زائداً على لحاظ ذات المشروط فتكون مجعوله بالأمر بالمشروط لا محاله، بخلاف خصوصيه الخاص فإن لحاظها لا يكون أمراً زائداً على لحاظ العام في مقام الأمر، بل يتردد الملحوظ فيه بين أمرين مختلفين على ما تقدم، أقول: فيما ذكره قدس سره للمناقشه مجال بوجهين.

الأول: أن التفرقه بين الشك في جزئية شيء للمأمور به أو شرطيته بإمكان الالتزام بالانحلال عقلاً في الأول دون الثاني لا تتم فيما إذا كان المشكوك على تقدير كونه جزء يوثى في محل خاص، أو اعتبر الموالاه بينه وبين سائر الأجزاء، وإلا فلا يكون الأقل المأتى به القدر المعلوم من تعلق التكليف به نفسياً أو ضمناً، بل يدور أمره بين أن يكون عين متعلق التكليف مصداقاً أو مبايناً له، كما في دوران الأمر بين المتباينين.

الثاني: أنه إنما يفترق الجزء المشكوك والشرط المشكوك عن العام والخاص إذا كان الانحلال في الجزء أو الشرط حقيقياً، وأما بناءً على كونه انحلالاً حكيمياً، بأن قلنا بجريان البراءة في ناحيه الأمر بالأكثر أو المشروط لكون رفعه الظاهري من ناحيه جزئية المشكوك أو شرطيته بعدم إيجاب الاحتياط من أجلهما موافقاً للإمتنان بخلاف جريان البراءة في ناحيه وجوب الأقل لا بشرط، أو ذات المشروط، فإن رفعه

خلاف الامتتان فيجربى هذا الانحلال الحكمى فى مورد دوران الأمر بين وجوب العام أو الخاص بعين البيان فى الفرق.

فى دوران الواجب بين كونه تعيينياً أو تخييرياً

ثم إن المحقق النائنى قدس سره قد أدخل دوران الأمر بين كون الواجب هو العام أو الخاص فى دوران الأمر بين كون الواجب فعلاً واحداً تعيينياً أو متعدداً تخييرياً، وذلك فإن الجنس لا يمكن أن يتعلق به الأمر فإنه لا تحصل له فى الخارج إلا فى ضمن الفصل فيتعلق به الأمر متميزاً بالفصل، فإن كان الفصل المتميز به فصلاً معيناً يكون الواجب تعيينياً، أو كان فصلاً ما (أى فصل) كان الواجب تخييرياً، وعليه يكون المقام من دوران الأمر بين كون الواجب تعيينياً أو تخييرياً لا من دوران الأمر بين كون الواجب هو الأقل أو الأكثر؛ لأنه لا يعقل أن يقال إن تعلق التكليف بالجنس متيقن والشك فى تقيد الجنس بالفصل، بل لابد من القول بأن تقيدته بالفصل يقينى والأمر دائر بين كونه فصلاً معيناً أو فصلاً ما، ويكون المقام من موارد قاعده الاشتغال، ولا مجال للرجوع إلى البراءة عن كلفه التعيين، وذلك لأنه لا يمكن أن يقال إن تعلق التكليف فيه بالجامع بين الفعلين أو الأفعال معلوم والشك فى تعيين فعل خاص، ثم إنه قدس سره قد تعرض لجميع أقسام دوران الأمر بين التعيين والتخير مع الالتزام بأن الحكم فى جميعها الاشتغال، ولا بأس فى المقام من التعرض لما ذكره من الأقسام والحكم بالاشتغال الذى ذكره فيها، فالقسم الأول: وهو الذى يدور الأمر فيه بين جعل الحكم على نحو التخير أو التعيين فى مقام جعل التكليف، وله فروض.

الأول: أن يعلم التكليف فى كل واحد منهما ولكن يتردد التكليف فى كل منها

بين أن يكون تعييناً أو تخبيرياً كما في الإفطار بالمحرم، حيث يدور أمر التكليف بين وجوب كل واحد من الخصال تعييناً أو تخبيراً.

والفرض الثاني: ما إذا علم كون فعل مسقطاً للواجب ودار الأمر فيه بين أن يكون عدلاً للواجب بنحو الواجب التخيري أو أنه غير واجب، بل هو فعل مسقط للواجب فقط، نظير السفر في شهر رمضان حيث يسقط وجوب الصوم بالسفر فيه.

في دوران امر الفعل بين كونه مسقطاً للواجب أو عدلاً له

والثمره بين كون شيء عدلاً للواجب مسقطاً له، وبين كونه مجرد مسقط، تظهر فيما إذا تعذر ذلك الواجب، فإن كان الفعل الآخر عدلاً مسقطاً يتعين الإتيان به، وأما مع كونه مجرد مسقط لا يجب الإتيان به، وربما مثلوا لذلك بالايتمام في الصلاة فإنه مسقط للقراءة عن المأموم، فيدور الأمر بين كون الايتمام عدلاً للقراءة المعتبره في الصلاة أو أن الايتمام مستحب مسقط لاعتبار القراءة، وإذا لم يتمكن المكلف من القراءة الصحيحه في صلاته فمع كون الايتمام عدلاً مسقطاً يتعين الايتمام، بخلاف ما إذا كان فعلاً مستحباً مسقطاً لها فإنه لا- يجب الإيتمام، بل يكفي الإتيان بالقراءة التي يحسنها المكلف ويأتي الكلام في المثال مفصلاً.

الفرض الثالث: ما إذا علم بوجوب فعل ودار الأمر بين كون وجوبه تعيينياً لا- يكفي الإتيان بفعل آخر في سقوط التكليف به، وبين كون وجوبه تخبيرياً يكفي الإتيان بفعل آخر في سقوطه، كما في المظاهر، حيث يعلم بوجوب شهرين متتابعين عليه، ولكن يحتمل كونه تخبيرياً بينه وبين إطعام ستين مسكيناً فيسقط بالإطعام، ويحتمل أن يكون وجوبه تعيينياً فلا- يكفي في سقوطه الإطعام، وقد التزم قدس سره في الفروض الثلاثة بأن كلاً منها مورد لقاعده الاشتغال، نعم ذكر في الفرض الثاني أنه إذا

دار أمر الفعل بين كونه مباحاً أو مستحباً مسقطاً للواجب، أو كونه عدلاً مسقطاً للواجب فمقتضى الاشتغال الإتيان مع التمكن من الواجب الإتيان به لا بذلك الفعل؛ لأنه يحتمل أن تكون مسقطيته للواجب من باب تفويت ملاكته ومانعيته عن استيفائه، وإذا لم يتمكن مما علم بتعلق الوجوب به فمقتضى أصله البراءة عدم لزوم الإتيان بذلك الفعل الآخر، وذكر قدس سره قبل التعرض للفروض الثلاثة فرضاً آخر، وهو الشك في أصل ثبوت التكليف المردد بين كونه تعيينياً أو تخييرياً، كما إذا شك في كون الارتماس في نهار شهر رمضان هل يقتضى وجوب الكفاره أم لا، وعلى تقدير اقتضائه هل يقتضى كفاره معينه أو المخيره بين الخصال، وأنه لا ينبغي التأمل في رجوعه إلى أصله البراءة؛ لأن الشك في أصل جعل التكليف على المرتمس في نهاره، والتزام الشيخ قدس سره بأن الاشتغال ليس راجعاً إلى هذا الفرض، فما نسبه بعض إلى ظاهر كلام الشيخ من الرجوع إلى قاعده الاشتغال في هذا الفرض أيضاً لا أساس له، والوجه في كون المرجع قاعده الاشتغال في الفروض المتقدمه هو أن التعيين في التكليف وإن كان ضيقاً.

وبتعبير آخر الصفه التعيينيه في التكليف تقتضى الضيق على المكلف، ولذا التزم بعض بجريان البراءة عن التكليف التعييني بالفعل، ولكن هذه الصفه ليست أمراً مجعولاً- مرتبطاً بالتكليف المتعلق بالفعل، بل التعيينيه تنتزع للتكليف من عدم التكليف بالفعل الآخر عدلاً، فإن تعلق التكليف بالفعل الآخر عدلاً يكون التكليف المتعلق بالفعل تخييرياً وإن لم يتعلق التكليف بالفعل الآخر كذلك يكون وجوبه تعيينياً، فلو فرض جريان البراءة عن التكليف بالآخر وإن لم يجر لكونها على خلاف المنه، كان مقتضاها كون الوجوب المتعلق بهذا الفعل وجوباً تعيينياً.

وعلى الجملة كما أن الوجوب التخييري في مقام الإثبات يحتاج إلى مزيد بيان غير بيان وجوب الفعل، والبيان المزيد هو بيان العدل للواجب، كذلك الأمر في مقام الثبوت فنفس التكليف المتعلق بفعل لا- يختلف من ناحيه نفسه في التعيني والتخييري، وإنما يختلف من وجوب فعل آخر عدلاً له، فليس في ناحيه التكليف بالفعل أمر زائد في موارد التعيني لتجرى في نفي ذلك الزائد البراءه.

أقول: لا- ينبغي التأمل في جريان أصاله البراءه في الفرض الأول والثالث في ناحيه احتمال الوجوب التعيني، وذلك فإن التخييري في الواجب ثبوتاً ليس تعلق الوجوب بالفعل الآخر أيضاً، فإن الأمر بفعل آخر أيضاً لا يوجب كون وجوب الفعل الأول تخييرياً، وليس للأمر بالفعل الآخر عدلاً واقعياً بحسب مقام الجعل، إلا تعلق التكليف في ذلك المقام بالجامع بينهما، سواء كان ذلك لحصول الملاك الملحوظ بحصول أى منهما أو لعدم إمكان اجتماع الملاكين في الخارج للتضاد بينهما بحسب ملاكهما، ولا يدخل الفعلان مع تضادهما في الملاك في المتزاحمين، فإن التزاحم بين التكليفين إنما ينشأ عن عجز المكلف اتفاقاً من الجمع بين التكليفين في الامتثال مع تمكنه من امتثال كل منهما مع قطع النظر عن الآخر، وأن كلاً- من التكليفين مجعول في حق المتمكن على الإتيان بمتعلقه، فالتخير عقلاً- في مقام التزاحم بين التكليفين في الامتثال مع تساوى التكليفين وعدم المرجح لتقديم أحدهما في الامتثال غير التخيير في التكليف في مقام الجعل للتضاد بين الفعلين ذاتاً أو بحسب الملاك، فإنه لا معنى لهذا التكليف وجعل الوجوب التخييري إلا- بتعلق التكليف ثبوتاً بالجامع بينهما، كما أنه ليس للواجب التعيني في مقام الثبوت واقعيه إلا تعلق التكليف بالفعل بعنوانه الخاص، نعم في مقام الإثبات وإبراز كون وجوب الفعل ثبوتاً تخييرياً

يتعلق الوجوب بكل منهما مع عطف أحدهما على الآخر (أو) أو ما يرادفه، فاحتياج الوجوب التخيري في مقام الإثبات بذلك يكشف عن تعلق التكليف ثبوتاً بالجامع بينهما، لا أنه تعلق بكل منهما نحو تعلق والتكليف في نفسه أمر اعتبارى يمكن تعلقه بالجامع ولو كان ذلك الجامع أيضاً اعتبارياً لا جامعاً ذاتياً، بل لو كان التكليف عرضاً فهو عرض للآمر لا لمتعلق الأمر، ليقال: إن العرض لا يقوم بشيء اعتبارى، وعلى ذلك فمع تردد تعلق التكليف بخصوص فعل أو الجامع بينه وبين غيره، كما في الفرض الثالث تجرى البراءة عن تعلق التكليف بخصوص ذلك الفعل ولا يعارض بأصالة البراءة عن تعلقه بالجامع بينهما؛ لأن رفع التكليف عن الجامع ظاهراً على تقدير تعلقه به واقعاً خلاف المنه، بخلاف رفعه ظاهراً إذا تعلق بخصوص أحدهما فإن في الوجوب التعيينى ضيقاً على المكلف فيناسب الامتنان رفعه، ولا مجال للقول بجريان الاستصحاب في التكليف الواقعى بعد الإتيان بالعدل المحتمل، وذلك لما تقدم من أن الاستصحاب فيه لا يثبت تعلق التكليف ثبوتاً بالفعل المتروك، بل مع جريان البراءة عن تعلق التكليف به ثبوتاً يكون مفادها عدم وجوب الاحتياط في التكليف المحتمل تعلقه به، وعدم استحقاق العقاب على مخالفته فلا يبقى للاستصحاب في ناحيه الكلى أثر عقلى حتى يجرى فيه بلحاظ ذلك الأثر العقلى على قرار ما تقدم.

وكذلك الحال في الفرض الأول حيث تجرى أصالة البراءة في ناحيه الوجوب التعيينى المحتمل في كل من الأفعال ولا تعارض بأصالة البراءة عن تعلقه بالجامع بينهما.

واما ما ذكره قدس سره في الفرض الثانى من أنه مع تمكن المكلف من فعل الواجب

لا يجوز له الإتيان بالمسقط لاحتمال أن تكون مسقطيته من تفويت ملاك الواجب ومانعيته عن استيفائه، نعم مع عدم التمكن تجرى البراءة في احتمال وجوب الإتيان بذلك الفعل فلا يمكن المساعدة عليه، فإنه إذا كان شيء رافعاً لوجوب فعل لانتفاء الملاك في ذلك الواجب مع وجوده يؤخذ ذلك الفعل شرطاً في نفس وجوب الواجب، كاشتراط وجوب الصوم بعدم كون المكلف مسافراً، وإذا كان موجباً لتفويت ملاكه ومانعيته عن استيفائه يؤخذ ذلك الفعل في متعلق الواجب مانعاً بأن يكون تركه قيداً للواجب، وإذا دار أمر شيء بين كون عدمه شرطاً لوجوب الواجب أو عدمه قيداً لنفس الواجب، فأصله البراءة عن وجوبه مع وجوده، مقتضاها عدم التكليف بذلك الواجب مع وجوده على ما هو المقرر في دوران أمر شيء بين كونه قيداً للوجوب أو للواجب، وكذا تجرى أصله البراءة في احتمال وجوب ذلك المسقط عند سقوط ذلك الواجب من جهة أخرى هذا بحسب الكبرى.

حكم الإتمام ممن لا يتمكن من القراءة الصحيحة

وأما ما ذكره في مسألة القراءة والایتمام في الصلاة من أنه يستفاد مما ورد في كون سين بلال شيئاً، أن الإتمام مجرد مسقط للقراءة وليس عدلاً للواجب حتى أن المكلف عند عدم تمكنه من القراءة التامة يصلح بما يحسن من القراءة، فقد أورد عليه بأنه لا دلالة في الرواية على ذلك، أولاً: أن الرواية نبويه ضعيفه بالإرسال، وثانياً: أن ما يتحملة الإمام من القراءة ليس فيها حرف الشين ليتعين الإتمام عند عدم التمكن منها، بل حرف الشين واقع في تشهد الصلاة ولا فرق فيها بين صلاة المنفرد والإتمام، وإذا كانت القراءة الصحيحة معتبرة في الصلاة مطلقاً نظير اعتبار الطهارة من الحدث فيسقط التكليف بالصلاة ممن لا يتمكن من قرائتها، فغايتها ما تدل عليه

وأنه لا- مجال ها هنا للبراءه عقلاً، بل كان الأمر فيهما أظهر، فإن الإنحلال المتوهم فى الأقل والأكثر لا يكاد يتوهم هاهنا، بداهه أن الأجزاء التحليليه لا يكاد يتصف باللزوم من باب المقدمه عقلاً، فالصلاه _ مثلاً _ فى ضمن الصلاه المشروطه أو الخاصه موجوده بعين وجودها، وفى ضمن صلاه أخرى فاقده لشرطها

الروايه عدم سقوط التكليف بالصلاه مع القراءه التامه، أضف إلى ذلك أن مدلولها تنزيل السين منزله الشين لا التنزيل فى مطلق ألفاظ القراءه، وثانياً: أن التمثيل للمقام بمسأله القراءه والايتمام غير صحيح، فإن الواجب على المكلف طبيعى الصلاه، فللمكلف أن يوجد الطبيعى فى ضمن أى فرد، وكما أن الإتيان بالصلاه فى أول الوقت أو فى المسجد وغير ذلك من أفراد الطبيعى كذلك الصلاه فرادى أو الإتيان بها جماعه، وكما أنه مع عدم التمكن من بعض الأفراد يتعين الإتيان بالطبيعى ولو فى ضمن الفرد المتمكن منه، كذلك مع عدم التمكن من الفرادى يتعين الإتيان بالايتمام؛ لأنَّ الامام يتحمل القراءه فيكون متمكناً من الفرد الصحيح من الطبيعى، هذا مع الإغماض عن نصوص كثيره وارده تدل على جواز اكتفاء المكلف فى قرائته فى الصلاه بما يحسن وما يتيسر من القرآن، ولولا هذه النصوص كان مقتضى القاعده لمن لا يتمكن من القراءه الصحيحه تعين الايتمام.

أقول: لو كانت صلاه الفرادى فرداً وصلاه الجماعه فرداً آخر من الواجب، كالصلاه فى البيت والمسجد وأول الوقت وغير ذلك لكان ما ذكر صحيحاً، ولكن ظاهر ماورد فى الصلاه جماعه أنها فعلا، صلاه وتبعيه، واختلاف الصلاه فرادى مع الصلاه جماعه، بأن الأول فعل واحد والثانى فعلا، أحدهما: واجب تعبدى، والثانى: مستحب توصلى، غايه الأمر الفعل الثانى مسقط للقراءه المعتميره فى الصلاه، وعليه فأصالة البراءه عن وجوب الايتمام لغير المتمكن من القراءه لا موجب لرفع

وخصوصيتها تكون متباينه للمأمور بها، كما لا يخفى.

نعم لا بأس بجريان البراءة النقلية فى خصوص دوران الأمر بين المشروط وغيره، دون دوران الأمر بين الخاص وغيره، لدلاله مثل حديث الرفع على عدم شرطيه ما شك فى شرطيه، وليس كذلك خصوصيه الخاص، فإنها إنما تكون

اليد عنها، فإن المفروض أن من لا- يتمكن من القراءة التامه لا تسقط الصلاه عنه، وعلى الجملة لو لم يكن فى البين الروايات المشار إليها لقلنا أيضا بعدم وجوب الايتمام على العاجز من القراءة التامه، هذا فيما لم يكن العجز ناشئاً من ترك التعلم، وأما مع العجز الناشئ عن تركه فيتعين عليه الايتمام حتى بلحاظ تلك الروايات؛ لأن الشخص التارك للتعلم مكلف بالصلاه مع القراءة التامه أو مأخوذ بملاك الصلاه التامه على ما هو المقرر فى بحث وجوب تعلم الدين، وعدم معذوريته فى مخالفه التكليف بنفسه أو بملاكه، فيما إذا كانت المخالفه ناشئه عن ترك التعلم، وعليه فعلى العاجز المزبور الايتمام فى صلاته مع تمكنه من الايتمام، وأورد العراقى قدس سره على ما ذكره النائينى قدس سره من عدم الفرق بين الوجوب التعيينى المتعلق بفعل والوجوب التخيريى المتعلق به، وأن الوجوب التعيينى لا يزيد على التخيريى بشىء ليقال بنفى الزائد بأصالة البراءة، بأنه فى مورد الأمر التعيينى يكون طلب الفعل بحيث يطرد تمام فروض تركه، بخلاف الأمر التخيريى فإن الطلب فيه لا يطرد تمام فروض تركه، بل يطرد بعضها، وإذا شك فى الأمر بفعل أنه يحرم تمام فروض تركه أم لا، أو لا يحرم بعض فروض تركه فأصالة البراءة جاريه فى ناحيه هذه الزياده، كما إذا تردد الوجوب المتعلق بكل من الأفعال المتعدده تعيينياً أو تخييرياً فتجرى البراءة فى الناحيه التعيينيه.

ثم قال: نعم لو فرض وجوب فعل وشك فى وجوب فعل آخر، وأنه يكون بديلاً أم لا فلا بأس بالالتزام بالاشتغال للعلم الإجمالى بأن على المكلف إما أن يأتى

منتزعه عن نفس الخاص، فيكون الدوران بينه و (بين) غيره من قبيل الدوران بين المتباينين، فتأمل جيداً.

الثانى: إنه لا يخفى أن الأصل فيما إذا شك فى جزئيه شىء أو شرطيته فى حال نسيانه عقلاً ونقلاً ما ذكر فى الشك فى أصل الجزئيه أو الشرطيه [١].

بالواجب بعد وجود ما يحتمل كونه بديلاً، أو أن عليه الإتيان بذلك البديل المحتمل عند ترك ذلك الواجب، فهذا العلم الإجمالى منجز يوجب الإتيان بذلك الواجب وعدم جواز تركه.

أقول: يرد على ما ذكره بأن الأمر بالشىء لا يطرد جميع فروض تركه إلا بتعلق الوجوب بنفس ذلك الفعل بعنوانه ثبوتاً ولا يطرد بعض فروض تركه إلا بتعلق الوجوب بالجامع ثبوتاً، ولو كان ذلك الجامع اعتبارياً أو كونه واجباً مشروطاً، وإذا فرض عدم الاشتراط فى ناحيه الوجوب المتعلق بالفعل بترك الفعل الآخر كما هو المقرر فى بحث الواجب التخييرى، فيدور الأمر بين تعلق الوجوب بالفعل بعنوانه الخاص أو بالجامع، فأصالة البراءه تجرى فى ناحيه تعلقه بالفعل بعنوانه الخاص ولا يعارضها أصالة البراءه فى تعلق الوجوب بالجامع، وتصوير العلم الإجمالى فى فرض احتمال العدل للواجب، فرض لعلم إجمالى غير منجز، فإن العلم الإجمالى إما أن يتعلق بتكليف فعلى بين أطراف فعليه أو بين أطراف تدريجيه يعلم المكلف بابتلائه بها، وفى المفروض مع التمكن من الواجب متمكن أيضاً من الفعل المحتمل كونه بديلاً وأطراف هذا العلم تعلق التكليف به أو بالجامع، والابتلاء بواقعه لا يتمكن فيها إلا بالمحتمل كونه عدلاً واقعه محتمله غير داخله فى أطراف العلم الإجمالى لعدم علمه بالابتلاء بها.

الأصل فيما إذا شك فى جزئيه شىء أو شرطيته

[١] إذا أحرز كون شىء جزءاً أو شرطاً للمأمور به وشك فى كون جزئيه أو

شرطيته مطلقه أم لا، تكون الجزئية أو الشرطيه فيه مطلقه، ولا يخفى أن الإطلاق في الجزئيه والشرطيه تلاحظ تاره بالإضافه إلى حالتى الذكر والنسيان، بمعنى أن دخالته في تمام متعلق التكليف لا يختص بحال الذكر، ونتيجه ذلك أن المكلف إن نسيه في تمام الوقت لا يكون في حقه تكليف لا بالإضافه إلى الكل أو المشروط، ولا بالإضافه إلى الخالى عن المنسى كما أنه لو نسيه بعض الوقت لا يكون الفاقد لما هو المنسى مصداقاً لمتعلق التكليف، بل التكليف بالكل أو المشروط باقٍ، فعليه الإتيان بالمأمور به عند تذكره، وهذا بخلاف ما إذا كانت الجزئيه أو الشرطيه مختصه بحال الذكر فإنه يتعلق التكليف بالباقي في حال النسيان سواء فيما كان النسيان مستوعباً في تمام الوقت أم في بعضه، ويترتب على ذلك عدم لزوم القضاء والإعاده، وأخرى يلاحظ الإطلاق في الجزئيه والشرطيه بالإضافه إلى زمان التمكّن منه وعدمه، فإن كان شىء جزءاً أو شرطاً بنحو الإطلاق يكون لازمه سقوط التكليف عن الكل والمشروط إذا استوعب عدم التمكّن تمام الوقت وعدم الأمر بالباقي، وإذا كان في بعض الوقت يتعين امتثال التكليف بالكل أو المشروط عند تجدد تمكّنه منه، بخلاف ما إذا كانت الجزئيه أو الشرطيه مختصه بحال الاختيار فقط، فإنه يتعين عليه الإتيان بالباقي مع استيعاب عجزه تمام الوقت، ويتخير بين الإتيان بالباقي حال عدم تمكّنه أو الإتيان بالكل أو المشروط عند تجدد تمكّنه قبل خروج الوقت مع عدم استيعابه، والكلام في هذا التنبيه في الإطلاق أو الاختصاص في الجزئيه والشرطيه بلحاظ حال النسيان، وأنه إذا ثبت كون شىء جزءاً أو شرطاً للمأمور به، ولكن شك في إطلاقهما أو اختصاصهما بحال الذكر.

وربما يقال بعدم إمكان اختصاص جزئيه شىء أو شرطيه بحال الذكر، فإن

ثبت فيه إحداهما تكون الشرطية أو الجزئية مطلقه، وإلا فلا يكون له جزئيه ولا شرطيه أصلاً، وذلك فإن ثبوت الجزئيه لشيء أو الشرطيه له يكون بالتكليف بالكل أو المشروط فهما مجعولتان بتبع التكليف لا محاله، ولو أراد المولى اختصاص الجزئيه لشيء أو شرطيته لمتعلق الأمر بحال الذكر، فعليه أن يعتبر تكليفين أحدهما، التكليف: بالكل أو المشروط، وثانيهما: التكليف بالخالي عن الجزء المنسى أو الشرط المنسى في حق الناسى، واعتبار التكليف بالباقي كذلك غير معقول لعدم إمكان التفات المكلف حال عمله إلى كونه ناسياً، وألا يتذكر فلا يكون التكليف المزبور قابلاً للبعث، وإمكان كون التكليف بحيث لا يمكن كونه داعياً لغو لا- يصدر عن الحكيم، وعليه فإن ثبت في مورد الإجزاء وكفايه الباقي في سقوط التكليف بالكل أو المشروط فهو بالإتيان بالمسقط ولو لوفائه بالملاك في هذا الحال، كما في موارد نسيان ما لا يدخل في المستثنى في حديث «لا تعاد» من الاخلال بالجزء أو الشرط نسياناً، وعلى ما ذكر فإن أحرز كون شيء جزءاً لمتعلق الأمر أو شرطاً فيه تكون جزئيه أو شرطيه مطلقه، ولا يبقى مجال لدعوى أن الشك في كون جزئيه شيء أو شرطيه مطلقه أو مختصه بحال الذكر من صغريات دوران أمر الواجب الارتباطى بين الأقل والأكثر، وأنه يكون مقتضى البراءة في جزئيه أو شرطيه حال نسيانه جواز الاكتفاء بالإتيان بالباقي، فللقائل بالبراءة في المقام إثبات إمكان الأمر على الناسى بالباقي، وإثبات إمكان اختصاص جزئيه شيء أو شرطيه للواجب بحال الذكر، وقد وجه الماتن قدس سره إمكان الأمر بالباقي كذلك بوجهين كما يأتي، ولكن لا بد من فرض الكلام فيما إذا لم يثبت بالأدله الاجتهاديه إجزاء المأتى به أو عدم إجزائه، فإنه مع ثبوت أحدهما لا تصل النوبه إلى التمسك بالأصل العملى ولا تترتب

ثمره عمليه على البحث فى إمكان اختصاص التكليف بالكل أو المشروط للذاكرين والتكليف على الناسى بالخالى عن المنسى، حيث إنّه مع قيام الدليل على الإجزاء لا حاجة إلى التدارك بعد التذكر سواء أمكن الاختصاص المذكور أم لم يمكن، بأن كان السقوط من باب الوفاء بالملاك ومع قيام الدليل على عدم الإجزاء لزم التدارك من غير فرق بين القولين، وعلى ذلك فإن كان لخطاب الأمر بالكل أو المشروط إطلاق، وكذلك لما دل على اعتبار الجزء أو الشرط إطلاق تكون النتيجة الالتزام بالجزئيه المطلقه أو الشرطيه المطلقه، وكذا إذا لم يكن لخطاب الأمر بالكل أو الشرط إطلاق، ولكن كان للخطاب الدال على جزئيه المنسى أو شرطيه إطلاق، فإنه يحكم أيضاً بإطلاق الشرطيه والجزئيه، وأما إذا انعكس الأمر بأن كان لخطاب الأمر بالكل والمشروط إطلاق بالإضافة إلى المنسى، ولكن لم يكن إطلاق فى ناحيه ما دل على جزئيه وشرطيه، كما إذا قام الإجماع على اعتبار شىء جزءاً أو شرطاً وشك فى جزئيه وشرطيه حال النسيان، فإنه بناءً على إمكان تخصيص الجزئيه والشرطيه بحال الذكر يؤخذ بإطلاق خطاب الأمر بالكل والمشروط، فيحكم بعدم اعتبار جزئيه حال النسيان أو عدم شرطيه فيه.

لا يقال: لا يمكن الأخذ بالخطاب الدال على جزئيه شىء أو شرطيه حال نسيانه؛ لأن تكليف الناسى بالمنسى أمر غير ممكن، فلا فرق بين الفرض الأخير والفرضين السابقين فى الإلتزام بوجود الباقي على تقدير إمكان الاختصاص.

فإنه يقال: ليس مدلول الخطاب الدال على جزئيه شىء أو شرطيه هو الأمر والتكليف بالإتيان به، ليقال إن التكليف المنسى على الناسى غير ممكن، بل مدلوله الإرشاد إلى الجزئيه وعدم تحقق الكل أو المشروط بدونه، ولازم ذلك سقوط الأمر

بالكل أو المشروط فيما إذا استوعب النسيان جميع الوقت والإعاده مع عدمه.

وعلى الجملة ليس مدلول الخطاب الدال على الجزء أو الشرط هو التكليف بهما حتى فيما إذا كان بلسان الأمر بالجزء أو الشرط، بل الأمر بهما إرشاد إلى كون متعلقه دخيلاً في متعلق الأمر النفسى، وأن ذلك المتعلق لا يتحقق بدونه. ولذا لا تعتبر قدره المكلف على متعلقه والتفاته إليه، وإنما تعتبر قدره في متعلق الأمر النفسى المتعلق بالكل أو المشروط، وعلى ذلك فلو كان لما دل على جزئيه شىء أو شرطيته إطلاق يحكم بسقوط التكليف عن الكل والمشروط مع استيعاب النسيان لتمام الوقت، وإن لم يستوعب يحكم ببقاء التكليف بالكل أو المشروط فعليه الإعاده، كما أنه لو لم يكن للدال على جزئيه أو شرطيته إطلاق يؤخذ بإطلاق الأمر بالكل وذات المشروط، فيحكم بعدم اعتبار الجزئيه والشرطيه حال نسيانهما، وأما إذا لم يكن إطلاق في ناحيه الأمر بالكل والمشروط ولا- في ناحيه الدال على الجزئيه والشرطيه يكون المورد من دوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر بناءً على إمكان اختصاص الجزئيه والشرطيه ثبوتاً بغير حال النسيان، نعم مع عدم إمكانه يكون المورد من موارد الاشتغال للعلم بالواجب والشك في كون غيره مسقطاً له أم لا، نعم هذا بالإضافة إلى الإعاده، وأما بالإضافة إلى القضاء فيرجع إلى أصاله البراءه عن وجوب القضاء، حيث إن الاستصحاب في عدم جعل الفاقده مسقطاً لا يثبت فوت الفريضه في وقتها إذا كان التذكر بعد خروج وقت العمل، نعم مع التذكر في الوقت وعدم الإعاده يجب القضاء، ومما ذكرنا يظهر أن ما صنعه المصنف قدس سره من الجمع بين التمسك بحديث الرفع، وحديث «لا تعاد» غير صحيح، فإن حديث «لا تعاد» دليل اجتهادى حاكم على إطلاق أدله الأجزاء والشرائط للصلاه وليس مدلوله في ناحيه

المستثنى أو ناحيه المستثنى منه حكماً ظاهرياً، بخلاف حديث الرفع بقره «ما لا يعلمون» واحتمال كون مراده فقره رفع النسيان غير صحيح؛ لأنّ رفع النسيان رفع واقعى لا يجرى إلاّ مع نسيان الجزء أو الشرط فى تمام الوقت، ولكن لا يثبت وجوب الباقي فى الوقت ولا يجرى مع نسيان الجزء حال العمل فضلاً عن إثباته الأمر بغير المنسى فى ذلك الحال.

وقد تحصل من جميع ما ذكرنا أن كون المقام من دوران الأمر الواجب الارتباطى بين الأقل والأكثر مبنى على امكان اختصاص الجزئيه أو الشرطيه بحال الذكر، وإلاّ بأن لم يمكن هذا الاختصاص، بل كان ثبوت الجزئيه أو الشرطيه فى شىء ملازماً لجزئيه أو شرطيه مطلقه، وكان سقوط التكليف بالكل أو المشروط بدون الجزء أو الشرط من أجل الوفاء بالغرض، وإلاّ فسوف يكون المرجح عند الشك هو الاشتغال على ما تقدم، فالعمده صرف الكلام إلى إمكان الاختصاص وعدمه، وقد وجّه الماتن قدس سره هذا الإمكان بوجهين.

الأول: أن يوجه الخطاب المتضمن للتكليف إلى جميع المكلفين بغير المنسى من الأجزاء والشرائط، ووجه خطاباً آخر على دخل المنسى فى متعلق الأمر بالإضافة إلى الذاكر، أو وجه خطاباً بإيجاب الإتيان بتمام الأجزاء مع شرائطه، ثم وجه خطاباً يتضمن الأمر على الناسى بالإتيان بغير المنسى من سائر الأجزاء والشرائط حال نسيانه، غايه الأمر لا يكون الموضوع فى خطاب الأمر بالخالى الأمر به بعنوان الناسى، بل بعنوان آخر خاص أو عام بحيث لا يشمل الذاكر حال العمل.

أقول: ما ذكر على تقدير تماميته إنما يكون علاجاً بالإضافة إلى مقام الإثبات، وأما فى مقام الثبوت فلا بد من تصوير الأمر بتمام الأجزاء والشرائط بالإضافة إلى

فلولا مثل حديث الرفع مطلقاً ولا تعاد في الصلاة لحكم عقلاً بلزوم إعادته ما أخل بجزئه أو شرطه نسياناً، كما هو الحال فيما ثبت شرعاً جزئيته أو شرطيته مطلقاً نصاً أو إجماعاً.

الذاكرين، بأن يكون في حق كل واحد من الذاكرين وجوب يتعلق بتمام الأجزاء والشرائط، ووجوب آخر بالإضافة إلى كل من الأفراد الناسين يتعلق الوجوب بغير منسيه من الأجزاء والشرائط حال العمل، حيث إن المفروض أن الواجب في حق كل من الذاكرين والناسين ارتباطى يتعلق ذلك الوجوب الواحد بتمام العمل الواجب في حقه ثبوتاً، وما ذكر الماتن قدس سره من الوجهين راجع إلى تصحيح مقام الإثبات وهو فرع إمكان ثبوت تكليف آخر للناسى ثبوتاً غير التكليف في حق الذاكر اللهم إلا أن يقال إنه يمكن أن يلاحظ الشارع الصلاة بتمام أجزائها وشرائطها ثم يوجبها كذلك على من يتمكن من الإتيان بها كذلك في كل جزء من أجزاء الوقت المضروب لوجوبها، وأما من يتمكن من الأجزاء الرئيسيه كالأركان ولو في بعض الوقت فيجب عليه على نحو التخيير بين الإتيان بالصلاة بتمام أجزائها وشرائطها في وقت التمكّن منها، وبين الإتيان بالأجزاء الرئيسيه مع ما يتمكن منه من سائر الأجزاء حال عدم تمكنه من جميعها، وهذا العنوان يشمل الناسى أيضا كسائر أفراد العاجز، غاية الأمر لا يكون الأمر بهذا العنوان داعياً للناسى إلى العمل إلا بنحو الخطأ في التطبيق بأن يرى الناسى نفسه أنه يأتي بالعمل بداعويه الأمر المتعلق بالصلاة بتمامها على المتمكّن منها بتمامها، ولا يضر هذا التخلف والخطأ في صحه جعل الوجوب كما ذكر، حيث يمكن كونه داعياً لغير المتمكّن إذا كان عدم تمكنه من غير ناحيه النسيان، أو كان لنسيان نفس ما يطلق عليه الجزء أو الشرط، كما إذا نسى المكلف نفس السوره بعد الحمد مع التفاته بأن قرائتها جزء من الصلاة بحيث لو كان عنده المصحف وكان

ثم لا يذهب عليك أنه كما يمكن رفع الجزئيه أو الشرطيه فى هذا الحال بمثل حديث الرفع، كذلك يمكن تخصيصهما بهذا الحال بحسب الأدله الإجتهاديه، كما إذا وجه الخطاب على نحو يعم الذاكر والناسى بالخالى عما شك فى دخله مطلقاً،

عارفاً بالكتابه لقرأها فى المصحف فى صلاته، وإنما لا يلتفت إلى نسيانه فيما كان منشأ تركه الجزء أو الشرط نسيان الجزئيه أو الشرطيه حال العمل أو بعده أيضاً، والمقدار المذكور من إمكان الداعويه فى حق غير المتمكن كافٍ فى جعل الوجوب التخييرى المذكور، وإذا شك فى كون الجزئيه أو الشرطيه فى شىء مطلقه أو ساقطه حال النسيان عن الجزئيه والشرطيه، فمقتضى البراءه عن الوجوب التعيينى المتعلق بالعمل الواجد به، مقتضاه جواز الاقتصار على المأتى به حال النسيان.

وبتعبير آخر يدور الأمر فى المقام بين كون التكليف تعيينياً أو تخييرياً، ومقتضى أصاله البراءه عدم التعيين، وبهذا يظهر أنه لا مجال فى المقام لأصاله الاشتغال أو استصحاب بقاء التكليف بعد احتمال كون الوجوب فى حق من يكون ناسياً للجزء أو الشرط فى بعض الوقت تكليفاً تخييرياً، نعم لو لم يمكن التكليف التخييرى فرضاً بل ثبوت الجزئيه أو الشرطيه لشىء ملازماً للاطلاق فى الجزئيه والشرطيه كان مقتضى الأصل فى عدم جعل المسقط للتكليف لزوم الإعاده فى الوقت، فإن تركها يجب القضاء، بخلاف ما لم يتذكر إلاّ بعد خروج الوقت، وكان لفائته قضاء، حيث لا يجب القضاء لعدم إحراز فوت الواجب لكون ما أتى به حال النسيان مسقطاً ووافياً بالملاك، حيث إن الاستصحاب فى عدم كونه مسقطاً لا يثبت الفوت الموضوع لوجوب القضاء.

فى أن مقتضى أصاله البراءه عدم إطلاق جزئيه الشىء أو شرطيه

ينبغى التنبه فى المقام لأمر وهو أن ما ذكرناه من أن مقتضى الأصل العملى فيما

وقد دلّ دليل آخر على دخله في حق الذّاكر، أو وجه إلى الناسى خطاب يخصه بوجوب الخالى بعنوان آخر عام أو خاص، لا بعنوان الناسى كى يلزم استحاله إيجاب ذلك عليه بهذا العنوان، لخروجه عنه بتوجيه الخطاب إليه لا محاله، كما توهم لذلك استحاله تخصيص الجزئيه أو الشرطيه بحال الذكر وإيجاب العمل الخالى عن المنسى على الناسى، فلا تغفل.

إذا شك في أصل جزئيه شىء أو شرطيته أو فيما إذا شك في إطلاق الجزئيه أو الشرطيه يكون مقتضى الأصل هو عدم الاشتراط وعدم الجزئيه أو عدم إطلاقهما يختص بأجزاء المأمور به وشرائطه، وأما إذا كان الشك في جزئيه شىء أو شرطيته في المعامله فلا مجرى لأصله البراءه في شىء منها، بل يكون مقتضى الأصل بطلانها بدونها؛ لأن أدله الإمضاء انحلاليه يحرز ثبوت الإمضاء في المعامله الواجده لذلك القيد المحتمل وثبوت الإمضاء في غيره مشكوك، فالأصل عدمها بخلاف التكليف المتعلق بالكل أو المشروط، فإنه مع ثبوت جزء أو شرط فيه يكون مقتضى حديث الرفع عدم الاحتياط فيه.

في الشك في مانعيه الزيادة في الجزء والشرط

ذكر الماتن قدس سره أنه إذا شك في اعتبار عدم زياده الجزء في متعلق الأمر سواء كان المحتمل أخذ عدم الزيادة في متعلق الأمر جزءاً أو شرطاً يكون المقام من صغريات دوران أمر الواجب الارتباطى بين الأقل والأكثر، ومقتضى حكم العقل بالاشتغال، وإن كان ترك الزيادة لإحراز سقوط التكليف المعلوم بالإجمال على ما تقدم من عدم انحلال العلم الإجمالى في دوران الأمر الواجب الارتباطى بينهما، إلا أن مقتضى حديث «رفع ما لا يعلمون» عدم لزوم الاحتياط بترك زياده الجزء بل يجوز الاتيان بالمأمور به معها، وحيث إن في اعتبار عدم زياده الجزء خفاء؛ لأنّ جزء متعلق الأمر

الثالث: إنه ظهر _ مما مر _ حال زياده الجزء إذا شك في اعتبار عدمها شرطاً أو شرطاً في الواجب _ مع عدم اعتباره في جزئيته، وإلا- لم يكن من زيادته بل من نقصانه _ وذلك لإندراجه في الشك في دخل شيء فيه جزءاً أو شرطاً، فيصح لو أتى به مع الزيادة عمداً تشريعاً أو جهلاً قصوراً أو تقصيراً أو سهواً، وإن استقل العقل لولا النقل بلزوم الإحتياط، لقاعده الاشتغال.

إما أن يكون لا بشرط بالإضافة إلى زيادتها، أو يكون بشرط لا، ولو كان الجزء هو لا بشرط بالإضافة إلى زياده نفسه فلا يكون تكراره من الزيادة، وإن تكراره وعدمه سيان بالإضافة إلى تحقق ذلك الجزء فلا يخل التكرار، وإن أخذ بشرط لا بالإضافة إلى تكراره فمع التكرار لا يتحقق الجزء أصلاً، فيكون الإخلال بعدم تحقق الجزء ونقصه، فأوضح قدس سره بأن الجزء المأخوذ في متعلق الأمر يكون لا- بشرط ومع ذلك يحتمل اعتبار عدم تكراره في نفس متعلق الأمر النفسى بنحو لو حصل تكراره حصل جزئه، ولكن لا- يحصل شرط متعلق الأمر أو جزئه الآخر؛ لاحتمال اعتبار عدم تكراره في متعلق الأمر النفسى جزءاً أو شرطاً، ويترتب على جريان البراءة في ناحيه احتمال اعتبار عدم زيادته بأحد النحويين جواز الاتيان بمتعلق الأمر النفسى مع تكراره، بل يصح العمل حتى فيما كان تكراره بقصد كون الزيادة جزءاً من العمل تشريعاً أو جهلاً قصوراً كان أو تقصيراً، أو مع عدم الالتفات والغفله، نعم لو كان متعلق الأمر النفسى عباده يحكم بطلانها مع تلك الزيادة فيما إذا لم يكن الأمر النفسى داعياً له إلى العمل لولا تلك الزيادة، أما مطلقاً أو في صوره عدم دخل تلك الزيادة في متعلق الأمر النفسى واقعاً، وأما لو فرض دخل تلك الزيادة في متعلق الأمر واقعاً فرضاً فتصح تلك العباده لعدم قصور في الإمتثال في هذا الفرض، فقوله قدس سره : «لعدم قصد الإمتثال في هذه الصوره» تعليل لصحه عبادته لو اتفق اعتبار تلك الزيادة واقعاً

نعم لو كان عباده وأتى به كذلك، على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو إليه وجوبه، لكان باطلاً مطلقاً أو في صورته عدم دخله فيه، لعدم قصد الإمتثال في هذه الصورة، مع استقلال العقل بلزوم الإعادة مع اشتباه الحال لقاعده الإشتغال.

المفهوم من قوله: «أو في صورته عدم دخله» واقعاً فيكون المتحصّل من كلامه أنه لو كان متعلق الأمر عباده وكرر فيها الجزء ولم يقصد الامتثال إلاّ على فرض تعلق الأمر بها، كما أتى بها من زياده الجزء تشريعاً أو جهلاً أو قصوراً يكون العمل المزبور محكوماً بالبطلان إما مطلقاً أي سواء كان الأمر النفسى فى الواقع كما قصده أم لا، أو يختص بالبطلان بما إذا كان الأمر النفسى فى الواقع متعلقاً بالمركب بنحو اللابشرط بالإضافة إلى تلك الزيادة، ووجه البطلان فى هذه الصورة أن الأمر النفسى الواقعى لم يقصد امتثاله، وما قصد امتثاله من الأمر غير ثابت فى الواقع. ويعبّر عن قصده كذلك بتقييد الامتثال، وأما الصحة فيما كان الأمر الواقعى متعلقاً بالمركب مع تلك الزيادة فلعدم قصور فى قصد امتثاله، نعم مع عدم العلم بأخذ الزيادة فى متعلق الأمر كذلك وجب إعادته العمل بغير زياده قصد الجزئيه لإحراز امتثال التكليف.

أقول: صحة العمل مع اتفاق اعتبار الزيادة واقعاً فى متعلق الأمر النفسى تنحصر بما إذا كان حين العمل معتقداً باعتبارها، وأما مع التشريع وجهله باعتبارها حال العمل فيحكم ببطلانها، لعدم قصد التقرب بعدم الحسن الفاعلى فى العمل فإنه لا يتحقق مع التشريع فى أصل العمل، والحاصل إذا أتى المكلف بالعباده بزياده الجزء وكان قصده موافقه الأمر المتعلق بالمأتى به خاصه مع جزمه أو جهله حال العمل بأن المأتى به زائد عن متعلق الأمر النفسى المتعلق بالعباده لا يحصل التقرب المعترف فى صحة العمل عباده، حتى لو فرض تصادف بنائه الواقع بكون الزائد جزءاً

وأما لو أتى به على نحو يدعوه إليه على أي حال كان صحيحاً، [١] ولو كان مشرعاً في دخله الزائد فيه بنحو مع عدم علمه بدخله فان تشريعه في تطبيق المأتي مع المأمور به.

أيضاً، فإن القصور في الامتثال لأجل عدم كون العمل بداعويه الأمر بها شرعاً، بل الإتيان بها وقع بداعويه الأمر البنائي المفروض كونه بنحو التشريع، ولا فرق في عدم جواز التشريع والافتراء بين كون ما نسبه إلى الشارع مع عدم علمه به أو مع اعتقاده بعدمه حقاً أو باطلاً والمعيار هو النسبه بغير علم.

في مبطله الزيادة في الصلاة ونحوها

[١] مراده قدس سره أنه إذا زاد المكلف في المأتي به جزءاً، ولكن كان قصده امتثال الأمر المتعلق بالعباده واقعا ولكن بنى أنه ينطبق على المأتي به بتمامه فيحكم بصحة العمل؛ لأن الداعى إلى الإتيان هو الأمر النفسى الواقعى، غايه الأمر أنه غير خال من التشريع في تطبيق متعلق ذلك الأمر النفسى على المأتي به، والتشريع في التطبيق وإن كان غير جائز، إلا أنه لا يوجب بطلان أصل العباده التى أتى بها بداعويه الأمر الشرعى الواقعى المتعلق بها.

أقول: هذا إذا لم يكن عدم زياده الجزء مأخوذاً فى العباده، وإلا يحكم بفسادها ثم لا يخفى أن المركب المفروض فى المقام اعتبارى فيكون زياده شىء فيها بعنوان زياده الجزء بقصد الجزئيه فقط، ولو تكرر الجزء من المركب لا بقصد الجزئيه من ذلك العمل، بل بقصد كونه عملاً آخر فلا يكون ذلك من زياده الجزء، وكذا ما إذا كان الزائد من غير جنس الأجزاء، نعم ربما يرد التعبد بكون نفس الإتيان بشىء عند الاشتغال بالمركب زياده فيه حتى ما لم يقصد كونه جزءاً، كما فى السجود لقراءه آيه العزيمه أو لاستماعها، حيث ورد أن سجودها أثناء الصلاة زياده فى الفريضه

ويتعدى منه إلى الركوع أيضاً، فإنه إذا كان السجود لا للصلاه زياده، فلا يحتمل أن يكون الأمر في الركوع على خلاف ذلك، ويترتب على ذلك عدم جواز إقحام صلاه في صلاه، ولكن هذا خارج عن زياده الجزء، فإن الكلام في المقام في زياده الجزء في الصلاه وغيرها مع الإغماض عن نظير التعبد في السجود والركوع، وعلى ذلك فلا ينحصر احتمال مانع الجزء على ما ذكر الماتن من إمكان كون شيء جزءاً للواجب لا- بشرط، ومع ذلك يمكن أخذ عدم تكراره شرطاً أو جزءاً لنفس المركب، بل يمكن كون شيء بصرف وجوده جزءاً للمركب ويكون المركب أيضاً لا- بشرط بالإضافة إلى تكراره، ولكن إذا كان تكراره بقصد كون المكرر أيضاً جزءاً من المركب تصدق على تكراره كذلك زياده الجزء، ومثلها ما لو كان الزائد من غير جنس الأجزاء وقصد كونه من الأجزاء، وعلى ذلك كلما صح العمل من جهة قصد التقرب المعتبر فيه ولم يؤخذ عدم الزياده أو عدم التكرار قيدياً للعمل بحكم بصحته، بخلاف ما إذا أخذ عدم الزياده قيدياً كما في الصلاه والطواف ونحوهما، فإنه يحكم بالبطلان على تفصيل مذکور في الفقه، وملخصه على نحو الإجمال أنه لا ينبغي التأمل في أن الزياده عمداً إذا كانت قبل إتمام الصلاه توجب بطانها مطلقاً، سواء كان الزائد من الأركان أو من غيرها، مع كون غير الأركان بقصد كونه جزءاً من الصلاه أخذاً بقوله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة»^(١) فإن هذا كأدله سائر الأجزاء والشرائط والموانع ناظر إلى بيان مانع الزياده، بخلاف حديث لا تعاد فإنه ناظر إلى تحديد اعتبار الأجزاء من حيث الجزئية وشرطيه الشرائط ومانع الموانع، ولكن الحديث

١- (١) وسائل الشيعه ٨:٢٣١، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ٢.

لا- يشمل صورته الإخلال بالجزء والشرط والممانع عمدًا؛ لأنَّ العامد حين العمل مكلف بالإتيان بالعمل وترك الزيادة وعدم الإخلال في العمل، وكذا لا يشمل صورته الإخلال بالجزء أو الشرط أو الممانع حال العمل مع جهله تقصيرًا، فإنه لو أخذ بحديث «لا- تعاد» في صورته الجهل تقصيرًا يلزم حمل أدله الأجزاء والشرائط مما يكون لسانها إيجاب الإعادة مع الإخلال على صورته الإخلال مع العلم والعمد، وهذا من قبيل حمل تلك الخطابات على الفرد النادر من مدلولاتها وعلى ذلك فالداخل في مدلول حديث لا تعاد صورته الإخلال عن نسيان أو عن جهل قصورًا ونحوهما، ومقتضاه أن الإخلال كذلك لا يوجب بطلان الصلاة في غير الأركان ويوجبها إذا كان الإخلال بها سواء كان الإخلال بالزيادة أو بالنقصه وعدم تصوير الزيادة في بعض المذكورات في المستثنى لا يوجب اختصاص الحكم في المستثنى والمستثنى منه بصوره الإخلال بالنقصه، ونظائر ذلك في الخطابات كثيره، ثم حديث «لا تعاد» حاكم على تمام ما دل على اعتبار شيء في الصلاة جزءاً أو شرطاً أو مانعاً حتى بالإضافة إلى قوله عليه السلام «من زاد في صلاته فعلية الإعادة» ومقتضى حكومته عليه أن الزيادة إذا كانت في مثل الركوع والسجدين معاً تبطل الصلاة حتى فيما كانت الزيادة سهوياً، وأما في غيرهما مما يدخل تحت المستثنى فلا تبطل الصلاة فيما كانت الزيادة عن عذر وغفله فلا تلاحظ النسبه بين الحديث وقوله عليه السلام من زاد في صلاته فعلية الإعادة، أو من استيقن أنه زاد في صلاته فعلية الإعادة؛ لأنَّ حديث «لا تعاد» حاكم بالإضافة إليهما.

لا يقال: قوله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعلية الإعادة»، أو من استيقن انه زاد في صلاته فعلية الإعادة، مع حديث «لا تعاد» بلسان واحد واختلافهما بالنفي والإثبات

وهو لا ينافى قصده الإمتثال والتقرب به على كل حال.

ثم إنه ربما تمسك لصحة ما أتى به مع الزيادة باستصحاب الصحة [١] وهو

فكيف يكون حديث «لا تعاد» حاكماً عليهما.

فإنه يقال: الأمر بالإعاده قد يقع فى بيان أصل الجزئيه أو الشرطيه أو المانعيه، وربما يقع أو ينفى الإعاده بعد فرض ثبوت أصل الجزئيه والشرطيه والمانعيه فيكون حاكماً على ما ورد فى مقام بيان أصل الجزئيه والشرطيه والمانعيه، فيفيد الأمر بالإعاده إطلاقها ونفى الإعاده انحصار الجزئيه والشرطيه والمانعيه بغير صورته نفي الإعاده كما هو الحال بالإضافه إلى حديث «لا تعاد».

التمسك باستصحاب الصحة عند الشك فى مانعيه الزيادة

[١] ذكر الشيخ قدس سره أنه قد يتمسك فى إثبات عدم مانعيه زياده الجزء فى المركب سواء كان الزائد من مثل أجزاءه أو غيرها بالاستصحاب فى صحة الأجزاء السابقه بعد تحقق الزائد، وردّه بأن المستصحب إن كان الصحة الفعلية فهذه لا يحصل إلا بعد الإتيان بمتعلق الأمر بتمامه، ومع الإتيان ببعضه لم تكن حاصلاً حتى يستصحب بعد الإتيان بما يحتمل كونه زياده مانعه، وإن كان المستصحب صحة الأجزاء السابقه بمعنى كونها موافقه للأمر الغيرى أو الضمنى المتعلق بها المعبر عن ذلك بالصحة التأهليه والشأئيه، وهى كون الأجزاء بحيث لو انضم إليها سائر الأجزاء بشرائطها حصل متعلق التكليف، فهذه الصحة مقطوع بقاؤها، ولكن لا يفيد العلم ببقائها حصول سائر الأجزاء بشرائطها التى يحتمل كون عدم الزيادة منها، واستشكل العراقى قدس سره بأن ما ذكر من عدم الحاله السابقه للصحة الفعلية مبنى على كون تلك الصحة تحدث دفعه بحصول الجزء الأخير من المركب، وأما إذا كان حصولها كحصول المركب تدريجياً فى مراتبها بحيث تحصل مرتبتها الأخيره بتمام

العمل، فحصلوها ببعض مراتبها كافٍ في استصحابها نظير الاستصحاب في بقاء سائر الأمور التدريجية.

و مما ذكر يظهر أنه لو كان المراد من الصحة موافقه الأمر فهي أيضا قابله للاستصحاب؛ لأن موافقه الأمر بالكلّ وإن تحصل تمامها بتمام العمل، إلاّ أن الإتيان بالمركب تدريجي فتكون موافقه الأمر بها تدريجيا وتكون فعلية الأمر بالجزء اللاحق عند الفراغ عن الجزء السابق، وعلى ذلك يشك في بقاء تلك الموافقه الفعلية التي كانت قبل الإتيان بالزيادة المحتملة مانعيتها.

أقول: لا يخفى ما فيه، فإنه قد تقدم في تصوير زيادة الجزء واعتبار عدمها، بأن زيادته ومانعيتها بأخذ عدمها في المركب الذي هو عين الأجزاء خارجا، فعدمه على تقدير اعتبار عدم زيادته مأخوذ في ناحيه الأجزاء بأسرها، وعليه فلا يمكن إثبات صحة المركب مع تلك الزيادة المحتملة اعتبار عدمها بالاستصحاب في صحة الأجزاء السابقة؛ لأنّ المتيقن حصوله بالإتيان ببعض الأجزاء هي الصحة المهملة أي المرذّده بين كونها صحة فعلية كما إذا لم تكن عدم زياده الجزء مأخوذا في المركب أو تعليقيه، كما إذا كان عدم تلك الزيادة قيّدا للمركب المفروض كونه عين الأجزاء السابقة مع اللاحقه، والاستصحاب في الصحة المهملة لا- يفيد موافقه الفعلية اللازم إحرازها عقلا- بعد تنجز التكليف، نعم لو جرت أصاله البراءه في ناحيه عدم تعلّق التكليف بالمركب المأخوذ فيه عدم الزيادة تحرز الموافقه الفعلية اللازمه بعد بيان الشارع عدم لزوم الاحتياط من ناحيه احتمال اعتبار عدم الزيادة، كما هو مفاد حديث الرفع عند دوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر ومع إحرازها لا موضوع للاستصحاب ولا حاجه إليه.

والعجب أنه قدس سره أورد على نفسه بأن الصحه بالمعنى المذكور غير داخل في الحكم الشرعى، بل حكم عقلى فكيف يستصحب؟ وأجاب بأن الصحه قابله للتعبد حيث إن منشأها أمر الشارع وتكليفه، ووجه العجب أنه إذا كان المنشأ أمر الشارع وتكليفه وجرى الأصل في نفس التكليف يعنى تعلقه بالأكثر فلا يبقى فى الناشئ عنه شك، ليكون مورد الاستصحاب.

وقد يقال: فى المقام أنه لو أتى المكلف بالزيادة المحتمل مانعيتها أو ترك المشكوك فى شرطيته، يكون مقتضى العلم الإجمالى بوجوب إتمام المأتى به أو وجوب إعادته الجمع بين الاتمام والإعاده؛ لأنّ هذا العلم الإجمالى متعلق بالمتباينين لا بوجوب الأقل أو الأكثر، ولكن هذا أيضا غير صحيح؛ لأنه لا يحرم القطع فى غير صلاه الفريضة من الواجبات، وليس الكلام فى المقام منحصر على صلاه الفريضة، وثانيا: أن مقتضى جريان البراءه فى التكليف بالأكثر ينفى العقاب على ترك الأكثر، فكيف يجب إعاده العمل مع أن المكلف لا يعاقب على تركه من ناحيه الجزء أو القيد المحتمل.

التمسك باستصحاب الصحه فى موارد الشك فى القاطعيه

ثم إن الشيخ قدس سره قد فصل فى استصحاب الصحه بين موارد الشك فى مانعيه الشىء، وموارد الشك فى القاطعيه، إذ إن التعبير عن وقوع شىء أثناء العمل بالقاطعيه ظاهره اعتبار الهيئه الاتصاليه بين أجزائه كما فى القهقهه أثناء الصلاه، أو البكاء لأمر الدنيا، إذ بوقوع أحدهما أثناء الصلاه تنقطع الهيئه الاتصاليه المعتبره بين أجزائها كالفصل الطويل بين أجزائها التى تنتفى به تلك الهيئه الاتصاليه وجداناً،

الرابع: أنه لو علم بجزئيه شيء أو شرطيته في الجملة، ودار الأمر بين أن يكون جزءاً أو شرطاً مطلقاً [١]، ولو في حال العجز عنه.

ففيما شك في كون شيء قاطعاً للعمل ومزيلاً- لتلك الهيئة المعتره فلا بأس بالاستصحاب في بقائها، حيث يمكن أن تخرج الأجزاء السابقة بحصول ذلك الشيء عن قابليتها للحقوق الأجزاء اللاحقه، وهذا بخلاف موارد الشك في مانعيه الشيء، فإن الاستصحاب في بقاء صحه الأجزاء السابقه لا يفيد شيئاً في إحراز الصحه الفعلية.

أقول: لا يخفى ما فيه فإن كون شيء قاطعاً أو مانعاً في الحقيقة إختلاف في التعبير وإلا لا يكون الشيء مبطلاً للعمل إلا ويؤخذ عدمه فيه عند الأمر به، وإلا- كيف يكون الشيء قاطعاً مع عدم أخذ عدمه فيه، أو اعتبار الموالاه بين أجزائه. وعلى ذلك فلو جرت أصاله البراءه عن تعلق الأمر بالأكثر يعني بما هو مقيد بعدم المشكوك فلا يبقى شك في إجزاء المأتي به ولو كان هو الأقل فتدبر.

لو علم بجزئيه شيء أو شرطيته في الجملة

[١] قد تقدم أن الشك في إطلاق جزئيه الجزء أو إطلاق شرطيه الشرط يلاحظ تاره بالإضافه إلى حال الذكر والنسيان وأخرى بالإضافه إلى حال التمكن منهما وحال العجز منهما، وإذا علم جزئيه الشيء أو شرطيته لمتعلق الأمر ودار بين كونه جزءاً أو شرطاً حتى في حال عدم التمكن منه بأن يكون الأمر بالكل أو المشروط ساقطاً مع عدم التمكن منه من غير أن يتعلق بالباقي أو ذات المشروط وجوب، وبين كونه جزءاً أو شرطاً حال التمكن منه ومقتضاه تعلق الأمر مع عدم التمكن منه بالباقي أو بنفس المشروط، فإن وصلت النوبه إلى الأصل العملي، كما إذا لم يكن للخطاب الدال على اعتباره جزءاً أو شرطاً إطلاق يقتضى اعتباره مطلقاً، ولم يكن أيضاً في ناحيه الأمر بذلك المركب أو المشروط إطلاق يقتضى عدم اعتبار المشكوك جزءاً أو شرطاً فيه،

وبين أن يكون جزءاً أو شرطاً في خصوص حال التمكن منه، فيسقط الأمر بالعجز عنه على الأول، لعدم قدره حينئذ على المأمور به، لا على الثاني فيبقى متعلقاً بالباقي، ولم يكن هناك ما يعين أحد الأمرين، من إطلاق دليل اعتباره

حيث إنه لو كان لدليل اعتبار الجزء أو الشرط إطلاق يقتضى عدم تحقق المركب أو نفس المشروط بدونه يؤخذ به، ويحكم بسقوط الأمر النفسى مع عدم التمكن منه، فإن تقديم خطاب الجزء على إطلاق خطاب الأمر النفسى من قبيل رفع اليد عن إطلاق المتعلق بالخطاب الدال على القيد له، هذا مع الإطلاق في الخطاب الدال على الأمر النفسى، ومع عدم الإطلاق له بأن يكون مجملاً كما في الأمر بالعبادات على القول الصحيحى أو مهملًا كما في أكثر خطاباتنا بناءً على الأعمى، فالأمر أوضح، وكذا إذا لم يكن في الدليل الدال على جزئيه الشىء أو شرطيته إطلاق، وكان في ناحيه الخطاب الدال على الأمر النفسى بالمركب إطلاق، حيث يدفع به اعتبار جزئيه غير المقذور أو شرطيته عند الاضطرار إلى تركه فيثبت بالإطلاق المزبور الأمر بالباقي وذات المشروط، وإذا لم يكن إطلاق في شىء من ناحيه الأمر النفسى بالمركب ولا من ناحيه الدليل الدال على الجزئيه أو شرطيه الشىء له، ووصلت النوبه إلى الأصل العملى تجرى أصاله البراءه عن وجوب الباقي، وذات المشروط هذا مع استيعاب العجز جميع الوقت، ولا يقاس المقام بدوران الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين، حيث تقدم فى دوران الأمر بينهما جريان البراءه عن وجوب الأ-كثر من غير معارضتها بالبراءه عن وجوب الأقل، وذلك فإن التكليف فى تلك المسأله كان معلوماً بالإجمال، بخلاف هذه المسأله حيث يحتمل عدم التكليف رأساً بعد تعذر الجزء أو الشرط، نعم إذا كان العجز غير مستوعب للوقت فيبقى الأمر بالكل والمشروط بحاله لتمكن المكلف من صرف وجوده ولو فى آخر الوقت، نعم

جزءاً أو شرطاً، أو إطلاق دليل المأمور به مع إجمال دليل اعتباره أو إهماله، لاستقل العقل بالبراءة عن الباقي، فإن العقاب على تركه بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان.

لا يقال: نعم، ولكن قضيه مثل حديث الرفع عدم الجزئية أو الشرطية إلا في حال التمكن منه [١].

لو لو يكن لدليل الجزء أو الشرط إطلاق بحيث يحتمل أجزاء الفاقد للجزء أو الشرط في فتره عدم التمكن بأن يسقط اعتبار الجزء أو الشرط المتعذر في تلك الفتره، فيدور الأمر بين كون الواجب التام تعيينياً إلى آخر الوقت أو تخييرياً في تلك الفتره بين الناقص فيها وبين الاتيان بالتام في غيرها ولو في آخر الوقت، وقد تقدم أن مقتضى البراءة عن الوجوب التعيينى كفايه الفاقد.

[١] لا- يخفى أنه لا- مجال فى المقام لهذا الكلام، حيث إنه مع استيعاب عدم التمكن من الجزء أو الشرط لا علم بثبوت أصل التكليف فى الوقت، بخلاف مسأله دوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين، ومع عدم إحراز أصل التكليف يرجع فيه إلى البراءة، ومع عدم استيعاب عدم التمكن لجميع الوقت يكون أصل التكليف محرزاً فتجرى البراءة عن وجوب الأكثر تعيينياً، ونتيجته ذلك كفايه الفاقد فى فتره عدم التمكن من الجزء أو الشرط على ما تقدم.

وما ذكر الماتن فى المقام من أنه لا- مجال فى المقام للرجوع إلى رفع الجزئية والشرطية إلا فى حال التمكن منه؛ لأنه ورد فى مقام الامتنان فيختص بما يوجب نفي التكليف لا إثباته لا يخفى ما فيه، فإن حديث الرفع لا يثبت التكليف فى موارد الشك حتى مع قطع النظر عن كونه وارداً مقام الامتنال، سواء كان المراد فقره «رفع ما لا- يعلمون» أو فقره «ما اضطرروا إليه» أما فقره «ما لا يعلمون» فإن «ما لا يعلمون» مع

فإنه يقال: إنه لا مجال لها هنا لمثله، بداهه أنه ورد في مقام الامتنان، فيختص بما يوجب نفى التكليف لا إثباته.

نعم ربما يقال: بأن قضيه الاستصحاب في بعض الصور وجوب الباقي في حال التعذر أيضاً [١].

استيعاب عدم التمكّن نفس التكليف بالباقي، ومع عدم الاستيعاب أصل التكليف معلوم بالوجدان.

وبتعبير آخر الرفع فيما لا يعلمون رفع ظاهري في مقابل الوضع الظاهري والرفع الظاهري لجزئيه المشكوك عبارته عن عدم إيجاب الاحتياط فيه، ونفيه فرع ثبوت أصل التكليف، وأما فقره رفع الاضطرار فهو رفع واقعي إذا كان الاضطرار مستوعباً لجميع الوقت ويكون مقتضاه انتفاء أصل الأمر بالكل، والأمر بالباقي يحتاج إلى الدليل، ومع عدم استيعاب الإضطرار لا تجرى فقره رفع الاضطرار أصلاً كما لا يخفى.

[١] يمكن أن يراد من بعض الصور ما إذا كان المكلف متمكناً على التام في الأول ثم طرأ العجز عن بعض الأجزاء مما يشك في جزئيه مطلقاً أو في خصوص حال التمكّن، بأن يقال في الفرض: إن كل واحد من الأجزاء كان على الوجوب الضمني قبل طرؤ العجز، ويحتمل بقاء كل منها على الوجوب الضمني أيضاً لعدم إطلاق لما دل على جزئيه المتعذر حال تعذره.

وفيه أن الوجوب الضمني الثابت لكل منها في الأول متيقن الارتفاع بارتفاع الوجوب المتعلق بالكل المتعذر بعض اجزائه ولو ثبت بعده وجوب ضمني لكل من الأجزاء المقدوره، كان هذا في ضمن وجوب استقلالي متعلق بالباقي الميسور من الكل، فيدخل الاستصحاب في الوجوب الضمني لكل منها في الاستصحاب الكلي

من القسم الثالث، حيث إن المستصحب طبعى الوجوب الضمنى لكل من الأجزاء لا شخص الوجوب الضمنى الثابت فى الأول فإنه مقطوع الإرتفاع، أضف إلى ذلك أن الاستصحاب المذكور من الاستصحاب فى الشبهه الحكميه ولا اعتبار به على ما تقرر فى محله.

ومما ذكرنا يظهر الحال فى الاستصحاب فى الوجوب الاستقلالى الثابت سابقاً، حيث يقال: يحتمل بقاؤه ولو لتعلق الوجوب بقاءً بالباقي، ووجه الظهور أن المستصحب وهو طبعى الوجوب الاستقلالى والفرد المتيقن السابق قد ارتفع بتعذر الجزء، ويشك فى حدوث فرد آخر عند طرو العجز على بعض الأجزاء، ويحتمل أن يكون المراد من بعض الصور طرو العجز بالجزء أو الشرط بحيث لم يكن التعذر مقوماً للعنوان المتعلق به الوجوب عرفاً، بأن يصح أن يقال بنظرهم الوجوب مع بقائه هو نفس ذلك الوجوب ونفس ذلك الواجب، فيكون الاستصحاب فى الشخص حيث يتسامح العرف فى تعيين الموضوع.

أقول: يمكن أن يقال مع الغمض عن كون الاستصحاب فى الشبهه الحكميه إن تسامح العرف محرز فى ناحيه الموضوع لا فى ناحيه متعلق التكليف، مثلاً إذا حكم الشارع على الماء الكر المتغير بالنجاسه، فالعرف يرى أن الموضوع للنجاسه نفس الماء وأن تغيره سبب للحكم عليه بالنجاسه، وبعد زوال التغير من قبل نفسه يشك فى بقاء تلك النجاسه الثابته من قبل، بخلاف المتعلق فهو يرى متعلق الطلب السابق من المأمور به الاختيارى، والمطلوب عند الاضطرار المأمور به الاضطرارى، وأن متعلق تكليف المتمكن غير متعلق تكليف العاجز، وهذا بناءً على أن الصلاه أو نحوها عنوان للمركب أو المشروط ظاهر، وأما بناءً على أنها بسائط ينطبق عليها

ولكنه لا- يكاد يصح إلا- بناءً على صحة القسم الثالث من استصحاب الكلى، أو على المسامحة فى تعيين الموضوع فى الاستصحاب، وكان ما تعذر مما يسامح به عرفاً، بحيث يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لو قيل بوجوب الباقي، وارتفاعه لو قيل بعدم وجوبه، ويأتى تحقيق الكلام فيه فى غير المقام.

كما أن وجوب الباقي فى الجملة ربما قيل بكونه مقتضى ما يستفاد من

بلحاظ الأثر وتختلف مصاديق ذلك العنوان بحسب الحالات فإنه وإن يمكن الاستصحاب فى وجوبها، إلا أنه لا يثبت اعتبار الفاقد مصداقاً، بل عدم اعتباره مصداقاً يكون حاكماً، ولا أقل من كونه معارضاً فى الاستصحاب فى وجوبها.

ثم إنه كما ذكرنا يختص هذا الاستصحاب فى ناحيه التكليف بما إذا كان المكلف متمكناً من التام فى أول الوقت، وأما إذا كان التعذر مقارناً لدخول الوقت أو قبله فلا- مورد للاستصحاب أيضاً، ولكن المحكى عن النائينى قدس سره الالتزام بجريان الاستصحاب، ولو كان العجز عن الأول بدعوى أن جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه غير موقوف على فعلية الموضوع خارجاً، فإن إجرائه فى الشبهات الحكيمه وظيفه المجتهد، ومن ثم يتمسك الفقيه بالاستصحاب فى حرمه وطء الحائض بعد انقطاع الدم وقبل اغتسالها، وفيه أن الاستصحاب فى الشبهات الحكيمه يتوقف على فرض فعليتها قبل زمان الشك حتى يجرى الاستصحاب فيه بلحاظ ذلك الزمان، وكون الاستصحاب فى الشبهه الحكيمه وظيفه المجتهد لا- ينافى أن يفرض الفعلية فى التكليف المتوجه إلى الغير حتى يمكن الاستصحاب فى ذلك التكليف فى حقه، نعم فى موارد الشك فى بقاء جعل الحكم لاحتمال فسخه لا يحتاج إلى فرض الفعلية فى الحكم المجعول، ولكن هذا أجنبى عن مورد الكلام فإن المقام عند الشك فى كون جزئيه شىء أو شرطيته مطلقه، أم أنها مختصه بحال التمكن.

قوله صلى الله عليه و آله : «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» [١].

فى قاعده الميسور

اشاره

[١] كان ما تقدم بحسب الأصل العملى عند الشك فى إطلاق جزئيه الشىء أو شرطيته أو اختصاصهما بحال التمكن منه، ولكن قد يقال فى البين بعض الروايات يستفاد منها قاعده كلييه، وهى انتقال الوظيفه إلى الإتيان بالمقدار المتمكن من الواجب فى أى مورد فيما إذا عد ذلك المقدار ميسوراً فيؤخذ بتلك القاعده، إلا إذا قام الدليل فى مورد على خلافها، ويعبر عن تلك القاعده بقاعده الميسور، ويذكر فى المدرك لها ثلاث روايات.

الأولى: ما روى عن أبى هريره بطرق العامه قال: «خطبنا رسول الله صلى الله عليه و آله فقال أيها الناس إن الله عزّ وجلّ قد فرض عليكم الحج فحجوا، فقال رجل: أكلّ عام يا رسول الله؟ فسكت صلى الله عليه و آله حتى قالها ثلاثاً، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله: لو قلت نعم لوجب، ولما استطعتم ثم قال: ذرونى ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثره سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شىء فدعوه» (١)، ونقل فى المتن ما يختلف عما نقلناه فى الجملة، وكيف كان فالروايه ضعيفه سنداً، وقد تصدى بعض لإثبات أن الراوى من المتعمدين فى الكذب على رسول الله صلى الله عليه و آله وقد نقل هذه الروايه عن كتاب عوالى اللالى، وقد ناقش فيه وفى مؤلفه من ليس عادته القدح فى كتب الاخبار كصاحب الحدائق قدس سره فلا مجال فى المقام لدعوى انجبار ضعفها بعمل الأصحاب، فإنه كما ياتى لم يعلم عمل بعض الأصحاب بها فضلاً عن عمل المشهور.

أضف إلى ذلك أنها فى صحيح النسائى مرويه بوجه آخر، وهو قوله صلى الله عليه و آله : «فإذا

ص : ٣٩

وقوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور»^(١) وقوله: «ما لا يدرك كله لا يترك كله»^(٢) ودلالته الأول مبني على كون كلمه (من) تبعيضية، لا- بيانية، ولا بمعنى الباء، وظهورها فى التبعض وإن كان مما لا يكاد يخفى، إلا أن كونه بحسب الأجزاء غير واضح، لإحتمال أن يكون بلحاظ الأفراد، ولو سلم فلا- محيص عن أنه _ ها هنا _ بهذا اللحاظ يراد، حيث ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحج بعد أمره به، فقد روى أنه خطب رسول الله صلى الله عليه وآله ، فقال: (إن الله كتب عليكم الحج، فقام عكاشه

أمرتكم بشيء فخذوا به ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه» ولفظه (ما) بحسب هذا النقل زمانيه فيكون مدلولها كون المكلف مأخوذاً بالأمر بالشىء زمان تمكنه منه، ومع الإغماض عن ذلك وسنداها لا دلالة لها على قاعده الميسور، لا لأن لفظه (من) بمعنى الباء أو بيانية كما قيل، فإن ظهورها حيث ما تطلق فى كونها تبعيضية مما لا ينكر، ولكن يقال كون التبعض بحسب الأجزاء غير ظاهر، بل الظاهر بمناسبه المورد كونه بحسب الأفراد، فمدلولها أن الحكم الثابت للعام والطبيعى لا يسقط بعدم التمكن من سائر الأفراد، بل يبقى مع التمكن فى بعض أفراد بحاله، وهذا الميسور، ولكن لا- يخفى كما أن التبعض بحسب الأجزاء لا- يناسب مورد الخبر كذلك التبعض بحسب الأفراد، فإنه لا يجب الحج إلا مره واحده حتى فيما إذا كان المكلف مستطيعاً فى السنوات المتواليه، بل الظاهر من الخبر على تقدير صحته كون المراد بالاستطاعه ما يتحمله نوع الناس كلفه التكليف بنحو لا- يكون شاقاً لنوعهم بقرينه قوله «ولو قلت نعم لوجب»، و«ما استطعتم» فإنه لو كان بمعنى العجز فكيف يجب على مكلف يعجز عن الإتيان بمتعلق التكليف.

ص : ٤٠

١- (١) عوالى اللآلى ٤ : ٥٨.

٢- (٢) عوالى اللآلى ٤ : ٥٨.

– وىروى سراقه بن مالك _ فقال: فى كل عام يا رسول الله؟ فأعرض عنه حتى أعاد مرتين أو ثلاثاً، فقال: ويحك، وما يؤمنك أن أقول: نعم، والله لو قلت: نعم، لوجب، ولو وجب ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم، فاتركوني ما تركتم، وإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم، واختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه).

ومن ذلك ظهر الإشكال فى دلاله الثانى أيضاً، حيث لم يظهر فى عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمعسورها، لإحتمال اراده عدم سقوط الميسور من أفراد

وحاصل معنى الخبر إذا أمرتكم بشيء يجب منه، أى بحسب وجوداته ما يتحملة نوع الناس، وحدد ذلك فى الحجج بالمره الواحده طول زمان التكليف.

الاستدلال لقاعده الميسور بحديث الميسور لا يسقط بالمعسور

الثانيه: ما رواه فى عوالى اللآلى أيضاً، وهو قوله على ما فى الروايه: الميسور لا يسقط بالمعسور(١)، وقد اورد على الاستدلال بذلك بوجهين.

الأول: أنه يمكن أن يكون المراد بالميسور، الميسور من أفراد العام بمعنى أن عدم التمكن من امتثال التكليف فى بعض أفراد العام وسقوطه عن المكلف فيه لا- يوجب السقوط فيما يتمكن فيه من الامتثال من سائر الأفراد فلا موجب لحمل الميسور على الميسور من أجزاء المركب بأن يكون مفاده تعلق التكليف بسائر الأجزاء المقدوره.

الوجه الثانى، من الاشكال هو أنه لو كان المراد الميسور من أجزاء المركب وشرائطه فلايد من الإلتزام بعدم كون الحكم المستفاد من الحديث حكماً إزامياً، بل

ص : ٤١

هذا مضافاً إلى عدم دلالة على عدم السقوط لزوماً، لعدم اختصاصه بالواجب، ولا مجال معه لتوهم دلالة على أنه بنحو اللزوم، إلا أن يكون المراد عدم سقوطه بماله من الحكم وجوباً كان أو ندباً، بسبب سقوطه عن المعسور، بأن يكون قضيه الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه، حيث إن الظاهر من مثله هو ذلك، كما أن الظاهر من مثل (لا ضرر ولا ضرار) هو نفي ماله من تكليف أو وضع، لا- أنها عبارته عن عدم سقوطه بنفسه وبقائه على عهده المكلف كي لا- يكون له دلالة على جريان القاعده في المستحبات على وجه، أو لا يكون له دلالة على وجوب

مدلوله كون الإتيان بالمقدار الميسور أولى، حيث إنه لا يمكن الإلتزام مع شمول الحديث للمستحبات أن الإتيان بالميسور منها واجب أو يقيد الميسور والمعسور فيه بالواجبات فلا يبقى فيه دلالة على جريان القاعده في المستحبات، ويدفع هذا الإشكال بأن المراد من عدم السقوط ليس وجوب الميسور، بل المراد عدم سقوطه عن حكمه السابق، فإن كان في السابق واجباً لا يسقط ميسوره عن الوجوب، وإن كان مستحباً يستحب الإتيان بميسوره، فالإلتزام بأن الحديث ناظر إلى المركب والمشروط الذي عسر الإتيان بجميع أجزائه وشرائطه لا يوجب الإلتزام بشيء من الأمرين كما هو الحال في المراد من نفي الضرر، حيث إن المنفى فيه الحكم السابق في الفعل لولا الضرر من تكليف أو وضع.

وأما الوجه الأول، من الإشكال فيجاب عنه بأنه إن حمل الحديث على تعذر بعض موافقه في بعض أفراد العام، وأن التكليف لا يسقط في أفراد الميسوره يكون مدلوله حكماً إرشادياً محضاً، حيث لا حاجة في إثبات بقاء التكليف في الأفراد الميسوره إلى خطاب شرعي، بخلاف ما إذا كان المراد هو الميسور من المركب

الميسور في الواجبات على آخر، فافهم.

وأما الثالث، فبعد تسليم ظهور كون الكل في المجموعى لا الأفرادى، لا دلالة له إلا على رجحان الإتيان بباقي الفعل المأمور به ___ واجباً كان أو مستحباً ___ عند تعذر بعض أجزائه، لظهور الموصول فيما يعمهما، وليس ظهور (لا يترك) في الوجوب ___ لو سلم ___ موجباً لتخصيصه بالواجب، لو لم يكن ظهوره في الأعم قرينه على إرادته خصوص الكراهه أو مطلق المرجوحه من النفي، وكيف كان فليس ظاهراً في اللزوم هاهنا، ولو قيل بظهوره فيه في غير المقام.

ثم إنه حيث كان الملاك في قاعده الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفاً، كانت القاعده جاريه مع تعذر الشرط أيضاً، لصدقه حقيقه عليه مع تعذره عرفاً، كصدقه عليه كذلك مع تعذر الجزء في الجملة، وإن كان فاقد الشرط مباناً للواجد عقلاً، ولأجل ذلك ربما لا يكون الباقي ___ الفاقد لمعظم الاجزاء أو لركنها ___

الاعتبارى يعنى الكل، فإن لزوم الإتيان بالباقي في الواجبات واستجابته في المستحبات يحتاج إلى قيام الدليل عليه، وإذا دار أمر الخطاب الصادر عن المعصوم كونه إرشاداً إلى حكم العقل أو بياناً للحكم الشرعى يحمل على الثانى، وقد يورد على ذلك بأن الحمل على المولويه ينحصر على موارد العلم بالمراد من المتعلق، ودوران الأمر بين كون طلبه حكماً شرعياً أو إرشادياً كالروايات الواردة في الأمر والترغيب في أكل بعض الثمار وشرب بعض المائعات، وأما إذا لم يعلم المراد من المتعلق ودار الأمر بين أن يراد منه شىء قابل للطلب المولوى أو ما يقبل الإرشاد فقط فلم يثبت ظهور الخطاب في كون المراد ما هو قابل للطلب المولوى.

أقول: الميسور من الشىء يعم الميسور من أفراد العام، والأجزاء الميسوره من المركب الاعتبارى وظهور الطلب في المولوى إن كان مقتضاه اختصاص الحديث

مورداً لها فيما إذا لم يصدق عليه الميسور عرفاً، وإن كان غير مبين للواجد عقلاً.

نعم ربما يلحق به شرعاً ما لا يعد بميسور عرفاً بتخطئته للعرف، وإن عدم العد كان لعدم الإطلاع على ما هو عليه الفاقد، من قيامه في هذا الحال بتمام ما قام عليه الواجد، أو بمعظمه في غير الحال، وإلا عد أنه ميسوره، كما ربما يقوم الدليل

بمورد الكل الاعتباري وأنه لا يسقط ميسوره بتعسير معسوره فهو، وإلا يلتزم بعموم الطلب حتى بالإضافة إلى موارد العام الاستغراقي، غايه الأمر يكون الطلب بالإضافة إلى موارد تعسير بعض أجزاء المركب حكماً مولوياً وبالإضافة إلى موارد تعذر بعض أفراد العام إرشادياً، نظير ما ذكرنا في «أوفوا بالعقود» وأنه بالإضافة إلى مثل البيع إرشاد إلى لزومه، وبالإضافة إلى العهد والنذر تكليف، فإن المستعمل فيه في كل منهما شيء واحد، واختلاف التكليف عن الإرشاد إنما هو في الغرض الداعي إلى البعث الاعتباري، ونظير ذلك في الأمر بالوفاء بالشرط فإنه بالإضافة إلى موارد شرط الفعل تكليف، وبالإضافة إلى شرط الخيار إمضاء، ثم إن متعلق السقوط لا يكون حكم الفعل لولا تعذر بعض أجزائه ليقال بأن الالتزام بالتقدير أو العناية في الإسناد خلاف الظاهر، ومع سقوط الوجوب النفسى عن الكل المعسور يكون الثابت للميسور حكماً جديداً لم يكن له ثبوت سابقاً، ولا المراد بعد سقوطه عن عهده المكلف بتعذر الكل، بل المراد عدم سقوط الميسور من الكل عن مقام الجعل في فرض تعذر الكل، فيجرى هذا المفاد في الواجبات والمستحبات بخلاف كون المراد عدم السقوط عن عهده المكلف فإنه معه يختص مدلوله بالواجبات ولا يجرى في المستحبات، حيث لا يكون المستحب على عهده المكلف، ولا يخفى أن صدق الميسور من الشيء ومطلوبيته عند تعذر الكل لحصول الملاك فيه ولو ببعض مراتبه، وإذا قام دليل في مورد على عدم مطلوبيه ميسور الشيء فيه يعلم أن الميسور فاقد

على سقوط ميسور عرفى لذلك _ أى للتخطئه _ وأنه لا يقوم بشيء من ذلك.

وبالجملة: ما لم يكن دليل على الإخراج أو الإلحاق كان المرجع هو الإطلاق، ويستكشف منه أن الباقي قائم بما يكون الأمور به قائماً بتمامه، أو بمقدار يوجب إيجابه فى الواجب واستجابته فى المستحب، وإذا قام دليل على أحدهما فيخرج أو يدرج تخطئه أو تخصيصاً فى الأول، وتشريكاً فى الحكم، من دون الإندراج فى الموضوع فى الثانى، فافهم.

للملاك، كما أنه إذا أمر الشارع ببعض العمل مع عدم صدق أنه ميسور عرفاً يعلم بحصول الملاك فيه ببعض مراتبه فيكون الأمر فى الثانى، وبيان عدم مطلوبه الباقي فى الأول من التخطئه لنظر العرف، وذلك فإنه إذا كان الحكم فى الحديث متعلقاً على الميسور الشرعى لكان مدلوله مجملاً بالإضافة إلى موارد الكل والجزء، فما فى كلام الماتن من التردد بين التخطئه والتخصيص لا وجه له، وفى غير ذلك يؤخذ بالإطلاق، ولكن هذا كله مع الغمض عن ضعف السند فيه، وفيما رواه أيضاً فى كتاب «عوالى اللآلى» من قوله: ما لا يدرك كله لا يترك كله (1)، ولا- يبعد ظهور هذا فى الإرشاد إلى نظير موارد العام الاستغراقى وموارد العلم بمطلوبه الفعل بجميع مراتبه كما يأخذون فى العرف بالكلام المزبور فى نظير هذه الموارد دون موارد، مثل المعجون الذى لا يدرك تمام ما هو معتبر فيه فى معالجه الأمراض كما لا يخفى.

ص : ٤٥

١- (١) عوالى اللآلى ٤:٥٨. مع اختلاف يسير.

تذنب: لا يخفى أنه إذا دار الأمر بين جزئيه شيء أو شرطيته وبين مانعيته أو قاطعيته لكان من قبيل المتباينين [١].

في دوران الأمر بين جزئيه الشيء أو شرطيته وبين مانعيته أو قاطعيته

[١] إذا دار الأمر بين جزئيه شيء أو شرطيته وبين مانعيته أو قاطعيته لا يدخل الفرض في دوران أمر الواجب الإرتباطى بين الأقل والأكثر ولا في دوران أمر التكليف بين المحذورين، بل يكون من موارد تردد الواجب بين المتباينين، كما إذا دار أمر المكلف بين كون الصلاه الواجبه عليه جهراً أو صلاه إخفاته أو كونه مكلفاً بالصلاه عارياً أو في ثوب نجس، وعدم كونه من قبيل تردد الواجب بين الأقل والأكثر ظاهر، فإن متعلق التكليف في موارد تردده بين الأقل والأكثر مردد بين كونه الأقل بنحو اللابشرط أو الأكثر بشرط، وفي مفروض الكلام أمر الواجب مردد بين كونه بشرط بالإضافة إلى شيء أو بنحو بشرط لا بالإضافة إليه، نظير دوران أمر الصلاه الواجبه بين كونها قصراً أو تماماً، وأما عدم كونه من قبيل دوران الأمر بين المحذورين، فلأن الجهر في القراءه أو لبس الثوب النجس وإن يكن أمره مردداً بين كونه شرطاً أو مانعاً إلا أنه ليس بمتعلق التكليف، وإنما يتعلق التكليف بالصلاه المقيده بالجهر أو المقيده بعدمه، وكذا متعلقه، إما الصلاه عارياً أو الصلاه في الثوب النجس، وإذا تمكن المكلف من الصلاه في الوقت جهراً وإعادتها إخفاتاً أو الصلاه عارياً وإعادتها في الثوب النجس يكون متمكناً من إحراز الموافقه القطعيه والمخالفه القطعيه، وإذا لم يتمكن على التكرار لضيق الوقت ونحوه، فهو متمكن من المخالفه القطعيه، والمعيار في دوران الأمر بين المحذورين عدم التمکن من شيء من الموافقه القطعيه والمخالفه القطعيه، ففي صورته التمکن من كلتا المرتبتين من التنجيز يجب إحراز الموافقه القطعيه ومع عدم التمکن من الموافقه القطعيه تعين الموافقه الاحتماليه.

ولا يكاد يكون من الدوران بين المحذورين، لإمكان الإحتياط بإتيان العمل مرتين، مع ذاك الشيء مره وبدونه أخرى، كما هو أوضح من أن يخفى.

ومن العجب عن الشيخ قدس سره أنه أدخل المقام فى دوران الأمر بين المحذورين مع التزامه فى دوران الواجب بين القصر والتمام بأنه من دوران أمر الواجب بين المتباينين مع وضوح عدم الفرق بينه وبين المفروض فى المقام، ثم إنه إذا لم يكن المكلف متمكناً من إحراز الموافقه القطعيه وأتى بإحدى الصلاتين فى الوقت لم يجب عليه الإتيان بالمحتمل الآخر، كما إذا قام من النوم فى وقت ولم يبق إلى آخر الوقت إلا بمقدار ثمانيه ركعات ولم يصل الظهرين، ودار أمره فى كل منهما بين الصلاه عارياً أو فى ثوب نجس، فإنه فى الفرض يلزم عليه الموافقه الاحتماليه إما بالإتيان بهما عارياً أو فى الثوب النجس، وإذا أتى بما يحتمل معه الموافقه الاحتماليه لم يجب عليه الإتيان بالمحتمل الآخر خارج الوقت قضاءً؛ لأنّ الموضوع للقضاء فوت الواجب فى الوقت، ولا يمكن إحراز الفوت بالاستصحاب فى عدم امثال التكليف بما أتى به لسقوط التكليف بالإتيان بأحد المحتملين إما للامتثال أو خروج الوقت، ولا يقاس بما إذا شك المكلف فى وقت الصلاه فى الإتيان بها فإن مع جريان الاستصحاب فى عدم الإتيان، وتركه بعد ذلك الإتيان بها مع تمكنه يعلم وجداناً فوت الواجب المحرز بالاستصحاب.

وقد يقال: إن المكلف المزبور الذى تردد أمر الواجب عليه بين الصلاه عارياً أو فى ثوب نجس إذا كان متمكناً من الموافقه القطعيه فى الوقت ومع ذلك اقتصر على الموافقه الاحتماليه يلزم عليه قضاء الواجب الآخر فى خارج الوقت، ولكن فيه أيضاً إشكال؛ لأنّ الاستصحاب بعد الإتيان بأحد المحتملين فى بقاء التكليف الثابت فى حقه من قبل لا يثبت أن الفأث عند خروج الوقت هو المحتمل الآخر، فأصالة البراءه

أما الإحتياط: فلا يعتبر فى حسنه شىء أصلاً، بل يحسن على كل حال [١].

بعد خروجه عن وجوب المحتمل الآخر جاريه ومعها لا موجب للإتيان به.

[١] لا- ينبغى التأمل فى حسن الاحتياط عقلاً- وشرعاً، بمعنى أنه إذا أصاب التكليف الواقعى يكون موافقه وامثالاً- له، وإن لم يصب يحسب انقياداً، بل يظهر من بعض الروايات فى كونه مستحباً نفسياً لترتب الملاك عليه وإن لم يصادف التكليف الواقعى بلا- فرق بين موارد الشبهات الحكميه والموضوعيه، بل فى مطلق موارد احتمال التكليف الواقعى حتى مع قيام دليل معتبر على نفيه فى تلك الموارد وبلا فرق بين كونه موجباً لتكرار العمل أم لا، سواء كان فى المعاملات أو فى العبادات، نعم ما لم يستلزم اختلال النظام ومعه لا- يكون احتياطاً كما لا يخفى، وقد تقدم فى بحث العلم الإجمالى جواز ترك تحصيل العلم التفصيلى والاقتصار بالإمثال بالعلم الإجمالى حتى فى العبادات مع استلزامه تكرار العمل، وان يورد على ذلك بأن الإمثال الإجمالى بتكرار العمل مع التمكن من الامثال التفصيلى يعد عبثاً ولعباً بأمر المولى فىنا فى قصد التقرب المعترف فى العباده، وأجاب الماتن قدس سره عن ذلك بوجهين.

الأول: أنه ربما يكون التكرار لداع عقلائى معه لا يعدّ التكرار لعباً وعبثاً بأمر المولى.

والثانى: أن اللازم فى العباده صدور متعلق الأمر بداع أمر الشارع، وأما ما هو خارج عن متعلق التكليف فلا يعتبر فيه قصد التقرب، وإذا كان المكلف بحيث لولا أمر الشارع بأحد العمليين أو الأعمال لم يكن يأتى به، فيكون الإتيان لتعلق الأمر بالإمثال.

إلا- إذا كان موجِباً لإختلال النظام، ولا- تفاوت فيه بين المعاملات والعبادات مطلقاً ولو كان موجِباً للتكرار فيها، وتوهم كون التكرار عبثاً ولعباً بأمر المولى __ وهو ينافى قصد الإمتثال المعبر في العباده __ فاسد، لوضوح أن التكرار ربما يكون بداع صحيح عقلائي، مع أنه لو لم يكن بهذا الداعي وكان أصل إتيانه بداعي أمر مولاه بلا داع له سواه لما ينافى قصد الإمتثال، وإن كان لاغياً في كيفية امتثاله، فافهم.

بل يحسن أيضاً فيما قامت الحججه على البراءه عن التكليف لثلا يقع فيما كان في مخالفته على تقدير ثبوته، من المفسده وفوت المصلحه.

وعلى الجملة كون الخصوصيات الخارجه عن متعلق الأمر صادرة بداع آخر لا يضر بصحة العمل ولو كان ذلك الداعي من الدواعى النفسانيه، نعم قد تكون الخصوصيه الصادره بداع آخر موجب لبطلان العمل، كما إذا أتى بصلاته في أول الوقت أو في مكان خاص كالمسجد رياءً، وهذا البطلان ثبت بخطاب شرعى ورد في بطلان العباده بالرياء فيها ولا يجرى في سائر الدواعى النفسانيه، ثم إن المستفاد من الخطاب الوارد في الرياء هل هو خصوص الرياء فيما يتحد مع العباده خارجاً كالمثالين، أو يجرى حتى فيما كانت للخصوصيه تحقق آخر كالقنوت في الصلاه ونحوها فموكول إلى بحث النيه في بحث الفقه.

وكيف كان فما ذكرنا من جواز الاحتياط وحسنه حتى في العبادات مع استلزامه تكرر العمل فضلاً عن عدم استلزامه له يوجب أن يأخذ المكلف في الوقائع التى يتلى بها بالإحتياط فيها ولو مع تمكنه من الإجتهد أو التقليد فيها، نعم يعتبر معرفته بطريق الإحتياط فيها وإلا لا يكون احتياطاً، كما أنه إذا استلزم ذلك الإخلال بمعاشه لا يكون من الاحتياط على ما تقدم.

وأما البراءة العقلية: فلا يجوز إجراؤها إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجه على التكليف [١].

لما مرت الإشارة إليه من عدم استقلال العقل بها إلا بعدهما.

وأما البراءة النقلية: فقضية اطلاق أدلتها وإن كان هو عدم اعتبار الفحص في جريانها [٢] كما هو حالها في الشبهات الموضوعية إلا أنه.

[١] وأما البراءة العقلية فلا- يجوز الأخذ بها إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بها يكونان معتبرين في جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان، باشرط داخلي لا شرطان خارجيان؛ لأن الموضوع لقبح العقاب وهو عدم البيان للتكليف لا يحصل بمجرد الجهل به ولو كان في البين ما يمكن مع الوصول إليه محرزاً للتكليف لكفى ذلك في البيان، فإن المراد بالبيان في قاعده قبح العقاب هو ما يكون مصححاً للعقاب لا خصوص العلم والإحراز هذا في الشبهه الحكميه، ولا يبعد أن يكون الأمر كذلك حتى في الشبهه الموضوعيه أيضاً، بمعنى لا استقلال للعقل بالبراءه وقبح العقاب بلا بيان، إلا مع عدم إمكان إحراز حال الموضوع للتكليف بالفحص والسؤال، بل قد يقال بأنه لا سبيل لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان في الشبهه الموضوعيه حتى بعد الفحص، فإن العلم بالكبرى الكليه وإحرازها بيان بالإضافه إلى التكليف فيجب موافقتها في مصاديقها المحتمله كالمصاديق المحرزه، ولكن لا- يخفى ما فيه، فإن الكبرى إذا كانت منحلّه إلى التكاليف باعتبار انحلال الموضوع الوارد فيها فمادام لم يحرز ولو بعد الفحص تحققه لم يكن مجرد إحراز الكبرى بياناً للتكليف في ذلك المورد على ما تقدم في البحث في البراءة العقلية.

[٢] قد تقدم أن العمده من أدله البراءة الشرعيه رفع ما لا يعلمون في حديث

الرفع، وذكر أن المراد من الرفع بالإضافة إلى ما لا- يعلمون مقابل وضعه، والوضع فيما لا- يعلمون يكون بالأمر بالاحتياط فيه طريقياً فيكون الرفع عدم الأمر به كذلك، وما لا يعلمون يعم الإلزام والوضع في الشبهات الموضوعية والحكمية، ومقتضى إطلاق الرفع فيهما عدم لزوم الفحص، إلا أنه يتعين رفع اليد عن الإطلاق بالإضافة إلى الشبهات الحكمية، بخلاف الشبهات الموضوعية فإنه يؤخذ فيها بالإطلاق إلا في موارد خاصة يعلم فيها باهتمام الشارع بالواقع حيث يجب الاحتياط فيها، ويستدل على رفع اليد عن الإطلاق في الشبهات الحكمية والإلتزام بلزوم الفحص فيها عن التكليف أو الوضع الملزوم للتكليف بوجوه منها، الإجماع، ومنها حكم العقل، حيث يعلم إجمالاً- بثبوت التكاليف الواقعية في الشبهات بنحو يمكن الوصول إليها بالفحص، ولازم ذلك عدم جواز الرجوع إلى أصالة البراءة في شبهة قبل إحراز خروجها عن أطراف العلم الإجمالي المزبور بالفحص، ولكن لا يخفى أن دعوى الإجماع التعبدى في مثل المسألة مما يحتمل أو يعلم مدرك القائلين بلزوم الفحص غير ممكن، والإجماع المدركى محصله لا يكون دليلاً فضلاً عن منقوله، وأما دعوى العلم الإجمالي فقد أورد الماتن عليه بما حاصله انه يفرض الشبهه الحكميه قبل الفحص في موارد يلاحظها المجتهد بعد انحلال العلم الإجمالي بالظفر بالتكاليف الواقعية في جل الوقائع التي فحص فيها عن التكليف الواقعي بحيث لا يبقى له علم إجمالي بتكاليف أخرى في سائر الوقائع أو كانت الشبهات التي يعلم بثبوت التكاليف فيها إجمالاً جلّها خارجه عن ابتلاء المكلف ولو لعدم الالتفات إليها، فإنه مع عدم الالتفات إليها تكون أصالة البراءة في واقعه الملحوظه جاريه لفعليه الشك في التكليف فيها، بخلاف سائر الوقائع فإن الشك التقديرى فيها بحيث

استدلّ على اعتباره بالإجماع وبالعقل، فإنه لا مجال لها بدونه، حيث يعلم إجمالاً بثبوت التكليف بين موارد الشبهات، بحيث لو تفحص عنه لظفر به.

ولا يخفى أن الإجماع هاهنا غير حاصل، ونقله لوهنه بلا طائل، فإن تحصيله

لو التفت إليها صار شكه فيها فعلياً لا أثر له لعدم كون الشك التقديرى بموضوع فى شىء من الأصول العمليه.

وفيه أن فرض الانحلال بدعوى عدم الالتفات إلى سائر الوقائع حين إجراء أصاله البراءة فى شبهه حكميه لا يمكن المساعده عليها، فإنه وإن فرض كون سائر الوقائع من المجتهد مغفولاً عنها فى مقام ملا-حظه واقعه يشك فى التكليف فيها، لكن مع ملا-حظه سائر الوقائع والابتلاء بها تدريجياً فى البحث عن أحكامها يكون الأصل الجارى فيها معارضاً بالأصل الجارى النافى الذى أجراه فى مسأله سابقه، وهذا نظير ما إذا لاقى شىء أحد أطراف العلم بالنجاسه وحكم للملاقى بالكسر بالطهاره بأصاله الطهاره، وبعد زمان لاقى شىء آخر سائر الأطراف فإنه مع بقاء الملاقى الأول تكون أصاله الطهاره الجاربه فيه معارضه بأصاله الطهاره فى الملاقى الآ-خر، نعم إذا لم يبق الملاقى الأول ولم يكن لطهارته ونجاسته سابقاً أثر شرعى فعلاً، فيمكن الرجوع فى الملاقى الآ-خر بأصاله الطهاره، وبهذا أمكن الجواب عما يمكن أن يقال: إنه كيف يجوز للمكلف الرجوع إلى الأصول النافيه للتكليف أو الوضع الملزوم له فى الشبهات الموضوعيه مع أنه قد يحصل له بعد برهه من الزمان من الابتلاء بالشبهات الموضوعيه أن التكليف كان فى بعضها واقعاً، ووجه ظهور الجواب أنه لا- يكون أثر لهذا العلم الإجمالى بالاضافه إلى الوقائع السابقه فعلاً بخلاف الوقعه المشكوكه التى ابتلى بها فعلاً- فيجرى فيها الأصل النافى وأما الوقائع الكليه التى يفتى فيها المجتهد بالوظائف الفعلية، فلكون فتواها بنحو القضييه

فى مثل هذه المسأله مما للعقل إليه سبيل صعب لو لم يكن عاده بمستحيل، لقوه احتمال أن يكون المستند للجل _ لولا الكل _ هو ما ذكر من حكم العقل، وأن الكلام فى البراءه فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجز، إما لانحلال العلم الإجمالى بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، أو لعدم الإبتلاء إلا بما لا يكون

الحقيقه تكون كلها ذا أثر فعلاً، ومع العلم بمخالفه فتواها بنفى التكليف فى بعض الوقائع للواقع فثبوتها فيها يسقط عن الاعتبار كل ما افتى بنفى التكليف أخذاً بالأصل النافى فيها.

الاستدلال على اعتبار الفحص فى الشبهات الحكميه بالعلم الإجمالى بالتكاليف فيها

وذكر المحقق النائيني قدس سره أن العمده فى عدم جريان أصاله البراءه فى الشبهات الحكميه قبل الفحص هو العلم الإجمالى بثبوت التكاليف فى الموارد التى يكون المدرك فيها بالتكليف بين أيدينا، والمعلوم بالإجمال المعنون بهذا العنوان من قبيل ما إذا علم بحرمة بعض الغنم البيض فى قطع غنم مركب من البيض والسود، ودار الأمر فى البيض من الغنم بين الأقل والأكثر فإنه يجب فى الفرض البحث عن سائر الغنم، وأنه من أفراد البيض أو السود ومجرد الظفر بمقدار من البيض يحتمل انحصار الحرام منها فى ذلك المقدار لا يؤثر فى انحلال العلم الإجمالى لاندراج المعلوم بالإجمال فى كل ما يندرج فى عنوان البيض، ووجه كون المقام من هذا القبيل. لا من قبيل العلم بحرمة بعض الغنم من قطع جميعه من السود ودار الحرام فيها بين عشره أو أكثر ظاهر؛ لأن العلم بالتكاليف إجمالاً فى الوقائع التى فيها مدرك لها حاصل لكل من تصدى للاجتهد، فلا بد من الفحص عن تلك الوقائع، نظير ما إذا علم المكلف بكونه مديوناً للأشخاص الذين ضبط أسماءهم فى دفتره فإنه لا يمكن له الرجوع إلى أصاله البراءه بعد أداء دين جمله من الأشخاص الذين يحتمل منه ضبط اسمه فى

بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات، ولو لعدم الإلتفات إليها.

الدفتر منحصر عليهم.

أقول: مع احتمال التطابق بين المعلوم بالإجمال والمعلوم بالتفصيل ينحل العلم الإجمالى لآء محاله من غير فرق بين أن يكون للمعلوم بالإجمال عنوان خاص أم لآء وسواء كان ذلك العنوان أيضا مردداً بين الأقل والأكثر كما فى مسأله العلم بحرمة بعض البيض من الغنم أم لم يكن، كما إذا علم بنجاسه إنا زيد المردد بين الأوانى المعلوم بالإجمال نجاسه بعضها، وإذا علم تفصيلاً بنجاسه بعض الأوانى واحتمل أن يكون إناء زيد بعض ذلك المعلوم بالتفصيل بحيث يحتمل طهاره جميع الباقي فلا موجب لرفع اليد عن أصاله الطهاره فى الباقي، فإن الموجب لتساقط الأصول النافيه فى أطراف العلم هو لزوم الترخيص القطعى فى مخالفه التكليف الواصل، وهذا المحذور يختص بما قبل الفحص وقبل انحلال العلم بالظفر بالتكاليف فى الوقائع بمقدار يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال ولو بالعنوان عليها، وإذا انحل بعد الفحص بحيث احتمال خلو الوقائع الباقية عن التكليف والمدرك له فيرجع فيها إلى أصاله البراءه.

ومما ذكر يظهر أنه لا وجه لدعوى أن لازم العلم الإجمالى عدم جواز الرجوع إلى الأصل النافى فى الوقعه المشتبهه حتى بعد الفحص وعدم الظفر بالمدرك للتكليف فيها لبقاء العلم الإجمالى بحاله، ووجه الظهور هو أن المفروض ثبوت العنوان للمعلوم بالإجمال وهو التكليف فى الوقائع التى مداركها ممكنه الوصول بالفحص، ومع عدم الظفر بالمدرك فى واقعه بعد الفحص يعلم خروجها عن أطراف المعلوم بالإجمال، فيكون احتمال التكليف فيها من قبيل الشك فى الشبهه البدويه بعد الفحص.

ص : ٥٤

فالأولى الإستدلال للوجوب بما دل من الآيات والأخبار على وجوب التفقه والتعلم [١] والمؤاخذة على ترك التعلم فى مقام الإعتذار عن عدم العمل بعدم العلم.

وعلى الجملة اعتبار الفحص فى الرجوع إلى أصله البراءة فى الشبهه الحكيمه مطلقاً بدعوى أن مقتضى العلم الإجمالى بالتكاليف فى الوقائع غير تام، لما تقدم من عدم جريانها فى الشبهات الحكيمه قبل الفحص حتى بعد انحلال العلم الإجمالى المزبور.

اعتبار الفحص فى الرجوع إلى الأصول فى الشبهات الحكيمه

[١] ذكر الماتن قدس سره أن الأولى الاستدلال على اعتبار الفحص فى الشبهات الحكيمه وعدم اعتبار البراءة فيها قبل الفحص بما دل على وجوب التفقه والتعلم وترتب المؤاخذة على ترك التعلم فى مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم، ولعل نظره إلى آيه السؤال، فإن الأمر بالسؤال عند الجهل مقتضاه لزوم تحصيل العلم، ومورده بالقرينه الداخليه والخارجيه ما إذا كان فيه احتمال التكليف فإن الآيه المباركه لا تعم الشبهه الموضوعيه لما ورد فى تفسيرها من كون المراد من أهل الذكر الأئمه عليهم السلام، ومن الظاهر أنه لا شأن للإمام عليه السلام فى إحراز المشتبه الخارجى فى الشبهات الموضوعيه، أضف إلى ذلك ماورد فى الشبهات الموضوعيه من عدم لزوم السؤال والفحص فيها، وعلى ذلك يكون مدلول الآيه أخص بالإضافة إلى ماورد فى حديث الرفع من فقره رفع ما لا يعلمون، ولو بعد تقييدها بغير الشبهه الموضوعيه فإنه ورد فيها الحكم بالحليه والعذر ما لم يعلم الحرمة، وبالعذر ما لم يعلم الإلزام وعدم لزوم الفحص عن الموضوع والسؤال عنه.

لا يقال ماورد فى تفسير الآيه لا يدل على انحصار مدلول الآيه فى الشبهه

الحكميه كما يشهد بذلك مورد نزول الآيه، وعليه يكون مدلولها عاماً يشمل الأمور الاعتقاديه والأحكام الفرعيه فتكون النسبه بينها وبين حديث الرفع من فقره «رفع ما لا يعلمون» العموم والخصوص من وجه، فإنه يقال: لا- مانع من شمول الآيه للأمر الاعتقاديه أيضاً كما لا مانع عن شمول «رفع ما لا يعلمون» لها فيلزم الفحص فى الأمور الاعتقاديه التى يجب فيها تحصيل العلم واليقين، وإذا لم يتمكن من العلم بها ولو بعد الفحص فترفع عن المكلف كما يرفع التكليف فى الشبهه الحكميه بعد الفحص وعدم التمكن من إحرازه.

وعلى الجملة مدلول الآيه أخص بالإضافه إلى ما لا يعلمون، بل لو كانت النسبه بينهما العموم من وجه فلا بد من رفع اليد فى مورد اجتماعهما عن إطلاق حديث الرفع فإن الخبر المخالف للكتاب العزيز غير حجه، وربما يحتمل أن نظر الماتن من قوله بما دل على التفقه آيه النفر ولكن لا يخفى ما فيه، فإن التفقه الوارد فى الآيه وجوبه نفسى كفايى يعم الإلزاميات وغيرها من الأحكام التكليفيه والوضعيه حتى الأحكام المجعوله على صنف من المكلفين لا- يدخل المكلف فيه كالأحكام للنساء، وهذا لا يرتبط بالمقام، فإن وجوب التعلم فى المقام وجوبه طريقي بالإضافه إلى كل مكلف أو إرشادى له إلى تنجز التكليف فى الوقائع التى يبتلى بها، ولا يكون جهله بالتكليف فيها عذراً مع تمكنه من الوصول إليه بالفحص. وأما الأخبار فهى على طوائف ثلاث.

منها ما دل على عدم كون الجهل بالتكليف مع ترك التعلم عذراً كموثقه مسعده بن زياد التى رواها فى تفسير البرهان فى ذيل آيه «فلله الحجه البالغه»^(١) عن أمالى

ص : ٥٦

بقوله تعالى كما في الخبر: (هلا تعلمت) فيقيد بها أخبار البراءة، لقوه ظهورها في أن المؤاخذة والإحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم، لا بترك العمل فيما

الشيخ، قال: حدثنا محمد بن محمد (المفيد قدس سره) عن أبي القاسم جعفر بن محمد (يعنى جعفر بن محمد بن قولويه) قال: حدثني محمد بن عبد الله بن جعفر عن أبيه عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن زياد، قال: سمعت جعفر بن محمد عليه السلام وقد سئل عن قول الله تعالى: «فَلله الحجة البالغة» فقال: إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة عبدى أكنت عالماً فإن قال: نعم قال له: أفلا عملت بما علمت، وإن قال: كنت جاهلاً. قال له: أفلا تعلمت حتى تعمل فيخصمه فتلك الحجة البالغة» (١) وظهرها لزوم تعلم التكاليف ومتعلقاتها وعدم كون الجهل مع التمكن من التعلم عذراً، ويختص ذلك بالشبهات الحكمية حيث يكون التعلم في التكاليف ومتعلقاتها كالعبادات.

ومنها ماورد في لزوم الفحص في الشبهه الحكمية ولزوم الاحتياط قبله، كصحيحه عبدالرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما أو على كل منهما جزاء؟ فقال: لا بل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد، قلت: إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، فقال: إذا أصبتم بمثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعملوا» (٢)، وظهرها أيضاً عدم كون الجهل في الشبهه الحكمية قبل الفحص عذراً، وبهذه الصحيحه وما قبلها يجمع بين الأخبار الآمره بالتوقف والاحتياط في الشبهات الحكمية، وبين الأخبار الواردة في السعه ورفع ما لا يعلمون، وجواز الارتكاب عند الجهل بالحرمة بحمل الثانيه على ما بعد الفحص وعدم إحراز التكليف وحمل

ص : ٥٧

١- (١) بحار الأنوار ٢:٢٩. عن أمالي الشيخ المفيد.

٢- (٢) وسائل الشيعة ١٣:٤٦، الباب ١٨ من أبواب كفارات الصيد، الحديث ٦.

علم وجوبه ولو إجمالاً، فلا مجال للتوفيق بحمل هذه الأخبار على ما إذا علم إجمالاً، فافهم.

ولا يخفى اعتبار الفحص في التخيير العقلي أيضاً بعين ما ذكر في البراءة، فلا تغفل.

الأولى على ما قبل الفحص، وهذا مع الفحص عما ذكرنا في الأخبار الواردة في التوقف عند الشبهات والأخذ بالاحتياط في الدين.

ومنها الأخبار الواردة في «كون طلب العلم فريضه»^(١)، حيث إن تلك الأخبار كما تعم الأمور الاعتقادية كذلك تعم التكاليف الواقعية في الوقائع التي يبتلى بها المكلف ووجوبه بالإضافة إلى الأمور الاعتقادية نفسى، وبالإضافة إلى التكاليف طريقي يوجب عدم كون الجهل بها مع مخالفتها عذراً، والجمع بين الوجوب النفسى والطريقي لا يدخل في استعمال اللفظ في أكثر من معنى، كما لا يدخل فيه إرادته الوجوب النفسى والغيرى في مثل قوله عليه السلام «إذا زالت الشمس وجبت الصلاة والطهور».

بقى في المقام أمر وهو أنّ لزوم الفحص والتعلم بالإضافة إلى التكاليف في الوقائع التي يبتلى بها المكلف طريقي أو إرشادي إلى عدم كون الجهل بها مع إمكان الوصول إليها بإحرازها عذراً، وأما تعليم أحكام الشريعة بنحو الواجب الكفائي للتحفظ بالشريعة في الأمور الاعتقادية والأحكام الفرعية للإبلاغ والنشر وتعليم الجاهلين فهو أمر آخر، كما هو المستفاد من آية النفر وغيرها، وعلى ذلك فإن أحرز المكلف ابتلاءه بواقعه ولو بنحو العلم الإجمالى فلا يكون ترك تعلم تكليفه فيها

ص : ٥٨

١- (١) وسائل الشيعة ٢٧:٢٥، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الأحاديث ١٥_١٨ و ٢٠ و ٢١ و ٢٣_٢٨.

ولا بأس بصرف الكلام فى بيان بعض ما للعمل بالبراءه قبل الفحص من التبعه والاحكام.

أما التبعه، فلا- شبهه فى استحقاق العقوبه على المخالفه فيما إذا كان ترك التعلم والفحص مؤدياً إليها، فإنها وإن كانت مغفوله حينها وبلا اختيار، إلا أنها منتهيه إلى الإختيار، وهو كافٍ فى صحه العقوبه، بل مجرد تركهما كافٍ

عذراً، بلا- فرق بين كون ترك التعلم قبل حصول شرط التكليف ودخول وقته مع عدم تمكنه من التعلم بعد حصوله أو دخول وقته، أو كان ترك التعلم والفحص بعد فعلية التكليف بحصول شرطه أو دخول وقته فيما إذا تمكن من التعلم بعدهما، فإن أخبار وجوب التعلم بل آيه السؤال تكشف عن أن ترك العمل الناشئ من ترك التعلم يوجب تفويت الملا-ك حتى فيما كان تركه موجباً للغفله عن التكليف زمان حصول شرطه أو دخول وقته، وإنما الكلام بالإضافه إلى الوقائع التى لم يحرز الابتلاء بها، بل يكون الابتلاء بها مجرد احتمال فإنه قد يقال بعدم وجوب التعلم بالإضافه إليها أخذاً بالاستصحاب فى عدم ابتلائه بها، حيث يجرى الاستصحاب فى الأمور الاستقباليه كما يجرى فى الأمور الماضيه، وأورد على هذا الاستصحاب المحقق النائنى قدس سره بأنه يعتبر فى جريانه كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى، والابتلاء بالواقعه وعدمه ليس بموضوع لوجوب تعلم حكمها، بل وجوبه يثبت فى موارد احتمال الضرر وهذا الاحتمال محرز بالوجدان بمجرد احتمال الابتلاء بالتكليف.

ولكن لا- يخفى ما فيه، فإن احتمال الضرر مترتب على ثبوت وجوب التعلم حتى بالإضافه إلى الوقعه التى يحتمل الابتلاء بها، وكيف يكون احتمال موضوعاً لوجوب التعلم بالإضافه إليها، وثانياً: أنه يأتى أن اعتبار كون المستصحب موضوعاً لحكم شرعى أو نفس حكم شرعى لإمكان التعبد، ولو أمكن التعبد وإن كان

المستصحب بحيث يمكن التعبد به ولو بأثره العقلي فلا بأس بالاستصحاب فيه، ولو لم يكن المستصحب من الموضوع لحكم شرعى أو نفس الحكم الشرعى كما فى موارد الاستصحاب موجب لإحراز امتثال التكليف أو عدم امتثاله من حصول متعلق التكليف خارجاً وعدم حصوله فإن الاستصحاب فيهما موجب لإحراز امتثال التكليف أو عدم امتثاله.

وعلى ذلك فكما أن العقل يحكم بعدم الضرر فى ترك التعلم بالإضافة إلى واقعه يعلم المكلف بعدم الابتلاء بها كذلك فيما إذا أحرز عدم الابتلاء بالاستصحاب، ولكن الصحيح أن إطلاق أخبار وجوب التعلم يعم الموارد التى يحتمل المكلف الابتلاء بمخالفة التكليف فيها على تقدير ترك التعلم ما لم يكن احتمالها ضعيفاً، بحيث يكون هناك وثوق بعدم الابتلاء وخروج موارد إحراز عدم الابتلاء عن أخبار وجوب التعلم تخصصى، لكون وجوبه على تقديره شرعياً طريقياً بالإضافة إلى التكاليف الشرعية العملية فلا يكون إيجابه طريقياً لمن يحرز عدم ابتلائه بالواقعه وجداناً، وعلى ذلك يجب التعلم باحتمال الابتلاء فلا يبقى للاستصحاب فى عدم الابتلاء مورد؛ لأن عدم الابتلاء والابتلاء الواقعيين ليسا بموضوعين لعدم وجوب التعلم ووجوبه ليكون فى البين موضوع للاستصحاب، والعمده فى المقام فى عدم جريان الاستصحاب فى عدم الابتلاء ما ذكرنا، لا ما يقال من أن تقديم الاستصحاب يستلزم حمل أخبار وجوب التعلم على الفرض النادر أو على موارد العلم الإجمالى بالابتلاء.

وبتعبير آخر مع شمول ماورد فى وجوب التعلم بالإضافة إلى مورد الابتلاء يثبت وجوب التعلم أى يحرز وجوبه فلا- يكون فى وجوبه شك ليكون لجريان

فى صحتها، وإن لم يكن مؤدياً إلى المخالفه، مع احتمالها، لأجل التجرى وعدم المبالاه بها.

نعم يشكل فى الواجب المشروط والمؤقت، ولو أدى تركهما قبل الشرط والوقت إلى المخالفه بعدهما، فضلاً عما إذا لم يؤد إليها[١].

استصحاب عدم الابتلاء موضوع، لما ذكر أن خروج موارد إحراز عدم الابتلاء ليس تقييداً فيما دل على وجوب التعلم، بل لعدم إمكان جعل الحكم الطرىقى فى تلك الموارد، والاستصحاب فى عدم الابتلاء لا يثبت امتناع جعل الحكم الطرىقى فى مورده.

[١] لا- ينبغى التأمل فى استحقاق المكلف على مخالفه تكليف فعلى إذا أدى ترك الفحص والتعلم إلى مخالفته حتى فيما إذا كان عند مخالفته غافلاً عن كون عمله مخالفه للتكليف، إلا أنه حيث كانت مخالفته مستنده إلى ترك تعلمه فيستحق العقاب عليه، ولكن ربما يستشكل فى وجوب التعلم واستحقاق العقاب فيما إذا كان الواجب مشروطاً بشرط أو كون وجوبه مؤقتاً بوقت، ويكون المكلف غير متمكن من الإتيان به بعد حصول الشرط أو دخول الوقت بترك التعلم من قبل، ووجه الإشكال أنه قبل حصول الشرط أو قبل حصول الوقت لم يكن وجوب الفعل فى حق المكلف حتى يجب تعلمه، وبعد حصولهما لا يكون أيضاً فى حقه تكليف لعدم تمكنه من إتيان الواجب أو غفلته عنه، والتزم الماتن فى حل الإشكال بما ذكره المحقق الأردبيلى من الالتزام بكون وجوب التعلم نفسياً تهيئياً، فيكون العقاب على ترك التعلم لا على مخالفه الواجب فى وقته وحصول شرطه بترك التعلم، وذكر أيضاً وجهاً آخر فى حل الإشكال وهو الالتزام بكون الواجب قبل الشرط وقبل الوقت من الواجب التعليقى لا من قبيل الواجب المشروط، غايه الأمر قد أخذ سائر مقدماته

حيث لا يكون حينئذ تكليف فعلي أصلاً، لا قبلهما وهو واضح، ولا بعدهما وهو كذلك، لعدم التمكن منه بسبب الغفله، ولذا التجأ المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك (قدس سرهما) إلى الإلتزام بوجود التفقه والتعلم نفسياً تهيئاً، فتكون العقوبه على ترك التعلم نفسه لا على ما أدى إليه من المخالفه.

بنحو لا- يكاد يسرى إليها الوجوب الغيرى قبل حصول الشرط أو دخول الوقت، وعليه فلا يكون العقاب على ترك التعلم، فإن التعلم من مقدماته الوجوديه فى الفرض، ولكن حيث يسرى إليه الوجوب الغيرى فيوجب استحقاق العقاب على ترك الواجب بعد حصول الشرط أو دخول الوقت إذا كان تركه مستنداً إلى ترك التعلم والفحص.

أقول: ظاهر ماورد فى ترك التعلم العقاب على ترك العمل لا على ترك التعلم فالتخلص عن الإشكال المتقدم بالالتزام بالعقاب على ترك التعلم طرح لظهوره، فلا- يمكن الإلتزام به فى الواجبات المشروطه والمؤقته قبل حصول شرطها أو وقتها فضلاً عن الإلتزام به فى غيرهما أيضاً، بدعوى استحقاق العقاب على ترك التعلم إذا لم تصدق كفايه الانتهاء إلى الاختيار فى استحقاق العقاب على مخالفه تكليف معقول عنه بترك التعلم، كما لا يمكن الإلتزام بالواجب التعليقى الذى ذكره، حيث إن الإلتزام بأن التكاليف فى الوقائع بنحو الواجب المعلق خلاف ظاهر الخطابات كما اعترف بذلك فى بحث الواجب المطلق والمشروط، وكيف كان فيرد عليه بأنه بعد الإلتزام بكون وجوب التعلم نفسياً تهيئاً توجب مخالفته العقاب، فيلزم عليه قدس سره الإلتزام بعقابين فى الواجبات والمحرمات المطلقين إذا أوجب ترك التعلم مخالفتها، حيث إنه قدس سره يصدق كفايه الانتهاء إلى الاختيار فى استحقاق العقاب على المخالفه، ولو كان مغفولاً عنه حين المخالفه، والصحيح فى الجواب أن يقال: إن

فلا إشكال حينئذ في المشروط والمؤقت، ويسهل بذلك الأمر في غيرهما لو صعب على أحد، ولم تصدق كفايه الإنتهاء إلى الإختيار في استحقاق العقوبة على ما كان فعلاً مغفولاً عنه وليس بالاختيار، ولا يخفى أنه لا يكاد ينحل هذا الإشكال إلاً بذلك، أو الإلتزام بكون المشروط أو المؤقت مطلقاً معلقاً، لكنه قد اعتبر على نحو لا- تتصف مقدماته الوجوديه عقلاً- بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلم،

تفويت الغرض الملزم في الموارد التي تكون القدره بالفعل شرطاً لاستيفائه لا دخيلاً في كون الفعل ذا ملاك غير جائز، وحيث إن ماورد في وجوب التعلم يعم جميع موارد احتمال الابتلاء على ما تقدم حتى الواجبات المشروطه والمؤقته قبل حصول الشرط ودخول الوقت، فيعلم بأن الملا-ك حتى في تلك الواجبات من ناحيه التعلم ملزم، وأن القدره بها من ناحيه تعلمها ولو قبل الشرط والوقت شرط الاستيفاء، بخلاف العجز الناشئ من ناحيه سائر المقدمات، وكذا لا يجب تحصيل القدره عليها بتحصيلها قبل الوقت أو قبل حصول شرط التكليف.

ثم إن استحقاق العقاب في صوره أداء ترك التعلم إلى مخالفه التكليف الواقعي أو تفويت الغرض والملا-ك الملزم، بحيث لو تعلم أو فحص يصل إلى الحجه بالتكليف أو الملاك الملزم ظاهر، وأما مع عدم أدائه إلى ذلك بحيث لو فحص أيضاً لم يظفر بالحجه على ذلك التكليف أو الملاك، فهل يستحق العقاب على مخالفته أيضاً لعدم المعدر له حين الارتكاب أو لا يستحق العقاب إلاً على هذا التجري بناءً على كونه موجباً لاستحقاقه، فقد يقال: بالأول لحكم العقل باستحقاق العبد العقاب على مخالفه التكليف الواقعي مع عدم المؤمن له عقلاً أو شرعاً، والمفروض في المقام عدمه لعدم حكم العقاب بقبح العقاب قبل الفحص واليأس عن الظفر بالحجه، وكذلك البراءه الشرعيه كما هو المفروض في الشبهه الحكميه، وقد يقال

فيكون الإيجاب حالياً، 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 الإيجاب إلا بعد الشرط والوقت، كما هو ظاهر الأدلة وفتاوى المشهور، فلا محيص عن الإلتزام بكون وجوب التعلم نفسياً، لتكون

بالثاني فإن عقاب الشارع على مخالفته تكليف أو فوات ملاك ملزم لم يصل بيانه إلى المكلف قبيح، والمفروض عدم البيان بالإضافة إلى التكليف أو الملا-ك في الواقعه، ولكن لا يخفى أن المراد من البيان في قاعده قبح العقاب بلا بيان هو المصحح للعقاب على مخالفته وإذا لم يكن احتمال التكليف في الواقعه مورداً للبراءه الشرعيه والعقليه قبل الفحص يكون نفس احتماله بياناً، ولذا يحكم العقل في الواقعه بالتخير بين التعلم والفحص وبين الأخذ بالاحتياط، فما يظهر من الماتن قدس سره أن العقاب في هذه الصوره أيضاً لأجل التجري كما في صورته عدم التكليف في الواقعه واقعاً لا يمكن المساعده عليه.

لا- يقال المقدار الذي يرفع اليد فيه عن عموم «رفع عن أمتي ما لا يعلمون» هو عدم العلم في مورد لو فحص المكلف فيه لظفر بالحجه على التكليف على تقدير وجوده واقعاً، فإنه يجب في هذه الموارد قبل الفحص التخير بين التعلم والاحتياط، وأما المورد الذي لا- يظفر فيه بالحجه حتى على تقديره واقعاً فلم تخرج عن عموم رفع ما لا يعلمون ولذا لا يجب فيه الفحص، وإذا احتمل المكلف أن الواقعه من القسم الأول أو الثاني، فالاستصحاب في عدم علمه بالتكليف ولو بعد الفحص بعدم الظفر بالحجه يدرجها في القسم الثاني، فلا- يجب فيها الفحص فإنه يقال قد تقدم أن اختصاص لزوم الفحص بالقسم الأول؛ لأنّ الوجوب النفسى التعيينى على المكلف الذى هو طريقي فى القسم الثانى من اللغو المحض، فامتناع الطلب لغواً من الحكيم

العقوبه _ لو قيل بها _ على تركه لا- على ما أدى إليه من المخالفه، ولا بأس به كما لا يخفى، ولا ينافيه ما يظهر من الأخبار من كون وجوب التعلم إنما هو لغيره لا- لنفسه، حيث إن وجوبه لغيره لا- يوجب كونه واجبا غيرياً يترشح وجوبه من وجوب غيره فيكون مقدمياً، بل للتهيؤ لإيجابه، فافهم.

وأما الأحكام فلا إشكال في وجوب الإعادة في صورته المخالفه، بل في صورته الموافقه أيضاً في العباده، فيما لا يتأتى منه قصد القربه [١].

أوجب هذا الاختصاص في أدله وجوب التعلم والاستصحاب في عدم الظفر بالحجه بعد الفحص أيضاً لا- يثبت امتناع طلب الفحص في الواقعه وكونه لغواً ليوجب رفع اليد عن إطلاق أدله وجوب الطلب والسؤال، نظير ما أجبنا به عن الاستصحاب في عدم ابتلاء المكلف بواقعه يحتمل وجداناً الابتلاء بها مستقبلاً.

[١] فصل فيما إذا عمل المكلف بلا فحص لازم عليه من تقليد أو اجتهاد، فنقول: إذا أخذ العامى بالعمل بلا تقليد معتبر ومن غير احتياط ففيه صور:

الأولى: أن ينكشف مخالفه عمله للواقع بحسب فتوى من يجب عليه تقليده حين العمل، وفتوى من يجب عليه تقليده فعلاً، فإنه في هذه الصوره يحكم ببطلان عمله أى بعدم إجزائه لعدم مطابقته للواقع بحسب الحججه السابقه والحججه الفعلية.

الثانيه: أن ينكشف مطابقه عمله للواقع بحسب الحججه حال عمله والحججه الفعلية، ولا ينبغي التأمل في الحكم بإجزاء عمله السابق ولو كانت عباده حيث إن التقرب المعتبر فيها يحصل بالإتيان بها لاحتمال أنها الواقع.

الثالثه: مطابقه عمله لفتوى من يجب عليه تقليده فعلاً ومخالفته لفتوى من كان يجب عليه تقليده حال العمل، وفي هذه الصوره أيضاً لا يجب عليه تدارك العمل السابق بالإعادة أو القضاء، فإن الإجزاء مقتضى الحججه الفعلية التى يجب عليه

وذلك لعدم الإتيان بالمأمور به مع عدم دليل على الصحة والإجزاء، إلا في الإتمام في موضع القصر أو الإجهار أو الإخفات في موضع الآخر، فورد في الصحيح _ وقد أفتى به المشهور _ صحة الصلاة وتماميتها في الموضوعين مع الجهل مطلقاً، ولو كان عن تقصير موجب لإستحقاق العقوبة على ترك الصلاة المأمور

اتباعها، ولكن عدم استحقاق العقاب على عدم تدارك الواقع إذا اتفق كون الواقع على خلاف الحجة الفعلية في هذه الصورة، وعلى خلاف الحجة السابقة أيضاً في الصورة السابقة لا يوجب عدم استحقاقه العقاب على مخالفته الواقع في الوقت، حيث إن تلك المخالفة في وقت العمل لم تكن عن عذر وبالإستناد إلى الحجة، كما إذا أتى يوم الجمعة سابقاً بصلاة الظهر في أيام الجمعة وكان الواجب الواقعي في علم الله وجوب صلاة الجمعة تعييناً، فإنه بما أنه لم يستند حين العمل بالفتوى يكون مستحقاً للعقاب على ترك صلاة الجمعة يوم الجمعة حتى مع فتوى المجتهد الفعلي والمجتهد السابق بوجوب صلاة الظهر.

الصورة الرابعة: ما إذا كان عمله مطابقاً لفتوى من يجب عليه تقليده حين العمل، ويخالف فتوى من يجب عليه الرجوع إليه فعلاً، وفي هذه الصورة يجب عليه تدارك عمله السابق بحسب فتوى المجتهد الفعلي بالإعادة أو القضاء حتى فيما لو كان ذلك العمل بتقليد من المجتهد السابق لم يجب عليه تداركه، كمن ترك السورة في صلاته مده من الزمان ثم قلده مجتهداً يرى وجوب السورة بعد الحمد في الفريضة، فإنه يجب عليه قضاء تلك الصلوات حتى فيما لو كان حال العمل يفتى من كان يجب الرجوع إليه بعدم وجوب السورة بعد الحمد، والوجه في لزوم القضاء أن المكلف المزبور لو كان مقلداً لذلك المجتهد حال العمل كان بنظر المجتهد اللاحق الذي يرى وجوب السورة قاصراً يعمه حديث «لا تعاد»، بخلاف فرض عدم تقليده

بها، لان ما أتى بها وإن صحت وتمت إلا أنها ليست بمأمور بها.

إن قلت: كيف يحكم بصحتها مع عدم الأمر بها؟ وكيف يصح الحكم باستحقاق العقوبه على ترك الصلاه التي أمر بها، حتى فيما إذا تمكن مما أمر بها؟ كما هو ظاهر إطلاقاتهم، بأن علم بوجوب القصر أو الجهر بعد الإتمام والإخفات وقد بقي من الوقت مقدار إعادتها قصراً أو جهراً، ضروره أنه لا تقصير هاهنا يوجب استحقاق العقوبه، وبالجملة كيف يحكم بالصحه بدون الأمر؟ وكيف يحكم

فإنه بترك الإحتياط وترك التقليد كان مقصراً، فلا يعمه الحديث مع تردده فى أجزاء عمله حال العمل، كما أن الفرض خارج عن مورد الإجماع على أجزاء العمل السابق على طبق التقليد السابق، ومما ذكرنا يظهر الحال فى العمل السابق الصادر عن غير العامى بلا اجتهاد ومن غير احتياط فى الواقعه، كما ظهر أن الجاهل فيما إذا أتى بعمل ثم ظهر أنه لم يكن مطابقاً للوظيفه الواقعيه لزم تداركه بالإعاده أو القضاء فيما كان لفائته قضاء، ولكن ذكروا من غير خلاف أن المسافر الجاهل بوجوب القصر إن صلى تماماً فلا يجب عليه إعادتها ولا قضاؤها حتى فيما لو علم فى الوقت بوجوب القصر على المسافر، والمستند فى ذلك الروايات، والمنسوب إلى المشهور كما يظهر من الماتن أيضاً أنه مع عدم وجوب الإعاده والقضاء يكون مستحقاً للعقاب على ترك القصر، وكذا الحال فيمن جهر فى موضع الإخفات أو بالعكس جهلاً بالحكم ويشكل بأنه كيف يحكم بصحه العمل مع عدم الأمر به، وكيف يستحق المكلف العقاب على ترك ما تعلق به الأمر مع تمكنه من الإتيان به فى وقته ولا- يجب عليه الإعاده مع تمكنه منها، فالحكم بعدم لزوم الإعاده مع الإستحقاق للعقاب على ترك الواجب متهافتان، كما إذا علم المكلف بوجوب القصر عليه قبل خروج الوقت مع الإتيان بالصلاه إتماماً، وكذا الحال فى مورد الإخفات فى موضع الجهر أو

باستحقاق العقوبه مع التمكن من الإعادة؟ لولا الحكم شرعاً بسقوطها وصحة ما أتى بها.

قلت: إنما حكم بالصحه لأجل اشتمالها على مصلحه تامه لازمه الإستيفاء فى نفسها مهمه فى حد ذاتها، وإن كانت دون مصلحه الجهر والقصر، وإنما لم يؤمر بها لأجل أنه أمر بما كانت واجده لتلك المصلحه على النحو الأكمل والأتم.

وأما الحكم باستحقاق العقوبه مع التمكن من الإعادة فإنها بلا- فائده، إذ مع استيفاء تلك المصلحه لا- يبقى مجال لاستيفاء المصلحه التى كانت فى المأمور بها، ولذا لو أتى بها فى موضع الآخر جهلاً - مع تمكنه من التعلم - فقد قصر، ولو علم بعده وقد وسع الوقت.

فانقدح أنه لا يتمكن من صلاه القصر صحيحه بعد فعل صلاه الإتمام، ولا من

بالعكس، وأجاب الماتن قدس سره عن كلتا الجهتين بأن صحه العمل عباده لا تتوقف على تعلق الأمر به فعلاً، بل لو كان فيه ملاك المحبوبيه وأتى المكلف به على نحو قربى يحكم بصحته، كما ذكر ذلك فى مزاحمه التكليف بالصلاه فى أول وقتها مع التكليف بالأهم، كالأمر بالإزالة.

والحاصل أن الصلاه تماماً جهلاً بوجوب القصر مشتمله لمقدار من المصلحه تكون ملزمه فى نفسها، وإنما لم يؤمر بها لكون الصلاه قصراً ملاكها أكثر بمقدار لازم، وهذه المصلحه الأهم لا يمكن استيفاؤها بعد الصلاه تماماً، وهكذا الأمر فى الجهر من الجاهل بوجوب الإخفات وبالعكس، ولذا يستحق المكلف العقاب على مخالفه التكليف بالقصر أو بالإخفات أو الجهر الذى فوته المكلف على نفسه بترك تعلمه حيث لا- يمكن له بعد الإتيان بصلاته تماماً مع الجهل الإتيان بها قصراً، بحيث يتدارك ويستوفى ملاكه الملزم الأتم وكذا الحال فى الجاهل بوجوب الجهر والإخفات.

الجهر كذلك بعد فعل صلاه الإخفات، وإن كان الوقت باقياً.

إن قلت: على هذا يكون كل منهما فى موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب فعلاً، وما هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام [١].

[١] حاصله كيف يمكن الحكم بصحة الصلاه تماماً من الجاهل بوجوب القصر عليه مع كونها سبباً لفوات الصلاه قصرأ والإتيان بما هو سبب لفوت الواجب غير جائز، والحرمة فى العباده موجبه لفسادها، وأجاب قدس سره بأن المتضادين فى نفسهما أو بملاكهما يكون من قبيل المتلازمين فى مرتبه واحده ولا- يكون الإتيان بأحدهما سبباً لترك الآخر كما بين فى بحث الضد الخاص للمأمور به، ولذا لا يكون الأمر بالشىء مقتضياً للنهى عن ضده الخاص، نعم اشتمال الصلاه تماماً لملاك ملزم فى نفسه، وكذا الصلاه جهراً فى موضع الإخفات أو بالعكس يختص بصوره جهل المكلف بالتكليف الأولى، فبطلان الصلاه تماماً من العالم بوجوب القصر أو بطلانها جهراً من العالم والملتفت بوجوب الإخفات وبالعكس لا- يكون منافياً لما ذكره فى صوره الجهل.

أقول: الصحيح فى الجواب هو القول بأن المسافر مع جهله بوجوب القصر عليه، له أن يأتى بصلاته تماماً، بمعنى أن مع جهله يتخير بين القصر والتمام، ولذا لو أتى بالقصر اتفاقاً يحكم بصحة صلاته، كما إذا اعتقد أنه فى الركعه الرابعه وسلم فتذكر بعد السلام أنه سلم فى الركعتين، وكذا الحال فى وجوب الصلاه جهراً أو إخفاتاً، فإن الجاهل مخير وليس المراد من التخير الوجوب التخيري المعروف وتوجيه خطاب إلى الجاهل بالأمر بإحدى الصلاتين، فإن تخصيص وجوب القصر تعييناً بالعالم به غير ممكن، بل المراد كما تقدم فى نسيان الجزئيه والشرطيه جعل الفاقد مسقطاً لما تعلق به الوجوب التعيينى، وعلى ذلك فلا يكون ماورد فى وجوب

وحرمة العبادة موجبه لفسادها بلا كلام.

قلت: ليس سبباً لذلك، غايته أنه يكون مضاداً له، وقد حققنا في محله أن الضد وعدم ضده متلازمان ليس بينهما توقف أصلاً.

لا يقال: على هذا فلو صلى تماماً أو صلى إخفاتاً _ في موضع القصر والجهر مع العلم بوجوبهما في موضعهما _ لكانت صلاته صحيحه، وإن عوقب على مخالفه الأمر بالقصر أو الجهر.

فإنه يقال: لا- بأس بالقول به لو دل دليل على أنها تكون مشتمله على المصلحه ولو مع العلم، لإحتمال اختصاص أن يكون كذلك في صوره الجهل، ولا بعد أصلاً

التعلم موجباً لاستحقاقه العقاب على ترك القصر لسقوط التكليف الواقعي امتثالاً بالإتيان بالبدل في الامتثال، وكذا في الجهر موضع الإخفات وبالعكس، وما ذكر الماتن قدس سره من كون الإتمام واجد لملاك ملزم في نفسه في حق المسافر الجاهل، ولكن معه لا- يمكن استيفاء المصلحه الأتم والأكمل في القصر، ولذا لا يؤمر المسافر إلا بالقصر، وبعد الإتيان بالتمام لا يبقى مجال للإعادة قصرأ فيعاقب على تفويته المقدار من المصلحه الأتم لا يمكن المساعدة عليه، فإن تصويره وإن كان ممكناً إلا أن التضاد في الاستيفاء كما ذكر لا يساعد ماورد في الروايه من أنه تمت صلاته ولا إعادته عليه، ويمكن أن يورد عليه بأن لازم ما ذكره تعدد العقاب عند ترك الجاهل بوجوب الصلاه رأساً، أحدهما على ترك الواجب يعنى القصر، والآخر العقاب على عدم استيفائه الملا-ك اللازم في نفسه مع تركه القصر على ما هو المقرر في باب التراحم بين الواجبين، نعم لا يتعدد العقاب ممن ترك الصلاه رأساً مع العلم بوجوب القصر؛ لأن المفروض عدم مصلحه ملزمه في نفسها في الصلاه تماماً عند العلم بوجوب القصر، وهكذا الحال في الجهر موضع الإخفات وبالعكس.

فى اختلاف الحال فىها باختلاف حالتى العلم بوجوب شىء والجهل به، كما لا يخفى. وقد صار بعض الفحول بصدد بيان إمكان كون المأتى فى غير موضعه مأموراً به بنحو الترتب [١].

[١] المحكى عن كاشف الغطاء قدس سره أن التضاد بين القصر والتمام فى حق المسافر والجاهل بوجوب القصر يصح الترتب بين التكليفين، بأن يكون المسافر الجاهل مكلفاً بوجوب القصر كالعالم به، ولكن الجاهل بوجوبه على تقدير تركه القصر حال جهله مكلف بالصلاة تماماً، وأورد عليه الماتن أن الأمر بالضدين بنحو الترتب غير ممكن كما بيناه فى بحث النهى عن الضد بما لا مزيد عليه.

ولكن هذا كما ترى لا يصلح للجواب بعد إثبات إمكان الأمر بالضدين على نحو الترتب وعدم لزوم محذور منه.

ولكن أجب عن الترتب المذكور المحقق النائنى قدس سره بأن المعتبر فى الأمر بكل من الضدين على نحو الترتب أن يكون الموضوع للأمر بالمهم عصيان الأمر بالأهم، وهذا العنوان غير صالح لأن يكون موضوعاً فى المقام؛ لأن الجاهل بوجوب القصر والآتى بالتمام لا يمكن أن يلتفت إلى عصيانه فى وجوب القصر عليه، وإلا لانقلب إلى العالم بوجوب القصر، وأيضاً العصيان لا يتحقق إلا- بانقضاء وقت الصلاة، ومن صلى تماماً ثم التفت إلى وجوب القصر عليه والوقت باق يمكن له موافقه الأمر بوجوب القصر، أضف إلى ذلك أن الترتب يثبت فى موارد قيام الدليل على كل من التكليفين، بحيث يلزم على القادر على كل منهما الجمع بينهما فى الامتثال، ويلتزم بالترتب عند عدم قدره المكلف على الجمع بينهما لوقوع المزاحمه.

ولكن لا- يخفى أن ما ذكره كاشف الغطاء ترتب فى مقام الجعل وما ذكره قدس سره ترتب فى مقام التراحم بين التكليفين فى الامتثال، ولا يعتبر فى الترتب بين التكليفين

بحسب الجعل إلاّ - جعلهما بحيث لا - يقتضى الجمع بين الفعلين، لا - تعليق التكليف بالثانى على عنوان العصيان بالإضافة إلى التكليف الأول، بل لا - يلزم ذلك فى الترتب بين التكليفين فى مقام الامتثال أيضاً، كما ذكرنا فى بحث الترتب، نعم الترتب بحسب الجعل يحتاج إلى قيام دليل عليه بخلاف الترتب بين التكليفين فى مقام التزاحم فى الامتثال، فإنه يكفى فيه الدليل على ثبوت كل من التكليفين فى حق القادر على الإتيان بمتعلقه، وماورد فى المقام من صحه الصلاه تماماً من الجاهل بوجوب القصر لا يدل على الترتب فى مقام الجعل، بل غايته كون الإتمام من الجاهل مسقطاً لما يجب على المسافر من وجوب القصر، نعم يلزم على قول كاشف الغطاء أن يكون المسافر الجاهل بالقصر مكلفاً فى اليوم والليله بأزيد من الصلوات الخمس، بل يمكن أن يقال: إن الجاهل بوجوب القصر لا - يلتفت إلى كونه جاهلاً به، ليكون إيجاب التمام على الجاهل بوجوب القصر داعياً له إلى الإتيان بالتمام.

بقى فى المقام أمر وهو أنه قد تقدم عدم اعتبار الفحص فى جريان البراءة فى الشبهه الموضوعيه، فإن قاعده قبح العقاب بلا بيان، وإن قلنا بأنها قاصره لا - تشمل لما قبل الفحص فيها، وإن إمكان تحصيل الحجه على التكليف الواقعى بإمكان استعلام حال المشتبه الخارجى بيان ومصحح للعقاب على مخالفته، إلاّ أن ما دل على البراءة الشرعيه غير قاصر عن الشمول لما قبل الفحص فيها، فإن الموضوع للرفع فيها عدم العلم بالتكليف، وقد يتمسك لعدم وجوب الفحص فى الشبهات الموضوعيه بما ورد فى صحيحه زراره: «من أنه ليس على المكلف عند احتمال وقوع النجاسه على ثوبه النظر» ولكن التمسك به فى عدم اعتبار الفحص فى الشبهات الموضوعيه غير صحيح، حيث إن النجاسه فى ثوب المصلى لا تكون مانعه

عن الصلاه إلا مع إحرازها واعتبار الفحص المنفى فى المقام فى الشبهه الموضوعيه فيما إذا كان الشىء بوجوده الواقعى موضوعاً للتكليف أو الوضع الملازم له.

فى عدم اعتبار الفحص فى الشبهات الموضوعيه

وأيضاً قد يقال باعتبار الفحص فى بعض الشبهات الموضوعيه وعدم جواز الرجوع فيها إلى الأصل النافى، وهذا فى الموارد التى لا يكون إحراز الموضوع غالباً وعاده بالفحص كبلوغ السفر حد المسافه، فإنه يجب عند الجهل السؤال من أهل الخبره وساكنى تلك المواضع، فإن لم يحرز الحال بالفحص يرجع إلى عدم بلوغه حد المسافه فى سفره، و كبلوغ المال الزكوى حد النصاب أو كفايه ماله لمؤنه الحج، أو كون المرأه قد طهرت من حيضها، أو كون الاستحاضه قليله أو متوسطه أو كثيره، أو زياده ربحه على مؤنه سنته، ونحو ذلك مما يوجب ترك الفحص فيها إلى مخالفه التكليف الواقعيه، وفيه إن حصل للمكلف علم بمخالفه التكليف مع ترك الفحص فى بعض الوقائع من الشبهات الموضوعيه التى يتلى بها ولو تدريجياً فهذا العلم الإجمالى الحاصل بمخالفه بعض الأصول النافيه الموجب للمخالفه القطعيه للتكليف فى بعض تلك الوقائع مانع عن الأخذ بالأصول النافيه فيها، وفى غير ذلك لا موجب لرفع اليد عنها مع شمول إطلاق خطاباتها أو عمومها لتلك الموارد، نعم إذا كان فى مورد الشك فى التكليف أصل مثبت له فلا يبقى فيه لاصاله البراءه موضوع، كما إذا شك فى امرأه كونها أجنبيه أو امرأته، فإن الاستصحاب فى عدم زوجيتها له يدخلها فيما يحرم الاستمتاع بها، ومن هذا القبيل الشك فى صرف ربح السنه فى مؤنتها، سواء قلنا بأن الخمس يتعلق بالربح إذا لم يصرف فى المؤنه أو أن صرفه فى المؤنه مسقط لوجوب الخمس فيه، فإن الاستصحاب فى عدم صرفه فى المؤنه محرز لوجوب

وقد حققناه في مبحث الضد امتناع الأمر بالضدين مطلقاً، ولو بنحو الترتب، بما لا مزيد عليه فلا نعيد.

ثم إنه ذكر لأصل البراءة شرطان آخران:

أحدهما: أن لا يكون موجباً لثبوت حكم شرعى [١] من جهة أخرى.

الخمس فيه، بخلاف ما إذا قيل بتعلقه بالربح الزائد على مؤنته، فإنه يكون من الشك في

تحقق موضوع التكليف، ودعوى أن أصاله البراءة أصل امتناني لا- يشمل موارد خلاف الامتنان لا يمكن المساعده عليها، فإن الكلام في مطلق الأصل النافي، وعن النائني قدس سره عدم جريان الأصل النافي في الموارد التي يحصل للمكلف مقدمات العلم بحال الموضوع، ويحتاج إلى مثل مجرد النظر والإلتفات بدعوى أن النظر لا يصدق عليه الفحص المحكوم بعدم اعتباره في الشبهات الموضوعية في جريان الأصل، ولكن لا- يخفى أن الفحص وعدمه ليسا بالموضوع في الأصول، بل الموضوع لها هو الجهل وعدم العلم بالواقع ولا يفرق في صدق العلم وعدمه حصول مقدمات العلم وعدمه.

شرطان آخران للبراءة

[١] ذكر الفاضل التوني لجريان أصاله البراءة أمرين آخرين غير الفحص واليأس عن الظفر بالحجه على التكليف الواقعي في الشبهه الحكميه.

الأول: أن لا- يثبت بأصاله البراءة حكم شرعى من جهة أخرى، مثل أن يقال في أحد الإناءين المشتبهين الأصل عدم وجوب الاجتناب عنه، فإنه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عنه، أو يقال بأن الأصل عدم بلوغ الماء الملقى للنجاسه كراً، أو أن الأصل عدم تقدم الكزيه، حيث يعلم بملاقاته للنجاسه على ملاقاتها، فإن أعمال الأصول يوجب الاجتناب عن الإناء الآخر أو الملقى أو الماء، ولا يخفى أن المثالين الأخيرين لا يرتبطان بأصاله البراءة إلا أن يراد منها ما يعم الاستصحاب في عدم

ثانيهما: أن لا يكون موجِباً للضرر على آخر.

الشيء، وكيف ما كان فقد ذكر الماتن في الشرط الأول ما حاصله، أنه لو كانت الإباحة الظاهرية كما هو مفاد قاعده الحل، ورفع التكليف كما هو مفاد حديث الرفع موضوعاً لحكم شرعى آخر أو ملازماً للإباحة ورفع التكليف حتى فيما كانا ظاهريين يثبت ذلك الحكم الآخر لثبوت موضوعه أو ثبوت حكم لا- ينفك عن الحكم الآخر، ولو كان الحكم الآخر ظاهرياً، وأما إذا كان الحكم الشرعى مترتباً على نفي التكليف وعدمه واقعاً أو ملازمه لعدمه كذلك فلا يثبت ذلك الحكم الآخر بأصالة البراءة؛ لأنها لا- تنفى التكليف واقعاً، ومما يمكن أن يمثل به في المقام فيما إذا لم يكن عند المكلف إلا ماء واحد يشك في حليته وحرمته، فإنه إذا جرت في ذلك الماء أصالة الحليه يثبت وجوب الوضوء أو الغسل لصلاته؛ لأنّ مع حكم الشرع بجواز تصرفه فيه يكون المكلف واجداً للماء فلا تصل النوبه إلى التيمّم لصلاته، وكذا إذا شك في ثبوت الدين عليه للناس بحيث يمنع عن استطاعته للحج فإنه بأصالة البراءة عن الدين عليه يحرز الاستطاعه الموضوع لوجوب الحج، نعم إذا ظهر بعد العمل أنه كان مديوناً فبناء على أن عدم وجوب الحج على المديون، لعدم تحقق الاستطاعه المعتبره في وجوب الحج عرفاً، ظهر أن حجه لم يكن حجه الإسلام، وأما بناءً على أن عدم وجوبه على المديون لكون وجوب الحج معه حرجياً، فيحكم بتحقيق حجه الإسلام؛ لأنّ نفي التكليف عند الحرج امتنانى فلا يعم الفرض، وهذا بخلاف ما لو ظهر أن الماء كان ملك الغير وأنه لم يكن راضياً في التصرف فيه، فإنه يحكم بصحة وضوئه وصلاته بناءً على أن الموجب للتقييد في خطاب الأمر بالوضوء للصلاه في باب اجتماع الأمر والنهى هو النهى المنجز لا النهى الواقعى، وإلا كان كالحج كما لا يخفى، وأما استصحاب عدم الكثرية في الماء المزبور ملاقاته مع النجاسه فلا بأس

ولا يخفى أن أصله البراءة عقلاً ونقلاً في الشبهه البدويه بعد الفحص لا محاله تكون جاريه، وعدم استحقاق العقوبه الثابت بالبراءه العقلية والإباحه أو رفع التكليف الثابت بالبراءه النقليه، لو كان موضوعاً لحكم شرعى أو ملازماً له فلا محيص عن ترتيبه عليه بعد إحرازه، فإن لم يكن مترتباً عليه بل على نفي التكليف واقعاً، فهى وإن كانت جاريه إلا أن ذاك الحكم لا يترتب، لعدم ثبوت ما يترتب عليه بها، وهذا ليس بالإشتراط.

وأما اعتبار أن لا يكون موجباً للضرر، فكل مقام تعمه قاعده نفي الضرر وإن

بجريانه وإثبات النجاسه بذلك؛ لأنّ الموضوع لانفعال الماء هو الماء إذا لم يكن كراً، كما هو مقتضى مفهوم قولهم عليهم السلام «إذا كان الماء قدر كره لم ينجسه شيء»^(١) وكون الماء المزبور ملاقياً للنجاسه محرز بالوجدان، وعدم كونه كراً محرز بالأصل، فيتم موضوع الانفعال، وأما مع إحراز كون الماء كراً وإحراز ملاقاته للنجاسه والشك في التقدم والتأخر، فيقال بأن الاستصحاب في عدم كربه الماء إلى زمان الملاقاه معارض بالاستصحاب في عدم ملاقاته للنجاسه إلى زمان حدوث الكزيه فيتساقطان ويرجع إلى أصله الطهاره في الماء، هذا مع الجهل بتاريخ حدوثهما، وأما مع العلم بتاريخ أحدهما فيجرى الاستصحاب في ناحيه عدم الآخر إلى زمانه فيحكم بمقتضاه، ولكن الصحيح الحكم بنجاسه الماء في فرضى الجهل بتاريخهما أو تاريخ أحدهما لجريان الاستصحاب في عدم كزيته عند ملاقاته النجاسه، والاستصحاب في عدم ملاقاته إلى زمان الكزيه لا يثبت ملاقاتها المزبوره التى كانت عند الكزيه حتى لا ينفعل، وتمام الكلام فى بحث الفقه.

ص : ٧٦

١- (١) وسائل الشيعه ١:١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الأحاديث ١ و ٢ و ٥.

لم يكن مجال فيه لأصله البراءة^[١] كما هو حالها مع سائر القواعد

[١] الثاني من الشرطين في كلام الفاضل التوني لجريان البراءة، هو أن لا يتضرر مسلم بإعمالها كما لو فتح قفص طائر وطار، أو حبس شاه فمات ولدها، أو أمسك رجلاً فشردت دابته، فإن البراءة عن الضمان فيها وفي مثلها يوجب الضرر على مالك الطائر والشاه والدابه وغيرها، ويحتمل إندراج هذه الموارد في قاعده الإلتلاف وعموم قوله صلى الله عليه وآله «لا ضرر ولا ضرار»^(١) لأن المراد من نفي الضرر هو نفي الضرر غير المنجبر، وإلا فالضرر في نفسه غير منفي فلا العلم ولا الظن بأن الواقعة غير منصوصه، فلا يتحقق شرط التمسك بالأصل من فقدان النص بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضرار، ولكن لا يعلم أنه مجرد التعزير أو الضمان أو هما معاً، فينبغي تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح، ويرد عليه بأنه لو شملت قاعده نفي الضرر الموارد المزبوره وثبت الضمان فيها لكون مفادها نفي الضرر غير المتدارك، فتلك الموارد وأمثالها وإن لم تكن من موارد أصله البراءة إلا أن عدم كونها منها من جهة عدم بقاء الموضوع لأصله البراءة، حيث لا موضوع للأصل العملي مع الدليل الاجتهادي، ولذا لو قلنا بشمول قاعده الإلتلاف لتلك الموارد وقلنا بأن نفي الضمان فيها خلاف الإمتنان على المالك فلا يبقى موضوع لأصله البراءة أيضاً.

وعلى الجملة عدم وجود دليل اجتهادي على الإلزام الواقعي من التكليف أو الوضع لا يكون شرطاً زائداً على تحقق موضوع الأصل، نعم إذا لم يحرز استناد التلف إلى الفاعل في تلك الموارد أو بعضها فلا بأس بالرجوع إلى أصله عدم الضمان مع ثبوت التعزير فيها؛ لأن التصرف في ملك الغير بلا رضا مالكة كفتح قفصه

ص : ٧٧

١- (١) وسائل الشيعه ١٨:٣٢، الباب ١٧ من أبواب الخيار، الحديث ٣.

الثابته بالأدلة الاجتهادية، إلا- أنه حقيقه لا- يبقى لها مورد، بداهه أن الدليل الإجتهادى يكون بياناً وموجباً للعلم بالتكليف ولو ظاهراً، فإن كان المراد من الإشرط ذلك، فلا بد من اشترط أن لا يكون على خلافها دليل اجتهادى، لا خصوص قاعده الضرر، فتدير، والحمد لله على كل حال.

أو إمساك دابته وكذا التصرف فى بدنه إيذاءً حرام موجب للتعزير، وقد يوجه كلام الفاضل التونى بأن مراده عدم جريان أصاله البراءه لا استصحاب عدم ضمانه، حيث إن جريانها فى مثل المقام مما يوجب تضرر المالك خلاف الامتنان، ولكن لا يخفى ما فى التوجيه فإنه علل فى آخر كلامه عدم جريان الأصل، بأن البراءه تجرى فى موارد عدم العلم والظن بعدم النص، وهذا لا يختص بأصاله البراءه، بل يجرى فى جميع الأصول، بل مسأله خلاف الامتنان تختص بحديث الرفع، ولا تعم مثل: «كل شىء حلال حتى تعرف الحرام»، وما ذكر الفاضل التونى من أنه مع احتمال دخول المورد فى النص الموجود لا- يجرى الأصل يلزم عليه عدم جريان أصاله البراءه فى الشبهات الموضوعيه؛ لأن شرط جريانها العلم أو الظن بعدم النص، ويحتمل فى الشبهات الموضوعيه دخول المشكوك فى خطاب التكليف لحصول موضوعه خارجاً، ولا يحتمل الفرق بينها وبين ما ذكره من الامثله، أن الشبهه فيما ذكره عن الشبهه المفهوميه، حيث لا يحرز صدق الإلتلاف فى تلك الامثله وكون الشبهه فيما ذكرنا موضوعيه.

ثم إنه لا بأس بصرف الكلام إلى بيان قاعده الضرر والضرار على نحو الإقتصار [١] وتوضيح مدركها وشرح مفادها.

في قاعده نفي الضرر

إشاره

[١] يقع الكلام في قاعده نفي الضرر في جهات، الأولى: في الروايات التي ذكر لها مدركاً ومنها موثقه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن سمره بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري بباب البستان، فكان يمر إلى نخلته ولا يستأذن، فكلمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمره فلما تأبى جاء الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكا إليه، وخبره الخبر فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وخبره بقول الأنصاري وما شكك، وقال: إذا أردت الدخول فاستأذن فأبى، فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ماشاء الله، فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يمد لك في الجنه فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للأنصاري إذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنه لا ضرر ولا ضرار» (١). وفي روايه الحذاء عن أبي جعفر عليه السلام بعد الإباء قال صلى الله عليه وآله لسمره: «ما أراك يا سمره إلا مضاراً إذهب يا فلان فاقطعها، فاضرب بها وجهه» (٢)، وروايه عقبه بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل المدينه في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع الشيء وقضى بين أهل الباديه أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاً، وقال: لا ضرر ولا ضرار» (٣)، وبهذا السند روى عقبه ابن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعه بين الشركاء في الأرضين والمسكن، وقال: لا ضرر ولا ضرار، وقال: إذا أرقت الأرف وحددت

ص : ٧٩

- ١- (١) وسائل الشيعه ٢٥:٤٢٨، الباب ١٢ من أبواب كتاب إحياء الموات، الحديث ٣.
- ٢- (٢) المصدر المتقدم: ٤٢٧_٤٢٨، الحديث الأول.
- ٣- (٣) وسائل الشيعه ٢٥:٤٢٠، الباب ٧ من أبواب كتاب إحياء الموات، الحديث ٢.

وإيضاح نسبتها مع الأدلة المثبتة للأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأولى أو الثانويه، وإن كانت أجنبيه عن مقاصد الرساله،
إجابة لإلتماس بعض الأحبّه، فأقول وبه أستعين:

إنه قد استدل عليها بأخبار كثيره:

الحدود فلا شفعه»(١)، والمروى فى الفقيه فى باب ميراث أهل الملل عن النبى صلى الله عليه وآله قال: «لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام»(٢)، والثابت مما تقدم قوله صلى الله عليه وآله لا ضرر ولا ضرار، وأما زياده: على مؤمن، أو زياده فى الإسلام، فلم يثبت شىء منها، فإن روايه زراره الوارده فيها على مؤمن(٣) ضعيفه سنداً، حيث فى سندها إرسال، وما رواه فى الفقيه مرسل ولو رواه عنه «صلوات الله وسلامه عليه وآله» بالقطع.

لا يقال: العمده فى المقام من الروايات موثقه زراره التى وردت فى قضيه سمره بن جندب، وقد وردت هذه القضيه فى روايه أبى عبيده الحذاء بلا نقل جملة لا ضرر ولا ضرار، فإنه يقال مع المناقشه فى روايه الحسن بن زياد الصيقل سنداً أنها لا تنافى موثقه زراره؛ لأنّ اختلاف النقلين بحسب الزيادة والنقيصه بمثل ذلك لا يوجب تعارضاً بل يؤخذ بالزيادة.

ثم إنه لا يبعد أن يكون قوله عليه السلام فى روايتى عقبه بن خالد: وقال لا- ضرر ولا- ضرار، من قبيل الجمع فى الروايه لا فى المروى بأن يكون قوله صلى الله عليه وآله : لا ضرر ولا ضرار، حكم مستقل لا يرتبط بمسألتى حق الشفعه ومسأله إعطاء فضول الماء، ولكن أبو عبد الله عليه السلام قد جمع فى الروايه لعقبه، ويؤيد ذلك أن الشفعه لا تثبتها

ص : ٨٠

١- (١) وسائل الشيعه ٢٥:٣٩٩-٤٠٠، الباب ٥ من أبواب كتاب الشفعه، الحديث الأول.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه ٤:٣٣٤.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١٨:٣٢، الباب ٧ من أبواب الخيار، الحديث ٥.

منها: موثقه زراره، عن أبي جعفر عليه السلام : (إن سمره بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصارى بباب البستان، وكان سمره يمر إلى نخلته ولا يستأذن، فكلمه الأنصارى أن يستأذن إذا جاء فأبى سمره، فجاء الأنصارى إلى النبي صلى الله عليه وآله فشكى إليه، فأخبر بالخبر، فأرسل رسول الله وأخبره بقول الأنصارى وما شكاه، فقال: إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى، فلما أبى فساومه

قاعده نفى الضرر، حيث ربما يكون بيع الشريك حصته من شخص آخر أرفق لشريكه الآخر لكون المشتري لخصته شخصاً خيراً يراعى مصلحه الشريك بأزيد من بائع حصته، مع أن حق الشفعه على تقدير كون بيع الحصه ضررياً بالإضافة إلى الشريك، كان البيع محكوماً بالفساد لكونه ضررياً، وليس معنى لا ضرر تدارك الضرر وحق الشفعه للشريك تدارك، وأما مسأله عدم منع فضول الماء فهو حكم استحبابى لا يمكن أن يعلل بقاعده نفى الضرر، ويؤكد ما ذكر من كونه من قبيل الجمع فى الروايه تكرر (قال) فى الروايتين بحرف العطف.

وقد يقال: بأن الوارد فى الروايتين: وقال لا ضرر ولا ضرار، من قبيل الجمع فى المروى، وأن نفى الضرر فى الموردین حكمه التشريع، وأن الشارع قد سد سبيل الضرر فى بعض الموارد لحكمه بجعل حق الشفعه للشريك الآخر بنحو القضييه الكليه، كما أنه دفعاً لبعض الضرر منع منعاً تنزيهياً عن بيع فضول الماء، وهذا نظير نفى الحرج حيث إن نفيه قد يكون حكمه التشريع، كما فى قوله سبحانه، «ومن كان مريضاً أو على سفر فعده من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر»^(١) وقوله سبحانه: «وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط . . . فلم تجدوا ماء

ص : ٨١

حتى بلغ من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيعه، فقال: لك بها عذق في الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله
للأنصاري: اذهب فاقلعه وارم بها إليه، فإنه لا ضرر ولا ضرار).

وفى روايه الحداء عن أبي جعفر عليه السلام مثل ذلك، إلا- أنه فيها بعد الإياء (ما أراك يا سمره إلا مضاراً، اذهب يا فلان
فاقلعها وارم بها وجهه) إلى غير ذلك من الروايات الواردة في قصه سمره وغيرها. وهي كثيرة وقد ادعى تواترها، مع اختلافها
لفظاً وموردأً، فليكن المراد به تواترها إجمالاً، بمعنى القطع بصدور بعضها، والإنصاف أنه ليس في دعوى التواتر كذلك جزاف،
وهذا مع استناد المشهور إليها موجب لكمال الوثوق بها وانجبار ضعفها، مع أن بعضها موثقه،

فتمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج»(١)، حيث إن انتفاء الحرج عن
المريض وغيره حكمه للتشريع، وقد يكون نفي الضرر قاعده حاكمه على إطلاق خطابات التكاليف وعموماتها، نظير قاعده نفي
الحرج في قوله سبحانه: «ما جعل عليكم في الدين من حرج»(٢)، ولكن لا- يخفى أن نفي الضرر وإن يمكن كونه حكمه في
جعل حق الشفعه ولكنه لا- يكون حكمه في المنع عن بيع فضول الماء أو منعه تنزيهاً، حيث إن الحكمه في المنع هو أن يمنع
فضل الكالأ.

وعلى الجملة فتكرار (قال) مع (الواو) العاطفه في الروايتين يمنع عن ظهور كونهما من قبيل الجمع في المروي، ومع الإغماض
عن ذلك فلا بد من توجيه كون نفي الضرر حكمه التشريع.

ص : ٨٢

١- (١) سورة المائدة: الآية ٦.

٢- (٢) سورة الحج: الآية ٧٨.

فلا مجال للإشكال فيها من جهة سندها، كما لا يخفى.

وأما دلالتها: فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل النفع من النقص [١] في النفس أو الطرف أو العرض أو المال تقابل العدم والملكه.

[١] هذه الجبهة الثانية، ويقع الكلام فيها في مفاد المفردات الواقعه في جملة لا ضرر ولا ضرار ومفاد الهيئه التركيبية، وقد ذكر الماتن قدس سره أن الضرر يقابل النفع كالعدم والملكه، وأن المراد من الضرر النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال، ولكن لا يخفى أنه لو كان الضرر يقابل النفع بالعدم والملكه لكان نفى الضرر عدم النفع في مورد قابل للنفع، لا أن يكون معناه النقص كما أن ظاهر النفع الزيادة فيما ذكر.

وعلى الجملة: بين الضرر وبين النفع الظاهر في الزيادة واسطه، نعم قد يطلق الضرر ويراد به عدم النفع كما في قوله عليه السلام: «علامه الإيمان أن تُؤثر الصدق حيث يضررك على الكذب حيث ينفعك» (١)، حيث لا يحتمل أن لا يكون اختيار الصدق فيما لا ينفع الشخص على الكذب النافع له من علامه الإيمان، ولكن هذا غير ظاهر الضرر، حيث ما يطلق بلا قرينه فإن ظاهره كما ذكر النقص نفساً أو طرفاً أو عرضاً أو مالاً منه أو ممن يحسب النقص الوارد عليه نقصاً لهذا الشخص، كما أن النفع ظاهره الزيادة في شيء من ذلك، وقد يقال: بأنه لا يستعمل الضرر في موارد النقص في العرض ولا أقل من أن إطلاقه لا يعتمه، كما أن النفع كذلك بالإضافة إلى الزيادة في العرض، ولكن لا يخفى ما فيه، فإن صح أن يقال: نفعه فيما إذا فعل ما يزيد به عزه وكرامته، كما يصح أن يقال: أضرّ به فيما إذا فعل ما يوجب نقص كرامته وشرفه، ولا يبعد أن يستشهد

ص : ٨٣

١- (١) وسائل الشيعه ٢:١٢، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشره، الحديث ١١.

لذلك بما ورد في روايه أبى عبيده الحذاء من قوله صلى الله عليه و آله «يا سمره ما أراك إلا مضاراً»، حيث إن الضرر الوارد في قضيه سمره من قبيل العرض، ودعوى أن الضرر في هذه الموارد يستعمل بمعنى إدخال المكروه والتضييق على الغير، ولذا ذكرا من معانى الضرر لا يمكن المساعده عليها، فإن إدخال المكروه والتضييق فيما لا يوجب نقصاً لم يدخل في ظاهر الضرر.

وعلى الجملة: الضرر حيث ما يطلق ظاهره النقص في شىء مما تقدم، وأما لفظ (ضرار) فليس المراد به الجزاء بالضرر لعدم كون ذلك ظاهره، سواء قيل بأن (ضرار) مصدر للمجرد أو للمزيد من باب المفاعله، كما أنه ليس المراد منه في الموثقه بمعنى المفاعله بالمعنى المعروف، بقريته قوله صلى الله عليه و آله: «ما أراك يا سمره إلا مضاراً»، بل يقال: إن ما هو المعروف من معنى المفاعله أنه فعل بين الاثنين لا- أساس له، فإن التتبع في موارد استعمال باب المفاعله يشهد بخلافه، وأن هيئه مفاعله وضعت لإفاده تصدى الفاعل لإيجاد ماده، قال: عز من قائل «يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم» (1)، حيث أراد سبحانه وتعالى بأن المنافقين يتصدون لخديعه الله والمؤمنين، ولكن خدعتهم لا تقع إلا على أنفسهم، ولذا عبر عن تصديهم بهيئه المفاعله وعن وقوعها على أنفسهم بهيئه المجرد، وهذا أيضا لا يمكن المساعده عليه، فإن الاستعمال في بعض الموارد كذلك على تقديره لا- يثبت الظهور، فلاحظ مثل: عانقه وكاتبه ولازمه وخادعه ودائنه وصالحه، إلى غير ذلك مما لا يحصى، والحاصل أنه لم يثبت غير معنى الضرر، إلا أن (الضرار) حيث ما يطلق

ظاهره إيراد الضرر على الآخر.

وأما مفاد الهيئه التركيبية، فذكر الماتن ما حاصله أن (لا) الداخلة على طبيعي الضرر المسماه بـ(لا) النافيه للجنس ظاهرها نفى الطبيعي، وإذا علم عدم كون نفيه بنحو الحقيقه خارجاً يحمل على نفيه بالادعاء وإرادته نفى الطبيعي من (لا) النافيه للجنس معروفه فى استعمالاتها يجده من أمعن النظر إليها، نعم لابد فى البين من مصحح للادعاء وهو أن يكون انتفاء الوصف أو الأثر سواء كان أثر الطبيعي من الأمر الخارجى، أو الأمر الشرعى فلاحظ: يا أشباه الرجال ولا رجال، ولا علم إلا ما نفع، ولا ربا بين الوالد والولد، ولا -صلاه إلا بطهور، ونفى الطبيعي ادعاءً بلحاظ كون المصحح له ما ذكر غير جعل مدخولها الوصف أو الأثر بنحو الإضمار أو باستعمال لفظه (لا) فى نفى الأثر، أو الوصف بنحو المجاز فى الكلمه، وعلى ذلك يكون معنى لا ضرر نفيه خارجاً، ولكن بنحو الادعاء والمصحح للنفى نفى أثره أى حكمه بمعنى أن كل عمل أو معامله انطبق عليها عنوان الضرر والضرار فلا يترتب عليه الحكم المترتب لولا عنوان الضرر، فلا يكون الوضوء الضررى أو الصوم الضررى مما يتعلق به الوجوب، ولا يكون المرور إلى نخلته بلا استئذان من مالك الدار جائز إذا انطبق عليه عنوان الضرر إلى غير ذلك.

كون المنفى هو الفعل الضررى أو الحكم والتكليف الضررين

وذكر الشيخ قدس سره أن المنفى بقاعده نفى الضرر هو منشأ الضرر والسبب الذى يدخل فى سلطان الشارع بما هو شارع، وهذا المنشأ والسبب يكون بتشريع الحكم الموجب له لا سائر الأسباب من الأمور الخارجيه، وأورد عليه فى الكفايه مشيراً إليه بضروره بشاعه استعمال الضرر وإرادته سبب من أسبابه فيكون المفاد بناءً على ما ذكر

الشيخ أن كل حكم وتكليف يكون منشأً للضرر فهو غير مجعول، ويمكن الجواب عما ذكره الماتن قدس سره في مقام الإيراد أن الضرر لم يستعمل في سبب من أسبابه، بل الضرر المنفى هو الضرر في مقام التشريع وأنه لم يشرع في ذلك المقام الضرر، والضرر في ذلك المقام ينطبق على الحكم والتكليف الموجب للضرر، ويؤيد ذلك المرسله المروييه في الفقيه «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» حيث إن الإسلام في فروعِهِ هو الأحكام والتكاليف المَجعوله على العباد، وإلاّ فما ذكره الماتن قدس سره من أن المنفى هو طبعي الضرر خارجاً ويكون نفيه كذلك بنحو الادعاء والمصحح للادعاء نفي الحكم أو الوصف كما في سائر موارد استعمالات (لا-) النافيه للجنس بنحو الادعاء لا- يمكن المساعده عليه، فإن النفي كذلك ادعاءً إنما يكون بالإضافة إلى الموضوعات التي يترتب على وجوداتها الأثر، فإنه إذا لم يترتب الأثر المترقب من الشيء على الموجود أو لم يكن فيه الأثر المرغوب من الشيء ينفي ذلك الشيء خارجاً ولو بنحو الادعاء، وأما بالإضافة لمتعلقات التكاليف فعدم تعلق الوجوب بفعل يعد ضرراً على المكلف أو تعلق الحرمة مع تركه أو إيجاداً خارجاً عصياناً لا- يصحح نفي الضرر خارجاً، ولو بنحو الادعاء كما لا يخفى. وإن شئت قلت: إن ما ذكره الماتن قدس سره من حمل نفي الضرر على نفي الطبعي خارجاً غايه الأمر أن نفيه خارجاً بالادعاء لانتفاء الأثر على غرار «لا صلاة إلا بطهور» و«يا أشباه الرجال ولا رجال» غير صحيح، فإن المنفى في تلك الموارد نفس الشيء ولو بداعي عدم الوصف والأثر المرغوب في أشباه الرجال أو في الصلاة من غير طهور، وفي موارد نفي الضرر لا ينتفى الأثر المرغوب أو المترتب لنفس عنوان الضرر وإنما ينتفى الأثر المترتب على مورد صدقه لولا انطباق عنوان الضرر، نظير ما تقدم في رفع الإكراه

والاضطرار من حديث الرفع، وما ذكرنا في رافعيه الإكراه والاضطرار ونفى الحرج غير جار في نفى الضرر أيضاً، فإن ما استكره عليه أو ما اضطر إليه عنوان لنفس العمل الذي كان متعلق التكليف أو الموضوع للوضع لولا طريقتها بخلاف الضرر، فإنه كما تقدم بمعنى النقص في المال أو العرض أو الطرف أو النفس، وهذا لا ينطبق على نفس الوضوء والصوم وغير ذلك من متعلقات التكليف، ليقال: إن عنوان الضرر كعنوان الإكراه والاضطرار والحرج من العناوين الرافعه للتكليف، بل الضرر أمر مسبب عن الأفعال والأعمال ونفى السبب بنفى مسببه غير ظاهر من (لا) النافيه للجنس، وإذا كان المراد نفى سببه بنحو العناية يكون التكليف والوضع أيضاً سبباً للضرر.

والصحيح كما يأتي ليس المراد من نفى الضرر ونفى الضرر نفيهما في الخارج ولو ادعاءً، بل المراد نفيهما في مقام التشريع بمعنى أنّ الشارع لم يجعل في مقام التشريع ما يوجب الضرر على المكلف أو غيره، ومرجعه إلى عدم جعل تكليف ضررى أو الحكم الوضعى الضررى لموضوع، ولعل هذا مراد الشيخ قدس سره .

وكيف كان فقد يقال بظهور الثمره بين ما ذكره الماتن في معنى نفى الضرر والضرار وما التزم به الشيخ قدس سره فيما إذا لم يكن الفعل أو المعامله المتعلق بهما التكليف أو الوضع ضررياً، بل كان الضرر في ناحيه نفس الحكم والتكليف الثابت أو المتعلق بأحدهما، كما إذا كان التكليف المعلوم إجمالاً للجهل بمتعلقه أو موضوعه وتردده بين أطراف أحرز موافقته ضررياً أو كان الضرر في لزوم المعامله، كما في مورد خيار الغبن، ولكن الثمره المذكوره في مورد الجهل بين أطراف العلم الإجمالى بالتكليف محل منع، كما إذا علم المكلف بكون أحد المائين ملك الغير وغير راضٍ

كما أن الأظهر أن يكون الضرر بمعنى الضرر جىء به تأكيداً، كما يشهد به إطلاق المضار على سمره، وحكى عن النهايه لا فعل الإثنين، وإن كان هو الأصل فى باب المفاعله، ولا الجزاء على الضرر لعدم تعاھده من باب المفاعله، وبالجمله لم يثبت له معنى آخر غير الضرر.

بالتصرف فيه مع عطشه الذى يخاف على صحته مع تركه شربهما مع انحصار الماء عليهما، فإنه فى الفرض لا يكون ترك شرب المغصوب منهما ضررياً، بل الضرر فى ناحيه نفس حرمه شربه فإنها مع العلم الإجمالى بها تقتضى الموافقه القطعيه، هكذا قيل ولكن لا- يخفى أن الضرر فى ناحيه إحراز امتثال التكليف فى الفرض لا- فى ناحيه أصل امتثاله، كما أنه فى ناحيه إحراز ترك المغصوب لا فى ناحيه نفس تركه فلا مجرى لنفى الضرر على كلا المسلكين.

نعم مع اضطرار المكلف إلى شرب أحدهما يجوز له ذلك؛ لأنَّ الحرام الواقعى إذا كان المكلف مضطراً إليه يجوز ارتكابه ويكون حلالاً- فكيف بالمحتمل الحرمة من أطراف العلم، ولكن الجواز فى الاضطرار إلى أحدهما غير المعين فى المختار حليه ظاهريه مادام الجهل على ما تقدم فى بحث الاضطرار إلى بعض أطراف العلم، وأما مسأله خيار الغبن فقد ذكرنا فى بحث الخيارات فى بحث المكاسب أنه لا مجرى لقاعده نفي الضرر فى المعامله الغبنه فإن الضرر فيها ينشأ من نفس إمضاء المعامله الغبنه، ولو كانت جاريه لكان مقتضاه عدم صحه تلك المعامله لا- نفي لزومها؛ لأنَّ نفي لزومها تدارك للضرر، ولكن المعاملات المبنيه على التغاين والمدأقه وسائر المعاملات الماليه المعاوضيه فيها شرط ارتكازى عند الإطلاق من المتعاملين بأنَّ إقدام كل منهما على المعامله على تقدير التزام الآخر بالخيار له على تقدير غبنه، ومع هذا الإشتراط لا يكون إمضاء المعامله المنشأه كذلك خلاف الإمتنان؛ لأنَّ نفي

كما أن الظاهر أن يكون (لا-) لنفى الحقيقه، كما هو الأصل فى هذا التركيب حقيقه أو إدعاء، كناية عن نفى الآثار، كما هو الظاهر من مثل: (لا صلاه لجار المسجد إلا فى المسجد) و (يا أشباه الرجال ولا رجال) فإن قضيه البلاغه فى الكلام هو إرادته نفى الحقيقه ادعاءً، لا نفى الحكم أو الصفه، كما لا يخفى.

صحته لا يفيد للمغبون شيئاً مع تمكنه من فسخها عند إطلاعها بالغبن فيها.

وقد يقال بظهور الثمره بين القولين فيما إذا تردد المكلف بكونه مديوناً لزيد أو عمرو أو تردد كون ما بيده لزيد أو لعمرو، فإنه لا- يكون نفس أداء الدين إلى دائنه أو ردّ العين التى فى يده على مالكها ضررياً، وإنما ينشأ الضرر من التكليف بالأداء أو ردّ المال على صاحبه، حيث إنه مع الجهاله بالدائن أو المالك وترددهما بين شخصين أو أشخاص يكون التكليف بالأداء والردّ ضررياً، ولكن قد ظهر مما تقدم كون الضرر فى إحراز الأداء والرد، بل يمكن أن يقال إن إحرازهما أيضاً أمر ممكن لا ضرر فيه، وذلك بأن يؤدى الدين أو العين إلى أحدهما أولاً ثم أخذهما ممن أدى إليه ولو قهراً بلا رضاه، والرد على الثانى ثانياً حيث يعلم بسقوط الدين أو ردّ المال على صاحبه والأخذ ممن أعطاه أولاً ولو بلا رضاه مجرى أصاله الحليه وعدم الضمان، كما يمكن إحراز الإمتثال بالمصالحه مع الشخصين أو الرجوع إلى القرعه بينهما.

وقد يقال بظهور الثمره بين القولين فيما إذا توقف الإغتسال أو الوضوء على صرف المال الكثير بشراء المال ونحوه، فإن إيجاب الإغتسال أو الوضوء يكون ضررياً حيث يتوقف إمتثاله على تحصيل الماء الموقوف على صرف المال المذكور بخلاف نفس الوضوء، فإن الوضوء لا ضرر فى نفسه، بل الضرر فى شراء الماء الذى يقتضيه التكليف به، وفيه أن نفس الوضوء كوجوبه فى الفرض ضررى أيضاً حيث يوجب نقص ماله بالشراء.

ونفى الحقيقه ادعاءً بلحاظ الحكم أو الصفه غير نفي أحدهما ابتداءً مجازاً في التقدير أو في الكلمه، مما لا يخفى على من له معرفه بالبلاغه.

وقد انقده بذلك بُعد إرادته نفي الحكم الضرري، أو الضرر الغير المتدارك، أو إرادته النهي من النفي جداً، ضروره بشاعه استعمال الضرر وإرادته خصوص سبب من أسبابه، أو خصوص الغير المتدارك منه [١]، ومثله لو أريد ذاك بنحو التقييد، فإنه وإن لم يكن ببعيد، إلا أنه بلا دلاله عليه غير سديد، وإرادته النهي من النفي وإن

[١] ربما يقال إن المنفى في قوله صلى الله عليه وآله : «لا ضرر ولا ضرار» خصوص الضرر غير المتدارك، بأن استعمل الضرر في الضرر الخاص أى غير المتدارك منه، أو يقال بإرادته الضرر غير المتدارك بتعدد الدال والمدلول، فيكون مفاده أن كل ضرر في الخارج متدارك، ولا يوجب إرادته بنحو تعدد الدال والمدلول مجازاً، ولعل نظر القائل من الدال على القيد هو وقوع الضرر في الخارج غالباً، ولكن لا يخفى ما فيه فإن مجرد حكم الشارع بتدارك الضرر لا يكون تداركاً، ألا ترى أنه إذا أتلف ماله متلف وحكم على المتلف بالضمان مع كونه معسراً لم يصح أن يقال لا ضرر، وإذا كان هذا في مورد الضرر المالى فما الظن في موارد الضرر العرضى أو الطرفى وما حال الضرر الذى يورده الشخص على طرفه أو نفسه أو ماله أو يقع الضرر عليه من غير أن يستند إلى الغير، كإتهام داره بالزلزله واحتراق بيته بوقوع النار فيها أو نحو ذلك.

وعلى الجملة لا يتدارك كل ضرر فى الخارج، والموارد التى يحكم فيها على الغير بالتدارك لا يعد مجرد الحكم تداركاً وما يتدارك بحق القصاص ونحوه لا يوجب صحه نفي الضرر الخارجى، ليقال إن المنفى هو الضرر الخارجى والمصحح لنفيه ادعاء لزوم تداركه مع أن هذا لا يناسب مورد الروايه.

كان ليس بعزيز إلا أنه لم يعهد من مثل هذا التركيب [١].

فيما قيل بأن المراد من نفي الضرر والضرار تحريمهما

[١] وقد يقال إن المراد من النفي هو النهي، حيث إن الضرر والضرار عنوانان للفعل ويراد من نفيهما النهي عنها، وما ذكر الماتن قدس سره من عدم معهوديه هذا النحو من الاستعمال في مثل هذا التركيب بأن يراد بـ (لا) النافية للجنس الداخلة على الاسم النهي، لا يمكن المساعدة عليه، لوقوع ذلك في قوله سبحانه: «فلا رث ولا فسوق ولا جدال في الحج» (١)، وكقوله عليه السلام: «لا غش بين المسلمين»، وتوضيح ذلك أنه كما يصح الإخبار بالشئ خارجاً بداعي الأمر به كذلك في مقام النهي عنه يصح نفيه خارجاً، وكما أنه في صورة الإخبار بحصوله بداعي الأمر به إن كان المخبر به هو الفعل الخارجي يكون الأمر به تكليفاً بإيجاده، كذلك في مقام النهي نفيه، وأما إذا كان المخبر به فعلاً اعتبارياً يكون الإخبار بوقوعه إرشاداً إلى صحته ويكون نفيه إرشاداً إلى عدم صحته وإمضائه، كقوله «لا بيع فيما ليس بملك»، و«لا طلاق إلا بعد نكاح»، و«لا يمين للولد مع الوالد» إلى غير ذلك، فما عن بعض الأجله من استعمال النفي في هذه الموارد في غير النهي لا يخفى ما فيه، فإن النفي في هذه الموارد من المعاملات كالنهي فيها إرشاد إلى عدم الإمضاء والمشروعيته، والكلام في المقام في خصوص (لا) النافية للجنس الداخلة على الفعل الخارجي نظير الرث والغش ونحوهما، وقد ذكر شيخ الشريعة في تأييد ما ذهب إليه من كون النفي بمعنى النهي بقوله صلى الله عليه وآله «ما أراك يا سمره إلا مضاراً»، فإنه بمنزلة الصغرى للكبرى لا ضرر ولا ضرار، وأن فعلك ضرار ويحرم الإضرار، والضرار بخلاف المعاني المتقدمة في معنى الكبرى

ص : ٩١

فإنه لا يرتبط بقوله صلى الله عليه وآله ما أراك يا سمره إلا مضاراً.

أقول: الجواب عن هذا الوجه هو أن المنفى فى المقام الضرر والضرار، والضرر ليس عنواناً للفعل الخارجى، بل هو بمعنى الاسم المصدرى، والضرر بهذا المعنى يراد من نفيه نفى سببه، وكما أن الفعل سبب للضرر وموجب له كذلك الحكم والتكليف موجب له، ولو كان المراد من نفيه نفى الفعل فيكون من حمل نفيه على النهى على غرار ما ذكر فى «فلا- رث ولا- فسوق ولا جدال فى الحج»(1) بخلاف ما أريد الحكم والتكليف الموجب له، حيث يؤخذ بظاهر نفيه، وأن الحكم والتكليف الموجب له غير مجعول فلا قرينه على حمل النفى على النهى، وإن كان ذلك غير بعيد فى نفى الضرار حيث إنه مصدر يمكن جعله عنواناً للفعل خصوصاً بملاحظه ما ورد فى روايه أبى عبيده من قوله عليه السلام «ما أراك يا سمره إلا مضاراً».

وقد ذكر فى مدلول لا ضرر ولا ضرار وجهاً آخر.

وحاصله أن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله له مناصب ثلاثة كونه نبياً مرسلأ أى مخبراً عن الله سبحانه بأحكام الدين الحنيف أصولاً وفروعاً، وموصلاً إياها إلى العباد، ومجرباً للحدود، وقاضياً فى فصل الخصومات، وكونه رئيساً وزعيماً للأمة الاسلاميه، فله ولايه الأمر والنهى على ما هو مقتضى رعايه مصالح الرعيه وحفظ النظام، فيكون أمره ونهيه صلى الله عليه وآله على سنخين، ففيمما أمر بفعل أو نهى عنه بما هو مخبر عن الله سبحانه بأحكام الدين وأحكام الله يكون أمره ونهيه إرشاداً إلى أمر الله سبحانه، أو نهيه، فتكون مخالفته عصيانياً لله سبحانه فى أمره ونهيه، بخلاف ما أمر أو نهى بما هو

ص : ٩٢

زعيم الأمة الإسلاميه وسائسهم فإن نفس أمره ونهيه يكون مولوياً وموافقته إطاعه له ومخالفته تركاً لطاعته، كما يشير إلى ذلك قوله سبحانه «اطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم»^(١) والأئمة عليهم السلام من بعد النبي صلى الله عليه وآله أولياء في تبليغ أحكام الشريعة ولهم أيضاً ولاية القضاء وإجراء الحدود وولاية الأمر والنهي فيكون أمرهم ونهيمهم إرشاداً إلى حكم الله وأحكام الشريعة، فيكون الملاك في الطاعة والعصيان موافقه الحكم المرشد إليه من أمر الله ونهيه، بخلاف ما إذا أمروا أو نهوا بما هم أولياء الأمر والنهي على الرعية.

ثم إن الأمر والنهي الواردين عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله إن كانا ظاهرين في الأخبار بالشرع المبين، والوظائف المقرره على العباد من قبل الله سبحانه فلا كلام، وأما إذا لم يكن في البين ظهور في ذلك، كما ورد أنه صلى الله عليه وآله قضى أو حكم ونحو ذلك، فإن كانت قرينه خارجيه على أن مراده الإبلاغ وبيان الأحكام الشرعية فلا كلام أيضاً، وإلا فظاهر الكلام المزبور أنه حكم مولوى من قبله صلى الله عليه وآله ويؤيد ذلك أنه لم ترد مثل هذه التعبيرات فيما ورد عن غير الرسول صلى الله عليه وآله وغير على عليه السلام من سائر الأئمة الذين منعوا عن التصدي لحق الوصايه، وعلى ذلك فالمنقول في حديث لا ضرر ولو من طريق العامه أنه قضى بأنه لا- ضرر ولا- ضرار، وحيث إن المورد للحديث ليس من قبيل الشبهه الحكميه ولا الموضوعيه لتحميل القضاء بمعنى فصل الخصومه في المرافعه في أحدهما يتعين كونه نهياً مولوياً سياسياً صدر للتحفظ عن وقوع الضرر، وهذا النهى المولوى عام لجميع الأدوار والأعصار صادر عن رئيس المله والأمة فاللازم

ص : ٩٣

اتباعه، فيكون كسراً لما عند العقلاء من سلطنه المالك على ماله، وإن هذه السلطنه لا تكون مع الإضرار والضرار، فيكون الحديث حاكماً على سلطنه الملاك بالإضافة إلى أموالهم ومناسباً لمورد الحديث، ويترتب على ذلك عدم صحه التمسك بالحديث في موارد كون تكليف الشرع ضرورياً كالوضوء والغسل والصوم ونحو ذلك، بل يتعين حكومته على قاعده سلطنه المالك.

في كون المستفاد من نفي الضرر والضرار حكم شرعي

ولكن لا يخفى ما فيه، أما أولاً: فإن للنبي صلى الله عليه وآله إذن في التشريع بأن يجعل من شرعه وجوب فعل أو استحبابه وغيرهما، فالحكم الذي يجعله من شرعه حكم شرعي كسائر الأحكام بالإضافة إلى جميع الأدوار والأعصار، فإن ماسن النبي صلى الله عليه وآله من التكليف والأحكام تكليفاً أو وضعاً في مقابل فرض الله سبحانه، أمر معروف عند الخاصه والعامه، وهذه الولاية بالايكال من الله، وكما أن الأئمه عليهم السلام مبيّنون لأحكام الشريعة في غير موارد السنن كذلك مبيّنون ومبلّغون في موارد السنن، نعم هم عليهم السلام أولو الأمر بالإضافة إلى الرعيه كالنبي الأكرم، وكلّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم مثله (صلوات الله عليه وعليهم) على ما ذكر في بحث الولاية التي هي إحدى الخمس المبني عليها الإسلام، وما يحكى عن النبي صلى الله عليه وآله بحيث يعم، كسائر أحكام الشريعة، جميع الأدوار والأعصار ظاهره التشريع أو إظهار التنزيل، سواء كان بلفظ (قضى) أو (حكم) أو (رخص) أو (نهى) كما في المحكى عنه، بأنه صلى الله عليه وآله نهى عن بيع الضرر، وعن بيع ماليس عندك، مع أن قوله صلى الله عليه وآله لا ضرر ولا ضرار، لم يحك في رواياتنا بقضائه وحكمه، بل وقع تعليلاً للترخيص للأنصارى في قلعه نخله سمره، وذكر أيضاً في روايات الشفعه والمنع عن بيع فضول الماء، وقد تقدم أنه إمّا من قبيل

الجمع فى الروايه أو بيان حكمه التشريع وحكمه المولوى (صلوات الله وسلامه عليه) بالإضافه إلى شخص أو أشخاص أو طائفه فى عصره واقع لا محاله.

وثانياً: أنه لو فرض وقوع الحكم المولوى منه بالإضافه إلى جميع الرعيه والمسلمين فى جميع الأعصار والأدوار بحيث لا يدخل فى التشريع فإثباته فى قوله صلى الله عليه و آله لا ضرر ولا ضرار غير ممكن؛ لأنّ التعبير بـ(قضى) فى بعض روايات العامه مع عدم اعتبار النقل لا يكون قرينه على أنه من قبيل الحكم المولوى، أضف إلى ذلك احتمال كون المورد من موارد المرافعه فى الشبهه الحكميه، ولعل سمره كان يرى لنفسه الدخول والمرور فى حائط الأنصارى بلا استيذان، ولعل الأنصارى أيضاً فى بدو الأمر لا يعلم أنه حق له أم لا، ولذا شكاً إلى النبى صلى الله عليه و آله .

والحاصل إن أريد بالنفى فى لا ضرر، النهى عن الإضرار فلا يفرق فى كونه خلاف الظاهر سواء كان النهى بما هو رسول الله صلى الله عليه و آله أو بما هو زعيم المسلمين، وذلك فإن الضرر إسم مصدر وهو يترتب على الفعل لا أنه عنوان للإضرار وكون النفى كناية عن النهى عن الإضرار يحتاج إلى قرينه أخرى، وإذا كان حمل نفيه على ظاهره فى كون نفيه بمعنى انتفائه خارجاً ممكناً، غايه الأمر فيه خلاف ظاهر من جهه واحده فيما لو ادعى أن المنفى هو الضرر الخارجى خارجاً، حيث يتوجه النفى إلى منشئه وسببه، وهو الحكم الشرعى الموجب له، فلا تصل النوبه معه إلى نفى سببه وجعل النفى كناية عن النهى عنه، كما إذا كان متعلق النفى الفعل الموجب للضرر هذا مع الإغماض عما ذكرنا من أن المنفى هو الضرر الخارجى فى مقام التشريع لا فى الخارج وإلا فلا مخالفه فيه للظاهر أصلاً.

في توجيه الحكم الوارد في قضيه سمره

نعم، قد يقال: بأن مقتضى قاعده لاضرر أن لا يجوز لسمره الدخول إلى حائط الأنصاري بلا استيذان، سواء كان المنفى جواز الدخول والمرور بلا- استيذان أو كان النفي بمعنى النهي، وأما قلع النخله والرمى بها إليه فلا يكون مقتضاها حتى بناءً على أن نفي الضرر والضرار حكم مولوى، وعلى ذلك يقع الكلام في أنه صلى الله عليه وآله كيف علل أمره بقلع النخله بالكبرى المزبوره مع أنها لا- تقتضيه، وذكر الشيخ صلى الله عليه وآله بأن الجهل بكيفية تطبيق الكبرى على الحكم المذكور لا يضر بالأخذ بمفاد الكبرى.

وذكر النائيني قدس سره بأن نفي الإضرار كما يحصل برفع جواز الدخول بلا استيذان كذلك يرتفع بارتفاع حق سمره في بقاء نخلته في حائط الأنصاري، وما نحن فيه من قبيل رفع المعلول برفع علته.

وبتعبير آخر كما يرتفع الضرر عن الأنصاري برفع جواز دخول سمره بلا استيذان كذلك يرتفع برفع الموضوع لجواز الدخول وهو رفع حق سمره في بقاء نخلته في حائط الأنصاري، ونظير ذلك ما إذا كان جزء الواجب أو شرطه ضرورياً فإن الضرر وإن كان ينشأ من وجوب الجزء والمقدمه إلا أنه يرتفع بوجوب ذيها، ولا ينحصر بإيجاب الخالي عنه.

وفيه أنه لا يقاس المقام برفع وجوب المقدمه فإن رفع ذلك الوجوب يكون برفع وجوب ذيها ووضع بوضع وجوب ذيها، ولذا لو لم نقل بوجوب المقدمه يكون الأمر أيضا كذلك، بخلاف ما إذا كان الأمر الاعتباري موضوعاً للاحكام، وكان ثبوت بعض الأحكام في مورد ضرورياً فلا موجب مع إمكان نفي ذلك البعض رفع

نفس ذلك الأمر الاعتباري، كما إذا كان استمتاع الزوج من زوجته بالوطى ضرورياً لها، فيرتفع جواز الوطى ولا ترتفع الزوجية بينهما، وإذا كان تصرف إنسان في ملكه ضرورياً على الغير فلا يرتفع إلا جواز التصرف لا أصل ملكيه ذلك المال، وحقه في بقائه.

وعلى الجملة: فما ذكره رسول الله صلى الله عليه و آله في قضيه سمره بن جندب مع الأنصارى أمران، أحدهما: نهى سمره أن يدخل حائط الأنصارى بلا استئذان، وثانيهما: أمره صلى الله عليه و آله بقلع النخلة، والإشكال في تطبيق قاعده لا ضرر مبنى على أن يكون قوله صلى الله عليه و آله: «فإنه لا ضرر ولا ضرار» تعليلاً للأمر الثاني أو لكلا الأمرين، وأما إذا كان تعليلاً للأمر الأول فقط فلا إشكال، وأما أمره الثاني، فقد يقال بأن مقتضى ولايته صلى الله عليه و آله على الأمه في أموالهم بل نفوسهم، وليس من قبيل الحكم الشرعي الثابت في الشريعة حتى يقال بأن الحكم المزبور ينافى قاعده نفي الضرر، حيث إن جواز إتلاف مال الغير ضرر عليه أو لا أقل من عدم استفاده جواز الإتلاف من قاعده لا ضرر فكيف يعلل بها.

ويرجع إلى ذلك أيضاً ما يقال أن قوله صلى الله عليه و آله: «إذهب واقلعها وارم بها إليه» خطاباً للأنصارى وقوله صلى الله عليه و آله: «انطلق فاغرسها حيث شئت» خطاباً لسمره من كونه في مقام تأديب سمره وإظهار غضبه عليه، لا أنه من الحكم الشرعي من غير استعمال ولايته على الرعيه.

أقول: قد ذكرنا في بحث الولاية في بحث المكاسب وأشرنا إليه سابقاً أن كون نفي الضرر والضرار تعليلاً للحكم الأول صحيح، حيث إن مقتضى نفي الحكم الضرر وحرمة الضرار عدم جواز دخول سمره حائط الأنصارى بلا استئذان، وليس في هذا أى ضرر على سمره، والنافى فرض عدم اعتناء سمره لعدم جواز الدخول

وعدم إمكان إرادته نفي الحقيقة حقيقة لا يكاد يكون قرينه على إرادته واحد منها، بعد إمكان حملته على نفيها إبداعاً، بل كان هو الغالب في موارد استعماله.

ثم الحكم الذي أريد نفيه بنفي الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها أو المتوهم بثبوته لها كذلك في حال الضرر [١].

بلا- استيذان وعدم الإجابة لبيع النخلة بأى ثمن شاء، والأمر أو الترخيص للأنصارى بقلع النخلة حكم شرعى ولا يرتبط بمسأله ولايه النبى صلى الله عليه وآله على الأمة فى أموالهم، ولا- يستفاد من الحديث هذه الولاية ولا استعمالها، والوجه فى ذلك دوران أمر الأنصارى بين أن يراعى وجوب التحفظ على عرضه، وبين عدم جواز التصرف فى نخله سمره وإزاله حقه بقلعها، وفى مقام التراحم لا يحتمل أن لا يكون وجوب حفظ عرضه أهم من إتلاف حق الغير بقلع نخلته، ولذا أمره صلى الله عليه وآله بقلع نخلته نظير سائر ما لو دار الأمر فى مقام التراحم بين رعايه التكليف المحرز الأهميه أو محتملها، وبين التكليف الآخر يقدم التكليف الأهم أو محتمله، ولو كان ما ذكر صلى الله عليه وآله للأنصارى من أعمال الولاية المشار إليها لم يكن حاجه إلى المذكور، بل كان للنبي صلى الله عليه وآله تمليك النخلة للأنصارى مجاناً أو مع العوض، بل يمكن أن يقال إن مقتضى نفي الضرر أيضاً انتفاء حرمة التصرف عن قلع النخلة للأنصارى لأنّ ابقائها مع وجوب التحفظ عليه على عرضه وعياله فى الفرض لغو محض، وليس كسائر موارد التراحم مما يكون المكلف مؤاخذاً على ترك موافقه التكليف بالمهم على تقدير ترك العمل بالأهم كما يظهر ذلك بالتأمل.

[١] قد تقدم أن عنوان الضرر عند الماتن قدس سره كعنوان الإكراه أو الاضطرار فى أنه إذا انطبق على فعل خارجى أو اعتبارى يكون انطباقه موجبا لارتفاع الحكم الثابت لذلك الفعل فى نفسه أى بعنوانه الأولى أو المحتمل ثبوته له كذلك، ولذا يتقدم

خطاب نفى الضرر على الخطاب الدال على ثبوت الحكم المزبور لذلك الفعل، حيث يجمع بين الخطابين، بأن الحكم الثابت للفعل اقتضائي بالإضافة إلى عنوان الضرر فيثبت له ويتعلق به ما لم يطرأ عليه عنوان الضرر، ولا تلاحظ النسبه بين الخطابين، ليقال: إن النسبه بينهما العموم من وجه، فإن ملاظه النسبه ينحصر على ما كانت دلالة كل من الخطابين على حكم الفعل بالعنوان الأولى أو بالعنوان الثانى كما هو الحال أيضا فى الخطابات الداله على حكم الأفعال بعناوينها الأولىه مع خطاب نفى الاضطراب والإكراه والعسر والحرَج.

والحاصل أن قاعده نفى الضرر لا تنفى الحكم الثابت لنفس عنوان الضرر وإنما يرفع الحكم فيما إذا تعلق به بعنوان ذلك الفعل إذا صار ضررا، نعم إذا ثبت فى مورد أن الحكم الثابت لفعل بعنوان ذلك الفعل لا- يكون اقتضائيا، بل يثبت حتى مع طريان عنوان الضرر فلا بد فى ذلك المورد من رفع اليد عن إطلاق نفى الضرر.

أقول: لا- يخفى الجمع العرفى بين الخطابين بالحمل على العنوان الأولى والثانوى فيما إذا ثبت حكم فى أحدهما لمطلق الفعل وبعنوانه الأولى، وفى الآخر منهما حكم آخر لعنوان ثانوى يعم ذلك الفعل أيضا فى بعض الموارد، كما إذا ورد الأمر بالوضوء للصلاه فى خطاب وورد النهى عن الغصب فى خطاب آخر، ففيما انحصر ماء الوضوء بالمغصوب يجمع بين الخطابين بأن الوضوء بالماء المغصوب حرام، وأن الوضوء واجب لولا- طرو المغصوب عليه، وكذلك إذا لم ينحصر بالماء المغصوب ولكن المكلف أراد الوضوء، فيقال الوضوء لا- يجوز بذلك الماء بل عليه أن يتوضأ بغيره، حيث لا ترخيص فى تطبيق طبيعى الوضوء على الوضوء بالمغصوب بل هو حرام، وأما فى مثل قاعده لا ضرر فقد تقدم أن الماتن قدس سره بنى على

أن نفي الضرر ادعائي والمصحح للدعاء لا يمكن أن يكون نفي الأثر المجعول لنفس الضرر كما اعترف به قدس سره حيث إن عنوان الموضوع تحققه يوجب تحقق الحكم المجعول له فلا- يمكن أن يكون رافعا له، بل نظير الحكم المجعول على عنوان الاضطرار أو الإكراه أو الخطأ والنسيان حيث يثبت ذلك الحكم بثبتها.

فلا بد من أن يكون المنفى نفس الفعل الذى يطرأ عليه عنوان كونه ضروريا بأن يكون المنفى نفس الوضوء أو الغسل، والصوم بأن يكون معنى لا ضرر، أنه لا وضوء ولا غسل ولا صوم مع الضرر، والمصحح لهذا النفي عدم الأثر لهذا الوضوء أو الغسل أو الصوم، وهكذا، وإذا كان الأمر كذلك وعلى هذا المنوال فيدخل نفي الضرر فى الحكمه بالإضافه إلى الخطابات الداله على ثبوت الآثار للوضوء والغسل والصوم بالتصرف فى عقد الوضع فى تلك الخطابات، نظير حكمه لا ربا بين الوالد وولده، حيث إنه نفي للربا بينهما بنحو الادعاء، والمصحح انتفاء ما يكون ثابتا للربا فى نفسه من الآثار، ونتيجه هذا النفي وإن يرجع إلى تقييد الحكم الثابت للربا فى مقام الثبوت إلا- أنه بالإضافه إلى مقام الإثبات يكون خطاب نفي الربا بين الوالد وولده حاكما على الخطاب الدال على حرمة الربا بلا منافاه بين مدلولهما، حيث إن خطاب حرمة الربا لا يعين الربا خارجا، وخطاب نفي الربا بين الوالد والولد ينفي الربا بين الوالد والولد كما هو الحال بالإضافه إلى حكمه: «لا شك للامام مع حفظ من خلفه»، بالإضافه إلى الخطاب الدال «إذا شككت فابن على الأكثر» أو أنه «إذا شك فى الأولين يعيد صلاته»، وهذا النحو من الحكمه قد يقتضى التضييق ثبوتها فى الحكم المستفاد من خطاب الدليل المحكوم كما فى الأمثله المتقدمه، وقد يفيد التوسعه كما فى خطاب «الفقاع خمر» أو «إن الطواف بالبيت صلاه» ونحوهما.

وعلى الجملة: فالجمع بين ما ذكره من أن نفي الضرر نفى الطبيعي ولكن ادعاءً والمصحح للادعاء انتفاء الأثر الثابت للفعل لولا نفيه بعنوان نفي الضرر وبين الالتزام بالجمع بين الخطاب الدال على ثبوت الأثر للفعل وخطاب نفي الضرر بالعنوان الأولى والثانوى غير تام، وأيضا قد ذكرنا أن الضرر إسم مصدر فلا بد من أن يكون المنفى ما يكون منه الضرر ويدور ما يكون منه الضرر بين نفس الفعل الضررى وبين التكليف والوضع الموجب رعائتهما الضرر، وأن يكون النفي فى اراده الفعل الضررى ادعائيا، بخلاف نفي الحكم من التكليف والوضع الملازم له فإن نفيهما يكون حقيقيا، ويترتب على نفي التكليف أو الوضع الملازم له أنه لا- يعم مدلول نفي الضرر موارد الحكم الترخيصى حتى فيما كان الترخيص فى الفعل مطلقا، بل ينحصر النفي بقاعده نفي الضرر فى موارد ثبوت التكاليف والإلزامات فيما إذا شملت خطاباتها بإطلاقاتها صوره كون التكليف والإلزام ضروريا.

وعلى الجملة بناءً على ما ذكرنا من كون نفي الضرر ناظرا إلى التكاليف والإلزامات التى تكون فيها مدلولات الخطابات الشرعيه بيانا لعقد الحمل فيها، وأنه مثلاً لم يجعل الوجوب للوضوء أو الغسل أو الصوم إذا كان ضروريا، وأما الأحكام الترخيصىه فيما إذا كان الموجب للضرر اختيار المكلف فلا يكون بالإضافه إليها حكمه، فإن الضرر لم ينشأ من الترخيص، نعم الجمع العرفى بين الخطابين بحمل أحدهما على الحكم بالعنوان الأولى والآخر على الحكم بالعنوان الثانوى يصح بالإضافه إلى فقره لا ضرار بناءً على أن نفيه بمعنى تحريم الإضرار بالغير، وتكون النتيجة بمقتضى الجمع مثلاً جواز الفعل فى غير صوره الإضرار بالغير وعدم الجواز معه.

وكذا يصح الجمع بهذا النحو بتقييد خطابات التكاليف بقاعده نفي الضرر بناءً على أن معنى لا ضرر ولا ضرار بمعنى تحريمهما، فالوضوء الضررى يكون حراماً فيقيد لا محاله وجوبه واستحبابه بما إذا لم يكن ضرورياً، وكذا غيره من الأفعال المحكوم بها بالجواز بالمعنى الأعم بحيث يشمل الوجوب والاستحباب والإباحة بالمعنى الأخص، والفرق بين كون نفي الضرر تحريماً للضرر أو نفياً لوجوبه عند كونه ضرورياً، أنه إذا توضع المكلف مع كونه ضرورياً يحكم ببطلانه، بناءً على تحريم الضرر حيث إن تحريمه يعم الضرر على المكلف، بخلاف الضرر فإنه ظاهر في إضرار الغير ولا يعم ضرر الفاعل، وأما بناءً على كون لا ضرر نفي الوجوب الضررى فلا يحكم ببطلانه إلا إذا كان الضرر بحيث يعد جناية على النفس فيحرم إيراد ذلك الضرر ولو كان على نفسه؛ لأن خطاب نفي الضرر وإن يرفع وجوب الوضوء، ولكن لا يرفع استحبابه مادام لم يصل إلى حد الضرر المحرم، بخلاف ما إذا قيل بأن معنى لا ضرر تحريم الضرر مطلقاً وإن لم يكن بتلك المرتبة فإن تحريمه مطلقاً يوجب التقييد في خطاب استحباب الوضوء أيضاً.

وعلى الجملة التقييد فى أدله التكاليف بقاعده نفي الضرر بنحو الجمع العرفى يصح بناءً على مسلك شيخ الشريعة من كون نفي الضرر والضرر بمعنى تحريمهما، فالوضوء الضررى يكون محرماً فيقيد إطلاق خطاب الأمر بالوضوء عند القيام إلى الصلاة ونحوها بما إذا لم يكن ضرورياً.

ثم إنه قد يستشكل فى الأخذ بعموم قاعده نفي الضرر فى غير الموارد التى قام فيها دليل خاص لنفي الحكم الضررى أو عمل فيها المشهور بالقاعده، وذلك لثبوت الأحكام والتكاليف الضرريه فى الشريعة كثيراً، بدوا من الحكم بتنجس المائعات

بملاقاه النجاسه المسقط لها عن الماليه رأساً أو موجبا لنقص ماليتها كما هو الحال فى بعض الجامدات، كتنجس الجلود حيث تنقص ماليتها بالغسل، وختما إلى أبواب الغرامات من الضمانات الماليه وغيرها كالحودود والتعزيرات، فإن كل واحد من الأحكام المشار إليها كوجوب الخمس والزكاه والجهاد وغير ذلك أحكام ضرريه ثبتت فى الشريعه، ولا يمكن تخصيص القاعده بخروج هذه الموارد بمخصص منفصل، لاستهجان تخصيص العام بحيث لا يبقى تحته إلا القليل، فيعلم أن نفى الضرر كان مقترنا بقيد غير واصل إلينا فيكون خطاب نفيه مجملاً لا يمكن التمسك به إلا مع إحراز أن نفى الضرر مع القيد المزبور يعم المورد، كما إذا عمل المشهور فيه بالقاعده، والقيد المنكشف لا يتعين بكونه من قبيل القرينه اللفظيه، بل يمكن كونه من قبيل قرينه الحال.

كثره التخصيص فى قاعده لا ضرر

قد يجاب عن الإشكال كما عن الشيخ قدس سره باختصاص الاستهجان بما إذا كان المخصص متعدداً وبعناوين كثيره، وأما إذا كان خروج الأفراد الكثيره بورود مخصص يخرج الكثير بعنوان واحد فلا استهجان فيه، ولكن لا يخفى عدم الفرق فى الاستهجان بينهما، كما إذا ورد فى خطاب المولى لعبده: أكرم كل عالم فى البلد، وفرض أن كلهم من غير الهاشميين إلا واحد أو اثنين أو ثلاثه، فإنه كما يستهجن إخراج البقيه بالخطابات المتعدده، كذلك ما إذا كان بخطاب واحد بأن يرد خطاب يذكر فيه: لا تكرم غير الهاشمى من علماء البلد، إلا إذا كان بنحو النسخ، والمفروض فى المقام خلافه، نعم قد يقال: إن الاستهجان يختص بما إذا كان العام بمفاد القضييه الخارجيه كالمثال المتقدم، وأما إذا كان بمفاد القضييه الحقيقيه فقله الأفراد بعد

تخصيص ذلك العام غير مستهجن، وذلك: لأنّ القضييه الحقيقيه غير ناظره إلى الفرد الخارجى إلاّ بنحو الفرض والتقدير، فيمكن أن لا يكون للعام فرد خارجا بالفعل، ولكن مفاد خطاب قاعده نفي الضرر قضيه خارجيه على ما تقدم فى تقريب حكومتها على أدله الأحكام المجعوله، وأنه ليس فى مدلولاتها من الأحكام حكم ضررى، فالإلتزام بالتخصيص بخطاب آخر ولو بعنوان واحد لا يوجب ارتفاع الاستهجان.

والتزم هذا القائل بأن الإشكال بلزوم تخصيص الأكثر غير صحيح، فإن الموارد المشار إليها فى الإشكال قسم منها ما يكون أصل الحكم والتكليف المجعولين فى الشريعه ضروريا، كما فى تنجس المائعات بملاقاه النجاسه وكذا بعض الجامدات على ما تقدم، وكذا تعلق الزكاه بالمال الذى يعتبر فى تعلقها به دوران الحول، وقاعده نفي الضرر غير ناظره إلى نفي هذه الأحكام لقيام الدليل على ثبوت الحكم والتكليف مع كونهما فى أصلهما ضرريين، وقسم منها لا يرتبط أصلاً بمدلول قاعده نفي الضرر كالموارد التى قام الدليل فيها على تدارك الضرر والجنايه، نظير ضمان المال المتلف فى يده بإفراط أو تفريط، أو ضمان المال الذى أتلفه وديه الجنايه التى ارتكبها، فإنّ هذه الموارد غير داخله فى عموم نفي الضرر فإن مفادها نفي الحكم والتكليف الموجب للضرر، لا نفي الحكم الموجب لتدارك الضرر، فإن شئت قلت نفي الضرر كنفى ما اضطروا إليه وما استكروهوا عليه للإمتنان، ولا إمتنان لنفي الضرر فى موارد تدارك الضرر، فإن الحكم بعدم التدارك يفتح بابا لانتشار الضرر، نظير المصلحه الملزمه فى القصاص الذى يفصح عنه قوله سبحانه: «ولكم فى القصاص حياه يا أولى

الألباب لعلمكم تتقون»^(١)، ولذا يمكن دعوى أن خروج الموارد التي يكون التكليف في أصله ضروريا للمصلحه الموجوده في متعلقه جعله امتنان، فلا يعم مواردنا قاعده نفى الضرر، وهذه الدعوى على إطلاقها محل تأمل، إلا أنه إذا كان من قبيل جعل الحكم والتكليف لواقع الضرر بخصوصه فلا يرتفع كسائر الأحكام الموضوعه لعنوان الخطأ والنسيان وغيرهما.

وعلى الجملة: قاعده نفى الضرر لا- تشمل الموارد التي يكون الحكم والتكليف فيها موجبا لعدم نفع المكلف، كمورد تعلق الخمس بالمال حيث إن المكلف لا يملك من الربح مقدار الخمس، وكذا لا يشمل موارد الحكم بتدارك الضرر، بل لا يكون تخصيصها بالدليل القائم على ثبوت الحكم والتكليف الضرريين في أصلهما، نعم ثبوتهما في مورد كونهما ضرريين كسواء ماء الوضوء ولو بثمن غالٍ تخصيص، وهذه الموارد ليست بحيث يوجب خروجها عن قاعده نفى الضرر الاستهجان في خطاب نفيه، فيؤخذ بعموم القاعده في الموارد التي يقتضى إطلاق خطاب التكليف والوضع اللازم له ثبوتها حتى في حال كونهما ضرريين، ويحكم باختصاصهما بغير حال الضرر، وإذا قام دليل على ثبوت ذلك الحكم حتى في حال كونه ضروريا في مورد يكون مخصصا للقاعده كقيام الدليل على تنجس الزيت والمرق بملاقاه النجاسه أيضا كسائر الأشياء الطاهره، وقد ظهر مما ذكرنا أن قاعده نفى الضرر تنحصر حكومتها على الموارد التي يكون إطلاق خطاب التكليف أو الوضع الملازم له مقتضيا لثبوت ذلك التكليف والوضع حتى في مورد كونهما

ص : ١٠٥

ضرريين فيحكم بعدم ثبوتهما في مورد كونهما ضرريين، وأما الموارد التي يكون أصل جعل التكليف والوضع ضرورياً فيمكن أن يقال بأن خروجها عن القاعده بالتخصيص؛ لأنها من قبيل جعل الحكم لعنوان الضرر بخلاف ما إذا كان مقتضى خطاب التكليف أو الوضع الملازم له ثبوتهما حتى في مورد كونه ضرورياً، فيكون الدليل المزبور مخصصاً لها نظير قيام الدليل على تنجس الملاقى للنجس ولو كان الملاقى مثل الزيت والسمن والجلود، فإن الأخذ بإطلاق ما دل على تنجس الطاهر لقيام الدليل الخاص في الزيت والسمن ونحوهما، وكبقاء الزوجيه فيما إذا غاب زوجها المعلوم حياته فإنه تبقى الزوجيه ما لم يطلقها زوجها، وإن لم يكن في البين من ينفق عليها من قبل زوجها.

موارد حكومه قاعده نفي الضرر، وإن المراد بالضرر الواقعي

الأمر الثاني: قد تقدم أن المنفى بقاعده نفي الضرر كل حكم يقتضى إطلاق خطابه وعمومه ثبوته في مورد الضرر، فإن لم يقدّم دليل خاص على ثبوته في ذلك المورد مع كونه ضرورياً ينفي بقاعده نفي الضرر، والضرر من العناوين الواقعيه التي لا دخل للعلم والجهل فيهما، وعليه فلو فرض كون لزوم البيع ضرورياً يرتفع سواء كان المكلف عالماً بحال البيع والشراء أو جاهلاً به، مع أنهم ذكروا في خيار العيب والغبن أنّ المشتري إن كان عالماً بحال المبيع، وأنه معيوب أو أنّ قيمه السوقيه أقل مما يشتري بها، فلا يثبت له خيار العيب أو الغبن، وكذلك ذكروا أنّ المكلف لو كان جاهلاً بحال الوضوء أو الغسل من كونهما ضرريين فتوضأ أو اغتسل يحكم بصحة وضوئه وغسله، ولو كان الحكم الضرري منتفياً، لزم الحكم بثبوت خيار العيب والغبن في الصوره الأولى، وبفساد الوضوء أو الغسل في الصوره الثانيه، ولكن

لا- يخفى ما فيه، فإنه قد ذكرنا سابقا عدم كون الدليل على ثبوت خيار الغبن والعيب هو قاعده نفى الضرر، بل هو مقتضى اشتراط السلامه وعدم اختلاف قيمه السوقيه مع الثمن المسمى باختلاف لا يتسامح فيه، ومع علم المشتري بحال المبيع من كونه معيبا أو مع علمه بالاختلاف الفاحش بين القيمتين بلا اشتراط بين المتبايعين، نعم أصل صحه البيع فى مورد الغبن أو العيب وإن يكن ضروريا، إلا أن قاعده نفى الضرر لا تنفى الصحه؛ لأنّ نفيها خلاف الإمتنان، فإنّ المشتري مع جهله بالحال يمكن له فسخ المعامله بتخلف شرطه، والعالم بالحال ربما يكون غرضه الوصول إلى المعيب أو المثلن ولو بثمان غال، ونفى الصحه سدّ لوصوله إلى غرضه، ولذلك قد فرقوا بين إكراه شخص بمعامله أو اضطاره إليها، وقالوا إن نفى الإكراه يرفع صحه المعامله المكروه عليها، لكون الرفع موافقا للإمتنان، ورفع الاضطار لا- يعم المعامله المضطر إليها لكون رفعها بعدم إمضاءها خلاف الإمتنان، وبهذا يظهر الحال فى الوضوء والغسل الضرريين، فإنه لو كان الضرر المترتب على الوضوء أو الغسل بحيث لا يحرم ارتكابه يمكن أن يحكم بصحته، نظير كون الوضوء أو الغسل حرجيا فإنّ قاعده نفى الضرر كقاعده نفى الحرج، لا تعم الفرض لكون الرفع خلاف الإمتنان مع الغفله عن الضرر، بل لو حكم بعدم وجوبهما أمكن الحكم بصحتهما بأدله استحباب الوضوء والغسل كقوله سبحانه: «إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين»^(١) بخلاف ما إذا كان الضرر بحيث يكون إيراد ذلك الضرر محرما على المكلف، فإن الفعل فيه غير قابل للتقرب به، وهذا بخلاف ما إذا صام المكلف فى شهر رمضان مع كونه مريضا

ص : ١٠٧

يُضَرُّ به الصوم فإنه يحكم ببطلانه حتى فيما إذا اعتقد عدم الضرر، وذلك لا لحكومه قاعده نفى الضرر على وجوب الصوم، بل لأن المريض لم يشرع في حقه الصوم إذا أضرَّ به؛ وعلى الجملة فيمكن الالتزام بأن الوضوء أو الغسل مع كونهما ضررين بضرر لا يحرم إيراده على النفس صحيح، أخذاً، بعموم أدله استحباب الطهارة من الحدث، وحديث لا ضرر لا حكمه له بالإضافة إلى أدله المستحبات وسائر الأحكام الترخيضية إذا كان الضرر فيها متوجهاً إلى نفس المكلف، نعم إذا كان الضرر المتوجه إليه بحدِّ الحرام فالوضوء أو الغسل محكوم بالبطلان إلا في فرض الغفلة والنسيان عن كونهما ضررين، بناءً على عدم الحرمة الواقعية في حق الغافل، نظير ما ذكرنا في باب اجتماع الأمر والنهي من أنه مع الغفلة ونسيان الغصب يحكم بصحة الوضوء أو الغسل، ولو مع كون الماء ملك الغير فيما إذا لم يكن الغافل والناسى هو الغاصب، ولكن ذكر المحقق النائيني قدس سره أن الوضوء أو الغسل في مورد كونهما ضررين محكوم بالبطلان حتى فيما إذا لم يكن الضرر بحدِّ الحرام.

وبتعبير آخر لا فرق بين صوم المريض إذا كان ضرورياً وبين الوضوء والغسل الضررين، وذكر في وجه ذلك أن المكلف قد قسّم في الآيه المباركه إلى واجد الماء وفاقده، وأن الأول مكلف بالوضوء أو الغسل لصلاته والثاني يجب عليه التيمم لها، والتقسيم قاطع الشركه، ومقتضى التخيير بين الوضوء والغسل وبين التيمم مع عدم كون الضرر بحدِّ الحرام كون المكلف في زمان واحد فاقد الماء وواجده، فلا يجتمع هذا مع التقسيم وفيه أن هذا التقسيم بلحاظ وظيفه المكلف بالإضافة إلى صلته إذا كان عند القيام إليها محدثاً، وفي موارد كون الوضوء أو الغسل حرجياً أو ضرورياً لا بحدِّ الحرام يكون الحكم بصحة الوضوء أو الغسل بما دلّ على استحباب الطهارة

نفسياً للمحدث، ولا حكمه لقاعدتي نفى الحرج والضرر مع عدم كونه بحد الحرام بالإضافة إلى خطاب استحباب الطهارة، فيكون الوضوء أو الغسل صحيحاً، ومعه يخرج المكلف عن المحدث المزبور عند قيامه إلى الصلاة هذا أولاً وثانياً: أن الموضوع لوجوب التيمم للصلاة في الآية المباركة هو من لم يجد الماء، أى من لم يتمكن من استعماله لفقد الماء أو لمرضه كما هو مقتضى تفريع قوله سبحانه: «فلم تجدوا ماءً» (١) على قوله: «وإن كنتم مرضى أو على سفر . . .» (٢) وإذا كان الضرر غير محرم فالمكلف متمكن من استعماله، ومقتضى التقسيم في الآية لزوم الوضوء أو الغسل في حقه، فإنما التزمنا بعدم وجوب الوضوء في حقه لقاعده نفى الضرر كما هو الحال أيضاً في موارد كونه حرجياً.

وذكر النائيني قدس سره أنه إذا اعتقد الضرر في الوضوء أو الغسل ثم ظهر بعد ذلك عدم الضرر في استعمال الماء يحكم بصحة صلاته؛ لأن المكلف في فرض اعتقاده الضرر لا يتمكن من استعمال الماء، نظير ما إذا اعتقد عدم الماء فتيمم وصلى ثم علم أن الماء كان موجوداً عنده.

أقول: إنما لا تجب الإعادة فيما إذا اعتقد عدم الماء وتيمم وصلى إذا كان انكشاف وجود الماء عنده بعد خروج الوقت؛ لأن هذا الانكشاف لا يترتب عليه أثر؛ لأنه مع اعتقاده عدم الماء في تمام الوقت لا يتوجه إليه خطاب الوضوء أو الغسل للصلاة فيدخل في قوله سبحانه: «فلم تجدوا ماءً» حيث إن المراد منه عدم تمكنه من الوضوء والغسل لصلاته ولو لغفلته عن الماء واعتقاده عدمه، وأما في فرض

ص : ١٠٩

اعتقاد الضرر وحتى مع خوفه من الضرر مع كون الضرر المحتمل مما يحرم إيقاع نفسه فيه كالهلاكه ويجب عليه التحفظ على نفسه منه، فالأمر كما ذكر في فرض الاعتقاد بعدم الماء من أنه لو انكشف بعد خروج الوقت أنه لم يكن في استعماله ذلك الضرر فيحكم بإجزاء ما صلى في الوقت بتيمم، نعم إذا انكشف في فرض الاعتقاد بعدم الماء، وجود الماء عنده حين الصلاة مع التيمم أو عدم الضرر كما ذكر في الوضوء أو الغسل يجب عليه إعادته الصلاة بالطهارة المائيه في الوقت، وأما إذا كان اعتقاده بالضرر في استعمال الماء بالضرر غير المحرّم، فتيمّم وصلى ثم انكشف بعد خروج الوقت أنه لم يكن في استعماله ذلك الضرر أيضاً، فاللازم بالحكم بقضائها ولا يجرى في هذه الصورة حكم الاعتقاد بعدم الماء، وذلك فإنه بناءً على حرمة الإضرار بالنفس بهذه المرتبه كان عليه في الوقت أمر بالصلاه مع الطهاره المائيه، غايه الأمر كان يعتقد أن هذا الأمر استحبابي وكان في الواقع واجبا لعدم الضرر أصلاً، فالصلاه الواجبه قد فاتت فعليه قضاؤها، هذا كله بالإضافة إلى قاعده لا ضرر مع قطع النظر عن الروايات الواردة في التيمّم في بعض هذه الفروض، وإلاّ- مع النظر إليها فإن الذي اعتقد عدم الماء معه عند صلاته بتيمّم ثم ظهر قبل خروج الوقت وجوده فعليه الإعادته، وأما إذا اعتقد أو احتمل الضرر المحرم في الوضوء أو الغسل فتيمّم وصلى ثم انكشف قبل خروج الوقت أنه ليس في الوضوء أو الغسل ذلك الضرر فلا يجب عليه الإعادته.

وفي صحيحه أبي بصير قال: «سألته عن رجل كان في سفر، وكان معه ماءً فنسيه فتيمّم وصلى، ثم ذكر أن معه ماء قبل أن يخرج الوقت، قال: عليه أن يتوضأ

لا الثابت له بعنوانه، لوضوح أنه العلة للنفي، ولا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه بل يثبتته ويقتضيه.

ومن هنا لا يلاحظ النسبه بين أدلّه نفيه وأدلّه الأحكام، وتقدم أدلّته على أدلّتها _ مع أنها عموم من وجه _ حيث إنه يوفق بينهما عرفاً، بأن الثابت للعناوين الأوّليه اقتضائي، يمنع عنه فعلاً ما عرض عليها من عنوان الضرر بأدلّته، كما هو الحال في

ويعيد الصلاه»^(١)، وفي صحيحه عبدالله بن سنان أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام: «عن رجل أصابته الجنابه في ليله بارده يخاف على نفسه التلف إن اغتسل قال: يتيمم ويصلّي، فإذا أمن البرد اغتسل وأعاد الصلاه»^(٢)، وتحمل الإعادة فيها على الاستحباب أو حصول الأيمن قبل خروج الوقت على ما ذكرنا في بحث التيمم من أنّ استمرار الخوف إلى خروج الوقت كافٍ في جواز التيمم، كما يشهد بذلك مثل صحيحه داود بن سرحان عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرجل تصيبه الجنابه وبه جروح أو قروح أو يخاف على نفسه من البرد، فقال: لا يغتسل ويتيمّم»^(٣) وظاهره كون الوظيفه مع استمرار الخوف هو التيمّم لصلاته حتى لو فرض عدم الضرر واقعاً.

بقي في المقام أمر، وهو ما يمكن أن يتوهم أن الضرر بالنفس أو الطرف وإن يكن حراماً إلا أنه لا ينطبق على نفس الوضوء ولا يتحدان وجوداً فيكون التكليف بالوضوء مع حرمة الإضرار بالنفس أو الطرف من المتزاحمين، ولازم ذلك الحكم بصحة الوضوء ولو مع علمه بالضرر، لا أنه يقع التعارض بين الأمر بالوضوء وحرمة الظلم والإضرار بالنفس ليقدم حرمتها على خطاب الأمر بالوضوء بالتقييد، بل كما

ص : ١١١

١- (١) وسائل الشيعه ٣:٣٦٧، الباب ١٤ من أبواب التيمم، الحديث ٥.

٢- (٢) المصدر السابق: الحديث ٦.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٣:٣٤٨، الباب ٧ من أبواب التيمم، الحديث ٨.

قيل في البين وجودان أحدهما: وصول الماء إلى الأعضاء بالكيفية الخاصة بقصد الوضوء، والثاني: حصول النقص في النفس والطرف، وهذا هو الضرر، ويحصل الثاني بحصول الأول فيتسبب الضرر من حصول الوضوء، ولكن لا يخفى لو سلمنا أنّ الضرر على النفس أو الطرف لا يتحد مع الوضوء وجوداً إلا أن الأمر بالوضوء على تقدير عصيان النهي المتعلق بالمسبب أمر غير معقول حتى لو كان الأمر استجابياً، كما هو الحال في موارد التركيب الاتحادي وتقديم جانب النهي، وكما إذا كان الماء منحصراً بالمغصوب لا يمكن الأمر بالوضوء ولو بنحو الترتب، حيث إن عصيان النهي يكون بحصول الأمر المتحد مع المنهي عنه فيكون الأمر الترتبي به من قبيل طلب الحاصل كلاً أو بعضاً، وكذا الحال في موارد تسبب المنهي عنه عما ينطبق عليه عنوان متعلق الأمر كلاً أو بعضاً، وفي الفرض بما أن الضرر على النفس أو الطرف بأي سبب حرام، ومع فرض حصوله بغسل البدن تماماً كما في الغسل أو بعضه كما في الوضوء لا يمكن الأمر بهما لكونه من قبيل طلب الحاصل، ودعوى أنّ الأمر يتعلق بقصد الوضوء أو الغسل على تقدير غسل البدن أو الأعضاء كما ترى، فإن الأمر بالوضوء أو الغسل طلب إحداثهما لا قصدهما فقط.

وبالجمله مع عدم الأمر بهما ولو ترتبا لا كاشف عن الملاك فيهما ليحكم بصحتهما حتى مع العلم، نعم مع الغفلة عن كونهما مضرّين يمكن الحكم بصحتهما لسقوط النهي عن الإضرار بالنفس أو الطرف للغفلة، ويؤخذ بإطلاق الأمر بالوضوء والغسل كما هو المقرر في باب اجتماع الأمر والنهي، وهذا الأخذ بالإطلاق مبني على سقوط النهي والحرمة مع الغفلة عن الفعل كنسيانه، وإلا فالصحة في فرض الغفلة أيضا فيها تأمل بل منع.

التوفيق بين سائر الأدلة المثبتة أو النافية لحكم الأفعال بعناوينها الثانويه، والأدلة المتكفله لحكمها بعناوينها الأوليه.

نعم ربما يعكس الأمر فيما أحرز بوجه معتبر أن الحكم فى المورد ليس بنحو الإقتضاء، بل بنحو العليه التامه.

وبالجمله الحكم الثابت بعنوان أولى:

تاره يكون بنحو الفعلية مطلقاً، أو بالإضافه إلى عارض دون عارض، بدلاله لا يجوز الإغماض عنها بسبب دليل حكم العارض المخالف له، فيقدم دليل ذاك

ثم إنه قد يستظهر حرمة الإضرار بالنفس بأى مرتبه من الضرر من بعض الروايات كالتى رواها فى الكافى فى أول كتاب الأطمه، حيث ورد فيها «ولكنه خلق الخلق وعلم (عزّ وجلّ) ما تقوم به أبدانهم وما يصلحهم فأحلّه لهم وأباحه تفضلاً منه عليهم به لمصلحتهم، وعلم ما يضرّهم فنهاهم عنه وحرّمه عليهم»^(١)، ولكن لا يخفى أن الإضرار بالنفس فى مثل هذه الروايات يؤخذ حكمه للتحریم كتحریم الميتة والدم وغير ذلك، كما يجعل حكمه فى النهى التنزيهى فى بعض المأكولات، ومن الظاهر أن لحاظ الإضرار حكمه فى بعض الأحكام غير كونه موضوعاً للحكم بالحرمة وعله لها، وما ينفع فى التعدى أو التمسك به هو الثانى لا الأول.

الأمر الثالث: قد يقال بأن قاعده نفى الضرر كما تكون حاكمه على التكليف والوضع الملازم له، فيما إذا اقتضى إطلاق خطابهما ثبوتهما حال الضرر، وكذلك تكون حاكمه على الأحكام العدميه أى عدم الحكم فيما إذا كان عدمه فى مورد ضرورياً، مقتضى قوله عليهم السلام «الطلاق بيد من أخذ بالساق»^(٢) عدم إمضاء الشارع

ص: ١١٣

١- (١) الكافى ٢٤٢:٦، الحديث الأول.

٢- (٢) مستدرک الوسائل ٣٠٦:١٥.

وأخرى يكون على نحو لو كانت هناك دلالة للزم الإغماض عنها بسببه عرفاً، حيث كان اجتماعهما قرينه على أنه بمجرد المقتضى، وأن العارض مانع فعلى، هذا ولو لم نقل بحكومه دليله على دليله، لعدم ثبوت نظره إلى مدلوله، كما قيل.

ثم انقذ بذلك حال توارد دليلى العارضين، كدليل نفي العسر ودليل نفي الضرر مثلاً، فيعامل معهما معاملة المتعارضين لو لم يكن من باب تراحم

الطلاق الصادر من غير الزوج، وإذا كان عدم الإمضاء ضرورياً بالزوجه كما إذا امتنع الزوج عن إنفاقها وطلاقها يكون للحاكم أن يطلقها، حيث إن عدم إمضاءه ضررى بالزوجه ففيه يكون بإمضاءه، وقد ذكر السيد اليزدى قدس سره على ما فى ملحقات العروه فى مسأله زوجه المفقود وأيده ببعض الروايات الواردة فى زوجه الغائب المفقود خبره، وكذا فيما حبسه شخص وشردت دابته فإن الحكم بعدم ضمان الحابس ضرر على المالك المحبوس، فيكون مقتضى رفع الضرر ضمانه، ونظيره ما إذا حبسه فأبق عبده أو فتح قفصه وطار طيره، ولكن لا يخفى أن الحكم بالضمان فى هذا وما قبله من قبيل تدارك الضرر الناشئ عن اختيار الحابس وإرادته، وقاعده نفي الضرر لا تتكفل بحكم تدارك الضرر على ما تقدم، ودعوى أن فتح القفص أو حبس المالك يعد إتلافاً لطيره أو دابته لا يمكن مساعدته عليها مطلقاً، نعم إذا صح الاستناد فى مورد فلا بأس بالأخذ بقاعده الإلتلاف التى تقدم عدم حكومه قاعده لا- ضرر بالإضافه إليها، وأما إثبات صحه طلاق غير الزوج مع إمتناعه عن إنفاقها فهو أيضاً لا يمكن؛ لأن الضرر ينشأ من ترك إنفاق الزوج وطلاق الحاكم يكون تداركاً للضرر، وإلا فالضرر فى نفس بقاء الزوجيه، فيكون مقتضى قاعده نفيه انفساخ الزوجيه، نعم جعل الشارع لتخلصها طريقاً فيما إذا امتنع الزوج عن إنفاقها وطلاقها، فإن للحاكم الطلاق بعد

المقتضيين، وإلاّ- فيقدّم ما كان مقتضيه أقوى وإن كان دليل الآخر أرجح وأولى، ولا يبعد أن الغالب في توارد العارضين أن يكون من ذاك الباب، بثبوت المقتضى فيهما مع تواردهما، لا من باب التعارض، لعدم ثبوته إلاّ في أحدهما، كما لا يخفى، هذا حال تعارض الضرر مع عنوان أولى أو ثانوى آخر.

وأما لو تعارض مع ضرر آخر فمجمّل القول فيه أن الدوران إن كان بين ضررى شخص واحد أو اثنين فلا مسرح إلاّ لإختيار أقلهما [١]. لو كان، وإلاّ فهو مختار.

ثبوت ذلك عنده وهذا لا يرتبط بنفى الضرر وقاعده نفيه، ومما ذكرنا يظهر الحال فيما هو المبتلى به في عصرنا من تحمل الدائن بعض المصارف لتحصيل الدين على مديونه الممتنع عن الأداء، أو استخلاص ملكه عن يد الغير الغاصب، حيث إن الحكم بالضمان من قبيل تدارك الضرر يكون بامتناع المديون أو إمساك الغاصب داعيا له إلى صرف المالك المال، لا أنه سبب له بحيث يستند التلف إليه لا إلى المالك.

[١] يقع الكلام في حكم تعارض الضررين في مسائل: الأولى، ما إذا دار أمر المكلف بإيراد أحد ضررين يكون كل منهما من قبيل الإضرار بالنفس لا- بالغير، والثانية: ما إذا دار أمره بين ضررين يكون كل منهما من قبيل الإضرار بالغير، الثالثة: ما إذا دار أمره بين ضرر نفسه وضرر الغير.

أما المسألة الأولى: فإن كان كل من الضررين من قسم غير الحرام أو أحدهما محلّل والآخر محرّم، فيتخير في الأول، ولزم اختيار المحلل في الثانى، وأما إذا كان كل منهما محرّما فلا-ينبغى التأمّل في دخول الفرض في المتزاحمين، ويتعين اختيار المهم والاجتناب عن الأهم أو محتمل الأهميه، ومع التساوى أو احتمال الأهميه في كل منهما يكون الحكم هو التخيير على ما هو المألوف في باب التزاحم، وبهذا يظهر

الحال فى المسأله الثانيه، فإن الاضرار بالغير بكل من الضررين محرم، فلا بد من اختيار الأخر، وملاحظه احتمال الأهم، ويترتب على ذلك أنه إذا أدخل رأس دابته فى إناء شخص آخر فإن للحاكم الأمر بكسر الإناء، فيما إذا لم يتراضيا بغيره، ويكون ضمان تلف الإناء عليهما بقاعده العدل والإنصاف، فإنه لا يمكن للحاكم ذبح الحيوان أو الأمر به، حيث لا موجب لإدخال الضرر الكثير عليهما، نعم إذا كان إدخال رأسها بفعل شخص ثالث لا يبعد تخيير الثالث فى اختيار كسر الإناء أو ذبح الحيوان؛ لأنه مكلف بإيصال أحد المالين إلى مالكه بعينه، والآخر إلى الآخر ببدله وضرر الإتلاف يتوجه إلى نفسه.

ومن هنا لو كان الإدخال بفعل أحد المالكين يتوجه عليه إتلاف مال نفسه، وتخليص مال صاحبه لو لم يرض صاحبه بإتلاف ماله مع الضمان أو بدونه، فإن إتلاف مال نفسه مقدمه لإيصال مال صاحبه إليه، لا يقال: إتلاف مال نفسه ضررى بالإضافة إليه فينفى بقاعده لا ضرر، فإنه يقال: لا حكومه لقاعده نفى الضرر فى المقام حيث إن نفى وجوب رد مال صاحبه إليه ضررى مع أنه أقدم على ضرر نفسه بإدخاله رأس الحيوان فى الإناء.

وهذا فيما إذا لم يحرز أهميه التحفظ على أحد الضررين، وإلا يتعين الاحتفاظ عليه ولو كان بفعل أحد المالكين، كما إذا أدخل مالك العبد رأس عبده فى قدر شخص آخر، أو أدخل العبد رأسه فيه، أو أدخل شخص آخر رأسه حيث يجب التحفظ على النفس المحترمه.

وأما المسأله الثالثه: وهى ما إذا دار الأمر بين ضرر نفسه والإضرار بالغير، ويلحقها ما إذا دار الأمر بين حرمانه وعدم انتفاعه بملكه وبين ضرر الغير، كما لو كان

حفر البالوعة في داره إضراراً بالجار، وترك حفرها ضرراً عليه أو فيه حرج عليه، وقد يقال: فيما إذا كان حفرها إضراراً بالجار وترك حفرها حرجاً أو ضرراً على نفسه بالجواز، فإنه في صورته الحرج في ترك حفرها ترتفع حرمة الإضرار بنفي الحرج، وفي صورته تضرره إما يكون حديث نفي الضرر والإضرار مجملاً للعلم بخروج الفرض إما من صدر الحديث أو من ذيله؛ لأن جواز تصرفه في ملكه بحفرها إضراراً بالجار وحرمة حفرها ضرراً على نفسه، فلا يمكن التمسك بشيء من الصدر والذيل فيرجع إلى أصله البراءة بالإضافة إلى احتمال الحرمة في التصرف في ملكه بحفرها، وأما لأن فقره لا ضرار لا يمكن التمسك بها فإنها للإمتنان، ولا إمتنان في ترك الإضرار بالغير بحرمانه من التصرف في ملكه إذا كان في تركه ضرر على نفسه، فيرجع إلى عموم ما دل على جواز تصرف المالك في ملكه وعموم سلطنته.

ولكن لا يخفى أنه لو كان ترك التصرف في ملكه وحرمانه عن الانتفاع به بحفر البالوعة فيه حرج لا يرتفع بقاعده نفي الحرج، حرمة الإضرار بالغير؛ لأن قاعده نفي الحرج كقاعده نفي الضرر مورد جريانها موارد الإمتنان في الرفع، ولا إمتنان في رفع حرمة الإضرار بالغير، فيؤخذ فيه بقاعده نفي الحرج.

وعلى الجملة: لا- يجرى في الفرض لا- قاعده نفي الحرج ولا- نفي الضرر، وعلى ذلك فإن كان في البين عموم أو إطلاق يدل على جواز تصرف المالك في ملكه ولم يرفع اليد عن إطلاقه فيما كان ذلك التصرف إضراراً بالغير وعدواناً عليه فهو، وإلا فالتصرف المزبور محكوم بعدم الجواز إلا إذا كان التصرف بحيث لا يتضرر الجار به، ولو فرض أن الضرر يتوجه إلى شخص لا بفعل شخص آخر فلا يجوز له دفع الضرر عن نفسه بإيراده على الغير، بخلاف ما إذا كان الضرر متوجهاً إلى ذلك الغير لا بفعله

وأما لو كان بين ضرر نفسه وضرر غيره، فالأظهر عدم لزوم تحمله الضرر، ولو كان ضرر الآخر أكثر، فإن نفيه يكون للمنه على الأمه، ولا منه على تحمل الضرر، لدفعه عن الآخر وإن كان أكثر.

نعم لو كان الضرر متوجهاً إليه، ليس له دفعه عن نفسه بإيراده على الآخر، اللهم إلا أن يقال: إن نفي الضرر وإن كان للمنه، إلا أنه بلحاظ نوع الأمه، واختيار الأقل بلحاظ النوع منه، فتأمل.

فإنه لا يجب عليه إيراد الضرر على نفسه بدفعه عن الغير، فإن توجيه الضرر إلى الغير لدفعه عن نفسه داخل في عنوان التعدي والإضرار على الغير، ولا حكمه في الفرض لقاعدتي لا ضرر ولا حرج، نعم إذا كان دفع الضرر عن نفسه أهم وإيراد الضرر على الغير مهم، كما إذا توقف حفظ حياته على إتلاف مال الغير تعين دفع الضرر عن نفسه ولو باتلاف مال الغير، كما إذا توقف حفظ حياه الجالس في السفينه على إلقاء مال الغير الموجود فيها في البحر، جاز إذا أكره بالقتل إذا لم يدفع إلى المكروه (بالكسر) مال الغير، ولا يبعد الإلتزام بعدم الضمان أيضا لو لم يكن الإمساك بمال الغير لتلفه بغرق السفينه، أو بأخذ المكروه لا محاله، وأما إذا لم يكن الأمر كذلك بأن لم يكن مال الغير تالفا لولا إتلافه، فإتلافه وإن كان جائزا إلا أنه يوجب الضمان، فإن الضمان لا ينافي جواز الفعل تكليفا، وقاعده نفي الضرر لا تنفي ضمان الإتلاف، فإن الضمان من الأحكام المجعوله لعنوان الضرر على الغير بل نفيه خلاف الإمتنان، وقد يقال من هذا القبيل أى من قبيل توجه الضرر إلى الغير ما إذا أكرهه شخص على أخذ مال الغير ودفعه إلى المكروه (بالكسر)، وإلا يأخذ ذلك المكروه (بالكسر) من نفس المكروه (بالفتح) بدعوى ما تقدم، من أنه لا يجب دفع الضرر المتوجه إلى الغير بتحملة، ولكن لا يخفى ما فيه فإن متعلق الإكراه في الفرض الجامع بين الأمرين،

أحدهما: وهو دفع المال عن الغير تصرف حرام، والآخر: محلل وهو دفع ماله فلا موجب للبين لِحليه التصرف فى مال الغير، ولو كان أقل لعدم جريان قاعده لا ضرر ولا حرج، لكون رفع حرمه التصرف فى مال الغير خلاف الامتنان، نعم إذا كان ضرر المكروه عليه بحيث يجب التحفظ منه فيجوز التصرف فى مقام التواحم، كما ذكرنا ذلك فى قضيه سمره وفى المثال المتقدم فى المقام.

فى الاستصحاب وفى حجته إثباتاً ونفياً أقوال للأصحاب ولا يخفى أن عباراتهم فى تعريفه وإن كانت شتى إلا أنها تشير إلى مفهوم واحد ومعنى فارد، وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم شك فى بقاءه: [١]

إما من جهة بناء العقلاء على ذلك فى أحكامهم العرفية مطلقاً، أو فى الجملة تعبداً، أو للظن به الناشئ عن ملاحظه ثبوته سابقاً.

[١] ذكر الماتن قدس سره فى تعريف الاستصحاب الذى وقع الخلاف فى إثباته ونفيه مطلقاً أو فى الجملة هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم شك فى بقاءه، والسند للحكم بالبقاء إما بناء العقلاء على ذلك فى أحكامهم العرفية مطلقاً أو فى الجملة تعبداً أو من جهة الظن بالبقاء الناشئ من ملاحظه ثبوت الشئ سابقاً أو من جهة قيام النص أو الإجماع عليه، وهذا المعنى قابل ليقع الخلاف فى ثبوته ونفيه مطلقاً أو فى الجملة، ويقع الكلام فى وجه ثبوته مطلقاً أو فى الجملة.

وتعريفه فى بعض الكلمات بما ينطبق على وجه ثبوته وإن يوهم أن الاستصحاب غير الحكم بالبقاء عند الشك فيه كقول بعضهم أن الاستصحاب هو الظن بالبقاء أو كون موضوع أو حكم يقينى الحصول ومشكوك البقاء إلى غير ذلك، إلا أنه لا يقتضى كون الاستصحاب ذلك الوجه، بل المذكور للإشارة إلى ثبوته من ذلك الوجه نظير ما يذكر فى التعريف الذى من قبيل شرح الاسم كما هو الغالب على التعاريف؛ ولذا لا مورد للمناقشه فيها بعدم الاطراد تاره، وبعدم الانعكاس أخرى، وبتعبير آخر لو كان الاستصحاب هو نفس الوجه للثبوت لما تقابلت فيه الأقوال؛ لأن نفي وجه للثبوت لا ينافى ثبوت وجه آخر له كما هو ظاهر.

وإما من جهة دلالة النص أو دعوى الإجماع عليه كذلك، حسبما تأتي الإشارة إلى ذلك مفصلاً.

وذكر الشيخ قدس سره (1) أن للاستصحاب في كلمات القوم تعاريف أسدّها أنه إبقاء ما كان، كما أن هذا أخصرها، وأزيفها ما قيل من كون حكم أو وصف يقيني الحصول في السابق مشكوك البقاء في اللاحق، وقال في وجه كونه أسدّها وأخصرها: إن المراد من الإبقاء ليس هو الإبقاء الخارجى بل التعبدى أى الحكم بالبقاء وتوصيف ما بـ (كان) مع استفادته من الإبقاء للإشعار بأن الموجب للحكم ببقاء الشيء هو أنه (كان) فيخرج عن التعريف الحكم بالبقاء لثبوت علته في الزمان الثانى كثبوتة في الزمان الأول، أو لقيام الدليل على ثبوتة في الزمان الثانى أو العلم الوجدانى بثبوتة فيه، وأما كون الأخير أزيّف التعاريف فإنّ كون حكم أو وصف يقيني الحصول في السابق مشكوك البقاء مورد للحكم بالبقاء لا أنه بنفسه استصحاب.

أقول: كون الاستصحاب أماره أو أصلاً مذکور في كلماتهم ولو قيل بأنه من الأمارات يتعين أن يكون الاستصحاب غير الحكم بالبقاء حيث إن الحكم نتيجة اعتبار الاستصحاب لا- نفس الاستصحاب حيث إنّ الأماره ما يكشف عن الواقع ظناً لو كان ظناً نوعياً، وأيضاً مجرد ثبوت الشيء سابقاً بنفسه غير موجب للظنّ بالبقاء ولا يكون ظناً بالبقاء بل الممكن دعوى الملازمه الغالبية بين ثبوت الشئ سابقاً وبقائه لاحقاً، وهذه الغلبة هي الموجبه للظنّ بالبقاء في موارد احتمالها، وهذا بخلاف القول بأنه أصل عملي فإنه عليه حكم ظاهري، وهل الحكم متعلقه بقاء الشيء بنفسه أو بحكمه؟ كما عليه الماتن أو نفس اليقين بالثبوت بأن يعتبر اليقين بالثبوت

ص : ١٢٢

ولا يخفى أن هذا المعنى هو القابل لأن يقع فيه النزاع والخلاف في نفيه وإثباته مطلقاً أو في الجملة، وفي وجه ثبوته، على أقوال.

ضروره أنه لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء على البقاء أو الظن به الناشئ مع العلم بثبوته، لما تقابل فيه الأقوال، ولما كأن النفي والإثبات واردان على مورد واحد بل موردان، وتعريفه بما ينطبق على بعضها، وإن كان ربما يوهم أن لا يكون هو الحكم بالبقاء بل ذاك الوجه، إلا أنه حيث لم يكن بحد ولا برسم بل من قبيل شرح الإسم، كما هو الحال في التعريفات غالباً، لم يكن له دلالة على أنه نفس الوجه، بل للإشارة إليه من هذا الوجه، ولذا لا وقع للإشكال على ما ذكر في تعريفه بعدم الطرد أو العكس، فإنه لم يكن به إذا لم يكن بالحد أو الرسم بأس.

فانقدح أن ذكر تعريفات القوم له، وما ذكر فيها من الإشكال، بلا حاصل وطول بلا طائل.

سابقاً يقيناً بالبقاء لاحقاً، أو أن متعلقه العمل على وفق الحالة السابقة ومقتضاها المعبر عن ذلك بالإبقاء العملي والأمر بترتيب آثارها زمان الشك؟ نتعرض لذلك عند التعرض لمدارك اعتباره، وظاهر كلام الماتن لا يساعد على كون الاستصحاب هو الإبقاء العملي فإن الحكم بالبقاء يجعل الحكم المماثل للسابق فيما كان المستصحب هو الحكم الشرعي أو جعل أثره الشرعي فيما كان المستصحب الموضوع من فعل الشارع، وعبارة الشيخ قدس سره تساعد على الإبقاء العملي؛ ولذا يستند الاستصحاب إلى المكلف لا إلى الشارع، نعم حكم الشارع المستفاد من أدله اعتبار الاستصحاب هو منشأ الإبقاء العملي عند المكلف فيكون المستفاد من أدلتها اعتبار الاستصحاب بخلاف ما إذا قيل إنه _ يعنى الحكم بالبقاء _ هو الاستصحاب فإنه يكون من فعل الشارع.

ثم لا يخفى أن البحث في حجتيه مسألة أصوليه، حيث يبحث فيها لتمهيد قاعده تقع في طريق استنباط الأحكام الفرعيه، وليس مفادها حكم العمل بلا واسطه، وإن كان ينتهي إليه، كيف؟ وربما لا يكون مجرى الاستصحاب إلا حكماً أصولياً كالحجيه مثلاً، هذا لو كان الاستصحاب عباره عما ذكرنا.[١]

[١] لا يخفى أنه بناءً على تعريفه قدس سره حقيقه الاستصحاب بأنه هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم لا يكون البحث عن حجتيه بل يكون البحث عن نفس ثبوت الاستصحاب يعنى الحكم وعدم ثبوته، نعم بناءً على أنه نفس الإبقاء العملى يمكن البحث عن اعتبار هذا الإبقاء أو عدمه سواء فسر الاعتبار بالحكم الوضعى أو بالحكم التكليفي، كما أنه بناءً على ما نذكره _ من أن الاستصحاب عباره عن كون اليقين المتعلق بالحاله السابقه يقيناً بالبقاء عند الشك فيه _ أيضاً يكون البحث فى الاستصحاب بحثاً عن ثبوته وعدم ثبوته، وكيف ما كان، ذكر الماتن أن البحث عن حجيه الاستصحاب من المسائل الأصوليه حيث يبحث فيها لتمهيد قاعده تقع فى طريق استنباط الأحكام الفرعيه، ولكنه قدس سره قد ذكر فى تعريف علم الأصول وبيان الميزان فى مسائلها _ فى أول الكتاب _ أنه يعرف بها القواعد التى تقع فى طريق الاستنباط أو التى ينتهى إليها أمر المجتهد فى مقام العمل، وقال: إن الأصول العمليه _ ومنها الاستصحاب فى الشبهات الحكميه بناءً على أنه أصل عملى _ داخله فيما ينتهى إليه أمر المجتهد فى مقام العمل ولا- يستنبط منها حكم شرعى فرعى، وما ذكر فى المقام يناقض المذكور هناك، نعم نفى فى المقام أيضاً كون الاستصحاب قاعده فقهييه وقال ليس مفاد قاعده الاستصحاب حكم العمل بلا واسطه، وإن كان ينتهى إلى حكم العمل وعَلَّله بأنها كيف تكون قاعده فقهييه وهى قد تجرى فى مسأله أصوليه كما إذا شك فى بقاء حجيه خبر العدل أو الثقه، إذا خرج بعد إخباره عن

وصف العدالة أو الثقة، والقاعده الفقهيّه هي التي يكون الحكم الوارد فيها بنفسه حكماً فرعياً عملياً سواء كان ذلك الحكم من سنخ التكليف كوجوب الوفاء بالنذر واليمين أو من سنخ الوضع كمسأله وجوب الوفاء بالشرط إذا كان المراد من الوجوب نفوذه، ومسأله كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، وإن كانت نتيجة تطبيق القاعده الفقهيّه على صغراها هي الحكم الشرعي الكلي بأن يقال بثبوت الضمان في البيع الفاسد كثبوتة في صحيحه.

أقول: لا ينبغي التأمل في اعتبار الاستصحاب في الشبهات الموضوعيه وأن ما دلّ على اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكميه بعينه يدلّ على اعتباره في الشبهات الموضوعيه وإذا كان شمول خطاب لا تنقض اليقين بالشك لحكم أصولي شك في بقائه لاحقاً كالحجيه في المثال المتقدم شاهداً لعدم كون قاعده الاستصحاب في الشبهه الحكميه الفرعيه الكليه من القواعد الفقهيّه لاقتضى أن لا يكون جريانه في الشبهه الموضوعيه أيضاً بعدم كونها من القواعد الفقهيّه مع أن المتسالم عليه عند الكل أن الاستصحاب الجارى في الشبهه الموضوعيه قاعده فقهيّه خصوصاً فيما كان المستصحب هو الحكم الجزئي، وكما يقال في وجه ذلك إنّ مدلول أخبار «لا تنقض»^(١) انحلالى وهو الحكم بالبقاء عند الشك فيه فيكون الحكم بالبقاء بالإضافة إلى الشبهات الموضوعيه قاعده فقهيّه كذلك يقال بأن مدلولها بالإضافة إلى استصحاب الحكم الأصولي ليس قاعده فقهيّه ولكن بالإضافة إلى الشبهه الحكميه الكليه كموارد استصحاب الحرمة أو الوجوب أو الإباحه أو الوضع

ص : ١٢٥

١- (١) تهذيب الاحكام ١ : ٥٩، باب الأحداث الموجهه للطهاره، الحديث ١١.

كالضمان والملكيه ونحوها قاعده فقهيه، والالتزام بأن الاستصحاب فيها قاعده أصوليه يحتاج إلى بيان الفارق بينه وبين القواعد الفقيهيه.

في الفرق بين المسأله الأصوليه والمسأله الفقيهيه

ونقول في بيان الفارق: بأن الاستصحاب بناءً على كونه قاعده مستفاده من الأخبار بحيث تجرى في الشبهه الحكميه ولو في الجمله يدخل في القواعد الأ-صوليه لا-الفقيهيه سواء قلنا بأن ظاهر تلك الأخبار اعتبار علم المكلف بالحاله السابقه علماً بالحاله اللاحقه أيضاً، أو قلنا بأن المستفاد منها الحكم ببقاء المتيقن فإنه على الأول يكون نتيجة ضم كبرى الاستصحاب إلى صغراها في الشبهه الحكميه العلم بالحكم الواقعي الفرعي الكلي لا نفس الحكم الفرعي الكلي، وكون النتيجة العلم بالحكم الواقعي الفعلي من خواص المسأله الأصوليه منفرده أو منضمه إلى مسأله أخرى من المسائل الأصوليه، وهذا بخلاف المسائل الفقيهيه فإن القياس فيها نتيجة ثبوت نفس الحكم الفرعي سواء كان الثابت جزئياً أو كلياً، وبتعبير آخر يكون المحمول في كبرى المسأله الأصوليه هو العلم بالحكم بخلاف المسأله الفقيهيه فإن المحمول فيها نفس الحكم الشرعي العملي، وكذا ما إذا قيل بأن المستفاد من أخبار لا-تنقض الحكم ببقاء المتيقن بجعل المماثل للحكم السابق مادام الجهل بالبقاء أو الأمر بالعمل على طبق الحاله السابقه مادام الجهل فإن الفرق بين الاستصحاب والقواعد الفقيهيه التي تكون نتيجتها عند التطبيق حكماً كلياً أيضاً هو أن الحكم المجعول في مورد الاستصحاب حكم طريقي يكون الغرض منه تنجيز الواقع أو التعذير عنه كما هو مفاد دليل اعتبار الأماره أيضاً عند الشيخ قدس سره وهذا بخلاف القاعده الفقيهيه فإن المذكور في القاعده الفقيهيه التي تكون نتيجة التطبيق الحكم

وأما لو كان عبارته عن بناء العقلاء على بقاء ما علم ثبوته، أو الظن به الناشئ من ملاحظته ثبوته، فلا إشكال في كونه مسألة أصولية.

الفرعى نفس الحكم الفرعى الكلى النفسى يعنى مقابل الطريقي.

لا- يقال: ما الثمره بين كون الاستصحاب فى الشبهه الحكميه مسأله أصوليه وبين كون قاعده «ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده» مسأله فقهيه مع كون الأخذ بهما من وظيفه المجتهد فإنه يقال: الثمره تظهر بناءً على ما يأتى فى مسأله جواز التقليد على العامى من اختصاص الجواز بالمسائل الفرعيه فإنه إذا أفتى المجتهد بأن كل عقد لا يضمن بصحيحه لا ضمان فى فاسده أيضاً، وأفتى بأن العين المستأجره لا تدخل فى ضمان المستأجر فى الإجاره الصحيحه والأحوط مراعاة الضمان فى الإجاره الفاسده فإنه يكون الاحتياط استحيابياً لا محاله حيث إن الاحتياط وجوباً نقض لفتواه فيجوز للعامى عدم مراعاة الاحتياط بخلاف ما إذا بنى على اعتبار الاستصحاب فى الشبهه الحكميه، وذكر فى رسالته العمليه أن العصير الزببى وإن لم يثبت دليل على حرمة بالغليان إلا أن الأحوط وجوباً الاجتناب عنه فإن هذا الاحتياط لا يكون نقضاً للفتوى حيث إنه لم يفت فى المسأله الفرعيه فيتعين للعامى الاحتياط أو الرجوع إلى المجتهد الآخر الذى أفتى فى تلك المسأله فتدبر.

ثم إن الفرق بين الاستصحاب وقاعده اليقين هو اختلاف زمان المتيقن والمشكوك، وسبق الأول على الثانى فى الاستصحاب، والمفروض فى قاعده اليقين اختلاف نفس زمان الشك مع زمان اليقين بأن يكون زمان اليقين سابقاً وزمان الشك لاحقاً مع اتحاد متعلقهما حتى من حيث الزمان، وسنذكر عند التعرض لأخبار الاستصحاب أنها لا تعم قاعده اليقين بل مدلولها خصوص اعتبار الاستصحاب لظهورها فى فعليه وصفى اليقين والشك فى ظرف التعبد، والأمر فى الاستصحاب

وكيف كان، فقد ظهر مما ذكرنا فى تعريفه اعتبار أمرين فى مورده: القطع بثبوت شىء، والشك فى بقاءه، ولا يكاد يكون الشك فى البقاء إلا مع اتحاد القضية المشكوكه والتميقنه بحسب الموضوع والمحمول، وهذا مما لا غبار عليه فى الموضوعات الخارجيه فى الجمله [١].

كذلك بخلاف قاعده اليقين المعبر عنها بالشك السارى فإن اليقين فيها غير فعلى فى ظرف التعبد، وحيث إن ظهور تلك الأخبار فى سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك ولو بقرينه موردها فلا مجال لدعوى شمولها لقاعده اليقين، ولا لما يسمى بالاستصحاب القهقرى الذى يكون المشكوك فيه سابقاً والمتيقن لاحقاً، وأصالة عدم النقل الجارىه فى أتباع الظهورات الفعلية عند الشك فى النقل لا ترتبط بذلك الاستصحاب المعدود على فرض اعتباره من الأصول العمليه بل هى بناء العقلاء فى اتباع الظهورات الفعلية حتى مع احتمال النقل كسائر الظهورات التى لا احتمال للنقل فيها.

وكذا لا يرتبط الاستصحاب بقاعده المقتضى وعدم المانع فإن مقتضى هذه القاعده على تقدير اعتبارها الحكم بتحقيق المقتضى بالفتح عند إحراز المقتضى له وعدم العمل بتحقيق المانع الذى يمنع على تقدير حصوله عن حصول المقتضى سواء كان المقتضى بالفتح أمراً تكوينياً كوصول الماء الى بشره العضو المتحقق بصبه على العضو إذا لم يكن مانع عن وصوله إلى البشره أو أمراً اعتبارياً لتنجس الماء الملاقى للنجس إذا لم يكن كراً.

[١] قد ذكر الماتن قدس سره فى المقام أنه لا يكون الاستصحاب إلا مع تحقق أمرين: أحدهما _ العلم بثبوت شىء من الحكم أو الموضوع أو عدمهما، وثانيهما _ الشك فى بقاءه، ولا يكون الشك فى البقاء إلا إذا كانت القضية المشكوكه بعينها القضية المتيقنه

وأما الأحكام الشرعية سواء كان مدركها العقل أم النقل، فيشكل حصوله فيها، لأنه لا يكاد يشك في بقاء الحكم إلا من جهة الشك في بقاء موضوعه، بسبب تغير بعض ما هو عليه مما احتمل دخله فيه حدوثاً أو بقاءً، وإلا لما تخلف الحكم عن موضوعه إلا بنحو البداء بالمعنى المستحيل في حقه تعالى، ولذا كان النسخ بحسب الحقيقة دفعاً لا رفعاً.

بأن يكون الموضوع والمحمول في إحداهما متحدين مع الموضوع والمحمول في الأخرى، وهذا الاتحاد حاصل في الشبهات الموضوعية غالباً كما في استصحاب عداله زيد أو عدم ملاقاته الثوب مع النجاسه ونحو ذلك. نعم، قد لا يحصل فيها هذا الاتحاد بين القضيتين حقيقته كما في الشك في بقاء الماء على كبريته إذا نقص منه مقدار أوجب الشك في كبريه الباقي فإن ما علم كبريته من قبل لم يكن مجرد هذا الماء بعينه، وعدم الاتحاد حقيقته.

في جريان الاستصحاب في الشبهه الحكميه وعدمه

مفروض في جميع الشبهات الحكميه، مثلاً إذا علم حرمة العصير العنبي بعد غليانه وشك في بقاء الحرمة بعد صيرورته دبساً قبل ذهاب ثلثيه فلا يمكن دعوى أن الاتحاد بين القضيتين حقيقى؛ لأن المتيقن حرمة العصير الذى لم يكن دبساً، والمشكوك حرمة ما صار دبساً بعد الغليان، وعلى الجملة لا يحصل الاتحاد كما ذكر في الشبهات الحكميه إلا في مورد الشك في النسخ بمعناه الحقيقي المستحيل في حقه سبحانه؛ ولذا ذكروا أن النسخ في الشريعة دفع في الحقيقة لا رفع، والحاصل أن الحكم لا يختلف عن موضوعه، وإذا شك في بقاء الحكم في الشبهه الحكميه فلا بد من فرض تخلف أمر يحتمل دخله في موضوع الحكم قيداً له فلا يكون حينئذٍ شك في البقاء حقيقه، وهذا محصل ما يقال من أن الاستصحاب على النحو المذكور من

ويندفع هذا الإشكال، بأن الإتحاد فى القضيتين بحسبهما، وإن كان مما لا محيص عنه فى جريانه، إلا أنه لما كان الإتحاد بحسب نظر العرف كافياً فى تحققه وفى صدق الحكم ببقاء ما شك فى بقاءه، وكان بعض ما عليه الموضوع من الخصوصيات التى يقطع معها بثبوت الحكم له، مما يعد بالنظر العرفى من حالاته _ وإن كان واقعاً من قيوده ومقوماته _ كان جريان الاستصحاب فى الأحكام الشرعيه

اعتبار الإتحاد لا يتحقق فى الشبهات الحكميه، وما يسمى بالاستصحاب فيها فى الحقيقه قياس بمعنى إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر.

أقول: تقرير الإشكال فى الشبهه الحكميه بما تقدم لا يخلو عن الإشكال فإنه قدس سره جعل فى المقام العلم بالحاله السابقه كالشك فى البقاء ركناً مع أنه يأتى منه قدس سره أن المعتبر فى الاستصحاب هو الأمر الثانى فقط، وأما العلم بالحاله السابقه فلا يكون ركناً للاستصحاب، وأن مفاد أدله الاستصحاب جعل الملازمه الظاهريه بين ثبوت الحاله السابقه وبقائها عند الشك فى البقاء، وبهذا صحح جريان الاستصحاب فى موارد إحراز الحاله السابقه بقيام الأماره أو بالإطلاق أو العموم، وأيضاً فاتحاد القضيتين فى صدق الشك فى البقاء وإن كان لازماً إلا أن هذا الإتحاد لابد أن يكون من غير جهه الزمان كما تقدم فى بيان الفرق بين قاعده الاستصحاب وقاعده الشك السارى، وإذا اعتبر الإتحاد بينهما من غير جهه الزمان فربما تكون القضيه المشكوكه متحده مع المحرزه حقيقه كما فى مورد الشك فى نسخ حكم الشريعه بمعناه الممكن، وكما إذا علم بثبوت خيار الغبن أو غيره على الفور أو على نحو التراخى، وعلى الجملة اعتبار الإتحاد كما ذكر لا- يوجب اختصاص جريان الاستصحاب بالشبهه الموضوعيه بل يجرى فى الشبهه الحكميه أيضاً فى كل مورد يحتمل اختصاص الحكم بالحاله السابقه التى تخلف الأمر المفروض فيها وأوجب ذلك

الثابته لموضوعاتها عند الشك فيها _ لأجل طروء انتفاء بعض ما احتمل دخله فيها، مما عد من حالاتها لا من مقوماتها، بمكان من الإمكان، ضروره صحه إمكان دعوى بناء العقلاء على البقاء تعبدًا، أو لكونه مضمونًا ولو نوعًا، أو دعوى دلالة النص أو قيام الإجماع عليه قطعًا، بلا تفاوت في ذلك بين كون دليل الحكم نقلًا أو عقلاً.

أما الأول فواضح، وأما الثانى، فلأن الحكم الشرعى المستكشف به عند طروء انتفاء ما احتمل دخله فى موضوعه، مما لا يرى مقومًا له، كان مشكوك البقاء عرفًا، لإحتمال عدم دخله فيه واقعًا، وإن كان لا حكم للعقل بدونه قطعًا.

الشك فى البقاء.

وأجاب الماتن عن الإشكال بأن الاتحاد بين القضييه المتيقنه والقضييه المشكوكه مما لا بد منه إلا أن المعتبر الاتحاد بنظر العرف حيث إن الاتحاد بينهما بنظره كاف فى صدق الشك فى البقاء، وفى شمول عموم أخبار اعتبار الاستصحاب مع تحقق هذا الاتحاد، وبيانه أن الشك فى بقاء الحكم الكلى بعد تخلف أمر كان الحكم عند ثبوته متيقنًا وأن ينشأ من تخلف ذلك الأمر إلا أن ذلك الأمر كثيراً ما يعد بنظر العرف حاله للموضوع لا قيداً مقوماً له بحسب الحدود والبقاء كما فى استصحاب نجاسه الماء الكر بعد زوال تغيره فإن التغير يعد من حالات الماء والموضوع هو الذى يعد من المعروض عرفاً نفس الماء؛ ولذا يقال: تنجس الماء بتغيره، بلا فرق بين كون حاله السابقه مستفاده من الخطابات المعده من الأدله اللفظيه أو من دليل غير لفظى من إجماع أو حتى بالملازمه بين حكم العقل بالحسن أو القبح وبين الحكم الشرعى فإنه وإن يقطع مع تخلف القيد المحتمل بانتفاء الإجماع أو حكم العقل حيث لا- يتصور الإهمال فى موضوع حكم العقل ولا إجماع مع الخلاف إلا أن الحكم الشرعى المستفاد منه قد يشك فيه بأن يحتمل بقاؤه لبقاء

ص : ١٣١

إن قلت: كيف هذا؟ مع الملازمه بين الحكمين.

قلت: ذلك لأن الملازمه إنما تكون في مقام الإثبات والاستكشاف لا في مقام الثبوت، فعدم استقلال العقل إلا في حال غير ملازم لعدم حكم الشرع في غير تلك الحال، وذلك لإحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع من المصلحة أو المفسده التي هي ملاك حكم العقل، كان على حاله في كلتا الحالتين، وإن لم يدركه إلا في إحداهما، لإحتمال عدم دخل تلك الحال فيه، أو إحتمال أن يكون معه ملاك آخر بلا دخل لها فيه أصلاً، وإن كان لها دخل فيما اطلع عليه من الملاك.

ملا-كه، ولا- يلزم أن يكون الحكم الشرعي تابعاً في التوسعه والضيق لملا-ك حكم العقل بالحسن أو القبح، بل يمكن كون الملا-ك للحكم الشرعي أوسع ثبوتاً من ملا-ك حكم العقل فيبقى الحكم الشرعي ببقائه، والحاصل أن الموضوع للحكم أو المتعلق في مثل هذه الموارد نفس الشيء أو الفعل في حاله الأولى لا المقيد بحاله الأولى حتى فيما ذكرت في لسان الدليل بصوره القيد ألا ترى أنه إذا قال البايع: بعث هذا العبد بكذا، فظهر المبيع حيواناً يحكم بانتفاء البيع وفساده بانتفاء المبيع، وأما إذا قال: بعث هذا العبد الكاتب، فظهر أنه غير كاتب يحكم بحصول البيع ويثبت الخيار بتخلف الشرط، ونظير ذلك ما إذا ورد في الخطاب: الماء لا- يتنجس إذا كان كراً، وأما إذا قال: الماء الكر لا يتنجس، فإن المحكوم بالنجاسه نفس الماء، وبلوغه كراً من حالاته فكل ما يكون الأمر المتخلف الذي كان الحكم معه محرزاً بنظر العرف من حالات الموضوع لا يمنع تخلفه كتخلف نفس الزمان عن جريان الاستصحاب.

والحاصل أن الموارد التي يكون الأمر المتخلف الموجب لاحتمال ارتفاع الحكم السابق ظرفاً له دخیلاً في حدوث الحكم أو جهه تعد بنظر أهل العرف من قبيل الواسطه في الثبوت كذلك فلا يمنع تخلفه عن جريان الاستصحاب في الشبهه

وبالجملة: حكم الشرع إنما يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعاً، لا ما هو مناط حكمه فعلاً، وموضوع حكمه كذلك مما لا يكاد يتطرق إليه الإهمال والإجمال، مع تطرقه إلى ما هو موضوع حكمه شأنًا، وهو ما قام به ملاك حكمه واقعاً، فربّ خصوصيه لها دخل في إستقلاله مع إحتمال عدم دخله، فبدونها لا- إستقلال له بشيء قطعاً، مع إحتمال بقاء ملاكه واقعاً. ومعه يحتمل بقاء حكم الشرع جداً لدورانه معه وجوداً وعدمًا، فافهم وتأمل جيداً.

الحكميه، بخلاف ما إذا كان من القيد المقوم لموضوع الحكم فإنه لا سبيل للاستصحاب بعد انتفاء ذلك القيد، ويختلف ذلك باختلاف الموارد بحسب مناسبه الحكم والموضوع، ولكن الاستصحاب في موارد الشبهه الحكميه فيما كان التخلف من قبيل الواسطه في الثبوت وإن كان جارياً في نفسه، وكذا في موارد الظرفيه للحكم الثابت إلا أنه مبتلى بالمعارض نوعاً، والمعارض هو الاستصحاب في عدم جعل الحكم الواسع بحيث يعم الحاله اللاحقه بل لا يبعد حكومه استصحاب عدم جعله كذلك وجريانه بلا أن يعارض بالاستصحاب في عدم جعل الحكم الضيق؛ لأنه لا أثر له مع اليقين بثبوت الحكم قبل التخلف والاستصحاب في عدم جعله لا يثبت جعل الحكم الواسع.

وبتعبير آخر بما أن الحكم في نفس سعته وضيقه أمر اعتبارى يكون ثبوته في الحاله اللاحقه بجعله وسيعاً يكون الأصل عدم جعله كذلك ففي الحقيقه لا تصل النوبه إلى دعوى وقوع المعارضه بين استصحاب الحكم الفعلى وبين استصحاب عدم جعله بحيث يعم الحاله السابقه ثبوتاً، بل يكون الاستصحاب في الثانى حاكماً على الاستصحاب في الحكم الفعلى السابق نظير ما إذا تردد في زوجيه امرأه بين الانقطاع والدوام مع اتفاق الزوجين في المهر فإنه قد ذكرنا في بحث القضاء أن

ثم إنه لا يخفى اختلاف آراء الأصحاب في حجّيه الاستصحاب مطلقاً، وعدم حجّيته كذلك، والتفصيل [١]

الاستصحاب في عدم حدوث عقد الدوام يجرى وينفى الزوجيه بعد انقضاء تلك المده فيكلف المدعى للعقد الدائم بالإثبات، وإلا يحلف منكره.

نعم، إذا كان الحكم الثابت في الحاله اللاحقه حكماً مجعولاً على خلاف الحاله السابقه فلا بأس بالاستصحاب في عدم جعله، وقد ذكرنا سابقاً أنه إذا لم يكن الحكم المخالف من نحو الإلزام أو الوضع الملازم للإلزام فلا بأس بجريان الاستصحاب في عدم جعل كل منه ومن الحكم الواسع؛ لعدم لزوم الترخيص في المخالفه العمليه للتكليف المحرز المعلوم بالإجمال. نعم، مع لزومه عن جريانهما يسقطان، ويرجع إلى الأصل الآخر من قاعده الاشتغال، ولا يخفى أن المراد بقولنا حكومه الاستصحاب في عدم الجعل على استصحاب الحكم المجعول مجرد تعبير، وإلا فإن الاستصحاب في عدم الجعل عين الاستصحاب في عدم المجعول، ويعبر عنه قبل فعليه الموضوع بالجعل، وبعد فعليه الموضوع له يقال له الحكم المجعول الفعلى.

[١] قد تعرض الشيخ قدس سره للأقوال في اعتبار الاستصحاب وما قيل أو يمكن أن يقال في وجه كل من الأقوال ونقده من التفصيل في جريانه بين الموضوعات والأحكام وجريانه بين الأحكام التكليفيه والوضعيه، وكون المستصحب حكماً جزئياً أو كلياً أو كون الحاله السابقه أمراً وجودياً أو عدمياً إلى غير ذلك، وحيث إن التعرض لكل من الأقوال كذلك والتعرض لما قيل في وجهها وردّها تطويل بلا طائل.

شرح الماتن قدس سره في المقام في التكلم عن الوجوه المذكوره في اعتبار الاستصحاب، وذكر أن عمدتها الأخبار لأن ما قيل في وجه اعتباره من غيرها من

بين الموضوعات والأحكام، أو بين ما كان الشك في الرفع وما كان في المقتضى، إلى غير ذلك من التفاصيل الكثيره، على أقوال شتى لا- يهمننا نقلها ونقل ما ذكر من الإستدلال عليها، وإنما المهم الإستدلال على ما هو المختار منها، وهو الحجية مطلقاً، على نحو يظهر بطلان سائرهما، فقد استدل عليه بوجه:

الوجه الأول: استقرار بناء العقلاء من الانسان بل ذوى الشعور من كافة أنواع الحيوان على العمل على طبق الحاله السابقه، وحيث لم يردع عنه الشارع كان ماضياً.

سيره العقلاء وبنائهم على العمل بالحاله السابقه مع عدم العلم بارتفاعها، وأن الثبوت سابقاً يوجب الظن بالبقاء أو دعوى الإجماع على العمل على طبق الحاله السابقه عند الشك فى البقاء غير مفيد، وذلك حيث إن السيره على العمل بالحاله السابقه تختلف فيكون للرجاء والاحتياط أو للاطمئنان أو الظن بالبقاء وللعاده أى الألفه على الحاله السابقه مع الغفله عن الزوال كما فى الإنسان فى بعض الأحيان، وفى الحيوان دائماً، ولو فرض تماميه السيره العقلانيه على العمل على وفق الحاله السابقه فمجرد ذلك لا يكفى فى الاعتماد عليها بل لابد من إحراز رضاء الشارع بها وإمضائها، وهذا غير ممكن لاحتمال الردع، ويكفى فى الردع عنه ما دل من الكتاب والسنه على عدم جواز الاعتماد والعمل بغير العلم، وما دل على البراءه فى الشبهات البدويه وعلى الاحتياط فى غيرها، وعلى الجملة فلا بد فى جواز الاعتماد على الاستصحاب والبناء على العمل بالحاله السابقه من قيام الدليل على إمضاء السيره.

لا- يقال: لو تمت السيره على العمل على الحاله السابقه فلا ينبغى التأمل فى اعتبارها؛ لعدم الردع عنها، وما عن الماتن من أنه يكفى فى الردع العمومات الناهيه عن اتباع غير العلم، وأدله اعتبار البراءه الشامله لموارد الاستصحاب لا يمكن المساعده عليه كما ذكر فى دعوى الردع عن السيره العقلانيه الجاريه على اعتماد

وفيه: أولاً منع استقرار بنائهم على ذلك تعبدًا، بل إما رجاءً واحتياطًا، أو اطمئنانًا بالبقاء، أو ظنًا ولو نوعًا، أو غفلةً كما هو الحال في سائر الحيوانات دائماً وفي الإنسان أحياناً.

وثانياً: سلمنا ذلك، لكنه لم يعلم أن الشارع به راضٍ وهو عنده ماضٍ، ويكفى في الردع عن مثله ما دل من الكتاب والسنة على النهي عن اتباع غير العلم، وما دل على البراءة أو الإحتياط في الشبهات، فلا وجه لإتباع هذا البناء فيما لا بد في اتباعه من الدلالة على إفضائه، فتأمل جيداً.

الوجه الثاني: إن الثبوت في السابق موجب للظن به في اللاحق. وفيه: منع

أخبار الثقات، والسيره العقلانيه على تقدير تماميتها في المقام تكون نظير تلك السيره التي لا يمكن ردعها بالعمومات فإنه يقال يمكن التفرقه بين المقامين بأن خبر الثقة في نفسه كاشف عن ثبوت مضمونه في الواقع، والسيره العقلانيه جاريه على اعتبار هذا الكشف، ومع إضفاء الشارع يكون خبر الثقة حجه على الواقع _ على تقدير ثبوته _ وعلماً به تعبدًا فيكون ردع السيره بالعمومات دورياً؛ لاحتمال عدم شمولها لخبر الثقة؛ لكونه علماً بالواقع تنزيلاً بخلاف اعتبار الاستصحاب فإن السيره جاريه على قاعده عمليه ظاهريه عند الجهل بالواقع، واعتبارها وعدم ردعها يوجب تخصيص النهي عن اتباع غير العلم، ومع عدم ثبوت الدليل على التخصيص يوءخذ بعمومه كما هو الحال في عموم خطاب أصاله البراءه، والأمر بالاحتياط في الشبهات، وهذا كله مع قطع النظر عن الأخبار الوارده في الاستصحاب ودعوى اعتباره بالسيره العقلانيه مع قطع النظر عن سائر الوجوه.

وأما ما قيل في وجه اعتبار الاستصحاب: من أن ثبوت الحاله السابقه يوجب الظن ببقائها زمان الشك؛ فإن أريد الظن الفعلي أى الشخصى فمن الظاهر أن مجرد

اقتضاء مجرد الثبوت للظن بالبقاء فعلاً ولا نوعاً، فإنه لا وجه له أصلاً إلا كون الغالب فيما ثبت أن يدوم مع إمكان أن لا يدوم، وهو غير معلوم، ولو سلم، فلا دليل على إعتباره بالخصوص، مع نهوض الحجة على عدم إعتباره بالعموم.

الوجه الثالث: دعوى الإجماع عليه، كما عن المبادئ حيث قال: الاستصحاب حجه، لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم، ثم وقع الشك في أنه طراً ما يزيله أم لا؟- وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً، ولولا القول بأن الاستصحاب حجه، لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح، انتهى. وقد نقل عن غيره أيضاً.

وفيه: إن تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة مما له مبانٍ مختلفة في غايه الإشكال، ولو مع الاتفاق، فضلاً عما إذا لم يكن وكان مع الخلاف من المعظم، حيث ذهبوا إلى عدم حجته مطلقاً أو في الجملة، ونقله موهون جداً لذلك، ولو قيل بحجته لولا ذلك.

الثبوت سابقاً لا- يوجب الظن بالبقاء دائماً خصوصاً في الشبهات الحكمية التي يختلف فيها أمر يحتمل دخالته في ثبوت الحكم وبقاؤه، أضف إلى ذلك أن الاستصحاب على تقدير كون موضوع الاعتبار فيه هو الظن الشخصي نظير الظن بالقبلة وعدد الركعات فلا- يمكن وقوع التعارض بين الاستصحابيين أو تقديم الاستصحاب السببي على المسببي؛ وإن أريد الظن النوعي بملاحظه أن الغالب فيما ثبت البقاء فمن الظاهر أن الأشياء تختلف في البقاء وعدمه وفي مقدار البقاء والغلبة ونحوها غير محرز لو كان أصلها محرز ويرد أيضاً أنه لو قيل بأن المعبر هو الظن الشخصي أو النوعي الحاصل من الغلبة فلم يقدّم على اعتبارهما دليل بل يدخلان في غير العلم مما ورد النهي عن اتباعه.

الوجه الرابع: وهو العمده فى الباب، الأخبار المستفيضه.

منها صحيحه زواره: «قلت له الرجل ينام وهو على وضوء أوجب الخفقه والخفقتان عليه الوضوء؟ قال: يا زواره قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، وإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء، قلت: فإن حُرِّك فى جنبه شىء وهو لا يعلم قال: لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجىء من ذلك أمرين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، ولكنه ينقضه يقين آخر[١]

وأما دعوى الإجماع على اعتبار الاستصحاب فهى موهونه جداً؛ لوجود الخلاف فى اعتباره وعدمه فى الشبهات الحكيمه بل مطلقاً كما تقدم فى الإشاره إلى الأقوال مع أنه على تقديره مدركى حيث تمسك القائلون باعتباره بوجه مختلفه، وإذا كان هذا حال الإجماع _ على تقدير تحصيله _ فكيف يعتبر نقله؟ والمتعين فى المقام ملاحظه الأخبار فإنها العمده فى اعتباره ومقدار دلالتها عليه.

[١] أقول: هذه الصحيحه وإن ذكرت فى كلمات بعض الأعلام عن زواره عن الباقر عليه السلام إلا أنه لم يثبت هذا النقل ولكن لا يضر ذلك؛ لأن أمثال زواره لا يسأل عن الحكم غير الإمام عليه السلام ثم ينقله بعنوان الروايه من غير التعرض وبيان أن ذلك قول غير الإمام، وهذه الصحيحه تتضمن فقرتين:

الأولى _ ناظره إلى السوءال عن الشبهه الحكيمه وأن الخفقه والخفقتين من نواقض الوضوء أم لا، ولعل زواره يحتمل كون الخفقه داخله فى النوم أو كونها من نواقض الوضوء أيضاً، وجواب الإمام عليه السلام ظاهره هو الأول، وأن النوم الناقض للوضوء هو نوم العين والأذن والقلب لا ما يعم نوم العين خاصه، وفى نسخه الوسائل التى عندنا فإذا نامت العين والأذن والقلب، ولكن فى المحكى فى المتن لم يذكر القلب وكذا فى سائر الكلمات، ولو كانت النسخه الصحيحه غير مشتمله على ذكر القلب

فلا يضر؛ لاحتمال التلازم بين نوم الأذن والقلب.

والفقره الثانيه _ مشتمله على السوءال عن الشبهه الموضوعيه ولا ينافى التلازم؛ لاحتمال عدم السماع للغفله لا لنوم الأذن، وكيف كان فهذه الفقره ناظره إلى السوءال بأن عدم حسّ الشخص بما حرك في جنبه يحسب أماره عن النوم فأجاب عليه السلام بالنفى؛ لأن عدم الحس يمكن أن يكون لاشتغال القلب بشيء كما يتفق للإنسان، وإذا شك في حصول النوم فلا يجب عليه الوضوء حتى يستيقن بالنوم، ولا كلام في أنه يستفاد من الفقره الثانيه اعتبار الاستصحاب عند الشك في بقاء الوضوء أو حصول ناقضه، وإنما الكلام في أنه يستفاد من الجواب في الفقره الثانيه اعتبار الاستصحاب في غير مورد الوضوء حيث التزم جماعه بأنه يستفاد منها اعتبار الاستصحاب مطلقاً؛ لأن قوله عليه السلام: «وإلا فإنه على يقين من وضوئه» يتضمن القضييه الشرطيه وهي إن لم يحى أمر بين من نومه لا يجب عليه الوضوء فإنه على يقين من وضوئه.

والجزاء في القضييه الشرطيه غير مذکور حيث إنه يعلم من التعليل ومما ذكر قبل ذلك من قوله عليه السلام: «لا حتى يستيقن أنه قد نام» وحذف الجزاء وقيام التعليل مقامه أمر متعارف في الاستعمالات نظير قوله سبحانه: «ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين»^(١) فإن قوله سبحانه «فإن الله غنى عن العالمين» لا يكون جزءاً؛ لأنه تعالى غنى عن العالمين كفروا أم لم يكفروا. وفي المقام أيضاً لا يكون يقينه من وضوئه مترتباً على عدم مجيء الأمر البين فإن اليقين بالوضوء السابق موجود جاء أمر بين

ص : ١٣٩

وهذه الروايه وإن كانت مضمرة إلا أن إضمارها لا يضر باعتبارها، حيث كان مضمراً مثل زرارته، وهو ممن لا يكاد يستفتى من غير الإمام عليه السلام لا سيما مع هذا الإهتمام.

وتقريب الاستدلال بها أنه لا ريب في ظهور قوله عليه السلام: (وإلا فإنه على يقين.. إلى آخره) عرفاً في النهي عن نقض اليقين بشيء بالشك فيه، وأنه عليه السلام بصدده بيان ما هو عليه الجزاء المستفاد من قوله عليه السلام: (لا) في جواب: (فإن حرك في جنبه... إلى آخره)، وهو اندراج اليقين والشك في مورد السؤال في القضية الكلية الارتكازية غير المختصة بباب دون باب، واحتمال أن يكون الجزاء هو قوله: (فإنه على يقين...)

من نومه أو لم يجئ.

ودعوى «فإنه على يقين» بنفسه جزاء وبمعنى طلب العمل على يقينه السابق، وقوله: «لا تنقض اليقين بالشك» تأكيد للجزاء خلاف الظاهر؛ لأنه لم يعهد مورد جعل الجملة الاسمية بمعنى طلب الفعل، وإنما يستعمل في الطلب الجملة الفعلية. نعم، إنشاء الأمر الاعتباري بالجملة الاسمية متعارف كقوله: هي طالق، وأنت حر، إلى غير ذلك، وهذا غير طلب الفعل.

وربما يقال: اليقين في قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك أبداً» غير ظاهر في الجنس لو لم نقل بظهوره في العهد على ما ذكروا من أن سبق مدخول الألف واللام في الكلام يكون موجباً لظهور أن المراد في المدخول بعد ذلك هو المسبوق، وبتعبير آخر لو سلم أن جزاء قوله عليه السلام: «وإلا» محذوف والتقدير وإن لم يجئ من نومه أمر بين فلا يجب الوضوء وأن قوله عليه السلام: «فإنه على يقين من وضوئه» تعليل للجزاء المحذوف، ولكن التعليل مجموع المعطوف والمعطوف عليه فيكون مفاد الشرطية إن لم يجئ أمر بين فلا يجب الوضوء؛ لأن اليقين بالوضوء لا ينقض بالشك فيه في

إلى آخره) غير سديد، فإنه لا يصح إلا بإرادته لزوم العمل على طبق يقينه، وهو إلى الغايه بعيد، وأبعد منه كون الجزاء قوله: (لا ينقض... إلى آخره) وقد ذكر: (فإنه على يقين) للتمهيد.

وقد انقذ بما ذكرنا ضعف احتمال اختصاص قضيه: (لا تنقض... إلى آخره) باليقين والشك باب الوضوء جداً، فإنه ينافيه ظهور التعليل في أنه بأمر ارتكازي لا تعبدى قطعاً، ويؤيده تعليل الحكم بالمضى مع الشك في غير الوضوء في غير هذه الروايه بهذه القضيه أو ما يرادفها، فتأمل جيداً.

شئ من الموارد أى سواء كان لاحتمال النوم أو حدوث غيره من النواقض.

والمناقشه فى ذلك _ بأنه على ذلك يكون مفاد التعليل عين مفاد الحكم المعلل، وتعليل الحكم بنفسه غير صحيح _ مدفوعه بأن الحكم المعلل عدم انتقاض اليقين بالوضوء بالشك فى النوم، ومفاد التعليل هو عدم انتقاض الوضوء بالشك فى شئ من الحالات سواء كان احتمال النوم أو غيره نظير قوله: يحرم العصير إذا أسكر فإن كل مسكر حرام، ولكن الصحيح أن المراد باليقين فى قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشك أبداً» جنس اليقين لا خصوص اليقين بالوضوء وذلك فان هذه الكبرى بعينها قد طبق على غير موارد الشك فى الوضوء فى سائر الروايات، وقوله عليه السلام: «فإنه على يقين من وضوئه» غير ظاهر فى التقييد بأن يكون الحكم بعدم النقص لدخاله تعلق اليقين بخصوص الوضوء، بل ذكره لكون اليقين من الصفات ذات الإضافه فلا بد من ملاحظه إضافته لشئ وإلا فالحكم المذكور بعده حكم باعتبار نفس اليقين والشك وكون اليقين أمراً مبرماً مستحکم لا يرفع اليد عنه بالشك، وبتعبير آخر عدم رفع اليد عن اليقين بالشك قضيه ارتكازيه عقلاييه لا تختص بمورد دون مورد، وما هو عند ارتكاز العقلاء هو عدم رفع اليد عن اليقين والأخذ بالمشكوك، ولا ينافى هذا ما

هذا مع أنه لا- موجب لإحتماله إلا احتمال كون اللام فى اليقين للعهد، إشاره إلى اليقين فى (فإنه على يقين من وضوئه) مع أن الظاهر أنه للجنس، كما هو الأصل فيه، وسبق: (فإنه على يقين... إلى آخره) لا يكون قرينه عليه، مع كمال الملاءمه مع الجنس أيضاً، فافهم.

مع أنه غير ظاهر فى اليقين بالوضوء، لقوه احتمال أن يكون (من وضوئه) متعلقاً بالظرف لا ب (يقين)، وكان المعنى: فإنه كان من طرف وضوئه على يقين، وعليه لا يكون الأوسط إلا اليقين، لا اليقين بالوضوء، كما لا يخفى على المتأمل.

تقدم من عدم اعتبار الاستصحاب بسيره العقلاء وذلك فإن ما هو فى سيره العقلاء هو عدم رفع اليد عن اليقين والأخذ بالمشكوك كما إذا أراد شخص السفر إلى بلد وفى البين طريقان أحدهما يوصل سالكه إلى ذلك البلد ولكن الآخر مشكوك وفيه احتمال الضلال فإنهم لا يأخذون بالمشكوك والإمام عليه السلام قد طبق هذه القاعده على موارد الاستصحاب فهذا التطبيق تعبدى مستفاد من الروايات.

وحاصل الكلام أن تطبيقها على الموارد المختلفه والأبواب المختلفه ظاهر فى اعتبار الشارع تلك القاعده فى موارد إحراز الحاله السابقه والشك فى بقائها فلا- منافاه بين اعتبار الاستصحاب تعبداً، وكون قاعده عدم نقض اليقين بالشك قاعده عقلائيه لا يختص بمورد خاص من موارد خصوصاً بملا-حظه ذكر: «أبدأ» فإنه قرينه على أن القضييه عامه لا- يختص بمورد السوءال المفروض فيه الشك فى بقاء الوضوء لاحتمال النوم، ولو كان سبق اليقين بالوضوء قرينه على كون المراد باليقين فى الكبرى هو اليقين بالوضوء لكان ذكر الشك فى النوم قبل ذلك قرينه على كون المراد بالشك هو الشك فى النوم، ولازم ذلك كون الحكم أى الجزاء المحذوف معللاً- بنفسه، ودعوى أن الجزاء للشرط نفس قوله عليه السلام: «ولا تنقض اليقين بالشك» وقوله عليه السلام: «فإنه على

وبالجملة: لا يكاد يشك في ظهور القضية في عموم اليقين والشك، خصوصاً بعد ملاحظه تطبيقها في الأخبار على غير الموضوع أيضاً.

ثم لا يخفى حسن اسناد النقض _ وهو ضد الإبرام _ إلى اليقين، ولو كان متعلقاً بما ليس فيه اقتضاء للبقاء والاستمرار، لما يتخيل فيه من الإستحكام بخلاف الظن، فإنه يظن أنه ليس فيه إبرام واستحكام وإن كان متعلقاً بما فيه اقتضاء ذلك، وإلا لصح أن يسند إلى نفس ما فيه المقتضى له، مع ركاهه مثل (نقضت الحجر من مكانه) ولما صح أن يقال: (انتقض اليقين باشتعال السراج) فيما إذا شك في بقاءه للشك في استعداده، مع بداهه صحته وحسنه [١].

يقين» تمهيد للجزاء المذكور بعده لا يمكن المساعدة عليها فإن ذكر الواو العاطفه يمنع عن جعل ما ذكر بعده جزءاً للشرط كما أن جعله تكراراً للجزاء وأن الجزء نفس قوله: «فإنه على يقين» غير صحيح؛ لما تقدم من أن الجملة الاسمية لا يُنشأ بها الطلب.

في اختصاص اعتبار الاستصحاب بمورد الشك في الرفع وعدمه

[١] قد استظهر الشيخ قدس سره من أخبار الاستصحاب التي ورد فيها النهى عن نقض اليقين بالشك اختصاص اعتباره بموارد الشك في الرفع، وعدم شمولها لموارد الشك في المقتضى من غير فرق بين الشبهه الحكميه والموضوعيه، والوجه في استظهاره هو أن المنهى عنه فيها نقض اليقين بالشك، والأمر دائر بين أن يراد من النقض رفع اليد عن الشيء الثابت _ يعنى ما أحرز فيه قابليه البقاء والاستمرار كما في موارد الشك في الرفع _ وبين أن يراد منه رفع اليد عن مطلق الشيء ولو لم يحرز قابليته للبقاء والاستمرار، والأول أنسب بالنقض بمعناه الحقيقي وهو قطع الهيئه الاتصاليه من الشيء المتصل كالحبل، وإن شئت قلت إن ذكر النقض في الروايات

قرينه على أن المنهى عنه هو رفع اليد عن المتيقن الذى له قابليه البقاء حيث لا يكون المنهى عنه هو نقض نفس اليقين فإنه فى نفسه منتقض لتعلقه بالحاله السابقه فيكون المقام نظير (لا تضرب أحداً) فى كون الفعل المنهى عنه قرينه على كون المراد من (أحد) الأحياء؛ لظهور الضرب فى المؤلم، وعلى الجملة اليقين فى موارد الاستصحاب منتقض وجداناً فلا مورد للنهى عن النقض بالإضافة إليه بخلاف المتيقن فإنه يحتمل بقاؤه وإحكامه فيقبل التعبد بالنهى عن نقضه العملى وأن المناسب لهذا النهى موارد الشك فى الرفع وكأن ترك الإبقاء العملى فيها قطع للهيئه الاتصاليه الاقتضائيه.

المراد من النهى عن نقض اليقين بالشك فى أخبار لا تنقض

وأورد الماتن قدس سره على ما ذكره من أن إسناد النقض إلى اليقين باعتبار نفس اليقين لا باعتبار المتيقن ليحمل على ما كان ثابتاً على النحو المذكور فإن اليقين كالبيعه يتخيل أن له استحكاماً وإبراماً فيكون رفع اليد عنه بترك العمل على طبقه ومقتضاه عند الشك فى البقاء نقضاً له. ويشهد لكون إطلاق النقض باعتبار نفس اليقين لا المتيقن عدم صحه إطلاق النقض فى مورد لم يفرض فيه يقين ونحوه بل كان المفروض فيه نفس الشىء القابل للبقاء لولا الرفع فلا يقال: نقضت الحجر من مكانه، وأنه يصح إطلاق النقض بارتفاع اليقين ولو لم يحرز فى المتيقن قابليه البقاء كما فى قوله: انتقض اليقين باشتعال السراج فيما شك فى بقائه على اشتعاله من جهة الشك فى استعداده.

ثم تعرض لأمرين ربما يورد على كلامه.

وبالجملة: لا- يكاد يشك في أن اليقين كاليعة والعهد إنما يكون حسن إسناد النقص إليه بملاحظته لا بملاحظته متعلقه، فلا موجب لإرادته ما هو أقرب إلى الأمر المبرم، أو أشبه بالمتين المستحكم مما فيه اقتضاء البقاء لقاعده (إذا تعذرت الحقيقة فأقرب المجازات) بعد تعذر إرادته مثل ذلك الأمر مما يصح إسناد النقص إليه حقيقة.

الأول _ أن اليقين بحالته السابقة مرتفع بالإضافة إلى البقاء وجداناً، وبتعبير آخر نفس اليقين منتقض في موارد الاستصحاب فلا يمكن أن يكون إسناد النقص باعتبار نفس اليقين، وأما حالته السابقة فلا علم بانتقاضها لاحتمال بقائها على حالها، وإذا كان الإسناد بلحاظ نفس المتيقن فتعين أقرب المجازات مقتضاه إرادته المتيقن في موارد الشك في الرفع، وأجاب عن ذلك بأن إسناد النقص إلى اليقين؛ لاتحاد متعلقى اليقين والشك مع قطع النظر عن الزمان فكان ترك العمل على طبق اليقين نقض له بالشك.

والأمر الثاني _ أنه يعمل في موارد الاستصحاب على طبق المتيقن فإنه إما حكم أو موضوع للحكم لا على طبق اليقين وربما لا يكون للمتيقن في زمان الحدوث أثر بالإضافة إلى المكلف، وإنما يكون عليه العمل على طبقه زمان الشك. وبتعبير آخر كما لا يكون النهى عن نقض اليقين قابلاً للتكليف فإن انتقاضه أمر قهري كذلك النهى عن نقض المتيقن فإن بقاءه أيضاً وارتفاعه خارج عن اختياره، وما يقبل التكليف هو النقص بحسب العمل، وهذا لا- يتصور إلا- بالإضافة إلى المتيقن فإن ما هو موضوع للحكم أو نفس الحكم المعبر عنه بالأثر العملي هو نفس المتيقن كما هو مورد الصحيحه لا نفس اليقين وأثره فلا يكاد يلاحظ النقص إلا بالإضافة إلى المتيقن، وأجاب عن ذلك بأن الأثر العملي يلاحظ بالإضافة إلى اليقين لا بما هو هو وبالنظر

فإن قلت: نعم، ولكنه حيث لا انتقاض لليقين في باب الاستصحاب حقيقه، فلو لم يكن هناك اقتضاء البقاء في المتيقن لما صح إسناد الإنتقاض إليه بوجه ولو مجازاً، بخلاف ما إذا كان هناك، فإنه وإن لم يكن معه أيضاً انتقاض حقيقه إلا أنه صح إسناده إليه مجازاً، فإن اليقين معه كأنه تعلق بأمر مستمر مستحکم قد انحلّ وانقسم بسبب الشك فيه، من جهة الشك في رافعه.

قلت: الظاهر أن وجه الإسناد هو لحاظ اتحاد متعلقى اليقين والشك ذاتاً، وعدم ملاحظه تعددهما زماناً، وهو كافٍ عرفاً في صحه إسناد النقض إليه

الاستقلالى بل بما هو ملحوظ طريقاً وبنحو المرآتيه والنظر الآلى كما هو الظاهر في مثل: «لا تنقض اليقين بالشك» حيث إنه كناية عن لزوم العمل بالالتزام بحكم مماثل للمتيقن ظاهراً إذا كان حكماً أو لحكمه كذلك إذا كان موضوعاً لا إلزامياً بترتيب آثار نفس اليقين بما هو هو بالالتزام بحكم مماثل لحكمه.

أقول: ما ذكره قدس سره من عدم صحه إطلاق النقض على رفع الشيء القابل للبقاء لولا الرفع لا يمكن المساعده عليه والشاهد إطلاق النواقض للوضوء وصدق قوله: نقض وضوءه بالحدث. نعم، لا بأس بالالتزام بأن إطلاق النقض باعتبار نفس اليقين لكونه أمراً مبرماً كالبيعه وحيث إنه ملحوظ آلياً فيساقق النهى عن نقض المتيقن من غير حاجه إلى الالتزام يكون المراد من اليقين المتيقن أو آثاره أو إضماراً وحيث إن النهى حكم ظاهرى والحاله السابقه حكم واقعى أو موضوع له يكون النهى عن النقض العملى كناية عند الماتن عن جعل حكم ظاهرى مماثل للحاله السابقه فيما كانت بنفسها حكماً أو مماثلاً لحكمها فيما كانت موضوعاً للحكم، ولكن ما عند الماتن من كون النهى عن النقض كناية عما ذكره ليس بظاهر، بل مقتضى النهى عن نقض اليقين هو أن الشارع اعتبر العلم بالحاله السابقه علماً بالحاله اللاحقه أيضاً

واستعارته له، بلا تفاوت في ذلك أصلاً في نظر أهل العرف، بين ما كان هناك اقتضاء البقاء وما لم يكن، وكونه مع المقتضى أقرب بالانتقاض وأشبه لا- يقتضى تعيينه لأجل قاعده (إذا تعدرت الحقيقة)، فإن الإعتبار في الأقربيه إنما هو بنظر العرف لا الاعتبار، وقد عرفت عدم التفاوت بحسب نظر أهله، هذا كله في المادة.

فترتب على العلم بالحاله السابقه المنجزيه والمعدريه بالإضافة إلى الحاله اللاحقه أيضاً، والحاصل في ظاهر الخطاب إسناد النهي عن النقص إلى نفس اليقين الظاهر بما أنه ملحوظ طريقتاً، والمراد أن ترك العمل على طبق اليقين بالحاله السابقه بالإضافة إلى زمان الشك نقض لذلك اليقين فيلزم على ذلك أنه اعتبر الشارع ذلك اليقين يقيناً بالحاله اللاحقه أيضاً، ومن الظاهر أن اعتبار اليقين بالحاله السابقه يقيناً بالحاله اللاحقه أيضاً أمر ممكن فلا موجب لحملها على جعل الحكم المماثل للمتيقن فيما كان حكماً أو حكم الموضوع فيما كان موضوعاً نظير ما ذكرنا في إجازة البيع الفضولي من أنه إذا أمكن جعل الملكيه بعد الإجازة من حين العقد فلا- داعى إلى الالتزام بجعل آثارها بعد الإجازة من حين العقد فالالتزام بالكشف الحكمى في الإجازة مقتضاها ثبوت الملكيه بعد الإجازة من حين العقد لا جعل آثارها بعدها من حين العقد.

المراد من النهى عن نقض اليقين بالشك في الصحيحه وغيرها

ثم إنه لو أغمضنا عما ذكرنا وفرضنا أن إطلاق النقص بلحاظ المتيقن الذى بنى عليه الشيخ قدس سره فيمكن أن يقال باعتبار الاستصحاب في موارد الشك في المقتضى أيضاً أخذاً بما لم يرد فيه عنوان النهى عن نقض اليقين بالشك كقوله عليه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك صم للروءيه وافطر للروءيه»^(١) وما عن الشيخ قدس سره من أن المراد من

ص : ١٤٧

١- (١) وسائل الشيعه ٧: ١٨٤، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

وأما الهيئه، فلا محاله يكون المراد منها النهى عن الإنتقاض بحسب البناء والعمل لا الحقيقه، لعدم كون الإنتقاض بحسبها تحت الإختيار، سواء كان متعلقاً باليقين _ كما هو ظاهر القضية _ أو بالمتيقن، أو بآثار اليقين بناءً على التصرف فيها بالتجوز أو الاضمار، بدهاه أنه كما لا يتعلق النقض الاختيارى القابل لورود النهى عليه بنفس اليقين، كذلك لا يتعلق بما كان على يقين منه أو أحكام اليقين، فلا يكاد يجدى التصرف بذلك فى بقاء الصيغه على حقيقتها، فلا مجوز له فضلاً عن الملزم، كما توهم.

اليقين هو اليقين باشتغال الذمه بصوم شهر رمضان، وأن هذا الاشتغال لا يرتفع إلا برافع لا يمكن المساعدة عليه فإن التكليف بصوم شهر رمضان يرتفع وينتهى بانقضاء نفس رمضان وفى مورد الشك فى كون الشهر تاماً أو ناقصاً يكون الشك من قبيل الشك فى المقتضى مع أن إرجاع اليقين إلى اليقين بالتكليف خلاف ظاهر الروايه، بل ظاهرها عدم الفرق فى يوم الشك بين الابتداء أو الانتهاء، ويؤيد اعتبار الاستصحاب مطلقاً حتى فى مورد الشك فى المقتضى: «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه»^(١) الوارد فى حديث الأربعمئه والتعبير بالتأييد لضعف السند بل الدلاله أيضاً لاحتماله قاعده اليقين كما هو مقتضى ظهوره فى اتحاد متعلقى اليقين والشك حتى من حيث الزمان فإن إلغاء اعتبار اتحاد القضيتين من حيث الزمان فى أخبار الاستصحاب كان بملاحظه مواردها.

التفصيل بين موارد الشك فى الرفع والمقتضى وبيان المراد منهما

ثم إنه يقع الكلام فى معيار الشك فى الرفع والمقتضى وقد ذكر النائينى قدس سره ما

ص : ١٤٨

١- (١) الخصال ٢ : ٧٥٢. حديث الأربعمئه.

لا يقال: لا محيص عنه، فإن النهي عن النقص بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبه إلى اليقين وآثاره، لمنافاته مع المورد.

فإنه يقال: إنما يلزم لو كان اليقين ملحوظاً بنفسه وبالنظر الإستقلالى، لا ما إذا كان ملحوظاً بنحو المرآتيه بالنظر الآلى، كما هو الظاهر فى مثل قضيه (لا تنقض اليقين) حيث تكون ظاهره عرفاً فى أنها كناية عن لزوم البناء والعمل، بالترام حكم مماثل للمتيقن تعبدأ إذا كان حكماً، ولحكمه إذا كان موضوعاً، لا عباره عن لزوم العمل بآثار نفس اليقين بالالترام بحكم مماثل لحكمه شرعاً، وذلك لسرايه الآتيه

حاصله: أنه ليس المراد بالمقتضى ملاك الحكم وصلاحه، وبالرافع المزاحم لذلك الملاك وذلك فإن إحراز الملاك وكذا إحراز المزاحم له وظيفه المولى ولا سبيل للعبد إليه ليوكل عليه مع أنه على تقديره يحصل فى بعض الشبهات الحكميه بخلاف الشبهه الموضوعيه فإنه يكون الشك فيه فى وجود الملاك وأن الاستصحاب يجرى فى ناحيه عدم الموضوع وعدم الحكم ولا يكون لعدم الموضوع أو لعدم الحكم ملاك، وكذلك ليس المراد من المقتضى موضوع الحكم بأن لا يعتبر الاستصحاب فى موارد الشك فى بقاء الموضوع فإن بقاء الموضوع بمعنى اتحاد القضيه المتيقنه مع القضيه المشكوكه أمر مفروغ عنه فى جريان الاستصحاب وإلا- لم يكن من الاستصحاب لا- أنه استصحاب غير معتبر، وكذا ليس المراد من المقتضى ما هو المعروف عند الفيلسفى من الموءثر فى مقابل المانع فإن المستصحب لاسيما إذا كان من الأحكام لا يكون له موءثر وسبب أو مانع عن التأثير، وكذا يجرى الاستصحاب فى العدميات مع عدم إمكان فرض المقتضى والمانع فيها بل الذى يظهر من تتبع كلمات الشيخ قدس سره فى موارد مختلفه هو أن المراد من الشك فى المقتضى أن لا- يحرز بقاء المستصحب فى عمود الزمان حتى مع كون المستصحب إلى زمان الشك على

والمرآتيه من اليقين الخارجى إلى مفهومه الكلى، فيؤخذ فى موضوع الحكم فى مقام بيان حكمه، مع عدم دخله فيه أصلاً، كما ربما يؤخذ فيما له دخل فيه، أو تمام الدخل، فافهم.

ثم إنه حيث كان كل من الحكم الشرعى وموضوعه مع الشك قابلاً للتنزيل بلا تصرف وتأويل، غايه الأمر تنزيل الموضوع بجعل مماثل حكمه، وتنزيل الحكم بجعل مثله _ كما أشير إليه آنفاً _ كان قضيه (لا- تنقض) ظاهره فى اعتبار الاستصحاب فى الشبهات الحكميه والموضوعيه، واختصاص المورد بالأخيره لا- يوجب تخصيصها بها، خصوصاً بعد ملاحظه أنها قضيه كليه ارتكازيه، قد أتى

الحاله التى كان عليها عند حدوثه بالإضافة إلى الزمانيات المقارنه معه وجوداً وعدمًا، وتعبير آخر يحتمل انقضاء المستصحب بانقضاء نفس الزمان السابق، والمراد من الشك فى الرفع أن يحرز بقاء المستصحب فى عمود الزمان وبقاؤه فى زمان الشك لو كان على الحاله التى كان عليها عند حدوثه بأن لا يحتمل انقضاءه بانقضاء نفس الزمان بل الموجب لاحتمال عدم بقائه حدوث زمانى آخر كان معدوماً عند حدوثه أو موجوداً عند حدوثه وزال فيما بعد، وعلى ذلك يكون الشك فى الخيار أنه على الفور أو التراخى من الشك فى المقتضى، والشك فى كون المعاطاه جائزه أو لازمه من الشك فى الرفع؛ لاحتمال أن الحادث ملزم لها، وكذا يكون الشك فى أن الغايه لوجوب صلاتى المغرب والعشاء انتصاف الليل أو طلوع الفجر أو كون الغايه للظهرين غروب الشمس بمعنى استتار القرص فى الأفق الحسى أو ذهاب الحمره المشرقيه من الشك فى المقتضى وكذا الشك فى كون الغايه لوجوب صلاه الصبح طلوع الشمس أو ظهور الحمره فى الأفق الشرعى. نعم، الشك فى مثل طلوع الشمس بناءً على كون طلوعها هو الغايه كما فى الشبهه الموضوعيه

بها في غير مورد لأجل الإستدلال بها على حكم المورد، فتأمل.

ومنها: صحيحه أخرى لزراره: (قال: قلت له: أصاب ثوبى دم رعاف أو غيره أو شىء من المنى، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فحضرت الصلاة، ونسيت أن بثوبى شيئاً وصلّيت، ثم إنى ذكرت بعد ذلك، قال: تعيد الصلاة وتغسله، قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه، وعلمت أنه قد أصابه، فطلبتة ولم أقدر عليه، فلما صلّيت وجدته، قال عليه السلام: تغسله وتعيد، قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك،

من الشك في الرفع حكماً.

أقول: بالتأمل فيما ذكرنا يظهر أن التفصيل المزبور في حقيقته تفصيل في الشك في البقاء، وأنه كلما كان منشؤه مضى الزمان فلا- يعتبر، وكل ما كان منشؤه غير مضى الزمان بل تخلف زمانى ونحوه كان في زمان اليقين وجوداً أو معدوماً فهو مورد للاستصحاب، وعلى ذلك فيرد عليه أن لازمه عدم اعتبار الاستصحاب في موارد الشك في نسخ الحكم فإن النسخ في حكم الشريعة على ما ذكر في محله من أنه راجع إلى تقييد الحكم ثبوتاً بحسب الزمان كما أن لازمه عدم جريانه في مورد الشك في بقاء الشهر، ودعوى أن الشك في الغايه بالشبهه الموضوعيه لا-حق بموارد الشك في الرفع لم يعلم له وجه إلا- ورود بعض الروايات، وتطبيق قاعده: «لا- تنقض اليقين بالشك» على الشك في بقاءه، ولكن التطبيق المذكور قرينه على عدم اختصاص الاستصحاب بموارد الشك في الرفع، وعلى الجملة مفاد أخبار الاستصحاب فرض الشك فيما تعلق به اليقين واتحاد متعلقهما من غير ناحيه الزمان المعبر عن ذلك بالحدوث والبقاء، وأن الشارع اعتبر اليقين بالحدوث يقيناً بالبقاء أيضاً ما دام الجهل بالواقع.

ودعوى أن اليقين بالثبوت في موارد الشك في الرفع يقتضى العمل على طبقه

فنظرت فلم أر شيئاً فصليت، فرأيت فيه، قال: تغسله ولا تعيد الصلاة، قلت: لم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً، قلت: فإني قد علمت أنه قد أصابه، ولم أدر أين هو، فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها، حتى تكون على يقين من طهارتك، قلت: فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: لا ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك، قلت: إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة، قال: تنقض الصلاة وتعيد، إذا شككت في موضع منه ثم رأيت،

في عمود الزمان، وورد في أخبار الاستصحاب التعبد بعدم التوقف عن هذا الاقتضاء بالشك بخلاف موارد الشك في المقتضى فإن اليقين بالثبوت فيها لا يقتضى العمل على طبقه في عمود الزمان فلا تعمه أخبار «لا تنقض» لا يمكن المساعدة عليها؛ لأن الاقتضاء في اليقين السابق لا معنى له إلا التنجيز والمعذرية ومع انتقاضه بالشك لا يقين ليقضى العمل به في زمان الشك.

الاستدلال على الاستصحاب بصحيحه زراره الثاني

الاستدلال على اعتبار الاستصحاب بفقرتين من هذه الصحيحه (1) الأولى ما ذكر عليه السلام بعد سؤال زراره «ولم ذلك» من جوابه: «لأنك كنت على يقين من طهارتك وشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» وذكر الماتن قدس سره أن دلالتها على اعتبار الاستصحاب مبنى على أن يكون مراده عليه السلام من اليقين بالطهاره اليقين بها قبل ظن الإصابه، والظن بالإصابه يعد شكاً في بقاء تلك الطهاره حيث إن الشك المقابل لليقين يشمل الظن أيضاً فيكون قوله عليه السلام: «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين

ص : ١٥٢

١- (١) تهذيب الأحكام ١ : ٤٣٢، باب المياه وأحكامها، الحديث ٨.

وإن لم تشك ثم رأيت رطباً، قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك.

وقد ظهر مما ذكرنا في الصحيحه الأولى تقريب الإستدلال بقوله: (فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك) في كلا الموردين، ولا نعيد.

نعم دلالة في المورد الأول على الاستصحاب مبنى على أن يكون المراد من اليقين في قوله عليه السلام: (لأنك كنت على يقين من طهارتك) اليقين بالطهارة قبل ظن الإصابه كما هو الظاهر، فإنه لو كان المراد منه اليقين الحاصل بالنظر والفحص بعده الزائل بالرؤية بعد الصلاة، كان مفاده قاعده اليقين، كما لا يخفى.

بالشك أبداً الكبرى الكليه التي تنطبق على المفروض في السؤال، وأما إذا كان المراد باليقين بالطهارة اليقين الحاصل بها بعد ظن الإصابه بالنظر في الثبوت وعدم روءيه شيء فيه ثم إذا رأى بعد الصلاة في الثوب نجاسه يحتمل كونها هي النجاسه المظنونه يكون المفروض صغرى قاعده اليقين فيكون قوله عليه السلام: «وليس ينبغي لك» كبرى قاعده اليقين فلا- يصح الاستدلال حينئذ بفقرتها الأولى على اعتبار الاستصحاب، ولكن لا يخفى ما فيه فإنه لم يفرض في هذه الفقره حصول اليقين بالطهارة بعد ظن الإصابه والفحص هذا أولاً، وثانياً ظاهر قول زراره: «فنظرت فلم أر شيئاً فصليت فرأيت فيه» هو روءيه النجاسه التي ظن بها أولاً، وفي قاعده اليقين يشك في نفس اليقين السابق ولا يعلم بطلانه فظاهر الصحيحه هو العلم بالنجاسه المظنونه بعد الصلاة، وعلى الجملة يستفاد من الصحيحه صحه الصلاة مع نجاسه ثوبه واقعاً إذا لم تكن منسيه أو معلومه قبل الصلاة ولو إجمالاً وأما العلم بوقوعها جهلاً في الثوب النجس بعد الفراغ من الصلاة فلا يضر بصحتها.

نعم، الفقره الثانيه مع دلالتها على اعتبار الاستصحاب تدلّ على أنه إذا علم في

ثم إنه أشكل على الروايه، بأن الإعادة بعد انكشاف وقوع الصلاه فى النجاسه[١] [ليست نقضاً لليقين بالطهاره بالشك فيها، بل باليقين بارتفاعها، فكيف يصح أن يعلل عدم الإعادة بأنها نقض اليقين بالشك؟

أثناء الصلاه بنجاسه ثوبه وأن ما أتى به من الصلاه كانت واقعه فى النجاسه الواقعه على الثوب من قبل تبطل صلاته، وأما إذا احتمل وقوعها على ثوبه حين روءيته فى الصلاه ولم يكن نجساً من قبل يجوز له قطع الصلاه وغسله والبناء على صلاته، والفقره الثانيه هى قوله عليه السلام: «وإن لم تشك ثم رأيتَه رطباً قطعت ثم بنيت على الصلاه؛ لأنك لا تدري لعله شىء أوقع عليك فليس ينبغى أن تنقض اليقين بالشك أبداً».

ودعوى أن الصلاه مع وقوعها بتمامها فى الثوب النجس فى فرض الجهل إذا كانت صحيحه فصحتها مع وقوع بعضها فى النجاسه الواقعيه مع الجهل بها أولى كما عن الشيخ قدس سره لا يمكن المساعده عليها؛ لعدم علمنا بملاكات الأحكام، ولا يمكن رفع اليد عن ظاهر الخطابات بمثل هذه الأولويه الموهومه، ولا يخفى أن دلالة هذه الصحيحه على اعتبار الاستصحاب أوضح من سابقتها والوجه فى ذلك ما تقدم من دعوى أن قوله عليه السلام: «فإنه على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين . . .» يحتمل كونه جزءاً للشرطيه المستفاده من قوله عليه السلام: «وإلا» لا أنه تعليل للجزاء المحذوف بخلاف هذه الصحيحه فإنه لا مورد فيها للتشكيك فى التعليل وإعادة ما تقدم فى الأولى من هذه الصحيحه مع التأييد دليل على كليه الكبرى وعدم اختصاصها بمورد دون مورد.

[١] حيث علل عليه السلام صحه الصلاه وعدم لزوم إعادتها بالاستصحاب فى موردين:

الأول _ ما إذا علم بعد الصلاه أن ثوبه كان متنجساً قبل الشروع فى الصلاه وحال

الصلاه وعند الالتفات.

والثاني _ أن يكون عند الالتفات في أثناء الصلاه كان ثوبه نجساً ومن حين الشروع كانت نجاسته مشكوكه مع أن الاستصحاب غير دخيل في الحكم بالصحة في شيء من الموردين، بل نفس عدم العلم بنجاسه ثوبه حال صلاته في الأول، وعدم العلم بسبق نجاسه ثوبه على صلاته في الثاني كافٍ في صحتها واقعاً؛ ولذا لو لم يكن الاستصحاب معتبراً أصلاً كانت الصلاه في صورتين صحيحة؛ لأن شرط صحتها عدم العلم بنجاسه ثوبه حال الصلاه أو قبلها ومع الإغماض عن ذلك فلا يكون الحكم الظاهري موجباً للإجزاء مع كشف الخلاف ولو فيما بعد العمل فضلاً عن أثناؤه. وذكر الشيخ قدس سره في توجيه التعليل أن التعليل مبني على إجزاء الإتيان بالمأمور به الظاهري على الواقعي وحيث إن الإجزاء كان مفروغاً عنه بين السائل والمجيب علل عليه السلام الإجزاء في الموردين بالاستصحاب، وأنه لو وجبت الإعادة فيهما لكان كاشفاً عن عدم اعتبار الاستصحاب قبل الصلاه وبعدها في المورد الأول، وعن عدم اعتباره حال الصلاه في المورد الثاني وفي التوجيه ما لا يخفى؛ لأن صحة الصلاه في الموردين لا ترتبط باعتبار الاستصحاب، وأن الأمر الظاهري موافقته لا تجزى عن الواقعي مع كشف الخلاف فضلاً عن أن يكون الإجزاء أمراً مفروغاً عنه بين السائل والإمام وإلا لو كان الأمر الظاهري موجباً للإجزاء لما قيد الإمام عليه السلام صحة الصلاه بصوره روءيه النجاسه حال الصلاه رطباً حيث إن مقتضى التقييد الحكم ببطالانها فيما إذا علم بأنها كانت قبل الشروع في الصلاه؛ ولذا قيل: بأن فائده الاستصحاب جواز الدخول في الصلاه قبل غسل الثوب لا عدم إعادتها بعد كشف الخلاف.

نعم إنما يصح أن يعلل به جواز الدخول في الصلاة، كما لا يخفى، ولا يكاد يمكن التفصي عن هذا الإشكال إلا بأن يقال: إن الشرط في الصلاة فعلاً حين الإلتفات إلى الطهارة [١] هو إحرازها، ولو بأصل أو قاعده لا نفسها، فيكون قضيه استصحاب الطهارة حال الصلاة عدم إعادتها ولو انكشف وقوعها في النجاسه بعدها، كما أن إعادتها بعد الكشف يكشف عن جواز النقص وعدم حجيه الاستصحاب حالها، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

تعليل عدم لزوم الإعادة بالاستصحاب في طهاره الثوب حال الصلاة

[١] ذكر الماتن قدس سره بأنه لا يمكن دفع الإشكال إلا بالالتزام بأن الشرط في صحه الصلاة أحد أمرين: إما الطهارة الواقعيه، أو إحرازها ولو حال الصلاة وتعليل عدم لزوم إعاده الصلاة بالاستصحاب لعدم اشتراطها بخصوص طهاره الثوب واقعاً بل الشرط الأعم من الطهارة الواقعيه وإحرازها فيحكم بالإجزاء في صورتين لكون المكلف محرراً لها وإن لم يصادف إحرازها الواقع، فلا يقال: إذا لم تكن الطهارة الواقعيه شرطاً فلا يجرى الاستصحاب فيها لاعتبار كون المستصحب حكماً أو موضوع الحكم؛ لما ذكر من أن الطهارة الواقعيه لا تسقط عن الشرطيه، كما إذا اعتقد بنجاسه ثوبه وصلى فيه غفله ثم ظهر بعد الصلاة أنه كان طاهراً واعتقاده بنجاسته كان خطأً وهذا المقدار من الشرطيه كافٍ في جريان الاستصحاب فيها مع أنه يكفي في جريان الاستصحاب في شيء كونه قيداً للموضوع والطهارة الواقعيه قيد للإحراز المفروض كونه شرطاً في الصلاة، لا يقال: لو كان الشرط في الصلاة طهاره الثوب الأعم من الواقعيه والظاهريه يتعين تعليل الإجزاء وعدم لزوم الإعادة بإحراز المكلف طهاره ثوبه حال صلاته لا بنفس الطهارة حال الصلاة حيث إن التعبد بطهارته حال الصلاة غير قابله للتعبد بعد انكشاف الخلاف وروءيه النجاسه السابقه فإنه يقال: لو كان تعليل الإجزاء بلحاظ

زمان كشف الخلاف كان المتعين تعليه بإحرازها حال الصلاه وأما لو كان تعليه بلحاظ حال الصلاه وأن الصلاه المفروضه كانت محكومہ بالإجزاء وعدم لزوم الإعادة حالها صح التعليل بكل من الأمرين واختيار التعليل بالثاني للإشارة إلى اعتبار الاستصحاب ولو علل الإجزاء بنفس إحراز الطهاره لم يعلم أن إحرازها لا اعتبار الاستصحاب أو لقاعده الطهاره.

أقول: كما أنه لا طهاره لثوب المكلف بعد الصلاه بلحاظ حالها كذلك لا إحراز لظهارته بعد الصلاه بلحاظ حالها، ثم إن تعليل الإجزاء بلحاظ حال الصلاه قبل انكشاف الحال بطهاره ثوبه مبني على مسلكه من أن معنى اعتبار الاستصحاب جعل مماثل المستصحب بنفسه أو بحكمه حكماً ظاهرياً، وأما بناءً على ما ذكرنا من أن مفاد أخبار الاستصحاب اعتبار اليقين بالحاله السابقه يقيناً ببقائها يكون تعليل الإجزاء بنفس إحراز الطهاره حال الصلاه لا بنفس الطهاره، غايه الأمر التعليل بإحراز الطهاره ليس من قبيل التعليل بعنوان الإجزاء حتى لا يدل على اعتبار الاستصحاب بل بمصداق الإحراز يعنى قاعده الاستصحاب فيكون مفاد التعليل أن الاستصحاب في طهاره الثوب حال الصلاه قبل الانكشاف أوجب الإجزاء لا لأن الحكم الظاهري يجزى عن الواقع بل؛ لأن الشرط في صحه الصلاه إحراز طهاره الثوب والبدن حالها.

وأما ما ذكره قدس سره من أنه يكفي في جريان الاستصحاب في الطهاره كونها قيداً لموضوع الإجزاء حيث إن إحراز الطهاره بخصوصها شرط في الصلاه ففيه ما لا يخفى فإنه قدس سره قد ذكر في بحث قيام الاستصحاب مقام القطع المأخوذ في موضوع حكم ولو بنحو الطريقيه لا الوصفيه أن الاستصحاب في قيد الموضوع أو الجزء يحتاج إلى إحراز ذات الموضوع أو الجزء الآخر بالوجدان أو ثبوته بالتعبد الآخر في

لا- يقال: لا مجال حينئذ لإستصحاب الطهاره فإنها إذا لم تكن شرطاً لم تكن موضوعه لحكم مع أنها ليست بحكم، ولا محيىص فى الاستصحاب عن كون المستصحب حكماً أو موضوعاً لحكم.

عرضه ولذا لا يقوم الاستصحاب فى شىء مقام القطع به المأخوذ فى الموضوع لحكم آخر. نعم، ذكرنا فى ذلك البحث أن هذا غير لازم، وأنه يكفى فى جريان الاستصحاب فى قيد الموضوع وجزئه ثبوت ذات المقيد أو الجزء الآخر وجداناً بنفس جريان الاستصحاب فى نفس القيد أو الجزء الآخر كما فى المقام وسائر الموارد التى يؤخذ العلم بشىء موضوعاً للحكم بنحو الطريقيه لا- الوصفيه، وقد يقال فى وجه الإجزاء فى المقام ما تقدم من الماتن قدس سره فى بحث الإجزاء من أن الأصول المثبتة لقيود متعلق التكليف والموضوع بمقتضى دليل اعتبارها حاكمه على الخطابات الداله على اعتبار تلك القيود فيهما وأن القيد لهما أمر موسع من حيث القيد الظاهرى والواقعى ومع هذا التعميم لا- يكون انكشاف الخلاف بعد العمل موجباً لفقدان شرطه وقيدته فمقتضى اعتبار الاستصحاب فى طهاره الثوب حال الصلاه حصول الصلاه المشروطه بالطهاره ولا أثر لكشف الخلاف بعد الصلاه، وهذا بخلاف موارد إحراز القيد بالأماره سواء كان من قبيل الإخبار بها أو غيره فإنه دليل اعتبار الإماره لا يقتضى حكومتها على ما دل على قيود متعلق التكليف والموضوع.

أقول: قد تقدم فى بحث الإجزاء فساد القول المذكور، وفساد التفصيل بين قيام الأماره ومدلول الأصل وعدم اقتضاء شىء منها التوسعه فى الواقع حيث إن الواقع أمر نفسى، والثابت بمفاد الأصل أو بدليل اعتبار الأماره حكم طريقي ولذا يلتزم بصحه الصلاه حتى فى موارد ثبوت طهاره الثوب بالأماره كالأصل ولو بعد كشف الخلاف.

فإنه يقال: إن الطهارة وإن لم تكن شرطاً فعلاً، إلا أنها غير منجزه عن الشرطية رأساً، بل هي شرط واقعي اقتضائي، كما هو قضية التوفيق بين بعض الإطلاقات ومثل هذا الخطاب، هذا مع كفايه كونها من قيود الشرط، حيث إنه كان إحرازها بخصوصها لا غيرها شرطاً.

عدم الفرق في المقام بين الالتزام بشرطيه طهاره الثوب والبدن أو مانعيه نجاستهما

ثم إنه لا-مورد في المقام للتكلم في أن طهاره الثوب والبدن شرط في الصلاه أو أن نجاستهما أو العلم بها مانعه فإن ما يذكر ثمره بين كون شيء شرطاً للمعامله أو العباده أو كون ضده مانعاً عن أحدهما من أنه على فرض اشتراط الشيء يكون اللازم إحرازه ولا يكفي إحراز عدم ضده بخلاف ما إذا كان ضده مانعاً حيث يحرز عدمه ولو بالأصل كما إذا شك في كون اللحم من مذكى أو من الميتة فإنه لو كان جواز الأكل مشروطاً بكونه مذكى فلا بد من إحرازه كما إذا كان جواز بيعه أيضاً كذلك بخلاف ما إذا كانت حرمة البيع أو عدم جواز الأكل معلقاً على كونه ميتة حيث يحكم بجواز أكله وجواز بيعه فيما جرى الأصل في عدم كونه من الميتة فإن هذه الثمره لا تجرى في المقام؛ لأن المشكوك في طهارته ونجاسته محكوم بالطهاره فيمكن إحراز طهاره الثوب بالاستصحاب أو بقاعده الطهاره كما يمكن نفي نجاسته بالاستصحاب، ودعوى أن كلاً من طهاره الثوب ونجاسته شرط ومانع لا يخفى ما فيها؛ لكون أحد الاعتبارين لغواً. نعم يمكن فيما إذا كان لضدين ثالث اعتبار أحدهما شرطاً والآخر مانعاً حيث يمكن عدم تحقق المانع وعدم حصول الشرط بأن يوجد ذلك الثالث.

نعم، قد ذكر في بحث الطهاره أن ظاهر جمله من الخطابات مانعيه العلم بالنجاسه بالإضافة إلى ثوب المصلى وبدنه، ولكن بعد العلم بالنجاسه يكون الشرط طهارتهما فلا بد من إحراز طهارتهما من النجاسه المعلومه.

لا يقال: سلمنا ذلك، لكن قضيته أن يكون عله عدم الإعادة حينئذ، بعد انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة، هو إحراز الطهارة حالها باستصحابها، لا الطهارة المحرزه بالإستصحاب، مع أن قضيه التعليل أن تكون العله له هي نفسها لا إحرازها، ضروره أن نتیجه قوله: (لأنك كنت على يقين... إلى آخره)، أنه على الطهارة لا أنه مستصحابها، كما لا يخفى.

فإنه يقال: نعم، ولكن التعليل إنما هو بلحاظ حال قبل انكشاف الحال، لنكته

بقي في المقام أمر وهو أن المستفاد من فقره الأخير من الصحيحه أن تنجس الثوب أثناء الصلاة مع تطهيره والإتيان ببقية الصلاة لا يضر بصحتها بمعنى أن تخلل شرط طهاره الثوب بل البدن في أثناءها لا يضر ولا يجرى عليه حكم الحدث في أثناء الصلاة ولا بأس بالالتزام بذلك. نعم، يشترط أن يكون تطهيره منافياً لسائر ما يعتبر في الصلاة من الاستدبار إلى القبلة وغير ذلك من مبطلات الصلاة فإن الصحيحه ناظره إلى أن تخلل شرط الطهارة مع عدم العلم بسبق النجاسة لا يضر لا أن ارتكاب سائر المنافيات لا ينافي صحتها ثم لا يخفى أنه يمكن الالتزام بأن المعتبر في الصلاة خصوص الطهارة الواقعيه، ولكن شرطيتها كسائر الأجزاء والشرايط غير الركنيه لا تقتضى الإعادة إذا كان الإخلال بها عن عذر حقيقه أو حكماً كما هو مقتضى حديث: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسه»^(١) فإن مفاده أن الإخلال في غير الخمسه عن عذر وعدم لزوم الإعادة ولو بجعل ما فيه من الخلل المفروض بدلاً عن متعلق الأمر في مقام الامتثال وتنجس الثوب والبدن واقعاً مع استصحاب طهارتهما عذر ولذا علل عليه السلام عدم لزوم الإعادة بالاستصحاب الجارى في الثوب حال الصلاة قبل

ص : ١٦٠

التنبية على حجيه الاستصحاب، وأنه كان هناك استصحاب مع وضوح استلزام ذلك لأن يكون المجدى بعد الإنكشاف، هو ذاك الاستصحاب لا الطهاره، وإلا لما كانت الإعاده نقضاً، كما عرفت فى الإشكال.

ثم إنه لا يكاد يصح التعليل، لو قيل باقتضاء الأمر الظاهرى للإجزاء، كما قيل، ضروره أن العله عليه إنما هو اقتضاء ذاك الخطاب الظاهرى حال الصلاه للإجزاء

الانكشاف فى بيان الفرق بين المورد الثانى الذى حكم فيه بلزوم الإعاده وبين المورد الثالث الذى حكم فيه بالإجزاء، وأما المورد الأول وهو الإتيان بالصلاه فى الثوب المنسى نجاسته فالنسيان فيه وإن كان عذراً إلا أن مورد نسيانها خارج عن حديث «لا تعاد» بالتخصيص فى المستثنى كمورد نسيان تكبيره الإحرام.

لا يقال: على ذلك فلو التفت إلى نجاسه ثوبه أثناء الصلاه وعلم أن نجاسته كانت من قبل كما إذا كانت نجاسته يابسه فلا يجزى إلقاء الثوب أو غسله أثناء الصلاه كما هو ظاهر قوله عليه السلام: «لأنك لا تدري لعله شىء أوقع عليك» مع أن الثوب المزبور إلى حين العلم بنجاسته كان محكوماً بالطهاره فتعليل عدم الإعاده فى صورته روءيته رطباً بالاستصحاب أثناء الصلاه لا يناسب لزوم الإعاده فى صورته روءيته يابساً فإن الإخلال بالطهاره لعذر يجرى فى كلتا صورتين.

أقول: يستفاد من التعليل الوارد فى الصحيحه أن النجاسه الواقعيه فى الثوب والبدن مع انكشافها أثناء الصلاه موجب لبطانها، ولكن حدوث نجاسته أثناء الصلاه مع أزالته والإتيان ببقية الصلاه لا تضر نظير دم الرعاف الحادث أثناء الصلاه وفيما إذا رأى المكلف النجاسه رطبه بحيث يحتمل إصابته حين الروءيه يكون مقتضى الاستصحاب الإتيان بالأجزاء السابقه مع الطهاره المستصحبه والمفروض أنه يأتى ببقية الأجزاء بالطهاره الواقعيه فلا علم له بالإتيان بشىء من أجزاء الصلاه مع

وعدم إعادتها، لا لزوم النقض من الإعادة كما لا يخفى، اللهم إلا أن يقال: إن التعليل به إنما هو بملاحظه ضميمه اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء، بتقريب أن الإعادة لو قيل بوجوبها كانت موجهة لنقض اليقين بالشك في الطهارة قبل الإنكشاف وعدم حرمة شرعاً، وإلا للزم عدم اقتضاء ذاك الأمر له، كما لا يخفى، مع اقتضائه شرعاً أو عقلاً، فتأمل.

ولعل ذلك مراد من قال بدلاله الرواية على أجزاء الأمر الظاهري. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه التعليل، مع أنه لا يكاد يوجب الإشكال فيه _ والعجز عن التفصي عنه _ إشكالا في دلاله الرواية على الاستصحاب، فإن لازم على كل حال، كان مفاده قاعدته أو قاعده اليقين، مع بداهه عدم خروجه منهما، فتأمل جيداً.

ومنها صحيحه ثلثه لزراره [١] (وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع، وقد

النجاسة الواقعية فيحكم بصحة الصلاة بخلاف ما إذا رأى النجاسة يابسه فإنه عند روعيتها يعلم بوقوع الأجزاء السابقه مع النجاسة فيكون تعليل الإمام عليه السلام عدم لزوم الإعادة في فرض روعيه النجاسة رطبه أمراً صحيحاً حيث إن الاستصحاب الجارى بضم الطهارة الواقعية بالإضافة إلى الأجزاء الباقية ينفي النجاسة المانعه عن صحة الصلاة ويثبت بهما موضوع العفو كما لا يخفى. نعم، في هذا الفرض يلزم التخصيص في حديث: «لا تعاد» بالإضافة إلى صورته روعيه النجاسة يابسه.

عدم دلاله الصحيحه الثالثه على اعتبار الاستصحاب

[١] وقد استدل باعتبار الاستصحاب بما رواه الكليني (١) والشيخ (٢) بسند

ص : ١٦٢

١- (١) الكافي ٣ : ٣٥٣، باب السهو في الثلاث والأربع، الحديث ٣.

٢- (٢) تهذيب الأحكام ٢ : ١٧٤، باب أحكام السهو في الصلاة، الحديث ٤١.

صحيح عن زراره عن أحدهما عليهما السلام حيث ورد فيها قال: «إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فينبى عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات» وذكر الشيخ قدس سره أنه إن كان المراد من قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أخرى» الإتيان بالركعة المضافه متصله كما هو مقتضى الاستصحاب يكون ذلك خلاف المذهب من لزوم الإتيان بالركعة المشكوكة منفصله فيلزم حمل الجواب على التقيه حيث إن الإتيان بالمشكوكة متصله مذهب العامه وحملها عليها ينافى ما فى صدر الروايه قال زراره: «قلت له: من لم يدر فى أربع هو أم فى اثنين وقد أحرز الثنتين قال: يركع ركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفاتحه الكتاب» حيث إن قوله عليه السلام: «وهو قائم بفاتحه الكتاب» ظاهره تعين ذلك الملازم للإتيان بهما مفصولتين وإن كان المراد القيام إلى ركعة مفصوله يكون المراد من قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشك» القاعده المشروعه فى الشك فى الركعات المعبر عنها باليقين فى قوله عليه السلام: «إذا شككت فابن على اليقين، قلت: هذا أصل قال: نعم» والمفسره فى بعض الروايات بقوله عليه السلام: «ألا أعلمك شيئاً إن زدت أو نقصت فلا شيء عليك إذا شككت فابن على الأكثر» وهذه القاعده لا ترتبط بالاستصحاب أصلاً. ومما ذكر يظهر أنه لا مجال لدعوى أن قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» مفاده الاستصحاب غايه الأمر يكون تطبيق الاستصحاب على المورد لرعايه التقيه فالتقيه فى التطبيق على المورد لا- فى أصل الكبرى نظير ما ورد فى كون الإفطار والصوم يوم الشك إلى السلطان، فإن الكبرى وهى تعيين الوظيفه يوم الشك إلى السلطان أى سلطان المسلمين صحيحه، ولكن تطبيقها على

أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى ولا شىء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك فى اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فيبنى عليه، ولا يعتد بالشك فى حال من الحالات).

والإستدلال بها على الاستصحاب مبنى على إرادته اليقين بعدم الإتيان بالركعه الرابعه سابقاً والشك فى إتيانها.

المتصدى فى زمانه عليه السلام لرعايه التقيه، والوجه فى عدم المجال لها أن التطبيق كما ذكر وإن كان ممكناً إلا أنه خلاف الظاهر ولا- يحمل عليها إلا بقيام القرينه كما فى مسأله الصوم والإفطار بخلاف مورد الصحيحه؛ فإنه قد ورد فى صدرها قرينه على عدم التقيه فحملها عليه يخالف الظهور من جهتين.

وذكر الماتن ما حاصله أنه يمكن الأخذ بظاهر قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشك» حيث إن ظهوره فى اليقين الموجود من المصلى الشاك فعلاً غير قابل للإنكار، وهذا اليقين متعلق بعدم الإتيان بالركعه الرابعه سابقاً، ومقتضى عدم نقض المصلى يقينه هذا بالشك هو الاستصحاب المقتضى بالإتيان بالركعه الرابعه، وأما الإتيان بها متصله وهو مقتضى إطلاق التعبد بعدم الإتيان بتلك الركعه ويرفع اليد عنه بما دل على تعين الإتيان بصلاه الاحتياط أى بالركعه المشكوكه نقصها منفصله بل قيل باستفاده الإتيان بها منفصله من هذه الصحيحه حيث ذكر عليه السلام: «ولا يخلط أحدهما بالآخر» بناءً على أن المراد الإتيان بالمشكوكه منفصله لا متصله، ولكن ظاهر الفقرات هو التأكيد لما ذكر أولاً من النهى عن نقض اليقين بالشك.

ثم قال الماتن: إن كان المراد بما فى الصحيحه من النهى عن نقض اليقين بالشك هو الاستصحاب فى عدم الإتيان بالركعه الرابعه فلا تدلّ على اعتبار الاستصحاب فى سائر الموارد؛ لأن ظهور الفقرات فى كون الأفعال الوارده فيها مبنيه

على الفاعل، والفاعل فيها ضمير يرجع إلى المصلى، ولا يخفى أنه ليس مقتضى الاستصحاب إلا الإتيان بالركعة الرابعة متصله؛ لأن من صلى من صلاته الظهر ثلاث ركعات فعليه الإتيان بالرابعة متصله حيث إن مسلك الماتن في جريان الاستصحاب في ناحيه الموضوع جعل حكمه وحكم من لم يصل من صلاته الركعة الرابعة الإتيان بها متصله، وما دل على لزوم الإتيان بالمشكوكه بصلاه الاحتياط إلغاء للاستصحاب في الشك في الركعات لا تقييد لحكم ظاهري على ما يأتي، والمفروض أن هذا قد أحرز بالاستصحاب، وعلى الجملة الاستصحاب في عدم الإتيان بالركعة الرابعة لا يقتضى أمرين: بأن يدل على الإتيان بالركعة الرابعة بدلاله وضعيه، وأن يدل على الإتيان بها متصله بالإطلاق ليقال: يرفع اليد عن إطلاقه بالدليل الوارد على التقييد، بل مدلوله إحراز المكلف بأنه لم يأت بالركعة الرابعة والمكلف بصلاه الظهر مثلاً يجب عليه أربع ركعات بعنوان الظهر متصله، وقد يورد على الاستصحاب بأمر آخر أيضاً وهو أن الاستصحاب الجارى في عدم الإتيان بالركعة الرابعة لا يثبت كون الركعة المأتى بها بعد ذلك ركعة رابعة ليرتب عليها التشهد والتسليم بعدها؛ ولذا يعلم أن الاستصحاب في موارد الشك في ركعات الصلاه ملغى رأساً، وأنه يتعين في مورد الشكوك الصحيحه بقاعده اليقين المشار إليها في بعض الأخبار من قوله عليه السلام: «ألا أعلمك شيئاً إن زدت أو نقصت فلا شىء عليك . . .» وفي غير موارد الشكوك الصحيحه يحكم على الصلاه بالبطلان، وفيه أن لزوم التشهد والتسليم لما دل على أنهما آخر أجزاء الصلاه يوءتى بهما بعد تمام الركعات ما لم يتخلل بينهما وبين الركعات المنافى، وإتمام الركعات محرز بالوجدان، وعدم الفصل المنافى أى الإتيان بالركعة الخامسة بالأصل هذا أولاً.

وقد أشكل بعدم إمكان إرادته ذلك على مذهب الخاصه، ضروره أن قضيتته إضافه ركعه أخرى موصوله، والمذهب قد استقرّ على إضافه ركعه بعد التسليم موصوله، وعلى هذا يكون المراد باليقين اليقين بالفراغ، بما علمه الإمام عليه السلام من الاحتياط بالبناء على الأكثر، والإتيان بالمشكوك بعد التسليم موصوله.

وثانياً _ لو فرض كون المعبر من التشهد والتسليم هو ما يكون الركعه التي يتشهد ويسلم بعدها كونها ركعه رابعه فيمكن إحراز كون المكلف في الركعه الرابعه بالاستصحاب فإنه بالإتيان بالركعه الاحتياطيه يعلم كونه في الركعه الرابعه إما فعلاً أو قبل ذلك، ويحتمل بقاؤه فيها إلى أن يفرغ منها نظير الاستصحاب في أول الشهر فيما كان مقتضى الاستصحاب كون الشهر السابق تاماً حيث إن المكلف يعلم بعد يوم الشك أنه دخل في الشهر اللاحق إما فعلاً أو من قبل فيحمل بقاء أول الشهر المتيقن إلى غروب اليوم اللاحق ليوم الشك. أضف إلى ذلك أنه قد ورد في بعض الروايات الوارده في صلاه الاحتياط في الشكوك اعتبار التشهد والتسليم بعدها.

ودعوى أن الكلام في مقتضى الاستصحاب مع قطع النظر عن الروايات الخاصه فقد تقدم أن مقتضاه الإتيان بالركعه المشكوكه متصله لا-الإتيان بها مطلقاً فضلاً عن كونها موصوله فلا بد من حمل الصحيحه على قاعده اليقين المشار إليها في الشك في ركعات الصلاه وإن كان هذا خلاف الظاهر من جهه ظهور اليقين في قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» في اليقين الموجود لا لزوم تحصيل ذلك اليقين المطلوب في الشك في الركعات، وقد يوجه دلاله هذه الصحيحه على الاستصحاب بأن مفاده عدم إتيان المصلى الشاك بالركعه الرابعه، وحيث علم مما ورد من أن الشاك بين الثلاث والأربع إذا عمل بوظيفه الشاك ثم ظهر أن صلاته الأصليه كانت ثلاث ركعات فلا يعيد، وأنه أتى بما هي الوظيفه في حقه يعلم أن ما دل على أن

ويمكن ذبه بأن الاحتياط كذلك لا يأبى عن إرادته اليقين بعدم الركعه المشكوكه، بل كان أصل الإتيان بها باقتضائه، غايه الأمر إتيانها مفصوله ينافى إطلاق النقض، وقد قام الدليل على التقييد فى الشك فى الرابعه وغيره، وأن المشكوكه لا بد أن يؤتى بها مفصوله، فافهم.

وربما أشكل أيضاً، بأنه لو سلم دلالتها على الاستصحاب كانت من الأخبار الخاصه الداله عليه فى خصوص المورد، لا العامه لغير مورد، ضروره ظهور الفقرات فى كونها مبنيه للفاعل، ومرجع الضمير فيها هو المصلّى الشاك.

وإلغاء خصوصيه المورد ليس بذاك الوضوح، وإن كان يؤيده تطبيق قضيه (لا تنقض اليقين) وما يقاربها على غير مورد.

صلاه الظهر أو العصر أو العشاء أربع ركعات متصله قد ورد عليه تقييد بما إذا لم يكن شاكاً بالشكوك الصحيحه، وإلا فمع كون صلاته ثلاث ركعات واقعاً فعليه الإتيان بصلاه الاحتياط. وعلى الجملة ما دل على وجوب صلاه الاحتياط للشاك مدلوله أن الوظيفه الواقعيه للشاك مع نقصان صلاته صلاه الاحتياط؛ ولذا لو ظهر له بعد صلاه الاحتياط كون صلاته ناقصه فيجبر النقص بصلاه الاحتياط، وعلى ذلك فإذا جرى الاستصحاب فى عدم الإتيان بالركعه الرابعه فى حق الشاك يتعين عليه الإتيان بصلاه الاحتياط فلا منافاه بين إرادته الاستصحاب من قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشك» وبين لزوم الإتيان بالركعه الرابعه مفصوله أو الإتيان بركعتين جلوساً.

ولكن لا يخفى أن مدلول الاستصحاب هو علم المصلّى بأنه لم يأت بالركعه الرابعه ووظيفه من يعلم بأنه أتى من صلاه الظهر ثلاث ركعات الإتيان بالركعه الرابعه متصله، ولم يرد لما دل على أن صلاه الظهر أربع ركعات متصله تقييد فى حق العالم، وتعين وظيفه الشاك فى الإتيان بصلاه الاحتياط مقتضاه إلغاء اعتبار الاستصحاب

بل دعوى أن الظاهر من نفس القضية هو أن مناط حرمة النقض إنما يكون لأجل ما فى اليقين والشك، لا لما فى المورد من الخصوصية، وإن مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك، غير بعيدة.

ومنها قوله: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين» [١] أو «فإن اليقين لا يدفع بالشك».

عند الشك فى ركعات الصلاة كما تقدم. والمتحصل أنه لا يرتبط ما ورد فى هذه الصحيحه على اعتبار الاستصحاب بوجه، وعلى تقدير الإغماض فلا ينبغى التأمل فى أن الضمير فى كل من الفقرات الست والسبع يرجع إلى المصلى الشاك فلا تكون دليلاً على اعتبار الاستصحاب فى سائر الموارد، وما عن الماتن قدس سره من إمكان القول بعدم خصوصيه للمورد فإن تطبيق قاعده: «لا- تنقض» وما يرادفها على سائر الموارد قرينه على أن الحكم فى المورد لما فى اليقين والشك من الملاك لا يمكن المساعده عليه فإن دعوى تمام الملاك لما فى اليقين والشك لم يظهر لها وجه؛ ولذا لا يجرى الاستصحاب فى الشك فى الركعات فى غير موارد الشكوك الصحيحه، والنهى عن نقض اليقين بالشك لم يذكر فى الصحيحه بنحو الكبرى الكليه وإن وردت فى سائر الروايات وطبقت على غير الشك فى الركعات إلا- أنه يكون الدليل على اعتبار الاستصحاب هى لا- هذه الصحيحه.

الاستدلال على اعتبار الاستصحاب بحديث الأربعمئه

[١] من الروايات المستدل بها على اعتبار الاستصحاب روايه الخصال المعروفه بحديث الأربعمئه عن أبيه عن سعد بن عبدالله عن محمد بن عيسى اليقطينى عن القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن أبى بصير عن محمد بن مسلم عن أبى عبدالله عليه السلام حيث ورد فيه: «من كان على يقين فشك فليمض على

وهو وإن كان يحتمل قاعده اليقين لظهوره في اختلاف زمان الوصفين، وإنما يكون ذلك في القاعده دون الاستصحاب ضروره إمكان اتحاد زمانهما، إلا أن المتداول في التعبير عن مورده هو مثل هذه العبارة، ولعله بملاحظه اختلاف زمان الموصوفين وسرايته إلى الوصفين، لما بين اليقين والمتيقن من نحو من الاتحاد، فافهم.

يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين» (١) وفي نسخه أخرى: «فإن اليقين لا يدفع بالشك» وفي السند القاسم بن يحيى ولم يثبت له توثيق. نعم، ما ذكر العلامة (٢) من تضعيفه غير معتمد فإنه أخذه من الكتاب المنسوب إلى الغضائري (أحمد بن الحسين بن عبيدالله) ولم يثبت أن الكتاب له، ويستشكل في دلالته بأن ظاهره قاعده اليقين لا اعتبار تقدم اليقين على الشك في تلك القاعده بخلاف الاستصحاب فإن المعتبر فيه تقدم المتيقن على المشكوك سواء حصل الوصفان أي اليقين والشك في زمان واحد أو حتى حصل الشك قبل اليقين بالحدوث، وحيث إن ظاهره سبق اليقين وطرو الشك فيكون مفاده قاعده اليقين، وأجاب الماتن عن ذلك بأن التعبير بما في الحديث عن الاستصحاب أمر متعارف منشؤه نحو من الاتحاد بين المتيقن واليقين والمشكوك بالشك، ومعه يسرى وصف المتيقن إلى اليقين، والمشكوك إلى الشك. والحاصل التعارف المذكور يجعل اعتبار إرادته قاعده اليقين من الحديث خلاف الظاهر.

وذكر قدس سره في هامش الكتاب أن الوجه في ظهوره في الاستصحاب كون الزمان في قاعده اليقين قيماً لمتعلق اليقين والشك، وفي مورد الاستصحاب ظرفاً وبما أن ظاهر الزمان المستفاد من (كان) الظرفيه ويحتاج أخذه قيماً إلى القرينه يكون مفاده

ص : ١٦٩

١- (١) الخصال ٢ : ٧٥٢، حديث الأربعمئة.

٢- (٢) الخلاصه: ٣٨٩ / ٦. طبعه مؤسسه نشر الفقاهه.

قاعده الاستصحاب، وذكر قدس سره فى آخر كلامه فى الكتاب أن قوله: «فإن اليقين لا ينقض بالشك» ظاهر فى أنها قضيه ارتكازيه وارده فى سائر موارد الاستصحاب، وفيه: أنّ «الشك لا ينقض اليقين» نسخه لم تثبت، وأن الزمان فى كل من قاعده اليقين والاستصحاب ظرف، وإنما الاختلاف بينهما اتحاد متعلقى اليقين والشك فى القاعده حتى من حيث الظرف أيضاً، وفى الاستصحاب اتحاد متعلقهما مع قطع النظر عن الظرف وظاهر حذف المتعلق من كل من اليقين والشك وأن يوجب اتحاد المتعلقين من جميع الجهات إلا- أن الحديث ظاهر صدره إرادته الاستصحاب حيث إنه فرق بين أن يقال: من كان على يقين فأصابه شك فلا يعتد بالشك، وبين قوله: من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن ظاهر الثانى وجود اليقين فعلاً وهذا حاصل فى موارد الاستصحاب حيث إن اليقين بحاله السابقه يجتمع مع الشك فى بقائها بخلاف مورد القاعده فإن اليقين فيها قد زال بإصابه الشك، وليس فى نفس المكلف فعلاً إلا الشك.

ومما ذكر يظهر أن موثقه إسحاق بن عمار قال: قال لى أبو الحسن الأول عليه السلام: «إذا شككت فابن على اليقين قال: قلت هذا أصل قال: نعم» (١) يمكن دعوى ظهورها فى الاستصحاب لفرض اليقين عند حدوث الشك، وليس فيها قرينه على ورودها فى الشك فى ركعات الصلاه ليقال: إن المراد من البناء على اليقين تحصيل اليقين بالفراغ بصلاه الاحتياط. نعم، أخرجها فى الفقيه فى باب السهو فى الصلاه ولكن مجرد إخراج قدس سره لا يكون قرينه على اختصاصها بركعات الصلاه مع أن المعروف فى

ص : ١٧٠

١- (١) وسائل الشيعه ٥ : ٣١٨، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه، الحديث ٢.

هذا مع وضوح أن قوله: (فإن الشك لا ينقض... إلى آخره). هي القضية المرتكزه الواردة مورد الاستصحاب في غير واحد من أخبار الباب.

ومنها: خبر الصفار، عن علي بن محمد القاساني، قال: كتبت إليه _ وأنا بالمدينه [١] _ عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب: اليقين

كلمات جماعه من الأعلام التعبير عنها بالموثقه كما ذكرنا، ولكن في كونها كذلك تأمل فإن في السند علي بن إسماعيل المعروف بابن السندی ولم يثبت له توثيق كما ذكر في محله.

[١] ومما استدل به علي اعتبار الاستصحاب ما رواه الشيخ قدس سره: «بإسناده إلى محمد بن الحسن الصفار عن علي بن محمد القاساني قال: كتبت إليه وأنا بالمدينه أسأله عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب: اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرويه وافطر للرويه» (١) وفي علي بن محمد القاساني كلام فإن النجاشي ذكره وقال أنه مكثر الروايه فاضلاً غمز عليه أحمد بن محمد بن عيسى، وأنه سمع منه مذاهب منكره ولكن ليس في كتبه ما يدلّ عليه (٢) وذكر الشيخ قدس سره الرجل في أصحاب الهادي عليه السلام وضعفه وقال _ بعد ذلك _ : علي بن شيره القاساني من أصحاب الهادي عليه السلام وأنه ثقه (٣)، وظاهر ذلك تعددهما، وأن من وثقه غير من ضعفه قبل ذلك، وقد يقال كما عن العلامه (٤) باتحادهما، وإن تضعيف الشيخ معارض بتوثيقه فيوءخذ بما عن النجاشي من المدح فيعد حديثه روايه حسنه،

ص : ١٧١

١- (١) تهذيب الأحكام ٤ : ١٣٩، الباب ٤١ في علامه شهر رمضان، الحديث ١٧.

٢- (٢) رجال النجاشي: ٢٥٥، الرقم ٦٦٩. وفيه: علي بن محمد بن شيره.

٣- (٣) رجال الطوسي: ٣٨٨، الرقم ٥٧١١ و ٥٧١٢.

٤- (٤) الخلاصه: ٣٦٣ / ٦.

لا- يدخل فيه الشك، صم للرؤية وافطر للرؤية) حيث دلّ على أن اليقين ب (شعبان) لا يكون مدخولاً بالشك في بقائه وزواله بدخول شهر رمضان، ويتفرع عليه عدم وجوب الصوم إلا بدخول شهر رمضان.

وللكلام محل آخر. وإن السند لا يخلو عن تأمل. وأما دلالتها فقال الشيخ الأنصاري قدس سره أنها أظهر ما في الباب في الدلالة على اعتبار الاستصحاب(١) حيث إن قوله عليه السلام «اليقين لا- يدخل فيه الشك» قضيه كليه تعم اليقين بعدم دخول شهر رمضان وغيره فيكون مقتضاها عدم وجوب الصوم إلى أن يعلم دخول شهر رمضان كما أنه لا يجوز الإفطار إلى أن يعلم دخول شهر شوال.

وقد يقال: إن مراجعه الأخبار الواردة في يوم الشك يوجب الجزم بأن الصوم بنيه شهر رمضان لا بد من أن يكون مع إحراز دخول شهر رمضان، ولا يجوز الصوم يوم الشك بنيه رمضان حتى بعنوان الرجاء والاحتياط، ومن صام كذلك فعليه قضاء ذلك الصوم مع تبين أنه كان من رمضان، وقد جعل في الوسائل لذلك باباً، والمكاتبه ظاهرها لا- أقل من احتمال أنها من تلك الروايات، وقد أيد هذا الاحتمال النائيني قدس سره وقال: ولذا لم يعتبر في هذه المكاتبه بالنقض، وورد فيها بأن اليقين لا يدخل فيه الشك بمعنى أن يوم الشك لا- يدخل في الصوم في أيام شهر رمضان بحيث يجوز صومه بنيه شهر رمضان، ولو بعنوان الرجاء والاحتياط، ولكن لا يخفى عدم كون المكاتبه من تلك الأخبار فإنه لو كان المراد منها ما ذكر لم يكن في ذيلها «وافطر للروءيه» لأن تلك الأخبار ناظره إلى خصوص يوم الشك المردد بين كونه آخر شعبان أو أول رمضان وما ذكر النائيني قدس سره من قرينه التعبير بالدخول لا يمكن المساعده

ص : ١٧٢

وربما يقال: إن مراجعته الأخبار الواردة في يوم الشك يشرف القطع بأن المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان، وأنه لا بد في وجوب الصوم ووجوب الإفطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، وأين هذا من الاستصحاب؟ فراجع ما عقد في الوسائل لذلك من الباب تجده شاهداً عليه.

عليه؛ لأن الدخول عبارته أخرى للنقض ولذا يقال دليل الخصم مدخول وكأن ما يدخل فيه يفكك أجزاءه وينقضه.

نعم، قد يقال كما في كلام الماتن أيضاً: إن المراد باليقين في المكاتبه خصوص اليقين بدخول الشهر بمعنى أنه يعتبر في لزوم ترتيب آثار دخول الشهر إحراز دخوله؛ ولذا لا يجب صوم شهر رمضان إلا بإحراز دخوله كما لا يجوز الإفطار إلا بإحراز دخول شوال، وهذا لا يرتبط بالاستصحاب فإن هذا الحكم ثابت ولو قيل بعدم اعتبار الاستصحاب، ولذلك أيضاً باب في الوسائل.

وفي صحيحه محمد بن مسلم: «إذا رأيت الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فافطروا وليس بالرأى ولا-التظنى ولكن بالروءيه»^(١) والمراد بالروءيه العلم بها بقرينه مثل صحيحه على بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «عن الرجل يرى الهلال في شهر رمضان وحده لا- يبصره غيره، أله أن يصوم؟ قال: إذا لم يشك فليصم مع الناس»^(٢) والمراد انفراد الشخص بروءيه هلال شوال كما يظهر من الجواب، ولكن فيما رواه على بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «قال سألته عن من يرى هلال شهر رمضان وحده لا يبصره غيره أله أن يصوم؟ فقال: إذا لم يشك فيه فليصم وحده، وإلا يصوم مع الناس إذا صاموا»^(٣) والحاصل

ص : ١٧٣

١- (١) وسائل الشيعه ٧ : ١٨٢، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٢.

٢- (٢) المصدر السابق : ١٨٨، الباب ٤، الحديث الأول.

٣- (٣) المصدر السابق: الحديث ٢.

ومنها: قوله عليه السلام: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر» [١] وقوله عليه السلام: (الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس) وقوله عليه السلام: (كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام) وتقريب دلالة مثل هذه الأخبار على الاستصحاب أن يقال: إن الغايه فيها إنما هو

يدور الأمر في المكاتبه بين حملها على قاعده الاستصحاب وهي النهى عن نقض اليقين بالشك، وبين الحمل على حكم الصوم وحكم الإفطار في اليوم المردد بين آخر شعبان أو أول رمضان أو اليوم المردد بين آخر رمضان وأول شوال، وهذه قاعده تختص بالشهور وحكم ظاهري عند الشك فيها وليس في البين قرينه على الأول فما ذكره الشيخ قدس سره من كونها أظهر ما في الباب لا يمكن المساعده عليه لعدم التفريع في المكاتبه أولاً، وصحه التفريع على كلا الاحتمالين ثانياً.

[١] من الروايات المستدل بها على الاستصحاب موثقه عمار عن أبي عبدالله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر» (١) وذكر الماتن في تقريب الاستدلال بها على الاستصحاب أن المصدر وهو قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف» حكم لجميع الأشياء بعناوينها الواقعيه وأن كل ما يفرض في الخارج من الأشياء كالحجر والنبات والحيوان محكوم بالطهاره بعنوانه الواقعي، وبذيلها تدلّ على استمرار الطهاره فيه إلى أن يعلم بعروض القذاره له سواء كانت في الشبهه الحكميه كما إذا شك في أن غليان العصير يوجب نجاسته أم لا أو في الشبهه الموضوعيه كما إذا شك في قذاره شيء لاحتتمال إصابه البول إياه، وهذا الحكم أي الحكم باستمرار الطهاره الثابته له إلى أن يعلم طرو القذاره هو الاستصحاب حيث إن استمرار الطهاره الواقعيه بحسب الواقع لا يدور مدار العلم بل تبقى إلى عروض القذاره سواء علم بعروضها

ص : ١٧٤

ليبان استمرار ما حكم على الموضوع واقعاً من الطهارة والحليته ظاهراً، ما لم يعلم بطروء ضده أو نقيضه، لا لتحديد الموضوع، كى يكون الحكم بهما قاعده مضروبه لما شك في طهارته أو حليته، وذلك لظهور المعنى فيها في بيان الحكم للأشياء بعناوينها، لا بما هي مشكوكه الحكم، كما لا يخفى.

المكلف أم لم يعلم فالاستمرار المتعبد به في ذيل الروايه حكم ظاهري كما هو مفاد الاستصحاب فيكون العلم بالقذاره قيدياً وغايه لنفس الاستمرار الظاهري لا قيدياً للشئ المحكوم بالطهاره في الصدر بأن يكون معنى الحديث: كل شئ إلى أن يعلم بقذارته محكوم بالطهاره، كما هو مفاد قاعده الطهاره فإن الغايه المفروضه لا يمكن أن تكون قيدياً للموضوع وقيدياً لنفس الحكم فإن لحاظها قيدياً للحكم عدم لحاظها في مرتبه لحاظ الموضوع، وكونها قيدياً لحاظها قبل لحاظ الحكم، وفيه محذور استعمال اللفظ في معنيين، وبتعبير آخر لو كانت الغايه قيدياً للموضوع في الصدر بأن يكون مفادها بهذا اللحاظ قاعده الطهاره، وقيدياً وغايه للاستمرار حتى يستفاد اعتبار الاستصحاب لزم أن تلاحظ الغايه بلحاظين مختلفين بخلاف ما إذا جعلت غايه للحكم بالطهاره للأشياء بعناوينها، وأن هذا الحكم مستمر إلى أن يعلم بالقذاره فيكون مفادها اعتبار الاستصحاب فقط.

في إمكان شمول الروايات لقاعده الطهاره والحليه وبيان الحكم الواقعي للأشياء

فتحصل أن الأمر يدور بين أن يكون مفاد الموثقه قاعده الطهاره فقط كما إذا كانت الغايه قيدياً للموضوع المذكور في الصدر وبين أن يكون مفادها الاستصحاب كما إذا كان الصدر متكفلاً للحكم الواقعي للأشياء بعناوينها الواقعيه، والذيل دال على استمراره ظاهراً إلى العلم بالخلاف، وبما أن ظهور الصدر في كونه حكماً للأشياء بعناوينها الواقعيه يتعين حمل الموثقه على بيان اعتبار الاستصحاب

لا قاعده الطهاره ودعوى أنها متكفله لبيان الاستصحاب والقاعده معاً فقد تقدم أن ذلك يوجب محذور اللحاظين المختلفين فى الغايه.

ثم ذكر قدس سره فى آخر كلامه أن ما فى ذيل الموثقه من قوله عليه السلام : «فإذا علمت أنه قدر فقد قدر وما لم تعلم فليس عليك» يويد بأن مفادها الاستصحاب لا قاعده الطهاره حيث إن ظاهر الذيل تفريع على الاستمرار المستفاد من الغايه فقط، وأنه بيان حدّ للغايه منظوقاً ومفهوماً لا أنه تفريع على المعنى مع الغايه بأن يكون تفريعاً لقاعده الطهاره المستفاده من المعنى بالغايه وذكر قدس سره فى هامش الكتاب إمكان استفاده قاعده الطهاره والاستصحاب من الموثقه بدعوى أن العموم فى الصدر يعم بعض الأشياء المشتبهه كالمبايع المردد بين البول والماء والمردد بين الخل والخمر، وإذا حكم على تلك الأشياء بالطهاره، وأن الطهاره فى الأشياء مستمره إلى العلم بالقذاره يكون مفادها بالإضافة إلى بعض الأشياء قاعده الطهاره، وبالإضافه إلى غيرها مفاد الاستصحاب ويتم الأمر فى بعض المشكوكات التى لا يعمها الصدر بعدم احتمال الفرق.

أقول: الحليه الثابته لما هو مردد بين البول والماء لا يمكن أن تثبت له بما هو عنوانه الواقعى، ولا بما هو مصداق الشىء بل تثبت بما هو مردد بينهما، وظاهر الصدر ثبوت الحليه لما يصدق عليه عنوان الشىء بما هو مصداقه أو بعنوانه الواقعى بل وظاهر العموم الثانى، وذكر المحقق النائينى قدس سره أنه لا يمكن أن يعم الصدر بيان الطهاره أو الحليه للأشياء بعناوينها الواقعيه والطهاره والحليه بمفاد قاعدتيهما ولو بملاحظه الغايه وذلك فإن الحكم الظاهرى متأخر عن الحكم الواقعى بمرتبتين فإن جعله موقوف على جعل الحكم الواقعى لموضوعه، وفرض الشك فيه بأن يلاحظ

العصير العنبى بعد غليانه فيجعل له الطهاره أو النجاسه واقعاً ليتمكن الشك في حكمه الواقعى فيجعل له الطهاره ما دام الجهل بحكمه الواقعى وإذا كان جعل الطهاره الظاهريه بمفاد قاعدتها موقوفاً على جعل الحكم الواقعى وفرض الشك فيه لكان قوله عليه السلام : « كل شىء طاهر » قاصراً عن بيان الحكم الظاهرى مع كونه فى مقام بيان الطهاره للأشياء بعناوينها الواقعيه وبما أن الغايه للطهاره المجعوله فى العلم بالنجاسه فلا يستفاد منهما إلا قاعده الطهاره وقاعده الحليه فإن الحكم الواقعى لا يمكن أن يكون معيّناً بالعلم بالخلاف فالغايه الوارده تهدم ظهور الصدر وتقلبه إلى مفاد القاعدتين وذلك فإنه وإن أمكن أن تكون غايه الطهاره عروض النجاسه أو الحرمة بأن تكون الغايه للحكم الواقعى ويكون العلم مذكوراً فيها بما هو طريق محض إلى عروض النجاسه والحرمة بأن يكون مفاده كل شىء طاهر إلى عروض القذاره له، وحلال إلى عروض الحرمة له إلا أن هذا خلاف الظاهر فى أن للعلم دخلاً فى انتهاء الطهاره والحليه.

وكذا حمل الغايه فى تلك الروايات على كونها بمفاد مستقل بأن يكون الصدر متكفلاً ببيان الطهارة والحليه للأشياء بعناوينها الواقعيه والغايه متكفله ببيان استمرارهما للأشياء إلى حصول العلم بالخلاف كما هو ظاهر كلام صاحب الكفايه خلاف الظاهر، وذلك فإن الحكم الواقعى سنخ من الحكم يثبت للأشياء بعناوينها الواقعيه، والحكم بالاستمرار الظاهرى سنخ آخر من الحكم حيث إنه حكم ظاهرى يكون طريقاً والموضوع له الشك فى استمرار الحكم الواقعى وعدمه فيحتاج استفاده الحكم الواقعى من الصدر، والحكم عليه بالاستمرار إلى العلم بالخلاف إلى تقدير الموضوع للحكم بالاستمرار كما لو كان الوارد فى الروايه كل شىء طاهر، وتلك

الطهاره تستمر فيه إلى العلم بالخلاف لأمكن استفاده الحكمين، وهذا بخلاف ما إذا كانت الغايه بياناً للاستمرار الواقعي فإن ثبوت الحكم الواقعي واستمراره في الحقيقه حكم واحد كما إذا ورد كل شىء طاهر إلى أن يلاقى نجساً فلا يحتاج فيه إلى تقدير الموضوع فإن الموضوع له نفس الشىء بعنوانه الواقعي ما لم يلاق نجساً كما هو مفاد قوله: البئر طاهر إلى أن يتغير لونه أو طعمه أو ريحه(١).

أقول: ما ذكره قدس سره من أن حمل الغايه على بيان حكم ظاهري بمفاد الاستصحاب والالتزام بكون الصدر بياناً لحكم الأشياء بعناوينها الواقعيه خلاف الظاهر حيث يحتاج ذلك إلى تقدير الموضوع للحكم الثانى المدلول عليه بالصدر خلاف الظاهر صحيح.

وأما ما ذكره رحمه الله من أن عدم تكفل الصدر للحكم الواقعي الثابت للأشياء بعناوينها الواقعيه وللحكم الظاهري لها بمفاد قاعده الطهاره أو الحليه مستحيل للوجه الذى ذكره لا- يمكن المساعده عليه فإنه يمكن تقريب تكفل خطاب واحد للطهاره الواقعيه لجملة من الأشياء والطهاره الظاهريه لما يشك في نجاسته بشبهه مفهوميه أو مصداقيه بأن اعتبر الشارع النجاسه لبعض الأشياء بعناوينها الواقعيه من قبل كالخمر والخنزير والميته وغير ذلك، ثم لاحظ الأشياء التى لا تدخل في تلك العناوين التى جعل لها النجاسه من قبل مع ملاحظه الأشياء المحتمل دخولها في تلك العناوين بشبهه مفهوميه أو موضوعيه عند المكلف ويجعل الطهاره لكل منها بحيث تكون الطهاره المجعوله بالإضافه إلى غير الداخلة في العناوين المجعوله لها

ص : ١٧٨

١- (١) وسائل الشيعه ١ : ١٢٦، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديثان ٦ و ٧.

النجاسه طهاره واقعيه، وبالإضافه إلى ما يحتمل دخوله فيها لشبهه مفهوميه أو موضوعيه طهاره ظاهريه كما إذا قال: كل شيء طاهر حتى يلاقى نجساً أو يعلم نجاسته.

وبتعبير آخر: لا- يلزم في جعل الطهاره الظاهريه للمشكوكات جعل الطهاره لها من قبل بعناوينها الواقعيه ليدعى لزوم المحذور المذكور بل يكفي في جعلها لحاظ احتمال المكلف ثبوت النجاسه لاحتمال كونه داخلاً في العنوان المحكوم عليه بالنجاسه بل احتمال ثبوت كون الشيء منها. ولا يخفى أن المدعى إمكان تكفل خطاب واحد للحكم الواقعي بالطهاره أو بالحليه لجمله من الأشياء واعتبار الطهاره أو الحليه الظاهريه لجمله أخرى. وأما وقوع ذلك في الروايات المتقدمه فلا ندعيه فإن الغايه المذكوره في تلك الروايه أمر واحد، وظاهره أنه قيد لنفس الحكم المذكور فيها بصوره واحده لا لبعض الأحكام الانحلاليه فيتعين أن يكون مفادها الحكم الظاهري فقط؛ لأن الغايه قيد للموضوع لا محاله، والحكم الواقعي يثبت للشيء بعنوانه لا يعتبر فيه عدم العلم بنجاسته أو بحليته. نعم، إذا كانت الغايه متعدده كما في المثال تكون قرينه على أن كلا- منهما غايه لبعض الأحكام الانحلاليه ولا محذور فيه، وإذا قام دليل على نجاسه شيء بعنوانه كالدم من الإنسان أو الحيوان ذى النفس يعلم أنه غير داخل في مدلول قوله: كل شيء طاهر إلى أن يلاقى نجساً أو يعلم نجاسته، وإذا شك في نجاسه شيء بالشبهه المفهوميه أو المصداقيه يصح التمسك بقوله: كل شيء طاهر إلى أن يلاقى نجساً أو يعلم قذارته، من غير أن يكون من التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه.

وقد يجاب عن امتناع تكفل الصدر لكل من الطهاره للأشياء بعناوينها الواقعيه

وللأشياء المشكوكه طهارتها بشبهه خارجيه أو حكميه بأن ما ذكر من تأخر رتبه الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين إنما يوجب امتناع الجمع بينهما في الإنشاء لو قيل بأن الأمر الإنشائي ومنه الحكم _ طهاره كانت أو غيرها _ توجد باستعمال اللفظ فإنه على هذا المسلك لا طهاره للأشياء بعناوينها الأوليه يعنى الواقعيه ليتمكن لحاظ الشك فيها لبعض الأشياء ليجعل لها الطهاره الظاهريه أيضاً وأما إذا قلنا بما هو الصحيح من أن الأمر الإنشائي لا يوجد باللفظ بل بمجرد الاعتبار الذى هو فعل النفس، وإنما يكون اللفظ مبرزاً لتحقيقه الذى يكون بالنفس فلا محذور حيث يمكن اعتبار الطهاره للأشياء بعناوينها الواقعيه ثم اعتبار الطهاره للأشياء بلحاظ الشك فى الاعتبار الأول فيها وإبراز كلا الاعتبارين بمبرز واحد مثل قوله عليه السلام : « كل شىء طاهر » أو « حلال ».

أقول: الظاهر أن الوجه الذى ذكره المحقق النائيني قدس سره غير صحيح حتى على القول بأن الأمر الإنشائي يوجد باللفظ حتى مع الغمض عن الجواب السابق الذى ذكرناه، وذلك لما تقدم فى بحث إمكان قصد التقرب فى متعلق الأمر من أن المتأخر عن الحكم بمرتبه أو مرتبتين لا يمكن أن يلاحظ قبل الحكم بشخصه تفصيلاً إلا أنه يمكن لحاظه بالعنوان المشير إليه المتحقق فى ظرفه، وعليه فما يتوقف عليه جعل الطهاره الظاهريه لبعض الأشياء لحاظ الشك فى طهارتها الواقعيه المتحقق فى ظرفها ولو بعد ذلك ومع لحاظ الأشياء بعناوينها الواقعيه ولحاظ المشكوك فى طهارتها فى موطنها بالعنوان المشير إليها يمكن جعل الطهاره لكل منها فتكون الطهاره واقعيه لما جعل له بعنوانه الواقعي، وظاهريه بالإضافة إلى ما جعل له بذلك العنوان المشير.

وأما ما ذكر فى الجواب من التفصيل بين الالتزام بأن الإنشاء إبراز أو إيجاد

فالظاهر أنه لا- يفيد في المقام فإن الأمور الاعتبارية تعتبرها النفس إلا أن مجرد اعتبارها لا يكفي في حصول عناوينها حتى عند المعبر (بالكسر) بل لابد من إبرازها بقول أو فعل حيث إن الإبراز مقوم لعناوينها فاعتبار ملكية شيء لآخر مجاناً أو بالعوض لا يكون تمليكاً مجاناً أو بيعاً ما لم يبرز ليعمه ما دل على صحه الهبه أو نفوذ البيع، وكذا مجرد الطهاره فإن اعتبارها للأشياء إنما تكون حكماً بطهارتها بالإبراز فيتأخر الحكم على شيء مشكوك بالطهاره عن جعل الطهاره له بعنوانه الواقعي فيعود المحذور. أضف إلى ذلك أن الروايات كلها إخبار عن أحكام الشريعة المجعوله من قبل لا أنها تحصل بقوله عليه السلام ليقال: إن الإنشاء هو الإبراز لا الإيجاد فتدبر.

وقد يقال في امتناع تكفل صدر الروايات لبيان الطهاره للأشياء بعناوينها الواقعيه وللأشياء المحتمله دخولها في العناوين النجسه وجه آخر وهو: أن الطهاره الواقعيه كالحليه الواقعيه لا تكون من الأحكام المجعوله الاعتباريه بل المجعول الإنشائي هي النجاسه والحرمه فإنه لو كانت الطهاره أو الحليه الواقعيه مجعوله لزم أن لا- تكون الأشياء قبل الجعل لا طاهره ولا نجسه، ولا حلالاً ولا حراماً مع أن الأعيان الخارجيه قسم منها يستقدره العرف، وقسم منها لا يستقدره، ويكون الاستقذار في الثاني بتلوته بالأول، والتطهير عرفاً إزاله ذلك التلوث بالغسل ونحوه، وإرجاعه إلى الحاله الأصليه التي لا- استقذار فيها لا أيجاد أمر آخر وتكون الطهاره والتطهير عند الشارع أيضاً كذلك فلا- تكون طهاره المغسول أمراً اعتبارياً إنشائياً. نعم، للشارع إلحاق بعض غير المستقدر بالمستقدر العرفي أو إلحاق المستقدر العرفي كالخارج بالتقيؤ بغيره، وكذا الحال في الحليه الواقعيه. نعم، الطهاره أو الحليه الظاهريه من

المجعولات الإنشائية وعلى ذلك فلو كان قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف» أو «طاهر» ناظراً إلى بيان الطهاره الواقعيه للأشياء بعناوينها الواقعيه يكون إخباراً وعلى تقدير إرادته الطهاره الظاهريه إنشاءً والجمع بين الإخبار والإنشاء فى استعمال واحد غير ممكن. أضف إلى ذلك أن الطهاره الواقعيه ولو على تقدير كونها مجعوله مغايره للطهاره الظاهريه حيث إن الأولى مجعوله بنفسها والطهاره الظاهريه هو البناء العملى على الطهاره فإرادتهما من كل شيء طاهر يوجب استعمال اللفظ فى المعنيين والجمع بين اللحاظين المتنافيين.

أقول: فى كلامه (طاب ثراه) موارد للنظر:

أولاً _ وقوع التهافت فيه حيث ذكر فى الأول أن النجاسه الواقعيه مجعوله شرعاً ثم ذكر أن الأعيان الخارجيه بعضها مستقدر عرفاً وبعضها غير مستقدر، وليس عند الشارع إلا إلحاق بعض الأعيان من القسم الثانى بالأول، ومن الأول بالثانى، وأن التطهير عباره عن إزاله التلوث من العين غير المستقدره فى نفسها وأرجاعها إلى حالتها الأولىه فإن مقتضى ذلك كون النجاسه أيضاً غير مجعوله وأن المراد بالإلحاق الإلحاق الحكمى بأن يحكم لبعض الأعيان غير المستقدره كغير المذكى من الحيوان بتذكيه شرعيه بعدم جواز أكلها واستعمالها فى الصلاه فيها إلى غير ذلك.

وثانياً _ أن الاستشهاد لعدم كون الطهاره والحليه الواقعتين مجعولتين بما ذكره غير صحيح، فإن لزوم عدم الاتصاف بالطهاره والنجاسه، وكذلك عدم الاتصاف بالحليه والحرمة قبل الجعل ليس من المنكرات عند المشرعه كيف فإن البحث فى الأفعال بأنها قبل حكم الشارع كانت على الحظر أو الإباحه أو على الوقف عند العقل مسأله معروفه عند القدماء، وقد تركها المتأخرون لعدم ترتب ثمره عمليه عليها.

والحاصل كون الحليه الشرعيه مجعوله لا- تحتاج بعد الإمكان إلى أزيد من ظاهر الأدله مثل قوله سبحانه: «أحل لكم صيد البحر»(١) و«أحل لكم ليله الصيام الرفث إلى نسائكم»(٢) و«أحل لكم بهيمه الأنعام»(٣) وهكذا حيث لا- يفهم منها عرفاً إلاً مقابل التحريم فى مثل قوله سبحانه: «حرمت عليكم الميتة والدم»(٤) إلى غير ذلك. نعم، قيل: إن كلاً من الطهاره والنجاسه أمر واقعى قد كشف عنهما الشارع، وهذا أيضاً كالالتزام بأن الطهاره أمر واقعى والنجاسه أمر جعلى خلاف الظاهر، وقد ورد فى ذيل الصحيحه الداله على أمر إصابه البول وحكمه المجعول لبنى إسرائيل: «وقد وسع الله عليكم بأوسع ما بين السماء والأرض وجعل لكم الماء طهوراً»(٥).

وثالثاً _ أن الجمع بين الإخبار والإنشاء فى استعمال واحد بأن يكون المراد بالإضافة إلى بعض موارد الانحلال مدلول الخطاب هو الإنشاء بالإضافة إلى بعضها الآخر الإخبار لا محذور فيه فإن الاختلاف بين الإخبار والإنشاء فيما إذا لم يكن صيغه خاصه للإنشاء بل فيها أيضاً ليس فى ناحيه المستعمل فيه بل المستعمل فيه فى موارد الإخبار والإنشاء أمر واحد وهو إظهار ثبوت الشىء، ويكون الغرض من الإظهار قصد الحكايه عن ثبوته الواقعى مع قطع النظر عن الإظهار، وأخرى قصد ثبوته بهذا الإخبار فيكون الأول إخباراً والثانى إنشاءً مع أن الإخبار والإنشاء لا يجرى

ص : ١٨٣

١- (١) سورة المائده: الآيه ٩٦.

٢- (٢) سورة البقره: الآيه ١٨٧.

٣- (٣) سورة المائده: الآيه ١.

٤- (٤) سورة المائده: الآيه ٣.

٥- (٥) وسائل الشيعه ١ : ١٠٠، الباب الأول من أبواب الماء المطلق، الحديث الأول.

فهو وإن لم يكن له بنفسه مساس بذيّل القاعده ولا الاستصحاب إلا أنه بغايته دلّ على الاستصحاب، حيث إنها ظاهره فى استمرار ذاك الحكم الواقعى ظاهراً ما لم يعلم بطروء ضده أو نقيضه، كما أنه لو صار معيّناً لغايه، مثل الملاقاه بالنجاسه أو ما يوجب الحرمة، لدلّ على استمرار ذاك الحكم واقعاً، ولم يكن له حينئذ بنفسه ولا بغايته دلالة على الاستصحاب، ولا يخفى أنه لا يلزم على ذلك استعمال اللفظ

فى مثل قوله عليه السلام؛ فإن قوله عليه السلام كما ذكرنا كله إخبار عن حكم الشريعة من حين تأسيسها حتى فيما إذا كان قوله بصورة الإنشاء، وإذا كان مدلول الكلام انحلالياً فيمكن أن يكون القصد بالإضافه إلى بعض المدلول الإنشاء وبالإضافه إلى بعضه الآخر الإخبار. مثلاً إذا باع الباع أحد المتاعين من المشتري بمئه واستدعى المشتري المتاع الآخر أيضاً بالمئه وقال الباع: بع المتاعين بما ذكرت فيريد بإبراز البيع بالإضافه إلى المتاع الأول الحكايه وبالإضافه إلى الثانى حصول البيع وإنشاءه.

ومما ذكرنا يظهر الحال فى الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه فإن الاختلاف فيهما ليس فى المستعمل فيه بالإضافه إلى لفظ الطهاره ليكون إرادتهما استعمالاً للفظ فى معنيين بل هما أمر واحد فى ناحيه المستعمل فيه، وإنما يكون أحدهما نفسياً والآخر طريقياً فإنه لا يكون فى الشىء ملاك يوجب اعتبار القذاره له فيعتبر كونه طاهراً من غير اعتبار العلم والجهل، ويعتبر للشىء مع الجهل بطهارته الواقعيه طهاره ما دام الجهل لتسهيل الأمر على المكلف بكون جهله عذراً فيما إذا أوجب ارتكابه مخالفه الواقع فتكون طهاره ظاهريه، فالاختلاف فى ناحيه الملاك والفرض من الاعتبار، ولكن هذا كله فى تصوير إمكان الاستعمال، وإلا فقد تقدم ظهور الروايات فى الحكم الظاهري خاصه.

ودعوى أن الغايه الوارده فى الروايات قيد للحكم ولكن بالإضافه إلى الأشياء

فى معنيين أصلاً، وإنما يلزم لو جعلت الغايه مع كونها من حدود الموضوع وقيوده غايه لاستمرار حكمه، ليدلّ على القاعده والاستصحاب من غير تعرض لبيان الحكم الواقعى للأشياء أصلاً، مع وضوح ظهور مثل (كل شىء حلال، أو طاهر) فى أنه لبيان حكم الأشياء بعناوينها الأوليه، وهكذا (الماء كله طاهر)، وظهور الغايه فى كونها حداً للحكم لا لموضوعه، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

ولا يذهب عليك انه بضميمه عدم القول بالفصل قطعاً بين الحليه والطهاره وبين سائر الأحكام، لعمّ الدليل وتمّ.

بعناوينها الواقعيه ليس قيدياً بل ذكر العلم لمجرد الطريقيه المحضه فيكون الحكم بالطهاره بالإضافة إلى المشكوكات طهاره ظاهريه، وبالإضافه إلى الأشياء بعناوينها الواقعيه طهاره واقعيه لا- يمكن المساعده عليها؛ لما تقدم من أن الغايه الوارده فيها واحده، والحكم المذكور فيها وإن كان انحلالياً إلا أنه مذكور بصوره واحده وظاهرها كون الغايه قيدياً لذلك الحكم المذكور بصوره واحده.

وأما ما ذكر فى الفصول من أن الروايات داله بصدرها على قاعده الطهاره وقاعده الحليه، وبذيلها على استصحابهما و... فلا يخفى ما فيه فإنه إذا كان الشىء محكوماً بالطهاره الظاهريه وشك فى تنجسه بعد ذلك فمفاد قاعده الطهاره كافٍ فى الحكم بطهارته حيث لم يعلم نجاسته، وكذلك الحال فى الشك فى طرو الحرمة لما كان محكوماً بالحليه الظاهريه فلا- موضوع للاستصحاب لعدم خروج الشىء عن موضوع القاعدتين.

وعن الشيخ قدس سره التفصيل بين الروايات فى دلالتها على اعتبار الاستصحاب وعدم دلالتها حيث ذكر أن قوله عليه السلام: «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قدر» ظاهره الاستصحاب؛ لأن المياه كلها مسبوقة بالطهاره ولو كان مفاده قاعده الطهاره لاخص

ثم لا- يخفى أن ذيل موثقه عمار: (فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك) يؤيد ما استظهرنا منها، من كون الحكم المغيبي واقعياً ثابتاً للشيء بعنوانه، لا ظاهرياً ثابتاً له بما هو مشتبه، لظهوره في أنه متفرع على الغايه وحدها، وأنه بيان لها وحدها، منطوقها ومفهومها، لا لها مع المغيبي، كما لا يخفى على المتأمل.

مدلوله بموارد نادره كما إذا طرأ على الماء حالتان من الطهاره والانفعال ولم يعلم المتقدم منهما وذلك لحكومه الاستصحاب في طهارته على قاعده الطهاره، ولكن لا- يخفى ما فيه فإنه إنما يلزم الحمل المذكور لو قيل باعتبار الاستصحاب حتى في الشبهات الحكميه وأما لو قيل بعدم اعتباره فيها كالشك في تنجس ماء البئر بملاقاه النجاسه أو في مقدار الكر مع ملاقاه المشكوك كريتته بالنجاسه فيرجع في جميعها إلى قاعده الطهاره.

مع أنه لا دلالة في الروايه على أن الحكم بالطهاره لكون المياه مسبوقة بالطهاره لتدل على اعتبار الاستصحاب بل مدلولها الحكم بطهاره كل ماء شك في طهارته ونجاسته فيمكن أن يكون الوجه في الحكم بالطهاره نظير الحكم في الأهل قاعده مضروبه في المياه عند الشك في تنجسها نظير القاعده المضروبه في الأهل فلا دلالة لها على اعتبار الاستصحاب بحيث لو لم يتم دليل على اعتبار الاستصحاب من غير ناحيه هذه الروايه لقلنا باعتباره أخذاً بهذه الروايه مطلقاً أو في المياه خاصه. نعم، قد يقال بدلاله صحيحه عبدالله بن سنان الوارده فيمن أعار ثوبه الذمي على اعتبار الاستصحاب قال: «سأل أبي أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاضر أني أغير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده عليّ فأغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته أياه وهو طاهر

ولم تستيقن أنه نجسه فلا بأس أن تصلى فيه حتى تستيقن أنه نجسه»^(١) نعم مدلولها لا يعم الاستصحاب في غير الطهاره.

أقول: قد ذكرنا في بحث الفقه عدم دلالة الصحيحه على اعتبار الاستصحاب حتى في الطهاره الخبثيه فإنه لو كان السوءال عن مثل الإناء الذى يعيره الذمى المفروض فى السوءال وكان جوابه عليه السلام لا بأس بالأكل والشرب فيه لأنك أعرتة وهو طاهر ولم تعلم أنه نجسه كان ظاهراً فى اعتبار الاستصحاب؛ لأن المشروط فى جواز الأكل والشرب فى الإناء طهارته بخلاف الثوب فإنه لم يذكر الإمام عليه السلام طهاره الثوب بل ذكر عدم البأس بالصلاه فيه والصلاه فى الثوب الذى لا يعلم نجاسته جائز واقعاً وإن لم نقل باعتبار الاستصحاب ولا اعتبار قاعده الطهاره. نعم، بعد العلم بنجاسه الثوب لا بد فى الصلاه فيه من إحراز طهارته وتمام الكلام فى بحث الفقه.

ولا يخفى أن الطهاره من الخبث كالطهاره من الحدث حكم وضعى فيكون أمراً اعتبارياً كالخبث وليست طهاره شىء مجرد عدم اعتبار النجاسه فيه بل اعتبار خلو الشىء عن الخبث كما يشهد بذلك خطابات كيفيه تطهير المتنجسات كما هو الحال فى الحليه أيضاً فى مقابل الحرمة فليست حليه شىء مجرد عدم اعتبار حرمة بل هى اعتبار عدم حرمة، ودعوى عدم الحاجه إلى هذا الاعتبار بعد اعتبار النجاسه كدعوى عدم الحاجه إلى اعتبار الحليه بعد اعتبار الحرمة للمحرمات مدفوعه بأن الأمر الاعتبارى يكفى فيه الأثر والخروج عن اللغويه فاعتبار الطهاره لغير النجاسات للردع عن ما عندهم فى بعض الأشياء من عدها من الأخباث والقذارات كما يرى من

ص : ١٨٧

١- (١) وسائل الشيعه ٣ : ٤٣٤٨، الباب ٧٤، من أبواب النجاسات، الحديث الأول.

ثم إنك إذا حققت ما تلونا عليك مما هو مفاد الأخبار، فلا حاجة في إطاله الكلام في بيان سائر الأقوال [١] والنقض والإبرام فيما ذكر لها من الاستدلال ولا بأس بصرفه إلى تحقيق حال الوضع وأنه حكم مستقل بالجعل كالتكليف أو منتزع عنه وتابع له في الجعل أو فيه تفصيل حتى يظهر حال ما ذكرها هنا بين التكليف والوضع من التفصيل [٢].

العادات عند بعض المجتمعات حتى من المشرعه.

[١] لا- بأس بالتعرض في المقام إلى ما يقال من التفصيل بين الشك في الرفع وبين الشك في رافعيه الموجود بجريان الاستصحاب في الأول دون الثاني كما حكى ذلك عن السبزواري رحمه الله بدعوى أن اليقين بالرافعيه لا ينافي اليقين بالشىء كما أن اليقين به لا- ينافي اليقين بها فإنه إذا توضحاً شخص يكون على يقين بطهارته مع يقينه بأن البول رافع للطهاره، وإنما لا يجتمع اليقين بالطهاره مع اليقين بحصول الرفع أو الشك في حصوله فرغ اليد عن اليقين بالطهاره السابقه مع الشك في حصول الرفع داخل في صدر أخبار لا تنقض ورفع اليد عنها باليقين بحصول الرفع داخل في ذيلها، وحيث إن اليقين برافعيته شىء لا يصلح ناقضاً كذلك الشك في ناقضيه شىء كالمذى لا يصلح ناقضاً للمتيقن بالطهاره ولا يستند النقض إلى الشك في ناقضيه المذى ولكن لا- يخفى أن المنهى عنه في الأخبار هو رفع اليد عن اليقين بالحاله السابقه مع احتمال بقائها، وأن اليقين بالحاله السابقه يحسب يقيناً ببقائها من غير فرق بين أن يكون احتمال بقائها مستنداً إلى الشك في وجود الرفع مع إحراز الرافعيه أو إلى الشك في الرافعيه مع إحراز وجود المشكوك رافعيته.

[٢] ومن جمله الأقوال التفصيل في اعتبار الاستصحاب بين الحكم التكليفي والوضعي وجريانه في الثاني دون الأول كما نسب الفاضل التونى إلى نفسه وإن فسّر

لا- خلاف كما لا إشكال في اختلاف التكليف والوضع مفهومًا، واختلافهما في الجملة موردًا، لبداهه ما بين مفهوم السببيه أو الشرطيه ومفهوم مثل الإيجاب أو الإستحباب من المخالفه والمباينه.

الوضعي بما يخرجه عن قسم الحكم.

وذكر الماتن قدس سره ما حاصله أنه لا- كلام ولا- خلاف في أن المفهوم من لفظ الوضع يخالف المفهوم من لفظ التكليف وإنهما يختلفان بحسب موارد الصدق في الجملة بمعنى أنه يتحقق في موارد الوضع من غير أن يكون تكليف فيه كالحدث من الصبي بوطيه صبيه أو امرأه ويتحقق في مورد التكليف من غير حصول الوضع فيه كتحرير الكذب على المكلف بل لا- يمكن الالتزام باتحاد التكليف والوضع لكمال الاختلاف بينهما كالسببيه أو الشرطيه فإنهما يحملان على مثل زوال الشمس مما لا يمكن أن يتعلق به التكليف، ولا- ينبغي التأمل في أن الحكم ببعض معانيه وإن لا يقبل التقسيم إليها كما إذا أريد منه المجعول الشرعي المقتضى لاختبار أحد طرفي الفعل تعييناً أو تخيراً إلا أنه بالمعنى الآخر قابل للتقسيم إليهما كما إذا كان المراد منه ما يوءخذ من الشارع بما هو شارع، ويشهد على إطلاق الحكم على كل من التكليف والوضع صحه تقسيمه إليهما فيقال: إن الزوجيه أو الملكيه حكم، ودعوى أن إطلاقه على الوضع بنحو من العناية والتجوز يدفعها ملاحظه موارد الإطلاق.

ثم إنه قد وقع الخلاف في الوضع في بعض جهات لا يهتم البحث فيها كالبحث في أن الحكم الوضعي منحصر على أمور خاصه كالسببيه والشرطيه والمانعيه كما عن العلامه أو مع زياده العليه والعلاميه كما يقال في أن قصر الصلاه عند خفاء الأذان والجدران لكون عدم السماع والخفاء عله لوجوب القصر أو كونهما علامه للبعد

كما لا ينبغي النزاع في صحه تقسيم الحكم الشرعى إلى التكليفى والوضعى، بدهاه أن الحكم وإن لم يصح تقسيمه إليهما ببعض معانيه ولم يكد يصح إطلاقه على الوضع، إلا أن صحه تقسيمه بالبعض الآخر إليهما وصحه إطلاقه عليه بهذا المعنى، مما لا يكاد ينكر، كما لا يخفى، ويشهد به كثره إطلاق الحكم عليه فى كلماتهم، والإلتزام بالتجوز فيه، كما ترى.

وكذا لا- وقع للنزاع فى أنه محصور فى أمور مخصوصه، كالشرطيه والسببيه والمانعيه _ كما هو المحكى عن العلامه _ أو مع زياده العليه والعلاميه، أو مع زياده

الخاص الموجب للقصر أو مع زياده الصحه والبطلان والعزيمه والرخصه أو أن الحكم الوضعى لا ينحصر عليها بل كل ما ليس من التكليف مما له دخل فيه أو موضوع له أو متعلق له أو حتى ما لم يكن له دخل فيه ولكن يصح إطلاق الحكم عليه فهو وضع، والوجه فى عدم كون البحث فى هذه الجبهه مهمماً ما يأتى من عدم ترتب ثمره عمليه على انحصاره على ما ذكر وعدم انحصاره عليه بل المهم البحث فى أن الحكم الوضعى كالتكليف مجعول بنفسه أو أنه مجعول تبعى يكون بتبع إنشاء التكليف أو أنه غير مجعول أصلاً.

أقول: لم يظهر الفرق بين العليه والسببيه لتزداد الأولى على الثانيه، ولم يظهر أيضاً كون العزيمه أو الرخصه وضعاً فإن العزيمه تطلق فى موارد سقوط التكليف المتعلق بالفعل رأساً بحيث لا تبقى مشروعيتها كسقوط التغييل عن الميت الشهيد، وسقوط وجوب التمام فى حق المسافر، والأذان للصلاه فيمن حضر للصلاه فى المسجد بعد تمام صلاه الجماعه وقبل تفرق الصفوف إلى غير ذلك مما لا- يكون تكليف متعلق بالفعل ولو ندباً بحيث أمكن الإتيان به بنحو قربي، وأخرى يتعلق به تكليف تخيىرى أو استحبابى بعد سقوط الوجوب التعينى. وأما الصحه والفساد

الصحة والبطلان، والعزيمه والرخصه، أو زياده غير ذلك _ كما هو المحكى عن غيره _ أو ليس بمحصور، بل كل ما ليس بتكليف مما له دخل فيه أو فى متعلقه وموضوعه، أو لم يكن له دخل مما أطلق عليه الحكم فى كلماتهم، ضروره أنه لا وجه للتخصيص بها بعد كثره إطلاق الحكم فى الكلمات على غيرها، مع أنه لا تكاد تظهر ثمره مهمه علميه أو عمليه للنزاع فى ذلك، وإنما المهم فى النزاع هو أن الوضع كالتكليف فى أنه مجعول تشريعاً بحيث يصح انتزاعه بمجرد إنشائه، أو غير مجعول كذلك، بل إنما هو منتزع عن التكليف ومجعول بتبعه ويجعله.

والتحقيق أن ما عُدَّ من الوضع على أنحاء.

منها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعاً أصلاً، لا استقلالاً ولا تبعاً، وإن كان

فيأتى الكلام فيهما كما يأتى بيان عدم الفرق بين السببيه والشرطيه للتكليف، وإنما يطلق الشرط فى مورد قيد التكليف كما يقال: دخول الوقت شرط لوجوب الصلاه، والاستطاعه شرط لوجوب الحج، والسبب يطلق فى موارد الوضع كما يقال: الملاقاه مع النجس رطباً سبب لنجاسه الطاهر، والموت سبب لنجاسه الميت إلى غير ذلك. وعلى الجملة الحكم الشرعى هو المجعول من الشارع فإن كان ذلك المجعول داخلياً فى عنوان الإيجاب والتحریم أو الترخيص فهو حكم تكليفى، وإن لم يكن داخلياً فيها وكان مما يحمل على الفعل أو غيره من الموضوع فهو حكم وضعى سواء كان جعله بنحو الاستقلال أو تبعاً للتكليف، وقد قسم الماتن الحكم الوضعى إلى أقسام ثلاثه، منها: ما لا يكون مجعولاً - لا بنحو الاستقلال ولا بنحو التبع للتكليف، والمراد من المجعول أن يكون جعل التكليف يوجب حصول المنشأ لحصوله وهذا القسم من الحكم الوضعى لا يقبل الجعل الإنشائى بوجه، بل هو أمر واقعى كالسببيه والشرطيه والمانعيه والرافعيه للتكليف فيكون اتصاف ما هو سبب بالسببيه، وما هو شرط ومانع

مجموعاً تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك.

ومنها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعي إلا تبعاً للتكليف.

ومنها: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بإنشائه، وتبعاً للتكليف بكونه منشأً لانتزاعه، وإن كان الصحيح انتزاعه من إنشائه وجعله، وكون التكليف من آثاره وأحكامه، على ما يأتي الإشارة إليه.

أما النحو الأول: فهو كالسبب والشروط والممانع والرافع لما هو سبب التكليف وشرطه وممانعه ورافعه، حيث إنه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكليف المتأخر عنها ذاتاً، حدوداً أو ارتفاعاً، كما أن اتصافها بها ليس إلا - لأجل ما عليها من الخصوصية المستدعيه لذلك تكويناً، للزوم أن يكون في العلة بأجزائها

ورافع بالشرطيه، والممانعيه والرافعيه حاصله من غير أن تتوقف على جعل إنشائي استقلالاً أو تبعاً، والوجه فيما ذكره في هذا القسم ما تقرر في محله من لزوم الارتباط الخاص بين الشيء وأجزاء علة، وإلا لأثر كل شيء في كل شيء، وعليه فذلك الارتباط الخاص والخصوصيه الموجهه أمر خارجي لا يحصل بالإنشاء بمثل قوله دلوك الشمس سبب لوجوب صلاه الظهر والعصر لبقاء الدلوك بحاله بعد ذلك ولو كان فاقداً لتلك الخصوصية لكان فاقداً لها بعده، ولو كان واجداً كان واجداً لها قبله أيضاً والحاصل أن تلك الخصوصية الموجهه لإنشاء التكليف عند حصول الدلوك مثلاً لا يمكن أن تحصل من التكليف المتأخر عنه ولو أطلق بعد قوله يجب الصلاه عند الدلوك السببيه لوجوبها وأنه صار سبباً، لوجوبها فهذا الإطلاق بنحو العناية أو أنه كناية عن وجوبها عنده، وفي الحقيقه السببيه ونحوها منتزعه عن الخصوصية الخارجيه الكامنه فيما يطلق عليه السبب أو الشرط أو المانع أو الرافع قبل إنشاء التكليف بالصلاه.

من ربط خاص به كانت مؤثره في معلولها، لا في غيره، ولا غيرها فيه، وإلا لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء، وتلك الخصوصيه لا يكاد يوجد فيها بمجرد إنشاء مفاهيم العناوين، ومثل قول: دلوك الشمس سبب لجوب الصلاه إنشاءً لا إخباراً، ضروره بقاء الدلوك على ما هو عليه قبل إنشاء السببيه له، من كونه واجداً لخصوصيه مقتضيه لجوبها أو فاقداً لها، وإن الصلاه لا- تكاد تكون واجبه عند الدلوك ما لم يكن هناك ما يدعو إلى وجوبها، ومعها تكون واجبه لا محاله وإن لم ينشأ السببيه للدلوك أصلاً.

ومنه انقدح أيضاً، عدم صحه انتزاع السببيه له حقيقهً من إيجاب الصلاه عنده، لعدم اتصافه بها بذلك ضروره.

نعم لا بأس باتصافه بها عنايه، واطلاق السبب عليه مجازاً، كما لا بأس بأن

في السببيه والشرطيه والمانعيه لنفس التكليف

أقول: لا- يخفى ما في كلامه من الضعف فإنه لا ينبغي التأمل في أن الوجوب أو غيره من التكليف أمر إنشائي يحصل بالإنشاء والاعتبار، وإرادته المولى لا تتعلق بفعل العبد فإن فعله غير مقدر للمولى بما هو مولى والحب والبغض والرضا وإن أمكن تعلقها بفعل العبد إلا أن شيئاً منها لا يكون مصداقاً للتكليف ولا الإراده حقيقه، بل إرادته المولى تتعلق بفعل نفسه وهو إنشاء التكليف من الوجوب والحرمة، والترخيص يعنى الإباحه، وإذا كان الوجوب أمراً إنشائياً فلا- يمكن أن تكون الخصوصيه الخارجيه للدلوك موجدته لجوب الصلاه، بل يكون وجوبها بالإنشاء المعبر عنه بالإيجاب، والإيجاب فعل اختياري للمولى وإرادته الإيجاب يكون بعد أمور موطنها جميعاً النفس، ومنها لحاظ صلاح الفعل عند الدلوك فالخصوصيه الخارجيه في الدلوك توجب الصلاح في الصلاه عند حصوله، ومن الظاهر أن الصلاح

يعبر عن إنشاء وجوب الصلاة عند الدلوک _ مثلاً _ بأنه سبب لوجوبها فكنى به عن الوجوب عنده.

فظهر بذلك أنه لا- منشأ لانتزاع السببيه وسائر ما لأجزاء العله للتكليف، إلا ما هي عليها من الخصوصيه الموجه لدخل كل فيه على نحو غير دخل الآخر، فتدبر جيداً.

وأما النحو الثاني: فهو كالجزئيه والشرطيه والمانعيه والقاطعيه، لما هو جزء المكلف به وشرطه ومانعه وقاطعه، حيث إن اتصاف شىء بجزئيه المأمور به أو شرطيته أو غيرهما لا يكاد يكون إلا بالأمر بجمله أمور مقيده بأمر وجودى أو عدمى، ولا يكاد يتصف شىء بذلك _ أى كونه جزءاً أو شرطاً للمأمور به _ إلا بتبع ملاحظه الأمر بما يشتمل عليه مقيداً بأمر آخر، وما لم يتعلق بها الأمر كذلك لما كاد

فى الفعل لا- يكون تكليفاً ولا موضوعاً لتكليف. وقد اعترف قدس سره فى بحث الشرط المتأخر عندما ذكر أن ما يطلق عليه شرط التكليف لا يكون شرطاً له حقيقه حيث إن المؤثر لحاظه لا نفسه، وإذا كان الكلام فى المقام فى السببيه والشرطيه بالإضافة إلى التكليف المجعول لا- بالإضافة إلى إنشائه فالدلوک الموجب للصلاح فى الصلاه بحصوله بلحاظه يكون داعياً للمولى إلى إنشاء الوجوب لها عنده، والإنشاء بالإضافة إلى المنشأ لا يكون من قبيل الإيجاد والوجود ليكون الفرق بينهما بمجرد الاعتبار واللحاظ، وإلا ففى الحقيقه الإيجاد نفس وجود الشىء بل الإنشاء أمر والمنشأ أمر آخر؛ ولذا يكون المنشأ أمراً متأخراً عن إنشائه زماناً فإن الإنشاء متقوم بقصد تحقق الأمر الاعتبارى ولو متأخراً بإبرازه أو مع إبرازه، والكلام فى المقام فى السبب والشرط والمانع للتكليف المنشأ وكل ذلك ليس إلا بأخذ ما يطلق عليه السبب والشرط والمانع قيداً فى ناحيه موضوع التكليف ثبوتاً أو فى ناحيته أو ناحيه نفس التكليف

اتصف بالجزئية أو الشرطية، وإن أنشأ الشارع له الجزئية أو الشرطية، وجعل الماهية واختراعها ليس إلا تصوير ما فيه المصلحه المهمه الموجبه للأمر بها، فتصورها بأجزائها وقيودها لا- يوجب اتصاف شىء منها بجزئية الأمور به أو شرطه قبل الأمر بها، فالجزئية للمأمور به أو الشرطية له إنما ينتزع لجزئته أو شرطه بملاحظه الأمر به، بلا حاجه إلى جعلها له، وبدون الأمر به لا اتصاف بها أصلاً، وإن اتصف بالجزئية أو الشرطية للمتصور أو لذى المصلحه، كما لا يخفى.

إثباتاً فإن كان القيد أمراً وجودياً يطلق عليه الشرط أو السبب، وإن كان أمراً عديمياً يعبر عن وجوده بالمانع، وإن كان قيداً لاستمراره وبقائه يعبر عنه بالرافع أو الغايه، وكل ذلك يكون بلحاظ المولى عند إنشائه التكليف على المكلف بنحو القضييه الحقيقيه المعبر عنه بمقام الجعل، وبهذا يظهر إمكان الشرط المتأخر بالإضافة إلى نفس التكليف، وعلى ذلك فيمكن أن يكون الشىء بتحقيقه موضوعاً للحكم المقارن له أو بتحقيقه السابق أو المتأخر، وبهذا صححنا سابقاً الشرط المتأخر للتكليف.

ومما ذكرنا يظهر أنه لا فرق بين السببيه للتكليف والشرطيه له فكل منهما ينتزع عن كون شىء قيداً لموضوع التكليف والحكم فيقال: الاستطاعه شرط لوجوب الحج، والتقاء الختانين أو الإنزال سبب لوجوب غسل الجنابه. وعلى الجملة الشرطيه والمانعيه للتكليف نظير الشرطيه والمانعيه والجزئيه للمأمور به تنتزع عن إنشاء التكليف وجعله، وفى ذلك المقام يوءخذ الشىء قيداً فى ناحيه موضوع التكليف والوضع أو فى ناحيه متعلق التكليف أو موضوع الوضع والفرق بينهما أن كون شىء شرطاً وقيداً للتكليف لدخالته فى صلاح الفعل، ولذا قد يكون أمراً غير اختياري، ويعتبر التكليف على تقدير حصوله بخلاف القيد أو الجزء لمتعلق التكليف فإن حصوله دخيل فى استيفاء الملاك أو لقيام الملاك به وبغيره كما فى

وأما النحو الثالث: فهو كالحجيه والقضاوه والولاية والنيابه والحرية والرقية والزوجيه والملكيه إلى غير ذلك حيث إنها وإن كان من الممكن انتزاعها من الأحكام التكليفية التي تكون في مواردنا _ كما قيل _ ومن جعلها بإنشاء أنفسها، إلا أنه لا يكاد يشك في صحة انتزاعها من مجرد جعله تعالى، أو من بيده الأمر من قبله _ جل وعلا _ لها بإنشائها، بحيث يترتب عليها آثارها، كما يشهد به ضروره صحة انتزاع الملكيّه والزوجيه والطلاق والعتاق بمجرد العقد أو الإيقاع ممن بيده الاختيار بلا ملاحظه التكليف والآثار، ولو كانت منتزعه عنها لما كاد يصح اعتبارها إلا بملاحظتها، وللزم أن لا يقع ما قصد، ووقع ما لم يقصد [١].

الجزء؛ ولذا يجب الإتيان بهما، وعلى ذلك لو ورد خطاب وجوب الصلاه عند الدلوک يكون الدلوک بنفسه قيداً للوجوب ومع كون التكليف انحلالياً بالإضافة إلى الدلوک كما هو كذلك بالإضافة إلى أفراد المكلف ففي كل دلوک يثبت وجوب الصلاه في حق كل مكلف بمعنى يكون وجوب الصلاه فعلياً بفعليه الدلوک لكل مكلف كما هو الحال في الحكم المجعول بنحو القضيه الحقيقيه. وقد ظهر مما تقدم حال قيود متعلق التكليف، وأن الشرطيه أو المانعيه لشيء بالإضافة إلى متعلق التكليف تحصل بتبع تعلق التكليف بالمقيد كحصول الجزئيه لأجزاء متعلق التكليف بلحاظ تعلق التكليف في مقام الجعل بها.

في القسم الثالث من الأحكام الوضعيه

[١] وذكر قدس سره في القسم الثالث من الأحكام الوضعيه أنه يمكن جعلها مستقلاً بإنشائها كما يمكن جعلها تبعاً بإنشاء التكليف في مواردنا بحيث تكون منتزعه من التكليف المجعول كالحجيه والقضاوه _ أي منصبها _ والولاية والنيابه والحرية والرقية والزوجيه والملكيه إلى غير ذلك، ولكن الصحيح أنها مجعوله مستقلة وابتداءً حيث

كما لا- ينبغي أن يشك في عدم صحه انتزاعها عن مجرد التكليف في موردها، فلا- ينتزع الملكيه عن إباحه التصرفات، ولا الزوجيه من جواز الوطى، وهكذا سائر الإعتبارات في أبواب العقود والإيقاعات.

فانقدح بذلك أن مثل هذه الإعتبارات إنما تكون مجعوله بنفسها، يصح انتزاعها بمجرد إنشائها كالتكليف، لا مجعوله بتبعه ومنتزعه عنه.

يصح انتزاعها بمجرد جعلها ممن بيده أمر جعلها مع الغمض عن التكليف الثابت في موردها فإنه تنتزع الملكيه والزوجيه وغيرهما بمجرد العقد أو الإيقاع ممن بيده اختيارهما مع الغمض عما يترتب عليهما من التكليف، ولو كانت مجعوله بتبع التكليف لم يصح انتزاعها مع الغمض عنه وأيضاً العاقد أو الموقع يقصد بعقده وإيقاعه حصول الوضع ولو لم يحصل وحصل التكليف لزم عدم حصول ما قصد، وحصول ما لم يقصد، أضف إلى ذلك عدم صحه انتزاع تلك الأمور عن التكليف المذكور في موردها مثلاً لا يصح انتزاع الملكيه من جواز التصرف حتى مع جواز التصرف الموقوف على الملك؛ لأن هذا الجواز يثبت فيما إذا كان الشئ ملك غير أيضاً ويقتضى جواز تملكه قبل التصرف الموقوف على مالكيته وكذا لا يصح انتزاع الزوجيه من جواز الاستمتاع من المرأه فإنه يثبت في موارد عدم الزوجيه كموارد تحليل المالك أمته للغير أو كون الأمه ملكاً له، وتثبت الزوجيه بدون جواز الوطى كما في وطء الزوجه قبل بلوغها إلى غير ذلك، والحاصل أن الأمور المشار إليها في القسم الثالث من الوضع بنفسها قابله للجعل كالتكليف ولا- تنتزع من التكليف الثابت في موردها بل التكليف يترتب عليها كسائر ترتب الأحكام على موضوعاتها.

أقول: الاستدلال على كون هذا القسم من الأحكام الوضعيه مجعوله مستقلاً لا بتبع التكليف بإنشاء العاقد والموقع لها مع الغمض عن التكليف في موردها ولو

وهم ودفع: أما الوهم: فهو أن الملكيه كيف جعلت من الإعتبارات الحاصله بمجرد الجعل والإنشاء التي تكون من خارج المحمول، حيث ليس بحذائها فى الخارج شىء، وهى إحدى المقولات المحمولات بالضميمه التي لا تكاد تكون بهذا السبب، بل بأسباب آخر كالتعمّم والتقمّص والتنغّل، فالحاله الحاصله منها للإنسان هو الملك، وأين هذه من الاعتبار الحاصل بمجرد إنشائه؟

لم تحصل لزم عدم حصول ما قصد وحصول ما لم يقصد غير صحيح، والوجه فى ذلك أنه لا كلام بل ولا خلاف فى أن من بيده أمر العقد أو الإيقاع ينشئ ملكيه المال وزوجيه المرأه أو فرقتها ابتداءً فى البيع والنكاح والطلاق إلى غير ذلك، والكلام فى أن الملكيه والزوجيه والفرقه وغير ذلك مما ينشئه العاقد أو الموقع غير داخل فى الحكم الشرعى والداخل فيه مما يكون حكماً شرعياً وضعياً هل يحصل بإمضاء الشارع ما جعله العاقد والموقع كما يستظهر ذلك من قوله سبحانه: «أحل الله البيع» (١) و«انكحوا ما طاب لكم من النساء» (٢) أو يحصل بجعل الشارع الحكم التكليفى على ما يجعله العاقد أو الموقع كما فى قوله سبحانه «الذين هم لفروجهم حافظون إلا- على أزواجهم» (٣) وقوله صلى الله عليه وآله على المروى: «الناس مسلطون على أموالهم» (٤) إلى غير ذلك، وبالجمله لا- يبطل ما ذكره الشيخ قدس سره من كون الزوجيه والملكيه وغيرهما من الأحكام الوضعيه يتبع جعل الأحكام التكليفيه بما ذكر من حصولها بالعقد والإيقاع من العاقد أو الموقع مع غمضهما عن التكليف فى موردها،

ص : ١٩٨

١- (١) سوره البقره: الآيه ٢٧٥.

٢- (٢) سوره النساء: الآيه ٣.

٣- (٣) سوره المؤمنون: الآيتان ٥ _ ٦.

٤- (٤) عوالى اللآلى ١ : ٤٥٧، حديث ١٩٨.

وأما الدفع: فهو أن الملك يقال بالإشتراك على ذلك، ويسمى بالجده أيضاً، واختصاص شيء بشيء خاص، وهو ناشيء إما من جهة إسناد وجوده إليه، ككون العالم ملكاً للباري (جل ذكره)، أو من جهة الإستعمال والتصرف فيه، ككون الفرس لزيد بركوبه له وسائر تصرفاته فيه، أو من جهة إنشائه والعقد مع من اختياره بيده، كملك الأراضي والعقار البعيده للمشتري بمجرد عقد البيع شرعاً وعرفاً.

وإلا لزم حصول ما لم يقصد وعدم حصول ما قصد، والحاصل أن الأحكام الوضعيه في القسم الثالث مجعوله بنفسها ولا تنتزع من التكليف الثابت في مواردنا أخذاً بظاهر الخطابات حيث إن مقتضاها كون تلك الأحكام يعنى الوضعيه مجعوله، والتكليف في مواردنا أثر لثبوتها كسائر الأحكام بالإضافه إلى موضوعاتها كظاهر آيات إرث أولى الأرحام والأقارب حيث إن ظاهرها ثبوت ملكيه تركه المتوفى لهما بعد الدين والوصيه، وما ورد في ثبوت الخيارات من خيار المجلس والحيوان والشرط والرويه في البيع مطلقاً ما دام المجلس وفي شراء الحيوان للمشتري إلى غير ذلك، وما ورد في ثبوت ضمان الإلتلاف والتلف في كون الضمان مجعولاً- وكذا حق الشفعه وحق القصاص وملكيه الديه والوكاله والولاية وهكذا في كون ما ذكر بنفسها مجعولات تأسيساً أو إمضاءً، ويترتب عليها التكاليف الثابته في مواردنا.

القسم الثالث من الحكم الوضعي

ثم إن الماتن قدس سره تعرض في ذيل كلامه في هذا القسم لأمر وتوضيح وعبر عن الأول بالوهم، وعن الثاني بالدفع أما الأول فهو: أن الملكيه جعلت من القسم الثالث من الأحكام الوضعيه المجعوله بإنشائها تأسيساً أو إمضاءً فتكون من الاعتبارات الحاصله بالإنشاء وكل الاعتبارات الحاصله بالإنشاء والمنتزعه عنه داخل في خارج المحمول حيث إن الاعتبارات لا يكون بإزائها في الخارج شيء غير منشأ الانتزاع لها

فالملك الذى يسمى بالجده أيضاً، غير الملك الذى هو اختصاص خاص ناشىء من سبب اختيارى كالعقد، أو غير اختيارى كالإرث، ونحوهما من الأسباب الاختيارية وغيرها، فالتوهم إنما نشأ من إطلاق الملك على مقوله الجدّه أيضاً، والغفله عن أنه بالاشتراك بينه وبين الاختصاص الخاص والإضافه الخاصه الإشراقية كملكه تعالى للعالم، أو المقوليه كملك غيره لشيء بسبب من تصرف واستعمال أو إرث أو عقد أو غيرها من الأعمال، فيكون شيء ملكاً لأحد بمعنى، ولآخر بالمعنى الآخر، فتدبر.

المعبر عنه بإنشاءاتها مع أنه قد ذكر فى محله أن الملكيه من المحمولات بالضميمه التى لا تحصل بإنشاء بل لابد فيها من سبب خارجى كالتعلم والتقمص والتنعل فالحاله الحاصله للإنسان منها هو الملك فأين هذا من الاعتبار المنتزع من مجرد الإنشاء أقول الظاهر أن مراد الماتن من قوله فالحاله الحاصله منها كون (منها) بيانیه؛ لأن نفس التعلم أو التقمص أو التنعل هو الملك لا أن الملك حاله توجد بالتعلم والتقمص والتنعل ضروره أنها بنفسها حاله للإنسان حدوثاً وبقاءً، وأما الثانى يعنى الدفع هو أن الملك يطلق على الاشتراك على أمرين؛ أحدهما _ ما ذكر من كونها من المحمولات بالضميمه وتكون لها خارجيه. والثانى _ هو اختصاص شيء لشيء، والاختصاص أما بالإضافه الإشراقية كإضافه المعلول إلى علتها، ومنها إضافه العالم إلى البارى تعالى، وأما إضافه مقوليه وتكون هذه الإضافه باختصاص التصرف والاستعمال كاختصاص الفرس بزيد لركوبه له وسائر تصرفاته فيه أو بسبب غير اختيارى كالإرث أو اختيارى كالعقد فالتوهم نشأ من اشتراك الملك بين الحاله المتقدمه التى يطلق عليها الجدّه أيضاً وبين الاختصاص الخاص التى تكون بالإضافه الإشراقية أو المقوليه الحاصله بالتصرف واستعمال أو أرث أو عقد أو غيرهما فعلى

إذا عرفت اختلاف الوضع في الجعل، فقد عرفت أنه لا مجال لاستصحاب دخل ماله الدخل في التكليف [١] إذا شك في بقاءه على ما كان عليه من الدخل، لعدم كونه حكماً شرعياً، ولا يترتب عليه أثر شرعي، والتكليف وإن كان مترتباً عليه إلا أنه ليس بترتب شرعي، فافهم.

ذلك يختلف إضافة الفرس إلى الله سبحانه عن إضافته إلى زيد فإن الأول إضافة إشراقية والثاني إضافة مقولية.

أقول: إن الملكية التي تعدّ من الأحكام الوضعيه من الاعتبارات الحاصله بإنشائها كما أنها لا تكون من المحمولات بالضميمه كذلك لا تكون من خارج المحمول فإن خارج المحمول من المنتزعات المعبر عنها بالاعتبارات العقلية التي لها منشأ انتزاع حقيقي كالفوقيه للفوق في مقابل المحمولات بالضميمه كالسواد للجسم، وبتعبير آخر الاعتبارات العرفيه ليس لها تحقق لا بنفسها، ولا منشأ انتزاع حقيقي لها وهي خارجة عن المقسم للمحمولات بالضميمه والمحمولات بخارج المحمول، ولذا تقبل الإلغاء ولو بإلغاء منشأ اعتبارها بخلاف الاعتبارات العقلية فإنها غير قابله للإلغاء كما هو ظاهر.

جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعيه وعدمه

[١] قد فرع الماتن قدس سره على ما ذكر في القسم الأول من الحكم الوضعي عدم جريان الاستصحاب فيه حيث ذكر سابقاً أنه لا جعل فيها لا استقلالاً ولا تبعاً للتكليف كالسببيه والشرطيه والمانعيه له فلا يجرى الاستصحاب في ناحيه دخل ما كان له الدخل في التكليف فيما إذا شك في بقاءه على ما كان من الدخل وذلك لعدم كون دخالته حكماً شرعياً ولا يترتب عليها أثر شرعي والتكليف وإن كان مترتباً على دخالته إلا أن الترتب أمر قهري لا شرعي.

في عدم جريان الاستصحاب في القسم الأول من الأحكام الوضعيه

أقول على الماتن قدس سره أن يلتزم بعدم جريان الاستصحاب في ناحيه نفس شرط التكليف أو عدم مانعه أو رافعه في الشبهه الموضوعيه أيضاً فإنه كما التزم بعدم جريان الاستصحاب في ناحيه بقاء شيء على شرطيته للتكليف كما لشك في أن غليان العنب بعد صيرورته زبيباً يوجب حرمة كذلك لا يجرى الاستصحاب في ناحيه عدم غليان العنب فيما إذا شك في غليانه فإن غليانه وإن تترتب عليه حرمة إلا أن الترتب قهري ليس بشرعى وكذلك الاستصحاب في ناحيه عدم ذهاب ثلثيه بعد غليانه، ومن هذا القبيل جريان الاستصحاب في ناحيه عدم دلوك الشمس، ولا أظن أن يلتزم هو أو غيره بعدم جريان الاستصحاب في مثل هذه الشبهات الموضوعيه.

وعلى الجملة فالماتن قدس سره قد خلط شرائط الجعل بشرائط المجعول، وبيان ذلك أنه كما تكون شرطيه شيء لمتعلق التكليف من الواجب أو الحرمة بتعلق الوجوب أو الحرمة بالفعل بحيث يكون ذلك الشيء قيداً ويعبر عنه بالشرط إذا كان الدخيل في متعلق التكليف وجوده والمانع إذا كان الدخيل عدمه فكذلك المأخوذ في مقام الثبوت في ناحيه موضوع التكليف فإن كان حصول شيء قيداً لموضوع التكليف يعبر عنه بشرط التكليف، وإن كان المأخوذ فيه عدمه يعبر عن وجوده بالمانع عن التكليف، والتكليف سواء كان وجوباً أو حرمة أو غيرهما في فعليته تابع لجعله حيث إن التكليف بأقسامه مجعول للمولى وقد ذكرنا مراراً أن التكليف المجعول بنحو القضييه الحقيقيه له مقامان؛ مقام الجعل، ومقام الفعلية، ومقام الفعلية إنما هو بفعله ما فرض في مقام الجعل حصوله وثبوت التكليف معه أو بعده أو قبله على اختلاف

وإنه لا- إشكال في جريان الاستصحاب في الوضع المستقلّ بالجعل، حيث إنه كالتكليف، وكذا ما كان مجعولاً بالتبع، فإنّ أمر وضعه ورفع يده الشارع ولو

الشرط للتكليف من كونه مقارناً أو مقدماً أو متأخراً أو إطلاق الشرط عليه ليس بمعناه الفلسفي بل بمعنى كونه قيداً للموضوع للتكليف سواء عبر عنه بالشرط أو السبب فما دام لم يجعل التكليف لموضوعه على تقدير حصوله لا شرطيه ولا سببيه ولا مانعيه ولا- رافعيه للتكليف كما كان الحال كذلك في الشرطيه والمانعيه لمتعلق التكليف، ويكون ترتب التكليف على فعلية موضوعه وقيدته ترتباً شرعياً حيث إنه تابع لجعله الذي هو فعل المولى؛ ولذا لو شك في بقاء التكليف بالشبهه الموضوعيه يحرز بقاؤه بالاستصحاب في بقاء الموضوع أو بقاء قيده، وإذا شك في حصوله وعدمه يحرز عدمه بالاستصحاب في ناحيه الموضوع وقيدته، وإذا شك فيه بالشبهه الحكميه يجرى الاستصحاب في ناحيته بناءً على جريانه في الشبهات الحكميه على ما تقدم الكلام في ذلك مفصلاً عند التعرض لأخبار الاستصحاب.

وأما دخاله حصول شيء في صلاح الفعل أو مفسدته فلحاظه داع للمولى إلى جعل الوجوب أو الحرمة ودخالته بلحاظه في إرادته المولى جعل التكليف على تقدير حصوله أو عدم حصوله خارجه عن مقسم الحكم وإحراز دخالته وكيفيه دخالته وظيفه المولى ولا دخل لاعتقاد المكلف وشكّه فيها ليكون مورداً للاستصحاب، وقد اعترف الماتن في بحث الشرط المتأخر أن الدخيل لحاظ الشيء لا- نفسه، وذكرنا أنّ لحاظه دخيل في الجعل لا في الحكم المجعول، وكلامه في المقام ككلامه في الشرط المتأخر خلط بين شرط الجعل وشرط الحكم المجعول فلا تغفل.

ثمّ إنه قد ظهر مما ذكرنا أنّ الشرطيه أو السببيه والمانعيه والرافعيه للتكليف

بتبع منشأ انتزاعه [١]، وعدم تسميته حكماً شرعياً لو سلم غير ضائر بعد كونه مما تناله يد التصرف شرعاً، نعم لا- مجال لاستصحابه، لاستصحاب سببه ومنشأ انتزاعه، فافهم.

ليست أموراً مجعوله شرعياً توجد بجعل التكليف بل هي في نفسها حكم العقل يتبع الحكم بعد تمام جعله بنحو القضييه الحقيقيه فإنه إذا اعتبر الشارع الحرمة لتناول العصير عند غليانه وقبل ذهاب ثلثيه بعد غليانه يحكم العقل بأن فعليه حرمة العصير تكون بالغليان، وإذا اعتبر وجوب صلاتي الظهر والعصر عند دلوک الشمس إلى أن تغرب يحكم بأن الدلوک شرط أو سبب لوجوبهما الفعلين، وكل ذلك لحكم العقل بأن الحكم المجعول الموضوع له قيد يكون فعليه ذلك الحكم في فرض ذات الموضوع منوطاً بحصول قيده في موطنه فإن حكمه هذا نظير حكمه بأنه لا فعليه للكل إلا بفعليه كل من أجزائه بل يمكن جريان ما ذكر في الشرطيه والمانعيه لمتعلق التكليف فإنها في الحقيقه حكمه بأنه لا فعليه للمتعلق من غير فعليه شرطه أو فقد مانعه.

[١] التزم قدس سره بجريان الاستصحاب في القسم الثاني من الحكم الوضعي كالاستصحاب في شرطيه شيء أو مانعيته للواجب فإن هذا القسم من الحكم الوضعي قابل للتعبد حيث إنه مجعول ولو بجعل منشأ انتزاعه أي التكليف حيث إن وضعه ورفعته يكون بوضع التكليف ورفعته وهذا المقدار يكفي في التعبد به ثبوتاً أو نفيّاً فشمول خطاب: «لا تنقض اليقين بالشك» له في نفسه لا مانع منه إلا- أنه لا- تصل النوبه إلى جريانه فيه مع جريانه في منشأ انتزاعه يعنى التكليف. مثلاً إذا شك في بقاء شرطيه الاستقبال إلى القبلة في الصلاه في مورد لا- تصل النوبه إلى الاستصحاب في شرطيه الاستقبال فيها بل يجرى الاستصحاب في بقاء نفس التكليف السابق

المتعلق بالصلاه إلى القبله، وإذا لم يجر الاستصحاب في نفس التكليف لابتلائه بالمعارض صحّ جريانه في نفس الحكم الوضعي، ولذا قيل في دوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين بأن الاستصحاب في عدم تعلق الوجوب بالأكثر يعارض بالاستصحاب في عدم تعلقه بالأقل بنحو اللابشرط وبعد تعارضهما يرجع إلى الاستصحاب في عدم جزئيه المشكوك في جزئيه وكذا في الشك في شرطيه شيء أو مانعيته وفيه أن هذا القول وإن كان ضعيفاً لكن الاستصحاب على تقدير جريانه في نفسه في ناحيه عدم تعلق الوجوب بالأقل بنحو اللابشرط لم يجر في الفرض لا- فيه ولا في عدم جزئيه الجزء المشكوك في جزئيه أو شرطيه المشكوك في شرطيته، ولا يفيد كون الاستصحاب في عدم الجزئيه أو الشرطيه أصلاً مسبباً وذلك في السببيه والمسببيه في الأصل إنما يفيد في صوره جريان الأصل السببي، وأما في صوره عدم جريانه يكون الأصل المعارض للأصل السببي معارضاً للأصل المسببي أيضاً لفعليه الشك في كل من السبب والمسبب والطرف الآخر في زمان واحد، ونسبه خطاب الأصل العملي بالإضافة إليها جميعاً على حد سواء حيث إن الاستصحاب في عدم تعلق الوجوب بالأقل كما يعارض الاستصحاب في عدم تعلق الوجوب بالأكثر يعارض الاستصحاب في عدم جزئيه المشكوك أو شرطيته؛ ولذا ذكروا ومنهم الماتن قدس سره في الحكم في الملاقي لأحد أطراف العلم بالنجاسه بأنه إذا كانت الملاقاه حاصله حين العلم بالنجاسه يجب الاجتناب عن الملاقي بالكسر والملاقي بالفتح والطرف الآخر، وأما إذا حدثت الملاقاه بعد العلم بالنجاسه يجب الاجتناب عن الملاقي بالفتح والطرف الآخر دون الملاقي بالكسر، وما نحن فيه من قبيل الأول دون الثاني.

بقي في المقام أمران:

الأول _ قد تقدم عدّ الصحة والفساد من الأحكام الوضعيه بمعنى أن كلاً منهما مجعول شرعى وعن الشيخ والماتن التفصيل بين الصحة والفساد في العبادات بأنهما فيهما أمران خارجيان عن جعل الشارع حيث إن الصحة فيها بمعنى مطابقه المأتى به لمتعلق الأمر وفسادها عباره عن عدم مطابقته له بخلاف الصحة والفساد في المعاملات حيث إن الصحة فيها بمعنى جعل الأثر للمتحقق منها والفساد بمعنى عدم جعل الأثر له فالفرد الموجود من المعامله خارجاً إن ترتب الأثر المترتب منها عليه فهو صحيح، وإلا ففساد وربما يقال: إن الصحة في المعاملات أيضاً مطابقه المأتى به منها لما تعلق به الإمضاء وفسادها عدم مطابقتها له.

والحاصل أن الصحة والفساد من أوصاف ما يتحقق خارجاً فما هو المحقق في الخارج فعلاً أو تقديراً مطابقاً لما تعلق به الإمضاء يوصف بالصحة، وإلا فبالفساد. نعم، هذا بالإضافة إلى الصحة والفساد الواقعيين في العبادات والمعاملات، وأما الصحة والفساد الظاهريان فهما مجعولان في العباده والمعامله فإنّ للشارع أن يعتبر عند جهل المكلف غير المطابق مطابقاً كما في موارد قاعدتى الفراغ والتجاوز، والمطابق غير مطابق كما في مورد جريان الاستصحاب في عدم حصول الشرط في العباده أو المعامله إذا كان الواقع على خلاف مقتضاها.

أقول: لا- ينبغى التأمل في أن إحراز صحة العباده المأتى بها وعدم صحتها وكذا إحراز صحة معاملة توجد في الخارج وعدم صحتها يكون بملاحظه خطاب الشارع وملاحظه دليل يكون مفاده بيان متعلق الأمر أو الموضوع للإمضاء، والكلام في المقام ليس في الإحراز وإنما في أن كلاً من الصحة في العباده والمعامله أمر مجعول

للشارع أم لا، أو يفصل بين العباده والمعامله والظاهر هو التفصيل؛ لأن المتحقق خارجاً لا يتعلق به الأمر حيث إنه طلب الإيجاد لا طلب الشيء بعد وجوده، ومطابقه المأتى به لما يطلب إيجاده أمر واقعى يدركه العقل بخلاف المعاملات فإن الحكم الشرعى والإمضاء يجعل لوجوداتها ولو بمفاد القضييه الحقيقيه فشمول الإمضاء الحاصل بنحو القضييه الحقيقيه للمتحقق خارجاً أيضاً حيث إن الإمضاء وجعل الأثر لوجودات المعامله ولو بجعل العناوين مشيره إليها فيكون المحقق للصحة جعل الأثر للمتحقق ولو بملاحظته فى ضمن قضييه حقيقيه.

الثانى _ قد يقال إن المجموعات الشرعيه تكون من قبيل الحكم _ تكليفه كانت أو وضعيه _ ومن قبيل غير الحكم قال الشهيد فى قواعد: الماهيات الجعليه كالصلاه والصوم وسائر العقود لا يطلق على الفاسد إلاّ الحج لوجوب المضى فيه، ومرادهم من جعل الماهيه إما أن الشارع لاحظ أموراً متعدده شيئاً واحداً وسماه باسم خاص كما هو مسلك من التزم بالحقيقه الشرعيه بالوضع التعيينى أو بالوضع التعيينى بأن استعمل اللفظ فى مجموع تلك الأمور بالعنايه حتى صار بكثره الاستعمال حقيقه فيه فى عصره أو أن المراد أن الشارع جعل التكليف المتعلق بها ولا- يطلق الأسمى والألفاظ الداله على المتعلق إلاّ- على الصحيح أى التام والمجموع الذى تعلق به التكليف إلاّ الحج حيث يطلق على الفاسد أيضاً لكون فاسده أيضاً متعلق التكليف كصحيحه من وجوب المضى فيه. وعلى كل تقدير التكليف فى الحج الفاسد بالمضى لا يدلّ على التفرقه فى الماهيات الجعليه فى أساميهها وذلك لأن المراد من الحج الفاسد ليس هو الحج الباطل بل الحج الذى يجامع المكلف امرأته بأن يجامعها بعد إحرامه للعمره قبل السعى، أو بعد إحرامه للحج قبل الوقوف بالمزدلفه

ثم إن ها هنا تنبيهات:

الأول _ إنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين [١] فلا- استصحاب مع الغفلة لعدم الشك فعلاً ولو فرض أنه يشك لو التفت ضروره أنّ الاستصحاب وظيفه الشاك، ولا شك مع الغفلة أصلاً، فيحكم بصحة صلاه من أحدث ثم غفل

فإنه يجب عليه تكرار العمره والحج بعد إتمامها جزاءً لا أن ما وقع فيه الجماع فاسد كفساد الصلاه بارتكاب مبطلاتها بل في الروايه المعتبره حجه إسلامه هو الحج الأول لا المعاد، أضف إلى ذلك أن وجوب المضي لا ينحصر على الحج بل يثبت في صوم شهر رمضان أيضاً حيث إنه لو أفطر صومه فيه بتناول المفطر عمداً يجب عليه الإمساك بعد إبطاله كما هو المقرر في محله مع أن الفساد فيه واقعي.

تنبيهات الاستصحاب

إشاره

[١] المعتبر في جريان الاستصحاب إحراز الحاله السابقه والشك في بقائها، والشك المعتبر في جريانه المعبر عنه بأحد ركني الاستصحاب هو الشك الفعلي كما هو ظاهر خطابات الاستصحاب، وظاهر العناوين المأخوذه في الخطابات موضوعات لسائر الأحكام سواء كانت الأحكام ظاهريه أم واقعيه فإنه كما لا اعتبار بالتغير الشأني أي التقديري في نجاسه الماء الكثير كذلك لا اعتبار في التعبد بالبقاء بالشك التقديري في بقاء الحاله السابقه بمعنى أن المكلف لو كان ملتفتاً إلى تلك الحاله السابقه وشك في بقائها، وقد رتب الماتن قدس سره تبعاً للشيخ قدس سره على اعتبار الشك الفعلي وعدم كفايه التقديري أمرين:

أحدهما _ أنه لو كان المكلف على حدث ثم غفل عن حاله وصلى حال الغفله وبعد الصلاه التفت واحتمل أنه قد توضع قبل صلاته وغفلته عن حاله فيحكم بصحة صلاته لقاعده الفراغ، ولكن يجب عليه الوضوء أخذاً في حدثه السابق

وصلّى ثم شك في أنه تطهر قبل الصلاة، لقاعده الفراغ، بخلاف من ألتفت قبلها وشك ثم غفل وصلّى، فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك، لكونه محدثاً قبلها بحكم الاستصحاب، مع القطع بعدم رفع حدثه الإستصحابي.

بالاستصحاب الجارى بعد الصلاة. لا يقال: كما أن مقتضى الاستصحاب بعد الصلاة اعتبار الوضوء للصلوات الآتية لبقاء حدثه السابق كذلك مقتضاه بطلان صلاته التي يكون مقتضى الاستصحاب بعد الصلاة وقوعها حال الحدث فإنه يقال: قاعده الفراغ الجارية بالإضافة إلى الصلاة الماضية حاكمه على الاستصحاب بالإضافة إلى الصلاة المفروغ منها على ما يأتي في بحث تعارض الأصول، ولا تثبت كونه على وضوء بالإضافة إلى الصلاة الآتية.

وثانیهما _ أن المكلف المفروض إذا التفت إلى حاله قبل الصلاة واحتمل بقاء حدثه لعدم توضحه ثم غفل وصلّى فإنه يجب عليه إعادة تلك الصلاة على تقدير إحرازه لعدم توضحه بعد الشك في بقاء حدثه فإنه لا يجرى في الفرض قاعده الفراغ بل كان اللازم عليه لزوم الوضوء قبل دخوله في الصلاة لإحراز كونه محدثاً قبلها بالاستصحاب.

وقد ناقش المحقق الهمداني على ما هو بيالى في تعليقه على الرسالة في كلا الأمرين حيث إن المناقشه في الأمر الثاني ظاهره والصلاه المفروضه لا يحكم بصحتها سواء قيل بكفايه الشك التقديرى في جريان الاستصحاب، أو يقال: باعتبار الشك الفعلى، أو قيل: بعدم اعتبار الاستصحاب أصلاً فإن عدم جريان قاعده الفراغ في الصلاة المفروضه كافٍ في لزوم إعادتها لإحراز امتثال الأمر المتعلق بها مع الطهاره والوجه في عدم جريان القاعده اختصاصها بالشك الحادث بعد العمل وهذا المكلف قبل أن يصلّى عند الالتفات إلى حاله كان على شك في صحه صلاته التي

يصليها على ذلك الحال بعد ذلك.

وأما المناقشه في الأول فإنه لو قيل باعتبار احتمال الذكر حال العمل في جريان قاعده الفراغ فالصلاه المفروضه غير مجزيه لعدم جريان قاعده الفراغ بالإضافة إلى حال غفلته حال العمل سواء قيل بكفايه الشك التقديرى في جريان الاستصحاب أو قيل بكفايه الشك التقديرى فإن الصلاه المزبوره واقعه حال الحدث بمقتضى الاستصحاب في الحدث بعد الصلاه أو حتى قبلها بناءً على الشك التقديرى، ولو قيل بعدم اعتبار احتمال الذكر حال العمل في جريان قاعده الفراغ فيحكم بصحة العمل حتى بناءً على كفايه الشك التقديرى في جريان الاستصحاب فإنه بناءً على كفايه الشك التقديرى وأن يجرى الاستصحاب في حدثه السابق قبل الصلاه إلا أن قاعده الفراغ الجارية في الصلاه بعد الفراغ تكون حاكمه على ذلك الاستصحاب بناءً على أن الموضوع في القاعده يختص بالشك الفعلى الحادث بعد الفراغ كما هو الصحيح.

ثم أنه قد أورد بعض الأعاضم (رضوان الله عليه) على ما ذكره الماتن من اعتبار فعلية الشك في جريان الاستصحاب من أن اعتباره فعلية الشك في جريانه ينافى ما يذكره في التنبيه الآتى من أن مقتضى خطابات الاستصحاب جعل الملازمه بين ثبوت الشىء وبقائه عند الشك في البقاء على تقدير حدوثه، ووجه المنافاه أن الشك في البقاء فى شىء _ على تقدير حدوثه _ شك تقديرى لا فعلى. بل ذكر الماتن فيه فى ذيل كلامه أن مقتضى خطابات الاستصحاب هو جعل الملازمه بين ثبوت الشىء وبقائه، ولازم ذلك أن لا يكون عنوان اليقين مأخوذاً فى موضوع اعتبار الاستصحاب وكذا الشك.

ولكن لا- يخفى ما فى الإ-يراد فإن المراد بفعليه الشك فى المقام هو الشك فى بقاء الحاله السابقه فإن كانت الحاله السابقه أمراً معلوم الحصول فالشك إنما هو فى البقاء كذا إن لم يكن حصوله معلوماً فالشك فى البقاء فعلى سواء وإنما التقدير فى الحاله السابقه حيث إن حصولها فى فرض جزمى وفى فرض آخر غير جزمى فإنه لولا الحصول لا بقاء.

وما تقدم من عدم كفايه الشك التقديرى المعبر عنه بالشك التعليقى المراد منه عدم الشك عند جريان الاستصحاب أصلاً بل لو كان المكلف ملتفتاً حصل له الشك فى البقاء والشك التقديرى بهذا المعنى لا يكفى فى جريان الاستصحاب، وأما إذا كان الشك فى البقاء فعلياً والبقاء فرع ثبوت الشئ فتاره يكون ثبوته معلوماً وأخرى محتملاً، وهذا لا يضر بجريان الاستصحاب على ما يذكره الماتن فى الأمر الآتى. نعم، ما ذكر الماتن قدس سره فى هذا الأمر وفى ذيل تعريف الاستصحاب من كون اليقين بالثبوت كالشك فى البقاء معتبراً فى جريان الاستصحاب ينافى ما يذكر فى الأمر الآتى من عدم اعتبار اليقين بالثبوت فى جريانه وأن أدله الاستصحاب ناظره إلى التعبد بالبقاء عند الشك فيه سواء كان الثبوت محرزاً بالعلم أو بغيره.

بقى فى المقام ما يقال: من أنّ البحث فى أن المراد من الشك المأخوذ موضوعاً لاعتبار الاستصحاب هو خصوص الشك الفعلى وأنه لا- يعمّ الشك التقديرى لغو محض حيث إن البحث فى أن العنوان الوارد موضوعاً فى الخطابات خصوص فعليته أو يعم الشأنى أيضاً يصح فيما إذا أمكن للمكلف الالتفات حال العمل على طبق الحكم إلى تحقق العنوان الشأنى كما فى تغير الماء ولا يمكن الالتفات إلى الشك الشأنى حيث إن المكلف لا يلتفت إليه ليعمل على طبق حكمه، وإلاّ تحقق له

لا يقال: نعم، ولكن استصحاب الحدث في حال الصلاة بعد ما ألتفت بعدها يقتضى أيضاً فسادها.

فإنه يقال: نعم، لولا قاعده الفراغ المقتضيه لصحتها المقدمه على أصاله فسادها.

الشك الفعلى، ولو كان جعل الحكم للشك الشأنى أمراً معقولاً- لم يكن فى مقام الإثبات بالإضافه إلى بعض الأصول قصوراً نظير قوله عليه السلام: «كل شىء نظيف حتى يعلم أنه قذر» و«كل شىء حلال حتى تعرف أنه حرام» حيث إن ظاهرهما عدم دخل الشك الفعلى فى الحكم بالطهاره والحليه بل الشىء ما لم ينكشف حرمة ونجاسته محكوم عليه بالطهاره والحليه، وعلى الجملة البحث فى مقام الإثبات وأن الشك الوارد فى خطابات الاستصحاب ظاهر فى خصوص الشك الفعلى، ولا يعم الشك التقديرى إنما يفيد بعد عدم ثبوت الامتناع فى موضوعيه كل منهما ثبوتاً.

وقد ذكر أن الشك الشأنى لا- يمكن جعله موضوعاً للتكليف أو الوضع لعدم إمكان التفات المكلف إليه حال العمل بالحكم ويجرى ذلك فى الشك بعد العمل الموضوع فى قاعده الفراغ فإنه لا يكون الموضوع للحكم بالصحة إلا الشك الفعلى بعد العمل. أقول: ما ذكر من عدم إمكان جعل الحكم الظاهرى حال الشك الشأنى يتم بالإضافه إلى الحكم التكليفى الطريقي حيث لا- يكون ذلك التكليف حال الغفله داعياً إلى العمل، وأما بالإضافه إلى الحكم الوضعى فإن كان لثبوت حال الشك الشأنى أثر ولو بعد انقضاء حال الغفله فلا بأس من جعله لحال الغفله كما إذا علم المكلف أن على ثوبه شعر ما لا يوء كل لحمه ثم شك بعد زمان أنه رفعه عن ثوبه أم لا فصلى فيه لاحتمال أنه رفعه فلا يحكم بعد الفراغ بصحة صلاته سواء بقى الشك أو علم ببقائه على ثوبه، أما فى فرض بقاء شكه فلعدم جريان قاعده الفراغ لكون شكه

الثانى: إنه هل يكفى فى صحّه الاستصحاب الشك فى بقاء شىء على تقدير ثبوته [١]، وإن لم يحرز ثبوته فيما رتب عليه أثر شرعاً أو عقلاً؟ إشكال من عدم إحراز الثبوت فلا يقين، ولا بد منه، بل ولا شك، فإنه على تقدير لم يثبت، ومن أن

لم يحدث بعد العمل وأما فى فرض علمه بالبقاء لعدم جريان قاعده «لا تعاد» لأنه حين الدخول فى الصلاة كانت صلاته محكومته بالخلل فيها، وأما إذا غفل بعد شكه فى الرفع وصلى حال غفلته ثم عاد الشك فى البقاء بعد الفراغ أو علم بالبقاء فلا تجرى قاعده الفراغ لكون الشك فى الصحه حادثاً قبل الصلاة، ولكن يحكم بصحتها بحديث «لا تعاد» حيث إن غفلته عذر فالخلل معه لا يضر بصره صلاته إذا علم البقاء فضلاً عن الاحتمال هذا لو قلنا بسقوط الاستصحاب قبل الصلاة بطرو الغفله؛ لأنه لا موضوع له بعد طروها بخلاف ما لو قيل بكفايه الشك التقديرى فى جريان الاستصحاب حيث إنه لا تجرى بعد الصلاة قاعده الفراغ لكونه حادثاً قبل العمل، ولا قاعده «لا تعاد»؛ لأن الاستصحاب حال الغفله على الفرض قد قطع المعذريه عن الغفله حيث إن مقتضى الاستصحاب _ لكونه حكماً طريقياً _ الإسقاط والتنجيز على تقدير بقاء الثوب على الخلل حال الصلاة.

[١] قد أشكل فى جريان الاستصحاب فيما كان إحراز الحاله السابقه بغير العلم واليقين بل بالأماره المعتمره أو حتى بالأصل العملى كما أحرز تمام الموضوع بقاعده الفراغ ثم شك بعده فى زواله وبقائه لاحتمال الحدث فإنه لا علم فى مثل هذه الموارد بالثبوت بل ولا شك فى البقاء منجزاً بل معلقاً على الثبوت، وقد أخذ فى خطابات اعتبار الاستصحاب أمران: أحدهما _ اليقين بالحاله السابقه، والثانى _ الشك فيها أى بقائها، وظاهر كلام الماتن أنه لا مورد لهذا الإشكال بناءً على أن مقتضى اعتبار الأماره جعل مدلولها حكماً ولو بعنوان الحكم الطريقي مثلاً إذا قامت الأماره

اعتبار اليقين إنما هو لأجل أن التعبد والتنزيل شرعاً إنما هو فى البقاء لا فى الحدوث، فىكفى الشك فىه على تقدير الثبوت، فىتعيّد به على هذا التقدير، فىترتب علىه الأثر فعلاً فىما كان هناك أثر، وهذا هو الأظهر، وبه فىمكن أن يذب عما فى استصحاب الأحكام التى قامت الأمارات المعتربه على مجرد ثبوتها، وقد شك

على حرمة العصير بغليانه، وشك فى بقاء حرمة عند ذهاب ثلثه بغير النار فىمكن استصحاب الحرمة المجعوله للعصير العنبى بمقتضى اعتبار الأماره بعد ذهاب ثلثه بغير النار بتقريب أن حرمة بالغليان معلومه وىشك فى بقائها بعد ذهاب ثلثه بغير النار، وأما بناءً على أن مقتضى اعتبار الأماره مجرد جعل الحجية أى المنجزيه والمعذريه له كما هو مختاره قدس سره فىشكل جريانه لعدم اليقين بالحاله السابقه يعنى الحرمة الواقعيه ولا حرمة للعصير غيرها على الفرض، وجريان الاستصحاب فى نفس الحجية فهو معقول فى الفرض؛ لأنها وصف للأماره ولا أماره بالإضافه إلى ما بعد ذهاب الثلثين بغير النار وإلا لم يحتج إلى الاستصحاب.

أقول: لا يخفى ما فى الفرق واختصاص الإشكال بالالتزام بمسلكه دون مسلك الشيخ قدس سره فإنه لا فرق فى جريان الإشكال على المسلكين حيث إن ثبوت الحكم التكليفى الطريقي موضوعه كونه مدلول الأماره والمفروض أنه لا أماره على حرمة العصير بعد غليانه وذهاب ثلثه بغير النار، وإلا لم يحتج إلى الاستصحاب. والحاصل أن ذلك الحكم التكليفى الطريقي قد ارتفع قطعاً ولو ثبت تكليف طريقي من غير ناحيه الأماره المفروضه فهو مثل الحكم الأول لا أنه بقاء الحكم الأول.

ومما ذكر يظهر الإشكال فى جريان الاستصحاب فىما كان إحراز الحاله السابقه بالأماره حتى بناءً على مسلك السببيه فإن الموضوع للحكم النفسى الثابت واقعاً على ذلك المسلك قيام الأماره وكونه مدلولها والمفروض أن الحكم بعد ذهاب

الثلاثين بغير النار خارج عن مدلول الأماره. نعم، لا بأس على مسلك السببيه بالالتزام بأن الحرمة الواقعيه الثابته قبل ذهاب ثلثيه بغير النار مردده بين الفرد القصير بأن تحدث الحرمة بقيام الأماره، وبين أن تكون الحرمة الواقعيه ثابتة مع قطع النظر عن قيامها، وتكون طويله تعم ما بعد الذهاب المفروض فيجربى عليه ما ذكرنا فى الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى إذا كان المستصحب حكماً تكليفاً.

ثم إنه قد أجاب الماتن عن الإشكال على مسلكه بأن العلم بثبوت الحاله السابقه غير دخيل فى التعبد ببقائها وذكر اليقين والعلم فى خطابه لمجرد كونه كاشفاً عن ثبوت الحاله السابقه وفى الحقيقه الموضوع لاعتباره الشك فى بقاء الحاله السابقه ومعنى اعتباره جعل الملازمه بين ثبوت الشئ واقعاً وبقائه فى ظرف الشك فى البقاء تعبداً أى ظاهراً فتكون نتيجة التعبد أنه أحرز ثبوتها بمحرز يحكم ببقائها فى ظرف الشك فى البقاء وتصير الحججه على الثبوت حجه على البقاء بضميمه أخبار الاستصحاب، وبما أنه يبقى السوءال عن القرينه لحمل اليقين فى أدله الاستصحاب على ذكره لمجرد كونه طريقاً إلى ثبوت الشئ وعدم كونه مأخوذاً فى موضوع اعتباره دفعه بأن ظاهر خطابات الاستصحاب أنها ناظره إلى التعبد بالبقاء فقط وليست ناظره إلى كيفية ثبوت الحاله السابقه فيكفى حينئذٍ فى جريانه إحراز الحاله السابقه بالأماره.

أقول: دعوى أن أخبار الاستصحاب ناظره إلى التعبد بالبقاء حتى فيما لم يحرز الثبوت بأن لم يكن العلم مأخوذاً فى موضوع اعتبار الاستصحاب ولو بعنوان الطريقيه خلاف الظاهر، بل جعل الملازمه حتى فى موارد عدم إحراز الثبوت بينه وبين احتمال البقاء لغو محض، وظاهر تلك الأخبار أن التعبد بالبقاء فى فرض اليقين

فى بقاءها على تقدير ثبوتها، من الإشكال بأنه لا- يقين بالحكم الواقعى، ولا- يكون هناك حكم آخر فعلى، بناءً على ما هو التحقيق، من أن قضيه حجيه الأماره ليست إلا تنجز التكاليف مع الإصابه والعدر مع المخالفه، كما هو قضيه الحجه المعبره عقلاً، كالقطع والظن فى حال الإنسداد على الحكومه، لا إنشاء أحكام فعليته شرعيه ظاهريه، كما هو ظاهر الأصحاب.

بالحدوث كيف وقد ذكر قدس سره سابقاً فى بيان المصحح لاستعمال كلمه النقض أنه بلحاظ ما فى نفس اليقين من الإبرام والاستحكام ومقتضى ذلك أن يلاحظ فى التعبد بالبقاء فى ظرف الشك فيه فرض اليقين بالثبوت، ولحاظه فى موضوع اعتبار الاستصحاب من جهه طريقيته لا- يفيد فى قيام الأمارات مقامه على مسلكه كما التزم بذلك فى بحث أخذ العلم فى موضوع الحكم ولو بنحو الطريقيه مع أنه لا- يناسبه استعمال كلمه النقض كما ذكرنا، والمتعين فى الجواب عن الإشكال ما ذكرنا فى اعتبار الأمارات من أن معنى اعتبارها هو اعتبارها علماً بالواقع فتكون الحاله السابقه المحرزه بالأماره محرزه بالعلم فيعتبر ذلك العلم بالحدوث علماً بالبقاء أيضاً.

وقد أورد على الماتن فى تصحيحه جريان الاستصحاب فى موارد ثبوت الحاله السابقه بالأماره بوجه آخر وهو أن الالتزام بأن مدلول أخبار الاستصحاب هو الملازمه بين ثبوت الشىء وبقائه لا يمكن أن يكون المراد الملازمه الواقعيه؛ لأن الأشياء مختلفه بعضها لا يبقى بعد حصوله، وبعضها يبقى ويختلف الباقي فى زمان البقاء فكيف يمكن أن تكون ملازمه واقعيه بين ثبوت شىء وبقائه، بل لازم الملازمه الواقعيه أن يكون الاستصحاب من الأمارات ويكون مقتضاه أى مقتضى أخباره أن الأماره القائمه بثبوت شىء أماره ببقائه واقعاً نظير ما دل على وجوب التقصير فى السفر إلى أربعه فراسخ إذا عاد منه بأن صار ثمانيه فراسخ ذهاباً وإياباً من غير انقطاعه

بقواطع السفر فهو كما أنه أماره على قصر الصلاة فيه كذلك هو دليل على لزوم الإفطار فيه حيث إن الدليل على أحد المتلازمين دليل على ثبوت الآخر بل المتعين أن يكون المراد الملازمه الظاهريه بمعنى أنه إذا تنجز الشيء حدوثاً فلا يحتاج في تنجزه بقاءً _ عند الشك في البقاء _ إلى منجز آخر بل مجرد احتمال بقاءه منجز للبقاء، وتعبير آخر الملازمه بين حدوث التنجيز وبقائه عند الشك في البقاء تثبت بأخبار الاستصحاب، وهذه أيضاً لا يمكن الالتزام بها حيث إن في موارد العلم الإجمالي بالحرمة يكون المعلوم بالإجمال منجز بالعلم الإجمالي ثم لو قامت الأماره على حرمة بعض الأطراف بالخصوص من الأول ينحل العلم الإجمالي باحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على ذلك البعض يرتفع تنجز العلم الإجمالي فلا ملازمه بين حصول التنجيز وبقائه، وقد التزم بهذا الإنحلال الماتن قدس سره وغيره في ردّ استدلال الإخباريين على لزوم التوقف والاحتياط في الشبهات التحريميه الحكميه وأن قيام الأمارات المعبره على تحريم جمله من الأفعال في الوقائع المحتمل كونها بمقدار المعلوم بالإجمال يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز في سائر المحتملات.

جريان الاستصحاب في مورد ثبوت الحاله السابقه بالأماره

أقول: مراد الماتن من الملازمه بين ثبوت شيء وبقائه في ظرف الشك في البقاء الملازمه الظاهريه لا الواقعيه حيث إن تنجيز البقاء على تقديره في ظرف الشك فيه، ومعنى الملازمه الظاهريه جعل الحكم المماثل للحاله السابقه في ظرف الشك أو المماثل لحكمه كما يصرح به فيما بعد. أضف إلى ذلك أن النقص بمورد انحلال العلم الإجمالي بالإمارات القائمه بثبوت التكليف في جمله من الأفعال في الوقائع غير وارد فإن مدلول أخبار الاستصحاب الملازمه بين حصول شيء واقعاً وبقائه

الظاهرى أى يكون ذلك المنجزاً للحدوث مع بقاءه منجزاً للحدوث منجزاً للبقاء أيضاً لا أنه يبقى منجزاً للحدوث والبقاء وفى مورد الانحلال لا يبقى العلم الإجمالى منجزاً للحدوث ليكون منجزاً للبقاء أيضاً. وعن بعض الأجله (رضوان الله عليه) أن المراد بالعلم فى أخبار الاستصحاب بمناسبه الحكم والموضوع هو الحججه على الثبوت بمعنى أن الحججه على الثبوت لا يرفع اليد عنها بالشك أى ما لا- يكون حجه على زوال الشىء وعدم بقاءه وذكر الموضوع وطهاره الثوب فى موارد الأخبار يحسب قرينه على ذلك فإن طهاره الثوب أو الموضوع لا يحرز بالعلم الوجدانى غالباً بل يحرز بمثل أخبار ذى اليد وقاعده الفراغ ونحوهما.

وعلى الجملة ورود العلم أو اليقين فى أخبار الاستصحاب كوروده غايه فى قاعدتى الطهاره والحليه من قوله عليه السلام : « كل شىء نظيف حتى تعلم أنه قذر» (١) و« كل شىء حلال حتى تعرف الحرام» (٢) فى كون المراد منه الحججه فلا- مجال للمناقشه فى موارد ثبوت الحاله السابقه بغير العلم من سائر الحجج والفرق بين هذا الوجه وبين الملازمه الظاهريه المتقدمه هو أن مقتضى الملازمه الظاهريه شمول التعبد بالبقاء فى الموارد التى كان حدوث الشىء محرزاً ولكن لم يكن لإحرازه أثر حتى عقلاً، ولكن كان ذلك الشىء فى بقاءه ذا أثر شرعى فمدلول الأخبار كما تقدم تنجز بقاءه على تقدير البقاء بخلاف هذا الوجه فإنه لا تعمه أخبار الباب لعدم الحججه أى المنجزيه والمعذريه فى العلم بحدوثه كما فى موارد كون الشىء موضوعاً للحكم الشرعى فى

ص : ٢١٨

١- (١) التهذيب ١ : ٢٨٥.

٢- (٢) انظر الكافي ٥ : ٣١٣، و ٦ : ٣٣٩.

البقاء فقط كما إذا علمنا بنجاسه إناء كان خارجاً عن محل الابتلاء وتمكن التصرف فيه ثم دخل في الابتلاء مع احتمال وقوع المطهر عليه قبل دخوله في محل الابتلاء فإن مقتضى أدله الاستصحاب بناءً على الملازمه الظاهريه جعل النجاسه الظاهريه لتلك الإناء طريقياً بخلاف ما إذا قيل بأن الحجه على الثبوت لا ترفع اليد عنه إلا بالحجه على الزوال فإن العلم في الفرض لا يكون حجه على الحدوث لخروج المعلوم بالإجمال زمان العلم عن التمكن في التصرف والابتلاء ليحكم عليه بأنه لا ترفع اليد عنه إلا بالحجه على الزوال أو أنه حجه على البقاء أيضاً. أضف إلى ذلك أن الوارد في جل أخبار الاستصحاب اليقين وحمله على معنى الحجه لا قرينه عليه، وما ذكر من القرينه فيه ما لا يخفى.

فتلخص مما ذكرنا أن الصحيح في دفع الإشكال المتقدم في موارد ثبوت الحاله السابقه بالأماره هو أن معنى اعتبارها اعتبارها علماً بالشىء ومدلول أخبار الاستصحاب أن العلم بالشىء حدوثاً يحسب علماً ببقاء ذلك الشىء في ظرف الشك، واعتبارها علماً لا يقتضى أن يكون بلحاظ التنجيز فقط بل يمكن أن يكون بلحاظ الأثر المترتب على كون العلم موضوعاً لاعتبار آخر من تكليف أو وضع منفرداً أو منضمماً.

جريان الاستصحاب في مورد ثبوت الحاله السابقه بالأصل العملى

بقى الكلام فيما كان إحراز الحاله السابقه بالأصل فإن هذا على قسمين:

الأول _ أن يكون مفاد ذلك الأصل ثبوت الشىء من غير تعرض لبقائه كما في مورد جريان قاعده الفراغ في الموضوع، وما إذا غسل الثوب المتنجس بماء كانت

طهارته بالاستصحاب أو بقاعده الطهاره فإنه إذا شك في حدوث الحدث بعد ذلك الوضوء أو في إصابه نجس لذلك الثوب المغسول بذلك الماء بعد غسله به فلا- يجرى الاستصحاب في ناحيه بقاء نفس الوضوء المفروض أو في طهاره نفس الثوب المغسول فإنه من قبيل الاستصحاب في الحكم الوضعى بل يجرى الاستصحاب في ناحيه الموضوع لبقاء الوضوء، وفي ناحيه الموضوع لبقاء الطهاره للثوب حيث إن مقتضى الاستصحاب عدم خروج البول أو غيره من النواقض بعد الوضوء المفروض، وعدم إصابه نجس للثوب المفروض بعد غسله وبضميمه قاعده الفراغ إلى الاستصحاب في عدم خروج الناقض للوضوء يثبت الوضوء وبقاؤه فإنه إذا حكم الشارع بصحة الوضوء وتمامه وعدم خروج البول وغيره من النواقض يثبت الوضوء وبقائه فإن الشارع حكم ببقاء الوضوء إذا توضحاً المكلف ولم يحدث بعده ناقض، وكذلك الأمر في ضم الاستصحاب في عدم إصابه النجاسه للثوب إلى قاعده الطهاره أو استصحابها الجارى في ناحيه طهاره الماء يثبت طهاره الثوب وبقاء طهارته. وعلى كل مجرى الاستصحاب في المثاليين غير ما يثبت بالأصل أولاً، بل في ناحيه بقاء الموضوع لبقائه.

لا- يقال: لا- مانع عن جريان الاستصحاب في ناحيه نفس الوضوء المحرز بقاعده الفراغ وطهاره الثوب المحرز بأصاله الطهاره الجاربه في الماء المغسول به أو بالاستصحاب في طهاره نفس الماء أخذاً بإطلاق ما دل على النهى عن نقض اليقين بالشك.

فإنه يقال: الاستصحاب في نفس الوضوء بعد احتمال خروج الحدث وفي طهاره الثوب بعد احتمال إصابه النجس إن صح فهو استصحاب في الحكم ولا تصل

ووجه الذبّ بذلك، إنّ الحكم الواقعي الذي هو مؤدّى الطريق حينئذ محكوم بالبقاء، فتكون الحججه على ثبوت حجه على بقاءه تعبدًا، للملازمه بينه وبين ثبوته واقعًا.

إن قلت: كيف؟ وقد أخذ اليقين بالشئ في التعبد ببقائه في الأخبار، ولا يقين في فرض تقدير الثبوت.

النوبه إليه مع جريان الاستصحاب في موضوعهما. أضف إلى ذلك ما ذكرنا في جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعيه من أنه لو لم يجر الاستصحاب في ناحيه الموضوع لكان الاستصحاب في بقاء الحكم الجزئي غير جار؛ لأنه يبتلى باستصحاب في عدم جعله نظير ما ذكرنا من المعارضه في الاستصحاب الجارى في الشبهات الحكميه نعم المعارضه مختصه بمثل استصحاب الوضوء لا طهاره الثوب حيث تجرى فيه _ مع قطع النظر عن الاستصحاب عند الشك في إصابه النجس _ أصاله الطهاره وما في صحيحه زراره من ظهور قوله عليه السلام في جريان الاستصحاب في نفس الوضوء لتسهيل تفهيم الاستصحاب وإلا مجراه في ذلك المثال الاستصحاب في عدم النوم المثبت لبقاء الوضوء.

القسم الثاني _ أن يكون مفاد الأصل العملي ثبوت الحاله السابقه وثبوت تلك الحاله حتى يعلم زوالها كما إذا شك في مايع أنه بول أو ماء حيث يحكم بطهارته، ولكن معها لا- يجوز الوضوء والغسل والتطهير به؛ لأن أصاله الطهاره الجاربه فيه لا تثبت أنه ماء، ولو شك في إصابه نجاسه له بعد ذلك لا يحتاج في المقام إلى استصحاب آخر فإن قاعده الطهاره الجاربه تثبت أولاً طهاره المايح المفروض إلى حصول العلم بنجاسته، وإذا أصابه النجس وأحرز هذه الإصابه يحرز نجاسته أما من الأول أو فعلاً، وما ذكر مبني على عدم جريان الاستصحاب في ناحيه عدم كون

قلت: نعم، ولكن الظاهر أنه أخذ كشفاً عنه ومراًه لثبوته ليكون التعيد في بقائه، والتعبد مع فرض ثبوته إنما يكون في بقائه، فافهم.

المایع المفروض بولاً، وإلا يدخل في مثال القسم الأول كما لا يخفى.

لا يقال: كيف يجرى الاستصحاب في ناحیه عدم كونه بولاً مع عدم الحاله السابقه حتى بناءً على اعتبار الاستصحاب في العدم الأزلي فإن جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليه يختص بما إذا كان المسلوب عن الشئ قبل وجوده أيضاً من أوصاف الموجود وعوارضه لا عنوان الذات والذاتى فإن الذات والذاتيات لا تكون مسلوبه عن الشئ ولو قبل وجوده حيث إن البول بول حتى في مرتبه الذات، ومع الإغماض عن ذلك فالاستصحاب في عدم كونه بولاً معارض بالاستصحاب في عدم كونه ماء؟

فإنه يقال: بناءً على جريان الاستصحاب في العدم الأزلي لا فرق بين أن يكون المستصحب عدم الوصف اللازم أو عنوان الذات والذاتى فإن عدم صحه السلب ولزوم الحمل في الذاتى للشئ حتى في مقام الذات إنما هو بالحمل الأولى والموضوع للأثر الشرعى هو المسلوب بالسلب الشايح وكما أن الوصف اللازم يسلب عن الشئ قبل وجوده كذلك عنوان الذات أو الذاتى يكون مسلوباً عنه قبل وجوده بذلك السلب مع أنه في مثل المایع يمكن الاستصحاب بنحو السالبه بانتفاء المحمول كما ذكرنا في محله.

ثم إنه لا يجرى من جريان الاستصحاين الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه حيث لا يجوز الوضوء به أى لا يجرى للصلاه ولا يحكم بنجاسه ملاقيه حتى فيما إذا لم يكن للمكلف ماء آخر للوضوء لصلاته فتنتقل الوظيفه إلى التيمم؛ لأنه غير واجد للماء كما لا يخفى.

الثالث: إنه لا فرق في المتيقن السابق بين أن يكون خصوص أحد الأحكام، أو ما يشترك بين الإثنين منها [١]، أو الأزيد من أمر عام فإن كان الشك في بقاء ذاك العام من جهة الشك في بقاء الخاص الذي كان في ضمنه وارتفاعه، كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام، وإن كان الشك فيه من جهة تردد الخاص الذي في ضمنه، بين ما هو باقٍ أو مرتفع قطعاً، فكذا لا إشكال في استصحابه، فيترتب عليه كافه ما

في جريان الاستصحاب في أقسام الكلى

[١] قد يكون المستصحب أمراً جزئياً يشك في بقاءه وأخرى يكون أمراً كلياً ويجرى الاستصحاب في بقاء ذلك الأمر الجزئى أو الكلى فيما كان كل منهما موضوعاً لحكم شرعى أو قابلاً للتعبد بالبقاء فيما كان بقاؤه ولو تعبداً موضوعاً لأثر عقلى كالإجزاء في مقام الامتثال والماتن قدس سره فرض كون المتيقن كلياً أو جزئياً في خصوص الأحكام، ويظهر الحال فيها بعد التكلم في أقسام الكلى من جهة الشك في بقاءه فنقول: ذكروا في استصحاب الكلى أقساماً:

الأول _ ما إذا كان الشك في بقاء الكلى وعدمه للشك في بقاء الجزئى السابق من الفرد المعين المحرز أو عدم بقاءه، وجريان الاستصحاب في هذا القسم في ناحية الكلى كجريانه في ناحية الجزئى بلا- كلام؛ لتمام ركنى الاستصحاب في ناحية الكلى كتتامهما في ناحية الفرد، ولكن قد يقال: بأن الاستصحاب في الفرد لا يغنى عن الاستصحاب في ناحية الكلى بل لابد من إجراء الاستصحاب في ناحية كل من الفرد والكلى ليترتب على الاستصحاب الأثر المترتب على الكلى والأثر المترتب على الفرد، ويجرى في ناحية ذى الأثر خاصه إذا لم يكن الأثر الشرعى إلا لأحدهما كما إذا كان المكلف محدثاً بالأصغر وشك في أنه توضاً أم لا فيجربى الاستصحاب في ناحية كونه محدثاً فلا يجوز له الدخول في الصلاة، ولا مسّ كتابه القران وأما إذا

يترتب عليه عقلاً أو شرعاً من أحكامه ولوازمه، وتردد ذاك الخاص _ الذى يكون الكلى موجوداً فى ضمنه ويكون وجوده بعين وجوده _ بين متيقن الإرتفاع ومشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه، غير ضائر باستصحاب الكلى المتحقق فى ضمنه، مع عدم إخلاله باليقين والشك فى حدوثه وبقائه، وإنما كان التردد بين الفردين ضائراً باستصحاب أحد الخاصين اللذين كان أمره مردداً بينهما، لإخلاله باليقين الذى هو أحد ركنى الاستصحاب، كما لا يخفى.

كان جنباً واحتمل أنه اغتسل من جنابته فلا- يجوز له أيضاً الدخول فى الصلاة ولا- مس كتابه القران، ويكفى فى ذلك الاستصحاب كونه محدثاً ولا- يكفى هذا الاستصحاب فى حرمة مكثه فى المساجد وقراءته سور العزائم بل لا بد من ملاحظه جريانه فى ناحيه الجنابه حيث إن حرمة المكث فيها وحرمة قراءتها أثر للجنابه لا الحدث بخلاف عدم أجزاء الصلاة وعدم جواز مس كتابه القرآن فإنهما من أثر الحدث. أقول: لا يترتب على هذا البحث أثر عملى بعد فرض تمام ركنى الاستصحاب فى ناحيه كل من الفرد والكلى، وإن كان الصحيح إغناء الاستصحاب فى الفرد فيما كان الأثر الخاص مترتباً عليه عن الاستصحاب فى ناحيه الكلى، والوجه فى ذلك أن الأثر المترتب على الكلى ليس أثراً لعنوانه بل أثر لما يكون ذلك الكلى بالحمل الشايح، واستصحاب الفرد ولو كان لخصوصيه ذلك الفرد أثر أيضاً يكون ذلك الكلى لا محاله فيترتب على الاستصحاب فى ناحيته كلا الأثرين كالأستصحاب فى بقاء الجنابه فى المثال المتقدم. نعم، الاستصحاب فى ناحيه الكلى لا يثبت الفرد؛ لأن التعبد بوجود الكلى ولو كان بنحو الحمل الشايح إلا- أنه لا- يثبت خصوصيه الفرد الخاص كما يأتى وقد يستظهر من صحيحه زواره التعبد بشخص الضوء السابق مع أن الدخيل فى الصلاة طبيعى الضوء لا خصوص ذلك الضوء، وفى الاستظهار ما لا يخفى فإن

المعتبر في الصلاة الوضوء بالحمل الشايح والمستصحب هو الوضوء بالحمل الشايح المحرز سابقاً كما هو ظاهر الصحيحه، وبتعبير آخر الطهاره من الحدث بالإضافة إلى غير الجنب هي الوضوء خاصه لا الجامع.

جريان الاستصحاب في القسم الثاني من الكلى

والقسم الثاني _ ما إذا أحرز حصول الكلى بفرد لا- يعلم ذلك الفرد بعينه بل يتردد أمره بين أن يكون بقاؤه مقطوعاً به على تقدير كونه هو الحاصل وبين ما ارتفاعه مقطوع على تقدير حصوله كما إذا كان الشخص متطهراً من الحدثين وخرج منه بلل مردد بين البول والمنى وإذا توضأ فيشك قهراً في بقاء حدثه فالكلام في أنه يجري في الفرض الاستصحاب في ناحيه بقاء حدثه المقطوع حصوله سابقاً حتى لا- يجوز له الدخول في الصلاة ما لم يحرز ارتفاع حدثه السابق بالاغتسال وكذا لا يجوز له مس كتابه القرآن أو لا- يجري الاستصحاب في ناحيه بقاء الحدث، وحيث تقدم أن ركنى الاستصحاب؛ اليقين بحصول الشىء، والشك في بقاءه بأن يحتمل أن ما أحرز حصوله سابقاً باق فلا مانع من شمول خطابات «لا تنقض اليقين بالشك» لنفس الكلى المحقق سابقاً فيحرز بقاؤه بإطلاق تلك الخطابات، ولكن قد نوقش في جريان الاستصحاب في مثل الفرض بوجهين:

الأول _ عدم تماميه ركنى الاستصحاب حيث إن تحقق الكلى بفرد تحقق وتحققه بفرده الآخر تحقق آخر، وعليه فإن تحقق في ضمن الفرد القصير فقد علم ارتفاعه، وإن تحقق بفرده الآخر فهو مقطوع البقاء فلا- يكون في الفرض علم بتحقق، والشك في بقاء ذلك التحقق.

والوجه الثانى _ أن الشك فى بقاء الكلى مسبب عن احتمال حصول الفرد طويل العمر فىكون الأصل الجارى فى ناحيه عدم حصول ذلك الفرد حاكماً على الاستصحاب فى ناحيه نفس الكلى، ومقتضى الوجه الأول كما ترى عدم تماميه ركنى الاستصحاب فى ناحيه الكلى، ومقتضى الوجه الثانى وجود المانع عن جريانه فى ناحيه الكلى، وهو وجود الأصل السببى الحاكم على الاستصحاب فى ناحيته.

والجواب: عن الوجه الأول أن الكلى وإن لا يكون له تحقق بغير الفرد إلا أن الفرد المتحقق له إضافتان إضافه إلى الكلى وبهذا اللحاظ يكون تحققاً للكلى وإضافه إلى خصوصياته وبهذا الاعتبار يعد شخصاً، والتردد بين ما هو باق قطعاً وغير موجود أصلاً بملاحظه خصوصيه كل من الفردين وأما بالإضافه إلى الطبيعى فالعلم بأن الطبيعى كان موجوداً ونحتمل بقاء عين ذلك الطبيعى الموجود سابقاً حاصل فعلاً، وإن شئت قلت المستصحب فى هذا القسم أيضاً كالقسم السابق هو الشخص؛ لأن الموضوع للأثر الشرعى أو العقلى هو ما يكون بالحمل الشايع ذلك الطبيعى أو التكليف والحكم، وإنما يسمى الاستصحاب من استصحاب الكلى؛ لأن الأثر الثابت لذلك الشخص ليس أثراً بلحاظ خصوصيته بل بلحاظ أنه الطبيعى بالحمل الشايع فالطبيعى الموجود بالحمل الشايع يحتمل بقاءه بعين تحققه السابق لاحتمال كونه هو الفرد الطويل، وليس الشك الوارد فى خطابات الاستصحاب إلا احتمال البقاء، وإلى ما ذكرنا يرجع ما ذكره الماتن قدس سره حيث قال بأن ما ذكر لا يوجب الإخلال فى ركنى الاستصحاب فى ناحيه الكلى، وذلك فإن الكلى مع قطع النظر عن خصوصيه كل من الفردين معلوم الحدوث ويحتمل تحققه فعلاً بتحقيقه السابق المعبر عنه بالبقاء، وإنما يختل الاستصحاب بالملاحظه إلى خصوصيه كل من الفردين حيث

بهذه الملاحظة يعلم بالارتفاع في أحدهما ولا يعلم الحدوث في الآخر، ولازم ذلك أن يجرى الاستصحاب في ناحيه عدم حدوث الفرد الطويل فيما إذا لم يوجب ذلك المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال ففي المثال المتقدم يعنى ما إذا خرج البلل المردد بين البول والمنى من المتطهر من الحدثين لا مجال للاستصحاب في عدم جنابته لكونه معارضاً بالاستصحاب في عدم خروج البول منه فالمكلف يعلم إجمالاً- أما باعتبار الوضوء لصلاته أو الغسل لها، ولا يجرى بعد وضوئه الاستصحاب في عدم كونه جنباً لسقوطه بالمعارضه قبل الوضوء، ولكن يجرى بعده الاستصحاب في بقاء حدثه المعبر عنه بالاستصحاب في الكلى فيلزم عليه لإحراز الطهاره لصلاته الاغتسال، وكذا لجواز مسه كتابه القرآن، ولكن لا بأس بقراءته العزائم، والمكث في المساجد؛ لأصالة الحل الجاريه بالإضافة إليهما حتى قبل الوضوء؛ لأنها أصل طولى له خطاب خاص، وليس فى البين مانع عن شمول خطابها لهما، وهذا بخلاف ما إذا كان متطهراً من الحدثين وتوضأ وضوءاً تجديداً ثم علم بخروج البلل المردد بين البول والمنى قبل الوضوء التجديدى فإنه يجرى الاستصحاب في عدم جنابته بلا معارض فإن خروج البول لا أثر له فى الفرض ليجرى الاستصحاب فى ناحيه عدم خروجه فيجوز له ارتكاب ما لا يجوز للجنب.

الإشكال فى جريان الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى

وقد يقال: أنه لا مجال للاستصحاب فى عدم الجنابه فى الفرض؛ لأنه معارض أيضاً بالاستصحاب فى ناحيه عدم خروج البول، وعدم إصابته المخرج حيث يعتبر فى تطهير المخرج من البول غسله مرتين ولا يعتبر فى تطهيره من خروج المنى إلا طبيعى الغسل فالاستصحاب فى عدم إصابه البول مخرجه الاكتفاء بغسله مره

نعم، يجب رعايه التكاليف المعلومه إجمالاً- المترتبه على الخاصين، فيما علم تكليف فى البين، وتوهم كون الشك فى بقاء الكلى الذى فى ضمن ذاك المرّد مسيئاً عن الشك فى حدوث الخاص المشكوك حدوثه المحكوم بعدم الحدوث بأصالة عدمه فاسد قطعاً، لعدم كون بقائه وارتفاعه من لوازم حدوثه وعدم حدوثه،

فالمكلف يعلم إجمالاً إما بوجوب الاغتسال عليه أو غسل مخرج بوله مرتين، وهذا العلم الإجمالى يوجب سقوط الاستصحاب النافى فى ناحيه كل منهما.

أقول: لو بنى على أن تطهير مخرج البول يكون بغسله الموضع مرتين لا- يكون ذلك موجباً للفرق بين هذا الفرض والفرض السابق عملاً؛ لأن الاستصحاب فى عدم إصابه البول المخرج وإن يوجب أن يقع المعارضه بينه وبين الاستصحاب فى عدم خروج المنى، وكذا تقع المعارضه بين أصالة البراءه عن اشتراط الصلاه بغسله مرتين، وبين أصالة البراءه عن اشتراطها بالاغتسال إلا أنه لا- تختلف فى النتيجة حيث يلزم على المكلف الاغتسال لإحراز الطهاره لصلاته ولانقطاع الاستصحاب فى الحدث المتيقن حصوله بخروج البلل حتى يجوز له مس كتابه القرآن وأما جواز مكثه فى المساجد وقراءته العزائم فلاصالة الحل الجارىه فيهما؛ لأنها أصل مختص ولعله لذلك لم يفصل الشيخ وغيره بين الفرضين فى الحكم.

وأما بناءً على كفايه غسل الموضع مره واحده أو أن غسله مرتين احتياط لبعض ما ورد فى تطهير مخرج البول مما ظاهره كفايه المره فلا- معارض لأصالة عدم خروج المنى فى الفرض الثانى، ولكن هذا لا يوجب عدم جريان الاستصحاب فى ناحيه كلى الحدث المحرز بخروج البلل حتى فى الفرض الثانى إلا بناءً على ما نذكره بعد التعرض للوجه الثانى من الإشكال وجوابه وهو أن ما هو معتبر فى جريان الاستصحاب من إحراز الحاله السابقه والشك فى بقائها وإن كان متحققاً بالإضافة إلى

الكلية إلا أن الاستصحاب في ناحيه عدم حدوث الفرد الطويل حاكم على الاستصحاب في ناحيته فعدم جريانه في ناحيه الكلية للمانع لا لفقد المقتضى والوجه في الحكومه أن الشك في بقاء الكلية مسبب عن احتمال حدوث ذلك الفرد الطويل، وإذا جرى الاستصحاب في ناحيه عدم حدوثه يحرز عدم بقاءه.

وأجاب الماتن عن هذا الإشكال:

أولاً- _ بأن الكلية كان موجوداً يقيناً فارتفاعة بعد انقضاء الفرد القصير من لوازم كون الحادث سابقاً ذلك الفرد القصير والاستصحاب في عدم حدوث الفرد الطويل لا يثبت أن الحادث سابقاً هو الفرد القصير كما أن بقاء الكلية فعلاً من لوازم كون الحادث هو الفرد الطويل.

وثانياً _ أن بقاء الكلية أى الطبيعي عين بقاء الفرد الذى فى ضمنه لا أنه لازمه وحكومته أصل على أصل آخر إنما يكون فيما كان مجرى الأصل المحكوم أثراً ولازمًا لمجرى الأصل الحاكم.

وثالثاً _ بأن بعد الإغماض عن ذلك، وفرض كون بقاء الطبيعي لازماً فليس اللزوم شرعياً بل اللزوم عقلى ولا يترتب بأصالة عدم حدوث الفرد الطويل إلا نفي آثاره الشرعية لا ارتفاع الكلية وعدم وجوده، وقد فهم سيدنا الأستاذ من الجواب الأول عن دعوى الحكومه غير ما ذكرنا حيث قرر مراد صاحب الكفايه بأن الشك في بقاء الكلية مسبب عن احتمال كون الفرد المتيقن حدوثه هو الفرد الطويل وارتفاعه عن عدم حدوثه، وحيث لا أصل فى اليبين يعين عدم كونه الفرد الطويل فلا يكون فى اليبين حكومه على الاستصحاب فى ناحيه بقاء الكلية، ولذا أورد على جوابه بأنه إذا قلنا بجريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه فيحرز به عدم كون الحادث الفرد

الطويل حيث قبل خروج البلل لم يكن البلل الفرد الطويل ولو بنحو السالبة بانتفاء الموضوع وبعد خروجه يشك في بقاء السالبة بحالها حيث إن السالبة المحصله صادقه مع انتفاء الموضوع ومع انتفاء المحمول بعد وجود الموضوع، وبالإستصحاب المذكور يحرز عدم كون البلل الخارج هو الفرد الطويل نظير ما تردد أن ما أصاب الثوب عرق الجنب عن الحرام الكافي في تطهيره غسله مره أو أنه بول فاللازم في تطهيره غسله مرتين فإنه إذا جرى عدم كون ما أصابه بولاً يكتفى في تطهيره بالغسل مره فيكون هذا الاستصحاب حاكماً على استصحاب بقاء نجاسه الثوب ولا يعارضه الاستصحاب في عدم كون ما أصابه عرقاً؛ لأنه لا أثر لهذا الاستصحاب للزوم غسل الثوب مره لا- محاله؛ لأن الشارع قد حكم بطهاره كل متنجس غسل بالماء مره إلا ما أصابه البول فإنه يتعين في تطهيره الغسل مرتين والصحيح في الجواب عن الماتن أن يقال: إن المطلوب في الاستصحاب الجارى في ناحيه الكلى إحراز وجوده في الزمان الثانى أو عدم وجوده فيه وعنوان الارتفاع لم يوءخذ موضوعاً للحكم ليكون اللازم إحراز أن الحادث كان الفرد القصير لا- الطويل وفي إحراز عدم الطبيعى في الزمان الثانى يكفى إحراز عدم حدوث الفرد الطويل إذ انتفاؤه في ضمن الفرد القصير مقطوع به وإذا أحرز عدم وجوده في ضمن الفرد الطويل بالاستصحاب بعدم حدوثه يثبت انتفاؤه، وأيضاً الجواب الصحيح عن دعوى حكومه الاستصحاب في عدم حدوث الفرد الطويل أنه مبتلى بالمعارض بالاستصحاب في عدم حدوث الفرد الصغير كما إذا خرج من المتطهر من الحدثين بلل مردد بين البول والمنى كما هو الفرض الأول من الفرضين السابقين، وأما في الفرض الثانى كما إذا علم بخروج البلل المردد بين البول والمنى بعد تجديد الوضوء

بل من لوازم كون الحادث المتيقن ذاك المتيقن الإرتفاع أو البقاء، مع أن بقاء القدر المشترك إنما هو بعين بقاء الخاص الذى فى ضمنه [١] لا أنه من لوازمه، على أنه لو

قبله ففى هذا الفرض يجرى الاستصحاب فى ناحيه عدم حدوث الفرد الطويل بلا معارض له بل يجرى الاستصحاب فى ناحيه عدم كون البلبل الخارج منياً بناءً على جريان الاستصحاب فى العدم الأزلى بمعنى أنه إذا كان الموضوع للحكم الشرعى بمفاد السالبه بانتفاء المحمول، وكانت حاله السابقه بنحو السالبه بانتفاء الموضوع يمكن إحراز السالبه بانتفاء المحمول بجريان الاستصحاب فى تلك السالبه الصادقه مع انتفاء الموضوع وبانتفاء المحمول؛ لأن سلب الوصف عن شىء لا يحتاج إلى وجود ذلك الشىء والوصف فى ثبوته يحتاج إلى ثبوت الموضوع أى تحققه دون انتفائه وعلى الجملة فمع إحراز الموضوع والاستصحاب فى نفي الوصف عنه يحرز تمام الموضوع للحكم.

[١] كأنه قدس سره يريد بيان حكمه أصل على أصل آخر يقتضى الاثنييه بين مجرى الأصل الحاكم ومجرى الأصل المحكوم بأن يكون مجرى الثانى لازماً لمجرى الأصل الحاكم كما إذا شك فى طهاره الثوب المتنجس بعد غسله بماء يشك فى طهارته ونجاسته فإنه إذا جرى الاستصحاب فى طهاره ذلك الماء يترتب عليه أثره وهو طهاره الثوب المفروض، وفيما نحن فيه ليس بقاء الكلى الطبيعى أثراً لوجود الفرد الخاص الذى فى ضمنه بل يكون بقاؤه بعين بقاء الخاص فلا اثنييه فى البين ليكون الأصل الجارى فى ناحيه الفرد حاكماً على الاستصحاب فى ناحيه الكلى، ولكن لا يخفى ما فيه فإن حكمه أصل على أصل آخر يكون فى موردين أحد الموردين ما ذكرنا، والمورد الثانى ما إذا كان مجرى الأصلين أمراً واحداً ولكن كان جريان أحد الأصلين فيه موجباً لانتفاء الموضوع للأصل الثانى كما إذا شك فى بقاء

سَلَّمَ أَنَّهُ مِنْ لُؤْزِمِ حَدُوثِ الْمَشْكُوكِ فَلَا شَبِيهَ فِي كَوْنِ اللُّزُومِ عَقْلِيًّا [١]، وَلَا يَكَادُ يَتَرْتَبُ بِأَصَالِهِ عَدَمُ الْحُدُوثِ إِلَّا مَا هُوَ مِنْ لُؤْزِمِهِ وَأَحْكَامِهِ شَرْعًا.

حَرَمَهُ الْعَصِيرُ الْمَغْلَى بَعْدَ ذَهَابِ ثَلْثِيهِ بِالنَّارِ فَإِنَّهُ إِذَا جَرَى الْاِسْتِصْحَابُ فِي بَقَاءِ حَرَمَتِهِ يَنْتَفِي الْمَوْضُوعُ لِقَاعِدِهِ الْحَلِّ فِيهِ، وَذَلِكَ فَإِنَّ مَفَادَ خُطَابِ قَاعِدِهِ الْحَلِّ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كُلُّ شَيْءٍ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ» حَلِيهِ الْمَشْكُوكُ فِي حَلِيَّتِهِ وَحَرَمَتِهِ وَهَذِهِ الْكِبْرَى لَا تَعِينُ صَغَرَهَا كَمَا هُوَ شَأْنُ كُلِّ حَكْمٍ مَجْعُولٍ بِمَفَادِ الْقَضِيَةِ الْحَقِيقِيَّةِ، وَإِذَا كَانَ فِي مَوْرَدِ أَوَّلِ آخِرِ يَنْفِي الشُّكَّ فِي حَلِيَّتِهِ أَوْ حَرَمَتِهِ لَا يَبْقَى لِأَصَالِهِ الْحَلِّ مَوْضُوعٌ كَمَا فِي الْاِسْتِصْحَابِ فِي بَقَاءِ الْحَرَمِ حَيْثُ إِنَّ مَفَادَ خُطَابَاتِ الْاِسْتِصْحَابِ كَوْنُ عِلْمِ الْمَكْلُوفِ بِالْحَرَمِ السَّابِقِ عِلْمًا بِبَقَائِهَا مَعَ عَدَمِ الْعِلْمِ بِانْتِفَائِهَا فَلَا يَبْقَى شُكٌّ فِي حَرَمِ الْعَصِيرِ بَعْدَ ذَهَابِ ثَلْثِيهِ بِغَيْرِ النَّارِ لِيَجْرَى فِيهِ أَصَالُهُ الْحَلِيَّةِ وَالْإِشْكَالِ فِي الْمَقَامِ هُوَ أَنَّ الشُّكَّ فِي بَقَاءِ الْكَلِيِّ مُسَبَّبٌ عَنِ حَدُوثِ الْجَنَابَةِ سَابِقًا بِأَنَّ كَانَ الْبَلَلُ الْخَارِجَ مِنْهَا وَإِذَا جَرَى الْاِسْتِصْحَابُ فِي نَاحِيَةِ عَدَمِ حَدُوثِ الْجَنَابَةِ بِأَنَّ عِلْمَ عَدَمِهَا أَوْ عَدَمِ كَوْنِ الْبَلَلِ السَّابِقِ مِنْهَا فَلَا يَكُونُ شُكٌّ فِي نَاحِيَةِ بَقَاءِ الْكَلِيِّ؛ لِأَنَّ طَبِيعِيَّ الْحَدُوثِ غَيْرِ مَوْجُودٍ فِي ضَمَنِ الْحَدُوثِ الْأَصْغَرِ يَقِينًا وَفِي ضَمَنِ الْحَدُوثِ الْأَكْبَرِ تَعْبُدًا.

[١] مَرَادُهُ قَدَسَ سِرُّهُ أَنَّهُ لَوْ كَانَ وَجُودُ الطَّبِيعِيِّ مِنْ لُؤْزِمِ حَدُوثِ الْفَرْدِ الطَّوِيلِ فَلَا شَبِيهَ فِي أَنْ لُؤْزِمَهُ عَلَى حَدُوثِهِ تَرْتَبُ عَقْلِيًّا لَا شَرْعِيًّا وَلَا يَثْبُتُ بِالْاِسْتِصْحَابِ فِي نَاحِيَةِ عَدَمِ حَدُوثِ الْفَرْدِ الطَّوِيلِ إِلَّا نَفْيُ الْآثَارِ وَاللُّؤْزِمِ الشَّرْعِيِّ الْمَتْرَبَةِ عَلَى حَدُوثِ ذَلِكَ الْفَرْدِ لَا نَفْيُ لُؤْزِمِهِ الْعَقْلِيِّ فَلَوْ كَانَ فِي مَوْرَدٍ لِلطَّبِيعِيِّ أَثَرٌ شَرْعِيٌّ يَجْرَى الْاِسْتِصْحَابُ فِي نَاحِيَةِ بَقَائِهِ لِتَرْتِبِ ذَلِكَ الْاَثَرِ مَعَ جَرِيَانِ الْاِسْتِصْحَابِ فِي نَاحِيَةِ عَدَمِ حَدُوثِ الْفَرْدِ الطَّوِيلِ وَيَنْفِي بِهِ الْاَثَرَ الشَّرْعِيَّ الْمَتْرَبَةَ عَلَى خُصُوصِ ذَلِكَ الْفَرْدِ عَلَى مَا تَقَدَّمَ وَإِنْ شُتِّ قَلَّتِ الْاِسْتِصْحَابُ فِي عَدَمِ حَدُوثِ الْفَرْدِ الطَّوِيلِ أَوْ عَدَمِ كَوْنِ الْحَادِثِ

الفرد الطويل لا يثبت انتفاء الطبيعي الذي هو القدر المشترك بعد العلم بحدوث أحدهما إلا أن يثبت أن الحادث كان هو الفرد القصير حتى بناءً على أن الاستصحاب في الفرد في القسم الأول من الاستصحاب في الكلي يغني عن الاستصحاب في نفس الكلي وأن الاستصحاب عند الشك في حدوث فرد معين في ناحيه عدم حدوثه يثبت عدم حدوث الكلي فيما كان عدم حدوث سائر الأفراد محرزاً بالوجدان أو بالتعبد أيضاً، والوجه في عدم إثبات انتفاء القدر المشترك بالاستصحاب في ناحيه عدم الفرد الطويل في القسم الثاني من الكلي هو أن الاستصحاب في ناحيه عدم الفرد الطويل لا يثبت كون الحادث هو القصير وانتفاء الطبيعي حيث إن وجوده كان محرزاً إنما هو في فرض كون الحادث هو الفرد القصير، وحدوثه لازم عقلي لعدم حدوث الفرد الطويل أو عدم كون الحادث الفرد الطويل إذا كانا واقعيين لا بالتعبد كما هو المفروض في المقام، وما تقدم من أن الاستصحاب في ناحيه الفرد يغني عن الاستصحاب في ناحيه الكلي في القسم الأول؛ لأن الطبيعي المحرز وجوده سابقاً ويشك في بقائه فيه بعينه كان الفرد الذي يشك في بقاء شخصه فالتعبد ببقاء ذلك الشخص بعينه تعبد ببقاء تحقق الطبيعي السابق كما أن التعبد بعدم حدوث الشخص من الطبيعي مع إحراز عدم حدوث سائر أفراد وجداناً أو تعبداً بعينه تعبد بعدم صرف وجود ذلك الطبيعي.

نعم، إذا كان الطبيعي بنفسه مجعولاً - شرعياً أو اعتبارياً وعلق ارتفاعه على عدم حدوث الفرد الطويل بلا فرق بين صورته وجود الفرد القصير وعدمه فيمكن انتفاء ذلك الطبيعي بالاستصحاب في ناحيه عدم حدوث الفرد الطويل كما في فرض كون المكلف محدثاً بالأصغر وشك في أنه صار جنباً أيضاً أم لا فإن الاستصحاب في

ناحيه عدم جنابته مقتضاه أن رافع حدثه هو الوضوء؛ لأن ظاهر قوله سبحانه: «إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم» (١) الآية أن من نام أو بال وظيفته الوضوء لصلاته إلّا- إذا كان جنباً كما هو مفاد الآية بضميمه قوله سبحانه: «فإن كنتم جنباً فاطهروا» بل يمكن هذا حتى فيما إذا كان المكلف متطهراً من الحدثين وخرج منه البلل المردد بين البول والمنى حيث إن المكلف في الفرض محدث وجداناً، والأصل عدم كونه جنباً فتكون وظيفته الوضوء لرفع حدثه، وقد ورد في الروايات الأمر بالوضوء عقب البول والنوم وغيرهما من نواقض الوضوء إلّا- أن الأمر إرشاد إلى كونها نواقض للوضوء والموضوع للوضوء في الآية المباركة المحدث إذا لم يكن جنباً، وإلا فوظيفته الجنب لرفع حدثه هو الغسل وقد ورد في تفسير الآية في الموثق قوله سبحانه: «إذا قمتم إلى الصلاة» أي من النوم، ولكن ذكر النوم لا خصوصيه له بل المراد القيام لها مع الحدث، وتمام الكلام ذكرناه في بحث الفقه فراجع وإجماله أن ما ورد في الموثق لا يفيد أن الموضوع لوجوب الوضوء للصلاة خصوص المحدث بالأصغر الذي لم يكن جنباً بل المحدث الذي لم يكن جنباً وإذا كان الموضوع لاعتبار الوضوء الثاني فيمكن إحرازه حتى في الصورة الثانية.

لا- يقال: إذا فرض أن الاستصحاب في ناحيه عدم حدوث الفرد الطويل أو عدم كون الحادث الفرد الطويل حاكماً على الاستصحاب في ناحيه بقاء الكلى يلزم من جريانه في ناحيه الكلى لزوم الاحتياط في مسأله دوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين حيث لا يكون الاستصحاب في ناحيه عدم تعلق الوجوب بالأكثر

أو أصاله البراءة عن وجوبه مانعاً عن جريان الاستصحاب في نفس طبيعي الوجوب المتحقق سابقاً قبل الإتيان بالأقل.

فإنه يقال: لا- مجال للاستصحاب في ناحيه طبيعي الوجوب في تلك المسألة حتى بناءً على القول بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكميه، وذلك فإن جريان الاستصحاب في ناحيه الكلى ينحصر بما إذا كان المستصحب موضوعاً لحكم شرعى أو عقلى أعم من الظاهرى والواقعى كما فى استصحاب الحدث والخبث وإذا كان المستصحب من طبيعى التكليف فقط فلا يترتب على استصحابه إلا أثره العقلى من لزوم الطاعة لاحتمال الضرر فى مخالفته وإذا فرض فى دوران الأمر فى الواجب الارتباطى بين الأقل والأكثر جريان الأصل فى ناحيه عدم وجوب الأ-كثير سواء كان الأصل هو الاستصحاب أو أصاله البراءة فلا- يبقى لاستصحاب جامع التكليف أثر عقلى أيضاً حيث إن حكم العقل بلزوم طاعته لاحتمال الضرر فى عدم رعايته، ومع حكم الشارع بعدم وجوب الاحتياط، وعدم ترتب الضرر على تقدير تعلق التكليف بالأكثر واقعاً لا يبقى سبيل لاحتمال الضرر فى ترك موافقه الطبيعى بعد الإتيان بالأقل وجريان أصاله البراءة فى ناحيه تعلقه بالأكثر؛ لأن الاستصحاب فى بقاء طبيعى الوجوب بعد الإتيان بالأقل لا يثبت تعلق التكليف بالأكثر حتى لا يكون وجوب الأكثر مما لا يعلمون.

ومما ذكر يظهر وجه الخلل فيما ذكر الماتن فى عنوان هذا التنبيه بأنه لا- فرق فى المستصحب بين أن يكون خصوص أحد الأحكام أو ما يشترك بين الا-ثنين أو الأزيد من أمر عام حيث ذكرنا الفرق بين أن يكون المستصحب طبيعى التكليف وما إذا كان الطبيعى الموضوع للحكم.

كلام العراقي قدس سره في الفرق بين الاستصحاب في القسم الثاني من الكلى وبين الاستصحاب في الفرد المردد

وذكر العراقي قدس سره أن جريان الاستصحاب في القسم الثاني من الكلى ما إذا كان القدر المشترك بنفسه موضوعاً للأثر الشرعى كما في الحدث المتحقق بخروج البلل بين البول والمنى فإن الحدث _ بالأصغر كان أو بالأكبر _ موضوع لعدم جواز مس كتابه القرآن وعدم الدخول في الصلاة معه بخلاف ما إذا كان الموضوع للأثر هو الفرد خاصة ولكن تردد ذلك الفرد بين أمرين خارجاً بحيث لو كان هو الأمر القصير فقد زال، ولو كان الأمر الطويل فهو باق جزماً كما إذا أصاب الثوب دمان في موضعين منه، في أحد الموضعين أصابه دم السمك وفي موضعه الآخر دم الإنسان، وغسل أحد الموضعين، ولكن لم يعلم أن المغسول ما أصابه دم السمك أو ما أصابه دم الإنسان فإن الموضوع للتكليف أو الوضع الملازم له أحد الفردين، ولا يجوز في الفرض الاستصحاب في تنجس الثوب بدم الإنسان وذلك؛ لأن ما هو الموضوع للأثر الشرعى بواقعه لا - شك في بقاءه بعد حدوثه بل الموضوع الخارجى إما باق قطعاً أو زایل قطعاً، وكذا لا يجرى الاستصحاب فيما إذا تلف أحد الإناءين بوقوع أحدهما في البحر ثم علم بنجاسه التالف قبل تلفه أو نجاسه الإناء الباقي فإنه يرجع في الباقي إلى أصله الطهاره ولم يكن في البين مجال لدعوى أن الإناء النجس كان قبل تلف أحدهما ويحتمل بقاءه فيلزم الاجتناب عن الباقي للخروج عن التكليف الثابت بالاستصحاب.

لا - يقال: عدم جريان الاستصحاب في بقاء الإناء المتنجس لكونه لا يثبت أنه الإناء الباقي، وما لم يثبت ذلك لا يحكم العقل بلزوم رعايه التكليف المتعلق بشرب

النجس فعدم جريان الاستصحاب فى الفرض لا يرتبط بدعوى أنه لا مجال للاستصحاب فى الفرد المردد.

فإنه يقال: لا- حازه فى حكم العقل بلزوم رعايه التكليف إلى إثبات أن الإناء الباقي هو مورده فالاجتناب عنه لإحراز امتثال التكليف الثابت بالاستصحاب وإن لم يثبت أن مورده هو الإناء الباقي فعدم لزوم رعايه التكليف المحتمل والرجوع إلى الأصل النافى هو عدم جريان الاستصحاب فى ناحيه الفرد المردد وأن الالتزام بجريانه فى القسم الثانى لا يكون موجباً للالتزام بجريانه فى الفرد المردد، ومما ذكر يظهر أنه لا يجرى الاستصحاب فى بقاء الإناء النجس حتى ما لو تلف أحد الإناءين بعد العلم بنجاسه أحدهما إجمالاً- فإن الاجتناب عن الإناء الآخر فى الفرض لتنجيز العلم الإجمالى بالتكليف لا لاستصحاب الموضوع بعد تلف أحدهما.

وعلى الجملة ففى موارد الفرد المردد الموضوع للأثر واقع الإناء النجس ولا شك فى بقاءه بل هو مقطوع البقاء أو مقطوع الزوال وما يشك فى بقاءه هو الإناء النجس بعنوانه، وعنوانه ليس موضوعاً لحكم شرعى ليجرى الاستصحاب فيه بخلاف القسم الثانى من الكلى فإن الكلى بعنوانه كعنوان الحدث موضوع للحكم، ويشك فى بقاءه ولو بتعدد فرده بين ما هو مقطوع البقاء أو الزوال.

لا- يقال: كما إذا علم إجمالاً نجاسه أحد الاناءين يكون العلم بالنجاسه بعنوان أحد الاناءين منجزاً للتكليف الواقعى المتعلق بما هو ملاق للنجس واقعاً كذلك الشك المتعلق بعنوان ما هو أحدهما كما هو مقتضى التعبد بمنجزيه الشك فى البقاء.

فإنه يقال: العلم بنجاسه أحد الاناءين يسرى إلى ما هو الموضوع للأثر واقعاً والمورد للتكليف بخلاف الشك فى البقاء فى الإناء النجس فإنه لا يسرى إلى مورد

اليقين واقعاً ليشك في بقاءه بل مورده إما مقطوع البقاء أو مقطوع الزوال، ومما ذكر يظهر أن الإشكال في جريان الاستصحاب في القسم الثاني من الكلى بالشبهه العبايه الآتيه ناش عن الخلط وعدم التمييز بين الاستصحاب في القسم الثاني من الكلى وبين الفرد المردد الذى التزمنا بعدم جريان الاستصحاب فيه حيث إن الشبهه العبايه داخله في الفرد المردد بخلاف القسم الثاني من الكلى حيث إن الموضوع للأثر الشرعى هو الطبيعى.

عدم الفرق بين جريان الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى وبين ما سمّاه بالفرد المردد

أقول: المستصحب فى موارد الاستصحاب ما أحرز تحققه فى السابق واحتمال بقاء ذلك التحقق. نعم، يعتبر فى جريان الاستصحاب ترتب أثر على التعبد بالبقاء لئلا يكون التعبد به لغواً وقد تقدم أن الأثر فى موارد الاستصحاب فى الكلى يترتب على تحققه أى بما يحمل عليه الكلى بالحمل الشايع، ولا بد فى جريانه من احتمال بقاء ذلك التحقق الذى كان سابقاً وتسميته بالاستصحاب فى الكلى باعتبار إضافه المتحقق خارجاً بعنوان الطبيعى محرز وأما إضافه إلى خصوصيه الفرد غير محرز، وعليه فإن كان مع إضافته إلى الكلى موضوعاً لحكم كدم الإنسان حيث تنجس الثوب ونحوه بإصابته فتكون نجاسه الثوب المزبور أى نجاسه موضع إصابه الدم محرزاً، ومع احتمال بقاء ذلك الموضوع على نجاسته السابقه يجرى الاستصحاب حيث إن المراد بالشك فى أخبار الاستصحاب خلاف اليقين، وكما يكون اتحاد متعلقى اليقين والشك بنظر العرف كذلك فى الشك بمعنى احتمال البقاء يكون الملاك نظرهم وأن لم يكن من احتمال البقاء بالدقه العقليه بل من التردد فى موضع

النجاسه من الثوب، بل يمكن أن احتمال البقاء عقلى وإن كان منشؤه التردد فى حصوله بأى من الفردين، وعلى ذلك فلا بأس بالاستصحاب فى بقاء موضع النجاسه على نجاسته لاحتمال بقاء ذلك الموضع عليها، وأما عدم جريان الاستصحاب فى بقاء التكليف أو الموضوع له فيما إذا تلف بعض الأطراف قبل حصول العلم الإجمالى فهو لا لكون المستصحب فرداً مردداً، بل لأن المستصحب لا يترتب عليه الأثر العقلى، بل ولا الأثر الشرعى بعد جريان الأصل النافى فى الطرف الباقى حيث إن العلم الإجمالى بنجاسه أحد الإناءين بعد تلف أحدهما لا يمنع عن جريان أصاله الطهاره فى الإناء الباقى فيجوز شربه واستعماله فى رفع الحدث والخبث فلا يبقى لاستصحاب بقاء الإناء المتنجس سابقاً أثر عقلى ولا شرعى فى الفرض على ما تقدم فى عدم جريان الاستصحاب فى التكليف فى مورد دوران أمر الواجب الارتباطى بين الأقل والأكثر.

ومما ذكرنا يظهر الحال فى الشبهه المعروفه بالشبهه العبايه التى ذكروها إشكالاً على جريان الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى وتقرير الشبهه أنه إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد الموضعين من الثوب كالعباء وغسل أحد الموضعين ثم وقع الثوب بتمامه فى ماء قليل فإنه بناءً على جريان الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى يلزم الحكم بنجاسه ذلك الماء؛ لأن الثوب حتى موضعه النجس سابقاً لاقى الماء المفروض، ومقتضى الاستصحاب بقاء ذلك الموضع على نجاسته مع أن الطرف المغسول من الثوب لا يكون منجساً لطهارته بالغسل على تقدير كون النجس ذلك الموضع، وكذلك الطرف الآخر غير المغسول فإن الماء من قبيل الملاقى لأحد طرفى العلم الإجمالى.

وأجاب المحقق العراقي قدس سره عن الشبهه بأن الاستصحاب فيها من قبيل الاستصحاب فى الفرد المردد، وعدم جريانه فيه لا ينافى جريانه فى القسم الثانى من الكلى.

وكذلك المحقق النائى قدس سره حيث قال: لا يكون الالتزام بجريان الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى التزاماً بجريانه فى نجاسه الثوب فى المثال وذلك لأن الاستصحاب فى بقاء نجاسه الثوب من الاستصحاب فى الفرد المردد مكانه بين موضعين يعلم بزوال الفرد الحادث على تقدير كونه فى الموضع المغسول كما يعلم بقاءه على تقدير كونه فى الموضع الآخر نظير ما علم بكون زيد فى البلد إما فى شرقه أو غربه، وفرض خراب الشرق من البلد بحيث لو كان زيد فيه مات قطعاً وعلى تقدير كونه فى غربه فهو حياً قطعاً ففى مثل ذلك لا يجرى الاستصحاب فى حياه زيد لعدم الشك فى بقاءه على كل تقدير بل لا شك فيه فى شىء من التقديرين، ومثله ما لو علم تلف درهم من دراهم لزيد وعمرو ولكن لم يعلم أن التالف هو درهم زيد أو عمرو فلا يجرى الاستصحاب فى بقاء دراهم زيد.

موارد جريان الاستصحاب فى الفرد الذى سَمَّوه بالفرد المردد

أقول: فى مسأله حياه زيد: إن عدم جريان الاستصحاب فيه لا يرجع إلى محصل، وكونه عند خراب الطرف الشرقى من بلده فيه أو فى طرفه الغربى منشأ الشك فى بقاء حياته فالاستصحاب فى بقاء حياته وعدم موته جار ويترتب عليه عدم انتقال أمواله إلى ورثته وبقاء زوجته على زوجيته وكونها ذات بعل إلى غير ذلك، وكذا لو فرض ترتب أثر على بقاء درهم زيد فيما إذا لم يعارضه بقاء دراهم

غيره، والحاصل ما هو الموضوع لجريان الاستصحاب فى ناحيه الكلى من القسم الثانى من ركنى الاستصحاب حاصل فى مسألتى حياه زيد أو بقاء الدرهم وتنجس الثوب سمى الاستصحاب بكون المستصحب كلياً أو فرداً حيث إن المراد من الشك احتمال البقاء فيما أحرز حصوله سابقاً.

وأجاب النائنى قدس سره عن الشبهه المتقدمه بوجه آخر وهو أن مراد تنجس الثوب بمفاد (كان) التامه بالاستصحاب لا يفيد شيئاً فإن الأثر مترتب على مفاد كان الناقصه، وبتعبير آخر بقاء تنجس الثوب لازمه ملاقاه الطاهر بالنجاسه نظير ما إذا وقع متنجس فى موضع كان فيه سابقاً الماء الكر وشك فى بقاء الكر عند وقوع المتنجس فى ذلك المكان فإن الاستصحاب فى بقاء الكر فى ذلك المكان حال وقوعه فيه لا- يثبت أنه غسل بالماء الكر ليحكم بطهارته. ولا- يخفى ما فى الجواب والتنظير فإن الموضوع لنجاسه الماء القليل إصابه النجس إياه، والمراد بالنجس الأعم من عين النجاسه أو المتنجس إصابه الثوب بذلك الموضوع المتنجس سابقاً الماء محرز بالوجدان ومقتضى الاستصحاب بقاء ذلك الموضوع على نجاسته فأين الاستصحاب فى مفاد (كان) التامه. نعم، ما ذكره من الأصل المثبت يجرى فيما ذكر من التنظير إذا لم يحرز وجود الماء السابق عند وقوع المتنجس فى ذلك الموضوع ومثله ما إذا قلنا بعدم تنجس بدن الحيوان وإنما النجس هو العين على بدنه، وإذا لاقى بدنه مع الماء القليل وشككنا فى أن العين باقيه عند ملاقاه بدنه الماء فلا يفيد الاستصحاب فى بقاء العين فى الحكم بنجاسه الماء؛ لأنه لا يثبت ملاقاه الماء تلك العين فتحصل من جميع ما ذكرنا أن الاستصحاب فى ناحيه بقاء نجاسه الثوب الملاقى للماء القليل يجرى ويحكم بنجاسه الماء ولا ينافى ذلك مع الحكم بطهاره الملاقى لأحد أطراف

العلم فإن الحكم بالطهاره فيه للأصل وإذا لم يجر ذلك الأصل بل جرى الأصل الحاكم عليه يوءخذ بمقتضى الأصل الحاكم والتفكيك بين حكم الملاقي في الفرض وسائر المواضع التي يحكم بطهارته لا محذور فيه كما لا موءد للدهشه منه. نعم، لو غسل أحد طرفي ثوب وبعد غسله حصل العلم الإجمالي بإصابه نجس أما بذلك الطرف المغسول أو بطرفه الآخر.

بقي في المقام أمر وهو أنه تعرض سيدنا الاستاد (طاب ثراه) لفرعين: الأول ما إذا علم نجاسه شيء فعلاً ودار تنجسه بين كونه ذاتياً لا يطهر بال غسل وبين كونه عرضياً يطهر به كما في الصوف المردد بين كونه من الخنزير أو الشاه وقد أصابته نجاسه عرضيه بحيث لو غسل يشك في طهارته ونجاسته فإنه لو بنى على جريان الاستصحاب في العدم الأزلي يحكم بطهارته بعد غسله؛ وذلك للاستصحاب في عدم كونه من شعر الخنزير والشارع حكم بطهاره كل شيء أصابته النجاسه إذا لم يكن من الأعيان النجسه كالكلب والخنزير وإن منعنا جريانه في الأعدام الأزليه فيحكم بالاستصحاب بنجاسته فإنها تدخل في الاستصحاب في القسم الثاني من الكلبي الثاني أنه إذا حكم بطهاره شيء مشكوك طهارته ونجاسته الذاتيتان كما إذا لم يعلم شيء أنه من شعر الخنزير أو من صوف الشاه ثم تنجس بإصابه النجاسه فإنه إذا غسل يحكم بطهارته حتى بناءً على عدم جريان الاستصحاب في العدم الأزلي ولا مجال فيه لاستصحاب النجاسه كما في الفرع الأول؛ لأن قاعده الطهاره الجاربه فيه قبل إصابه النجاسه مقتضاها أنه يجرى عليه أحكام الطاهر، ومن أحكامه أنه إذا غسل بعد إصابته النجاسه يطهر به.

أقول: يحكم بطهاره الصوف المفروض في الفرع الأول أيضاً ولو بنى على عدم

اعتبار الاستصحاب في العدم الأزلي فإنه وإن يعلم فيه بنجاسته فعلاً إلا أنه يشك فعلاً في طهارته ونجاسته قبل إصابه النجاسه، وإذا جرت قاعده الطهاره فيه بلحاظ حاله قبل إصابه النجاسه يكون مقتضاها جريان حكم الطاهر عليه وهو طهارته بال غسل بعد إصابته النجاسه نظير ما إذا توضأ بماء وقع بعد الوضوء في البحر وشك حينئذ في طهاره الماء عند التوضأ منه هل كان طاهراً أم نجساً فإنه يحكم بصحة الوضوء لا لقاعده الفراغ فإنها لا تجرى عند من يعتبر في جريانها احتمال الذكر حال العمل بل لقاعده الطهاره أو استصحابها الجاربه فعلاً في ذلك الماء قبل تلفه ولا بأس بالجريان لترتب الأثر الفعلى على طهارته في ذلك الزمان.

تذنيب:

لا- يخفى أن ما ذكرنا من الثمره بين القول بتنجس بدن الحيوان وطهارته بزوال العين وبين القول بعدم تنجسه أصلاً، وإنما النجس هو عين النجاسه الموجوده على الموضع من بدنه مبنى على ما ذكره جماعه وإلا فالصحيح هو الحكم بطهاره الملاقى لبدن الحيوان مع احتمال بقاء عين النجاسه في موضع الملاقاه بلا فرق بين القولين أما على القول بعدم تنجس بدنه فلما تقدم من أن الاستصحاب في بقاء العين لا- يثبت ملاقاه الطاهر بالعين وأما على القول بعدم تنجسه لعدم إمكان إحراز ملاقاه الطاهر مع موضع العين مع بقاء العين؛ لأن احتمال العين مانع عن إحراز ملاقاه الطاهر موضعها، والعلم الإجمالى بملاقاه الطاهر أما العين أو موضعها مع بقاء العين غير ممكن لاحتمال طهاره الموضع بزوال العين أو مانعيه العين عن ملاقاه الموضع فيرجع في الملاقى إلى أصاله الطهاره بل إلى الاستصحاب في عدم ملاقاته للعين فيحكم بطهارته.

وأما إذا كان الشك [١] في بقاءه من جهة الشك في قيام خاص آخر في مقام ذاك الخاص الذي كان في ضمنه بعد القطع بارتفاعه ففي استصحابه إشكال أظهره عدم جريانه، فإن وجود الطبيعي وإن كان بوجود فرده، إلا أن وجوده في ضمن

عدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلى

[١] اختار الماتن قدس سره عدم جريان الاستصحاب في ناحيه الكلى في القسم الثالث بلا فرق بين أن يكون الشك في الكلى في الزمان الثاني لاحتمال حدوث فرد آخر منه مقارنة لحدوث الفرد المقطوع ارتفاعه أو لاحتمال حدوثه مقارنة لارتفاع الفرد المتيقن ارتفاعه بلا فرق أيضاً بين أن يكون احتمال حدوث الفرد الآخر مقارنة لارتفاع المقطوع بملاكه أو لاحتمال حدوث ملاكه من الأول وإنما يكون فرداً فعلياً عند ارتفاع الفرد المتيقن حدوثه، وعلل عدم جريانه في ناحيه الكلى في هذا القسم بأن الكلى حيث يتعدد بتعدد أفراد بل هو عين فرده خارجاً فبانتفاء الفرد المتيقن ينتفى ذلك الكلى المتيقن حصوله ولم يحرز حدوث طبيعي آخر بفرده الآخر، ومقتضى الاستصحاب عدم حدوث آخر لذلك الطبيعي.

ومما ذكر يظهر ضعف ما التزم به الشيخ قدس سره من الفرق بين فرض احتمال حدوث فرده الآخر مقارنة لحصول الفرد المتيقن ارتفاعه فيجري الاستصحاب في ناحيه الكلى وبين احتمال حدوثه مقارنة لارتفاع فرده المتيقن فلا يجرى الاستصحاب في ناحيته، وعلى ما ذكره قدس سره فإن ارتفاع وجوب فعل وشك في استحبابه بأن احتمال عدم مطلوبيته أصلاً فلا يجرى الاستصحاب في ناحيه بقاء مطلوبيته، لا يقال: الاستحباب مع الوجوب لا يتعددان في التحقق بل الاختلاف بينهما بالشده والضعف، وبتعبير آخر إرادة المولى المتعلقة بفعل العبد المعبر عنه بالطلب قد تصل في الشده بحيث لا يرضى ولا يرخص في تركه وقد لا تكون هذه

المتعدد من أفراده ليس من نحو وجود واحد له، بل متعدد حسب تعددها، فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها، لقطع بارتفاع وجوده، وإن شك في وجود فرد آخر مقارنة لوجود ذاك الفرد، أو لارتفاعه بنفسه أو بملاكه، كما إذا شك في الاستحباب بعد القطع بارتفاع الإيجاب بملاك مقارنة أو حادث.

الشده فيها بحيث يرضى ويرخص في تركه فلا يكون الاستصحاب في مطلوبه فعل بعد زوال وجوبه إلا كاستصحاب السواد في الجسم بعد العلم بزوال شدته والاحتمال في بقاء أصل سواده بل هذا كما ذكر الشيخ قدس سره من الاستصحاب في القسم الأول من الكلّي بل من الاستصحاب في ناحيه الفرد بنظر العرف.

وأجاب الماتن رحمه الله بأن اختلاف الوجوب والاستحباب وإن يكون كما ذكر، ولازم ذلك أن يكون استحباب الفعل بعد زوال وجوبه من احتمال بقاء أصل المطلوبه السابقه إلا أن هذا بنظر العقل لا العرف فإن أهل العرف يرون الوجوب مبيناً مع الاستحباب لا أنهما شيء واحد يختلف في شدته وضعفه بحسب الزمان كما في السواد الشديد الذي زالت شدته وبما أن أدله الاستصحاب ناظره إلى موارد الشك في البقاء عرفاً فلا يكون الشك في استحباب الفعل بعد ارتفاع وجوبه من احتمال المطلوبه السابقه ليجرى الاستصحاب فيها.

أقول: ما أفاد الماتن قدس سره في وجه عدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي متين؛ لأن الأثر المترتب على الكلّي يترتب على ما يحمله عليه بالحمل الشايع، وما هو بالحمل الشايع الذي تعلق به اليقين قد زال، وآخر يحمله عليه بالحمل الشايع أيضاً مشكوك الحدوث والأصل عدم حدوثه بلافرق بين احتمال كونه حادثاً مع حدوث الفرد الزائل أو مقارنة لزواله.

ولكن كلامه قدس سره نفى جريان الاستصحاب في بقاء كلّي التكليف مع الشك في

قيام فرد آخر من التكليف مقام الفرد الزائل منه إشكال غير تام فإن كلى التكليف لبقائه أثر عقلى وهو وجوب رعايته لاحتمال الضرر فى مخالفته ولا يثبت الاستصحاب فيه حدوث فرد آخر وإذا جرى الاستصحاب فى ناحيه عدم حدوث فرد آخر يكون مفاده عدم احتمال العقاب فى مخالفه ذلك الفرد ومعه لا يبقى للكلى أثر عقلى على ما تقدم فى استصحاب بقاء التكليف فى دوران الأمر فى الواجب الارتباطى بين كونه هو الأقل أو الأكثر، وإنما يكون الإشكال والتأمل فيما إذا كان الطبيعى ذا أثر شرعى وفرد المتيقن حدوثه قد زال واحتمل حدوث فرد الآخر مع حدوث ذلك الفرد الزائل أو مقارناً لارتفاعه كما إذا أصاب الثوب الماء المتنجس فغسلناه مره، ولكن احتملنا حدوث نجاسه أخرى فيه مقارناً لطهارته من إصابه الماء المتنجس بإصابه البول بموضعه الآخر ففى هذه الصوره يمكن دعوى جريان الاستصحاب فى ناحيه طبيعى النجاسه فيه وإن تقدم أنه لا مجال للاستصحاب فى الطبيعى؛ لأن المتيقن من حدوثه قد زال بالغسل، وإنما الشك فى تحقق الطبيعى بتحقيق فرد الآخر ومقتضى الأصل عدم تحققه به على ما تقدم.

لا يقال: الاستصحاب فى بقاء الثوب على نجاسته فى مثل المثال من الاستصحاب فى بقاء الشخص لأنه إذا أصاب الثوب البول مقارناً لتمام غسله لا تزول نجاسته السابقه بل تبقى إلى أن يُغسل الثوب مرتين.

فإنه يقال: لا يجرى الاستصحاب فى ناحيه بقاءه على نجاسته حتى فيما كان استصحابه من قبيل الاستصحاب فى الفرد أيضاً؛ لأن الاستصحاب فى عدم إصابته البول مقتضاه ارتفاع نجاسته السابقه بتمام الغسل حيث إن الشارع حكم بطهاره كل متنجس ومنه الثوب بطبيعى الغسل إلا إذا أصابه قبل غسله البول وإصابه الماء

المتنجس للثوب محرزه والأصل عدم إصابته البول فيظهر بالغسل مره ويقال مثل ذلك أيضاً فيما إذا كان للطبيعي الحاصل سابقاً بالفرد المحرز تفصيلاً حدوثه أثر يترتب ذلك الأثر إذا حصل بفرده الآخر أيضاً، وإذا كان حدوث فرده الآخر محتملاً، وفرده المحرز حدوثه تفصيلاً زائلاً قطعاً فمع جريان الأصل في عدم حصوله بفرد آخر لا يبقى للاستصحاب في نفس الطبيعي مجال لعدم تماميه ركني الاستصحاب؛ لأن ما كان المكلف منه على يقين من وجود الطبيعي قد زال والمفروض أن الأثر كان مترتباً على ذلك الوجود مستقلاً والحصول الآخر للطبيعي ليرتب عليه الأثر أيضاً غير متيقن والأصل عدم حصوله.

ولا يقاس المقام بالاستصحاب في الطبيعي في القسم الثاني من الكلي فإن المستصحب في ذلك القسم كان الطبيعي المتيقن حدوثه المحتمل انطباقه على كل من الفردين المعلوم حدوث أحدهما وبقاؤه بعينه محتمل بخلاف هذا القسم فإن المتيقن هو الطبيعي المنطبق على فرد محرز قد زال يقيناً وحصوله الآخر غير محرز حدوثاً فلا موضوع للاستصحاب.

وقد يقال: بجريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلي أيضاً في الجملة وإنما لا يجري فيه أصلاً لو بنى على أن الموضوع لاعتبار الاستصحاب احتمال البقاء بنظر العقل، وتقريره: أنه إذا بنى على اعتبار احتمال البقاء بنظر العرف فلا ينبغي التأمل في صدق البقاء في الطبيعي مع تبادل أفراده ولو في بعض الموارد كما يقال: إن الإنسان يعيش على الأرض منذ آلاف السنين وأكثر، وأن الحيوان الفلاني باق على الأرض بأكثر من قرن إلى غير ذلك. نعم، لو كانت خصوصيه الفرد أو النوع بحيث لو توجهت النفس إلى الطبيعي أو الفرد تتوجه إلى خصوصيه النوع أو الفرد فلا يصدق

البقاء مع تبادل النوع أو الفرد، وإن حصل نوع آخر أو فرد آخر كما فى تحقق الإنسان فإنه لا يصدق بقاؤه بتحقق الحمار ونحوه بخلاف ما إذا تحقق الإنسان بفردة فإن مع انتفائه وحصول فرد آخر يصدق أنه بقاء الإنسان بل فى بعض أنواع جنس يصدق البقاء فيما زال نوع وحصل نوع آخر.

وفيه: أن البقاء المضاف إلى الطبيعى بلحاظين: أحدهما _ عدم انقضاء انطباقاته طراً على الخارج والبقاء بهذا اللحاظ يصدق عقلاً_ فى موارد عدم انقطاع النسل، وإن تبادل أفراد الطبيعى. والثانى _ استمرار الطبيعى بنفس ثبوته السابق وهذا لا يتحقق فى موارد انقضاء ثبوت وحدوث ثبوت آخر حتى بنظر العرف ولم يرد فى خطابات الاستصحاب عنوان الشك فى البقاء ليقال إنه يعم الشك فى بقاء الكلى بكلا- اللحاظين بل الوارد فيها التعبد بنفس الثبوت السابق للشىء وإن العلم بكونه السابق علم به فى ظرف الشك فى ذلك الثبوت، والمفروض فى موارد القسم الثالث من الكلى إحراز زوال ثبوته السابق الذى كان عين ذلك الطبيعى بالحمل الشايع، وبهذا الحمل كان موضوعاً للحكم وثبوت آخر له من حدوثه مشكوك فيكون محكوماً بعدم الحدوث.

وبتعبير آخر اعتبار البقاء استفيد من فرض فعلية اليقين والشك فى أخبار الاستصحاب، وبما أن الوصفين لا يمكن تعلقهما بشىء واحد من جميع الجهات فيعلم أن متعلق الشك بقاء الحالة السابقه هذا أولاً.

وثانياً _ أن المحتمل فى القسم الثالث بقاء الكلى فى ضمن فرد آخر والاستصحاب فى عدم حدوث فرد آخر ينفى الفرد والكلى الموجود فى ضمنه

فلا يكون في البين شك بالإضافة إلى عدم بقاء الكلى حتى لو فرض ذكر عنوان البقاء في أخبار الاستصحاب.

عدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلى ولو احتمل حدوث فرد آخر مع حدوث الفرد المقطوع زواله

ثم إنه قد تقدم أن الشيخ قدس سره التزم بجريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلى فيما كان احتمال بقاء الكلى لاحتمال وجود فرد آخر كان حادثاً مع المتيقن ارتفاعه وكأن الوجه في التفصيل احتمال استمرار ثبوته السابق لحصوله مع ذلك الفرد المحتمل، ولكن احتمال الاستمرار ليس في الثبوت السابق المتيقن بل في الثبوت السابق المحتمل المحكوم بعدم الحدوث.

وقد أورد على الشيخ قدس سره أيضاً بأن لازم التفصيل في القسم الثالث من الكلى الالتزام ببقاء حدث من نام وخرج منه في نومه بلل مردد بين المنى وغيره وقد توضحاً بعد القيام من نومه، ولكن النقض غير صحيح لما ذكرنا من أن انتفاء طبعي الحدث مترتب في الآيه المباركه بالإضافة إلى محدث لم يكن جنباً، ولا- أقل في المحدث بالأصغر إذا لم يكن جنباً على وضوئه والمفروض كونه محدثاً بالأصغر ومقتضى الاستصحاب أنه لم يجب فيكون وضوءه رافعاً لحدثه.

وقد أُجيب عن النقض بعدم جريان الاستصحاب في الفرض في ناحيه طبعي الحدث لعدم أثر شرعي له فإن الموضوع لعدم جواز مس كتابه المصحف الشريف أو عدم جواز الدخول في الصلاة في الخطابات الشرعيه خصوص الجنب والحائض والنفساء والنائم ومن بال إلى غير ذلك، وهذا لا يقتضى كون الموضوع هو الجامع

وأنة يستفاد من الآية المباركة أن الوضوء وظيفه كل محدث بالأصغر ممن لا يكون جنباً، بل لو كنا والآيه فقط لالتزمنا بوجوب الوضوء والغسل معاً للجنب الذى بال أو نام إلى غير ذلك. غاية الأمر قد دلت الروايات على عدم الحاجة إلى الوضوء بل عدم مشروعيتها مع غسل الجنابه. وعلى الجملة طبيعى الحدث غير موضوع لعدم جواز مس كتابه القرآن أو عدم جواز الدخول فى الصلاة ليقال مقتضى جريان الاستصحاب فيه فى القسم الثالث من الكلى الجمع بين الوضوء والغسل ليحترز انتفاء طبيعى الحدث، ولكن لا يخفى ما فيه فإن عدم جواز المس فى الأدله مترتب على من ليس بمتطهر يعنى المحدث، وكذا عدم جواز الدخول فى الصلاة كما هو مفاد قوله سبحانه: «لا يمسه إلا المطهرون»^(١) ولو بضميمه ما ورد فى تفسيره، ومفاد قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور»^(٢) أى بطهاره، وأن كون الوظيفة فى رفع الحدث من كل محدث بالأصغر لم يكن جنباً هو الوضوء لا الغسل مستفاد من الآية، ولو بملاحظه الروايات الواردة فى عدم مشروعيه الوضوء من الجنب وإلا فإن بقى حدثه الأصغر مع غسل جنابته كانت صلاه مع الحدث فلا بد من الالتزام بأن المحدث بالأصغر إذا كان جنباً مع الاغتسال يكون متطهراً.

هل مقتضى الاستصحاب فى عدم تذكىه الحيوان بعد زهوق روحه كونه ميتة أم لا؟

بقى الكلام فيما ذكره الفاضل التونى من إدراج الاستصحاب فى عدم تذكىه الحيوان فى القسم الثالث من الكلى حيث إن المشهور حكما بنجاسه الجلد

ص : ٢٥٠

١- (١) سورة الواقعة: الآية ٧٩.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١ : ٣٦٥، الباب الأول من أبواب الوضوء، الحديث الأول.

المطروح بالاستصحاب فى عدم تذكيه الحيوان المأخوذ منه وأورد على ذلك بما حاصله أن عدم التذكيه لازم أعم لحياه الحيوان وموته حتف أنفه، والموضوع للنجاسه ليس هو عدم التذكيه بل ملزومه الثانى وهو موت حتف الأنف، ومن الظاهر أن الاستصحاب فى عدم تذكيته لا- يثبت ذلك الملزوم، وبتعبير آخر المتيقن سابقاً هو عدم التذكيه اللازم لحياه الحيوان، وعلى تقدير ثبوته بعد موت الحيوان فهو عدم التذكيه اللازم لموته حتف أنفه، ولا يكون استصحاب عدم تذكيته إلا كاستصحاب الضاحك فى الدار المتحقق بوجود زيد فيها لإثبات وجود عمرو فيها بعد خروج زيد.

ورده الشيخ قدس سره بما حاصله أن عدم تذكيه الحيوان مع زهوق روحه بنفسه موضوع لجواز أكل لحمه ولبس جلده وحمل أجزائه وتوابعه فى الصلاه، وكذا موضوع لطهارته فيكون مقتضى الاستصحاب فى عدم تذكيته مع زهوق روحه انتفاء الحليه والطهاره من غير حاجه إلى إثبات موته بحتف الأنف أو كون زهوق روحه كان بغير التذكيه كما يدلّ عليه قوله سبحانه «إلا ما ذكيتم»^(١) وفى موثقه ابن بكير الوارده فى الصلاه وفى أجزاء الحيوان وتوابعه (لا يقبل الله تعالى تلك الصلاه حتى يصلى فيما يوء كل إذا كان ذكياً)^(٢) وعلى ذلك فلا- يكون الاستصحاب فى عدم تذكيه الحيوان المأخوذ منه الجلد المطروح من قبيل الاستصحاب الكلى فضلاً عن كونه من القسم الثالث.

ولكن يورد على الجواب بأن الاستصحاب فى عدم التذكيه يترتب عليه عدم

ص : ٢٥١

١- (١) سورة المائده: الآيه ٣.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٤ : ٣٤٥، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّى الحديث الأول.

جواز أكل لحمه وعدم جواز الصلاه فى جلده أو غيره من أجزائه، وأما الحكم بالنجاسه فلا لأن الموضوع للنجاسه هو الميتة أى الحيوان الذى زهق روحه بغير التذكيه لا الحيوان الذى زهق روحه ولم يقع عليه التذكيه ودعوى الإجماع على أن غير المذكى محكوم بالنجاسه كما عن الماتن خلط بين عدم المذكى واقعاً حيث يتحقق معه كون الحيوان ميتة لعدم اختصاص الميتة بحيوان مات حتف أنفه بل كل حيوان لم يكن موته مستنداً إلى التذكيه بأن كان مستنداً إلى غيرها فهو ميتة فمع عدم التذكيه الواقعيه يستند موته إلى غيرها لا- محاله بخلاف إحراز عدمها بالتذكيه فإنه لا يثبت زهوق روحه بغيرها، والثابت بالإجمال هو أن غير المذكى واقعاً ميتة حيث يستند موته إلى غير التذكيه لا أن عنوان غير المذكى موضوع للنجاسه، وعليه فلا يثبت بالاستصحاب الموضوع للنجاسه. هذا، وقد ذكرنا فى بحث الفقه فى باب نجاسه الميتة أن ما ذكر فى معنى المذكى والميتة، وأن المذكى ما كان زهوق روحه بالتذكيه، والميتة ما يكون زهوق روحه بغيرها صحيح بالإضافة إلى الحيوان الذى تكون ذكاته بالصيد، وأما بالإضافة إلى الحيوان الذى تكون ذكاته بفرى الأوداج فلا؛ لأن المستفاد من صحيحه زرارته (1) الوارده فى الحيوان الذى يقع فى الماء أو النار بعد ذبحه هو أن زهوق روح الحيوان إلى الذبح غير معتبر فى تحقق التذكيه بل الحيوان المذكى ما جرى عليه فرى الأوداج حال حياته ويقابله الميتة، وهى ما مات ولم يقع عليه فرى الأوداج بشرائطه فى حال حياته وعليه فالاستصحاب فى عدم جريان فرى الأوداج على الحيوان مع إحراز زهوق روحه يثبت كونه ميتة فيكون نجساً.

ص : ٢٥٢

وذكر بعض الأجله قدس سره أن الاستصحاب في عدم تذكیه الحيوان غير جار أصلاً فلا يثبت أنه غير مذكى لثلا يجوز الصلاه في أجزاءه ولا- يجوز أكل لحمه فضلاً عن ثبوت نجاسته وذلك فإن التذكیه عباره عن زهوق روح الحيوان بالكيفيه الخاصه، ويقابلها زهوق روحه بغير تلك الكيفيه أو بأى كيفيه لا- تكون تلك الكيفيه فالتذكیه وعدمها أى غيرها وصف للحيوان في زهوق روحه، وعدم زهوق روح الحيوان بالكيفيه الخاصه وإن كانت صادقه حال حياه الحيوان بنحو القضييه السالبه بانتفاء الموضوع كما أنها صادقه قبل وجود الحيوان أيضاً لكن الموضوع لجواز الأكل وجواز الصلاه فيه فعليه زهوق روحه بالكيفيه الخاصه والموضوع لعدم جواز فعليه زهوق روحه بكيفيه لا تكون تلك الكيفيه أو بغير تلك الكيفيه ولا يكون شىء من الزهوق بتلك الكيفيه أو بغيرها حاله سابقه إلا بنحو السالبه بانتفاء الموضوع التى لا يثبت استصحابها السالبه بانتفاء المحمول.

وفيه: أولاً- _ أن جريان الاستصحاب في السالبه بانتفاء الموضوع وإثبات السالبه بانتفاء المحمول بعد إحراز وجود الموضوع لا يكون من الأصل المثبت كما تقدم ويأتى الكلام فيه فى الاستصحاب فى العدم الأزلى. وثانياً _ أن الذكاه وصف للحيوان لا لزهوق الروح، وزهوق الروح غير معتبر فى تذكیه الحيوان بمعنى أن توصيف الحيوان بكونه مذكى لا يكون بزهوق روحه بتلك الكيفيه بل بنفس تلك الكيفيه ولذا لا يحرم استعمال جلد الحيوان بعد تذكيته فى المشروط بالطهاره ولا يكون شىء من لحمه إذا أخذ منه بعد ذبحه حراماً ولو قبل زهوق روحه فيجوز أكله، نعم الموت مأخوذ فى معنى الميتة وهى كما تقدم الحيوان الميت إذا لم يجر عليه فرى الأوداج بشرائطه قبل موته.

جريان الاستصحاب فى القسم الرابع

ثم إنه قد يقال بالقسم الرابع من استصحاب الكلى وهو ما إذا علم بوجود فرد من الطبيعى وارتفاعه وعلم أيضاً بتحقق الطبيعى، ولكن يحتمل كون الطبيعى المعلوم تحققه انطباقه على الفرد المقطوع ارتفاعه وانطباقه على غيره الباقي فيما بعد كما إذا علم بوجود زيد فى الدار وخروجه منها بعد ذلك، وعلم أيضاً بوجود متكلم فى الدار يحتمل كونه زيداً وقد خرج ويحتمل كونه غيره الباقي فى الدار فعلاً والفرق بين هذا القسم والقسم الثانى من الاستصحاب فيه هو أن الكلى كان مردداً فى حصوله بين فردين لم يعلم بحصول أى منهما تفصيلاً بل كان المعلوم حصول أحدهما إجمالاً بخلاف هذا القسم فإنه يعلم بحصول فرد من الطبيعى تفصيلاً وارتفاعه كذلك ويعلم أيضاً بتحقق الطبيعى أما فى ضمن ذلك الذى كان موجوداً وارتفع أو فى ضمن فرد آخر باق فعلاً- كما أن الفرق بين هذا القسم والقسم الثالث ظاهر فإن فى القسم الثالث كان المتيقن هو الكلى المتحقق بالفرد الموجود معيناً الذى زال ويحتمل وجود آخر منه بحصول فرد آخر مقارناً لحصوله أو ارتفاعه بخلاف هذا القسم فإن الكلى المتيقن حصوله لم يعلم انطباقه على الفرد المعلوم الارتفاع بل يحتمل انطباقه عليه أو على غيره الباقي، ولا- بأس فى الفرض بالاستصحاب فى ناحيه الكلى لو كان لبقائه أثر شرعى، ومثاله فى الشرعيات ما إذا اغتسل الجنب من جنابته ثم رأى ولو بعد مده المنى فى ثوبه فيعلم أنه كان جنباً عند خروج هذا المنى ويحتمل كونه من الجنابه السابقه التى اغتسل منها ويحتمل أنها جنابه جديده لم يغتسل منها فإن الاستصحاب فى ناحيه جنابته التى كانت عند خروجه جار لاحتمال بقائها بعد اليقين بها نعم لو كان هذا الاستصحاب بالمعارض

كما في المثال حيث إن الاستصحاب في عدم جنابته بعد اغتسالها من الأول أيضاً جار فيتساقطان بالمعارضه ويرجع إلى أصل آخر كقاعده الاشتغال في المثال حيث يعلم المكلف باشتراط صلاته بالوضوء أو بال غسل، وقد يفصل في المقام بين ما إذا علم بتحقق فردين من الكلّي ويشك في تعاقبهما وعدمه وبين ما لم يعلم بحصول فردين بل بحصول عنوانين أما بوجود واحد أو وجودين فإنه يجري الاستصحاب في ناحيه الكلّي في الأول دون الثاني.

كما إذا علم المكلف أنه توضأ بوضوءين وأنه صدر عنه موجب للوضوء لكن يحتمل كون الوضوء الثاني كان تجديدياً بأن تعاقب الوضوءان قبل الحدث المعلوم حدوثه فيكون فعلاً محدثاً، ويحتمل كون الوضوء الثاني أيضاً كالأول رافعاً فيكون متطهراً فعلاً. ففي الفرض يجري الاستصحاب في بقاء الطهاره المتيقنه وجودها بعد الوضوء الثاني وكونها متيقنه عنده أما لحصول الطهاره عنده بالوضوء الأول أو الثاني، ويحتمل بقاء تلك الطهاره ولو لاحتمال كون الحدث المعلوم صدوره قبل ذلك الوضوء غايه الأمر أن هذا الاستصحاب معارض بالاستصحاب في الحدث المعلوم إجمالاً صدوره بخلاف ما إذا لم يعلم بحصول فردين كما في مسأله روءيه المنى في ثوبه المحتمل كونه من الجنابه السابقه التي اغتسل منها فإنه يجري في الفرض عدم حدوث جنابه أخرى بعد الاغتسال من الأولى ويكون هذا حاكماً على طبيعي الجنابه المعلومه إجمالاً عند خروج ذلك المنى ولكن لا يخفى إن ما لا يجري في الفرض الاستصحاب في ناحيه طبيعي الجنابه المعلومه إجمالاً عند خروج ذلك المنى إذا أحرز أن المنى من الجنابه السابقه وهذا لا يثبت بالاستصحاب في عدم حدوث جنابه أخرى، وعلى ذلك فلاستصحاب في عدم جنابه أخرى يكون عارضاً

بالاستصحاب فى بقاء الجنابه المعلومه إجمالاً حدوثها عند خروج ذلك المنى، وبتعبير آخر الجنابه المعلومه إجمالاً عند خروج ذلك المنى لا يعين بالاستصحاب فى عدم جنبه أخرى أنها كانت هى الجنابه الأولى التى اغتسل منها نظير ما تقدم فى القسم الثانى من الاستصحاب فى الكلى أن الاستصحاب فى عدم حدوث الفرد الطويل لا يعين أن الطبيعى كان حاصلًا فى ضمن الفرد القصير المعلوم زواله؛ ولذا يجرى الاستصحاب فى ناحيه بقاء الجنابه المعلومه إجمالاً بخروج ذلك المنى مع الاستصحاب فى عدم حدوث جنبه أخرى بعد الاغتسال من الأولى فيتعارضان، وبعد سقوطهما يرجع إلى أصاله الاشتغال فى إحراز اشتراط الصلاه بالطهاره من الحدث.

أقول: إن كان المراد أن التكلم قيد للموضوع بأن كان الأثر مترتباً على وجود من صدر عنه التكلم فى الدار فالعلم بوجود زيد فى الدار لا يخرج الاستصحاب فى بقاء المتكلم فى الدار بعد خروج زيد من الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى نظير الاستصحاب فى بقاء الحيوان عند تردد فرده بين كونه البق أو الفيل، وإن كان المراد أن التكلم غير دخيل فى الموضوع بل هو معروف لوجود الإنسان فى الدار الموضوع للحكم فالعلم بوجود زيد فى الدار كون الاستصحاب فى كون إنسان فى الدار من الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى، وإن قيل إن المستصحب ليس طبيعى الإنسان مطلقاً بل خصوص الطبيعى المنكشف بالتكلم السابق فهذا يدخل فى استصحاب الفرد المردد، وقد تقدم أنه لا فرق فى جريان الاستصحاب بين الكلى من القسم الثانى أو الفرد المردد، ودعوى عدم جريان الاستصحاب فى ناحيه الجنابه فى المثال وكذا الاستصحاب فى الطهاره التى كانت عند تمام الوضوء الثانى وذلك

لا- يقال: الأمر وإن كان كما ذكر، إلا أنه حيث كان التفاوت بين الإيجاب والإستحباب وهكذا بين الكراهه والحرمه، ليس إلا بشدّه الطلب بينهما وضعفه، كان تبدل أحدهما بالآخر مع عدم تخلل العدم غير موجب لتعدد وجود الطبيعي بينهما، لمساوقه الإتصال مع الوحده، فالشك في التبدل حقيقه شك في بقاء الطلب وارتفاعه، لا في حدوث وجود آخر.

لاحتمال انطباق الجنابه في الأول على التي اغتسل منها وانطباق الطهاره في الثانى على الوضوء الأول الذى انتقض بالحدث المعلوم حدوثه فيكون رفع اليد عنهما من نقض اليقين باليقين، وبتعبير آخر استصحاب الجنابه في الأول والطهاره في الثانى من التمسك بالعام في شبهته المصداقيه؛ لأن الموردين من الشبهه المصداقيه لأخبار لا تنقض اليقين بالشك لا يمكن المساعده عليها فإنه لا يعتبر في جريان الاستصحاب إلا احتمال بقاء الحاله السابقه التي تعلق بها اليقين لا الشك فيها على كل تقدير ولا يتصور في احتمال البقاء الشبهه المصداقيه؛ لأن موطن الاحتمال النفس لا الخارج على ما هو مقرر في محله ويأتى في الشك في الحادثين في المتقدم والمتأخر منها مزيد توضيح.

ولكن ربّما يقال بكفايه الوضوء في مسأله روءيه المنى في الثوب فيما أحدث بالأصغر ولا يجب الاغتسال من احتمال جنابته بعد الجنابه التي اغتسل منها؛ لأن المستفاد من الخطابات الشرعيه أن من اغتسل من جنابته يصلى به ما لم يحصل منه موجب الوضوء والغسل وإن حصل موجب الوضوء يتوضأ لصلاته ما دام لم يجنب وإذا أجنب يغتسل فالمكلف في الفرض قد اغتسل من جنابته السابقه ومقتضى الاستصحاب أنه لم يجنب بعده فيترتب على ذلك لزوم الوضوء لطهارته لصلاته وغيرها إذا أحدث بالأصغر وفيه أن المستفاد أيضاً من الخطابات الشرعيه من أجنب

فإنه يقال: الأمر وإن كان كذلك، إلا أن العرف حيث يرى الإيجاب والإستصحاب المتبادلين فردين متباينين، لا واحد مختلف الوصف في زمانين، لم يكن مجال للإستصحاب، لما مرّت الإشارة إليه وتأتى، من أن قضيه إطلاق أخبار

فعليه لطهارته الغسل بعدها والمفروض أن المكلف عند خروج المنى الذى رآه فى ثوبه كان جنباً يقيناً ولم يحرز أنه أعتسل بعد تلك الجنابه لاحتمال كونها جنابه غير التى اغتسل منها. نعم، لو كان الاستصحاب فى عدم جنابته بعد اغتساله من السابقه مثبتاً بأن الجنابه عند خروج هذا المنى كانت هى الجنابه السابقه لثم ما ذكر، ولكنه بالإضافة إلى ذلك أصل مثبت اللهم إلا أن يقال إثبات أن المنى من الجنابه الأولى لا- أثر له فإن المفروض أنه اغتسل منها فيكون الاستصحاب فى عدم حدوث جنابه أخرى مقتضاه عدم جنابته فعلاً فالمكلف إن كان محدثاً بالأصغر يتوضأ وإن لم يكن محدثاً به فهو متطهر يجوز له الدخول فى الصلاه وغيرها مما هو مشروط بالطهاره، والفرق فى المقام وما تقدم فى الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى من جريان الاستصحاب فى بقاء الحدث بعد الوضوء والاستصحاب فى عدم كون البلل الخارج منياً يظهر بالتأمل وأن المستصحب فى المقام الجنابه المردده مع أن مقتضى الاستصحاب هو عدم كونه جنباً بعد الاغتسال من الجنابه الأولى وأن الاستصحاب فى الجنابه المردده لا يثبت حدوث جنابه جديده فيجرى الاستصحاب فى عدم حدوثها ومع جريانه فالمكلف عالم بطهارته فعلاً أو بعد التوضؤ إذا أحدث بالأصغر.

عدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى مع تخلل العدم بين الفردين

بقى فى المقام أمر وهو أن ما ذهب إليه البعض من جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى ومنعنا جريانه فيه يختص بما إذا احتمل حدوث فرد آخر من الكلى فى زمان وجود الفرد المعين المتيقن أو مقارنة لارتفاعه بحيث لم يتخلل عدم

الباب، أن العبره فيه بما يكون رفع اليد عنه مع الشك بنظر العرف نقضاً، وإن لم يكن بنقض بحسب الدقه، ولذا لو انعكس الأمر ولم يكن نقض عرفاً، لم يكن الاستصحاب جارياً وإن كان هناك نقض عقلاً.

الكلية بزمان بينهما، وأما إذا احتمل حدوث فرد آخر من الكلية بعد ارتفاع الفرد المعين بزمان فلا وجه لتوهم الاستصحاب في ناحيه بقاء الكلية بل يجرى الاستصحاب في ناحيه عدم وجوده كما إذا احتمل المتوضىء بعد الحدث الأصغر أنه أجنب بعد وضوئه حيث يجرى الاستصحاب في ناحيه عدم حدثه وجنابته بعد وضوئه.

ويترتب على ما ذكرنا أنه يجرى أحكام العيد وبقائه إلى آخر اليوم من بعد يوم الشك في أنه آخر شهر رمضان أو أول شوال حيث يصح القول عند انقضاء يوم الشك بدخول الليل بأننا على يقين من دخول أول شهر شوال أي العيد فيحمل بقاءه إلى آخر الغد فيترتب على هذا الاستصحاب الآثار المترتبة على تحقق ليله العيد ويومه، وربما يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب آخر وهو دعوى العلم بأنه لم يكن زمان يوم العيد ويحتمل بقاء عدم العيد الكلية فيما بعد زمان يوم الشك، ولكن لا يخفى ما فيه فإن الاستصحاب في بقاء العيد إلى آخر الغد من الاستصحاب في الفرد المردد فهو جار على ما ذكرنا، وأما الاستصحاب في عدم العيد فهو من الاستصحاب في القسم الثالث من الكلية الذي تخلل زمان بين ارتفاع الفرد الأول وبين احتمال الفرد الثاني والوجه في ذلك أن عدم العيد المنطبق على آخر رمضان معلوم الارتفاع بتحقق العيد يوم الشك أو ما بعده يقيناً وعدم العيد تحققه فيما بعد يوم الشك مشكوك، والأصل بقاء العيد وعدم زواله، وعلى الجملة إذا تخلل الوجود للشيء بين عدمه يحسب العدم الثاني غير العدم الأول ولا يقاس بالاستصحاب في عدم شيء

ومما ذكرنا فى المقام، يظهر _ أيضاً _ حال الاستصحاب فى متعلقات الأحكام فى الشبهات الحكيمه والموضوعيه، فلا تغفل.

الرابع _ أنه لا فرق فى المتيقن بين أن يكون من الأمور القاره أو التدريجيّه غير القاره [١] فإن الأمور غير القاره وإن كان وجودها ينصرم ولا يتحقق منه جزء إلاّ

يحتمل عدم انقطاعه وبقائه على ذلك العدم فإنه يحسب من استصحاب الفرد كالاستصحاب فى بقاء عدم تذكىه الحيوان إلى زمان زهوق روحه.

وقد تحصل من جميع ما ذكرنا أن ما سمي الاستصحاب فيه بالقسم الرابع إن كان المعلوم تحققه من العنوان محتملاً أن ينطبق على الفرد المقطوع زواله كالجنابه المعلومه بروءيه المنى فى ثوبه فلا- مجال فيه للاستصحاب فى الكلى إذا كان الأثر المترتب على الكلى بعينه الأثر المترتب على الفرد الطويل وبالعكس وأن الاستصحاب فى عدم حدوث فرد آخر حاكم على الاستصحاب فى ناحيه الكلى، وإن كان للمعلوم حدوثه وجود آخر يتردد أمره بين كونه رافعاً للفرد الأول السابق أو رافعاً للفرد الثانى فيدخل ذلك فى مسأله العلم بحدوث الحادثين والشك فى المتقدم والمتأخر منهما كما إذا توضع المحدث بالأصغر وضوءين مع علمه بحدوث البول منه ولكن لا يدري أنه توضعاً وضوءين وكان الثانى تجديداً فالبول بعدهما أو أنه بال بعد وضوءه الأول ثم توضعاً والاستصحاب فى كل من الطهاره والحدث جار ويقع التعارض بينهما ولكن هذا من الشك فى المتقدم والمتأخر من الحادثين.

جريان الاستصحاب فى التدريجات

[١] لا ينبغى التأمل فى جريان الاستصحاب فى المركبات القارّه وهى التى تجتمع أجزاءؤها فى زمان واحد فإن شمول أخبار النهى عن نقض اليقين بالشك لها كشمولها لما إذا شك فى بقاء البسيط كعداله زيد واجتهاده ظاهر.

بعدها انصرم منه جزء وانعدم، إلا- أنه ما لم يتخلل فى البين العدم بل وإن تخلل بما لا يخل بالاتصال عرفاً وإن انفصل حقيقةً، كانت باقيه مطلقاً أو عرفاً، ويكون رفع اليد عنها - مع الشك فى استمرارها وانقطاعها - نقضاً.

وأما المركبات التدريجية غير القاره وهى التى لا تجتمع أجزاءها فى زمان بل يوجد جزء منها بعد انعدام جزء قبله سواء كان ذلك المركب زماناً كما فى الاستصحاب فى ناحيه بقاء الليل والنهار، أو زمانياً كالاستصحاب فى ناحيه بقاء القراء ونحوها أو كان تصرمه لتقيده بما هو متصرم كالصوم فى النهار والصلاه فى الوقت ففى جريان الاستصحاب فيها تأمل أو منع عند بعض الأصحاب، ووجهه عدم إمكان البقاء فى المتيقن سابقاً ليشك فى بقاءه ويستصحاب.

وذكر الماتن قدس سره فى دفع الإشكال فى ناحيه الاستصحاب فى الزمان والزمانى المتصرم بنفسه ما حاصله أنه إذا لم يتخلل العدم بين أجزاء الشىء يكون الاتصال بين أجزائه موجباً للوحده بينها كما إذا قيل بأن النهار اسم لمجموع أجزاء زمان يكون تحققها بتحقيق أول جزء منها وانتهاءها بانتهاء الجزء الأخير منها وفى مثل ذلك ما لم يتحقق انتهاء الجزء الأخير يكون النهار باقياً وكذا فى بقاء الليل والشهر والسنة لصدق احتمال البقاء فى ذلك مطلقاً حتى عقلاً بل لو تحقق العدم بين أجزاء بعض المركبات بحيث لا يكون مخلاً للاتصال الموجب للوحده عرفاً يحكم ببقائه ما لم تنته أجزاءه كما فى القراء والتكلم حيث لا يكون تخلل العدم بالتنفس ونحوه فى الأثناء موجباً لانتهائه وكون ما قبله مع ما بعده شيئين من قراءتين أو تكلمين ففى مثل ذلك يجرى الاستصحاب فى ناحيه بقاءه عند ما شك فى انقضائه أو بقاءه فإنه كما تقدم لا يعتبر فى جريان الاستصحاب إلا احتمال البقاء عرفاً، وإن رفع اليد عن اليقين بشىء نقض له بالشك ولا- يضر عدم كونه من احتمال البقاء عقلاً ثم إن ما ذكر من التصرم والتدرج

فى أجزاء الشىء إنما كان الشىء عنواناً للحركة القطعيه وهى كون الشىء فى كل آن فى حد كما فى غير الحركة الأينيه أو كل آن فى مكان كما فى الحركة الأينيه، وأما إذا فرض كونه عنواناً للحركة التوسطيه كما إذا قيل: بأن النهار اسم لكون قرص الشمس بين الأفقيين من بلده، والليل لعدم كونها بين الأفقيين منه، وكون الشهر عنواناً لما بين الهلالين يكون الاستصحاب عند الشك فى بقاء النهار أو اليوم أو الشهر من الاستصحاب فى بقاء الشىء القار لاحتمال بقاء كونه بين المبدأين حتى بنظر العقل.

هذا كله فيما إذا كان الشك فى بقاء الأمر التدريجى من جهه الشك فى الرافع والمانع أو حصول الغايه أو عدم حصولها لا من جهه كميه الماء النابع من الماده أو الدم فى الرحم وإلاّ يكون الاستصحاب فى جريان الماء أو خروج الدم مورد إشكال والشك فى البقاء من غير هذه الجهه كما إذا شك فى بقاء الجريان من جهه بقاء الحركة وسرعتها.

ثم ذكر قدس سره ولعل عدم فرق فى الجريان بين هذه الجهه وجهه الشك بعدم إحراز المقدار والكميه؛ لأنّ المعتبر فى الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك الكافى فيه اتحاد متعلق اليقين والشك عرفاً وبنظره المسامحى ويظهر من آخر كلامه فى المقام أن الموجب لوحده الفعل المتصرم بنفسه كالقراءه والتكلم ليس مجرد عدم الانقطاع وتخلل العدم عرفاً بل هو مع بقاء العنوان الخاص لتلك الأجزاء حيث قال: لو شك فى بقاء القراءه باعتبار الشك فى بقاء أجزاء السوره التى شرع فى قراءتها فمع معلوميه تلك السوره يكون الاستصحاب فى بقاء قراءتها من الشك فى بقاء الشخص أو القسم الأول من الكلى وإذا لم تعلم تلك السوره بعينها وترددت بين القصيره والطويله يكون الاستصحاب فى قراءتها من الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى

ولا يعتبر فى الاستصحاب _ بحسب تعريفه وأخبار الباب وغيرها من أدلته _ غير صدق النقص والبقاء كذلك قطعاً، هذا مع أن الإنصرام والتدرج فى الوجود فى الحركة _ فى الأين وغيره _ إنما هو فى الحركة القطعية، وهى كون الشئ فى كل آن فى حدّ أو مكان، لا التوسطيه وهى كونه بين المبدأ والمنتهى، فإنه بهذا المعنى يكون قاراً مستمراً.

وإذا أحرز الفراغ من السوره التى بدأ بقراءتها وشك فى الشروع فى قراءه السوره الأخرى كان الاستصحاب فى بقاء القراءه من الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى ومقتضى هذا الكلام عدم جريان الاستصحاب فى القراءه فى القسم الأخير ولو مع عدم تخلل السكوت والعدم على تقدير الشروع فى الأخرى.

وذكر المحقق النائنى قدس سره أن الأفعال التدريجيه الاختياريه كالمشى والقراءه تكون وحدتها وتعددتها بوحده الداعى للفاعل وتعددته. ويترتب على ذلك أنه فيما أحرز ارتفاع الداعى المحرز واحتمل المشى والقراءه لحصول داع آخر له فلا يجرى الاستصحاب؛ لأن الشك يتعلق بحدوث غير ما كنا على يقين منه.

وربما يورد على ذلك بأن الموجب للوحده عرفاً فى مثل الحركة ليس هو الداعى بل اتصال الأجزاء وعدم تخلل العدم بينها حتى مع تعدد الداعى فى قطعات الزمان، وعليه فلو أحرزت الحركة وشك فى بقائها أم انقطاعها فلا مانع من الاستصحاب، ويشهد لذلك أنه لو سجد للصلاه وبقي فى السجده بداع آخر من الدواعى المباحه كالاستراحه فلا يحكم ببطلان صلاته للزيادة فيها. أقول: النقص غير وارد فإن كلام المحقق النائنى فى الأفعال غير القاره لا- فى مطلق الأفعال حتى ما يعد فى العرف من الأفعال القاره، والسجده من هذا القبيل. نعم، كون الموجب للوحده فى الأفعال التدريجيه هو الداعى غير تام؛ ولذا لو مشى إلى بلد بداع ثم حصل له داع

فانقدح بذلك أنه لا مجال للإشكال فى استصحاب مثل الليل أو النهار وترتيب مالهما من الآثار، وكذا كلما إذا كان الشك فى الأمر التدريجى من جهة الشك فى انتهاء حركته ووصوله إلى المنتهى، أو أنه بعد فى البين، وأما إذا كان من جهة الشك فى كميته ومقداره، كما فى نبع الماء وجريانه، وخروج الدم وسيلانه، فيما كان سبب الشك فى الجريان والسيلان الشك فى أنه بقى فى المنبع والرحم

آخر للمشى إلى بلد آخر يكون بينهما مسافه فلا يقال إنه سافر سفرين مع فرض عدم تخلل العدم فى البين، وكذا لو حصل له داع إلى قراءه نصف قصيده ثم حصل الداعى إلى إتمامها مع عدم تخلل العدم فى قراءه أجزائها فلا يقال أنه قرأ قراءتين إلى غير ذلك.

أقول: توضيح الحال فى المقام بحيث يظهر حال ما ذكره الماتن وغيره قدس سرهم أن المصحح للوحده فى التدريجيات التى لا تعد من الأفعال الاختيارية أحد أمرين:

الأول _ اتصال الأجزاء وعدم تخلل العدم بينها سواء كان تخلله قليلاً أو كثيراً مثل وحده حركه الشىء فإن المصحح لعدّ حركته حركه واحده عدم تخلل سكونه فى البين ولو توقفت السياره من حركتها لعارض ما ثم تحركت يصح أن يقال عرفاً إنها تحركت مرتين ففى الأولى تحركت ساعه وبعد توقفها فى ثوان تحركت ثانيه ففى مثل هذه الموارد لا مجال للاستصحاب فى حركتها إذا احتتمل بقاء حركتها بعد تلك الثوانى بل يجرى فى بقائها على توقفها، ومن هذا القبيل الاستصحاب فى جريان نبع الماء أو جريانه فى النهر فإنه مع إحراز توقفه عن النبع أو الجريان يجرى الاستصحاب فى ناحيه توقفه لا نبعه أو جريانه، وما عن الماتن قدس سره من أن تخلل العدم غير ضار لا يمكن المساعدة عليه. نعم، لو أحرز النبع أو الجريان بعد التوقف المفروض وشك فى بقاء النبع أو الجريان وحصول التوقف ثانيه فلا بأس بالاستصحاب فى ناحيه النبع

والجريان المحرزين بعد ذلك التوقف.

الأمر الثاني _ انطباق عنوان على مجموع الأجزاء بحيث لا ينافى انطباقه عليها تخلل الفصل بين تلك الأجزاء سواء كان قصيراً أو غير قصير كما فى بقاء الحيض حيث إن المرأه إذا رأت الدم ثلاثه أيام متواليه ثم حصل لها النقاء ثلاثه أيام أو أقل أو أكثر ثم رأت الدم يوماً قبل عشره أيام فالمجموع حيض واحد، ولو شكت المرأه بعد حصول فتره النقاء وعود الدم ثانياً فى انقطاع حيضها فالاستصحاب فى ناحيه حيضها لا إشكال فيه فى نفسه، وإذا شكت فى خروج الدم بعد نقائها يكون الاستصحاب فى عدم روءيتها الدم بعد نقائها ينفى حيضها.

وأما الأفعال الاختياريه التى ذكر المحقق النائيني قدس سره أن حافظ وحدتها هو الداعى إليها والقراءه التى تعرض لها الماتن قدس سره وفرض فيها أقسام الكلبي فما كان منها مركباً اعتبارياً فالوحده فيه تابعه لاعتبار المعبر فيمكن أن يعتبر الفعلين اللذين بينهما فصل طويل فعلاً واحداً، وفى غيره يكون المصحح لكون المجموع أمراً واحداً اتصال الأجزاء عرفاً وقد يكون الفصل القصير مضرراً بالوحده كالتوقف فى المشى فإن التوقف قليلاً يوجب أن يكون المشى بعده مشياً ثانيه، وفى مثل ذلك لو أحرز التوقف عن المشى واحتمل تجدده فيستصحب عدمه إلا إذا انطبق على المشى عنوان لا ينتفى بالتوقف فى الأثناء كعنوان السفر حيث لا يضر باستمرار السفر التوقف عن المشى فى الأثناء قصيراً أو طويلاً وقد لا يكون الفصل القصير مضرراً بوحدته وصيروره المجموع عملاً واحداً مستمراً كما إذا لم يكن عادته حصوله بلا فصل بين الأجزاء كالقراءه والتكلم فإن الفصل المتعارف بين الكلمات والجمل لا يضر بوحدته التكلم والقراءه وفى مثل ذلك لو شك فى بقاء القراءه وانقطاعها

فعلاً شيء من الماء والدم غير ما سال وجرى منهما، فربما يشكّل في استصحابهما حينئذ، فإن الشك ليس في بقاء جريان شخص ما كان جارياً، بل في حدوث جريان جزء آخر شك في جريانه من جهة الشك في حدوثه، ولكنه يتخيل بأنه لا يختل به ما هو الملاك في الاستصحاب، بحسب تعريفه ودليله حسبما عرفت.

يستصحب بقاؤها سواء كان منشأ الشك احتمال انقطاعها أو انتهائها ثم إن الموجود الخارجى فيما إذا عد بحسب اتصال الأجزاء فعلاً واحداً، وكان كل من قطعاته معنونه بعنوان خاص يعتبر ذلك الموجود بالإضافة إلى عناوين قطعاته أشياء متعددة فإن كان الأثر المرغوب مترتباً على عنوان تلك الأجزاء بعنوان وسيع يصدق على البعض والكل فيجرب الاستصحاب في بقائها وعدم انقطاعها أو انتهائها، ويكون ذلك من قبيل الاستصحاب فى الشخص، وإن كان الأثر المرغوب مترتباً على خصوص تلك العناوين الخاصه للأجزاء أو لمجموعها فلا يفيد الاستصحاب فى بقاء الأجزاء حصول تلك العناوين فضلاً عن حصول مجموعها.

وعلى ذلك فلو كان لكون شخص حال قراءه القرآن أثر شرعى للغير وشك ذلك غير فى بقاء القارئ على قراءته ولو بشروعه بقراءه سورة أخرى بعد الفراغ من السوره التى فرغ عنها فالاستصحاب فى بقاء قراءته جارٍ وليس من الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى؛ لأن القراءه على تقدير استمرارها قراءه واحده بالإضافة إلى عنوان قراءه القرآن.

نعم، لو كان الأثر لخصوص قراءه سورة فلانيه وفلانيه وعلما بشروعه فى أحدهما واحتملنا شروعه بعد قراءته فى الأخرى فلا يثبت بالاستصحاب أنه قرأ السوره الأخرى أيضاً لما ذكرنا من أن القراءه الواحده بالإضافة إلى عناوين قطعاته متعدده فما ذكر الماتن قدس سره من تصوير الاستصحاب فى أقسام الكلى خلط بين أثر

العناوين الخاصه ومجموعها وبين الأثر لعنوان العام والمفروض فى كلامه هو الأثر المترتب على القراءه لا على القطعات ولذا جرى الاستصحاب فى صورته تردد السوره المقروءه بين السورتين وسماه بالاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى.

ومما ذكرنا يظهر أنه لو كان لإتمام السوره الفلانيه أثر خاص وعلمنا أن القارئ شرع فى قراءتها واحتملنا أنه ارتدع ولم يتمها فالاستصحاب فى قراءتها لا يثبت أنه أتمها وإنما يترتب عليه أثر القارئ يقرأ تلك السوره كما يجرى الاستصحاب فى ناحيه عدم إتمامها ويظهر من كلام سيدنا الاستاد قدس سره أن الوحده فى مثل التكلم والقراءه مما ذكرنا أن لقطعاته عنواناً خاصاً ليست لاتصال الأجزاء أصلاً وذلك لتخلل العدم بينهما بالتنفس وغيره بل الموجب للوحده فيها العنوان الاعتبارى فيقال لمجموع الأجزاء أنها قصيده أو سوره فلانيه أو غير ذلك، ويعتبر فى جريان الاستصحاب رعايه احتمال بقاء ذلك العنوان، وإذا شرع فى قصيده وشك فى أنها القصيده الطويله أو القصيره يكون الشك فى بقاء القراءه من قبل الشك فى المقتضى، وإذا علم أنه شرع فى قراءه سوره فلانيه واحتمل تحقق المانع من إتمامها يكون الشك فى البقاء قبل الشك فى الراجع وإذا أحرز الفراغ عنها وشك فى أنه شرع فى سوره أخرى فلا مجال للاستصحاب إلا فى ناحيه عدم الشروع فى قراءتها.

ولكن يرد على ما ذكره بأنه إذا شرع فى قراءه سوره طويله بقصد قراءتها ثم قطعها لطولها وشك أنه قرأ بعد ذلك باقياها ولو فى مجلس آخر أم لا- فاللازم الالتزام بجريان الاستصحاب فى قراءتها؛ لأن اعتبار المشكوك بقاء لقراءتها ليس باتصال عرفى فى قراءه أجزائها بل وحده العنوان وهو حاصل مع الفصل الطويل أيضاً ولا أظن الالتزام بجريان الاستصحاب فى قراءتها بل يجرى فى الفرض الاستصحاب

ثم إنه لا يخفى أن استصحاب بقاء الأمر التدريجي، إما يكون من قبيل استصحاب الشخص، أو من قبيل استصحاب الكلّي بأقسامه، فإذا شك في أن السورة المعلومه التي شرع فيها تمت أو بقي شيء منها، صح فيه استصحاب الشخص والكلّي، وإذا شك فيه من جهة تردها بين القصيره والطويله، كان من القسم الثاني، وإذا شك في أنه شرع في أخرى مع القطع بأنه قد تمت الأولى كان من القسم الثالث، كما لا يخفى. هذا في الزمان ونحوه من سائر التدريجيات. وأما

في عدم قراءتها بعد قطعها بل إذا أحرز قراءه باقيها يصدق أنه قرأ السورة بمرتين من القراءه وبقراءتين ولا يقاس في عود دم الحيض بعد فتره النقاء وانقطاعه قبل عشره أيام حيث اعتبره الشارع ذلك الدم بتمامه حياً واحداً بحكمه على النقاء أنه جزء الحيض ولم يحكم بالسكوت الطويل بأنه جزء القراءه وهذا ظاهر كما هو الحال أيضاً في فتره التوقف أثناء سفر واحد بيوم أو أكثر حيث حكم الشارع بدخولها في السفر وأنه لا يقطعها إلا إقامه عشره أيام أو البقاء ثلاثين يوماً متردداً.

عدم جريان الاستصحاب في الشبهات المفهوميه بلا فرق بين عناوين الأزمنه وغيرها

ثم إن ما تقدم من جريان الاستصحاب في بقاء الزمان سواء قيل بأن الزمان داخل في الحركه القطعيه أو التوسطيه فيما إذا كان الشك فيه بنحو الشبهه الموضوعيه، وأما إذا شك في عناوين قطعات الزمان بنحو الشبهه المفهوميه كما إذا لم نحرز أن انتهاء اليوم ودخول الليل يكون باستتار قرص الشمس عن الأفق الغربي أو بذهاب الحمره المشرقيه فلا مجال للاستصحاب في ناحيه العناوين وجوداً وعدمًا، ولا في ناحيه الحكم المترتب عليها حدوثاً أو عدمًا بل لا بد من الرجوع إلى أصل آخر من البراهين أو الاشتغال وليس ذلك مختصاً بالزمان بل لا مجال للاستصحاب في شيء من موارد الشبهه المفهوميه لا في ناحيه الموضوع ولا في ناحيه الحكم حيث

الفعل المقيد بالزمان، فتارةً يكون الشك في حكمه من جهة الشك في بقاء قيده، وطوراً مع القطع بانقطاعه وانتفائه من جهة أخرى، كما إذا احتتمل أن يكون التعبد به إنما هو بلحاظ تمام المطلوب لأصله [١]، فإن كان من جهة الشك في بقاء القيد، فلا بأس باستصحاب قيده من الزمان، كالنهار الذي قيد به الصوم مثلاً، فيترتب

إن خطابات «لا تنقض اليقين بالشك» ظاهرها فرض متيقن ومشكوك خارجيين وليس الأمر في موارد الشبهه المفهوميه كذلك بل لا شك في الخارج أصلاً مثلاً الأجزاء السابقه على استتار القرص كانت من النهار يقيناً فلا شك في أنها قد انتهت والأجزاء التي تكون من بعد الاستتار وقبل ذهاب الحمره المشرقيه موجوده يقيناً والشك في أنه يعمها اسم اليوم أو الليل بخلاف ما إذا كانت الشبهه موضوعيه فإن الشك في بقاء الآتات التي تكون قبل استتار القرص واحتمال انتهائها خارجاً أما عدم جريانه في ناحيه الحكم لعدم اتحاد القضيه المتيقنه والقضيه المشكوكه وجريان الأصل في عدم جعل الحكم بنحو الواسع كما هو الحال في جميع الشبهات الحكميه التي يشك فيها في سعه التكليف المجعول وضيقه.

جريان الاستصحاب في الزمان فيما إذا شك في الفعل المقيد

[١] القسم الثالث من التدريجيات وهو الفعل المقيد بالزمان حيث تكون تدريجيه الفعل بتبع تدريجيه قيده يعنى الزمان فقد ذكر الماتن قدس سره أن الشك في بقاء الحكم في هذا القسم أما من جهة الشك في بقاء قيد الفعل أى الزمان، وأخرى يكون الشك في بقاء حكمه من غير ناحيه الزمان بأن أحرز انقضاء ذلك الزمان واحتمل بقاء الفعل على حكمه بعده؛ لأن التقييد بالزمان فيه كان بلحاظ تمام المطلوب لا بلحاظ أصل مطلوبيته أما القسم الأول فلا بأس بالاستصحاب في ناحيه القيد يعنى الزمان كالنهار المقيد به الصوم فيترتب على بقاءه وجوب الفعل كوجوب الإمساك وعدم

عليه وجوب الإمساك وعدم جواز الإفطار ما لم يقطع بزواله، كما لا بأس باستصحاب نفس المقيد، فيقال: إن الإمساك كان قبل هذا الآن في النهار، والآن كما كان فيجب، فتأمل.

جواز الإفطار. نعم، هذا فيما إذا كان الشك في بقاء النهار بنحو الشبهه الخارجيه، وأما إذا كان بنحو الشبهه الحكميه فلا مجرى للاستصحاب في ناحيه الزمان كما تقدم وإن لم يتعرض لذلك الماتن قدس سره .

ولكن قد يورد على جريان الاستصحاب في ناحيه الزمان في هذا القسم بأن متعلق الوجوب الفعل المقيد به أى الفعل الخاص، والاستصحاب في ناحيه نفس الزمان لا- يثبت أن الفعل هو الفعل في ذلك الزمان ليجب الإتيان به، وبتعبير آخر ليس الزمان مجرد شرط الوجوب والتكليف بل هو قيد للمأمور به فلا يحرز أن الفعل هو الفعل المقيد به ليجب، نعم يمكن إحراز ذلك في مثل الصوم حيث نفس الفعل كان في السابق هو الفعل المقيد بذلك الزمان، ومقتضى الاستصحاب بقاؤه على ما كان، وأما إذا لم يكن لنفس الفعل حاله سابقه كما إذا شك المكلف لغيم ونحوه في انقضاء النهار وغروب الشمس ولم يصل الظهرين فالاستصحاب في ناحيه النهار لا يثبت أن صلاته صلاه في النهار وقبل غروب الشمس، وقد دفع هذا الإشكال بأنه يجرى في ناحيه الفعل في هذا الفرض الاستصحاب التعليقي بدعوى أنه لو صلى هذه الصلاه قبل ذلك كانت صلاه في النهار وقبل غروب الشمس والآن هذه الصلاه كما كانت، وفيه ما لا يخفى فإنه لو بنى على جريان الاستصحاب التعليقي في التكليف المشروط بدعوى أن التكليف المشروط قسم من الحكم الشرعى فيستصحب عند الشك في بقائه في موضوعه لم يتم ذلك في التعليق في متعلقات التكليف وموضوعاتها فإن التعليق فيها مجرد أمر عقلى فإن العقل يستقل في أنه مع حصول

ذات المقيد إن حصل قيده حصل المقيد بما هو مقيد، والمتحصل القضية المذكوره ليست من التكليف ولا موضوع له ولا يحرز أن الفعل في هذا الزمان إيجادا لمتعلق التكليف حتى يحرز وجوبه.

إحراز بقاء التكليف المتعلق بالفعل المقيد بالزمان بالاستصحاب في ناحية الزمان المشروط به التكليف

وقد يقال يمكن إحراز كون الصلاه في الآن المشكوك صلاه في النهار أو صوماً في النهار بالاستصحاب في ناحية الزمان بمفاد (كان) الناقصه بدعوى أن الزمان بنفسه هويه واقعيه مستمره وكان متصفاً بالنهار أو قبل الغروب سابقاً ويشك في بقاءه على ما كان فيحرز أنه نهار أو قبل الغروب فمع الصلاه في ذلك الزمان لثم إحراز الصلاه في النهار. حيث لا معنى للصلاه في النهار أو قبل الغروب إلا- الإتيان بالصلاه في زمان يكون متصفاً بالنهار أو قبل الغروب، ولكن لا يخفى ما فيه فإن الزمان لو لم يكن في نفسه أمراً موهوماً وسلمنا أن له هويه واقعيه ولكن استمراره باتصال الأجزاء وعدم انقطاع الحركه ولكن تختلف قطعاته عرفاً بحسب العناوين والآن المفروض المشكوك كونه من النهار أو من الليل لم يحرز سابقاً ليستصحب، وبتعبير آخر المتصف بالنهار سابقاً ليس هذا الآن ولا يمكن إجراء الاستصحاب في ناحية الزمان بحسب العناوين إلا بمفاد (كان) التامه فإن كان استصحابه بهذا المفاد مفيداً في إحراز أن المأتى به صلاه في الليل أو في النهار فهو، وإلا فلا يفيد استصحاب الزمان في إثبات وجوب المتعلق بالفعل المقيد به حيث لا يحرز أن المأتى به هو الفعل المقيد به.

كفايه الاستصحاب في الزمان بمفاد كان التامه في إحراز تحقق الفعل المقيد بالزمان

اللهم إلا- أن يقال إحراز بقاء التكليف لا- يحتاج إلى إحراز أن المأني به ينطبق عليه عنوان متعلق التكليف بل يكفي فيه احتمال الانطباق؛ ولذا لو قام المكلف من نومه وقد بقي إلى الغروب مقدار صلاه أربع ركعات وكان ثوبه منحصرأ في مشتبهين أحدهما طاهر والآخر نجس فإنه لا ينبغي التأمل في أنه لا يجوز له ترك صلاه العصر بعذر أنه لا يمكن له إحراز الإتيان بصلاه العصر في ثوب طاهر بل إذا لم يمكن الموافقه القطعيه للتكليف المحرز بالعلم أو بالأصل فعليه الموافقه الاحتماليه ومعها لا- يجب عليه القضاء لعدم إحراز فوت الفريضه في وقتها، وفيما نحن فيه أيضاً الزمان شرط للتكليف أيضاً أو القدره على المتعلق موضوع له وبلاستصحاب في الزمان أو القدره على المتعلق يثبت بقاء التكليف ومقتضاه مع عدم إمكان إحراز انطباق متعلق التكليف على المأني به يكفي احتمالاه، ولعل ما ذكر الماتن قدس سره فإن كان الشك في بقاء القيد فلا بأس باستصحاب قيده من الزمان كالنهار الذي قيد به الصوم فيترتب عليه وجوب الإمساك وعدم جواز الإفطار ما لم يقطع بزواله، وما في ذيل كلامه من قوله فتأمل يكون إشاره إلى أن عدم جريان الاستصحاب في الفعل المقيد بالزمان في مثل الصلاه في النهار وجعل الزمان قيداً للتكليف مع كونه شرطاً لمتعلقه لا- محذور فيه بل جعله قيداً للتكليف بنحو الشرط المقارن يوجب أن لا يجب على المكلف تحصيل مقدمات الواجب قبله وإلا لو كان قيداً لمتعلق التكليف فقط لكان الواجب بنحو الواجب المعلق المشروط بالقدره حال زمان الفعل فيجب تحصيل مقدماته ولو قبل ذلك الزمان.

لا يقال: الاستصحاب فى عدم تحقق الصلاة فى النهار بالصلاه فى الآن المفروض لا أثر له؛ لأنه لا يثبت فوت الواجب على تقدير الإتيان بها فى ذلك الوقت كما أنه لا يثبت أن التكليف بالصلاه فى النهار فى ذلك الوقت من تكليف العاجز عن المتعلق ليكون هذا الاستصحاب حاكماً على استصحاب الزمان المثبت للتكليف بها، أضف إلى ذلك أنه لا مجرى للاستصحاب فى عدم تحقق الصلاة فى النهار أصلاً بل يحرز بالاستصحاب فى بقاء النهار وفعل الصلاة بتحقيق الصلاة فى النهار فإنه كما يحرز بالاستصحاب فى غير الزمان من قيود الواجب كالوضوء وبقاء الستر تحقق الصلاة بالوضوء أو الستر كذلك بالاستصحاب فى ناحيه النهار مع الإتيان بذات الواجب يحرز تحقق الصلاة فى الزمان. وبيان ذلك أن اتصاف الفعل بالزمان أى واقع اتصافه به ليس من قبيل اتصاف المعروض بعرضه حيث إن الشئ على تقدير كونه موضوعاً لحكم أو متعلقاً لتكليف فلا بد فى موارد إحرازه بالاستصحاب من ثبوت الحاله السابقه بمفاد (كان) الناقصه كما إذا حكم الشارع بالاعتصام على الماء الكر وبالتجهيز بالميت المسلم فإذا شك فى كرية ماء أو إسلام ميت فلا بد من الحاله السابقه للاتصاف فى الحكم باعتصام ذلك الماء وإلا جرى الاستصحاب فى ناحيه عدم اعتصامه ولو بنحو الاستصحاب فى العدم الأزلئ، وكذا فيما إذا كان الشك فى وصف الأفعال المعدود من العرض لها كالشده والضعف، وأما إذا لم يكن قيد الموضوع أو المتعلق من قبيل العرض لذات الموضوع أو المتعلق بل كان من الجوهر والعرض لمعروض آخر أو كان الموضوع أو المتعلق من عرضين فمعنى كونه قيداً لهما اجتماعهما مع ذات الموضوع أو المتعلق المعبر عنه بمفاد (واو) الجمع فإن ورد الأمر فى خطاب بإكرام زيد يوم الجمعة فمعنى كون يوم الجمعة قيداً لإكرامه أن

وإن كان من الجهه الأخرى فلا- مجال إلا لاستصحاب الحكم فى خصوص ما لم يوءخذ الزمان فيه إلا ظرفاً لثبوته [١] لا قيدياً مقوماً لموضوعه وإلا فلا مجال إلا

يحصل إكرامه مع حصول يوم الجمعة وليس المراد عنوان الجمع والمعيه بل ما هو منشأ لانتزاعهما، وعلى ذلك فلو شك فى بقاء نهار الجمعة فالاستصحاب فى ناحيتها وإكرام زيد فى ذلك الزمان موجب لإحراز إكرامه يومها. نعم، لو كان عنوان المعيه والحاليه وغيرها من العناوين الانتزاعيه بنفسه موضوعاً للحكم أو متعلقاً للتكليف فلا يفيد الاستصحاب فى ناحيه بقاء نفس القيد فى إحراز حصول ذلك العنوان؛ ولذا ذكر جماعه من الأصحاب أنه لو كبر المأموم لصلاه مع كون الإمام راعياً وشك فى أنه أدرك فى ركوعه ركوع الإمام يحكم بطلان صلاته كما عن بعض، وبطلان جماعته عن بعض آخر؛ لأن المعبر فى إدراك الجماعه بحسب الروايه حصول عنوان الحاليه كما هو ظاهر (الواو) الحاليه فى قوله عليه السلام: «إذا ركع والإمام راعياً» (١) لا بمعنى مجرد الاجتماع فى الزمان ركوعهما كما هو مفاد (واو) الجمع فإن إثبات الأمر الانتزاعى بالاستصحاب فى منشأ انتزاعه أصل مثبت، والمتحصل ما ورد فى الخطابات الشرعيه بصوم نهار شهر رمضان والصلاه فى الليل والنهار عدم دخاله العناوين الانتزاعيه كالظرفيه ونحوها بل المطلوب واقع الاجتماع بين الفعل والزمان وهذا يحرز بالفعل وإحراز الزمان بالاستصحاب.

الشك فى التكليف بعد انقضاء الزمان الذى كان قيدياً للواجب

[١] وتعرض الماتن قدس سره لحكم الفعل فيما بعد ذلك الزمان وذكر ما حاصله قد يلاحظ الزمان ظرفاً لثبوت الحكم المتعلق بالفعل من غير أن يكون قيدياً مقوماً

ص : ٢٧٤

لإستصحاب عدمه فيما بعد ذاك الزمان، فإنه غير ما علم ثبوته له، فيكون الشك في ثبوته له _ أيضاً _ شكاً في أصل ثبوته بعد القطع بعدمه، لا في بقاءه.

لموضوعه ففي مثل ذلك لا بأس بالاستصحاب في ناحيه الحكم بعد ذلك الزمان فيما لم يتم الدليل على ارتفاعه بأن شك احتمال بقاءه، بخلاف ما إذا كان الزمان قيدياً مقوماً لموضوعه بحيث على تقدير ثبوت الحكم لذلك الفعل بعد ذلك الزمان يعد حكماً آخر ففي مثل ذلك لا يكون مجال إلا لاستصحاب عدم ثبوت هذا الحكم.

ثم ناقش أولاً في جريان الاستصحاب في القسم الأول بأن الزمان مع أخذه في خطاب الحكم يكون قيدياً للموضوع ودخياً في صلاح الفعل المقيّد به وأجاب بأن هذا بحسب نظر العقل لعدم إمكان فرض دخاله أمر ولو يوءخذ في خطاب الحكم ظرفاً إلا أنه بحسب نظره يرجع إلى قيد الموضوع والمراد من الموضوع كما يظهر من كلامه متعلق الحكم أي الفعل ولكن بنظر العرف يكون الموضوع هو الفعل وثبوت الحكم له في الزمان الأول مقطوع وفي الثاني مشكوك.

وناقش ثانياً بأنه إذا كان الزمان ظرفاً لثبوت الحكم في الزمان في الفرض الأول بنظر العرف وقيدياً لموضوعه أي متعلقه بنظر العقل يكون المورد من موارد جريان الاستصحاب في ناحيه عدم حدوث تكليف آخر بعد ذلك الزمان بلحاظ النظر الدقي ومن موارد الاستصحاب في بقاء الحكم لذلك الفعل بالنظر العرفي فيتعارضان كما ذكره الفاضل النراقي قدس سره وأجاب عن ذلك بأن أخبار النهي عن نقض اليقين بالشك لم ترد بلحاظ كلا النظريين لعدم إمكان الأخذ بكل منهما للمنافاه بينهما فلا بد من أن يكون بلحاظ أحدهما وحيث إنها ناظره إلى الشك في البقاء بنظر العرف يكون الاستصحاب في ناحيه التكليف في فرض ظرفيه الزمان للحكم بلا معارض كما أن الاستصحاب في ناحيه عدم حكم آخر فيما إذا كان الزمان قيدياً للفعل بعد ذلك

لا- يقال: إن الزمان لا محاله يكون من قيود الموضوع وإن أخذ ظرفاً لثبوت الحكم في دليله، ضروره دخل مثل الزمان فيما هو المناط لثبوته، فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه.

فإنه يقال: نعم، لو كانت العبره في تعيين الموضوع بالدقه ونظر العقل، وأمّا إذا كانت العبره بنظر العرف فلا شبهه في أن الفعل بهذا النظر موضوع واحد في

الزمان بلا معارض وذلك لعدم كون الحكم بعد ذلك الزمان من بقاء التكليف الأول حتى بنظر العرف ثم قال: نعم، لا يبعد فيما إذا تعلق التكليف بالفعل المقيّد بالزمان واحتمل تعدد الملا-ك الملزم؛ أحدهما قائم بذات الفعل، والآخر بوقوعه في ذلك الزمان ليكون الفعل فيه تمام المطلوب وكامله أن يجرى الاستصحاب بعده في نفس الفعل فإنه يتحد المتعلق في إحدى مرتبتى الطلب حتى بنظر العقل.

لا يخفى أن الزمان بنفسه ظرف فيكون بما هو ظرف قيّداً للفعل أو الحكم والتكليف أو لهما معاً وإذا فرض أنه قيد للفعل يكون التكليف المتعلق بالفعل المقيّد بذلك الزمان متعلقاً لتكليف واحد سواء كان فيه ملاكان ملزمان أو كان فيه ملاك ملزم واحد، وإذا كان فيه ملاكان أحدهما قائم بذات الفعل، والآخر بالفعل في خصوص ذلك الزمان فالتكليف المتيقن هو التكليف المتعلق به في ذلك وقد ارتفع بعده يقيناً فيكون الشك في تعلق تكليف آخر بذاته عند ارتفاع التكليف الأول، وبتعبير آخر الفعل في ذلك الزمان الخاص ليس من الفعلين بأن يتعلق لكل منهما تكليف؛ ولذا لو أتى المكلف به في ذلك الزمان يكون المأتي به مصداقاً لما تعلق به التكليف ولو أمر الشارع بالإتيان في أول ذلك الزمان لا- يكون أمره إلا إرشاداً إلى أفضل الأفراد لا أمراً تكليفاً ندبياً مستقلاً غير ما تعلق به التكليف الإلزامي.

الزمانين، قطع بثبوت الحكم له في الزمان الأول، وشك في بقاء هذا الحكم له وارتفاعه في الزمان الثاني، فلا يكون مجال إلا لاستصحاب ثبوته.

لا يقال: فاستصحاب كل واحد من الثبوت والعدم يجرى لثبوت كلا النظيرين، ويقع التعارض بين الاستصحابين، كما قيل.

في عدم جريان الاستصحاب في وجوب الفعل المقيد بزمان بعد انقضاء ذلك الزمان

وعلى الجملة الاستصحاب في بقاء التكليف بعد انقضاء الزمان المقيد به الفعل يكون من الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي الذي اعترف الماتن بعدم جريانه على ما تقدم. نعم، لو كان التكليف المجعول مشروطاً بمجيء زمان ويشك في أن التكليف دائر مدار بقاء ذلك الزمان أو أن مجيء ذلك الزمان دخيل في فعلية ذلك التكليف فقط لا في بقاءه كما إذا علم بوجوب إخراج الفطره بدخول أول شوال، ولكن لم يعلم أن بقاء وجوبه دائر مدار بقاء أول شوال أيضاً أو أن دخوله موجب لفعلية وجوب إخراج الفطره وبقائه نظير ما إذا علم بانفعال الماء الكثير بحدوث التغير فيه بأوصاف النجس الذي أصابه ولكن لا يدري أن بقاء تنجسه أيضاً دائر مدار بقاء التغير وعدمه ففي مثل ذلك لا بأس بالاستصحاب في بقاء التكليف المتعلق بالفعل بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ويكون الفرض في الحقيقة من الاستصحاب في القسم الثاني من الكلّي؛ لأن المكلف لا يدري أن الوجوب الفعلي قصير ينقضى بانقضاء ذلك كانقضاء الانفعال عن الماء الكثير بانقضاء تغيّره أو أن الوجوب الفعلي فرد طويل من التكليف لا ينقضى بانقضائه ولكن هذا خارج عن المفروض في المقام حيث إن المفروض في المقام تعيين الإتيان بالفعل قبل خروج ذلك الزمان والشك في تعيينه أيضاً بعد ذلك الزمان لمن عصى وتركه في الزمان الأول أو تركه فيه لعذر عقلي أو شرعي والاستصحاب في مفروض

المقام لا- يكون إلا من الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى كما تقدم بل لو كان الشك فى التكليف من القسم الثانى من الكلى أيضاً لكان الاستصحاب فى عدم جعل التكليف بنحو الواسع حاكماً على الاستصحاب فى بقاء التكليف بعد انقضاء ذلك الزمان بل الاستصحاب فى عدم جعل التكليف الواسع عين نفى الوجوب الفعلى بعد انقضاء الزمان الأول ولا يعارض هذا الاستصحاب بالاستصحاب فى عدم جعل التكليف المختص بالزمان الأول؛ لأنه لا أثر له لأن ثبوته فى الزمان الأول قطعى وعدم جعله لخصوصه لا يثبت جعل الواسع.

حتى لو قيل بأن الاستصحاب فى بقاء التكليف الفعلى بعد انقضاء زمان الأول من الاستصحاب فى القسم الأول من الكلى بل من الاستصحاب من الشخص أى شخص التكليف الفعلى لكان الاستصحاب فى عدم جعله بالإضافة إلى ما بعد ذلك الزمان نافياً لثبوته بعده فإن ثبوت التكليف بعد ذلك الزمان ثبوتاً يحتاج إلى الجعل؛ لأن الحكم والتكليف أمر اعتبارى يحتاج إلى الجعل والاعتبار والاستصحاب فى عدم جعله نفى لذلك الحكم المجعول فى مقام الجعل والاستصحاب فى بقاء المجعول الفعلى لا يثبت جعله بنحو الواسع كما ذكرنا سابقاً فى عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه.

عدم جريان الاستصحاب فى بقاء التكليف مع عدم الدليل على إطلاقه

وقد ظهر مما ذكرنا أنه لو ثبت حكم وتكليف متعلق بالفعل فى زمان وشك فى كون ذلك التكليف ينتهى بانتهاء ذلك الزمان أو أن يبقى بعد ذلك الزمان أيضاً بحيث يكون ذلك الزمان دخيلاً فى حدوثه فقط دون بقائه فإن لم يكن فى البين فى خطاب ذلك الحكم إطلاق بحيث يقتضى بقاءه بعد ذلك الزمان أيضاً ووصلت النوبه إلى

فإنه يقال: إنما يكون ذلك لو كان في الدليل ما بمفهومه يعم النظرين، وإلا فلا يكاد يصح إلا إذا سبق بأحدهما، لعدم إمكان الجمع بينهما لكمال المنافاه بينهما، ولا يكون في أخبار الباب ما بمفهومه يعمهما، فلا يكون هناك إلا استصحاب واحد، وهو استصحاب الثبوت فيما إذا أخذ الزمان ظرفاً، واستصحاب العدم فيما إذا أخذ قيداً، لما عرفت من أن العبره في هذا الباب بالنظر العرفي، ولا شبهه في أن الفعل فيما بعد ذاك الوقت مع ما قبله متحد في الأول ومتعدد في الثاني

الأصل العملي لا يجرى الاستصحاب في بقاء ذلك الحكم المجعول الفعلي، وهذا فيما إذا كان الحكم انحلالياً بانحلال المتعلق ظاهر كما إذا علمنا بحرمة وطى الحائض بحدوث حيضه ويشك في أن حرمة ثابتة حتى بعد انقطاع الدم وقبل اغتسالها أو دابر مدار بقاء الحيض فلا يجرى الاستصحاب في ناحيه حرمة وطئها إلى زمان اغتسالها؛ لأن المتيقن من جعل الحرمة هو الوطى زمان الحيض والأصل عدم جعل الحرمة لو طئها بعد الحيض وقبل الاغتسال.

وعلى الجملة ففي مثل هذا المورد بما أن الحصة من الوطى فعل آخر يشك في ثبوت حرمة مستقلة لها فمقتضى الأصل عدم جعل الحرمة لتلك الحصة، وأما إذا لم يكن الحكم والتكليف انحلالياً بأن كان متعلق التكليف صرف وجود الفعل أو الفعل المستمر بحسب عمود الزمان بحيث يحسب ذلك الفعل على تقدير بقاء التكليف هو الفعل الأول كما إذا شك في أن المبيت بمنى في ليالى المبيت هل ينتهى وجوبه بانتصاف الليل إلى طلوع الشمس أو بانتصاف بملاحظه طلوع الفجر أو شك في أن وجوب إخراج الفطره ينتهى أمده إلى انقضاء يوم الفطر أو أن وجوبه يستمر إلى ما بعده أيضاً ففي مثل ذلك الاستصحاب في عدم جعل الوجوب بالإضافة إلى ما بعد ذلك الزمان يجرى لا أنه يتعارض مع الاستصحاب في بقاء الحكم المجعول الفعلي

ويتعارضان ويتساقطان بل الاستصحاب في عدم جعل الحكم بالإضافه إلى ما بعد ذلك الزمان علم بعدم سعه الحكم المجعول فلا يبقى موضوع للاستصحاب في ناحيه بقاء المجعول.

لا- يقال: ما الفرق بين الأمور الواقعيه الخارجيه التي لها أثر شرعي في حدوثها وبقائها أو في بقائها فقط وبين الأمور الاعتباريه التي يدخل فيها الحكم الشرعي والتكليفى، ولا- ينبغى التأمل بل لا خلاف في جريان الاستصحاب في ناحيه بقاء تلك الأمور الواقعيه فيما إذا شك في بقائها ولم يتوهم أحد الاستصحاب في ناحيه عدمها السابق على وجوداتها بعد انتقاض ذلك العدم بالوجود وكيف يقال بالاستصحاب في ناحيه عدم التكليف بعد انقضاء الزمان المتيقن من وجوده مع أن عدم التكليف السابق أيضاً انتقض بالتكليف الحادث يقيناً مثلاً إذا وجب الإمساك عن المفطرات قبل غيوبه قرص الشمس عن الأفق الغربى ويحتمل بقاؤه إلى ذهاب الحمره الشرقيه فلا محذور في الاستصحاب في ناحيه بقاء وجوب الإمساك الفعلى المتيقن السابق إلى ذهابها. نعم، إذا علم بوجوب فعل مقيّد بزمان مخصوص وشك في وجوب الفعل بعد ذلك الزمان بحيث يكون على تقدير وجوبه تكليفاً آخر فيجرى الاستصحاب في عدم جعل وجوب آخر بعد ذلك الزمان فالقائل بالتعارض بين استصحاب بقاء الحكم الفعلى المجعول وبين الاستصحاب في ناحيه عدم الجعل متهافت في قوله فإنه يأخذ الزمان ونحوه قيماً للفعل فيدعى الاستصحاب في عدم الجعل بالإضافه إلى ما بعد ذلك الزمان ونحوه، وينظر إلى الظرفيه والحاليه للفعل فيدعى الاستصحاب في بقاء المجعول مع أنه لا مورد في الأول إلا لاستصحاب عدم تكليف آخر كما أنه لا مورد في الثانى إلا للاستصحاب في ناحيه

بحسبه، ضروره أن الفعل المقيد بزمان خاص غير الفعل فى زمان آخر، ولو بالنظر المسامحى العرفى.

نعم، لا- يبعد أن يكون بحسبه _ أيضاً _ متحداً فيما إذا كان الشك فى بقاء حكمه، من جهه الشك فى أنه بنحو التعدد المطلوبى، وأن حكمه بتلك المرتبه التى كان مع ذاك الوقت وإن لم يكن باقياً بعده قطعاً، إلا أنه يحتمل بقاءه بما دون تلك المرتبه من مراتبه فيستصحب، فتأمل جيداً.

بقاء التكليف المجعول.

فإنه يقال: ليس المعارض للاستصحاب فى المجعول الفعلى عدم فعليه ذلك المجعول قبله ليقال بأن ذلك عدم قد انتقض بالوجود كما فى الاستصحاب فى ناحيه الأمور الخارجيه، بل المعارض له عدم جعل التكليف الوسيط بحيث يعم الزمان الثانى أو الحال الطارى فإن بقاء عدم هذا الجعل فى مقام جعل الأحكام محتمل كما ذكروا فى وجه المعارضه وثبوت التكليف الوسيط لكونه أمراً اعتبارياً تكون سعته كأصله بالاعتبار ومقتضى الاستصحاب عدم اعتباره وجعله.

لا يقال: استصحاب عدم جعل التكليف الوسيط بحيث يعم الزمان الثانى أو الحال الطارى لا يثبت عدم ثبوت التكليف المجعول الفعلى فى ذلك الزمان أو الحال لعدم ترتب شرعى بين ثبوت الجعل وثبوت المجعول لينفى الثانى بنفى الأول.

فإنه يقال: نفى المجعول بنفى جعله لا- يكون من الأصل المثبت، وإلا- لم يمكن إثبات المجعول الفعلى باستصحاب بقاء جعله وعدم نسخه، والسر فى ذلك ما ذكرنا من أن الحكم فى مقام الفعلية بعينه الحكم فى مقام الجعل، وليس الاختلاف بينهما فى نفس المنشأ المجعول بل الاختلاف بينهما بفعلية الموضوع وكونه بنحو التقدير حيث إن الموضوع فى مقام الجعل التقديرى وفى مقام الفعلية فعلى ومقتضى

الاستصحاب عدم هذا المجعول فى مقام إنشاء الأحكام واعتباراتها بعدم اعتباره، وهذا فيما إذا كان الجعل بعنوان القضية الحقيقية، وأما إذا كان الجعل بنحو القضية الخارجيه ففعليه الحكم عين اعتباره واعتباره عين فعليته أوضح؛ ولهذا ذكرنا أن مع جريان الاستصحاب فى عدم الجعل لا- يبقى شك بالإضافه إلى ثبوت المجعول بل يعلم عدمه، وعلى الجملة اعتبار المجعول يعنى المنشأ مقوم للإنشاء وجعل الحكم وداخل فيه، والاستصحاب فى عدم الجعل فى مقام جعل الأحكام بنفيه والاستصحاب فى بقاء المجعول الفعلى السابق لا يثبت جعله الواسع، ونظير ذلك ما قلنا فى اختلاف الزوجين فى دوام العقد وانقطاعه من أن الأصل الجارى فى عدم إنشاء عقد النكاح الدائمى ينفى الزوجيه بالإضافه إلى مده الانقطاع والاستصحاب فى بقاء الزوجيه الفعليه السابقه لا- يثبت العقد الدائم والاستصحاب فى عدم عقد الانقطاع لا- أثر له لكون الزوجيه فى تلك المده محرزه بالوجدان.

لا يقال: الاستصحاب فى عدم التكليف الواسع بحيث يعم حال انقضاء الزمان الأول أو الحاله الأوليه يعارض مع استصحاب عدم جعل الإباحه للفعل بعد ذلك الزمان أو تلك الحاله فيتعارضان ويتساقطان ويرجع إلى الاستصحاب فى بقاء التكليف الفعلى السابق.

فإنه يقال: قد ذكرنا سابقاً أن كون الأصل المسببى فى طول الأصل السببى إنما هو فى فرض جريان الأصل السببى وأما مع عدم جريانه فإن كان الأصل المسببى مستفاداً من خطاب خاص فلا بأس بالأخذ به وأما إذا كان مستفاداً مما يستفاد منه الأصل السببى يكون الأصل المعارض للأصل المسببى معارضاً مع المسببى أيضاً، والمفروض أن الأصل الجارى فى المقام مستفاد من خطابات لا تنقض اليقين

إزاحه وهم: لا يخفى أن الطهاره الحديثه والخبيثه [١] وما يقابلها يكون مما إذا وجدت بأسبابها، لا يكاد يشك في بقائها إلا من قبل الشك في الرفع لها، لا من قبل الشك في مقدار تأثير أسبابها، ضروره أنها إذا وجدت بها كانت تبقى ما

بالشك، وعلى ذلك فالاستصحاب في عدم جعل التكليف يعارض الاستصحاب في عدم جعل الإباحه الاستصحاب في بقاء التكليف ويرجع بعد تساقطها إلى أصله البراءه عن التكليف بالإضافة إلى ما بعد ذلك الزمان أو الحال مع أنه يمكن أن يقال بأن الاستصحاب في عدم جعل الإباحه لا ينافي عدم جعل التكليف لإمكان خلو الواقعه عن الحكم المجعول واقعاً بل عدم جعل التكليف الإلزامى لفعل عين الترخيص الشرعى فيه.

[١] ثم إنه قد ذكر النراقى قدس سره جريان المعارضه بين الاستصحابين في الأحكام الوضعيه أيضاً فيما إذا كانت الشبهه حكميه كما إذا شك في كون المذى ناقضاً للوضوء أو كون الغسل مره كافياً في الحكم بطهاره المغسول وظاهر كلامه أن الأصل في عدم كون الوضوء سبباً للطهاره بعد خروج المذى مقتضاه عدم بقاء الطهاره فيكون معارضاً للأصل في عدم رافعيه المذى المقتضى لبقائها، وكذا الحال في الخبث فإن الأصل في عدم كون الغسل مره رافعاً للخبث يعارضه الأصل في عدم كون الملاقاه سبباً للتنجس بعد الغسل مره فيتساقطان وأورد الماتن قدس سره على ما ذكره بأنه لا معنى في موارد الشك في الرافعيه والناقضيه للشك في مقدار تأثير السبب، بل يبقى المسبب إلى أن يوجد أحدهما، ولا فرق في ذلك بين الأمور الخارجيه والاعتباريه؛ ولذا لا مورد للاستصحاب في مثل الفرضين إلا لعدم كون المذى رافعاً أو كون الغسل مره مطهراً.

أقول: التأثير في الوضوء ونحوه لا مورد له في الأحكام الشرعيه بالإضافة إلى

لم يحدث رافع لها، كانت من الأمور الخارجيه أو الأمور الإعتباريه التي كانت لها آثار شرعيه، فلا أصل لأصالة عدم جعل الوضوء سبباً للطهاره بعد المذى، وأصالة عدم جعل الملاقاه سبباً للنجاسه بعد الغسل مره، كما حكى عن بعض الأفاضل، ولا يكون ها هنا أصل إلا أصالة الطهاره أو النجاسه.

الخامس _ أنه كما لا إشكال فيما إذا كان المتيقن حكماً فعلياً مطلقاً لا ينبغي الإشكال فيما إذا كان مشروطاً [١] معلقاً.

موضوعاتها، بل الشك يرجع إلى سعه الحكم الذى هو أمر اعتبارى سواء كان الملاك فى متعلق التكليف أو فى الموضوع للحكم الوضعى والشك فى المثالين فى أن اعتبار الوضوء السابق طهاره حتى بالإضافة إلى ما بعد خروج المذى أو أنه اعتبر طهاره إلى خروجه الذى ينتزع منه عنوان الناقض والرافع فالاستصحاب فى ناحيه بقاء الوضوء أو كونه طهاره بعد خروج المذى يعارضه الاستصحاب فى ناحيه عدم اعتباره طهاره إلى ما بعد خروجه، وكذا الكلام فى الاستصحاب فى ناحيه الخبث ونحوه بل ذكرنا أن الاستصحاب فى عدم اعتبار الوضوء طهاره كما ذكر حاكم على الاستصحاب فى ناحيه الطهاره الفعلية السابقه ما بعد خروج المذى.

الاستصحاب فى الحكم التعليقى

[١] يقع الكلام فى المقام فى جهتين:

الأولى _ جريان الاستصحاب فى ناحيه الحكم التعليقى كجريانه فى الحكم التنجيزى أو أنه لا يجرى فى ناحيه الحكم التعليقى لعدم تماميه أركان الاستصحاب فى موارد الشك فى الحكم التعليقى.

والثانيه _ فى معارضه الاستصحاب على تقدير جريانه فيه بالاستصحاب فى الحكم التنجيزى الثابت فى مورده أو عدمها، وقد ذكر الماتن أنه لا فرق فى اعتبار

فلو شك في مورد لأجل طرود بعض الحالات عليه في بقاء أحكامه، ففيما صح استصحاب أحكامه المطلقة صح استصحاب أحكامه المعلقة، لعدم الإختلال بذلك فيما اعتبر في قوام الاستصحاب من اليقين ثبوتاً والشك بقاءً.

الاستصحاب بين كون المتيقن حكماً تنجيزياً أو حكماً مشروطاً معلقاً فلو شك في بقاء الحرمة التعليقية التي كانت للعنب بعد صيرورته زبيياً فكما يجرى الاستصحاب في بقاء حكمه التنجيزي السابق لو شك فيه بعد صيرورته زبيياً ككونه ملكاً كذلك يجرى في ناحيه بقاء حرمة التعليقيه لعدم الاختلال في ركني الاستصحاب بتعليق الحكم المتيقن السابق والشك في بقاءه. وعلى الجملة الحرمة التعليقيه التي كانت للعنب سابقاً سنخ من الحرمة في مقابل الحرمة التنجيزيه وكان ذلك السنخ ثابتاً له حال كونه عنباً ويشك في بقاءه بعد صيرورته زبيياً ودعوى أن الحرمة التعليقيه ليست بشيء فإن المعلق على شيء لم يحصل غير حاصل لا يمكن المساعده عليها.

فإنه إذا لم تكن الحرمة المعلقة شيئاً أصلاً فكيف يتوجه الخطاب بها إلى المكلف فيقول: اجتنب عن العنب إذا غلى وعلى ما ذكره سابقاً من كون خطابات الاستصحاب متممه لدلاله الدليل الدال على الحاله السابقه فيما كان مهملاً أو مجملاً بالإضافة إلى حكم الحاله اللاحقه يكون الاستصحاب في المقام متمماً لدلاله ما دلّ على حرمة العنب إذا غلى حيث ببركته يحرز ثبوت الحكم المذكور للعنب بعد صيرورته زبيياً أيضاً.

أقول: المثال المذكور في المقام غير صحيح فإن العنوان المحكوم عليه بحكم قد لا يكون دخيلاً في بقاء الحكم وأن المعنون به إذا دخل تحت عنوان آخر أيضاً يبقى حكمه كما إذا حكم بحليه الحنطه فإن تلك الحليه تثبت للمعنون وإن دخل تحت عنوان العجين والخبز كما أنه قد يكون الحكم الثابت للشئ بعنوان يكون

بقاؤه أيضاً دائراً مدار ذلك العنوان كحرمه الخمر ونجاستها فإن الحرمة كالنجاسه ترتفع بارتفاع عنوان الخمر بصيرورته خلاً فلا مجال للاستصحاب في هذا القسم إلا بالإضافة إلى الشبهه الخارجيه كما إذا شك في صيرورته خمراً أو صيروره الخمر خلاً أما القسم الأول فلا- مجال للاستصحاب فيه، وقد يكون المأخوذ عنواناً للموضوع أو قيدهً له دخیلاً في فعلیه الحكم حدوثاً ولكن یحتمل ثبوته للمعنون بعد زوال العنوان بأن يكون العنوان أو القيد دخیلاً- في فعلیه الحكم حدوثاً لا- بقاءً، والكلام في اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمیه ناظر إلى اعتباره في هذا القسم بأن يكون العنوان أو القيد من قبيل الجهه التعليلیه بالإضافة إلى الحكم عرفاً، وعلى ذلك لو كان الوارد في الخطابات الشرعيه النهی عن العنب بطبخه لكان البحث في الاستصحاب في حرمة الزبيب عند طبخه من الاستصحاب في الشبهه الحكمیه ولكن الوارد فيها حرمة العصير العنبی إذا غلى وبعد صيروره العنب زبيباً لا يبقى ماء العنب فلا بقاء للمعنون خارجاً بعد صيرورته زبيباً، وأن الحرمة الثابته للعنب بغليانه لا تختلف ثبوتاً بين إن ورد في الخطاب الشرعی العنب إذا غلى يحرم، وبين إن ورد حرمة العنب المغلى وذلك فإن كون شيء قيدهً للحكم في الخطاب مقتضاه فرض وجود ذلك القيد وفعليته في فعلیه ذلك الحكم ومع عدم حصوله لا حكم لعدم جعل ذلك الحكم في فرض عدمه كما أن مقتضى أخذ القيد قيدهً للموضوع في الخطاب فرض فعلیه ذلك القيد في فعلیه الحكم فلا اختلاف بين قيد الحكم وقيد الموضوع في مقام الثبوت، وإنما يختلف كون شيء قيدهً للحكم وقيداً للموضوع في مقام الإثبات والدلاله حيث لو كان قيدهً للموضوع في الخطاب لما كان له دلاله على عدم ثبوت الحكم للموضوع مع حصول أمر آخر غير ذلك القيد كالنشيش في العصير فيرجع في مورد ذلك الأمر الآخر إلى دليل آخر أو أصل عملی كأصالة الحليه والبراءه بخلاف ما

إذا كان في الخطاب قيد لنفس الحكم كما إذا كان الخطاب بنحو القضييه الشرطيه فإنه بمفهوم الشرطيه يدل على عدم الحرمة للعصير والعنب مع عدم الغليان، وهذا يرتبط بمقام الإثبات والدلاله والحاصل مجرى الاستصحاب هو بقاء الحكم المتيقن السابق ثبوتاً، وأما انتفاء مدلول الخطاب فهو أمر قطعي، وما في كلام الماتن من أن الاستصحاب متمم لدلاله الدليل الدال على الحاله السابقه كما ترى.

والمتحصل الشك في المجموع ثبوتاً وأنه وسيع يعمّ الزيب بغليانه أم لا- وإذا فرض الغليان في زيب فليس للحرمة في ذلك الزيب حاله سابقه عند كونه عنباً لعدم غليانه في تلك الحال فلا مورد لاستصحاب الحرمة فيه حتى بناءً على جريانه في الشبهات الحكميه، وبتعبير آخر ليس _ بحسب مقام الثبوت _ للحرمة سنخان: حرمة تنجيزيه، وحرمة مشروطه تعليقيه بحيث تكون للحرمة فعليه قبل حصول الشرط وفعليه القيد ليقل: إن المستصحب في موارد الاستصحاب التعليقي ذلك السنخ من الحرمة. نعم، فيما كان الشك في بقاء الجعل ثبوتاً أو اختصاصه بزمان كما في السنخ الشرعي بحيث لا يكون للعنب بعد ذلك الزمان حرمة عند غليانه فهذا يدخل في الاستصحاب عند الشك في السنخ، ويأتي الكلام فيه في بحث الاستصحاب في الأحكام الثابته في الشرايع السابقه، وهذا الاستصحاب أمر آخر لا- يرتبط بالبحث في المقام، والاستصحاب عند الشك في السنخ راجع إلى بقاء الحكم المجموع في مقام جعله بحسب عمود الزمان، وفي المقام الشك في سعه الحكم الفعلي السابق بحيث يعم الموجود الفعلي أي الزيب في المثال أو ضيقه مع العلم ببقاء المجموع أولاً بحسب مقام الجعل يقيناً وعدم نسخه بحسب عمود الزمان.

لا يقال: الاستصحاب في الشبهات الحكميه في ناحيه بقاء الحكم والتكاليف

لا يتوقف على فعلية ذلك الحكم والتكليف وأشغالهما صفحة الوجود في زمان وإلا لم يجر الاستصحاب في شيء من الشبهات الحكمية التي يصحح جريانه فيها فرض فعلية التكليف والحكم بفرض فعلية الموضوعات والقيودات لها. فإنه يقال: نعم، يجرى الاستصحاب في الشبهات الحكمية بفرض فعلية التكليف والحكم بفرض فعلية الموضوعات لهما والاستصحاب في الحكم التعليقي أيضاً يكون بفرض فعلية الشرط في المتيقن.

فإنه يقال: فرض فعلية الموضوع في الاستصحاب في الشبهات الحكمية إنما يصحح الاستصحاب فيما إذا لم تكن الحالة المشكوكه في بقاء الحكم منافية لفرض الفعلية السابقة بأن يمكن ثبوت الحكم وفعليته في الحالة السابقة وبقاء تلك الفعلية في الحالة اللاحقه وهذا لا يتحقق في موارد الاستصحاب التعليقي؛ لأن الزيب حالته لا تجتمع مع غليانه حاله العنب.

ما قيل في تقرير جريان الاستصحاب في الأحكام التعليقيه

ومما تقدم يظهر ما في كلام بعض الأعلام (طاب ثراه) حيث ذكر ما حاصله أن التعليق في المقام يتصور على أنحاء:

منها _ ما إذا كان ترتب حكم على موضوع تعليقياً بمعنى أن ثبوت الحكم على الموضوع على تقدير حصول أمر كما هو مفاد قوله عليه السلام: «الماء إذا بلغ قدر كر لا ينجسه شيء»^(١) أو أنه: إذا غلى العصير حرم^(٢) فإن الاعتصام المجعول للماء على تقدير

ص : ٢٨٨

١- (١) الكافي ٣ : ٢، الباب ٢، الماء الذي لا ينجسه شيء.

٢- (٢) انظر وسائل الشيعه ١٧ : ٢٢٩، الباب ٣ من أبواب الأشربه المحرمه.

وتوهم أنه لا- وجود للمعلق قبل وجود ما علق عليه فاختل أحد ركنيه فاسد، فإن المعلق قبله إنما لا يكون موجوداً فعلاً، لا أنه لا يكون موجوداً أصلاً، ولو بنحو التعليق، كيف؟ والمفروض أنه مورد فعلاً- للخطاب بالتحريم _ مثلاً- _ أو الإيجاب، فكان على يقين منه قبل طروء حاله فيشك فيه بعده، ولا يعتبر في الاستصحاب

حصول الكزيه فيه وترتب الحرمة على العصير على تقدير تحقق غليانه.

ومنها _ ما إذا جعل الحكم لموضوع مقيد كما إذا ورد الماء الكر لا ينفعل، وأن العصير المغلى حرام.

ومنها _ السببيه فى الحرمة بأن يجعل لغليان العصير السببيه فى حرمة العصير، وللكره السببيه فى اعتصام الماء.

ومنها _ جعل الملازمه بين كره الماء واعتصامه أو بين غليان العصير وحرمة والسببيه والملازمه كل منهما حكم وضعى والحكم الوضعى كالحكم التكليفى قابل للجعل والتشريع ولا يقاس بالسببيه التكوينييه أو الملازمه التكوينييه وإجراء ما للثانيه على الأولى خلط بين التكوين والتشريع.

ثم إن الجعل إذا كان بالنحو الأول من الأنحاء الأربعة يكون تعليق حكم الموضوع على حصول ذلك الأمر شرعياً، وعلى تقدير الجعل بالنحو الثانى يكون تعليق حكم الموضوع على حصول ذلك الأمر عقلياً حيث جعل الحكم على الموضوع المقيد وحيث إن المعتبر فى جريان الاستصحاب فعلية نفس اليقين والشك ومدلول أخبار الاستصحاب هو أن اليقين لإبرامه لا يرفع اليد عنه بالشك ولا يعتبر فيه فعلية المتيقن والمشكوك بل لا بد من كون المستصحب مما له أثر عملى أو ينتهى إلى الأثر العملى فورود الخطاب بأنه إذا غلى العصير يحرم مع كونها قضيه تعليقيه ولا يتضمن حكماً فعلياً عملياً إلا أن مقتضى الاستصحاب بقاء القضيه

التعليقيه حال صيرورته زيبياً، وبقاؤها ينتهى إلى الأثر العملى حيث تترتب الحرمة على الزيب بغليانه، ولا يكون هذا من الأصل المثلث؛ لأن ترتب الحرمة على العنب والزيب بالغليان شرعى، ولا يعتبر فى الاستصحاب أزيد من ذلك. ودعوى رجوع تحريم العصير على تقدير غليانه فى الحقيقه إلى جعله للعصير المغلى خلاف الفهم العرفى؛ لأن الغليان فى النحو الأول واسطه فى الثبوت فى التحريم، وفى الثانى واسطه فى العروض ولو فرض اتحادهما بنظر العقل فإنه لا يمنع من الاستصحاب؛ لأن العبره فى جريانه بالنظر العرفى لا العقلى بل لو فرض رجوعهما إلى أمر واحد فيمكن أيضاً جريان الاستصحاب فى بقاء العنب بعد صيرورته زيبياً فى كونه جزءاً لموضوع الحرمة، ولا يعتبر فى جريان الاستصحاب كون شىء تمام الموضوع أو الحكم الشرعى الفعلى.

ثم ذكر أن السببيه والملازمه وإن يمكن جعلها شرعاً ويجرى الاستصحاب فيهما بعد صيروره العنب زيبياً إذ معنى الاستصحاب ومقتضاه التوسعه فى السببيه والملازمه وعدم اختصاصهما بحال العنب إلا أن ترتب الحرمة على الزيب بعد غليانه لا تثبت بهذا الاستصحاب حيث إن حصول المسبب أو اللزم بوجود السبب والملازمه عقلى إلا أن يفسر الملازمه بترتب الحرمة على العنب أو الزيب بعد غليانهما فيكون هذا رجوعاً عن المبنى يعنى كون المجعول نفس الملازمه والسببيه.

فى الجواب عما قيل فى جريان الاستصحاب فى الأحكام التعليقيه

أقول: قد تقدم عند التكلم فى الحكم الوضعى أن جعل السببيه لشىء بالإضافة إلى حكم تكليفى بل وضعى غير معقول حيث إن الحكم أمر جعلى اختيارى فيحتاج ثبوته لموضوعه إلى الجعل والإنشاء فإن أريد من سببيه غليان العصير أو العنب

إلا الشك في بقاء شيء كان على يقين من ثبوته، واختلاف نحو ثبوته لا يكاد يوجب تفاوتاً في ذلك.

وبالجملة: يكون الاستصحاب متمماً لدلاله الدليل على الحكم فيما أهمل أو أجمل، كان الحكم مطلقاً أو معلقاً، فبركته يعم الحكم للحاله الطارئه اللاحقه كالحاله السابقه، فيحكم _ مثلاً _ بأن العصير الزبيبي يكون على ما كان عليه سابقاً في حال عنيته، من أحكامه المطلقه والمعلقه لو شك فيها، فكما يحكم ببقاء

لحرمتها أن بالغليان يحدث في تناول العصير والعنب مفسده تدعو إحراره الحاكم إلى جعل الحرمة فهذا يكون بالتكوين لا بالجعل الشرعى بلا- فرق بين أن يكون الموجد للمفسده نفس الغليان أو كان الغليان يستلزم حصولها وإن أريد بالسببيه أن حدوث الغليان للعصير بعد جعل السببيه توجب حدوث الحرمة بلا إنشاء الحرمة بأن تكون الحرمة من الأمور القهريه فهذا أمر غير معقول؛ لأن الأثر الإنشائي لا يوجد إلا بالإنشاء ولو كان إنشاؤه من قبل بنحو القضييه الحقيقيه، وإن أريد من السببيه جعل الحرمة للعصير عند غليانه فهذا يرجع إلى جعل الحرمة للعصير أو العنب بأحد النحويين الأولين، ومرجعهما إلى جعل الحرمة للعصير باعتبار أن غليانه قيد لحرمة أو لموضوعها وذكرنا أن الخطاب إذا تضمن ثبوت الحرمة للعصير أو العنب فقد يكون الغليان في ذلك الخطاب قيداً لنفس الحرمة كما هو مدلول قوله: العصير إذا غلى يحرم، وقد يكون قيداً لنفس العصير كما إذا قال: العصير المغلى حرام، ولكن هذا الاختلاف إنما هو في المدلول الاستعمالي ومقام الإثبات، وأما بالإضافة إلى مقام الثبوت لا اختلاف بين الفرضين وهو كون الحرمة مجعوله للعصير عند غليانه فلا يكون الحرمة المجعوله بالإضافة إلى عصير أو عنب لا غليان فيه، وإنما يكون اختلاف الخطابين في المدلول الاستعمالي فقط حيث إنه إذا أخذ الغليان قيداً

ملكيتته يحكم بحرمة على تقدير غليانه.

إن قلت: نعم، ولكنه لا- مجال لإستصحاب المعلق لمعارضته باستصحاب ضده المطلق [١] فيعارض استصحاب الحرمة المعلقه للعصير باستصحاب حليته المطلقة.

الموضوع فلا يكون له مفهوم بناءً على الصحيح من عدم المفهوم للوصف، بخلاف ما أخذ في الخطاب شرطاً لنفس الحرمة من غير ذكر عدل له فإن مقتضاه ثبوت دلاله أخرى للخطاب المسمى بالمفهوم وإذا ظهر أن العصير أو العنب الذى لم يحدث له غليان لم يجعل له حرمة، ومجرى الاستصحاب كما ذكرنا هو الحكم الثابت فى مقام الثبوت فى الحاله السابقه تكون نتيجه ذلك أن الزيب الفعلى عند كونه عنباً لم يكن لا تمام الموضوع للحرمة ولا جزأه إذ لم يحدث فيه غليان وإلا لم يمكن أن يصير زيباً فكيف يصح أن يقال يستصحب جزئيه لموضوع الحرمة بعد صيرورته زيباً.

[١] هذه هى الجبهه الثانيه وهى دعوى أن استصحاب الحرمة التعليقيه للعنب مثلاً- بعد صيرورته زيباً يعارضه الاستصحاب فى ناحيه حليه الزيب التى كانت قبل غليانه فإن مقتضاه بقاؤها بعد غليانه أيضاً، وقد أجاب الشيخ والنائينى بأن الاستصحاب فى الحرمة التعليقيه وثبوتها حال الزيب أيضاً حاكم على الاستصحاب فى حليه الزيب؛ لأن الشك فى حليه الزيب بعد غليانه مسبب عن الشك فى بقاء الحرمة التعليقيه التى كانت عند كونه عنباً، ولكن لا يخفى أن الاستصحاب فى ناحيه الحرمة التعليقيه مقتضاه فعليه الحرمة للزيب عند غليانه، وأما ارتفاع حليه الزيب عند غليانه فهو لازم عقلى لبقاء تلك الحرمة التعليقيه؛ لأن الزيب كسائر الأشياء لا- يمكن أن يكون بعد غليانه حراماً وحلالاً، وإذا ثبتت حرمة ترتفع حليته، وإذا ثبتت حليته لا يمكن أن تثبت حرمة. وبتعبير آخر مجرد كون الشك فى شىء موجباً

للشك في شيء آخر لا يوجب أن يكون بين الشئيين ترتب شرعى بأن يكون التعبد بأحدهما أو بالعلم بأحدهما موجبا لرفع الشك عن الآخر بل التسبب الشرعى ينحصر فى موردين:

الأول _ ما إذا كان ثبوت شيء أو عدمه أثراً شرعياً لثبوت الآخر أو عدمه كترتب طهاره المغسول المتنجس على طهاره الماء المغسول به.

والثانى _ ما إذا كان مفاد أحد الأصلين الحكم عند الشك فى شيء ومفاد الأصل الآخر نفى الشك فى ذلك الشيء كما فى حكومه الاستصحاب فى حرمة شيء بالإضافة إلى أصله الحليه أو أصله البراءه فى حرمة ذلك الشيء مثلاً إذا شك فى بقاء العصير على حرمة بعد غليانه وصيرورته دبساً قبل ذهاب ثلثيه حيث إن مقتضى الاستصحاب العلم بحرمة فلا يبقى موضوع لأصله الحليه أو البراءه عن حرمة حيث إن مفاد القاعده أو البراءه حليه المشكوك ورفع الاحتياط عن احتمال الحرمة لا العلم بالحليه، ولذا يعتبر فى هذا القسم من الحكومه اختلاف الأصل الحاكم والأصل المحكوم فى السنخ، وفى غير ذلك يقع التعارض بين الأصلين وان كان الشك فى أحدهما موجبا للشك فى الآخر إذا لم يكن بين المشكوكين ترتب شرعى كما فى ما نحن فيه حيث إن التعبد بالحليه الفعلية بعد غليان الزبيب لا يجتمع مع التعبد بحرمة الفعلية بعده.

وأجاب الماتن قدس سره عن المعارضه بأن الحليه الثابته للزبيب قبل غليانه بعينها هى الحليه الثابته للعنب قبل غليانه غايه الأمر أن الحليه للعنب قبل غليانه وحرمة بعد غليانه كانتا بدلاله الدليل ولكن الحليه للزبيب ما لم يغل وحرمة بعد غليانه كانتا

بالاستصحاب فى الحليه والحرمه المعلقه وثبوتها حال الزيب، ومن الظاهر عدم المنافاه بين الاستصحاب فى كل منهما مع الاستصحاب فى الأخرى ولو فرض أنهما كانتا مدلولى الخطابين كنا نأخذ بكل الخطابين بلا منافاه بينهما وعلى ذلك فمقتضى ثبوت الحليه للزيب ما لم يغفل ارتفاعها بعد غليانه حيث إن ارتفاعه عنده أثر شرعى لكون الحليه مغياه بعدم الغليان كما أن مقتضى الاستصحاب فى ناحيه الحرمه المعلقه بالغليان حصولها بحصول الغليان، وبتعبير آخر الحليه للزيب قبل غليانه وإن كانت متيقنه إلا أنها مردده بين أن تكون هى الحليه التى كانت له عند كونه عنباً وبين كونها الحليه المطلقه الأخرى والاستصحاب فى بقاء تلك الحليه التى كانت له عند كونه عنباً وعدم حدوث حليه أخرى فيه مقتضاه ارتفاع حليته بالغليان فيكون ارتفاع الحليه عنه بحصول الغليان من ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه نظير إثبات ارتفاع الحدث لمن كان محدثاً بالأصغر ثم خرج منه بلل مردد بين البول والمنى بالوضوء حيث إن ارتفاعه بالوضوء مقتضى الاستصحاب فى بقاء حدثه السابق وعدم تبدله بالجنابه.

لا يقال: المستصحب بعد غليان الزيب هى الحليه المتيقنه الثابته له قبل الغليان وتلك الحرمه مردده بين كونها هى التى كانت له عند كونه عنباً أى الحليه المغياه وبين كونها هى الحليه المطلقه الحادثه عند كونه زيباً فالمستصحب هو الجامع بنحو الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلى.

فإنه يقال: لا- مجال فى المقام للاستصحاب بنحو الكلى من القسم الثانى بل الاستصحاب يجرى فى نفس الحليه التى كانت له عند كونه عنباً حيث يحتمل بقاؤها عند كونه زيباً أو تبدلها بحليه أخرى مطلقه ومقتضى الاستصحاب بقاؤها

على ما كانت وعدم تبدلها بغيرها نظير ما ذكرنا في مثل احتمال تبدل الحدث الأصغر بالأكبر.

لا يقال: إذا جرى الاستصحاب في ناحيه الحليه التي كانت للزيب حال كونه عنباً وأحرز أن تلك الحليه ثابتة أيضاً في الزيب ما دام لم يغل بالاستصحاب فيحكم بعدم حليته بعد غليانه ولا حاجه إلى إتعاب النفس في استصحاب الحرمة التعليقيه التي كانت له حال العنب ليقل: إن الاستصحاب في تلك الحرمة غير جار لعدم فعلية الحرمة حال كونه عنباً ليجرى الاستصحاب فيها عند كونه زيباً.

فإنه يقال: الاستصحاب في ناحيه الحليه المغياه بالغليان غايته إحراز عدم الحليه بعد غليانه، ولكنه لا يثبت حرمة بالغليان حيث إن الحليه الثابته للعنب قبل غليانه كانت الحليه بالمعنى الأخص لا الحليه المقابله للحرمة. نعم، يمكن أن يقال: لا مجال للاستصحاب في الحليه بعد صيروره العنب زيباً؛ لأن حليته بعد صيرورته زيباً ما لم يغل يقينيه ولكن الاستصحاب في الحرمة التعليقيه بعد صيرورته زيباً جارٍ ومقتضى هذا الاستصحاب العلم بحرمة الزيب بغليانه فلا يبقى شك في حرمة وحليته بعد غليانه ليجرى الاستصحاب في ناحيه بقاء حليته.

ثم إن الشيخ قدس سره ذكر في رساله جريان الاستصحاب في ناحيه حرمة العصير بعد صيرورته عصيراً زيبياً مع كون المستصحب حرمة تعليقيه والتزم بأن هذا الاستصحاب يقتضى حرمة العصير الزيبى بعد غليانه، ولا يعارضه الاستصحاب في الحليه الفعلية الثابته للعصير الزيبى قبل غليانه بل يقدم الأول على الثاني، وذكر في بحث أصله اللزوم في العقود في المكاسب أن الاستصحاب في بقاء الأثر وإن كان يقتضى اللزوم إلا أنه لا يجرى في مثل عقد المسابقه مما لا يتضمن أثراً فعلياً بأن

يكون أثره أمراً تعليقياً لكون العوض ملكاً للسابق مع فعله سبقه أو ملكاً للموصى له على تقدير موت الموصى إلى غير ذلك فإنه يجرى بعد فسخ أحد المتعاقدين وتحقق ما علق عليه الأثر الاستصحاب في ناحيه عدم الأثر، ولا يخفى أن ما ذكره في المكاسب متهافت مع ما ذكره في رساله مع أنه لا بد في مورد الشك في انفساخ العقد بفسخ أحد المتعاقدين من جريان الاستصحاب في ناحيه بقاء العقد.

هذا كله بالإضافة إلى جريان الاستصحاب في الأحكام التعليقيه، وأما بالإضافة إلى التعليق في الموضوعات سواء كان مقتضى الاستصحاب الجارى في الموضوع التعليقى إحراز حكم كما إذا علم بأن الماء الخارجى بحيث لو أضيف إليه دلو من الماء لكان كراً ويشك في بقائه على ما كان فيراد إثبات كريتته بعد إضافه الدلو ليرتب عليه اعتصامه أو كان الاستصحاب لإحراز سقوط التكليف بإحراز حصول متعلقه خارجاً كما إذا كان المصلى قبل لبسه اللباس المشكوك فيه بحيث لو صلى لما كانت صلاته في غير مأكول اللحم وبعد لبسه يشك في كون صلاته كما كانت فلا مجرى للاستصحاب في شىء من الموردین حتى بناءً على جريان الاستصحاب في الأحكام التعليقيه وذلك فإن التعبد بالقضيه التعليقيه في موارد الأحكام التعليقيه يقتضى فعله ذلك الحكم بفعله المعلق عليه بنحو العينيه وليس الأمر كذلك في الموضوعات التعليقيه؛ لأن الحكم الشرعى لم يترتب على الأمر التعليقى بحسب جعل الشارع بل لموضوعه الفعلى الذى يكون تحققه أمراً قهرياً بتحقق المعلق عليه فيما إذا كانت لتلك القضيه التعليقيه واقعيه والاستصحاب لا يصحح الواقعيه الفعلية بقاءً إذا كان غير محرز وجداناً.

ولا يخفى أن كون المثال الثانى من موارد الاستصحاب في الموضوع التعليقى

قلت: لا يكاد يضر استصحابه على نحو كان قبل عروض الحالة التي شك في بقاء حكم المعلق بعده، ضروره أنه كان معيّياً بعدم ما علق عليه المعلق، وما كان كذلك لا يكاد يضر ثبوته بعده بالقطع فضلاً عن الاستصحاب، لعدم المضاده بينهما، فيكونان بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا معاً بالقطع قبل بلا منافاه

مبنى على كون المطلوب الصلاة مقيده بعدم وقوعها في أجزاء ما لا يوء كل (1) لحمه وتوابعه كما هو ظاهر النهى عن الصلاة فيما لا يوء كل وأما لو بنى بالصلاة لم تنقيد بعدم وقوعها فيما لا يوء كل بل هي مقيده بكون المصلى لو كان لابساً يعتبر في ذلك اللباس والمحمول أن لا يكون مما لا يوء كل لحمه فلا مورد لتوهم الاستصحاب التعليقي؛ لأن اللباس أو محموله المفروض كونه من أجزاء الحيوان وتوابعه من أول أمره مردد بين كونه من مأكول اللحم أو من غيره فالاشتراط في نفس اللباس أو المحمول لا يحرز بذلك الاستصحاب. نعم، لو كان المعبر والاشتراط في ناحيه المصلى بأن لا يكون المصلى لابساً لما لا يوء كل فالاستصحاب الجارى تنجيزى ويحرز وصف المصلى فهذه الفروض الثلاثه وإن تكون نتيجتها في مقام الثبوت أمراً واحداً إلا أنه يختلف الحال بحسب مقام الإثبات بحسب جريان الاستصحاب وعدمه.

وذكر النائيني قدس سره في وجه عدم جريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات ومتعلقات التكليف أنه يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنه والقضيه المشكوكه ببقاء الجزء المقوم للموضوع فيهما، والجزء المقوم له في مثال اللباس المشكوك هو الصلاة الواقعيه خارجاً بالفعل وهذه الصلاة التي يشك في كونها في غير المأكول لحمه لم تكن في السابق ليقال: إنها لم تكن مع غير مأكول اللحم قبل

ص : ٢٩٧

أصلاً، وقضيه ذلك انتفاء الحكم المطلق بمجرد ثبوت ما علق عليه المعلق، فالغليان في المثال كما كان شرطاً للحرمه كان غايه للحليه، فإذا شك في حرمة المعلقه بعد عروض حاله عليه، شك في حليته المغيابه لا محاله أيضاً، فيكون الشك في حليته أو حرمة فعلاً بعد عروضها متحداً خارجاً مع الشك في بقاءه على ما

لبس المشكوك وأجيب عن ذلك بأنه وإن يعتبر في جريان الاستصحاب الموضوع في القضيتين إلا أن المراد من البقاء ليس هو الوجود الخارجي للمستصحب مطلقاً وإلا لم يجر الاستصحاب في ناحيه وجود الشيء وبقاء حياه زيد، بل المراد اتحاد الموضوع في القضيتين المتيقنه والمشكوكه، ومن الظاهر أن الموضوع في مثال الصلاه الطبيعي، وأنها لو وقعت قبل لبس المشكوك أو أخذه معه لم يكن الطبيعي في غير مأكول اللحم، ومقتضى الاستصحاب أنّ الطبيعي بعد لبسه أو أخذه معه كما كانت.

والحاصل أن متعلقات الأحكام ليست هي الأفراد والوجودات الخارجيه من الطبايع، والفرد الخارجي بما أنه حصول للطبيعي يكون مسقطاً للتكليف فيقال في المثال أن التكبيره إلى التسليمه لو كانت قبل لبس اللباس المشكوك لكان من إيجاد الطبيعي المتعلق به الوجوب والآين كما كانت وظرف الاستصحاب قبل أن يشرع المكلف بالإتيان بالطبيعي وهذا بناءً على أن متعلق التكليف هو المقارن لعدم طبيعي ما لا- يوء كل، وليس المراد عنوان التقارن بل واقعه المعبر عنه بواو الجمع. وأما إذا كانت المانعيه في غير مأكول اللحم انحلاليه فالاستصحاب المذكور لا يفيد عدم مانعيه المشكوك، ولا يثبت أنه من غير مأكول اللحم بل لا- يفيد جريان الاستصحاب في بقاء الطبيعي كما كان في إثبات الطبيعي بناءً على عدم الانحلال أيضاً وذلك فإن الاستصحاب المذكور يعارضه الاستصحاب في عدم وقوع صلاه في غير ما لا يوكل.

كان عليه من الحليه والحرمة بنحو كائنا عليه، فقضيته استصحاب حرمة المعلقه بعد عروضها الملازم لاستصحاب حليته المغيابه حرمة فعلاً بعد غليانه وانتفاء حليته، فإنه قضيه نحو ثبوتها كان بدليلها أو بدليل الاستصحاب، كما لا يخفى بأدنى التفات على ذوى الألباب، فالتفت ولا تغفل.

السادس: لا فرق أيضاً بين أن يكون المتيقن من أحكام هذه الشريعه أو الشريعه السابقه، إذا شك في بقاءه وارتفاعه [١] بنسخه في هذه الشريعه، لعموم

أقول: الصحيح عدم الجريان في ناحيه عدم تحقق الصلاه ولا في ناحيه غيره فإن ظاهر خطاب النهى عن الصلاه فيما لا يوء كل لحمه إرشاداً إلى المانع انحلالى فكل من أفراد ما لا يوء كل عدم لبسه وعدم مصاحبته قيد للصلاه المأمور بها فيدور الأمر في الصلاه بين أن يتقيد بعدم هذا المشكوك أيضاً أو لا يتقيد به فيدخل الفرض بين كون الواجب هو المطلق أو المقيد، وقد تقدم في بحث الأقل والأكثر الارتباطيين جريان البراءه في ناحيه وجوب المشروط كما تجرى في ناحيه عدم وجوب الأكثر.

هذا فيما لم يجر في ناحيه المشكوك أصل ينقح خروج المشكوك من أفراد المانع من عدم كونه جزءاً من غير ما كوال اللحم ولو بنحو الاستصحاب بنحو العدم الأزلى وإلا فلا تصل النوبه إلى أصاله البراءه.

[١] قد يقال: كما أنه يجرى الاستصحاب في موارد الشك في نسخ حكم هذه الشريعه على ما اتفق عليه أصحابنا حتى الأخباريين منهم كذلك يجرى في مورد الشك في بقاء حكم من الشريعه السابقه فإن أخبار النهى عن نقض اليقين بالشك يعم كلا الحكمين على حد سواء، وربما يناقش في ذلك بعدم اليقين بثبوت الحكم بالإضافة إلى أهل الشريعه اللاحقه، والمتيقن من ثبوت أنه حكم لأهل الشريعه السابقه، وإذا لم يكن يقين بثبوت له لأهل الشريعه اللاحقه فلا يكون الشك في بقاءه

أدله الاستصحاب، وفساد توهم اختلال أركانه فيما كان المتيقن من أحكام الشريعة السابقة لا محاله، إما لعدم اليقين بثبوتها في حقهم، وإن علم بثبوتها سابقاً في حق آخرين، فلا شك في بقائها أيضاً، بل في ثبوت مثلها، كما لا يخفى، وإما لليقين بارتفاعها بنسخ الشريعة السابقة بهذه الشريعة، فلا شك في بقائها حينئذ، ولو سلم اليقين بثبوتها في حقهم، وذلك لأن الحكم الثابت في الشريعة السابقة حيث كان

أيضاً؛ لأن ما كان متيقناً منه قد انتفى بانقضاء أهل الشريعة السابقة وثبوتها لآحاد الشريعة اللاحقة مشكوك من الأول ويناقدش أيضاً على تقدير العلم بالثبوت لا يكون الشك في البقاء للعلم بكون الشريعة اللاحقة ناسخه للشريعة السابقة، ولا معنى لنسخها إلا- نسخ الأحكام الثابتة في السابقة. وذكر الماتن قدس سره أنه لا مجال لشيء من المناقشتين أما عدم العلم بالحالة السابقة بالإضافة إلينا فيرده بأن الحكم المجعول في الشريعة السابقة كالمجعول في شريعتنا كان بنحو القضييه الحقيقيه لا بنحو القضييه الخارجيه وإذا كان المجعول كذلك فلا يختلف الحكم المجعول باختلاف الأشخاص وتبدلهم فحرمه شرب الخمر على البالغ العاقل لا- تنقضى بانقضاء الموجودين في زمان الجعل بل تبقى وتثبت في حق كل مكلف في ظرف بلوغه وعقله ولو في آخر الزمان، وقد تقدم أن الاستصحاب في بقاء الحكم المجعول وعدم إغائه وانتهائه وإحرازه بفعليه موضوعه لا يكون من الأصل المثبت، وعلى الجملة الاستصحاب في الحكم الثابت في الشريعة السابقة كالأستصحاب في بقاء الحكم المجعول في شريعتنا عند الشك في بقائه واحتمال نسخه داخل في عموم أخبار النهي عن نقض اليقين بالشك.

أقول: كون الحكم المجعول في الشريعة السابقة كالمجعول في الشريعة اللاحقه بنحو القضييه الحقيقيه دون القضييه الخارجيه صحيح إلا أن إثبات أن

ثابتاً لأفراد المكلف، كانت محققه وجوداً أو مقدرةً، كما هو قضيه القضايا المتعارفه المتداوله، وهى قضايا حقيقته، لا خصوص الأفراد الخارجيه، كما هو قضيه القضايا الخارجيه، وإلا لما صح الاستصحاب فى الأحكام الثابته فى هذه الشريعه، ولا النسخ بالنسبه إلى غير الموجود فى زمان ثبوتها، كان الحكم فى الشريعه السابقه ثابتاً لعامه أفراد المكلف ممن وجد أو يوجد، وكان الشك فيه

الموضوع فى ذلك الجعل بحيث يعم أهل الشريعه اللاحقه وعدم كونه بحيث ينتهى أمد الجعل بمجىء الشريعه اللاحقه غير محرز لنا إذ من المحتمل كما أن الموضوع لوجوب الحج المجعول بنحو القضييه الحقيقه البالغ المستطيع ولا يعم غير المستطيع كذلك يحتمل كون الموضوع للحكم المجعول فى الشريعه السابقه البالغ العاقل قبل مجىء الشريعه اللاحقه فيكون الحكم من الأول مجعولاً- بحيث لا- يكون موضوعه مطلق البالغ العاقل بل من يكون كذلك قبل مجىء الشريعه اللاحقه، وبما أن المتيقن ثبوت الحكم المجعول كذلك فلا- يكون ذلك الحكم مجعولاً بالإضافة إلى أهل الشريعه اللاحقه، وهذا القيد بما أنه يحتمل كونه قيداً مقوماً للموضوع فالمتعين فى المقام الاستصحاب فى عدم جعله لعنوان عام ويجرى مثل هذا الكلام فى الاستصحاب فى الحكم الثابت فى أول شريعتنا ولذا يتمسك فى إحراز عموم الأحكام الثابته فى صدر الإسلام بإطلاقات خطابات الأحكام وبالضروره فى الاشتراك فى التكليف وأن حكمه صلى الله عليه وآله على واحد حكم على الأمه.

وأما المناقشه بدعوى العلم بارتفاع الحكم السابق الثابت فى الشريعه السابقه لكون اللاحقه ناسخه لها ولا معنى لنسخ الشريعه إلا ارتفاع أحكامها فلا- يمكن المساعده عليها لأن نسخ الشريعه السابقه ليس بمعنى نسخ جميع أحكامها كيف واللاحقه مكمله للسابقه ومتممه لها، وهذا لا يقتضى إلا نسخ بعض أحكامها والعلم

كالشك في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة لغير من وجد في زمان ثبوته، والشريعة السابقة وإن كانت منسوخة بهذه الشريعة يقيناً، إلا أنه لا يوجب اليقين بارتفاع أحكامها بتمامها، ضروره أن قضيه نسخ الشريعة ليس ارتفاعها كذلك، بل عدم بقائها بتمامها، والعلم إجمالاً- بارتفاع بعضها إنما يمنع عن استصحاب ما شك في بقاءه منها، فيما إذا كان من أطراف ما علم ارتفاعه إجمالاً، لا فيما إذا لم يكن من أطرافه، كما إذا علم بمقداره تفصيلاً، أو في موارد ليس المشكوك منها، وقد علم بارتفاع ما في موارد الأحكام الثابته في هذه الشريعة.

الإجمالى بوقوع النسخ في السابقه لا يمنع عن جريان الاستصحاب في الحكم الثابت في السابقه لانحلال المعلوم بالإجمال إما بالعلم التفصيلي بمقدار من الأحكام المنسوخه واحتمال انحصار النسخ عليها أو العلم الإجمالى بالنسخ فيما لا يدخل المشكوك في أطرافه كما إذا علم بوقوع النسخ في العبادات من الشريعة السابقه ولم يكن المشكوك كان من غير حكم العبادات أو للعلم بثبوت أحكام في هذه الشريعة فلا بد من العمل بها سواء كانت بعضها من قبل أو شرعت في شريعتنا ويحتمل أن يكون النسخ المعلوم بالإجمال فيها فلا يكون في الشريعة السابقه نسخ آخر فيجربى الاستصحاب في المشكوك، وما في عبارته الماتن قدس سره من اعتبار العلم بالنسخ في موارد الأحكام الثابته في هذه الشريعة في انحلال العلم الإجمالى لا يمكن المساعده عليه حيث يكفى في الانحلال احتمال انحصار المنسوخ المعلوم بالإجمال في تلك الموارد ولا يلزم حصول العلم.

وقد أجاب الشيخ قدس سره عن المناقشه الأولى أى دعوى عدم العلم بحدوث الحكم بالإضافة إلى أهل الشريعة اللاحقه بأمرين:

الأول _ أن الحكم كان ثابتاً في الشريعة السابقه للجماعه على نحو لم يكن

ثم لا- يخفى أنه يمكن إرجاع ما أفاده شيخنا العلامة _ أعلى الله في الجنان مقامه _ في ذب اشكال تغاير الموضوع في هذا الاستصحاب من الوجه الثانى إلى ما ذكرنا، لا ما يوهمه ظاهر كلامه، من أن الحكم ثابت للكل، كما أن الملكيه له في مثل باب الزكاه والوقف العام، حيث لا مدخل للأشخاص فيها، ضروره أن التكليف والبعث أو الزجر لا يكاد يتعلق به كذلك، بل لا بد من تعلقه بالأشخاص، وكذلك

لأشخاصهم دخل في ذلك الحكم، وقد فهم بعض من كلامه هذا بأن مراده كما أن الملكيه في الزكاه لطبيعى الفقير، وملكيه العين في الوقف العام للعنوان لا- للأشخاص كذلك الحكم في الشريعه السابقه كان للطبيعى لا الأشخاص فيستصحب ثبوت الثابت للطبيعى ولو بعد انقضاء أهل الشريعه السابقه؛ ولذا أُورد عليه بأن ثبوت الحكم الوضعى للطبيعى أمر معقول، وأما توجه التكليف إلى مجرد العنوان دون الأشخاص فغير معقول لعدم قبول الطبيعى بمجرد بعثاً أو زجراً ولكن الظاهر أن مراد الشيخ كما ذكر الماتن قدس سره من كون الحكم الثابت في الشريعه السابقه كان بنحو القضييه الحقيقيه لا الخارجيه وقد ذكرنا أن مجرد الالتزام بكونه ثابتاً بنحو القضييه الحقيقيه غير كاف أيضاً في ثبوت الحاله السابقه، وأنه لا يمكن لنا إحراز عدم أخذ قيد في موضوعه ككونه للبالغ العاقل قبل مجيء الشريعه اللاحقه ليكون الشك في بقاءه بالإضافة إلينا لا في أصل ثبوته في حقنا.

نعم، يمكن فرض الحاله السابقه في حق اللاحق بنحو التعليق في الموضوع وأن اللاحق لو كان في السابق لكان داخلياً في الموضوع يقيناً، ولكن تقدم عدم اعتبار الاستصحاب في الأحكام التعليقيه في خطاب الشارع فضلاً عن الموضوعات التعليقيه التى تدخل في حكم العقل مع فرض المعلق عليه وبدون فرضه لا حكم له أصلاً.

الثواب أو العقاب المترتب على الطاعة أو المعصية، وكان غرضه من عدم دخل الأشخاص عدم أشخاص خاصه، فافهم.

وأما ما أفاده من الوجه الأول، فهو وإن كان وجيها بالنسبه إلى جريان الاستصحاب في حق خصوص المدرك للشريعتين، إلا أنه غير مجد في حق غيره من المعدومين، ولا يكاد يتم الحكم فيهم، بضروره اشتراك أهل الشريعة الواحده أيضاً، ضروره أن قضيه الإشتراك ليس إلا- أن الاستصحاب حكم كل من كان على يقين فشك، لا أنه حكم الكل ولو من لم يكن كذلك بلا شك، وهذا واضح.

والثاني _ الذى أجاب به عنها بأنه يستصحب الحكم في حق المدرك للشريعتين وبعد إحراز ثبوته في حقه وبقائه يثبت في حق الآخرين من أهل الشريعة اللاحقه لضروره الاشتراك في التكليف، وأنه إذا ثبت في حق أحد من أهل الشريعة اللاحقه يثبت في حق الآخرين أيضاً وفيه أن الاشتراك في حق أهل الشريعة إنما فيما كان الثابت لبعض أهل الشريعة بعنوان يشترك الباقين معه في ذلك العنوان، ولا يعم ما إذا اختص العنوان بذلك البعض ففي المثال الثابت لمدرك الشريعتين بعنوان كونه متيقناً بثبوت الحكم في حقه ويشك في بقاءه، وهذا العنوان لا يجرى في حق الآخرين، ولا يختلف الحال بين كون المتمسك بالاستصحاب هو نفس مدرك الشريعتين أو كنا أردنا الإجزاء فإن ثبوت الحكم في حقه بما أن للحكم بالإضافة إليه حاله سابقه ولسنا نحن على هذه الخصوصيه.

وقد ذكر النائنى قدس سره أنه يلزم في اتباع الحكم الثابت في الشريعة السابقه أنه مما أبلغه الصادع بالشريعة اللاحقه ولا يثبت ذلك بالاستصحاب وأن الحكم المفروض مما أمضاه الشارع للشريعة اللاحقه وفيه:

__ أنه إن أريد بالإمضاء الإبلاغ كما هو مقتضى استدلاله على الإمضاء

السابع: لا- شبهه في أن قضيه أخبار الباب [١] هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الأحكام، ولأحكامه في استصحاب الموضوعات،

بقوله صلى الله عليه وآله: «ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه» (١) فمع عموم خطابات الاستصحاب وشمولها للحكم الثابت في الشريعة السابقة يحصل إبلاغه وإمضاؤه.

— وإن أريد الإبلاغ بخطاب يخص ذلك الحكم بعينه فلا دليل على اعتباره في لزوم العمل بالحكم.

[١] ذكر الماتن قدس سره في هذا الأمر عدم اعتبار الأصل المثبت ومنه عدم اعتبار الاستصحاب بالإضافة إلى مثبتاته بخلاف الطرق والأمارات حيث إنها معتبرة حتى بالإضافة إلى مثبتاته، وذكر في تقرير ذلك أن المستفاد من أخبار النهي عن نقض اليقين بالشك فيما إذا كان المستصحب نفس الحكم الشرعي سواء كان تكليفاً أو وضعياً جعل نفس ذلك الحكم في ظرف الشك وحيث إن المجعول في ظرف الشك حكم ظاهري يكون مماثلاً للحكم الذي يكون المكلف على يقين منه حدوثاً فيترتب على الحكم الظاهري أثره الشرعي والعقلي فالأول كما إذا كان نفس ذلك الحكم موضوعاً لحكم شرعي آخر، والثاني كوجوب الإطاعة الذي يترتب على إحراز التكليف سواء كان واقعياً أو ظاهرياً بمعنى أنه يترتب على مخالفته استحقاق العقاب كما أن مقتضى أخبار النهي عن نقض اليقين بالشك في الاستصحاب الجارى في الموضوعات جعل حكم مماثل لحكم المستصحب، ولكن لا يخفى بما أن

ص : ٣٠٥

١- (١) وسائل الشيعه ١٢ : ٢٧، الباب ١٢ من أبواب مقدمات التجاره، الحديث ٢.

كما لا- شبهه فى ترتيب ما للحكم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعيه والعقليه، وإنما الإشكال فى ترتيب الآثار الشرعيه المترتبه على المستصحب بواسطه غير شرعيه عاديه كانت أو عقليه، ومنشأه أن مفاد الأخبار: هل هو تنزيل المستصحب والتعبد به وحده؟ بلحاظ خصوص ما له من الأثر بلا واسطه، أو تنزيله بلوازمه

الحكم الظاهري المجعول والمنكشف من أخبار الاستصحاب طريقي يوجب تنجز الواقع فيما أصاب التكليف الواقعي وتكون موافقته عذراً فيما أوجب موافقته مخالفه التكليف الواقعي ولكن الماتن قدس سره ذكر فى بحث الإجزاء ما يقتضى كون المجعول بالاستصحاب حكماً نفسياً يوجب التوسع فى الواقع كما فى استصحاب الحليه والطهاره ونحوهما، وقد تعرضنا لما ذكره فى ذلك البحث وقلنا: إنه لا يمكن الالتزام به فالحكومه الواقعيه لا تجرى بالإضافة إلى الأحكام الظاهريه بأن يكون جعلها وثبتها موجباً للتوسع الواقعيه فى الأحكام الواقعيه ولو بالإضافة إلى شرايط متعلق التكليف فى العبادات وغيرها.

وكيف كان فلا ينبغى التأمل فيما كان المستصحب بنفسه حكماً شرعياً يترتب عليه الأثر الشرعي المترتب عليه وأثره العقلي من لزوم رعايته وموافقته وإذا كان من الموضوع لحكم شرعي يترتب عليه ذلك الحكم الشرعي وإنما الكلام فيما إذا كان الأثر الشرعي مترتباً لا- على نفس ذلك المستصحب من الحكم والموضوع بل كان مترتباً على لازمه العقلي أو العادى أو ملازمه كذلك ولم يكن ذلك اللازم أو الملازم مما له حاله سابقه فهل يفيد الاستصحاب فى ذلك المستصحب فى ترتب الأثر الشرعي المترتب على لازمه العقلي أو العادى أو على ملازمه كذلك أم لا؟ ومنشأ الإشكال دلاله أخبار النهى عن نقض اليقين بالشك على سعه التنزيل فى تنزيل المشكوك منزله المتيقن بأن يكون المشكوك منزلته فى مطلق ما للمتيقن من الأثر

العقلية أو العادية؟ كما هو الحال في تنزيل مؤديات الطرق والأمارات، أو بلحاظ مطلق ما له من الأثر ولو بالواسطة؟ بناءً على صحة التنزيل بلحاظ أثر الواسطة أيضاً لأجل أن أثر الأثر أثر.

الشرعى ولو بلحاظ لآزمه أو ملازمه العقلين أو العادين أو أنه ينزله منزله مع لآزمه وملازمه أو أنه لا دلالة لها إلا على تنزيل نفس المشكوك منزله المتيقن بلحاظ نفسه أو بلحاظ أثره الشرعى فقط فعلى الأولين يكون الاستصحاب معتبراً حتى بالإضافة إلى مثبتاته كالأمارات بخلافه على الأخير فإنه لا يعتبر إلا بالإضافة إلى إثبات نفسه فيما إذا كان المستصحب حكماً شرعياً أو إثبات حكمه الشرعى فيما إذا كان من الموضوع للحكم الشرعى، وتظهر الثمره بين القولين فيما إذا كان للمستصحب لازماً أو ملازماً عقلياً أو عادياً على تقديره بقاءه زمان الشك فقط وإلا فلو كان لازماً أو ملازمه حصول فى السابق كنفس المستصحب يكون الاستصحاب جارياً فى ناحيه نفس اللازم أو الملازم.

أقول: لو كان مفاد أخبار الاستصحاب تنزيل المشكوك منزله المتيقن السابق فمن الظاهر أنه قد لا يكون الشىء زمان اليقين به ذا أثر شرعى، ويكون على تقدير بقاءه زمان الشك ذا أثر شرعى ولو كان مفاد أخبار الاستصحاب تنزيل المشكوك منزله ذات المتيقن السابق فلا تفيد شيئاً لعدم ثبوت وجه التنزيل فإن وجه التنزيل هو الأثر الشرعى المترتب على نفس المتيقن السابق مع أن الماتن قدس سره كغيره يلتزم بجريان الاستصحاب فى مثل هذه الموارد ودعوى أن المنزل عليه هو المتيقن بقاءً بمعنى أن المشكوك الفعلى قد نزل منزله المتيقن الفعلى مرجعها إلى تنزيل الشك فى البقاء منزله العلم به، وحيث إن التنزيل بملاحظه الأثر المترتب على المنزل عليه غير محتاج إليه فيما كان المنزل عليه بنفسه قابلاً للجعل والاعتبار فى الحقيقة يعتبر

العلم بالحاله السابقه علماً ببقائها عند الشك ما لم يعلم الخلاف ويساعد على ذلك نفس ظواهر أخبار النهى عن نقض اليقين بالشك؛ لأن مدلولها أن رفع اليد عن اليقين بالحاله السابقه عند الشك فى بقاءها نقض لذلك اليقين فيترتب على هذا الاعتبار ما يترتب على العلم بالبقاء عقلاً وشرعاً من تنجيز الواقع على تقدير كون الواقع تكليفاً أو موضوعاً له وحتى ما إذا كان إحراز الواقع موضوعاً لحكم شرعى آخر حيث إن خلاف العمل على مقتضى العلم بالواقع وإحرازه نقض لليقين السابق ما لم يعلم خلافه هذا بالإضافة إلى أثر شرعى مترتب على الواقع وإحرازه ولو بتوسيط أثر شرعى آخر، وكذا بالإضافة إلى الأثر العقلى أى التنجيز والتعذير المترتب على إحراز الواقع وجداناً أو تعبداً وأما اللازم العقلى المترتب على الوجود الواقعى للشىء فقط فلا يثبت بالاستصحاب الجارى فى ناحيه الملزوم وكذا اللازم العادى فإنه لا يترتب أثرهما الشرعى بالاستصحاب فى ناحيه الملزوم حيث إن العلم الاعتبارى والتعبدى بالملزوم لا يستلزم العلم بوجود اللازم العقلى أو العادى حتى يترتب بالاستصحاب المفروض أثرهما الشرعى، وترتب أثرهما فيما كان العلم بالملزوم وجدانياً؛ لأن العلم الوجدانى بالملزوم يوجب العلم بتحقيق اللازم العقلى والعادى فيحرز ثانياً الموضوع للأثر الشرعى المترتب عليهما بخلاف العلم التعبدى بالملزوم فإنه يحرز به العلم بالملزوم فقط وبضميمه الكبرى الداله على ثبوت الحكم الشرعى لذلك الملزوم يحرز حكمه وكذا الحكم الشرعى المترتب على إحراز الحكم الثابت للملزوم فيما كان حكمه أو إحراز حكمه موضوعاً لحكم شرعى آخر وما ذكرنا هو الوجه فى عدم اعتبار الاستصحاب بالإضافة إلى مثبتاته فلو اغتسل المكلف أو توضأ مع احتمال وجود الحاجب فى بعض أعضاء غسله أو وضوئه فالاستصحاب فى

وذلك لأن مفادها لو كان هو تنزيل الشيء وحده بلحاظ أثر نفسه، لم يترتب عليه ما كان مترتباً عليها، لعدم إحرازها حقيقةً ولا تعبدًا، ولا- يكون تنزيله بلحاظه، بخلاف ما لو كان تنزيله بلوازمه، أو بلحاظ ما يعم آثارها، فإنه يترتب باستصحابه ما كان بوساطتها.

والتحقيق أن الأخبار إنما تدل على التعبد بما كان على يقين منه فشك، بلحاظ ما لنفسه من آثاره وأحكامه، ولا دلاله لها بوجه على تنزيله بلوازمه التي لا يكون

عدم وجود الحاجب لا يثبت غسل تمام أعضاء غسله أو وضوئه والاستصحاب في بقاء حياه زيد إلى زمان قطع رأسه لا يثبت أنه مقتول إلى غير ذلك، ومن يلتزم باعتبار الاستصحاب حتى بالإضافة إلى مثبتاته فلا بد من أن يلتزم بأن تحقق الشيء في زمان أماره على بقاءه زمان الشك، وهذه الأماره معتبره كسائر الأمارات التي تثبت لوازمها العقلية والعادية أو يلتزم بأن اعتبار الاستصحاب مستفاد من أخبار النهي عن نقض اليقين بالشك ولكن الأثر الشرعي المترتب على اللازم العقلي أو العادي يعد أثرًا شرعيًا للملزم كسائر الآثار الشرعية المترتبة عليه أو يلتزم بأن تلك الأخبار ظاهره في بقاء المتيقن حتى بلوازمها العقلية أو العادية زمان الشك، ولكن ضعف هذه الالتزامات ظاهر مما ذكرنا فلا نعيد ثم على تقدير القول باعتبار الأصل المثبت تظهر ثمره الخلاف فيما إذا كان اللازم العقلي أو العادي لازماً لبقاء المستصحب زمان الشك وإلا فلو كان اللازم لازماً من حين تحقق الملزوم فيجرى الاستصحاب في ناحيتهما كما يجرى في ناحيه الملزوم فلا تظهر ثمره عمليه.

في عدم اعتبار الاستصحاب بالإضافة إلى اللازم العقلي والعادي والمعارضه بين الاستصحابين على تقدير القول به

ثم إنه قد يقال: إن اللازم العقلي إذا كان لازماً لبقاء المستصحب فقط وكذا اللازم

كذلك، كما هي محل ثمره الخلاف، ولا على تنزيهه بلحاظ ماله مطلقاً ولو بالواسطه، فإن المتيقن إنما هو لحاظ آثار نفسه، وأما آثار لوازمه فلا- دلالة هناك على لحاظها أصلاً، وما لم يثبت لحاظها بوجه أيضاً لما كان وجه لترتيبها عليه باستصحابه، كما لا يخفى.

العادى فالاستصحاب فى ناحيه عدم تحققهما زمان الشك يعارض الاستصحاب فى ناحيه بقاء الملزوم فيسقط اعتبار المستصحب بالإضافة إلى ما يترتب على لازمه العقلى أو العادى لمعارضته بالاستصحاب فى ناحيه عدم اللازم العقلى أو العادى.

وأجاب الشيخ قدس سره عن المعارضه بأن الاستصحاب فى ناحيه الملزوم حاكم على الاستصحاب فى ناحيه عدم اللازم العقلى أو العادى، ولكن لا يخفى أن دعوى الحكومه صحيحه على تقدير الالتزام بأماريه الاستصحاب؛ لأن العلم بحدوث الملزوم سابقاً إذا كان مفيداً للظن بالبقاء نوعاً أو شخصاً كان مفيداً للظن بحدوث لازمه العقلى والعادى أيضاً، وكما أن العلم ببقائه يوجب العلم بحدوثهما كذلك الظن به إذا كان الشخص ملتزماً بأن الأثر الشرعى المترتب على اللازم العقلى أو العادى يعد من أثر الشرعى للملزوم أيضاً بدعوى أن أثر الأثر أثر، وهذه الدعوى وإن كانت سخيفه فإن ما ذكر إنما هو فى ترتب الآثار الشرعيه بعضها على بعض لا- بالإضافة إلى المترتب على الأثر التكويني المترتب على الملزوم تكوينياً إلا أنه على فرض صحتها الجواب بالحكومه غير صحيح؛ لأن جريان الاستصحاب فى الملزوم لا- يكون علماً بحصول اللازم العقلى أو العادى بل يعد علماً بما يترتب على هذا اللازم العقلى أو العادى إذا لم يكن فى البين تعارض، ولكن يكون الاستصحاب فى عدم حدوث اللازم العقلى أو العادى نافعاً لذلك الأثر المترتب عليها وهذا معنى المعارضه بين الاستصحابين بالإضافة إلى ذلك الأثر الشرعى الذى يكون أثر اللازم العقلى أو

نعم لا- يبعد ترتيب خصوص ما كان محسوباً بنظر العرف من آثار نفسه لخفاء ما بوساطته [١]، بدعوى أن مفاد الأخبار عرفاً ما يعمه أيضاً حقيقته، فافهم.

العادى ويعد من أثر ملزومهما أيضاً. نعم، لو بنى أن مفاد أخبار لا تنقض تنزيل المشكوك منزله المتيقن الفعلى بمعنى كونه علماً بالإضافة إلى نفس الملزوم ولازمه العقلى والعادى فلا يبقى للاستصحاب فى ناحيه عدم اللازم العقلى أو العادى موضوع فدعوى الحكومه حينئذٍ لا بأس بها لإحراز نفس اللازم العقلى أو العادى بالاستصحاب فى ناحيه المتيقن السابق يعنى الملزوم.

[١] قد ذكر الشيخ قدس سره فى الرسائل اعتبار الأصل المثلث فى مورد خفاء الواسطه وفسره بما إذا كان الأثر الشرعى، وإن كان مترتباً على الواسطه إلا أن العرف يرون ذلك الأثر أثراً لما له حاله سابقه، ومثل لذلك بما إذا شك فى الرطوبه المسريه لأحد المتلاقيين فإن الاستصحاب فى بقاء تلك الرطوبه يفيد تنجس الطاهر منهما حيث إن العرف يرى أن ملاقاه الطاهر مع النجس بالرطوبه المسريه موضوعاً لتنجس الطاهر مع أن الموضوع لتنجس الطاهر تأثره برطوبه المتنجس، وكذا فيما إذا شك فى وجود الحاجب فى بعض أعضاء الوضوء أو الغسل فإن صب الماء على أعضائهما مع عدم الحاجب المحكوم بعدمه وإيصاله إلى تلك الأعضاء شرط لصحة الصلاه بحسب نظر العرف مع أن الموضوع لشرط الصلاه غسل البشره والاستصحاب فى عدم الحاجب لا يثبت وصول الماء إليها.

وأضاف الماتن قدس سره إلى خفاء الواسطه جلاها بحيث لا يمكن عرفاً التعبد بالشىء وعدم التعبد بلازمه العقلى أو العادى أو كان وضوح اللزوم بينهما بنحو يعد الأثر الشرعى المترتب على اللازم العقلى أو العادى من أثر الملزوم أيضاً.

أقول: أما مسأله خفاء الواسطه فالظاهر أنه لا يمكن الالتزام باعتبار الأصل

كما لا- يبعد ترتيب ما كان بوساطه ما لا يمكن التفكيك عرفاً بينه وبين المستصحب تنزيلاً، كما لا تفكيك بينهما واقعاً، أو بوساطه ما لأجل وضوح لزومه له، أو ملازمته معه بمثابة عد اثره اثراً لهما، فإن عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضاً ليقينه بالشك أيضاً، بحسب ما يفهم من النهى عن نقضه عرفاً، فافهم.

المثبت فيه، وذلك فإنه لو كان المستفاد من الأدله أن الموضوع لتنجس الطاهر تأثر الطاهر من الرطوبه النجسه فلا- يفيد الاستصحاب فى بقاء الرطوبه المسريه فى الحكم بتنجس الطاهر فإنه لا يثبت تأثر الطاهر بتلك الرطوبه النجسه والتأثر بها ليس له حاله سابقه وإن كان الموضوع بحسب المستفاد من خطابات تنجس الطاهر نفس ملاقاته مع النجس مع الرطوبه فيجربى الاستصحاب فى بقاء الرطوبه المسريه ويحرز ببقائها تمام الموضوع لتنجس الطاهر ولا- يكون الأصل مثبتاً كما يستفاد كون الموضوع للتنجس ذلك الأمر بغسل الأشياء من مسها للنجس كالكلب والميته والعذره وغيرها المقيد إطلاقها بالرطوبه فى أحد المتلاقيين لما دل على أن كل يابس ذكى. نعم، إذا كانت الرطوبه النجسه فى أعضاء الحيوان ولاقى طاهر بعضو الحيوان كالذباب الواقع على الثوب من العذره ونحوها واحتمل عدم بقاء الرطوبه النجسه فى عضوه عند وقوعه على الثوب فلا يحكم بنجاسه الثوب الملقى حيث إن بدن الحيوان لا يتنجس والرطوبه إثبات ببقائها بالاستصحاب لا يثبت ملاقاتها الثوب أو غيره من الطاهر. ومما ذكرنا يظهر أن الاستصحاب فى ناحيه عدم الحاجب فى أعضاء الوضوء أو الغسل لا يفيد شيئاً فإنه لا يثبت وصول الماء إلى تمام البشره من أعضائهما.

وأما مسأله جلاء الواسطه فلو ثبت فى مورد امتناع التفكيك عرفاً بين التعبد بشىء وبين التعبد بلازمه العقلى بأن يترتب الأثر الشرعى لذلك الشىء ولا يترتب الأثر الشرعى المترتب على لازمه العقلى فلا بأس بالالتزام بالتعبد الثانى المكشوف

من التعبد بالأول حيث إنه المدلول الالتزامى لخطاب لا تنقض اليقين الشامل للملزوم ولكن فى وجود الصغرى لذلك تأملاً والتمثيل لذلك بالاستصحاب الجارى فى بقاء الشهر يوم الشك وإثبات كون الغد أول الشهر الآتى لا يخلو عن الإشكال وذلك فإن الاستصحاب يجرى فى بقاء الشهر ولا يلازم التعبد بكون الغد أول الشهر الآتى بل الحكم بكون الغد أول الشهر الآتى لجرى الاستصحاب فى بقاء أول الشهر الآتى المعلوم تحققه عند الغروب من يوم الشك مع احتمال بقائه إلى غروب الغد على ما ذكرنا سابقاً من غير أن يكون أول الشهر عباره عن كون يوم من شهر وعدم سبقه بمثله قبله ومن غير حاجه إلى دعوى جريان السيره المستمره على جعل يوم الشك آخر السابق واليوم اللاحق أول الشهر الآتى فإن هذه السيره غير محرزه فى غير يوم عرفه وما بعده فيما إذا ثبت يومها بحكم القاضى من العامه حيث جرت السيره على متابعه العامه فى ثبوت يوم عرفه مع عدم العلم بالخلاف وجعل ما بعده يوم العيد وهكذا وهذا لأن قضاءهم طريق شرعى لثبوت هلال ذى الحجه ولو كان هذا الاعتبار لرعايه التقيه يعنى أن حكمه الاعتبار هى رعايتها.

وقد يقال: الاستصحاب فى ناحيه بقاء أول شوال إلى غروب الشمس من بعد يوم الشك مبتلى بالمعارض وذلك فإنه قبل الغروب من يوم الشك لنا علم بأنه لم يكن أول شوال ونحتمل عدمه أيضاً بعد يوم الشك لاحتمال كونه يوم الشك، ولكن لا يخفى ما فيه فإن عدم أول شوال الملازم لأيام شهر رمضان قد انقطع وتبدل إلى العيد إما بيوم الشك أو ما بعده، والمتيقن من عدمه الثانى هو اليوم الثانى ما بعد يوم الشك فالاستصحاب المذكور قريب إلى القسم الثالث من الكلى الذى لا موضوع فيه للاستصحاب.

ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب وسائر الأصول التعبدية وبين الطرق والأمارات [١]، فإن الطريق والأماره حيث إنّه كما يحكى عن المؤدى ويشير إليه، كذا يحكى عن أطرافه من ملزومه ولوازمه وملازماته ويشير إليها، كان مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها فى حكايتها، وقضيته حجية المثبت منها

وأما مسأله وضوح اللزوم بين الملزوم ولازمه العقلى أو العادى بحيث يعد الأثر الشرعى المترتب على اللازم يعد أثراً للملزوم أيضاً فقد تقدم فى بيان وجوه اعتبار الأصل المثبت وقوع المعارضه فى مثل ما فرضه بين الاستصحاب الجارى فى ناحيه الملزوم وبين عدم حدوث لازمه العقلى والعادى.

الفرق بين الأماره والأصل

[١] وتفترق الأصول العمليه عن الطرق والأمارات بأن الأماره كما تحكى عن موءداها كذلك تحكى عن أطراف موءداها من لازمه أو ملازمه أو ملزومه ومقتضى إطلاق اعتبارها تصديقها فى كل من حكاياتها ويترتب الأثر الشرعى المترتب على كل واحد منها لا اعتبارها فى جميع تلك الحكايات هذا ما ذكر الماتن وغيره قدس سرهم ولكن قد يورد عليه بأن ملاك الاعتبار لو كان ما ذكر لانحصار اعتبارها فى مثبتاتها بما إذا كان المخبر عن الموءدى قاصداً لها وملتفتاً إلى الملازمه ولا يجرى ما إذا كان منكراً للملازمه كما إذا قُمدَّ زيد الملتف باللحاف نصفين ولا نعلم بحياته أو موته حين قده نصفين ولكن نعلم أن من قده هو عمرو وشهدت البيه أنه كان حياً، ولكن لا نعرف من قده أو قال: أن من قده ليس بعمرو ولو كان ملاك اعتبارها الحكايه عن أطرافها لا يثبت أن قاتله عمرو؛ ولذا لا يحكم بكفر من ينكر أمراً يلازم إنكاره إنكار النبوه ولكن المنكر لذلك الشىء لا يرى الملازمه ولو كان الإخبار بشىء إخباراً عن لوازمه أيضاً مطلقاً لزم الحكم بكفره.

كما لا يخفى، بخلاف مثل دليل الاستصحاب، فإنه لا بد من الاقتصار مما فيه من الدلالة على التعبد بثبوتها، ولا دلاله له إلا على التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ أثره، حسبما عرفت فلا دلاله له على اعتبار المثبت منه، كسائر الأصول التعبدية، إلا فيما عدّ أثر الواسطه أثراً له لخفائها، أو لشده وضوحها وجلالتها، حسبما حقّقناه.

وقد يقال: إن الأمارات كلّها عقلائية قد أمضاها الشارع وبناء العقلاء في الأمارات إثبات الواقع وإحرازه بها بنظر من قامت عنده الأمارة، وإذا ثبت الواقع بها ثبتت لوازمه وملازماته بعين ملاك ثبوت الواقع بها فالعلم بشيء علم بلوازمه وملازماته وملزومه فكذلك الوثوق به فإنه يوجب الوثوق بأطرافه، وبتعبير آخر كما يحتج بقيام الأمارة بشيء بالإضافة إلى ذلك الشيء كذلك يحتجون بها بالإضافة إلى أطرافه.

أقول: احتجاج العقلاء بالإضافة إلى الأمارات التي من قبيل الإخبار بالشيء والخطاب لبيان ثبوتها واقع حتى بالإضافة إلى أطرافه ولكن لا يختص اعتبار الخبر والشهادة بما إذا حصل الوثوق لمن يقوم عنده الخبر بل تكفى وثاقه المخبر وإن لم يحصل لمن يقوم عنده الخبر الوثوق بالواقع كما بينا ذلك في بحث اعتبار الظواهر والخبر الواحد إلا أن ما ذكر لا يجرى في اعتبار مطلق الأمارة. أضف إلى ذلك أن بعض الأمارات معتبره تأسيساً من الشارع كالظن بالقبلة لمن لا يمكن له العلم بها ولو ظن أن القبلة في جهه يوجب الظن بكونها قبله دخول الوقت فلا سبيل لنا إلى إحراز اعتبار الظن بدخوله، وسوق المسلمين أماره بتذكيه الحيوان، ولكن لا يكون أماره بكون المشتري منه من مأكول اللحم ليجوز الصلاة فيه وإن ظن بكونه من مأكول اللحم.

والحاصل أن ما هو المعروف في ألسنتهم من اعتبار الأمارة بالإضافة إلى

أطرافها أيضاً لا أساس له بل لابد من ملاحظه الدليل الدال على اعتبار الأماره من أن مقتضاه الإطلاق أو الاختصاص وأما ما ذكر في مسأله عدم الحكم بكفر منكر بعض ضروريات الدين أو المذهب فيما إذا لم ير المنكر ثبوته من الشريعة فهو من جهه أن الموجب للكفر أن يظهر الشخص أنه لا يعتقد بالنبوه، ومن الظاهر أن منكر بعض الضرورى مع عدم اعتقاده أنه مما أخبر به النبى صلى الله عليه وآله لا يوجب إنكاره النبوه ليحكم بكفره، وذكر المحقق النائنى قدس سره فى المقام كلاماً حاصله: أن افتراق الأصول العمليه عن الأمارات يكون فى ناحيه الموضوع وفى ناحيه الحكم أما اختلافهما وامتياز الأماره عن الأصل فى ناحيه الموضوع ففى جهات:

الأولى _ أن الجهل بالواقع فى الأمارات مورد لاعتبارها ولكنه موضوع فى الأصول بمعنى أن ما دل على اعتبار الأماره كما فى قوله عليه السلام: «العمري ثقه فما يوءدى يوءدى عنى»^(١) يقتضى الأخذ بقوله وحيث إن التعبد بطريق فى حق العالم بالواقع بلا معنى فيختص اعتبار قوله بغير العالم بالواقع، وهذا بخلاف الأصول فإن المأخوذ فى خطاب اعتبارها موضوعاً لها الجهل بالواقع كقوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشك» و«رفع عن أمتى ما لا يعلمون».

الجهه الثانيه _ أن الكشف عن الواقع فى الأمارات كشف ذاتى ناقص لا- تكاد تناله يد الجعل بخلاف الأصول فإن الموضوع الجهل بالواقع من غير ملاحظه الكشف فيها أصلاً.

والجهه الثالثه _ أن الكشف الناقص فى الأمارات ملحوظ فى اعتبارها وخطاب

ص : ٣١٦

١- (١) الغيبه (للشيخ الطوسى): ٣٦٠. طبعه مؤسسه المعارف الاسلاميه.

الاعتبار ناظر إلى تتيمة بإلغاء احتمال الخلاف بخلاف الأصول العملية فإنه لو كان للجهل الموضوع جهة كشف لم تلاحظ تلك الجهة في اعتبار الحكم المعبر عنه بمفاد الأصل، وأما اختلافهما من ناحية الحكم فقد ذكر قدس سره أنه في العلم الوجداني جهات أربع حيث إن العلم وهو الصورة المرتسمه للنفس وصف وكشف وفيه جرى عملي وتنجيز وتعذير فإن كونه وصفاً وجدانياً لا ينبغي التأمل فيه كما أن تلك الصورة المنكشفه بالذات تكشف عن ذى الصورة بالعرض لا كلام فيه وانكشاف ذى الصورة بها يعبر عنه بجهة الكشف، مثلاً: إذا علم العطشان بوجود الماء في المحل الفلاني تكون تلك الصورة المرتسمه محركه له نحو ذلك الماء ليشربه وكل من كونه وصفاً وكشفاً ومحركاً مترتب على ما قبله وكونه محركاً وجرياً عملياً من كونه تنجيزاً وتعذيراً في مرتبه واحده فالمجوعول في الأمارات يختلف عن المجوعول في الأصول العملية فإن المجوعول في الأمارات هي الجهة الثانيه من العلم يعنى الكشف عن ذى الصورة بتتيم كشفها الذاتى بإلغاء احتمال الخلاف وبعد هذا الجعل يترتب عليه الجرى العملي والتنجيز والتعذير حيث كانا للعلم بالذات بخلاف الأصول العملية فإن المجوعول فيها الجرى العملي الذى كان للعلم بالبناء على إحراز الواقع كما فى الأصول المحرزه أو بالبناء على أحد طرفى الشك من غير بناء على أنه الواقع كما فى الأصول غير المحرزه.

أقول: ما ذكره قدس سره من كون الجهل بالواقع فى الأماره مورداً وفى الأصول موضوعاً إن كان المراد اعتبار الأماره ثبوتاً حتى فى حق العالم بالواقع فهذا أمر غير معقول ولا فرق فى اعتبار الأماره والأصل، وأن كلاً منهما يعتبر فى حق الجاهل بالواقع غايه الأمر يكون اعتبار الأصل فى طول اعتبار الأماره. وإن كان المراد أنه

لم يذكر في دليل اعتبار الأماره موضوعاً لاعتبارها كما في الروايه التي ذكرها وأما في خطابات اعتبار الأصول يذكر الجهل بالواقع موضوعاً لاعتبارها فهذا صحيح في الجملة ولكن لا يطرد كما في قوله عليه السلام : إذا لم تعرف الميقات يجزيك أن تسأل أهله أو من يعرفه(١). وما ورد في اعتبار سوق المسلمين بعد ما سألوا الإمام عليه السلام عن شراء اللحوم ولا يدرى ما صنع القصابون قال: «كل إذا كان ذلك في سوق المسلمين ولا تسأل عنه»(٢) وقد اشتهر التمسك في اعتبار الفتوى بقوله سبحانه «فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون»(٣).

نعم يمكن أن يقال: إن مع أخذ الجهل بالواقع في اعتبار أمر عدم أخذه موضوعاً في خطاب أمر آخر يوجب أن يكون الثاني حاكماً على اعتبار الأول في مقام اجتماعهما وتعارضهما، أضف إلى ذلك أنه لو كان للأماره المعتبره جهه كشف نوعي فهذا الكشف لا- يكون إلا- حكمه لاعتبارها، وهذه الجهه تجرى في بعض الأصول كقاعده الفراغ كما يفصح عن ذلك قوله عليه السلام «حين يتوضأ أذكر»(٤) ومع ذلك لا تعتبر مثبتات قاعده الفراغ، وعلى الجملة مجرد كون شيء أماره لا يقتضى اعتبارها في لوازمها العقلية والعادية بل الالتزام باعتبار أماره حتى بالإضافة إلى ما يترتب على لزامها العقلي والعادي يحتاج إلى ثبوت الدليل عليه نظير ما قلنا بالإضافة إلى لوازم المخبر به أو قيام البيئه لموضوع.

ص : ٣١٨

١- (١) انظر من لا يحضره الفقيه ٢ : ١٩٨.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٦ : ٢٩٤، الباب ٢٩ من أبواب الذبايح، وفيه حديث واحد.

٣- (٣) سورة النحل: الآية ٤٣.

٤- (٤) وسائل الشيعه ١ : ٣٣١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

الموارد التي وقع الخلاف فيها في الأصول الجارية فيها

ثم بعد ما ذكرنا في عدم اعتبار الأصول في مثبتاتها وقع الخلاف في بعض الأصول في بعض الموارد أنها مثبتة فيها أم لا وينبغي التعرض لها:

منها _ ما إذا تلف مال غير بيد شخص وقال مالكة: إن اليد كانت عادية فعلى ذى اليد: ضمانه وقال ذو اليد كان المال أمانه فلا ضمان عليه، ومثله ما إذا قال المالك: كان المال بيدك بالشراء وإنك اشتريته بكذا فيطالبه بالثمن، وقال ذو اليد: إنه كان هبه فلا ضمان عليه بالثمن حيث قيل في الفرضين بالضمان لأصالة عدم كون المال أمانه بمعنى عدم إذن المالك في الإمساك به وأصالة عدم هبته ماله، وقد أورد على ذلك بأن أصالة عدم إذن المالك في الإمساك بماله لا يثبت كون اليد عادية في الفرض الأول كما أن أصالة عدم الهبة لا تثبت وقوع البيع واشتغال ذمته بالثمن مع أن الأصل عدم وقوع البيع وعدم اشتغال ذمته بالبدل وقد يقال في الفرضين بالضمان لقاعده المقتضى وعدم المانع فإن وضع اليد على مال غير مقتضى للضمان إذا لم يثبت المانع المدفوع بالأصل.

أقول: الحكم بالضمان في الفرض الأول صحيح يعني يقدم قول مثبت الضمان؛ لأن الموضوع للضمان كما ذكرنا في بحث قاعده ما يضمن وما لا يضمن هو إتلاف مال غير أو تلفه بيده من غير استيذان وهبه أو الإذن في الإتلاف مجاناً والمراد بالعدوان هو ذلك كما هو المستفاد من الخطابات الشرعية والسيره العقلانيه والتلف في اليد في الفرض محرز، والأصل عدم الأذن، وعدم الاستيذان فيتم الموضوع للضمان، والعدوان بمعنى الظلم لا أثر له في الضمان.

وأما في الفرض الثاني فمع تلف المال كما هو الفرض يقدم قول مدعى الهبه

لأصله عدم وقوع البيع ولا يعارض بأصله عدم الهبة؛ لأنها بالإضافة إلى وقوع البيع من الأصل المثبت ولا أثر لوقوعها ونفيها بعد تلف المال حيث إن استحقاق المطالبة بالبدل المسمى أثر للبيع المنفى بالأصل وقاعده المقتضى وعدم المانع لا أساس لها رأساً غير ما ذكرنا من السيره العقلانيه والمستفاد من الخطابات الشرعيه، وأما إذا كان الاختلاف فى البيع والهبة قبل تلف العين فإن كان من يدعى الهبة له ممن لا يجوز استرجاع الهبة منه فالمرجع التحالف لأصله عدم وقوع البيع ولا عدم وقوع الهبة؛ لأن لكل منهما أثراً خاصاً، وإن كان ممن يجوز استرجاع الهبة يقدم قول مدعى الهبة أخذاً بإقراره بأن المالك يجوز له استرجاع ماله فلا يكون لأصله عدم الهبة أثر خاص مع فرض نفوذ إقراره.

ومنها _ ما إذا اختلف الجانى وولى الميت فادعى ولى الميت أن موت المجنى عليه كان بجنايته سواء كانت الدعوى سرايه الجنايه أو أن جنايته كانت قتلاً بأن ادعى أن الملفوف باللحاف كان حياً عندما قدّه نصفين وأنكر الجانى.

فالمنسوب إلى الشيخ قدس سره التردد فى المثالين نظراً إلى معارضه أصله عدم سبب آخر فى الفرض الأول، وأصله بقاء الحياه عند القدّ فى المثال الثانى بأصله عدم الضمان فى كليهما، وعن العلامه اختيار الضمان، وعن المحقق عدمه، ولكن المعارضه بين الأصلين غير وارده فى كلام الشيخ ليقال: ظاهر كلامه يعطى التردد فى اعتبار الأصل المثبت.

وكيف كان فموضوع الضمان بتعلق القود على الجانى أو الديه عليه استناد الموت إليه بحيث يقال: إنه قتله، ومن الظاهر أن أصله عدم سبب آخر فى البين فى الفرض الأول لا تثبت السرايه واستناد الموت إلى الجانى وكذا لا يثبت استصحاب

الثامن _ أنه لا تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب بين أن يكون مترتباً عليه بلا وساطه شيء [١] أو بوساطه عنوان كلى ينطبق ويحمل عليه بالحمل الشايح ويتحد معه وجوداً كان منتزِعاً عن مرتبه ذاته، أو بملاحظه بعض عوارضه

الحياه في الملفوف أن القدر كان قتلاً، وعليه فالأصل عدم كونه قاتلاً ومع هذا الأصل يحلف الجاني ويثبت عليه ديه الجرح في صورته الخطأ والقصاص منه بالجرح في الفرض العمد وفي صورته الثانيه ديه الجنايه على الميت أخذاً بإقرار الجاني فيهما.

[١] قد تعرض قدس سره في هذا التنبيه لأمرين وبيان أن الاستصحاب الجارى في تلك الموارد لا يكون من الأصل المثبت وقال قدس سره كما لا يكون الاستصحاب مثبتاً فيما كان الأثر الشرعى مترتباً على نفس المستصحب ابتداءً أى بلا واسطه أصلاً كما إذا نذر التصديق في كل يوم بدرهم ما دام حياه والده حيث يترتب عليه وجوب التصديق ما دام يجرى الاستصحاب في حياته كذلك لا يكون مثبتاً فيما كان الأثر الشرعى مترتباً على عنوان ينطبق ذلك العنوان على المستصحب، ويحمل عليه بالحمل الشايح كالأستصحاب في كون مايع خمرأ لترتب النجاسه وحرمة شربه وهذا فيما كان العنوان منتزِعاً عن نفس ذلك الشيء أو منتزِعاً عنه بلحاظ أمر خارج عن نفسه ولكن كان ذلك الخروج بنحو خارج المحمول لا- من قبيل المحمول بالضميمه فإن الاستصحاب في حياه زيد لترتيب آثار كونه مالكاً لأمواله وعدم انتقالها إلى ورثته أو أن المعامله على أمواله موقوفه على أذنه أو إجازته أو لترتيب كونه زوجاً فلا- يجوز التزويج بزوجه حتى بعد انقضاء المده إلى غير ذلك لا- يكون مثبتاً فإن الأثر في الصورتين في الحقيقه للفرد حقيقه فلا- يكون الاستصحاب في بقاء الفرد لترتيبها من الأصل المثبت غايه الأمر لا دخل في ثبوتها لخصوصيه ذلك الفرد بأن لا يثبت ذلك الأثر لفرد آخر من ذلك العنوان والوجه في كون الأثر في الحقيقه للفرد؛ لأن الأثر أثر

مما هو خارج المحمول لا بالضميمه، فإن الأثر فى الصورتين إنما يكون له حقيقه، حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلى فى الخارج سواه، لا- لغيره مما كان مابيناً معه، أو من أعراضه مما كان محمولاً عليه بالضميمه كسواده مثلاً أو بياضه، وذلك لأن الطبيعى إنما يوجد بعين وجود فرده، كما أن العرضى كالملكيه والغصبيّه ونحوهما

لوجود العنوان ولا- وجود فى الخارج غير الفرد بخلاف ما إذا كان العنوان الذى رتب عليه الأثر مابيناً له أو من أعراضه التى يكون من المحمول بالضميمه بأن يكون ما بإزاء الخارج عن نفس الشىء تحقق خارجى كسواد الجسم وبياضه فإن مع الاستصحاب فى بقاء الجسم لا- يترتب عليه أثر سواده أو بياضه مثلاً إذا شك فى بقاء حياه زيد أو موته لا يفيد فى ترتيب أثر اجتهاده من جواز تقليده.

أقول: ظاهر كلامه قدس سره أن ما يحمل عليه عنوان المالك أو الزوج يجرى الاستصحاب فى ناحيته ويترتب عليه ما يترتب على عنوان الزوج والمالك ونحوهما ولكن ما يحمل عليه عنوان العادل والعالم فلا يترتب بالاستصحاب أثر عدله واجتهاده فيقال عليه ما الفرق بين الاستصحاب فى حياه زيد لترتيب أثر المالكيه والزوجيه عليه وبين الاستصحاب فى حياهه بالإضافة إلى أثر اجتهاده وعدله فإنه لو لم يكن لمالكيته للمال أو زوجيه للمرأة له حاله سابقه فلا ينبغى التأمل فى أن الاستصحاب فى حياهه لإثبات كونه مالكاً أو زوجاً من أظهر أنحاء الأصل المثبت؛ لأن مقتضى الأصل عدم كونه مالكاً أو زوجاً وإن كان لمالكيته المال أو كونه زوجاً للمرأة حاله سابقه فيجرى الاستصحاب فى بقائهما ويترتب عليه أثر كونه مالكاً للمال أو كون المرأة زوجه له وهذا يجرى بالإضافة إلى سواد الجسم وبياضه واجتهاد شخص وعدالته.

والحاصل أن التفكيك بين المحمول من خارج المحمول والمحمول بالضميمه

لا وجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه، فالفرد أو منشأ الإنتزاع فى الخارج هو

بدعوى أن الاستصحاب فى ناحيه بقاء ما يحمل عليه فى الأول غير مثبت بالإضافة إلى آثار المحمول لكن فى الثانى مثبت لا يمكن المساعدة عليه هذا مع كلاً من عنوان العالم والعاقل والمالك والزوج وغيرها أمور انتزاعيه وإنما المبدأ الذى يحمل على الذات العنوان بملاحظه قيامه به حقيقى فى الأولين واعتبارى عرفى فى الأخيرين، وهذا يوجب الاختلاف فى جريان الاستصحاب على ما تقدم كما أنه فى مثل الفوق والتحت أمر اعتبارى عقلى يعبر عنه بالانتزاعات فإن أراد الماتن قدس سره أن الاستصحاب فى بقاء ما يحمل عليه الفوق والتحت يكفى فى ترتيب أثر الفوقيه والتحتيه فما كان لهما أثر شرعى فهذا لا بأس به؛ لأن الفوق مع بقاءه وكذا التحت مع بقاءه واجدان للفوقيه والتحتيه لا محاله.

وأما الاستصحاب الجارى فى كون مايع خمراً لترتيب آثار الخمر من النجاسه وحرمة شربه فصحيح إلا أن الأثر الشرعى فى خطاب تحريم الخمر ونجاسته لم يجعل للعنوان ليسرى إلى المعنون الخارجى بل الأثر مجعول ابتداءً لما يحمل عليه الخمر بالحمل الشايع فالعنوان فى الخطاب يوءخذ مرآه للمعنونات حيث إن الملا-ك والمفسده فيها لا فى العنوان والعنوان للحاظ المعنون؛ ولذا لا فرق فى مقام بين أن يقول هذا المايح مشيراً إلى الخمر الخارجى وما كان من قبيله نجس وشربه حرام أو يقول الخمر حرام ونجس. نعم، لا- يكون فى الحكم لكل من وجودات الخمر بنحو الانحلال دخاله لميز بعض الوجودات عن بعض آخر فى الخصوصيات ويشهد لثبوت الحرمة والنجاسه لما كان خمراً بالحمل الشايع اعتبار ثبوت الحاله السابقه بمفاد (كان) الناقصه ولا- يترتب على وجود الخمر بمفاد (كان) التامه أى أثر ولا- يخفى أيضاً أنه إذا كان نفس المبدأ الاعتبارى الموضوع للحكم الشرعى بنفسه أثراً شرعياً

عين ما رتب عليه الأثر، لا شيء آخر، فاستصحابه لترتيبه لا يكون بمثبت كما توهم، وكذا لا تفاوت في الأثر المستصحب أو المترتب عليه، بين أن يكون مجعولاً شرعاً بنفسه كالتكليف [١] وبعض أنحاء الوضع، أو بمنشأ انتزاعه كبعض

لأمر آخر كملكه المال لشخص وزوجيه المرأه له بمعنى أن موضوع بقاء الملكيه أمواله أو زوجيه امرأته أثر شرعى لحياء ذلك الشخص حيث إن الشارع حكم ببقاء مالكيته لأمواله ما لم يمت أو يخرجها عن ملكه وببقاء زوجيه امرأته ما دام لم يمت أو لم يطلقها وفي مثل ذلك يترتب على الاستصحاب في ناحيه حياه ذلك الشخص بقاء أمواله على ملكه وبقاء زوجيه امرأته بضميمه أنه لم يخرجها عن ملكه أو عدم طلاقه زوجته فلا يجوز التصرف في أمواله ولا التزويج بامرأته ولو بعد انقضاء مده عدّه الوفاه ومع الاستصحاب المفروض لكونه من الاستصحاب في الموضوع لا تصل النوبه إلى الاستصحاب الحكمى أى استصحاب كونه مالكاً أو زوجاً له بل قد يكون الاستصحاب في حياه شخص محرراً لحدوث ملكيه المال له كما إذا علم بموت المورث وشك في حياه ولده الغائب عند موته فإنه إذا جرى الاستصحاب في حياته يحكم بعدم انتقال أمواله إلى الورثه، ومثل ذلك ما إذا شك الأب في حياه ابنته الغائبه فإنه إذا جرى الاستصحاب في ناحيه حياتها وزوجها من رجل يحكم بأن البنت زوجة له فتصير ذات بعل، والحاصل أنه وإن يترتب أثر المالك والزوجه على استصحاب الحياه إلا أن الترتب لكون الموضوع لذلك الأثر من الأثر الشرعى حياه الشخص ولعلّ ملاحظه مثل هذه الموارد أوقع الماتن قدس سره أن يفصل بين المبادئ التى يكون من خارج المحمول والتى يكون من المحمول بالضميمه.

[١] قد ذكر قدس سره أنه إذا كان المستصحب نفس الأثر الشرعى أو كان المستصحب ما يترتب عليه الأثر الشرعى فلا فرق بين أن يكون نفس ذلك الأثر مجعولاً شرعياً

أنحائه كالجزيئه والشرطيّه و المانعِيّه، فانه أيضاً ممّا تناله يد الجعل شرعاً ويكون أمره بيده الشارع وضعاً ورفعاً ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعه.

ولا- وجه لإعتبار أن يكون المترتب أو المستصحب مجعولاً- مستقلاً كما لا يخفى، فليس استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطيّه أو المانعِيّه بمثبت، كما ربما توهم بتخيّل أن الشرطيّه أو المانعِيّه ليست من الآثار الشرعيّه، بل من الأمور الإنتزاعيه، فافهم.

بنفسه كالتكليف، وبعض الأحكام الوضعيه التي تعتبر كالتكليف مجعولاً بنفسه كالطهاره والنجاسه والولايه وغيرها أو كان الأثر الشرعي المترتب مجعولاً- بالتبع كالجزيئه والشرطيّه والمانعِيّه حيث إنها تجعل بتبع جعل التكليف وتعلقه بالكل والمشروط والمقيد بعدم المانع، والوجه في عدم الفرق أن المجعول بالتبع أيضاً قابل للوضع والرفع شرعاً ولو بوضع منشأ انتزاعه أو برفعه، ولا وجه للالتزام بأن المستصحب أو المترتب عليه يلزم أن يكون أثراً شرعياً مجعولاً مستقلاً، ولا يكفي كونه مجعولاً بالتبع وفرع على ذلك بأن جريان الاستصحاب في نفس الشرط أو المانع وجوداً وعدمياً لترتيب أثر الشرطيّه أو المانعِيّه وجوداً وعدمياً لا محذور فيه بتخيّل أن الشرطيّه والمانعِيّه ليستا من الآثار الشرعيه بل هما من الأمور الانتزاعيه.

أقول: ما ذكر قدس سره من أن الشرطيّه والمانعِيّه مجعولتان بالتبع وأمرهما بيد الشارع رفعاً ووضعاً ولو برفع منشأ الانتزاع ووضعه إنما يصح بالإضافة إلى الوضع الواقعي أو رفعه الواقعي وأما الرفع الظاهري أو الوضع الظاهري فهو إنما هو بالترخيص الظاهري في ترك الشرط المحتمل أو ترك رعايه المانع المحتمل حيث يكون هذا الترخيص ووضعه إنما يكون بإيجاب الاحتياط في رعايتهما من غير أن يحصل التغيير والتبديل

بالإضافة إلى التكليف الواقعي سواء كان متعلقه ثبوتاً مطلقاً أو مقيداً بالشرط وعدم المانع، وقد أوضحنا ذلك في التمسك بحديث الرفع في مورد الشك في جزئيه شيء أو شرطيته في دوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

وأما ما ذكر من جريان الاستصحاب في ناحية الشرط والمانع لإثبات الشرطية والمانعية فهو خلط بين الاستصحاب الجارى لإحراز الحكم والتكليف وبين جريانه في مرحله الامتثال لإحراز سقوط التكليف بالإتيان بمتعلقه وما تقدم من اعتبار كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى إنما هو عند جريانه في مقام إحراز الحكم والتكليف، وأما إذا أُريد به إحراز الامتثال وسقوط التكليف كما هو مفاد قاعده الفراغ وقاعده التجاوز والاستصحاب المحرز للإتيان بمتعلق التكليف أو عدم الإتيان به فنفس هذا قابل للتعبد لارتفاع موضوع حكم العقل بالاشتغال وعدمه بذلك.

والفرق بين قاعده الفراغ والاستصحاب الجارى في مقام الامتثال أن بقاعده الفراغ يحرز صحه العمل المفروغ عنه وبلاستصحاب يحرز نفس القيد المعتبر في العمل كما إذا فرغ من صلاته وشك في أنه توضعاً لتلك الصلاة فإنه يحكم بصحة صلاته، ولكن لا بد من التوضؤ للصلوات الآتية بخلاف ما إذا شك في انتقاض وضوئه السابق فإنه مع جريان الاستصحاب يجوز له الإتيان بالصلوات الآتية ما لم يحرز الانتقاض، والوجه في الفرق أن المتعبد به بقاعده الفراغ تماميه الصلاة التي فرغ عنها وهو تقيد تلك الصلاة بالوضوء لا بنفس الوضوء بل يجرى الاستصحاب في ناحية عدم التوضؤ بالإضافة إلى الصلوات الآتية بعد سقوطه عن الاعتبار بالإضافة إلى الصلاة المفروغ عنها بخلاف الاستصحاب في ناحية نفس الوضوء فإنه عالم ببقائه ما

وكذا لا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر ووجوده أو نفيه وعدمه [١] ضروره أن أمر نفيه بيد الشارع كثبوته، وعدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر.

إذ ليس هناك ما دل على اعتباره بعد صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه كصدقه برفعها من طرف ثبوته كما هو واضح، فلا وجه للإشكال في الإستدلال على

لم يتيقن أو يحرز انتقاضه ولا وجه لتوهم أن الاستصحاب في نفس الموضوع لا يثبت تقييد الصلاة المأتي بها بالموضوع لما تقدم من أن الاستصحاب لا يثبت اللازم العقلي أو العادي للمستصحب وذلك لأن واقع التقييد المعتبر في الصلاة هو مفاد واو الجمع؛ لأن الصلاة فعل والموضوع فعل آخر لا- يكون الاعتبار بينهما إلا- بمعنى (واو) الجمع وهو معنى حرفي يكون واقعه متقوماً بالدخول، وإنما ينتزع كونه شرطاً تاره وجزءاً أخرى من خروج نفس المدخول عن متعلق الأمر النفسي بالأمر النفسي بالحصه في مورد الشرط، وبالأمر النفسي بعده أمور يدخل فيها ما يطلق عليه الجزء.

ومما ذكرنا ظهر ضعف ما عن الماتن قدس سره من أن مفاد أخبار الاستصحاب جعل الحكم المماثل للمستصحب أو جعل المماثل لحكمه وذلك فإن الاستصحاب يجري في مقام الامتثال كما يجري في إحراز الأحكام وموضوعاتها بمدلول واحد ومفاد واحد وهو كون اليقين بالحاله السابقه علم ببقائها أيضاً فإن هذا التعبد يفيد إحراز الحكم وموضوعه تاره وإحراز الامتثال وسقوط التكليف أخرى.

[١] ما ذكره قدس سره إشاره إلى ما يقال من عدم جريان الاستصحاب في ناحيه عدم الموضوع أو عدم الحكم فإن العدم فيهما لا يكون موضوعاً لحكم شرعي ولا بنفسه حكم شرعي، والمجوعول الشرعي جهه ثبوت الحكم يحصل بالتعبد به أو بالموضوع له ما لم يحصل العلم بالخلاف وأجاب قدس سره بأنه إذا كان الحكم في جهه ثبوته قابلاً

البراءة باستصحاب البراءة من التكليف، وعدم المنع عن الفعل بما في الرسالة (١) من أن عدم استحقاق العقاب في الآخره ليس من اللوازم المجعوله الشرعيه، فان عدم إستحقاق العقوبه وان كان غير مجعول، إلاّ انه لا- حاجه إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع، وترتب عدم الإستحقاق مع كونه عقلياً على استصحابه، إنما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع ولو في الظاهر، فتأمل.

للتعبد يكون التعبد في ناحيه عدمه أيضاً ممكناً لتساوي قدره بالإضافه إلى طرفي

الشيء وبقاء عدم الحكم على عدمه مقدور للشارع، ويقبل التعبد به أو بالتعبد على عدم الموضوع له، وعدم تسميه عدم الحكم والتكليف حكماً لا يضر بعد كونه قابلاً للتعبد وعدم أخذ عنوان الحكم وثبوتة في أخبار النهي عن نقض اليقين بالشك موضوعاً للاعتبار وقد فرع قدس سره على ما ذكره أنه لا يصح ما استشكل به الشيخ قدس سره على الاستدلال بالبراءة بالاستصحاب في ناحيه عدم التكليف بأنه إن كان المراد من الاستصحاب نفى استحقاق العقاب فهو من اللوازم العقلية لنفى التكليف.

والوجه في عدم الصحه أنه لا يعتبر في جريان الاستصحاب في عدم التكليف ترتب أثر شرعي عليه فإن عدم التكليف بنفسه قابل للتعبد ويترتب عليه عدم استحقاق العقاب على عدم موافقه هذا التكليف وإن كان أثراً عقلياً لكونه من الأثر العقلي الأعم كما يأتي.

أقول: يظهر من عبارته الماتن قدس سره أن الشيخ قدس سره لا- يرى جريان الاستصحاب في العدميات ولذا ذكر أن عدم التكليف كالتكليف قابل للتعبد وأنه يترتب على نفى استحقاق العقاب وإن كان الاستحقاق وعدمه أثراً عقلياً.

ص : ٣٢٨

١- (١) هذا مفاد كلام الشيخ في التمسك باستصحاب البراءة في اول أصل البراءة فرائد الأصول / ٢٠٤.

التاسع _ أنه لا يذهب عليك أن عدم ترتب الأثر غير الشرعى ولا الشرعى بوساطه غيره من العادى أو العقلى بالاستصحاب إنما هو بالنسبه إلى ما للمستصحب واقعاً فلا يكاد يثبت به من آثاره إلا أثره الشرعى الذى كان له بلا واسطه، أو بوساطه أثر شرعى آخر، حسبما عرفت فيما مرّ، لا بالنسبه إلى ما كان للأثر الشرعى مطلقاً، كان بخطاب الاستصحاب أو بغيره من أنحاء الخطاب، فإنّ

ولكن الظاهر أن مراد الشيخ قدس سره أن الاستصحاب فى البراءه عن التكليف حال الصغر وعدمه لا يترتب عليه نفى استحقاق العقاب فإنه بعد العلم إجمالاً بتعلق حكم بالفعل بعد ذلك أما لمنع عن الفعل أو الترخيص والإذن الشرعى فى ارتكابه يترتب نفى استحقاق العقاب على ثبوت الترخيص الشرعى فى الارتكاب والاستصحاب فى ناحيه البراءه السابقه لا يثبت هذا الترخيص الشرعى؛ لأنه من إثبات أحد الضدين بنفى الآخر وإذا لم يثبت هذا الترخيص يبقى احتمال العقاب على ارتكاب الفعل بحاله فلا بد فى نفيه من التمسك بقاعده قبح العقاب بلا بيان ومع انضمامها لم يكن حاجه لاستصحاب عدم التكليف وبراءه الذمه؛ لأن قاعده قبح العقاب بلا بيان تنفى الاستحقاق _ سواء كان فى الواقع تكليف أو لم يكن _ والصحيح فى الجواب أن يقال: إن الاستصحاب فى ناحيه عدم حرمة الفعل فى نفسه بيان لعدم التكليف ويترتب على نفسه قبح العقاب على الارتكاب ولا يبقى معه موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان ومن غير حاجه إلى إثبات الترخيص الشرعى فى ارتكاب نفس الفعل؛ لأن مع ثبوت البيان لعدم التكليف لا يبقى احتمال العقاب.

ولا يخفى أن المستصحب هو عدم جعل الحرمة للفعل فى الشريعة على البالغين بنحو القضية الحقيقيه فى مقام الجعل لا نفس البراءه الحاصله حال الصغر أو الجنون ليقال: إن البراءه فى تلك أما بمعنى حكم العقل بعدم استحقاق الصغير

آثاره شرعيه كانت أو غيرها يترتب عليه إذا ثبت ولو بأن يستصحب، أو كان من آثار المستصحب، وذلك لتحقق موضوعها حينئذ حقيقه، فما للوجوب عقلاً- يترتب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه أو استصحاب موضوعه، من وجوب موافقه وحرمة المخالفه واستحقاق العقوبه إلى غير ذلك، كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب، بلا شبهه ولا ارتياب، فلا تغفل [١].

والمجنون العقاب الأخرى على الارتكاب فالحكم من العقل غير قابل للاستصحاب، وأما بمعنى عدم ثبوت الحرمة الشرعيه فيناقش فيه بما تقدم وبالشك في بقاء الموضوع كما ذكر الشيخ مناقشه بقائه أيضاً في آخر كلامه.

[١] تعرض قدس سره في هذا التنبيه لما لم يتعرض له في التنبيه السابق حيث ذكر فيه أنه لا يترتب على الاستصحاب في الحكم الشرعي أو في الموضوع له الأثر العقلي أو العادي للمستصحب، وكذا لا يثبت الأثر الشرعي المترتب على ذلك اللازم العقلي أو العادي بل يترتب على المستصحب في موارد استصحاب الحكم الشرعي نفس ذلك الحكم الشرعي، وفي موارد استصحاب الموضوع نفس الحكم المترتب على ذلك الموضوع. نعم، إذا كان الحكم الشرعي بالاستصحاب موضوعاً لحكم شرعي آخر يثبت ذلك الحكم الآخر أيضاً بثبوت موضوعه هذا ما تعرض له سابقاً، وأما ما بقي فهو أنه إذا كان الأثر العقلي لازماً لوجود المستصحب مطلقاً ولو كان ثبوت وجوده بالأصل بأن يكون اللازم العقلي أعم من وجود الشيء واقعاً أو التعبد به ظاهراً ولو بالأصل فيترتب هذا اللازم على الاستصحاب، وكذا يترتب الأثر المترتب على هذا اللازم العقلي ولو كان أثراً شرعياً كاستحقاق العقاب على مخالفه التكليف الثابت بالاستصحاب مطلقاً أو فيما صادف الواقع على ما تقدم عند الكلام في استحقاق المتجرى العقاب، وكوجوب موافقه وعدم جواز المخالفه عقلاً.

العاشر _ إنه قد ظهر مما مرّ لزوم أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم كذلك [١] لكنه لا يخفى أنه لا بد أن يكون كذلك بقاءً ولو لم يكن كذلك ثبوتاً فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكماً ولا له أثر شرعاً وكان في زمان استصحابه كذلك _ أي حكماً أو ذا حكم _ يصح استصحابه كما في استصحاب عدم التكليف، فإنه وإن لم يكن بحكم مجعول في الأزل ولا- ذا حكم، إلا أنه حكم مجعول فيما لا يزال، لما عرفت من أن نفيه كثبوته في الحال مجعول شرعاً، وكذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً، أو كان ولم يكن حكمه فعلياً وله حكم كذلك بقاءً، وذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه والعمل، كما إذا

أقول: ما ذكره قدس سره من الكبرى المذكوره صحيح ولكن ما ذكره من المثل فيه منع فإن وجوب المتابعه أو استحقاق العقاب على المخالفه ليس من الأثر العقلي لنفس التكليف بل أثر لإحرازه والاستصحاب كالإماره القائمه بالتكليف إحراز له على ما تقدم بل لو كان مفاد أخبار الاستصحاب جعل المماثل للمستصحب أو المماثل لحكمه بتحقيق إحراز التكليف فيترتب الأثر العقلي لإحرازه.

[١] تعرض قدس سره في هذا التنبيه لما ذكر في تعريف الاستصحاب من أنه الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه، وأنه لا يلزم أن يكون ذلك الحكم أو الموضوع أثراً أو ذا أثر حدوداً بل يكفي أن يكون المستصحب كذلك بقاءً حيث إنه لو لم يكن في حدوثه كذلك وكان عند الشك في بقاءه أثراً شرعياً أو ذا أثر أمكن التعبد ببقاءه، وقد تقدم أن عدم التكليف ولو لم يكن في الأزل بحكم ولا ذا أثر إلا أنه قابل للتعبد حيث إن نفيه كثبوته بيد الشارع وكذا الاستصحاب في استصحاب أمر لا يكون في حدوثه ذا حكم وله حكم على تقدير بقاءه كل ذلك لشمول أخبار لا تنقض للشك في البقاء في مثل ذلك أيضاً أقوى، هذا فيما إذا أريد الاستصحاب في ثبوت الحكم

قطع بارتفاعه يقيناً، ووضوح عدم دخل أثر الحالة السابقة ثبوتاً فيه وفي تنزيلها بقاءً، فتوهم اعتبار الأثر سابقاً _ كما ربما يتوهمه الغافل من اعتبار كون المستصحب حكماً أو ذا حكم _ فاسد قطعاً، فتدبر جيداً.

الحادى عشر _ لا إشكال فى الاستصحاب فيما كان الشك فى أصل تحقق حكم أو موضوع، وأما إذا كان الشك فى تقدمه وتأخره بعد القطع بتحقيقه وحدوثه فى زمان فإن لوحظاً بالإضافة إلى أجزاء الزمان فكذا لا إشكال فى استصحاب عدم تحققه فى الزمان الأول وترتيب آثاره لا آثار تأخره عنه، لكونه بالنسبة إليها مثبتاً إلا بدعوى خفاء الواسطه، أو عـدم التفكيك فى التنزيل بين عدم تحققه إلى زمان وتأخره عنه عرفاً، كما لا- تفكيك بينهما واقعاً، ولا آثار حدوثه فى الزمان الثانى، فإنه نحو وجود خاص، نعم لا بأس بترتيبها بذاك الاستصحاب، بناءً على أنه عباره عن أمر مركب من الوجود فى الزمان اللاحق وعدم الوجود فى السابق [١].

وأما الاستصحاب الجارى فى إحراز الامتثال وعدمه فقد تحقق أن هذا المقام فى نفسه قابل للتعبد من غير أن يكون المراد فيه التنزيل لثبوت حكم شرعى أو موضوع له وأن حكم العقل بلزوم إحراز الامتثال لملاك دفع الضرر المحتمل فى عدم إحرازه وإذا حكم الشارع بحصول الامتثال كما فى موارد الاستصحاب فى شرط الواجب أو عدم مانعه لا يبقى لحكم العقل موضوع فيكون الاستصحاب وارداً على حكم العقل بالاشتغال.

[١] قد تقدم جريان الاستصحاب فى بقاء الحالة السابقة عند احتمال انتقاضها بلا فرق بين كون الحالة السابقة أمراً وجودياً أو عدمياً وإذا كانت الحالة السابقة أمراً عدمياً فقد يحتمل عدم انتقاض ذلك العدم أصلاً، وقد تقدم جريان الاستصحاب فى ناحيه عدم حدوثه وقد يعلم بانتقاض الحالة السابقة وشك فى تقدم الانتقاض

وإن لوحظا بالإضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضاً، وشك في تقدم ذاك عليه وتأخره عنه، كما إذا علم بعروض حكيم أو موت متوارثين، وشك في المتقدم والمتأخر منهما، فإن كانا مجهولى التاريخ:

فتارة كان الأثر الشرعى لوجود أحدهما بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو

وتأخره والشك في التقدم والتأخر يلاحظ تاره بحسب أجزاء الزمان كما إذا علم بحدوث الكريه للماء وشك في حصولها يوم الخميس أو يوم الجمعة وأخرى يلاحظ بلحاظ زمان الحادث الآخر كما إذا علم بموت الوالد والولد وشك في بقاء حياه الولد زمان موت الوالد أو موته قبل موت الوالد فإن كان الشك في التقدم والتأخر بلحاظ أجزاء الزمان كما إذا غسل ثوبه المتنجس في الماء في المثال المتقدم يوم الخميس وشك في بقاء ذلك الماء على عدم كريتته يوم الخميس، ويترتب على ذلك يعنى الاستصحاب في ناحيه بقائه على عدم كريتته يوم الخميس تنجس الماء وعدم طهاره الثوب المغسول فيه؛ لأن وقوع المتنجس في ذلك الماء محرز بالوجدان وبالاستصحاب يحرز عدم كريتته فيتم موضوع تنجسه وعدم غسل الثوب بالماء الطاهر نعم لا يثبت بهذا الاستصحاب حدوث الكريه للماء يوم الجمعة؛ لأن حدوث شىء نحو وجود لا أنه مركب من وجود الشىء في زمان وعدم وجوده في زمان سابق عليه، ولو كان حدوث الشىء مركباً من الأمرين أمكن إحرازه بضم الوجدان إلى الأصل في إحرازه ولكن الحدوث عنوان بسيط ينتزع عن وجود شىء موصوف بعدمه سابقاً.

وأما إذا شك في بقاء الحاله السابقه بالإضافة إلى زمان الحادث الآخر فقد ذكر الماتن قدس سره ما حاصله أنه قد يكون الأثر الشرعى مترتباً على وجود أحد الحادثين بنحو خاص كتقدمه أو تأخره أو تقارنه بأن يكون الموضوع للحكم في خطاب الشارع أحد

التقارن، لا للآخر ولا له بنحو آخر، فاستصحاب عدمه صار بلا معارض، بخلاف ما إذا كان الأثر لوجود كل منهما كذلك، أو لكل من أنحاء وجوده، فإنه حينئذ يعارض، فلا مجال لاستصحاب العدم في واحد، للمعارضه باستصحاب العدم في آخر، لتحقيق أركانه في كل منهما. هذا إذا كان الأثر المهم مترتباً على وجوده الخاص الذي كان مفاداً كان التامه.

هذه العناوين في ناحيه أحد الحادثين بحيث لا يكون شىء منها موضوعاً للحكم في ناحيه الحادث الآخر ولا العنوان الآخر في ناحيه هذا الحادث موضوعاً لحكم آخر وفي مثل ذلك يجرى الاستصحاب في ناحيه عدم حدوث ذلك النحو من الوجود بلا معارض كما يقال: إن تقدم المصلى في صلاته على قبر الإمام قدس سره مانع عن صلاته فإنه بالاستصحاب في عدم تقدمه فيما إذا شك في قبره عليه السلام يحكم بصحة صلاته، وهذا بخلاف ما إذا كان ذلك العنوان في ناحيه الحادث الآخر موضوع الحكم بالخلاف أو كان العنوان الآخر في ناحيه ذلك الحادث الآخر موضوعاً له فإنه يقع التعارض بين الاستصحاب في ناحيه كل من نحوى الوجود مع الاستصحاب في ناحيه النحو الآخر هذا كله بالإضافة إلى كون الموضوع أحد العناوين في ناحيه أحد الحادثين بمفاد (كان) التامه.

أقول: إذا كان الأثر الشرعى مترتباً على الوجود الخاص في ناحيه كل من الحادثين فلا يوجب مجرد ذلك وقوع المعارضه بين الاستصحاب كما إذا كان الموضوع لإرث الولد تقدم موت والده على موته والموضوع لإرث الوالد تقدم موت ولده على موته فإن الاستصحاب يجرى في ناحيه عدم تقدم موت الوالد على موت الولد، وعدم تقدم موت الولد على موت والده فإنه إذا احتمل تقارن موتهما لا يرث كل منهما عن الآخر. نعم، لو علم عدم التقارن وسبق موت أحدهما على موت الآخر

وأما إن كان مترتباً على ما إذا كان متصفاً بالتقدم، أو بأحد ضديه الذى كان مفاد كان الناقصه، فلا مورد ها هنا للإستصحاب، لعدم اليقين السابق فيه، بلا إرتياب.

وأخرى كان الأثر لعدم أحدهما فى زمان الآخر، فالتحقيق أنه أيضاً ليس بمورد للإستصحاب، فيما كان الأثر المهم مترتباً على ثبوته للحادث، بأن يكون

وقع التعارض بينهما؛ لأن جريان الاستصحاب فى ناحيه عدم تقدم موت أحدهما معيناً على الآخر بلا مرجح، وفى كل منهما يوجب الترخيص القطعى فى المخالفه القطعيه للتكليف الواصل.

ثم أردف الماتن قدس سره عدم جريان الاستصحاب فى الأقسام الثلاثه الباقيه المتصوره فى المقام:

الأول _ ما إذا كان الأثر الشرعى مترتباً على اتصاف أحد الحادثين بأحد العناوين المتقدمه يعنى التقدم والتأخر بالإضافة إلى الحادث الآخر بمفاد (كان) الناقصه وذكر قدس سره فى وجه عدم الجريان فى اتصاف أحد الحادثين بأحدها بمفاد (كان) الناقصه عدم الحاله السابقه فى مفاد (كان) الناقصه ولكن هذا بالإضافة إلى اتصاف أحد الحادثين بأحد العناوين وأما سلب الاتصاف بأحدها زمان الآخر كالاستصحاب فى عدم كون موت أحدهما متصفاً بالتقدم أو بالتأخر أو بالتقارن من قبيل الاستصحاب فى العدم الأزلى وكون الحاله السابقه بنحو السالبه بانتقاء الموضوع لا ينافى الاستصحاب فى نفي الاتصاف وإحراز السالبه بانتفاء المحمول.

وظاهر كلام الماتن يعنى قوله: «فلا مورد ها هنا للاستصحاب لعدم اليقين السابق فيه بلا إرتياب» عدم جريان الاستصحاب فى ناحيه نفي الاتصاف أيضاً، وقد ذكرنا أنه لا يكون نفي الاتصاف كثبوت الاتصاف فإن إحراز نفي الاتصاف لا يحتاج

الأثر للحادث المتصف بالعدم فى زمان حدوث الآخر لعدم اليقين بحدوثه كذلك فى زمان، بل قضيه الاستصحاب عدم حدوثه كذلك، كما لا يخفى. وكذا فيما كان مترتباً على نفس عدمه فى زمان الآخر واقعاً، وإن كان على يقين منه فى آن قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما، لعدم إحراز اتصال زمان شكه وهو زمان حدوث الآخر بزمان يقينه، لإحتمال انفصاله عنه باتصال حدوثه به.

إلى كون الحاله السابقه السالبه بانتفاء المحمول بل يمكن إحراز السالبه بانتفاء المحمول بالاستصحاب فى بقاء نفى الاتصاف الصادق عند انتفاء الموضوع. وقد بنى الماتن قدس سره على صحه جريان هذا الاستصحاب وإحراز السالبه بانتفاء المحمول التى مفادها خارجاً هو الموضوع للحكم الشرعى ثبوتاً أو نفيّاً حيث ذكر أن نفى انتساب المرأه إلى قريش قبل أن توجد يستصحب بعد أن توجد ويحكم بأنها تحيض إلى خمسين سنه. وعلى الجملة فإن كان لاتصاف أحد الحادثين بأحد تلك العناوين بالإضافه إلى الآخر بمفاد كان الناقصه أثر شرعى دون اتصاف الحادث الآخر فيجربى الاستصحاب فى ناحيه عدم اتصافه به فينفى الأثر الشرعى المترتب على اتصافه به ومع ترتب الأثر على اتصاف كل منهما بأحدها بحيث يكون العلم الإجمالى موجباً لوقوع التعارض بينهما سقط الاستصحاب فى ناحيه كل منهما بملاك المعارضه بين الأصول، وهذا بخلاف إحراز الاتصاف بأحدها فإن إحرازها بالاستصحاب موقوف على ثبوت الحاله السابقه لنفس الاتصاف حيث إن اتصاف شىء بشىء فرع وجود ذات الموصوف بلا فرق بين كون الوصف من قبيل العرض أو كان من قبيل غيره ولو بمفاد القضيه المعدوله.

والثانى _ ما إذا كان الأثر الشرعى مترتباً على أحد الحادثين المتصف بالعدم فى زمان الحادث الآخر بأن يكون الموضوع للأثر الشرعى من قبيل القضيه المعدوله

وبالجمله كان بعد ذاك الآن الذى قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما زمانان: أحدهما زمان حدوثه، والآخر زمان حدوث الآخر وثبوتة الذى يكون طرفاً للشك فى أنه فيه أو قبله، وحيث شك فى أن أيهما مقدم وأيهما مؤخر لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، ومعه لا مجال للإستصحاب حيث لم يحرز معه كون رفع

المعبر عن ذلك بالعدم النعتى، ومن الظاهر عدم الحاله السابقه لذلك لعدم اليقين بحدوث أحد الحادثين كذلك.

أقول: الاستصحاب فى ناحيه عدم حادث فى زمان حدوث الآخر وإن لا يثبت اتصاف بعد وجوده بالعدم فى زمان الحادث الآخر لما تقدم من عدم الحاله السابقه لمفاد القضييه المعدوله إلا أن بعد وجوده يجرى الاستصحاب فى عدم اتصافه بالعدم زمان حدوث الآخر فإن سلب الاتصاف بالعدم زمان حدوث الآخر كسلب الاتصاف بالوجود زمان وجود الآخر لا يحتاج إلى وجوده وينفى بالاستصحاب الأثر المترتب على تحقق مفاد القضييه المعدوله.

والثالث _ ما إذا كان الأثر الشرعى مترتباً على عدم أحد الحادثين زمان حدوث الآخر وذكر أنه لا يجرى الاستصحاب فى هذا القسم أيضاً؛ لأنه يعتبر فى جريان الاستصحاب فى شىء اتصال زمان شكه بزمان يقينه ومع تردد زمان الحادث الآخر بين زمانين لا- يحرز هذا الاتصال فإنه لو كان زمان الحادث الآخر أول الزمانين يكون عدم الحادث المستصحب به متصلاً بعدمه السابق بخلاف ما إذا كان حدوث الآخر ثانى الزمانين فإنه لو فرض عدم الحادث المستصحب فيه لما كان عدمه فيه متصلاً بعدمه السابق لتخلل وجوده بين العدمين.

وبيان ذلك بعد آخر زمان يعلم فيه عدم شىء من الحادثين زمانان: أحدهما _ زمان حدوث ما يراد الاستصحاب فى عدمه، والثانى _ زمان حدوث الآخر فإن أريد

اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا الشك من نقض اليقين بالشك.

لا يقال: لا شبهه في اتصال مجموع الزمانين بذاك الآن وهو بتمامه زمان الشك في حدوثه لاحتمال تأخره على الآخر، مثلاً إذا كان على يقين من عدم حدوث

الاستصحاب في عدم أحدهما المعين زمان حدوث الآخر فإن كان حدوث الآخر الزمان الأول كان أحدهما المعين باقياً على عدمه في زمان حدوث الآخر فيتصل زمان شكه بزمان يقينه، وأما إذا كان حدوث الآخر في الزمان الثاني فأحدهما المعين قد حدث في الزمان الأول يقيناً فإن فرض عدمه في الزمان الثاني لا يكون هذا العدم متصلاً بالعدم السابق المتيقن يعنى زمان اليقين السابق بالعدم وبما أن إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين معتبر في جريان الاستصحاب فلا يجرى الاستصحاب في ناحيه عدم شىء منهما زمان حدوث الآخر لا أنه يجرى ويسقط بالمعارضه بالاستصحاب في عدم الآخر زمان حدوثه كما عن الشيخ قدس سره لتختص المعارضه بما إذا كان لعدم كل منهما زمان حدوث الآخر أثر شرعى وليجرى الاستصحاب في ناحيه أحدهما بخصوصه فيما كان الأثر الشرعى مختصاً به كما في موت أخوين لأحدهما ولد دون الآخر؛ لأن الاستصحاب في حياه من له الولد زمان موت الأخ الآخر يترتب عليه أن يرث من أخيه بخلاف الاستصحاب في حياه من ليس له ولد زمان موت ذى الولد فإنه لا يترتب عليه الإرث من ذى ولد سواء مات بعده أو قبله.

ويمكن أن يكون مراده قدس سره اعتبار اتصال نفس زمان شك الحادث بزمان يقينه وحيث إن زمان شك كل من الحادثين زمان حدوث الآخر فلو كان الحادث الآخر ثانى الزمانين بعد زمان اليقين بعدمهما فيه لا يكون زمان الشك متصلاً بزمان اليقين بعدمه بل يتخلل الزمان الأول لكونه زمان حدوث نفسه بين زمان شكه وزمان اليقين بعدمه.

واحد منهما في ساعه، وصار على يقين من حدوث أحدهما بلا تعيين في ساعه أخرى بعدها، وحدث الآخر في ساعه ثالثه، كان زمان الشك في حدوث كل منهما تمام الساعتين لا خصوص أحدهما، كما لا يخفى [١].

[١] قد يقال في وجه جريان الاستصحاب في عدم الحادث في زمان حدوث الآخر: بأن مجموع الزمانين بعد آخر زمان كان يعلم بعدم كل منهما فيه زمان الشك في حدوث كل منهما ومجموعهما متصلان بذلك الزمان المفروض علمه بعدم حدوث شيء منهما فيه وأجاب قدس سره عن ذلك. نعم، ولكن هذا بالإضافة إلى لحاظ الحادث بالإضافة إلى أجزاء الزمان حيث يحتمل في كل منهما بقاؤه على عدمه إلى الزمان الثاني، ولكن المفروض عدم كون الحادث بهذا اللحظ موضوع الحكم بل الموضوع للأثر الشرعي عدم كل منهما أو عدم أحدهما بخصوصه في زمان حدوث الآخر، وقد تقدم أن زمان الشك بهذا اللحظ لا يحرز اتصاله بزمان اليقين وتعرضه قدس سره لذلك بصورة الإشكال والجواب لا- تكون قرينه على كون مراده بزمان الشك زمان الوصف.

أقول: إن أراد قدس سره من اتصال زمان الشك بزمان اليقين ما ذكرنا في التوضيح فيرد عليه أن المعتبر في جريان الاستصحاب العلم بالحاله السابقه واحتمال بقائها في ظرف التعبد بالبقاء، وهذا الاحتمال حاصل في ناحيه كل منهما بخصوصه حيث أى منهما لوحظ يحتمل بقاؤه على عدمه في زمان حدوث الحادث الآخر ولو لاحتمال تأخر حدوثه عن الحادث الآخر، ولم يظهر من خطابات النهي عن نقض اليقين بالشك أزيد من اعتبار هذا الاحتمال.

وإن أراد أنه يعتبر أن لا يتخلل بين زمان وصف اليقين وزمان الشك زمان يعلم فيه انتقاض الحاله السابقه بأن يكون المكلف في ظرف التعبد بالبقاء متيقناً بالإضافة

فإنه يقال: نعم، ولكنه إذا كان بلحاظ إضافته إلى أجزاء الزمان، والمفروض إنه لحاظ إضافته إلى الآخر، وأنه حدث في زمان حدوثة وثبوته أو قبله، ولا شبهه أن زمان شكه بهذا اللحاظ إنما هو خصوص ساعه ثبوت الآخر وحدوثة لا الساعتين.

إلى زمان وشاكاً بالإضافه إلى ما بعده وفي صورته العلم بالحادثين والشك في المتقدم والمتأخر لا يكون الأمر كذلك أى لا يحرز اتصال زمان الشك بزمان وصف اليقين؛ لأن ظرف التعبد ببقاء الحادث على عدمه زمان حدوث الآخر كما هو الفرض، وبما أن زمان حدوث الآخر مردد بين الزمانين فلو كان زمان حدوث الآخر هو الزمان الثانى يكون زمان الشك منقطعاً عن زمان اليقين بعدم الحادث بالزمان الثانى من الأزمنة الثلاثة التى أولها زمان اليقين بعدم كل منهما فيه.

فالجواب عن ذلك: أنه لا يعتبر فى الاستصحاب تقدم اليقين بالشىء على الشك فيه فضلاً عن اتصال زمان نفس الشك أى الزمان الثانى بالأول بل المعتبر فى جريان الاستصحاب أن يكون المكلف فى ظرف التعبد على يقين من الشىء ويحتمل بقاؤه فى ظرف التعبد بحيث لا يكون بالإضافه إلى ذلك الظرف علم بالانتقاض ولو كان عدم العلم بالانتقاض لتردد زمان الحادث الآخر الذى ظرف التعبد بين زمانى الأول والزمان الثالث كما لو كان منشأ احتمال البقاء لتردد مكان المتيقن كما إذا علمنا بوجود زيد فى البلد الفلانى وقد خرب طرفه الشرقى بحيث لو كان زيد فيه لمات بخلاف ما لو كان فى طرفه الغربى فإنه فى مثل ذلك يجرى الاستصحاب فى ناحيه حياه زيد، وكذلك الحال فى المقام.

وعلى الجملة لا موجب لرفع اليد عن الحاله السابقه وهو عدم الحادث إلى زمان اليقين بعدم بقائه على عدمه وهو الزمان الثالث من الأزمنة، وإذا كان الأثر لبقاء كل منهما على عدمه أثر يخالف الأثر للآخر فيقع التعارض بينهما، وأما مثل ما لو

مات أخوان لأحدهما وارث من الطبقة الأولى دون الآخر فيجری الاستصحاب في ناحيه حياه من له وارث إلى زمان موت الآخر ويترتب عليه إرثه من أخيه الميت، ولا يجرى الاستصحاب في ناحيه حياه من ليس له وارث من الطبقة الأولى لما تقدم من عدم الأثر لحياته حال موت أخيه، وكذا الحال فيما إذا مات الوالد المسلم وأسلم ولده الكافر ويشك في أن إسلام الولد كان قبل موت الوالد ليرث منه أو أنه أسلم بعد موته ليكون ما تركه لسائر ورثته فإن الاستصحاب في عدم إسلام الولد إلى زمان موت والده ينفي موضوع الإرث للولد، وهو ما إذا مات الوالد المسلم عن ولد مسلم بخلاف الاستصحاب في ناحيه حياه الوالد إلى إسلام الولد فإنه لا يكون الموضوع لإرثه الولد فإنه لا يثبت موت الولد عن ولد مسلم وان الولد أسلم في حياه والده، وهل فيما إذا علم ملاقاته الماء للنجس وبلوغه كر أو شك في المتقدم من الملاقاه والكريه من هذا القبيل ولو فرض الجهل بتاريخهما بمعنى أن عدم حدوث أحدهما في زمان حدوث الآخر ذو أثر فقط ليجرى الاستصحاب في بقائه على عدمه إلى زمان وجود الآخر بلا معارض أو أن عدم كل منهما في زمان الآخر ذو أثر فيسقط الاستصحابان في ناحيه عدم حدوث كل منهما في زمان الآخر فيرجع في الماء إلى أصاله الطهاره والظاهر أنه مع الجهل بتاريخهما يحكم بنجاسه الماء المفروض؛ لأن ملاقاته للنجاسه محرز بالوجدان ومقتضى الاستصحاب عدم صيرورته كراً حال حدوث الملاقاه فيحرز الموضوع لانفعاله كما هو مقتضى ما دل على تنجس الماء الذى ليس كراً بالملاقاه كما هو المفهوم من قولهم عليهم السلام: «إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء»^(١) والاستصحاب في عدم ملاقاته النجاسه

ص : ٣٤١

١- (١) وسائل الشيعه ١ : ١١٧، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق.

فانقدح أنه لا- مورد ها هنا للإستصحاب لاختلال أركانه لا أنه مورده، وعدم جريانه إنما هو بالمعارضه، كى يختص بما كان الأثر لعدم كل فى زمان الآخر، وإلا كان الاستصحاب فيما له الأثر جارياً.

المفروضه إلى صيرورته كراً لا يثبت حدوث الملاقاه حين حدوثها أو بعد حدوثها.

ومما ذكرنا يظهر أنه لا- مجال للاستصحاب فى ناحيه عدم كل منهما إلى زمان حدوث الآخر ليقال بتساقطهما والرجوع إلى أصاله الطهاره، وكذا لا مجال لما ذكر النائينى قدس سره من أن الملاقاه بعد حدوث الكريه لا يوجب انفعال الماء لا الملاقاه آن حصول الكريه والوجه فى عدم المجال أن تقدم الموضوع على الحكم رتبى لا- زمانى حيث إن الحكم لا- ينفك عن تمام الموضوع وإلا لا يكون تمام الموضوع له وتمام الموضوع للاعتصام كريه الماء يعنى الماء الكرى.

وربما يقال: إنه لا- مجال للاستصحاب فى ناحيه عدم الكريه إلى زمان الملاقاه؛ لأن الملاقاه إذا حصلت فى الزمان الثالث من الأزمنه المتقدمه يكون نقض اليقين بعدم الكريه باليقين بالكريه حيث إنه لو كانت الملاقاه فى الزمان الثالث لحصلت الكريه فى الزمان الثانى لا- محاله فيكون الاستصحاب فى ناحيه الكريه إلى زمان الملاقاه من التمسك بالعام فى شبهته المصداقيه حيث يحتمل كون الاستصحاب من نقض اليقين باليقين لا بالشك وهكذا الحال فى الاستصحاب فى ناحيه عدم الملاقاه إلى زمان الكريه.

والجواب ما تقدم فقد ذكرنا فى ردّ كلام الماتن فى ترتيب الأزمنه الثلاثه من كفايه احتمال البقاء فى جريان الاستصحاب ولا يعتبر الشك فى البقاء على كل تقدير واحتمال البقاء فى ناحيه الماء زمان الملاقاه موجود بالوجدان لاحتمال حدوث الكريه فى الزمان الثالث والشبهه المصداقيه لا يعقل فى صفات النفس؛ لأن علم

وأما لو علم بتاريخ أحدهما فلا- يخلو أيضاً [١] إما يكون الأثر المهم مترتباً على الوجود الخاص من المقدم أو المؤخر أو المقارن فلا إشكال في استصحاب عدمه لولا المعارضه باستصحاب العدم في طرف الآخر أو طرفه كما تقدم.

النفس بها حضوري وإنما يتصور الشبهه المصدقيه فيما كان علم النفس بها بصورها كالموجودات في موطن آخر، وعلى الجملة العلم بحصول الكريه في الزمان الثاني على تقدير كون الملاقاه في الزمان الثالث مع عدم العلم بحصولها في الزمان الثالث لا يكون علماً بانتقاض عدم كريه السابقه قبل الملاقاه كما تقدم في فرض العلم بموت زيد على تقدير كونه في الطرف الشرقي من البلد حيث لا يخرج العلم بموته على تقدير من نقض اليقين بالشك ومما ذكر يظهر الحال فيما لو علم بطهاره إناء زيد وتنجس إناء عمرو تفصيلاً ثم اشتبه الإناء من أن كلاً من الإناءين بعد الاشتباه مجرى لاستصحاب الطهاره ولكنهما يسقطان بالمعارضه وليس هذا من قبيل الشبهه المصدقيه لخطاب «لا تنقض اليقين بالشك» لأن المكلف في ظرف التبعد على يقين من طهاره كل منهما ويحتمل بقاءها في أي منهما بخصوصه لا في مجموعهما.

[١] إذا علم بتحقق الحادثين وشك في المتقدم والمتأخر منهما مع العلم بتاريخ حدوث أحدهما فقد ذكر الماتن في ذلك صوراً:

الأولى _ ما إذا كان الأثر الشرعي المرغوب مترتباً على عنوان تقدم أحدهما على الآخر أو تقارنه مع الآخر أو تأخره عنه، وأنه يجرى الاستصحاب في عدم تحقق هذا العنوان، وعدم وجود المقدم أو المقارن أو المؤخر بمفاد (ليس) التامه لو لم يكن في البين معارضه بأن لم يكن هذا العنوان في طرف الحادث الآخر موضوعاً للحكم بالخلاف أو كان غير هذا العنوان في طرف ذلك الحادث كذلك أي موضوعاً للحكم بالخلاف على قرار ما تقدم، وعلى الجملة العلم بتاريخ حدوث أحدهما لا يفترق

وإما يكون مترتباً على ما إذا كان متصفاً بكذا، فلا مورد للاستصحاب أصلاً، لا في مجهول التاريخ ولا في معلومه كما لا يخفى، لعدم اليقين بالاتصاف به سابقاً فيهما.

عن صوره الجهل بتاريخهما في هذه الصوره.

الثانيه _ ما إذا كان الأثر مترتباً على مفاد (كان) الناقصه أى اتصاف أحد الحادثين بالتقدم أو التأخر أو التقارن بالآخر وقد ذكر عدم جريان الاستصحاب في هذه الصوره أصلاً؛ لأن اتصاف شيء من الحادثين بتلك العناوين غير مسبوق بحاله السابقه وهذه الصوره لا تفترق من صوره الجهل بتاريخهما في الحكم بعدم جريان الاستصحاب حتى فيما لو كان الموضوع للحكم الاتصاف في ناحيه أحدهما فقط بمفاد (كان) الناقصه، وقد ذكرنا فيما سبق أن هذا بالإضافة إلى إحراز الموضوع، وأما بالإضافة إلى نفيه يجرى الاستصحاب في ناحيه عدم اتصاف ونفيه كما هو مفاد السالبه بانتفاء المحمول فيحرز ولو كانت الحاله السابقه السالبه بانتفاء الموضوع.

الثالثه _ فلم يتعرض لها في المقام وهى ما إذا كان الأثر الشرعى مترتباً على الحادث إذا كان متصفاً بعدم زمان الحادث الآخر كما هو مفاد القضييه المعدوله، وقد تقدم أن الحال فيها كالحال في الصوره الثانيه ولعله قدس سره تركها لذلك.

الرابعه _ ما إذا كان الأثر الشرعى مترتباً على عدم أحدهما بمفاد (ليس) التامه زمان وجود الآخر بأن كان الموضوع هو عدم أحدهما ولكن زمان حدوث الآخر فقد ذكر قدس سره جريان الاستصحاب في ناحيه مجهول التاريخ وعدم جريانه في ناحيه معلومه وأما جريانه في ناحيه مجهول التاريخ لإحراز اتصال زمان شكه بزمان يقينه فإن تمام الزمان بعدم زمان العلم بعدمهما إلى زمان العلم بتاريخ حدوث الآخر زمان الشك بالإضافة إلى مجهول التاريخ كما إذا مات أخوان ليس لهما وارث من الطبقة

الأولى وعلم أن الأخ-كبر قد مات يوم الجمعة، ولكن لم يعلم أن الأخ-الأصغر مات يوم الخميس أو يوم السبت فإن الاستصحاب في بقاء الأخ الأصغر حياً إلى يوم الجمعة بل إلى يوم السبت يحرز به أنه يرث الأخ الأكبر فإنه قد مات يوم الجمعة وكان أخوه حياً في ذلك الزمان فيتم الموضوع لكونه وارثاً، وأما الأخ الأكبر فلا مجال للاستصحاب في حياته؛ لأنه قبل يوم الجمعة كان حياً قطعاً ويومها كان ميتاً قطعاً وبقاء حياته زمان موت أخيه الأصغر وإن كان محتملاً إلا أنه لم يحرز اتصاله بزمان يقينه حيث إنه لو كان زمان موت الأصغر يوم السبت لكان منفصلاً عن زمان اليقين بعدم موت الأكبر بزمان اليقين بموته وفيه ما تقدم من أن إحراز هذا الاتصال غير معتبر بل المعتبر احتمال البقاء في حياه الأخ الأكبر زمان موت الأصغر وهذا الاحتمال موجود لاحتمال موت الأصغر يوم الخميس.

وذكر النائيني قدس سره عدم جريان الاستصحاب في ناحيه المعلوم تاريخه لا لما ذكر الماتن قدس سره أو غيره بل لأن خطابات الاستصحاب من أخبار «النهي عن نقض اليقين بالشك» ناظره إلى التعبد ببقاء الحاله السابقه في عمود الزمان عند الشك في بقائها في الزمان ولا يكون في ناحيه المعلوم تاريخه احتمال البقاء في عمود الزمان؛ لأن عدمه قبل التاريخ المحرز حدوثه فيه معلوم وعدم بقائه فيما بعده أيضاً معلوم.

لا- يقال: الحادث المعلوم تاريخه وإن كان بالإضافة إلى أجزاء الزمان كذلك لكن بالإضافة إلى زمان الحادث المجهول تاريخه مشكوك.

فإنه يقال: إذا علم مثلاً إسلام الوارث عند غروب الشمس وتردد موت المورث بين أن يكون قبل الغروب أو بعده فإن قيد إسلام الوارث بزمان موت المورث، وقيل: إن إسلامه كذلك مشكوك فهو صحيح ولكن إسلامه المقيد بزمان موت المورث

ليس لعدمه حاله سابقه، وإن أُريد عدم إسلامه في زمان من أجزاء الزمان وجد فيه موت المورث فهذا تعبير عن ملاحظه الحادث المعلوم تاريخه بحسب أجزاء الزمان وليس في ناحيته شك بالإضافه إلى زمان من تلك الأزمنه.

أقول: ملاحظه المعلوم تاريخه بالإضافه إلى زمان يضاف إلى موت المورث وبقاء إسلام الوارث على عدمه في ذلك محتمل ولو باحتمال موت المورث قبل الغروب، وبتعبير آخر أجزاء الزمان بالإضافه إلى إسلام الوارث متعين ولكن بالإضافه إلى موت المورث غير متعين، وإذا كان الأثر مترتباً على عدم إسلام الوارث زمان موت المورث فيحتمل بقاء عدم إسلام الوارث على عدمه في ذلك الزمان ولو بكون ذلك الزمان متقدماً على الغروب، وعلى الجملة لا فرق في جريان الاستصحاب في عدم الحادث بمفاد (ليس) التامه بين المعلوم تاريخه والمجهول تاريخه فإن كان لعدم كل منهما زمان الآخر أثر فالاستصحاب في ناحيه عدم كل منهما معارض بالمثل فيتساقطان وإلا جرى في ناحيه خصوص ما له أثر شرعي.

إذا ظهر ذلك فلنرجع إلى الفرع السابق ما إذا علم بحدوث الكريه للماء بإلقاء الماء القليل عليه شيئاً فشيئاً وعلم أيضاً بملاقاته للنجاسه وشك في المتقدم من الملاقاه وحدوث الكريه فهل يحكم بطهاره الماء في جميع الصور من الجهل بتاريخهما والعلم بتاريخ الكريه أو العلم بتاريخ الملاقاه للرجوع بأصالة الطهاره بعد تساقط الاستصحاب في ناحيه كل من عدم الملاقاه إلى زمان الكريه مع الاستصحاب في ناحيه عدم الكريه إلى زمان الملاقاه حتى في صوره العلم بالكريه من حيث التاريخ أو الحكم بالطهاره في صورتين فقط:

إحداهما _ الجهل بتاريخ كل من الكريه والملاقاه حيث إنه بعد تعارض

الاستصحابيين يرجع إلى أصالة الطهاره.

وثانيتها _ الجهل بتاريخ الملاقاه حيث يجرى الاستصحاب في ناحيه عدم الملاقاه إلى زمان الكريه، وأما الصوره الثالثه _ وهى العلم بتاريخ الملاقاه فقط فإنه يحكم بنجاسته للاستصحاب في ناحيه عدم الكريه إلى زمان الملاقاه وهذا القول مبنى على عدم جريان الاستصحاب في ناحيه المعلوم تاريخه وتعارض الاستصحابيين في صوره الجهل بتاريخهما أو الحكم بنجاسه الماء في جميع الصور الثلاث، والتزم بذلك النائينى قدس سره وبنى الحكم بها على مقدمه ذكرها وهى أنه إذا ورد في الخطاب حكم إلزامى بنحو العموم الاستغراقى سواء كان ذلك مفاد العام الوضعى أو الإطلاق واستثنى من هذا العام عنوان وجودى بثبوت حكم ترخيصى له فالمتفاهم العرفى أنه يعتبر في رفع اليد عن ذلك في فرد إحراز انطباق عنوان المستثنى على ذلك الفرد كما إذا قال المولى لعبده: لا تأذن أحداً في الدخول علىّ، ثم قال: لا بأس بدخول العالم، فيكون اللازم في إذن العبد للدخول إحراز أن المأذون عالم، وعليه في مسأله الشك في تقدم الكريه أو الملاقاه يحكم بنجاسه الماء مع الجهل بتاريخهما؛ لأن المعتبر في الحكم بعدم انفعال الماء حدوث الملاقاه بعد صيروره الماء كراً والاستصحاب في عدم ملاقاه الماء إلى زمان الكريه لا يثبت حدوث الملاقاه بعد صيرورته كراً وأما في صوره الجهل بتاريخ الكريه فقط فيجرى الاستصحاب في ناحيه عدم كريه الماء وبقاء قلته إلى زمان الملاقاه، ولا يجرى الاستصحاب في ناحيه عدم الملاقاه إلى زمان الكريه لوجهين:

أولهما _ أنه لا يثبت الملاقاه بعد حدوث الكريه.

والثانى _ أن الملاقاه معلومه التاريخ وأما في الصوره الثالثه يعين العلم بتاريخ

الكريه فلا يجرى الاستصحاب في ناحيه عدم الكريه للعلم بتاريخها ولا في ناحيه عدم الملاقاه لكونه مثبتاً حدوثها بعد الكريه ولا يحكم بأصالة الطهاره لما أسسه من القاعده حيث إن حكم الشارع بالاجتناب عن الملاقى للنجس إلا الكر من الماء مقتضاه لزوم إحراز سبق الكريه على الماء.

وفيه: أنه لا يستفاد من قولهم عليهم السلام: «إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء» أنه يعتبر في عدم انفعال الماء بالملاقاه سبق الكريه على الملاقاه زماناً بل مفاده اعتبار كريه الماء عند ملاقاته مع النجاسه وأيضاً ما ذكر قدس سره من أنه إذا ورد عام إلزامى واستثنى منه عنوان وجودى والحكم عليه بالترخيص مقتضاه لزوم إحراز العنوان الوجودى فى ثبوت الحكم الترخيصى وعلى ذلك أيضاً بنى عدم جواز النظر إلى المرأه المشكوكه كونها من محارمه أو من الأجنبيه حيث إن الشارع حكم بحرمة النظر إلى النساء إلا محارمه، وكذا فيما إذا شك في أن الدم أقل من الدرهم ليكون معفوفاً فى الصلاه حيث يحكم بمانعيه الدم فى الثوب والبدن للصلاه إلا مع إحراز كونه أقل منه لا يمكن المساعده عليه فإنه إن أراد أن الخارج عن الحكم الإلزامى واقعاً ما أحرز فيه العنوان الوجودى فهو خلاف ظاهر الخطاب حيث إن المتفاهم العرفى من عناوين الموضوعات واقعها بلا فرق بين تلك الموارد وغيرها وإن أريد فهم حكم ظاهرى بالإضافة إلى الفرد المحتمل دخولها فى العام أو الخارج منه ففيه أن الخطاب المفروض لا يتكفل إلا ببيان الحكم الواقعى لا الظاهرى والحكم الطريقي سواء كان وجوب الاحتياط فى الفرد المشكوك أو غيره. نعم، يلزم الاحتياط فى مثل المرأه المشكوكه فى كونها من المحارم ولكنه للاستصحاب فى عدم كونها منها أما بالاستصحاب فى العدم الأزلى أو بنحو الاستصحاب العدم المحمولى ومع

الإغماض عما ذكرنا فلا يفيد ما أسسه فى الحكم بنجاسه الماء عند الشك فى تقدم الملاقاه وتأخرها مع العلم بتاريخ الكريه فإن هذه المسأله ليست من صغريات القاعده لما ورد فى جواز الاستعمال فى الماء إذا لم يغلب النجاسه عليه واستثنى من هذا الترخيص الراكد إذا لم يبلغ قدر كره حيث ثبت فيه لزوم الاجتناب.

وقد ذكرنا الحكم بنجاسه الماء فى جميع الفروض الثلاثه لما ذكرنا من جريان الاستصحاب فى ناحيه عدم الكريه عند حدوث الملاقاه المحرز، وبتعبير آخر بقاء الماء على قلته زمان الملاقاه تمام الموضوع لتنجس الماء المحرز قلته فى ذلك الزمان بالاستصحاب وملاقاته مع النجاسه بالوجدان من غير فرق بين الجهل بتاريخهما أو حتى العلم بتاريخ الكريه فإن زمان حدوث الكريه بالإضافه إلى حدوثها محرز، وأما بالإضافه إلى زمان الملاقاه غير محرز ولا يعارض هذا الأصل بأصله عدم الملاقاه إلى زمان الكريه لعدم الشك فى نجاسه الماء المفروض مع جريان الاستصحاب فى عدم الكريه وبقاء الماء على قلته زمان الملاقاه فإن أريد بالاستصحاب فى عدم الملاقاه إلى زمان الكريه نفى الجزأين اللذين هما تمام الموضوع لنجاسه الماء فلا شك فيهما، وإن أريد نفى المعيه فى حدوثهما فعنوان المعيه غير مأخوذ فى موضوع تنجسه بل الموضوع له ذات الجزأين بمفاد (واو) الجمع مع أن الاستصحاب فى عدم الملاقاه إلى زمان الكريه لا يثبت وقوع النجس الموجود فى الماء عند كريته، ولو كان الاستصحاب فى عدم ملاقاه الماء زمان عدم كريته النجاسه جارياً فى الفرض لزم الحكم بطهاره الماء الملاقى للنجس حتى مع عدم العلم بكريته أصلاً بأن احتمال الكريه فيه عند ملاقاته؛ لأن الاستصحاب فى عدم الملاقاه زمان قله الماء فى الفرض أيضاً يجرى ويعارض بالاستصحاب

فى عدم الكرىه زمان الملاقاه فى رجع إلى أصاله الطهاره بعد تعارض الاستصحابين وتساقطهما، وهذ المسأله سباله تجرى فىما إذا حدث أمران وكان الأثر مترتباً لعدمه زمان الآخر المعلوم حدوثه كما إذا انقضت العده فى المرأه المطلقه بطلاق رجعى وحصل الرجوع فى شك فى أن الرجوع كان قبل انقضاء العده أو بعد انقضائها فإنه على ما ذكرنا الرجوع محرز بالوجدان فىستصحب عدم انقضاء العده فى ذلك الزمان فىحكم بصحه الرجوع ولا يعارض باستصحاب عدم حصول الرجوع زمان العده فإنه لو صحت هذه المعارضه لجرت فىما إذا حصل الرجوع مع الشك فى انقضاء العده فعلاً من غير علم بانقضائها؛ لأن الرجوع لم يكن فى زمان فىحتمل بقاءه على عدمه زمان العده لاحتمال انقضائها عند حصول الرجوع، وكما يقال بأن الاستصحاب فى هذه الموارد فى ناحيه عدم الرجوع زمان العده يرجع إلى نفى المعيه كذلك الكلام فى مسأله العلم بالحادثن، وقد ورد فى صحىحه زراه الاستصحاب فى ناحيه الوضوء والحكم بصحه الصلاه مع ذلك الوضوء المستصحب مع أنه بناءً على المعارضه لا يمكن أن يقال نفس الصلاه محرز بالوجدان والوضوء بالاستصحاب لجريان الاستصحاب فى عدم الصلاه زمان الوضوء. ودعوى أن الشك فى الصلاه زمان الوضوء مسبب عن الشك فى بقاء الوضوء زمان الصلاه فىكون الاستصحاب فى ناحيه الوضوء أصلاً سبباً حاكماً على الاستصحاب فى ناحيه تحقق الصلاه زمان الوضوء كما ترى لما تقدم من أن مجرد المنشئيه لا تصحح الحكمه بل لابد فى الحكمه من كون الترتب شرعياً فحصول الصلاه بالوضوء مع بقاء الوضوء عقلى. والجواب الصحىح أن متعلق التكليف حصول ذات الأمرين فى زمان واحد فى موارد الجزء وحصول الصلاه زمان الوضوء كما فى مراد الشرط وإذا أتى بالصلاه وتبعد

وإما يكون مترتباً على عدمه الذى هو مفاد ليس التامه فى زمان الآخر، فاستصحاب العدم فى مجهول التاريخ منهما كان جارياً، لإتصال زمان شكه بزمان يقينه، دون معلومه لانتفاء الشك فيه فى زمان، وإنما الشك فيه بإضافه زمانه إلى الآخر، وقد عرفت جريانه فيهما تاره وعدم جريانه كذلك أخرى.

الشارع بكونه زمان الوضوء تحقق متعلق التكليف.

لا يقال: فكيف يكون مورد التعارض فى مسأله العلم بحدوث الحادثين والشك فى المتقدم والمتأخر منهما.

فإنه يقال: مورده أن يكون العنوان الواحد منطبقاً على كل من الحادثين، ويكون عدم كل منهما زمان حدوث الآخر موضوعاً لحكم يخالف حكم الآخر كما إذا مات أخوان ليس لهما وارث من الطبقة الأولى وشك فى المتقدم فى الموت منهما. فكما أن بقاء الأخ الأكبر زمان موت الأخ الأصغر موضوع لكونه وارثاً للميت أى الأخ الأصغر كذلك بقاء الأخ الأصغر على حياته زمان موت الأ-كبر موضوع لكونه وارثاً للأخ الأ-كبر وفى الفرض يقع التعارض فى ناحيه الاستصحاب فى حياه كل منهما زمان موت الأ-خر، وفى مثل ذلك إذا لم يحرز الموت فى ناحيه أحدهما بخصوصه أصلاً بل احتمال ذلك يجرى الاستصحاب فى ناحيه عدم موته زمان موت الآخر بلا معارضه، وكذلك إذا كان الأثر الشرعى مترتباً على عدم موت أحدهما بخصوصه زمان موت الآخر كما فى موت أخوين لأحدهما بخصوصه وارث من الطبقة الأولى دون الآخر فإنه يجرى الاستصحاب فى ناحيه حياه الأخ الذى له وارث من الطبقة الأولى زمان موت الأ-خر ولا- يجرى الاستصحاب فى ناحيه من ليس له وارث فإنه لا أثر لحياته عند موت أخيه حتى تبرز بالاستصحاب هذا بالإضافة إلى العنوان الواحد المنطبق على كل من الحادثين، وأما إذا كان ظاهر الخطاب الشرعى كون

فانقدح أنه لا فرق بينهما، كان الحادثان مجهولى التاريخ أو كانا مختلفين، ولا بين مجهوله ومعلومه فى المختلفين، فيما اعتبر فى الموضوع خصوصيه ناشئه من إضافه أحدهما إلى الآخر بحسب الزمان من التقدم، أو أحد ضديه وشك فيها، كما لا يخفى.

كما انقدح أنه لا مورد للإستصحاب أيضاً فيما تعاقب حالتان متضادتان[١]

الشيء محكوماً بحكم عند حدوث الآخر ومحكوماً بحكم خلاف عدم حدوثه فإن أحرز ذلك الشيء وأحرز عدم الآخر يثبت الحكم المترتب على ذلك الشيء عند عدم حدوث الآخر نظير كون ملاقيه النجس الماء منجساً له إذا لم يكن كراً على ما تقدم فى مسأله الكريه والملاقاه ومسأله الرجوع فى الطلاق زمان العده أو بعد انقضائها.

لا يقال: الاستصحاب فى عدم ملاقاه ما صار كراً إلى زمان بلوغه إلى حدّه ليس لنفى تنجس الماء ليقال: أنه قد أحرز الموضوع لتنجسه بل الاستصحاب لإثبات كون الماء المفروض داخل فى موضوع الماء المعتصم حيث إن الراكذ المعتصم ما إذا وصل حد الكر ولم يلاق إلى بلوغه إلى ذلك الحد النجاسه فإنه يقال: قد أحرزت ملاقاته النجاسه بالوجدان ومقتضى الاستصحاب قلته ذلك الزمان مع أن بلوغ الماء كراً موضوع للاعتصام بالإضافه إلى وقوع النجاسه فيه زمان كريتته والاستصحاب فى عدم وقوع النجاسه المفروضه فيه زمان قلته لا يثبت وقوعها فيه فى زمان كريتته.

فى تعاقب الحالتين والشك فى المتقدم منهما

[١] بقى الكلام فيما إذا تعاقبت حالتان مختلفتان وشك فى المقدم والمؤخر منهما كما إذا علم المكلف بالوضوء والحدث وشك فى المقدم منهما والمؤخر منهما فقد ذكر الماتن قدس سره عدم جريان الاستصحاب فى ناحيه شيء منهما مع الجهل

كالطهاره والنجاسه وشك في ثبوتها وانتفائهما للشك في المقدم والمؤخر منهما وذلك لعدم إحراز الحاله السابقه المتيقنه المتصله بزمان الشك في ثبوتها، وتردها بين الحالتين، وأنه ليس من تعارض الإستصحابين، فافهم وتأمل في المقام فإنه دقيق.

بتاريخهما من حيث الحدوث لعدم الحاله السابقه المحرزه اتصال زمان شكها بها وأن عدم جريانه ليس للتعارض بين الاستصحابين ومع العلم بتاريخ حدوث أحدهما فمقتضى ما ذكره جريان الاستصحاب في ناحيته لتعين الحاله السابقه فيه بخلاف المجهول تاريخه فإنه لا يحرز فيه اتصال زمان شكه بزمان يقينه والمحكى عن جامع المقاصد أنه مع اختلاف الحالتين يوءخذ بضد الحاله السابقه على الحالتين.

وذكر بعض الأعلام قدس سره في تقريبه ما حاصله أنه يعتبر في جريان الاستصحاب العلم بالحاله السابقه تفصيلاً أو إجمالاً وهذا العلم حاصل بالإضافة إلى ضد الحاله السابقه على الحالتين؛ ولذا يجرى الاستصحاب في ناحيتها للشك في بقائها وغير حاصل بالإضافة إلى الحاله الموافقه ولذا لا يجرى الاستصحاب في ناحيتها مثلاً إذا كان المكلف على حدث أصغر في أول النهار ثم علم بالوضوء والنوم بعد أول النهار وشك في أنه توضأ ثم نام فالآن محدث أو أنه نام ثم توضأ فالآن على طهر فيكون المكلف على علم بحصول الطهاره له بوضوئه ويحتمل بقاء تلك الطهاره فعلاً فيستصحب وأما بالإضافة إلى الحدث فلا مجرى للاستصحاب؛ لأنه إن أريد الحدث أول النهار بأن يكون المستصحب نفس ذلك الحدث فقد علم بانتقاضه، وإن أريد حدث آخر غيره فلا علم بحصوله؛ لأن العلم بالنوم مع احتمال كونه قبل الوضوء لا يوجب العلم بحدوث حدث آخر نعم يحتمل كونه بعد الوضوء فإنه على هذا التقدير حدث آخر ولكن ذلك مجرد احتمال لا يقين به.

لا يقال: العلم بالحدث عند نومه محرز فيستصحب ذلك الحدث سواء كان حدوثه من أول النهار أو عند النوم.

فإنه يقال: لا- يمكن أن يكون هذا الاستصحاب شخصاً؛ لأن الحاصل بالنوم غير محرز والحاصل من الأول غير باق فيتعين أن يكون المستصحب من قسم الكلّي أى طبيعي الحدث الأصغر من غير ملاحظه كونه من الأول أو بالثاني والاستصحاب فى ناحيه الطبيعى غير جار؛ لأنه يعتبر فى جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلّي أن يكون الفرد المحتمل حدوثه متصلًا لارتفاع الفرد الأول أو مقارنةً لحدوث الفرد الأول لئلا يتصل العدم فى الطبيعى بين ارتفاع الفرد الأول وحدوث الفرد الثانى المحتمل حدوثه ولكن فى المقام لو كان حدث آخر بالنوم غير الحدث الذى كان فى أول النهار لكان الحدث الأصغر منفصلاً عن الأول بالوضوء فى الوسط.

ثم إنه قدس سره ذكر إذا كان تاريخ حدوث إحدى الحالتين معلوماً فإن كان المعلوم تاريخها ضدّاً للحاله السابقه فيجرى الاستصحاب فى ناحيتها بلا معارض لعدم جريان الاستصحاب فى ناحيه المجهول تاريخها بعين ما تقدم وأما إذا كان المعلوم تاريخها موافقاً للحاله السابقه للحالتين فيجرى الاستصحاب فى ناحيتها وناحيه المجهول تاريخه ويسقطان بالمعارضه فلا بد فى إحراز شرط الصلاه من الوضوء لها بمقتضى قاعده الاشتغال.

أقول: لم يظهر الفرق بين ما كان الموافق للحاله السابقه معلوم التاريخ أو مجهوله فإنه إن أُريد مع العلم بتاريخ النوم يستصحب الشخص أى الحدث الحاصل بالنوم فلا علم بالحدث الحاصل بالنوم، وإن أُريد الحدث الحاصل بالسبب السابق فقد ارتفع ذلك الحدث قطعاً بالوضوء وإن أُريد استصحاب الحدث عند النوم فإنه قطعى

بأى سبب حصل بالسابق أو النوم ليكون الاستصحاب فيه من قبيل الاستصحاب فى القسم الثانى فىجربى هذا فى فرض كونهما مجهولى التاريخ أيضاً فإنه كما يستصحب ضد الحاله السابقه لتمام ركنى الاستصحاب فيه كذلك يجرى فى الموافق للحاله السابقه بأن يقال زمان النوم الحدث كان محرزاً ويحتمل بقاؤه ولو بكون ذلك الحدث حدوثة بذلك النوم.

والحاصل: أن القسم الثالث من الكلى الذى منعنا فى السابق جريان الاستصحاب فيه، والتزم القائل قدس سره بما ذكر جريانه فيه، ويعتبر فى الجريان كون حدوث الفرد مقارناً لارتفاع الفرد المتيقن أو مقارناً لوجوده هو ما إذا كان اليقين بالطبيعى لليقين بالفرد المحرز انتفاؤه والشك فى بقائه لاحتمال حدوث فرد آخر، وأما إذا كان اليقين بالطبيعى مع قطع النظر عن اليقين بالفرد السابق كما فى المقام للعلم بكون المكلف محدثاً عند نومه فهذا داخل فى القسم الثانى من الكلى، ولا يعتبر فى جريان الاستصحاب فيه شىء، ولذا جعل ما ذكر من الفرض من القسم الرابع من الاستصحاب فى ناحيه الكلى وإن كان الصحيح القسم الثانى هذا مع قطع النظر عن أن اختلاف موجبات الحدث الأصغر لا دخل له فى الحدث بل المستصحب شخص الحدث الأصغر الذى كان عند النوم سواء كان تاريخ النوم معلوماً أو مجهولاً، ولا- يعتبر فى جريان الاستصحاب فيه إلا احتمال بقاء ذلك الشخص ولو لاحتمال كون النوم بعد الوضوء.

لا يقال: قد تقدم انحلال هذا العلم الإجمالى وأن المكلف يعلم بارتفاع الحدث السابق على الحالتين، ويحتمل حدوث حدث آخر، ولا يقين به ليجرى الاستصحاب فى ناحيه بقائه.

فإنه يقال: العلم بارتفاع الحدث الناشئ من الموجب السابق لا يمنع عن تحقق أركان الاستصحاب؛ لأن حدوث الحدث بموجب معين لا- أثر له وإنما الأثر مترتب على حاله التي كان عليها المكلف عند بوله سواء كان الحدث به أو بالموجب السابق، وإن تلك الحالة مما يحتمل بقاؤها فعلاً ولو لاحتمال كون الوضوء قبلها كما أن الأثر مترتب على حاله التي يعبر عنها بالطهاره أو حاله الوضوء، ويحتمل بقاؤها لاحتمال كون الوضوء بعد البول.

ومما ذكرنا يظهر الحال أنه لو علم بحدوث ما يوجب النجاسه وما يوجب الطهاره لشيء وشك في المتقدم والمتأخر منهما مع العلم بأن الشيء المفروض كان قبلهما نجساً أنه لا عبره بالعلم بالنجاسه السابقه لارتفاعه قطعاً ولكن يجرى الاستصحاب في بقاء نجاسته التي كانت عند حدوث ما يوجبها ولو لاحتمال كونها بعد حدوث ما يوجب طهارته، ويتعارض مع طهارته التي كانت عند عروض ما يوجب طهارته فيرجع بعد ذلك إلى أصاله الطهاره بلا فرق بين العلم بتاريخ أحدهما أو الجهل بتاريخهما، وكل ذلك؛ لأن اليقين بوجود الشيء لا يرفع اليد عنه إلا باليقين بارتفاعه وعدم بقائه كما هو مقتضى أخبار النهي عن نقض اليقين إلا باليقين على خلافه واليقين بالخلاف بالإضافة إلى السابق على الحالتين، وأما بالإضافة إلى حاله التي كانت عند حدوث الموجب ثانياً لتلك الحالة فلا يقين بارتفاعها، وإن لم يعلم بحدوثها بذلك الموجب غاية الأمر يكون الاستصحاب في الفرض من قبيل الاستصحاب في الفرد المردد الذي تقدم جريانه لتمام أركان الاستصحاب فيه.

في ما ورد في إهراق الإناءين مع انحصار الماء فيهما

بقي في المقام أمر وهو أنه قد ورد في إناءين يعلم المكلف بنجاسه أحدهما

وليس له ماء آخر أنه يهريقهما ويتيمم (١)، وذكر جماعه منهم الماتن قدس سره أن الحكم الوارد أى التيمم للصلاه على القاعده بحيث لولا- النص لقلنا به أيضاً فإن المكلف بعد التوضؤ من كل منهما وأن يعلم أنه توضأ بوضوء صحيح كما إذا طهر أعضاء الوضوء قبل التوضؤ بالماء الثانى إلا أنه يبتلى بالخبث الاستصحابى فى أعضائه حيث يعلم عند التوضؤ بالماء الثانى قبل جريان الماء على عضوه بنجاسه ذلك العضو أما بالماء الأول أو الثانى، وتلك النجاسه تستصحب بعد الوضوء بالثانى وتمنع عن الصلاه، ولكن لا يخفى أن مقتضى ما تقدم أنه كما يجرى الاستصحاب فى ناحيه هذه النجاسه العارضه كذلك يجرى فى ناحيه الطهاره المعلومه حصولها عند استعمال الطاهر من المائين وبعد تساقطهما يرجع إلى أصاله الطهاره فى الأعضاء، وأما الحدث فالمكلف على يقين من ارتفاعه عند التوضؤ بالأول أو بالثانى.

نعم، يمكن أن يقال لا- مجرى لأصاله الطهاره فى الأعضاء؛ لأن المكلف عند غسل أول عضو بالماء الثانى يعلم إجمالاً نجاسه هذا العضو أو العضو الثانى الذى لم يغسل، وبعد تساقط أصاله الطهاره فى كل منهما أيضاً لا يمكن الرجوع إلى أصاله الطهاره فى الأعضاء بعد غسلها بالماء الثانى على ما هو المقرر فى محله من أن زوال العلم الإجمالى بزوال بعض الأطراف لا يوجب جريان الأصل النافى الساقط من قبل فى الطرف الباقى، وعلى ذلك يبقى احتمال تنجس الأعضاء مانعاً عن الصلاه، ولكن هذا المحذور يمكن علاجه بتكرار الصلاه بعد كل من الوضوء الأول والوضوء بالماء الثانى وبذلك يحرز الإتيان بالصلاه مع الطهاره من الحدث والخبث ولعل حكمه ما

ص : ٣٥٧

ورد من الحكم التعبدى بإهراق الماءين والتيمم للصلاه صعوبه هذا النوع من الاحتياط لنوع الناس أو عدم الابتلاء بتنجس الأعضاء بالإضافة إلى الصلاه التي لم يدخل وقتها.

لا يقال: كيف لا يجوز الاكتفاء بصلاه واحده بعد الوضوءين على ما تقدم فإن احتمال النجاسه فى الأعضاء لا أثر له فإن المانع عن الصلاه هى نجاسه الثوب والبدن إذا كانت محرزه.

فإنه يقال: النجاسه المحتمل على تقديرها مانعه فى أطراف العلم الإجمالى كما يشهد بذلك ما ورد فى صحيحه زراره(١) من أمره عليه السلام بغسل تمام الناحيه من الثوب إذا علم إجمالاً تنجس موضع منها، وقد تقدمت هذه الصحيحه عند التعرض للأخبار الوارده فى بيان اعتبار الاستصحاب، وربما يقال: أنه إذا أمكن تطهير أعضاء الوضوء بعد الوضوء بالماء الثانى ببقية الماء الأول يحرز طهاره الأعضاء من النجاسه المعلومه بالإجمال من قبل وإن احتمل تنجس الأعضاء ثانياً، ومعه لا حاجة إلى تكرار الصلاه بعد كل وضوء لعلمه بصحه أحد الوضوءين وجريان أصاله الطهاره فى أعضائه لكون تنجسها ثانياً خارجاً عن طرفى العلم الإجمالى الأول.

ودعوى حصول العلم الإجمالى ثانياً أما بنجاسه العضو الذى غسله بالماء الأول أو العضو الذى لم يغسله ثانياً لا يمكن المساعده عليها؛ لأن هذا العلم الإجمالى غير منجز لسقوط الأصل النافى فى العضو الذى لم يغسله بالماء الأول ثانياً قبل ذلك بالمعارضه فهذا نظير العلم الإجمالى بعد ملاقاته طاهر لأحد طرفى

ص : ٣٥٨

العلم الإجمالى بالنجاسه حيث إن العلم الإجمالى الحاصل بنجاسه الملاقي (بالكسر) أو الطرف الآخر للملاقي (بالفتح) لا أثر له لسقوط الأصل النافى فى الطرف للملاقي (بالفتح) بالمعارضه مع الأصل النافى فى ناحيه نفس الملاقي (بالفتح) قبل حصول الملاقاه.

ثم إن مورد النص وإن كان إناءين من الماء الطاهر وقع قدر فى أحدهما ولم يعلم أيهما ولم يجد المكلف ماءً آخر لكن الحكم يجرى فيما إذا كان كل من الإناءين نجساً ووقع المطهر لأحدهما ولم يعلم الطاهر من المتنجس فإنه لا يحتمل تعيين التيمم أو جوازه فى مورد النص وتعيين الوضوء فى الفرض بما تقدم. نعم، يفترق هذا المورد عن مورد النص فى الملاقي لأحد الماءين فإنه فى الفرض يحكم بنجاسته وفى مورد النص بالطهاره كما تقدم الكلام فى ذلك فى بحث الملاقي لبعض أطراف العلم، ولا فرق فى فرض الحكم بنجاسه الملاقي لأحدهما بين أن لا يعلم من الأول وقوع المطهر فى أيهما وبين ما علم أولاً ما وقع فيه المطهر ثم اشتبه ذلك بغيره بأن علم وقوعه على إناء زيد ولكن اشتبه إناؤه بغيره كما لا فرق بين ما إذا علم وقوع المطهر على أحدهما خاصه أو احتمال وقوعه على كل منهما فإنه فى جميع الفروض الثلاثه يحكم بنجاسه الملاقي لأحدهما، وقد منع المحقق النائيني قدس سره جريان الاستصحاب فى بقاء الإناءين على نجاستهما بدعوى أن التمسك بأخبار لا تنقض فى صوره العلم بطهاره أحدهما بالتعيين الخارجى أو بالعنوان من التمسك بالعام فى شبهته المصادقيه؛ لأن الملحوظ منهما يحتمل أن يكون نقض اليقين بنجاسته من نقضه باليقين بالطهاره لاحتمال كونه الإناء الذى علم طهارته عيناً أو بالعنوان المعين، ومنع أيضاً جريانه فى فرض ما إذا علم إجمالاً بوقوعه على أحدهما لا بعينه بدعوى

أن الاستصحاب أصل محرز يكون مفاده اعتبار العلم بالشيء ومع العلم بطهاره أحد الإناءين وجداناً لا يمكن اعتبار المكلف عالماً بنجاسه كل منهما ولكن لا يخفى ما في الدعويين أما الدعوى الأولى فقد تقدم أن المعبر في جريان الاستصحاب فعليه اليقين بالحاله السابقه والشك في بقائها وهذا حاصل في كل واحد من الإناءين مع لحاظه في نفسه والشبهه المصداقيه في العلم والشك غير متصور، وأما الدعوى الثانيه فلأن الاستصحاب ولو كان أصلاً محرزاً إلا أنه ليس من العلم الوجداني حتى يوجب العلم بالنجاسه في أحدهما العلم بطهاره الآخر كما لا يعتبر في مثبتاته كبعض الإمارات فلا منافاه بين أن يعتبر الشارع المكلف عالماً بنجاسه هذا الإناء ما دام يحتملها ويعتبره عالماً بها أيضاً ما دام يحتملها في الآخر منهما.

الاستصحاب في صحه العمل عند الشك في مانعيه شيء فيه

تنبيه: قد ذكر الماتن قدس سره في بحث دوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين أنه قد يتمسك عند الشك في مانعيه شيء للواجب الارتباطى باستصحاب الصحه وهو لا يخلو عن نقض وإبرام ويأتي تحقيقه في الاستصحاب ولكنه قدس سره لم يتعرض لذلك وتعرض له تبعاً للشيخ قدس سره فنقول: الشك في المانع يكون بالشبهه الموضوعيه تاره كما إذا شك في صلاته أنه زاد ركوعاً أم لا ففي هذا القسم يجرى الاستصحاب في ناحيه عدم صدور ذلك المانع ويحزر بذلك الامتثال فإنه كما يحزر حصول الشرط بالاستصحاب كما تقدم كذلك يحزر به عدم المانع حيث لا فرق بين شرط متعلق التكليف ومانعه في كون كل منهما مأخوذاً في متعلق الأمر، غايه الأمر في مورد الشرط القيد وجودى، وفي مورد المانع عدمه قيد وهذا الاستصحاب يجرى حتى فيما كان الشك في مانعيه الموجود بالشبهه الموضوعيه

كما إذا علم أنه كبر بعد ركوعه ولكن شك في أنها كانت بقصد الذكر بعد الركوع أو بقصد تكبيره الإحرام فإن مقتضى الاستصحاب أنه لم يأت بها بقصد تكبيره الإحرام، وكذا الحال فيما إذا شك في القاطع بالشبه الموضوعية فإن الاستصحاب مقتضاه إحراز الامتثال بضم الوجدان إلى الأصل: لأن مقام الامتثال كمقام ثبوت التكليف قابل للتعبد.

وأما إذا كانت الشبهه حكميه فقد فصل الشيخ قدس سره بين الشك في مانع شىء وقاطعيته والتزم بجريان الاستصحاب في الثانى وعدم جريانه فى الأول، وإذا لم يعلم أن تكرار القراءه من أولها إلى آخرها مانع فى الصلاه وذلك فإنه وإن قيل فى الفرض باستصحاب الصحه بعد تكرارها حيث إنها كانت صحيحه قبل التكرار فيستصحب بقاؤها عليها إلا أن الاستصحاب غير صحيح فإنه إن أريد استصحاب الصحه التأهليه فبقاؤها محرز حتى فى موارد العلم بحصول المانع حيث إن الصحه التأهليه كون المأتى به من الأجزاء السابقه بحيث لو لحقت بها سائر الأجزاء بشرائطها وفقد موانعها تحقق متعلق التكليف والكلام والشك فى لحوق سائر الأجزاء بشرائطها وعدم موانعها، وإن أريد الاستصحاب فى الصحه الفعلية فلا علم بها ليجرى الاستصحاب فى ناحيه بقائها؛ لأنها تحصل بتحقيق تمام الأجزاء بشرائطها وفقد موانعها.

لا يقال: لا بأس بجريان الاستصحاب فى ناحيه عدم جعل المانع للمشكوك.

فإنه يقال: هذا الاستصحاب معارض بعدم تعلق التكليف بالأجزاء مطلقاً على ما تقدم فى بحث دوران الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين. نعم، إذا شك فى قاطعيه شىء فلا بأس بالاستصحاب فى ناحيه الهيئه الاتصاليه التى كانت متحققه

للأجزاء كما إذا شك في أن الضحك في غير صوت ظاهر قاطع للصلاه أم لا.

أقول: لا- يكون شيء مانعاً أو قاطعاً إلا- باعتبار عدمه في متعلق التكليف غايه الأمر يعتبر تاره عدمه عند الاشتغال بالأجزاء كالاستقرار المعتبر في أجزاء الصلاه وإما مطلقاً كترك القهقهه والتكلم والحدث حتى في الآنات المتخلله بين الأجزاء. ودعوى أن مع اعتبار الهيئه الاتصاليه في الأ-جزاء لم يعتبر عدم ما يسمى قاطعاً في نفس متعلق التكليف بل المأخوذ فيه تلك الهيئه الاتصاليه التي يعد شيئاً واحداً لا يمكن المساعده عليها فإنه لا معنى لانقطاع الهيئه الاتصاليه بدون أخذ عدم شيء في متعلق التكليف بوجه ولو أغمض عن ذلك فيجربى في الاستصحاب في ناحيه تلك الهيئه الاتصاليه ما تقدم في استصحاب الصحه فإن كان المستصحب في ناحيه الهيئه الاتصاليه الفعلية بين تمام العمل فذلك غير متيقن وبالإضافه إلى الأجزاء المأتى بها محرز ولكن لا يثبت تحققها في الأجزاء السابقه مع اللاحقه، وإن أراد ما تكون بين السابقه وما يأتى بعد ذلك حيث كانت هذه الهيئه محرزه قبل الإتيان بالقاطع المشكوك فالمتعين في الجواب أنه لا معنى لهذه القاطعيه إلا أخذ عدم ذلك المشكوك في متعلق الأمر بالصلاه.

ولا يخفى أن ما ذكرنا عند الشك في مانعيه الموجود بالشبهه الموضوعيه يرجع إلى الاستصحاب في عدم تحقق المانع إنما يتم فيما أمكن إحراز أن الموجود ليس داخلاً- في المانع كما مثلنا بزياده تكبيره الإحرام حيث إن تكبيره الإحرام التكبيره التي قصد بها الدخول في الصلاه وإذا جرى الاستصحاب في ناحيه عدم قصده الدخول بها في الصلاه ينفي كونها تكبيره الإحرام، وأما إذا لم يمكن ذلك الإحراز بأن كان إحراز عدم المانع بمفاد السالبه بانتفاء المحمول، ولم تكن لهذه

الثاني عشر _ أنه قد عرفت أن مورد الاستصحاب لا بد أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم كذلك، فلا إشكال فيما كان المستصحب من الأحكام الفرعية، أو الموضوعات الصرفه الخارجيه، أو اللغويه إذا كانت ذات احكام شرعيه [١].

القضيه حاله سابقه وقلنا بأن الاستصحاب فى العدم الأزلى غير جار حيث لا يحرز به مفاد القضيه السالبه بانتفاء المحمول كما فى اشتراط الصلاه بعدم كون الملبوس أو المحمول مما لا يوء كل لحمه فالاستصحاب فى عدم لبس أو حمل ما لا يؤكل لا يثبت أن الملبوس أو المحمول ليس مما لا يوء كل. نعم، لو قلنا باعتبار الاستصحاب فى العدم الأزلى وإحراز مفاد السالبه بانتفاء المحمول به صح الاستصحاب كما أوضحنا كل ذلك فى بحث الصلاه فى اللباس المشكوك.

وعلى الجملة تاره يكون صرف وجود الطبيعى مانعاً عن تحقق الأمور به بحيث لو اضطر إلى فرد من ذلك الطبيعى لم يتحقق الأمور به أو سقط الطبيعى عن المانع، وفى هذا الفرض يمكن عند احتمال وجود منه مع المأتى به يمكن إحراز عدم الطبيعى بالاستصحاب، ويترتب على ذلك أنه مع الاضطرار إلى ارتكابه وعدم سقوط التكليف بالأمور به بذلك لا يفترق ارتكاب القليل أو الكثير، وأما إذا كان مانعيه الطبيعى انحلاليه فلا- يجدى الاستصحاب فى عدم تحقق المانع فى إثبات عدم مانعيه الموجود المشكوك بل لا بد من جريان الأصل فى ناحيه نفس الموجود المشكوك.

[١] ذكر قدس سره أنه كما يجرى الاستصحاب فيما كان المستصحب حكماً شرعياً فرعياً أو كان موضوعاً له سواء كان ذلك الموضوع من الأمور الخارجيه كالاستصحاب فى ناحيه كون المايح خمراً أو من الأمور اللغويه كالاستصحاب فى ناحيه بقاء اللفظ على ظهوره الأولى الموضوع للحجيه كما فى موارد أصاله عدم النقل كذلك يجرى

وأما الأمور الاعتقاديّة التي كان المهم فيها شرعاً هو الإنقياد والتسليم والإعتقاد بمعنى عقد القلب عليها من الأعمال القلبية الإختيارية، فكذا لا إشكال في الاستصحاب فيها حكماً وكذا موضوعاً، فيما كان هناك يقين سابق وشك لاحق، لصحة التنزيل وعموم الدليل، وكونه أصلاً عملياً إنما هو بمعنى أنه وظيفه الشاك تعديداً، قبلاً - للأمارات الحاكية عن الواقعيّات، فيعم العمل بالجوانح كالجوارح، وأما التي كان المهم فيها شرعاً وعقلاً هو القطع بها ومعرفتها، فلا مجال له موضوعاً ويجرى حكماً، فلو كان متيقناً بوجوب تحصيل القطع بشيء - كتفاصيل القيامة - في زمان وشك في بقاء وجوبه، يستصحب.

فيما كان المستصحب من الأمور الاعتقاديّة فإن الأمور الاعتقاديّة على نحوين:

___ قسم يكون المطلوب فيها التسليم قلباً وعقد القلب والبناء القلبي عليه وهذا النحو من فعل النفس في مقابل العمل بالجوارح كالاتقاد بالحرش بخصوصياته حيث يمكن تسليم النفس لها ولو من غير العلم بتلك الخصوصيات.

___ وقسم يكون المطلوب فيها معرفتها وتحصيل اليقين بها كوجوب معرفه الإمام عليه من غير فرق بين كون هذا الوجوب عقلاً أو شرعاً.

وعلى ذلك فلو شك في وجوب الاعتقاد بشيء أو وجوب المعرفة وتحصيل اليقين به فيستصحب وجوبهما مع كون الحاله السابقيه وجوبهما ولو شك بنحو الشبهه في الموضوع فإن كان المطلوب في ذلك الأمر الاعتقاد والتسليم به قلباً فلا بأس بالاستصحاب في ناحيته بخلاف ما إذا كان المطلوب معرفته واليقين به فلا- يجرى مثلاً- إذا شك في حياه الإمام عليه السلام وجب تحصيل العلم بحياته ولا يجرى الاستصحاب في حياته من هذه الجهه ولو فرض عدم إمكان تحصيل العلم به ولو في زمان فمع جواز التنزل إلى الظن تعين تحصيله وإلا سقط وجوب المعرفة ما دام غير

وأما لو شك في حياه إمام زمان مثلاً فلا يستصحب، لأجل ترتيب لزوم معرفه إمام زمانه، بل يجب تحصيل اليقين بموته أو حياته مع امكانه، ولا- يكاد يجدى في مثل وجوب المعرفه عقلاً- أو شرعاً، إلا- إذا كان حجّه من باب إفادته الظن وكان المورد مما يكتفى به أيضاً، فالاعتقاديّات كسائر الموضوعات لا بد في جريانه فيها من أن يكون في المورد أثر شرعى، يتمكن من موافقته مع بقاء الشك فيه، كان ذاك متعلقاً بعمل الجوارح أو الجوانح.

وقد انقده بذلك أنه لا- مجال له في نفس النبوه إذا كانت ناشئه من كمال النفس بمثابه يوحى إليها، وكانت لازمه لبعض مراتب كمالها، إما لعدم الشك فيها بعد اتصاف النفس بها، أو لعدم كونها مجعوله بل من الصفات الخارجيه التكوينيّه،

متمكن وعلى ذلك فلاستصحاب يفيد في هذا القسم أيضاً فيما كان موجباً للظن بالبقاء مع جواز التنزل إلى الظن مع عدم إمكان تحصيل اليقين وجريان الاستصحاب فيما ذكر لا ينافى كونه أصلاً عملياً فإن معنى كونه أصلاً عملياً أنه ليس من الدليل الاجتهادى لا أنه يختص جريانه بموارد العمل بالجوارح ولا يجرى في مورد الاعتقاديّات.

أقول: الظاهر عدم جريان الاستصحاب في الموضوعات اللغويه فإن الاستصحاب في ناحيه بقاء الوضع الأول لا يثبت ظهور اللفظ في معناه الاستعمالي وكذلك لا- يعينه الاستصحاب في ناحيه بقاء ظهوره التصورى حيث إنه لا- يثبت أن المتكلم قصده في استعماله اللفظ والحجيه مترتبه على الظهور الاستعمالي في كلام المتكلم اللازم لظهوره التصورى عاده مع كونه في مقام التفهيم، وأصالة عدم النقل المحرز به المدلول الاستعمالي في مقام التفهيم في نفسها أصل عقلاى لم يردع عنها الشارع ولذا يوءخذ بها حتى مع الالتزام بعدم اعتبار الاستصحاب.

ولو فرض الشك في بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبه وعدم بقائها بتلك المثابه، كما هو الشأن في سائر الصفات والملكات الحسنه الحاصله بالرياضات والمجاهدات، وعدم أثر شرعى مهم لها يترتب عليها باستصحابها[١].

نعم لو كانت النبوه من المناصب المجعوله وكانت كالولايه، وإن كان لا بد في إعطائها من أهليه وخصوصيه يستحق بها لها، لكانت مورداً للإستصحاب بنفسها، فيترتب عليها آثارها ولو كانت عقليه بعد استصحابها، لكنه يحتاج إلى دليل كان هناك غير منوط بها، وإلا لدار، كما لا يخفى.

وأما ما ذكر من جريان الاستصحاب في ناحيه التكليف الاعتقادى عند الشك في بقائه بنحو الشبهه الحكميه سواء كان المطلوب مجرد الاعتقاد والتسليم قلباً أو كان المطلوب تحصيل المعرفه واليقين به فمبنى على جريان الاستصحاب في الشبهه الحكميه وإذا كان بنحو الشبهه في الموضوع فالاعتقاد والتسليم به قلباً على ما هو الواقع ممكن ولا يفيد الاستصحاب في ناحيته ولا يصحح الاعتقاد التفصيلى بل دليل على لزومه، وكذلك ما إذا كان المطلوب معرفه ذلك الشىء واليقين به؛ لأن كون الاستصحاب علماً بالبقاء بالإضافة إلى كونه طريقاً يثبت به البقاء في موارد كون العلم طريقاً محضاً أو مأخوذاً في الموضوع طريقاً لا فيما وجب تحصيل اليقين والعلم به وصفاً كما هو الحال في المقام.

[١] ذكر قدس سره أنه لا- مجرى للاستصحاب في نفس النبوه الثابته للنبي بناءً على أن النبوه مرتبه من كمال النفس بحيث لو كانت بتلك المرتبه يوحى إليها ما دام صاحبها في دار الدنيا سواء لم يمكن نزول النفس عن تلك المرتبه أو أمكن نزولها عنها كسائر الصفات والملكات الحاصله للنفس بالرياضات والمجاهدات النفسانيه فإن عدم الجريان في الأول لعدم الشك في البقاء وعلى الثاني لعدم أثر شرعى للنبوه يراد

وأما استصحابها بمعنى استصحاب بعض أحكام شريعته من اتصف بها، فلا إشكال فيها كما مر.

ثم لا يخفى أنّ الاستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم، إلا إذا اعترف بأنه على يقين فشك، فيما صح هناك التعبّد والتنزيل ودلّ عليه الدليل، كما لا يصح أن يقنع به إلا مع اليقين والشك والدليل على التنزيل.

بالاستصحاب ترتيبه عليها لا- كونها بنفسها مجعوله شرعاً. نعم، لو قيل بأن النبوه من المناصب المجعوله نظير الولاية المعطاه للمتولى وأن كمال نفس الشخص خصوصيه يستحق بها هذا الجعل والإعطاء فيجربى الاستصحاب فى ناحيتها فيما لو كان لبقائها أثر ولو كان عقلياً يمكن ترتيبه عليها بأن يكون ذلك الأثر العقلى ثابتاً للأعم من النبوه ولو كانت ظاهريه كوجوب إطاعته فى أوامره ونواهيه.

ولكن جريان الاستصحاب فيها موقوف على ثبوت اعتبار الاستصحاب بدليل غير منوط ذلك الدليل بثبوت النبوه له وإلا يكون التمسك بالاستصحاب فيها دورياً.

أقول: الصحيح عدم جريان الاستصحاب فى نبوه شخص حتى بناءً على أنها منصب مجعول؛ لأن المطلوب فى مورد نبوه شخص كإمامه الإمام هو معرفته وتحصيل العرفان به والتصديق بما جاء به أو أبلغه من التكاليف والأحكام ومع التمكن من معرفتها فى شخص من جهة البقاء والارتفاع يجب تحصيل المعرفه ومع عدم التمكن فرضاً يسقط التكليف ما دام غير متمكن، وإن وجب الاعتقاد بما هو الواقع فى هذا الحال أيضاً على نحو الإجمال على ما تقدم.

وأما الاستصحاب فى الأحكام الثابته فى تلك الشريعة فإن أريد الاستصحاب فى بعض أحكامها بعد الفحص عن بقائها وارتفاعها والشك فى بقائها فمبنى على اعتبار الاستصحاب فى ناحيه الأحكام والتكاليف فى شبهه الحكيمه، وقد تقدم

ومنه انقذح أنه لا- موقع لتشبيث الكتابي باستصحاب نبوه موسى أصلاً، لا إلزاماً للمسلم، لعدم الشك في بقائها قائمه بنفسه المقدسه، واليقين بنسخ شريعته، وإلا- لم يكن بمسلم، مع أنه لا يكاد يلزم به ما لم يعترف بأنه على يقين وشك، ولا إقناعاً مع الشك، للزوم معرفه النبي بالنظر إلى حالاته ومعجزاته عقلاً، وعدم الدليل على التعبد بشريعته لا عقلاً ولا شرعاً، والإتكال على قيامه في شريعته لا يكاد يجديه إلا على نحو محال، ووجوب العمل بالإحتياط عقلاً في حال عدم معرفه بمراعاة الشريعتين ما لم يلزم منه الإختلال، للعلم بثبوت إحداهما على الإجمال، إلا إذا علم بلزوم البناء على الشريعه السابقه ما لم يعلم الحال.

الكلام في ذلك في بحث الاستصحاب في أحكام الشريعه السابقه، وإن أريد الاستصحاب في جميعها فالاستصحاب غير جار إلا بعد الفحص عن زوالها ولو بالنظر إلى أدله نبوه النبي اللاحق ومعجزاته، ولو فرض الشك بعد ذلك يكون الاستصحاب موقوفاً على ثبوت اعتباره في كلتا الشريعتين وغير منوط بإحداهما خاصه فإن اعتباره إن كان منوطاً بالشريعه السابقه يكون التمسك به دورياً، وإن كان بالثاني يلزم من الأخذ به الخلف فيتعين على الشاك الاحتياط في تكاليف الشريعتين هذا فيما كان تمسك الكتابي بالاستصحاب إقناعياً، وأما إذا أراد إلزام المسلم فلا يلزم بالاستصحاب المسلم لا بالإضافة إلى الاستصحاب في نفس النبوه، ولا بالإضافة إلى بقاء أحكام الشريعه السابقه فإن المسلم لم يعرف النبي السابق في صدق نبوته والأحكام التي أتى بها إلا بإخبار النبي اللاحق وتصديقه في أخباره وكتابه الذي أتى به من الله ومع هذا اليقين لا شك له في البقاء، ومع الغض عن هذا اليقين وفرض الشك في ذلك لا علم له بنبوه النبي السابق وصدق شريعته حتى تستصحب، ولعل ما حكى من قوله عليه السلام من أنا معترفون بنبوه كل موسى وعيسى إذا أقر بنبوه نبينا صلى الله عليه و آله

الثالث عشر _ أنه لا شبهه في عدم جريان الاستصحاب في مقام مع دلالة مثل العام [١] لكنه ربما يقع الإشكال والكلام فيما إذا خصص في زمان في أن المورد بعد هذا الزمان مورد الاستصحاب أو التمسك بالعام.

وننكر نبوه كل من لم يقر بنبوه نبينا يرجع إلى ما ذكر فلا يرد من أن موسى أو عيسى لم يكن كلياً بل شخصاً خارجياً اعترف المسلمون وغيرهم بنبوته.

في التمسك بالعام بعد ورود التخصيص فيه في زمان

[١] قد تقدم أنه مع الدليل الاجتهادي في مورد ولو كان عاماً أو مطلقاً يقتضى عموم الحكم لا تصل النبوه إلى الاستصحاب حيث إنه أصل عملي ولكن ربما يقع الكلام في أن للعام أو المطلق دلالة في المورد لثلا يبقى للاستصحاب موضوع أو أنه لا دلالة لهما على حكم المقام ليكون فيه مجال للاستصحاب على تقدير تحقق أركانه، وقد ذكر الماتن قدس سره أنه ربما لا يكون مدلول العام بالإضافة إلى الأزمان انحلالياً بأن يستفاد منه بالإضافة إلى كل واحد من أفراد حكم واحد استمرارى كما يقال في مفاد قوله سبحانه: «أوفوا بالعقود» من أن كل ما يوجد من العقد في الخارج يحكم عليه بلزوم الوفاء به في عمود الزمان بحيث ينتزع منه لزوم ذلك العقد وقد يكون مدلوله انحلالياً حتى بالإضافة إلى الأزمان لأفاده بحيث يستفاد منه الحكم لكل من أفراد في كل من الأزمنة كما إذا ورد في الخطاب أكرم كل عالم في كل زمان أو أشبع كل جائع.

والخاص الوارد على خلاف حكم العام أيضاً على قسمين:

_ فتاره يكون الزمان ظرفاً لحكمه كما ورد في الخطاب إذا اشترت متاعاً فيه عيب لا تعلمه فلك الخيار في رده.

_ وأخرى يكون الزمان فيه مفرداً بأن يوءخذ الزمان فيه قيلاً للمتعلق أو الموضوع كما ورد لا تكرم زيد العالم يوم الجمعة، وعلى ذلك فلو كان الحكم في ناحيه العام

حكماً استمراريّاً لكل فرد والزمان في ناحيه الخاص ظرفاً للحكم بالخلاف ففي صورته الشك في بقاء حكم الخاص بعد زمان في كونه على حكم العام أو أنه على حكمه السابق لا يمكن التمسك بالعام في ثبوت حكمه له: لأن العام لا يتكفل لعود الحكم بعد انقطاعه بل مدلوله ثبوت حكم واحد مستمر بحسب عمود الزمان ومدلول خطاب الخاص أو دليله خروج الفرد الفلاني عن العام بعدم ثبوت ذلك الحكم الواحد المستمر له، وعلى الجملة خطاب العام لا يتكفل لبيان حكمين لكل فرد من أفراد العام بل مدلوله ثبوت حكم واحد مستمر، وبعد خروج فرد من ذلك العام يتمسك بعد زمان اليقين بالاستصحاب في بقاء الحكم الخاص هذا فيما إذا كان مدلول الخطاب في ناحيه الخاص انقطاع حكم العام في ذلك الفرد، وأما إذا كان مدلوله في ناحيته خروج فرد عن العام من الأول وكان من حيث استمرار خروجه وعدمه مجملاً- فيمكن التمسك بالعام بالإضافة إلى غير زمان اليقين فيه فيكون زمان ثبوت حكم العام واستمراره في ذلك الفرد بعد انقضاء مقدار مدلول خطاب الخاص مثلاً يصح التمسك بعموم أوفوا بالعقود لو خصص بخيار المجلس ونحوه فيما إذا شك في مقدار ثبوت هذا الخيار من حيث الزمان ولا يصح التمسك به فيما إذا شك في مقدار الخيار فيما إذا ثبت لا- في زمان حدوث العقد فإنه إذا انقطع حكم العام في الوسط يستصحب في ناحيه الخيار الثابت في الأثناء لما ذكرنا من عدم تكفل العام لحكمين لفرد من أفرادهم. ومما ذكر يظهر أنه لو كان مفاد كل من العام والخاص على النحو الثاني بأن يكون الزمان مفرداً في ناحيه كل من العام والخاص يتمسك في غير مدلول الخاص بعموم العام بلا- إشكال حيث إن العام يتكفل لثبوت الحكم لذلك الفرد في ذلك الزمان وغيره من الأزمنة ولم يدلّ الخاص على خلافه.

والتحقيق أن يقال: إن مفاد العام، تاره يكون _ بملاحظه الزمان _ ثبوت حكمه لموضوعه على نحو الإستمرار والدوام، وأخرى على نحو جعل كل يوم من الأيام فرداً لموضوع ذاك العام. وكذلك مفاد مخصّصه، تاره يكون على نحو أخذ الزمان ظرف إستمرار حكمه ودوامه، وأخرى على نحو يكون مفرداً ومأخوذاً في موضوعه.

وأما إذا كان مفاد العام بالنحو الأول أى ثبوت حكم واحد مستمر لكل من أفراد العام ومفاد خطاب الخاص بنحو أخذ الزمان قيلاً فلا- يمكن التمسك بالعام فى غير زمان دلالة الخاص كما أنه لا يجرى الاستصحاب فى ناحيه حكم الخاص المفروض فيه أخذ الزمان قيلاً لحكمه لكون ذلك من إسراء حكم من موضوع إلى غيره.

نعم، إذا كان الأمر بالعكس بأن كانت دلالة العام بالإضافة إلى الأزمنة أفرادياً والزمان فى ناحيه حكم الخاص ظرفاً يكون المرجع بعد انقضاء الزمان المفروض ظرفاً للخاص عموم العام لدلالته على حكمه فيه من غير أن يكون فى البين ما يدل على خلافه اللهم إلا- أن يسقط العام عن الاعتبار بوجه فإنه يكون المرجع الاستصحاب فى ناحيه حكم الخاص؛ لأن المفروض أن الزمان فى ناحيه حكم الخاص مأخوذ بنحو يصح الاستصحاب فى ناحيته.

وقد ظهر أن ما عن الشيخ قدس سره من جعل المعيار فى التمسك بالعام بما إذا كان مفاده بالإضافة إلى الأزمنة فى أفراده أفرادياً وفى جريان الاستصحاب فى ناحيه حكم الخاص بما إذا لم تكن دلالة العام بالإضافة إلى الأزمان أفرادياً بل حكماً واحداً استمرارياً غير صحيح على إطلاقه.

أقول: قد يورد على ما ذكره قدس سره فى القسم الأول يعنى ما إذا كان الزمان فى كل واحد من حكم أفراد العام وحكم الخاص ظرفاً بأن يثبت فى ناحيه كل فرد من أفراد

العام حكماً مستمراً من حيث الزمان والحكم في ناحيه الخاص أيضاً ثابتاً للفرد في زمان فإنه قدس سره حكم في هذا القسم في زمان الشك إلى الاستصحاب في ناحيه حكم الخاص في ذلك الزمان إلا فيما كان التخصيص في ذلك الفرد في أول زمان حدوثه وأنه يوءخذ بحكم العام فيه بعد انقضاء الزمان الأول بما حصله أن استمرار الحكم في ناحيه أفراد العام يستفاد تاره من نفس خطاب العام الدال على ثبوت الحكم لكل من أفرادة كما في قوله سبحانه «أوفوا بالعقود» فإن مفاده ثبوت وجوب الوفاء بكل واحد من أفراد العقد مستمراً، وفي مثل ذلك خروج فرد من أفراد العقد في زمان ولو كان أول زمان حدوثه فلا يمكن التمسك بالعام المفروض بالإضافة إلى ذلك الفرد بعد انقضاء أول الزمان فإن مدلول العام ثبوت حكم واحد لكل فرد من أفراد العقد من حين حدوثه مستمراً ولم يثبت هذا الحكم للفرد المفروض. نعم، لو كانت دلالة العام على ثبوت أصل الحكم لكل فرد من أفرادة بخطاب واستفيد استمرار ذلك الحكم لأفرادة من خطاب آخر كما في قوله سبحانه «كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر»(١).

حيث إن ظاهره وجوب الإمساك لكل مكلف عند طلوع الفجر وقوله سبحانه «ثم أتموا الصيام إلى الليل»(٢) ففي مثل ذلك لو خرج فرد عن تحت العام في زمان فيمكن التفصيل بأنه لو كان الخروج في الوسط فلا يمكن الأخذ بالإضافة إلى الإمساك بعد ذلك الزمان الوسط بخلاف خروج فرد في الأول كما إذا كان المكلف عطشاناً عند طلوع الفجر بعطش يضر بحاله فإنه يمكن أن يتمسك بالعام الثاني في

ص : ٣٧٢

١- (١) سورة البقره: الآيه ١٨٧.

٢- (٢) سورة البقره: الآيه ١٨٧.

فإن كان مفاد كل من العام والخاص على النحو الأول، فلا محيص عن استصحاب حكم الخاص في غير مورد دلالاته، لعدم دلالة للعام على حكمه، لعدم دخوله على حده في موضوعه، وانقطاع الإستمرار بالخاص الدالّ على ثبوت الحكم له في الزمان السابق، من دون دلالاته على ثبوته في الزمان اللاحق، فلا مجال إلا لاستصحابه.

إثبات وجوب الإمساك عليه مما بعد الفجر إلى دخول الليل. أقول: الظاهر عدم الفرق بين الخروج من الأول والوسط فإن مع خروج فرد عن تحت العام الأول في الزمان الأول لا- يبقى للعام الثاني موضوع في ذلك الفرد فإنه إذا لم يكن على المكلف الإمساك عند طلوع الفجر فكيف يعمه ما دل على الأمر بإتمام الإمساك إلى الليل، وعلى الجملة غايه ما يمكن أن يقال بناءً على أن العام إذا تضمن حكماً واحداً مستمراً لا- يمكن التمسك به بعد زمان يكون خروج فرد فيه عن حكمه مفاد خطاب الخاص هو الالتزام بأن مدلول خطاب الخاص إن كان بالإضافة إلى زمان حدوث الفرد ولم يكن له دلالة على استمراريه الحكم المخالف للعام وعدمه فلا يمكن التمسك في ذلك الفرد بخطاب العام أصلاً، وأما إذا كان مدلول خطاب الخاص أو المتيقن من مدلوله خروجه في الأثناء يوءخذ بحكم العام فيه إلى زمان ثبوت حكم الخاص كما إذا علم بثبوت خيار العيب عند ظهور العيب وشك في لزوم العقد وكونه خيارياً قبل ظهوره فإن لم يكن لدليل الخيار إطلاقاً يثبت كونه خيارياً من الأول يحكم بلزومه إلى زمان ظهور العيب، ولكن الصحيح جواز التمسك بالعام بعد انقضاء زمان قام الدليل على ثبوت حكم مخالف لحكم العام فيه من غير فرق بين أن يكون مدلول العام حكماً انحلالياً بالإضافة إلى الأزمان أيضاً في ناحيه الأفراد أو كان مدلوله بالإضافة إلى كل فرد حكماً واحداً مستمراً، وذلك فإن قيام الدليل على التخصيص

لا ينقض المدلول الاستعمالي العام بل يكشف عن عدم كون المدلول الاستعمالي مطابقاً للمراد الجدى فى مقدار دلالة الدليل المختص، وعلى ذلك لو ورد الدليل على جواز بيع فى أول الأزمته أو أثنائها فلا يكشف عن عدم كون المدلول الاستعمالي فى ناحيه العام مطابقاً لمقام الثبوت بالإضافة إلى زمان حكم الخاص فيترك أصاله التطابق بالإضافة إلى ذلك المقدار ويؤخذ به فى باقى الأزمته.

لا يقال: المفروض ثبوت حكم واحد مستمر لكل فرد من العقد وإذا ورد التخصيص على وجوب الوفاء به فى عقد فى الأثناء فلا يكون لذلك العقد على تقدير وجوب الوفاء به بعد ذلك الزمان حكم واحد مستمر أى لزوم واحد بل يكون فيه لزومان. فإنه يقال: قد تقدم أن المدلول الاستعمالي للعام لا يخرج عن الوحده بورود التخصيص عليه فى الوسط والوحده فيه ثبوتاً لازم لعدم انقطاع ذلك الحكم ثبوتاً بحسب الأزمان فمع قيام الدليل على الانقطاع ثبوتاً فلا بأس بالالتزام بالتعدد.

وبتعبير آخر الفرد من العام فى عموم الزمان بالإضافة إلى وجوب الوفاء به كالأفراد العرضيه للعام المجموعى فى أنه كما لا يوجب إخراج بعض الأفراد سقوط العام المجموعى عن الاعتبار بالإضافة إلى البقيه كذلك خروج بعض الأزمته فى الفرد من عمود الزمان ولا- فرق فيما ذكرنا بين أن يستفاد العموم المجموعى من أداء العموم أو من الإطلاق كما لا فرق بين أن يستفاد العموم الانحلالي من أداء العموم أو من الإطلاق.

وقد ذكر المحقق النائيني قدس سره أن كون مدلول خطاب العام حكماً استمرارياً يتصور على نحوين:

الأول _ أن يكون الزمان ظرفاً لمتعلق الحكم والتكليف بأن يلاحظ الفعل فى

نعم لو كان الخاص غير قاطع لحكمه، كما إذا كان مخصصاً له من الأوّل، لما ضرّ به في غير مورد دلالتة، فيكون أول زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالتة، فيصح التمسك بـ (أوفوا بالعقود) ولو خصّص بخيار المجلس ونحوه، ولا يصح التمسك به فيما إذا خصص بخيار لا في أوله، فافهم.

وإن كان مفادهما على النحو الثاني، فلا بد من التمسك بالعام بلا كلام، لكون

عمود الزمان فعلاً واحداً تعلق به الحكم والتكليف.

والثاني _ يكون الزمان ظرفاً لنفس الحكم والتكليف بأن اعتبر نفس الحكم والتكليف حكماً وتكليفاً واحداً مثلاً. إذا لوحظ الإمساك من طلوع الفجر إلى دخول الليل فعلاً واحداً وتعلق به التكليف يكون بالنحو الأول، وأما إذا تعلق الوجوب بالإمساكات واعتبر نفس الوجوب المتعلق بها تكليفاً واحداً يكون بالنحو الثاني ونتيجة هذين النحويين بحسب الواقع وإن كانت واحده إلا أنه يختلف الحال بحسب اختلاف مدلول الخطاب فيما إذا قام الدليل على التخصيص في فرد العام في زمان فإنه مع ورود التخصيص فيما كان مدلول العام على النحو الأول يمكن التمسك بخطاب العام في كون حكم العام في ذلك الفرد بحاله غايه الأمر قد استثني عن نفس الإمساك المتعلق به الوجوب الإمساك في زمان بخلاف ما إذا كان الاستمرار طارئاً على الحكم على النحو الثاني فإنه بعد ورود التخصيص في زمان في فرد لا يمكن التمسك بخطاب العام وإثبات حكمه بالإضافة إلى ما بعد ذلك الزمان؛ لأن الحكم المجعول كان واحداً على الفرض وقد انقطع بالتخصيص ولا دلالة لخطاب العام إلا على الحكم المقطوع ووجه كلام الشيخ قدس سره في بحث الخيارات من المكاسب في الرجوع إلى عموم «أوفوا بالعقود» لا إلى استصحاب حكم الخاص بأن آية مدلولها من قبيل النحو الأول: لأن الوفاء بالعقد عباره عن إتمام العمل بالعقد والاستمرار

عليه فيكون الاستمرار راجعاً إلى المتعلق لا إلى نفس الحكم.

أقول: قد تقدم أن ورود الدليل الخاص لا يوجب قلب الظهور الاستعمالي للعام سواء كان الاستمرار ملحوظاً في ناحية الفعل أو نفس الحكم وليس هذا الظهور أمراً مراعى بل كونه مورداً لأصالة التطابق أى كشفه عن عموم المراد الجدى مراعى بعدم قيام الدليل على التخصيص ويرفع اليد مع قيام الدليل على التخصيص عن أصالة التطابق بمقدار دلالة الدليل الخاص، والمفروض أن مقدار دلالاته هو ما يدخل في مدلول الدليل الخاص فيكون المقام نظير ما قام المكلف بصيام شهر رمضان أثناء النهار فإنه في زمان نومه ينقطع تكليفه بالصوم مع أنه يعود بعد الانتباه لا أنه بعد الانتباه يثبت في حقه وجوب آخر على ما تقدم.

وقد ظهر مما تقدم جواز التمسك للعام سواء كان انحلالياً من حيث الأزمان أو كان الحكم الثابت لكل من أفرادة حكماً استمرارياً واحداً من غير فرق بين ملاحظه الاستمرار والوحده في ناحية الحكم أو في ناحية متعلقه وأنه إذا ورد التخصيص للعام في زمان فلا يكون ذلك موجباً لانقلاب الظهور الاستعمالي بل يكشف عدم التطابق بينه وبين المراد الجدى بالإضافة إلى ذلك الزمان ويؤخذ بها في غيره بل لا يختص ذلك للعام الوضعى ويجرى فيما إذا استفيد العموم من الإطلاق انحلالياً كان بالإضافة إلى الأزمنة أو مستفاداً منه الاستمرار.

وبقى في المقام أمر آخر وهو ما إذا شك في استمرار جعل الحكم بمعنى إلغائه بالإضافة إلى عمود الزمان حيث يذكر أنه لا يمكن التمسك في ناحية استمرار الجعل وعدم إلغائه بالخطاب الدال على ثبوت ذلك الحكم وبقائه على الجعل سواء كان ذلك الخطاب بالإضافة إلى عمود الزمان انحلالياً أو استمرارياً؛ لأن الخطاب

موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من أفراده، فله الدلالة على حكمه، والمفروض عدم دلالة الخاص على خلافه.

وإن كان مفاد العام على النحو الأول والخاص على النحو الثانى، فلا مورد للإستصحاب، فإنه وإن لم يكن هناك دلالة أصلاً، إلا أن انسحاب الحكم الخاص إلى غير مورد دلالته من إسراء حكم موضوع إلى آخر، لا- استصحاب حكم الموضوع، ولا مجال أيضاً للتمسك بالعام لما مر آنفاً، فلا بد من الرجوع إلى سائر الأصول.

وإن كان مفادهما على العكس كان المرجع هو العام، للإقتصار فى تخصيصه

المتكفل لحكم لموضوع لا يمكن أن يتكفل لعدم إغائه فيما بعد بل لا بد فى إثبات استمرار الجعل التشبث بالاستصحاب أو قوله عليه السلام فى صحيحه زواره قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام فقال: «حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيمة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيمة لا يكون غيره ولا يجيء غيره، وقال قال على عليه السلام: ما أحد ابتدع بدعه إلا ترك بها سنه»(1).

ولكن الظاهر جواز التمسك بالظهور الاستعمالى أى أصاله التطابق مع مقام الثبوت حتى فى موارد الشك فى بقاء الجعل من غير حاجه إلى استصحاب عدم النسخ أو خطاب الاستمرار فى أحكام الشريعة وذلك فإن النسخ فى أحكام الشريعة مرجعه إلى التخصيص فى الحكم بالإضافة إلى الأزمان، ومع عدم ثبوت القرينه على أن مقام الثبوت على خلاف أصاله التطابق يوءخذ بها. نعم، يمكن الدعوى المذكوره بالإضافة إلى خطاب الحكم المجعول من حاكم يتصور فيه النسخ بمعناه الحقيقى

ص : ٣٧٧

١- (١) الكافى ١ : ١٠٩، الباب ١٩ من كتاب فضل العلم، الحديث ١٩.

بمقدار دلالة الخاص، ولكنه لولا دلالة لكان الاستصحاب مرجعاً، لما عرفت من أن الحكم في طرف الخاص قد أخذ على نحو صح استصحابه، فتأمل تعرف أن اطلاق كلام شيخنا العلامة (أعلى الله مقامه) في المقام نفيًا وإثباتًا في غير محلّه.

الرابع عشر _ الظاهر أن الشك في أخبار الباب وكلمات الأصحاب هو خلاف اليقين فمع الظن بالخلاف فضلاً عن الظن بالوفاق يجرى الاستصحاب ويدلّ عليه _ مضافاً إلى أنه كذلك لغه كما في الصحاح، وتعارف استعماله فيه في الأخبار في غير باب _ قوله عليه السلام في أخبار الباب: (ولكن تنقصه بيقين آخر) حيث إن ظاهره أنه في بيان تحديد ما ينقض به اليقين وأنه ليس إلا اليقين، وقوله أيضاً: (لا حتى يستيقن أنه قد نام) بعد السؤال عنه عليه السلام عمّا (إذا حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم) حيث دلّ بإطلاقه مع ترك الإستفصال بين ما إذا أفادت هذه الأماره الظن، وما إذا لم تفد، بداهه أنها لو لم تكن مفيدة له دائماً لكانت مفيدة له أحياناً، على عموم النفي لصوره الإفاده، وقوله عليه السلام بعده: (ولا تنقض اليقين بالشك) أن الحكم في المغيب مطلقاً هو عدم نقض اليقين بالشك، كما لا يخفى [١].

وأما بالإضافه إلى الشارع فيرجع إلى التخصيص بحسب الأزمان في الحكم المدلول عليه خطابه أو إلى التقييد بحسبها وكل منهما يدفع بأصالة التطابق في العموم والإطلاق بحسب الأزمان بل لا يبعد أن يقال ما جرت عليه سيره العقلاء من عدم رفع اليد عن خطاب الحكم المجعول واستمراره بحسب الأزمان ما لم يصل من المولى ما يدلّ على رفع المولى يده عن الحكم المجعول.

[١] قد ذكر الماتن قدس سره أنّ ظاهر الشك الوارد في أخبار النهي عن نقض اليقين بالشك هو خلاف العلم واليقين كما هو ظاهر كلمات الأصحاب أيضاً فيجرى الاستصحاب مع الظن بالخلاف فضلاً عن صورته الظن بالوفاق، ويشهد لكون المراد

وقد استدلل عليه أيضاً بوجهين آخرين:

الأول: الإجماع القطعي على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف على تقدير اعتباره من باب الأخبار.

وفيه: إنه لا وجه لدعواه ولو سلم اتفاق الأصحاب على الإعتبار، لاحتمال أن يكون ذلك من جهه ظهور دلالة الأخبار عليه.

بالشك ما ذكر مضافاً إلى كون معناه خلاف العلم لغه وتعارف استعماله في الأخبار في أبواب مختلفه كالأخبار الواردة في يوم الشك وقاعدتي الفراغ والتجاوز وحتى في الأخبار الواردة في الشك في ركعات الصلاة حيث إن البناء على الظن فيها عند الشك في الركعات إنما هو بدليل خاص قد أوجب قيامه التخصيص في الأخبار الواردة في مطلق الشك في الركعات ما ورد في نفس أخبار الاستصحاب من قوله عليه السلام: «ولكن تنقضه بيقين آخر» حيث يفهم منه بحسب مقام بيان تحديد الناقض أن ناقض اليقين السابق منحصر في اليقين بالخلاف، وكذا قوله عليه السلام: «لا» بعد السوءال عمن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم فإنه لو لم يكن ذلك موجباً للظن بالنوم دائماً فلا ينبغي التأمل في أنه يوجه في بعض الأحيان فترك الاستفصال في الجواب عن حصول الظن بالنوم وعدمه قرينه جليه بعدم العبره بالظن بالخلاف، وأن النهي عن نقض اليقين بالوضوء بالشك فيه يعم كلا الفرضين كما هو ظاهر قوله عليه السلام: «حتى يستيقن أنه قد نام».

أقول: ما ذكر قدس سره من أن قوله عليه السلام في أخبار الباب «ولكن تنقضه بيقين آخر» يدل على جريان الاستصحاب مع الظن بالخلاف فضلاً عن الظن بالوفاق وبتعبير آخر ما ذكر في تلك الأخبار يدل على أن المراد من الشك مقابل العلم لا يمكن المساعدة عليه والوجه في ذلك أنه لو بنى على أن ظاهر الشك في نفسه خلاف العلم

الثانى: إن الظن غير المعبر، إن علم بعدم اعتباره بالدليل، فمعناه أنّ وجوده كعدمه عند الشارع، وأن كلما يترتب شرعاً على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده، وإن كان مما شك في اعتباره، فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلى السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشك، فتأمل جيداً.

فقوله عليه السلام: «لا- تنقض اليقين بالشك» مع قطع النظر عما ورد في تلك الأخبار بنفسه يدلّ على اعتبار الاستصحاب مع عدم العلم بانتقاض الحاله السابقه سواء كانت الباء بمعنى مع أو كانت للسببيه فيكون قوله عليه السلام فيما بعد «ولكن تنقضه بيقين آخر» إرشاداً إلى انتفاء الموضوع للاستصحاب مع اليقين بالخلاف وأما إذا لم يكن الشك في قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» ظاهراً في نفسه في عدم العلم بل احتمال كونه مقابل العلم والظن أو كان ظاهراً في حصول الاحتمال المساوى لاحتمال الطرف الآخر فلا- يكون قوله عليه السلام بعد ذلك: «ولكن تنقضه بيقين آخر» دليلاً- على أن المراد من الشك في الأخبار الناهيه عن نقض اليقين بالشك هو عدم العلم فإن ذكر الناقض الواحد وسكوته عن غيره لا يكون من الإطلاق اللفظى الذى مقتضى الأصل فى كلام كل متكلم صدر عنه الكلام بل هو من الإطلاق المقامى الذى يحتاج ثبوته إلى قيام القرينه.

وما ذكره من أن قوله عليه السلام «ولكن تنقضه بيقين آخر» ظاهره كونه فى مقام تحديد وحصر ما ينقض به اليقين السابق مجرد دعوى فإن ظاهره أن الشك ينقض باليقين بالخلاف، وأما أنه هو الناقض الوحيد فلا قرينه على ذلك. نعم، يدلّ على جريان الاستصحاب مع الظن بالخلاف فضلاً عن الظن بالوفاق فقرتان من صحيحه زراره الوارده فى الموضوع إذا شك بعده فى النوم، إحداهما: قوله عليه السلام _ بعد السوءال عن نقض وضوء من حرك فى جنبه شيء وهو لا يعلم _ : «لا» فإن جواب الإمام عليه

وفيه: إن قضيه عدم اعتباره لإلغائه أو لعدم الدليل على اعتباره لا يكاد يكون إلا عدم إثبات مظنونه به تعبدًا، ليرتّب عليه آثاره شرعاً، لا ترتيب آثار الشك مع عدمه، بل لا بد حينئذ في تعيين أن الوظيفة أي أصل من الأصول العمليه من الدليل، فلو فرض عدم دلالة الاخبار معه على اعتبار الاستصحاب فلا بد من الانتهاء إلى سائر الأصول بلا شبهه ولا ارتياب، ولعلّه أشير إليه بالأمر بالتأمل، فتأمل جيداً.

بعدم الانتقاض من غير تقييد بصوره عدم الظن بالنوم مع أن الظن به أمر عادى فى مثل الفرض مقتضاه جريان الاستصحاب مع عدم العلم بالانتقاض، وثانيتها: أنه جعل الغايه فى الحكم ببقاء الوضوء بقوله عليه السلام: «حتى يستيقن أنه قد نام» وهذا وإن كان وارداً فى الوضوء إلا أن تطبيق الإمام قدس سره بعد ذلك وتعليل حكمه بالكبرى الكليه بقوله: «وإن لم يجئ أمرٌ بين فإنه على يقين من وضوئه ولا- تنقض اليقين بالشك» مقتضاه كون المراد من الشك فى أخبار النهى عن نقض اليقين بالشك هو خلاف العلم.

جريان الاستصحاب فى موارد الظن غير المعبر

وقد ذكر الشيخ قدس سره فى وجه جريان الاستصحاب مع الظن غير المعبر أمرين آخرين:

الأول _ الإجماع من القائلين باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار، وقد أورد عليه الماتن قدس سره بأن الإجماع منهم على تقديره مدركى، وأنهم التزموا بذلك لكون ظاهر الشك الوارد فى أخبار الاستصحاب خلاف العلم واليقين.

والثانى _ هو أن الظن غير المعبر إن كان كالظن القياسى فى قيام الدليل على عدم اعتباره فمقتضى ذلك الدليل أن ذلك الظن كعدمه وأن كلما يترتب على عدمه يترتب مع وجوده أيضاً وإن كان عدم اعتباره لعدم الدليل على اعتباره يكون رفع اليد عن العلم بالحاله السابقه بالشك لا مع اليقين، وأورد الماتن على ذلك بأن عدم اعتبار

تمه: لا يذهب عليك أنه لا بد في الاستصحاب من بقاء الموضوع وعدم أماره معتبره هناك ولو على وفاقه فهاهنا مقامان:

المقام الأول _ أنه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع بمعنى اتحاد القضية المشكوكه مع المتيقنه موضوعاً كاتحادهما حكماً، ضروره أنه بدونه لا يكون الشك في البقاء بل في الحدوث، ولا رفع اليد عن اليقين في محل الشك نقض

الظن لقيام الدليل على عدم اعتباره أو لعدم الدليل على اعتباره مقتضاه عدم ثبوت المتعلق بذلك الظن لا أنه يترتب على ذلك الظن ما يترتب على الشك في ذلك المتعلق بأن ينزل الظن منزله الشك مع فرض أن ما دل على اعتبار الاستصحاب ليس فيه إطلاق بحيث لا يعم إلا صورته الاحتمال المساوى للاحتمال الآخر فيكون المتعين في تعيين الحكم الظاهرى في صورته الظن غير المعبر سائر القواعد التى لم يوءخذ في موضوعاتها عنوان الشك بل عنوان الجهل وعدم العلم كما هو مفاد قوله صلى الله عليه و آله : «رفع عن أمتى ما لا يعلمون»(١).

أقول: أضف إلى ذلك أن المعنى الظاهر من النهى عن نقض اليقين بالشك أن يكون رفع اليد عن اليقين بشيء مع الشك في ذلك الشيء نفسه لا- مع الشك في شيء آخر ومع الشك في اعتبار ظن لا يكون نقض اليقين الشيء بالشك في نفس ذلك الشيء ولا- يخفى أن الكلام في المقام في عموم مدلول أخبار الاستصحاب بحيث يعم الموارد التى يكون الظن بالارتفاع أو البقاء مع عدم اعتبار ذلك الظن، وأما موارد الظن فلا مورد للاستصحاب فيها بناءً على أن اعتبار الأماره أو الظن معناه اعتبارهما علماً وأما بناءً على مسلك جعل الحجيه أو جعل مدلول الأماره حكماً

ص : ٣٨٢

١- (١) وسائل الشيعه ١١ : ٢٩٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأول.

اليقين بالشك، فاعتبار البقاء بهذا المعنى لا يحتاج إلى زيادة بيان وإقامة برهان، والاستدلال عليه باستحاله انتقال العرض إلى موضوع آخر لتقومه بالموضوع وتشخصه به غريب، بداهه أن استحاله حقيقه غير مستلزم لاستحاله تعبدًا، والالتزام بآثاره شرعاً [١].

طريقاً فسيأتى البحث في ذلك في بحث تعارض الأمارات مع الاستصحاب.

اعتبار بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب وبيان المراد من بقائه

[١] قالوا يعتبر في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع وعدم قيام أماره معتبره في مورده ولو على وفق الحاله السابقه، ويقع الكلام في مقامين الأول اعتبار بقاء الموضوع وقد فسر الماتن قدس سره بقاءه باتحاد القضيتين المشكوكه والمتيقنه بحسب الموضوع والمحمول بأن يكون الموضوع في القضيه المشكوكه هو الموضوع في القضيه المتيقنه، والمحمول فيها نفس المحمول فيها والوجه في اعتبار ذلك أنه مع اختلاف القضيتين لا يتعلق الشك بقاء الحاله السابقه ولا يكون عدم ترتيب الأثر على القضيه المشكوكه على طبق القضيه المتيقنه من نقض اليقين بالشك كما إذا علم بحياه زيد وشك في حياه عمرو أو في عداله زيد ولكن لا- يخفى أن التعبير عن اعتبار اتحاد القضيتين ببقاء الموضوع غير صحيح فإن المعتبر في الاستصحاب تعلق الشك ببقاء الحاله السابقه ولا- يكون الشك في بقائها إلا مع اتحاد القضيتين لا ببقاء الموضوع خاصه ولا بالاتحاد في ناحيته خاصه، ولعل التعبير المذكور وقع تبعاً للشيخ قدس سره حيث ذكر أن المعتبر في جريان الاستصحاب في ناحيه المحمول بقاء الموضوع على النحو الذي فرض سابقاً فإن كان المستصحب محمولاً أولاً فيعتبر تقرر الموضوع ذهنياً كما في استصحاب وجود الشيء الذي هو مفاد (كان) التامه، وإن كان من المحمولات الثانويه فيعتبر وجوده خارجاً كما في الاستصحاب في ناحيه

وأما بمعنى إحراز وجود الموضوع خارجاً، فلا يعتبر قطعاً في جريانه لتحقق أركانه بدونه، نعم ربما يكون مما لا بد منه في ترتيب بعض الآثار، ففي استصحاب عداله زيد لا يحتاج إلى إحراز حياته لجواز تقليده، وإن كان محتاجاً إليه في جواز الإقتداء به أو وجوب إكرامه أو الإنفاق عليه.

قيام زيد أو عدالته حيث إن المعروض للقيام أو العداله زيد بوجوده الخارجى واستدل على اعتبار بقاء الموضوع كذلك بأنه مع عدم بقائه إن أريد إثبات المحمول بلا- موضوع فهو ممتنع؛ لأن العرض لا يقوم إلا بالمعروض وإن أريد إثبات قيامه لموضوع آخر فلازمه انتقال عرض من معروض إلى آخر وهو مستحيل.

— ولكن لا يخفى ما فيه فإنه ربما لا يكون المستصحب من العرض بالإضافة إلى المعروض كما في الاستصحاب في ناحيه وجود الشيء الذى من قبيل الجوهر أو ملكيه شيء أو نجاسته ونحوهما من الأمور الاعتباريه التى لا تدخل فى عنوان العرض من الوضع والتكليف كما أن المستصحب قد يكون من الأمور العدميه فإن شيئاً من ذلك لا يكون من العرض هذا أولاً.

— وثانياً: ما ذكره الماتن قدس سره أن الممتنع هو قيام العرض بلا موضوع قياماً خارجياً أو انتقاله إلى غير معروضه كذلك لا قيامه تعبداً أو انتقاله كذلك فإن مرجع التعبد إلى الاعتبار القائم بنفس المولى كما إذا ورد الحكم بعداله عمرو عند الشك فى بقاء عداله زيد ثم إنه يقال بظهور الثمره بين بقاء الموضوع على ما ذكره الشيخ وبين القول بأن المعتبر فى جريان الاستصحاب اتحاد القضييه المشكوكه مع القضييه المتيقنه من حيث الموضوع والمحمول فيما إذا شك فى عداله زيد مثلاً مع الشك فى حياته فإنه يجرى الاستصحاب فى ناحيته على عدالته لاتحاد القضيتين فى الموضوع والمحمول والمفروض احتمال بقاء تلك القضييه المتيقنه ولكن لا يجرى

وإنما الإشكال كله في أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف؟ أو بحسب دليل الحكم؟ أو بنظر العقل؟ فلو كان مناط الاتحاد هو نظر العقل فلا- مجال للإستصحاب في الأحكام، لقيام احتمال تغيّر الموضوع في كل مقام شك في الحكم بزوال بعض خصوصيات موضوعه، لإحتمال دخله فيه، ويختص بالموضوعات، بداهه أنه إذا شك في حياه زيد شك في نفس ما كان على يقين

الاستصحاب في بقاءه على عدالته على مسلك بقاء الموضوع لعدم إحراز حياه زيد ويترتب على استصحاب القضيّه المتيقنه جواز تقليده مثلاً- نعم، لو كان ترتب الأثر موقوفاً على إحراز ذلك الموضوع في القضيّه المتيقنه عيناً كما في استحباب إكرامه والإنفاق عليه فيحتاج إلى ذلك الإحراز.

وقد يقال: بعدم الفرق بين المسلكين في اعتبار بقاء الموضوع وذلك فإن الشك في عداله زيد أو غيرها من أوصافه على أنحاء:

الأول _ أن يكون الشك في عدالته أو غيرها من أوصافه ناشئاً من الشك في بقاءه بحيث لو أحرز حياته يعلم عدالته أو غيرها من أوصافه.

الثاني _ أن يكون الشك في عدالته أو غيرها متحققاً حتى مع إحراز بقاء حياته بأن يكون بقاءه على حياته كعدالته مشكوكاً غايه الأمر الشك في عدالته أو غيرها من وصفه في طول الشك في حياته.

الثالث _ أن تكون حياته محرزّه وإنما الشك في بقاء عدالته أو سائر وصفه وعرضه ولا ينبغي التأمل في جريان الاستصحاب في ناحيه عدالته أو سائر وصفه وعرضه في الصوره الثالثه سواء قلنا بأن المعتبر في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع خارجاً أو اتحاد القضيتين، وأما في الصوره الثانيه فلا بأس بالاستصحاب في ناحيه حياته وعدالته بناءً على اعتبار اتحاد القضيتين بأن يقال كان زيد حياً

منه حقيقه بخلاف ما لو كان بنظر العرف أو بحسب لسان الدليل، ضروره أن انتفاء بعض الخصوصيات وإن كان موجياً للشك فى بقاء الحكم لإحتمال دخله فى موضوعه، إلا أنه ربما لا يكون بنظر العرف ولا فى لسان الدليل من مقوماته [١].

وعادلاً والآن كما كان، وأما بناء على مسلك الشيخ قدس سره يجرى الاستصحاب فى ناحيه حياته أولاً وبعد إحراز وجود زيد ولو بالاستصحاب يجرى فى ناحيه عدالته أو سائر وصفه ثانياً، ولكن لا يخفى أن الاستصحاب فى بقاء حياه زيد موقوف على ترتب أثر شرعى عليه لا- فيما إذا فرض ترتب الأثر على عدالته فقط، ومن هنا لا- يجرى الاستصحاب بناءً على مسلك بقاء الموضوع فى الصوره الأولى أيضاً؛ لأن الاستصحاب فى بقاء زيد لا يترتب عليه تحقق عدالته؛ لأن الترتب اتفاقى لا شرعى ولا فى عدالته أو سائر وصفه لعدم إحراز الموضوع له إلا أن يقال يجرى الاستصحاب فى ناحيه وجود زيد المتصف بالعداله حيث إنه كان له الوجود كذلك سابقاً ويحتمل بقاءه كذلك فى الصوره الأولى والثانيه، والموضوع للوجود المتصف هو زيد بوجوده التقررى لا الخارجى.

ومما ذكرنا يظهر أنه لو شك فى بقاء زيد ولكن علم أنه لو كان حياً لصار بمرتبته الاجتهاد أو صار أعلم الأحياء من دون أن يكون لاجتهاده أو أعلميته حاله سابقه فلا- يفيد الاستصحاب فى بقاء حياته لإثباتهما ليرتب عليه جواز تقليده أو وجوبه؛ لأن إثبات حياته لعدم صيرورته مجتهداً أو أعلم أثر شرعى لبقاء حياته وليس لهما حاله سابقه بل الحاله السابقه عدمهما سواء قيل بأن المعبر فى الاستصحاب اتحاد القضيتين أو بقاء الموضوع بالمعنى المتقدم فى كلام الشيخ قدس سره .

[١] بعدما ظهر اعتبار الاتحاد بين القضيه المشكوكه والمتيقنه فى جريان الاستصحاب فى جهتى الموضوع والمحمول يقع الكلام فى النظر الذى يلاحظ

كما أنه ربما لا يكون موضوع الدليل بنظر العرف بخصوصه موضوعاً، مثلاً إذا ورد (العنب إذا غلى يحرم) كان العنب بحسب ما هو المفهوم عرفاً هو خصوص العنب، ولكن العرف بحسب ما يرتكز في أذهانهم ويتخللونه من المناسبات بين الحكم وموضوعه، يجعلون الموضوع للحرمة ما يعم الزبيب

الاتحاد بينهما بذلك النظر ويقال لا- عبره في الاتحاد بنظر العقل بأن يعتبر الاتحاد بحسب نظره هو المعيار في جريان الاستصحاب؛ لأن ذلك يستلزم اختصاص جريانه بالشبهات الموضوعية ولا يجرى في الشبهات الحكمية وذلك فإن الشك في الشبهات الحكمية ينشأ من تخلف بعض ما كان ثبوت الحكم معه متيقناً حيث إنه لو لم يتخلف شيء مما يحتمل دخله في ثبوت الحكم كان بقاءه محرراً وجداناً لعدم تخلف الحكم عن موضوعه إلا- بفرض النسخ كما إذا ثبت الحكم بالنجاسة للماء الكر بالتغير في أحد أوصافه بوقوع النجاسة فيه يكون زوال التغير منه من قبل نفسه موجباً للشك في بقاء نجاسته لاحتمال أن الحكم بالنجاسة موضوعه ما حصل فيه التغير وإن زال من قبل نفسه ويحتمل كون الموضوع للحكم بها الماء المتغير ما دام متغيراً فمع عدم إحراز الموضوع لا- يمكن إحراز اتحاد القضيتين عقلاً، ولا يخفى أنه لا يصح أن يقال إن اعتبر الاتحاد بينهما عقلاً لجرى الاستصحاب في جميع الشبهات الموضوعية، ولا يجرى في شيء من الشبهات الحكمية أصلاً حيث مع لحاظ الاتحاد بنظره كان بعض الشبهات الموضوعية كالحكمية في عدم الجريان كالشك في بقاء الكرية للماء حيث لا يمكن دعوى أن المتيقن كان كرية هذا الماء الموجود فعلاً وأيضاً جرى الاستصحاب في بعض الشبهات الحكمية فيما إذا كان الموجب للشك في البقاء هو مضى نفس الزمان كما إذا شك في أن الخيار مع ظهور الغبن فوري أم بالتراخي وإن مبدأ خيار الحيوان من حين العقد أو من حين الافتراق فإنه يجرى في

ويرون العنبيّه والزبيبيّه من حالاته المتبادله، بحيث لو لم يكن الزبيب محكوماً بما حكم به العنب، كان عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه، ولو كان محكوماً به كان من بقاءه، ولا ضير في أن يكون الدليل بحسب فهمهم على خلاف ما ارتكز في أذهانهم بسبب ما تخيلوه من الجهات والمناسبات فيما إذا لم تكن بمثابة تصلح قرينه على صرفه عما هو ظاهر فيه.

الأول الاستصحاب في بقاء خيار العنب، وفي الثاني عدم حدوث خيار الحيوان إلى زمان انقضاء خيار المجلس حيث إن الاتحاد بين القضيتين حتى بنظر العقل يلاحظ مع قطع النظر عن مضي الزمان.

ثم إن الشيخ قدس سره قد التزم بأنه لو اقتصر بالنظر العقلي في بقاء الموضوع لاختص جريان الاستصحاب بموارد الشك في الرفع، ويورد عليه:

أولاً- بأن مقتضى الاقتصار عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميه مطلقاً ولو كان الشك في الرفع؛ لأن الموضوع للحكم في موارد الشك في الرفع أيضاً غير محرز حيث يحتمل أن لعدم ما يطلق عليه الرفع دخلاً في ثبوت الحكم سابقاً.

ثانياً- بأن اختصاص جريانه بموارد الشك في الرفع لا يوجب محذوراً وقد التزم قدس سره بعدم جريانه في موارد الشك في المقتضى حتى وإن لم يلتزم بأن المعيار في بقاء الموضوع لحاظ نظر العقل.

وقد وجه المحقق النائيني قدس سره كلام الشيخ ما حاصله أن الرفع يطلق على أمرين:

أولهما- يراد به مقابل المانع حيث إن المانع يمنع عن تأثير المقتضى؛ لأن يحدث مقتضاه والرفع ما يقلع الشيء عن صفحه الوجود بعد وجوده وحدوثه.

والثاني- هو أن يراد بالرفع مقابل المقتضى والمراد من الشك في المقتضى أنه لو حصل مقتضاه في زمان ولم يتغير شيء مما كان عند وجود المقتضى بالفتح من

ولا- يخفى أن النقض وعدمه حقيقه يختلف بحسب الملحوظ من الموضوع، فيكون نقضاً بلحاظ موضوع، ولا- يكون بلحاظ موضوع آخر، فلا بد في تعيين أن المناط في الإتحاد هو الموضوع العرفي أو غيره، من بيان أن خطاب (لا تنقض) قد سبق بأى لحاظ؟.

فالتحقيق أن يقال: إن قضيه إطلاق خطاب (لا- تنقض) هو أن يكون بلحاظ الموضوع العرفي، لأنه المنساق من الإطلاق في المحاورات العرفيه ومنها الخطابات الشرعيه، فما لم يكن هناك دلالة على أن النهي فيه بنظر آخر غير ما هو

انعدام شيء موجود في ذلك الزمان أو وجود شيء كان معدوماً في ذلك الزمان شك في بقاء ذلك المقتضى بمرور نفس الزمان كما إذا شك في أن خيار الغبن عند ظهور الغبن فوري أو أنه على التراخي بخلاف موارد الشك في الرفع فإنه إذا حصل المقتضى بالفتح في زمان ولم يتغير شيء مما كان عند وجوده من انقلاب شيء موجود إلى العدم أو انقلاب المعدوم إلى الوجود يبقى ذلك المقتضى إلى الأبد وما التزم الشيخ قدس سره في الرسائل من التفصيل من اعتبار الاستصحاب في موارد الشك في الرفع وعدم اعتباره في موارد الشك في المقتضى مراده من الرفع هذا المعنى الثاني فإنه إذا شك في نجاسه الماء الكر بعد زوال تغيره يكون المورد من موارد الشك في الرفع؛ لأنه لو لم يتبدل التغير إلى العدم كان بقاء نجاسه الماء محرزاً بالوجدان، وما ذكره من أن كون المعيار في بقاء الموضوع هو نظر العقل يستلزم اختصاص الاستصحاب بموارد الشك في الرفع مراده بالرفع المعنى الأول: لأن الرفع أي قالع شيء عن صفحه الوجود لا يكون عدماً بل لا بد من أن يكون أمراً وجودياً بخلاف الرفع بالمعنى الثاني حيث يمكن كونه عدماً كانهدام التغير عن الماء الكر فإنكار الشيخ قدس سره بكون الاعتبار بنظر العقل في بقاء الموضوع لاستلزام ذلك اختصاصه

الملحوظ في محاوراتهم، لا محيص عن الحمل على أنه بذاك اللحاظ، فيكون المناط في بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف، وإن لم يحرز بحسب العقل أو لم يساعده النقل، فيستصحب مثلاً ما يثبت بالدليل للعنب إذا صار زيبياً، لبقاء الموضوع واتحاد القضيتين عرفاً، ولا يستصحب فيما لا اتحاد كذلك وإن كان هناك اتحاد عقلاً، كما مرّت الإشارة إليه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي، فراجع [١].

بموارد الشك في الرفع مراده من الرفع بالمعنى الأول وما التزم به قدس سره هو اختصاص جريانه بموارد الشك في الرفع هو بالمعنى الثاني فلا منافاه ولكن لا يخفى أنه لو اعتبر في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع بالدقه العقليه لما جرى الاستصحاب في الأحكام الشرعيه من غير فرق بين موارد الشك في المقتضى وموارد الشك في الرفع الذي التزم الشيخ قدس سره بجريانه فيها فإن الحكم على كل حال من الأمور الاعتباريه، والموضوع للأمر الاعتباري إذا كان باقياً يبقى الحكم ببقائه والشك في بقاء الحكم في الشبهات الحكميه لا بد من أن يستند إلى احتمال ما تخلف في موضوع الحكم ثبوتاً سواء كان التخلف لانتفاء أمر وجودي كزوال التغير عن الماء الكر وكذهاب ثلثي العصير المغلى بالهواء حيث يحتمل انعدام الثلثين بالهواء حيث يحتمل أن عدم ذهابه سابقاً كان دخيلاً في حرمة أو لتبدل أمر عدمي إلى الوجودي كالذي سافر إلى أربعة فراسخ بقصد الرجوع بعد أيام إلى غير ذلك فقالع الحكم عن الوجود لا يجرى في الاستصحاب في الأحكام الشرعيه حتى في موارد الشك في النسخ حيث إن النسخ فيها عبارته عن انتهاء أمد الحكم فالمتحصل أنه لا قالع للوجود عند الشك في بقاء الحكم الشرعي ليقال بأنه لو كان المعبر في بقاء الموضوع الدقه العقليه لاختص جريانه بموارد الشك في الرفع بمعنى قالع الوجود.

[١] بعد ما تبين عدم العبره في جريان الاستصحاب باتحاد القضيتين بنظر

العقل حتى فى الشبهه الموضوعيه يقع الكلام فى اعتبار كون اتحادهما بنظر العرف أو بحسب لسان الدليل يعنى خطاب الحكم حيث إنه قد يكون ما ورد فى خطاب الحكم فى ناحيه الموضوع عنوان لا يكون ذلك العنوان بنفسه موضوعاً له بنظر العرف بل يكون الموضوع ما يعم غيره أيضاً كما إذا ورد فى الخطاب: العنب إذا غلى يحرم، وعنوان العنب وإن لا يعم الزبيب بحسب الفهم العرفى ولذا يصح أن يقال جزماً بأنه لا دلالة لذلك الخطاب على حكم الزبيب إذا غلى ولكن مع ذلك يرى أهل العرف العنب الذى صار زبيباً موجوداً واحداً والاختلاف بينهما بالحالات بحيث لو كان الزبيب أيضاً محكوماً بالحرمة ثبوتاً عند غليانه كان ذلك بنظر العرف بقاءً للحرمة الثابته له ثبوتاً حال العنب وعدم ثبوتها زوالاً عند صيرورته زبيباً.

والحاصل أن فى موارد الاستصحاب يكون المستصحب هى القضييه المتيقنه ثبوتاً وإذا يرى أهل العرف العنوان الوارد فى خطاب الحكم فى ناحيه الموضوع من الأحوال لموضوع الحكم ثبوتاً بحيث يحتمل أن يكون الحكم المجعول لذات الموضوع ضيقاً لا يعم غير ذلك الحال ويحتمل كونه وسيعاً بحيث يعم الحاله الأخرى أيضاً بحيث على تقدير كونه ثبوتاً كذلك يعد الحكم فى الحاله الأخرى ثبوتاً من بقاء الحكم الأول لا حكماً آخر بجعل آخر يكون المورد مجرى للاستصحاب فلا فرق بين أن يرد فى الخطاب: الماء المتغير فى أحد أوصافه نجس، أو يرد: الماء إذا تغير تنجس، أو: أن العنب المغلى حرام، أو يرد: العنب إذا غلى يحرم، فإن معروض النجاسه والحرمة ثبوتاً بحسب الفهم العرفى بمناسبه الحكم والموضوع نفس الماء وذات العنب ولكن لا ينافى ذلك عدم دلالة الخطاب فى شىء من التقديرين من نجاسه الماء بعد زوال تغيره وحرمة الزبيب بعد غليانه ولو كان

المقام الثاني _ أنه لا شبهه في عدم جريان الاستصحاب مع الأماره المعبره

للخطاب دلالة على ثبوت الحكم في الحالة الأخرى لما كان مجال للأصل العملي فانتفاء مدلول الخطاب بالإضافة إلى الحالة الأخرى لا ينافي احتمال بقاء القضية المتيقنه ثبوتاً في تلك الحالة، وربما يكون العنوان الوارد في الخطاب بحسب الفهم العرفي عنواناً مقوماً للحكم ثبوتاً أيضاً ولا يروونه من الحالات بحيث لو كان الحكم ثبوتاً عاماً لا يعد الثاني بقاءً للأول بل حكماً مجعولاً آخر مثل الحكم المجعول الأول كنجاسه المنى فإنه لا- يعم ما إذا كان المنى دماً والدم مضغه فإن نجاسه الدم نجاسه أخرى وليس من بقاء نجاسه المنى ولا نجاسه المضغه على تقديرها نجاسه الدم، ومما ذكر يظهر أن الحكم بنجاسه أولاد الكفار أخذ بالاستصحاب بنجاسه المنى فاسد، وأنه لا يجرى الاستصحاب في موارد الاستحالة في الأعيان النجسه والمنتجسه؛ لعدم اتحاد القضية المتيقنه والمشكوكه ثبوتاً.

لا- يقال: عدم جريان الاستصحاب في موارد الاستحالة في الأعيان النجسه صحيح؛ لأن العنوان في العين النجسه عنوان مقوم لموضوع النجاسه ومع الاستحالة ينتفى ما هو الموضوع ثبوتاً وأما الاستحالة في الأعيان المنتجسه فلا- موجب لعدم جريان الاستصحاب كما إذا شكك في بقاء الخشب المنتجس فحماً أو رماداً؛ لأن الموضوع للتنجس فيها هو كون شىء جسماً فإنه مقتضى قولهم كل جسم لاقى نجساً يتنجس ولذا لو قام دليل اجتهادى على نجاسه الفحم أو الرماد المذكور لا تعد نجاستهما نجاسه أخرى لعدم الموجب له غير نجاسه الخشب.

فإنه يقال: لا فرق في موارد الاستحالة بين الأعيان النجسه والمنتجسه فإن المحكوم بالنجاسه نفس الخشب الملاقى للنجاسه وبعد صيرورته رماداً لا خشباً ولو كان في البين دليل على نجاسته لكان هذا تعبداً آخر لا تعبداً ببقاء الحالة السابقه،

وقولهم: كل جسم لاقى نجساً يتنجس، ليس لبيان أن الموضوع للتنجس هي الجهة الجامعه بين الأشياء بل لبيان أن خصوصيه جسم غير دخيل في تنجسه بالملاقاه مع النجس بحيث لا يحصل التنجس لجسم طاهر دون جسم آخر وبتعبير آخر انطباق عنوان الجسم الطاهر على شيء من قبيل الواسطه في الثبوت لا من قبيل الواسطه في العروض.

لا يقال: لو كانت الاستحاله موجبا لانتفاء الموضوع بحيث لم يكن معه مجال للاستصحاب فما الفارق بينه وبين الانقلاب مع أنه لا يبقى الموضوع مع الانقلاب أيضاً مع أنهم ذكروا أن مطهره الانقلاب تعبدى يقتصر في الحكم بها على قيام دليل خاص.

فإنه يقال: _ مع الفرق بين موارد الاستحاله والانقلاب في بعض الموارد كالمتنجسات كما في انقلاب العصير دُبساً حيث إن كونه عصيراً وصار دُبساً من الأوصاف والحالات _ إن في مورد الانقلاب تنجس ما فيه المايح موجب لتنجس المايح الذي انقلب إليه؛ ولذا تكون طهاره الخل عند انقلاب الخمر إليه تخصيصاً في قاعده تنجس الملاقي للظرف النجس أو من طهاره الظرف تعبداً.

هذا كَلْمه في الشبهات الحكميه بناءً على جريان الاستصحاب فيها وعدم معارضه الاستصحاب في ناحيه الحكم الفعلى مع الاستصحاب في عدم جعل الحكم الوسيح أو عدم حكومه الاستصحاب في ناحيه عدم جعله على الاستصحاب في ناحيه الحكم الفعلى وأما الشبهات الموضوعيه فقد تقدم أن الاستصحاب في ناحيه بقاء الموضوع من الأصل السببى بالإضافه إلى الحكم الجزئى المترتب عليه فمع جريانه في ناحيه الموضوع لا يبقى شك بالإضافه إلى ما يترتب عليه من الحكم

فى مورد، وإنما الكلام فى أنه للورود[١] أو الحكومه أو التوفيق بين دليل اعتبارها وخطابه والتحقق أنه للورود، فإن رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أماره معتبره على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين، وعدم رفع اليد عنه مع الأماره

ليقال: إن الاستصحاب فى ناحيه الجزئى أيضاً حاله حال الاستصحاب فى ناحيه الحكم الكلى من الابتلاء بالمعارض أو حكومه الاستصحاب فى عدم جعله على الاستصحاب.

عدم جريان الاستصحاب فى موارد الأمارات المعتره

[١] لا ينبغى التأمل فى عدم جريان الاستصحاب فى موارد قيام الأماره المعتره بلا فرق بين ما كانت الأماره موافقه للحاله السابقه أو مخالفه لها، وإنما الكلام فى وجه عدم جريان الاستصحاب فيها، وأنه لورود دليل اعتبار الأماره على خطابات الاستصحاب بأن لا يكون لخطاباته موضوع مع الأماره المعتره أو لحكومته دليل اعتبارها على خطاباته أو أن تقديم الأماره على الاستصحاب مقتضى الجمع العرفى بين دليل اعتبارها وخطابات الاستصحاب ذكر الماتن قدس سره أن الصحيح هو الأول يعنى الورود فإن خطاب النهى عن نقض اليقين بالشك ظاهره أن الشك لا يصلح كونه ناقضاً لليقين ولو كان مدلول الأماره المعتره على خلاف الحاله السابقه يكون الناقض لليقين السابق اليقين باعتبار تلك الأماره لا الشك فى الحاله السابقه، وإن كانت موافقه للحاله السابقه يكون ترتيب أثر الحاله السابقه من جهه لزوم العمل بالأماره والعلم باعتبارها لا لثبوت تلك الحاله سابقاً.

لا يقال: هذا فيما أخذ عند الشك فى البقاء بإطلاق دليل اعتبار الأماره فإن مع اعتبارها لا يكون نقض اليقين بالحاله السابقه بالشك بل بتلك الأماره المعتره أو لدالاتها على بقاء الحاله السابقه، ولكن لم لا يوءخذ أولاً بإطلاق خطاب النهى عن

على وفقه ليس لأجل أن لا يلزم نقضه به، بل من جهة لزوم العمل بالحجه.

لا يقال: نعم، هذا لو أخذ بدليل الأماره فى مورده، ولكنه لِمَ لا يؤخذ بدليله ويلزم الأخذ بدليلها؟

نقض اليقين بالشك، ويقيد به إطلاق دليل اعتبار الأماره أو يخصص به؟

فإنه يقال: ليس فى الأخذ بإطلاق دليل اعتبار الأماره محذور عند احتمال البقاء والارتفاع حيث لا يوجب الأخذ بالإطلاق مستلزماً للتخصيص أو التقييد فى خطاب اعتبار الاستصحاب بل يرتفع المنهى عنه فى خطاباتة وهو كون الشك ناقضاً لليقين السابق بخلاف تقديم خطاب اعتبار الاستصحاب فإن شموله لمورد الأماره موقوف على التخصيص والتقييد فى دليل اعتبار الأماره نظير ما تقدم فى وجه تقديم الأصل السببى على المسببى، وعلى الجملة شمول خطابات الاستصحاب لموارد الأماره المعبره موقوف على التقييد فى دليل اعتبار الأماره ولو كان المقيد له هو دليل الاستصحاب يكون التقييد به دورياً لتوقف جريان الاستصحاب على تقييد دليل الأماره وتقييده موقوف على جريان الاستصحاب.

وقد يورد عليه بأن (الباء) الداخلة على الشك فى قولهم: «لا- تنقض اليقين بالشك» ليست بمعنى السبب بل بمعنى المصاحبه فىكون المعنى النهى عن نقض اليقين بالشك عند الشك فيه أو مع الشك فيه وإلا فلا يكون لاعتبار الاستصحاب وجه فيما إذا كان رفع اليد عن الحاله السابقه بمثل القرعه والاستخاره ونحوهما مما لا يكون ناقض اليقين فيه هو الشك فى البقاء بل لو قيل بأن مدلولها أن الشك لا- يكون ناقضاً فالمراد أن اليقين السابق لا بد من أن يكون ناقضه اليقين بالخلاف أى بارتفاع الحاله السابقه واليقين باعتبار الأماره القائم لا يكون يقيناً بارتفاع الحاله السابقه عند مخالفه الأماره الحاله السابقه كما لا يكون يقيناً بالبقاء عند موافقتها وتعبير آخر قد

فإنه يقال: ذلك إنما هو لأجل أنه لا محذور في الأخذ بدليلها بخلاف الأخذ بدليله، فإنه يستلزم تخصيص دليلها بلا مخصص إلا على وجه دائر، إذ التخصيص به يتوقف على اعتباره معها، واعتباره كذلك يتوقف على التخصيص به، إذ لولاه لا مورد له معها، كما عرفت آنفاً.

تقدم عن الماتن قدس سره أن الناقض للحاله السابقه ينحصر على اليقين بالخلاف.

ويمكن الجواب عن ذلك بأن قوله عليه السلام في صحيحه زراره: «لا حتى يجيء من ذلك أمر بين» ينفي كون ناقض اليقين الشك أو مثل القرعه والاستخاره وغيرهما من الأمور التي لا اعتبار بها فإن تلك الأمور لا تدخل في الأمر البين بخلاف الأماره المعتمره فإنه على فرض شمول إطلاق دليلها لمورد الاستصحاب كما هو المفروض يكون رفع اليد عن الحاله السابقه واليقين بها بالأمر البين وتقييد دليل اعتباره بخطاب الاستصحاب لثلا تكون تلك الأماره أمراً بيناً دورى كما تقدم، وحيث إن الاستصحاب أى الكبرى الكليه طبقت فى صحيحه زراره على مورد عدم الأمر البين فيعلم أن المراد من اليقين الناقض أعم من اليقين بالارتفاع أو اليقين باعتبار أمر يدل على الارتفاع وأن المراد بالشك عدم البين على الارتفاع.

وأما ما يقال: من أن مناسبه الحكم والموضوع تقتضى أن يكون المراد باليقين الحجج ومن الشك عدم الحجج أو اللاحجه ومع اعتبار الأماره القائمه بالحاله السابقه كما يحصل الركن فى الاستصحاب أى اليقين بالشئ كذلك بقيام الحجج على ارتفاعها أو بقائها يكون الحكم بالارتفاع أو البقاء بالحجه لا- بلا- حججه، وفيه أن مقتضى ذلك أن تكون أصاله البراءه عن التكليف بقاء حاكمه على خطابات الاستصحاب وذلك فإنه فرض أن الحكم ببقاء الحاله السابقه معلق على عدم الحجج على الارتفاع فبشمول حديث: «رفع عن أمتى ما لا يعلمون» بقاء التكليف عند الجهل به يكون

رفع اليد عن الحجج بالحاله السابقه بالحجه على عدم التكليف فى البقاء.

فى حكومه دليل اعتبار الأماره على خطابات الاستصحاب

وقد يقال: إن الوجه فى تقديم الأماره على الاستصحاب فى مورد اجتماعهما هى حكومه الأماره بدليل اعتبارها على الاستصحاب سواء كانت موافقه للاستصحاب أو مخالفه له، وقد أورد الماتن على الحكومه بأن الميزان فى الحكومه أن يكون أحد الخطابين بمدلوله الاستعمالى ناظراً إلى بيان المدلول للخطاب الآخر، ومن الظاهر أن دليل اعتبار الأماره لا نظر له إلى خطابات الاستصحاب بوجه ومجرد تنافى ثبوت مدلول أحدهما واقعاً مع ثبوت المدلول للآخر كذلك لا- يوجب حكومه أحدهما على الآخر وإلاّ لأمكن العكس أيضاً بأن يقال: خطابات الاستصحاب حاكمه على خطاب اعتبار الأماره.

أقول: لا تنحصر الحكومه بما إذا كان أحد الدليلين بمدلوله الاستعمالى ناظراً إلى بيان المراد الاستعمالى أو الجدى للآخر ليرد عليه ما عن الماتن أن مدلول دليل اعتبار الأماره لا- نظر له إلى بيان المراد للاستعمال من خطابات لا تنقض، ولو كان اعتبار الأماره دالاً- على إلغاء الاستصحاب؛ لعدم إمكان اجتماعهما ثبوتاً لكان خطابات الاستصحاب أيضاً حاكمه على خطاب اعتبار الأماره مع أن ما ذكر لا يوجب عدم جريان الاستصحاب مع الأماره الموافقه للحاله السابقه بل للحكومه نحو آخر وهو ما إذا كان أحد الخطابين متكفلاً- للحكم لموارد تحقق عنوان بمفاد القضييه الحقيقيه كما فى خطاب حرمة شرب الخمر ونجاسته ويكون مدلول الخطاب الآخر التعرض لثبوت ذلك العنوان وعدم ثبوته فى مورد على نحو التعبد والاعتبار

وأما حديث الحكومه فلا أصل له أصلاً، فإنه لا نظر لدليلها إلى مدلول دليله إثباتاً وبما هو مدلول الدليل، وإن كان دالاً على إلغائه معها ثبوتاً وواقعاً، لمنافاه لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها، كما أن قضيه دليله إلغائها كذلك،

كما إذا ورد في خطاب آخر: «الفقاع خمر»^(١) وكما إذا ورد في خطاب: «إذا شككت فابن على الأكثر»^(٢) وورد في خطاب آخر: «لا شك لكثير الشك»^(٣) أو «لا شك للإمام إذا حفظ من خلفه»^(٤) إلى غير ذلك فإن الخطاب الثانى فى مثل ذلك لا يكون تخصيصاً بالإضافه إلى الخطاب الأول حيث إن مدلول الخاص ثبوت حكم آخر لبعض ما يدخل فى العنوان العام كما فى قوله عليه السلام: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا»^(٥) بالإضافه إلى خطاب: «أوفوا بالعقود».

ثم إن الخطاب الدال على عدم تحقق العنوان المحكوم بالحكم فى مورد لا يكون وارداً بالإضافه إلى الخطاب الدال على الحكم لذلك العنوان حيث إن الورد عباره عن كون شمول حكم لمورد موجباً لانتفاء الموضوع لحكم آخر عن ذلك المورد حقيقه فلا بد من الالتزام بالحكومه إذا لم يكن فى البين ملاك الخاص والتخصيص ولا ملاك الورد، ولذا لا تنافى بين مدلول خطاب الحاكم ومدلول خطاب المحكوم حيث إن مدلول خطاب المحكوم ثبوت الحكم على تقدير حصول

ص : ٣٩٨

-
- ١- (١) الوسائل ١٧ : ٢٩٢، الباب ٢٨ من أبواب الأشربه.
 - ٢- (٢) الوسائل ٥ : ٣١٨، الباب ٨ من أبواب الخلل فى الصلاه، الحديث ٣، وفيه «إذا سهوت فابن على الأكثر».
 - ٣- (٣) الوسائل ٥ : ٣٢٩، الباب ١٦ من أبواب الخلل فى الصلاه.
 - ٤- (٤) الوسائل ٥ : ٣٤٠، الباب ٢٤ من أبواب الخلل فى الصلاه، الحديث ٨، وفيه: «وليس على الامام سهو إذا حفظ عليه من خلفه».
 - ٥- (٥) التهذيب ٧ : ٢٠.

فإن كلاً من الدليلين بصدد بيان ما هو الوظيفة للجاهل، فيطرد كل منهما الآخر مع المخالفه، هذا مع لزوم اعتباره معها في صوره الموافقه، ولا أظن أن يلتزم به القائل بالحكومه، فافهم فإن المقام لا يخلو من دقه.

عنوان الموضوع كما هو مفاد القضييه الحقيقيه، وأما تعيين حصوله أو عدم حصوله فخارج عن مدلوله وخطاب الحاكم متصدي بيان تحققه وعدم تحققه التعبد والاعتبار وهذا القسم من الحكومه مشترك مع التخصيص في موارد نفى الموضوع في النتيجة إلا أن لسان الحاكم غير لسان الخاص؛ ولذا لا تلاحظ النسبه بين خطابى الحاكم والمحكوم.

وعلى ذلك فقد يقال: إنه بشمول دليل اعتبار الأماره لأماره ولو كان اعتبارها بالسيره العقلانيه سواء أكانت على وفق الحاله السابقه أو على خلافها لا- يكون في البين جهل بالإضافه إلى الحاله السابقه نفيًا أو إثباتًا ل يتم الموضوع للنهي عن نقض اليقين بالشك الذي هو مدلول خطابات الاستصحاب بنحو القضييه الحقيقيه.

وقد يورد على هذا الاستدلال بأن الأماره أيضاً اعتبر في موضوع اعتبارها الجهل بالواقع حيث لا يمكن اعتبارها في حق العالم بالواقع، وإذا كان لسان خطابات الاستصحاب اعتبار العلم بالحاله السابقه علماً بالبقاء عند الجهل بالواقع فلا يكون في البين موجب لتقديم اعتبار الأماره مع كون النسبه بين دليل اعتبار الاستصحاب ودليل اعتبار الأماره العموم من وجه حيث إن مدلولهما متساويان في كون كل منهما الكبرى الكليه وقد وجه المحقق النائيني على ما تقدم سابقاً من أن دليل اعتبار الأماره مقتضاه كونها علماً في جهه إراءه الواقع وتتميم كشفها بخلاف دليل الاستصحاب فإن مقتضاه كون اليقين السابق علماً بالواقع من حيث العمل خاصه، وذكرنا أيضاً بعض المناقشه في ذلك وقلنا: إن الصحيح في الجواب أن الجهل غير

وأما التوفيق، فإن كان بما ذكرنا فنعم الإتفاق، وإن كان بتخصيص دليله بدليلها فلا وجه له، لما عرفت من أنه لا يكون مع الأخذ به نقض يقين بشك، لا أنه غير منهي عنه مع كونه من نقض اليقين بالشك.

مأخوذ في موضوع دليل اعتبار الأماره إلا- بتقييد عقلي لأجل امتناع التعبد للعالم بالواقع بخلاف الجهل بالواقع في اعتبار الاستصحاب فإنه موضوع في خطابات النهي عن نقض اليقين ومع إمكان التعبد بالأماره في مورد قيامها لا- يكون في دليل اعتبارها تقييد بالإضافة إلى ذلك المورد بشموله لها يتنفي الموضوع في خطابات النهي عن نقض اليقين مع الشك، وهذه هي الحكومه التي ذكرناها سابقاً. نعم، هذا النحو من الحكومه إنما يتم في الأماره التي يكون الجهل بالواقع غير مأخوذ في دليل اعتبارها إلا من ناحيه التقييد عقلاً، وأما الأماره التي أخذ الجهل بالواقع في خطاب اعتبارها فالتقديم يحتاج إلى قيام قرينه أخرى، ومما ذكرنا يظهر أن ما ذكر من أن الجمع بين دليل اعتبار الأماره وخطابات الاستصحاب بتقديم الأماره للتوفيق العرفي بين دليل اعتبارها وخطابات الاستصحاب لا وجه له؛ لأن التوفيق العرفي إنما يتم في الموارد التي يكون الحكم في أحد الخطابين بالعنوان الأولى، والحكم المخالف في الخطاب الآخر بالعنوان الثانوي، ومرجع ذلك إلى تقييد الخطاب الدال على الحكم، والحكومه التي ذكرناها لا ترتبط بهذا التوفيق ولا بالتقييد والتخصيص كما أوضحناها.

لا بأس ببيان النسبه بين الاستصحاب وسائر الأصول العمليه، وبيان التعارض بين الاستصحابيين.

أما الأول _ فالنسبه بينه وبينها هي بعينها النسبه بين الأماره وبينه فيقدم عليها ولا مورد معه لها [١] للزوم محذور التخصيص إلا بوجه دائر في العكس وعدم محذور فيه أصلاً هذا في النقليه منها . . .

تقدم الاستصحاب على البراءه الشرعيه

[١] ذكر قدس سره في وجه تقديم الاستصحاب على الأصول الشرعيه كالبراءه الشرعيه أنه لا يلزم من تقديم الاستصحاب على البراءه الشرعيه لانتفاء الموضوع للبراءه الشرعيه في مورد يجرى الاستصحاب فيه في ناحيه بقاء التكليف أو بقاء الموضوع له بخلاف ما إذا قدم فيه خطاب البراءه الشرعيه فإنه يوجب التخصيص في خطابات «لا تنقض» من غير وجه لذلك التخصيص إلا بوجه دائر كما تقدم نظيره في وجه تقديم الأماره المعبره في مورد على الاستصحاب فيه حيث لا يبقى مع شمول دليل اعتبار الأماره لتلك الأماره لا يبقى فيه موضوع للاستصحاب بخلاف العكس على ما مر.

وذكر قدس سره في تعليقه على الرساله في توجيه ورود الاستصحاب على البراءه الشرعيه بأن المرفوع في «ما لا يعلمون» التكليف المجهول من جميع الجهات وإذا كان للتكليف المفروض حاله سابقه فيشمول خطابات «لا تنقض» لذلك المورد يكون بقاء التكليف معلوماً من جهه تنجزه فيرتفع الموضوع للبراءه الشرعيه بمعلومية تنجز التكليف المجهول فلا يكون في البين محذور بخلاف ما إذا قدم حديث «رفع ما لا يعلمون» في الفرض فإنه يتوقف على تخصيص خطابات

وأما العقليه فلا يكاد يشتهر وجه تقديمه عليها، بداهه عدم الموضوع معه لها، ضروره أنه إتمام حجه وبيان ومؤمن من العقوبه وبه الأمان، ولا شبهه في أن الترجيح به عقلاً صحيح.

«لا تنقض» في ذلك المورد مع أن المفروض عدم المخصص لها غير شمول «ما لا يعلمون» المتوقف شموله على تخصيصها.

ولكن لا- يخفى أن جعل الموضوع للبراءه هو التكليف المجهول ظاهره كون الوصف بلحاظ نفس التكليف وإرجاع الجهل إلى تنجزه من جعل الوصف بحال المتعلق وهو خلاف الظاهر وإن أُريد أن الموضوع للبراءه هو التكليف المجهول من جميع جهات نفسه وأن لا- يعلم حتى ثبوته سابقاً فلازمه خروج موارد الاستصحاب عن موضوع البراءه تخصصاً لا بالورود وأما توجيه الورود بدعوى أن المراد من العلم في أخبار الاستصحاب والبراءه مثل «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام»^(١) والمراد من الشك اللا حجه فيرد عليه أن معنى العلم الانكشاف، والجهل خلافه وظاهر الشك الترييد والاحتمال سواء أُريد بالحجه المنجز للتكليف خاصه أو الأعم من المنجز والمعدّر، أضف إلى ذلك أنه يستلزم أن تكون أدله البراءه الشرعيه إرشادات إلى البراءه العقليه فإن العقاب على تكليف لم تقم عليه حجه عقاب بلا بيان وعلى ذلك فلا تكون خطابات للبراءه الشرعيه ليقال: إنها تعارض الأخبار الوارده في الأمر بالاحتياط في الشبهات.

فالصحيح أنه لا مجال للبراءه الشرعيه في الشبهات الموضوعيه مع جريان الاستصحاب فيها، وكذا في الشبهات الحكميه إذا قيل بجريان الاستصحاب فيها

ص : ٤٠٢

١- (١) الوسائل ٢ : ٤٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

حيث تكون خطابات «لا- تنقض» في موارد جريان الاستصحاب حاكمه على خطابات البراءة الشرعية مثل: «رفع عن أمتي ما لا يعلمون» و«كل شيء حلال حتى تعرف الحرام» فإن مدلول النهي عن نقض اليقين بالشك اعتبار العلم بالحاله السابقه علماً ببقائها ما لم يعلم خلافها، وإذا كان علم للمكلف ببقائها في موارد الاستصحاب بقاء الموضوع للتكليف كما في الشبهات الموضوعيه أو بنفس بقاء التكليف كما في موارد الاستصحاب في ناحيه بقاء التكليف لا يكون في جهل وشك في التكليف لتجرى البراءة في التكليف المشكوك على ما تقدم في تقرير الحكومه هذا مع تقديم الاستصحاب في بعض أخبار النهي عن نقض اليقين بالشك على البراءة الشرعية كالأخبار الوارده في بقاء الشهر.

وقد ذكرنا أن ما ذكر الماتن قدس سره من أن الوجه في تقديم الاستصحاب على البراءة الشرعية بعينه الوجه الذي ذكر في تقديم دليل اعتبار الأماره على خطابات النهي عن نقض اليقين بالشك من أن تقديم خطابات النهي عن نقض اليقين بالشك على خطابات البراءة الشرعيه لا يستلزم محذوراً ولكن تقديم خطابات البراءة على خطاب النهي عن نقض اليقين بالشك يستلزم المحذور وهو الالتزام بالتخصيص في خطاب النهي بوجه دائر لا يمكن المساعده عليه فانه بناء على أن المنهى عنه جعل الشك ناقضاً لليقين السابق يكون رفع اليد عن اليقين بالعلم برفع التكليف المحتمل بقاءً لا بنفس الشك هذا كله بالإضافة إلى البراءة الشرعيه.

في تقدم الاستصحاب على البراءة العقلية وأصاله التخيير

وأما بالإضافة إلى البراءة العقلية فلا- ينبغي التأمل في أنه مع جريان الاستصحاب في ناحيه بقاء التكليف لا يبقى موضوع للبراءة العقلية حقيقه حيث

وأما الثاني _ فالتعارض بين الاستصحابين إن كان لعدم إمكان العمل بهما [١] بدون علم بانتقاض الحاله السابقه فى أحدهما كاستصحاب وجوب أمرين حدث بينهما التضاد فى زمان الاستصحاب، فهو من باب تراحم الواجبين.

لا يكون مع جريانه العقاب على مخالفه التكليف المحتمل بقاؤه عقاباً بلا بيان سواء قيل بأن مقتضى أخبار النهى عن نقض اليقين بالشك هو اعتبار اليقين السابق يقيناً بالبقاء أو إيجاب العمل على طبقه بأن يجعل على مقتضاه حكماً ظاهرياً طريقياً على ما تقدم سابقاً أو جعل اليقين السابق مع الجهل بالبقاء منجزاً بالإضافة إلى بقاء التكليف حيث إن الاستصحاب الجارى فيه على كل تقدير يكون بياناً ومصححاً للعقاب على مخالفه التكليف على تقدير بقاءه واقعاً.

وأما أصاله التخيير فقد ذكرنا أن مرجعها إلى أصاله البراءه فى ناحيه كل من احتمال الحرمة والوجوب ومع جريان الاستصحاب فى ناحيه أحدهما بعينه لا يبقى فى ذلك المعين شك ثبوتاً أو نفيّاً ولا يكون العقاب فيه عقاباً بلا بيان.

فى تعارض الاستصحابين

[١] تعرض قدس سره لحكم تعارض الاستصحابين وذكر له صوراً:

الصوره الأولى _ أنه قد لا- يكون بين الاستصحاب فى مورد والاستصحاب فى مورد آخر علم بانتقاض الحاله السابقه فى أحدهما بأن احتمال بقاء الحاله السابقه فى كلا الموردين، ولكن لا يتمكن المكلف من الجمع بين الاستصحابين فى العمل نظير عدم تمكنه من الجمع من امتمثال التكليفين فى سائر موارد التزام كما إذا علم المكلف بنجاسه كل من المسجدين واحتمل بقاءهما على نجاسته مع عدم تمكنه إلا من تطهير أحدهما وكما إذا علم بنجاسه المسجد واحتمل بقاءه على النجاسه وعلم أيضاً بوجوب الصلاه عليه واحتمل قبل خروج الوقت بقاء الاشتغال بها مع عدم

وإن كان مع العلم بانتقاض الحاله السابقه فى أحدهما، فتاره يكون المستصحب فى أحدهما من الآثار الشرعيه لمستصحب الآخر، فىكون الشك فىه مسبباً عن الشك فىه، كالشك فى نجاسه الثوب المغسول بماء مشكوك الطهاره وقد كان طاهراً، وأخرى لا يكون كذلك.

تمكنه من الجمع بين الصلاه وتطهيره قبل خروج الوقت وفى هذه الصوره يجرى أحكام التزاحم حيث إنه لا تختلف أحكامه بين ثبوت كل من التكليفين وجداناً أو بالتعبد ولو كان أحد التكليفين أهم أو محتمل الأهميه فيقدم فى الامتثال، وما يظهر من بعض المعلقين على الكفايه بأنه لا عبره بالأهميه أو احتمالها بعد كون المجعول فى كل من الواقعتين النهى عن نقض اليقين بالشك كما ترى فإن النهى عن نقض اليقين ليس تكليفاً نفسياً ليقال لا ترجيح لأحدهما على الآخر بل هو طريقى أو إرشادى إلى اعتبار اليقين السابق فى ظرف الشك فى البقاء؛ ولذا يتنجز الواقع على تقدير البقاء فالعبره بالواقع المحتمل الذى تنجز على تقديره نظير ما إذا ورد الأمر بالاحتياط فى كل من واقعتين مشتبهتين ووقع فى رعايه الاحتياط فى كل منهما التزاحم وعلى الجملة العبره بالتكليف المنتجز على تقديره.

الصوره الثانيه _ ما إذا علم بانتقاض الحاله السابقه فى أحدهما ولكن يكون الشك فى أحد الموردین سببياً، وفى الآخر منهما مسبباً والمراد بالشك السببى والمسببى أن يكون المشكوك فى أحد الموردین حكماً ونفس ذلك المشكوك، وفى الآخر منهما موضوعاً لحكم آخر فإنه مع جريان الاستصحاب فى ناحيه المشكوك الآخر وإحرازه نفيًا أو إثباتاً يحرز الموضوع للحكم الآخر نفيًا أو إثباتاً ولا يبقى شك فى الحكم الآخر ليجرى فيه الاستصحاب كما إذا توضحاً المحدث بالأصغر بالماء الذى يشك فى طريان النجاسه على ذلك الماء فإنه بجريان الاستصحاب فى ناحيه

فإن كان أحدهما أثراً للآخر، فلا مورد إلا للإستصحاب في طرف السبب، فإن الاستصحاب في طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب، وجواز نقض اليقين بالشك في طرف السبب بعدم ترتيب أثره الشرعى، فإن من آثار طهاره الماء طهاره الثوب المغسول به ورفع نجاسته، فاستصحاب نجاسه الثوب نقض لليقين بطهارته، بخلاف استصحاب طهارته، إذ لا يلزم منه نقض يقين بنجاسه الثوب

طهاره الماء يحرز الوضوء بماء طاهر فلا يبقى شك في ارتفاع حدثه لكون الوضوء بماء طاهر رافعاً له هذا بناءً على أن مقتضى خطابات النهى عن نقض اليقين بالشك هو اعتبار اليقين بالحاله السابقه يقيناً ببقائها ظاهر واضح، وكذا بناءً على أن مفادها اعتبار اليقين السابق حجه لبقاء الحاله السابقه؛ لأن جريان الاستصحاب في ناحيه الأصل السببى بلا محذور بخلاف جريانه في ناحيه الأصل المسببى حيث إن جريانه فيه موقوف على تخصيص خطابات الاستصحاب في ناحيه الأصل السببى وعدم جريانه فيه موقوف على جريان الأصل المسببى وبعباره أخرى التعبد بالموضوع مقتضاه التعبد بحكمه ومع التعبد بالحكم يثبت ذلك الحكم فلا يبقى مجال للأصل في ناحيه نفس الحكم.

ويجرى هذا الكلام في كل أصل عملى كان مفاده التعبد بموضوع الحكم الآخر نفيًا وإثباتًا فإنه معه لا يجرى الاستصحاب ولا غيره من الأصل في ناحيه نفس ذلك الحكم الآخر فيحكم بطهاره الثوب المنتجس المغسول بماء جرى فيه استصحاب عدم ملاقاته للنجاسه أو أصاله الطهاره ولا مجال في ناحيته لاستصحاب النجاسه.

وقد يقال: من هذا القبيل ما إذا شك في حيوان مذبوح أنه غنم أو ذئب مثلاً وأنه مع جريان أصاله الحليه في ذلك المذبوح يترتب عليه جواز الصلاه في أجزائه وتوابعه؛ لأن جواز الصلاه في أجزاء الحيوان وتوابعه مترتب على حليه أكل لحم

بالشك، بل باليقين بما هو رافع لنجاسته، وهو غسله بالماء المحكوم شرعاً بطهارته.

وبالجمله فكل من السبب والمسبب وإن كان مورداً للاستصحاب، إلا أنّ الاستصحاب فى الأول بلا محذور، بخلافه فى الثانى ففیه محذور التخصیص بلا وجه إلا بنحو محال، فاللازم الأخذ بالاستصحاب السببى، نعم لو لم یجر هذا الاستصحاب بوجه لكان الاستصحاب المسببى جارياً، فإنه لا محذور فیه حیثئذ

الحوان وأنها فى المفروض محرزه بأصاله الحلیه، ولكن یمکن المناقشه فیه بما ذكرنا فى بحث لباس المشكوك أن جواز الصلاه مترتب على حلیه أكل لحم الحیوان بعنوانه لا- بالعنوان الطارى علیه كالأضطرار إلى أكله أو كونه مشکوكاً ولا- یثبت الموضوع للجواز بأصاله الحلیه. نعم، لو جرى فى المذبوح المفروض الاستصحاب فى عدم جعل الحرمة لأكل لحمه لا- یبعد الحكم بجواز الصلاه فى توابعه؛ لأن الموضوع للمانع عن الصلاه أجزاء وتوابع ما نهى عن أكله والاستصحاب المفروض یمنع الموضوع للمانع، وأيضاً لا تجرى الأصاله فى مشکوك یمتثل وجوده لا یكون مفاد خطاب اعتبار ذلك الأصل العلم بذلك المشكوك وكان مفاد الأصل الآخر العلم به كما تقدم ذلك فى وجه تقديم الاستصحاب على أصالتى البراءه والحلیه حیث إنه إذا جرى الاستصحاب فى ناحیه حرمة الشىء أو حلیته لا- یمتثل لهما. نعم، لو لم یجرى الأصل الحاکم فى مورد للمانع كالابتلاء بالمعارض جری الأصل المسببى كما إذا توضع المحدث بأحد ماءین یعلم بتنجس أحدهما أو غسل ثوبه المتنجس بأحدهما فإنه إذا لم یجر الاستصحاب فى ناحیه طهاره الماء المغسول ولا أصاله الطهاره یجرى الاستصحاب فى ناحیه بقاء حدته أو نجاسه ثوبه ومن هذا القییل ما لو علم إجمالاً بنجاسه ثوبه أو مائه فلا یحكم بطهاره شىء منهما فلا یجوز الوضوء وغسل ثوبه المتنجس بذلك الماء كما لا یجوز لبس ذلك الثوب فى

مع وجود أركانه وعموم خطابه.

وإن لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار للآخر، فالأظهر جريانهما فيما لم يلزم منه محذور المخالفه القطعيه للتكليف الفعلى المعلوم إجمالاً، لوجود المقتضى إثباتاً وفقد المانع عقلاً.

أما وجود المقتضى، فلاطلاق الخطاب وشموله للإستصحاب فى أطراف المعلوم بالإجمال، فإن قوله عليه السلام فى ذيل بعض أخبار الباب: (ولكن تنقض اليقين باليقين) لو سلم أنه يمنع عن شمول قوله عليه السلام فى صدره: (لا تنقض اليقين بالشك)

صلاته، ولكن يجوز شرب ذلك الماء لأصالة الحليه فإن أصاله الحليه أصل مسيبي يختص جريانه بالماء ولا مورد لها فى ناحيه الثوب لأن ظاهر «كل شىء حلال» الحليه التكليفيه التى لا مجال لها فى ناحيه الثوب؛ لأنه لا يحرم لبس اللباس النجس وإنما يكون مانعاً عن الصلاة وبعد تعارض كل من استصحاب الطهاره وأصالتها فى ناحيه الماء واللباس وكذا أصاله البراءه عن حرمة شرب الماء وعدم مانعيه الثوب عن الصلاة تجرى أصاله الحليه فى شرب الماء بلا معارض على ما تقدم فى بحث قاعده الاشتغال.

الصوره الثالثه _ ما إذا علم انتقاض الحاله السابقه فى أحد الموردين ولكن لم يكن الاستصحاب فى أحدهما أصلاً سببياً وفى الآخر مسببياً بأن لم يترتب أحد المشكوكين على الآخر ثبوتاً أو نفيّاً بترتب شرعى كما إذا كان كل من الإناءين نجساً وعلم بوقوع المطهر لأحدهما فإنه يجرى الاستصحاب فى ناحيه بقاء كل منهما على تنجسه حيث إن الموجب للتعارض بين الأصلين التنافى فى مدلولهما أو لزوم الترخيص القطعى فى مخالفه التكليف المحرز فى أحدهما وهذا المحذور غير لازم فى جريان الاستصحاب فى ناحيه نجاسه كل منهما ويترتب على إحراز النجاسه فى

اليقين والشك في أطرافه، للزوم المناقضة في مدلوله، ضروره المناقضه بين السلب الكلى والإيجاب الجزئى، إلا أنه لا يمنع عن عموم النهى في سائر الأخبار مما ليس فيه الذيل، وشموله لما في أطرافه، فإن إجمال ذاك الخطاب لذلك لا يكاد يسرى إلى غيره مما ليس فيه ذلك.

كل منهما الحكم بنجاسه الملاقى لكل منهما بخلاف ما إذا لزم من جريان الاستصحاب أو غيره من الأصل النافى الترخيص القطعى في مخالفه التكليف المعلوم بالإجمال كما إذا علم بنجاسه أحد إناءين كان كل منهما طاهراً فإنه يسقط في جميع الأطراف الأصول النافيه ولزوم المخالفه الالتزاميه في الفرض السابق لا محذور فيه وإنما المحذور في الترخيص القطعى في المخالفه القطعيه للتكليف الواقعى الواصل بالعلم الإجمالى، ولكن ذكر الشيخ قدس سره عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالى سواء كان الأصل الجارى فيها مثبتاً للتكليف أو نافياً بدعوى أن شمول أخبار لا تنقض لكل من أطراف العلم يوجب التناقض بين صدرها وذيلها فإن النهى عن نقض اليقين بالشك في كل واحد من الأطراف يناقضه ما في ذيلها من لزوم نقض اليقين السابق في البعض الذى انتقض فيه اليقين السابق ومعلوم ذلك للمكلف يقيناً لزوم مناقضه الموجه الجزئيه مع السالبه الكليه.

والجواب عن ذلك بوجهين:

الأول _ أن ما ورد في ذيل بعض الأخبار من الأمر بنقض اليقين باليقين ليس حكماً تعبيرياً بل لانتهاء الموضوع للاستصحاب حيث إن الاستصحاب حكم ظاهرى فلا يكون له موضوع مع العلم بالواقع والمفروض أن الموضوع للاستصحاب في كل من الأطراف في نفسه موجود ولا علم بالخلاف في كل منها في نفسه.

والثانى _ لو فرض حصول الإجمال للأخبار التى ورد فيها هذا الذيل ولم يعلم

وأما فقد المانع، فلأجل أن جريان الاستصحاب فى الأطراف لا يوجب إلا المخالفه الإلتزاميه، وهو ليس بمحذور لا شرعاً ولا عقلاً.

ومنه قد انقدح عدم جريانه فى أطراف العلم بالتكليف فعلاً أصلاً ولو فى بعضها، لوجوب الموافقه القطعيه له عقلاً، ففى جريانه لا محاله يكون محذور المخالفه القطعيه أو الإحتماليه، كما لا يخفى.

أن موارد العلم الإجمالى فيها داخل فى الصدر وخارج عن الدليل أو بالعكس فتسقط تلك الأخبار عن الاعتبار فى أطراف العلم الإجمالى لإجمالها بالإضافه إلى أطرافه، وأما الأخبار التى لم يرد فيها ذلك الدليل فيوءخذ بها فى أطراف العلم الإجمالى.

وقد تحصل أن المانع عن جريان الأصول النافيه فى أطراف العلم الإجمالى هو لزوم الترخيص القطعى فى المخالفه القطعيه للتكليف الواصل بالعلم الإجمالى وأما الترخيص فى البعض فأمر ممكن ولكن يحتاج البعض إلى التعيين ومع كون مفاد الأصل بالإضافه إلى كون الأطراف على السواء لا- يجرى فى شىء منهما، وظهر أيضاً أن ملاك التعارض فى الأمارات مثل الخبر غير ملاك التعارض فى الأصول العمليه حيث إن قيام خبر الثقه على حكم لموضوع ينفى مدلول الخبر الآخر مع العلم الإجمالى بعدم ثبوت مدلولهما معاً فى الواقع فلا يمكن اعتباره علماً بالواقع مع نفي الآخر مدلوله بخلاف الأصل فإنه لا يثبت إلا مدلوله ومفاده ولا ينفى مفاد الآخر، وعلى ذلك فلا بأس بالأخذ بهما معاً إذا لم يستلزم المخالفه العمليه.

دوران الأمر بين المشروط بشيء ومطلقه ٥٠٠

في دوران الواجب بين كونه تعيينياً أو تخييرياً ٨٠٠

في دوران امر الفعل بين كونه مسقطاً للواجب أو عدلاً له ٩٠٠

حكم الإيتمام ممن لا يتمكن من القراءة الصحيحه ١٣٠٠

الأصل فيما إذا شك في جزئيه شيء أو شرطيته ١٦٠٠

في أن مقتضى أصله البراءة عدم إطلاق جزئيه الشيء أو شرطيته ٢٣٠٠

في الشك في مانعيه الزيادة في الجزء والشرط ٢٤٠٠

في مبطليه الزيادة في الصلاه ونحوها ٢٧٠٠

التمسك باستصحاب الصحه عند الشك في مانعيه الزيادة ٣٠٠٠

التمسك باستصحاب الصحه في موارد الشك في القاطعيه ٣٢٠٠

لو علم بجزئيه شيء أو شرطيته في الجمله ٣٣٠٠

في قاعده الميسور ٣٩٠٠

الاستدلال لقاعده الميسور بحديث الميسور لا يسقط بالمعسور ٤١٠٠

في دوران الأمر بين جزئيه الشيء أو شرطيته وبين مانعيته أو قاطعيته ٤٦٠٠

خاتمه في شرائط الأصول العمليه ٤٨٠٠

الاستدلال على اعتبار الفحص في الشبهات الحكميه بالعلم الإجمالي بالتكاليف فيها ٥٣٠٠

اعتبار الفحص في الرجوع إلى الأصول في الشبهات الحكميه ٥٥٠٠

في عدم اعتبار الفحص في الشبهات الموضوعيه ٧٣٠٠

شرطان آخران للبراءه ٧٤٠٠

كون المنفى هو الفعل الضررى أو الحكم والتكليف الضرريين ... ٨٥

فيما قيل بأن المراد من نفى الضرر والضرار تحريمهما ... ٩١

فى كون المستفاد من نفى الضرر والضرار حكم شرعى ... ٩٤

فى توجيه الحكم الوارد فى قضيه سمره ... ٩٦

كثرة التخصيص فى قاعده لا ضرر ... ١٠٣

موارد حكومه قاعده نفى الضرر، وإن المراد بالضرر الضرر الواقعى ... ١٠٦

الاستصحاب ... ١٢١

فى الفرق بين المسأله الأصوليه والمسأله الفقهييه ... ١٢٦

فى جريان الاستصحاب فى الشبهه الحكيميه وعدمه ... ١٢٩

فى اختصاص اعتبار الاستصحاب بمورد الشك فى الرافع وعدمه ... ١٤٣

المراد من النهى عن نقض اليقين بالشك فى أخبار لا تنقض ... ١٤٤

المراد من النهى عن نقض اليقين بالشك فى الصحيحه وغيرها ... ١٤٧

التفصيل بين موارد الشك فى الرافع والمقتضى وبيان المراد منهما ... ١٤٨

الاستدلال على الاستصحاب بصحيحه زراره الثانيه ... ١٥٢

تعليل عدم لزوم الإعادة بالاستصحاب فى طهاره الثوب حال الصلاه ... ١٥٦

عدم الفرق فى المقام بين الالتزام بشرطيه طهاره الثوب والبدن أو مانعيه نجاستهما ... ١٥٩

عدم دلالة الصحيحه الثالثه على اعتبار الاستصحاب ... ١٦٢

الاستدلال على اعتبار الاستصحاب بحديث الأربعمئه ... ١٦٨

فى إمكان شمول الروايات لقاعده الطهاره والحليه وبيان الحكم الواقعى للأشياء ... ١٧٥

فى السببيه والشرطيه والمانعيه لنفس التكليف ... ١٩٣

فى القسم الثالث من الأحكام الوضعيه ... ١٩٦

القسم الثالث من الحكم الوضعى ... ١٩٩

جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعيه وعدمه ... ٢٠١

فى عدم جريان الاستصحاب فى القسم الأول من الأحكام الوضعيه ... ٢٠٢

ثم إن ها هنا تنبيهات: ... ٢٠٨

تنبيهات الاستصحاب ... ٢٠٨

جريان الاستصحاب فى مورد ثبوت الحاله السابقه بالأماره ... ٢١٧

جريان الاستصحاب فى مورد ثبوت الحاله السابقه بالأصل العملى ... ٢١٩

فى جريان الاستصحاب فى أقسام الكلّى ... ٢٢٣

جريان الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلّى ... ٢٢٥

الإشكال فى جريان الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلّى ... ٢٢٧

كلام العراقى ١ فى الفرق بين الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلّى وبين ... ٢٣٦

الاستصحاب فى الفرد المردد ... ٢٣٦

عدم الفرق بين جريان الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلّى وبين ما سمّاه بالفرد ... ٢٣٨

المردد ... ٢٣٨

موارد جريان الاستصحاب فى الفرد الذى سمّوه بالفرد المردد ... ٢٤٠

تذنيب: ... ٢٤٣

عدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلّى ... ٢٤٤

عدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى ولو احتمل حدوث فرد آخر مع ... ٢٤٩

حدوث الفرد المقطوع زواله ... ٢٤٩

هل مقتضى الاستصحاب فى عدم تذكىه الحيوان بعد زهوق روحه كونه ميتة أم لا؟ ... ٢٥٠

جريان الاستصحاب فى القسم الرابع ... ٢٥٤

عدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى مع تخلل العدم بين الفردين ... ٢٥٨

جريان الاستصحاب فى التدريجيات ... ٢٦٠

ص : ٤١٣

عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات المفهوميه بلا فرق بين عناوين الأزمنه وغيرها ... ٢٦٨

جريان الاستصحاب فى الزمان فيما إذا شك فى الفعل المقيد ... ٢٦٩

إحراز بقاء التكليف المتعلق بالفعل المقيد بالزمان بالاستصحاب فى ناحيه الزمان ... ٢٧١

المشروط به التكليف ... ٢٧١

كفايه الاستصحاب فى الزمان بمفاد كان التامه فى إحراز تحقق الفعل المقيد بالزمان ... ٢٧٢

الشك فى التكليف بعد انقضاء الزمان الذى كان قيداً للواجب ... ٢٧٤

فى عدم جريان الاستصحاب فى وجوب الفعل المقيد بزمان بعد انقضاء ذلك الزمان ... ٢٧٧

عدم جريان الاستصحاب فى بقاء التكليف مع عدم الدليل على إطلاقه ... ٢٧٨

الاستصحاب فى الحكم التعليقى ... ٢٨٤

ما قيل فى تقرير جريان الاستصحاب فى الأحكام التعليقيه ... ٢٨٨

فى الجواب عما قيل فى جريان الاستصحاب فى الأحكام التعليقيه ... ٢٩٠

فى عدم اعتبار الاستصحاب بالإضافه إلى اللزوم العقلى والعمادى والمعارضه بين ... ٣٠٩

الاستصحابيين على تقدير القول به ... ٣٠٩

الفرق بين الأماره والأصل ... ٣١٤

الموارد التى وقع الخلاف فيها فى الأصول الجاربه فيها ... ٣١٩

فى تعاقب الحالتين والشك فى المتقدم منهما ... ٣٥٢

فى ما ورد فى إهراق الإناءين مع انحصار الماء فيهما ... ٣٥٦

الاستصحاب فى صحه العمل عند الشك فى مانعيه شىء فيه ... ٣٦٠

فى التمسك بالعام بعد ورود التخصيص فيه فى زمان ... ٣٦٩

جريان الاستصحاب فى موارد الظن غير المعبر ... ٣٨١

اعتبار بقاء الموضوع فى جريان الاستصحاب وبيان المراد من بقائه ... ٣٨٣

عدم جريان الاستصحاب فى موارد الأمارات المعتره ... ٣٩٤

فى حكومه دليل اعتبار الأماره على خطابات الاستصحاب ... ٣٩٧

تقدم الاستصحاب على البراءه الشرعيه ... ٤٠١

فى تقدم الاستصحاب على البراءه العقليه وأصاله التخيير ... ٤٠٣

فى تعارض الاستصحابين ... ٤٠٤

ص : ٤١٤

سرشناسه : تبریزی، جواد، ۱۳۰۵ - ۱۳۸۵.

عنوان قراردادی : کفایه الاصول .شرح

عنوان و نام پدیدآور : کفایه الاصول: دروس فی مسائل علم الاصول [آخوند خراسانی]/ تالیف جواد تبریزی.

مشخصات نشر : قم: دارالصدیقه الشهیده، ۱۴۲۹ق. = ۱۳۸۷.

مشخصات ظاهری : ۶ ج.

فروست : الموسوعه الاصولیه للمیرزا التبریزی قدس سره.

شابک : دوره ۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸ ؛ ج. ۱ ۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸ ؛ ج. ۲ ۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸ ؛ ج. ۳ ۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸

۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸ ؛ ج. ۴ ۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸ ؛ ج. ۵ ۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸ ؛ ج. ۶ ۰-۱-۹۴۸۵۰-۹۶۴-۹۷۸

وضعیت فهرست نویسی : فاپا (چاپ دوم).

یادداشت : عربی.

یادداشت : این کتاب شرحی است بر " کفایه الاصول " اثر آخوند خراسانی.

یادداشت : چاپ اول : ۱۴۲۹ق. = ۱۳۸۷(فیا).

یادداشت : چاپ دوم.

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج. ۱. مباحث الالفاظ. - ج. ۲. مباحث الالفاظ. - ج. ۳. مباحث الالفاظ - الامارات. - ج. ۴. الامارات - الاصول العلمیه. -

ج. ۵. الاصول العلمیه - الاستصحاب. - ج. ۶. الاستصحاب - التعادل والتراجیح - الاجتهاد والتقلید.

موضوع : آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول. شرح

ردہ بندی کنگرہ : BP۱۵۹/۸ / ۳۲ ک ۱۳۸۷۷۰۲۱۲

ردہ بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۱۳۲۴۷۱۹

ص : ۱

اشارہ

تذنيب: لا يخفى أن مثل قاعده التجاوز حال الإشتغال بالعمل، وقاعده الفراغ بعد الفراغ عنه، وأصالة صحه عمل الغير إلى غير ذلك من القواعد المقرره في الشبهات الموضوعيه إلا القرعه تكون مقدمه على استصحاباتها[١] [المقتضيه لفساد ما شك فيه من الموضوعات لتخصيص دليلها بأدلتها، وكون النسبه بينه وبين بعضها عموماً من وجه لا يمنع عن تخصيصه بها بعد الإجماع على عدم التفصيل بين مواردنا مع لزوم قله المورد لها جداً لو قيل بتخصيصها بدليلها إذ قلّ مورد منها لم يكن هناك استصحاب على خلافها كما لا يخفى.

تمه المقصد السابع

تقديم قاعده التجاوز والفراغ وأصالة الصحه وقاعده اليد على الاستصحاب في مواردنا

[١] قد ذكر قدس سره أن في السبين قواعد فقهيه يختص جريانها بالشبهات الموضوعيه ولا- مورد لها في الشبهات الحكميه كقاعده التجاوز حيث تجرى أثناء العمل عند الشك في الإخلال بجزء العمل الذي تجاوز محله وكقاعده الفراغ عند الشك في صحه العمل بعد الفراغ عنه بأن احتمل الإخلال في العمل المأتمى به بترك جزئه أو شرطه أو اقترانه بالمانع بحيث يكون ذلك الإخلال موجباً لبطلانه ولو كان من غير تعمد كأصالة الصحه الجاربه في عمل غير بحيث لو كان عمله فاسداً وجب عليه ذلك العمل كما في مورد الواجب الكفائي أو لم يجز له ترتيب الأثر على ذلك العمل كعدم جواز شراء متاع تملكه بايعه بالمعامله الفاسده وكقاعده اليد فيما إذا شك في سلطنه ذى اليد بالمال الذى بيده فيبنى على كونه سلطاناً أو مالكاً ولا ينبغي التأمل أن في موارد جريان هذه القواعد يلغى الاستصحاب الجارى فيها المخالف لمفاد

تلك القواعد بمعنى أنه يخصص خطابات النهى عن نقض اليقين بالشك بأدله اعتبار تلك القواعد، وقال: كون النسبه بين خطابات الاستصحاب ودليل اعتبار بعض تلك القواعد عموماً من وجه لا يوجب التأمل في التخصيص وذلك لوجهين:

الأول _ للإجماع بعدم الفرق بين موارد تلك القواعد وأنها معتبره فيها سواء كان الاستصحاب مخالفاً لها في تلك الموارد أم لا.

والثاني _ أن النسبه بين خطاب الاستصحاب وقاعده الفراغ وإن كانت العموم من وجه إلا أن الغالب يكون الاستصحاب مخالفاً لمفاد القاعده ولو قدم الاستصحاب في تلك الموارد عليها يكون اعتبارها كاللغو حيث إن الشك في صحه عمل ناش عن إتيان الجزء أو شرطه والاستصحاب يقتضى عدم الإتيان بهما حال العمل فتختص القاعده على تقدير تقديم الاستصحاب بما إذا كان الاستصحاب موافقاً لها كما إذا شك في صحه العمل للشك في بقاء وضوئه حال صلاته أو شك المكلف في وضوئه حال الصلاه مع علمه بحدوث حالتين من الحدث والطهاره وشك في المتقدم والمتأخر منهما فإن مع حصول هذا العلم بعد صلاته لا يمكن تصحيح صلاته بالاستصحاب فتجرى قاعده الفراغ إلا- أن اختصاص القاعده بمثل هذه الموارد النادره يجعل اعتبارها كاللغو بخلاف تقديمها على الاستصحاب فإنه لا يوجب محذوراً.

أقول: لا- ينبغي التأمل في تقديم القواعد المذكوره على الاستصحابات في موارد ودعوى الإجماع على ذلك لا يكون من الإجماع التبعية لاحتمال أن يكون مدرك البعض لا الجمل على التقديم ما تقدم من لزوم لغويه تلك القواعد أو كونها كاللغو مضافاً إلى مسأله اعتبار الاستصحاب، وكذا بعض تلك القواعد عند البعض

تختلف، وربما يرى البعض تلك القواعد أماره والاستصحاب أصلاً عملياً ولذلك يكون تقديم تلك القواعد باعتبار أماريتها بل قد يذكر أنها على تقدير الأماريه تكون معتبره في مثبتاتها كما إذا شك بعد الصلاة أنه توضعاً لها قبلها أم لا يحكم بصحة الصلاة. وثبت كونه على وضوء يجوز مع عدم الحدث بعدها الدخول في صلاة أخرى وأيضاً يمكن أن يقال: إن وجه تقديم قاعدتي التجاوز والفراغ بل وقاعده اليمد ما ورد في إجراء تلك القواعد في الروايات في موارد كون الاستصحاب على خلافها كما في صحيحه زراره الواردة في قاعده التجاوز حيث حكم الإمام عليه بحصول الجزء السابق من الصلاة إذا شك بعد الدخول في الجزء اللاحق، وكما حكم بتمام الوضوء بعد الفراغ في مورد الشك في وقوع الخلل فيه، ومع هذا كيف يمكن دعوى الإجماع التعبدى؟

وذكر النائيني قدس سره أنه لا يجرى الاستصحاب في موارد قاعدتي التجاوز والفراغ سواء قيل بأنهما من الأماره أم لا فإنهما لو كانتا من الأماره من جهه أن إرادته المكلف الإتيان بالمركب أو المشروط كافيته في الإتيان بهما بتمام الأجزاء والشرايط على حسب الترتيب المقرر لهما ولا يحتاج إلى إرادته كل جزء مستقلاً بل ما دامت الإراده الأوليه موجوده يعمل على طبقها والتخلف عن ذلك يكون بالغفله في الأثناء اتفاقاً، والشارع اعتبر هذه الغلبه كما يشير إلى ذلك ما في بعض أخبار القاعدتين «حين يتوضأ أذكر منه حين ما يشك»^(١) فعلى ذلك لا مجال مع اعتبار الغلبه بالأصل العملي وإن قيل بأن القاعدتين أيضاً من الأصول العمليه في الموضوعات فيمكن الالتزام بحكومته دليل اعتبارهما على الاستصحاب فإن الشك في بقاء حاله السابقه

ص : ٧

١-١) الوسائل ١ : ٣٣٢، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

ناش عن احتمال عدم حصول الرفع لتلك الحالة السابقه، ومفاد القاعدتين حدوث الرفع لها فينتفى الشك والاحتمال في ناحيه البقاء والرفع لا عدم السابق هو الوجود. وفيه: أنه لا دلاله لقوله عليه السلام «حين يتوضأ أذكر منه» إلا على التعبد بالذكر حال العمل كنايه عن التعبد بحصول العمل بتمامه؛ لأن ترك البعض عمداً خلاف المفروض في القاعدتين فيكون الترك في أثناءه للغفله فالتعبد بعدم الغفله كنايه عن حصول تمام العمل لا يقتضى جعل الغلبه معتبره مع أن القاعدتين تجريان فيما إذا شك المكلف بعد التجاوز والفراغ وإن كانت الغفله له أثناء العمل أمراً عادياً. نعم، مع علمه بالغفله في مورد أثناء العمل يشكل جريان قاعده الفراغ في ذلك العمل.

وأما ما ذكر قدس سره من حكومه القاعدتين على الاستصحاب في موارد جريانهما؛ لأن احتمال بقاء العدم وهى الحالة السابقه ناش عن احتمال عدم حدوث رافعه فإن الوجود هو قالع العدم فإذا ورد التعبد بالحصول ينتفى احتمال بقاء العدم فلا يخفى ما فيه؛ لأن احتمال بقاء الشيء على عدمه واحتمال وجوده في عرض واحد وكما أن التعبد بالوجود يرفع احتمال بقاء العدم كذلك التعبد ببقاء العدم يرفع احتمال الوجود والعمده في نفى الحكومه ما ذكرنا لا ما يقال.

وأما الإشكال على الحكومه بأن الحكومه على ما إذا كان الخطاب الحاكم ناظراً إلى خطاب المحكوم بحيث لو لم يكن خطاب المحكوم كان خطاب الحاكم لغواً كقوله عليه السلام: لا شك لمن كثر شكه، فإنه لو لم يكن خطاب: «إذا شككت فابن على الأكثر»^(١) كان الخطاب المذكور لغواً وليس المقام كذلك فإنه لو لم يكن خطاب

ص : ٨

(١-١) الوسائل ٥ : ٣١٨، الباب ٨ من أبواب الخلل في الصلاه، الحديث ٣.

لاعتبار الاستصحاب كان اعتبار قاعدتي الفراغ والتجاوز صحيحاً وخطابهما لم يكن لغواً فلا يمكن المساعدة عليه؛ فإن ما ذكر غير معتبر في الحكومه ولذا يكون خطاب اعتبار اليينه وخبر الثقه حاكماً على خطاب اعتبار الاستصحاب ولو لم يكن دليل على اعتبار الاستصحاب لم يكن اعتبارهما لغواً بل الحال كذلك بالإضافة إلى خطاب «لا شك لكثير الشك»^(١) فإنه لو لم يكن خطاب «إذا شككت فابن على الأكثر» لم يكن خطاب نفى الشك عن كثير الشك لغواً، بل كان وارداً على أصاله الاشتغال التي يستقل بها العقل، وما ذكرنا في وجه تقديم الأماره على الاستصحاب من تقريب الحكومه لا يجرى في المقام لأخذ الشك في كلا الخطابين.

ثم إن الماتن قدس سره التزم بتقديم الاستصحاب في موارد جريانه على القرعه وأن ما ورد من: أن القرعه في كل مجهول^(٢)، يكون مخصصاً بخطابات النهى عن نقض اليقين بالشك فيكون الموضوع في الاستصحاب المجهول الخاص أى المعلوم حالته السابقه بخلاف الموضوع للقرعه فإنه مطلق المجهول، ودفع ما يقال في المقام من أن النسبه بين دليل اعتبار القرعه والاستصحاب العموم من وجه لعدم جريان القرعه في الشبهات الحكميه باتفاق الكلمه بخلاف اعتبار الاستصحاب فإنه يعم الشبهه الحكميه أيضاً فتكون الشبهه الموضوعيه التي لا- حاله سابقه لها مورد القرعه دون الاستصحاب، وموارد الحاله السابقه في الشبهات الحكميه مورد للاستصحاب لا القرعه فالشبهه الموضوعيه التي لها حاله سابقاً مورد اجتماع الخطابين فلا وجه

ص : ٩

١-١) الوسائل ٥ : ٣٢٩، الباب ١٦ من أبواب الخلل في الصلاه.

٢-٢) التهذيب ٦ : ٢٠٧، الباب ٩٠، الحديث ٢٤. وفيه: «كل مجهول ففيه القرعه».

لجعل خطابات الاستصحاب أخص مطلقاً ووجه الدفع أنه يأتي في بحث انقلاب النسبه أن النسبه بين الخطابين تلاحظ قبل ملاحظه تخصيص أحدهما بمخصص آخر.

وبتعبير آخر: يعتبر في ملاحظه النسبه الظهور الاستعمالي بين الخطابين وتخصيص قاعده القرعه بالشبهات الحكيمه لا يوجب خروج خطابى الاستصحاب والقرعه عن نسبه العموم والخصوص إلى العموم من وجه.

وأضاف إلى ذلك بأن العموم في قاعده القرعه موهون لعدم جريانها في جلّ من الشبهات الموضوعيه حتى التي لا تكون فيها حاله سابقه محرزه؛ ولذا يقال: إنه لا يعمل بها إلا في مورد قام دليل خاص فيه أو عمل المشهور فيه بقاعده القرعه حيث إن عملهم بها فيه كاشف عن أن القرينه الخاصه التي كانت في خطابات القرعه لم تكن مخرجه ذلك المورد عن أدلتها وهذا بخلاف أدله الاستصحاب فإن قوه دليله لقله التخصيص الوارد عليه توجب تقديمها على أدلتها حتى مع كون النسبه بينهما العموم من وجه.

قاعده الفراغ

ثم إنه لا بأس بالتعرض لكل من تلك القواعد وإن كانت خارجه عن مباحث علم الأصول فإنها قواعد فقهيه يكون نتيجة تطبيقها على صغرياتنا إحراز حكم طريقي جزئى كما هو شأن القواعد الفقهيه في جلها حيث يستفاد منها بعد ضمها إلى صغرياتنا حكم جزئى سواء كان ذلك الحكم نفسياً أو طريقياً تكليفاً أو وضعياً فنقول أصاله الصحه فيما إذا شك بعد الفراغ من العمل في صحته المعبر عنها بقاعده الفراغ يستفاد اعتبارها من بعض الروايات حيث إن الروايات بعضها وإن كانت وارده في

خصوص الشك في الطهارة والصلاه ولا يستفاد منها إلا حكم الشك في الصحه بعد الفراغ منهما إلا أن بعضها الآخر يستظهر منه القاعده الكليه:

_ كموثقه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو» (١) فإن ظاهرها مضى نفس الشيء والشك فيه بعد مضيه لا مضى محله ينطبق على قاعده الفراغ.

_ وحسنه بكير بن أعين أو صحيحته قال: قلت له: الرجل شك بعدما يتوضأ قال: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» (٢) حيث يستفاد منها أن الحكم بعدم الاعتناء لكون المتوضئ حين توضحه أذكر وهذا يجرى في حق كل مكلف يشك في عمله بعد الفراغ منه.

_ وصحيحه محمد بن مسلم المرويه في آخر السرائر عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «إن شك الرجل بعدما صلى فلم يدر أثلاثاً صلى أم أربعاً وكان يقينه حين انصرف أنه كان قد أتم لم يعد الصلاه وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك» (٣) والتقريب كما في السابقه عليها والمناقشه في الأخيره بأنه عند الانصراف الظاهر في الإتيان بالتسليمه كان على يقين من تمام صلاته ثم شك في تمامها فتدل الصحيحه على اعتبار قاعده اليقين في الفرض حيث إن ظاهرها أنه كان قريباً إلى الحق حال الانصراف المفروض فيه اليقين بتمام صلاته، وهذا غير كونه أقرب إلى الحق حين صلاته ففرق بين السابقه وبين الأخيره أضف إلى ذلك أنه يحتمل أن

ص : ١١

١-١) الوسائل ٥ : ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

٢-٢) الوسائل ١ : ٣٣١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

٣-٣) الوسائل ٥ : ٣٤٣، الباب ٢٧ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

يكون مفاد الجواب هو الحكم عليه بإتيان الركعه الرابعه حيث إنها متعلق شكه بعد تجاوز محلها لا يمكن مساعدته عليها؛ لأن قوله عليه السلام «وكان حين انصرف أقرب إلى الحق بعد ذلك» ظاهره عند الانصراف والفراغ وأنه عندهما كان أقرب إلى الحق يعنى الإتيان بالعمل التام وهذا المفاد هو الحكم بتحقيق العمل التام الصحيح لا التبعد بتحقيق الركعه الأخيره عندما شك وإن كان الحكم بالثاني يلازم الحكم بتحقيق التام الصحيح.

وأما حسنه بكير بن أعين فهي مضمرة واعتبارها مبنى على الوثوق بأن المسوءول كان الإمام عليه السلام كما لا يبعد فإنه لم يوجد مورد أن يسأل هو عن شيء غير الإمام عليه السلام ويروى جوابه ليقال أن مرويه في المقام من ذلك القبيل. وربما يستدل على قاعده الفراغ بصحيحه عبدالله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه»^(١) ولكن لا يستفاد منها إلا اعتبار قاعده الفراغ في الوضوء، وأما في غيره فلا. وذلك فإن المراد من الضمير في قوله عليه السلام: «دخلت في غيره» الوضوء، وكذا في قوله «لم تجزه» بقرينه عدم اعتبار قاعده التجاوز في الوضوء قبل الفراغ منه.

وعلى الجملة: كل عمل يتصف بالصحة تاره، وأخرى بالفساد ففيما فرغ المكلف منه وكان يريد الإتيان به على الوجه التام والصحيح وشك في أنه وقع فيه خلل حاله للغفله أم لا يحكم بوقوعه صحيحاً ما لم يحرز الخلاف بلا فرق بين

ص : ١٢

١-١) الوسائل ١ : ٣٣٠، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

العبادات وغيرها من المعاملات بالمعنى الأخص من العقود والإيقاعات بل المعاملات بالمعنى الأعم من الأعمال التي توصف بالصحة والتمام تارة وبالفساد أخرى، وأما قاعده التجاوز فهل هي مختصة بباب الصلاة أو أنها تعم جميع الأعمال المركبة التي لها أجزاء مترتبة فتجرب فيما إذا تجاوز المكلف محل جزء من أجزائه ودخل في الجزء المترتب عليه وشك في أنه أتى بالجزء السابق في محله أم لا- يبنى على الإتيان، وكذا في كل عملين تكون صحه اللاحق منوطه بسبق السابق وإذا اشتغل باللاحق مع فوت محل السابق كما في عمره التمتع بالإضافة إلى حجه فإنه إذا دخل في أفعال حج التمتع وشك في أنه أتى بالعمرة قبله فيحكم بالإتيان بها قبله، وكما في أذان الصلاة وإقامتها على ما يأتي، ويقال قبل التكلم في عموم قاعده التجاوز وعدم عمومها لا بد من التكلم في أمر وهو أن القاعدتين مرجعهما إلى أمر واحد أو أن كلاً منهما قاعده مستقله ولا ترجعان إلى قاعده واحده فإنه لو قيل برجوعهما إلى أمر واحد يكفي العموم في أدله قاعده الفراغ وأما بناءً على عدم رجوع إحداهما إلى الأخرى فلا بد في عموم قاعده التجاوز كقاعده الفراغ من ملاحظه أدلتها، وقد ذكر الشيخ قدس سره في الرسالة بأن مرجع قاعده الفراغ إلى قاعده التجاوز، قال في الأمر السادس: إن الشك في صحه المأتي به حكمه حكم الشك في الإتيان بما هو هو لأنها بعينه الشك في وجود التام والمتعبد به في الروايات أنه إذا تجاوز المكلف الموضوع المقرر للإتيان بالشيء وشك بعد ذلك في الإتيان به في ذلك الموضوع لا- يعتنى بشكّه سواء كان المشكوك أصل وجوده أو وجوده التام فلا يكون في البين قاعدتان ليقع البحث في اختصاص قاعده التجاوز بباب الصلاة أو أنها تعم كل الأبواب.

وناقش المحقق النائيني قدس سره في إرجاعهما إلى قاعده واحده بأن المتعبد به في قاعده التجاوز وجود الشيء أو العلم بوجوده عند الشك فيه بعد تجاوز محله على ما هو التعبد بمفاد كان التامه، وفي قاعده الفراغ صحه الموجود أو العلم بصحته بعد الفراغ عن إحراز أصل وجوده على ما هو مفاد كان الناقصه والجمع بين التعبدين غير ممكن لعدم إمكان الجمع في لحاظ واحد الشيء مفروض الوجود وفي نفس ذلك لحاظه غير مفروض الوجود، وما ذكر الشيخ قدس سره من أن الشك في الصحه يرجع إلى الشك في وجود الصحيح بمفاد كان التامه لا يمكن المساعدة عليه فإنه ليس المطلوب في موارد قاعده الفراغ إثبات وجود الصحيح الذى مفاد كان التامه وإنما المطلوب إحراز صحه الموجود الذى مفاد كان الناقصه، وإثبات صحه الموجود خارجاً بإثبات وجود الصحيح من الأصل المثبت نظير ما تقدم في الاستصحاب من أن الاستصحاب في وجود الماء الكر في مكان لا يثبت أن الماء الموجود فيه فعلاً كَرَّ.

لا يقال: لا حاجة إلى إثبات صحه الموجود بمفاد كان الناقصه في موارد قاعده الفراغ بل يكفي إحراز حصول الفعل التام بمفاد كان التامه فإن التكليف في باب الصلاه مثلاً قد تعلق بما أوله التكبير وآخره التسليم الواجد للقيود والمطلوب صرف وجود هذا التام، وبالتعبد بصرف وجوده يتم إحراز الامتثال حيث يرتفع الموضوع لقاعده الاشتغال.

فإنه يقال: نعم يكفي ذلك في العبادات ومتعلقات التكاليف حيث إن المطلوب فيها حصول الشيء بنحو صرف الوجود، ولكن لا- يتم في المعاملات؛ لأن الأثر المطلوب فيها وهو الحكم الوضعي يترتب على وجوداتها الانحلاليه مثلاً النقل والانتقال يترتب على ما يوجد من شخص البيع ولو شك في صحته وفساده فلا تثبت

صحته بأصاله الوجود الصحيح من طبعى البيع بمفاد كان التامه بل لا بد من إثبات صحه ما وقع فى الخارج.

وقد يجاب عما ذكره كما عن بعض الفحول (طاب ثراه) بأنه يكفى فى المعاملات أيضاً التعبد بحصول المعامله التامه بين المالىن فإن التعبد بحصول طبعى البيع التام بين المالىن الخارجيين المفروضين كافٍ فى الحكم بالانتقال فيهما كما فى فرض أن الكتاب الموجود خارجاً ملكاً لزيد والدرهم الموجود كذلك خارجاً لعمره، ويكفى فى حصول النقل والانتقال شرعاً الحكم بحصول البيع التام المتعلق بهما، ولا حاجة إلى إثبات مفاد (كان) الناقصه، وكذا الحال فيما كان المبيع على ذمه زيد أو كان الثمن على عهده عمره.

وأيضاً فما ذكر من أن الجمع بين مفاد (كان) التامه و(كان) الناقصه فى التعبد بتشريع قاعده واحده غير ممكن ضعيف فإن معنى الإطلاق هو رفض القيود لا-الجمع بينهما وإذا كان معنى الإطلاق رفضها فيمكن أن يجعل الشك فيما مضى بلا فرق بين كون المضى موضعاً أو وجوداً لاغياً من غير خصوصيه لتعلق الشك بالوجود أو صحته.

وذكر فى آخر كلامه أنه يمكن إرجاع القاعدتين إلى قاعده واحده بلا محذور فإن الشك فى الصحه إنما يكون مسبباً عن الشك فى وجود الجزء أو الشرط ومع التعبد بحصول الجزء أو الشرط حال العمل تثبت الصحه فيكون مفاد الروايات التعبد بوجود الشئ بعد مضى محله.

نعم، يبقى فى البين ظهور بعض الروايات فى التعبد بالصحه كقوله عليه السلام كل ما

مضى من صلاتك وظهرتك فامضه كما هو(1) فإنه ظاهر في تحقق نفس الصلاه والطهاره فى الحكم بعدم الاعتناء بالشك فيهما فيكون مفاده قاعده الفراغ وظهور بعضها الآخر فى التعبد بأصل الوجود عند الشك فيه بعد تجاوز موضعه كما أتى، أقول: قد تقدم ثبوت العموم بالإضافة إلى قاعده الفراغ ولا بد من التكلم فى أن عموم قاعده الفراغ يغنى فى جميع موارد قاعده التجاوز أو أن عمومها لا يغنى، ومع عدم الإغناء لا بد من التصدى لإثبات قاعده التجاوز ومجرد إمكان الجمع بينهما فى خطاب واحد يكون ظاهره اعتبار قاعده الفراغ فنظر لما فى صحيحه محمد بن مسلم حيث إن ظاهرها مضى نفس العمل لا محله مع إغناء قاعده الفراغ عن قاعده التجاوز فى كثير من الموارد غير كاف. نعم، لو ثبت العموم فى قاعده التجاوز أمكن أن يقال باغنائها عن قاعده الفراغ لما تقدم من الوجه الأخير، ولكن هذا النحو من الإغناء يبتنى على القول بأن مضى نفس العمل من قبيل مضى محل شرط ذلك العمل وأما النحو الذى ذكره الشيخ قدس سره من أن المتعبد به هو الوجود الصحيح فلا يغنى فإن موضوع الوجود الصحيح ومحله لا- يمضى إلا- بخروج الوقت المضروب للعمل، وأما ما لا وقت له فلا يمضى محله أصلاً كما إذا شك قبل الزفاف فى عقد النكاح الذى أوقعه وأنه أوقعه باللغه العربيه مثلاً أو بغيرها حيث إن العقد الصحيح لم يتجاوز محله فإن النكاح الصحيح لا محل له شرعاً بأن يقع قبل الزفاف بل الوطء يعتبر فى جواز وقوعه بعد العقد.

ولا يخفى أنه يكفى فى تشريع القاعدتين عدم لغويه اعتبارهما معاً وإن كان

ص : ١٦

١-١) الوسائل ٥ : ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه، الحديث ٣.

اعتبار أحدهما يغنى عن الأخرى في كثير من الموارد أو غالبها فدعوى أن اعتبار كل من القاعدتين مع عموم كل منهما لغو لا يمكن المساعده عليها.

فإنه قد يكون لإحدى القاعدتين معارض دون الأخرى كما إذا قام المصلى إلى الركعه وعلم إجمالاً بأنه ترك سجدين أما من الركعه التي قام عنها أو في ركعه من صلاته السابقة فإن قاعده التجاوز في كل من الصلاتين معارضه بقاعده التجاوز في الأخرى، وأما قاعده الفراغ فتجرى في الصلاه السابقه بلا معارض؛ لأنها لا تجرى في الصلاه التي بيده لعدم إحراز الفراغ من الركعه السابقه لاحتمال بقاء السجدين منها.

وذكر النائيني قدس سره محذوراً آخر في إرجاع القاعدتين إلى قاعده واحده وهو أنه إذا تكفل خطاب واحد لاعتبارهما يلزم التنافي في مدلول ذلك الخطاب؛ لأن مقتضى قاعده التجاوز عدم الاعتناء باحتمال ترك الركوع فيما إذا شك فيه بعد الدخول في السجود؛ لأن الشك في الركوع بعد تجاوز محله حيث إن محله قبل السجود، ومقتضى قاعده الفراغ الاعتناء بالشك فيه؛ لأن الشك في صحه الركعه أو الصلاه قبل الفراغ منهما فيعمه قوله عليه السلام «إنما الشك في شيء لم تجزه»^(١) ولو كان خطاب واحد كان مفاده الاعتناء بالشك في الركوع في الفرض وعدم الاعتناء به فهذا هو التنافي في مدلوله بخلاف ما إذا قلنا بأن كلاً منهما قاعده مستقله استفيدت من خطاب مستقل فإنه في الفرض تقدم قاعده التجاوز على مفهوم قاعده الفراغ؛ لأنه لو لم يقدم خطاب قاعده التجاوز على مفهوم قاعده الفراغ لم يبق لقاعده التجاوز مورد؛ لأنها مضروبه للشك في أثناء عمل يشك في أثناءه في الإتيان بجزئه. أقول: لو كان في

ص : ١٧

١-١) الوسائل ١ : ٣٣٠، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

البين الخطاب الواحد لم يقع بينهما تناف في مثل الفرض حيث يكون المفروض كوجود الموضوع للاستصحاب في كل من الشك السببي والمسببي وكما لا- تحصل منافاه في خطاب الاستصحاب؛ لأنه بشموله ناحيه السبب يرتفع الشك في ناحيه المسبب ففي الفرض أيضاً بالتعبد بحصول الركوع قبل السجود لا- يكون شك في الصلاة قبل الفراغ منها بل يحرز صحتها وحصول الركوع فيها قبل السجود قبل الفراغ منها، ولعله قدس سره أشار إلى ما ذكرنا في آخر بيان هذا الوجه بالأمر بالتأمل.

وذكر قدس سره وجهاً آخر أيضاً في امتناع تكفل خطاب واحد لكل من قاعده التجاوز وقاعده الفراغ وقال إن مورد قاعده التجاوز يكون التعبد بالجزء بعد الدخول في جزء آخر كما إذا شك في حصول جزء من أجزاء العمل بعد دخوله في الجزء الآخر فلا بد في قاعده التجاوز النظر إلى كل جزء نظراً استقلالياً بخلاف قاعده الفراغ ففيها يكون النظر الاستقلالي إلى الكل بحيث يلاحظ الكل شيئاً واحداً وإذا شك في صحته بعد الفراغ منه يبني على صحته ولو شمل خطاب واحد لكل من القاعدتين يلزم أن يكون اللحاظ في الجزء نظراً تبعياً واستقلالياً بلحاظ واحد وفيه أنه كما تجرى قاعده الفراغ في الكل تجرى في الجزء أيضاً مثلاً إذا شك بعد الفراغ من الصلاة في الطهاره حالها يحكم بقاعده الفراغ بصحتها، وكذا إذا شك بعد الركوع في أنه كان حال الاستقرار أو بلا استقرار يحكم بصحتها وبتعبير آخر الشك في شرط يعتبر في نفس الصلاة بعد الفراغ منها مورد لقاعده الفراغ دون الشك في ذلك الشرط في أثنائها مثلاً إذا شك في أثناء الصلاة في طهارته فلا تصحح الصلاة بقاعده الفراغ؛ لأن الطهاره معتبره حتى في الأجزاء الباقية التي لم يفرغ منها بخلاف الشك أثناء الصلاة في أنه كان عندما ركع استقرار أم لا فإنه يحكم بقاعده الفراغ صحه ركوعه فقاعده الفراغ تعم الشك في

صحة الجزء وصحة الكل فكيف اجتمع في التعبد الواحد بين الجزء والكل؟ وإذا كان الجواب أنه إنما لا يمكن الجمع بين النظر الاستقلالي والتبعي في شيء واحد في لحاظ واحد تفصيلاً، وأما لحاظها بعنوان عام إجمالي يندرج فيه الكل والجزء فلا بأس به كقولهم: إن الممكن لا يوجد بلا عله هذه القاعدة كما تعم الجزء تعم الكل أيضاً حيث إن الحكم بلحاظ عنوان عام واحد وهو عنوان ممكن الوجود المنحل إلى الجزء والكل وغيرهما ممكن فالأمر في قاعدتي الفراغ والتجاوز أيضاً كذلك حيث يلاحظ المشكوك بعنوان الشيء الذي مضى بنفسه أو بمحله وأن الشيء بعد مضيه لا يعتنى به فيعم الشك في الركوع بعد الدخول في السجود ويعم الشك في الاستقرار حال الركوع بعد الفراغ منه ويعم الشك في الطهارة في الصلاة بعد الفراغ منها.

ودعوى أن المضى في قاعده الفراغ يلاحظ بالإضافة إلى نفس العمل فيكون الإسناد حقيقياً وفي قاعده التجاوز إسناده إلى نفس الشيء بالعناية أو الإضمار حيث إن الماضي محل الشيء وموضعه فتكون إرادته القاعدتين من مثل قوله عليه السلام: «إنما الشك في شيء لم تمضه» من استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والعنائي أو من قبيل الإسناد الحقيقي والمجازي.

وفيه: أن الشك في موارد قاعده الفراغ في الحقيقة في شيء تجاوز محله فإن اقتران الصلاة بالطهارة بعد الفراغ من أصل الصلاة تجاوز محله لا يمكن المساعدة عليه فإن في موارد قاعده الفراغ يكون منشأ الشك في الصحة الشك في الجزء أو الشرط ومحل الجزء أو الشرط المشكوك ولو كان شرطاً في المركب ينقضى بانقضاء العمل فإذا جرت قاعده في الجزء أو الشرط المشكوكين تحرز صحة العمل على ما تقدم. نعم، بين الشك في الجزء والشرط فرق فإنه إذا شك في الركوع بعد السجود،

وجرت قاعده التجاوز في الركوع يحرز بها تحقق الركوع قبل السجود وتصح الأجزاء الآتية أيضاً؛ لأن الركوع قبل السجود في الركعة الأولى كما هو شرط في صحه السجود شرط في الأجزاء الآتية أيضاً وقد أحرز ذات الركوع بالقاعده فتصح الأجزاء الآتية أيضاً بخلاف ما إذا شك في أثناء الصلاة في وضوئه فإنه كما أن الوضوء شرط في الأجزاء السابقه كذلك شرط في الأجزاء اللاحقه، وبالقاعده لا تحرز نفس الوضوء بل مفاد (واو) الجمع ومحل (واو) الجمع لم تمض بالإضافة إلى الأجزاء اللاحقه.

وبتعبير آخر: لا يمكن إحراز نفس الوضوء بمفاد قاعده التجاوز بجريانها في الصلاة حتى فيما إذا شك فيه بعد الفراغ من الصلاة فضلاً عن أثنائها؛ ولذا لا بد من الوضوء للصلاه الآتية وإنما يحرز بها مفاد (واو) الجمع بخلاف ما إذا شك في جزء العمل في أثناء العمل بعد تجاوز محله أو بعد العمل فإنه يحرز بها نفس ما يسمى جزءاً ولذا يحكم بصحه الأجزاء الآتية وتمام العمل.

ثم إنه قد تقدم العموم في قاعده الفراغ وإن كان بعض رواياتها قاصره عن العموم ويكفي في العموم قوله عليه السلام في صحيحه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كَلَّمَا شَكَّكَتْ فِيهِ مِمَّا قَدْ مَضَى فَأَمْضَهُ كَمَا هُوَ» (١) وربما يستظهر العموم من قوله عليه السلام في موثقه بكير بن أعين قال: «قلت له: الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال: هو حين ما يتوضأ أذكر» (٢) ووجه الاستظهار أن الحكم بعدم الاعتناء بالشك في صحه الوضوء بعد تمامه والفراغ منه لكونه أذكر حين التوضؤ، ومن الظاهر أن الأذكريه حال

ص : ٢٠

١- (١) الوسائل ٥ : ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

٢- (٢) الوسائل ١ : ٣٣١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

العمل لا يختص بالوضوء بل كل فاعل عند العمل الذى يريده لا يترك منه شيئاً إلا مع الغفلة ومثلها كما تقدم صحيحه محمد بن مسلم المرويه فى آخر السرائر حيث ورد فيها «وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك»^(١) وأما صحيحه عبدالله بن يعفور عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «إذا شككت فى شىء من الوضوء وقد دخلت فى غيره فليس شكك بشىء وإنما الشك فى شىء لم تجزه»^(٢) فلا ظهور لها فى العموم لاحتمال كون المراد بالشىء فى القضية الحصريه ما يعتبر فى الوضوء والضمير فى «لم تجزه» راجع إلى نفس الوضوء ولو بقريته ما ورد فى عدم اعتبار قاعدتى التجاوز والفراغ أفعال الوضوء قبل الفراغ من الوضوء والقيام عنه، وبعض روايات قاعده الفراغ فى نفسها قاصره عن العموم كقوله عليه السلام «كلما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فأمضه»^(٣) كما ذكرنا ولكن يكفى فى الالتزام بعمومها ما ذكرنا.

وأما بالإضافة إلى عموم قاعده التجاوز وعدم عمومها فالعمده فى قاعدته صحيحه زراره حيث ورد فى ذيلها «إذا خرجت من شىء ثم دخلت فى غيره فشكك ليس بشىء»^(٤) وموردها شاهد قطعى بأن المراد الخروج من محل الشىء، ولكن قد يقال كما أن موردها قرينه على أن المراد تجاوز محل الشىء كذلك قرينه على كون المراد من الشىء المذكور بنحو النكره ما هو معتبر فى الصلاه من أجزائها أو يعتبر

ص : ٢١

١-١) السرائر ٣ : ٦١٤.

٢-٢) الوسائل ١ : ٣٣٠، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

٣-٣) الوسائل ١ : ٣٣١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٦.

٤-٤) الوسائل ٥ : ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه، الحديث الأول.

قبلها في كمالها مما أمر به قبلها كالأذان والإقامة، ومع الإغماض عن ذلك وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع عن تمامه مقدمات الحكمه.

وفيه أن تطبيق الكبرى على موارد الشك في الوجود بعد مضي محلها يعد قرينه على أن المراد من الخروج من الشيء الخروج من موضعها ولا- تكون قرينه على أنها مختصه بالشك في الوجود بعد مضي محلها في خصوص تلك الموارد الوارده في السوءال وأن وجود القدر المتيقن بهذا النحو لا- يمنع عن انعقاد الظهور الإطلاقي في الكبرى وإلا بطل التمسك في الإطلاقات الوارده في الجواب عند السوءال عن بعض الموارد والصغريات كما قرر في الأ-صول ومع الإغماض عن ذلك فقد ورد في صحيحه إسماعيل بن جابر العموم الوضعي قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «إن شك في الركوع بعدما سجد فليمض، وإن شك في السجود بعد ما قام فليمض كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»^(١) وقد ذكر في بحث العام والخاص أن أداه العموم بوضعها متكلفه لبيان شمول الحكم الوارد في الخطاب لجميع مصاديق المدخول لا- ما احتمله في الكفايه في ذلك البحث أنه لا بد في إثبات المراد من المدخول أولاً بمقدمات الحكمه أنه مطلق أو مقيد ثبوتاً لتكون الأداه داله على شمول الحكم في أفراد ذلك المراد حيث إن لازم ذلك كون الإراده تأكيداً، وعلى الجملة فقاعده التجاوز كقاعده الفراغ عامه ما لم يقيم في مورد دليل على إلغائها في ذلك يوءخذ بعمومها ويوءيد عمومها ما ورد في الشك في الطواف بعد الفراغ منه.

ص : ٢٢

١- (١) الوسائل ٤ : ٩٣٧، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

فى اعتبار الدخول فى الغير فى جريان قاعده التجاوز أو قاعده الفراغ أيضاً أم لا

ثم إنه يبقى الكلام فى أمور:

منها _ أنه يعتبر فى جريان قاعده التجاوز الدخول فى غير فإنه لا ينبغى التأمل فى اعتبار الدخول فيه فيما كان مضى محل الشك بالدخول فيه كمضى محل القراءة فى الدخول بالركوع، وأما إذا لم يتوقف مضيه على الدخول فى غير كما إذا شك فى الجزء الأخير من العمل بعد فعل المنافى كأن شك فى التشهد والتسليمه بعد الحدث أو استدبار القبلة ونحوها فهل تجرى قاعده التجاوز لعدم اعتبار الدخول فى غير أو لا تجرى؟ أو فيما إذا شك فى العمل بعد مضى الوقت المضروب له كما إذا شك فى الإتيان بالصلاه بعد خروج وقتها أو شك فى طواف الحج وسعيه بعد مضى ذى الحجه، وكذا فيما إذا شك فى سعيه خاصة بعد مضيه.

فقد يقال باعتبار الدخول فى غير المترتب عليه؛ لأن العمده فى دليل قاعده التجاوز صحيحه زراره وصحيحه إسماعيل بن جابر والوارد فيهما «إذا خرجت من شىء ودخلت فى غيره»^(١) و«كل شىء مما جاوزه ودخل فيه غيره»^(٢) وفى موارد عدم الدخول فى غير مع فرض تجاوز المحل لابد من الأخذ بذيل قاعده الفراغ بدعوى أن الفراغ يحصل بالإتيان بالفعل المنافى كما يأتى.

ولكن يمكن الجواب بأن ذكر الدخول فى غيره فى الصحيحتين؛ لأن الدخول فى الجزء المترتب على المشكوك محقق للتجاوز عن محل المشكوك فلا يكون

ص : ٢٣

١-١) الوسائل ٥ : ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع من الصلاه، الحديث الأول.

٢-٢) مّر تخريجه قبل قليل.

القيّد أمراً تعبدياً بعد ذكر الخروج عن محل الشيء ومضى ذلك المحل فلو فرض تحقق مضي المحل في مورد من غير الدخول في الأمر المترتب عليه يكون ذلك أيضاً مجرى قاعده التجاوز كما إذا شك في الإتيان بالتشهد والتسليمه بعد فعل المنافى أو شك في الواجب بعد انقضاء الوقت المضروب له.

وعلى الجملة: لا يكون الدخول في غير في مورد الصحيحتين قيّداً تعبدياً زائداً على مضي المحل فلا يكون له ظهور في القيد التعبدى الآخر وراء مضي المحل ليتمكن التمسك بإطلاقه هذا كله بالإضافة إلى قاعده التجاوز، وأما اعتبار الدخول في غير بالإضافة إلى اعتبار قاعده الفراغ فلا مجال لدعواه؛ لأن قوله عليه السلام في صحيحه محمد بن مسلم المتقدمه: «كلما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو» وقوله عليه السلام «حين يتوضأ أذكر» إلى غير ذلك اعتبار مضي نفس العمل والفراغ منه في الحكم بالصحة وتاميه ذلك العمل سواء دخل في غيره من العمل المترتب عليه أم لا.

ودعوى أن الغالب من مضي الشيء والفراغ منه الدخول في غيره مما هو مترتب عليه فيكون الوارد في الروايات من مضي الشيء منصرفاً إليه لكون التشكيك في صدق المعنى يوجب الانصراف لا يمكن المساعدة عليها؛ لأن مجرد الغلبه على تقديرها في أفراد الطبيعى لا- يوجب انصراف اللفظ الموضوع للطبيعى إلى تلك الأفراد بل الموجب له غلبه الاستعمال وأرادتها من الطبيعى من غير الإتيان إلا بنفس اللفظ الموضوع لذلك الطبيعى كانصراف الحيوان إلى غير الإنسان ومجرد التشكيك أيضاً لا يفيد شيئاً فإن صدق المضى في فرض الدخول في غير وإن كان أوضح إلا أن ذكر مجرد المضى ما لم يكن في البين ما ذكر مطلق يوءخذ بإطلاقه.

نعم، ربّما يقال: إن في البين ما يوجب رفع اليد عن الإطلاق واعتبار الدخول

فى غير نظير ما تقدم من القول باعتباره فى جريان قاعده التجاوز وهى صحيحه عبدالله بن أبى يعفور عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «إذا شككت فى شىء من الوضوء وقد دخلت فى غيره فليس شكك بشىء إنما الشك إذا كنت فى شىء لم تجزه» (١) ووجه القول المذكور أن قاعده التجاوز لا تجرى فى أجزاء الوضوء فالمراد من الشك فى شىء من الوضوء مفروض بعد الفراغ عن الوضوء فقوله عليه السلام «إذا شككت فى شىء من الوضوء» أى بعد مضى الوضوء ودخلت فى غير الوضوء فليس شكك بشىء وحيث إن مضى الوضوء لا يتوقف على الدخول فى غيره فذكر الدخول فى غيره ظاهر فى اعتباره فى التعبد بقاعده الفراغ، ولكن لا يخفى أن صدر الروايه وإن سلم ظهوره فى اعتبار الدخول فى غير ولكن ذيلها وهو قوله عليه السلام «إنما الشك فى شىء لم تجزه» ظاهره كفايه مضى الشىء فى جريان القاعده.

وبتعبير آخر ظاهر الصحيحه اعتبار قاعده التجاوز فى الوضوء نظير اعتبارها فى أجزاء الصلاه وجعل التسالم وغيره على عدم جريانها فى أثناء الوضوء قرينه على أن المراد منها قاعده الفراغ يستلزم أن يكون القيد الوارد فى الصدر بقرينه الحصر الوارد فى الذيل قيداً غالبياً أو تحمل الصحيحه على قاعده التجاوز، ولكن جريانها فى الوضوء مشروط بتجاوز المحل والفراغ من الوضوء بأن كان فى قوله عليه السلام «إذا شككت فى شىء من الوضوء ودخلت فى غيره» الضمير فى (غيره) يرجع إلى نفس الوضوء لا إلى الشىء المشكوك ومع الإغماض عن ذلك كله والإغماض عن إجمال الروايه غايتها اعتبار الدخول فى غير فى جريان قاعده الفراغ فى الوضوء.

ص : ٢٥

ومما ذكر يظهر الحال في صحيحه زراره عن أبي جعفر عليه السلام الواردة في الشك في أجزاء الوضوء قال: «إذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدر أغسلت ذراعيك أم لا فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أو تمسحه مما سمي الله ما دمت في حال الوضوء فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حاله أخرى في الصلاة أو غيرها فشككت في بعض ما سمي الله مما أوجب الله عليك فيه وضوءه لا شيء عليك فيه فإن شككت في مسح رأسك فأصبت في لحيتك بللاً فامسح بها عليه وعلى ظهر قدميك فإن لم تصب بللاً فلا تنقض الوضوء بالشك وامض في صلاتك» الحديث (1) فإن ذيلها وإن كان دالاً على عدم اعتبار قاعده الفراغ في الوضوء قبل صيروره المكلف في حاله أخرى من صلاه أو غيرها إلا أن ذكر «حاله أخرى» من القيد الغالبى لكون الشيء في الوضوء يحصل غالباً بعد مده بحيث يكون المكلف داخلاً في حاله أخرى.

وبتعبير آخر قوله عليه السلام «فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حاله أخرى» تفرغ على القضية الشرعية الواردة في صدر الصحيحه من قوله عليه السلام «إذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدر . . . الخ فإن مفاد هذه الشرطيه الاعتناء بالشك في الوضوء ما دام قاعداً فيه فالعبره في لزوم الاعتناء بالشك عدم الفراغ من الوضوء وما دام قاعداً فيه والمذكور في الشرطيه المتفرغه على هذا الشرطيه من المفهوم والقيد الزايد فيه غير دخيل في الحكم وإنما أتى به باعتبار الغلبه ونحوها وعلى تقدير الإغماض عن ذلك وتسليم ظهورها في اعتبار الدخول في حاله أخرى فلا يعتبر ذلك

ص : ٢٦

١-١) التهذيب ١ : ص ١٠٠.

فى غير الوضوء ثم إنه بناءً على اعتبار الدخول فى غير فى جريان قاعده التجاوز دون قاعده الفراغ أنه لو شك فى الجزء الأخير من العمل الارتباطى كما إذا شك فى الإتيان بالشهد والتسليمه من الركعه الأخيره لا مجرى لقاعده التجاوز سواء كان الشك بعد الدخول فى مثل التعقيب مما يستحب فعله بعد تمام الصلاه أم لا وسواء كان الشك قبل فعل المنافى أم بعده فإنه إذا كان الشك قبل الدخول فى التعقيب وقبل فعل المنافى فالأمر ظاهر لعدم مضى محلّ الشهد والتسليم وعدم الدخول فى غير وكذا إذا كان الشك بعد الدخول فى التعقيب وقبل فعل المنافى فإنه مع الشروع فى التعقيب لا يتحقق مضى محلّ الشهد والتسليم؛ لأنه لم يعتبر فى الشهد والتسليم وقوعهما قبل التعقيب بل المعتبر فى التعقيب أن يكون بعد الفراغ من الصلاه نظير ما تقدم من أنه لم يعتبر فى الوضوء وقوعه قبل الصلاه بل المعتبر فى الصلاه أن تكون بعد الوضوء بل ولا تجرى قاعده التجاوز مع فعل المنافى أيضاً فإنه اعتبر الشهد والتسليم فى الصلاه بعد السجدين من غير صدور المنافى إلى إتمامها فيوجب وقوعه بطلانها عمداً كان أو سهواً ولذلك يمضى محلّ الشهد والتسليمه مع صدوره إلا أن المكلف لم يدخل فى الغير والمفروض اعتبار الدخول فى غير فى جريانها نعم يجرى فى الفرض بعد فعل المنافى قاعده الفراغ حيث إن المعتبر فى جريانها مضى الشىء بحيث لو أحرز الخلل فيه وجب تداركه بالإعاده أو القضاء والمضى كذلك حاصل فى الفرض، ومع الشك فى الخلل يحكم بصحه العمل وتماميته.

وقد يقال كما عن المحقق النائنى قدس سره أن المراد بالفراغ فى قاعدته مضى معظم العمل ومع الدخول فى التعقيب أيضاً ولو قبل فعل المنافى يصدق الفراغ بهذا المعنى، ولكن قد تقدم أن ظاهر ما ورد فى قاعده الفراغ مضى نفس العمل والشك

فى صحته وفساده فما دام محل الجزء الأخير باقياً لا يحرز مضى نفس العمل بل يحتمل، كما أنه قد يقال لا يعتبر فى جريان قاعده الفراغ الحقيقى بل يكفى الفراغ الاعتقادى، وما دام المكلف لم يعتقد تمام العمل لا يشرع فى التعقيب فيكون مجرد الاشتغال بالتعقيب كافياً فى جريان قاعده الفراغ.

وفيه أيضاً ظاهر مضى العمل والشك بعد مضيه وأن يكون الشك بعد العمل بحيث لو علم الخلل لزم تدارك ذلك العمل إما بالإعادة أو قضاء النقص، ومجرد الاعتقاد بالفراغ من العمل مع بقاء محل المشكوك لا يوجب صدق المضى والاعتقاد بالفراغ والمضى مع عدمهما ليس فراغاً ولا مضيئاً. نعم، لا ينحصر صدق المضى على موارد يوجب الخلل بطلان العمل رأساً كما هو ظاهر كلام بعض الفحول قدس سره .

وعن المحقق النائينى قدس سره جريان قاعده التجاوز أيضاً ولو قبل فعل المنافى إذا شك فى الجزء الأخير مع الاشتغال بالتعقيب؛ لأن قوله قدس سره فى الحكم بتحقيق الأذان بعد الدخول فى الإقامه شاهد بأنه لا يلزم أن يكون غير _ الذى اعتبر الدخول فيه فى جريان قاعده التجاوز _ من أجزاء العمل وفيه ما لا يخفى فإنه قدس سره اعتبر فى جريان قاعده التجاوز مضى المحل والدخول فى غير، ومع عدم مضى محل الشئ كيف تجرى قاعده التجاوز واستشهاده بما ورد فى صحيحه زواره بالشك فى الأذان والإقامه غير صحيح؛ لأن المعتبر فى كمال الصلاه أن يكون الأذان قبل الإقامه والإقامه بعد الأذان فمع الاشتغال بالإقامه ينقضى محل الأذان بخلاف التشهد والتسليم بالإضافة إلى التعقيب فإنه لا يعتبر فى كمال الصلاه وقوعها قبل التعقيب بل يعتبر فى التعقيب أن يكون بعد الصلاه.

وقد تحصل مما ذكرنا أن محل الجزء الأخير من المركب الارتباطى هو بعد

الإتيان بسائر الأجزاء وأن لا يقع إلى تمام ذلك الجزء ما يعد مانعاً من ذلك العمل كما تقدم ذلك في ركعات الصلاة أيضاً من أن محل الركعة الأخير من صلاه بعد الإتيان بغيرها من الركعات وأن لا تقع إلى تمامها ما ينافي الصلاة من فوات الموالاه أو وقوع الحدث أو الاستدبار إلى قبله أو غير ذلك بل وحتى ما إذا تكلم باعتقاد الفراغ ثم شك في أنه تشهد وسلم قبله أم لا فلا يجب عليه قضاء التشهد، ولا سجداً سهواً، ولا العود إلى التشهد والتسليم؛ لأن مضي محل الشيء المشكوك غير محله عند إحراز نسيانه.

وعلى الجملة: لو بنى على الاكتفاء في جريان قاعده التجاوز على مضي المحل من غير اعتبار الدخول في غير جرت القاعده فيما إذا شك في الجزء الأخير من العمل بعد فعل المنافي الموجب للتدارك بالإعاده أو تدارك النقص بعنوان القضاء ونحوه وإلا يحكم بتمام العمل بقاعده الفراغ حيث يكفي في جريانها صدق مضي العمل بحيث يكفي في مضيّه أنه على تقدير الخلل فيه يحتاج إلى الإعاده أو التدارك بقضاء الجزء ونحوه على ما تقدم.

عدم جواز الإكتفاء في جريان قاعده التجاوز بالدخول في الجزء المستحب وجواز الاكتفاء بالدخول في جزء الجزء

ثم إنه هل يعتبر في غير الذي يعتبر الدخول فيه عند الشك في غير الجزء الأخير من العمل أن يكون من الأجزاء المستقله لذلك العمل أو يشمل جزء الجزء أيضاً، وعلى تقدير الشمول يختص الشمول بأجزاء الحمد والسوره أو يشمل الدخول في مقدمات الأجزاء أيضاً كما إذا شك في القراءه عند الهوى إلى الركوع ولما وصل إلى حده أو شك في الركوع عند الهوى إلى السجود ولم تصل مساجده إلى الأرض أو شك في السجود حال النهوض إلى القيام، وهل يشمل غير الأجزاء

المستحبه كما إذا شك في قراءه السوره حال القنوت؟ لا ينبغي التأمل في أنه لا يشمل الدخول في الأجزاء المستحبه نظير الشك في قراءه السوره حال القنوت أو الشك في الإتيان بالذكر الواجب للركوع والسجود حال الاشتغال بالصلاه على النبي وآله بناءً على استحبابها بعد الذكر الواجب فيهما والوجه في ذلك أن القنوت والصلاه على النبي وآله مقيدتان بكونهما بعد قراءه السوره والإتيان بالذكر الواجب في الركوع والسجود لا- أن قراءه السوره مقيده بكونها قبل القنوت أو الذكر الواجب في الركوع، والسجود مقيد بكونه قبل الصلاه على النبي وآله؛ لأن أجزاء الصلاه من الأركان وغيرها يتعلق بها تكليف واحد، ومقتضى ذلك كونها ارتباطيه، وكون كل جزء منها مشروطاً بوقوعه قبل الجزء التالي، والتالي مشروطاً بوقوعه بعد السابق ولو كان شيء مشروطاً بوقوعه بعد جزء ولم يكن ذلك الجزء مشروطاً بوقوعه قبل ذلك الشيء فلا يتحقق وجوب واحد بل يكون في البين تكليفان أو وجوب واستحباب كما هو الحال بالإضافة إلى اشتراط صلاه العصر بكونها بعد صلاه الظهر، ولا يعتبر في صلاه الظهر أن تكون قبل صلاه العصر، والجزء المستحب في الحقيقه غير جزء من الواجب وكونه جزءاً منه في الحقيقه غير معقول فإن لازم كونه جزءاً من الواجب أخذه فيه، ولازم كونه مستحباً عدم أخذه في متعلق ذلك الواجب، وكل ما يطلق عليه الجزء المستحب في الحقيقه مستحب نفسى يكون ظرف الإتيان به في ضمن الواجب غايه الأمر ربّما ليس له ملاك مستقل بل ملاكه الزياده في ملاك الواجب.

وبهذا الاعتبار يطلق عليه الجزء المستحب وإلا يكون كالأدعيه المستحبه للصائم في شهر رمضان من ترتب ملاك مستقل عليه إذا صدرت عن الصائم كما يحتمل ذلك بالإضافة إلى القنوت في الصلاه، وقد تقدم أن قوله عليه السلام في صحيحه

زراره بعدم اعتبار الشك في الأذان بعد الشروع في الإقامه لا يدل على كفايه الدخول في المستحب المترتب على المشكوك كترتب القنوت على قراءه السوره؛ لأن الأذان للصلاه أيضاً مقيد بوقوعه قبل الإقامه لها وإلا فلا دليل على مشروعيه الأذان للصلاه بلا إقامه.

وعلى الجملة: الدخول فيما يسمى بالجزء المستحب للعمل لا يوجب تجاوز المحل المشكوك لعدم تقييد الجزء المشكوك بوقوعه قبل ذلك المستحب بل ما يسمى بالجزء المستحب مقيد بوقوعه بعد ذلك الجزء المشكوك.

عدم الاكتفاء في جريان قاعده التجاوز بالدخول في مقدمه الجزء اللاحق

ومما ذكرنا يظهر الحال في الدخول في مقدمه الجزء اللاحق للعمل كما إذا شك عند الأخذ بالهوى إلى الركعه اللاحقه في سجود الركعه السابقه أو شك في الركوع عند الأخذ بالهوى إلى السجود فإن الأخذ بالقيام أو الهوى إلى السجود غير داخل في الصلاه بل هما أمران قهريان لامتناع الظفره، وأخذهما في متعلق الأمر بالصلاه لغو وعليه فلا يوجب الدخول في الهوى تجاوز محل الجزء السابق المشكوك لتجرى فيه قاعده التجاوز، وأما ما ذكر الشيخ قدس سره في وجه عدم كفايه الدخول في مقدمه الجزء اللاحق في جريان القاعده من أن الشارع قد حدد (غير) في أجزاء العمل دون مقدمات الأجزاء كما في صحيحه زراره فلا يمكن المساعده عليه فإن قوله عليه السلام بأن الشك في الركوع بعد السجود بيان الصغرى للكبرى الوارده في تلك الصحيحه أو غيرها والعبره بعموم الكبرى إذا خرجت من شىء ودخلت في غيره ولو كان الدخول في غير الجزء موجبا لانقضاء محل المشكوك أخذ بالعموم في الكبرى لا لما ذكر من الصغريات قبل الكبرى.

وربما يفصل في المقام بين الشك في الركوع بعد الأخذ بالهوى للسجود فيقال:

لا يعتنى بالشك في الركوع، وبين الأخذ بالقيام إلى الركعة عند الشك في السجود فيقال: بلزوم الاعتناء وأورد على التفصيل بأنه لا وجه له؛ لأنه إن جرت قاعده التجاوز جرت في كلا الفرضين، وإن لم تجر فلم تجر في كلا الفرضين فالتفكيك غير صحيح، ولكن عدم صحه التفصيل إنما هو بملاحظه قاعده التجاوز في كلا الموردين وأما إذا قام في أحد الفرضين نص على خلاف القاعدة يلتزم بمدلوله؛ لأن القاعدة لا تزيد على سائر العمومات والمطلقات التي يرفع اليد عن عمومها أو إطلاقها بورود الخاص أو المقيد على الخلاف والتفصيل بينهما مدرکه صحیحه عبدالرحمن بن أبى عبدالله قال قلت لأبى عبدالله عليه السلام: «رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لا قال: قد ركع»^(١) فاستظهر من هذه الصحیحه عدم الاعتناء بالشك في الركوع بالأخذ بالهوى إلى السجود، ولكن لا يخفى أن ظاهر أهوى إلى السجود تحقق الهوى وانقضاءه بوصوله إلى السجود فإنه فرق بين التعبير بـ(يهوى) والتعبير بـ(أهوى) فلا دلالة في الصحیحه على خلاف القاعدة بل ربما يقال: إنه إذا شك في السجود بعد الدخول في التشهد لا بد من الاعتناء ويستظهر ذلك من صحیحه إسماعيل بن جابر عن أبى عبدالله عليه السلام في حديث قال: «إن شك في الركوع بعدما سجد فليمض، وإن شك في السجود بعدما قام فليمض كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»^(٢) ووجه الاستظهار لم يفصل عليه السلام بين بعد ما قام من الركعة الأولى أو الثانية ومقتضى إطلاقها عدم الفرق، ولكن لا يخفى أن الشك في السجود

ص : ٣٢

١-١) الوسائل ٤ : ٩٣٧، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٦.

٢-٢) المصدر السابق: الحديث ٤.

بعد تحقق القيام مورد لقاعده التجاوز وأما الشك في السجود بعد الدخول في التشهد لم يفرض لا في منطوق القضييه الشرطيه ولا في ناحيه مفهومها فإن مفهومها إن لم يشك بعدما قام لا أنه شك قبل ما قام في التشهد فالشرطيه سيقم لتحقق الشك بعدما قام فمفهومها إن لم يشك بعدما قام مع أنا قد ذكرنا أن المعيار في جريان القاعده الكبرى الوارده في الصحيحه لا- بيان الصغريات وإذا شك الرجل في السجود بعد الدخول في التشهد فقد جاوز محل السجود ودخل في غير المشكوك.

والمتحصل مما ذكرنا أنه لم يثبت تعبد في الشك في الركوع والسجود على خلاف قاعده التجاوز كما ظهر منه أنه لو رفع رأسه من الركوع وانتصب قائماً ثم شك في أنه وصل إلى حد الركوع ثم انتصب قائماً أو أنه انتصب قبل أن يصل إلى حد الركوع يبني على أنه ركع؛ لأن محل الركوع قبل الانتصاب قائماً بخلاف ما إذا كان قائماً فشك أنه قيام ما قبل أن يركع أو أنه قيام ما بعد الركوع فإنه يرجع ويركع لعدم إحراز مضي محل الركوع وكون قيامه بعده.

عدم جريان قاعده التجاوز في الوضوء قبل الفراغ منه

بقي في المقام أمور:

منها _ أنه قد ذكروا عدم جريان قاعده التجاوز في أجزاء الوضوء ما دام لم يفرغ منه، وهذا الحكم متسالم عليه بين الأصحاب وألحق جماعه الغسل والتيمم به بل الإلحاق منسوب إلى المشهور، ولكن لم يتعرض لذلك كثير من الأصحاب فدعوى الشهره لا- تخلو عن التأمل بل المنع، ويستدل على ذلك تاره باختصاص قاعده التجاوز في أجزاء العمل بالصلاه فلا تجرى في أجزاء غيرها ومنه الطهارات الثلاث،

وقد تقدم عموم قاعده التجاوز وعدم اختصاصها بالصلاه، وأخرى ما عن الشيخ قدس سره بأن الشرط فى الصلاه وغيرها مما هو مشروط بالطهاره من الحدث فى الحقيقه الطهاره المسببه من الوضوء أو الغسل أو التيمم وإذا شك فى شىء من الوضوء والغسل والتيمم أثناء العمل يكون الشك فى الطهاره قبل تجاوز محلها، وهذا نظير ما يقال من عدم جريان أصاله البراءه عند الشك فى اعتبار شىء فى الوضوء أو الغسل أو التيمم حيث إن التعبه بالصلاه المقيداه بالطهاره من الحدث محرز ويجب إحراز الإتيان بها وليس متعلق التكليف مردداً بين الأقل والأكثر بل متعلقه على كل تقدير صلاه مقيداه بالطهاره فلا بد من إحراز حصولها.

وبتعبير آخر يكون الوضوء باعتبار مسببه أمراً واحداً لا يتجاوز من شىء منه قبل الإتيان بجزئه الأخير.

أقول: قد ذكرنا فى بحث الفقه من مبحث الوضوء أن ظاهر الخطابات الشرعيه أن الطهاره عنوان لنفس الوضوء بعد الحدث الأصغر لا أنها أمر واقعى مسببه وإلا فلو قيل بأن الشرط للصلاه ونحوها هى الطهاره المسببه فلا بد فى إحرازها من إحراز الوضوء أو الغسل والتيمم بالوجدان فلا مجرى لقاعده التجاوز ولا لقاعده الفراغ حتى بعد الفراغ منها لعدم مضى محل الطهاره بمجرد الإتيان بالجزء الأخير من الوضوء أو الغسل أو التيمم ولا يحرز أصل الطهاره لتجرى قاعده الفراغ فى صحتها؛ لأن المفروض أن الطهاره أمر واقعى بسيط أمرها مردد بين الوجود والعدم ولا يجدى فى الخروج عن الإشكال دعوى كون الوضوء من أوله إلى آخره عملاً واحداً وإذا شك بعد الفراغ منه جرت قاعده التجاوز حيث إن بالقاعده لا تحرز تحقق المسبب.

نعم، إذا كانت الطهاره أمراً اعتبارياً مترتبه على الوضوء والغسل والتيمم أمكن

القول بأن تعبد الشارع بحصول أجزاء الوضوء أو تمام الغسل والتيمم تعبد بحصول ذلك الأمر الاعتبارى حيث إن ترتيبه عليها نظير التعبد بالحكم الوضعى بالتعبد لموضوعه وأما إذا لم يحصل الفراغ من الوضوء أو الغسل أو التيمم لم يقع فيها تعبد وعلى القائل بذلك لا بد من أن يقيم دليلاً على أن الإطلاق فى دليل قاعده التجاوز وكذا قاعده الفراغ بل عمومها مقيد أو مخصص فى الطهارات الثلاث أى الوضوء والغسل والتيمم، كما أن من يقول بأن الطهاره عنوان لنفس الوضوء والغسل والتيمم فلا يُدّ له من إقامه الدليل على التقييد والتخصيص والإلّا - فالإطلاق والعموم فى دليل القاعدتين متحقق والعمده فى المنع عن جريان قاعده التجاوز بل الفراغ فى أجزاء الوضوء روايتان:

إحدهما _ صحيحه عبدالله بن أبى يعفور عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «إذا شككت فى شىء من الوضوء وقد دخلت فى غيره فليس شكك بشىء إنما الشك إذا كنت فى شىء لم تجزه» (١) ولكن يمكن أن يقال هذه الصحيحه لا تنافى اعتبار قاعده التجاوز والفراغ فى أجزاء الوضوء حيث إن الضمير فى غيره يرجع إلى غير المشكوك من أجزاء الوضوء كما أن الضمير فى الحصر الوارد فى الذيل يرجع إلى نفس الشىء المشكوك غايه الأمر هذه الصحيحه بهذا الظهور تنافىها صحيحه زراره التى هى الروايه الثانيه.

والأخرى _ ومدلولها أن المكلف ما دام قاعداً فى الوضوء ولم يفرغ منه فعليه أن يعتنى بشكته ويتدارك المشكوك وإذا فرغ منه وقام فلا يعتنى بشكته (٢).

ص : ٣٥

١-١) التهذيب ١ : ١٠١.

٢-٢) الكافي ٣ : ٣٣.

وعلى الجملة: فلو أمكن توجيه صحيحه عبدالله بن أبي يعفور بحيث لا تنافي الصحيحه بإرجاع الضميرين فيها إلى الوضوء وغير الوضوء تكون عمدته الدليل على عدم جريان قاعده التجاوز في الوضوء قبل الفراغ ومضيه هي صحيحه زراره ولا دلاله فيها ولا في صحيحه عبدالله بن أبي يعفور على التعرض لحال الشك في الغسل أو التيمم قبل الفراغ منهما أصلاً فيؤخذ فيهما بالإطلاق أو العموم المشار إليهما في خطابات القاعدتين. نعم، لا يتحقق تجاوز المحل بالإضافه إلى الجزء الأخير من الغسل لعدم اعتبار الموالاه بل بالإضافه إلى غسل اليمين واليسار أيضاً بناءً على عدم اعتبار الترتيب بينهما، نعم بالأخذ بقاعده الفراغ بعد تمام المشروط بالغسل كالصلاه يحكم بصره ذلك المشروط.

وقد يقال: عدم جريان قاعده التجاوز في الوضوء عند الشك في أجزائها قبل الفراغ وكذا عدم جريان قاعده الفراغ في الشرط في ناحيه أجزائها يختص بالشك في أجزائه التي سماها في الكتاب المجيد وكذلك الشرط الوارد فيه من كونه بالماء، وأما إذا شك في غيرها وشرط غير الماء فلا مانع عن التمسك بقاعده التجاوز والفراغ؛ لأن الخارج عن القاعدتين ما ورد في صحيحه زراره والوارد فيها ما ذكر من الأجزاء والشرط الوارد في الكتاب المجيد.

أقول: هذا مبني على عدم دلاله صحيحه عبدالله بن أبي يعفور على عدم اعتبار قاعده التجاوز عند الشك أثناء الوضوء، وكذا عدم اعتبار قاعده الفراغ في صحه أجزاء الوضوء قبل الفراغ منه وإلاّ يؤخذ بإطلاقها وما ورد في صحيحه زراره من تقييد المشكوك بما سمي الله من أجزائه لا يحسب تقييداً ليرفع اليد به عن الإطلاق في صحيحه ابن أبي يعفور لكون الغالب على الشك في الوضوء الشك في

غسل بعض مواضع الوضوء الواردة في الكتاب المجيد.

أضف إلى ذلك أن التفرقة بين الشرط الوارد في الكتاب المجيد لكونه بالماء، والوارد في غيره كالشك في طهاره الماء أو رعايه الترتيب في الغسل وغير ذلك مما استفيد من السنه بعيد كما يفصح عن ذلك عدم معهوديه هذا التفصيل بين الأصحاب وكون ما ورد في الكتاب فريضه والمستفاد من غيره سنه لا يوجب الاختلاف لجريان قاعده التجاوز في أجزاء الصلاه والحج وغيرهما من العبادات وكذا قاعده الفراغ بلا فرق بين استفاده الجزئيه والشرطيه من الكتاب أو السنه هذا، بالإضافة إلى الوضوء.

في جريان قاعده التجاوز والفراغ في الغسل

وأما بالإضافة إلى الغسل فالمستفاد من ذيل صحيحه زراره أن المكلف إذا دخل في صلاته وشك في غسل موضع من جسده فإن كان بالموضع بله يمكن غسل ذلك الموضع بالمسح عليه بتلك البله مسحه واستأنف الصلاه، وإن لم تكن بله بالموضع بأن يبست أعضاء بدنه فليمض في صلاته ومقتضاها جريان قاعده الفراغ أو التجاوز في غسل الموضع المشكوك فإنه روى عن أبي جعفر عليه السلام قلت له: رجل ترك بعض ذراعه أو بعض جسده من غسل الجنابه، فقال: «إن شكك وكانت به بله وهو في صلاته مسح بها عليه، وإن كان استيقن رجوع فأعاد عليهما ما لم يصب بله فإن دخله الشك وقد دخل في صلاته فليمض في صلاته ولا شيء عليه وإن استيقن رجوع فأعاد عليه الماء وإن رآه وبه بله مسح عليه وأعاد الصلاه باستيقان وإن كان شاكاً فليس عليه في شكه شيء فليمض في صلاته»^(١) ومقتضاه عدم جريان شيء من

ص : ٣٧

١-١) الوسائل ١ : ٥٢٤، الباب ٤١ من أبواب الجنابه، الحديث ٢.

قاعده الفراغ والتجاوز عند الشك قبل الدخول فى الصلاه أو غيرها مما يعتبر فيه الطهاره وجريانها بعد الدخول فى الصلاه ونحوها إذا لم يكن فى البين بله يمكن غسله واستيناف الصلاه بعده، وعدم الجريان قبل الدخول فى المشروط بالطهاره على القاعده عند الشك فى أى موضع من الجسد بناءً على عدم الترتيب بين غسل اليمين والشمال لعدم مضى محل الغسل لعدم اعتبار الموالاه لا بين غسل الرأس والرقبه وبين الجسد ولا فى غسل نفس العضو فمحل الغسل الشرعى عند الشك لم يتجاوز منه، ولا- تجرى قاعده الفراغ؛ لأن الشك فى نفس الجزء الأخير من الغسل والجزء الأخير لا ترتيب فى غسله ولكن جريانها بعد الدخول فى الصلاه أيضاً كذلك فإن الصلاه مشروطه بوقوعها بعد الغسل، ولا يعتبر فى الغسل وقوع الصلاه بعده وجريان قاعده الفراغ فى نفس الصلاه مع وقوع الشك فى أثنائها غير ممكن؛ لأنه لا- تثبت صحه الأجزاء اللاحقه من الصلاه وأنها واجده للطهاره المعتمره والالتزام بأنه يكفى فى جريان قاعده التجاوز مجرد الدخول فيما هو مترتب عليه كترتب التعقيب على التشهد والتسليم أو ترتب الصلاه على الوضوء والغسل قد تقدم ما فيه من عدم صحه الالتزام؛ لأن الظاهر من قوله عليه السلام: «إذا خرجت من شىء ودخلت فى غيره» الخروج من موضعه المقرر شرعاً ولكن لا- يبعد الالتزام بهذا الحكم المخالف لقاعدتى التجاوز والفراغ، وظاهر الصحیحه كما ترى الحكم بتمام الغسل إذا دخل فى الصلاه وحصل الشك بعد الدخول وعدم بقاء البله فى البين فلا يحتاج إلى استيناف الصلاه كما لا نحتاج إلى تدارك غسل ما بقى الشك فى غسله مع أن مقتضى القاعده تدارك غسل الموضع المشكوك، واستيناف الصلاه نعم، لو حصل هذا الشك بعد الإتيان بالصلاه أو غيرها مما هو مشروط بالطهاره يحكم بصحه تلك

الصلاه ولكن يجب تدارك غسل الموضع لجريان قاعده الفراغ في ناحيه نفس الصلاه ومقتضى الاستصحاب الجارى في ناحيه عدم غسل ذلك الموضع تدارك غسله، وهذا الاستصحاب وإن سقط اعتباره بالإضافة إلى الصلاه التي فرغ عنها؛ لحكومته قاعده الفراغ، ولكنه يجرى بالإضافة إلى الصلاه الآتية بل إذا أحدث بالأصغر قبلها يجب الجمع بين إعادته الغسل والوضوء لحدوث العلم الإجمالي باعتبار الغسل أو الوضوء للصلاه الآتية كما أوضحناه في بحث الفقه في مسائل الجنابه.

ومنها _ ما أشرنا إليه في المباحث السابقه من أن المراد من التجاوز في قاعده التجاوز مضى المحل الشرعى للمشكوك، ولا يكفى مضى المحل العادى سواء كانت العاده شخصيه أو نوعيه وذلك فإنه إذا قرر الشارع للشىء محلاً بحيث يمكن الإتيان به فيه لم يصدق التجاوز والخروج من محله والدخول في غيره مثلاً. إذا شك المكلف في غسل جانبه الأيسر بعد خروجه من الحمام فلا يمكن له البناء على تمام الغسل مع بقاء محله الشرعى ولو لم يكن هذا ظاهر التجاوز عن موضع الشىء والخروج منه فلا. أقل من عدم إحراز الإطلاق فيهما الواردين في صحيحتي زراره وإسماعيل بن جابر وهذا بخلاف الشك في مسح رأسه ورجليه في الوضوء فإنه مع فقد المولاه بيبس أعضاء الوضوء والشك عنده يحكم بصحة الوضوء بلا فرق بين أن يكون الشك في مسح الوضوء في أثناء الصلاه أو بعد انقضائها ولعله إلى ذلك يشير قوله عليه السلام في صحيحه زراره: «فإن شككت في مسح رأسك فأصبت في لحيتك بللاً فامسح بها عليه وعلى ظهر قدميك وإن لم تصب بللاً فلا تنقض الوضوء بالشك فامض في صلاتك» (١) فإنه مع

ص : ٣٩

عدم بقاء البلل حتى في لحيته يصدق عنوان مضي الوضوء فيحكم بتمامه بقاعده الفراغ بل بقاعده التجاوز أيضاً فإن محل المسح قبل انقضاء البلل والدخول في غير غير معتبر إلا من حيث انقضاء المحل.

لا- يقال: يمكن أن يقال: بجريان قاعده الفراغ فيما إذا شك في الإتيان بالجزء الأخير من الشيء مع بقاء محله الشرعي وانقضاء محله العادي كما إذا شك بعد الخروج من الحمام في غسل شيء من جانبه الأيسر أو من جانبه الأيمن بناءً على عدم الترتيب بين غسل الجانبين. والوجه في ذلك أن المستفاد من حسنه بكير بن أعين أن عدم الاعتناء بالشك بعد العمل لعدم اعتبار احتمال الغفلة حال العمل حيث ورد فيها قلت له: الرجل يشك بعدما يتوضأ قال: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»^(١) وإذا كان المكلف بحيث لا- يترك الشيء من العمل في محله العادي إلا- لغفله يكون مقتضى التعليل في الحسنه يعمه فإن المغتسل في الحمام لا يترك غسل شيء من جانبه الأيسر أو الأيمن إلا بالغفلة، والغفلة حال العمل ملغاه.

فإنه يقال: التعبد بالغلبه المشار إليها وقع فيما إذا كان الشك بعد مضي العمل والفراغ منه أو مضي محله الشرعي لا مطلقاً ولا يحرز مضي العمل والفراغ منه إلا- بعد الإتيان بجزئه الأخير أو حدوث ما لا يمكن معه إتمام العمل بأن يمضي محله الشرعي بحيث لزم تدارك الخلل بعد العمل بالقضاء أو إعادته نفس العمل وكذا لا تجرى قاعده التجاوز أيضاً مع انقضاء المحل العادي شخصياً كان أو نوعياً مع بقاء المحل الشرعي.

ص : ٤٠

١- (١) الوسائل ١ : ٣٣١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

وقد تقدم أن الدخول في غير لاعتبار مضي المحل لا أنه تعبد آخر بقيد آخر في جريان قاعده التجاوز وقلنا إذا كان مضي محل الشيء بالدخول في غير كما إذا شك في غير الجزء الأخير من العمل فلا بد من الدخول في نفس الجزء الآخر المترتب عليه أو في جزء جزئه، ولا يكفي الدخول في مقدمه الجزء الآخر وقد يتوهم أن المستفاد من صحيحه إسماعيل بن جابر أن الشك في السجود بعد ما قام من الدخول في مقدمه الجزء مع أن الشك فيه محكوم بعدم الاعتناء حيث إن القيام من السجده الثانيه معتبر في القراءه أو التسيحات الأربع في غير الركعتين الأوليتين، ولكن الوهم فاسد فإن الدخول في الركعه الأخرى يحصل بالقيام من بعد السجده الثانيه فالسجده الثانيه محلها الشرعى قبل الدخول في الركعه الأخرى فالركعه الأخرى جزء من الصلاه من حين تحققها إلى انقضائها غايه الأمر يجب فيها القراءه أو التسيحات فالدخول في القيام جزء من الصلاه وشرط للقراءه أو الذكر الواجب في الركعه بعدم الاعتناء بالشك في السجود بعده غير الشك في السجده عند الأخذ بالقيام فإن الأول شك بعد مضي المحل والثاني شك قبل مضي.

ومنها _ أنه هل تجرى قاعده الفراغ في العمل بمجرد الشك في صحته وفساده بعد مضيهِ والفراغ عنه مطلقاً أو ينحصر جريانها فيه عند الشك بعد العمل على صورته احتمال الخلل فيه ناشئاً عن احتمال الغفله عند العمل. ولذلك صورتان:

الأولى _ ما إذا علم الغفله حال العمل ولكن مع ذلك يحتمل صحه العمل لمجرد احتمال اتفاق الصحه كما إذا اغتسل المكلف أو توضأ مع الخاتم بيده وعلم أيضاً أنه لغفلته لم يعالج لوصول الماء تحت الخاتم عند الاغتسال أو التوضؤ ومع ذلك يحتمل اتفاق وصول الماء تحته فإنه قد يقال بجريان قاعده الفراغ بالإضافة إلى

وضوئه أخذاً بالعموم في قوله عليه السلام: «كلما شككت فيه مما قد مضى فليس عليك شيء» وقد يقال بعدم جريانها في شيء من موارد إحراز الغفلة حال العمل واحتمال صحته اتفاقاً فإن ترك بعض ما يعتبر في العمل عمداً غير داخل في اعتبار القاعدتين بل الداخل فيهما احتمال الخلل لاحتمال الغفلة كما هو مقتضى قوله عليه السلام في حسنه بكبير بن أعين: «حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» وقوله عليه السلام: «وكان حين انصرف أقرب إلى الحق بعد ذلك»^(١) فإن مدلول الأول إذا كان أذكر فلا يترك ولا ينقض من العمل فيختص التعبد بما إذا احتمل الذكر حال العمل، ومدلول الثاني إذا احتمل كونه حين الفراغ أقرب إلى الحق فلا يجرى التعبد في ما إذا علم عدم الفرق بين زمان حصول الشك وزمان الفراغ كما هو الحال في موارد إحراز الغفلة.

وعن المحقق النائيني قدس سره بأنه لا يختص جريان قاعده الفراغ بصوره احتمال الخلل لاحتمال الغفلة بل إذا احتمل الصحه في العمل الماضي ولو اتفاقاً جرت قاعده الفراغ؛ لأن الوارد في الروايتين من بيان الحكمه للتعبد بالصحه فلا يكون الحكم بها دائراً مدار حصولها، ولا يخفى أن التعبد في الحسنه بالذكر حال الوضوء وإذا علم الغفله حاله لا يمكن التعبد به.

ودعوى أن التعبد بالذكر فيها حال العمل أو كونه عند الفراغ أقرب إلى الحق في الصححيه لا تنافي التعبد بالتمام والصحه في سائر الروايات يمكن دفعها بأن ظاهر الروايات الوارده في قاعده الفراغ أن المتعبد به فيها أمر واحد، وأن قوله عليه السلام «وكان حين انصرف أقرب إلى الحق» من قبيل التعليل لعدم الاعتناء بالشك بعد العمل،

ص : ٤٢

١-١) الوسائل ٥ : ٣٤٣، الباب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ٣.

وحمله على بيان الحكمه خلاف الظاهر؛ لأن قاعده الفراغ مفادها أمر ارتكازى وهو بما أن الفاعل لفعل لا يترك خلافاً فيه مع معرفته العمل إلا مع الغفله عن حال العمل يكون الشارع فى تلك الروايات بصدد بيان اعتبار هذا الأمر الارتكازى.

وقد يقال: بأن المستفاد من بعض الروايات أن الشارع قد حكم بصحة العمل المفروغ حتى فى صورته العلم بالغفله واحتمال الصحة الواقعيه، ويدل على ذلك صحيحه الحسين بن أبى العلاء قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت قال: حوله من مكانه وقال فى الوضوء: تدره فإن نسيت حتى تقوم فى الصلاه فلا آمرک أن تعيد الصلاه»^(١) والوجه فى دلالتها أنه لو لم تجر قاعده الفراغ فى نفس الوضوء فالصلاه تكون محكومته بالبطلان، وكذا الحال فى الغسل فإنه لولا اعتبار قاعده الفراغ فى الغسل بعد الدخول فى الصلاه كما استفدنا ذلك من صحيحه زراره المتقدمه أيضاً لما أمكن الحكم بصحة الصلاه التى دخل فيها، ولكن لا- يخفى ما فى الاستدلال فإنه لم يظهر من الروايه أن نظر السائل استعمال حال الوضوء والغسل عند احتمال عدم وصول الماء تحت الخاتم فى الوضوء أو الغسل بل من المحتمل لولا الظهور احتمال كونه الخاتم فى اليد عند الوضوء أو الغسل مانعاً عنهما أو نزعاً واجباً أو مستحباً ولذا فصل الإمام عليه السلام فى الجواب بين الوضوء والغسل، وذكر فى الوضوء بالإداره، وفى الغسل بالتحويل، ولولا- كونها فى بيان الحكم الأدبى فى الغسل والوضوء لم يكن وجه للتفصيل بين الوضوء والغسل بما ذكر.

أقول: روايه بكير بن أعين مضمرة لم يعلم المسؤول هو الإمام عليه السلام ومع الغمض

ص : ٤٣

(١-١) الوسائل ١ : ٣٢٩، الباب ٤١ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

عن ذلك فلا يستفاد منها إلا حكم الوضوء وإن الحكم بصحته في فرض احتمال الذكر وإحرازه عند التوضؤ تامه فإن للوضوء خصوصيه كعدم جريان قاعده التجاوز فيه مادام لم يحصل الفراغ منه فلا تنافى الأخذ بالعموم في مثل قوله عليه السلام: «كلما شككت فيه مما قد مضى فليس عليك شيء»^(١).

ودعوى أن الإمام عليه السلام في روايات قاعده الفراغ بصدد بيان الأمر الارتكازي لا يمكن المساعدة عليها فإن العمده في ذلك مضمرة بكبير بن أعين، وأما ما في صحيحه محمد بن مسلم من قوله عليه السلام: «وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك» فظاهرها اعتبار قاعده اليقين في الصلاة أى إذا حصل الشك في عدد الركعات بعد الصلاة مع أن اليقين حال الانصراف غير دخيل في الحكم بصحة الصلاة بل إذا كان ظاناً حين التسليمه أو غافلاً عن حاله فشكك بعد التسليمه بين الثلاث والأربع يحكم بصحة صلاته فاليقين في مورد الروايه لا اعتبار به فضلاً عن التعدى إلى غير مورد.

وعلى الجملة مقتضى الإطلاق في اعتبار قاعده الفراغ غير بعيد، ولكن الاقتصار على موارد احتمال الغفله أحوط. نعم، لو كان الشك بعد الإتيان بعمل بعد خروج وقته مما يجب قضاؤه على تقدير فوته يجرى في ناحيه ذلك العمل أصاله البراءه عن وجوب قضائه كما إذا صلى بعد الغسل أو الوضوء المفروض وبعد خروج وقت الصلاة شكك في وصول الماء إلى تحت خاتمه مع العلم بغفلته حال الوضوء أو الغسل عنه فلا بأس بالرجوع إلى أصاله البراءه عن وجوب قضاء الصلاة لأن وجوب

ص : ٤٤

(١ - ١) الوسائل ٥ : ٣٣٦، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

القضاء بتكليف جديد عند الاشتغال بالصلاه أيضاً.

الصورة الثانية _ ما إذا أحتمل صحه عمله السابق من جهه مصادفته للواقع مع علمه فعلاً بجهله بالصحيح عند العمل من جهه تركه الاجتهاد والتقليد فى الشبهه الحكميه وفى هذه الصورة لو كانت صوره ما عمله سابقاً محفوظه عنده فيمكن إحراز صحته وفساده بالطريق الفعلى المعتبر فى حقه شرعاً وأما إذا لم تكن صوره ما عمله سابقاً محفوظه عنده فلا يمكن إحراز صحته بقاعده الفراغ وذلك فإن ما دل على قاعده الفراغ ناظر إلى صوره احتمال الغفله عند العمل مع العلم بالحكم والتكليف لا صوره احتمال الخلل عند العمل للجهل بأحدهما أو حتى للغفله الناشئه من الجهل بالحكم والتكليف.

وبتعبير آخر: إنما تجرى قاعده الفراغ إذا كان احتمال الخلل فيما بعد العمل ناشئاً من احتمال طرو الغفله حال العمل. نعم، لو أحتمل أن العمل كان على تقليد صحيح واحتمل أنه لم يأت بالعمل على طبق ذلك التقليد للغفله حال العمل فلا بأس بالرجوع إلى قاعده الفراغ؛ لأن المعتبر فى أجزاء العمل الاستناد إلى الحجج والإتيان به على طبق ذلك وهذان الأمران يحرزان بقاعده الفراغ الجاريه فى أعماله السابقه التى لا يحفظ صورتها فعلاً.

فتحصل مما ذكرنا أن شرايط العمل إذا كانت من قبيل فعل المكلف فى الشك فى الإخلال بها عند العمل للغفله لا يعتنى بالشك، وأما إذا كان الشرط من الأمر غير المقذور للمكلف كدخول الوقت بالإضافه إلى الصلاه، وكذا إذا صلى إلى جهه ثم شك فى أنها كانت هى القبلة أو أن القبلة كانت فى جهه أخرى فلا مجال لقاعده الفراغ فى الأول؛ لأن القاعده تختص بموارد الشك فى أن الامتثال للتكليف المحرز كان بنحو الصحيح والمجزى أو كان فيه خلل وفى المقام شك فى حدوث التكليف بما

ص : ٤٥

أتى به لا فى الشك بعد الفراغ فى امتثال التكليف المحرز حال العمل، ونظير ذلك ما إذا اغتسل غسل الجنابه، وبعد تمامه شك فى أنه كان جنباً قبل الاغتسال أم لا فإنه لا يجوز له الصلاه بلا وضوء، وكما إذا صلى تماماً ثم شك فى أنه كان قاصداً للإقامه قبلها أو وقع التمام اشتهاً ففى هذه الموارد ونظائرها مما يكون الشك فى صحه العمل ناشئاً من ثبوت التكليف به قبل العمل لا يجرى قاعده الاشتغال؛ لأن ظاهر ما ورد فى اعتبار قاعده الفراغ هو أن الشك كان فى عمله بعد إحراز التكليف به فلا تكون موارد حفظ صورته العمل عند الشك وكون شكه فى صحه عمله ناشئاً عن ثبوت التكليف به مجرى لقاعده الفراغ. نعم، لو احتمل أنه كان عند الدخول فى العمل محرزاً التكليف به وأن إحرازه كان صحيحاً فلا بأس بجريان القاعده، وكذا لا تجرى القاعده فى مثل مثال القبلة لحفظ صورته العمل عند الشك حيث إن حال المكلف حال العمل لا يختلف عن حاله عند الشك وعدم الجريان مبنى على اعتبار احتمال الذكر حال العمل واحتمال الخلل فيه لاحتمال غفلته عند العمل كما أنه كان عالماً بالقبلة فى جهه وشك بعد الصلاه أنه صلاها بتلك الجهه أو الجهه الأخرى اشتهاً.

ومثله ما إذا توضأ أو اغتسل بمايع ثم شك فى أن ذلك المايح ماء أو مضاف بخلاف ما إذا أحرز أن المائع ماء والآخر مضاف وشك فى أنه توضأ أو اغتسل بالماء أو اشتبه فتوضأ أو اغتسل من المضاف فإنه يحمل وضوءه أو غسله على الصحه بقاعده الفراغ.

وعلى الجملة: كلما احتمل أنه عند العمل أحرز الشرط والتكليف بوجه معتبر وأتى بالعمل على وجه الصحه يجرى قاعده الفراغ فى ذلك وإن لم يثبت وجود ما يسمى بالشرط أو التكليف فى ذلك الزمان. هذا كله فى ما إذا شك فى شرط صحه العمل بعد الفراغ منه، وأما إذا شك فى صحته أثناء العمل فللشرط أنحاء:

فتاره _ يكون الشرط معتبراً في تمام العمل حتى في الآنات المتخلله بين أجزائه بحيث إذا لم يكن الشرط حاصلًا من الابتداء بالعمل لم يكن حصوله بالإضافه بعد ذلك كالطهاره من الحدث فإنها معتبره في الصلاه من حين الشروع فيها إلى إتمامها حتى في الآنات المتخلله بحيث لو لم يتوضأ المحدث بالأصغر قبل الصلاه فلا- يمكن تداركها أصلاً، وفي مثل ذلك إذا شك المكلف في الأثناء في أنه توضأ قبل الصلاه أم لا؟ يجب عليه استئناف الصلاه بعد التوضؤ؛ لعدم جريان قاعده الفراغ فيما أتى به من بعض الصلاه؛ لأنها لا- تثبت الطهاره بالإضافه إلى الباقي كما لا تجرى في ناحيه التوضؤ قبل الصلاه قاعده التجاوز؛ لأن الوضوء غير مشروط بوقوعه قبل الصلاه بل الصلاه مشروطه بوقوعها مع الوضوء من المحدث بالأصغر نعم لو أحرز الوضوء حال الصلاه بالاستصحاب كما إذا كانت حاله السابقه الطهاره وشك في بقائها تحرز الطهاره حال الصلاه بالاستصحاب وهذا خارج عن مورد الكلام.

وأخرى _ يكون الشرط معتبراً في تمام العمل ولكن يمكن إحرازه بالإضافه إلى الباقي بالوجدان، كما إذا أحرز المكلف ستره في أثناء الصلاه وبعد الإحراز شك في ستره المعتبر بالإضافه إلى الأجزاء السابقه والآنات المتخلله بينها، وفي الفرض لا بأس بجريان قاعده الفراغ بالإضافه إلى السابقه، والمفروض أنه كان محرزاً للباقي وأن شكه الستر بالوجدان، نعم إذا كان شاكاً في ستره حتى زمان شكه لم تجر قاعده الفراغ، ولا قاعده التجاوز لعين ما تقدم.

وثالثه _ يكون الشرط شرطاً في أجزاء العمل خاصه لا في الآنات المتخلله ففي هذا الفرض إذا أحرز الشرط بالإضافه إلى الجزء التالي وشك في حصول الشرط في الجزء السابق كما إذا انتصب من الركوع أو فرغ من ذكره الواجب وشك في أنه كان

ركوعه مع الاستقرار أو بدونه يحكم بصحة صلاته.

عدم جريان قاعده الفراغ أو قاعده التجاوز في الشك في العناوين القصديه في قصد عناوينها

وينبغي أن نختم المقام بذكر أمرين:

الأول _ ما تقدم من جريان قاعده الفراغ فيما إذا أحرز الفراغ ومضى العمل وشك بعده في صحته وفساده، وحيث إن تحقق العمل في الأفعال التي عناوينها قصديه موقوف على قصد تلك العناوين فلا تجرى قاعده الفراغ فيما إذا شك بعد العمل في قصد عنوانه كما إذا صلى الظهر أو المغرب ثم دخل في صلاة أخرى ثم شك في أنه أتى بالصلاة الأخرى أو دخل فيها بقصد صلاة العصر أو العشاء أو دخل فيها بقصد صلاة الظهر أو المغرب بزعم أنه لم يصل الظهر أو المغرب ففي هذه الصورة لا يحكم بوقوعها عصراً أو دخل فيها عشاءً لا بقاعده الفراغ ولا بقاعده التجاوز؛ أما عدم جريان قاعده الفراغ؛ لأنه لم يحرز أصل الإتيان بصلاة العصر أو الإتيان والشروع في صلاة العشاء، وكذا الأمر في قاعده التجاوز فإنه لم يحرز أن الجزء المأتي به من العصر أو العشاء ويشك في الجزء المتقدم عليه. نعم، ربما يقال في الصلاة إنه إذا رأى نفسه يأتي بنيه العصر أو العشاء وشك في أنه كان ينوي من الأول كذلك أو كان قصده في الأول الظهر والمغرب بزعم أنه لم يصلها أنه يجرى قاعده التجاوز في قصد العصر والعشاء، وأنه من الشك بعد تجاوز المحل وهذا مبني على أن قصد العنوان في مثل الصلوات معتبره شرعاً ومحلها شرعاً عند الدخول في العمل خصوصاً بملاحظه ما ورد في روايات معتبره في أنها على ما افتتحت (١)، وقد التزم بذلك السيد اليزدي قدس سره في مسائل العدول في النيه.

ص : ٤٨

١- (١) الوسائل ٤ : ٧١٢، الباب ٢ من أبواب النيه، الحديث ٢. وفيه: «هي على ما افتتح الصلاة عليه».

الأمر الثاني _ أنه إذا فرغ من صلاته وشك في أنه صلاها عصرًا يزعم أنه صلى الظهر قبل ذلك أو صلاها ظهرًا وقد فرغ منها فالصلاة التي أتى بها محكومها بالصحة سواء نواها ظهرًا أو عصرًا والصحة على الأول ظاهره، وعلى الثاني فإن ترتب العصر على الظهر اشتراطه ذكرى فمع الغفلة تصح عصرًا، والصلاة التالية مردده بين كونها عصرًا أو ظهرًا فيأتي بأربع ركعات بقصد ما في الذمه، وأما إذا صلى أربع ركعات بعنوان صلاة العصر زاعماً أنه صلى الظهر قبلاً ثم بعد الفراغ شك في أنه صلى الظهر قبلها أم لا- فلا- ينبغي التأمل في وجوب صلاة الظهر بعد ذلك؛ لأن صحة صلاة العصر مقطوعه؛ لأن اعتبار وقوعها بعد الظهر ذكرى يسقط مع الغفلة والعذر، ولا تجرى قاعده الفراغ في ناحيه صلاة الظهر لعدم إحراز الإتيان بها أصلاً كما لا تجرى في ناحيتها قاعده التجاوز لعدم الاشتراط في ناحيتها بوقوعها قبل العصر بل الاشتراط في ناحيه العصر فقط بأن تقع بعد صلاة الظهر حال الذكر. نعم، ربما يقال: لزوم الإتيان بصلاة الظهر إنما هو في صورته الشك في الوقت المشترك، وأما إذا وقع الشك في الوقت المختص بالعصر كما إذا شك في ذلك وقد بقي إلى الغروب مقدار أربع ركعات فتجوز قاعده التجاوز في ناحيه صلاة الظهر لمضى وقتها ببقاء مقدار أربع ركعات إلى غروب الشمس، ولكن لا- يخفى بأنه لم يقم على هذا الوقت الاختصاصى دليل والثابت عدم مزاحمه وجوب صلاة الظهر لوجوب صلاة العصر في مقدار أربع ركعات مع الإتيان بالعصر قبل ذلك المقدار ولم تكن في البين مزاحمه.

فصل: تمتاز أصاله الصحة الجاربه في عمل غير عن قاعده الفراغ في جهتين:

الأولى _ أن قاعده الفراغ تجرى في عمل نفس المكلف بعد الفراغ عنه والشك

فى صحته وفساده بعده بخلاف أصله الصحه فإنها تجرى فى عمل غير مع الشك فى صحته وفساده.

الثانى _ أن قاعده الاشتغال مجراها عند حصول الشك فى العمل بعد الفراغ عنه بخلاف أصله الصحه فإنها تجرى فى عمل غير حتى حين الاشتغال بذلك العمل.

فى أصله الصحه الجارىه على عمل غير

إشاره

ثم إن أصله الصحه الجارىه فى عمل غير تطلق على معنيين:

الأول _ حمل عمله على الصحيح فى مقابل القبيح والحرام بأن لا ينسب صدور الحرام إلى غير ولو بصوره الاحتمال فيما إذا احتتمل كونه حلالاً ويختص ذلك بما إذا كان غير أخاً فى الدين بل فى الإيمان ويدلّ على ذلك قوله سبحانه: «واجتنبوا كثيراً من الظن إنّ بعض الظن إثم» (١) وقوله سبحانه: «قولوا للناس حسناً» (٢) بقرينه ما ورد فى تفسيره «لا- تقولوا إلا خيراً» (٣) وفى صحيحه إبراهيم بن عمر اليماني عن أبى عبدالله عليه السلام: «إذا اتهم المؤمن من أخاه انماث الإيمان فى قلبه كما ينماث الملح فى الماء» (٤) وعلى الجملة الروايات: «المستفاده منها حمل فعل الأخ فى الإيمان على الصحيح وسلب جهه السوء ونفى الحرام منه كثيره لا حمل فعله على الصحيح بمعنى ترتيب الأثر المترتب على عنوان الخاص من الصحيح عليه كما إذا تردد

ص : ٥٠

١-١) سورة الحجرات، الآية ١٢.

٢-٢) سورة البقره: الآية ٨٣.

٣-٣) تفسير البرهان ١ : ٢٦٣، طبعه الأعلمى، الطبعه الأولى، ١٤١٩ هـ _ ١٩٩٩ م.

٤-٤) الوسائل ٨ : ٦١٣، الباب ١٦١، من أبواب أحكام العشره، الحديث الأول.

الصادر عن غير بكونه سباً له أو سلاماً فإن الوظيفة سلب كونه سباً لا ترتيب أثر كونه سلاماً بأن يجب عليه ردّ التحية، وكذا إذا سلّم عليه ودار أمر سلامه بين كونه تحية له أو استهزاءً فيحمل على الصحيح بأن لا ينسب إليه أنه يستهزئ والرد إنما يجب إذا أحرز أنه تحية كما هو ظاهر السلام مع عدم القرينة على الخلاف لا ما إذا اقترن ببعض الأمور التي توجب سلب هذا الظهور.

الثانى _ حمل الفعل الصادر عن غير على التمام والمراد الحمل العملى يعنى ترتيب الأثر العملى التام على الصادر عن غير كما إذا طلق غير زوجته فيجوز للشاك فى أن الطلاق الصادر عن الزوج صحيح أم لا التزوج بمطلقة بعد انقضاء عدتها حملاً لطلاق زوجها على الصحيح، وإذا شك المأموم فى صحه صلاه الإمام أو فسادها يجوز له الاقتداء بصلاته لحملها على الصحه إلى غير ذلك ويستدل على اعتبار أصله الصحه بهذا المعنى بالكتاب والسنة والإجماع:

أما الكتاب فقولهُ سبحانه: «أوفوا بالعقود»^(١) بدعوى أن الخطاب متوجه إلى عامه المكلفين فالوفاء من غير المتعاقدين ترتيب الأثر على العقد الصادر من المتعاقدين، وفيه ما ذكرنا فى بحث الفقه من أن الأمر بالوفاء بالعقود انحلالى وفى مثل البيع الصادر من المتعاملين إرشاد إلى لزوم العقد وعدم انحلاله وليس متضمناً للتكليف أصلاً مثلاً بالبيع فينتقل المبيع إلى المشتري والتمن إلى بايعه وإذا أمسك البايع بالمبيع ولم يقبضه مع تسلمه الثمن من المشتري يكون إمساكه عدواناً على المشتري ولو كان القبض بعنوان الوفاء واجباً تكليفاً للزم أن يلتزم باستحقاق البايع

ص : ٥١

عقابين وأنه ارتكب أمرين: أحدهما حرام، والآخر ترك واجب، وهذا يناهى ما ورد فى بايع أمسك بالمبيع من استحقاق المشتري تسليمه وقبضه ومع الإغماض عن ذلك ودعوى ظهوره فى أنه خطاب لملاك العقد وأرباب العقود فلا ينبغى التأمل فى أن وجوب الوفاء فى العقود ورد عليه التخصيص أو اعتبر فى كل عقد قيماً أو قيوداً كاعتبار الكيل فى بيع المكيل وتعين الثمن ومدته وإذا فرض فى مورد بالشبهه الخارجيه فى كون العقد الصادر عن غير باقياً تحت العموم أو خارجاً عنه يكون التمسك بالعموم فى الآيه من التمسك بالعام فى شبهته المصداقيه أضف إلى ذلك أن الآيه لا تدل على الحكم فى الإيقاعات.

والصحيح أنه لا يمكن إثبات اعتبار أصله الصحه بمعناها الثانى من الكتاب المجيد كما لا يمكن التمسك فى اعتبارها بذيل الإجماع فإن الاتفاق على حمل عمل غير على الصحيح وإن كان أمراً محققاً على ما نذكر كما يظهر من كلماتهم فى الفروع المتعدده فى الأبواب المختلفه خصوصاً فى مسائل الخصومات فى المعاملات ونحوها إلا أن كونه من الإجماع التعبدى بحيث وصل إليهم ما لم يصل إلينا من المدرك غير معلوم بل من المحتمل جداً لولا دعوى اليقين أن المستند عندهم ما نذكر من الروايات، والسيره المستمره الجاريه من المتشرعه وغيرهم من غير ردع من ناحيه الشرع من حمل الفعل الصادر عن غير على التمام.

فى الاستدلال على اعتبار أصله الصحه

وقد يستدل على اعتبار أصله الصحه فى المقام بما ورد من التعليل فى روايه حفص بن غياث الوارده فى اعتبار قاعده اليد من قوله عليه السلام: «لو لم يجز هذا لما قام

للمسلمين سوق»(١) بدعوى أن هذا التعليل يجرى في أصله الصّحة أيضاً فإنه لو لم تعتبر أصله الصّحة لما قام أيضاً سوق وناقش في ذلك المحقق النائيني قدس سره بأن الحاجه إلى أصله الصّحة ليست بمثابه يلزم من عدم اعتبارها العسر والخرج وقاعده اليد تغنى في الأكثر عن اعتبار أصله الصّحة، ولكن فيه ما لا يخفى، وأن القاعده لا تغنى عن أصله الصّحة فإن اليد لا اعتبار بها فيما إذا علم وجه جريان اليد على المال فلا بد في ترتيب الأثر تصحيح الوجه الذي جرى معه اليد على المال كما إذا علم أن المال الذي كان بيد زيد أمانه عنده اشتراه من مالكه وإذا لم يجرى أصله الصّحة في ذلك الشراء خصوصاً مع دعوى المالك فساده كيف يجوز الشراء من زيد؟ وإذا كان الحال كذلك في بعض موارد اليد فكيف الحال في غير موارد؟ مما أشرنا إليها من أفعال غير والصحيح في الجواب مع الغمض عن السند أن غايه ما يقتضى التعليل المذكور اعتبار أصله الصّحة في المعاملات الجارية على الأموال، والمدعى في المقام اعتبار الصّحة في أفعال غير من الواجبات وغيرها مما يطلق عليه المعامله بالمعنى الأعم، ويمكن اتصافها بالصّحة والفساد.

وقد يستدل أيضاً على اعتبار أصله الصّحة بما ورد في مشروعيه التوكيل حيث إنه لا يحرز عادة صّحه عمل الوكيل إلاّ بالحمل على الصّحة، ولكن لا يخفى ما في هذا الاستدلال أيضاً فإن ما دل على مشروعيه الوكاله في المعامله ونحوها مدلولها عدم لزوم الإتيان بها مباشره ولكن لا دلالة له على اعتبار قول الوكيل في إحراز صّحته فضلاً عن إحرازها بأصله الصّحة حيث لا منافاه بين مشروعيه الوكاله في معاملة

ص : ٥٣

١-١) الوسائل ١٨ : ٢١٥، الباب ٢٥، من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٢.

ولزوم إحراز صحتها بوجه معتبر ككون الوكيل ثقته أو عدلاً عارفاً بالصحيح والفاقد وعلى الجملة كما يعتبر إحراز أصل عمل الوكيل في ترتيب الأثر كذلك يعتبر إحراز صحته ولا منافاه بين مشروعيه الوكاله ولزوم هذا الإحراز.

وهذا نظير ما دل على صحه الاقتداء بمن يثق بدينه(١) فإن غايه مدلوله إحراز العداله في إمام الجماعه في جواز الاقتداء به، وأما إحراز صحه صلاته فيمكن أن لا يعتبر في إحرازها أصاله الصحه فلا منافاه بين جواز الاقتداء بالعاقل وعدم اعتبار أصاله الصحه فيقتدى به فيما إذا أحرز ولو بالاطمينان أنه لا يصلح بنحو لا يرى صحتها.

والعمده كما أشرنا في اعتبار أصاله الصحه جريان السيره الجاربه من العقلاء والتمشيره من حمل الفعل الصادر عن غير على الصحه أي التام وترتيب الأثر عليه ما لم يحرز الخلاف من غير أن يرد من الشرع ما يدل على إلغاء السيره.

موارد الرجوع إلى أصاله الصحه في عمل غير

وينبغي التنبيه في المقام على أمور:

الأول _ المراد بالصحه في المقام المحمول عليها فعل غير الصحه الواقعيه لا الصحه على اعتقاد الفاعل كما يظهر الحمل على ذلك من بعض كلمات المحقق القمي وغيره ممن استند في اعتبارها لظهور حال المسلم فإن مقتضى الظاهر أي الغلبه في الفاعل المريد لفعل أنه لا- يأتي به على الوجه الباطل عنده إلا مع الغفله عن بعض خصوصياته التي يعلم باعتبارها فيه والغفله أمر نادر بالإضافة إلى تذكر الفاعل

ص : ٥٤

١- (١) الوسائل ٥ : ٣٨٨، الباب ١٠ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ٢.

والتفاته والوجه فى الحمل على الصحه الواقعيه لا- على الاعتقاديه مقتضى السيره الجاريه فإنها لا تتبع ظهور الحال خاصه بل يحمل على الصحه الواقعيه حتى فيما لم يحرز موافقه العامل مع الحامل فى الخصوصيات المعتمره فى ذلك العمل بل مورد ظهور الحال الموجب للثوق بصحه عمل غير يكون خارجاً عن محل الكلام فى أصله الصحه؛ لأن الثوق بالشىء فى نفسه حجه عقلائيته فى غير مقام الدعاوى وأصله الصحه معتمره مطلقاً.

الثانى _ قد يعلم عدم علم العامل بالفعل الصحيح والفاقد من جهه جهله بالحكم أو الموضوع فتكون صحه عمله واقعاً بمجرد المصادفه والاتفاق وقد لا- يعلم حاله من أنه يعلم الحكم أو الموضوع ولذلك يحتمل صحه عمله لاحتمال علمه بالحكم والموضوع مع احتمال فساد لعدم علمه، وقد يعلم أن العامل يعلم العمل الصحيح والفاقد ومع ذلك يحتمل فساد عمله لاحتمال غفلته حال العمل أو كون الصحيح عنده يغير الصحيح عند الحامل، وهل يعتبر أصله الصحه فى جميع هذه الصور أو تخصص جريانها لبعضها؟

الظاهر أنه لا- يمكن لنا اعتبار أصله الصحه فى الصوره الأولى؛ لأن الدليل على اعتبارها السيره المشار إليها، وثبوتها فيها غير محرز، ومع عدم الإحراز لا يمكن رفع اليد عن الاستصحاب الجارى فى ناحيه عدم حدوث ذلك الفعل الصحيح المفروض كونه هو الموضوع للحكم بالإضافه إلى غير، وما قيل فى وجه عدم الجريان من أن الدليل على اعتبارها ظهور حال المسلم، وأنه لا يقدم على العمل الفاسد، وهذا الظهور لا يتحقق مع العلم بحال المسلم، وأنه لا يعرف الصحيح من الفاسد لا يمكن المساعده عليه لما تقدم من أن اعتبار ظهور الحال غير اعتبار أصله

الصحة؛ ولذا تجرى أصاله الصحة فيما جهل حال المسلم العامل إذ مع فرض الجهل بحاله لا ظهور في حاله، وعلى ذلك تجرى أصاله الصحة في الصورة الثانيه فإن جريانها فيها غير قابل للمناقشه، وأما الصورة الثالثه فيحمل عمل غير فيها على الصحيح فيما إذا علم موافقه الحامل مع العامل في الاعتقاد، وكان احتمال الفساد لاحتمال غفلته حال العمل أو علم اختلافهما، ولكن كان الاختلاف بينهما لا- بنحو التباين كما إذا اعتقد العامل صحه الغسل ولو مع عدم الترتيب في غسل اليمين واليسار، ولكن يرى الحامل اعتباره مع احتماله أن العامل أيضاً اغتسل ترتيباً بين يمينه ويساره فيجوز للغير الائتمام بإمام يرى عدم الترتيب بين اليمين واليسار مع احتماله رعايته في اغتساله، ودعوى عدم إحراز السيره في فرض هذا الاختلاف كما ترى.

وأما إذا كان الاختلاف بينهما بنحو التباين فلا مورد للحمل على الصحة فإن احتمال الصحة في فعل الفاعل في الفرض لاحتمال غفلته وعدم التفاته، وليس من ديدن العقلاء والملتزمه حمل فعل الفاعل على الغفله في مقام ترتيب الأثر. نعم، ربّما يعتبر الشارع اعتقاد الفاعل بصحة عمله موضوعاً للحكم على السائرین بترتيب الأثر كما هو مفاد قاعده الالتزام كترتيب الأثر على نكاح غير وطلاقه وهذا غير مورد الكلام في المقام.

ما يقال من عدم جريان أصاله الصحة عند الشك في الأركان

الثالث _ المحكى عن العلامة والمحقق الثاني أن أصاله الصحة تجرى في العقود والإيقاعات فيما إذا كان الشك في غير الأركان منهما، وأما إذا كان المشكوك الركن فلا- تعتبر أصاله الصحة قال: إذا اختلف الضامن والمضمون له فقال الضامن: ضمنت وأنا صبي فلا ضمان عليّ، وقال المضمون له: ضمنت وأنت بالغ حلف

الضامن على عدم بلوغه حال الضمان، ثم قال: ولا تجرى أصالة الصحة في عقد الضمان ليكون منكرها مدعياً؛ لأن أصالة الصحة تجرى في العقود بعد إحراز أهليه التصرف كما إذا اختلفا في تحقق أمر مبطل ففي مثله يقدم قول مدعى الصحة، ونظير مسأله الضمان ما إذا قال البايع: بعثك المتاع بعبد، وقال المشتري: اشتريته بحرّ فإن في هذا المورد أيضاً لا تجرى أصالة الصحة ليقدّم قول البايع بل تجرى أصالة عدم بيع المتاع أو قال البايع: بعثك الحر، وقال المشتري: اشتريت العبد فإنه لا يحمل البيع على الصحة بل الأصل عدم وقوع السبب الناقل بالعبد.

وقال الشيخ قدس سره: لم يعلم الفرق بين مسأله الضمان بدعوى الضامن صغره عند الضمان وبين دعوى البايع صغره عند البيع حيث صرح المحقق الثانى والعلامة بجريان أصالة الصحة ثم قال: مقتضى النظر إلى الأدله من السيره المشار إليها ولزوم الإخلال هو التعميم ولذا لو شك المكلف فى أن اشتراؤه المتاع فى السابق كان صحيحاً لبلوغه أم كان صغيراً بنى على الصحة، ولو قيل: إن الحكم بالصحة فى الفرض لجريان أصالة الصحة فى فعل البايع وهو تملكه المتاع المفروض جرى ذلك فى مسأله الدعوى والإنكار حيث إن أصالة الصحة الجارية فى فعل البايع توجب تقديم قوله على قول المشتري، وكذا يجرى فى جميع العقود حيث إن الحكم بصحة فعل أحد الطرفين يوجب الحكم بوقوع الفعل الصحيح من الآخر لعدم تبعض العقد فى الحكم بالصحة. نعم، إذا لم يكن فى البين طرف آخر كما فى الإيقاعات فلا مورد لهذا الكلام فيها وذكر قدس سره أن الخلاف فى تحقق شرط مفسد للعقد أو الإيقاع وتقديم مدعى الصحة فيه لا يحتاج إلى أصالة الصحة؛ لأن الأصل فى الاختلاف فى الشرط الفاسد أو المفسد عدم اشتراطه، وإنما الكلام فى أصالة الصحة الموارد التى يكون

الأصل فيها عدم تحقق العقد أو الإيقاع التام ليوءخذ فيها الأصل المذكور ويوءخذ بالتمام لأصالة الصحه الجاريه فيها.

عدم جريان أصاله الصحه فى موارد الشك فى قابليه الفاعل للفعل أو قابليه المورد له

ثم إنه قد ينسب إلى المحقق الثانى أن مراده مما سبق عدم جريان أصاله الصحه فى موردين:

أحدهما _ ما إذا شك فى قابليه الفاعل لإيجاد الفعل بمعنى ولايته على إيجاد الشىء سواء كان الشك فى القابليه العرفيه والشرعيه كما إذا شك فى كون البايح مميزاً بالغاً أم لا- أو فى القابليه الشرعيه فقط كما إذا علم كونه مميزاً والشك كان فى بلوغه خاصه أو شك فى كون المطلق مجنوناً فإنه لا يجرى فى شىء من قبيل ذلك أصاله الصحه.

والآخر _ ما إذا كان الشك فى قابليه المورد سواء كانت القابليه العرفيه التى أمضاها الشرع أو القابليه الشرعيه فقط كما إذا شك فى أن العوض فى البيع ماله ماليه عند العقلاء كبعض الحشرات أو فى القابليه الشرعيه فقط ككون المبيع خلاً أو خمراً فإن هذه الموارد كالصوره الأولى خارجه عن سيره العقلاء فتكون موارد الحمل على الصحه فى العقود أو الإيقاعات فيما إذا كان الشك فيها من غير ناحيه قابليه الفاعل والمورد، وأما إحرازها فلا بد من أن يكون من وجه معتبر غير ناحيه أصاله الصحه وبتعبير آخر يمكن إحراز تماميتهما بأصاله الصحه من جهه سائر الأمور المعتمره فيهما.

وقد يقال: لا ينبغى التأمل فى عدم جريان أصاله الصحه فيما إذا كان الشرط

المشكوك في العقد أو الإيقاع بحيث لولاه لم يصدق عليه عنوان ذلك العقد أو الإيقاع كالقابليه العرفيه فى الفاعل أو المورد، وأما إذا كان بحيث لم يمنع فقدته عن صدق عنوانهما فيجرب أصاله الصحه كالقابليه الشرعيه؛ لأن السيره العقلائييه فى الحمل على الصحه سابق على الاشتراط الشرعى ولا يمكن دعوى حصول السيره على الحمل بعد تشريع العقود والإيقاعات وعلى ذلك ففى الشك فى بلوغ البايع ونحوه أو الشك فى أن العوض فى البيع الواقع كان خمراً أو خلاً فلا بأس بالأخذ بأصاله الصحه.

ولكن لا يخفى ما فى هذا القول فإن أصاله الصحه فى المعاملات وأن تكون بسيره العقلاء وسيرتهم سابقه على القيود الشرعيه إلا أن المدعى أنه إذا اعتبر فى ناحيه قابليه الفاعل أمراً بأن يرى أن الفاعل الفاقد له غير قابل للعمل، وكذا فى مورد المعامله بأن يرى أن الفاقد غير قابل لتلك المعامله يعاملون المتشرعه من العقلاء مع القابليه الشرعيه معامله القابليه العرفيه ولا يعتمدون على أصاله الصحه إلا بعد إحرازها والسيره العقلائييه إنما يعتمد عليها مع عدم ثبوت السيره المتشرعه على خلافها حيث يعتبر سيرتهم ردعاً كما أن اعتبار البلوغ من الشارع فى العقد والإيقاع ردع عن قابليه المميز عند العقلاء ونفى المالىه عن الخمر والخنزير ردع عما عندهم من اعتبارهما مالاً.

نعم ذكر الشيخ قدس سره أن السيره الجاربه حتى من المتشرعه هى الحمل على الصحه حتى فى موارد الشك فى القيود الشرعيه كما يظهر ذلك لمن تتبع سيرتهم فى الأموال المباعه فى السوق فى أيدى الناس فإنهم يتعاملون معها معامله الملك حتى فيما إذا كان الشك فى انتقالها إلى بعض البايعين من غير البالغين أو فى مقابل ما

لا يكون مالاً شرعاً، ولكن لا يخفى ما فيه فإن معاملته الملك مع تلك الأموال ليس للحمل على الصحة بل لقاعده اليد الجارية في حق ذى اليد.

ومما ذكر يظهر أنه لو علم أن ما بيده من المال قد اشتراه من غير، ولكن لم يعلم أنه اشتراه قبل بلوغه أم بعده يحكم بكونه ملكاً له لقاعده اليد نظير ما إذا رأى في يده مالاً لم يعلم أنه للغير أو ماله يحكم بكونه له، وعلى الجملة البناء على ملكية المال في مثل الفروض لقاعده اليد لا- لقاعده حمل عمل غير على الصحة ويكشف عن ذلك أنه لو رأى أن فلاناً طلق زوجته زيد ولكن لم يعلم أنه كان وكيلاً من قبل زيد أو أن طلاقه فضولى فلا يحمل فعله على الصحة بأن يتزوج بها بعد انقضاء عدتها مع احتمال أنه لم يكن وكيلاً- من قبل الزوج، ونظير ذلك ما إذا رأى شخصاً أنه يبيع دار زيد، ولكن لا يدرى أن البائع وكيل عن زيد أو أنه يبيع الدار فضولاً فلا يحمل بيعه على الصحة بأن يشتريها منه ويعطى الثمن بيده إلى غير ذلك وإن لم يكن ما ذكرنا محرراً فلا أقل من عدم إحراز الحمل على الصحة في موارد الشك في قابلية الفاعل أو المورد.

وقد ذكر الشيخ قدس سره أنه لو تنزلنا عما ذكرنا من جريان أصالة الصحة مع الشك في القابلية فلا تجرى أصالة الصحة فيما إذا لم يكن في البين طرف آخر بحيث يلزم لصحة عمله لإحراز القابلية فيه صحة عمل من يشك في قابليته كما إذا شك في أنه عندما طلق زوجته كان صغيراً فيبطل أم بالغاً وأما إذا شك في أنه عندما اشترى المال كان صغيراً أم بالغاً فإنه في هذا الفرض يمكن إحراز صحة شرائه بأصالة الصحة الجارية في بيع البائع فإن صحة البيع لا تتبعض فالحكم بصحته من قبل البائع يلزم الحكم بالصحة من جهة الشراء أيضاً بخلاف الشك في بلوغ الزوج عند طلاق زوجته

أو إبرائه المديون عن الدين، ولكن لا- يخفى ما فيه فإن الصحة المترتبة على فعل البايع وهو الإيجاب هي الصحة التأهليه لا الصحة الفعلية بمعنى أنه لو وقع قبول الإيجاب ممن هو سلطان على قبوله تم البيع، وأما إنه وقع القبول كذلك أم لا فلا يثبت لصحة الإيجاب فالتفصيل على فرض عدم الجريان عند الشك في القابليه لا أثر له لا يقال: إذا جرت أصاله الصحة في فعل البايع يمكن تصحيح الشراء أيضاً بقاعده الفراغ فإن الشراء فعل نفس الشاك ولا يعتبر في جريان قاعده الفراغ إلا مضي نفس العمل والشك في صحته بعد ذلك، وإذا أحرز صحة فعل نفسه والمفروض إحراز فعل البايع يحقق الموضوع للصحة الفعلية فإنه يقال: لا يثبت بلوغ المشتري لا بأصاله الصحة في فعل البايع ولا بقاعده الفراغ لعدم اعتبار الأصل المثبت والشك في الصحة ناش من الشك في البلوغ على ما تقدم في بيان الفرق بين قاعده التجاوز والفراغ وقاعده الفراغ، تتكفل لإحراز العمل الصحيح في مقام الامتثال لا لإثبات الحكم وإحرازه بإحراز الموضوع.

وعلى الجملة: قاعده اليد الجارية على المال الذي بيده مقتضاها كونه ملكاً له فلا تصل النوبه إلى أصاله عدم وقوع الشراء على ذلك المال: لأنه لا يترتب عليه إلا عدم كونه مالاً لذلك المال فتكون قاعده اليد حاكمه عليها والعجب من الشيخ قدس سره حيث يلتزم في بعض الأمور الآتية أن أصاله الصحة في الإيجاب لا تثبت وقوع القبول.

جريان أصاله الصحة في الأفعال التي عناوينها قصديه

الرابع _ هو أن جريان أصاله الصحة في عمل غير ينحصر في ما إذا أحرز أصل صدور العمل عن غير وكان الشك في صحته وفساده، وأما إذا لم يحرز أصل العمل فلا موضوع لأصاله الصحة، وعلى ذلك لو وقع الشك في زوال عين النجاسه عن

الثوب الذى غسله غير لا- تجرى أصاله الصحه فى غسله فإن مع احتمال بقاء العين لا يحرز غسل موضعها بخلاف ما إذا أحرز زوال العين، ولكن شك فى طهاره الثوب ونجاسته للشك فى ورود الماء على الثوب المتنجس أو وروده على الماء القليل المغسول به فإنه لا بأس بأصاله الصحه، ونظير ما ذكر ما إذا شك فى كون الصادر عن غير بقصد النياه عن غير أم لا فإن قصد النياه يوجب استناد الفعل إلى المنوب عنه وأصاله الصحه لا تثبت حصول ما كان على المنوب عنه ولذا يتعين إحراز صدور الفعل عن الأجير بقصد النياه فى القضاء عن المنوب عنه ولو كان الإحراز بإخبار الأجير إذا كان ثقه وكذا بإخبار غاسل الثوب بإزاله العين.

نعم، بعد إحراز أن فعل الأجير وصدور العمل عنه بقصد النياه يحمل عمله على الصحيح إذا كان ممن يحتمل فى حقه علمه بالصحيح والفساد بخلاف ما إذا لم يعلم صدور الفعل عنه بقصد النياه فإنه لا مجرى لأصاله الصحه مع عدم العلم بصدور العمل بقصدها.

وعن الشيخ قدس سره أن ما يأتى به الشخص من العمل الذى على عهده غير كالصلاه عن الميت لها جهتان: إحداهما _ أن ما يأتى به هو العمل على غير، والأخرى _ أنه عمل المباشر، وللعمل المأتى به آثار الجهتين مثلاً يراعى فى صلاته عن الميت ما على الميت من القصر والتمام، ومن حيث إنها فعله يراعى وظيفه الجهر والإخفات والستر وترك لبس الحرير وعلى ذلك فإن شك فى قصده النياه لا يترتب عليه سقوط ما كان على الميت وإن يستحق الأجره بمقتضى أصاله الصحه، ولكن لا يخفى ما فى تفكيكه قدس سره بين استحقاق الأجره وسقوط ما على المنوب عنه فإنه مع إحرازه قصد النياه لا يحرز تسليم العمل المستأجر عليه حتى يستحق المطالبه بالأجره.

وبتعبير آخر أصالة الصحة في عمل النائب لا تثبت وقوعه بقصد النيايه عن غير واستحقاق الأجره مترتب على وقوعه صحيحاً بقصد النيايه، وما دام لم يثبت ذلك فلا يستحق الأجره ثم إن وقوع العمل منه بقصد النيايه أم لا، لا يعلم إلا من قبل العامل نوعاً ولا سبيل للغير إلى العلم بقصده فهل يكتفى في إحراز ذلك مجرد أخباره بوقوع العمل بقصدها على ما هو المعروف في الألسنه أن كل ما لا يعلم إلا من قبل الشخص يقبل قوله فيه، أو لابد من إحراز ثقته أو عدالته حتى يقبل قوله فيه، وقد أشرنا إلى كفايه إخباره إذا كان ثقه ولا تعتبر العدالة حيث إن مقتضى السيره العقلانيه الاكتفاء بخبر الثقة في مثل هذه الموارد وأما ما هو معروف في الألسنه فلا دليل عليه على عمومه.

نعم: قام الدليل في بعض الموارد على قبول قول الشخص فيه من غير اعتبار كونه ثقه كقبول قول المرأه في حيضها وطهرها وكونها معتده أو انقضت عدتها، وأما بالإضافه إلى الأفعال التي لا تكون عناوينها قصديه ومع ذلك يتصف الفعل بالصحة تاره وبالفاسد أخرى فالحمل على الصحة فيها فيما إذا أحرز أو احتمل أن الفاعل يعلم الصحيح منه والفاسد أو احتمل ذلك في حقه على ما تقدم فإنه مع هذا الفرض في مورد يحمل فعله على الصحيح، وعلى ذلك فإن علم أن غاسل الثوب لا يعلم نجاسته أو لا يعلم كيفية تطهيره من نجاسه البول مثلاً فلا مورد لأصالة الصحة، وهل يعتبر في الحمل على الصحة مضافاً إلى ما ذكر إحراز أن الفاعل يريد الفعل الصحيح؟ كما إذا كان للفعل عنوانان كغسل الثوب المتنجس فإنه ينطبق عليه عنوان الغسل وعنوان التطهير إذا روعى في الغسل شرايط التطهير فهل يكتفى في الحمل على الصحة ما إذا أحرز أن الفاعل قصد غسله أو يعتبر إحراز قصده عنوان التطهير فإن لم يحرز ذلك فلا تجرى أصالة الصحة؛ لأن الدليل على اعتبارها هي السيره

المشار إليها ولم يحرز ثبوتها مع عدم إحراز العنوان الثاني كما إذا احتل أن الفاعل ممن لا يبالي بوقوع الفعل صحيحاً أو فاسداً ولا يبعد أن يكون إحراز السيره في خصوص إحراز قصد الصحيح في الموارد المذكوره.

الخامس _ ذكر الشيخ قدس سره أن مقتضى أصالة الصحه في عمل تحققه واجداً لما يعتبر في ترتب الأثر المقصود منه مثلاً صحه الإيجاب كونه بحيث إن تحقق معه قبول مع سائر ما يعتبر في ترتب الأثر المرغوب منه ترتب ذلك الأثر من انتقال المالكين في البيع والإجاره ونحوهما والزوجيه في النكاح إلى غير ذلك ولو شك في كون الصادر عن الموجب فاسد بمعنى عدم كون إيجابه واجداً لما يعتبر في الإيجاب ككونه بالعربي يحكم بكونه صحيحاً، ولكن إذا شك في حصول القبول أو في تحقق القبض المعبر في الهبه وبيع السلم والصرف إلى غير ذلك فلا يقتضى حمل الإيجاب على الصحه تحققها؛ لأن الثابت بأصالة الصحه الجاربه في الإيجاب الصحه التأهليه وهى كونه بحيث يترتب عليه الأثر المرغوب على تقدير حصول غيره مما يعتبر من القبول والقبض إلى غير ذلك.

ثم قال: وعلى ذلك فلو رجع المرتهن عن إذنه للراهن في بيع الرهن وشك في أن بيع الراهن كان قبل رجوعه عن إذنه أم بعده فلا- يمكن الأخذ بأصالة الصحه في إذنه في الحكم بصحه البيع، ولا- بأصالة الصحه في رجوعه في الحكم بفساده؛ لأن أصالة الصحه في الإذن معناه أنه لو وقع البيع بعده وقبل الرجوع حصل انتقال الرهن إلى المشتري والتمن إلى الراهن وهذه الصحه التأهليه قطعيه حتى على فرض إحراز وقوع البيع بعد الرجوع كما أن صحه الرجوع معناها أنه على تقدير وقوع البيع بعده لما ترتب عليه النقل والانتقال كما لا- تجرى أصالة الصحه في نفس البيع فإنه لا تثبت وقوع البيع بعد الإذن وقبل الرجوع إلا أن يتمسك في إثبات صحه البيع بالصحه الفعلية بالاستصحاب في

ناحية بقاء الإذن عند البيع وعدم الرجوع فيه إلى تمام العقد ولكن هذا التمسك مع أنه لا- يرتبط بأصالة الصحة يعارضه الاستصحاب في ناحية عدم البيع إلى زمان الرجوع، ولا يخفى أن ما ذكره في المقام ينافي ما تقدم منه قدس سره من أنه لو شك في أن شراءه السابق كان حال بلوغه أو صغره تكون أصالة الصحة الجارية في بيع البائع موجباً للحكم بصحة الشراء.

أقول: لا- يخفى أنه لو كان إذن المرتهن في بيع الرهن إسقاطاً لحق الرهانه فلا يفيد رجوعه عن إذنه ويصح بيع الراهن وإن لم يكن إسقاطاً له فأصالة الصحة وإن لا تجرى في بيعه إلا أنه يحكم بصحة بيعه للاستصحاب في بقاء إذنه وعدم رجوعه إلى تمام البيع، ولا يعارض هذا الاستصحاب بالاستصحاب في عدم وقوع البيع إلى زمان الرجوع فإن هذا الاستصحاب لا يثبت وقوعه بعد رجوعه وبتعبير آخر وقوع البيع محرز وكأن المرتهن قد أذن في البيع قبل ذلك، وإذا أحرز عدم رجوعه وبقاء إذنه إلى زمان البيع يتم موضوع النقل والانتقال.

وقد تحصل مما تقدم أنه لو أحرز حصول الفعل ممن له سلطته على ذلك الفعل في مورد قابل له فمع احتمال أن الفاعل يعلم بكيفية الفعل الصحيح يحمل فعله على الصحة، وإن توقفت الصحة الفعلية على حصول فعل شخص آخر لا يعلم بحصوله فلا يحرز حصوله بأصالة الصحة في فعل ذلك الفاعل كما إذا شككنا في حصول القبول للطرف الآخر في العقد فلا يثبت حصوله بأصالة الصحة في إيجاب الموجب، وكذلك إذا شككنا في حصول القبض من المتهم فإن أصالة الصحة في الإيجاب والقبول لا- تثبت تحقق القبض بلا- فرق بين القول بأن القبض وصول المال إلى يد المتهم أو التخليه بينه وبين المال بحيث يمكن له أخذه.

عدم اعتبار أصاله الصحه فى موارد جريانها بالإضافه إلى مثبتاتها

السادس _ لا- يخفى أن أصاله الصحه فى عمل غير إنما تقتضى ترتيب الأثر المترتب على ذلك الفعل وأما اللازم لصحته أو ملازمها فلا يثبت شىء منهما مع الشك فى وجودهما بأصاله الصحه فى ذلك العمل بأن يترتب الأثر الشرعى على ذلك اللازم أو الملازم أيضاً، وهذا لعين ما ذكرناه فى عدم اعتبار الاستصحاب أو قاعده الفراغ بالإضافه إلى مثبتاتها سواء قلنا بأن أصاله الصحه فى عمل غير كقاعده الفراغ والاستصحاب من الأصول العمليه أو أنها من الأمارات فإن عمده الدليل على اعتبارها السيره الجاريه من العقلاء حتى عند المتشرعه منهم، والسيره فى إثبات ما ذكر غير محرز إن لم يحرز عدم ثبوتها، وقد فرع الشيخ قدس سره على ذلك ما إذا شك فى أن شراء المشتري من البايع كان بعين مملوكه له أو كان الثمن فى الشراء الخمر أو الخنزير فيحكم بأصاله الصحه بصحه الشراء ولكن لا- يحكم بخروج تلك العين عن ملك المشتري ومن تركته إن مات ودخولها فى ملك البايع لأصاله عدم انتقالها عن ملكه، وهذا نظير ما تقدم من أنه لو شك فى صلاه العصر أنه صلى الظهر قبل ذلك أم لا أنه يحكم بفعل الظهر من حيث كونه شرطاً لصلاه العصر لا فعل الظهر من حيث هو واجب نفسى حتى لا يجب إتيانه ثانياً إلا إذا كان الشك فى الشىء بعد خروج وقته.

ولا- يخفى ما فى كلامه فى مسأله الشك فى أن الشراء كان بما يملكه من العين أو بما لا يملكه من الخمر والخنزير حيث تقدم أنه لا- مجرى لأصاله الصحه إلا- مع إحراز قابليه المورد ومع الشك المفروض لا- يحرز قابليه العوض للشراء به فيوءخذ بالاستصحاب فى بقاء تلك العين فى ملك المشتري إلى زمان موته فإن كان المبيع موجوداً يحكم ببقائه على ملك بايعه أخذاً بالاستصحاب بلا فرق بين أن يكون ذلك

المبيع بيد بايعه أو بيد المشتري فإنه إن كان بيد بايعه فالأمر ظاهر لقاعده يده عليه، وإن كان بيد المشتري لوقوع المعارضه بين يده على المبيع ويده على تلك العين، وبعد تساقطهما يرجع إلى بقاء المالكين على حالتهم الأولى.

وأما ذكره قدس سره من التنظير فلا يمكن المساعدة عليه سواء كان الشك في الإتيان بالظهر أثناء صلاه العصر أو بعد الفراغ عنها فإنه إن وقع الشك لم تجر قاعده الفراغ ولا التجاوز في صلاه الظهر حيث إن صلاه العصر من أولها إلى آخرها مشروطه بوقوعها بعد الظهر. ومع الشك في أثناء شك في صحه العصر قبل الفراغ منها وصلاه الظهر غير مشروطه بوقوعها قبل العصر ليجرى فيها قاعده التجاوز فالوظيفه حينئذ العدول من العصر إلى الظهر، وأما إذا شك في إتيان الظهر بعد الفراغ من العصر فصلاه العصر صحيحه قطعاً؛ لأن اشتراط الترتيب ذكرى وعليه الإتيان بالظهر للاستصحاب في عدم الإتيان بها ولكون الشك فيه قبل خروج الوقت.

ثم إن الشيخ قدس سره تعرض لما ذكره العلامة في القواعد من آخر كتاب الإجاره قال علامه في مسأله اختلاف المؤجر والمستأجر: كما إذا قال الموءجر آجرتك الدار كل شهر بدرهم وقال المستأجر استأجرتها منك سنه بدينار ففي تقديم قول المستأجر نظر حيث إن أصله الصحه في الإجاره لا تعين السنه، وإن قلنا بتقديم قول المالك فالأقوى صحه العقد في الشهر الأول(١).

أقول: لا- يمكن القول في فرض المسأله بصحه الإجاره في الشهر الأول: لأن الموءجر يدعى إجاره كل شهر بدرهم فيطالب المستأجر في الشهر الأول بدرهم

ص : ٦٧

والمستأجر يدعى الإجاره فى سنه بدينار، وبناءً على انحلال الإجاره يدعى المشتري تملك منفعه الدار فى الشهور الباقية أيضاً فى مقابل دينار وإذا كان الدينار بعشره دراهم تكون الأجره الواقعه فى شهر أقل من درهم فلا اتفاق بينهما فى الإجاره بشىء حتى فى الشهر الأول فىكون المرجع التحالف لأصالة عدم جريان الإجاره لا على سنه ولا على شهر على ما يذكره مالك الدار.

نعم، إذا كانت الأجره التى يدعيها المالك لكل شهر مساويه للأجره الانحلاليه أو أكثر فأمكن أن يقال بصحة الإجاره فى الشهر الأول: لأن إجارته متفق عليها بينهما من غير دعوى للموءجر على المستأجر بخلاف المستأجر فإنه يدعى تملك المنفعه فى الشهور الآتية من الثمن فالمالك ينكرها ثم ذكر الشيخ قدس سره ما ذكره العلامة فى آخر كلامه قال العلامة: وكذا الإشكال فى تقديم قول المستأجر فيما إذا اختلف الموءجر والمستأجر فى تعيين المده أو الأجره فادعى الموءجر عدم التعيين وأن الإجاره فاسده وقال المستأجر التعيين فيهما وأن الإجاره صحيحه ثم استقرب العلامة قدس سره تقديم قول المستأجر لأصالة الصحة فيما إذا لم يتضمن كلام الموءجر دعوى على المستأجر.

وما ذكر قدس سره عن العلامة ثانياً فى ذيل كلامه المتقدم فى القواعد ما إذا اختلف الموءجر والمستأجر فى تعيين المده أو الأجره فادعى الموءجر عدم التعيين فتكون الإجاره باطله وقال المستأجر بالتعيين فيهما فتكون صحيحه فإن العلامة قد استشكل فى تقديم قول المستأجر لما تقدم من أن أصالة الصحة لا تثبت ما عينه المستأجر من المده أو الأجره ثم ذكر أن الأقوى التقديم فيما إذا تضمن قول المستأجر دعوى على المالك(1) وقال فى

ص : ٦٨

جامع المقاصد فى شرح هذا الكلام أن المستأجر إن ادعى الأجره المسماه بمقدار أجره المثل أو الأزيد فلا يكون قوله متضمناً للدعوى على الموءجر وإن كان أقل يكون قوله متضمناً للدعوى الضرر على الموءجر فلا وجه لتقديم قوله حيث إن نقص الأجره ضرر على المالك وأصالة الصحه لا تثبته.

أقول: يفرض تاره، اختلافهما بعد انقضاء المده التى يدعيها المستأجر وأخرى قبل انقضائها فإن كان الاختلاف بعد الانقضاء وكون الأجره المسماه بمقدار أجره المثل أو الأزيد فلا مورد لأصالة الصحه؛ لاستحقاق الموءجر الأجره المساويه لأجره المثل سواء كانت الإجاره صحيحه أم فاسده؛ لأن استيفاء منفعه الدار أو تلفها بيد المستأجر موجب للضمان إذا لم يكن التسليط تبرعياً وأما إذا كان قول المستأجر الأجره الأقل من أجره المثل يكون متضمناً للدعوى على المالك بعدم استحقاق مقدار الناقص وأصالة الصحه فى الإجاره لا تعين الأجره الأقل فيحلف المالك على ما يدعيه ويأخذ منه أجره المثل؛ لقاعده الضمان المشار إليها، وكذا يتضمن قول المستأجر للدعوى على الموءجر إذا كان الاختلاف بينهما قبل انقضاء مدته الإجاره التى يدعيها المستأجر حيث قوله يتضمن دعوى تملكه لمنفعه الدار فى تلك المده فلا يجوز للموءجر أخذ العين منه فيحلف المالك ويأخذ العين.

بقى فى المقام أمر وهو أنه لا ينبغى التأمل فى تقديم أصالة الصحه على الاستصحاب الحكمى نظير بقاء المال على ملك مالكة الأولى، وعدم حدوث الزوجيه، وغير ذلك فإن مع جريان أصالة الصحه فى عمل عقداً كان أو إيقاعاً أو غيرهما لا يبقى شك فى الصحه وما يترتب عليها من سائر الآثار، وكذلك لا ينبغى التأمل فيما كان مع قطع النظر عن أصالة الصحه أصل موضوع يقتضى بطلان عمل

غير عند الشك فيه يسقط عن الاعتبار مع جريان أصله الصحه، وإن كان منشأ الشك في الصحه الشك في تحقق ذلك الشيء بأن يحسب ذلك الشيء تحققه موضوعاً أو قيداً لموضوع الصحه حيث مع إحراز جريان أصله الصحه بالسيره الجاربه فيها في المورد يلغى الأصل النافى في المورد كالاستصحاب في عدم ذلك الشيء، ولا يمكن أن تكون أدله اعتبار الاستصحاب رادعه من السيره؛ لما تقدم في بحث حجبه الأخبار أن الردع عن السيره لا بد من أن يكون وارداً في خصوص مورد السيره كما إذا علمنا بوقوع الطلاق من الزوج لزوجته في حضور شخصين نشك في عدالتهما فمقتضى أصله الصحه وقوع الطلاق صحيحاً فيجوز للغير تزوجها بعد انقضاء عدتها، ولكن لو كان لعدالتهما أثر آخر غير مربوط بصحه الطلاق لا يترتب على أصله الصحه ذلك الأثر كما إذا أردنا الاقتداء بأحدهما في الصلاه أو حضرا عند القاضى بالشهاده لأمر فلا يجوز للقاضى الاعتماد على أصله الصحه في ذلك الطلاق في قبول شهادتهما في المرافعات؛ لأن الثابت بمقتضى السيره هو الحكم بصحه طلاق الزوج عندهما إذا احتمل أن الزوج يعرف اشتراط حضور العدلين في طلاق زوجته وأما إذا لم يثبت جريان السيره على الحمل على الصحه كما في موارد الشك في قابليه الفاعل أو قابليه المورد فيرجع فيها إلى مقتضى الأصل النافى على ما تقدم لعدم اعتبار أصله الحمل على الصحه فيها ومما ذكرنا يظهر أن ما ذكره الشيخ قدس سره في تقريب تقديم أصله الصحه على الأصل الموضوعى في موارد جريانها.

عدم جريان الاستصحاب في ناحيه عدم الشرط مع جريان أصله الصحه

وقد ظهر مما ذكرنا أن الوجه في تقديم أصله الصحه على الاستصحاب في ناحيه عدم حصول الشرط في العقد أو الإيقاع أو غيرهما في موارد إحراز قابليه

الفاعل، والمورد هو أن إحراز جريان السيره على الحمل بالصحة فيه يوجب إلغاء الاستصحاب في ناحيه عدم حصول الشرط؛ لأن مع عدم الإلغاء يوجب لغويه اعتبار أصله الصحة؛ لأن في جل موارد الحمل على الصحة يكون مقتضى الاستصحاب فساد العمل نظير ما تقدم في قاعده الفراغ من أن تقديم الاستصحاب في عدم الوضوء عندما شك فيه بعد الفراغ من الصلاه يوجب إلغاء قاعده الفراغ.

ولكن ذكر الشيخ لعدم جريان الاستصحاب مع أصله الصحة وجهاً آخر وهو أن الاستصحاب في عدم بلوغ البايع مثلاً في العقد الواقع خارجاً لا يقتضى بنفسه عدم حصول النقل والانتقال بل بما أن مع صدوره من غير بالغ لا يتحقق العقد الصادر من البالغ وصدوره من البالغ سبب لحصول النقل والانتقال وعدم حصول المسبب مستند إلى عدم حصول السبب لا لصدور العقد من غير بالغ وإذا كان مقتضى أصله الصحة صدور العقد المفروض من البالغ ثبت السبب ولم يبق مجال لعدم تحقق السبب وبتعبير آخر صدور العقد من غير البالغ ضد للسبب الناقل لا أنه بنفسه يقتضى عدم المسبب، والذي يقتضى عدم المسبب عدم السبب ولا مجال لعدم السبب مع ثبوت السبب بأصله الصحة، ولكن لا يخفى ما فيه فإنه لولا لزوم اللغويه وعدم المعنى لاعتبار الاستصحاب مع جريان السيره على الحمل على الصحة كما إذا فرض عدم اللغويه وكون الدليل على اعتبار الحمل على الصحة دليلاً لفظياً قابلاً للمعارضه والتخصيص لكان الاستصحاب في عدم بلوغ البايع في العقد الصادر خارجاً مثبتاً لعدم تحقق السبب.

وبتعبير آخر إذا كان مقتضى أصله الصحة في البيع تحقق السبب وهو وقوع البيع المفروض من البالغ كان مقتضى استصحاب عدم البلوغ في الصادر عنه البيع

عدم تحقق السبب الناقل والحاصل الوجه في تقديم أصله الصحة على الاستصحاب ما ذكرنا من ثبوت حصول الشرط بالإضافة إلى العمل الواقع عن غير لا الحكم بحصوله في نفسه حتى بالإضافة إلى سائر الآثار المترتبة على حصوله.

قاعده اليد

في تقدم قاعده اليد على الاستصحاب

لا- ينبغي التأمّل في عدم جريان الاستصحاب في موارد جريان قاعده اليد سواء قيل بأن قاعده اليد من الأمارات أو أنها من الأصول لما تقدم في وجه تقديم أصله الصحة في عمل غير من أنه لولا تقدمها على الاستصحاب لاختص جريانها بموارد نادره حيث إن الوجه المذكور يجرى في تقديم قاعده اليد أيضاً وأنه لولاها لما كان للمسلمين سوق فإن الأيدي إلا في النادر مسبوقة بعدم الملكيه وقد اشتهر عدم جريان قاعده اليد في موردين، وأنه يوءخذ فيهما بمقتضى الاستصحاب لا لتقديم الاستصحاب على قاعده اليد بل؛ لأن قاعده اليد لا دليل عليها فيهما وإن يظهر من كلام المحقق النائيني واليزدي حكومه خطابات الاستصحاب على قاعده اليد فيهما.

المورد الأوّل _ ما إذا اعترف ذو اليد بانتقال المال إليه من المدعى أو مورثه فإنهم ذكروا أن قول ذي اليد بأن المال ملكه إذا انضم إليه اعترافه بأن المال انتقل إليه من المدعى بالبيع أو بالهبه أو بغير ذلك ينقلب إلى الدعوى على من اعترف له بأن المال كان ملكاً له أو لمورثه فيصير المدعى على ذي اليد منكرًا وذو اليد مدعيًا حيث إن صاحب اليد يدعى بحسب اعترافه بانتقال المال إليه عن اعتراف له بأنه

كان مالکاً والمعترف له ينكر النقل والانتقال وعدم اعتبار قاعده اليد فى الفرض لما ذكرناه من أن عمده الدليل على اعتبارها السيره العقلانيه حتى من المتشرعه ولا يأخذون باليد فى موارد اعتراف ذو اليد فى مقابل دعوى المعترف له أو وارثه وأما الروايه أيضاً فلا يزيد مدلولها غير إمضاء السيره العقلانيه كما يظهر بالتأمل فى مدلولها والتعليل الوارد فيها.

وذكروا أن ذلك مقتضى اعتراف ذى اليد لا مقتضى كون المال سابقاً ملكاً للمدعى لئلا يكون فرق فى انقلاب الدعوى بين اعتراف ذى اليد أو قيام البيئه بأن المال كان فى السابق ملكاً للمدعى أو مورثه أو علم القاضى بذلك فإن مقتضى نفوذ الإقرار وترتيب الأثر عليه غير إحراز الواقع وترتيب الأثر عليه كما إذا اعترف ذو اليد بأن المال الذى بيده لزيد ثم اعترف ثانياً بأنه لعمرو فإنه ينفذ كلا الإقرارين توءخذ منه العين فتعطى لزيد وتوءخذ منه القيمه وتعطى لعمرو مع أن المال فى الواقع لأحدهما لا لكل واحد منهما. وقد نوقش فى الالتزام بالانقلاب بأنه لا يصح عليه المنقول فى الاحتجاج وغيره عن أمير الموءمنين قدس سره فى مخاصمه فاطمه عليها السلام مع الأول فى أمر فذك حيث اعترفت (سلام الله عليها) بأن فذكاً كانت لرسول الله صلى الله عليه و آله وقد أخذتها من أبيها نحله(١).

وحيث إن أبا بكر بزعمهم كان ولياً تكون دعواه بأنه صدقه وفىء للمسلمين مع انضمام اعترافها عليها السلام بأنها كانت لرسول الله موجباً لانقلاب الدعوى مع أن علياً عليه السلام قد أنكر على أبى بكر مطالبته البيئه من فاطمه عليها السلام على أنه نحله أبيها وأنه يلزم

ص : ٧٣

وقد أجاب المحقق النائيني قدس سره عن المناقشه بأن اعتراف ذى اليد بكون المال فى السابق للمدعى أو مورثه وأن يوجب الإنقلاب فى الدعوى فىكون ذو اليد مدعياً والمدعى منكرأ إلا أن قضيه أمر فذك لا تدخل فى هذه الكبرى، والوجه فى ذلك أن التبديل فى الملكيه التى هى إضافه خاصه بين المال والمالك يكون: بتبديل المالك تاره بأن يقوم غير المالك كما فى مورد الإرث فإن الورثه بموت المورث يقومون مقامه فىكون المال المضاف إلى المورث مضافاً إليهم، ويكون بتبديل المملوك أخرى كما فى مورد البيع وغيره من المعاووضات المالىه فإنه إذا باع المالك داره بثمان كان المضاف إلى مالکها قبل البيع هو الدار وبعد البيع يكون الثمن كما أن الأمر فى ناحيه المشتري بالعكس، ويكون ثالثه بتبديل نفس الإضافه كما فى مورد الهبه والوصيه فإن الواهب عند هبته يوجد إضافه المال الموهوب إلى المتهب ويقطعها عن نفسه كما أن الموصى يقطعها عن نفسه فى ظرف موته ويوجد لها للموصى له، ففى قضيه فذك المسلمون أو فقراؤهم لم يكونوا وارثين للنبي صلى الله عليه و آله على طبق الحديث المجعول حتى يكون إقرار فاطمه عليهاالسلام بأن فذكاً كانت لأبى وقد جعلها نحلتي حال حياتها اعترافاً لكونها للمسلمين أو فقراؤهم فيوجب الانقلاب فى دعاها بل هذا نظير ما كان ذو اليد مدعياً أن المال الذى بيده قد انتقل إليه من زيد المتوفى حال حياته وقال شخص أو أشخاص من غير يد على ذلك المال أن زيدا أوصى لنا ذلك المال فإنه يحسب ذو اليد منكرأ وعلى المدعين للوصيه لهم إقامه البينه عليها بل الأمر فى الحديث المجعول ليس من قبيل الوصيه أيضاً حيث إن فقراء المسلمين مصرف لذلك المال على طبق ذلك الحديث فلم يبق فى مقابل يد فاطمه عليهاالسلام إلا استصحاب

وأما القرعة فالاستصحاب في موردها يقدم عليها؛ لأخصيّه دليله من دليلها لإعتبار سبق الحاله السابقه فيه دونها، واختصاصها بغير الأحكام إجماعاً لا يوجب الخصوصيه في دليلها بعد عموم لفظها لها، هذا مضافاً إلى وهن دليلها

بقاء فذك في ملك رسول الله إلى وفاته وهذا الاستصحاب محكوم بقاعده اليد، وملخص الكلام إنما تنقلب الدعوى باعتراف ذى اليد إذا كان المدعى في الواقعه نفس المعترف له أى المقر له ويلحق بذلك إذا كان المدعى وارث بحيث يقوم مقام نفس المقر له ففي هذه الصوره لا- اعتبار بيد ذى اليد بل يحسب مدعياً وأما إذا كان المدعى أجنبياً عن المقر له المتوفى بأن ادعى شخص أنه أوصى له المتوفى بذلك المال فعليه إقامه البينه على دعوى الوصيه له وإلا- يحلف ذو اليد ويسقط بحلفه دعوى المدعى.

المورد الثانى _ ما إذا علم كون اليد في السابق من ذى اليد يد غير ملك بأن كان المال في يده أمانه أو عاريه أو إجاره أو غصباً وشك في تبدلها إلى يد ملك فيقال هذه اليد غير معتبره ولا تكون مثبته للملك، وقيل وجهه كما عن السيد اليزدى في ملحقات العروه والمحقق النائينى أن الاستصحاب الجارى في ناحيه حال اليد يخرجها عن موضوع اعتبار قاعده اليد فإن الموضوع لها اليد المشكوكه ومع الاستصحاب في كونها على ما كان لم يبق شك فيها، وهذا نظير الاستصحاب في عدم البلوغ في المفتى حيث يخرج فتواه عن الاعتبار، وفيه ما لا يخفى فإن ظاهر القائلين بعدم اعتبار قاعده اليد في الفرض أن عدم اعتبارها لا للاستصحاب بل لو لم يجر الاستصحاب أيضاً كما لو قيل بعدم اعتبار الاستصحاب لكان المرجع غير قاعده اليد حيث إن العمده في دليل اعتبار قاعده اليد السيره المشار إليها ولم تحرز السيره في مفروض المقام، وما تقدم في روايه حفص بن غياث: «لو لم يجر ذلك لم يقيم

بكثره تخصيصه، حتى صار العمل به في مورد محتاجاً إلى الجبر بعمل المعظم، كما قيل، وقوه دليله بقله تخصيصه بخصوص دليل.

لا يقال: كيف يجور تخصيص دليلها بدليله؟ وقد كان دليلها رافعاً لموضوع دليله لا لحكمه، وموجباً لكون نقض اليقين باليقين بالحجه على خلافه، كما

للمسلمين سوق»(١) ظاهرها اليد المشكوكه على المال من حين الحدوث مع أن سندها لا يخلو عن المناقشه، وقد يقال: إنه يعم المفروض قوله عليه السلام في موثقه يونس بن يعقوب من استولى على شيء منه فهو له(٢) رواها في الوسائل في باب حكم اختلاف الزوجين أو ورثتهما في متاع البيت وظاهرها اعتبار اليد والاستيلاء الفعلي وفيه أن ظاهرها أيضاً احتمال ملكيه المستولى من أول استيلائه.

ولكن يمكن الاستدلال على عموم السيره بما إذا كانت اليد كذلك وادعى كل من ذى اليد وشخص آخر في عرض دعوى ملكيه ذى اليد أن المال له فإنه لو كان المدعى هو المالك الأول ومع اعتراف ذى اليد أنه كان له فقد تقدم انقلاب الدعوى في الفرض ولو كان غير ذلك المال فاللازم الحكم في المال بالتنصيف كما هو الحال في دعوى شخصين ملكيه مال مع عدم اليد لواحد منهما مع أنهم ذكروا أن ذى اليد يحلف على نفى دعوى الآخر مع عدم البيئه له فيأخذ المال.

في اعتبار قاعده اليد في موارد إثبات ملكيه المنفعه ونحوها

بقي في المقام أمران:

الأول _ هل اليد على منفعه العين تعتبر في كون ذى اليد مالكاً لها كما إذا علم

ص : ٧٦

١-١ (١) الكافي ٧ : ٣٨٧.

٢-٢ (٢) وسائل الشيعه ١٧ : ٥٢٥، الباب ٨ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٣.

هو الحال بينه وبين أدله سائر الأمارات، فيكون _ هاهنا أيضاً _ من دوران الأمر بين التخصيص بلا وجه غير دائر والتخصّص.

فإنه يقال: ليس الأمر كذلك، فإن المشكوك مما كانت له حاله سابقه وإن كان من المشكل والمجهول والمشتبه بعنوانه الواقعي، إلا أنه ليس منها بعنوان ما طراً

بأن العين وقف وقد تصدى ذو اليد لإجارتها فيحكم بكونه مالكا للمنفعه أو متولياً للوقف فيجوز الاستيجار منه لا يبعد ذلك؛ لأن اليد على العين كما أنها أماره ملك العين عند احتمالها كذلك أماره لملك منفعتها والمتبع في السيره المشار إليها كون يده على منفعه العين ولا- يبتنى بناؤهم على ذلك على صورته بنائهم على ملك العين خاصة ليلزم عدم البناء في موارد العلم بعدم كون العين ملكاً له بل مع احتمال كون ذى اليد ذا حق في العين تكون يده معتبره في إحراز ذلك الحق كحق الاختصاص والانتفاع.

ولو كانت عين بيد شخص يصرف منافعتها وريعتها على علماء البلد أو فقرائه بعنوان كونها وقفاً عليهم أو وصيه وأدعى شخص ملكيه تلك العين يكون مدعياً ومثل ذلك الأنهار المملوكة في القرى فإن أهلها ينتفعون بالماء الجارى فيها للشرب وغسل الثياب ونحو ذلك فلا- يجوز لمشتري النهر من مالكة أن يمنع أهل القرية عن الانتفاع من مائه في مثل ما ذكر بل لا أثر لمنعه؛ لأن يد أهل القرية على النهر أماره كونهم ذوى حق عليه من أول الأمر ولعله يشير إلى ذلك مكاتبه محمد بن الحسين إلى أبي محمد عليه السلام: رجل كان له رحي على نهر قرية والقرية لرجل فأراد صاحب القرية أن يسوق الماء إلى قريته في غير هذا النهر ويعطل هذه الرحي أله ذلك أم لا؟ فوقع عليه السلام: «يتقى الله ويعمل في ذلك بالمعروف ولا يضر أخاه الموء من»(١).

ص : ٧٧

عليه من نقض اليقين بالشك، والظاهر من دليل القرعه أن يكون منها بقول مطلق لا في الجملة، فدليل الإستصحاب الدال على حرمة النقض الصادق عليه حقيقته، رافع لموضوعه أيضاً، فافهم.

الثاني _ أماريه اليد لملك العين تحتاج إلى انضمام دعوى ذى اليد ملكيتها أو أن اليد بانفرادها أماره لملكها ما لم يحرز أنه غير مالك أو لم يعترف بعدم كونه مالكاً حيث إن اعتبار اليد من الطريقيه فلا يكون لها اعتبار مع إحراز الخلاف أو اعترافه بعدم ملكها، وكذا لا يعتبر في أماريه اليد تصرف ذى اليد فيما بيده في أماريه اليد فإذا مات يحكم بكون ما بيده ملكه، وداخل في تركته مع عدم إحراز الخلاف، وهل يقدح في أماريه اليد قوله عدم علمه بكون ما بيده ملكاً له أم لا؟ فقد يقال بعدم اعتبارها مع اعتراف ذيها بعدم علمه بكونه له، ويستظهر ذلك من صحيحه جميل بن صالح المرويه في باب اللقطه قال: قلت لأبي عبد الله ٧: «رجل وجد في منزله ديناراً قال: يدخل منزله غيره قلت: نعم كثير، قال: هذا لقطه، قلت: فرجل وجد في صندوقه ديناراً قال: يدخل أحد يده في صندوقه غيره أو يضع فيه شيئاً؟ قلت: لا، قال: فهو له» (١) ولكنها بذيلها على خلاف الاستظهار أدل، ولعل الحكم في الصدر باعتبار أن المنزل إذا كان في تناول الأشخاص الكثيرين يكون للواردين أيضاً يد عليه بخلاف الصندوق الذي فرض عدم دخوله بيد غيره. نعم، لا- يبعد أن يكون اختصاص اعتبار اليد مع عدم علم ذى اليد بأنه ملكه بما إذا كان من أول وضع يده عليه يحتمل كونه له أو لغيره وأما إذا كان يعلم في أول وضع يده على المال لم يكن مالكاً له واحتمل أنه صار ملكاً له بالاشتراء أو بغيره فالحكم بكونه مالكاً محل إشكال.

ص : ٧٨

١- ١) وسائل الشيعه ١٧ : ٣٥٣، الباب ٣ من أبواب اللقطه. وفيه حديث واحد.

فلا- بأس برفع اليد عن دليلها عند دوران الأمر بينه وبين رفع اليد عن دليله، لو هن عمومها وقوه عمومه، كما أشرنا إليه آنفاً،
والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على محمد وآله باطناً وظاهراً. [١]

القرعه

في تقديم الاستصحاب على خطابات القرعه

[١] ذكر الماتن قدس سره تقديم الاستصحاب على خطابات القرعه في موارد جريان الاستصحاب وذلك فإن خطابات الاستصحاب أخص بالإضافة إلى خطابات القرعه فإن ما ورد في القرعه من أنها لكل أمر مجهول أو مشكل (١) يعم ما إذا كان المجهول والمشكل معلوماً من جهة الحال السابقه أم لا بخلاف خطابات الاستصحاب فإنها تختص بما إذا كانت الحاله السابقه للمجهول محرزه. ثم ذكر لا- يقال: النسبه بين خطابات الاستصحاب وخطابات القرعه العموم من وجه لاختصاص خطاباتهما بالشبهات الموضوعيه فإن القرعه لا تجرى في الشبهات الحكميه واختصاص خطابات الاستصحاب بما إذا كانت الحاله السابقه محرزه بلا فرق بين الشبهه الموضوعيه والشبهه الحكميه، وأجاب عن ذلك بأن الميزان في ملاحظه النسبه بين الخطابين الظهور الاستعمالي لكل منهما لا الظهور الاستعمالي الذي يكون مورداً لأصالة التطابق بينه وبين المراد الجدى على ما يأتي في بحث انقلاب النسبه مع أنه لو كان الملاك ملاحظه النسبه بين الظهور الاستعمالي الذي هو مورد لأصالة التطابق لكان الاستصحاب مقدماً أيضاً؛ لقوه خطابه؛ لقله ورود التخصيص عليها بخلاف خطابات القرعه حيث صارت لكثره ورود التخصيص عليها موهونه؛ ولذا قيل أن

ص : ٧٩

١- (١) وسائل الشيعه ١٨ : ١٨٩ و ١٩١، الباب ١٣ من أبواب كيفيه الحكم، الحديث ١١ و ١٨.

العمل بما ورد في القرعه في مورد يحتاج إلى الجبر بعمل المعظم.

وأردف على ذلك قوله: لا- يقال: كيف يكون خطاب الاستصحاب مقدماً على خطابات القرعه مع أن شمولها لمورد يكون موجباً لارتفاع الموضوع للاستصحاب فيه كما هو الحال في ورود بالإضافة إلى الحكم في الخطاب الآخر وذلك فإن المنهى عنه في خطابات الاستصحاب النهى عن نقض اليقين بالشك ومع شمول خطابات القرعه للمورد يكون نقض اليقين فيه بالحجه لا بالشك بخلاف تقديم خطاب الاستصحاب على خطابات القرعه من غير وجه إلا بوجه دائر.

فإنه يقال: ليس الأمر كما ذكر بل الأمر بالعكس يعنى يكون شمول خطاب النهى عن نقض اليقين بالشك لمورد موجباً لارتفاع الموضوع لاعتبار القرعه فيه؛ لأن الموضوع لاعتبارها المجهول والمشتبه والمشكك مطلقاً أى من جهة الحكم الواقعي والظاهري وشمول خطاب الاستصحاب لمورد يعين الحكم الظاهري فيه، وبتعبير آخر الموضوع لاعتبار الاستصحاب الشك في الواقع بخلاف الموضوع لاعتبار القرعه فإن الموضوع له هو المجهول والمشتبه مطلقاً فيكون شمول النهى عن نقض اليقين بالشك موجباً لتعين الحكم الظاهري.

أقول: ما ذكر الماتن قدس سره أولاً من كون أدله الاستصحاب أخص من خطابات القرعه ينافي ما ذكره أخيراً من كون دليل الاستصحاب بشموله لمورد يكون وارداً على خطابات القرعه حيث ينتفى مع الاستصحاب الموضوع لها بدعوى أن الموضوع لها المجهول بحسب الواقع والظاهر، ولازم ذلك أن لا- يكون موضوع لها أيضاً مع أصاله البراءه وأصاله الحليه ويبقى على ذلك إثبات أن الموضوع لاعتبار القرعه هو الجهل بالشئ مطلقاً من حيث حكمه الواقعي والظاهري واستفاده ذلك

مما ورد في القرعة مشكل فإن بعض الأخبار الواردة فيها لسانها يساوق لسان أصاله الحليه والطهاره من ثبوت الواقع وتعيينه والشك فيه كروايه محمد بن حكيم قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن شيء فقال لي: كل مجهول فيه القرعة قلت له: إن القرعة تخطئ وتصيب، قال: كلما حكم الله به ليس بالمخطئ»^(١) وظهرها جريان القرعة في كل مجهول له تعين واقعي ولكن يظهر من بعض الأخبار عدم اعتبار التعين الواقعي وفي صحيحه محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام: عن رجل يكون له المملوك فيوصى بعتق ثلثهم قال: كان على عليه السلام يسهم بينهم»^(٢) ومن الظاهر أن الحكم في الواقع ليس مجهولاً ومشكلاً؛ لأن مقتضى الوصيه ولايه الوصى والورثه على اختيار الثلث نظير الوصيه بثالث المال في غير هذا المورد وكذا في مورد قسمه المال المشترك، وظاهر بعض الأخبار استعمال القرعة في موارد قطع المشاجر كما في صحيحه جميل حيث قال: زراره إنما جاء الحديث بأنه: «ليس من قوم فوضوا أمرهم إلى الله ثم اقترعوا إلا - خرج سهم المحق»^(٣) والأظهر في موارد الرجوع إلى القرعة أن يقال: إن الموارد التي يعلم فيها الحكم الظاهري من حيث التنجيز والتعذير فيها مع قطع النظر عن ورود الأمر بالقرعة فيها يقتصر على العمل بالقرعة فيها مع ورود الأمر بالقرعة فيها كما في مثال الغنم حيث إن مقتضى العلم الإجمالي بكون بعض الغنم في الواقع موطوءاً الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه طرفاً للعلم الإجمالي، وكذا يعمل بها في الموارد التي ورد الأمر فيها بالقرعة مع عدم الواقع

ص : ٨١

-
- ١-١) وسائل الشيعه ١٨ : ١٨٩، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١١.
 - ٢-٢) وسائل الشيعه ١٨ : ١٩١، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١٦.
 - ٣-٣) التهذيب ٦ : ٢٣٨. عنه في الوسائل ١٨ : ١٨٨، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٦.

المعين فيها وكان الحكم الواقعي فيها معلوماً مع قطع النظر عن ورود الأمر بالقرعه فيها كما في مورد الوصيه بعثت ثلث العبيد فإن الأمر بعثت ثلثهم كالوصيه بثلث ماله في وجوه الخير يكون بالتقسيم بتراضى الوصى والورثه في تعيين الثلث ولكن حيث ورد الأمر في تعيينه بالقرعه يؤخذ في الأول بالقرعه لورود الأمر فيه بتعيين ثلث العبيد بها.

وأما المجهول الواقعي الذي لا يعلم واقعه بوجه ولم يكن المطلوب فيه إحراز التعذير والتنجز فيرجع فيه إلى القرعه أخذاً بقوله عليه السلام: «ليس من قوم تقارعوا ثم فوضوا أمرهم إلى الله إلا أخرج سهم المحق» بناءً على عدم ظهوره في خصوص القرعه في مقام تعيين السهم في القسمة في الشركه في القيميات كما يفصح عن ذلك مورده.

وأما المجهول الواقعي الذي يكون فيه الموضوع للتعذير والتنجز فالمرجع فيه إلى الأصول العمليه كالاستصحاب والبراءه ونحوهما وأما مثل روايه محمد بن حكيم أن «كل مجهول فيه القرعه»^(١) فمقتضاها على ما يقال اعتبار القرعه في كل مشتبه حتى ما لو كان حكمه الظاهري معلوماً من غير ناحيه القرعه فتعارض الروايات الوارده في سائر الأصول العمليه ومنها الاستصحاب ولكن لا- يمكن المساعده عليها لضعف الخبر سنداً ودلاله فإن ظاهره المجهول مطلقاً أو من الجهه التي لا بد من العلم به من تلك الجهه وما ثبت فيه الحكم الظاهري يعلم حاله ولا- يقاس بخطاب «كل شيء حلال حتى تعرف الحرام»^(٢) و«كل شيء نظيف حتى

ص : ٨٢

١-١) وسائل الشيعه ١٨ : ١٨٩، الباب ١٣ من أبواب كيفيه الحكم، الحديث ١١.

٢-٢) وسائل الشيعه ١٢ : ٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

تعلم أنه قذر»(١) حيث إن ظاهرهما الجهل بالحرمة الواقعيه والقذاره الواقعيه بقريته الغايه الوارده فيهما فإنها تكشف عن أن المفروض فيهما الشك في الحرمة الواقعيه والقذاره الواقعيه بخلاف «كل مجهول فيه القرعه» فإنه ليس فيه قرينه على إرادته خصوص المجهول الواقعي بل يعم المجهول الظاهري أيضاً نظير الولد المردد بين كون أبيه زيداً أو عمراً كما هو مورد بعض الروايات الوارده في القرعه. نعم، لا يصدق المجهول إلا إذا كان له تعيين واقعاً هذا كله فيما إذا لم تكن القرعه مورد التراضى في معامله كما في قسمه المال المشترك وإلا تكون مشروعته بمشروعيه التراضى.

ص : ٨٣

١-١) وسائل الشيعه ٢ : ١٠٥٤، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

المقصد الثامن: (في تعارض الأدلة والأمارات)

اشاره

ص : ٨٥

في تعارض الأدلة والأمارات [١]

في التعادل والتراجيح

[١] الظاهر اتحاد المراد من الدليل والأماره أو كون الأماره أخصّ من الدليل وهو طريق الحكم والمجموع الشرعي الكلي، وما عن الشيخ قدس سره من أنّ الطريق المعتبر في الأحكام يسمّى بالدليل، وفي الموضوعات يسمّى بالأماره، غير مراد للماتن قدس سره لأنّ البحث في الطرق المعتبره إلى الموضوعات غير مقصود في المقام، والمقصود في المقام البحث في تعارض ما يكون طريقاً إلى الأحكام والمجموعات الشرعيه من الأحكام الفرعيه الكليه وما يلحق بها.

ثمّ إنّ الشيخ قدس سره قد تبع سلفه في بحث التعادل والتراجيح في جعله خاتمه الكتاب المشعر بخروج البحث من مسائل علم الأصول كخروج مباحث الاجتهاد والتقليد منها، والوجه في ذلك أنّهم التزموا بكون مباحث الأصول هي المسائل التي يكون المحمول فيها من عوارض الكتاب والسنة حيث جعلوا الموضوع لعلم الأصول الأدله الأربعة وبما أنّ البحث في التعادل والتراجيح راجع إلى عوارض الحاكي عن السنة ولا يقع التعارض ولا الترجيح في نفس السنة فلا تكون هذه المباحث داخله في مسائل علم الأصول.

وقد تقدّم في أوّل (١) الكتاب الرّد والنقض فيما التزموا به، ولكنّ الماتن التزم بأنّ مسائل علم الأصول هي التي تكون نتائجها واقع في طريق الاستنباط وتحصيل

ص : ٨٧

نفس الحكم الشرعى الفعلى أو حاله من حيث التنجز والعذر عنه، بلا فرق بين أن يكون المحمول فى تلك المسائل من عوارض الأدله الأربعة أو غيرها ولذا أدخل مباحث التعادل والتراجيح فى مسائل علم الأصول، وجعل من مقاصد الكتاب، وهذا هو الصحيح، فإنه كيف يصح الالتزام بخروج مباحث التعارض والتراجيح من مسائل علم الأصول مع أن عمده الدليل فى المسائل الفقهيّه هى الأخبار المأثوره عن أهل البيت والعصمه سلام الله عليهم أجمعين، وتلك الأخبار فى غير واحد من الموارد مختلفه فى مضامينها ومنافيه بعضها مع بعضها الآخر فى مداليلها فيحتاج استنباط الحكم الشرعى الفرعى الكلى منها إلى علاج المخالفه وملاحظه موجب التعارض.

ثم إن المراد بالتعادل تكافؤ المتعارضين، وعدم ثبوت المزيّه لأحدهما الموجه لتقديمه، بخلاف الترجيح فإنه يكون بثبوتها لأحدهما الموضوع لاعتبار ذيهام مع المعارضه ككون أحد الخبرين موافقاً للكتاب العزيز أو مخالفاً للعامة ونحو ذلك، ولا يراد الترجيح فى مقامات حصول الجمع العرفى التى يكون فيها أحد الخطابين قرينه على التصرف فى الآخر أو كان فى البين قرينه على ذلك فإنه فى هذه الفروض لا يكون فى البين تعارض كما يأتى.

التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلّة بحسب الدلالة ومقام الإثبات [١] على وجه التناقض أو التضاد حقيقه أو عرضاً.

في تعريف التعارض بتنافي مدلولي الدليلين أو الأدلّة

إشاره

[١] قد ذكر الشيخ قدس سره في التعادل والتراجيح أنّ موردهما تعارض الدليلين فيجب معرفه التعارض أولاً، وفشّره بتنافي الدليلين في مدلولهما سواء كان التنافي بينهما بنحو التناقض أو التضاد، والمراد بالتناقض أن يكون مدلول أحدهما ثبوت أمر ومدلول الآخر عدم ثبوته كما أنّ المراد بالتضاد أن يكون مدلول أحدهما ثبوت أمر، ومدلول الآخر ثبوت أمر آخر ولا يمكن ثبوت كلا الأمرين أو يعلم بعدم ثبوتهما معاً ويعبر في مورد العلم بعدم ثبوتهما معاً بالتعارض بالعرض، بخلاف الأولين فإنّ التعارض يكون بالذات.

وربّما أنّ التعريف المذكور في كلام الشيخ يعمّ ما إذا كان بين الدليلين جمع عرفي، كما إذا كان أحد الخطابين متضمناً لحكم الشيء بعنوانه الأوّلي والخطاب الآخر متضمناً للحكم الآخر بالعنوان الثانوي، بل يعمّ التنافي في مدلولين لموارد الحكومه وإن أتعب قدس سره نفسه في إخراج اجتماع الأصول الشرعيّه والأماره وسائر موارد الحكومه عن التعريف؛ لثلا يورد عليه بأنّه لا يكون في الموارد بين الأدلّة القائمه على الأحكام الواقعيّه والأصول العمليّه فيها تعارض، مع أنّ تنافي مدلولي الدليلين يعمّهما، وذكر في وجه الخروج بأنّه يختلف الموضوع للحكم الواقعي الذي هو مدلول الدليل مع الموضوع في الأصل العملي، فإنّ الموضوع للحكم الواقعي الشيء بما هو هو، وفي الأصل العملي الشيء بوصف كونه مشكوك الحكم، وإذا قام الدليل على حرمة العصير العنبي بعد غليانه، فإن كان ذلك الدليل موجبا للعلم

بأن علم بكذب أحدهما إجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً، وعليه فلا تعارض بينهما بمجرد تنافي مدلولهما إذا كان بينهما حكومه رافعه

بالواقع فلا يكون في العصير مورد للأصل العملي، وكذا فيما إذا لم يكن موجباً للعلم ولكن ثبت اعتباره بدليل علمي، فإن الأصل العملي كالبراءة العقليّة والاشتغال وأصالة التخيير تنتفي موضوعاتها مع قيامه، والأصل العملي الشرعي كالاستصحاب وإن لا ينتفي الموضوع له حقيقته إلا أنه ينتفي حكمه بمعنى أنه يحكم بقيام تلك الأماره بخروج موردها عن مورد الأصل وموضوعه.

ثم تكلم في تقرير الحكومه وبيان الفرق بينها وبين التخصيص بأن المخصّص بيان لمدلول العامّ بحكم العقل لا بمدلوله اللفظي، بخلاف الخطاب الحاكم فإنه مبيّن للمراد من الخطاب المحكوم بمدلوله اللفظي؛ ولذا يقدم الدليل الحاكم على الخطاب المحكوم ولو كان الخطاب الحاكم أضعف الظنون المعتمده بالإضافة إلى الخطاب المحكوم، بخلاف الخاصّ والعامّ، فإنّ الخطاب الخاصّ فيما كان نصّاً وقطعياً من جهة السند والدلالة يكون وارداً على أصالة الظهور في ناحيه العامّ، وإذا كان ظنياً في بعض الجهات يكون حاكماً على أصالة العموم، وظاهر هذا الكلام على ما فهم الماتن وغيره هو أنّ ما فسّر به تعارض الدليلين بالتنافي في مدلوليهما يتحقّق بين خطابي العامّ والخاصّ فيما كان الخاصّ ظنياً من حيث الصدور أو الدلالة أيضاً، غايه الأمر يكون الخاصّ فيما كان قطعياً ونصّاً وارداً على أصالة العموم، وإن كان ظنياً من بعض الجهات يكون حاكماً على أصالة العموم، وبما أنّ الوجدان شاهد بعدم التعارض في موارد الجمع العرفي سواء كان اجتماعهما قرينه على المراد، كما إذا كان أحد الخطابين دالاً على حكم لموضوع بعنوانه الأوّلي والخطاب الآخر دالاً على ثبوت حكم مخالف له بعنوانه الثانوي أو كان أحد الخطابين دالاً على وجوب أمر في

للتعارض والخصومه [١] بأن يكون أحدهما قد سبق ناظراً إلى بيان كميّه ما أريد من الآخر.

زمان، والخطاب الآخر دالاً على وجوب عمل آخر فيه مع علمنا بعدم وجوبهما معاً فيحمل الأمر في كلّ منهما على التخيير إذا احتتمل التخيير واقعاً أو كان أحد الخطابين معيّناً قرينه على التصرف في الآخر، كما في خطاب المقيّد والخاصّ بالإضافة إلى خطاب المطلق والعام؛ ولذا أضاف في «الكفايه» على تعريف التعارض بتنافي الدليلين أو الأدلّه بحسب مقام الإثبات والدلاله.

وحذف ما في الرساله قيد (مدلولهما) الظاهر في المدلول الاستعمالي كما ظهر من تقرير كلامه قدس سره، وعلى ما ذكر الماتن قدس سره تخرج الموارد المشار إليها يعنى موارد الجمع العرفي عن تعريف التعارض بين الدليلين أو الأدلّه، ووجه الخروج أنّه في تلك الموارد لا يكون تناف في كشف الدليلين عن مقام الثبوت المعبر عن هذا الكشف بمقام الإثبات والدلاله على مقام الثبوت، فإنّه يكون المراد في مورد الحكم بالأولى والحكم الآخر بالعنوان الثانوى هو أنّ الشىء محكوم بالحكم الأولى ما لم يطرأ عليه العنوان الثانوى، وفي الخطاب الآخر ثبوت الحكم الآخر له بعد طرؤه فلا منافاه، كما أنّ خطاب المطلق لا يكشف مع خطاب المقيّد عن ثبوت الحكم لذات المطلق ثبوتاً لينافى كشف خطاب المقيّد عن ثبوته للمقيّد، وهكذا في ساير موارد الجمع العرفي.

عدم التعارض في موارد الحكومه والجمع الدلالي بين الأدلّه

[١] قد فرّع قدس سره على ما ذكره من التعريف وأنّ التعارض تنافى الدليلين بحسب الدلاله والكشف عن مقام الثبوت، عدم المعارضه بين الخطابين في موارد الحكومه وموارد الجمع العرفي، وفسر الحكومه بأن يكون أحد الدليلين ناظراً ومتعرضاً لبيان

المراد من الخطاب الآخر بأن يكون المدلول الاستعمالي لأحدهما بيان ما أريد من الخطاب الآخر جداً حيث إن مع أصاله التتابع في الخطاب الناظر لا يكون بين الخطابين تناف بحسب تلك الدلالة سواء كان خطاب الحاكم متقدماً عليه صدوراً أو متأخراً.

أقول: مجرد التنافي بين المدلول الاستعمالي لخطاب مع المدلول الاستعمالي لخطاب آخر لا يوجب التعارض بينهما، بل ملاكه أن لا يكون لشيء من الخطابين مع لحاظه مع الآخر مدلول تصديقي، بأن لا يكون لهما دلالة على مقام الثبوت لتمانعهما بالذات أو بالعرض في تمام مدلولهما أو بالإضافة إلى مورد اجتماعهما، وإنما يفرض الدلالة لكل منهما على مقام الثبوت عند الإغماض عن الآخر ولحاظه، فيقال بأن المدلول التصديقي لهذا مناف للمدلول التصديقي للآخر، وهذا بخلاف موارد الحكومه والجمع العرفي بين الخطابين، فإنه يثبت لهما المدلول التصديقي ولو عند لحاظه مع الخطاب الآخر، وعلى ذلك فلا تكون موارد حكومه أحد الخطابين فيها على الآخر أو ثبوت الجمع العرفي بينهما داخله في المتعارضين، فإن كان مراد الشيخ قدس سره من مدلولي الدليلين مدلولهما التصديقي المذكور فلا يختلف تعريفه بتنافي مدلولي الدليلين عما ذكره الماتن قدس سره وإن كان تعريف الماتن أوضح في المراد.

في حكومه أدله اعتبار الأماره على خطابات الأصول الشرعيه

ثم إن الماتن قدس سره بعد التزامه بما تقدم في معنى الحكومه من كون مدلول أحد الخطابين هو التعرض لبيان كميته المراد من الخطاب الآخر أورد على ما ذكره الشيخ قدس سره من حكومه الأدله والأمارات في موارد قيامها على خطابات الأصول الشرعيه.

وقال في وجه الإيراد عليه بأن مفاد خطابات الأصول بيان الحكم عند الشك في الحكم الواقعي للشيء، ومفاد دليل اعتبار الأماره عند الشيخ قدس سره وجوب العمل بمدلولها عند قيامها، وليس مفاد دليل اعتبارها نفى الجهل بالواقع عند قيامها، ليكون حاكماً على دليل اعتبار الأصل كحكمه خطاب نفى الشك عن كثير الشك (١) بالإضافة إلى خطاب: «إذا شككت في الركعتين الأوّلتين فأعد الصلاة» (٢).

والحاصل مجرد تشريع وجوب العمل بالأماره في مورد قيامها كما عليه الشيخ قدس سره لا يحقّق الحكمه ونفى الجهل بالواقع الموضوع للأصل العملي.

ولو كان وجوب العمل بمدلول الأماره المنافي عقلاً لاعتبار الأصل في موردها موجباً للحكمه، لكان دليل اعتبار الأصل أيضاً المقتضى للعمل بمفاده مقتضياً لترك العمل بالأماره التزاماً، فإنّ مدلوله الحكم في الواقعه عند الجهل وهو مفاده.

أقول: دليل اعتبار الأماره كما ذكرنا في بحث اعتبار الأمارات لحاظ الأماره القائمه في موارد قيامها علماً بالواقع، كما يظهر ذلك لمن تتبع السيره الجاريه في موارد العمل بخبر الثقات وغيره من الأمارات التي اعتبارها في الشرع إمضائيه، ومع اعتبارها كذلك لا- يبقى في موارد موضوع للأصل العملي حتى في موارد الاستصحاب، ولو قلنا إنّ مفاد خطابات الاستصحاب اعتبار اليقين بالحاله السابقه علماً ببقائها.

وذلك لأنّ الأماره تتضمن في نفسها ومع قطع النظر عن دليل اعتبارها نحو كشف عن

ص : ٩٣

١-١) وسائل الشيعه ٢٢٧:٨، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

٢-٢) وسائل الشيعه ١٩٠:٨، الباب الأول من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١٤.

الواقع ولو ناقصاً، فيعتبر الشارع تلك الجهة المفروضة كشفاً تاماً، وهذا بخلاف الاستصحاب فإن مقتضى خطابه اعتبار اليقين بالحاله السابقه علماً ببقائها أيضاً من حيث العمل من غير أن يلاحظ جهه كشف في مورده أصلاً.

وعلى الجملة: العلم بالحاله السابقه علم ببقائها من جهه العمل خاصه.

ومع الإغماض عن ذلك ففي موارد الأماره كالخبر الواحد يكون اختصاص اعتباره بموارد الجهل بالواقع بالتقييد العقلي، لاستقلال العقل بأنّ العالم بالواقع وجداناً لا يقبل التعبد بالوفاق أو بخلاف علمه، ولا يمكن اعتبار الأماره أو غيرها في حقّه، بخلاف الأصل الشرعي ولو كان هو الاستصحاب، فإنّ الجهل بالواقع موضوع في خطاب اعتباره شرعاً فشمول دليل اعتبار الأماره للأماره القائم على وفاق الحاله السابقه أو على خلافها بلا مانع؛ لعدم العلم الوجداني بالخلاف أو الوفاق، وبشموله لها يرتفع في المورد الموضوع للأصل العملي يعنى الجهل بالواقع، من غير لزوم تخصيص في دليل اعتبار الأصل. وأمّا تقديم الأصل على الأماره يحتاج إلى التخصيص بلا وجه.

هذا بالاضافه إلى ما اخترناه في اعتبار الأمارات، وأما بناءً على مسلك الشيخ قدس سره من أنّ اعتبار الأماره هو تنزيل مؤداها منزله الحكم الواقعي لتكون النتيجة إيجاب العمل بمدلولها بجعل مدلولها حكماً طريقيّاً، فتكون الأماره حاكمه على الأصل الشرعيّ في مورد قيامها أيضاً، فإنّه إذا نزل مدلولها منزله الحكم الواقعي يكون العلم بمدلولها علماً بالحكم الواقعي قهراً، لا لتنزيل آخر في نفس العلم بمدلولها بل بمجرد التنزيل في مدلول الأماره، وعلى ذلك فشمول دليل اعتبار الأماره لتلك الأماره في مورد الأصل العملي بلا محذور؛ لما تقدّم من أنّ تقييد الاعتبار والتنزيل في مورد الأماره بمن ليس له علم، من

ناحيه حكم العقل بأنّ العالم بالعلم الوجداني لا يتعبّد بالوفاق أو الخلاف، بخلاف اعتبار الأصل العملي، فإنّ شمول دليل اعتباره لمورد الأماره يحتاج إلى المقيّد والمخصّص لدليل اعتبار الأماره فلا تغفل.

ثمّ إنّّه لا- تنحصر الحكومه على ما إذا كان أحد الخطابين ناظراً إلى كميّه المراد من مدلول الخطاب الآخر، بل إذا تكفّل أحد الخطابين لبيان أصل المراد أو نفيه من الخطاب الآخر يكون الأوّل حاكماً على الخطاب الثاني، كما إذا ورد في خطاب: «أن الثوب لا يجنب»^(١) كناية عن طهاره المنى وعدم لزوم غسله عن الثوب، وورد في خطاب آخر «أنتى قلتة اتقاء الشر» يكون هذا الخطاب الثاني حاكماً على الأوّل، ونظير ما ورد من قوله عليه السلام في نجاسه الخمر: «خذ بقول أبى عبد الله عليه السلام»^(٢) بعد السؤال من الإمام عليه السلام أنّه روى زراره عن أبى عبد الله عليه السلام أنّه لا يصلى فى ثوب أصابه الخمر قبل أن يغسل، وروى زراره عن أبى جعفر وأبى عبد الله عليهما السلام أنّه لا بأس بالصلاه فى ثوب أصابه الخمر.

فى أقسام الحكومه

وقد يقال^(٣): إن الحكومه على قسمين:

الأول: أن يكون أحد الدليلين بمدلوله الاستعمالي شارحاً للمراد من الآخر سواء كان الدليل الشارح مصدراً بكلمه التفسير من نحو (أى) أو (يعنى) أم لم يكن،

ص : ٩٥

١- (١) وسائل الشيعه ١٨٢:٢، الباب ٥ من أبواب الجنابه، الحديث الأول.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٤٦٨:٣ _ ٤٦٩، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٣- (٣) مصباح الأصول ٣٤٨:٣.

ولكن كان الشارح بحيث لولم يكن في البين الخطاب المحكوم كان الدليل الحاكم لغواً كقوله عليه السلام «لا رباً بين الوالد والولد»^(١) حيث لولم يكن في البين خطاب حرمه الربا حتى في فرض صدوره متأخراً لكان خطاب نفى الربا بين الوالد والولد لغواً، والدليل الشارح بالمعنى المذكور يكون ناظراً إلى عقد الوضع من الدليل المحكوم تاره كما في المثال، وإلى عقد الحمل منه أخرى كما في قوله سبحانه: «ما جعل عليكم في الدين من حرج»^(٢) أو «لا ضرر ولا ضرار»^(٣) بناءً على كون كل من الحرج والضرر عنواناً لنفس التكليف والحكم، فإن ظاهر خطابات التكليف والأحكام ثبوت مداليلها في الشريعة حال الحرج والضرر أيضاً، وقوله سبحانه: «ما جعل عليكم في الدين من حرج» ناظر إلى عدم ثبوت تلك المداليل ثبوتاً حال الحرج، وكذا في قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار».

الثانى: أن يكون أحد الدليلين نافياً لموضوع الحكم المستفاد من الدليل الآخر في مورد أو موارد وإن لم يكن شارحاً كالتقسيم الأصول المتقدم، بأن لا يكون لغواً لولم يكن الخطاب المحكوم، وهذا كحكمه أدله اعتبار الأمارات على الأصول الشرعيه من الاستصحاب وأصاله البراءة وقاعده الفراغ وغيرها من الأصول الجاربه فى الشبهات الحكميّه والموضوعيّه، فإن أدله اعتبار الأمارات لا تكون ناظره إلى خطابات الأصول وشارحه لها بحيث لولم تكن الأصول الشرعيه مجعوله لكان اعتبار الأماره لغواً، فإن خبر الثقة أو العدل حجه سواء جعلت الأصول الشرعيه أم لا، ولكن

ص : ٩٦

١-١) انظر وسائل الشيعه ١٣٥:١٨، الباب ٧ من أبواب الربا، الحديث الأوّل.

٢-٢) سوره الحج: الآيه ٧٨.

٣-٣) الكافي ٢٩٣:٥.

مقدماً كان أو مؤخراً، أو كانا على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف في خصوص أحدهما، كما هو مطرد في مثل الأدلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولى، مع مثل الأدلة النافية للعسر والهرج والضرر

مع ذلك الأمارات بدليل اعتبارها رافعه لموضوع الأصول الشرعيّة تعديداً، ولا تنافي بين اعتبار الأصل واعتبار الأماره في موارد قيامها أصلاً، والوجه في عدم التنافي بين أدله اعتبار الأمارات ودليل الأصل الشرعي أنّ كلّ دليل مضمونه مفاد القضية الحقيقيه يتكفل للحكم على تقدير الموضوع له، ولا يدلّ على تحقّق ذلك الموضوع وإحرازه خارجاً.

وبتعبير آخر تحقّق الموضوع له وعدمه خارج عن مدلوله، ولذا يقال: إنّ المجعول بنحو القضية الحقيقيه وهي وإن كانت في الصورة بنحو القضية الحملية إلاّ- أنها ترجع في الحقيقة إلى القضية الشرطية، وشرطها فعلية الموضوع وتحقّقه خارجاً، والجزاء ثبوت الحكم له، ومن الظاهر أن الموضوع في خطابات الأصول الشرعيه الجهل بالواقع وعدم العلم به ومفادها قضايا حقيقيه، ودليل اعتبار الأماره ومقتضاها العلم بالواقع وعدم الجهل به في مورد قيامها، مثلاً: أنّ خبر الثقة القائم بحرمة العصير بعد غليانه علم بحرمة الواقعيه فلا يبقى مع قيامه في واقعه العصير شك بحرمة الواقعيه.

أقول: قد تقدّم أنّ اعتبار الأماره القائمه بالتكليف والحكم مقتضاها اعتبارها علماً بهما، فيترتب عليها ما للعلم بالواقع عقلاً من التنجيز والتعذير، وتتنفى في موردها الأحكام الظاهريه التي هي مفاد خطابات الأصول الشرعيه؛ لانتفاء الموضوع لتلك الأحكام الظاهريه يعنى الجهل بالواقع وعدم العلم به، ولا تنحصر حكومتها بدليل اعتبارها على تلك الأصول على مسلك تنزيل الأماره منزله العلم بالواقع، بل

والإكراه والإضطرار، مما يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانويه، حيث يقدم في مثلهما الأدله النافيه، ولا تلاحظ النسبه بينهما أصلاً ويتفق في غيرهما، كما لا يخفى.

لو قيل بأن اعتبار الأماره اعتبار مؤداها حكماً واقعيّاً أيضاً يرتفع بقيام الأماره في مورد الموضوع للأصل؛ لأنه إذا كان بمقتضى دليل اعتبار الأماره مدلولها حكماً وتكليفاً واقعيّاً ولو بالتنزيل، فالعلم بذلك المدلول يكون علماً بالواقع لا محاله فتحصل الغايه في اعتبار الأصول الشرعيّه، ولو قيل بأن معنى اعتبارها تنزيل مؤداها منزله الواقع المعلوم فالأمر أوضح، وقد تحصّل أنّه في موارد الحكومه بنفى الموضوع لما يتضمّنه خطاب المحكوم لا- يلزم أن يكون نفيه مدلولاً مطابقاً لخطاب الحاكم، بل يكفي فيه أنّ نفيه بالالتزام.

وأما إذا كانت الحكومه بنفى الحكم الوارد في الخطاب الآخر سواء كان المنفى أصل إرادته الحكم وجعله من الخطاب الآخر أو نفيه في بعض الموارد، فلا بدّ من أن يكون هذا النفي مدلولاً مطابقاً وظهوراً لفظياً استعمالياً في ناحيه خطاب الحاكم سواء كان هذا الظهور بقرينه مقالتيه، كما في قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاه إلاّ من خمس»^(١) الناظر إلى خطابات الأجزاء والشرائط للصلاه، ونظير قوله سبحانه: «ما جعل عليكم في الدين من حرج» الناظر إلى خطابات التكليف، أو كان بقرينه حالتيه كما في قوله عليه السلام: «إذا مسحت بشيء من رأسك فقد أجزأك»^(٢) الناظر إلى قوله سبحانه من الأمر بمسح الرأس^(٣) عند الوضوء، وهذا القسم من الحكومه يفترق الحاكم فيه عن خطاب الخاصّ في موارد التخصيص بأنّ خطاب الخاصّ بمدلوله

ص : ٩٨

١-١) من لا يحضره الفقيه ٢:٢٢٥.

٢-٢) وسائل الشيعه ١:٤١٤، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٤.

٣-٣) في قوله تعالى: «وامسحوا برؤوسكم» سورة المائده: الآيه ٦.

أو بالتصرف فيهما [١] فيكون مجموعهما قرينه على التصرف فيهما، أو في أحدهما المعين ولو كان الآخر أظهر، ولذلك تقدم الإمارات المعتره على الأصول الشرعيه، فإنه لا- يكاد يتحير أهل العرف في تقديمها عليها بعد ملاحظتهما، حيث لا يلزم منه محذور تخصيص أصلاً، بخلاف العكس فإنه يلزم منه محذور التخصيص بلا- وجه أو بوجه دائر، كما أشرنا إليه في أواخر الإستصحاب.

وليس وجه تقديمها حكومتها على أدلتها لعدم كونها ناظره إلى أدلتها بوجه، وتعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظره إلى أدلتها وشارحه لها، وإلا كانت أدلتها أيضاً دالّة - ولو بالإلتزام - على أن حكم مورد الإجتماع فعلاً هو

اللفظي الاستعمالي غير ناظر إلى بيان المراد من خطاب العام، بل بمدلوله الجدّي الحاصل بأصالة التطابق في ناحيته المعبر عنها بأصالة الظهور يحسب قرينه على المراد الجدّي من خطاب العام بخلاف خطاب الحاكم على ما تقدّم.

[١] (التصرف فيهما) أى فى كلا الدليلين عدل لما تقدّم من فرض التصرف فى أحدهما، وقوله قدس سره : «فيكون مجموعهما قرينه» ألخ من قبيل ذكر النتيجة لما سبق، فربّما يكون ملاحظه الخطابين معاً قرينه على التصرف فى كلا الخطابين، كما إذا قام خبر بوجوب صلاه الجمعه يومها، وخبر آخر بوجوب صلاه الظهر فيها فيلتزم بوجوب الصلاتين تخييراً برفع اليد عن ظهور كلّ منهما فى التعيّن بقرينه صراحه الآخر فى الإجزاء، وقد يكون ملاحظتهما معاً قرينه على التصرف فى خصوص أحدهما، كما تقدّم فى الجمع بين الخطاب الدالّ على حكم شىء بعنوانه الأوّلى والخطاب الآخر الدالّ على خلاف ذلك الحكم بعنوانه الثانوى، حيث يحمل الحكم الوارد فيه على الاقتضائى وأنّه يثبت له ذلك الحكم ما لم يطرأ عليه العنوان الثانوى حيث يثبت حينئذ الحكم الثانى، وفى بعض النسخ: «ولو كان الآخر أظهر» ولا يخفى

مقتضى الأصل لا الأماره، وهو مستلزم عقلاً نفى ما هو قضيه الأماره، بل ليس مقتضى حجيتها إلا نفى ما قضيته عقلاً من دون دلالة عليه لفظاً، ضروره أن نفس الأماره لا- دلالة له إلا على الحكم الواقعي، وقضيه حجيتها ليست إلا لزوم العمل على وفقها شرعاً المنافى عقلاً- للزوم العمل على خلافه وهو قضيه الأصل، هذا مع احتمال أن يقال: إنه ليس قضيه الحجيه شرعاً إلا لزوم العمل على وفق الحججه عقلاً وتنجز الواقع مع المصادفه، وعدم تنجزه في صورته المخالفه.

وكيف كان ليس مفاد دليل الإعتبار هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف تعبداً، كي يختلف الحال ويكون مفاده في الأماره نفى حكم الأصل، حيث إنه حكم الإحتمال بخلاف مفاده فيه، لأجل أن الحكم الواقعي ليس حكم احتمال خلافه، كيف؟ وهو حكم الشك فيه واحتماله، فافهم وتأمل جيداً.

فانقدح بذلك أنه لا- تكاد ترتفع غائله المطارده والمعارضه بين الأصل والأماره، إلا بما أشرنا سابقاً وآناً، فلا تغفل، هذا ولا تعارض أيضاً إذا كان أحدهما قرينه^[١] [على التصرف في الآخر، كما في الظاهر مع النص أو الأظهر، مثل العام

أنه على ذلك لا- تخلو العبارة من التعقيد، فلا بد من كون (الواو) زائده، وهذا كما يتصرّف في خطاب العام والمطلق، لكون الآخر أي خطاب الخاص والدالّ على القيد أظهر.

موارد الجمع العرفي بين الدليلين

[١] لا- يقال: ما الفرق بين القسم الثاني من موارد الجمع العرفي حيث يكون مجموع الخطابين قرينه على التصرف في أحدهما المعين والقسم الثالث الذي يكون فيه أحدهما المعين قرينه على الآخر، ككون خطاب الخاص قرينه على المراد الجدي من العام، وخطاب المقيد قرينه على المراد من المطلق.

والخاص والمطلق والمقيّد، أو مثلهما مما كان أحدهما نصّاً أو أظهر، حيث إن بناء العرف على كون النص أو الأظهر قرينه على التصرف في الآخر.

وبالجملة: الأدلة في هذه الصور وإن كانت متنافية بحسب مدلولاتها، إلا أنها غير متعارضة، لعدم تنافيتها في الدلالة وفي مقام الإثبات، بحيث تبقى أبناء المحاوره متحيره، بل بملاحظه المجموع أو خصوص بعضها يتصرف في الجميع

فإنه يقال: بما أن خطاب الخاص أو المقيّد يعدّ قرينه على العام أو المطلق، لكونهما أظهر بالإضافة إلى خطابهما فلا تكون قرينته خطاب الخاص أو المقيّد مختصّه بمورد دون مورد، بخلاف ما إذا كانت ملاحظه الخطابين قرينه على التصرف في الآخر، فإنه ليس كلّ مورد يكون أحد الخطابين الحكم فيه بالعنوان الأولي والآخر بالعنوان الثانوي يقدم ما كان الحكم فيه بالعنوان الثانوي على ما كان فيه الحكم بالعنوان الأولي، بل ربما يكون الأمر بالعكس، فيقدم ما كان الحكم فيه بالعنوان الأولي، كما إذا ورد في أحد الخطابين: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»^(١) وورد في خطاب آخر: «لا بأس بخبز الطائر وبوله»^(٢) فمقتضى الخطاب الأول نجاسه بول الطائر غير المأكول لحمه وهذا بالعنوان الثانوي، ومقتضى الخطاب الثاني طهارته، ومع ذلك يقدم ما دلّ على طهاره بول الطائر ولو كان بالعنوان الأولي، للزوم اللغويه على تقدير تقديم خطاب نجاسه بول ما لا يؤكل لحمه، فملاحظه قرينته مجموع الخطاب على التصرف في أحدهما المعين غير كون أحدهما المعين قرينه على الآخر في كلّ مورد.

والمتحصل أنه يخرج عن التعارض ما إذا كان العام والخاص كلاهما ظنيّاً من

ص : ١٠١

١-١) وسائل الشيعة ٣:٤٠٥، الباب ٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٢-٢) مستدرک الوسائل ٢:٥٦٠، الباب ٦، الحديث ٢٧٢٢.

أو في البعض عرفاً، بما ترتفع به المنافاه التي تكون في البين، ولا فرق فيها [١] بين أن يكون السند فيها قطعياً أو ظنياً أو مختلفاً.

فيقدم النص أو الأظهر _ وإن كان بحسب السند ظنياً _ على الظاهر ولو كان بحسبه قطعياً. وإنما يكون التعارض في غير هذه الصور مما كان التنافي فيه بين الأدله بحسب الدلاله ومرحله الإثبات، وإنما يكون التعارض بحسب السند فيما إذا كان كل واحد منها قطعياً دلالةً وجهه، أو ظنياً فيما إذا لم يكن التوفيق بينها بالتصرف في البعض أو الكل، فإنه حينئذ لا معنى للتعبد بالسند في الكل، إما للعمل بكذب أحدهما، أو لأجل أنه لا معنى للتعبد بصدورها مع إجمالها، فيقع التعارض بين أدله السند حينئذ، كما لا يخفى.

حيث الصدور أو كان الخاص أو العام قطعياً بحسبه، فعلى التقادير يتقدم الخاص على العام، وكذا الحال في المطلق والمقيد وموارد ملاحظه المجموع قرينه على التصرف في أحدهما لأظهريته، فإن هذا أيضاً خارج عن موضوع التعارض بين الخطابين.

[١] يعنى لا فرق في موارد الجمع العرفي، وما ذكر من عدم التعارض فيها بين الدليلين، بين كون السند في كلا الدليلين قطعياً أو كان السند فيهما ظنياً أو كانا مختلفين، فإنه على جميع التقادير يعمل بكلا الدليلين بالتصرف فيهما أو في أحدهما المعين، ويجعل النص أو الأظهر قرينه على الظاهر ولو كان الظاهر قطعياً سنداً، والنص أو الأظهر ظنياً بحسبه.

فيكون التعارض في غير تلك الموارد ممّا كان التنافي بين الدليلين في مقام الإثبات وكشف كلّ منهما عن مقام الثبوت، وإنما يختصّ التعارض بحسب السند فيما إذا كان كلّ من الدليلين قطعياً من حيث الدلاله وجهه الصدور على تقدير

صدوره أو ظنيّاً من غير أن يكون بينهما جمع عرفي بحيث يكون لحاظهما معاً قرينه على التصرف فيهما أو في أحدهما المعين أو كان أحدهما المعين قرينه على التصرف في الآخر على ما تقدّم، ووجه معارضتهما في السند عدم شمول دليل اعتبار السند لكلّ منهما، حيث إنّ التعيّد بصدور كلّ منهما لغو محض أو العلم بعدم صدور أحدهما وكونه كذباً، وعلى ذلك فيقع التعارض بينهما في شمول دليل اعتبار السند لكلّ منهما.

ص: ١٠٣

التعارض وإن كان لا يوجب إلا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية رأساً حيث لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما فلا يكون هناك مانع [١] عن حجته الآخر.

في سقوط المتعارضين كليهما أو بقاء أحدهما لا بعينه على الاعتبار

إشاره

[١] حاصل ما ذكره قدس سره أن الموجب للتعارض بين الدليلين العلم بكذب أحدهما أى عدم ثبوت مدلول أحدهما فى الواقع، ولكن ليس لهذا المعلوم بالإجمال عنوان واقعى عندنا بحيث يشار إليه بذلك العنوان مع احتمال كذبهما أيضاً بأن لا يكون شىء منهما موافقاً للواقع، وعلى ذلك فأحد المتعارضين ليس فيه ملاك الطريقيه، وهو المعلوم بالإجمال كذبه ولكن أحدهما الآخر مع عدم تعيينه واقعاً كما ذكر فيه ملاكها فلا مانع عن اعتباره فيكون التعارض موجباً لسقوط أحدهما لا بعينه عن الاعتبار، وأحدهما الآخر لا بعينه لاحتمال صدقه وإصابته الواقع مع عدم تعيينه معتبر، وعلى ذلك فيمكن للفقير مع عدم إمكان أخذه بشىء منهما من مدلولهما المطابقين لعدم المعين للمعتبر منهما الأخذ بأحدهما لا بعينه فى نفى احتمال الحكم الثالث، كما إذا قام خبر العدل بحرمة فعل، وخبر عدل آخر بوجوبه فلا يمكن الإفتاء بوجوبه أو الإفتاء بحرمة، لكن يمكن له الإفتاء بعدم استحبابه، هذا بناءً على مسلك الطريقيه فى الأمارات والالتزام بأن قيام الأماره بحكم فعل لا يوجب حدوث ملاك فى ذلك الفعل بل الفعل باق على ما هو عليه من الصلاح والفساد وعدمهما.

وأما بناءً على مسلك السبب، وأن قيام أماره بحكم فعل يكون سبباً لحدوث ملاك ذلك الحكم فيه فالأمر كذلك لو لم يكن لدليل الاعتبار إطلاق بحيث يعم المتعارضين، كما هو الحال فى اعتبار الظهورات حيث إنَّ الدليل على اعتبارها بناء العقلاء، ولا بناء

منهم إلا على اعتبار ظهور ما لم يعلم كذبه، وهو أحد المتعارضين لا بعينه، وكذا الحال في اعتبار السند بناءً على أن دليل اعتباره أيضاً بناء العقلاء، بل لو قيل بأن اعتباره للآيه والروايات فالأمر أيضاً كذلك لانصرافهما إلى اعتبار ما لم يعلم كذبه لولم نقل بانصرافهما إلى خصوص خبر يحصل الظن أو الاطمينان به على الواقع.

نعم، لولم نقل بالانصراف بأن كان مدلول دليل الاعتبار اعتبار كل منهما لكان المتعارضان من المتزاحمين فيما كان مدلول كل منهما الحكم الإلزامي كوجوب الضدين، لا- فيما إذا كان مدلول أحدهما الحكم الإلزامي والمدلول الآخر غير الإلزامي، فإنه يثبت في الفرض الحكم الإلزامي؛ لأن الحكم غير الإلزامي لفقد الملاك فيه لا يزاحم ملاك الحكم الإلزامي، اللهم إلا أن يقال: إن مقتضى اعتبار الأماره بنحو السبب أن يكون الحكم غير الإلزامي عن اقتضاء، فيزاحم الحكم الإلزامي في ملاكه فيحكم فعلاً بغير الإلزامي؛ لأنه يكفي في ثبوت الحكم غير الإلزامي عدم تمام ملاك الحكم الإلزامي، كما إذا قام خبر بحرمة فعل والآخر بإباحته، فيحكم بإباحته لعدم تمام ملاك الإلزام، لا لثبوت الإباحه الاقتضائية.

أقول: عمده الدليل على اعتبار الأمارات في الأحكام في أتباع الظهورات والاعتناء بأخبار الثقات السيره العقلانيه حتى من المتشرعه ومقتضاها اعتبار الأماره الخارجيه، وأما الجامع بين الأمارتين أو أحد الفردين من أماره لا بعينه وبلا تعيين خارجي فهو خارج عن موضوع الاعتبار، مثلاً المعتبر من خبر الثقة أو العدل الخبر الخارجى المعين لا غير المعين حتى من حيث الواقع، وعليه فلا يمكن نفي الثالث بالأخذ بالمدلول الالتزامى الذى يتفق فيه المتعارضان، نعم نفي الثالث فى موارد العلم بصدق أحدهما هو بالعلم، لا باعتبار أحدهما لا بعينه منهما حتى بحسب الواقع.

ومما ذكر يظهر أنه لا- يصحّ فى المقام القول بأن مقتضى الأصل فى المتعارضين هو التخيير بينهما فى الأخذ فىكون المأخوذ حجه، ويمكن نفي الثالث به بدعوى أنّ مقتضى اعتبار كلّ أماره خارجيه اعتبارها مطلقاً مع احتمال صدقها سواء أخذ بها أم لم يؤخذ بها، وسواء أخذ بصاحبها أم لم يؤخذ، وبما أنه لا- يمكن التحفظ على هذا الإطلاق فى المتعارضين؛ لأنه تعبد بكلتا الأمارتين مع العلم بعدم الملا-ك فيهما معاً، يقتيد إطلاق دليل الاعتبار فى ناحيه كلّ منهما بصوره الأخذ بها أو بصوره ترك الأخذ بالأماره الأخرى، فإنّ هذا المقدار هو المتيقّن فى رفع اليد عن إطلاق دليل اعتبارها.

ووجه الظهور أنه ليس فى البين خطاب لفظى فى ناحيه كلّ من الأمارتين ليؤخذ فى كلّ منهما بأصل الاعتبار، ويرفع اليد عن إطلاقه، بل عمدته الدليل السيره العقلانيه التى أشرنا إليها، وهى مفقوده فى مورد تعارض الأمارتين اللتين يكون اعتبار كلّ منهما فى عرض الأ-خرى، بل لو كان فى البين خطاب لفظى يدلّ على اعتبار الأماره مع الغمض عن السيره المتقدمه كما فى البينه فى الموضوعات فالجمع المذكور غير صحيح أيضاً، لأنّ التخيير إنّما يكون مقتضى الأصل فيما إذا كان الملا-ك والتكليف فى كلّ من الفردين أو الفعلين ووقوع التراحم بينهما فى الامتثال، كما يأتى عند التعرض للفرق بين التراحم والتعارض.

وأما الأمارات التى ملاكها الطريقيه يعنى: احتمال الإصابه للواقع والحكم فيها طريقي فلا يمكن ذلك؛ لأنه لا يحتمل أن يكون كلّ منهما مصيباً للواقع ولا- يحتمل أن يكون الحكم الواقعى مدلول هذه الأماره مشروطاً بترك العمل بالأخرى أو مشروطاً بالعمل بها، بل الواقع إمّا على طبق هذه الأماره أخذ بها أم لم يؤخذ، ترك العمل

بالأخرى أو لم يترك، أو أنه على طبق الأخرى، ويحتمل في غير موارد العلم بصدق أحدهما عدم كونه مطابقاً لشيء منهما فلا يكون الالتزام بالتخيير المذكور جمعاً عرفياً بينهما، وإنما يكون التخيير جمعاً عرفياً إذا احتتمل أن الحكم الواقعي النفسي تخييري ثبوتاً، كما في مسألة قيام الأماره على وجوب صلاه الظهر يوم الجمعة وقيامها على وجوب الجمعة، والوجه أن ذكر العدل لمتعلق الوجوب في خطاب الأمر بالشيء أو في خطاب آخر يكشف عن تعلق الوجوب ثبوتاً بالجامع بينهما، وقد فرغنا أن مدلول دليل الاعتبار هو اعتبار أماره خارجيه بعينها لا بالجامع بينها وبين غيرها، وذكرنا أنه لو كانت الأماره مصيبه بالواقع كانت طريقاً إلى الواقع، فالعمل بالأخرى أو تركها لا دخل في طريقيتهما، وإن لم تصب الواقع فلا تكون طريقاً أخذ بها أو لم يؤخذ.

وقد أورد(1) للجمع المذكور والالتزام بأن مقتضى القاعده الأوليه التخيير بين المتعارضين بوجه آخر، وهو أن لازم تقييد اعتبار كل من الأمارتين بالأخذ بها عدم اعتبار شيء منهما عند ترك العمل بهما فيكون المرجع للتارك هو الرجوع إلى العامّ الفوق أو الإطلاق، ومع عدمهما الأصل العملي في المسأله الفرعيه.

وبتعبير آخر لا معنى لكون شيء حجه على تقدير العمل به، فإنّ الحجه ما يؤخذ به المكلف على تقدير إصابتها الواقع عمل بها المكلف أم لا.

ولا يرد النقص بالتخيير بين الخبرين المتعارضين لو قيل باستفاده ذلك مما ورد في الأخبار الوارده في المتعارضين من الأخبار _ المعروفه بالأخبار العلاجيّه _ فإنّ مفادها هو تعيين الأخذ بأحدهما، بخلاف تقييد إطلاق دليل الاعتبار بصوره الأخذ به، فإنّ تعيين

ص : ١٠٨

الأخذ بأحدهما لا يستفاد من تقييد إطلاق الاعتبار.

ولكن لا- يخفى ما فيه، فإنَّ الأصل العملى فى الشبهات الحكميّه لا- يعتبر مع التمكن من الوصول إلى الدليل والحجّه على التكليف الواقعي، وكذلك لا- يكون عموم العامّ أو إطلاق المطلق حجه مع التمكن من الوصول إلى المخصّص للعامّ والمقيّد للإطلاق، والأخذ بأحد الخبرين وصول إلى الدليل والحجّه.

نعم، المحذور المذكور يجرى فى الأمارات القائمّه فى الموضوعات الخارجيه مع تعارض الأمارتين ولكنّ الأمارات المتعارضه فيها خارجه عن البحث فى المقام، والالتزام فيها بالرجوع إلى الأصل العملى مع التعارض لا محذور فيه.

والمخصّص من جميع ما ذكرنا أنّه بناءً على مسلك الطريقيّه فى المتعارضين من الأماره حتى فيما فرض لاعتبارها خطاب لفظى أنّ ذلك الخطاب لا يعمّهما معاً، وشموله لأحدهما فقط لا معيّن له، فلا يدخل شىء منهما تحت دليل اعتبار تلك الأماره، ولا يجرى فى الأمارات ما تقدّم فى الأصول العمليّه من شمول دليل اعتبار الأصل لأطراف العلم الإجمالى فيما لا يلزم من شموله لها الترخيص القطعى فى المخالفه للتكليف الواصل بالعلم الإجمالى، وذلك لأنّ الأمارات الواقع فيها الكلام فى المقام كالظواهر وأخبار الثقات لها مداليل مطابقه ومداليل التزاميه، مثلاً إذا ورد فى الخطاب: «العصير العنبى إذا غلى يحرم» فمدلوله المطابقي تعلّق الحرمة بالعصير بحدوث غليانه، ومدلوله الالتزامى عدم تعلّق الحليه بالعصير من العنب عند غليانه، وإذا ورد خبر عدل بأنّه: إذا ذهب أربع فراسخ ورجع أربعاً فعليه القصر فى الصلاه (1) فالمدلول الالتزامى له

ص : ١٠٩

١- ١) وسائل الشيعه ٨:٤٥٦، الباب ٢ من أبواب صلاه المسافر.

عدم وجوب التمام، وأن المسافه الملقفه من الذهاب والإياب سفر. وإذا ورد فى خبر أنه: إذا ذهب أربعاً ورجع أربعاً فعليه التمام، فمدلوله الالتزامى لذلك نفي المدلول المطابقى للأول.

وعلى ذلك فدليل اعتبار خبر العدل أو الثقة شموله لكلا المتعارضين غير ممكن لمناقضه المدلول المطابقى لأحدهما مع المدلول الالتزامى الآخر، والتعبّد بالمتناقضين أمر غير ممكن؛ لأنه لغو محض؛ ولذا ذكرنا فى بحث الأصول العمليه أن المناقضه فى المفاد حتى بين أصلين توجب المعارضه بينهما وإن لم تستلزم المخالفه العمليه، كتعارض استصحاب عدم جعل الحكم بحيث يعمّ الحاله اللاحقه مع الاستصحاب فى الحكم الفعلى السابق.

وإذا لم يمكن الاعتبار لكلا المتعارضين معاً فإن أُرْجِع الاعتبار إلى عنوان أحدهما لا بعينه، كما تقدّم فى كلام الماتن فقد تقدّم عدم تعلّق الاعتبار بالجامع، وإن أُرْجِع إلى اعتبار كلّ منهما على تقدير الأخذ به أو ترك الآخر فقد تقدّم أن أى أماره إن كانت مصيبه للواقع لا يكون للأخذ بها أو ترك الآخر دخلاً فى طريقيّتها، وكذا إذا كانت مخطئه غير مصيبه فالتقييد المزبور لا يعدّ جمعاً عرفياً بين دليل اعتبار هذه وبين اعتبار تلك إذا كانتا من سنخين مختلفين، والأمر فيما كانتا من سنخ واحد أوضح؛ لأنّ الخطاب فى الحكم الطريقي والاعتبار لا يزيد على خطاب الحكم النفسى.

وكما لا يمكن الأخذ بخطاب الحكم النفسى فيما إذا لم يمكن ثبوته لكلا الفردين معاً _ كما إذا تزوّج بأمّ وبنّتها بعقد واحد لا يمكن تقييد إمضاء نكاح كلّ منهما بالأخذ به والالتزام بأنّ نكاح أى منهما ممضى على تقدير الأخذ بنكاحها أو على تقدير ترك الأخرى، بل ينحصر التخيير بموارد التراحم بين التكليفين _ كذلك الحال فى الحكم

الطريقي المستفاد من خطابات الاعتبار في موارد تعارض الدليلين.

نعم قد يقال في مسأله نكاح الأم والبنت إن شمول دليل إمضاء النكاح بالإضافه إلى نكاح البنت بلا محذور؛ لأن البنت لا تحرم بمجرد نكاح الأم بخلاف نكاح الأم فإنها تحرم بمجرد نكاح البنت، وهذا إن تم، بيان معين لأحد الفردين، فإنه لو كان في البين معين ولو من الخارج، كما إذا ادعى ذلك في الأخبار العلاجيّه فلا بأس بالالتزام به.

المدلول الالتزامي كما أنه تابع للدلاله المطابقيه في التحقق كذلك يتبعه في الاعتبار

وقد ذكر المحقق النائيني قدس سره (1) لنفي الحكم الثالث بالمتعارضين وجهاً آخر، وهو أن لكل من المتعارضين مدلولاً التزامياً يتفقا في، والدلاله الالتزاميه وإن كانت تابعه للدلاله المطابقيه في الوجود إلا أنها غير تابعه للدلاله المطابقيه في الاعتبار والحجتيه، وبتعبير آخر كما أن كلاً من المتعارضين خبر عدل بالإضافه إلى المدلول المطابقي، كذلك هما خبر عدل بالإضافه إلى المدلول الالتزامي، والتعارض بتنافي مدلولي الدليلين غير متحقق بالإضافه إلى المدلول الالتزامي لهما فيؤخذ بهما في ذلك المدلول، وهذا عباره أخرى عن نفي الثالث بالمتعارضين، وإن شئت قلت: لا تتبع الدلاله الالتزاميه الدلاله المطابقيه في الاعتبار؛ ولذا لو كان الخطاب بحسب مدلوله المطابقي مجملاً ولكن كان له مدلول التزامي مبيّن يؤخذ بذلك المدلول الالتزامي، كما هو الحال بالإضافه إلى المدلول التضميني للخطاب، فإنه إذا سقط عن الاعتبار بالإضافه إلى تمام مدلوله المطابقي فلا يسقط بالإضافه إلى مدلوله

ص : ١١١

التضمّنى، كما هو الحال فى التبعض فى الخبر بحسب مدلوله فى الاعتبار وعدمه.

ولكن لا- يخفى ما فيه، فإنّ الإخبار عن المدلول الالتزامى إنّما هو بفرض ثبوت المدلول المطابقى لا مطلقاً؛ ولذا لو سئل من المخبر لو اتفق فى الواقع عدم ثبوت للمدلول المطابقى فى خبرك فهل تخبر مع ذلك بثبوت المدلول الالتزامى؟ يكون جوابه النفى، فالمعارضه المفروضه بين الخبرين المتعارضين فى مدلولهما المطابقى تجرى فى مدلوليهما الالتزاميين أيضاً؛ ولذا لو أخبر شخص بإصابه البول لمائع فهو إخبار بنجاسته المترتبه على إصابته، فإن أخبر شخص آخر أنه أصابه الخمر دون البول فهو أيضاً إخبار بنجاسته المترتبه على إصابه الخمر فلا تثبت نجاسته؛ لأنّ النجاسه المترتبه على ذلك المائع نجاسه خاصه ينفىها من يخبر بإصابه الخمر إياه لا البول، وأيضاً لا يؤخذ المال من ذى اليد إذا أخبر عدل بأنّ ذلك المال لعمرو، وأخبر عدل آخر أنه ليس لعمرو بل هو لبكر، فلا يقال إنّ خبرهما فى مورد يعتبر بينه على أنّ المال ليس لذى اليد إلى غير ذلك.

ومما ذكر ظهر أنّه لا مجال لقياس المتعارضين بما إذا كان المدلول المطابقى لخطاب مجملاً وكان له مدلول التزامى مبين، فإنّه يؤخذ به فى ذلك المدلول الالتزامى، كما إذا ورد النهى عن صوم يوم العيد وتردّد النهى بين أن يكون النهى من التحريم الذاتى أو الوضعى، فإنّه يحكم بذلك الخطاب ببطلان صوم يوم العيد سواء كان النهى تحريماً أو إرشاداً إلى عدم المشروعيّه، فإنّ البطلان لازم أعمّ لحرمة العباده أو عدم مشروعيّتها، وكذلك الحال فى موارد التبعض فى الروايه، وكون بعض مدلوله ثبوتاً غير مرتبط لثبوت بعضه الآخر، وقد تقدّم أنّه لا فرق فى ذلك كلّ بين الالتزام باعتبار الأماره من باب الطريقيه أو السببيّه فلا تفيد.

ثم إنَّ الموضوع للاعتبار ظاهر الخطاب سواء كان الظهور وضعياً أو بالقرينه العامه كالظهور الإطلاقي أو بالقرينه الخاصه، ورفع اليد عن الظهور وحمل الخطاب على إرادته غيره من غير قرينه عرفيه، بأن كان الحمل على غير ظاهره لمجرد انتفاء المعارضه والتنافي بين الخطابين لا دليل عليه، وعلى ذلك فإن كان صدور الخطابين وجدائياً فمع تعارض ظهور كل منهما مع الآخر وعدم القرينه على الجمع بينهما لا يكون ظهور شيء منهما معتبراً، أو إن كان صدور كل منهما غير محرز وجدائياً فلا يمكن أن يعمهما دليل اعتبار الصدور؛ لأنَّ التعيّد بصدورهما مع تعارض ظهورهما وتنافي مدلولهما لغو محض، والتعيّد بصدور أحدهما دون الآخر بلا معيّن غير ممكن بالنظر إلى دليل الاعتبار كما تقدّم، والتعيّد بالجامع بينهما أيضاً كذلك لما ذكرنا من انحلال دليل الاعتبار بالإضافه إلى أفراد الأماره لا الجامع لا بعينه، ولو كان صدور أحدهما وجدائياً دون الآخر فمع فرض المعارضه وعدم الجمع العرفي بينهما لا يعتبر غير الوجداني، فإنّ دليل اعتبار غير الوجداني قاصر عن شموله لفرض معارضته مع الوجداني كما هو الحال في معارضه الخبر مع ظهور الكتاب.

فتحصّل أنّ ما ذكر من أنّ الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح غير تامّ إلّا أن يراد موارد الجمع العرفي فتكون الأولويه تعيئته نظير الأولويه في ميراث أولى الأرحام.

في التزاحم بين التكليفين

وحيث قد يذكر في المقام التزاحم فينبغي التعرّض للفرق بين التعارض والتزاحم لئلا يشتبه أحدهما بالآخر، فنقول: قد يكون التزاحم في ملاكات الأحكام والتكاليف، كما إذا كان في فعل جهة صلاح ملزم وجهه فساد كذلك، فيلاحظ الملاك

الغالب منهما ويجعل الحكم على طبق ذلك الملاك، وهذا من وظيفه الحاكم وليس للمكلف دخاله في تعيين ذلك الحكم وملاكه، بل وظيفته موافقه الحكم المجعول حتى ما لو فرض عدم اعتقاده بتشخيص الحاكم بل اعتقاده خطأ المولى في تشخيصه، ولولم يكن أحد الملاكين راجحاً على الآخر رجحاناً لزومياً يجعل المولى الحكم الترخيصى لذلك الفعل، وقد يكون التراجع في مقام الامتثال دون جعل التكليفين، بأن يكون كل من التكليفين مجعولاً- بنحو القضية الحقيقيه وفعلياً عند تحقق موضوعهما وتمكن المكلف على موافقه كل منهما، ولكن قد يتفق للمكلف عدم تمكنه من الجمع بين امتثالهما، بأن يكون صرف قدرته على امتثال أحدهما موجباً لارتفاع قدرته على الآخر سواء كان التكليفان مستفادين من خطاب واحد لانحلاليه مدلوله، كما في خطاب إنقاذ الغريق وتطهير المسجد أو استفاداً من خطابين، كما في إنقاذ الغريق مع النهي عن التصرف في ملك الغير بلا-رضاه، فيكون ملاك التراجع بين التكليفين في الامتثال عدم تمكنه من الجمع بينهما في الامتثال بعد الفراغ من جعل كل منهما بنحو القضية الحقيقيه على المتمكن على المتعلق، بخلاف التعارض فإن الملاك فيه العلم بعدم جعل كلا الحكمين المدلول على كل منهما بخطاب أو أماره ولو مع قدره المكلف من الجمع بين متعلقهما، وعلى ذلك فافتراق التعارض بين الدليلين والخطابين وبين التراجع بين التكليفين ظاهر لا يشتهه أحدهما بالآخر.

نعم ذكر المحقق(1) النائيني للتراجع بين التكليفين مورداً آخر وهو أن يكون

ص : ١١٤

١-١) أجود التقريرات ٥٠٤:٢.

التراحم بينهما من غير ناحيه عدم تمكّن المكلف من الجمع بينهما في الامتثال، ومثّل للمورد ما إذا قام دليل على وجوب شاه في كلّ خمس من الإبل إلى أن تبلغ ستّاً وعشرين إبلاً، وقام الدليل على وجوب بنت مخاض في ستّ وعشرين من الإبل وإذا ملك المكلف خمساً وعشرين من الإبل إلى نصف الحول ثمّ ملك إبلاً أخرى أثناء الحول فيجب عليه خمس شياه كما هو مقتضى الدليل الأوّل بعد حولان الحول، ومقتضى ما دلّ على وجوب بنت مخاض في ستّ وعشرين وجوبه عند حولان الحول عليها، فيلزم أن يكون المال الواحد مزكّي في الحول أزيد من المرّه مع قيام الدليل على أن المال الواحد لا يزكي في حول واحد أزيد من مرّه، فيقع التراحم بين ما دلّ على وجوب خمس شياه وما دلّ على وجوب بنت مخاض بحولان الحول على ستّ وعشرين من الإبل.

وقد يقال (1): في الجواب عن ما ذكر بأنّ مثل المورد المذكور ليس من باب التراحم بل من باب التعارض بعينه، فإنّ مقتضى الخطابين وجوب خمس شياه بعد حلول الشهر السادس بعد تملك الإبل السادس والعشرين ووجوب بنت مخاض بعد كمال الحول بعد تملكه مع قيام الدليل على عدم وجوب إحدى الزكّاتين، فيكون نظير ما دلّ على وجوب صلاة الجمعة مع ما دلّ على وجوب صلاة الظهر مع العلم بعدم وجوبهما معاً، ويكون مقتضى الجمع العرفي بينهما التخيير بين الزكّاتين نظير التخيير بين صلاتي الظهر والجمعه.

ولكن لا يخفى أنّه لا منافاه بين ما دلّ على وجوب خمس شياه بعد حولان

ص : ١١٥

الحول عليها وبين ما دلّ على عدم تعلق الزكاه بالمال في حول واحد مرتين، بل التنافي بين ما دلّ على وجوب بنت مخاض بعد حولان الحول على تملك ستّ وعشرين، وبين ما دلّ على أنّ المال الواحد لا يزكى في الحول مرتين، وبما أنّ خطاب هذا الحكم ناظر إلى موارد تداخل الحولين يكون مقيداً لإطلاق ما دلّ على الوجوب في ستّ وعشرين بعد انقضاء الحول على تملكها، وأنّ الحول لها يكون بعد انقضاء الحول على خمس وعشرين.

اختصاص التراحم بالتكاليف النفسيه وعدم جريانه في التكاليف الضمئيه

ثمّ إنّ التراحم بين التكليفين لا يتحقّق في نفس التكليف الضمئيه بل مورده نفس التكاليف النفسيه، كما إذا لم يتمكّن المكلف من الركوع والسجود الاختياريين في كلّ من صلاه الظهر والعصر وتمكّن من رعائتهما في إحدى الصلاتين، أو لا يتمكّن من صيام تمام شهر رمضان وتمكّن من صيام بعضه كالنصف الأوّل من الشهر أو النصف الأخير منه، فإنّ هذا يدخل في باب التراحم بناءً على وجوب صوم شهر رمضان بنحو الانحلال بالإضافة إلى أيامه بدخول الشهر، كما هو الحال في وجوب صلاتي الظهر والعصر بتحقيق الزوال، ويأتى أنّه لا بدّ من صرف قدرته على امثال التكليف الذى ظرف امثاله أسبق، حيث إنّ تقدّم ظرف الامثال في المتراحمين مرجّح، فإنّ ترك الصوم مثلاً في النصف الأوّل ترك لموافقته التكاليف المتعلّقه بصيام أيامه مع التمكّن من الصوم، بخلاف ترك الصيام في النصف الأخير فإنه ترك للصوم مع عدم التمكّن منه فلا يكون تكليف بالإضافة إلى النصف الأخير لارتفاع الموضوع بالإضافة إليه، وكذا ترك الظهر بالركوع والسجود الاختياريين ترك لها مع التمكّن منها فلا يجوز، بخلاف الإتيان بصلاه العصر مع الركوع والسجود

الاضطراريين بعد الإتيان بالظهر فإنه ترك لصلاة العصر الاختياري مع عدم التمكن منها.

وهذا التراحم لا- يجرى فيما إذا لم يتمكن المكلف في صلاة واحده من الركوع والسجود الاختياريين إلا في ركعتين منها إما الأولتين أو الأخيرتين، وذلك فإن التكليف الاختياري تعلق بالصلاة مع الركوع والسجود الاختياريين في تمام ركعاتها، وهذا التكليف تكليف واحد ثبوتاً يسقط عن المكلف في الفرض لعدم تمكنه منها، غايه الأمر قد علم من الأدلة عدم سقوط التكليف بالصلاة رأساً مع عدم تمكنه من بعض أجزائها وشرائطها، وهذا العلم قد يحصل من الخارج، وقد يحصل من جعل البدل للمأمور به الاختياري، وعلى ذلك فتعيين أن اللازم في الفرض هو الصلاة مع الركوع والسجود الاختياريين في الركعة الأولى والثانية أو مخير بين الأولتين والأخيرتين يحتاج إلى دليل، ومع عدمه مقتضى أصالة البراءة عن التعيين هو التخيير، وإذا قام الدليل على رعايه الاختياري أول الصلاة يؤخذ به أو على التخيير فكذلك، ولا- تصل النوبه إلى جريان أصالة البراءة عن التعيين، كما في القيام المعبر في الصلاة وأنه إذا دار أمر المكلف بين القيام في الركعتين الأولتين أو الأخيرتين تعين رعايته في الأولتين أخذاً بظاهر قوله عليه السلام (١): «إذا قوى فليقم».

هذا بالإضافة إلى أمرين يعتبر كل منهما في عمل مع كونهما عن سنخ واحد.

وأما إذا كان الأمران المعبران فيه سنخين ولم يتمكن المكلف من الجمع بينهما في ذلك العمل، فمع العلم بعدم سقوط العمل عن المكلف، فإن كان لدليل

ص: ١١٧

اعتبار أحدهما في ذلك العمل إطلاق يقتضى اعتباره فيه مطلقاً، ولم يكن لدليل اعتبار الآخر إطلاق كذلك كما إذا دار أمر المكلف بين الصلاه قائماً بلا- استقرار وبين الصلاه جالساً مع الاستقرار، فيقدّم ما كان لدليل اعتباره إطلاق فيصلي قائماً بلا استقرار، حيث إنّ الدليل في اعتبار القيام في الصلاه لفظي يقتضى عدم تحقّق الصلاه بدونه، بخلاف دليل اعتبار الاستقرار، فإنّ الدليل على اعتباره في القيام الإجماع، ولا يعمّ الفرض لعدم الاتفاق على اعتباره في الفرض، فيؤخذ بما دلّ على اعتباره دليل لفظي من غير معارض، وكذا ما إذا كان الدليل على اعتبار أحدهما في العمل في جميع الأحوال دالاً وضعياً ودلاله الدليل على اعتبار الآخر بالإطلاق فيؤخذ بما قام على اعتباره حتى في الحال دالّ وضعي كالعموم الوضعي بناءً على عدم تمامية الإطلاق في مقابل الدلالة الوضعيه كما يأتي، وإذا كان الدالّ على اعتبار كلّ منهما الدالّ الوضعي أو الإطلاق فيتساقطان ويرجع إلى الأصل العملي، ومقتضاه البراءة عن خصوصيه كلّ منهما فيما إذا احتمل التخيير واقعاً أو من باب لزوم الموافقه الاحتماليه إذا علم عدم التخيير وتعيين أحدهما واقعاً.

والمتحصّل ممّا ذكرنا أنّ عدم تمكّن المكلف من الجمع بين جزأين أو شرطين أو جزء وشرط من عمل واحد يوجب سقوط التكليف بذلك العمل الكلّ أو المشروط، ومع العلم بعدم سقوط العمل عن عهده المكلف رأساً يثبت التكليف الآخر بالناقص، وإذا أمكن تعيين ذلك الناقص بالدليل على ما تقدّم فهو، ومع عدمه ولو للمعارضه في أدلّه اعتبار الجزئيه والشرطيّه تصل النوبه إلى الأصل العملي، ولا- يكون دليل اعتبار الجزء مع الجزء الآخر أو مع دليل اعتبار الشرط أو الشرط مع الشرط الآخر من المتزاحمين.

وممّا ذكرنا يظهر الحال فى مسأله دوران أمر المكلف بين الوضوء لصلاته التى يصلّىها بصرف الماء فيه أو فى تطهير ثوبه أو بدنه، فإنّ هذا لا يدخل فى باب التزاحم بين التكليفين ليجرى فيه حكم المتزاحمين، بل يدور أمر الصلاة المأمور بها بين أن تجب الصلاة مع الوضوء ولو مع نجاسه الثوب أو البدن وبين تطهير المتنجس منهما والصلاة مع التيمّم حيث إنّ كلاً من الصلاتين بدل اضطرارى للصلاة الاختيارية، ومع احتمال التخيير واقعاً أو احتمال التعيين فى ناحيه كلّ منهما يتخيّر بين الأمرين كما تقدّم.

مرجّحات باب التزاحم

ويقع الكلام فى ذيل باب التزاحم بين التكليفين فى المرجّحات التى ذكروها فى هذا الباب:

فمن المرجّحات إحراز الأهميه واحتمالها فى ناحيه أحد التكليفين فيقدّم فى الامتثال، بخلاف ما إذا أحرز تساويهما أو احتمال الأهميه فى ناحيه كلّ منهما حيث إنه يتخيّر فى الامتثال بينهما، ولو حصل الكسوف فى آخر وقت الظهرين ولم يتمكّن المكلف من الجمع بين فريضه الوقت وصلاه الآيات يقدّم صلاه الوقت لأهميتها ولا أقلّ من احتمالها من غير عكس، ولا يكون الفرض من تعارض الخطابين والدليلين على ما مرّ.

لا يقال: كيف لا تقع المعارضه بينهما مع أن مقتضى إطلاق خطاب فريضه الوقت الإتيان بها فى فرض التمكنّ منها، سواء تمكّن فى ذلك الوقت من صلاه الآيات أم لا، كما أن مقتضى خطاب الأمر بصلاه الآيات بالكسوف لزوم الإتيان بها عنده، سواء تمكّن معها من فريضه الوقت أم لا، فيقع التكاذب بين الإطلاقين.

فإنه يقال: لا- يقع التكاذب والتنافي في دلالة الخطابين أصلاً حتى تقع المعارضه بين الإطالقين، وذلك فإن المقيّد لموضوع التكليفين بالتمكّن هو العقل الحاكم بقبح التكليف بما لا يطاق، فلا بدّ من أن يكون تقييده موضوع التكليف بالقدرة على متعلّقه بحيث لا- يلزم منه المحذور المذكور بأن لا- يكون في ناحيه الأمر بالمهم إطلاق كما ذكر، فإنّ الفعل في ناحيه الأمر بالمهمّ يستقلّ باعتبار التمكن من متعلّقه في ظرف عدم صرفه على امثال التكليف بالأهمّ أو مثله، وفي فرض العجز الحاصل عن هذا الصرف لا- تكليف بالإضافة إلى المهم، ولو كان التكليفان في الأهميه سواء أو كان كلّ منهما محتمل الأهميه فهذا النحو من التقييد حاصل في ناحيه كلّ من التكليفين، بخلاف ما إذا كان أحد التكليفين أهمّ أو محتمل الأهميه بالإضافة إلى الآخر فلا يكون تقييد في ناحيه التكليف الأهمّ أو لم يحرز التقييد في ناحيته ويؤخذ بإطلاق خطاب وجوبه بخلاف الخطاب الآخر فإن الإطلاق في ناحيه خطاب وجوبه غير باق قطعاً.

ومن المرجّحات في باب التزاحم ما إذا كان ظرف امثال أحد التكليفين مع فرض فعليتهما معاً أسبق من الآخر، حيث يتعيّن صرف القدرة على ما يكون ظرف امثاله أسبق؛ لأنّ تركه في ظرف امثاله ترك للواجب مع التمكن من امثاله، وهذا الامثال وإن يوجب عدم بقاء القدرة على امثال التكليف الآخر إلا أنّ التكليف الآخر يرتفع بانتفاء الموضوع له والعقل لا يمنع عنه، فإنّه من ارتفاع التكليف بانتفاء القدرة عليه لا بسوء الاختيار. نعم، لو أحرز أهميه التكليف الآخر بحيث يتعيّن على المكلف تحصيل القدرة عليه وحفظها لزم رعايه التكليف اللاحق حتى في بعض موارد احتماله، كما إذا كان للمكلف ماء ودار أمره بين صرفه على اغتساله من الجنابه قبل

إلا- أنه حيث كان بلا- تعيين ولا عنوان واقعا - فإنه لم يعلم كذبه إلا كذلك، واحتمال كون كل منهما كاذبا - لم يكن واحد منهما بحجه فى خصوص مؤداه، لعدم التعيين فى الحجه أصلا، كما لا يخفى.

نعم يكون نفى الثالث بأحدهما لبقائه على الحجيه، وصلاحيته على ما هو

الفجر لصوم غده وبين أن يحفظه لدفع عطشه الحادث مستقبلا أو عطش متعلقه من أهله و عياله، بل لا يبعد أن يحكم بفساد غسله فى الفرض؛ لأن صرفه فيه إيقاع نفسه ونفس آخر محترمه فى الهلاكه فيكون محرما، ولا يبعد أن يكون احتمال حدوث العطش كافيا فى وجوب الحفظ وعدم جواز إتلاف الماء حيث يجب فى مثل هذه الموارد الاحتياط وعدم جواز الرجوع إلى الأصل.

ومن المرجحات فى باب التراحم على ما يقال ما إذا كان أحد التكليفين من قبيل الواجب الذى له بدل بخلاف الواجب الآخر حيث لا يكون له بدل، فإنه يقدم فى الامتثال ما ليس له بدل سواء كان البديل للواجب الآخر من البديل العرضى أو الطولى.

فالأول: كما إذا كان أحد الواجبين تخييريا والواجب الآخر تعيينيا، ولم يتمكن المكلف من الجمع بين أحد عدلى التخيرى والواجب الآخر، ومثله ما إذا كان أحد الواجبين مضيقا أو فوريا والواجب الآخر موسعا أو غير فوريا، فإنه يذكر تقديم الواجب التعيينى والإتيان بعدل آخر من التخيرى، ويقدم الواجب المضيق ويؤخر الموسع إلى فرده غير المزاحم.

ولكن الصحيح أن الواجبين لا- يدخلان فى المتراحمين فيه أصلا، فإن التكليف فى ناحيه الموسع لم يتعلق إلا بصرف وجود الطبيعى حيث يقتضى تحققه، وأما خصوص أفراده لم يتعلق الطلب بشىء منها، وكذلك الأمر فى ناحيه الواجب

عليه من عدم التعيين لذلك لا بهما، هذا بناءً على حججه الأمارات من باب الطريقيه، كما هو كذلك حيث لا يكاد يكون حجه طريقاً إلا ما احتمال إصابته، فلا محاله كان العلم بكذب أحدهما مانعاً عن حجيته، وأما بناءً على حجيتها من باب السببيه فكذلك لو كان الحجه هو خصوص ما لم يعلم كذبه، بأن لا- يكون المقتضى للسببيه فيها إلا فيه، كما هو المتيقن من دليل اعتبار غير السند منها، وهو بناء العقلاء على

التخييري، فإنّ الوجوب تعلق بالجامع بين العدلين ولو كان انتزاعياً، ومن الظاهر تمكّن المكلف في الفرض من الجمع بين امثال الواجب الموسّع والمضيق، وكذا بين الواجب التخييري والواجب التعيني الآخر، وعدم محذور في فعله كلّ من التكليفين بلا حاجه إلى تصوير الترتّب وتقديره بين التكليفين المتعلّق كلّ واحد منهما بأحدهما، نعم الترخيص في التطبيق على الفرد من الموسّع أو العدل المزاحم للواجب الآخر يمكن أن يكون ترتّبياً على ما تقدم في البحث في الأمر بضدين لهما ثالث.

الثاني: ما إذا كان البدل في أحد الواجبين المتزاحمين طولياً والواجب الآخر ممّا ليس له بدل ولم يتمكن المكلف من الجمع بين المبدل والواجب الآخر في الامثال، كما إذا صاد المحرم في إحرامه صيداً وقيل بعدم جواز تأخير كفارته، وإنه يتعين عليه النحر أو الذبح في مكه أو منى، وكان له مال فدار أمره بين شراء الكفاره به وبين صرفه على الهدى الواجب عليه في حجه تمتعاً، فيقال بلزوم صرفه في شراء الكفاره، فإنّه واجب لا بدل له، ويصوم بدل الهدى حيث إنّ الصيام بدل الهدى لمن لا يتمكن منه.

أقول: في المثال مناقشه، فإنّ كفاره الصيد لها بدل اضطرارى بل لا دليل على وجوب الكفاره فوراً بل الثابت في كفاره الصيد أنه يذبح أو ينحر بمكه إن كان الصيد

أصالتى الظهور والصدور، لا- للتقيه ونحوها، وكذا السند لو كان دليل اعتباره هو بناؤهم أيضاً، وظهوره فيه لو كان هو الآيات والأخبار، ضروره ظهورها فيه، لو لم نقل بظهورها فى خصوص ما إذا حصل الظن منه أو الإطمئنان.

وأما لو كان المقتضى للحجيه فى كل واحد من المتعارضين لكان التعارض بينهما من تراحم الواجبين، فيما إذا كانا مؤديين إلى وجوب الضدين أو لزوم

فى إحرام العمره، وفى منى إذا كان فى إحرام الحج، فالمثال من موارد دوران الأمر بين الواجب الموسع وبين الواجب المضيق حيث إن الهدى واجب عليه يتعين عليه الذبح بمنى يوم النحر.

وقد يقال: يعبر عن البدل الطولى ما ليس له بدل فى أجزاء الزمان كالواجب المضيق، بخلاف الموسع حيث إن فرده فى الزمان اللاحق بدل عن فرده فى الزمان الأول.

وفيه ما تقدم من عدم التراحم بين الواجب المضيق والموسع حتى يلاحظ المرجح عند التراحم، وإن أريد من البدل الطولى ما ذكرنا فيأتى التكلم فيه فى ذيل المرجح الآتى.

وهو ما إذا كان أحد التكليفين مشروطاً بالقدرة على متعلقه عقلاً والتكليف الآخر مشروطاً بالقدرة عليه شرعاً، حيث ذكروا أنه يتعين على المكلف صرف قدرته فى الفرض فيما يعتبر فيه القدره عقلاً، وذلك فإنه مع امثال هذا التكليف يستوفى ملاك الوجود فى متعلق ذلك التكليف قطعاً، ولا- يحرز فوت ملاك التكليف الآخر، بخلاف العكس فإنه مع العكس يعلم بفوت ملاك التكليف الآخر جزماً حيث إن القدره على المتعلق فى موارد اشتراط التكليف بالقدرة عقلاً- شرط استيفاء الملاك، بخلاف موارد اشتراطه بالقدرة شرعاً فإنها تكون شرطاً فى حدوث الملاك فى

المتناقضين، لا فيما إذا كان مؤدى أحدهما حكماً غير إلزامي، فإنه حينئذ لا يزاحم الآخر، ضروره عدم صلاحيه ما لا اقتضاءً فيه أن يزاحم به ما فيه الاقتضاء، إلا أن يقال بأن قضيه اعتبار دليل الغير الإلزامي أن يكون عن اقتضاء، فيزاحم به حينئذ ما يقتضى الإلزامي، ويحكم فعلاً- بغير الإلزامي، ولا يزاحم بمقتضاه ما يقتضى الغير الإلزامي، لكفايه عدم تماميه عله الإلزامي في الحكم بغيره.

متعلقه؛ ولذا قالوا: إن القدره في موارد اشتراط القدره عقلاً شرط لتنجز ذلك التكليف، بخلاف موارد اشتراطه بالقدره شرعاً، ويعلم كون اشتراطه بالقدره عقلاً ترك أخذ القدره في خطاب ذلك التكليف، بخلاف اشتراطه بالقدره شرعاً فإنَّ قدره المكلف على المتعلق يؤخذ في خطاب ذلك التكليف.

وفيه إن أريد ممّا ذكر أنّ عدم أخذ القدره على المتعلق في خطاب تكليف كاشف عن إطلاق ذلك التكليف ثبوتاً بحيث يجعل ذلك التكليف في حقّ العاجز أيضاً، وأنّ دخل القدره على المتعلق فيه كدخاله العلم يعتبر في تنجزه عقلاً، وكذا يكون الملاك في المتعلق موجوداً في صورته عجز المكلف أيضاً، ويفوت عنه ذلك الملاك غايه الأمر يكون معذوراً في فوته إن لم يكن من ناحيته تفويت، بخلاف التكليف المعتبر فيه القدره شرعاً فإنّ الملاك فيه دائر مدار القدره عليه، فلا يلزم من تقديم التكليف المشروط بالقدره العقليّه محذور ولا تفويت ملاك، بخلاف العكس، فيرد عليه أنّ اعتبار التكليف على المكلف يكون لغرض كونه بوصوله إلى المكلف داعياً له إلى الإتيان بالمتعلق أو الاجتناب عنه، وهذا الغرض لا يحصل إلاّ بالإضافة إلى القادر؛ ولذا يكون توجيه خطابه إلى العاجز عن المتعلق قبيحاً، بخلاف غير العالم بالتكليف فإنّ التكليف يمكن أن يكون داعياً له على الإتيان بالمتعلق في موارد احتمال له ولو بترغيبه أو أمره بالاحتياط أو لتوجيه خطابه إليه لأن يصل إليه ويكون

نعم يكون باب التعارض من باب التراحم مطلقاً لو كان قضيه الإعتبار هو لزوم البناء والإلتزام بما يؤدي إليه من الأحكام، لا مجرد العمل على وفقه بلا لزوم الإلتزام به، وكونهما من تراحم الواجبين حينئذ وإن كان واضحاً، ضروره عدم إمكان الإلتزام بحكمين فى موضوع واحد من الأحكام، إلا أنه لا دليل نقلاً ولا عقلاً على الموافقه الإلتزاميه للأحكام الواقعيه فضلاً عن الظاهريه، كما مر تحقيقه.

داعياً له إلى رعايته.

وعلى الجملة جعل التكليف ثبوتاً فى حق العاجز كالغافل لغو، ولكن لامتناع تقييد التكليف بصوره الالتفات إليه يكون له إطلاق ذاتى من غير أن يكون فيه غرض البعث فى صوره الغفله، بخلاف جعله فى حق الجاهل الملتفت فإنه ثبوتاً مجعول فى حقه، والغرض منه دعوته إلى الامتثال ولو بنحو الاحتياط، وعلى ذلك فلا يكون لخطاب التكليف كشف فى موارد اعتبار القدره العقلية أيضاً لكون الملاك فى متعلقه حاصللاً مطلقاً، وأن القدره عليه شرط فى استيفاء ملاكه لا فى أصل الملاك.

ومع الإغماض عما ذكرنا فلا موجب لتقديم التكليف الذى هو مشروط بالقدره على متعلقه عقلاً، فإن المفروض أن المكلف قادر على الإتيان بمتعلق التكليف الآخر أيضاً، فيكون الملا-ك الملزوم فيه أيضاً موجوداً بناءً على ما هو الصحيح من أن الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده، فيكون الإتيان بالتكليف المشروط بالقدره عقلاً موجباً لفوت هذا الملاك فى ظرف كان الاستيفاء ممكناً.

وعلى الجملة الكاشف عن الملا-ك فى المتعلق هو طلب المولى وأمره، والمفروض فى المقام _ بناءً على أن الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده _ تحقق القدره بالإضافه إلى كل من العمليين، فالملاك فى المشروط بالقدره شرعاً أى ما ورد التقييد بالقدره فى خطابه كالملاك فى التكليف الآخر المشروط بالقدره عقلاً

وحكم التعارض بناءً على السببية فيما كان من باب التزاحم هو التخيير لو لم يكن أحدهما معلوم الأهمية أو محتملها في الجملة، حسبما فصلناه في مسأله الضد، وإلا فالتعيين، وفيما لم يكن من باب التزاحم هو لزوم الأخذ بما دل على الحكم الإلزامي، لو لم يكن في الآخر مقتضياً لغير الإلزامي، وإلا فلا بأس بأخذه والعمل عليه، لما أشرنا إليه من وجهه آنفاً، فافهم.

موجود، فاللازم في تقديم الثاني على الأول من ثبوت مرجح.

نعم لو كان المراد من القدره الشرعيه المأخوذه في موضوع أحد التكليفين غير ما تقدّم، بأن كان المراد ما يدخل فيها عدم اشتغال عهده المكلف بتكليف آخر مشروط بالقدره العقلية بحيث لا يجتمع امثاله مع المشروط بالقدره الشرعيه يقدم المشروط بالقدره العقلية لا من باب ترجيح أحد المتزاحمين، بل لأن حصول التكليف الآخر يوجب ارتفاع الموضوع للتكليف المشروط بالقدره الشرعيه.

والمتحصّل أنّ كلّ مورد تكون فعلية أحد التكليفين موجه لعدم حصول الموضوع للتكليف الآخر أو ارتفاعه لا يكون المفروض من التزاحم بين التكليفين، وإنما التزاحم بينهما فيما كان كلا- التكليفين فعليين لتمام الموضوع لكلا منهما، ولكن كان صرف القدره على أحدهما موجبا لارتفاع التكليف الآخر بارتفاع القدره على امثاله.

نعم إذا كان للمشروط بالقدره الشرعيه يعنى: ما أخذ في خطاب الأمر به القدره عليه، أو ما فهم هذا الأخذ من خطاب آخر بأن جعل له بدل عند الاضطرار وعدم التمكن منه، حيث يفهم من جعل البديل أنّ الأمر بالمبديل عند القدره عليه، فإن دار أمر المكلف بأن يصرف قدرته فيما ليس له بدل، أو أن يصرفه فيما له بدل اضطرارى لا يبعد أن يتعين صرفها على ما ليس له بدل اضطرارى مع الإتيان بالبديل الاضطرارى بعده، فإنّ المكلف إذا صرف قدرته على ذلك الواجب وأتى بعده بالبديل الاضطرارى

هذا هو قضيته القاعده فى تعارض الأمارات، لا الجمع بينها بالتصرف فى أحد المتعارضين أو فى كليهما، كما هو قضيته ما يتراءى مما قيل من أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، إذ لا- دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف مما كان المجموع أو أحدهما قرينه عرفيه على التصرف فى أحدهما بعينه أو فيهما، كما عرفته فى

يحتمل أن يفوت منه الملاك الملزم أصلاً، لاحتمال أن يكون الملاك الاضطرارى بعد ارتفاع القدره على مبدله وتعلق الأمر ببده كافياً بتمام ملاك مبدله، وظهور الخطاب الاضطرارى فى حفظ القدره على مبدله إنما هو فيما إذا لم يكن صرفها فى واجب آخر فعلى.

عدم وقوع التعارض بين دليل جزئيه شىء وجزئيه الآخر أو شرطيته إلا عند عدم التمكن من الجمع بينهما ولكن بين خطابيهما جمع عرفى

وقد يقال: من صغريات ذلك ما إذا كان المكلف واجداً لمقدار من الماء ولا يكفى إلا لوضوئه أو تطهير بدنه أو ثوبه، حيث إن الوضوء يعتبر فى الصلاه عند التمكن منه كما هو المستفاد من قوله سبحانه: «فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً» (١) بخلاف تطهير الثوب والبدن، فإنّ المعبر فيه القدره عليه عقلاً فيقدم تطهير الثوب والبدن ویتيمم للصلاه بعده.

وفيه ما تقدم من أنّ الأمر بالوضوء وكذا الأمر بتطهير الثوب إرشاد إلى دخاله كلّ منهما فى الصلاه، وبما أنّ اعتبار كلّ منهما فى الفرض يوجب سقوط الصلاه رأساً فنعلم إجمالاً- عدم اعتبارهما فيها معاً فيكون ما دلّ على وجوب الصلاه فى الفرض مجملاً مردداً أمرها بين الصلاه مع طهاره الثوب أو البدن مع التيمم لها، أو الصلاه مع

ص : ١٢٧

الصور السابقه، مع أن فى الجمع كذلك أيضاً طرْحاً للأماره أو الأمارتين، ضروره سقوط أصاله الظهور فى أحدهما أو كليهما معه، وقد عرفت أن التعارض بين الظهورين فيما كان سنديهما قطعيين، وفى السندين إذا كانا ظنيين، وقد عرفت أن قضيه التعارض إنما هو سقوط المتعارضين فى خصوص كل ما يؤديان إليه من

الوضوء مع نجاسه الثوب والبدن، وبما أنه لا معين فى البين فيرجع إلى أصاله عدم التعيين فى كل منهما، ونتيجته ذلك التخيير.

نعم الأحوط صرف الماء أولاً فى تطهير الثوب أو البدن ثم التيمم للصلاه.

وقد يقال فى المقام يقع التعارض فى الفرض بين ما دلّ على اعتبار الوضوء فى الصلاه وبين ما دلّ على اعتبار طهاره الثوب والبدن، وبما أن ما دلّ على اعتبار الوضوء موافق للكتاب المجيد فيقدم.

ولكن لا- يمكن المساعده عليه فإن الأمر بالوضوء أو تطهير الثوب _ كما ذكرنا _ إرشادى ومعنى الأمر الإرشادى أنه لا تتحقق الصلاه بدون الوضوء سواء تمكّن منه أم لا، كما أن مقتضى الأمر بتطهير الثوب أنه لا تكون الصلاه بدون الطهاره من الخبث بلا فرق بين التمكّن منه وعدمه، ولازم الإطّلاقين سقوط الأمر بالمشروط، وليس خطاب الإرشاد إلى الشرطيّه والجزئيّه كإطلاق الواجب النفسى من أنه يجب على المتمكّن منه سواء وجب على المتمكّن عمل آخر أم لا؛ ليقع التعارض بينهما مع العلم بعدم وجوب أحدهما من غير تعيين.

وعلى الجملة مفاد خطاب الإرشاد إلى شرطيه شىء دخالته فى الواجب من غير نظر إلى نفى دخاله الآخر فيه أو إثبات دخالته، فالتعارض بالمعنى المصطلح لا يكون فى الأوامر الإرشاديه إلى الجزئيّه والشرطيّه والمانعيّه بالإضافة إلى المأمور به عند التمكّن من الإتيان بها جميعاً.

الحكمين، لا- بقاؤهما على الحجية بما يتصرف فيهما أو في أحدهما، أو بقاء سنديهما عليها كذلك بلا دليل يساعد عليه من عقل أو نقل، فلا يبعد أن يكون المراد من إمكان الجمع هو إمكانه عرفاً، ولا ينافيه الحكم بأنه أولى مع لزومه حينئذ وتعيينه، فإن أولويته من قبيل الأولوية في أولى الأرحام، وعليه لا إشكال فيه ولا كلام.

نعم تكون خطاباتها متعارضة فيما إذا علم بعدم سقوط أصل الواجب النفسى عن المكلف عند عدم التمكّن من الجمع بين اثنين منها أو أكثر من اثنين، فيقتضى خطاب الشرطيه أو الجزئيه فى ناحيه كلّ منهما اعتباره فى الواجب النفسى بعينه، وإذا اقتضى كلّ منهما اعتباره بعينه فيؤخذ بأصل الاعتبار حيث يحتمل أصل الاعتبار فى ناحيه كلّ منهما، ويرفع اليد عن كون اعتباره بعينه، بعين الجمع الذى ذكرنا فى الواجبين كالظهر والجمعه.

وبتعبير آخر يكون هذا من موارد الجمع العرفى، ولا تصل النوبه إلى ملاحظه الترجيح ليقال إنّ ما دلّ على اعتبار الوضوء موافق للكتاب المجيد، بل الكتاب المجيد أيضاً من الخطابات الناظره إلى الإرشاد إلى الشرطيه بالإضافة إلى الوضوء والغسل، وبينه وبين الخطاب الوارد فى شرطيه طهاره الثوب والبدن فى الصلاه عند عدم التمكّن من الجمع بينهما وتمكّنه من كلّ منهما جمع عرفى على ما بيناه.

نعم إذا لم يكن لدليل الاشتراط والجزئيه إطلاق فى ناحيه أحدهما بعينه يعتبر ما فيه إطلاق، ومع عدم الإطلاق فى ناحيه شىء منهما والعلم باعتبار أحدهما فى هذا الحال يرجع إلى الأصل العملى، ومقتضاه التخيير كما تقدّم.

عدم التزاحم فى موارد تعدّد أحد الشرطين أو الجزأين أو الشرط أو الجزء

وممّا ذكرنا يظهر أنّ ما فى العروه من أنّه إذا لم يتمكّن فى صلاه من الجمع بين

القيام مع الركوع والسجود الاختياريين بأن يصلّي قائماً مع الإيماء لهما وبين الصلاة جالساً مع الركوع والسجود الاختياريين، أنّه إذا أمكن تكرار الصلاة تارة بالقيام مع الإيماء وأخرى جالساً مع الركوع والسجود، وأنّه يتخيّر مع عدم التمكن من التكرار لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ الجمع بينهما فيما إذا أحرز اعتبار أحدهما بعينه بأن دار أمر الواجب بين المتباينين، وأمّا مع احتمال اعتبار أحدهما يكون مقتضى الجمع التخيير بينهما، وما عن النائني قدس سره في تعليقه في أحد الموضوعين من تقديم القيام؛ لكون ظرف امثاله أسبق، وفي موضع آخر تقديم الركوع والسجود الاختياريين؛ لكونهما أهمّ لا يمكن المساعدة عليه؛ لخروج المقام عن المتزاحمين.

لا يخفى أن ما ذكر من قضيه التعارض بين الأمارات إنما هو بملاحظه القاعده فى تعارضها [١]. وإلا فربما يدعى الإجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين فى الأخبار، كما اتفقت عليه كلمه غير واحد من الأخبار، ولا يخفى أن اللازم فيما إذا

حكم المتعارضين

إشاره

[١] المراد بمقتضى القاعده النظر إلى أصل دليل الاعتبار فى كل من المتعارضين سواء كان المتعارضان فردين من نوع واحد من الأماره أو كان كل منهما من نوع غير النوع الآخر، وقام الدليل على اعتبار كل من النوعين مع قطع النظر عن صورته التعارض، وقد تقدم أن القاعده الأولى عدم اعتبار شىء من المتعارضين، لا بالإضافة إلى مدلولهما المطابقى ولا إلى مدلولهما الالتزامى، خلافاً للماتن قدس سره حيث اقتصر فى سقوطهما عن الاعتبار بالإضافة إلى مدلولهما المطابقى لا- بالإضافة إلى المدلول الالتزامى، إذ يتفان فيه، فإن أحدهما لا بعينه مما لم يحرز كذبه باق تحت دليل الاعتبار، ويمكن به نفي الثالث، وقد ذكروا أن المتعارضين فيما كانا من قبيل خبر العدل أو الثقة فى الأحكام الشرعيه العمليه يعتبران على وجه التخيير مطلقاً، كما هو مختار الماتن ١ حيث التزم بأن ملاحظه المرجحات على نحو الاستحباب والأفضليه أو التخيير بعد فقد المرجحات المنصوصه، أو بعد فقد مطلق المرجح كما ذهب إلى كل منهما جمع.

ولا يخفى أنه لو تم شىء مما ذكر بقيام دليل معتبر عليه فيؤخذ بمقتضاه، وإلا فإن دار أمر الحجّه فيهما بين التعيين والتخيير يؤخذ بالتعيين، للعلم بصحة الاستناد إليه تنجيزاً وتقديراً، وأما الآخر فلم تحرز صحه الاستناد إليه بل مقتضى الاستصحاب عدم تعلق الاعتبار به لا بنحو التعيين ولا بنحو التخيير، وإن لم يكن

لم تنهض حجه على التعيين أو التخيير بينهما هو الإقتصار على الراجح منهما، للقطع بحجته تخيراً أو تعيناً، بخلاف الآخر لعدم القطع بحجته، والأصل عدم حجه ما لم يقطع بحجته، بل ربما ادعى الإجماع أيضاً على حجه خصوص الراجح، واستدلّ عليه [١] بوجوه أخر، أحسنها الأخبار وهي على طوائف:

الأمر دائراً بينهما بل احتمال الاعتبار في المتعارضين بنحو التخيير أو بنحو التعيين فالأصل عدم اعتبارهما تخيراً ولا اعتبار أحدهما تعيناً.

وعلى الجملة ففي دوران الحجّه بين كونها تخيريّه أو تعينيّه يتعيّن الأخذ باحتمال التعيين، وأما إذا احتمل عدم حجّيه شيء منهما لا تعيناً ولا تخيراً فلا يجوز الاعتماد على شيء منهما.

لا يقال: إذا أحرز اعتبار المتعارضين في الجملة ودار أمره بنحو التخيير والتعيين فلم لا يؤخذ بالتخيير نظير دوران أمر الواجب بين كونه تخيراً أو تعيناً، حيث إنّ مقتضى أصالة البراءة الجارية في ناحيه التعيين جواز الاكتفاء بالجامع بينهما المعبر عن ذلك بالتخيير.

فإنّه يقال: الفرق هو أنّ المطلوب من الأثر في باب الحجج التنجيز والتعذير عند الاستناد إليه في العمل، ومعنى التخيير في الحجّه أنّه يصير معتبراً عند الأخذ، لا تعلّق الاعتبار بالجامع نظير تعلّق التكليف بالجامع بين العملين، فإنّ التخيير في الطريق بهذا المعنى غير معقول، فالاستصحاب في عدم جواز الاستناد إلى ما يحتمل فيه أصل الاعتبار وعدم اعتباره في مقام العمل جار بلا معارض، ولا يجرى الاستصحاب في ناحيه عدم اعتبار ما يعلم اعتباره تخيراً أو تعيناً؛ لأنّه إن أريد إثبات تعلّق الاعتبار بالآخر أيضاً وجواز الاستناد إليه فهو مثبت، وإن أريد نفي كونه منجزاً أو معدّراً وعدم جواز الاستناد إليه فجوازه والتعذير فيه قطعيّ.

[١] يعنى يستدلّ على الترجيح بين الخبرين المتعارضين بوجوه أحسنها

منها: ما ظاهره التخيير بين الخبرين المتعارضين مطلقاً، أى من غير دلالة لها على رعايه الترجيح كخبر الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام ورواه فى الوسائل عن كتاب الاحتجاج لأحمد بن على بن أبى طالب الطبرى مرفوعاً إلى الحسن بن الجهم: «قال قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفه، فقال: ما جاءك عنّا فقس على كتاب الله عزّ وجلّ وأحاديثنا فإن كان يشبههما فهو ممّاً، وإن لم يكن يشبههما فليس ممّاً، قلت: يجيئنا الرجال وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحقّ، قال: فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيهما أخذت»^(١) وهذا الخبر لا بأس بدلاله ذيله على التخيير بين المتعارضين ولكن لضعف سنده لا يمكن الاعتماد عليه. وخبر الحارث بن المغيرة عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة فموسّع عليك حتّى ترى القائم عليه السلام فتردّ إليه»^(٢) والسند فيه كما فى قبله، فإنّه رواه الطبرسى أيضاً مرفوعاً عن الحارث بن المغيرة ودلالته على التخيير والتوسعه غير بعيدة.

ومنها: صحيحه على بن مهزيار التى رواها الشيخ «باسناده عن أحمد بن محمد بن العباس بن معروف عن على بن مهزيار قال: قرأت فى كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبى الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا فى رواياتهم عن أبى عبد الله عليه السلام فى ركعتى الفجر فى السفر فروى بعضهم: صلّها فى المحمل وروى بعضهم لا تصلّها إلاّ على

١- (١) وسائل الشيعة ١٢١: ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٠.

٢- (٢) المصدر السابق: ١٢٢، الحديث ٤١.

منها: ما دلَّ على التخيير على الإطلاق، كخبر الحسن بن الجهم، عن الرضا عليه السلام: (قلت: يجئنا الرجلان وكلاهما ثقه بحدِيثين مختلفين ولا- يعلم أىّهما الحق، قال: فإذا لم يعلم فموسع عليك بأيهما أخذت). وخبر الحارث بن المغيرة، عن أبي عبد الله عليه السلام: (إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقه، فموسع عليك

الأرض فوقع عليه السلام: موسّع عليك بأيه عملت»(١).

ومكاتبه محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري إلى صاحب الزمان عليه السلام وفيها «قال عليه السلام في الجواب عن ذلك حديثان، أمّا أحدهما، فإذا انتقل من حاله إلى أخرى فعليه التكبير، وأمّا الآخر، فإنه روى أنه إذا رفع رأسه من السجده الثانيه وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى، وبأيهما أخذت من جهه التسليم كان صواباً»(٢).

ولكن لا يخفى عدم دلالة شيء منهما على التخيير بين المتعارضين. أمّا صحيحه على بن مهزيار فالتخيير واقعى للجمع العرفى بين الحديثين؛ لأنّ أحدهما ظاهر فى اعتبار الصلاه على الأرض فى نافله الفجر بمعنى عدم جوازها على المحمل، والأخرى نصّ فى جوازها فيه فيحمل النهى عن العباده على الكراهه بمعنى قلّه الثواب، وكذلك فى المكاتبه وأنّ التكبيره فى القيام بعد الجلوس من السجده الثانيه أو عند القيام من التشهد ليست كالتكبيره فى ساير الحالات، وأنّ الأولى منها هو الذكر الخاصّ.

وقول الماتن قدس سره: «إلى غير ذلك» لعلّه يشير إلى موثقه سماعه عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمر، كلاهما يرويه، أحدهما يأمر

ص : ١٣٤

١-١) المصدر السابق: الحديث ٤٤.

٢-٢) وسائل الشيعة ٣٦٢:٦، الباب ١٣ من أبواب السجود، الحديث ٨.

حتى ترى القائم فترد عليه). ومكاتبه عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام (اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام، في ركعتي الفجر، فروى بعضهم: صل في المحمل، وروى بعضهم: لا تصلها إلا في الأرض، فوقع عليه السلام: موسع عليك بأيه عملت) و مكاتبه الحميري إلى الحجة عليه السلام إلى أن قال في

بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال: يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو في سعه حتى يلقاه»(1).

ولكن لا يخفى أن المفروض فيها دوران الأمر بين المحذورين فيما إذا لم يكن الأمر والنهي قابلين للجمع العرفي المتقدم في صحيحه على بن مهزيار والمكاتبه، ومع عدم إمكان الاحتياط يكون _ في مورد دوران المحذورين _ التخيير عملاً.

وعلى الجملة ما هو تامّ سنداً لا دلالة له على التخيير بين المتعارضين، وما هو غير معتبر سنداً دلالة على التخيير لا تفيد شيئاً.

ودعوى انجبار ضعف السند بالشهره كما يظهر بملاحظه كلام الكليني قدس سره وغيره لا تمكن المساعدة عليها، فإنّ الكليني قدس سره قد أخذ التخيير بين المتعارضين من بعض ما ورد من التخيير في موارد الجمع العرفي كصحيحه على بن مهزيار، وقد ذكرنا خروج مثلها عن مورد الكلام، وقد ذكر في ديباجه الكافي: «فاعلم يا أخى أرشدك الله، أنه لا يسع أحداً تمييز شيء مما اختلف الروايه فيه عن العلماء برأيه إلا على ما أطلقه العالم بقوله عليه السلام: واعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، وقوله عليه السلام: دعوا ما وافق القوم، فإن الرشد في خلافهم، وقوله عليه السلام: خذوا بالمجمع عليه، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه،

ص : ١٣٥

١-١) وسائل الشيعة ١٠٨: ٢٧، من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

الجواب عن ذلك حديثان . . . إلى أن قال عليه السلام (وبأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً) إلى غير ذلك من الإطلاقات.

ومنها: ما دلّ على التوقف مطلقاً [١].

ومنها: ما دلّ على ما هو الحائظ منها.

ومنها: ما دلّ على الترجيح بمزايا مخصوصه ومرجحات منصوصه.

ونحن لا- نعرف من جميع ذلك إلا- أقله ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كله إلى العالم عليه السلام وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله عليه السلام : وبأيّهما أخذتم من باب التسليم وسعكم» (١).

[١] إن كان المراد مما دلّ على التوقف مطلقاً ما ورد في التوقف في مطلق الشبهه والأمر بالاحتياط فيها، فتلك الأخبار خارجة عن محل الكلام في المقام، وقد تعرّضنا لها في بحث أصالة البراءة (٢) وبيننا وجه الجمع بينها وبين ما دلّ على عدم وجوب الاحتياط والتوقف في الشبهات، والكلام في المقام في الخبرين المتعارضين، وإن أراد أنه قد ورد في الخبرين المتعارضين الأمر بالتوقف والاحتياط بالخصوص من غير تفصيل فلا نعرفه إلا ما يمكن أن يقال بظهور موثقه سماعه المتقدمه (٣) في ذلك، ولكن قد تقدّم أنّ المفروض فيها دوران الأمر بين المحذورين وإمكان الوصول إلى إحراز الواقع بالرجوع إلى الإمام عليه السلام وعدم شيء في الارتكاب إلى زمان الوصول، ولا دلالة لها على وجوب التوقف والاحتياط في الخبرين المتعارضين.

ص : ١٣٦

١-١) المصدر السابق: ١١٢، الحديث ١٩.

٢-٢) دروس في مسائل علم الأصول ٣:٢٨٤ فما بعد.

٣-٣) مرّ تخريجه آنفاً.

من مخالفه القوم وموافقه الكتاب والسنة، والأعدليه، والأصديقيه، والأفقيهيه والأورعيه، والأوثقيه، والشهره على اختلافها في الإقتصار على بعضها وفي الترتيب بينها.

ولأجل اختلاف الأخبار اختلفت الأنظار.

نعم، يمكن أن يقال: إن مكاتبه محمد بن علي بن عيسى التي رواها ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً عن كتاب مسائل الرجال لعلي بن محمد، أن محمد بن علي بن عيسى كتب إليه: «عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك صلوات الله عليهم قد اختلف علينا فيه، كيف العمل به على اختلافه أو الرد إليك فيما اختلف فيه؟ فكتب: ما علمتم أنه قولنا فألزموه، وما لم تعلموا فردوه إلينا» (١) تدل على وجوب التوقف عند تعارض الأحاديث.

نعم قد ورد الأمر بالتوقف بعد ما فرض السائل تساوى الروايتين في المرجحات الواردة فيها، كما أنه قد ورد فيما رواه ابن أبي جمهور الأحسائي في «عوالي اللآلي» عن العلامة مرفوعاً إلى زراره الأخذ بما يوافق الاحتياط منهما بعد فقد المرجحات الواردة فيها في أحد المتعارضين قال: سألت أبا جعفر عليه السلام فقلت: «جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ فقال عليه السلام: يا زراره خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر، فقلت: يا سيدي إنهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم، فقال عليه السلام: خذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك، فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان، فقال: انظر ما وافق منهما مذهب العامه فاتركه وخذ بما خالفهم، قلت: ربما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين، فكيف

ص : ١٣٧

فمنهم من أوجب الترجيح بها، مقيدين بأخباره إطلاقات التخيير، وهم بين من اقتصر على الترجيح بها، ومن تعدى منها إلى سائر المزايا الموجبه لأقوائه ذى المزيه وأقربيته، كما صار إليه شيخنا العلامة (أعلى الله مقامه)، أو المفيده للظن، كما ربما يظهر من غيره.

فالتحقيق أن يقال: إن أجمع خبر للمزايا المنصوصه فى الأخبار هو المقبوله والمرفوعه [١] مع اختلافهما وضعف سند المرفوعه جدًّا، والاحتجاج بهما على وجوب الترجيح فى مقام الفتوى لا يخلو عن إشكال.

أصنع؟ فقال: إذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت: إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر (١).

ولا- يخفى أن ظاهر هذه المرفوعه كون أحد الخبرين موافقاً للاحتياط مرجحاً له فى مقام المعارضه لا أنه يجب الاحتياط فى الواقعه بعد فقد المرجحات.

المرجحات لأحد المتعارضين

[١] قد ذكر الماتن قدس سره أن المقبوله والمرفوعه من بين أخبار الترجيح أجمع خبرين للمزايا المنصوصه لأحد المتعارضين على الآخر، ولكن ضعف سند المرفوعه وضعف دلالتها على لزوم الترجيح فى مقام الإفتاء، لاختصاصهما بالترجيح فى مقام القضاء والخصومه يمنعان من الالتزام بلزوم الترجيح بين المتعارضين فى مقام الإفتاء، ويشكل رفع اليد بهما عن إطلاقات التخيير فى الطائفة الأولى من الأخبار، والمتعين لزوم الاقتصار فى الترجيح على مقام القضاء وفصل

ص : ١٣٨

١- (١) مستدرک الوسائل ١٧:٣٠٣، الباب ٩. عن غوالى اللالى.

الخصومه؛ لأنَّ فصل الخصومه لا يمكن بالتخيير؛ لأنَّ كلاً من المترافعين يختار ما هو أصلح له؛ ولذا أمر عليه السلام مع عدم المرجحات الواردة فيها بتأخير الواقعة إلى لقائه، وهذا بخلاف مقام الإفتاء، ولو قيل بظهورهما في الترجيح في مقام الإفتاء أيضاً فشمولهما لمثل زماننا ممّا لا يتمكّن من لقاء الإمام عليه السلام غير ظاهر، لضعف المرفوعه سنداً، واختصاص المقبوله بصوره التمكن من لقائه عليه السلام؛ ولذا ما أرجع إلى التخيير بعد فقد المرجحات.

مع أنّه لو التزمنا بلزوم الترجيح بلا فرق بين الزمانين لزم حمل إطلاقات التخيير وما لم يستفصل فيها من وجود المرجح وعدمه على الفرض النادر، حيث إنّ كون المتعارضين متساويين من جميع الجهات صورته نادره، فالمتعين على تقدير ظهور المقبوله في لزوم الترجيح حتى في مقام الإفتاء حملها على صورته التمكن من لقائه عليه السلام، أو حمل الترجيح بالمرجحات مطلقاً على الاستحباب، ويشهد لكون الترجيح بها استحبابي اختلاف الروايات الواردة في المرجحات من حيث تعدادها وتقديم بعضها على بعض وبهذا _ أي بالاختلاف الكثير بين أخبار الترجيح حيث يعدّ قرينه على الاستحباب _ يظهر الحال في سائر أخبار الترجيح، وأنّ الحكم بالترجح فيها أيضاً استحبابي.

ثمّ أشار قدس سره إلى أخبار الترجيح بموافقته الكتاب أو مخالفه القوم، فذكر في كون تلك الأخبار في بيان المرجح لأحد المتعارضين تأمل وإشكال، ووجهه أنّ الخبر المخالف للكتاب العزيز في نفسه لا يكون حجّه بشهادته ما ورد في أنّه: «زخرف»^(١)

ص : ١٣٩

(١-١) وسائل الشيعه ١١٠:٢٧ و ١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢ و ١٤.

و«باطل» (١) و«ليس بشيء» (٢) أو «لم نقله» (٣) أو «اضربوه على الجدار» (٤)، وكذا الخبر «الموافق للقوم» (٥) فإن أصله عدم صدوره تقيته مع ملاحظته الخبر الآخر المخالف لهم غير جاريه للوثوق بصدوره تقيته، فيكون مثل هذه الأخبار في مقام تمييز الحجّة عن اللاحجّة، لا في مقام ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، ولو تمّ ظهورها في الترجيح أيضاً فلا بد من حملها على تمييز الحجّة عن اللاحجّة، أو على استحباب الترجيح ولو بأن يحمل بعض تلك الأخبار على تمييز الحجّة عن اللاحجّة وبعضها الآخر على استحباب الترجيح، وأيضاً لو كان الترجيح بين المتعارضين أمراً لازماً لزم تقييد التقييد في أخبار الترجيح وهي آية عن التقييد، وكيف يمكن التقييد في مثل: «ما خالف الكتاب زخرف باطل لم نقله» بأن يحمل على صورته فقد المرجح للخبر الآخر؟

أقول: ما ذكر قدس سره من كون مورد المرفوعه كالمقبوله الحكومه وفصل الخصومه من سهو القلم، فليس في المرفوعه ما يدلّ على ذلك، وأمّا ما ذكره من التخيير لا يناسب فصل الخصومه، فيقال (٤): إنّه مبنيّ على أن يكون التخيير في المتعارضين في المسأله الفرعيّه، وأمّا إذا كان في المسأله الأصوليه فيتعيّن على الحاكم الأخذ بأحد

ص : ١٤٠

١- (١) المصدر السابق: ١٢٣، الحديث ٤٨.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٢:٣٩، الباب ١٥ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث ٧.

٣- (٣) انظر وسائل الشيعه ٢٧:١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

٤- (٤) لم نعثر عليه.

٥- (٥) وسائل الشيعه ٢٧:١١٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩.

٦- (٦) فوائد الأصول ٤:٧٧٢.

المتعارضين والقضاء على مقتضى مفاده، فترفع المخاصمه بين المترافعين، ولكن لا- يخفى ما فيه، فإن المفروض في المقبوله تعدد الحاكم والمخاصمه عندهما بتراضى المترافعين بحكمهما باختيار أحدهما من قبل أحدهما واختيار الآخر من قبل الآخر وأنهما اختلفا في الحكم ولا مزيه لأحد الحاكمين على الآخر في الصفات من العدالة والوثوق والفاقه، فأرجح الإمام عليه السلام المترافعين إلى النظر في مستند الحكمين والأخذ بالروايه التي لها مزيه على الآخر بحسب ما ذكر فيها من المرجحات، وبعد تساوى الروايتين في المرجحات فلا يفيد الحكم بالتخير بين الروايتين حتى بناءً على التخير في المسأله الأصوليه. وعلى الجملة إنما ترفع المنازعه في غير صوره تعدد الحاكم فيما كان التخير في المسأله الأصوليه، وأما مع تعدده كما في مفروض الروايه فلا؛ لأن كلاً من الحاكمين أو من المترافعين يختار لما هو أصلح بالإضافه إليه، أو من ترفع إليه ورضى بقضائه.

وقد ظهر ممّا ذكرناه أنّ المذكور في المقبوله أولاً- من مرجحات أحد الحكمين على الحكم الآخر بصفات القاضي، وبعد تساويهما في الصفات المذكور فيها من مرجحات إحدى الروايتين على الأخرى في مقام المعارضه، وحيث إنّ ظاهر المقبوله أنّ المنشأ بين المتخاصمين جهلها بحكم الواقعه 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، وعلى ذلك فلا يحتمل الفرق في الترجيح في الفتوى بين أن يكون في تلك الواقعه مرافعه أم لا، وكذا في ترجيح المستند، سواء قيل بعد فقد الترجيح في الخبرين بتساوقهما أو بالاحتياط أو بالتخير، فما عن الماتن قدس سره من احتمال اختصاص الترجيح في خصوص باب القضاء

لقوه احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومه لرفع المنازعه وفصل الخصومه كما هو موردهما، ولا وجه معه للتعدى منه إلى غيره، كما لا يخفى.

ولا وجه لدعوى تنقيح المناط، مع ملاحظه أن رفع الخصومه بالحكومه فى صورته تعارض الحكامين، وتعارض ما استندا إليه من الروايتين لا يكاد يكون

والمرافعه لا- يمكن المساعدة عليه، هذا بالإضافة إلى المقبوله، وقد ذكرنا فى بحث القضاء عدم التوثيق لعمر بن حنظله، وأن دعوى انجبار ضعفها بعمل المشهور المنكشف عن فتواهم بحرمه ما يأخذ الشخص بالمحاكمه إلى قضاه الجور وإن كان حقه ثابتاً لا يمكن المساعدة عليها، حيث لم يذكر هذا الحكم إلا فى كلام بعضهم وإن لم يرد هذا فى غيرها من الروايات وسمى بذلك الروايه مقبوله، ولكن ذكرنا أخيراً أن عمر بن حنظله من المعاريف الذين لم يرد فيهم قدح، وهذا يوجب اعتبار خبره لكون ذلك يكشف عن حسن ظاهره فى عصره.

ثم إن بعض (١) من التزم باعتبار المقبوله سنداً اختار التعدى من المرجحات الوارده فيها لأحد الخبرين المتعارضين إلى غيرها، حيث إنّ تعليل الأخذ بالخبر المشهور فيها بأن المجمع عليه لا- ريب فيه يراد منه نفي الريب بالإضافة إلى الخبر الشاذ لا نفي الريب حقيقه، وإلا- لم يكن وجه للأخذ بالشاذ فيما كان راويه أو الحاكم به أفقه وأصدق من الآخر؛ لأنّ اعتبار الحكم من الحاكم والفتوى من الفقيه طريقيّ، لا- يعتنى بحكمه وفتواه إذا علم بطلان مستنده، وأيضاً علل الحكم بالروايه المخالفه للعامه؛ بأنّ الرشد فى خلافهم، ومن الظاهر أنّ الرشد والاهتداء بالحق فيه ليس إلاّ إضافياً، فيلزم اعتبار الأقربيه فى كلّ خبرين متعارضين ولو بلحاظ الإضاافه إلى الآخر وبلحاظ أمر آخر.

ص : ١٤٢

إلا- بالترجيح ولذا أمر عليه السلام بإرجاء الواقعة إلى لقائه عليه السلام في صورته تساويهما فيما ذكر من المزايأ، بخلاف مقام الفتوى ومجرد مناسبة الترجيح لمقامها أيضاً لا يوجب ظهور الرواية في وجوبه مطلقاً ولو في غير مورد الحكومه، كما لا يخفى.

ولكن لا يخفى ما في التعدي، فإن الشهره في إحدى الروايتين بين رواه الحديث بحسب النقل وطبقات النقل توجب الاطمينان بصدورها عن المعصوم فلا- يمكن التعدي إلى مزيه لا توجب الاطمينان بالصدور، بل قد يقال كون إحدى الروايتين المجمع عليها بين الرواه ومن حيث النقل يوجب دخولها في السنه، فلا- يكون الخبر الشاذ المخالف له حجّه في نفسه، كما يفصح عن ذلك صحيحه أيوب بن الحرّ عن أبي عبدالله عليه السلام: «كلّ شيء مردود إلى الكتاب والسنه، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»(١).

ولا- ينافي ذلك فرض الشهره في كلتا الروايتين، فإن الشهره لغه الظهور، ويمكن صدور كلا- الخبرين ظاهراً مع تنافيهما في مدلولهما مع كون الخلل في أحدهما من جهة أخرى كصدوره تقيه ونحوها.

وذكر بعض(٢) الأجله طاب ثراه أنّ المراد بالشهره في المقبوله الشهره من حيث الفتوى، فإن الشهره في الروايه مع عدم العمل بها إلا- من شاذ توجب كونها مما فيها ريب، لا مما لا ريب فيه، فإن إعراض المشهور عن روايه وعدم العمل بها يكشف عن الخلل فيها، وإنّ صدورهما لجهات أخرى غير بيان الواقع.

ولا يخفى ما فيه، فإن الشهره الوارده في المقبوله ظاهرها الشهره في الروايه؛

ص : ١٤٣

١-١) وسائل الشيعه ١١١:٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٤.

٢-٢) وسائل الشيعه ٧٠:٢.

وإن أبيت إلا عن ظهورهما في الترجيح في كلا المقامين، فلا مجال لتقييد إطلاقات التخيير في مثل زماننا مما لا يتمكن من لقاء الإمام عليه السلام بهما، لقصور المرفوعه سندا وقصور المقبوله دلالة، لإختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السلام، ولذا ما أرجع إلى التخيير بعد فقد الترجيح، مع أن تقييد الإطلاقات الواردة في مقام

ولذا فرض الراوى تساوى الخبرين في الشهره بـ «رواهما الثقات عنكم» ولو كان المراد من الشهره الشهره الفتوائيه في مقابل عمل الشاذ لا تتحقق الشهره في كل من الخبرين.

والمتحصل مما ذكرنا أن المستفاد من المقبوله أن الشهره في الروايه مرجح في تعارض الروائتين، هذا بالإضافة إلى المقبوله.

وأما المرفوعه فمع الغرض عن سندها فمدلولها مقطوع البطلان، فهي إما لم تصدر عن الإمام عليه السلام أو وقع الغلط في نقلها، فإنّ الوارد فيها الترجيح بصفات الراوى من الأعدليّه والأوثقيّه بعد فرض الشهره في كلتا الروائتين، ومن الظاهر أنه مع فرض الشهره في الروائتين بحسب الروايه لا قيمه لكون راوى إحداهما أعدل بالإضافة إلى راوى الأخرى، فإنه لا يمكن فرض وحده الراوى في ناحيه كلّ منهما ليرى أنّ أحدهما أعدل من راوى الأخرى أو أوثق، وفرض فيها تساوى الروائتين في كونهما موافقين للاحتياط أو مخالفين له، وعدّ فيها كون الاحتياط من المرجّحات.

وقد تلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ المقبوله على تقدير تماميه سندها لا تدلّ على الترجيح بصفات الراوى، حيث إنّ الوارد فيها ترجيح أحد الحكمين أو الفتويين على الآخر في صورته الاختلاف في الحكم والفتوى بالأوثقيّه والأعدليّه والأفقيّه، وما ورد فيها من المرجّحات لأحد الخبرين على الآخر إنّما هو ملاحظه الشهره في الروايه ثم ملاحظه موافقه الكتاب والسنة ومخالفه العامه، وليس في الالتزام في

الجواب عن سؤال حكم المتعارضين _ بلا استتصال عن كونهما متعادلين أو متفاضلين، مع ندره كونهما متساويين جداً _ بعيد قطعاً، بحيث لو لم يكن ظهور المقبوله في ذاك الإختصاص لوجب حملها عليه أو على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب، كما فعله بعض الأصحاب، ويشهد به الإختلاف الكثير بين ما دل

الترجيح بها حمل إطلاقات التخيير على الفرد النادر، مضافاً إلى ما تقدّم من عدم الدليل على التخيير، وليس فيها أى دلالة على الترجيح بكلّ مزيه، فإنّ المراد من قوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا-ريب فيه» نفي الريب بالإضافه إلى الخبر الآخر من حيث الصدور لا من جهة أخرى، وعلى تقدير التعدى يتعدى إلى ما يوجب نفي الريب من جهة الصدور.

ثمّ إنّه قد ورد في صحيحه عبدالرحمن بن أبى عبدالله قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما فى كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامّة فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه»^(١) ومقتضى الترتيب بين المرّجحين لزوم رعايته، وبها يرفع اليد عن إطلاق ما ورد فيه الأخذ بما خالف العامّة مطلقاً، فيقتيد ملاحظه الترجيح به بعد رعايه موافقه الكتاب وعدمه.

نعم هذا إذا لم يظهر من القرينه الخارجيه أنّ الموافق لهم صدر تقيّه ولو بملاحظه المورد، وإلا فلا يعتبر ملاحظه الترجيح بموافقه إطلاق الكتاب أو عمومته حتّى لو كان بين الخبر الموافق لهم والمخالف جمع عرفى، كما ذكرنا ذلك فيما ذكر بعض من استحباب الوضوء عقيب خروج المذى حيث حملنا ما ورد فى ناقضيته

ص : ١٤٥

١-١) وسائل الشيعه ١١٨:٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٩.

على الترجيح من الأخبار.

ومنه قد انقدح حال سائر أخباره، مع أنّ في كون أخبار موافقه الكتاب أو مخالفه القوم من أخبار الباب نظراً [١].

وفي الأمر بالوضوء عقيب خروجه على التقيّه، كما يرفع اليد عن إطلاق الصحيحه بما ورد في المقبوله من تقديم ملاحظه الشهره على رعايه موافقه الكتاب.

وقيل: ورد في بعض الأخبار الترجيح بتأخر صدور أحد الخبرين بالإضافه إلى الآخر، كما إذا روى أحد الخبرين عن إمام سابق عليه السلام والآخر عن الإمام من بعده، أو رواه شخص عن الإمام عليه السلام سابقاً وسمع الحديث الآخر عنه لاحقاً، وفي صحيحه هشام بن سالم عن أبي عمرو الكناني قال: «قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «يا أبا عمرو أرايت لو حدثتك بحديث أو أفيتتك بفتيا ثم جئتني بعد ذلك فسألتنى عنه فأخبرتتك بخلاف ما كنت أخبرتتك أو أفيتتك بأيهما كنت تأخذ؟ قلت: بأحدثهما وأدع الآخر، فقال: قد أصبت يا عمرو، أبي الله إلا أن يعبد سرّاً، أما والله لئن فعلتم ذلك إنه لخير لي ولكم، أبي الله عز وجلّ لنا في دينه إلاّ التقيّه» (١) وقريب منها غيرها.

ولكن لا- يخفى أنّ مدلولها غير مربوط بالترجيح بين المتعارضين، فإنّ تعيّن العمل بالثاني لكون وظيفته الفعلية إمّا لكونه هو الحكم الواقعيّ، أو الوظيفة عند التقيّه التي لاحظها الإمام عليه السلام في حقّه، ومنه يعلم الحال في غيرها مما يقرب مضمونه منها.

[١] قد ذكر قدس سره أنّ ما ورد في ترك الخبر المخالف للكتاب والموافق للعامه، والأخذ بما وافق الكتاب وخالف العامه ليس في مقام ترجيح المتعارضين، بل في

ص : ١٤٦

وجهه قوه احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجه، بشهاده ما ورد في أنه زخرف، وباطل، وليس بشيء، أو أنه لم نقله، أو أمر بطرحه على الجدار، وكذا الخبر الموافق للقوم، ضروره أن أصاله عدم صدوره تقيه _ بملا-حظه الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لولا القطع به _ غير جاريه، للوثوق حينئذ بصدوره كذلك، وكذا الصدور أو الظهور في الخبر المخالف للكتاب

مقام تمييز الحجّه عن اللاحجّه؛ وذلك فإنّ ما ورد في أنّ مخالف الكتاب «زخرف» أو «باطل» أو «لم نقله» أو «إنّا لا نخالف قول ربّنا» أو الأمر بطرح الخبر المخالف على الجدار، ظاهره عدم حجّيه الخبر المخالف للكتاب في نفسه، وكذا الخبر الموافق للعامّه، فإنّ أصاله عدم صدوره تقيه مع وجود الخبر المخالف لهم والوثوق بصدوره عنهم عليهم السلام غير جاريه، فإنّه حينئذ يحصل الوثوق بصدور الموافق على تقديره لرعايه التقيه.

وعلى الجملة ما ورد في الخبر المخالف للكتاب أصاله الظهور بل الصدور غير جاريه في ناحيته، وإلّا لزم التقييد والتخصيص في الأخبار المشار إليها بما إذا لم يكن في ناحيه الخبر الآخر مرجّح آخر، مع أنها آبيه عن التقييد والتخصيص، وأصاله الصدور لبيان الحكم الواقعي في ناحيه الخبر الموافق للعامّه غير جاريه للوثوق بصدورها كذلك.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ ظاهر المقبوله بل صريحها وكذا صحيحه عبدالرحمن بن أبي عبدالله أنّه لولا المعارضه كان الخبر المخالف للكتاب حجّه، وإنّما تسقط عن الاعتبار بالمعارضه وترجيح الموافق عليه، والمراد بالمخالف في الأخبار المشار إليها في المتن المبين للكتاب فإنّه لا يصدر عنهم عليهم السلام، لا المخالف لإطلاق الكتاب أو عمومه، فصدور المخالف عنهم بهذا المعنى قطعى، كيف وقد تسالموا على تقييد إطلاق الكتاب أو تخصيص عمومه بالخبر الواحد المعتر،

يكون موهوناً بحيث لا يعمه أدله اعتبار السند ولا الظهور، كما لا يخفى، فتكون هذه الأخبار في مقام تميز الحجة عن اللا حجة لا ترجيح الحجة على الحجة، فافهم.

وإن أبيت عن ذلك، فلا محيص عن حملها توفيقاً بينها وبين الإطلاقات، إما على ذلك أو على الإستحباب كما أشرنا إليه آنفاً، هذا ثم إنه لولا التوفيق بذلك

والترجيح بين المتعارضين بموافقه الكتاب يلاحظ بهذا المعنى، وكذلك الترجيح بمخالفه العامّة يلاحظ فيما لم يكن علم واطمينان بصدور الموافق تقيّه، وإلاّ- يترك حتى في موارد الجمع العرفي بين المتعارضين كما تقدّم، والمفروض في المقبوله والصحيحه وغيرهما أيضاً هذا المعنى، وإلاّ- لم يكن وجه لتقديم موافقه الكتاب على لحاظ مخالفه العامّة، ولا لترجيح أحد الحكمين على الآخر قبل ملاحظه موافقه الكتاب، ولا- لتقديم ملاحظه الشهره في أحد الخبرين قبل ملاحظه موافقه الكتاب ومخالفته.

وعلى الجملة ففي مثل المقبوله والصحيحه يكون المراد بموافقه الكتاب ومخالفته موافقه عمومه أو إطلاقه، بأن يكون أحد المتعارضين موافقاً لعمومه أو إطلاقه والآخر مخالفاً لهما.

لا- يقال: إذا كان أحد الخبرين المتعارضين موافقاً لعموم الكتاب أو إطلاقه ففي الحقيقه يعمل بعموم الكتاب وإطلاقه لا بالخبر الموافق له، وبتعبير آخر يكون الكتاب مرجعاً، لا مرجحاً لأحد الخبرين على الآخر.

فإنه يقال: ظاهر المقبوله والصحيحه ومثلهما كون موافقه الكتاب مرجحه لأحد المتعارضين على الآخر، لا أنّ الكتاب مرجع.

وتظهر الثمره ما إذا تضمّن الخبر الموافق لخصوصيّه لا تستفاد تلك الخصوصيّه

للمتقييد أيضاً في أخبار المرجحات، وهي آبيه عنه، كيف يمكن تقييد مثل: (ما خالف قول ربنا لم أقله، أو زخرف، أو باطل)؟ كما لا يخفى.

فتلخص _ مما ذكرنا _ أن اطلاقات التخيير محكمه، وليس في الأخبار ما يصلح لتقييدها.

نعم قد استدلل على تقييدها، ووجوب الترجيح في المتفاضلين بوجوه آخر:

منها: دعوى الإجماع على الأخذ بأقوى الدليلين.

وفيه أن دعوى الإجماع _ مع مصير مثل الكليني إلى التخيير، وهو في عهد الغيبة الصغرى ويخالط النواب والسفراء، قال في ديباجه الكافي: ولا نجد شيئاً أوسع ولا أحوط من التخيير _ مجازفه.

ومنها: أنه لو لم يجب ترجيح ذي المزيه، لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً، بل ممتنع قطعاً. وفيه أنه إنما يجب الترجيح لو كانت المزيه موجه لتأكد ملاك الحجية في نظر الشارع، ضروره إمكان أن تكون تلك المزيه بالإضافه

من الكتاب، فبناءً على المرجحيه يؤخذ بها، كصحيحه محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قلت ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يتهمون بالكذب فيجىء منكم خلافه؟ قال: الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن» (1) والنسخ في هذه الروايه بمعنى التخصيص والتقييد، فإن النسخ بمعنى إبطال الحكم السابق رأساً لا يصح بالخبر الواحد، كما هو الحال في نسخ عموم القرآن وتقييد إطلاقه، وإلا فالحكم الوارد في القرآن لا ينسخ باتفاق من المسلمين بالخبر الواحد، فقوله عليه السلام: «كما ينسخ القرآن» قرينه على هذا المعنى، وفي هذه الصحيحه التعبير عن التخصيص والتقييد بالنسخ، لعلّه للإشاره إلى إجزاء العمل السابق على طبق

ص : ١٤٩

١-١) وسائل الشيعه ١٠٨: ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤.

إلى ملاكها من قبيل الحجر في جنب الإنسان، وكان الترجيح بها بلا مرجح، وهو قبيح كما هو واضح، هذا مضافاً إلى ما هو في الإضراب من الحكم بالقبح إلى الامتناع، من أن الترجيح بلا مرجح في الأفعال الإختيارية ومنها الأحكام الشرعية، لا يكون إلا قبيحاً، ولا يستحيل وقوعه إلا على الحكيم تعالى، وإلا فهو بمكان من الإمكان، لكفايه إرادته المختار عله لفعله، وإنما الممتنع هو وجود الممكن بلا عله، فلا استحاله في ترجيحه تعالى للمرجوح، إلا من باب امتناع صدوره منه تعالى، وأما غيره فلا استحاله في ترجيحه لما هو المرجوح مما باختياره.

الحديث كما هو الحال في موارد النسخ فتدبر.

وتظهر الثمره أيضاً فيما إذا كان في البين خبر يكون بالإضافه إلى المتعارضين عامياً أو مطلقاً، ولكن كان بالإضافه إلى عموم الكتاب أو إطلاقه خاصياً، بأن كان ما في الكتاب من العام أو المطلق من قبيل العامّ الفوق بالإضافه إلى المتعارضين، فبناءً على مرجعيه الكتاب يسقط المتعارضان فيؤخذ بالإطلاق أو العموم من الخبر الذي من قبيل العامّ والمطلق من المتعارضين، وبناءً على مرجحيه الكتاب يؤخذ بالخبر الموافق له فيخصّص أو يقيد الخبر الذي يكون عامّاً أو مطلقاً بالإضافه إلى المتعارضين، وقد مثلنا في دوره السابقيه بالآيه المباركه الأمره بالوضوء عند القيام إلى الصلاه، وبالروايات الحاصره لنواقض الوضوء مثل قوله عليه السلام: «لا ينقض الوضوء إلا البول والريح والنوم والغائط والجنابه»^(١) فإنّ مدلوله عدم انتقاض الوضوء بشيء من غيرها، وإذا ورد في شيء من غيرها كالمذى كونه ناقضاً، ولكن كان له معارض يدلّ على عدم ناقضيه المذى، فبناءً على مرجعيه الكتاب يرجع إلى عموم عدم ناقضيته في الروايات الحاصره، وبناءً على المرجحيه يثبت كونه ناقضاً أيضاً، فترفع اليد عن إطلاق نفى الناقضيه في غير

ص : ١٥٠

١- (١) وسائل الشيعه ٣٩٧: ١، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ١٨.

وبالجملة: الترجيح بلا مرجح بمعنى بلا عله محال، وبمعنى بلا داع عقلاني قبيح ليس بمحال، فلا تشبهه.

ومنها: غير ذلك مما لا يكاد يفيد الظن، فالصفح عنه أولى وأحسن.

ثم إنه لا إشكال في الإفتاء بما اختاره من الخبرين في عمل نفسه وعمل مقلديه ولا وجه للإفتاء بالتخيير في المسألة الفرعية لعدم الدليل عليه فيها [١].

ما ورد فيها.

هل التخيير بين المتعارضين على تقديره استمراري أو بدوي

[١] يقع الكلام في المقام أن ما دلّ على التخيير بين الخبرين المتعارضين على تقدير تماميته ناظر إلى التخيير في تعيين الحجّج والطريق إلى الواقع، بحيث يكون ما اختاره بمدلوله علماً وحجّج وطريقاً إلى الواقع، وبما أن مدلول أحد المتعارضين الذي يختاره المجتهد حكم كلي فرعي، فله الإفتاء بذلك الحكم الكلي، ومع الإفتاء به لا يمكن له الإفتاء بمدلول الآخر من الخبرين؛ لعدم كونه حجّج وعلماً وطريقاً في حقّه، كما إذا قام خبر على وجوب القصر على من ذهب أربعة فراسخ ورجع قبل إقامه عشره أيام، وخبر آخر على وجوب التمام عليه، فلا يمكن له الإفتاء بوجوب الصلاتين على المسافر المفروض على نحو التخيير.

نعم له الإفتاء بالتخيير في المسألة الأصولية يعني بالأخذ بأحد الخبرين المتعارضين، وإذا تمكّن المكلف المقلد له في المسألة الأصولية من إحراز الخبرين ومدلولهما فيمكن له أن يختار لنفسه غير ما اختاره مجتهد، وهذا غير الإفتاء للمجتهد على المستفتى بوجوب الصلاتين على نحو التخيير.

وعلى الجملة التخيير في المسألة الفرعية حكم ظاهري وليس من الحكم الواقعي في واقعه السفر المفروض، بخلاف التخيير في المسألة الأصولية فإنه على تقديره حكم

نعم له الإفتاء به في المسألة الأصولية، فلا بأس حينئذ باختيار المقلد غير ما اختاره المفتي، فيعمل بما يفهم منه بصريحه أو بظهوره الذي لا شبهه فيه.

وهل التخيير بدوي أم استمراري؟ قضية الإستصحاب لو لم نقل بأنه قضية الإطلاقات أيضاً كونه استمرارياً. وتوهم أن المتحير كان محكوماً بالتخيير، ولا تحير له بعد الإختيار، فلا يكون الإطلاق ولا الإستصحاب مقتضياً للاستمرار، لإختلاف الموضوع فيهما، فاسد، فإن التحير بمعنى تعارض الخبرين باقٍ على حاله، وبمعنى آخر لم يقع في خطاب موضوعاً للتخيير أصلاً، كما لا يخفى.

واقعي للخبرين مطلقاً أو مع عدم ثبوت الترجيح لأحدهما.

ويقع الكلام في المقام أنّ هذا التخيير في المسألة الأصولية بدوي أو أنه استمراري بحيث يمكن للمجتهد _ بعد الأخذ بأحد الخبرين في زمان _ تركه والأخذ بالخبر الآخر، فظاهر كلام الماتن قدس سره جواز ذلك، فإنه مقتضى الاستصحاب الجارى في ناحيه التخيير الثابت قبل الأخذ بأحدهما، ودعوى عدم جريان هذا الاستصحاب؛ لأنّ الموضوع للتخيير المتحير بقيام الخبرين في الواقع، وبعد الأخذ بأحدهما لا تحير له في الواقع لا يمكن المساعدة عليها؛ لأنّ التحير بقيام خبرين متعارضين في الواقع باقٍ على حاله، وبمعنى آخر غير مأخوذ في ناحيه الموضوع في شيء من الأدلّه مع أنه لا حاجه إلى الاستصحاب، ولا تصل النوبه إليه لكفايه الإطلاق في بعض روايات التخيير كقوله عليه السلام على ما في خبر الحسن بن الجهم في الجواب عن قول السائل: «يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحق، قال: إذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت» (١).

ص : ١٥٢

هل على القول بالترجيح، يقتصر فيه على المرجحات المخصوصه المنصوصه، أو يتعدى إلى غيرها؟ قيل بالتعدى، لما فى الترجيح بمثل الأصدقيه والأوثقيه ونحوهما، ممّا فيه [١] من الدلاله على أن المناط فى الترجيح بها هو كونها موجه للأقربيه إلى الواقع، ولما فى التعليل بأن المشهور ممّا لا ريب فيه، من استظهار أن العله هو عدم الريب فيه بالإضافة إلى الخبر الآخر ولو كان فيه ألف ريب،

أقول: الظاهر عدم صحه الأخذ بالاستصحاب وعدم تمام الإطلاق.

أمّا الأول فلأنّ التخيير الثابت سابقاً هو جعل أحد الخبرين حجّه فى حقّه بالأخذ به، وبعد الأخذ بأحدهما وصيرورته حجّه يكون التخيير بمعنى إخراج ذلك المأخوذ سابقاً عن الاعتبار وجعل الآخر حجّه، وهذا لم يكن ثابتاً فى السابق ليستصحب، هذا مع الغض عما ذكرنا سابقاً من عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه.

وأمّا التمسك بالإطلاق فلأنّ الخطاب بالتخيير متوجه إلى من لم يأخذ بشيء من المتعارضين، لعدم علمه بما هو الحجّه والوظيفه بحسب الواقع فى الواقعه، ولا يتوجه هذا الخطاب إلى من تعين أحدهما للحجيه له وصيرورته وظيفه فى الواقعه، ولولم يكن هذا ظاهر ما تقدّم من خبر الحسن بن الجهم، فلا أقلّ من عدم ظهوره فى الإطلاق.

إمكان التعدى من المرجحات المنصوصه

[١] قد تقدّم أنّ الصفات المشار إليها لم ترد فى روايه معتبره كونها مرجحه لأحد المتعارضين من الخبرين على الآخر، وما ورد فى مقبوله عمر بن حنظله أنّها مرجحه لأحد الحكمين أو الفتويين على الآخر، نعم لو كانت الصفات المشار إليها وارده فى ترجيح أحد الخبرين المتعارضين لم يمكن التعدى منها إلى غيرها وإن

ولما فى التعليل بأن الرشد فى خلافهم.

ولا يخفى ما فى الاستدلال بها:

أما الأول: فإن جعل خصوص شىء فى جهة الإبراء والطريقه حجه أو مرجحاً لا- دلالة فى على أن الملاك فى بتمامه جهة إراءته، بل لا- إشعار فى كما لا- يخفى، لإحتمال دخل خصوصيته فى مرجحيته أو حجيته، لا سيما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به إلاّ تعبدًا، فافهم.

وأما الثانى: فلتوقفه على عدم كون الروايه المشهوره فى نفسها مما لا- ريب فيها، مع أن الشهره فى الصدر الأول بين الرواه وأصحاب الأئمه عليهم السلام موجه لكون الروايه مما يطمأن بصدورها، بحيث يصح أن يقال عرفاً: إنها ممّا لا ريب فيها، كما لا- يخفى. ولا- بأس بالتعدى منه إلى مثله مما يوجب الوثوق والإطمئنان بالصدر، لا إلى كل مزيه ولو لم يوجب إلاّ أقربيه ذى المزيه إلى الواقع، من المعارض الفاقد لها.

وأما الثالث: فلاّ احتمال أن يكون الرشد فى نفس المخالفه، لحسنها، ولو سلم أنه لغلبه الحق فى طرف الخبر المخالف، فلا شبهه فى حصول الوثوق بأن الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدوراً أو جهه، ولا بأس بالتعدى منه إلى مثله، كما مر آنفاً.

كانت الأوصاف موجه لأقربيه أحدهما على الآخر؛ لأن كون مجرّد الأقربيه تمام الملاك فى الترجيح بها غير ظاهر، نظير اعتبار خبر الثقة فإنّ الملاك فى اعتباره كون خبره كاشفاً عن الواقع نوعاً، ولكن لا يمكن التعدى منه إلى كل ما يكون كاشفاً عن الواقع نوعاً ولولم يكن من سنخ خبر الثقة، وذكرنا أيضاً أنّ قوله عليه السلام فى المقبوله بعد الأمر بأخذ المشهور من الخبرين بالشهره الروائيه من: «أنّ المجمع عليه لا ريب فيه» وإن كان لا ريب فيه بالإضافة إلى الخبر الآخر، ولكن نفى الريب بالإضافة إلى أصل

ومنه انقذ حال ما إذا كان التعليل لأجل انفتاح باب التقيه فيه، ضروره كمال الوثوق بصدوره كذلك، مع الوثوق بصدورهما، لولا القطع به في الصدر الأول، لقله الوسائط ومعرفتها، هذا مع ما في عدم بيان الإمام عليه السلام للكلية كى لا يحتاج السائل إلى إعادته السؤال مراراً، وما في أمره عليه السلام بالإرجاء بعد فرض التساوى فيما ذكره من المزايا المنصوصه، من الظهور في أن المدار في الترجيح على المزايا المخصوصه، كما لا يخفى.

ثم إنه بناءً على التعدى حيث كان في المزايا المنصوصه ما لا يوجب الظن بذى المزيه ولا أقربيته، كبعض صفات الراوى مثل الأورعيه أو الأفقيه، إذا كان موجهما مما لا يوجب الظن أو الأقربيه، كالتورع من الشبهات، والجهد في العبادات، وكثره التبع في المسائل الفقهيه أو المهاره في القواعد الأصوليه، فلا وجه للاقتصار على التعدى إلى خصوص ما يوجب الظن أو الأقربيه، بل إلى كل مزيه، ولو لم تكن بموجه لأحدهما، كما لا يخفى.

وتوهم أن ما يوجب الظن بصدق أحد الخبرين لا يكون بمرجح، بل موجب لسقوط الآخر عن الحجيه للظن بكذبه حينئذ، فاسد. فإن الظن بالكذب لا يضر بحجيه ما اعتبر من باب الظن نوعاً، وإنما يضر فيما أخذ في اعتباره عدم الظن بخلافه، ولم يؤخذ في اعتبار الأخبار صدوراً ولا ظهوراً ولا جهه ذلك، هذا مضافاً إلى اختصاص حصول الظن بالكذب بما إذا علم بكذب أحدهما صدوراً، وإلا فلا يوجب الظن بصدور أحدهما لإمكان صدورهما مع عدم إرادته الظهور في أحدهما أو فيهما، أو إرادته تقيه، كما لا يخفى.

صدوره إلى جهات أخرى، ولا يمكن التعدى إلى ما يوجب كون الخبر مما لا ريب فيه من جهه أخرى غير الصدور، وكذا الحال في الترجيح بمخالفه العامه وأخبارهم.

نعم لو كان وجه التعدى اندراج ذى المزيه فى أقوى الدليلين لوجب الاقتصار على ما يوجب القوه فى دليته وفى جهه إثباته وطريقته، من دون التعدى إلى ما لا يوجب ذلك، وإن كان موجباً لقوه مضمون ذيه ثبوتاً، كالشهره الفتوائيه أو الأولويه الظنيه ونحوهما، فإن المنساق من قاعده أقوى الدليلين أو المتيقن منها، إنما هو الأقوى دلالة، كما لا يخفى، فافهم.

فصل

قد عرفت سابقاً أنه لا تعارض فى موارد الجمع والتوفيق العرفى، ولا يعمها ما يقتضيه الأصل فى المتعارضين، من سقوط أحدهما رأساً وسقوط كل منهما فى خصوص مضمونه، كما إذا لم يكونا فى البين، فهل التخيير أو الترجيح [١] يختص أيضاً بغير مواردها أو يعمها؟

اختصاص التخيير والترجيح بغير موارد الجمع العرفى

[١] قد ذكر الماتن اختصاص التخيير والترجيح بين الخبرين المتعارضين عند المشهور بغير موارد الجمع العرفى قدس سره بدعوى أنّ الظاهر من الأخبار العلاميه سؤالاً وجواباً أنّها ناظره إلى علاج التخيير ممن وصل إليه الخبران المتعارضان، ولكن ناقش قدس سره فى هذا الاستدلال بأنّ اختصاص التخيير الاستمرارى بغير موارد الجمع العرفى لا يوجب اختصاصهما سؤالاً وجواباً بتلك الموارد، فإنّ التخيير البدوى متحقق فى موارد الجمع العرفى أيضاً لأجل ما يكون بين الخطابين من الاختلاف، مع أنّ التخيير بالإضافة إلى الحكم الواقعى موجود وإن لم يكن بحسب الوظيفه الظاهريه استمرار فى التخيير، مع أنه يمكن أن يحتمل ردع الشارع عن طريقه المألوفه من الجمع فى موارد الاختلاف بين الخاصّ والعامّ والمقتيد والمطلق

ص : ١٥٦

قولان: أولهما المشهور، وقصارى ما يقال في وجهه: إن الظاهر من الأخبار العلاجية _ سؤالاً وجواباً _ هو التخيير أو الترجيح في موارد التحير، مما لا يكاد يستفاد المراد هناك عرفاً، لا فيما يستفاد ولو بالتوفيق، فإنه من أنحاء طرق الإستفاده عند أبناء المحاوره.

ويشكل بأن مساعده العرف على الجمع والتوفيق وارتكازه في أذهانهم على وجه وثيق، لا يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع، لصحة السؤال بملاحظه التحير في الحال لأجل ما يتراءى من المعارضه وإن كان يزول عرفاً ونحوهما.

وعلى الجملة العناوين المأخوذه في الأخبار العلاجية تعم الحديثين حتى في موارد الجمع العرفي.

أقول: لا يخفى ما في المناقشه، فإنه لا يصح السؤال عن اختلاف الحديثين في موارد الجمع العرفي، إلا مع احتمال أن الشارع قد ألغى الطريقه المألوفه في المحاورات من كون أحد الخطابين قرينه على المراد الجدى من الآخر، أو كون مجموعهما قرينه على ذلك أو يحتمل في مورد خاص عدم صدور الخبرين أو أحدهما بخصوصه، واحتمال أن يكون نظر السائل إلى احتمال إلغاء الطريقه المألوفه في مطلق الحديثين المختلفين في جميع الموارد التي فيها جمع عرفي، وعن الموارد التي لا يكون فيها هذا الجمع كموارد التباين بين الحديثين موهوم جداً، وإلا كان عليه أن يسأل عن اختلاف الحديث العام وخبر الخاص وخبر المطلق والمقيّد وعن الأخبار التي تكون خاصه بالإضافة إلى عموم الكتاب والسنة أو إطلاقهما مستقله وعن صورته.

تعارض الخبرين كذلك؛ لأن منشأ السؤال والاحتمال في صورته الأولى إلغاء

بحسب المآل، أو للتحير في الحكم واقعاً وإن لم يتحير فيه ظاهراً، وهو كافٍ في صحته قطعاً، مع إمكان أن يكون لإحتمال الردع شرعاً عن هذه الطريقة المتعارفه بين أبناء المحاوره، وجل العناوين المأخوذه في الأسئلة لولا كلها يعمها، كما لا يخفى.

ودعوى أن المتيقن منها غيرها مجازفه، غايته أنه كان كذلك خارجاً لا بحسب مقام التخاطب، وبذلك ينقذ وجه القول الثاني، اللهم إلا أن يقال: إن التوفيق في مثل الخاص والعام والمقيد والمطلق، كان عليه السيره القطعيه من لدن زمان الأئمه عليهم السلام، وهي كاشفه إجمالاً. عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي، لولا دعوى اختصاصها به، وأنها سؤالاً. وجواباً بصدد الإستعلاج والعلاج في موارد التحير والإحتياج، أو دعوى الإجمال وتساوى احتمال العموم مع احتمال الإختصاص، ولا ينافيها مجرد صحه السؤال لما لا ينافي العموم ما لم يكن هناك ظهور أنه لذلك، فلم يثبت بأخبار العلاج ردع عما هو عليه بناء العقلاء وسيره العلماء، من التوفيق وحمل الظاهر على الأظهر، والتصرف فيما يكون صدورهما قرينه عليه، فتأمل.

الطريقه المألوفه، وفي الصوره الثانيه التحير في العمل وتشخيص الوظيفه في الواقعه، كما أن الإطلاق في الجواب لا يمكن أن يعم الصورتين، لما تقرر في محلّه واعترف به الماتن من أن الإطلاق والعموم لا يمكن أن يكون رادعاً عن السيره القائمه على خلافه في بعض أفراده، مثلاً: النهي عن أتباع غير العلم أو الظن لا يكون رادعاً عن السيره الجاريه على الاعتماد على خبر الثقة والعدل.

ثم إنه قد أجاب الماتن قدس سره عن مناقشته بقوله: «اللهم إلا أن يقال . . .» ومراده قدس سره أن السيره الجاريه من زمان المعصومين من رفع اليد عن العمومات والمطلقات

قد عرفت حكم تعارض الظاهر والأظهر وحمل الأول على الآخر فلا إشكال فيما إذا ظهر أنّ أيّهما ظاهر وأيّهما أظهر، وقد ذكر فيما اشتهب الحال لتمييز ذلك ما لا عبره به أصلاً، فلا بأس بالإشارة إلى جملة منها وبيان ضعفها:

منها: ما قيل في ترجيح ظهور العموم على الإطلاق [١].

بخطابات الخصوصات والمقيّدات كاشفه عن عدم الردع فتوجب تخصيص الأخبار العلاجيّه من التخيير والترجيح بعدم إرادته موارد الجمع العرفيّ منها.

والالتمزام بكون السيره المشار إليها بالإضافة إلى الأخبار العلاجيّه إنّما إذا لم تتم دعوى انصراف تلك الأخبار إلى غير موارد الجمع العرفيّ، بأن يقال بأنّها سؤالاً وجواباً ظاهره في الاستعلاج والعلاج في موارد تحيّر من وصل إليه الخبران واحتياجه فيها إلى رفع تحييره، أو لم تتمّ دعوى إجمال تلك الأخبار وعدم إحراز ظهورها سؤالاً وجواباً حتى بالإضافة إلى موارد الجمع العرفيّ، ولا ينافي دعوى الانصراف أو الإجمال لما تقدّم من صحه السؤال عن موارد الجمع العرفيّ أيضاً، وذلك فإنّ صحه السؤال لا تنافي الأخذ بالعموم لا أنّه يوجب انعقاد الظهور لها في العموم، وبتعبير آخر صحه السؤال لا تنافي العموم لولم يكن في المقام ظهور في أنّ السؤال والجواب لعلاج التحيّر في موارد اختلاف الأخبار.

أقول: دعوى الانصراف والإجمال تنافي ما تقدّم منه قدس سره من عدم أخذ التحيّر في الموضوع للتخيير بين المتعارضين.

تقديم العام الوضعي على الإطلاقي

إشاره

[١] قد تقدّم أنّ المعيار في تقديم أحد الخطابين على الآخر في بعض موارد الجمع العرفيّ كون أحدهما قرينه على المراد الجديّ من الآخر، كما أنّه يكون

اجتماع الخطابين قرينه عرفيه على المراد الجدى من كلّ منهما، وعلى الجملة الملاك في موارد الجمع العرفي هو القرينه على المراد الجدى من كلا الخطابين أو من أحدهما، سواء كانت القرينه وجدائيه أو تعدييه، لا مجرد كون أحدهما في الدلاله على مدلوله أظهر من دلاله الآخر على مدلوله مع ثبوت التنافي بينهما، كما إذا كان في أحد الخطابين تأكيد، وكما ذكرنا أنّ المدلول الاستعمالي للخاصّ مثلاً وإن يكن منافياً للمدلول الاستعمالي للعامّ فيما إذا كان لكلّ منهما خطاب خاصّ إلا أنه لا تنافي بينهما في كشفهما عن مقام الثبوت، حيث إنّ الخطاب الخاصّ مع ثبوته واعتبار ظهوره يحسب عرفاً قرينه على المراد الجدى من خطاب العامّ المنافي لحكمه بمعنى يكون الخاصّ قرينه على أنّ حكم العامّ ثبوتاً لا يعمّ موارد انطباق عنوان الخاصّ عليها؛ ولذا لا يكون مورد دلاله الخاصّ مورداً لأصله التطابق في ناحيه خطاب العامّ.

وعلى الجملة لا تعارض في مثل موارد العامّ والخاصّ المخالفين في حكمهما ويقدم الخاصّ على خطاب العامّ لأقوائيه دلالتة، بل يقدم الخاصّ على خطاب العامّ لعدم الدلاله في ناحيه خطاب العامّ بالإضافة إلى موارد دلاله الخاصّ حيث إنّه إذا كان خطاب الخاصّ قطعياً صدوراً يرتفع الموضوع لأصله التطابق في ناحيه العامّ بالإضافة إلى موارد دلاله الخاصّ حقيقه، بخلاف ما إذا كان صدور خطاب الخاصّ بالتعبّد، حيث يكون ارتفاع الموضوع لأصله التطابق في ناحيه العامّ تعدياً، فإنّ دليل اعتبار صدور خطاب الخاصّ تعدياً بثبوت القرينه على خلاف العامّ، وهذا يجرى في كلّ خطابين يعدّ أحدهما قرينه عرفيه على المراد الجدى من الخطاب الآخر في المحاورات، كالاختلاف بين الخطاب المطلق والمقيّد ونحوهما، وقد وقع

الكلام فى بعض الموارد فى كون أحد الخطابين قرينه على التصرف فى الآخر.

وقد يقال كما عن الشيخ قدس سره (١) أنه كلما دار الأمر بين رفع اليد عن عموم العام الوضعى والعموم الإطلاقى فى خطابين يقدم العموم الوضعى على العموم الإطلاقى، وعلل ذلك بأن العموم فى ناحيه العام تنجيزى بخلافه فى ناحيه المطلق فإنه تعليقى يتوقف على تماميه مقدمات الحكمه التى منها عدم ورود البيان للقيده، وبما أن عموم خطاب العام وضعى يصلح لكونه بياناً للقيده على خلاف العموم الإطلاقى، بخلاف العكس فإن صلاحية المطلق لكونه بياناً للتخصيص فى العام يتوقف على تماميه مقدمات إطلاقه الموقوف تماميتها على تخصيصه العام، وهذا هو المراد من القول بأن تقديم المطلق على العام الوضعى يوجب تخصيص العام بوجه دائر.

وناقش الماتن قدس سره فى هذا الاستدلال بأن انعقاد الظهور فى ناحيه العام وإن يكن تنجيزياً، بخلاف العموم الإطلاقى، فإنه تعليقى يتوقف على تماميه مقدمات الإطلاق إلا- أن المعتبر فى مقدمات الإطلاق عدم ورود القيد فى مقام التخاطب بخطاب المطلق، لا- إلى الأبد، وعلى ذلك بما أن خطاب كل من العام والمطلق مستقل على الفرض يكون الظهور فى ناحيه كل منهما تنجيزياً فلا- موجب لتقديم أحدهما على الآخر فيتعارضان فى مورد الاجتماع، وما قيل من تقديم خطاب العام؛ لأن التقييد فى المطلقات أمر غالبى وأغلب من التخصيص لا يفيد التقديم، فإن الموجب للتقديم فى تصرف غلبته وندرته التصرف الآخر، كما فى تقديم التخصيص

ص : ١٤١

وتقديم التقييد على التخصيص فيما دار الأمر بينهما، من كون ظهور العام في العموم تنجيزياً، بخلاف ظهور المطلق في الإطلاق، فإنه معلق على عدم البيان، والعام يصلح بياناً، فتقديم العام حينئذ لعدم تماميه مقتضى الإطلاق معه، بخلاف العكس، فإنه موجب لتخصيصه بلا وجه إلا على نحو دائر. ومن أن التقييد أغلب

على النسخ، وهذا لا يجرى بين التخصيص والتقييد، فإن كثرة التخصيص أيضاً بمثابة ما قيل ما من عامٍ إلا وقد خصص.

دوران الأمر بين رفع اليد عن العموم الوضعي أو العموم الإطلاقي

أقول: لا ينبغي التأمل في أن المقدمات الجارية في ناحية المطلق توجب انعقاد ظهوره الاستعمالي في ناحية المطلق في الإطلاق، بحيث يصح أن ينسب إلى المتكلم أنه حين التكلم بخطاب المطلق أظهر عموم حكمه وإطلاقه، بأن يقال: أظهر سبحانه بقوله: «أحلّ الله البيع» حليّه كلّ بيع، وهذا الظهور الاستعمالي في ناحية العام بالوضع، وفي ناحية المطلق ببركه مقدمات الإطلاق، كما في الفرق بين قوله عليه السلام: «كلّ قرض جرّ منفعه فهو ربا»^(١) وبين قوله عليه السلام: «إنّ المقرض إذا اشترط قرضه نفعاً فهو ربا»^(٢) وعلى ذلك فورود خطاب القيد كورود خطاب الخاص لا يوجب انحلال الظهور الاستعمالي، لا في ناحية المطلق ولا في ناحية العام.

نعم ترتفع أصاله التطابق بين الإطلاق ومقام الثبوت في مورد دلالة خطاب القيد من حين وروده، كما أنّ أصاله التطابق في ناحية خطاب العام ترتفع من حين ورود خطاب الخاص، نظير ارتفاع الموضوع للأصل العملي من حين قيام الطريق إلى

ص : ١٦٢

١- (١) مستدرک الوسائل ١٣:٤٠٩.

٢- (٢) انظر وسائل الشيعه ١٨:١٤٤، الباب ١٢ من أبواب الربا.

وفيه: إن عدم البيان الذى هو جزء المقتضى فى مقدمات الحكمه، إنما هو عدم البيان فى مقام التخاطب لا إلى الأبد، وأغلبه التقييد مع كثره التخصيص بمثابه قد قيل: مامن عام إلا وقد خص، غير مفيد، فلا بد فى كل قضيه من ملاحظه

الواقع، إلا أن كون الظهور فى كل من العام والمطلق تنجيزياً لا يمنع أن لا تتقدم أصاله التطابق فى ناحيه العام على أصاله التطابق فى ناحيه المطلق، حيث يحسب ورود أحدهما قرينه على الآخر بالإضافة إلى المراد الجدوى منه، فلاحظ خطاب الخاص مع خطاب العام، فإن الظهور فى كل منهما تنجيزى ومع ذلك يتقدم الظهور الأول على الثانى.

والوجه فى تقديم الخاص أنه إذا اقترن بالعام يوجب عدم انعقاد ظهور العام فى العموم، وكونه قرينه على المراد من العام ثبوتاً، ولذا لا يفرق أهل المحاوره بين ذكر الخاص متصلاً بالعام أو بخطاب منفصل إلا فيما ذكرنا من عدم انعقاد الظهور الاستعمالى فى الأول وانعقاده فى الثانى، والأمر فى العام الوضعى والعموم الإطلاقى من هذا القبيل، فإنهما إذا اتصلا فى الخطاب لا ينعقد الظهور الإطلاقى فى ناحيه المطلق، كما اعترف به الماتن قدس سره، وإذا انفصلا يكون الأمر كذلك بالإضافة إلى ارتفاع أصاله التطابق فى ناحيه الإطلاق، وهذا معنى تقديم العام الوضعى والتزم بتقديم العام الوضعى على الإطلاق فى بحث دوران الواجب بين كونه مشروطاً أو مطلقاً برجوع القيد إلى الماده.

فى دوران الأمر بين رفع اليد عن الإطلاق الشمولى أو البدلى

ثم إنه قد يقال بتقديم الإطلاق الشمولى على الإطلاق البدلى عندما دار الأمر بين أن يرفع اليد عن الأول أو الثانى، فيقيّد الإطلاق البدلى بغير ما يشمله الإطلاق

الشمولِيّ ويذكر لذلك وجهان:

الأول: ما عن المحقق القمي قدس سره من أن تقديم الإطلاق البدليّ على الشمولِيّ يوجب رفع اليد عن بعض الأحكام الواردة في خطاب الإطلاق الشمولِيّ، بخلاف تقييد الإطلاق البدليّ، فإنّه لا يوجب رفع اليد عن شيء من الحكم الوارد في خطاب الإطلاق البدليّ؛ وذلك فإنّ الحكم الوارد في خطاب البدليّ حكم واحد لا يتعدّد، غايه الأمر على تقدير تقديم الإطلاق الشمولِيّ تتضيق دائره متعلّق ذلك الحكم أو موضوعه، بخلاف الحكم الوارد في خطاب الإطلاق الشمولِيّ فإنّه يتعدّد بتعدّد الوجودات والأفراد، فيكون تقديم الإطلاق البدليّ موجبا لرفع اليد عن بعض الحكم الوارد فيه من بعض أفراده.

والجواب عن ذلك أنّ هذا مجرد استحسان لا يوجب كون أحد الخطابين قرينه على الآخر هذا أوّلاً، وثانياً أنّ الإطلاق البدليّ كما ذكر في بحث إطلاق المتعلّق في الأوامر بالطبايع يستلزم الترخيص من المولى في تطبيق الطبيعى على أى فرد منه، ومع تقديم الإطلاق الشمولِيّ على خطاب البدليّ يرتفع بعض الترخيص عن بعض أفراده؛ ولذا ذكرنا في بحث اجتماع الأمر والنهى في موارد التركيب الاتحاديّ التحفظ على إطلاق كلّ من خطابي الأمر والنهى؛ للزوم المناقضه بين النهى عن الطبيعى مطلقاً والترخيص في تطبيق الطبيعى المأمور به بأى فرد منه في صورته كونهما متحدين في الوجود.

والوجه الثانى: دعوى أنّ المقدمات الملحوظه في ناحيه الإطلاق البدليّ تزيد على الملحوظه في ناحيه الإطلاق الشمولِيّ بمقدّمه، وهى إحراز تساوى أفراد فى الملاك فى المطلق البدليّ بالإضافة إلى أفرادها، وأمّا إحراز التساوى بينهما لا يحتاج

ص : ١٦٤

خصوصياتها الموجه لأظهره أحدهما من الآخر، فتدبر.

ومنها: ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص والنسخ _ كما إذا ورد عامٌ بعد حضور وقت العمل بالخاص، حيث يدور بين أن يكون الخاصّ مخصّصاً أو يكون العامّ ناسخاً، أو ورد الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعام، حيث يدور بين أن يكون الخاصّ مخصّصاً للعام أو ناسخاً له ورافعاً لإستمراره ودوامه _ في وجه تقديم التخصيص على النسخ من غلبه التخصيص وندرته النسخ [١].

إليه في الإطلاق الشموليّ؛ لأنّ شمول الحكم يجتمع مع عدم تساوى الأفراد في ملاك ذلك الحكم، كما أنّ حرمة قتل النفس تعمّ قتل نفس العادل والفاسق والعالم والجاهل والنبيّ قدس سره والإمام عليه السلام مع الاختلاف في الملاك بما لا يخفى، وهذا بخلاف الإطلاق البدليّ، فإنّ الترخيص في التطبيق لا يصحّ إلاّ مع وفاء كلّ من الأفراد بالملاك الملحوظ في الأمر بالطبيعيّ.

وفيه أنّ عدم اختلاف الأفراد من حيث الوفاء بالملاك يحرز مع إطلاق متعلّق الأمر، كإحراز شمول الحكم لجميع أفراد الطبيعى من إطلاقه.

وعلى الجملة إذا اقترن الإطلاق العموميّ بالإطلاق البدليّ يصير الكلام مجملاً في ناحيه كلّ منهما ويحتاج تقديم أحدهما على الآخر إلى قرينه، وهذا بخلاف اقتران العام الوضعيّ بالإطلاق على ما تقدّم.

في دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

[١] يعنى قيل في وجه تقديم التخصيص على النسخ في الفرضين، أمّا الالتزام بالتخصيص؛ لغلبته وندرته النسخ، وبيان ذلك أنّه يدور الأمر بين التخصيص والنسخ في فرضين:

الأول: ما إذا ورد عامٌ ثمّ ورد خطاب الخاصّ بعد زمان، ودار أمر خطاب

الخاص بين أن يكون مخصّصاً لخطاب العام، بأن يكون كاشفاً عن عدم ثبوت العموم في مورد دلالة الخاص من الأوّل، بمعنى عدم مطابقه عمومه للمراد الجدّي بالإضافة إلى مورد دلالة الخاص أصلاً، وهذا مساوق لخروج ما يدخل في عنوان الخاص عن حكم العام من الأوّل، وبين كون الخاص المتأخّر ناسخاً لعموم العام في مورد دلالاته، بأن ينقطع حكم العام فيما يدخل في عنوان الخاص ثبوتاً من حين ورود الخاص.

ولا يخفى أنّ هذا الفرض والتردد فيه غير مهمّ بالإضافة إلينا؛ لأنّ الوظيفة بالإضافة إلينا العمل بالخاص في مورد دلالاته، سواء كان ناسخاً لعموم العام أو مخصّصاً له، وإنّما تظهر الثمره بالإضافة إلى من كان في زمان صدور العام وبقي إلى ما بعد زمان صدور الخاص، بحيث لو كان الخاص المتأخّر مخصّصاً لم يلزم تدارك ما فاتته من العمل بعموم العام.

لا يقال: كيف لا يكون هذا الفرض بالإضافة إلينا مهمّاً، فإنّه إذا كان خطاب العام من الكتاب المجيد، ووصل الخاص بعد ذلك بالخبر الواحد المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله في آخر عمره الشريف، فإنّه إن كان ناسخاً لا يعتبر؛ لعدم اعتبار خبر الواحد في نسخ أحكام الشريعة، بخلاف ما إذا كان مخصّصاً حيث يعتبر ويجوز تخصيص عموم الكتاب المجيد بالخبر الواحد.

فإنّه يقال: لا فرق في اعتبار الخبر الخاص _ المخالف لعموم الكتاب أو المخالف لإطلاقه _ بين أن يكون ناسخاً لعمومه أو مخصّصاً له، وكذا في المقيّد، نعم إذا لم يتمّ شرط الاعتبار في الخبر أو ابتلى بالمعارض يترك، وإنّما لا يعتبر الخبر إذا كان مدلوله مبيناً لما في الكتاب المجيد، كما تقدّم بيان ذلك فيما ورد في عرض

الأخبار على الكتاب، والمتسالم عليه بين الكلّ عدم اعتبار هذا الخبر، وأما إذا أُريد إثبات الشريعة اللاحقه بالخبر الواحد فإنّ تأسيس الشريعة ونسخ الشريعة السابقه لا يكون إلاّ من بيّنه واضحه على ذلك كالإعجاز كما هو الحال فى الشرايع السابقه قبل شريعته سيّد المرسلين وخاتم النبيين، فإنّه لا يأتى من بعدها شريعته إلى آخر الدنيا.

الثانى: ما إذا كان الخاصّ متقدّماً، وورد بعد زمان خطاب العامّ، ودار أمر العامّ المتأخّر بين كونه ناسخاً للخاصّ المتقدّم أو كان الخاصّ المتقدّم مخصّصاً لعموم العامّ، وهذا يثمر بالإضافه إلينا، كما إذا ورد العامّ المتأخّر عن الأئمه عليهم السلام بناءً على جواز النسخ بعد انقطاع الوحي، بأن كان خطاب الناسخ مستودعاً عندهم عليهم السلام من النبي صلى الله عليه وآله ليظهر منّ عليه إظهاره منهم عند موعده، كما إذا أظهر النبي صلى الله عليه وآله في حياته حرمة أكل طحال الذبيحه بالنهي عنه (1)، ثمّ ورد عن الصادق عليه السلام: يؤكل من الذبيحه كلّ ما يجرى فيه الدم من الحيوان، فإن كان العامّ المتأخّر ناسخاً يحكم بجواز أكل طحال الذبيحه مما يؤكل لحمه، بخلاف ما كان الخاصّ المتقدّم مخصّصاً، فإنّه يتعين الحكم بحرمة أكل الطحال منها، والتزم المشهور فى كلا الفرضين بالتخصيص، وعلّوه بندره النسخ وكثره التخصيص، وأورد على ذلك الماتن قدس سره، بأنّه بناءً على ما تقدّم فى دوران الأمر بين أن يرفع اليد عن العموم الإطلاقيّ والعامّ الوضعيّ من تعين رفع اليد عن الإطلاق يتعيّن اختيار النسخ؛ لأنّ دلالة العامّ الأوّل على استمرار حكمه فى فرض تقدّمه على الخاصّ، وكذا دلالة الخاصّ على استمرار حكمه فى فرض

ص : ١٦٧

١- ١) وسائل الشيعه ١٧٤: ٢٤، الباب ٣١ من أبواب الأطمعه المحرمه، الحديث ٩.

تقدّمه على العام إنّما هو بالإطلاق، بخلاف دلالة الخاص المتأخر، فإنّ دلالاته على ثبوت حكمه لأفراد الخاصّ وضعيّ، وكذلك دلالة العام المتأخر على ثبوت حكمه لأفراده، ولازم تقديم الدلالة الوضعيّة على الإطلاق الالتزام بالنسخ، وما قيل من كثره التخصيص وقلة النسخ فبمجرده لا يوجب إلّا الظنّ بالتخصيص، ولا اعتبار بالظنّ في رفع اليد عن الظهور، بل لا بدّ من أن تكون ندره النسخ بحيث يوجب قربيته الخاصّ على خلاف ظهور العام، وأنّه لا ثبوت لمدلولة لكلّ من أفراده بحيث يعمّ أفراد الخاصّ ثبوتاً.

وعن المحقّق النائيني قدس سره (١): أنّ كلّ حكم مجعول لا يتكفّل خطابه لبيان استمراره وعدم نسخه، وإذا احتمل نسخه فلا يتمسّك في بقائه إلّا بدليل آخر يدلّ على بقائه أو بالاستصحاب في ناحيه عدم نسخه، فيدور الأمر في المقام بين العمل بالاستصحاب وبين الأخذ بظاهر الخطاب المتأخر، ومع ظهوره لا تصل النوبه إلى استصحاب عدم النسخ في الخاصّ المتقدّم، فيتعيّن الالتزام بكون العام المتأخر ناسخاً، ولكنّ الصحيح في وجه الالتزام بالتخصيص _ فيما إذا ورد خاصّ أولاً ثمّ ورد العام متأخراً _ أنّ استفادة العموم من خطاب العامّ موقوفه على جريان مقدّمات الحكمه في مدخول أداء العموم لإحراز المراد منه بحسبه، ومع الخاصّ المتقدّم لا تتمّ مقدّماته في ناحيه ذلك المدخول.

أقول: في كلا الأمرين ممّا ذكره قدس سره تأمل بل منع، فإنّ عدم جواز التمسّك بخطاب الحكم في موارد احتمال نسخه هو ما إذا أمكن النسخ فيه حقيقه كما في

ص : ١٤٨

ولا- يخفى أنّ دلالة الخاص أو العام على الإستمرار والدوام إنما هو بالإطلاق لا بالوضع، فعلى الوجه العقلي فى تقديم التقييد على التخصيص كان اللازم فى هذا الدوران تقديم النسخ على التخصيص أيضاً، وإنّ غلبه التخصيص إنما توجب

الأحكام من الموالى العرفية، وأمّا الأحكام الشرعية حيث يمتنع النسخ فيها بمعناه الحقيقى، بل يكون النسخ فيها بمعنى تقييد الحكم إلى زمان، فيدور الأمر فيه بين إطلاق الحكم من حيث الأزمنة وبين تقييده إلى زمان، ومع عدم ثبوت الدليل على التقييد يتمسكك بإطلاق خطاب الحكم من حيث الأزمنة، ولذا ذكرنا عدم الحاجة فى إثبات بقاء الأحكام المجعولة فى الشريعة إلى التمسك بقولهم عليهم السلام: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة»^(١) كما ورد ذلك فى صحيحه زراره المرويه فى الجزء الأوّل من «أصول الكافى» فى باب البدع والرأى والمقاييس، ولا- لاستصحاب بقاء الأحكام الشرعية وعدم نسخها، بل يتمسكك بنفس الخطابات المتكفّله للأحكام الشرعية فى الوقائع.

وأمّا ما ذكره من أن التمسكك بالعام الوضعى متفرّع على جريان مقدمات الحكمه فى مدخول أداه العموم، فقد تقدّم^(٢) فى بحث العامّ والخاصّ أنّ أداه العموم بمقتضى وضعها دالّه _ مع عدم ذكر قيد لمدخولها _ على عموم الحكم لأفراد المدخول بلا حاجة إلى مقدمات الحكمه؛ ولذا لا- يستفاد من أداه العموم التأكيد، وتقدّم العام الوضعى على العام الإطلاقى لعدم تماميه مقدمات الحكمه فى ناحيه العموم الإطلاقى إذا اقتربنا على ما مرّ.

والصحيح فى الجواب فى المقام من كون الخاصّ المتقدّم مخصّصاً للعامّ

ص : ١٦٩

١- ١) أصول الكافى ١: ٥٨.

٢- ٢) دروس فى مسائل علم الأصول ٢: ٣٩٣.

أقوائيه ظهور الكلام فى الإستمرار والدوام من ظهور العام فى العموم إذا كانت مرتكزه فى أذهان أهل المحاوره بمثابه تعد من القرائن المكتنفه بالكلام، وإلا فهى وإن كانت مفيده للظن بالتخصيص، إلا أنها غير موجهه لها، كما لا يخفى.

ثم إنه بناءً على اعتبار عدم حضور وقت العمل [١]. فى التخصيص، لثلاً- يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجه، يشكل الأمر فى تخصيص الكتاب أو السنه بالخصوصات الصادره عن الأئمه عليهم السلام ، فإنها صادره بعد حضور وقت العمل

المتأخر هو أنّ الخطاب المنقول عن الأئمه عليهم السلام بما أنّهم مبيّنون لأحكام الشريعه فظاهر كلامهم أنّ الحكم الوارد فى العام الصادر عنهم ثابت من زمان تشريع أحكام الشريعه، لا أنّه حكم يثبت من زمان بيانهم، وما تقدّم من تصوير النسخ فى كلامهم مجرّد تصوير، وإلا فظاهر كلامهم ثبوت مدلوله من أول الشريعه، وإذا كان مدلول كلّ من العام المتأخر والخاص ثابتاً من الأوّل يتعيّن تخصيص العام بالخاص وإن كان الخاص متقدماً صدوراً، وإنما يحتمل النسخ فيما إذا كان كلّ من الخاص المتقدم والعام المتأخر فى الكتاب المجيد أو فى كلام النبى صلى الله عليه وآله ولكن ظاهر خطاب الحكم فيهما أيضاً أنّ مدلول كلّ منهما ثابت من زمان تشريع الأحكام، وإنما لوحظ التقدّم والتأخر فى إبلاغ الأحكام إلى العباد لرعايه المصلحه، فلا يكون للعام المتأخر ظهور تصديقيّ فى إرادته العموم ثبوتاً، وكأنّ العام والخاص وردا فى زمان.

[١] ذكروا اعتبار ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام، وأنّه إذا ورد بعد حضور وقت العمل به يكون ناسخاً لعمومه، وعليه فيشكل فى الخصوصات المأثوره عن الأئمه عليهم السلام ، حيث إنّها وردت بعد حضور وقت العمل بالعام فى الكتاب والسنه والالتزام بالنسخ فيها بعيد جداً، ولو قلنا بإمكان النسخ منهم عليهم السلام بالتقريب المتقدم.

بعموماتهما، والتزام نسخهما بها ولو قيل بجواز نسخهما بالرواية عنهم عليهم السلام كما ترى، فلا محيص في حله من أن يقال: إن اعتبار ذلك حيث كان لأجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، وكان من الواضح أن ذلك فيما إذا لم يكن هناك مصلحة في إخفاء الخصوصيات أو مفسده في إبدائها، كإخفاء غير واحد من التكاليف في الصدر الأول، لم يكن بأس بتخصيص عموماتهما بها، واستكشاف أن موردها كان خارجاً عن حكم العام واقعاً وإن كان داخلاً فيه ظاهراً، ولأجله لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد بها عن ظهور تلك العمومات بإطلاقها في الاستمرار والدوام أيضاً، فتفتن.

ولكن لا يخفى أن الاشتراط المذكور في التخصيص غير تام على إطلاقه فإنه لقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، وإذا فرض صلاح في تأخير بيانه أو مفسده في إظهاره فلا قبح في التأخير، وعليه تكون الخصوصيات المأثوره عنهم كاشفه عن عدم إرادته العموم من العمومات من الأول. ولو كان ذلك التأخير موجباً لاتباع تلك العمومات ما لم ينكشف حال عدم الإرادة، وذكر الماتن قدس سره لا بأس بالالتزام بالنسخ في تلك العمومات بمعنى رفع اليد عن ظهورها في الاستمرار والدوام من حيث العمل، ولكن لا يخفى أن هذا ليس من النسخ، فإن النسخ ينحصر في ما إذا كان للحكم ثبوت واقعي إلى زمان، ولكن خطاب ذلك الحكم ظاهراً أو موهماً للدوام والاستمرار، ويكون الخطاب الناسخ مبيناً لعدم دوامه واستمراره، وفيما إذا كان الخطاب المتأخر كاشفاً عن عدم ثبوت ذلك الحكم من الأول رأساً، كما في خطاب الخاص المتأخر حيث يكشف من عدم ثبوت الحكم لبعض أفراد العام من الأول أصلاً، وأما ارتفاع أصاله العموم الجارية في ناحيه العام إلى زمان ورود الخاص فهو ليس من نسخ الحكم المجعول، بل من نظير ارتفاع الأصل العملي بارتفاع موضوعه،

لا- إشكال في تعيين الأظهر لو كان في البين إذا كان التعارض بين الإثنين [١] وأما إذا كان بين الزائد عليهما فتعيّنه ربّما لا يخلو عن خفاء؛ ولذا وقع بعض الأعلام في اشتباه وخطأ، حيث توهم أنّه إذا كان هناك عامّ وخصوصات وقد خصّص بعضها كان اللازم ملاحظه النسبه بينه وبين سائر الخصوصات بعد

ولا يخفى أيضاً أنّ ورود الخصوصيات ونقلها عن الأئمه عليهم السلام لا يكشف عن عدم سبق بيانها أصلاً، بل يمكن جّلها أو بعضها مسبوقة ببيان النبي صلى الله عليه وآله ولو لبعض الناس ولم يصل ذلك البيان لعدم اهتمام السامعين بنقلها أو لغير ذلك.

اختلاف الخطابات وتعارضها

إشاره

[١] توضيح الكلام في المقام أنّه إذا كان بين الخطابين اختلاف يكون تعيين أنّهما من المتعارضين أو بينهما جمع عرفي بلا إشكال على ما تقدّم، وأمّا إذا وقع الاختلاف بين أكثر من الدليلين فرّبما يكون تعيين أنّ بينهما جمعاً عرفياً أو أنّهما من المتعارضات خفاءً؛ ولذلك ينبغي التكلم في بيان أقسامها والتعرض لحكم كلّ قسم منها، فنقول: قد يكون الوارد في الخبر من قبيل خطاب العامّ والوارد في الخطابات الأخرى كلّها من قبيل الخاصّ إلى ذلك العامّ، ولكن النسبه بين كلّ خاصّ بالإضافة إلى الخاصّ الآخر تختلف فرّبما تكون النسبه التباين بين موضوعهما، وأخرى العموم من وجه، وثالثه العموم المطلق، ورابعه بالاختلاف.

الصوره الأولى: ما إذا كانت النسبه بين كلّ خاصّ بالإضافة إلى الخاصّ الآخر التباين بالمعنى المتقدّم، كما إذا ورد في خطاب؛ حرمه كلّ ربا، بالعموم الوضعي أو حتّى بالإطلاق، وورد في خبر عدم حرمه الربا بين الوالد والولد، وفي خبر ثالث عدم حرمه الربا بين الزوج وزوجته وهكذا، وحيث إنّ كلّاً من الخاصّين بالإضافة إلى

تخصيصه به. فربما تنقلب النسبة إلى عموم وخصوص من وجه، فلا بد من رعايه هذه النسبه وتقديم الراجح منه ومنها، أو التخيير بينه وبينها لو لم يكن هناك راجح، لا تقديمها عليه، إلا إذا كانت النسبه بعده على حالها.

خطاب حرمه الربا من قبيل الخاصّ بالإضافه إلى العام أو المقيّد بالإضافه إلى المطلق يكون تخصيص خطاب العامّ أو تقييد خطاب المطلق بكلّ منهما متعيّناً، سواء كان خطاب العامّ والمطلق وارداً في الكتاب المجيد أو السنّه أو في الخبر الواحد.

نعم، قد يكون خطاب العامّ والمطلق بحيث يلزم من تخصيصه أو تقييده بكلّ منهما بقاؤه بلا مورد أو بقاء أفراد نادره، بحيث يكون تخصيص العامّ أو تقييد المطلق بذلك الحدّ مستهجناً، كما إذا ورد في الخبر استحباب إكرام كلّ عالم أو العلماء، وفي خبر آخر وجوب إكرام العالم العادل، وفي ثالث يحرم إكرام العالم الفاسق، فإنّ تخصيص خطاب العامّ أو المطلق بهما يوجب بقاء العامّ أو المطلق بلا مورد أو أفراد نادره؛ لأنّ العالم الذي لا يدخل في أحد العنوانين غير موجود أو أنّه نادر، كما في العالم في أوّل بلوغه بناءً على أنّ العدالة هي الملكة أو الاستمرار في الاستقامه في الدين، وإذا لم يرتكب في زمان بلوغه معصيه ولم يحصل له ملكه أو استمرار في العمل بالوظائف فهو عالم غير عادل ولا فاسق.

وقد ذكر الماتن قدس سره أنّه في هذا الفرض يقع التعارض بين خطاب العامّ ومجموع الخاصّين؛ لأنّ النسبه بينه وبين مجموعهما التباين، بمعنى عدم الجمع العرفيّ بينهما، فإن كان لخطاب العامّ مرجح بالإضافه إلى كلّ منهما فيؤخذ به، ويقع التعارض العرضيّ بين الخاصّين؛ لأنّ المعلوم عدم صدقهما مع فرض صدق العامّ، وعلى ذلك فإن رجح أحد الخاصّين لمرجح فيه أو أخذ به تخييراً يخصّص خطاب

العامّ به وي طرح الخاصّ الآخر، وإن لم يكن العامّ بالإضافة إلى أحدهما أرجح وكان الترجيح في كلّ منهما فيؤخذ بهما وي طرح العامّ رأساً، وكذا فيما إذا أخذ بهما تخييراً، لتساوى العامّ بالإضافة إليهما لعدم المرجح له.

وقد يقال: بأنّه لا وجه لجعل العامّ أحد طرفي المعارضه وجعل الطرف الآخر للمعارضه مجموع الخاصّين، لتحقّق الجمع العرفيّ بين العامّ وكلّ من الخاصّين، ومجموع الخاصّين ليس أمراً آخر غيرهما ليلاحظ النسبه بينه وبين العامّ، فالمتعيّن في الفرض الأخذ بخطاب العامّ على كلّ تقدير، ويعمل بالأخبار العلاجيّه في ناحيه الخاصّين للتعارض بينهما، فيقدّم أحدهما ترجيحاً أو تخييراً، ويخصّص العامّ به وي طرح الآخر.

أقول: قد تقدّم أنّ الأخذ بكلّ من خطابي العامّ والخاصّ وعدم حسابهما متعارضين لكون الخاصّ قرينه عرفاً لبيان المراد الجدّي من خطاب العامّ، وإذا فرض التعدّد في ناحيه الخاصّ على نحو المفروض في المقام فلا يكون الخاصّ المتعدّد قرينه عرفيه على المراد الجدّي منه، ومع عدم حسابهما قرينه عرفيه تقع المعارضه بين العامّ والخاصّ لا محاله، وكون أحدهما قرينه بشرط لا من الآخر لا يلازم كونه قرينه بشرط الاجتماع والانضمام إلى الآخر، وبتعبير آخر الخصوصات المرويّه عن الأئمه عليهم السلام كلّها بمنزله كلام واحد منقول عنهم، وهذا الكلام فيما أوجب التخصيص المستهجن في خطاب العامّ فلا يعدّ قرينه عرفيه على المراد الجدّي، فتقع المعارضه بينهما وبين خطاب العامّ على قرار ما تقدّم.

وعلى الجملة، حاصل ما ذكر في الكفايه فيما إذا استلزم تخصيص العامّ بكلّ من الخاصّين عدم بقاء مورد لحكم العامّ أو انتهاء تخصيصه إلى حدّ الاستهجان هو

ملاحظه الترجيح بين خطاب العام ومجموع الخاصين، فإن كان العام راجحاً بالإضافة إلى مجموع الخاصين يؤخذ به، ويقع التعارض العرضي بين الخاصين، ولو كان لأحدهما ترجيح بالإضافة إلى الخاص الآخر أو أخذ بأحدهما تخييراً، فيخصّص العام به وي طرح الخاص الآخر، وكذا الحال فيما لو أخذ بخطاب العام تخييراً مع عدم ترجيح لخطابه ولا للخاصين فإنه يؤخذ بالعام وي طرح من الخاصين المرجوح منهما مع ترجيح لأحدهما أو لأخذ أحدهما تخييراً، وهذا بخلاف ما أخذ بالخاصين لثبوت الترجيح في ناحيه الخاصين، فإنه ي طرح خطاب العام رأساً، وكذا إذا أخذ بخطاب الخاصين تخييراً.

وما ذكره قدس سره صحيح بناءً على ثبوت الترجيح بين المتعارضين، ومع عدمه الحكم هو التخيير.

ثم لا يخفى أنه يكتفى في كون العام أرجح بالإضافة إلى مجموع الخاصين أن يكون راجحاً لأحد الخاصين ومساوياً مع الخاص الآخر، وعليه يقدم على مجموع الخاصين وحيث إن الخاص المساوي للعام أرجح من الخاص الآخر يخصّص العام به، ويسقط الخاص الآخر عن الاعتبار، وأمّا إذا كان العام أرجح بالإضافة إلى كل من الخاصين يؤخذ به ويقع التعارض العرضي بين الخاصين، فإن كان بينهما أيضاً ترجيح يؤخذ به ويخصّص العام به، لعدم التعارض إلا بين العام ومجموع الخاصين، لا المعارضه بينه وبين كل واحد من الخاصين، وإن لم يكن رجحان بين الخاصين يؤخذ بأحدهما تخييراً ويخصّص العام به لما عرفت، ويسقط الخاص الآخر عن الاعتبار.

ويكفي أيضاً في ترجيح ناحيه الخاصين بأن يكون أحدهما راجحاً بالإضافة

إلى العام والآخر مساوياً له، فإنه إذا أخذ بالخاصّ الراجح أمكن الأخذ بالعام أيضاً لعدم المعارضه بينه وبين العام، وأمّا الخاصّ المساوى للعام فيسقط عن الاعتبار مع اختيار العامّ تخييراً بينه وبين الخاصّ الآخر، وأمّا إذا أخذ بالخاصّ الآخر مع الخاصّ الراجح ترجيحاً لناحيه مجموع الخاصّين يلغى خطاب العامّ، كما يلغى خطاب العامّ إذا كان كلّ من خطابي الخاصّ أرجح بالإضافة إلى خطاب العامّ، ومقتضى كلام الماتن الأخذ بالخاصّين، وأمّا إذا كان خطاب العامّ راجحاً بالإضافة إلى أحد الخاصّين ومرجوحاً بالإضافة إلى الخاصّ الآخر فمقتضى كلام الماتن قدس سره من أنّ المعارضه بين خطاب العامّ ومجموع خطابي الخاصّ هو كون العامّ في الفرض مساوياً لمجموع الخاصّين بوقوع الكسر والانكسار، فإمّا أن يؤخذ بالخاصّين تخييراً فيلغو العامّ أو الأخذ بخطاب العامّ، ولا- موجب لتخصيصه بالخاصّ الراجح تقديماً له على الخاصّ الآخر؛ وذلك فإنّ المأخوذ في مقام الترجيح مجموع الخاصّين لا أحدهما، وهذا منسوب إلى الماتن قدس سره كما أشرنا.

يورد(1) عليه بأنّ المعارضه إنّما هي لعدم صدق أحد الخطابات الثلاثة خطاب العامّ أو خطاب الخاصّ الراجح على العامّ أو الخاصّ الآخر الذي يكون خطاب العامّ راجحاً عليه فلا موجب لرفع اليد عن كلا الخاصّين، بل بما أنّ المرجوح بالإضافة إلى خطاب العامّ يسقط عن الاعتبار لمزيه العامّ والخاصّ الآخر عليه، فيعمل بالعامّ والخاصّ الراجح.

ولكن لم يوجد في كلام الماتن قدس سره في «الكفايه» ما يدلّ على ذلك، ولعلّه

ص : ١٧٧

استفيد من قوله: «فلو رجح جانبها أو اختير فيما لم يكن هناك ترجيح فلا مجال للعمل به أصلاً بخلاف ما لو رجح طرفه أو قدّم تخييراً فلا يطرح منها إلا خصوص ما لا يلزم من طرحه المحذور من التخصيص بغيره».

والمتحصّل مما ذكر أنّه لو كان لأحد الخاصّين مزيّة على العامّ والخاصّ الآخر يؤخذ به ويجمع بينه وبين العامّ فلا موجب إلاّ لطرح الخاصّ الآخر، وكذا لو اختير جانب الخاصّين تخييراً بينهما وبين العامّ وكان ترجيح لأحدهما بالإضافة إلى الخاصّ الآخر يطرح الخاصّ الآخر، ويجمع بين الخاصّ الراجح وبين العامّ فى العمل، كما فى الفرض الأخير بلا موجب لطرح العامّ أصلاً، لما ذكرنا من أن الموجب للتعارض العلم الإجمالى بكذب أحد الخطابات الثلاثة من دون تعيين.

فتكون النتيجة أنّ كلّ مورد كان منشأ التعارض بين الخطابات متعدده العلم الإجمالى بكذب أحدها واقعاً، فإن كان أحد الخطابات مرجوحاً بالإضافة إلى الباقي يتعين ذلك فى السقوط عن الاعتبار ويؤخذ بالباقي منها، وإن لم يكن شىء منها مرجوحاً بالإضافة إلى الباقي، فبناءً على ما هو الصحيح من عدم ثبوت التخيير بين المتعارضين حتى فى الأخبار يسقط كلّ منها عن الاعتبار فيرجع إلى القاعده الأوليه ولو كان أصلاً عملياً سواء كان مقتضاه الاشتغال أو البراءة، وبناءً على مسلك التخيير يختار أحدهما فى الطرح ويعمل بالباقي لوجود الجمع العرفي بعد سقوط المطروح بين الخطابات الباقيه، وقول الماتن قدس سره فى تقرير المعارضه بين العامّ ومجموع الخاصّين يقابل بالعلم بكذب هذا الخاصّ أو مجموع العامّ والخاصّ الآخر.

تعارض العمومات والخصوصات مع كون النسبه بين الخاصّين العموم والخصوص المطلق

وإذا كانت النسبه بين الخاصّين العموم والخصوص المطلق، كما إذا ورد الأمر

بإكرام العلماء في خطاب، وفي خطاب آخر النهي عن إكرام من عصى ربّه، وفي خطاب ثالث النهي عن إكرام العالم الفاسق بناءً على أنّ المراد بالفاسق المرتكب للكبيره، فإنّ الظاهر تخصيص العامّ بكلّ منهما؛ لأنّه لا تنافى بين خطاب النهي عن إكرام العالم العاصي وخطاب النهي عن إكرام العالم الفاسق؛ لأنّ كلّاً منهما خطاب انحلاليّ من حيث الحكم الوارد فيه يتوافقان في السلب بناءً على ما هو الصحيح من عدم المفهوم للوصف، وذكر الخاصّ الأوسع والخاصّ الأضيق متعارف، فيكون تخصيص الأخصّ بالذكر للاهتمام به نظير قوله عليه السلام: «لا تصلّ خلف شارب النيذ المسكر» (١) وقوله: «لا تصلّ خلف الفاسق» (٢) بلا فرق فيما ذكر بين كون الخاصّ الأخصّ وارداً قبل الآخر أو بعده أو وردا في زمان واحد، وقد تقدّم في دوران الأمر بين النسخ والتخصيص بما أنّ الأئمة عليهم السلام مبيّنون لأحكام الشريعة يخبرون عن زمان تشريع الأحكام التي منها الحكم الوارد في خطاب العامّ وكلّ من الخاصّين ولو كان أحدهما صادراً عن الإمام السابق عليه السلام والآخر صادراً عن الإمام اللاحق بمنزله الصادرين عن إمام واحد، فلا وجه في الفرض من تخصيص الخاصّ بأخصّ الخاصين أوّلاً لكونه متعيّناً أو كونه سابقاً.

نعم هذه الملاحظه صحيحه فيما إذا كان أخصّ الخاصّين متّصلاً بخطاب العامّ من الأوّل كما إذا ورد في الخطاب: أكرم العلماء إلا من ارتكب كبيره، وورد في خطاب آخر: لا تكرم عالماً عصى ربّه، فإنّ العامّ المتصل به أخصّ الخاصّين

ص : ١٧٩

١-١) انظر وسائل الشيعه ٣١٦:٨، الباب ١١ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ١١.

٢-٢) انظر المصدر السابق: ٣١٤، الحديث ٢ و ٤.

وفيه: إن النسبه إنما هي بملاحظه الظهورات، وتخصيص العام بمخصص منفصل ولو كان قطعياً لا ينثلم به ظهوره، وإن انثلم به حجيته، ولذلك يكون بعد التخصيص حجه في الباقي، لأصالة عمومه بالنسبه إليه.

والخاص الآخر يجتمعان في عالم ارتكب صغيره ولم يتب، فإن مقتضى خطاب العام طلب إكرامه، ومقتضى الخاص المنفصل عدم طلب إكرامه، فيرجح أحدهما في مورد الاجتماع مع ثبوت الراجح ومع عدمه يتخير أو يتساقطان في مورد الاجتماع ويرجع إلى العام الفوق أو المطلق المقام أو يرجع إلى الأصل العملي.

وعن النائني قدس سره (١) أنه إذا كان في البين عام أو مطلق آخر غير ما اتصل به أخص الخاصين لم يجز الرجوع إليه ولا تخصيصه بالخاص المنفصل بعد تعارض العام المتصل به أخص الخاصين والخاص المنفصل الآخر، وذكر في وجه ذلك وجهين لهما معاً:

الأول: أنه لا تعارض بين العام المتصل به أخص الخاصين والخاص المنفصل الآخر بالإضافة إلى مدلول أخص الخاصين، فيخصيص العام الفوق في ذلك المقدار وبعد تخصيصه في ذلك المقدار يكون مدلوله معارضاً بالخاص المنفصل الأوسع، كما هو الحال في تعارض العام المتصل به أخص الخاصين مع ذلك الخطاب الخاص المنفصل.

والثاني: أي عدم صلاحية الخاص المنفصل لتخصيص العام الفوق لكونه مبتلى بالمعارض، والمعارض العام المتصل به أخص الخاصين، ومع الابتلاء بالمعارض كيف يصلح لتخصيص العام الفوق أو تقييد المطلق الفوق.

ص : ١٨٠

لا يقال: إن العام بعد تخصيصه بالقطعي لا يكون مستعملاً في العموم قطعاً، فكيف يكون ظاهراً فيه؟

فإنه يقال: إن المعلوم عدم إرادة العموم، لا عدم استعماله فيه لإفاده القاعده الكليه، فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها، وإلا لم يكن وجه في حجيته

ولكن لا يخفى أنه لا وجه لتخصيص العامّ الفوق بأخصّ الخاصّين أوّلاً ثمّ ملاحظه النسبه بينه وبين الخاصّ الآخر الأوسع على ما تقدّم، بل يرد التخصيص بالأخصّ في عرض تخصيصه بالخاصّ الأوسع.

نعم بما أنّ الخاصّ الأوسع مبتلى بالمعارض مع العامّ المتّصل به أخصّ الخاصّين كما هو الوجه الثاني وهو صحيح، فمقتضى المعارضه سقوطهما في مورد اجتماعهما فيتمسك بالعامّ الفوق في مورد اجتماعهما حيث لم يثبت تخصيص له في مورد اجتماع العامّ المتّصل به أخصّ الخاصّين والخاصّ المنفصل الآخر وكذا الحال في المطلق الفوق.

فيما كان مع خطاب العام خطابان خاصان بينهما العموم من وجه

ومما ذكرنا يظهر الحال في القسم الثالث وهو ما إذا كانت النسبه بين الخاصّين العموم من وجه، كما إذا ورد في خطاب الأمر بإكرام العلماء، وفي خطاب ثان النهى عن إكرام العالم الفاسق وفي خطاب ثالث النهى عن إكرام العالم الكوفى، وأنه لا بدّ في الفرض من تخصيص العامّ بكلّ من الخاصّين، بلا فرق بين كون أحدهما سابقاً على الآخر من حيث الوصول أو كان وصولهما في زمان واحد، حيث إنّ كلّاً منهما يرشد إلى حصول مضمونه من زمان حصول مضمون الآخر، وعلى ذلك فالفرق بين القسم الأوّل من الخاصّين والقسمين الثاني والثالث منهما عدم جريان شبهه انقلاب النسبه في القسم الأوّل لبقاء النسبه بحالها بعد تخصيص العامّ بأحد الخاصّين،

فى تمام الباقى؁ لجواز استعماله حىنئذ فله وفى غىره من المراتب التى يجوز أن ىنتهى إليها التخصىص؁ وأصالة عدم مخصص آخر لا ىوجب انعقاد ظهور له؁ لا فله ولا فى غىره من المراتب؁ لعدم الوضع ولا القرىنه المعىنه لمرتبته منها؁ كما لا ىخفى؁ لجواز إرادتها وعدم نصب قرىنه عليها.

بخلاف القسمن الثانى والثالث فإنه ربّما ىتوهم فىهما انقلاب النسبه بوصول أحد الخاصىن أو تخصىص العامّ بأخصّ الخاصىن؁ ولكن ذكرنا لا وجه لجعل السابق على الخاصّ الآخر مخصّصاً للعامّ أولاً فى القسم الثالث؁ وتخصىص العامّ بأخصّ الخاصىن فى القسم الثانى؁ والفرق بين القسم الثانى والقسم الثالث أنه إن لزم من تخصىص العامّ بكلّ من الخاصّىن بقاء العامّ بلا مورد فى القسم الثالث ىجرى فله ما تقدّم فى القسم الأول؁ بخلاف القسم الثانى فإنّ المعارضه فله تقع بين العامّ وبين الخاصّ الأوسع كما هو واضح.

فى الجمع بين الروايات الوارده فى ضمان العارىه وعدمه

ولا بأس فى المقام بالتعرّض للروايات الوارده فى ضمان العارىه ونفى الضمان فىها وبيان طرق الجمع بينهما.

فنقول: الروايات الوارده فى ذلك على خمس طوائف:

الأولى: ما دلّ على نفى الضمان فى مطلق العارىه كصحىحه الحلبى عن أبى عبداالله عليه السلام قال: «صاحب الودىعه والبضاعه مؤتمنان؁ ولىس على مستعير عارىه ضمان وصاحب العارىه والودىعه مؤتمن» (١).

والطائفه الثانىه: ما دلّ على عدم ضمان تلف العارىه على المستعير إلا إذا

ص : ١٨٢

١- ١) وسائل الشىعه ١٩:٩٣؁ الباب الأول من أبواب العارىه؁ الحدىث ٦.

نعم ربما يكون عدم نصب قرينه مع كون العام فى مقام البيان قرينه على إرادته التمام، وهو غير ظهور العام فيه فى كل مقام.

فانقدح بذلك أنه لا بد من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقاً، ولو كان بعضها مقدماً أو قطعياً، ما لم يلزم منه محذور انتهائه إلى ما لا يجوز الإنتهاء إليه عرفاً، ولو لم يكن مستوعبه لأفراده، فضلاً عما إذا كانت مستوعبه

اشترط عليه، كصحيحه أخرى للحلبى عن أبى عبدالله عليه السلام حيث ورد فيها: «إذا هلكت العاربه عند المستعير لم يضمه إلا أن يكون اشترط عليه» (١).

الثالثه: ما دلّ على عدم الضمان فى العاربه فى غير عاربه الذهب والفضه، كصحيحه زراره قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام العاربه مضمونه؟ فقال: جميع ما استعرتة فتوى فلا يلزمك تواه إلا الذهب والفضه فإنهما يلزمان» (٢).

الرابعه: ما دلّ على عدم الضمان فى العاربه إلا مع الاشتراط إلا الدنانير فإنها مضمونه وإن لم يشترط، كصحيحه عبدالله بن سنان قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: لا تضمّن العاربه إلا أن يكون اشترط فيها ضمان إلا الدنانير فإنها مضمونه وإن لم يشترط فيها ضماناً» (٣).

الخامسه: ما دلّ على عدم الضمان إلا فى الدراهم، كصحيحه عبدالملك بن عمرو عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «ليس على صاحب العاربه ضمان إلا أن يشترط صاحبها إلا الدراهم فإنها مضمونه اشترط صاحبها أو لم يشترط» (٤).

ص : ١٨٣

١-١) وسائل الشيعه ٩١:١٩، الباب الأول من أبواب العاربه، الحديث الأول.

٢-٢) المصدر السابق: ٩٦، الباب ٣، الحديث ٢.

٣-٣) المصدر السابق: الحديث الأول.

٤-٤) المصدر السابق: الحديث ٣.

لها، فلا بد حينئذ من معاملة التباين بينه وبين مجموعها ومن ملاحظه الترجيح بينهما وعدمه، فلو رجح جانبها أو اختير فيما لم يكن هناك ترجيح فلا مجال للعمل به أصلاً، بخلاف ما لو رجح طرفه أو قدم تخييراً، فلا يطرح منها إلاّ

ومقتضى الجمع بين العقد الإيجابى فى كلّ من الأخيرين وبين العقد السلبى فى الآخر هو الالتزام بالضمان فى كلّ من عارىه الدنانير والدرهم وإن لم يشترط الضمان، وما دلّ على نفي الضمان فى العارىه مع عدم شرط الضمان إلاّ فى الذهب والفضه فالعقد الإيجابى فيه أى ثبوت الضمان فى عارىه الذهب والفضه يتعارض مع العقد السلبى فى عدم الضمان مع عدم اشتراطه فى غير الدرهم والدينار بالعموم من وجه؛ لأنّ العقد الإيجابى يدلّ على عدم الضمان فى الدرهم والدينار مع عدم الاشتراط، ولا ينافى العقد السلبى فى نفيه مع عدم الاشتراط فى غير الدرهم والدينار، وهذا العقد السلبى يدلّ على نفي الضمان مع عدم الاشتراط فى عارىه الكتب ونحوه، ولا ينافيه العقد الإيجابى من ثبوت الضمان مع عدم الاشتراط فى عارىه الذهب والفضه، وفى عارىه مثل الحلّى من الذهب والفضه يدلّ العقد الإيجابى على الضمان مع عدم الاشتراط وينفى هذا الضمان العقد السلبى من عدم الضمان مع عدم الاشتراط فى غير الدرهم والدينار، ومع ذلك يؤخذ بإطلاق العقد الإيجابى الدالّ على ثبوت الضمان فى عارىه الذهب والفضه مع عدم الاشتراط، ويرفع اليد عن إطلاق العقد السلبى أى عدم الضمان مع عدم اشتراط فى غير الدراهم والدنانير؛ لأنّ تقديم إطلاق العقد السلبى يوجب حمل العقد الإيجابى المذكور على الفرد النادر؛ لأنّ الغالب فى عارىه الذهب والفضه هو عارىه غير الدرهم والدينار؛ لأنّ الانتفاع الغالب فى الدراهم والدنانير بصرف أعيانها بخلاف مثل الحلّى من الذهب والفضه، فلا يكون مجال للقول بتساقطهما فى مورد اجتماعهما والرجوع

خصوص ما لا يلزم مع طرحه المحذور من التخصيص بغيره، فإن التباين إنما كان بينه وبين مجموعها لا جميعها، وحينئذ فربما يقع التعارض بين الخصوصات فيخصص ببعضها ترجيحاً أو تخيراً، فلا تغفل.

هذا فيما كانت النسبة بين المتعارضات متحده، وقد ظهر منه حالها فيما كانت النسبة بينها متعدده [١].

إلى العامّ الدالّ على عدم الضمان في العاريه مع عدم اشتراط الضمان، فيكون الحاصل من الطوائف الخمس من الروايات عدم الضمان في العاريه إلاّ مع اشتراط الضمان في غير عاريه الذهب والفضه سواء كانا من الدينار والدرهم أو من الحلّى ونحوه فإن في عاريتهما الضمان إلاّ مع اشتراط عدمه كما في ذيل صحيحه زراره المتقدّمه.

[١] المراد بتعدّد النسبه عدم اتّحاد النسبه بين كلّ من الخطابين بالإضافه إلى الخطاب الثالث، كما كان الاتّحاد في الفروض المتقدّمه محفوظاً حيث كانت نسبه كلّ من الخطابين بالإضافه إلى الثالث العموم والخصوص المطلق وتعرّض قدس سره من صور اختلاف النسبه لصوره واحده وعطف غيرها عليها في الحكم.

موارد انقلاب النسبه

وتلك الصوره ما إذا كان في البين العامّين من وجه وورد خطاب خاصّ بالإضافه إلى أحدهما، والتزم بأنّ الخاصّ المفروض يقدم على عامّه ويبقى التعارض بين العامّين من وجه بحاله مطلقاً أي سواء بقيت النسبه بعد تخصيص أحدهما بالخاصّ المخالف له بحالها، كما إذا ورد التخصيص لأحدهما في بعض موارد افتراقهما أو في بعض موارد اجتماعهما أو كانت النسبه بعد تخصيص أحدهما بذلك الخاصّ العموم والخصوص المطلق، كما إذا ورد التخصيص لأحدهما في تمام مورد

كما إذا ورد هناك عامان من وجه مع ما هو أخص مطلقاً من أحدهما، وأنه لا بد من تقديم الخاص على العام ومعامله العموم من وجه بين العامين من الترجيح والتخير بينهما، وإن انقلبت النسبة بينهما إلى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما، لما عرفت من أنه لا وجه إلا لملاحظه النسبه قبل العلاج.

افتراقه عن الآخر حيث لا عبره بهذا الانقلاب، ولا يلاحظ في أخذ النسبه بين الخطابين إلا الظهور الأولى لكلّ منهما المعبر عنه بالمدلولات الاستعماليه.

نعم لو كان تخصيص أحدهما بالخاص المخالف له موجباً لعدم بقاء شيء تحته على تقدير تقديم العام الآخر عليه أو بقي تحته أفراد نادره وقليله بحيث لا يجوز انتهاء التخصيص إليه لتعين تقديم العام المخصّص على الآخر، لا لانقلاب النسبه، بل لدفع المحذور المذكور، كما إذا ورد في خطاب استحباب إكرام العلماء وفي خطاب آخر كراهه إكرام الفاسق، فالمعارضه بينهما بالعموم من وجه، وإذا ورد في خطاب وجوب إكرام العالم الهاشمي يرفع اليد عن الاستحباب في العالم الهاشمي، فيلتزم باستحباب إكرام العلماء ووجوب إكرام العالم الهاشمي، وتبقى المعارضه بين الاستحباب والكراهه في العالم والعالم الهاشمي بحالها، وفي الفرض بعد تخصيص أحد العامين النسبه بين العامين المتخالفين في الحكم باقيه بحالها.

ولو كان مدلول الخاص وجوب إكرام العالم العادل يقدّم في إكرام العالم الفاسق خطاب استحباب إكرام العلماء على ما دلّ على كراهه إكرام الفاسق لثلا يكون خطاب استحباب إكرام العلماء بلا مورد، ولذا لولم تنقلب النسبه أصلاً، ولكن كان في تقديم أحد الخطابين في مورد اجتماعهما على الآخر لزوم لغويته تعين العكس، كما إذا ورد في خطاب: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» (١) وورد في خطاب

ص : ١٨٦

١-١) وسائل الشيعه ٣:٤٠٥، الباب ٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

آخر: «كل طائر يطير بجناحيه فلا بأس ببوله وخرئه»^(١) فإنهما يتعارضان في بول طير لا يؤكل لحمه، فيقدم خطاب كل طائر؛ لأنه لو قدم في بول طير ما لا- يؤكل لحمه خطاب اغسل ينحصر مدلول خطاب كل طائر على طير يؤكل لحمه ويكون عنوان الطائر لغواً؛ لأن البول والروث من مأكول اللحم طاهر سواء كان طيراً أو غيره.

أقول: ظاهر كلام الماتن قدس سره أنه إذا كانت النسبة بين الخطابين العموم من وجه، وكان في البين خطاب آخر أخص مطلق من أحد الخطابين بحيث تكون النسبة بعد تخصيصه بالأخص العموم والخصوص المطلق بينه وبين الخطاب الآخر، فلا ترتفع المعارضة بين الخطابين الأوليين، كما إذا ورد في خطاب استحباب إكرام العلماء وفي خطاب آخر كراهه إكرام الفساق وفي البين كان خطاب وجوب إكرام العلماء العدول تكون النسبة بين خطاب استحباب إكرام العلماء بعد إخراج العدول منه وبين خطاب كراهه إكرام الفساق العموم والخصوص المطلق، ومع ذلك يبقى التعارض بحاله، إلا إذا كان الباقي تحت العام الذي ورد عليه التخصيص، بحيث لو قدم خطاب العام الثاني عليه لزم انتهاء التخصيص إلى ما لا يجوز انتهاؤه إليه أو لا يبقى تحته فرد أصلاً، وهذا الذي أفاد لا يمكن المساعدة عليه، فإن مع انقلاب النسبة من العامين من وجه إلى العموم والخصوص المطلق بقاء التعارض بحاله غير معقول؛ لأن ملاك التعارض ليس مجرد تنافي مدلولي الدليلين بالمدلول الاستعمالي بل الملاك فيه تنافيهما في مقام الإثبات، بحيث يكون كل من الخطابين إلى دليل الاعتبار على حد سواء مع عدم إمكان شموله لهما معاً، وبعد ورود التخصيص على

ص : ١٨٧

١-١) وسائل الشيعة ٤١٢:٣، الباب ١٠ من أبواب النجاسات، الحديث الأول.

نعم لو لم يكن الباقي تحته بعد تخصيصه إلا ما لا يجوز أن يجوز عنه التخصيص أو كان بعيداً جداً، لقدّم على العام الآخر، لا لإنقلاب النسبة بينهما، بل لكونه كالنص فيه، فيقدم على الآخر الظاهر فيه بعمومه، كما لا يخفى.

أحد العامّين من وجه في تمام مورد افتراقه عن الآخر يكون شمول دليل الاعتبار لكلّ من العامّ المخصّيص والعام الآخر بلا محذور، حيث يحسب العامّ المخصّيص قرينه على المراد الجدّي من العامّ الآخر كما في المثال. أضف إلى ذلك أنه لا يمكن فيما فرضه من عدم بقاء فرد تحت العامّ المخصّيص بعد تخصيصه بالخاصّ الوارد عليه في تمام مورد افتراقه عن الآخر وبقاء النسبة الأوليه بحالها. وبتعبير آخر انقلاب النسبة من العموم من وجه إلى العموم والخصوص المطلق يلزم بقاء العامّ المخصّيص مع تقديم الآخر عليه بلا مورد أو بلوغ التخصيص إلى مرتبه الاستهجان.

وعلى ذلك يتصوّر فيما إذا كان في البين عامّان بينهما العموم من وجه صور:

الأولى: ما إذا ورد خطاب ثالث يوجب تخصيصهما في تمام مورد اجتماعهما كما إذا ورد في خطاب استحباب إكرام العلماء وفي خطاب آخر كراهه إكرام الفساق، وفي خطاب ثالث حرّمه إكرام العالم الفاسق، وفي مثل ذلك يكون الخطاب الثالث من شاهد الجمع بين الخطابين؛ لأنّ له الدلالة على التصرف في كلا الخطابين الأوّلين ولا يرتبط هذا بباب انقلاب النسبه.

ومثل ذلك ما إذا ورد خطابان آخران غير خطابي العامّين من وجه يخصّص أحد الخطابين بعض مورد اجتماع العامّين من وجه والآخر البعض الآخر من مورد اجتماعهما، بحيث لا يبقى تحت العامّين إلاّ مورد افتراقهما، فإنّ هذا أيضاً يحسب من شاهد الجمع، ولا شبهه ولا تأمل في ارتفاع المعارضه بين العامّين من وجه بذلك، وإنّما يدخل في انقلاب النسبه ما إذا كان في البين عامّان من وجه بينهما

تعارض في مورد اجتماعهما وورد خطاب ثالث يخصّص أحدهما في تمام مورد افتراقه عن الآخر، ففي هذه الصورة يقدّم العامّ المخصّص على العامّ الآخر؛ لانقلاب النسبه أو للزوم اللغويّه، وعلى الجملة هذه الصورة من صور انقلاب النسبه.

وإذا كان في البين العامّان من وجه بينهما تعارض في مورد اجتماعهما وورد خطابان آخران يحسب أحدهما مخصّصاً لأحد العامّين في تمام مورد افتراقه عن الآخر، والآخر يحسب مخصّصاً للعامّ الآخر في تمام مورد افتراقه أيضاً، كما إذا ورد استحباب إكرام العلماء في خطاب وكراهه إكرام الفساق في خطاب آخر، وورد في خطاب ثالث وجوب إكرام العلماء العدول، وفي خطاب رابع حرمة إكرام الجاهل الفاسق، وفي ذلك يكون التعارض بين الخطابين الأوّلين في مورد اجتماعهما بحاله بلا فرق بين القول بانقلاب النسبه أو القول بعدمه، فإن كان لأحد العامّين ترجيح على الآخر يؤخذ به وي طرح الآخر، وإلاّ يتساقطان ويعمل بالخاصّين في مورد افتراقهما ويرجع إلى الأصل العمليّ في مورد اجتماعهما.

وقد يقال (١): إن أطراف المعارضه في الفرض جميع الخطابات الأربعه فإن كان لأحدهما ترجيح يؤخذ به فيجمع أو يطرح الخطابات الأخرى، فإنّ الموجب للتعارض هو العلم بكذب أحد الخطابات، وهذا حاصل بالإضافه إلى كلّ خطاب مع الخطابات الثلاثه الباقيه، ولو كان الكذب في أحد الخاصّيين كما إذا كان غير صادر أصلاً أو كان الصادر الخطابات الثلاثه الباقيه لانتفى التعارض بينها بانقلاب النسبه بتخصيص أحد الخطابين من وجه في تمام مورد افتراقه عن الآخر، ويبقى تحته

ص : ١٨٩

مورد اجتماع الخاصين، فيكون خاصاً بالإضافة إلى الآخر.

أقول: الموجب للتعارض ليس خصوص العلم بكذب أحد الخطابات الأربعة بمعنى عدم صدوره أصلاً، بل المراد بالكذب عدم مطابقه أحد الخطابات للحكم في مقام الثبوت _ سواء كان عدم مطابقته لعدم صدوره أو لعدم كونه مدلوله مراداً واقعاً _ ومع كون النسبه بين العامين العموم من وجه يتحقق ملاك المعارضه بينهما بالإضافة إلى مورد اجتماعهما، وإذا ورد الخاص لكل منهما في تمام موارد افتراقهما عن الآخر وإن يعلم بكذب أحد الخطابات الأربعة إلا أنه يحتمل انطباق هذا المعلوم على المعلوم بالإجمال الصغير وهو عدم مطابقه أحد العامين من وجه في مورد اجتماعهما، فيكون العلم الإجمالي الثاني بالإضافة إلى كل من الخاصين شكاً بدوياً، والاستشهاد لكون الخاصين أيضاً من أطراف المعارضه بأنه لو كان في البين أحدهما دون الآخر منهما لما كان في البين العلم بالكذب، بل كان يجمع بين العامين من وجه بعد تخصيص أحدهما في تمام مورد افتراقه عن الآخر بتخصيص العام الآخر بالعام المخصّص كما ترى، فإنّ الموجب لارتفاع المعارضه بين العامين من وجه ثبوت الخاص بالإضافة إلى أحد العامين فقط، حيث يعلم به كذب أصله العموم في ناحيه عامه الذي ورد عليه التخصيص، وأمّا إذا كان الخاص في ناحيه العام الآخر أيضاً، ويكون مفاد ذلك الخاص إخراج مورد افتراقه عن تحت العام الآخر أيضاً فلا يتعين الكذب في أحد العامين.

ويشهد لما ذكرنا ما ذكره هذا القائل في النوع الثالث (1) من التعارض بين

ص : ١٩٠

١- (١) مصباح الأصول ٣:٤٠١.

الخطابين، وهو ما إذا كان في البين خطابان عامان بينهما تعارض بالتباين، كما إذا ورد في خطاب: يطهر المتنجس بغسله بالماء مرّه واحده، وورد في خطاب آخر: يطهر المتنجس بغسله بالماء بمَرَّتَيْنِ لا- بالمَرّه، وورد في خطاب ثالث: أنه يغسل المتنجس بالماء القليل بمرتين، وفي خطاب رابع يغسل المتنجس في الماء الجارى بمَرّه واحده، فيكون ما دلّ على لزوم الغسل بالماء مرّه مخصّياً صافياً في صورته الغسل بالماء القليل، كما أن العام الآخر: يغسل المتنجس بالماء مرّتين لا بالمَرّه في صورته الغسل في الماء الجارى، وبعد تخصيص العامين تقع المعارضه بينهما في المغسول في الكَرّ بعد ارتفاع المعارضه بينهما في المغسول بالماء القليل والجارى، وبعبارة أخرى تنقلب نسبه التباين بين العامين إلى العموم والخصوص من وجه، حيث يفترقان بعد التخصيص في مورد الغسل بالماء القليل والغسل في الماء الجارى، ويجتمعان في الغسل بالكَرّ، فيقدّم أحدهما في مورد اجتماعهما لو كان لأحدهما ترجيح، وإلا- يتساقطان فيرجع إلى الأصل العمليّ، ويلزم على القائل بوقوع التعارض بين الخطابات الأربعه الالتزام به في هذا الفرض، فإنّه لو لم يكن في البين أحد الخاصين لم يكن بين الخطابات الثلاثه الباقيه تعارض، بل كان يخصّص الخاصّ المفروض عامّه، وبعد صيروره عامّه خاصّاً كان يخصّص العامّ الآخر، فلو فرض عدم ورود خطاب: أن المتنجس يطهر في الغسل بالماء الجارى بمَرّه، وكان الوارد الخاصّ: بأنّه يغسل المتنجس بالماء القليل بمَرَّتَيْنِ، وبعد تخصيص العامّ الوارد: بأنّ المتنجس يغسل بالمَرّه، يكون مفاد العامّ كفايه غسل المتنجس بمَرّه في غير الغسل بالماء القليل، وهذا المفاد خاصّ بالإضافة إلى ما دلّ على طهاره المتنجس بالغسل بمَرَّتَيْنِ، فتكون نتيجة الخطابات الثلاثه الغسل بمَرَّتَيْنِ في الغسل بالماء القليل.

والقسم الثاني من النوع الثالث من التعارض بين أكثر من الدليلين ما إذا كان خطابان بينهما تباين في الحكم، وورد خطاب ثالث مخصّص بالإضافة إلى أحدهما كما إذا ورد في خطاب: أكرم العلماء، وفي خطاب آخر: لا- تكرم العلماء، وورد في خطاب ثالث: لا- تكرم العالم الفاسق، فإنّ هذا الخطاب مخصّص بالإضافة إلى ما دلّ على وجوب إكرام العلماء فيقيد خطاب وجوب إكرامهم بغير الفاسق، وهذا بناءً على مسأله انقلاب النسبه يوجب تخصيص ما دلّ على وجوب إكرام العلماء، فيكون وجوب الإ-كرام في غير العالم الفاسق، وبناءً على إنكار الانقلاب يحكم بعدم جواز إكرام العالم الفاسق، ويتعارض ما دلّ على وجوب إكرام العلماء مع النهى الوارد عن إكرام العلماء.

وربّما يقال(1) من هذا القبيل ما ورد في: أن الزوجه لا ترث من العقار، وورد في خطاب آخر: أن الزوجه ترث من العقار، وورد في خبر ثالث: أنها ترث منه إذا كانت ذات ولد من زوجها.

ولكن لا يخفى أنّ القضيّه الشرطيّه بما أنّ لها مفهوماً يكون ما ورد في ذات ولا من شاهد الجمع لا من باب انقلاب النسبه.

والقسم الثالث من اختلاف النسبه بين الخطابات ما إذا كان في البين خطابان متعارضان بالتباين، وورد خطابان آخران أحدهما خاصّ مخالف بالإضافة إلى أحد العامّين والآ-خر خاصّ مخالف بالإضافة إلى العامّ الآخر، كما إذا ورد خطاب وجوب إكرام العلماء، وفي الآخر عدم وجوب إكرامهم، وورد في خطاب ثالث لا يجب إكرام

ص : ١٩٢

النحويين من العلماء، وورد في خطاب رابع إكرام العلماء العدول، ومن الظاهر أن الخاصّين يتعارضان في النحويّ العادل، ويفترقان في النحويّ غير العادل وفي غير النحوي من العالم العادل، وإذا سقطا في النحويّ العادل بالمعارضه فيما إذا لم يكن بينهما ترجيح أو أخذ بأحدهما على تقديره يبقى العامّيان على التعارض بالتباين في موردى افتراق الخاصين أو في مورد اجتماعهما أيضاً على تقدير ترجيح أحد الخاصين.

لا- يقال: في النوع الثالث قسم رابع، وهو ما إذا كان بين خطابين تعارض بالتباين كما إذا ورد في خطاب يستحب إكرام العلماء، وورد في خطاب آخر يجب إكرام العلماء، وورد خاصّيان بينهما العموم والخصوص المطلق، كما إذا ورد في خطاب ثالث لا تكرم عالماً عصي ربّه، وفي رابع لا بأس بإكرام عالم هاشمي عصي ربّه.

فإنّه يقال: نعم ولكن إذا كانت النسبه بين الخاصّيين العموم والخصوص المطلق وكان الخاصّ الأوسع بحيث يتخصّص كلاً من المتباينين بقيت النسبه بين العامّين على التباين في غير مورد تخصيصها بالخاصّ الأوسع بعد تخصيصه بأخصّ الخاصين وصيروره الخاصّ المخصّص للعامّين واحداً كما في المثال، وأمّا إذا كان الخاصّ الأوسع بحيث يخصّص أحد العامّين فقط، كما إذا ورد في خطاب: يجب إكرام العلماء، وفي خطاب آخر: لا يجب إكرام العلماء، وورد في خطاب ثالث: يجب إكرام العلماء العدول، وفي رابع: لا يجب إكرام العالم العادل من غير الهاشمي، فإنّه في الفرض بعد تخصيص الخاصّ الأوسع يعنى يجب إكرام العلماء العدول بما دلّ على عدم وجوب إكرام العالم العادل من غير الهاشمي تكون النتيجة وجوب إكرام العلماء العدول من الهاشميين، وبعد رفع اليد بهذه النتيجة عما دلّ على عدم

وجوب إكرام العلماء العدول من غير الهاشميين بقى تحت ما دلّ على عدم وجوب إكرام العلماء العالم الذى لا يدخل فى عنوان العالم العادل الهاشمي، وهذا العامّ المخصّص أصصّ مطلق بالإضافة إلى عموم ما دلّ على وجوب إكرام العلماء، فتقلب النسبه من التباين بين العامّين إلى العموم والخصوص المطلق.

ص : ١٩٤

لا- يخفى أنّ المزايا المرجّحة لأحد المتعارضين الموجبه للأخذ به وطرح الآخر بناءً على وجوب الترجيح [١] وإن كانت على أنحاء مختلفه.

[١] وحاصل ما ذكره قدس سره في هذا المقام أنّ المزايا المخصوصه الموجبه لترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر بناءً على لزوم الترجيح مختلفه لا- تدخل في نوع أو صنف واحد، ومواردها أيضاً متعدده، فإنّ الفقاهه أو الأوثقيّه مرجّحه لأحد الخبرين في راويه، والشهره في الروايه مرجّحه لنفس الخبر والنقل حيث إنّ الخبر المشهور قد تكرر نقله عن المعصوم عليه السلام بخلاف الشاذّ، ومخالفه العامّه مزيه في وجه صدور الخبر، والفصاحه في أحد الخبرين مزيه في متن أحد الخبرين وتبعّد التصرف في نقل متنه، وموافقه الكتاب أو الشهره الفتاويه مرجّحه في مضمون الخبر ومدلوله، ولكن كلّ هذه المرجّحات على اختلافها واختلاف مواردّها على حدّ سواء في أنّ وجود أيّ منها في أحد المتعارضين يوجب اعتبار صدوره، بخلاف الآخر حيث لا يعتبر صدوره، وذلك فإنّ التبعّد بصدور لا تبعّد لوجه صدوره أو ظهوره لغو محض، ولا يقاس بما إذا كان الخبران قطعيين في صدورهما، فإنّ الترجيح فيهما يكون في وجه الصدور أو الظهور حيث لا مورد للتعيّد في صدورهما، ليقال إنّ التعيّد به في المطروح لغو محض.

وقد يقال: التعارض بين الخبرين وإن يوجب سقوط كليهما عن الاعتبار في صدورهما ومع ثبوت الترجيح لأحدهما. يتعيّن التبعّد بصدور ذي المزيّه، ويترتب عليه اعتبار وجه صدوره وظهوره حيث جرت سيره العقلاء في كلام أحرز استناده إلى المولى والمتكلم على حمله على الجدّ واتّباع الظهور، وأمّا الآخر فلا يمكن التعيّد بصدوره لكونه لغواً، ولكن هذا فيما كان التعارض بينهما بالتباين، وأمّا إذا كان

ومواردها متعددة، من راوى الخبر ونفسه ووجه صدوره ومنتنه ومضمونه مثل: الوثاقه والفقاهه والشهره ومخالفه العامه والفصاحه وموافقه الكتاب والموافقه لفتوى الأصحاب، إلى غير ذلك مما يوجب مزيه فى طرف من أطرافه، خصوصاً

بالعموم من وجه فالتعارض فى مورد اجتماعهما لا يوجب عدم التعبد بصدورهما، بل لابد من أن يكون الترجيح بينهما فى مورد اجتماعهما بملاحظه الترجيح فى وجه الصدور أو المضمون، لا بمرجحات الصدور، فإنّ ملاحظه مرجحات الصدور يوجب طرح الآخر فى مورد الافتراق أيضاً.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّه كما يمكن التعبد بالصدور فى أحد المتعارضين بالإضافة إلى تمام مدلوله كذلك يمكن التعبد بالصدور بالإضافة إلى بعض مدلوله دون بعضه الآخر، وفى تعارض الخبرين بالعموم من وجه مقتضى دليل الاعتبار لخبر الثقة التعبد بالصدور فى كلّ منهما بحسب مورد افتراقهما، لعدم المعارضه بينهما بالإضافة إلى مورد افتراقهما، وإذا شملت الأخبار العلاجيّه لأحدهما لثبوت المرجح فيه يكون التعبد بالصدور فيه حتى بالإضافة إلى مورد اجتماعهما أيضاً، فيكون الخبر الآخر مطروحاً بالإضافة إلى مورد الاجتماع.

وبتعبير آخر الاعتبار حكم يطرأ على الخبر باعتبار مدلوله، وإذا كان مدلوله متعدداً وانحلالياً يمكن التعبد بصدوره بالإضافة إلى بعض ذلك المتعدّد، فإذا فرض أنّه يدخل فى النهى عن إكرام الفاسق إكرام العالم الفاسق فيمكن التعبد ولو ببركه الأخبار العلاجيّه بصدوره بالإضافة إلى تمام مدلوله، لثبوت المرجح فيه على خبر يستحب إكرام كلّ عالم، ولا يكون فى خبر أكرم كلّ عالم تعبد بالصدور بالإضافة إلى إكرام العالم الفاسق، حيث يحتمل أن يكون صدورهما واقعاً كذلك، بأن كان خبر أكرم كلّ عالم مقترناً بما يقتضى اختصاصه بغير العالم الفاسق، ووقعت الغفله للناقل عن

لو قيل بالتعدى من المزايا المنصوصه، إلا أنها موجهة لتقديم أحد السندين وترجيحه وطرح الآخر، فإن أخبار العلاج دلت على تقديم روايه ذات مزيه فى أحد أطرافها ونواحيها فجميع هذه من مرجحات السند حتى موافقه الخبر للتقيه،

التعرض لنقل تلك القرينه ولو بلحاظ كونها من قبيل قرينه الحال والمقام.

والحاصل كما أن أصله الظهور فيما كان السند فى كل من الخطابين قطعياً انحلالى، فيمكن اعتبار الظهور فى البعض وعدم اعتباره فى البعض الآخر كذلك أصله الصدور فى الخبرين، فإن عدم صدور الخبر لاقتترانه بقيد أو قرينه يوجب صدور بعض ظاهره الفعلى دون تمامه.

ودعوى عدم إمكان التبويض فى الخبر من حيث الصدور لا تخلو عن الجفاف، نعم لو كان التعبد بالصدور وصفاً للخبر بحسب الدال، كما فى الحكم بحرمه الكذب لأمكن المناقشه فى التبويض ولما كان الخبر معتبراً إذا علم أن المخبر يروى الحكم عن الإمام عليه السلام بالنقل بالمعنى، ولو قال المتكلم: زيد وعمرو قائمان وكان القائم فى الواقع أحدهما دون الآخر، وقال آخر: بكر وخالد قائمان ولم يكن واحد منهما قائماً فقد كذب كل من الخبرين كذباً واحداً؛ لأن الكذب ولو كان بحسب مدلول الكلام إلا أنه وصف وعنوان لنفس الدال، بخلاف الاغتيال فإنه عنوان ينطبق على الخبر فى مدلوله، لا أنه عنوان للدال حيث إن الاغتيال كشف ما ستره الله على مؤمن فالتكلم بكلام واحد قد يكشف به عما ستره الله على مؤمنين كما إذا قال: زيد وعمرو شربا الخمر.

ثم على ما ذكرنا من إمكان التبويض فى الخبر فى التعبد بصدوره لا يختلف فيما كان التعدد والانحلال فى مدلوله وضعياً أو بالإطلاق، لما تقدم من انعقاد الظهور الاستعمالى بمقدمات الإطلاق.

فإنها أيضاً مما يوجب ترجيح أحد السندين وحجته فعلاً وطرح الآخر رأساً، وكونها في مقطوعى الصدور متمحضة في ترجيح الجبهه لا- يوجب كونها كذلك في غيرهما، ضروره أنه لا معنى للتعبد بسند ما يتعين حمله على التقية، فكيف يقاس على ما لا تعبد فيه للقطع بصدوره؟.

ثم إنه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات لو قيل بالتعدى [١].

في تعارض النسخ واختلافها

بقى الكلام في اختلاف النسخ في كونه داخلاً في باب التعارض، ليلحظ الترجيح أو أنه داخل في اشتباه الحجته باللاحجه، والصحيح أن اختلاف النسخ إن كان من مصنفين، كما إذا روى الخبر الكليني قدس سره بنحو والشيخ أو الصدوق بنحو آخر، بحيث لا يدخل نقل أحدهما في التبعض في النقل فهذا يدخل في باب التعارض؛ لأن العلم بعدم صدور أحد المنقولين عن المعصوم عليه السلام ملاك التعارض، إلا أن يكون الاختلاف بالزيادة والنقيصه بحيث لا تنفى الزيادة راوى النقيصه وراوى الزيادة ينقلها، فيثبت بنقله الزيادة من غير معارضه بينهما.

وأما إذا كان الاختلاف في نسخ كتاب واحد، وعلم أن منقول المؤلف أحدهما وكان الناسخان ممن وصل إليه نسخه الكتاب بطريق معتبر، وكانا ثقتين فهذا أيضاً داخل في التعارض في النقل، بخلاف ما إذا علم أن ما نقل المؤلف أحدهما، ولم يظهر كيفية وصول نسخه إلى الناسخ، فلا يجرى على اختلاف النسخين حكم التعارض ولا يثبت شيء من مورد الاختلاف.

[١] وحاصل ما ذكر قدس سره في المقام أنه لو بنى على التعدى من المرجحات المنصوصه إلى غيرها _ بأحد المناطين اللذين استظهرها من الروايات الواردة في الترجيح من كون ذى المزيه إصابته الواقع مظنوناً أو كونه أقرب إلى إصابه الواقع

وإناطه الترجيح بالظن أو بالأقربيه إلى الواقع، ضروره أن قضيه ذلك تقديم الخبر الذى ظن صدقه أو كان أقرب إلى الواقع منهما، والتخير بينهما إذا تساوى، فلا وجه لإتعاى النفس فى بيان أن أيها يقدم أو يؤخر إلاّ تعيين أن أيها يكون فيه المناط فى صورته مزاحمه بعضها مع الآخر.

وأما لو قيل بالاقْتصار على المزايا المنصوصه فله وجه لما يتراءى من ذكرها مرتباً فى المقبوله والمرفوعه، مع إمكان أن يقال: إن الظاهر كونهما كسائر أخبار الترجيح بصدد بيان أن هذا مرجح وذاك مرجح، ولذا اقتصر فى غير واحد منها على بالإضافة إلى الآخر _ كما كان بين المرّجحات ترتيب، بل إذا كان أحد المتعارضين واجداً لمزيه والآخر منهما واجداً لمزيه أخرى فإن أحرز بذلك مناط الترجيح فى أحدهما دون الآخر فيقدم على الآخر وإلاّ يرجع إلى إطلاقات التخيير.

نعم لو اقتصر بالمرّجحات المنصوصه فيمكن القول باعتبار الترتيب الوارد فى المقبوله والمرفوعه، ولكنّ الصحيح على ذلك أيضاً عدم لزوم رعايه الترتيب، بل إذا كان فى أحد المتعارضين مرجح منها وفى الآخر منهما مرجح آخر منها يؤخذ بإطلاقات التخيير، وإن اختصّ أحدهما بمرّجح منها من دون أن يوجد فى الآخر مرجح يقدم ما فيه المرّجح، وذلك فإنّ المقبوله وغيرها ناظره إلى بيان تعداد المرّجحات لا لرعايه الترتيب بينها أيضاً، ويشهد لذلك الاقتصار فى بعض الروايات على ذكر مرجح واحد كمتخالفه العامه أو موافقه الكتاب، وملاحظه الترتيب يوجب تقييد هذه الروايات بالمقبوله، وهذا النحو من التقييد المستلزم لخروج كثير من الصور بعيداً جداً.

وعلى الجملة إن كان فى أحد المتعارضين ملاك الترجيح من حيث الصدور وفى الآخر ملاك الترجيح من جهة الصدور أو المضمون أو غيرهما يلاحظ ما حصل

ذكر مرجح واحد، وإلا لزم تقييد جميعها على كثرتها بما في المقبوله، وهو بعيد جداً، وعليه فمتى وجد في أحدهما مرجح وفي الآخر آخر منها، كان المرجح هو إطلاقات التخيير، ولا كذلك على الأول بل لا بد من ملاحظه الترتيب، إلا إذا كانا في عرض واحد.

وانقذ بذلك أن حال المرجح الجهتي حال سائر المرجحات، في أنه لا بد في صورته مزاحمته مع بعضها من ملاحظه أن أيهما فعلاً - موجب للظن بصدق ذيه بمضمونه، أو الأقربيه كذلك إلى الواقع، فيوجب ترجيحه وطرح الآخر، أو أنه لا مزيه لأحدهما على الآخر، كما إذا كان الخبر الموافق للتقيه بما له من المزيه مساوياً للخبر المخالف لها بحسب المناطين، فلا بد حينئذ من التخيير بين الخبرين، فلا وجه لتقديمه على غيره، كما عن الوحيد البهبهاني قدس سره وبالغ فيه بعض أعظم المعاصرين - أعلى الله درجته - ولا لتقديم غيره عليه [١].

فيه مناط الترجيح بناءً على التعدّي، ومع عدم حصوله يرجع إلى إطلاقات التخيير، كما إذا كان الخبر المخالف للعامة مع الموافق لهم سيان في مناطين، كما إذا كان في الموافق مرجح آخر من مرجحات المتعارضين، وما عن الوحيد البهبهاني قدس سره - من تقديم مرجح جهه الصدور على المرجحات الأخرى، لأن مع كون أحد الخبرين مخالفاً للعامة والآخر موافقاً لهم يتعين حمل الخبر الموافق لهم على التقيه، نظير ما إذا كان بين ظهوري الخبرين جمع عرفي يعني أن الأظهرية في أحدهما تكون موجباً لحمل الآخر على خلاف ظاهره - غير صحيح.

[١] يعني لا وجه لتقديم غير مرجحات جهه الصدور على مرجح جهه الصدور، وهذا تعريض لما ذكره الشيخ قدس سره من أن الخبر الذي في صدوره مزيه يتقدم على الآخر وإن كان في ذلك الآخر مزيه جهه الصدور، كما إذا كان أحد الخبرين رواته

كما يظهر من شيخنا العلامة __ أعلى الله مقامه __ قال:

أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهه الصدور، بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامه، فالظاهر تقديمه على غيره وإن كان مخالفاً للعامه، بناءً على تعليل الترجيح بمخالفه العامه باحتمال التقيه فى الموافق، لأن هذا الترجيح ملحوظ فى الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كما فى المتواترين، أو تعبداً كما فى الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما وترك التعبد بصدور الآخر، وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدله الترجيح من حيث الصدور.

إن قلت: إن الأصل فى الخبرين الصدور[١].

أوثق أو كان مشهوراً بين أصحاب الحديث وكان الخبر الآخر مخالفاً للعامه، فإنه يؤخذ بالخبر الذى رواه أوثق أو كان مشهوراً بين أصحاب الحديث، ولا ينظر إلى الآخر الذى فيه مزيه من حيث جهه الصدور، فإنه قدس سره قال: أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهه الصدور، بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامه، والمرجوح صدوراً مخالفاً لهم فالظاهر تقديم الخبر الذى فيه ترجيح بحسب صدوره، بناءً على ما ورد من تعليل الترجيح بمخالفه العامه باحتمال التقيه فى الموافق، فإنه مقتضى هذا التعليل لحاظ الترجيح بمخالفه العامه فى فرض تساويهما صدوراً، كما فى الخبرين المقطوع صدورهما أو فى خبرين متساويين فى التعبد بالصدور مع عدم إمكان تعيين أحدهما بالتعبد بالصدور، وهكذا الحال فى ساير المرجحات من مرجحات غير الصدور، وإذا كان لأحدهما بعينه مرجحاً من حيث صدوره أمكن بمقتضى أدله الترجيح التعبد بصدوره.

[١] هذا من تتمه كلام الشيخ حيث إنه قدس سره قد شرع فى توجيه الاستدلال على ما اختاره الوحيد البهبهانى قدس سره ثم رد ذلك التوجيه، حيث قال فى توجيهه: إن الخبرين

فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقيّه، كما يقتضى ذلك الحكم بإرادته خلاف الظاهر فى أضعفهما، فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلاله مقدماً على الترجيح بحسب الصدور.

قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقيّه، لأنه إلغاء لأحدهما فى الحقيقه.

فى مورد تعارضهما متساويان فى التعبد بالصدور، بمعنى أنّ دليل الاعتبار للخبر سيان بالإضافه إلى كلّ منهما، وإذا حصل التعبد بصدور كلّ منهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق للعامه لرعايه التقيّه، كما أنّه إذا شمل دليل الاعتبار لكّ من خطابى العامّ والخاصّ اقتضى ذلك الحكم بإرادته خلاف الظاهر من العامّ، فيكون الترجيح بمرجح جهه الصدور نظير الترجيح بحسب الدلاله مقدماً على الترجيح بحسب الصدور، وردّ هذا التوجيه بقوله: «قلت هذا التعبد بالصدور غير معقول ولا- يقاس بمسأله العامّ والخاصّ، حيث يعمل بالعامّ فى غير مورد دلالة الخاصّ، فلا يكون التعبد بالصدور لغواً بخلاف المقام، وعلى ذلك فينحصر الترجيح بجهه الصدور بما إذا كان الخبران متساويين فى الصدور وجداناً، كما فى القطعيين من حيث الصدور، والمتكافئين من حيث الصدور، وأما إذا كان لأحدهما مزيّه فى صدوره يكون مقتضى أدلّه الترجيح التعبد بصدوره دون الآخر، ومعه لا تصل النوبه إلى ملاحظه المرجح من جهه الصدور» انتهى.

وقد أورد بعض تلامذه الشيخ قدس سره على جوابه عن الوحيد البهبهانى قدس سره بأنّ الجواب غير صحيح وأنّ ما ذكره البهبهانى قدس سره هو الصحيح، والإيراد هو أنّه إذا اعترف الشيخ قدس سره بعدم إمكان التعبد بالخبرين مع حمل أحدهما على التقيّه فى صورته الترجيح فى الصدور، فكيف يعقل التعبد بهما فى صورته تكافؤهما فى الصدور

وقال بعد جملة من الكلام:

فمورد هذا الترجيح تساوى الخبرين من حيث الصدور، إما علماً كما فى المتواترين، أو تعبداً كما فى المتكافئين من الأخبار، وأما ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر فلا وجه لإعمال هذا المرجح فيه، لأن جهة الصدور متفرع على أصل الصدور، إنتهى موضع الحاجه من كلامه، (زيد فى علو مقامه).

وفيه _ مضافاً إلى ما عرفت _ أن حديث فرعيه [١].

ووجود المزيه لأحدهما فى جهة الصدور؟ ثم قال: لا مناص من الالتزام بما ذكر البهبهاني قدس سره؛ لأن الخبر الموافق للعامه لا يمكن الأخذ به قطعاً فى مقابل الخبر المخالف لهم؛ لأن الموافق إمّا لم يصدر أو صدر لرعايه التقيه، وكيف خفى ذلك على الشيخ قدس سره الذى يقرب دقه نظره من شق القمر؟

وأجاب صاحب «الكفايه» قدس سره عن الإيراد على الشيخ قدس سره بأن نظره أنّ المرجح لأحد الخبرين فى جهة صدوره يكون ملاكاً للترجيح فى المتكافئين فى الصدور أى ما يكون دليل الاعتبار للخبر على حدّ سواء بالإضافة إلى كلّ منهما، ولا يعمّ إلاّ أحدهما _ ما دلّ على ترجيح أحدهما لوجود مزيه فى صدوره _ وليس مراده من المتكافئين أن يثبت التعبد بالصدور فى ناحيه كلّ من الخبرين فعلاً، وأيضاً لا يدور أمر الموافق للعامه بين عدم الصدور أو صدوره تقيه، لإمكان صدوره وكون مضمونه هو الحكم الواقعي والآخر المخالف كان غير صادر أو كان المراد خلاف ظاهره، وإنّما يكون الخبر الموافق لهم كما ذكر، فيما كان المخالف قطعياً صدوراً ودلاله.

[١] هذا شروع منه قدس سره فى الردّ على ما ذكره الشيخ قدس سره من أنّ الترجيح من جهة الصدور فرع تكافؤ الخبرين فى ناحيه صدورهما، وقد ذكر فى رده أمرين:

جبهه الصدور على أصله إنما يفيد إذا لم يكن المرجح الجهتي من مرجحات أصل الصدور بل من مرجحاتها، وأما إذا كان من مرجحاته بأحد المناطين، فأى فرق بينه وبين سائر المرجحات؟ ولم يقد دليل بعد فى الخبرين المتعارضين على وجوب التعبد بصدور الراجح منهما من حيث غير الجبهه، مع كون الآخر راجحاً بحسبها، بل هو أول الكلام، كما لا يخفى، فلا محيص من ملاحظه الراجح من المرجحين بحسب أحد المناطين، أو من دلالة أخبار العلاج، على الترجيح بينهما مع المزاحمه، ومع عدم الدلاله ولو لعدم التعرض لهذه الصوره فالمحكم هو إطلاق التخيير، فلا تغفل.

وقد أورد بعض أعظم تلاميذه عليه بانتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور، فإنه لو لم يعقل التعبد بصدور المتخالفين من حيث الصدور، مع حمل أحدهما على التقيه، لم يعقل التعبد بصدورهما مع حمل أحدهما عليها، لأنه إلغاء لأحدهما أيضاً فى الحقيقه.

الأول: أنه بناءً على التعدى من المرجحات المنصوصه إلى غيرها يكون المعيار فى ترجيح أحد الخبرين على الآخر أقربيه أحدهما إلى الواقع بالإضافة إلى الآخر، أو كون أحدهما مظنون المطابقه، وإذا كان لأحد الخبرين مزيه مرجح فى صدوره وللآخر مزيه فى ناحيه أخرى، فلا بد من ملاحظه حصول أحد الملاكين للترجيح فى أى منهما، ومع عدم حصوله فى أى منهما فالمتعين الرجوع إلى إطلاقات التخيير.

الثانى: ما تقدم منه قدس سره من أن جميع المرجحات على حدّ سواء فى كونها موجه للتعبد بصدور ذى المزيه، وعليه إذا كان لأحد الخبرين مرجح فى ناحيه صدوره وللآخر مرجح فى جبهه صدوره أو متنه ودلالته ومضمونه يثبت لكلّ من

وفيه ما لا يخفى من الغفلة، وحسبان أنه التزم قدس سره في مورد الترجيح بحسب الجبهه باعتبار تساويهما من حيث الصدور، إما للعلم بصدورهما، وإما للتعبد به فعلاً مع بدهاه أن غرضه من التساوى من حيث الصدور تعبداً تساويهما بحسب دليل التعبد بالصدور قطعاً، ضروره أن دليل حجيه الخبر لا يقتضى التعبد فعلاً بالمتعارضين، بل ولا بأحدهما، وقضيه دليل العلاج ليس إلا التعبد بأحدهما تخييراً أو ترجيحاً.

والعجب كل العجب أنه رحمه الله لم يكتف بما أورده من النقض، حتى ادعى استحاله تقديم الترجيح بغير هذا المرجح على الترجيح به، وبرهن عليه بما حاصله امتناع التعبد بصدور الموافق، لدوران أمره بين عدم صدوره من أصله، وبين صدوره تقيه، ولا يعقل التعبد به على التقديرين بدهاه، كما أنه لا يعقل التعبد بالقطعي الصدور الموافق، بل الأمر فيالظنى الصدور أهون، لإحتمال عدم صدوره، بخلافه.

ثم قال: فاحتمال تقديم المرجحات السنديه على مخالفه العامه، مع نص الإمام عليه السلام على طرح موافقهم، من العجائب والغرائب التي لم يعهد صدورها من ذى مسكه، فضلاً عن هو تالى العصمه علماً وعملاً.

ثم قال: وليت شعري، إن هذه الغفله الواضحه كيف صدرت منه؟ مع أنه فى جوده النظر يأتى بما يقرب من شق القمر.

الخبرين المرجح للتعبد بالصدور، ولم يرد فى أخبار الترجيح ما يدل على أنّ مع مزاحمه مرجح الصدور مع المرجح الآخر كجهه الصدور يتعيّد بما يكون فى صدوره رجحان؛ ولذلك يلزم فى موارد ثبوت المرجح لكلّ منهما فى جهه من جهات الخبر ملاحظه حصول أحد الملاكين للترجيح من الظنّ بصدق ذى الترجيح أو الأقربيه للواقع، ومع عدم الحصول يرجع إلى إطلاقات التخيير.

وأنت خير بوضوح فساد برهانه، ضروره عدم دوران أمر الموافق بين الصدور تقيه وعدم الصدور رأساً، لإحتمال صدوره لبيان حكم الله واقعاً، وعدم صدور المخالف المعارض له أصلاً، ولا يكاد يحتاج في التعبد إلى أزيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك بداهه، وإنما دار احتمال الموافق بين الإثنين إذا كان المخالف قطعياً صدوراً وجهه ودلاله، ضروره دوران معارضه حينئذ بين عدم صدوره وصدوره تقيه، وفي غير هذه الصوره كان دوران أمره بين الثلاثه لا- محاله، لإحتمال صدوره لبيان الحكم الواقعي حينئذ أيضاً.

ومنه قد انقدهج إمكان التعبد بصدور الموافق القطعي لبيان الحكم الواقعي أيضاً، وإنما لم يكن التعبد بصدوره لذلك إذا كان معارضه المخالف قطعياً بحسب السند والدلاله، لتعيين حمله على التقيه حينئذ لا- محاله، ولعمري إن ما ذكرنا أوضح من أن يخفى على مثله، إلا أن الخطأ والنسيان كالطبيعه الثانيه للإنسان، عصمنا الله من زلل الأقدام والأقلام في كل ورطه ومقام.

ثم إن هذا كله إنما هو بملاحظه أن هذا المرجح مرجح من حيث الجبهه [١].

[١] وحاصل ما ذكره قدس سره أن ما تقدم من تساوى المرجح في ناحيه الصدور مع المرجح في ناحيه جبهه الصدور _ في أنه مع تحقق أحدهما في أحد الخبرين وتحقق الآخر في الخبر الآخر من ملاحظه حصول أحد المناطين وعدم حصوله في ناحيه أحدهما، فيرجح مع حصوله، ويتخير بينهما مع عدم حصوله _ كان مبيئاً على أن مخالفه أحد الخبرين للعامه مرجح في مقام معارضه الخبرين كساير المرجحات، وأما بناءً على أن مخالفه مدلول أحد الخبرين للعامه وموافقه الآخر لهم يوجب كون الخبر المخالف أظهر في الكشف عن الحكم في مقام الثبوت بالإضافة إلى الآخر، حيث يحتمل التوريه في الخبر الموافق دون الخبر المخالف، فربما يقال: إن هذه

الموارد خارجه من المتعارضين، ويدخل الخبران في موارد تقديم الأظهر على الظاهر.

وبتعبير آخر في الخبر الموافق للعامه يكون المراد منه ما يجتمع مع الخبر المخالف، ولكن هذه الإيراده تكون بنحو التوريه، فاحتمال التوريه فيه يكون موجبا لكون الخبر المخالف أظهر؛ لعدم احتمال التوريه فيه، فيقدم الأظهر ويحمل الظاهر عليه، نظير حمل العام على الخاص والمطلق على المقيّد، حيث لا يوجب هذا الحمل عدم التعبد بصدور خطاب العام أو خطاب المطلق.

ولكن لا يخفى ما في هذا القول فإنه مبني على لزوم التوريه على الإمام عليه السلام في مقام التقيّه في بيان الحكم الشرعيّ، وهذا أمر لم يثبت، وأيضاً مجرد احتمال التوريه في الخبر الموافق للعامه لا يوجب كون الخبر الآخر أظهر، فإنه كما تقدم أن الأظهرية تحتاج إلى أنس الأذهان بأنه قرينه على المراد من الخطاب الآخر، ككون الخاص قرينه على بيان المراد الجدي من العام، وكذا الحال في خطاب المقيّد بالإضافة إلى خطاب المطلق، وليس الحال في الخبر المخالف للعامه كذلك، وقياس المقام بمقام خطابي العام والخاص أو المطلق والمقيّد بلا وجه، أضف إلى ذلك أن التعبد بصدور خبر ثم حمله على التوريه لغو محض، ولا يقاس بخطاب العام أو خطاب المطلق، فإن التعبد بصدور خطاب العام أو المطلق ليؤخذ به مع عدم ورود الخاص أو المقيّد على خلافه، وموارد إجمال الخاص والمقيّد ودوران أمرهما بين الأقل والأكثر، غرض صحيح على المتكلم بخطاب المطلق والمقيّد؛ ولذا يمكن التعبد بخطابهما في موارد عدم الثبوت الوجدانيّ. وبتعبير آخر التعبد بخطاب كلّ من العام والخاص من قبيل التعبد بالقرينه وذو القرينه.

وأما بما هو موجب لأقوائيه دلالة ذيه من معارضه، لإحتمال التوريه فى المعارض المحتمل فيه التقيه دونه، فهو مقدم على جميع مرجحات الصدور، بناءً على ما هو المشهور من تقدم التوفيق _ بحمل الظاهر على الأظهر _ على

فى المرجحات المنصوصه ولزوم الترتيب بينها

ثم إنه قد ظهر مما ذكرنا سابقاً عدم ثبوت التخيير بين المتعارضين أصلاً، نعم يؤخذ من المتعارضين بالمشهور روايه منهما فى المتعارضين، كما ورد ذلك فى مقبوله عمر بن حنظله التى لا يبعد اعتبارها، لكون عمر بن حنظله من المشاهير الذين لم يرد فى حقهم قدح، ومع تساوى الخبرين فى الصدور يؤخذ بما وافق الكتاب والسنة، ومع عدم كون أحدهما كذلك يؤخذ بما خالف العامه، ويدل على الترجيح بموافقه الكتاب ثم بمخالفه العامه ما رواه القطب الراوندى بسنده عن عبد الرحمن بن أبى عبدالله عن الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليك حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوهما فى كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامه، فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه»^(١) ويستفاد من مقبوله عمر بن حنظله أن مع تساوى الخبرين فى الشهره يكون كل من موافقه الكتاب والسنة أو مخالفه العامه مرجحاً، ولكن يحمل على أن كلاً منها مرجح مستقل بقريته معتبره السكونى عن أبى عبدالله عليه السلام الداله على أن موافقه الكتاب بنفسها مرجح، ودلاله ذيل الموثقه على أن مخالفه العامه بنفسها مرجح إذا كان الخبر الآخر موافقاً لهم، وموافقه السنه أيضاً تكون مرجحه مستقلاً، وإلا يكون ضمها فى المقبوله إلى موافقه الكتاب كضم

ص : ٢٠٨

(١-١) وسائل الشيعة ١١٨: ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٩.

الترجيح بها، اللهم إلا- أن يقال: أن باب احتمال التوريه وإن كان مفتوحاً فيما احتمل فيه التقيه، إلا أنه حيث كان بالتأمل والنظر لم يوجب أن يكون معارضه أظهر، بحيث يكون قرينه على التصرف عرفاً في الآخر، فتدبر.

الحجر إلى الإنسان.

وعلى ما ذكر يتعين الأخذ بما ورد في المقبوله ومعتبره السكوني، وما في رساله القطب الراوندي وتقييد إطلاق المعتبره بما في المقبوله من ملا-حظه الشهره وعدمها في المتعارضين أولاً- ثم ملا-حظه موافقه الكتاب، نعم كون المرجح بعد موافقه الكتاب والسنة مخالفه العامه، بمعنى أنه لا- عبره بمخالفه العامه مع كون الخبر الآخر موافقاً للكتاب يستفاد من روايه القطب الراوندي بإسناده عن عبد الرحمن بن أبي عبدالله قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق الكتاب فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامه، فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه»^(١) ولكنّ السند لا يخلو عن المناقشه، وفي استفاده هذا النحو من الترتيب من مقبوله عمر بن حنظله^(٢) تأمل، لأنّ الترتيب فيها مفروض في كلام السائل.

وأما معتبره السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن على كل حق حقيقه وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»^(٣)، فالاستدلال بها مبني على كونها ناظره إلى صوره المتعارضين أو إطلاقهما.

ص : ٢٠٩

١- ١) مرّ تخريجه في الصفحه السابقه.

٢- ٢) وسائل الشيعه ١٠٦: ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأول.

٣- ٣) المصدر السابق: ١٠٩، الحديث ١٠.

موافقه الخبر لما يوجب الظن بمضمونه ولو نوعاً من المرجّحات في الجملة [١].

ترجيح أحد المتعارضين على الآخر بالظن غير المعتمد

إشاره

[١] المرجّح لمضمون أحد المتعارضين بالإضافة إلى الآخر على ما ذكر الماتن قدس سره ثلاثه أنحاء: الأول ما يوجب الظن بمضمون الخبر بظن شخصي أو نوعي مع عدم الدليل على اعتبار ذلك الظن الشخصي أو النوعي، كما إذا كان مضمون أحد الخبرين موافقاً لفتوى المشهور، وذكر أنّ هذا القسم من الظن يوجب الأخذ بأحد المتعارضين بناءً على التعدي من المرجّحات المنصوصه، أو قيل بأنّ مع كون أحد الخبرين كذلك يدخل ذلك الخبر في أقوى الدليلين المجمع على الأخذ به عند الدوران، ولكن شيء منهما غير تامّ، فإنّه لم يتمّ ما يوجب التعدي من المرجّحات المنصوصه إلى غيرها، وإنّ الموافقه المزبوره غايتها الظن بصدق ذلك الخبر، وليس الظن بالصدق موجباً لأقوائيه أحد المتعارضين في الدلاله والكشف عن مقام الثبوت بحيث يكون ذلك الخبر أظهر دلاله، ويحسب قرينه على التصرف في الآخر، نظير ما تقدّم في موارد الجمع العرفي بين الخطابين.

لا يقال: الظن بصدق أحد الخبرين بعينه لازمه الظن بالخلل في الآخر من حيث صدوره أو وجهه صدوره أو ظهوره.

فإنه يقال: لا- يعتبر في اعتبار الخبر إلا احتمال كونه مطابقاً للواقع في صدوره وجهه صدوره وظهوره، فلا يوجب الظن بصدق أحد الخبرين سقوط الآخر عن ملاك الاعتبار.

وربما يقال: إذا كان أحد المتعارضين من الخبر مطابقاً لفتوى المشهور يتعين

بناءً على لزوم الترجيح لو قيل بالتعدى من المرجحات المنصوصه، أو قيل بدخوله فى القاعده المجمع عليها كما ادعى، وهى لزوم العمل بأقوى الدليلين، وقد عرفت أن التعدى محل نظر بل منع، وأن الظاهر من القاعده هو ما كان الأقوائيه من حيث الدليليه والكشفيه، ومضمون أحدهما مظنوناً، لأجل مساعده أماره ظنيه عليه، لا يوجب قوه فيه من هذه الحثيه، بل هو على ما هو عليه من القوه لولا مساعدتها، كما لا يخفى، ومطابقه أحد الخبرين لها لا يكون لازمه الظن

الأخذ به وترك الآخر؛ لأن قوله عليه السلام فى مقبوله عمر بن حنظله: «خذ بما اشتهر بين أصحابك» يعم الشهره فى نقل الخبر والعمل بمفاده ومدلوله.

ولكن قد تقدم أن فرض الشهره فى كلا الخبرين فيها قرينه على إرادته الشهره فى النقل فقط، بل ظاهر الروايه المشهوره هو الشهره فى نقلها فقط، فلا مجال لدعوى أن فرض الشهره فى كلا المتعارضين ينافى اختصاص ما ورد فى المقبوله بالشهره الفتوائيه، ولا ينافى عمومها لها.

وأما ما يقال من أن إعراض المشهور عن أحد المتعارضين وترك العمل به يكشف عن الخلل فيه والمراد من المشهور عمده قدماء الأصحاب حيث إن ثبوت القرينه فى عصرهم على صحه خبر محتمل، لقرب عصرهم من زمان صدور الأخبار، بل لا يعتبر خبر أعرضوا عنه وإن لم يكن له معارض، لا يمكن المساعده عليه؛ لما ورد فى كلمات بعضهم من عدّ بعض الأمور قرينه على صحه الخبر لكون مضمونه موافقاً للاحتياط أو الأصل أو نحوهما، ومع ذلك لا يمكن الوثوق والاطمينان بعثورهم على خلل فى الخبر الآخر، وأن ذلك الخلل لم يصل إلينا، نعم لو فرض فى مورد حصول الوثوق والاطمينان بذلك يتبع، ولكن ليس هذا أمراً كلياً بالإضافه إلى جميع موارد الإعراض أو أمراً غالبياً فيها.

بوجود خلل في الآخر، إما من حيث الصدور، أو من حيث جهته، كيف؟ وقد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجه المخالف لولا معارضة الموافق، والصدق واقعاً لا يكاد يعتبر في الحجية، كما لا يكاد يضرّ بها الكذب كذلك، فافهم. هذا حال الاماره الغير المعتمده لعدم الدليل على اعتبارها.

أما ما ليس بمعتمد بالخصوص لأجل الدليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس، فهو وإن كان كالغير المعتمد لعدم الدليل [١].

موافقه أحد الخبرين بما قام الدليل على عدم اعتباره

[١] وحاصله جريان ما تقدّم في المرّيح الذي لم يتمّ دليل اعتباره مستقلاً فيما قام الدليل على عدم اعتباره خصوصاً، كما في القياس فإنّ المرّيح السابق إن كان موجّباً لدخول أحد الخبرين في أقوى الدليلين أو كونه أقرب إلى الواقع بالإضافة إلى الآخر كان الأمر كذلك فيما قام الدليل الخاصّ على عدم اعتباره، ولكن مع ذلك لا يمكن جعل القياس مرجحاً لأحد الخبرين؛ لأنّ الأخبار الناهية عن استعمال القياس في الدين تمنع عن ذلك، حيث إنّ ترجيح أحد الخبرين بالقياس تعيين الحجّه به، فيكون استعمالاً له في المسأله الأصوليه، وخطره ليس بأقلّ من استعماله في المسأله الفرعيه أي تعيين الحكم الشرعي الفرعي بالقياس، ولا يقاس استعمال القياس وتعيين الحجّه من الخبرين به بالقياس في إحراز الموضوع للمسأله الفرعيه التي يكون الموضوع لها من الموضوعات الصرفيه أي الخارجيه التي لا ترتبط بالمجعولات الشرعيه، بدعوى أنّه كما لا يعيّن بالقياس في موضوع المسأله الفرعيه نفس الحكم الشرعي الكلي كذلك بالقياس في ترجيح أحد الخبرين، يتعيّن الموضوع للمسأله الأصوليه، لا أنّه يتعيّن به نفس الحكم الشرعي الأصولي، والوجه في عدم القياس أنّ تعيين الحجّه على الحكم الشرعي الفرعي الكلي نحو استعمال

بحسب ما يقتضى الترجيح به من الأخبار بناءً على التعدى، والقاعده بناءً على دخول مظنون المضمون فى أقوى الدليلين، إلا أن الأخبار الناهيه عن القياس وأن السنه إذا قيست محق الدين، مانعه عن الترجيح به، ضروره أن استعماله فى ترجيح أحد الخبرين استعمال له فى المسأله الشرعيه الأصوليه، وخطره ليس بأقل من استعماله فى المسأله الفرعيه.

للقياس فى الدين، بخلاف تعيين الموضوع للحكم الشرعى الفرعى بمعنى إحراز حصوله خارجاً، فإنه ليس من استعمال القياس فى الدين، فإن الدين نفس الحكم الشرعى الفرعى الكلى لا حصول الموضوع له خارجاً.

أقول: قد ذكرنا فى مبحث اعتبار الظن أن النهى عن اتباع القياس فى الدين نهى طريقي، بمعنى أن القياس لا يكون علماً بالواقع اعتباراً، ليكون منجزاً عند الإصابه أو عذراً فى مخالفه الواقع عند خطئه، وأما كونه موجباً لدخول أمر آخر فى عنوان يكون ذلك الأمر بذلك العنوان منجزاً أو معدّراً فلا- تعرّض لذلك فى الأخبار الناهيه عن العمل بالقياس، مثلاً إذا فرض أن الشارع اعتبر أقرب الخبرين المتعارضين أو أقوى الدليلين، وكانت موافقه القياس موجباً لكون أحد الخبرين كذلك، فلا بأس بالأخذ بذلك الخبر إلا- أن الصغرى ممنوعه، حيث إن القياس بملاحظه ما ورد فيه من قصور إدراك العقل عن الإحاطه بملاكات الأحكام لا يوجب قرب مضمون أحد الخبرين إلى الواقع فضلاً عن إدخاله فى أقوى الدليلين.

وبهذا يظهر الحال فى الاعتماد على القياس فى صغرى المسأله الفرعيه أى إحراز فعليّه الموضوع لها خارجاً، فإن القياس فى الفرض لم يكن فى تحصيل ملاك الحكم الشرعى الفعلى، فلا بأس بالاعتماد عليه فيما اكتفى الشارع فى إحراز ذلك الموضوع بالظن، كما فى باب الصلاه بالإضافه إلى إحراز القبلة، حيث ورد فى

وتوهم أن حال القياس ها هنا ليس في تحقق الأقوائيه به إلا كحاله فيما ينقح به موضوع آخر ذو حكم، من دون اعتماد عليه في مسأله أصوليه ولا- فرعيه، قياس مع الفارق، لوضوح الفرق بين المقام والقياس في الموضوعات الخارجيه الصرفيه، فإن القياس المعمول فيها ليس في الدين، فيكون إفساده أكثر من إصلاحه، وهذا بخلاف المعمول في المقام، فإنه نحو إعمال له في الدين، ضروره أنه لولاه لما تعين الخبر الموافق له للحجيه بعد سقوطه عن الحجيه بمقتضى أدله الاعتبار، والتخير بينه وبين معارضه بمقتضى أدله العلاج، فتأمل جيداً.

وأما ما إذا اعتضد بما كان دليلاً مستقلاً [١].

الصحيح كفايه التحزى إذا لم يعلم وجه القبله، ولا- يعمه النهى عن القياس في الدين، فإن النهى راجع إلى تحصيل ملاكات الأحكام الشرعيه بالقياس لينقل منها إلى نفس الأحكام الشرعيه.

ثم إنه لا يكاد ينقضى التعجب مما ذكر الماتن قدس سره من أن خطر استعمال القياس في تعيين الحجّه ليس بأقل من استعماله في نفس الأحكام الشرعيه، مع أنه قدس سره بنى على التخيير بين المتعارضين من الخبرين، ومعنى التخيير صيروره المأخوذ منهما حجّه بالأخذ، فالمأخوذ المطابق للقياس حجّه سواء كان القياس مرجحاً أم لا، فأى خطر في ذلك؟

[١] وحاصل ما ذكره قدس سره أنه إذا كان أحد الخبرين المتعارضين متعاضداً بما يكون دليلاً مستقلاً كموافقته الكتاب والسنه، فلا- ينبغي التأمل في عدم اعتبار الخبر الآخر وأنه غير حجّه، بل لو كان الخبر الآخر منافياً للكتاب والسنه بالتباين فلا يكون حجّه حتى فيما إذا لم يكن في البين الخبر الموافق، كما يقتضى ذلك مثل قوله عليه السلام في صحيحه هشام وغيره عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «خطب رسول الله صلى الله عليه و آله بمنى فقال:

أيها الناس، ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»^(١) وقوله عليه السلام في صحيحه أيوب بن الحرّ قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كلّ شيء مردود إلى كتاب الله والسنة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»^(٢) إلى غير ذلك.

وأما إذا كانت مخالفته الخبر للكتاب والسنة في العموم والإطلاق، بأن كان أحد الخبرين مخالفاً لعمومهما أو إطلاقهما والخبر الآخر موافقاً، كما إذا ورد في روايته: لا بأس بالربا بين الزوج والزوجه^(٣)، وورد في خبر آخر: أنّ آكل الربا ومعطيه في النار وإن كانا زوجاً وزوجه، فمقتضى القاعدة الأولى _ أي مع قطع النظر عن الأخبار الواردة في الأخذ من المتعارضين بما يوافق كتاب الله _ هو ملاحظه سائر المرجّحات بين الخبرين المتعارضين، فإن كان في مخالف عموم الكتاب أو إطلاقه ونحو ذلك شيء من تلك المرجّحات يؤخذ به، ويرفع اليد به عن عموم الكتاب أو إطلاقه، بناءً على ما هو الصحيح من جواز تخصيص عموم الكتاب أو تقييد إطلاقه بالخبر الواحد، وإن لم يكن لأحد الخبرين ترجيح بالإضافة إلى الآخر يؤخذ بأحدهما تخييراً، فإن أخذ بالمخالف يقع التخصيص والتقييد في الكتاب. وأما بالنظر إلى ما ورد في المتعارضين من الخبرين فمقتضى ذلك أن يؤخذ في الفرض بالخبر الموافق للكتاب والسنة بناءً على أنّ ما ورد، في مقام ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على

ص : ٢١٦

١- ١) وسائل الشيعة ١١١: ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

٢- ٢) المصدر السابق: الحديث ١٤.

٣- ٣) وسائل الشيعة ١٣٥: ١٨ _ ١٣٦، الباب ٧ من أبواب الربا، الحديث ٣ و ٥.

فى نفسه، كالكتاب والسنة القطعية، فالمعارض المخالف لأحدهما إن كانت مخالفته بالمباينه الكليه، فهذه الصوره خارجه عن مورد الترجيح، لعدم حجيه الخبر المخالف كذلك من أصله، ولو مع عدم المعارض، فإنه المتيقن من الأخبار الداله على أنه زخرف أو باطل، أو أنه: لم نقله، أو غير ذلك.

الأخر.

نعم بناءً على أن هذه الطائفة كالتائفة الداله على عرض مطلق الخبر على كتاب الله فإن وافقه فهو، وإلا فهو باطل أو زخرف فى مقام تعيين الحجّه عن اللاحجّه، فلا تكون موافقه الكتاب مرجحاً، ويؤيد كون الأخبار الداله على الأخذ بموافق الكتاب من المتعارضين فى مقام تعيين الحجّه عن اللاحجّه، لا فى مقام ترجيح أحد الخبرين المتعارضين، أن الطائفتين لسانهما واحد، فلا وجه لحمل المخالفه فى أحدهما على غير المخالفه فى الأخرى، بأن يقال إن ما ورد فى بيان الترجيح، المراد من المخالفه فيه المخالفه لعموم الكتاب أو إطلاقه ونحو ذلك، وما ورد فى تعيين الحجّه عن اللاحجّه المراد من المخالفه فيه هو تباين مدلول الخبر للكتاب أو كون النسبه العموم من وجه.

اللهم إلا- أن يقال التفرقه فى المراد للقطع بأن الأخبار الداله على أن مخالف القرآن زخرف باطل لم نقله لا- يمكن أن يعمّ الخاصّ الذى يخالف عموم القرآن أو المقيد الدال على تقييد إطلاق الكتاب، لصدور هذا القسم من الأخبار عن النبىّ صلى الله عليه وآله والأئمه عليهم السلام يقيناً فى موارد عديده، وإباء مثل تلك الأخبار عن التخصيص، فلا محاله يتعين أن يكون المراد من المخالفه للكتاب فيها المخالفه بنحو التباين، وعلى ذلك تنقسم الأخبار المشار إليها إلى طائفتين، فالطائفة الأولى تختصّ بما خالف الكتاب بالتباين، والطائفة الثانيه لا تعمّ صوره التباين بل لا تعمّ ما إذا كان بين

وإن كانت مخالفته بالعموم والخصوص المطلق، فقضيه القاعده فيها، وإن كانت ملاحظه المرجحات بينه وبين الموافق وتخصيص الكتاب به تعييناً أو تخيراً، لو لم يكن الترجيح في الموافق، بناءً على جواز تخصيص الكتاب

مدلول الخبر ومدلول الكتاب العموم من وجه، فيلحق هذا القسم من الخبر بالطائفة الأولى، بالإضافة إلى مورد اجتماعهما.

أقول: ما ورد في المقبوله من الأمر بالأخذ بما يوافق الكتاب بعد فرض السائل تساوى الحكمين في الصفات وتساوى الخبرين في الشهره شاهد قطعي على أن المراد من مخالفه الكتاب ليس الخبر المخالف له بالتباين؛ لعدم اعتبار هذا النحو من الخبر أصلاً، ولو كان هذا هو المراد ينبغي للإمام عليه السلام التعرض لذلك قبل ترجيح الحكمين في الصفات والخبرين بالشهره وعدمها، فالمتعين في المقبوله أن يكون المراد بالخبر المخالف للكتاب هو المخالف لعمومه أو إطلاقه ونحو ذلك.

الفرق بين كون موافقه الكتاب مرجحاً أو مرجعاً

لا يقال: لا مجال لجعل موافقه أحد الخبرين المتعارضين للكتاب أو السنه مرجحاً، فإن المتعارضين إذا لم يكن بينهما ترجيح من سائر الجهات يتعين العمل بعموم الكتاب أو إطلاقه بناءً على سقوط المتعارضين عن الاعتبار عند التعارض وفقد المرجح، فلا أثر لجعل موافقه أحد الخبرين مرجحاً بالإضافة إلى معارضه.

فإنه يقال: تظهر الثمره بين كون موافقه الكتاب مرجحاً لأحد الخبرين أو مرجعاً بعد تساقطهما عن الاعتبار فيما إذا كان في البين خبر عامّ يكون خاصياً بالإضافة إلى عموم الكتاب أو إطلاقه، بحيث يرفع اليد به عن عموم الكتاب وإطلاقه، وكان في البين خبران متعارضان كلّ منهما أخصّ بالإضافة إلى الخبر العامّ المفروض، وكان أحد الخبرين موافقاً لعموم الكتاب أو إطلاقه، كما إذا ورد في خبر: أن الخفقه

بخبر الواحد، إلا أن الأخبار الداله على أخذ الموافق من المتعارضين غير قاصره عن العموم لهذه الصورة، لو قيل بأنها في مقام ترجيح أحدهما لا- تعيين الحججه عن اللا- حجه، كما نزلناها عليه، ويؤيده أخبار العرض على الكتاب الداله على عدم حججه المخالف من أصله، فإنهما تفرغان عن لسان واحد، فلا وجه لحمل

والخفتين لا توجب الموضوع (١)، وورد في خبر آخر أنّهما توجبان، فالدالّ على كونهما موجبتين له موافق لإطلاق الآيه المباركه، فعلى تقدير كون موافقه الكتاب مرجحاً يؤخذ بالخبر الدالّ على وجوب الموضوع بهما، ويرفع اليد به عن إطلاق المستثنى منه في قوله عليه السلام: لا- ينقض الموضوع إلاّ البول والغائط والريح والجنابه والنوم (٢)، فإنّ مدلوله أنّ غير الخمسه لا ينقض الموضوع ولا- يوجهه إلاّ الخفقه، بخلاف ما إذا قيل بتساقط الخبرين وكون الكتاب مرجعاً، فإنّه على ذلك لا تصل النوبه إلى الأخذ بعموم الكتاب وإطلاقه، بل يرجع إلى إطلاق المستثنى منه في الخبر الدالّ على حصر النواقض، فإنّ هذا الخبر بالإضافة إلى الكتاب أخصّ كما لا- يخفى، فتكون النتيجة عدم كونهما موجبتين للموضوع، ولا بدّ من الالتزام بكون موافقه الكتاب مرجحاً لأحد الخبرين لا مرجعاً، كما هو ظاهر مقبوله عمر بن حنظله بل وغيرها، حيث أمر سلام الله عليه فيها بالأخذ بالخبر الموافق.

بقى في المقام أمر وهو ما قيل من أنّ المرجح لأحد المتعارضين في الخبر موافقه العموم الوضعي للكتاب ولا- تفيد موافقه إطلاقه؛ لأنّ الإطلاق غير داخل في مدلول الكتاب أي مدلول ألفاظه، بل هو حكم عقلي يترتب عقلاً على تماميه مقدمات الحكمه في ناحيه المطلق، وما هو من الكتاب المدلول عليه لذات المطلق

ص : ٢١٩

١- (١) انظر وسائل الشيعه ٢٥٤:١، الباب ٣ من أبواب نواقض الموضوع، الحديث ٨.

٢- (٢) المصدر السابق: ٢٥١، الباب ٢، الحديث ٨.

المخالفة في أحدهما على خلاف المخالفة في الأخرى، كما لا يخفى.

اللَّهِمَّ إِلَّا- أن يقال: نعم، إِلَّا- أن دعوى اختصاص هذه الطائفة بما إذا كانت المخالفة بالمباينه _ بقرينه القطع بصدور المخالف الغير المباين عنهم عليهم السلام كثيراً، وإبء مثل: ما خالف قول ربنا لم أقله، أو زخرف أو باطل عن التخصيص _ غير بعيدة، وإن كانت المخالفة بالعموم والخصوص من وجه، فالظاهر أنها كالمخالفة في الصورة الأولى كما لا يخفى [١].

لا إطلاقه، ولا يخفى أنه قد تقدّم في بحث المطلق والمقيّد أنّ مقدّمات الحكمه تحسب قرينه للمدلول الاستعمالي ويتم بها هذا الظهور، بحيث يصحّ أن ينسب مقتضى تلك القرينه إلى بيان المولى كما يصحّ ذلك في القرينه الحالتيه والعقليه الخاصه مثل قوله سبحانه: «واسأل القرية» (١).

في الخبر إذا كانت النسبه بينه وبين الكتاب العموم من وجه

[١] إذا كانت مخالفة الخبر للكتاب المجيد بالعموم من وجه فيسقط الخبر عن الاعتبار في مورد الاجتماع ولو لم يكن للخبر معارض من الأخبار، فإنه بالإضافة إلى مورد اجتماعه مع الكتاب زخرف وباطل إلى غير ذلك من الأخبار المتواتره إجمالاً، ولا ينافي عدم اعتباره بالإضافة إلى مورد الاجتماع دخوله في أدلّه اعتبار الخبر بالإضافة إلى مورد افتراقه كما بينا سابقاً، وعلى ذلك فإن كان للخبر المفروض معارض آخر من الخبر، بأن كانت النسبه بين الخبرين التباين، كما إذا ورد في خبر: أنّ الربيه حرام (٢)، وفي الخبر الآخر لا تحرم الربيه، وحيث إنّ إطلاق عدم حرمة

ص : ٢٢٠

١- (١) سورة يوسف: الآية ٨٢.

٢- (٢) انظر وسائل الشيعه ٢٠: ٤٥٨، الباب ١٨ من أبواب ما يحرم، الحديث ٣ و ٤ و ٦.

وأما الترجيح بمثل الاستصحاب، كما وقع فى كلام غير واحد من الأصحاب، فالظاهر أنه لأجل إعتباره من باب الظن والطريقته عندهم [١].

الربيه ينافى الكتاب المجيد الدال على حرمتها فيما دخل بأمها، تسقط اعتبار خبر عدم حرمتها فى فرض الدخول بأمها، ويبقى من مدلوله عدم حرمة ربيبه لم يدخل بأمها، وهذا المدلول أخصّ بالإضافه إلى الخبر الدال على حرمة الربيه، فيرفع اليد به عن إطلاق الخبر الدال على حرمة الربيه وأن حرمتها فيما إذا دخل بأمها، فلا حرمة فيما إذا لم يدخل بأمها، وهذا بناءً على انقلاب النسبه ظاهر، وأما بناءً على إنكاره كما عليه الماتن قدس سره فالأمر أيضاً كذلك؛ لأنه يلزم من تقديم الخبر الدال على حرمتها مطلقاً إلغاء قيد الدخول بأمها فى الآيه، وحمله على القيد الغالب كقيد «اللاتى فى حجوركم» (١) تكلف بلا- موجب، كما لا موجب لطرح الخبر الدال على عدم حرمتها فى مورد افتراقه عن مدلول الآيه؛ لأنّ مورد افتراقه ليس مخالفاً للكتاب المجيد، ليكون باطلاً مطلقاً.

فى عدم كون الاستصحاب مرجحاً لأحد الخبرين المتعارضين

[١] لا يخفى أنّ الاستصحاب بناءً على كونه أماره ظنيّه على الواقع _ للغلبه بين حدوث الشىء وبقائه _ يكون من القسم الأوّل الذى لم يقدّم على إعتباره دليل، فيجرى فى الترجيح به ما تقدّم فى الترجيح بالقسم الأوّل.

لا يقال: المفروض اعتبار الاستصحاب، فيكون من القسم الثالث.

فإنه يقال: بناءً على كونه أماره للواقع وموجباً للظن بمدلول أحد الخبرين المتعارضين أو كون مدلوله أقرب إلى الواقع من مدلول الخبر الآخر يمكن الترجيح

ص : ٢٢١

وأما بناءً على إعتباره تعبدًا من باب الأخبار وظيفه للشاك، كما هو المختار، كسائر الأصول العمليه التي يكون كذلك عقلاً أو نقلاً، فلا وجه للترجيح به أصلاً، لعدم تقويه مضمون الخبر بموافقته، ولو بملاحظه دليل إعتباره كما لا يخفى.

هذا آخر ما أردنا إيراده، والحمد لله أولاً وآخراً وباطناً وظاهراً.

به، بناءً على التعدي من المرجحات المنصوصه بأحد المناطين، إلا أنه لا يمكن كونه من القسم الثالث؛ لأنه لو تمّ الدليل على إعتباره من باب الطريقيه فاعتباره فيما إذا لم يكن في السين خبر معتبر أو أماره معتبره أخرى؛ ولذا لم يعهد الالتزام باعتبار الاستصحاب بحيث يخصّص ظاهر الكتاب سواء كان عمومه وضعياً أو إطلاقياً، ويجعل الاستصحاب المنافي للخبر معارضاً له، ففي المقام بناءً على ثبوت الترجيح بين الخبرين المتعارضين تكون مرجحيه الاستصحاب من القسم الأول ولولم نقل بأن الحكم هو التخيير بينهما مع عدم الترجيح.

وأما لو قيل على كون الاستصحاب أصلاً عملياً حتى في الشبهات الحكميه فلا معنى للترجيح به كما هو الحال في سائر الأصول العمليه، فإنّ مدلول الخبر الحكم الفرعي الكلي الواقعي، والاستصحاب مع قطع النظر عن دليل إعتباره ليس بشيء أصلاً، وبالنظر إلى دليل إعتباره مدلوله حكم شرعي تعبدى عند الجهل بالواقع، فبناءً على التخيير بين الخبرين المتعارضين لا موضوع للاستصحاب لإمكان الظفر بالآماره المعتبره بالأخذ بأحد الخبرين، وبناءً على سقوط المتعارضين مع عدم الترجيح يكون الاستصحاب متبعاً بنفسه، ومرجحيته حينئذ لأحدهما موجبا لانعدام نفسه، واستلزام وجود شيء عدمه يمنع، بلا فرق بين القول بأن مفاد خطابات الاستصحاب ثبوت الحكم الفرعي الظاهري أو التعيّد بالعلم بالواقع على ما تقدّم من حكومه الآماره على الاستصحاب.

الاجتهاد لغه: تحمّل المشقه، واصطلاحاً كما عن الحاجبي والعلامه: استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي [١].

في الاجتهاد وبيان حقيقته

[١] الاجتهاد لغه: تحمّل المشقه، بناءً على أن (الجهد) بالفتح والضّم بمعنى واحد، وبناءً على كونه بالضّم بمعنى الطاقه وبالفتح بمعنى المشقه يكون الاجتهاد بمعنى تحمل المشقه أو كسب الطاقه، ويقال إنّه في اصطلاح الأصوليين كما عن الحاجبي والعلامه بمعنى استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي، والظاهر أنّ المراد من الحكم الشرعي الحكم الفرعي الكلي.

ويرد على التعريف المذكور بأنّ الظنّ بالحكم الفرعي الكلي لا قيمه له، ولا يترتب عليه أثر مع عدم قيام الدليل على اعتباره، ومع قيام الدليل على اعتبار أمر فاللازم اتّباعه، سواء كان مفيداً للظنّ أم لا؛ ولذا ذكر الماتن قدس سره الأولى تبديل الظنّ بالحكم الشرعي إلى الحجّه به، فيكون الاجتهاد بمعنى استفراغ الوسع في تحصيل الحجّه بالحكم الشرعي. وأردف على ذلك أنه لا يمكن للأخباري تأبّي الاجتهاد بهذا المعنى، غايه الأمر أنّه لا يرى بعض ما يراه الأصولي حجّه من أفراد الحجّه، وهذا غير ضائر بالالتمزام بالاجتهاد بذلك المعنى، حيث إنّ اختلاف الأصولي مع الأخباري في بعض أفراد الحجّه كالإختلاف بين الأصوليين بعضهم مع بعض في اعتبار بعض الأمور أو الحاصل بين الأخباريين بعضهم مع بعض، ولعلّ ذكر الظنّ في تعريف الاجتهاد أوجب تأبّي الأخباري، ولا موجب أيضاً لذكره، فإنّ استفراغ الوسع لتحصيل العلم بالحكم الشرعي أيضاً داخل في الاجتهاد، فلا وجه لانحصاره على

وعن غيرهما: ملكه يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى الفرعى من الأصل فعلاً أو قوةً قريبه.

ولا- يخفى أن اختلاف عباراتهم فى بيان معناه اصطلاحاً، ليس من جهه الاختلاف فى حقيقته وماهيته، لوضوح أنهم ليسوا فى مقام بيان حده أو رسمه،

تحصيل الظنّ مع أنّ الظنّ بنفسه كما ذكر لا- أثر له، ولعلّ منشأ ذلك أخذ التعريف من كلمات العامه، ولكنّ الموضوع لجواز الافتاء وكذا لجواز الاعتماد عليه فى عمل نفسه هو الاجتهاد الفعلى.

ويخطر بالبال أنّ إضافه استفراغ الوسع فى التعريف بلا طائل، فإنّه لو قيل بأن الاجتهاد هو تحصيل الحجّه على الحكم الشرعى الفرعى الكلى لكان أخصر، اللهم إلا أن يقال إنّ الإضافه للاحتراز عن تقليد العامى أى تعلّم الفتوى ليستند إليه فى مقام العمل، فإنّه أيضاً من تحصيل الحجّه على الحكم الشرعى الفرعى الكلى، ولكن لا يكون التحصيل باستفراغ الوسع وصراف الطاقه، وإن قيل إنّ الاجتهاد هو تحصيل الحجّه التفصيليه على الحكم الشرعى الفرعى لم يرد ذلك وكان أخصر.

وعن غيرهما تعريف الاجتهاد بالملكه التى يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى من الأصل فعلاً- أو قوه، والمراد بالأصل المدرک.

وربّما قيل بأنّ المراد من القوه القوه القريبه، للاحتراز عن العامى المتمكّن من تحصيل العلوم.

وفيه أنّه لا- يطلق على تمكّنه الاجتهاد، لعدم فعلية الملكه له؛ لأنّ الملكه التى يطلق عليها الاجتهاد هى تمكّن الشخص على الاستنباط فعلاً أو بالقوه، يعنى فيما إذا كان ما يطلق عليه مدارك الأحكام فى تناول يده، وتعبير آخر: الملكه أمر تحصيلى يطلق على فعليته، فتكون الفعلية والقوه القريبه قيدا للاستنباط لا لنفس الملكه كما

بل إنما كانوا فى مقام شرح اسمه والإشاره إليه بلفظ آخر وإن لم يكن مساوياً له بحسب مفهومه، كاللغوى فى بيان معانى الألفاظ بتبديل لفظ بلفظ آخر، ولو كان أخص منه مفهوماً أو أعم.

ومن هنا انقذ أنه لا وقع للإيراد على تعريفاته بعدم الإنعكاس أو الإطراد،

لا يخفى.

ثم يقع الكلام فى أن من له ملكه الاجتهاد على ما ذكر _ بالإضافة إلى مسائل أبواب الفقه جميعها أو إلى بعضها _ هل يتعين عليه الاجتهاد باستفراغ وسعه فى الوقائع التى يحرز الابتلاء بها أو يحتمل ابتلاءه بها، أو أنه يجوز له تركه والأخذ بالتقليد فيها ممن أحرز فيه اجتماع شرايط التقليد عنه، فقد يقال بتعين الاجتهاد عليه فى الموارد التى لا يتيسر له الاحتياط فيها، ومع تيسيره يتخير ولا- يجوز له التقليد بوجه، بمعنى أن فتوى المجتهد الآخر لا يكون مجزياً فى حقه؛ لأن الدليل على جواز التقليد السيره العقلانيه الجاريه فيهم من الرجوع إلى أهل الخبره ولم تحرز هذه السيره فى حق من يكون نفسه من أهل الخبره، بأن يتمكن مع تمكنه من المعرفة الرجوع إلى غيره، وليس فى البين دليل لفظي على جواز التقليد، بحيث يكون له إطلاق من هذه الجهه ليتمسك بإطلاقه.

أضف إلى ذلك ما ذكره الشيخ قدس سره فى رسالته المعموله فى الاجتهاد والتقليد من حكاية الإجماع على عدم جواز التقليد لمن يتمكن من تحصيل المعرفة بالأحكام الشرعيه بالرجوع إلى مداركها، وتعيين الوظيفه عند الجهل بها، وما ذكره بعضهم فى هذا المقام من أن من له ملكه الاجتهاد يعلم إجمالاً- بتوجه التكليف إليه فى جمله من الوقائع التى يبتلى بها فعلاً أو مستقبلاً، والخروج عن عهدها بالاحتياط أو باستفراغ وسعه فى تحصيلها من مداركها محرز، والشك فى الخروج عن العهده بالمراجعه إلى

كما هو الحال في تعريف جل الأشياء لولا الكل، ضروره عدم الإحاطه بها بكنهها، أو بخواصها الموجهه لإمتيازها عما عداها، لغير علام الغيوب، فافهم.

وكيف كان، فالأولى تبديل الظن بالحكم بالحجه عليه، فإن المناط فيه هو تحصيلها قوةً أو فعلاً لا الظن حتى عند العامه القائلين بحجيته مطلقاً، أو بعض

الغير.

ولا- تفيد دعوى انحلال علمه الإجمالى بأنه يعلم بثبوت جمله من التكاليف فى الموارد التى أفتى فيها من يريد الرجوع إليه بالتكاليف، وثبوت الزايد على تلك التكاليف غير معلوم، والوجه فى عدم كون الدعوى مفيده أن صاحب الملكه إذا احتمل التكليف فى بعض ساير الموارد التى أفتى من يريد الرجوع إليه فيها بعدم التكليف يكون مكلفاً بالفحص فيها عن مدارك الأحكام بمقتضى أخبار وجوب التعلّم وعدم معذوريّه للجاهل التارك للتعلّم.

أقول: دعوى السيره القطعيّه من المشرعه الموجودين فى زمان الأئمه عليهم السلام على مراجعتهم الرواه المعروفين بالفقاهه فى أخذ الأحكام والتكاليف أمر قطعيّ، لا يحتاج هذا الجواز إلى دعوى السيره العقلائيّه على الرجوع إلى أهل الخبره، ليناقدش فى عمومها أو خصوصها بالإضافة إلى غير المتمكّن، وفى الروايات الوارده المستفاد منها جواز الرجوع إطلاقاً حتى بالإضافة إلى صورته إمكان الوصول إلى الحكم والتكليف بالسمع عن المعصوم عليه السلام كصحيحه عبدالعزيز بن المهتدى أو حسنته قال: «سألت الرضا عليه السلام فقلت: إنى لا ألقاك فى كلّ وقت فعمن آخذ معالم ديني؟ قال: خذ عن يونس بن عبدالرحمن» (1) فإنّ الأخذ يعمّ ما إذا كان بصوره

ص : ٢٢٦

(١-١) وسائل الشيعه ١٤٨:٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٤.

الخاصه القائل بها عند انسداد باب العلم بالأحكام، فإنه مطلقاً عندهم، أو عند الإنسداد عنده من أفراد الحجج، ولذا لا شبهه في كون استفراغ الوسع في تحصيل غيره من أفرادها _ من العلم بالحكم أو غيره مما اعتبر من الطرق التعبدية الغير سماع الروايه أو بيان الحكم، ونحوها غيرها.

وروايه أحمد بن إسحاق التي لا يبعد اعتبارها سنداً، فإنه روى عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته وقلت: من أعمل وعمّن آخذ وقول من أقبل؟ فقال: العمري تفتى فما أدى إليك عنّي فعنّي يؤدّي، وما قال لك عنّي فعنّي يقول، فاسمع له وأطع، فإنه الثقة المأمون. قال «وسألت أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك، فقال العمري وابنه ثقتان، فما أديا إليك عنّي فعنّي يؤدّيان، وما قال لك فعنّي يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنّهما الثقتان المأمونان» الحديث(١).

وصحيحه عبدالله بن أبي يعفور قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام إنه ليس كلّ ساعه ألقاك ولا يمكن القدوم ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني، وليس عندي كلّ ما يسألني عنه، فقال: ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنه سمع من أبي وكان عنده وجيهاً»(٢) فإنّ الأخذ بروايه محمد بن مسلم عن الإمام عليه السلام لا يحتاج إلى السؤال كما يظهر من حال أصحابهم عليهم السلام من نقل بعضهم الحديث عن بعض آخر عن الإمام عليه السلام، ففي الروايه حتّ على الأخذ بما يقول محمد بن مسلم الثقفي وإن كان قوله باستفادته مما سمعه عن الإمام عليه السلام.

ومما ذكر يظهر الحال في دعوى الإجماع بأنّ المتمكّن من إحراز التكليف في

ص : ٢٢٧

١-١) المصدر السابق: ١٣٨، الحديث ٤.

٢-٢) المصدر السابق: ١٤٤، الحديث ٢٣.

المفيدة للظن ولو نوعاً _ اجتهاداً أيضاً.

ومنه قد انقذح أنه لا وجه لتأبى الأخبارى عن الإجتهد بهذا المعنى، فإنه لا محيص عنه كما لا يخفى، غاية الأمر له أن ينازع فى حجيته بعض ما يقول

الوقايح التى يبتلى بها أو يحتمل الابتلاء بها لا يجوز له التقليد، بل يتعين عليه الاجتهاد أو الاحتياط، فإن هذه المسألة لم تكن معنونه فى كلمات جلّ الأصحاب حتى يعلم الاتفاق على عدم الجواز، مع كون مقتضى جملة من الروايات الجواز كما ذكرنا، وإذا جاز رجوع صاحب ملكه الاجتهاد إلى من استفرغ وسعه فى تحصيل العلم بالأحكام الشرعيّة فى الوقايح التى يبتلى بها أو يحتمل الابتلاء فيكون ذلك من العالم بأحكامه وتكاليفه، فلا يعمّه ما دلّ على وجوب التعلّم والفحص وعدم كون ترك العمل بها مع ترك التعلّم عذراً.

روى الشيخ فى أماليه قال حدثنا محمد بن محمد يعنى المفيد قدس سره قال أخبرنى أبو القاسم جعفر بن محمد عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميرى عن أبيه عن هارون بن مسلم عن مسعده بن زياد قال: «سمعت جعفر بن محمد عليه السلام يقول وقد سئل عن قول الله تعالى: «فَلله الحِجّه البالغه» فقال: إنّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة أكنت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت، وإن قال كنت جاهلاً قال له: أفلا تعلّمت حتى تعمل، فيخصمه وذلك الحِجّه البالغه» (1) ولا ضعف فى السند، ولا يضّرّ عدم إخراجها فى الكتب الأربعة، ومدلولها عدم معذوريّه المكلف فى ترك العمل بالوظائف فى الوقايح مع التمكن من تحصيل العلم بها.

وعلى الجملة الأخبار المشار إليها كهذه الروايه ظاهرها كون وجوب التعلّم

ص : ٢٢٨

(١ - ١) بحار الأنوار ١: ١٧٧، والآيه: ١٤٩ من سوره الأنعام.

الأصولى باعتباره ويمنع عنها، وهو غير ضائر بالاتفاق على صحة الإجتهد بذاك المعنى، ضروره أنه ربما يقع بين الأخباريين، كما وقع بينهم وبين الأصوليين.

طريقى يوجب تنجز التكليف فى صورته إمكان إحرازها، فلا يضرّ سبق العلم الإجمالى بالتكليف وانحلاله بالتعلم بمقدار يوجب انحلاله عدم تنجز التكليف فى صورته احتمالاً ولو بعد الانحلال إذا أمكن الفحص والطلب والظفر به.

فتحصّل أنّ مع ترك الإحراز والفحص يجب الاحتياط رعايه للاحتمال، وأنّه يتعيّن على المكلف فى الوقايح التى يبتلى بها تعلمّ الوظيفه فيها، والعمل بما علمه من اجتهاد أو تقليد أو الأخذ بالاحتياط فيها، ولا يكون جهله مع تركه التعلم مع مخالفته التكليف فيها عذراً.

والروايات المشار إليها مدلولها جواز الرجوع إلى من يعرف الأحكام الشرعيّه فى الوقايح من مداركها المتعارفه التى جلّها الروايات المأثوره عن المعصومين عليهم السلام والكتاب المجيد، فلا دليل على اعتبار قول من يدعى العلم بها عن غير المدارك المتعارفه من طريق الرياضات النفسانيه والجفر والرمل والاستحسانات والقياسات ونحوها كما هو واضح.

ينقسم الاجتهاد إلى مطلق وتجزّي، فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعلية من أماره معتبره أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً في الموارد التي لم يظفر فيها بها، والتجزّي هو ما يقتدر به على استنباط بعض الأحكام [١].

أقسام الاجتهاد

إشارة

[١] ذكروا تقسيم الاجتهاد إلى الاجتهاد المطلق والاجتهاد المتجزّي، وهذا التقسيم أمر صحيح ومتعيّن بناءً على أن المراد بالاجتهاد ملكه الاجتهاد والاستنباط، فالاجتهاد المطلق ملكه يقتدر بها صاحبها على عرفان الوظيفة الفعلية في كلّ واقعه تعرّض عليه سواء كان ذلك الحكم الفعليّ من قبيل الحكم الواقعيّ أو الظاهريّ، فإنّه تارة يتمكّن من الوصول إلى الأحكام الشرعيّة المجمعولة في الوقائع المعبر عنها بالأحكام الواقعيّة، سواء كان وصوله وعلمه بها وجدائياً أو تعبدياً، كما في موارد قيام الأماره المعتره بالحكم الواقعيّ، أو يتمكّن من الوصول إلى حال الحكم والتكليف الواقعيّ من حيث التجزّي أو عدمه، مع تعيين الحكم الظاهريّ الشرعيّ، كما في موارد الأصول الشرعيّة، أو بدون تعيينه، كما في موارد الأصول العقليّة، ولا يضرّ بالاجتهاد المطلق عدم تمكّن المجتهد من الوصول إلى الحكم الشرعيّ المجمعول في واقعه بعنوان الحكم الواقعيّ، فإنّ عدم وصوله ليس لقصور باعه واقتداره، بل لأجل عدم دليل موجب للعلم به أو يعتبر علماً به، وهذا بخلاف الاجتهاد بنحو التجزّي، فإنّ صاحب هذا الاجتهاد لا يتمكّن من معرفه الوظيفة الفعلية في كلّ واقعه تعرض عليه، وذلك لقصور باعه واقتداره.

وقد يقال: بعدم إمكان التجزّي في الاجتهاد بمعنى الملكه، فإنّ الملكه أمر

ثم إنه لا- إشكال في إمكان المطلق وحصوله للأعلام، وعدم التمكن من الترجيح في المسألة وتعيين حكمها والتردد منهم في بعض المسائل إنما هو بالنسبة إلى حكمها الواقعي، لأجل عدم دليل مساعد في كل مسألة عليه، أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم، لا لقله الإطلاع أو قصور الباع.

وأما بالنسبة إلى حكمها الفعلي، فلا تردد لهم أصلاً، كما لا إشكال في جواز

بسيط لا مركب، والأمر البسيط إما أن يحصل وإما أن لا يحصل، ولو كان المراد بالاجتهاد هو الفعلي منه، فالتجزى فيه بمعنى أن يستنبط بعض الأحكام من مداركها، ويترك الاستنباط في بعضها الآخر فهو أمر ظاهر ولكنه غير مهم في المقام، بل الموضوع للبحث هو أن يتمكن الشخص من استنباط جملة من الأحكام من مداركها كالمجتهد المطلق ولا- يتمكن من استنباط جملة أخرى.

ولكن لا- يخفى ما فيه، فإن مسائل الفقه وأبوابها مختلفه بحسب المدارك والاستفاده من المدارك تختلف بحسب السهولة والصعوبة، فربّ مسألة يكون المدرك فيها روايه، سندها معتبر ولا مورد للتأمل في ظهورها، بخلاف بعض المسائل الأخرى فإنّ المدرك فيها الأخبار المختلفه المتعدده، وإحراز ما يعارضها أو وجود الجمع العرفي بينها أو بين بعضها مع البعض الآخر يحتاج إلى كثره الأنس بالروايات، والخبره الزائده في تشخيص الملاك في الجمع العرفي وعدمه، وربّ مسألة تحتاج استفاده الحكم فيها إلى ضمّ مقدّمه عقليه أو مقدّمات عقليه بخلاف بعضها الآخر، والأشخاص مختلفون بحسب قصور الباع وطوله بالإضافة إلى تحصيل الاقتدار على الاستنباط بمقدّماته، فيوجب ذلك حصول الاقتدار تدريجاً وحصول مرتبه منه قبل حصول مرتبه أخرى إلى أن تكمل في بعض الأشخاص إلى المرتبه الأعلى من الاجتهاد، ولهذا الكلام تتمه نتعرض لها عند تعرّض الماتن قدس سره .

العمل بهذا الاجتهاد لمن اتصف به، وأما لغيره فكذا لا اشكال فيه، اذا كان المجتهد ممن كان باب العلم او العلمى بالأحكام فتوحاً له _ على ما يأتى الأدله على جواز التقليد _ بخلاف ما إذا انسد عليه بابهما، فجواز تقليد الغير عنه فى غاية الإشكال [١].

فى جواز الرجوع إلى المجتهد الانفتاحى والإشكال فى الرجوع

وقد ظهر ممياً تقدّم أنّ الاجتهاد بمعنى الملكة لا- يكون عدلاً فى مسأله أنه يجب على المكلف فى الوقايح التى يتلى بها أو يحتمل ابتلاءه أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً، بل المراد منه الاجتهاد الفعلى، وهو تحصيل الحجج التفصيلية على حكم الواقعه، وهذا الاجتهاد مما لا ينبغى اعتباره فى حق نفسه، سواء كانت استفادته الحكم بالواقع عن الأدله علماء بالحكم الواقعى فيها وجداناً أو تعبداً أو علماء بالوظيفه الظاهريه، أو حتى فيما كان ما يعتمد عليه مما يستقل به العقل فى تنجز الواقع أو العذر فيه؛ ولذا لا- يفرق فى جواز الاكتفاء باتباع اجتهاده بين أن يكون انفتاحياً أو انسدادياً، ودعوى أنّ ما يحصيه الانسدادى فى غالب الوقايح لا يكون علماء بالحكم الشرعى لا واقعاً ولا ظاهراً، ويمكن له الرجوع إلى المجتهد الانفتاحى الذى يعلم الوظائف الشرعيه فى الوقايح كما ترى؛ وذلك فإنّ الانسدادى على مسلك الحكومه يرى أنّ غيره أيضاً غير عالم بالوظيفه الشرعيه، وبالأحكام الشرعيه فى الوقايح لا- واقعاً ولا- تعديداً، وإنما يتخيل أنه عالم بها، وأدله وجوب التعلّم ساقطه لعدم التمكن من تحصيل العلم بالأحكام الشرعيه فى معظم الوقايح، ولا موضوع لرجوعه إلى من يدعى الانفتاح حيث لا يكون من رجوع الجاهل بالأحكام إلى العالم بها، بل من رجوع الجاهل إلى مثله فى جواز الرجوع إلى المجتهد الإنفتاحى والاشكال فى الرجوع فيما إذا كان انسدادياً.

[١] وأما جواز رجوع العامى إلى المجتهد المطلق فى الوقايح للعمل بفتاواه فهو

فإن رجوعه إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم بل إلى الجاهل، وأدله جواز التقليد إنما دلت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم كما لا يخفى، وقضيه مقدمات الانسداد ليست إلا حججه الظن عليه لا على غيره، فلا بد في حججه اجتهاد مثله على غيره من التماس دليل آخر غير دليل التقليد وغير دليل الانسداد

مقتضى ما استفدناه من الروايات المشار إليها سابقاً، وقلنا باستمرار سيره المتشرعه على ذلك في الجملة حتى من زمان المعصومين عليهم السلام حيث ما يستنبطه المجتهد وهي الكبرى الكليه من الحكم الشرعي في الواقع لا تختص بالمستنبط، بل قد لا يكون داخلاً في موضوع تلك الكبرى، وهذا فيما كان المجتهد انفتاحياً ظاهراً، وأما إذا كان انسدادياً فقد استشكلوا في جواز الرجوع إليه، فإنه إذا كان المجتهد انسدادياً على مسلك الحكومه، فلا يكون عالماً بالحكم الشرعي الفرعي في معظم الوقائع، بل يكون كالعامة جاهلاً به، غاية الأمر ظنه أي إطاعته الظني مجزيه، حيث يستقل العقل بأنه لا يصح للشارع مطالبته ولا مطالبه غيره في تلك الوقائع بأزيد من الطاعه الظني، كما لا يجوز للمكلف الاقتصار على ما دون الإطاعه الظني، وأدله جواز التقليد مقتضاها رجوع الجاهل بالحكم الشرعي في الوقائع إلى العالم به.

وعلى الجملة مقتضى تلك الأدله بجواز تعلم العامي الأحكام الشرعيه من العالم بها ولا تفيد الرجوع إلى هذا المجتهد، وأيضاً فقضيه مقدمات الانسداد جواز الاقتصار بالطاعه الظنيه وعدم جواز الاقتصار بدونها، وهذا في حق من يتم في حقه مقدمات الانسداد، ولا تتم في حق العامي؛ لأن له طريقاً آخر إلى الأحكام الشرعيه في الوقائع التي يبتلى بها، وهو فتوى المجتهد الذي يرى انفتاح باب العلم فيها، بل لا يجري في حق العامي ما هو من مقدمات الانسداد وهو عدم لزوم الاحتياط في الوقائع بمقتضى علمه الإجمالي بثبوت التكاليف في جمله من الوقائع التي يبتلى أو يحتمل ابتلاءه بها. نعم إذا لم يكن في البين مجتهد انفتاحي وتمكن العامي من إحراز

الجارى فى حق المجتهد، من إجماع أو جريان مقدمات دليل الإنسداد فى حقه، بحيث تكون منتجته لحجيه الظن الثابت حجيته بمقدماته له أيضاً، ولا مجال لدعوى الإجماع، ومقدماته كذلك غير جاريه فى حقه، لعدم انحصار المجتهد به، أو عدم لزوم محذور عقلى من عمله بالإحتياط وان لزم منه العسر، إذا لم يكن له سبيل إلى إثبات عدم وجوبه مع عسره.

عدم وجوب الاحتياط عليه _ لاستلزامه المحذور وأنّ الله لا يؤاخذ به بتركه عند الاحتياط _ أمكن إحرازه جواز الاقتصار له على الامتثال الظنى.

والحاصل أنّ تقليده من المجتهد الانسداديّ القائل بالحكومه مشكل من جهتين:

الأولى: قصور أدلّه جواز التقليد حيث إنّ مقتضاها _ كما تقدّم _ جواز رجوع الجاهل بالحكم الشرعىّ فى الوقايح إلى العالم به، لا جواز الرجوع فى حكم العقل.

والثانيه: قصور ما دلّ على كفايه الامتثال الظنى فى معظم الوقايح، فإنّه لا يجرى إلاّ على من تتمّ فى حقه مقدمات الانسداد.

وأما على القول بالكشف والالتزام بأنّ ما يقتضى مقدمات الانسداد هو العلم بأنّ الشارع اعتبر الظنّ بالأحكام من التكاليف الواقعيّه وغيرها طريقاً إلى إحرازها فيشكل رجوع العامىّ إلى هذا المجتهد أيضاً من الجبهه الثانيه، فإنّ الحكم المظنون للمجتهد الانسداديّ على الكشف وإن كان إحرازاً للحكم الشرعىّ إلاّ أنّ الموضوع لاعتبار الظنّ من تتمّ فى حقه مقدمات الانسداد، فلا تتمّ فى حقّ العامىّ لتمكّنه من الرجوع إلى المجتهد الانفتاحىّ.

فى جواز الرجوع إلى المجتهد الانفتاحىّ فى موارد الطرق والأمارات والأصول العقليه

لا يقال: مقتضى ما ذكر من كون مفاد أدلّه جواز التقليد رجوع الجاهل بالأحكام الشرعيّه إلى العالم بها عدم جواز رجوع العامىّ إلى الانفتاحىّ أيضاً فى موارد الطرق

نعم، لو جرت المقدمات كذلك، بأن انحصر المجتهد، ولزم من الاحتياط المحذور، أو لزم منه العسر مع التمكن من إبطال وجوبه حينئذ، كانت منتجه لحجته في حقه أيضاً، لكن دونه خرط القتاد، هذا على تقدير الحكومه.

وأما على تقدير الكشف وصحته، فجواز الرجوع إليه في غايه الإشكال لعدم

والأمارات المعتمده بالخصوص، فإن اعتبارها عند الماتن قدس سره ومن يقول بقوله هو جعل الحجته يعنى المنجزيه والمعدريه لها، فلا- يكون المجتهد في موارد قيامهما عالمياً بالأحكام الشرعيه المجعوله للوقايح، وعدم علمه بالحكم الواقعي ظاهر، وعدم علمه بالحكم الظاهري هو مقتضى الالتزام بأنه يثبت للأماره مع اعتبارها ما كان ثابتاً للعلم عقلاً من المنجزيه والمعدريه، لا جعل مؤدى الطرق والأمارات حكماً شرعياً ظاهرياً كما عليه الشيخ قدس سره .

وأجاب الماتن قدس سره عن الإشكال بأن دليل اعتبار الأماره مقتضاه اعتبارها في حق الجميع ممن لا يعلم الحكم الشرعي الواقعي في الواقعه من دون اختصاص اعتبره بالمجتهد، والعامي يرجع إلى المجتهد الانفتاحي فيما يعلم المجتهد من قيام أماره في الواقعه على التكليف أو الحكم الشرعي الكذائي في الواقعه.

لا يقال: العامي يرجع إلى المجتهد الانفتاحي في موارد فقد الأماره المعتمده والأصل الشرعي، فلا يكون للمجتهد الانفتاحي فيها علم بالحكم الواقعي كما هو الفرض ولا بالحكم الشرعي الظاهري كما هو مقتضى فقد الأصل الشرعي.

وأجاب الماتن قدس سره عن ما يستفاد من ظاهر كلامه بأن العامي يرجع في تلك الوقايح إلى المجتهد فيما يعلمه المجتهد من فقد الأماره والأصل الشرعي، وبعد ذلك يعمل العامي بما هو وظيفته عند العقل ولو كان ما استقل به عقله غير ما يستقل به مجتهد نفسه من البراءه أو الاحتياط.

مساعدته أدله التقليد على جواز الرجوع إلى من اختص حجيه ظنه به، وقضيه مقدمات الإنسداد اختصاص حجيه الظن بمن جرت في حقه دون غيره، ولو سلم أن قضيتها كون الظن المطلق معتبراً شرعاً، كالظنون الخاصه التي دل الدليل على اعتبارها بالخصوص، فتأمل.

إن قلت: حجيه الشيء شرعاً مطلقاً لا يوجب القطع بما أدى إليه من الحكم

في الرجوع إلى المجتهد الانفتاحي في الأصول الشرعيه

أقول: الرجوع إلى المجتهد الانفتاحي في موارد الطرق والأمارات المعتمده بلا- محذور، فإن معنى اعتبار الأماره اعتبارها علماً بالواقع، وإذا كان مقتضى دليل الاعتبار أن المجتهد في موارد قيامها بثبوت التكليف أو نفيه عالم بتلك التكليف والأحكام أو نفيهما تكون فتواه بثبوتها أو نفيها فتوى بالعلم لا- بغير العلم، ومقتضى جواز أدله رجوع الجاهل إلى العالم جواز أخذ العامي بفتواه في تلك الوقايح، وكذا الحال في رجوع العامي إلى المجتهد في موارد جريان الأصول المحرزه والأصول الشرعيه التي مفادها حكم شرعي ظاهري، إلا أنه قد يشكل الرجوع إلى المجتهد الانفتاحي في موارد رجوعه إلى الأصول الشرعيه والأصول العقلية بأن الموضوع للأصول العمليه عدم إمكان تحصيل العلم بالحكم الواقعي بالفحص عن طريق الحكم الواقعي وإحراز التكليف، وهذا الموضوع محقق في حق المجتهد الذي يتمسك بالأصول العمليه، ولكن الموضوع غير تام في حق العامي إذا كان في البين مجتهد انفتاحي آخر يرى - ولو في بعض تلك المسائل - قيام الطريق المعتمده بالحكم والتكليف الواقعي، نظير ما تقدم في عدم جواز رجوع العامي إلى المجتهد الانسدادى مع وجود مجتهد انفتاحي، لعدم تماميه موضوع اعتبار مطلق الظن في حق العامي، بعدم تماميه مقدمات الانسداد في حقه.

ولو ظاهراً، كما مر تحقيقه، وأنه ليس أثره إلاّ- تنجز الواقع مع الإصابه، والعدر مع عدمها، فيكون رجوعه إليه مع انفتاح باب العلمى عليه أيضاً رجوعاً إلى الجاهل، فضلاً عما إذا انسد عليه.

وقد استشكلنا بذلك على سيدنا الأستاذ أطال الله بقاءه، وأجاب بما(1) حاصله أنّ الإشكال غير صحيح على إطلاقه وإن كان صحيحاً فى الجملة، وأوضح ذلك بأنّ من يفتى بعدم وجوب فعل على المكلفين لعدم تماميه الحجّه على الوجوب عنده، إمّا أن يكون أعلم ممّن يفتى بوجوبه بزعم قيام طريق معتبر فيه، وإمّا أن لا يكون أعلم منه.

فعلى الأوّل: لا يكون قول غيره حجّه فى حقّ العامى، ليكون مانعاً من الرجوع إلى الحكم الذى استفاده الأعلم من الأصل العملى، والوجه فى عدم حجّيه قول غيره حتّى فى حقّ العامى ما يأتى من أنّ الدليل على حجّيه الفتوى فى حقّ العامى - أياً ما فرض غير السيره العقلائيه - لا يشمل المتعارضين وصوره العلم بمخالفه مجتهدين فى الفتوى، كما هو الحال فى الدليل القائم على اعتبار كلّ أماره، وفى الفرض لا يشمل ذلك الدليل شيئاً من الفتويين، لما ذكرنا أنّ الأصل سقوط المتعارضين عن الاعتبار. نعم السيره العقلائيه جاريه على اتّباع قول الأعلم من أهل الخبره عند اختلافهم، وعلى ذلك فلا تكون فتوى المجتهد غير الأعلم بالحكم الواقعى مانعاً عن الرجوع إلى من ينكر قيام الدليل على الحكم الواقعى.

وعلى الثانى: أى ما إذا لم يكن الانفتاحى أعلم، إمّا أن يعلم العامى بفتوى من يقول بالتكليف الواقعى لقيام الطريق عنده أو يكون جاهلاً به، فإن كان جاهلاً فالأمر

ص : ٢٣٨

قلت: نعم، إلا أنه عالم بموارد قيام الحجج الشرعيه على الأحكام، فيكون من رجوع الجاهل إلى العالم.

إن قلت: رجوعه إليه في موارد فقد الأماره المعبره عنده التي يكون المرجع فيها الأصول العقليه، ليس إلا الرجوع إلى الجاهل.

كما ذكر في الصوره الأولى من اعتبار فتوى المجتهد ما لم يعلم تفصيلاً أو إجمالاً. بالمخالفه مع الآخرين؛ وذلك فإن جواز الأخذ مع عدم العلم بالخلاف مقتضى أدله جواز التقليد على ما يأتي، ولا يقاس ذلك بموارد تمكن المجتهد من الطريق إلى التكليف في الشبهات الحكميه، حيث لا يجوز له الرجوع إلى الأصل العمليّ فيها، فإن موضوع اعتبار الأصل عدم الحجج للتكليف وهو غير محرز قبل الفحص، فإن الطريق بوجوده الواقعيّ مع إمكان الوصول إليه طريق بالإضافة إلى المجتهد، وأين هذا من محلّ الكلام في العامي؟ حيث إن فتوى من يفتى بالتكليف غير معتبر في حق العامي قبل الوصول إليه.

وأما على فرض علم العامي بفتوى المجتهد الآخر بالتكليف فالصحيح في مورد عدم جواز الرجوع إلى المجتهد الأول الذي يتمسك بالأصل الشرعيّ، ولا الثاني لمعارضه فتوى كلّ منهما مع الآخر، فلا بدّ للعامي من الاحتياط، لكون الشبهه حكميه وقبل الفحص بالإضافة إليه، نعم لو تمّ ما ذكر الشيخ قدس سره في رسالته المعموله في الاجتهاد والتقليد من الإجماع على عدم وجوب الاحتياط على العامي، وثبت جواز الرجوع إلى كلّ منهما جاز له الرجوع إلى من يفتى بعدم التكليف، ويكون الإجماع هو الدليل في المسأله وإن كان خلاف القاعده.

ولا يخفى أنّ في هذا الجواب اعتراف بجواز رجوع العامي إلى المجتهد الانسدادي إذا كان أعلم من المجتهد الانفتاحي إذا سقطت فتوى الانفتاحي غير

الأعلم فى الوقاع الذى يزعم فىها قىام الطرىق بقول المجهء الانسءاءى؁ سواء التزم الانسءاءى بمقءماء الانسءاء على الءكومه أو على الكشف؁ فىانّ الأعلم أقوى ءبوره بءبوت الطرق الءاصه وءدم ءبوتها ومءاليلها؁ ومقتضى السيره المشار إليها اءباع قوله؁ فىانّ ءمء عنءه مقءماء الانسءاء على نحو الءكومه فىرءع العامى إلى ذلك المجهء فى كون الوظيفة للكل فى الوقاع الامءال الظنى؁ وكذا ءشءىص موارءه؁ لكونه من أهل ءبوره ذلك؁ وفى كون الوظيفة ءواز الاقتصار عليها إذا لم يمكن للعامى إءراز ذلك من وءه آءر.

وإن ءمء المقءماء عنءه على نحو الكشف فىرءع إلى الانسءاءى فى ءشءىص موارء قىام الظنّ بالءكلىف وكون الوظيفة العمل بالظنون الموءوءه فى الوقاع؛ لأنّ نظر الانسءاءى أنّ وظيفة الكلّ الاءزام بما يلتزم هو من الوظيفة.

نعء لو قىل إنّ مقتضى ما وءرء فى ءواز الءقلءد هو رءوع الءاهل بالءكم الشرعى الكلى فى الوقاعه إلى العالم به؁ وأنّ الانسءاءى على الءكومه لا- يعرف الءكم الشرعى فى الوقاع؁ فىكون الرءوع إليه كالرءوع إلى الانفاءءى فى موارء الأصول العقلىة؁ وأقربا الرءوع إلى الانسءاءى على نحو الكشف فلا- مءءور فىه؛ لأنه عالم بالءكم الشرعى الفعلى فى الوقاع؁ لاءءبار الشارء الظنّ النوعى وظنّه الشءىصى علماً بالءكم الشرعى؁ واءءصاص اءءبار الظنّ فى ءصوص ءقه لا فىافى ءواز الرءوع إليه بعء كون مظنونه هو الءكم الفرعى الكلى؁ نظىر العلم الوءءانى فىانّ اءءباره مءءصّ بالعالم؁ ومع ذلك لا فىافى ءواز الرءوع إليه بأءله وءوب ءعلم الأحكام من العالم بها.

وعلى الءمله وءوء المجهء الانفاءءى مع كونه ءفر أعلم لا فىمنع عن ءواز

قلت: رجوعه إليه فيها إنما هو لأجل اطلاعه على عدم الأماره الشرعيه فيها، وهو عاجز عن الاطلاع على ذلك، وأما تعيين ما هو حكم العقل وأنه مع عدمها هو البراءة أو الإحتياط، فهو إنما يرجع إليه، فالمتبع ما استقل به عقله ولو على خلاف ما ذهب إليه مجتهدة، فافهم.

وكذلك لا خلاف ولا إشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان باب العلم أو العلمى له مفتوحاً [١].

تقليد الانسداديّ الأعلّم خصوصاً بالإضافة إلى القائل بتماميه مقدمات الانسداد على الكشف.

[١] قد تقدّم أنّ للمجتهد المطلق منصب الإفتاء في الوقايح، والفتوى إظهاره الحكم الشرعيّ الفرعيّ الكلّي في الوقايح على ما استنبطه من مدارك الأحكام، وهذا شروع في أنّ له منصب القضاء أيضاً، والقضاء عبارته عن إنشائه الحكم الجزئيّ، لثبوت موضوعه فيما إذا ترفع إليه عند الاختلاف في ثبوته وعدمه، كما إذا كانت الكبرى الشرعيّة المجعولة عند المتخاصمين محرزه، والاختلاف والتخاصم وقع بينهم في ثبوت موضوعها وعدم ثبوته خارجاً، أو وقع المتخاصمه بينهم في واقعه، لاختلافهم في الكبرى الشرعيّة المجعولة في الشريعة فيها، كما في اختلاف زوجة الميّت مع ساير الورثه في إرثها من العقار الذي تركه زوجها.

وعلى الجملة ثبوت منصب القضاء وإنهاء الخصومه _ في موارد الدعاوى الماليّه وسائر الحقوق التي تقع المتخاصمه بين المترافعين _ للفقيه الجامع لشرايط الفتوى ثابت.

وأما الحكم الابتدائي من الفقيه _ سواء كان حكمه بثبوت الموضوع، كحكمه بتحقيق رؤيه الهلال أو من قبيل تعيين الوظيفه للناس بالنظر إلى رعايه المصالح العامه اللازم رعايتها بنظره، كترك الناس بعض المباحات في زمان ونحوه _ فهذا محلّ

وأما إذا انسد عليه بابهما ففيه إشكال على الصحيح من تقرير المقدمات على نحو الحكومه، فإن مثله _ كما أشرت آنفاً _ ليس ممن يعرف الأحكام، مع أن معرفتها معتبره في الحاكم، كما في المقبوله، إلا أن يدعى عدم القول بالفصل، وهو وإن كان غير بعيد، إلا أنه ليس بمثابه يكون حجه على عدم الفصل، إلا أن يقال

الخلافاً والإشكال في نفوذ هذا القسم من الحكم، وقد تعرّضنا لذلك تفصيلاً في بحث القضاء كما تكلمنا في منصب القضاء الثابت له على التفصيل.

والماتن قدس سره تأمل في ثبوت منصب القضاء وفصل الخصومه للمجتهد المطلق الانسدادي، وعمده القول في نفوذ هذا القسم من الحكم ما ورد في مقبوله عمر بن حنظله من قوله عليه السلام: «فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخفّ بحكم الله وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله»^(١) والمناقشه في نفوذ هذا الحكم تدور بين الإشكال في سندها أو دلالتها أو فيهما معاً.

وأما السند فلا بأس به؛ لأنّ عمر بن حنظله من المعاريف الذين لم يرد في حقهم قدح.

نعم، يناقش في دلالتها بأنّ ما قبل هذا الكلام قرينه جليّه على أنّ المراد بالحكم القضاء وفصل الخصومه، وأنّ النظر في المصالح العامه ورعايتها لم يكن في زمان صدور الأخبار من المقبوله وغيرها بيد المؤمنين حتّى يجعل الإمام عليه السلام منصب الحكومه على الرعيه لرواه أحاديثهم والناظر في حلالهم وحرامهم، بل ربّما يقال لا يستفاد من المقبوله النصب وجعل منصب القاضى المنسوب بحيث يجب على الخصم الحضور إذا أحضره للمرافعه بل غايه مدلولها النصب بنحو قاضى التحكيم،

ص : ٢٤٢

(١-١) وسائل الشيعه ٣٤:١، الباب ٢ من أبواب مقدمات العبادات، الحديث ١٢.

بكفايه انفتاح باب العلم فى موارد الإجماعات والضروريات من الدين أو المذهب، والمتواترات إذا كانت جملة يعتدّ بها، وإن انسد باب العلم بمعظم الفقه، فإنه يصدق عليه حينئذ أنه ممن روى حديثهم عليهم السلام ونظر فى حلالهم عليهم السلام وحرامهم عليهم السلام : وعرف أحكامهم عرفاً حقيقه. وأما قوله عليه السلام فى المقبوله (فإذا حكم

بمعنى نفوذ قضائه إذا ترفع المتخاصمون إليه ورضوا أن يحكم فى مرافعتهم، حيث لا يجوز الإغماض عن حكمه إذا حكم.

وهذا الكلام وإن لا يخلو عن التأمل، فإنّ ظاهر معتبره سالم بن مكرم الجمال هو النصب بمنصب القاضى فى وجوب الترفع إليه وقبول حكمه إذا حكم، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام : «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضاياها فاجعلوه بينكم، فإننى قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه»^(١) ووجه ظهوره أنّ تفريع وجوب الرجوع والتحاكم إليه على جعله عليه السلام قاضياً ظاهره إعطاء منصب القضاء، ولتمام الكلام محلّ آخر.

نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي وعدم نفوذه

ثمّ ذكر الماتن قدس سره أنّ نفوذ القضاء من المجتهد الانسدادي على تقريره مقدّمات الانسداد على نحو الحكومه مشكل، فإنّ مثله لا يعرف الأحكام، ومعرفتها قيد للموضوع فى ثبوت منصب القضاء.

أقول: لا- فرق على مسلكه فى حجّيه الأمارات من أنّ المجعول لها المنجزيه والمعدريه دون اعتبار الأماره علماً بالحكم الواقعيّ فى الوقايح، فالانفتاحى أيضاً لا يعرف فى الوقايح أحكامها وإن كان تنجز التكاليف على تقدير ثبوتها فى موارد

ص : ٢٤٣

(١-١) وسائل الشيعه ١٣: ٢٧ _ ١٤، الباب الأول من أبواب صفات القاضى، الحديث ٥.

بحكمنا) فالمراد أن مثله إذا حكم كان بحكمهم حكم، حيث كان منصوباً منهم، كيف وحكمه غالباً يكون في الموضوعات الخارجيه، وليس مثل ملكيه دار لزيد أو زوجيه امرأه له من أحكامهم عليهم السلام فصحه إسناد حكمه إليهم عليهم السلام إنما هو لأجل كونه من المنصوب من قبلهم.

الأمارات القائمه بها كافيه في صدق العنوان، فالمجتهد الانسدادي على تقرير الحكومه أيضاً يعرف تنجزها في موارد الظن بها على تقدير ثبوتها واقعاً.

نعم على القول بأن اعتبار الأماره اعتبارها علماً بالواقع فاللازم الاستشكال في ثبوت منصب القضاء للانسدادي القائل بالحكمه، دون القائل بالكشف فضلاً عن الانفتاحي.

اللهم إلا أن يقال: إن الترافع في ثبوت الموضوع في الوقايح المعلوم حكمها الواقعي وعدم ثبوته، وكذا فيما إذا كان منشأ الترافع والمخاصمه الاختلاف في نفس الحكم الشرعي المجعول في الواقعه مع علم الانسدادي بالحكم الواقعي فيها داخل في مدلول معتبره سالم بن مكرم، حيث إن الوارد فيها: «انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا»، فلا يكون نفس كون المجتهد انسدادياً قائلاً بانسداد باب العلم والعلمي في معظم الوقايح، وتقرير مقدماته على نحو الحكومه لا يمنع عن نفوذ حكمه في الاختلاف والترافع في الموضوعات أو بعض الأحكام المشار إليها، ولا يحتاج إلى دعوى عدم القول بالفصل، غايه الأمر لا ينفذ حكمه في غير الموردین، لعدم علمه في غيرهما كما هو ظاهر الفرض.

وأما التجزى في الاجتهاد ففيه مواضع من الكلام:

الأول: في إمكانه [١]. وهو وإن كان محل الخلاف بين الأعلام إلا أنه لا ينبغي الإرتياب فيه، حيث كانت أبواب الفقه مختلفه مداركاً والمدارك متفاوتة سهوله وصعوبه، عقليه ونقليه، مع اختلاف الأشخاص في الاطلاع عليها، وفي طول الباع وقصوره بالنسبه إليها، فرب شخص كثير الإطلاع وطويل الباع في مدرك باب بمهارته في النقلات أو العقليات، وليس كذلك في آخر لعدم مهارته فيها وابتناؤه عليها، وهذا بالضروره ربما يوجب حصول القدره على الإستنباط في بعضها لسهوله مدركه أو لمهاره الشخص فيه مع صعوبته، مع عدم القدره على ما ليس

التجزى في الاجتهاد

[١] قد قيل بعدم إمكان التجزى في الاجتهاد أى في ملكه الاجتهاد، فالتجزى في الاجتهاد بمعنى ان تستنبط بعض الأحكام من مداركها ويترك استنباط بعضها الآخر فإمكانه بل وقوعه ممّا لا كلام فيه، وموضوع البحث في المقام أن يكون الشخص له اقتدار على استنباط بعض الأحكام من مداركها كالمجتهد المطلق، وليس له اقتدار على استنباط جملة أخرى، فهذا هو الذى قيل بعدم إمكانه، لكون ملكه الاستنباط والاقتدار عليه أمر بسيط كسائر الملكات، فلا يقبل التبعض كما هو مقتضى بساطه الشىء، ولكن ضعفه ظاهر، فإنّ مسائل الفقه وأبوابها مختلفه بحسب المدارك، والمدارك تختلف بحسب السهوله والصعوبه، فربّ مسأله يكون المدرك فيها روايه أمر سندها ودلالاتها مما لا صعوبه فيه، بخلاف بعض المسائل الأخرى، فإنّه ربّما تكون الروايات الوارده فيها متعدده مختلفه يحتاج إحراز تعارضها أو الجمع العرفى بينها إلى كثره الخبره والأنس بالخطابات الشرعيه والروايات والتأمل في المداليل، وقد تكون مسائل فيها استنباط الأحكام محتاجاً إلى ضمّ مقدّمه أو

كذلك، بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عاده غير مسبوق بالتجزى، للزوم الطفره. وبساطه الملكه وعدم قبولها التجزئه، لا تمنع من حصولها بالنسبه إلى بعض الأبواب، بحيث يتمكن بها من الإحاطه بمداركه، كما إذا كانت هناك ملكه الإستنباط فى جميعها، ويقطع بعدم دخل ما فى سائرها به أصلاً، أو لا يعتنى باحتماله لأجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للإطمئنان بعدم دخله، كما فى الملكه المطلقه، بدهاه أنه لا يعتبر فى استنباط مسأله معها من الاطلاع فعلاً على مدارك جميع المسائل، كما لا يخفى.

الثانى: فى حجيه ما يؤدى إليه على المتصف به، وهو أيضاً محل الخلاف، إلا أن قضيه أدله المدارك حجيته، لعدم اختصاصها بالمتصف بالاجتهاد المطلق، ضروره أن بناء العقلاء على حجيه الظواهر مطلقاً، وكذا ما دلّ على حجيه

مقدّمات عقليه، ويختلف الأشخاص بحسب قصور الباع وطوله بالإضافه إلى تنقيح تلك المقدمات وتطبيقها على مواردّها، فيوجب كلّ ذلك حصول الاقتدار وحصول بعض مرتبه منه قبل حصول مرتبه أخرى إلى أن تكمل المرتبه العليا، وليس المراد أنّ حصول مرتبه منه من المقدمه لحصول مرتبه أعلى منه كما هو ظاهر الماتن قدس سره حيث ذكر لزوم التجزى، وعدم حصول الاجتهاد المطلق بدونه عاده، وعلله بلزوم الطفره.

وعلى الجملة الاقتدار على استنباط أحكام المعاملات وتعيين المشروع منها عن غير المشروع غير الاقتدار على استنباط ما يعتبر فى العبادات والتكاليف المتعلقة بها، حيث إنّ المدارك فى جُلّ المعاملات أى العقود والإيقاعات لقله الخطابات الشرعيه الوارده فيها سهله تبتنى فى غالبها على بعض الخطابات من الآيات والروايات والقواعد العامه، فيكون الاقتدار على الاستنباط فيها غير ملازم لحصول الاقتدار على الاستنباط فى العبادات والفروع الجاريه فيها، حيث إنّ الروايات فيها كثيره وفى غالبها مختلفه كما

خبر الواحد، غايته تقييده بما إذا تمكن من دفع معارضاته كما هو المفروض.

الثالث: في جواز رجوع غير المتصف به إليه في كل مسألة اجتهد فيها، وهو أيضاً محل الإشكال، من أنه من رجوع الجاهل إلى العالم، فتعمه أدله جواز التقليد، ومن دعوى عدم إطلاق فيها، وعدم إحراز أن بناء العقلاء أو سيره المتشرعه على الرجوع إلى مثله أيضاً، وستعرف إن شاء الله تعالى ما هو قضيه الأدله.

وأما جواز حكومته ونفوذ فصل خصومته فأشكل، نعم لا يبعد نفوذه فيما إذا عرف جملة معتده بها واجتهد فيها، بحيث يصح أن يقال في حقه عرفاً أنه ممن عرف أحكامهم، كما مر في المجتهد المطلق المنسد عليه باب العلم والعلمى في معظم الأحكام.

أشرنا إليها، وإن شئت فلاحظ الاقتدار على مسائل علم وتنقيحها غير الاقتدار على العلم بمسائل علم آخر، وكذلك الاقتدار في مسائل علم واحد.

ثم إنه لا ينبغي التأمل في أن المتجزى مع اجتهاده الفعلي في بعض المسائل كالمجتهد المطلق يجوز له العمل باجتهاده، كما هو مقتضى اعتبار العلم والأماره والأصول حيث إن المفروض أن المتجزى يعتمد في تلك المسائل على العلم والأماره بعد الفحص اللازم فيها، ومع فقدها يعتمد على الأصل، كما لا يبعد أن يعتمد العامي ويرجع إليه فيها في تلك المسائل إذا لم يعلم مخالفه نظره لمجتهد آخر مساو له أو مجتهد مطلق _ تفصيلاً أو إجمالاً _ كما هو مقتضى أدله جواز التعلم والأخذ بمعالم الدين من العارف بها الثقة المأمون، ولا يبعد نفوذ قضائه أيضاً فيما حصّله من أحكام الوقايح وكيفيه الحكم المعتبر، حيث يعمه قوله عليه السلام: يعلم شيئاً من قضاياهم ويروى أحاديثهم وينظر في حلالهم وحرامهم، إذا كان بمقدار معتد به، لا مثل استنباط مسائل قليلة معدوده كما لا يخفى.

لا- يخفى احتياج الاجتهاد إلى معرفه العلوم العربيه فى الجملة، ولو بأن يقدر على معرفه ما يبتنى عليه الاجتهاد فى المسأله بالرجوع إلى ما دُون فيه، ومعرفه التفسير كذلك [١].

العلوم التى تعدّ من مبادئ الاجتهاد

[١] تعرّضوا فى مباحث الاجتهاد لما يتوقف عليه من العلوم المعدوده من مبادئه، وذكر الماتن قدس سره من المبادئ وعدّ كغيره من مبادئ الاجتهاد علوم العربيه، فإنّ المستند للأحكام الشرعيه الفرعيه فى غالبها الكتاب والسنة يعنى الأخبار المأثوره من المعصومين (صلوات الله وسلامه عليهم)، ومن الظاهر أنّ استظهار أى حكم فى الوقايح منهما يتوقّف على العلم بمعانى اللغات ومفاد الهيئات التركيبيه على اختلافها، والمتكفل لذلك علم اللغه والصرف والنحو، ولا يعتبر حضور الذهن بها فى الاجتهاد، بل بحيث لو راجع إلى الكتب المدونه فيها تمكّن من معرفتها، وليس لازم ذلك اعتبار قول اللغوى أو النحوى فى نفسه، بل المراجع إلى تلك الكتب ربّما يوجب تعيين ظهور الآيه أو الخبر الموضوع للاعتبار بعد الفحص عن القرينه على خلافه أو إحراز عدم المعارض له.

وقد ذكر من تلك العلوم علم التفسير، فإنّ معرفته أيضاً من مبادئ الاجتهاد، والمراد من معرفته التمكن من عرفانه ولو بالمراجعه إلى مصادره، فإنّ التفسير يطلق على معنيين؛ أحدهما: تعيين المراد من المجمل والمتشابه، والثانى: تعيين المراد فيما يكون على خلاف ظاهر الآيه أو بيان أن المراد المعنى العام، يعمّ غير معنى ظاهره.

وعمده ما يحتاج إليه هو علم الأصول، ضروره أنه ما من مسأله الا ويحتاج فى استنباط حكمها إلى قاعده أو قواعد برهن عليها فى الأصول، أو برهن عليها مقدمه فى نفس المسأله الفرعيه، كما هو طريقه الأخبارى، وتدوين تلك القواعد

ومما ذكر يعلم أنّ التفسير لا بدّ من أن يكون دليله نفس الكتاب المجيد أو من السنه والأخبار المعتره والنقل المتواتر الإجمالى، وهذا النحو من الدليل لا يتعرّض له تماماً فى الكتب المرسومه فى التفسير، فلا بدّ للمجتهد من معرفه مصادره ولو من غير كتب التفسير من كتب الأخبار، وأما تشخيص ظواهر الآيات من حيث المواد والهيئات التركيبية، وهيئات الألفاظ الوارده من المشتقات فقد تقدّم أنّ المتكفل لمعرفة علوم العربيّه.

وقد ذكر قدس سره أنّ عمده ما يتوقف عليه الاجتهاد هو معرفه المسائل الأصوليه وتنقيح نتائجها، فإنّه ما من مسأله فرعيّه فى الفقه يتوقّف استنباط الحكم الشرعىّ فيها على ضمّ مقدمه أو مقدّمات أحرزت فى علم الأصول وتحسب من نتائج مسائله، وتدوين تلك المسائل مستقلاً وتسميتها بعلم الأصول أو تنقيحها فى الكتب الفقهيّه تمهيداً لمسائلها من غير تدوينها فى كتاب مستقلّ وتسميتها بعلم الأصول غير فارق، حيث إنّ تدوين تلك القواعد وجمعها فى كتاب مستقلّ ليس إلاّ كجمع مسائل الفقه وبيان أدلتها فى كتاب مستقلّ. وكذا الحال فى غيرها من العلوم، فليس للأخبارىّ الدعوى لكون علم الأصول بدعه إلاّ تحاشى تدوين تلك المقدمات مستقلاً لا إنكار أصلها رأساً،

وقد ذكرنا أنّ التدوين مستقلاً لا يدخل فى موضوع البدعه، ودعوى أنّ الاجتهاد والفقاهه كان فى الصدر الأوّل ولم تكن تلك القواعد كما ترى، فإنّ جمله من تلك القواعد كحجيّه الظواهر والأخبار والعلاج فى التعارض بين الأخبار وغير ذلك

المحتاج إليها على حده لا يوجب كونها بدعه، وعدم تدوينها في زمانهم عليهم السلام لا يوجب ذلك، وإلا كان تدوين الفقه والنحو والصرف بدعه.

وبالجملة لا محيص لأحد في استنباط الأحكام الفرعية من أدلتها إلا الرجوع

كانت في الصدر الأوّل ولم تكن مدوّنه في كتاب مستقلّ، وبعض القواعد كمباحث الاستلزامات، كمسأله اقتضاء النهي عن معامله أو عباده ومسأله جواز اجتماع الأمر والنهي كانت في أذهان الفقهاء في ذلك الزمان بصورة الارتكاز، فإنّهم أيضاً يرون أنّ مقتضى النهي عن التصرف في ملك الغير والأمر بالوضوء أو الاغتسال أو الصلاة في ملك الغير يرفع اليد عن إطلاقات خطابات الأمر بها بخطاب النهي، ولكن بما أنّه حدث في الأزمنة المتأخّره شبهه إمكان الأخذ بالإطلاق في كلّ من خطابي الأمر والنهي صارت مسأله جواز اجتماع الأمر والنهي وعدم جوازه بالصوره الفعلية، وأنّهم يفهمون من مثل قوله سبحانه «إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم» (١) وجوب الوضوء ومن مثل قوله عليه السلام: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل» (٢) وجوب الغسل، ووقع في كلام المتأخّرين أنّ الأمر في مثل هذه الموارد إرشاديّ وليس بمولويّ، فادعى بعضهم أنّ الأمر فيها مولويّ غيريّ، لأنّ الأمر بالشىء وإيجابه يستلزم إيجاب مقدّمته، والكلام وقع في صحه أحد النظرين والثمره بينهما، فأخرجت مسأله مقدّمه الواجب و البحث عن الملازمه بين الإيجابين بصورة فعلية إلى غير ذلك.

ثمّ إنّ الماتن قدس سره لم يتعرض لعلم المنطق، ولم يذكر أنّه من مبادئ الاجتهاد، ولعلّه لكون ما هو لازم في الاجتهاد من كليه الكبرى وكون صغراها موجبه ونظائر

ص : ٢٥١

١-١) سورة المائده: الآيه ٦.

٢-٢) وسائل الشيعه ٣:٤٠٥، الباب ٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

إلى ما بنى عليه فى المسائل الأ-صوليه، وبدونه لا- يكاد يتمكن من استنباط واجتهاد، مجتهداً كان أو أخبارياً. نعم يختلف الإحتياج إليها بحسب اختلاف المسائل والأزمنه والأشخاص، ضروره خفه مؤونه الاجتهاد فى الصدر الأول، وعدم حاجته إلى كثير مما يحتاج إليه فى الأزمنه اللاحقه، مما لا يكاد يحقق ويختار عاده إلا بالرجوع إلى ما دؤن فيه من الكتب الأ-صوليه.

ذلك من الضروريات والواضحات لا يحتاج إلى إقامه البرهان، ولا يتوقّف الاجتهاد على معرفه الاصطلاحات فيها من التسميه بالشكل الأول فى القياس، وكون القضيّه الموجهه اسمها صغرى، والمحمول الموضوع فى القضيّه الكليه مع محمولها كبرى، إلى غير ذلك من المصطلحات، كما أنه لم يتعرض لعلم الرجال ولزوم معرفتها فى الاجتهاد ولعلّه ليس هو فى الاصطلاح من العلوم، ولكن بما أنّ المدرك فى معظم المسائل الفقهيّه الأخبار المأثوره عن المعصومين عليهم السلام، وكما نحتاج فى معرفه مداليلها إلى معرفه العلوم العربيّه كذلك نحتاج فى معرفه أسانيدها وتمييز رواتها إلى عرفان الرواه ورجال الطبقات، هذا بناءً على ما هو الصحيح من أنّ الأخبار المخرجه فى كتب الأخبار المعروفه فى غالبها داخله فى عنوان أخبار الآحاد، ولا يعتبر منها ما لم يكن مقترناً بقرينه موجهه للعلم بصحتها والوثوق بها غير أخبار الثقات والعدول والحسان.

نعم لو التزم أحد بأنّ الأخبار المخرجه فى تلك الكتب هى قول المعصوم عليه السلام، وإنّما ذكر السند لها للزينه وخروجها عن صوره المقطوعه والمرفوعه والمرسله، كما زعم ذلك جلّ الأخباريين، أو التزم بأن كلّ ما عمل به المشهور من أخبارها يكشف عملهم عن إحرازهم القرينه على صحتها، وما تركوها كاشف عن إحرازهم القرينه على خلاف ذلك، فلا تكون حاجه إلى علم الرجال، ولكن شىء من الالتزامين لم يتم

له دليل ووجه يمكن الاعتماد عليه، وتتمام الكلام في مقدمات الطبقات، وأمّا الاعتذار بعدم كون علم الرجال علماً بالمعنى المصطلح فلا يفيد شيئاً، فإنّ علم اللغة أيضاً ليس علماً بالمعنى المصطلح مع أنّه داخل في المراد من العلوم العربيّة.

ص : ٢٥٣

اتفقت الكلمه على التخطئه فى العقلیات [١].

التخطئه والتصويب

اشاره

[١] لا ينبغي التأمل ولا خلاف فى التخطئه فى العقلیات سواء كانت عقليه محضه كامتناع إعاده المعدوم وإمكان إعادته، وامتناع الجزء الذى لم يتجزأ أو إمكانه، حيث لا يعقل التصويب عن الفائلين بكلاً من الإمكان والامتناع؛ لاستلزامه كون شىء ممكناً وممتنعاً، أو كانت من العقلیات التى لها دخل فى استنباط الأحكام الشرعيه كمسأله جواز اجتماع الأمر والنهى فى واحد من جهتين _ سواء كانت الجهتان اتحاديتين أو كان التركيب بينهما انضمامياً _ فإن الاجتماع كذلك لا يمكن أن يكون ممكناً وممتنعاً، وإنما وقع الخلاف بيننا وبين مخالفينا فى الشرعيات، حيث التزم مخالفونا فيها بالتصويب فى الاجتهاد، فإن أرادوا أنه ليس فى الوقایع حكم شرعى مجعول مع قطع النظر عن الاجتهاد فى حق جميع المكلفين فى الوقایع، بل الحكم المجعول فى حق كل مجتهد ومقلديه ما يؤدى إليه اجتهاده فى المسائل، ولكن بما أن الله سبحانه يعلم ما يؤدى إليه اجتهاد كل مجتهد جعل ذلك الحكم فى حقه من الأول، نظير ما قيل فى الواجب التخييري من أن الواجب فى حق كل مكلف واحد معين من الخصال وهو ما يعلم الله سبحانه أنه يختاره.

وظاهر الماتن قدس سره إمكان التصويب بهذا المعنى وأنه ليس بمستحيل إلا أنه مخالف لإجماع أصحابنا، وللأخبار المستفاد منها أن لله فى كل واقعه حكماً يشترك فيه الجاهل والعالم، وإن أرادوا أن الحكم المجعول فى حق كل مجتهد يترتب على فعلية اجتهاده بأن لا يكون فى كل واقعه حكم مجعول قبل اجتهاده، وإنما يثبت الحكم فى الوقعه بعد اجتهاده، بمعنى أن الله يكتب بعد اجتهاده ما أدى إليه اجتهاده

واختلفت في الشرعيات، فقال أصحابنا بالتخطئه فيها أيضاً، وأن له تبارك وتعالى في كل مسأله حكم يؤدي إليه الاجتهاد تاره وإلى غيره أخرى.

وقال مخالفونا بالتصويب، وأن له تعالى أحكاماً بعدد آراء المجتهدين، فما يؤدي إليه الاجتهاد هو حكمه تبارك وتعالى، ولا يخفى أنه لا يكاد يعقل الاجتهاد في حكم المسأله إلا إذا كان لها حكم واقعاً، حتى صار المجتهد بصدد استنباطه

فهذا أمر غير معقول، حيث إنه إذا لم يكن قبل اجتهاده حكم مجعول في حقه فكيف يفحص عنه إلا أن يلتزم بحكم إنشائي محض في كل واقعه والمجتهد يفحص عنه، ويصير ما يؤدي إليه اجتهاده حكماً فعلياً حقيقياً في حقه سواء صادف ذلك الحكم الإنشائي المجعول أم يؤدي إلى غيره، وذلك الحكم الإنشائي المحض مع قطع النظر عن العلم به ليس بحكم حقيقه، وهذا القسم من التصويب يلتزم به القائل باعتبار الطرق والأمارات على مسلك السبب والموضوعيه، وربما يشير إليه ما عن بعض أصحابنا من أن ظن الطريق لا تنافي قطعيه الحكم أي قطعيه الحكم الفعلي.

نعم بناءً على مسلك الطريقيه في الأمارات والطرق المعبره يقال بأن مؤديات الطرق أحكام شرعيه طريقيه لا نفسيه، فيوجب عند إصابتها للواقع بلوغ الأحكام الواقعيه النفسيه بمرتبه الفعلية فتكون منجزه للواقع، ويمكن - كما تقدم في بحث الأمارات - أن مؤدياتها ليست بأحكام طريقيه أيضاً، بل للأحكام الواقعيه فعلية تبلغ مرتبه التنجز بقيام الطريق وإصابتها للواقع فتكون الأمارات منجزه، ولا يكون للواقع تنجز عند عدم قيام الحجّه عليه، بل لا يكون للواقع فعلية حينئذ.

أقول: الالتزام بإمكان كون المجعول في حق كل مجتهد واقعاً ما يؤدي في علم الله اجتهاده إليه، وأن المجتهد يفحص عنه عند اجتهاده على قرار ما قيل في الواجب التخييري أمر غير معقول؛ لأن الاجتهاد عندهم هو تحصيل الظن بالحكم

من أدلته، وتعيينه بحسبها ظاهراً، فلو كان غرضهم من التصويب هو الإلتزام بإنشاء أحكام فى الواقع بعدد الآراء _ بأن تكون الأحكام المؤدى إليها الاجتهادات أحكاماً واقعياً كما هى ظاهريه _ فهو وإن كان خطأ من جهه تواتر الأخبار، وإجماع أصحابنا الأخيار على أن له تبارك وتعالى فى كل واقعه حكماً يشترك فيه الكل،

الشرعى، والظنّ ينافى فرض العلم به، فاللازم أن يكون ما تعلق به الظنّ غير ما تعلق العلم والجزم به، أضف إلى ذلك أنّ ما ذكر البعض فى الواجب التخييرى باطل، فإنّه إذا لم يختر المكلف من الخصال شيئاً فلا يكون فى حقّه تكليف أيضاً، كالمجتهد الذى لم يجتهد فى الحكم الشرعى فى الوقايح أصلاً مع تمكّنه منه حيث لا يكون فى حقّه فى الوقايح حكم وتكليف أصلاً مع كونه متمكناً منه لكونه ذا ملكه الاجتهاد.

واللازم على القائل بالتصويب أن يلتزم باعتبار الطرق والأمارات على نحو السببيّه والموضوعيه، أو يلتزم بالمصلحه السلوكيه بحيث يكون العمل بالأمارات والطرق عدلاً حقيقه للواقع على تقدير خطئها عن الواقع، لا أن يكون صلاح اعتبارها مجرد تسهيل الأمر على المكلفين، بحيث يكون العمل عليها عند خطئها عذراً فى مخالفه الواقع ما لم ينكشف الخطأ على ما تقدّم فى بحث إمكان التعبد بالأمارات حتّى فى صورته الوصول إلى الواقع بالعلم الوجدانى، وفى الواقع والحقيقه تكون المصلحه فى اعتبارها لا فى العمل بها كما بينا (١) هناك.

والروايات الوارده فى وجوب طلب العلم بمعالم الدين وعدم كون الجهل بها _ مع التمكن من تحصيل العلم بها والعمل عليها _ عذراً، والأمر بالاحتياط فى الشبهات والترغيب إليه فيها، ومقتضى إطلاقات خطابات الأحكام والتكاليف،

ص : ٢٥٧

إلا- أنه غير محال، ولو كان غرضهم منه الإلتزام بإنشاء الأحكام على وفق آراء الأعلام بعد الاجتهاد، فهو مما لا يكاد يعقل، فكيف يتفحص عما لا يكون له عين ولا أثر، أو يستظهر من الآيه أو الخبر، إلا أن يراد التصويب بالنسبة إلى الحكم الفعلي، وأن المجتهد وإن كان يتفحص عما هو الحكم واقعاً وإنشاءً، إلا- أن ما أدى إليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلي حقيقه، وهو مما يختلف باختلاف الآراء ضروره، ولا- يشترك فيه الجاهل والعالم بداهه، وما يشتركان فيه ليس بحكم حقيقه بل إنشاءً، فلا استحاله في التصويب بهذا المعنى، بل لا محيص عنه في الجمله

ثبوتها في حق كل مكلف حتى في صوره الجهل وإمكان الوصول إلى رعايتها ولو بالاحتياط في موارد احتمالاتها.

والأحكام الظاهريه في موارد الجهل بها التي تكون مفاد الأصول الشرعيه لا توجب رفع اليد عن إطلاقاتها؛ لما بيناه من عدم المنافاه بين التكليف الواقعي والترخيص الظاهري مع عدم الوصول إليه بعد الفحص وعدم وجدان ما يدل عليه.

وقد يقال (1): بعدم تحقق التخطئه في موارد الأصول الشرعيه بل مطلق الأصول العمليه، فلا يكون مجتهد يعمل بالأصل العملي في مورد مخطئاً ومجتهد آخر لا يعمل به مصيباً، كما إذا رأى مجتهد عدم اعتبار الأخبار الحسان ويعمل في مواردنا بالأصل العملي، ويرى مجتهد آخر اعتبار تلك الأخبار ويأخذ بها ويترك الأصل العملي، فلا يكون أحدهما مخطئاً والآخر مصيباً، بمعنى أن كل واحد يعمل على وظيفته، فإن الأخبار الحسان لو كانت معتبره واقعاً إنما يكون اعتبارها مع وصول ذلك الاعتبار إلى المكلف، ومع فحص المجتهد وعدم وصوله إلى ما يدل

ص : ٢٥٨

بناءً على اعتبار الأخبار من باب السببيه والموضوعيه كما لا يخفى، وربما يشير إليه ما اشتهرت بيننا أن ظنيه الطريق لا ينافى قطعيه الحكم.

نعم بناءً على اعتبارها من باب الطريقيه، كما هو كذلك، فمؤديات الطرق والأمارات المعتره ليست بأحكام حقيقه نفسيه، ولو قيل بكونها أحكاماً طريقه، وقد مر غير مره إمكان منع كونها أحكاماً كذلك أيضاً، وأن قضيه حجيتها ليس إلا تنجز [تنجيز] مؤدياتها عند إصابتها، والعدر عند خطئها، فلا يكون حكم أصلاً إلا الحكم الواقعي، فيصير منجزاً فيما قام عليه حجه من علم أو طريق معتبر، ويكون غير منجز بل غير فعلى فيما لم تكن هناك حجه مصيبه، فتأمل جيداً.

على اعتبارها يكون موضوع الأصل العمليّ في حقه فعلياً بخلاف المجتهد الآخر.

أقول: إن أريد ما ذكر من نفي التخطئه في موارد الأصول العمليّه فله وجه، وإن أريد غير ذلك فلا- يمكن المساعده عليه، كالالتزام بالتصويب فيما إذا كان مجتهد يرى اعتبار الاستصحاب مطلقاً في الشبهات الحكميه، ثمّ تغير نظره إلى عدم اعتباره فيها فيأخذ بأصل البراءه في الموارد التي كان يستصحب التكليف، فإنّ الالتزام بعدم خطئه في كلتا الحالتين كما ترى. ونظير ذلك ما إذا كان نظره إلى قيام الطريق المعتر إلى التكليف الواقعيّ، فكان يفتى به، ثمّ ظهر عدم اعتباره وأنّ المورد من موارد الأصل العمليّ، فإنّه لا يتحقق موضوع الأصل العمليّ من حين تغير نظره، بل يكشف أنّ المورد كان من موارد الأصل العمليّ من الأوّل؛ لأنّ احتمال الخلاف كان من الأوّل موجوداً، فقد تخيل أنّ ما قام في المسأله علم بالواقع اعتباراً، ثمّ ظهر أنّه لم يكن كذلك.

إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل الرأي الأول بالآخر أو بزواله بدونه فلا شبهه في عدم العبرة به في الأعمال اللاحقه، ولزوم اتباع اجتهاد اللاحق مطلقاً أو الاحتياط فيها [١].

اضمحلال الاجتهاد السابق

[١] إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل نظر المجتهد إلى نظر آخر أو زال نظره الأول من غير أن يستقر إلى نظر آخر فلا ينبغي التأويل في أنه لا-عبره بنظره السابق بالإضافة إلى الأعمال اللاحقه، بل يتعين عليه العمل فيها بنظره اللاحق مطلقاً أي بلا فرق بين أن يكون اجتهاده الأول والثاني من الجزم بالواقع أم لا، كما أن عليه الاحتياط في الأعمال اللاحقه فيما زال نظره السابق من غير استقرار نظره إلى شيء، فإن الاجتهاد الأول إن كان جزمًا منه بالواقع فقد فرض زواله، وإن كان بحسبانه أن نظره السابق كان مدلول دليل معتبر، وقد فرض ظهور أنه ليس بمدلول دليل معتبر بالظفر بالمقيد أو المخصيص أو القرينه على خلاف مدلوله أو بالظفر بالمعارض أو ظهور ضعف سنده، وإن كان بالاعتماد على الأصل الشرعي فقد تبين أن المورد ليس من موارد ذلك الأصل، ويلزم عليه العمل بنظره اللاحق إذا فرض تبدله إليه، ولزوم الاحتياط مع زوال نظره السابق وعدم استقراره إلى نظر آخر حيث إنه مع التبدل يكون نظره اللاحق مستنداً إلى الحجه المعتبره، ومع زواله وعدمه تكون الشبهه بالإضافة إليه قبل الفحص، فيلزم عليه الاحتياط إلى أن يصل إلى حجه شرعيه على التكليف أو عدمه، أو أن يصل إلى الاعتماد على الأصل العملي سواء كان مثبتاً للتكليف أو نافيًا له.

وإنما الكلام في المقام في بقاء اعتبار الاجتهاد الأول بالإضافة إلى الأعمال

وأما الأعمال السابقة الواقعة على وفقه المختل فيها ما اعتبر في صحتها بحسب هذا الاجتهاد، فلا بد من معاملة البطلان معها فيما لم ينهض دليل على صحه العمل فيما إذا اختل فيه لعذر، كما نهض في الصلاه وغيرها، مثل: لا تعاد، وحديث الرفع، بل الإجماع على الأجزاء في العبادات على ما ادعى.

السابقه فلا يكون عليه التدارك ولا لمقلمديه، أو يلزم تداركها على طبق الاجتهاد الثاني من إعادتها أو قضائها أو بغير ذلك من التدارك كتجديد المعامله السابقه، ويكون التدارك بعنوان الاحتياط المشار إليه على تقدير زوال الاجتهاد السابق وعدم استقرار نظره إلى أمر معين.

فقد ذكر الماتن قدس سره أنّ مقتضى القاعده لزوم تدارك الأعمال السابقه على طبق الاجتهاد اللاحق إلا في موارد قيام الدليل على الأجزاء والصحه مع الخلل المحرز بالاجتهاد الثاني، كحديث: «لا تعاد»^(١) في باب الصلاه وحديث الرفع^(٢) في الصلاه وغيرها، وكالإجماع على ما ادعى في العبادات صلاه كانت أو غيرها، وعلل قدس سره كون عدم الأجزاء مقتضى القاعده بأنه إن كان الاجتهاد الأول من الجزم بالحكم فقد اضمحل ولم يكن في مورد الاجتهاد الأول إلا التكليف والحكم الواقعي، فشان ذلك الجزم هو المعدوريه في المخالفه، لا- صحه العمل الذي كان مع الخلل بحسب الاجتهاد اللاحق سواء كان العمل من قبيل المعامله أو غيرها، والمراد بالمعامله العقود والإيقاعات.

وإن كان الاجتهاد السابق بحسبان طريق معتبر فيه، ثم ظهر الخلاف وأنه لم يكن في البين طريق معتبر، كما في موارد الظفر بالمعارض أو القرينه على خلاف مدلوله

ص : ٢٤٢

١-١) وسائل الشيعه ٤٧١:٥، الباب الأول من أبواب أفعال الصلاه، الحديث ١٤.

٢-٢) وسائل الشيعه ٣٧١:١ _ ٣٧٢، الباب ٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٨.

وذلك فيما كان بحسب الاجتهاد الأول قد حصل القطع بالحكم وقد اضمحل واضح، بداهه أنه لا حكم معه شرعاً، غايته المعذوريه فى المخالفه عقلاً، وكذلك فيما كان هناك طريق معتبر شرعاً عليه بحسبه، وقد ظهر خلافه بالظفر بالمقيد أو المخصص أو قرينه المجاز أو المعارض، بناءً على ما هو التحقيق من اعتبار

أو لخلل فى السند وغير ذلك، بلا- فرق بين القول بأن معنى اعتبار الأماره جعل المنجزية والمعدريه لها أو جعل مؤداها حكماً طريقيًا ظاهريًا، فإن الغرض من جعل الحكم الطريقي تنجيز الواقع عند إصابته والعذر فى المخالفه عند الخطأ، من غير أن يوجب انقلاباً فى الحكم الواقعي فى الواقعه بحيث يصح العمل معه، بلا فرق بين الاجتهاد فى متعلقات التكليف والأحكام أو فى نفس التكليف والأحكام، والمراد من متعلقات التكليف العبادات، ومن متعلقات الأحكام العقود والإيقاعات أو غيرهما مما اعتبر فى ناحيه موضوع الحكم قيداً كالتذكيه فى الحيوان.

وقد فضّل صاحب «الفصول» قدس سره بين المتعلقات ونفس التكليف والأحكام بأن المتعلقات لا تتحمل اجتهادين، بخلاف نفس التكليف والأحكام فيكون _ فى موارد تبدل الرأى _ الحكم هو الإجزاء بالإضافه إلى الأعمال السابقه بخلاف التبدل وزوال الرأى السابق فى نفس الأحكام حيث يحكم بعدم الإجزاء، ويأتى التعرض لعدم تمام هذا الفرق، وقد ذكر الماتن قدس سره فى ذيل كلامه أمرين:

أحدهما: أن الخلاف فى موارد تبدل الرأى أو زوال الرأى السابق فى الإجزاء إنما هو على مسلك الطريقيه فى الأمارات، وأما بناءً على مسلك الموضوعيّه والسببيّه فى اعتبارها فلا مجال لاحتمال عدم الإجزاء، فإنه على ذلك المسلك لا يكون فى الواقعه حكم غير مؤدى الاجتهاد السابق، وبالإضافه إلى الوقايح المستقبليه الحكم الواقعي فيها ما يكون على طبق الرأى اللاحق، نظير تبدل المكلف

الأمارات من باب الطريقيه، قيل بأن قضيه اعتبارها إنشاء أحكام طريقيه، أم لا على ما مرّ منّا غير مره، من غير فرق بين تعلقه بالأحكام أو بمتعلقاتها، ضروره أن كيفيه اعتبارها فيهما على نهج واحد، ولم يعلم وجه للتفصيل بينهما، كما في الفصول، وأن المتعلقات لا تتحمل اجتهادين بخلاف الأحكام، إلاّ حسابان أن الأحكام قابله للتغيّر والتبدل، بخلاف المتعلقات والموضوعات، وأنت خير بأن الواقع واحد

من موضوع حكم إلى موضوع حكم آخر، فإنّ الاختلاف فيها لتبدّل الموضوع نظير اختلاف موضوع وجوب القصر ووجوب التمام.

والآخر: أنّه إذا كان مستند الرأى فى السابق التمسك بالأصول العمليّه الشرعيّه كالاستصحاب وأصاله البراءه يحكم بالإجزاء مع إحراز متعلّق التكليف بالاستصحاب أو بأصاله الحليّه أو الطهاره، واعتمد فى الحكم بالإجزاء على ما ذكر فى بحث الإجزاء من أنّ جريان الاستصحاب فى شيء يكون قيداً لمتعلّق التكليف يثبت أنّ المعتبر فيه أعمّ من وجود ذلك الشيء واقعاً أو تعبداً، كما هو مقتضى الاستصحاب وقاعده الحليّه أو الطهاره، أو يثبت أنّ متعلّق التكليف مطلق بالإضافه إلى وجود الشيء الفلانى وعدمه، كما هو مقتضى أصاله البراءه الجاريه عند السهو عن الجزء أو الشرط ونسيانهما، بل حتّى فى صوره الجهل على وجه ذكره فى بحث الشكّ فى جزئيه الشيء أو شرطيته فى بحث الأقلّ والأكثر.

أقول: إذا قام دليل على إجزاء عمل فى مورد _ كحديث «لا تعاد» فى موارد الخلل فى الصلاه _ يكون مدلوله عدم الجزئيه أو الشرطيّه أو المانعيه فى صوره الجهل بالموضوع، وأمّا مع العلم بالموضوع والجهل بالجزئيه والقيديّه يكون مفاده جعل البدل فى مقام الامتثال، كما أوضحنا ذلك عند التكلّم فى مفاد الحديث، وأيضاً يحكم بالإجزاء فى موارد اعتبار العلم بالشيء فى اعتباره قيداً لمتعلّق

فيهما، وقد عيّن أولاً بما ظهر خطأه ثانياً، ولزوم العسر والحرَج والهرج والمرج المنخَّل بالنظام والموجب للمخاصمه بين الأنام، لو قيل بعدم صحه العقود والإيقاعات والعبادات الواقعه على طبق الاجتهاد الأول الفاسده بحسب الاجتهاد الثاني، ووجوب العمل على طبق الثاني، من عدم ترتيب الأثر على المعامله وإعادة العباده، لا يكون إلاً أحياناً، وأدله نفى العسر لا ينفى إلاً خصوص ما لزم

التكليف، كما في مانعيه نجاسه الثوب أو البدن في الصلاه حيث إنَّ المانعيه لم تثبت لواقع إصابه القذاره لهما، بل على إحراز اصابتها، وفي غير هذين الموردین لا- يكون الإجزاء بالإضافه إلى الأعمال السابقه، ولكن مع ذلك يظهر الحكم بالإجزاء في موارد تبدل الرأي في العبادات، وكذا في العقود والإيقاعات من جمله من الأعلام، ويستفاد ذلك مما ذكره أيضاً في العروه في المسأله الثالثه والخمسين من مسائل الاجتهاد والتقليد، والمفروض في تلك المسأله وإن كان تقليد العامي _ بعد موت مجتهده _ مجتهداً آخر يخالف رأيه رأى المجتهد الذي قلَّده أولاً، إلا أن ما ذكره فيه ليس لدليل يختص ذلك الفرض بل يجرى في فرض تبدل الرأي على ما يأتي بيانه.

قال قدس سره في تلك المسأله: إذا قلَّمد من يكتفى بالمرّه مثلاً في التسييحات الأربع واكتفى بها أو قلَّمد من يكتفى في التيمم بضربه واحده، ثم مات ذلك المجتهد، فقلَّمد من يقول بوجوب التعدد لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقه، وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحه، ثم مات وقلَّمد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحه، نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني، وأما إذا قلَّمد من يقول بطهاره شيء كالغساله، ثم مات وقلَّمد من يقول بنجاسته فالصلوات والأعمال السابقه محكومه بالصحه وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء، وأما نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته، وكذا الحال في الحليه

منه العسر فعلاً، مع عدم اختصاص ذلك بالمتعلقات، ولزوم العسر فى الأحكام كذلك أيضاً لو قيل بلزوم ترتيب الأثر على طبق الاجتهاد الثانى فى الأعمال السابقه، وباب الهرج والمرج ينسد بالحكومه وفصل الخصومه.

والحرمه، فإذا أفنى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً، فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلد من يقول بحرمته، فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع وإباحه الأكل، وأما إذا كان الحيوان المذبح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله وهكذا.

وظاهر كلامه قدس سره أنه يحكم بالإجزاء فى موارد العبادات والعمل بمقتضى الاجتهاد الأول بالإضافة إلى الأعمال السابقه، وإنما اللزوم مراعاة فتوى الآخر بالإضافة إلى الأعمال الآتية، وكذا الحال بالإضافة إلى المعاملات أى العقود والإيقاعات، وأما فى غير العبادات وغير العقود والإيقاعات فلا بد من رعايه فتوى الآخر حتى بالإضافة إلى السابق كما فى الحكم بطهاره الغساله وجواز الذبح بغير الحديد، فإنه لو بقى الحيوان المذبح أو تلك الغساله يحرم أكله ولا يجوز بيعه ويحكم بنجاسه الغساله.

أقول: يستدل على الإجزاء فى الاجتهاد الأول بالإضافة إلى الأعمال السابقه بوجه:

الوجه الأول: أن الاجتهاد اللاحق لا يكشف عن بطلان الأعمال السابقه بكشف وجداننى بل المحتمل حتى بعد الاجتهاد الثانى أن تكون الوقايح فى علم الله على طبق الاجتهاد الأول، وعلى ذلك يمكن دعوى عدم سقوط الاجتهاد الأول عن الاعتبار بالإضافة إلى الأعمال الماضيه، وإنما المحرز عدم ترتيب أثر عليه بالإضافة إلى الأعمال المستقبله حيث زال أو تبدل بالاجتهاد الثانى، والمعلوم من اعتبار الاجتهاد الثانى هو هذا المقدار.

وبالجملة لا- يكون التفاوت بين الأحكام ومتعلقاتها، بتحمل الاجتهادين وعدم التحمل بيناً ولا مبيناً، بما يرجع إلى محصل في كلامه _ زيد في علو مقامه _ فراجع وتأمل.

والجواب عن ذلك بأن الاجتهاد الأول بعد زواله لا يكون، ليكون حججه بالإضافة إلى الأعمال السابقة، بخلاف الاجتهاد الثاني فإنه تعلق بالحكم حتى بالإضافة إلى تلك الأعمال وحكم وقايعها، فاللازم أن يستند في عدم تدارك الأعمال السابقة إلى حججه، وبما أن الاجتهاد الثاني تعلق بحكم الواقعة من الأول فاللازم اتباع ذلك.

وبتعبير آخر الاجتهاد السابق لا يزيد على العلم الوجداني والاعتقاد الجزمي بالموافقه في تلك الوقايح، وكما أنه إذا زال الاعتقاد السابق وتبدل إلى العلم بالخلاف أو بالشك الساري فاللازم اتباع الطريق الفعلية، أو ملاحظه القواعد عند تبدله إلى الشك الساري، هذا بالإضافة إلى نفس رأى المجتهد ونظره السابق، وأما بالإضافة إلى مستنده فقد ظهر بالاجتهاد الثاني أو بزواله أنه لم يكن موضوع الاعتبار، بل كان مجرد الاعتقاد والغفله في تشخيص موضوع الاعتبار عند الاجتهاد واستنباط حكم الواقعة، غايته أنها عذر ما لم ينكشف الحال.

الوجه الثاني: ما يذكر في المقام ونحوه من أن تدارك الأعمال السابقة في العبادات والمعاملات من العقود والإيقاعات يوجب العسر والحرج نوعاً، بحيث لو لم يخل تداركها بنظام معاش العباد يقع الناس في العسر والحرج نوعاً، كما إذا تبدل الرأي الأول أو زال بعد زمان طويل من العمل به، بل تدارك المعاملات ربما يوجب الاختلاف بين الناس، ولزم الفحص عن مالك الأموال التي اكتسبها الناس بالمعاملات التي ظهر فسادها على طبق الاجتهاد الثاني أو التقليد الثاني، أو المعامله معها معاملة الأموال المجهول ماليتها، إلى غير ذلك من المحذور مما يقطع بعدم إلزام الشارع بمثل

وأما بناءً على اعتبارها من باب السببية والموضوعية، فلا محيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الأول، عبادةً كان أو معاملةً، وكون مؤداه _ ما لم يضمحل _ حكماً حقيقه، وكذلك الحال إذا كان بحسب الاجتهاد الأول مجرى الإستصحاب أو البراءة النقلية، وقد ظفر فى الإجتهد الثانى بدليل على الخلاف، فإنه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال، وقد مر فى مبحث الأجزاء تحقيق المقال، فراجع هناك.

هذه التداركات التى كانت الأعمال حين وقوعها على طبق الحجّة المعتره فى ذلك الزمان.

نعم لو بقى موضوع الحكم السابق كالحىوان المذبوح بغير الحديد مع إمكان ذبحه به يعمل فى مثله على ما تقدّم فى كلام صاحب العروه.

وقد أجاب عن ذلك الماتن قدس سره وغيره بأنّ أدلّه نفى العسر والحرص ناظره إلى نفى العسر أو الحرج الشخصى، فيلتزم بالنفى فى موارد لزومهما، ومسأله الاختلاف بين الناس فى موارد المعاملات ترتفع بالمرافعات.

أقول: لا- يخفى أنّ وجه الاستدلال ناظر إلى دعوى العلم والاطمينان بأنّ الشارع لم يلزم الناس بتدارك الأعمال السابقه، فإنّ لزومه ينافى كون الشريعة سهله وسمحه، كما أنه يوجب فرار الناس عن الالتزام بالشريعة، نظير ما ادّعى من العلم والاطمينان بعدم لزوم الاحتياط على العامى فى الوقايح التى يختلف المجتهدان أو أكثر فى حكمها فيما إذا احتمل العامى أن الحكم الواقعى خارج عن اجتهادهما.

الوجه الثالث: دعوى سيره المشرعه على عدم لزوم تدارك الأعمال الماضيه الواقعة فى وقتها على طبق الحجّة المعتره من العبادات والمعاملات من العقود والإيقاعات، نعم لم يثبت اعتبار الفتوى السابق فى موارد بقاء موضوع الحكم

الوضعي السابق أو موضوع الحكم التكليفي، كما في مثل مسألتى الذبح بغير الحديد وبقاء ذلك الحيوان المذبوح كذلك بعضاً أو كلاً، وبقاء الشيء المنتجس الذي كان على اجتهاده السابق أو تقليده طاهراً، ومن المقطوع عدم حدوث هذه السيره جديداً من فتوى العلماء بالإجزاء، بل كانت سابقه ومدركاً لهذا الفتوى، كما يظهر ذلك من الروايات التي ذكر الإمام عليه السلام الحكم فيها تقيّه، حيث لم يرد في شيء من الروايات تعرّضهم عليهم السلام للزوم تدارك الأعمال التي روعيت فيها التقيّه حين الإتيان بها.

وعلى الجملة لا امتناع في إمضاء الشارع المعاملات التي صدرت عن المكلف سابقاً على طبق الحجّه عنده، ثم ينكشف فسادها واقعاً ووجداناً فضلاً عما لم ينكشف إلاّ تعبداً، كما يشهد لذلك الحكم بصحة النكاح والطلاق من كافرين أسلماً بعد ذلك، وانكشف لهما بطلان عقد النكاح، أو الطلاق الحاصل قبل إسلامهما، وكذا في مسأله التوارث قبل إسلامهما، وكما في مسأله الرجوع عن الإقرار الأول بالإقرار الثاني على خلاف الأول.

نعم فيما إذا انكشف بطلان العمل السابق وجداناً لم يحرز جريان السيره على الأجزاء، بل المحرز جريانها في موارد الانكشاف بطريق معتبر غير وجداني، كما وقع ذلك في نفوذ القضاء السابق حيث لا ينتقض ذلك القضاء حتّى فيما إذا عدل القاضي عن فتواه السابق، ولا ينافي الأجزاء كذلك في مثل هذه الموارد مع مسلك التخطئه، وربّما يشير إلى الأجزاء التعبير بنسخ الحديث فيما إذا قام خبر معتبر عن إمام عليه السلام على خلاف الخبر السابق، كما في موثقه محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يتهمون بالكذب فيجىء

منكم خلافه؟ قال: إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن»(١) فإنّ نسخ القرآن يكون بالتخصيص والتقييد والحمل على خلاف ظاهره بالقرينه كما هو مقتضى الجمع العرفي في موارد، والتعبير يشير إلى الإجزاء في موارد حتى فيما إذا كان بين الحديثين صدر أحدهما أولاً ثم جاء بعد العمل به خلافه حتى في موارد الجمع العرفي.

ص : ٢٧٠

١-١) وسائل الشيعة ١٠٨:٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.

وهو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به فى الفرعيات أو للالتزام به فى الاعتقادات تعبدًا [١] بلا مطالبه دليل على رأيه، ولا يخفى أنه لا وجه لتفسيره بنفس العمل ضروره سبقه عليه، وإلا كان بلا تقليد، فافهم.

[١] ظاهر كلام الماتن قدس سره أن التقليد عبارته عن تعلّم قول الغير ورأيه، ويكون داعيه إلى تعلّمه العمل به فى الفرعيات والالتزام به فى الاعتقادات تعبدًا أى بلا مطالبه دليل على رأيه وقوله، بمعنى أن المتعلّم والآخذ برأى الغير لا يطالب الدليل على رأيه وقوله، وهذا أحد الأقوال فى تفسيره وبيان المراد منه، وقيل إنه نفس الالتزام بالعمل بقول الغير، وعلى ذلك فلو أخذ رساله مجتهد للعمل بما فيها فى الوقايح التى يبتلى بها فقد حصل التقليد وإن لم يعلم بما فى الرساله من أحكام الوقايح فضلًا عن العمل بما فيها، وقيل إنه نفس العمل بقول الغير، بمعنى أن العمل إذا استند إلى قول الغير ورأيه تحقّق التقليد.

ولا يخفى أن ما يأتى بأنه يجب على المكلف فى الوقايح التى يبتلى بها أن يكون مجتهدًا أو مقلدًا أو محتاطًا لا ينظر إلى ما ذكر من أن التقليد هو الالتزام بالعمل بقول الغير، ولا- لمجرّد تعلّمه لغايه العمل به، فإنّ الوجوب المذكور من حكم العقل على ما يأتى، والذى يحكم به العقل مراعاة الأحكام والتكاليف الشرعيه فى الوقايح بالموافقه والطاعه إمّا بالوجدان ويحصل ذلك بالاحتياط، أو بالاعتبار والاعتماد على حجه فعليّه وهى ما استنبطه من مدارك الأحكام والتكاليف بطريق مألوف كما فى المجتهد، أو قول المجتهد وفتواه على تقدير تمام الدليل على جواز الاعتماد على فتوى الفقيه من العامى فى مقام العمل.

وعلى الجملة حكم العقل فى مقام الطاعه هو لزوم تحصيل المؤمن للمكلف

ثم إنه لا يذهب عليك أن جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم في الجملة، يكون بديهياً جبلياً فطرياً لا يحتاج إلى دليل، وإلا لزم سد باب العلم به على العامي مطلقاً غالباً، لعجزه عن معرفه ما دلّ عليه كتاباً وسنّه، ولا يجوز التقليد فيه أيضاً، وإلا لدار أو تسلسل، بل هذه هي العمده في أدلته، وأغلب ما عدها قابل للمناقشه،

في الوقائع التي يبتلى بها، ولا- يلزم في حكمه بلزوم تحصيله أن يكون سبق التعلّم على العمل، وأن يكون عمله بدونه قبله من العمل بلا- تقليد، حيث إنّه إذا عمل العامي في واقعه عملاً برجاء أنّه عمل بالواقع والوظيفه، ثمّ ظهر له بعد العمل أنّه على طبق فتوى المجتهد الذي يجب الرجوع إليه كفى ذلك في حكم العقل المتقدّم، وعدم سبق التقليد على العمل لا يضّرّ في الفرض، فاستشهاد الماتن قدس سره بأنّ التقليد عبارته عن تعلّم الوظيفه للعمل لا نفس العمل بقول الغير وإلا كان العمل الأوّل بلا تقليد كما ترى، هذا كلّه بالإضافة إلى حكم العقل.

وأما الأدلّه والخطابات الشرعيّه فقد ذكرنا سابقاً أنّ وجوب تعلّم الأحكام والتكاليف بالإضافة إلى الوقائع التي يبتلى بها المكلف أو يحتمل ابتلاءه بها طريقيّ، بمعنى أنّ الغرض من إيجاب التعلّم إسقاط الجهل بالتكليف عن العذريّه في صورته إمكان تعلّمه، فهذه الأدلّه منضمّاً إلى الروايات الواردة في إرجاعهم عليهم السلام الناس إلى رواه الأحاديث وفقهاء أصحابهم كافيّه في الجزم في أنّ لزوم تعلّم الأحكام في الوقائع التي يبتلى بها المكلف أو يحتمل ابتلاءه يعمّ التعلّم من فقهاء رواه الأحاديث، فلا يكون الجهل مع إمكان التعلّم من الفقيه عذراً في مخالفه التكليف وترك الوظيفه.

ومما ذكرنا يظهر أنّ ما ذكره في العروه _ من بطلان عمل العامي التارك للاحتياط والتقليد _ بمعنى عدم الإجزاء به عقلاً، وأنّه لو كان مع تركهما مخالفه التكليف

لبعد تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة، مما يمكن أن يكون القول فيه لأجل كونه من الأمور الفطرية الإرتكازية، والمنقول منه غير حجة في مثلها، ولو قيل بحجيتها في غيرها، لوهنه بذلك.

ومنه قد انقدح إمكان القدح في دعوى كونه من ضروريات الدين، لاحتمال

الواقعي لاستحقاق العقاب على تلك المخالفه، بخلاف ما إذا لم يكن تركهما موجباً لذلك، كما إذا عمل حين العمل برجاء أنه الواقع، ثم علم بعده أنه مطابق لفتوى من يجب عليه التعلّم منه، فإنّ الأمن وعدم استحقاق العقاب الحاصل بهذا الإحراز كاف في نظر العقل، وليس وجوب التعلّم قبل العمل كسائر التكاليف النفسية على ما تقدّم.

وأما ما ذكره جمع من العلماء من اعتبار العمل بفتوى المجتهد حال حياته في جواز البقاء على تقليده بعد موته، وما ذكره من عدم جواز العدول عن الحيّ إلى حيّ آخر مع العمل بفتوى الأوّل وجوازه بدونه لا يقتضى كون التقليد هو نفس العمل، فإنّ المتّبع في جواز الأوّل وعدم الجواز في الثاني ملاحظه الدليل فيهما ليؤخذ بمقتضاه؛ ولذا اعتبر في الجواز وعدمه العمل فيهما من يرى التقليد هو الالتزام بالعمل أو التعلّم للعمل.

يقع الكلام في جواز التقليد في طريق إحراز العامي جوازه بنظره، ليتمكن له التقليد، وفي جوازه للعامي بنظر المجتهد، وقد ذكر الماتن قدس سره أنّ جوازه في الجملة أي الفرعيّات _ مع ملاحظه الأوصاف المعتره في المجتهد أو المحتمل اعتبارها _ من الأوّليات التي تكون فطريّه لكلّ إنسان يعلم بثبوت الأحكام والوظائف الشرعيّه في الوقائع التي يبتلى بها أو يحتمل الابتلاء بها، ولأجل كون هذا فطريّاً جبليّاً يجده كلّ عامي من نفسه، ولا- يحتاج فيه إلى دليل يوجب علمه بجوازه، ولو كان علم العامي بجوازه موقوفاً على الدليل على إحرازه جوازه لانسدّ باب العلم بجوازه عليه

أن يكون من ضروريات العقل وفطرياته لا من ضرورياته، وكذا القدر في دعوى سيره المتدينين.

وأما الآيات، فلعدم دلالة آية النفر(١) والسؤال(٢) على جوازه، لقوه احتمال أن يكون الإرجاع لتحصيل العلم لا للأخذ تبعداً، مع أن المسؤول في آية السؤال هم أهل الكتاب كما هو ظاهرها، أو أهل بيت العصمة الأطهار كما فسر به في الأخبار(٣).

مطلقاً أى ولو كان له حظ من العلم ما لم يكن له ملكه الاجتهاد، فإن استناد العامي في جوازه إلى التقليد يستلزم الدور أو التسلسل، فإن تقليده في مسأله جواز التقليد يتوقف أيضاً على إحرازه جواز التقليد فيها.

وأما جواز رجوع العامي إلى المجتهد بنظر المجتهد فقد ذكر الماتن قدس سره أن العمده في جوازه بنظر الفقيه هو الحكم الفطري أيضاً؛ لأن ما عداه من الوجوه القائمه عند المجتهد التي ذكرها غير تامه، كالاستدلال على جوازه بالإجماع، فإن الإجماع مدركي لا احتمال أن يكون المدرك لاتفاقهم هو كون الرجوع أمراً فطرياً ارتكازياً، وهذا حال الإجماع المحصل، فكيف بالمنقول؟ وإن قيل باعتبار المنقول في غير مثل المقام، ومما ذكر يظهر الحال في دعوى كون جواز التقليد على العامي من ضروريات الدين؛ لأن احتمال كونه من ضروريات العقل وفطرياته أولى من تلك الدعوى، وأيضاً يظهر الحال في دعوى سيره المتدينين، فإن سيرتهم ليست ناشئه من مستند شرعي غير ما ذكر من كون الجواز أمراً فطرياً، وما استند في جوازه من بعض الآيات من الكتاب المجيد غير تام، فإن آية النفر لا دلالة لها على جوازه وأخذ قول

ص : ٢٧٤

١- (١) التوبه: ١٢٣.

٢- (٢) النحل: ٤٣.

٣- (٣) الكافي ١: ١٦٣، الباب ٢٠.

نعم لا بأس بدلاله الأخبار عليه بالمطابقه أو الملازمه، حيث دلّ بعضها(١) على وجوب اتباع قول العلماء، وبعضها على أن للعوام تقليد العلماء، وبعضها على جواز الإفتاء مفهوماً مثل ما دلّ على المنع عن الفتوى بغير علم، أو منطوقاً مثل ما دلّ على إظهاره عليه السلام المحبه لأن يرى في أصحابه من يفتي الناس بالحلال والحرام.

النذير والفقير تعبداً، حيث إنّها في مقام إيجاب تعلّم الأحكام والتفقه فيها ووجوب إبلاغها إلى السائرین بنحو الوجوب الكفائي، وآيه السؤال في مقام إيجاب الفحص والتعلّم، ولعله لتحصیل العلم لا إيجاب التعيّد بجواب المسؤول، كما يشهد لذلك كون المسؤول هم أهل الكتاب والمسؤول عنه من الاعتقاديّات، ولو قيل بأن المسؤول هم الأئمّه عليهم السلام كما ورد في بعض الروايات فلا شبهه في اعتبار قولهم وكلامهم، وهذا خارج عن مورد الكلام في المقام.

نعم يتم الاستدلال على جواز التقليد بالروايات الواردة في جواز تقليد العامي بالمطابقه أو بالاستلزام أو بالمفهوم، كما فيما ورد في جواز الإفتاء مع العلم مفهوماً أو منطوقاً، فإنّ ما يدلّ على عدم جواز الإفتاء من غير علم ظاهر مفهوماً جواز الإفتاء بالعلم، وهذا الجواز يستلزم جواز التقليد، ونظير ذلك ما ورد في إظهاره عليه السلام أن يرى في أصحابه من يفتي الناس بالحلال والحرام، فإنّ مقتضاه جواز التقليد بالاستلزام؛ لأنّ افتاء شخص أو شخصين لا يوجب العلم بالواقع، بخلاف الأمر بإظهار الحقّ وحرمة كتمانها، فإنّه لا يدلّ على التعيّد بالإظهار والأخذ بالبيان، فإنّ الأمر بالإظهار وحرمة الكتمان لغايه ظهور الحقّ والعلم به، كما يقتضيه مناسبه الحكم والموضوع.

والحاصل أنّ الأخبار المشار إليها لكثرتها وتعدّد أسانيدها توجب القطع

ص : ٢٧٥

لا يقال: إن مجرد إظهار الفتوى للغير لا يدلّ على جواز أخذه واتباعه.

فإنه يقال: إن الملازمة العرفية بين جواز الإفتاء وجواز اتباعه واضحة، وهذا غير وجوب إظهار الحق والواقع، حيث لا ملازمة بينه وبين وجوب أخذه تعبدًا، فافهم وتأمل.

بصدور بعضها عن الإمام عليه السلام، وإمضائهم جواز تقليد العامي في الفرعيات ولو في الجملة، فيكون مخصّصاً لما دلّ على عدم جواز اتباع غير العلم، وما دلّ على الذمّ على تقليد الغير من الآيات والروايات كقوله سبحانه: «لا تقف ما ليس لك به علم» (١) وقوله سبحانه: «قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون» (٢) مع إمكان دعوى خروج التقليد في الفرعيات من الفقيه عن مدلول الآيتين تخصّصاً لا تخصيصاً، فإنّ آية الذمّ على الاقتداء راجعه إلى رجوع الجاهل إلى مثله، وآية النهي عن اتباع غير العلم ناظره إلى النهي في الاعتقاديّات التي لا بدّ من تحصيل العلم والمعرفة بها.

وأما قياس الفرعيات بالاعتقاديّات في عدم جواز التقليد، بدعوى أنّ مع غموض الأمر في الاعتقاديّات لا يجوز التقليد فيها، فكيف يجوز في الفرعيات مع سهوله الوصول إليها فلا يمكن مساعدته عليه، فإنّ الأصول الاعتقاديّة المطلوب فيها العلم واليقين والاعتقاد مسائل معدودة يتيسر تحصيل العلم بها لكلّ شخص، بخلاف الفرعيات التي لا يتيسر الاجتهاد الفعليّ في مسائلها إلّا في كليّاتها للأوحدى في طول عمرهم كما لا يخفى.

أقول: الحكم العقليّ الفطريّ وإن كان المنشأ في بناء العقلاء على الرجوع في

ص : ٢٧٦

١-١) سورة الإسراء: الآية ٣٦.

٢-٢) سورة الزخرف: الآية ٢٢.

وهذه الأخبار على اختلاف مضامينها وتعدد أسانيدها، لا يبعد دعوى القطع بصدور بعضها، فيكون دليلاً قاطعاً على جواز التقليد، وإن لم يكن كل واحد منها بحجه، فيكون مخصصاً لما دلّ على عدم جواز اتباع غير العلم والذم على التقليد، من الآيات والروايات.

كلّ أمر يعرفه أهل خبرته إليهم، إلّا أنّ هذا البناء وحكم العقل قابل للردع عنه، حيث يمكن للشارع إلغاء التقليد في الحكم الشرعي الفرعي بالأمر بالاحتياط في كلّ واقعه لم يتفق العلماء الموجودون في عصره على نفي التكليف فيها، وإذا أمكن ذلك واحتمل العامي الردع فلا يفيد الحكم العقلي الفطري، وقوله قدس سره: لولا ذلك الفطري عند العامي لانسدّ على العامي باب العلم بجواز التقليد، ممنوع؛ إذ اللازم على العامي علمه بجواز التقليد له في المسائل التي يتلى بها، وهذا يحصل من الاستدلال، والاستدلال لا يتوقّف على تمكّنه وإحاطته بجميع ما يكون دليلاً للجواز عند الفقيه، بل على العامي أن يعتمد على علمه الحاصل من فتوى علماء عصره العدول المعروفين ومن كان قبل عصره، والجزم بأنّه لو منع الناس عن الرجوع إلى العلماء في تعلّم الفتوى والعمل به وأوجب عليهم الاحتياط لما أفتى هؤلاء بالجواز، وجواز الاقتصار بالعمل على طبق الفتوى المعتر، وبهذا أيضاً يقنع نفسه في مسأله لزوم تحصيل العلم واليقين في الاعتقاديّات ورفع اليد عن حكم الارتكاز، بأنّه لو لم يجب ذلك على الناس وجاز التقليد فيها لما أفتوا بوجوب تحصيل العلم واليقين والاعتقاد ولو بدليل يقنع نفسه.

وقد يقال: إنّه لو لم يتمكّن العامي من تحصيل العلم بجواز التقليد كان اللازم في حقّه بحكم العقل هو الاحتياط في الوقائع بالأخذ فيها بأحوط الأقوال من العلماء المعروفين في عصره؛ لأنّه لا يعلم بثبوت تكاليف زائده في حقّه في الوقائع التي

قال الله تبارك وتعالى: «ولا تقف ما ليس لك به علم» (١) وقوله تعالى: «إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون» (٢) مع احتمال أن الذم إنما كان على تقليدهم للجاهل، أو في الأصول الاعتقادية التي لا بد فيها من اليقين، وأما قياس المسائل الفرعية على الأصول الاعتقادية، في أنه كما لا يجوز التقليد فيها مع الغموض فيها

يبتلى بها غير ما أفتوا بها فيها ولو من بعضهم، فإن مقتضى العلم الإجمالي بالتكاليف في موارد فتاويهم يوجب علمه الإجمالي بثبوت التكاليف في حق المكلفين في الوقائع، وهذا الاحتياط على ما ذكرنا لا يوجب محذوراً على العمى من عسر فضلاً عن اختلال النظام.

ولكن لا يخفى أن انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير لا ينفع فيما إذا كان احتمال التكليف بنفسه منجزاً للتكليف كما في المفروض في المقام، حيث لا يتمكن العمى من الفحص عن جميع الفتاوى في الوقائع ولا عن أدلته الأحكام.

نعم إذا حصل له الوثوق والاطمئنان بعدم الدليل على التكليف في غير موارد فتوى العلماء المعروفين في عصره، مع اعتقاده وجزمه بأن الشارع لم يردع عن العمل بوثوقه واطمئنانه ذلك أمكن له ترك الاحتياط في غير موارد فتاوى علماء عصره بالتكليف، أو حصل الوثوق بفحص علماء عصره في مورد فتاويهم بنفى التكليف، وكان هو بنفسه عارفاً باعتبار الأصول النافية.

وأيضاً ما ذكر الماتن قدس سره من الإيراد على دعوى الإجماع ونقله وإن كان صحيحاً إلا أن عطفه قدس سره دعوى السيره المتشرعه على الإجماع في عدم جواز الاعتماد عليها

ص : ٢٧٨

١-١ (١) الاسراء: ٣٦.

٢-٢ (٢) الزخرف: ٣٣.

كذلك لا يجوز فيها بالطريق الأولى لسهولةها، فباطل، مع أنه مع الفارق، ضروره أن الأصول الاعتقاديّه مسائل معدوده، بخلافها فإنها مما لا تعد ولا تحصى، ولا يكاد يتيسر من الاجتهاد فيها فعلاً طول العمر إلا للأوحدى فى كلياتها، كما لا يخفى.

لا يمكن المساعده عليه، فإنه لو ثبتت السيره المتشرعه وكونها حتى فى زمان المعصومين عليهم السلام لكان ذلك دليلاً جزمياً على عدم الردع عن السيره العقلانيه المعموله بالإضافه إلى الأحكام الفرعيه.

وأما الروايات فلا بأس بدلائنها _ ولو بالالتزام فى بعضها وبالمطابقه فى بعضها الآخر _ على جواز تعلم العامى والعمل على طبقه فى الأحكام الفرعيه من العالم بها بالطرق المألوفه فى الجملة، ويأتى التعرض لذلك تفصيلاً.

وقد ظهر ممياً تقدّم استقلال العقل بعد اعتبار قول المفتى فى حقّ العامى بأنّ المكلف فى الوقايح التى يبتلى بها إما أن يكون مجتهداً يعمل على طبق اجتهاده، أو مقلداً يعمل على طبق فتوى المجتهد أو محتاطاً، وهذا التخيير بعد إحراز جواز الامتثال الإجمالي حتى فيما إذا كان العمل عباده، والاحتياط فيها موجباً لتكرار العمل؛ ولذا لا يجوز الأخذ بالاحتياط فى العبادات إلا مع إحراز جوازه ولو بالاجتهاد فى هذه المسأله أو مع التقليد فيها، واعتبار قول المفتى فى حقّ العامى كاعتبار خبر العدل والثقه فى الأحكام طريقي يوجب تنجز الواقع مع الإصابه والعدر عند موافقته وخطئه، فيختص اعتبار الفتوى بموارد الجهل بالحكم الواقعي، ولا يكون مورد التقليد فى ضروريات الدين والمذهب، ولا فى القطعيّات التى يعرفها العامى ولو بالتسالم عليه كأكثر المباحات.

نعم فيما يتردد الحكم بين الإباحه والاستحباب أو بينهما وبين الكراهه فإن أراد

الإتيان بقصد الاستحباب أو بقصد الكراهه كى ينال الثواب فعليه إحراز خصوص الحكم أو الإتيان بالرجاء واحتمال نيل الثواب؛
لئلا يكون عمله تشريعاً، وقد تقدّم مدلول أخبار وجوب طلب العلم وأنه بالإضافة إلى الفرعيات طريقى.

بقى فى المقام ما ربّما يتوهّم من أنّ العمومات الناهيه عن اتّباع غير العلم والمتضمّنه للذمّ على اتّباع غيره رادعه عن التقليد كقوله سبحانه: «لا تقف ما ليس لك به علم»^(١) وقوله سبحانه: «وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا»^(٢) إلى غير ذلك.

ولكنّ العموم أو الإطلاق لا يصلح رادعاً خصوصاً بالإضافة إلى سيره المتشرعه والمشار إليها والأخبار المستفاد منها لزوم رجوع العامى إلى الفقيه، وقول الفقيه يكون من اتّباع العلم، والذم فى الآيه راجع إلى اتّباع الجاهل مثله بقربنه ما فى ذيلها: «أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون» مع أنّها ناظره إلى التقليد فى الاعتقادات ولا يجزى فيها التقليد، بل يجب فيها تحصيل العلم والعرفان والإيمان، ولا يمكن فيها الأخذ ببعض الأخبار، ودعوى إطلاقها يعمّ جواز التعلّم فى الاعتقادات أيضاً بالأخذ بما يقول المسؤول، فىكون قوله أيضاً فيها علماً وعرفاناً لا يمكن المساعدة عليه بوجه، فإنّ مقتضى تلك الروايات اعتبار قول من يرجع إليه، وأنّه علم فى جهه طريقته لا من جهه الوصفية، والمطلوب فى أصول الدين

ص : ٢٨٠

١-١) سورة الإسراء: الآيه ٣٦.

٢-٢) سورة المائدة: الآيه ١٠٤.

والمذهب العلم بما هو صفه ويقين ينشرح به الصدر، ويشدّ القلب بالعرهه الوثقى من الإيمان والاعتقاد، كما هو مقتضى الأمر
بالإيمان فيها فى الكتاب المجيد فى الآيات، وكذا الحال فى الروايات الوارده فيها.

ص : ٢٨١

إذا علم المقلد اختلاف الأحياء في الفتوى مع اختلافهم في العلم والفقاهه، فلا بد من الرجوع إلى الأفضل [١].

في لزوم تقليد الأعلم مع إحراز العامي اختلاف الأحياء فيما يبتلى فيه من المسائل

[١] إذا علم العامي اختلاف الأحياء _ في الفتوى سواء كان علمه باختلافهم فيها بالتفصيل أو بالإجمال بالإضافة إلى المسائل التي يبتلى بها _ يتعين عليه الأخذ بفتوى الأعلم فيها؛ لأن اعتبار فتاويه فيها في نظره متيقن، ويشك في اعتبار فتوى غيره.

وبتعبير آخر حكم العقل في دوران الحجج بين التعيين والتخير هو التعيين، ولا يكون رجوعه فيها إلى غير الأعلم عذراً ومبرراً لذمته حتى فيما إذا أجاز ذلك غير الأعلم؛ لأن اعتبار فتواه بفتواه دوري، أو تسلسل إن كان بفتوى ثالث مثله.

نعم لو فرض استقلال عقل العامي بتساوي الرجوع إلى الأعلم أو غيره فلا بأس بتقليده المفضل لعدم لزوم المحذور، وكذا إذا فرض أن الأعلم جواز الرجوع إلى غير الأعلم في المسائل، هذا بناءً على دوران الأمر في الحجج بين التعيين والتخير بنظر العامي، وأما جواز الرجوع إلى المفضل في الفرض بنظر الفقيه بملاحظه الوجوه الدالّة على جواز تقليد العامي فالأمر كذلك يعني تقليد العامي مع العلم بالاختلاف ولو إجمالاً في المسائل التي يبتلى بها ورجوعه فيها إلى الأعلم متعين؛ لأن ما دلّ على اعتبار الفتوى بالإضافة إلى العامي من الروايات المشار إليها لا تعمّ صورته إحرازه اختلاف العلماء في حكم المسألة، كما هو شأن كلّ دليل يتكفّل باعتبار شيء طريقاً، فإنه لا تعمّ صورته تعارضه، ولا يظن أن يلتزم عالم أن الإمام عليه السلام إذا أمر بالرجوع إلى يونس بن عبد الرحمن أو الحارث النضري أنه أمر بالرجوع إلى كلّ منهما

إذا احتمل تعينه، للقطع بحجتيه والشك في حجيه غيره، ولا وجه لرجوعه إلى الغير في تقليده، إلا على نحو دائر.

نعم لا بأس برجوعه إليه إذا استقل عقله بالتساوى، وجواز الرجوع إليه أيضاً، أو جَوَّز له الأفضل بعد رجوعه إليه، هذا حال العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو قضيه الأدله في هذه المسأله.

ولو مع علم المراجع بأنهما يختلفان في حكم مسأله، فإن ارتكاز الاعتقاد بأن كلاً منهما يخبر عن الحكم الشرعي الواحد في تلك الوقعه، وبحسب نظر كل منهما ذلك الحكم غير ما يذكره الآخر.

نعم الالتزام بجواز الرجوع إلى كل منهما في بعض المسائل يعم صورته احتمال خلافهما فيها، بل على ذلك السيره العقلانيه في الرجوع في ساير الأمور إلى أهل خبرتها، فيراجع الناس الأطباء في بلد مع كون كل منهم طبيياً حاذقاً وإن احتمل المراجع اختلافهم في الطبابه في مرضه.

نعم مع إحراز اختلافهم يتبعون قول الأعلم ومن يكون أكثر خبره بالإضافه إلى الآخرين، أفلا تجد أنه إذا اختلف اثنان في فهم الحكم من رساله مجتهد وفسرها في الرساله من هو أقوى خبره في فهم الحكم منها أن المراجع يأخذ بقول من هو أقوى خبره منهما؟

نعم ربما يكون ما فسرها به غير الأعلم منهما مطابقاً للاحتياط والمراجع يعمل به احتياطاً لا إلزاماً بحيث لو لم يترك الاحتياط وأخذ بتفسير الأ-كثر خبره في فهمها لا يكون مورداً للتويخ، بل يقبل عذره عند العقلاء وهذا دليل الاعتبار، وكذا الحال في المجتهدين إذا اختلفوا أو كان واحد منهم أكثر خبره، بل نلتزم بجريان ذلك أى الرجوع إلى من كان أكثر خبره في اختلاف أهل الخبره في تعيين الأعلم أو محتمل

وأما غيره، فقد اختلفوا في جواز تقليد المفضول وعدم جوازه، ذهب بعضهم إلى الجواز، والمعروف بين الأصحاب _ على ما قيل _ عدمه وهو الأقوى، للأصل، وعدم دليل على خلافه، ولا إطلاق في أدله التقليد بعد الغض عن نهوضها على مشروعيه أصله، لوضوح أنها إنما تكون بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم لا في كل حال، من غير تعرض أصلاً لصوره معارضته بقول الفاضل، كما هو شأن

الأعلمية.

والحاصل أن السيره المشار إليها تكون دليلاً قاطعاً على تعين الأخذ بقول أعلم المجتهدين فيما إذا أحرز اختلافهم في المسائل ولو بالعلم الإجمالي، وإلا فما ذكروه من أن الأخذ بقول الأعم من دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجّه، وأن الشك في اعتبار قول غير الأعم كاف في الحكم بعدم اعتباره في الوقائع التي يبتلى العامي بها أو يحتمل ابتلاءه لا يفيد شيئاً، فإن مع سقوط دليل اعتبار الفتوى بعدم شمول ما دلّ على اعتباره للمتعارضين يمكن الإشكال في اعتبار الفتوى مع التعارض والاختلاف، ويحتمل كون وظيفه العامي الأخذ بأحوط الأقوال فلا يكون في البين دوران الحجّه بين التعيين والتخير.

وأما سائر ما يقال في تقديم قول الأعم من الوجوه من دعوى الإجماع عليه، أو دلالة مقبوله عمر بن حنظله على الترجيح بالأعلمية، أو قول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في عهده إلى مالك الأشتر: «اختر للقضاء بين الناس أفضل رعيّتك»^(١)، أو كون فتوى الأعم أقرب إلى الواقع، كلّها مخدوشة، فإنّه لا مجال لدعوى الإجماع التعبدي في مثل المسألة، والمقبوله وارده في ترجيح القضاء

ص : ٢٨٥

(١ - ١) انظر نهج البلاغه: ٤٥١، الكتاب رقم ٥٣. طبعه دار الثقلين.

سائر الطرق والأمارات على ما لا يخفى.

ودعوى السيره على الأخذ بفتوى أحد المخالفين فى الفتوى من دون فحص عن أعلميته مع العلم بأعلميه أحدهما، ممنوعه.

ولا عسر فى تقليد الأعلم، لا عليه لأخذ فتاواه من رسائله وكتبه، ولا لمقلديه لذلك أيضاً، وليس تشخيص الأعلميه بأشكل من تشخيص أصل الاجتهاد، مع أن

وفصل الخصومه فلا يمكن فيه الحكم بالتخير، وبهذا يظهر الحال فى العهد إلى مالك الأشر، وأن تعيين الأعلم للقضاء فى البلد لا- يقتضى تعيين أعلم الأحياء فى الإفتاء، وأنه ربّما تكون فتوى المفضول أقرب إلى الواقع لمطابقه قوله لفتوى الميت الأعلم من الحيّ الفاضل.

وما يقال فى عدم لزوم تقليد الأعلم؛ لكون إحرار الأعلم أمراً حرجياً، فيه ما لا يخفى، فإنّ التقليد عن الأعلم ليس تكليفاً نفسياً ليرتفع بقاعده العسر والحرج، بل اعتبار فتوى الأعلم طريقيّ، فمع يسر رعايه التكليف الواقعى ولو بالاحتياط فى تلك المسائل لا يلاحظ عسر تعيين الأعلم أو يسره، ويشهد لعدم كون التقليد من الأعلم أمراً حرجياً مضافاً إلى ما يأتى التزام المتشرّعه بتقليد الأعلم أو محتمل الأعلميه فى طول الأعصار فى صورته إحرار المخالفه بين علماء العصر من غير أن يقعوا فى حرج أو عسر.

بقى فى المقام أمور:

الأول: أنه هل يجب الفحص عن الأعلم فيما إذا تعدّد علماء العصر وأحرز اختلافهم فى الفتوى فى الوقائع التى يتلى بها المقلّد؟

فقول: لا- ينبغى التأميل فى الفرض فى لزوم الفحص فيما إذا علم أنّ بين الأحياء من العلماء من هو أعلم من غيرهم؛ لأنّ اعتبار فتواه محرز دون فتوى السائرين المخالفين

قضيه نفى العسر الاقتصار على موضع العسر، فيجب فيما لا يلزم منه عسر، فتأمل جيداً.

وقد استدلل للمنع أيضاً بوجوه:

أحدها: نقل الإجماع على تعيين تقليد الأفضل.

ثانيها: الأخبار الداله على ترجيحه مع المعارضه، كما فى المقبوله وغيرها، أو على اختياره للحكم بين الناس، كما دل عليه المنقول عن أمير المؤمنين عليه السلام:

له، فلا يكون الاستناد إلى فتوى بعضهم استناداً إلى الحجّه إلا مع إحراز كونه هو الأعلم.

نعم يجوز فى الفرض الأخذ بأحوط القولين أو الأقوال فى المسأله لأنّ الفتوى المطابق للاحتياط لو كان من الأعلم فقد عمل به، وإن كان فتوى غيره فالترخيص فى الفعل أو الترك الذى هو مقتضى فتوى الأعلم لا يمنع عن الأخذ بالاحتياط فى المسأله لا فى الجملة ولا - بالجملة؛ ولذا لا - يبعد الالتزام مع عدم إمكان تعيين الأعلم المعلوم إجمالاً بالأخذ بأحوط الأقوال، وكذا فيما إذا احتمل أنّ ما بين المختلفين فى الفتوى من احتمال كونه أعلم من غيره، وهذا بناءً على أنّ الحكم مع تساوى المجتهدين المختلفين فى الفتوى هو التخيير؛ لأنّ الأخذ بقول أحدهم مع احتمال أنّ فى البين من هو أعلم منه يكون من الأخذ بمشكوك الاعتبار.

نعم إذا كان احتمال الأعلميّه منحصرأً فى واحد معيّن قبل الفحص أو بعده يتعيّن الأخذ بقوله على بناء التخيير بين المتساويين، لإحراز أن فتواه بالأخذ به حجّه، بخلاف الآخريّن فإنّه لا - يعلم حتى بالأخذ اعتبار فتواهم، وبناءً على التساقط فى فرض عدم وجود الأعلم بينهم وعدم ثبوت التخيير بين المتساويين يكون الحكم هو لزوم الاحتياط التامّ فى الواقعه، كما فى صورته إحراز التساوى وعدم ثبوت التخيير بينهما.

(اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك).

ثالثها: إن قول الأفضل أقرب من غيره جزماً، فيجب الأخذ به عند المعارضه عقلاً.

ولا يخفى ضعفها:

أما الأول: فلقوه احتمال أن يكون وجه القول بالتعيين للكل أو الجلّ هو الأصل، فلا مجال لتحصيل الإجماع مع الظفر بالاتفاق، فيكون نقله موهوناً، مع عدم حجيه نقله ولو مع عدم وهنه.

اللهم إلا- أن يقال بثبوت السيره العقلانيه عند اختلاف أهل الخبره بالرجوع إلى من يكون احتمال خبرويه فيه أقوى من الغير، وإذا كان احتمال الأ-علميه غير متعين في واحد معين، بأن احتمل أعلميه زيد من الجميع حتى من عمرو، واحتمل أن عمراً كذلك يعنى أعلم من الكلّ حتى من زيد لزم الاحتياط بين فتاوى زيد وعمرو، ولا يجب الاحتياط التامّ في الواقعه إذا علم أن أحدهما أعلم من الآخر إجمالاً أو احتمل ذلك إجمالاً، وأما إذا لم يكن كذلك بأن علم تساويهما في الفضيله، فإن قلنا بالتخير في المتساويين كان العامي مخيراً بينهما، وإن لم نلتزم بالتخير لعدم تمام الدليل عليه يكون الحكم هو الاحتياط التامّ في الواقعه، كما إذا أفتى زيد بوجوب صلاه الظهر وعمرو بوجوب الظهر أو الجمعه تخيراً وكان في المسأله قول آخر ولو من غير علماء عصره بوجوب الجمعه تعييناً فلا بدّ للعامي من الإتيان بكلّ من الظهر والجمعه تعييناً للاحتياط التامّ.

لا يقال: إذا أفتى أحد الأحياء بوجوب صلاه الظهر تعييناً والآخر بوجوبها أو وجوب الجمعه تخيراً فمع فرض التساوى بينهما في الفضيله وكونهما أفضلين

وأما الثاني: فلأن الترجيح مع المعارضه في مقام الحكومه، لأجل رفع الخصومه التي لا تكاد ترتفع إلا به، لا يستلزم الترجيح في مقام الفتوى، كما لا يخفى.

وأما الثالث: فممنوع صغرى وكبرى، أما الصغرى فلأجل أن فتوى غير الأفضل ربما يكون أقرب من فتواه، لموافقته لفتوى من هو أفضل منه ممن مات،

بالإضافه إلى باقى الأحياء أو من المحتمل أعلميتهما يكونان متفقين في عدم وجوب صلاه الجمعه تعييناً وأن صلاه الظهر يوم الجمعه مجزيه عن الواقع، فما وجه الاحتياط التام في هذه الصوره حتى لزم على العامي أن يحتاط بالإتيان بصلاه الجمعه أيضاً.

فإنه يقال: ما ذكر إنما يتم فيما إذا أحرز أن أحدهما أعلم من الآخر أو محتمل الأعلميّه، ولكن لم يتمكّن من تعيينه شخصاً منهما، وأمّا إذا أحرز تساويهما ولم نقل بالتخير في الفرض كما هو المفروض؛ لأنه لم يتم دليل على اعتبار فتواهما للتعارض يسقط اعتبار كلّ من الفتويين، وقد ذكرنا أنه إذا سقط الطريق عن الاعتبار في مدلولهما المطابقي فلا يبقى مجال لاعتبار مدلولهما الالتزامي، وإذا احتمل وجوب صلاه الجمعه تعييناً فاللازم رعايته.

فقد تحصيل من جميع ما ذكرنا أنّ المعين لاعتبار فتوى مجتهد إحراز أعلميّته بالإضافة إلى الآخرين أو احتمال الأعلميّه فيه خاصّه، بأنّه إمّا أعلم من السائرين أو أنّه والسائرين على حدّ سواء، بلا فرق بين أن يصل احتمال الأعلميّه فيه إلى حدّ الظنّ أم لا. وأمّا إذا تردّدت الأعلميّه بين المتعدّدين أو احتمالهما فاللازم الاحتياط بالأخذ بالفتوى المطابقه للاحتياط منهما.

ولا يصغى إلى أن فتوى الأفضل أقرب في نفسه، فإنه لو سلم أنه كذلك إلا أنه ليس بصغرى لما ادعى عقلاً من الكبرى، بدهاه أن العقل لا يرى تفاوتاً بين أن تكون الأقربيه في الأماره لنفسها، أو لأجل موافقتها لأماره أخرى، كما لا يخفى.

الثانى: إذا ترددت الأعلميّه بين اثنين، بأن ظنّ أنّ زيدا أعلم من عمرو، واحتمل أيضاً أنّ عمراً أعلم من زيد، ولكن كان احتمال أعلميّه عمرو أضعف، فهل الظنّ يكون معيّناً لاعتبار فتواه بحيث لا يلزم على العاميّ الاحتياط بين فتواهما، أو يجب في الفرض الجمع بأحوط القولين في المسائل؟ بناءً على ما ذكر من التخيير بين المتساويين فمجرد احتمال مرجّحيّه الظنّ يوجب دوران الحجّج بين التعيين والتخيير فاللزام الأخذ باحتمال التعيين، وأمّا بناءً على عدم الدليل على التخيير ولزوم الاحتياط بين فتاويهما أو حتّى بالإضافه إلى الواقع فلا- يكون مجرد الظنّ بالأعلميّه مع احتمال الأعلميّه في الطرف الآخر أيضاً مرجّحاً فاللزام الاحتياط بالأخذ بأحوط القولين أو الاحتياط التامّ على تفصيل تقدّم.

هذا كلّه فيما إذا أمكن الاحتياط بين الفتاوى أو في الواقع وإلا- فمع اختصاص احتمال الأعلميّه _ ظناً أو بدونه _ لأحدهما يختصّ العمل بفتواه وإلا يتخير؛ لأنّ اللّازم على المكلف مع عدم التمكن من الموافقه القطعيّه للحكم الواقعيّ أو الحجّج المعتمره الاكتفاء بالموافقه الاحتماليّه، بل الأمر كذلك حتى فيما أمكن الاحتياط بين الفتاوى أو حتّى بالإضافه إلى الحكم الواقعيّ في الواقعه، ولكن أحرز أنّ الشارع لا يلزم الناس على الاحتياط المتقدم، لعسره على الناس ولما يناسب كون الشريعه سمحه وسهله، بأن يوجب إلزامهم به فرار الناس عن الالتزام بأحكام الشريعه، فيتخير الناس في الوقايح بالاكتفاء بالموافقه الاحتماليّه فيما إذا لم تختصّ الواقعه بنفسها بعلم إجماليّ، أو لم يختصّ احتمال الأعلميّه بواحد من المجتهدين سواء كان بحدّ

وأما الكبرى فلأن ملاك حجيه قول الغير تعبدًا ولو على نحو الطريقيه، لم يعلم أنه القرب من الواقع، فلعله يكون ما هو في الأفضل وغيره سيات، ولم يكن لزياده القرب في أحدهما دخل أصلاً.

نعم لو كان تمام الملاك هو القرب، كما إذا كان حجه بنظر العقل، لتعين الأقرب قطعاً، فافهم.

الظن أم لا.

الثالث: قد ذكر في العروه في المسأله السابعه عشره من مسائل الاجتهاد والتقليد من العروه: المراد من الأعلم من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسأله وأكثر اطلاعاً لنظائرها وللأخبار وأجود فهماً للأخبار، والحاصل أن يكون أجود استنباطاً، والمرجع في تعيينه أهل الخبره والاستنباط.

أقول: ما ذكره قدس سره في قوله أجود استنباطاً بالإضافة إلى الآخرين صحيح، ويحصل ذلك بكون الشخص أقوى مهاره في القواعد التي تحسب من المدارك في المسائل من حيث تنقيحها وتطبيقها على صغرياتها، وأجود فهماً للخطابات الشرعيه والخصوصيات الوارده فيها خصوصاً في الأخبار من تشخيص مداليلها، وتشخيص الجمع العرفي بين مختلفاتها، ولحاظ المعارضه بين بعضها مع بعض، ولا أظن أن يكون مجرد كثره الاطلاع على الأخبار أو نظائر المسأله دخيلاً في الأعلميّه، والمراد من القواعد المشار إليها أعم من القواعد الفقهيّه العامه أو القواعد الأصوليه التي يستعملها الفقيه في مقام الاستنباط من الخطابات الشرعيه كما لا يخفى.

ص : ٢٩١

اختلفوا فى اشتراط الحياه فى المفتى، والمعروف بين الأصحاب الاشتراط وبين العامه عدمه، وهو خيره الأخباريين وبعض المجتهدين من أصحابنا [١].

اشتراط الحياه فى المفتى

[١] ذكر قدس سره أنّ المعروف بين أصحابنا اعتبار حياه المجتهد فى جواز تقليده فلا يجوز تقليده بعد موته حدوداً وبقاءً، خلافاً لما هو المعروف بين العامه من عدم اعتبار الحياه، وهو خيره الأخباريين وبعض المجتهدين من أصحابنا، وربما يفصل فيقال لا يجوز تقليد المجتهد بعد موته ابتداءً، ولكن يجوز البقاء على تقليد المجتهد بعد موته، فيشترط فى جواز التقليد البدوى ولا يشترط فى التقليد الاستمرارى. وذكر قدس سره فى وجه ما هو المعروف بين أصحابنا وهو المختار عنده بأنّ جواز تقليد الميت مشكوك والأصل عدم جوازه. وبتعبير آخر كون شىء طريقاً بحيث يوجب تنجز الواقع عند الإصابه والعذر عند خطئه وموافقته يحتاج إلى الإحراز وقيام دليل عليه، وإلا فالأصل عدم الاعتبار.

وقد يقال فى الاستدلال على الجواز وجوهاً ضعيفه لا تصلح لرفع اليد عن الأصل الذى ذكرناه.

منها الاستصحاب فى بقاء رأى المجتهد ونظره بعد وفاته أيضاً على الاعتبار.

وأجاب قدس سره عن هذا الوجه بأنّ الرأى والنظر بنظر العرف متقوم بالحياه، ولا بقاء له بعد موت المجتهد حتى يستصحب اعتباره، ويعتبر فى جريان الاستصحاب فى حكم _ وضعياً كان أو غيره _ بقاء الموضوع له، وبقاء بعض الأحكام بعد موت الشخص كطهارته أو نجاسته وجواز نظر زوجته إليه إنّما هو بحسبان العرف بتقوم هذه الأحكام ببدنه الباقى بعد موته وإن كانت الحياه دخيله فى حدوث هذه

وربما نقل تفاصيل:

منها: التفصيل بين البدوى فيشترط، والاستمرارى فلا يشترط، والمختار ما هو المعروف بين الأصحاب، للشك في جواز تقليد الميت، والأصل عدم جوازه، ولا مخرج عن هذا الأصل، إلا ما استدل به المجوّز على الجواز من وجوه ضعيفه.

منها: استصحاب جواز تقليده في حال حياته، ولا يذهب عليك أنه لا مجال له، لعدم بقاء موضوعه عرفاً، لعدم بقاء الرأى معه، فإنه متقوم بالحياه بنظر

الأحكام، وهذا بخلاف اعتبار الرأى والنظر، فإنّ الرأى والنظر بحسب النظر العرفيّ يتقوّمان بحياه الشخص، ولا بقاء له بعد الموت ليستصحب اعتباره.

نعم الموضوع له وإن كان باقياً حقيقه لقيامه بالنفس الناطقه التى لتجرّدها لا زوال له، إلا أنّ المعيار في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع بنظر العرف، ولا بقاء للموضوع للرأى والنظر بعد الموت، فلا يجدى بقاء النفس عقلاً في جريان الاستصحاب مع عدم مساعده العرف على بقاء النفس وحسبان أهله أنّها غير باقيه وإنّما تعاد يوم القيامه بعد انعدامها. وتعرض قدس سره بعد ذلك لما يقال: هذا فيما كان حدوث الرأى والنظر موضوعاً لحدوث الاعتبار وبقاء الرأى والنظر موضوعاً لبقاء الاعتبار، وأمّا إذا كان الحدوث بمجرد موضوعاً لحدوث الاعتبار وبقائه فلا إشكال في جواز التقليد بعد موت المجتهد. وأجاب عن ذلك بأنّ الأمر ليس كذلك، بل بقاء الرأى موضوع لبقاء الاعتبار؛ ولذا لو تبدّل رأى المجتهد أو زال بالهرم والجنون فلا يبقى للرأى الحادث اعتبار، هذا كلّه بالإضافة إلى جواز التقليد عن المجتهد بعد موته ابتداءً.

أقول: عدم جواز تقليد المجتهد بعد زوال عقله بجنون ونحوه أو تبدّل رأيه لا يدلّ على أنّ الموضوع لحدوث الاعتبار حدوث الرأى، ولبقاء الاعتبار بقاء الرأى،

العرف، وإن لم يكن كذلك واقعاً، حيث إن الموت عند أهله موجب لإنعدام الميت ورأيه، ولا ينافي ذلك صحة استصحاب بعض أحكام حال حياته، كطهارته ونجاسته وجواز نظر زوجته إليه، فإن ذلك إنما يكون فيما لا يتقوم بحياته عرفاً بحسبان بقاءه بيدنه الباقي بعد موته، وإن احتمل أن يكون للحياه دخل في عروضه واقعاً، وبقاء الرأي لا بد منه في جواز التقليد قطعاً، ولذا لا يجوز التقليد فيما إذا تبدل الرأي أو ارتفع، لمرض أو هرم إجماعاً.

فإن نظير ذلك ثابت في اعتبار الخبر أيضاً، فإن المخبر إذا ذكر كذب خبره السابق وأنه وقع اشتباهاً فلا يعبأ بخبره السابق في الأحكام الشرعيه الكليه، بل في الموضوعات أيضاً في غير مقام الشهاده والإقرار حيث إن مع تمام الشهاده وحصول القضاء لا ينقض الحكم السابق، والرجوع من الإقرار السابق لا يسمع يعني لا يبطل إقراره السابق إلا فيما اعتبر تعدد الإقرار كالإقرار بالزنا ونحوه أو مطلق الحدود بناءً على سقوطها بعد الإقرار على ما قيل، مع أن الخبر والإقرار بحدوثهما موضوع للاعتبار حدوثاً وبقاءً، وكما يمكن أن يكون الخبر فيما إذا وقع موضوعاً للاعتبار بشرط عدم رجوع المخبر عن إخباره وعدم اعترافه بوقوعه اشتباهاً، كذلك يمكن أن يكون الرأي موضوعاً لحدوث الاعتبار وبقائه ما لم يقع رجوع عن الرأي الحادث أو ما لم يحدث جنون ونحوه، حيث إن المفتى بعد جنونه رأيه السابق غير معتبر، لا لعدم بقاء الرأي بعده، بل لأن المجنون لا يليق به منصب الزعامه الدينيه؛ ولذا يعتبر في مرجع التقليد بعض الأمور مما لا يكون الشخص مع فقدها مناسباً لذلك المنصب ولو مع بقاء رأيه.

والصحيح في الجواب عن استصحاب اعتبار الرأي والنظر هو ما تقدم عند التكلّم في الاستصحاب في الأحكام من الشريعه السابقه، وأن المتيقن هو اعتبار رأي

وبالجمله يكون انتفاء الرأى بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه، ويكون حشره فى القيامه إنما هو من باب إعاده المعدوم، وإن لم يكن كذلك حقيقه، لبقاء موضوعه، وهو النفس الناطقه الباقية حال الموت لتجرده، وقد عرفت فى باب الاستصحاب أن المدار فى بقاء الموضوع وعدمه هو العرف، فلا يجدى بقاء النفس عقلاً فى صحه الاستصحاب مع عدم مساعده العرف عليه، وحسبان أهله أنها غير باقيه وإنما تعاد يوم القيامه بعد انعدامها، فتأمل جيداً.

لا يقال: نعم، الاعتقاد والرأى وإن كان يزول بالموت لانعدام موضوعه، إلا أن حدوثه فى حال حياته كافٍ فى جواز تقليده فى حال موته، كما هو الحال فى الروايه.

المجتهد بالإضافه إلى من تعلّم الحكم منه حال حياته، وأما بالإضافه إلى من لم يتعلّم منه حال حياته وأراد تعلّم رأيه ونظره بعد موته فلا- دليل على اعتبار نظره الحادث بالإضافه إليه، والتميّز السابق غير باق قطعاً، والمشكوك فعلاً غير مسبوق باليقين به. أضف إلى ذلك أن الشبهه حكميه والاستصحاب فى عدم الجعل بنحو العموم لولم يكن وارداً على الاستصحاب فى بقاء المجعول فلا ينبغى أنه معارض له.

ومع الاغماض عن جميع ما ذكر فما ذكر الماتن قدس سره من عدم بقاء الرأى للميت _ فإنّ قيامه بالنفس الناطقه وهى وإن كانت باقيه حقيقه ولكنّ بقاءها خلاف النظر العرفى حيث يرى أهل العرف زوالها بالموت ويحسبون الحشر إعاده للنفس الناطقه المعدومه _ لا- يخفى ما فيه، فإنّ أهل العرف يرون بقاء الروح الانسانيّه ويحتمل بقاء الميت بعد موته على رأيه وإن احتملون الزوال بحسب انكشاف الحال للروح بعد الموت إلا أنّ ذلك لا يمنع من استصحاب بقاء رأيه بحاله ولو بالنسبه إلى المدارك التى كانت عنده قبل موته فى هذه الدنيا.

فإنه يقال: لا شبهه في أنه لا بد في جوازه من بقاء الرأي والإعتقاد، ولذا لو زال بجنون أو تبدل ونحوهما لما جاز قطعاً، كما أشير إليه آنفاً. هذا بالنسبة إلى التقليد الابتدائي.

وأما الاستمراري فربما يقال بأنه قضيه استصحاب الأحكام التي قلده فيها [١].

[١] بعد ما منع قدس سره من جريان الاستصحاب _ في بقاء حجّيه الرأي والنظر بما ذكره من أنّ الموضوع لحدوث الحجّيه حدوث الرأي ولبقائها بقاء الرأي، وحيث إنّ المجتهد لا يبقى له رأى ونظر بعد موته فلا يكون لاستصحاب الحجّيه والنظر موضوع ليجرى فيه الاستصحاب _ تعرّض لاستصحاب آخر ذكره لمشروعيه بقاء العامي على تقليد مجتهد بعد موته، وهو جريانه في بقاء الأحكام الشرعيه الثابته في حقّ العامي عند تقليده ذلك المجتهد حال حياته، حيث إنّ رأى مجتهد ونظره وإن كان واسطه في حدوثها إلا أنّ تلك الأحكام التي حدوثها مقتضى حجّيه رأى مجتهد عارضه لموضوعاتها من الأفعال وغيرها كساير الموضوعات.

وأجاب عن هذا الاستصحاب بأنّه لا مجال له بناءً على ما تقدّم منه من أنّ اعتبار شيء طريقاً مقتضاه ثبوت الحجّيه أي المنجزيه والمعدّريه له، لا إنشاء أحكام يكون مفادها مطابقاً لمفاد ذلك الشيء حتى بمفاد الحكم الشرعيّ الطريقيّ الظاهريّ، وإذا كان مفاد دليل اعتباره ثبوت الحجّيه أي المنجزيه والمعدّريه تكون الحجّيه ثابتة لنفس الرأي والنظر، ولا بقاء لهما بعد موت المجتهد ليجرى فيه الاستصحاب في ناحيه حجّيته، وما تقدّم منه قدس سره سابقاً في بعض تنبيهات الاستصحاب في توجيه قيام الأماره المعتمره مقام العلم في إحراز الحاله السابقه من أنّ مفاد خطابات الاستصحاب جعل الملازمه بين ثبوت الحكم وبقائه بحيث تكون الحجّيه على الحدوث

فإن رأيه وإن كان مناطاً لعروضها وحدوثها، إلاّ أنه عرفاً من أسباب العروض لا من مقومات الموضوع والمعروض، ولكنه لا يخفى أنه لا يقين بالحكم شرعاً سابقاً، فإن جواز التقليد إن كان بحكم العقل وقضيه الفطره كما عرفت فواضح، فإنه لا يقتضى أزيد من تنجز ما أصابه من التكليف والعذر فيما أخطأ، وهو واضح. وإن كان بالنقل فكذلك، على ما هو التحقيق من أن قضيه الحجيه شرعاً ليس إلاّ ذلك،

حجّه البقاء أيضاً عند الشك كان تكلفاً، فلا يقال إنّ مقتضاه أنّ ما دلّ على اعتبار الرأى والنظر عند حدوثه يلازم بقاء الحادث على اعتباره، فلا يكون فى البين دليل حجّيه رأيه السابق فى اللاحق أى بعد موته.

نعم بناءً على ما هو المعروف عند العلماء من أن مقتضى اعتبار شىء طريقاً لإنشاء أحكام تكليفيه أو وضعيه على طبق الطريق المعترف، وتكون تلك الأحكام أحكاماً طريقيه ظاهريه فللاستصحاب فى بقاء تلك الأحكام بعد موت المجتهد فى حقّ مقلديه وجه، بدعوى أنّ حدوثها وإن كان مقتضى اعتبار الرأى والنظر إلاّ أنّها كانت قائمه بموضوعاتها ومتعلقاتها، إلاّ أنه لا يمكن المساعده عليها، فإنّه وإن بنى على ثبوت تلك الأحكام فى حقّ العاميّ إلاّ أنّها كانت بعنوان رأى المجتهد ونظره، وهذا العنوان المقوم لها غير باق بعد موت المجتهد، واحتمال أنّ الأمر فى تلك الأحكام كان بهذا العنوان كاف فى عدم جريان الاستصحاب فيها، لعدم إحراز بقاء العنوان المقوم لها.

بل يمكن أن يقال إنّّه إذا لم يجز البقاء على تقليد المجتهد بعد زوال رأيه لهمر ومرض لم يجز البقاء بعد موته بالأولويه؛ لأنّ المرض والهزم لا يوجب زوال الشخص بل يزول رأيه ونظره، بخلاف الموت فإنّه زوال للشخص أيضاً.

أقول: لا يخفى ما فى كلامه فى قوله قدس سره عدم جريان الاستصحاب على تقدير

لإنشاء أحكام شرعية على طبق مؤداها، فلا مجال لاستصحاب ما قلده، لعدم القطع به سابقاً، إلا على ما تكلفنا في بعض تنبيهات الإستصحاب، فراجع، ولا دليل على حجيه رأيه السابق في اللاحق.

وأما بناءً على ما هو المعروف بينهم، من كون قضيه الحجيه الشرعيه جعل مثل ما أدت إليه من الأحكام الواقعيه التكليفيه أو الوضعيه شرعاً في الظاهر، فلا إستصحاب ما قلده من الأحكام وإن كان مجال، بدعوى بقاء الموضوع عرفاً،

الالتزام بأن معنى اعتبار الرأى والنظر جعل الحجيه له إلا- على التكلف السابق، مع أن على ذلك التكلف أيضاً لا- موضوع للاستصحاب في المقام؛ لأن التكلف السابق كان حاصله أنه إذا أحرز التكليف والحكم بالأماره المعتمده، وكان الشك في سعه ذلك الحكم والتكليف ثبوتاً بحيث على تقدير ثبوته واقعاً له سعه تبقى في مورد قصور تلك الأماره على دلالتها على البقاء، فيقال إن مفاد خطابات الاستصحاب جعل الملازمه والتعبد بها في مورد الشك في البقاء على تقدير الثبوت سابقاً، فتكون النتيجة هي أن الأماره التي تكون منجزه لذلك التكليف والحكم توجب التنجز بالإضافة إلى مورد الشك في بقائه، والشك في المقام ليس في بقاء التكليف والحكم الواقعي على تقدير إصابه الفتوى بالواقع وثبوت ما أدى إليه نظر المجتهد واقعاً، بل بقاؤه على هذا التقدير وجداناً معلوم، وإنما الشك في نفس إصابه نظر المجتهد للواقع.

نعم على تقدير الثبوت كان رأيه ونظره منجزاً له بالإضافة إلى حال حياته، كما أنه كان موافقه نظره عذراً على تقدير عدم إصابه ومخالفه المكلف الواقع، والمفروض أن هذا المنجز والمعدّر انتفى بموت المجتهد، فإن أمكن استصحاب الحجيه لذلك النظر الذي كان حال حياه المجتهد فهو، وأما إذا بنى على أن النظر في

لأجل كون الرأى عند أهل العرف من أسباب العروض لا من مقومات المعروض، إلا أن الإنصاف عدم كون الدعوى خاليه عن الجراف، فإنه من المحتمل _ لولا المقطوع _ أن الاحكام التقليديه عندهم أيضاً ليست أحكاماً لموضوعاتها بقول مطلق، بحيث عدّ من ارتفاع الحكم عندهم من موضوعه، بسبب تبدل الرأى ونحوه، بل إنما كانت أحكاماً لها بحسب رأيه، بحيث عدّ من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدل، ومجرد احتمال ذلك يكفى فى عدم صحه استصحابها،

بقائه منجز بالإضافة إلى التكاليف المتوجهه إلى المقلدين فلا موضوع للحجته؛ لانتفاء ذلك النظر بالموت.

هذا كله مع قطع النظر عما ذكرنا فى اعتبار شىء طريقاً حيث يعتبر ذلك الشىء علماً بالواقع، وعليه فالمكلف عند تعلم رأى المجتهد وفتواه حال حياته للعمل كان عالماً بتكاليفه الواقعيه فى نظر الشارع ويشكك بعد موته أن المتعلم منه كذلك يكون أيضاً عالماً بتلك التكاليف بنظر الشارع، فبناءً على جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه يجرى الاستصحاب فى بقائه عالماً بها.

وأما ما ذكره قدس سره فى وجه عدم جواز البقاء وتقليد الميت ابتداءً بقياس الأولويه فقد ذكرنا ما فيه، فإن الإجماع على عدم جواز البقاء وتقليد المجتهد بعد الجنون أو الهرم الذى يلحق معه الشخص بالصبيان، للعلم بعدم رضا الشارع بزعامتها الدينيه، بخلاف الموت فإنه ارتحال الشخص من عالم إلى عالم أرقى حيث بموت الأنبياء والمعصوم والأولياء لا ينقص من شرفهم وعظمتهم شيئاً؛ ولذلك نلتزم بجواز البقاء على تقليد الميت إذا لم يكن فى الأحياء الموجودين من هو أعلم منه، بل وجوب البقاء على تقليده إذا كان هو أعلم منهم، وتعلم منه حال حياته الوظائف الشرعيه للعمل بها، وأما ما لم يتعلمها فاللازم فيها الرجوع إلى الحى على التفصيل السابق.

لإعتبار إحراز بقاء الموضوع ولو عرفاً، فتأمل جيداً.

هذا كله مع إمكان دعوى أنه إذا لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال الرأى، بسبب الهرم أو المرض إجماعاً، لم يجز فى حال الموت بنحو أولى قطعاً، فتأمل.

ومنها: إطلاق الآيات الداله على التقليد.

وليس المدرك فى شىء من ذلك الاستصحاب، كل ذلك الالتزام لا للاستصحاب ليقال بأن المقام من الشبهه الحكميه ولا اعتبار للاستصحاب فيها، بل لإطلاق الروايات الوارده فى جواز أخذ معالم الدين من الأحياء المتحمّلين لها على ما فى الروايات المتعدّده، فإنّه لم يقيد فى شىء منها بأن المأخوذ من المعالم إذا كان بصوره الفتوى يعمل به مادام المأخوذ منه حياً، والالتزام بعدم جواز التقليد من الميت ابتداءً _ يعنى التعلّم من الميت للعمل بالرجوع إلى من يخبر بفتواه وما سمع منه _ لاحتمال أنّ المقدار الممضى من السيره العقلانيه فى الرجوع إلى أهل الخبره فى تعلّم الأحكام الشرعيه للعمل هو الرجوع إلى الحيّ والتعلّم منه.

وبتعبير آخر الفقيه الذى تعلّم العامى منه وظيفته الشرعيه فى الوقايع التى يتلى بها حال حياته يحسب كأحد الأحياء، فإن كان أعلمهم يجب الأخذ بقوله ولو بعد موته كما هو مقتضى السيره العقلية، وإن كان فيه احتمال الأعلميّه جاز البقاء على تقليده إن اختصّ به احتمالها لو لم نقل بتعيين البقاء فى الفرض أيضاً، بدعوى اختصاص احتمال الأعلميّه بواحد فى الأحياء كان معيناً، لدوران الحجّه فى ذلك الفرض بين التعيين والتخير، ولا يجرى هذا الدوران فيما إذا كان الاحتمال فى الميت؛ لأنّ جماعه من العلماء لم يجوّزوا التقليد من الميت حتى بقاءً وحتىّ فى فرض كونه أعلم من الحيّ فلا- يتمّ دوران الأمر فى تقليده بين التعيين والتخير، وما ذكرنا من جريان السيره العقلانيه من اتباع قول من يختصّ باحتمال الأعلميّه،

وفيه _ مضافاً إلى ما أشرنا إليه من عدم دلالتها عليه _ منع إطلاقها على تقدير دلالتها، وإنما هو مسوق لبيان أصل تشريعه كما لا يخفى. ومنه انقذ حال إطلاق ما دلّ من الروايات على التقليد، مع إمكان دعوى الإنساق إلى حال الحياه فيها.

ومنها: دعوى أنه لا دليل على التقليد إلا دليل الإنسداد، وقضيته جواز تقليد الميت كالحي بلا تفاوت بينهما أصلاً، كما لا يخفى.

إحرازها فيما إذا كان المحتمل ميّناً لا يخلو عن المناقشه، فالمتعين في الفرض الاحتياط بين قوله وقول أعلم الأحياء إلا إذا ادعى العلم أو الوثوق بأنّ الشارع لا- يريد من العامي الاحتياط في الوقايح حتى بين الأقوال، ويكتفى بالموافقه الاحتماليه الحاصله بمطابقه عمله بقول أحدهما.

وقد يقال إنّما يجوز البقاء على تقليد الميت أو يجب فيما إذا عمل العامي بفتواه حال حياته، وما لم يعمل به يتعين رجوعه إلى الحيّ سواء كان الميت أعلم أم لا، ولعلّ هذا القائل يرى أنّ التقليد هو العمل المستند إلى الفتوى وما دام لم يعمل به حال حياه المفتي يكون اتّباع قوله بعد وفاته من التقليد الابتدائيّ من الميت، أو يقال إنّه يكون المجتهد نوعاً في فتاواه مبتلى بالمعارض من مثله من الأحياء بحيث كان العامي مخيراً بين تقليده وتقليد الميت، والتخير في الحجّه مقتضاه أن يكون أحدهما حججه تعيينه بالأخذ بأحدهما المعين، كما تقدّم ذلك في التخير بين الخبرين المتعارضين على القول به، ولكن لا يخفى أنّه إذا كان المجتهد حال حياته أعلم أو محتمل الأعلميّه كانت فتواه معتبره، فيكون تعلّم العامي الحكم في واقعه منه موجباً لعلمه بالحكم الشرعيّ في تلك الواقعه، وقد تقدّم أنّه مع التعلّم من مجتهد حال حياته لا يعتبر العمل به حال حياته أيضاً.

ومما ذكرنا يظهر أنّ ما ذكر في العروه _ من أنّ التقليد هو الالتزام بالعمل بقول

وفيه أنه لا يكاد تصل النوبه إليه، لما عرفت من دليل العقل والنقل عليه.

ومنها: دعوى السيره على البقاء، فإن المعلوم من أصحاب الأئمه عليهم السلام عدم رجوعهم عما أخذوه تقليداً بعد موت المفتى.

وفيه منع السيره فيما هو محل الكلام، وأصحابهم عليهم السلام إنما لم يرجعوا عما أخذوه من الأحكام لأجل أنهم غالباً إنما كانوا يأخذونها ممن ينقلها عنهم عليهم السلام بلا واسطه أحد، أو معها من دون دخل رأى الناقل فيه أصلاً، وهو ليس بتقليد كما لا يخفى، ولم يعلم إلى الآن حال من تعبد بقول غيره ورأيه، أنه كان قد رجع أو لم يرجع بعد موته.

ومنها: غير ذلك مما لا يليق بأن يسطر أو يذكر.

مجتهد معين وإن لم يعمل به، بل ولولم يأخذ فتواه، فإذا أخذ رسالته والتزم بالعمل بما فيها كفى في تحقق التقليد _ غير تام؛ لأن الالتزام غير داخل لا- في مدلول أخبار وجوب طلب العلم وأخذ معالم الدين، ولا- في حكم العقل من لزوم رعايه التكليف الواقعيه وموافقته وامثالها وجداناً أو بالإحراز التعبدى، فإذا أخذ رساله مجتهده والتزم للعمل بما فيها ولكن توفى المجتهده قبل التعلم منها فضلاً عن العمل يكون تقليده تقليداً من الميت ابتداءً، لخروجها عن أخبار الأخذ والتعلم التي أشرنا إليها وذكرنا إحراز الإمضاء في مقدار مدلولها من السيره ولم يحرز الإمضاء في غير ذلك المقدار.

وكذا ظهر الحال فيما ذكره من أن الأقوى جواز البقاء على تقليد الميت ولا يجوز تقليد الميت ابتداءً.

وقد تقدّم الوجه في عدم جواز تقليد الميت ابتداءً، وقد يقال (1) في وجه عدم

ص: ٣٠٣

جوازه وجه آخر وهو أنّ المسائل الاختلافية بين الفقهاء فى نفسها كثيرة جداً ولو لم يعتبر فى جواز التقليد الابتدائى حياه المفتى بأن جاز التقليد عن الميّت ابتداءً لزم الرجوع فى تلك المسائل الكثيره إلى الأعلم من الأحياء والأموات، فىنحصر جواز التقليد فى المذهب بواحد أو اثنين فى جميع الأعصار لاعتبار الأعلميّه من الكلّ أو يحتاط بين اثنين وثلاث، وهذا خلاف المعلوم من ضروره المذهب حيث إنّ هذا النحو من التقليد يعدّ مذهباً للعامه.

ولكن هذا الوجه فيه من المناقشه؛ لأنّ الأعلم إلى بعض الأعصار لا يبقى بالإضافه إلى جميع الأعصار فى وصف الأعلميّه، بل يوجد فى بعض العصور التاليه من هو أعلم بالإضافه إلى الأعلم السابق، وهذا ليس نظير مذهب العامه حيث لا ينسدّ باب الاجتهاد فى الأحكام ويفتح باب الاجتهاد فى فهم الفتوى أو استخراج الفتوى من أقوال السابقين المعروفين بالأعلميّه لا يحتاج إلى تكلفه بعد ما بيّنا الوجه فى اعتبار الحياه فى المفتى فى التقليد الابتدائى من قصور أدلّه إمضاء السيره العقلانيّه.

ولا بأس بالتعرض فى المقام إلى جملة من المسائل التى ذكرها فى العروه فى الاجتهاد والتقليد، منها ما ذكره قدس سره فى:

(مسأله ١٠) إذا عدل عن الميت إلى الحي لا يجوز له العود إلى الميت [١].

(مسأله ١١) لا يجوز العدول عن الحي إلى الحي إلا إذا كان الثانى أعلم [٢].

(مسأله ١٢) يجب تقليد الأعلم مع الإمكان على الأحوط [٣] ويجب الفحص عنه.

[١] وقد ظهر ممّا تقدّم إذا تعلّم الوظائف من مجتهد أعلم حال حياته ومات ذلك المجتهد فقلّمده مجتهداً حياً، فإن كان الميت أعلم بالإضافة إليه فرجوعه إلى الحي غير صحيح، ووجب عليه العمل بما تعلّم من الميت حال حياته، وإن كان فى كلّ منهما احتمال الأعلميّه بالإضافة إلى الآخر فلا بأس فيما إذا لم يوجب القطع بمخالفه التكليف الواقعى إمّا فى الواقعه السابقه أو اللاحقه وإن لم نقل بالاحتياط بين القولين والاكتفاء بالموافقه الاحتماليه.

[٢] ولا يخفى أنّ الثانى إذا صار أعلم من السابق يجب الرجوع إليه، وأمّا إذا علم أنّ الثانى كان أعلم من الحي الأول فيعلم بطلان تقليده الأول.

[٣] أقول: قد تقدّم لا يجب تقليد الأعلم فى المسائل التى لا يعلم اختلاف المجتهدين فيها لا إجمالاً ولا تفصيلاً، واتباع الأعلم فى المسائل التى يعلم العامى اختلاف العلماء فيها ولو إجمالاً عندهم لعدم اعتبار قول غيره، ويجب الفحص عن الأعلم فيها مع العلم بوجوده، بل مع احتمال وجوده لإحراز الحجّه فالأخذ بقول أحدهم مع الشك فى اعتبار قوله لا يكون مجزياً، كما تقدّم فى بيان حكم العقل فى إحراز الامثال والطاعه، كما لا يحرز أن ما أخذه منه إحراز لمعالم دينه ووظيفته

(مسألة ١٣) إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيله يتخير بينهما إلا إذا كان أحدهما أروع فيختار الأروع [١].

الشرعيه في الواقعه. نعم لا بأس بتركه والاحتياط بالأخذ بأحوط القولين.

[١] أقول: يقع الكلام تارة فيما إذا لم يعلم العامي اختلاف أحدهما مع الآخر في المسائل التي يتلى بها أو يحتمل ابتلاءه بها، وأخرى فيما إذا علم اختلافهما تفصيلاً أو إجمالاً، أما الفرض الأول فالظاهر جواز تعلم الحكم من كل منهما، وبعد تعلمه يجب عليه العمل بما تعلمه، وقد تقدم أنّ هذا مقتضى الإطلاق فيما دلّ على جواز المراجعه إلى من يثق به في تعلم الأحكام من يونس بن عبدالرحمن والحارث بن المغيرة وأمثالهما بلا حازه إلى إحراز عدم المخالفه بينهما بالأصل، ولا أثر لأورعيه أحدهما في الفرض؛ لأنّ ما يمكن أن يستند إليه في الالتزام بالرجوع إلى الأروع من مقبوله عمر بن حنظله وروايه داود بن الحصين التي في سندها الحكم بن مسكين عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيهما يمضى الحكم؟ قال: ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما، فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر» (١) وهما ظاهرتان في فرض ظهور اختلافهما.

وأما إذا كان الاختلاف بينهما محرزاً فالمتعين سقوط اعتبار كل من الفتاوى المختلفه بينهما عن الاعتبار، فإنّ دليل جواز التقليد بمعنى تعلم الحكم من الفقيه لا- يعمّ صورته العلم بالاختلاف، إلا فيما إذا كان أحدهما أعلم كما هو خلاف الفرض في المسألة، فيدور أمر العامي في المسألة بين الاحتياط في الواقعه إذا لم يمكن الاحتياط فيها بالأخذ بأحد القولين، وإذا أحرز أنّ الشارع لا يريد منها الاحتياط في

ص : ٣٠٦

الوقايح فتصل النوبه إلى الموافقه الاحتماليه التي تحصل بمطابقه عمله لفتوى أحدهما في المسائل، حيث إنه إذا لم يجب الموافقه القطعيه في الوقايح يكتفى بالموافقه الاحتماليه في الوقايح، وهذه الموافقه الاحتماليه مقدمه على الموافقه القطعيه في بعض الموارد مع العلم بالمخالفه في بعضها الآخر.

ولا دلالة في المقبوله ولا لروايه داود على خلاف ذلك، فإنّ موردهما القضاء وفصل الخصومه، ولا يمكن ذلك _ يعنى فصلها _ إلا- بنفوذ حكم أحدهما المعين، ولو ادعى استفاده حكم الرجوع إلى الفقيه في تعلم الحكم الشرعى أى الفتوى منهما لزم الالتزام بأنه إذا كان أحد الفقيهين أعلم من الآخر، والآخر أروع من الأعلم يكون المكلف على التخيير بينهما مع أنّ صاحب العروه أو غيره لم يلتزم بذلك، ووجه اللزوم ظهور المقبوله والروايه كون كلّ من الأوصاف مرجحاً لقضاء صاحبه، لا- أنّ المرجح مجموع تلك الأوصاف؛ ولذا كزر في المقبوله السؤال عمّا إذا كان كلّ من الحكمين مساوياً فيها وليس لأحدهما فضل على الآخر فيها.

ثمّ إنه كما تقدّم لا- تصل النوبه في مفروض المسأله بقاعده احتمال التعيين في الحجّه عند دوران أمرها، بأن يقال فتوى الأورع حجّه يقيناً والشكّ في فتوى الآخر وذلك فإنّ التخيير الذى ذكرنا للالتزام بعدم وجوب الاحتياط و كفايه الموافقه الاحتماليه، لا اعتبار كلا الفتويين على نحو التخيير أو اعتبار فتوى الأورع تعيناً، ليقال يؤخذ بالتعيين عند دوران الحجّه بين التعيين والتخيير.

وقد يقال(1): لا يكون المقام من دوران الحجّه بين التعيين والتخيير حتى بناءً

ص : ٣٠٧

١- ١) بحوث فى الأصول (الاجتهاد والتقليد) : ٦٥. (للإصفهاني).

(مسألة ١٤) إذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة من المسائل يجوز [١] في تلك المسألة الأخذ من غير الأعلم وإن أمكن الإحتياط.

على الالتزام بأنّ الحجّه عند دوران الأمر بين مجتهدين متساويين تخيريّه؛ لأنّ ما في أحد المجتهدين من المزيّه غير دخيل في ملاك طريقيّه فتواه، كما إذا دار الأمر بين مجتهدين متساويين في العلم ولكن أحدهما يواظب على نافله الليل دون الآخر.

ولكن لا- يمكن المساعدة عليه، فإنّه إذا احتمل أنّ ما في أحدهما من المزيّه وإن لم يكن ذلك دخيلاً في مطابقه فتاويه للواقع اعتبره الشارع بملاحظه منصب المرجعيّه والقضاء، دخل المقام مع الالتزام بالتخيير في الحجّه في صوره التساوى في دوران الأمر بين التعيين والتخيير فيها.

[١] قد يفصل (١) في المقام بين ما إذا لم يفتم الأعلم في مسألة لعدم إكمال فحصه عن مقتضى مدارك الحكم فيها أو أنّه لم يفحص عنها في تلك المسألة أصلاً، كما ربّما يتفق ذلك في مقام الاستفتاء عنه في مسألة فيجب فيها بالاحتياط، ففي مثل ذلك ممّا يحتمل الأعلم أنّه لو أكمل فحصه أو فحص عن المدرك فيها لأفتى بما أفتى فيه غير الأعلم، وكذا فيما لا يريد الأعلم أن يفتى فيها ببعض الملاحظات، كأن لا يريد أن يخالف المشهور في إفتائهم وإن كان مقتضى ملاحظه المدارك للأحكام هو ما أفتى به غير الأعلم، فإنّه يجوز في ذلك أيضاً الرجوع إلى فتوى غير الأعلم، فإنّه عالم بحكم المسألة كما هو فرض كونه مجتهداً عارفاً بطريق الاستنباط وتعيين الأحكام من أدلّتها، وكان المانع عن اعتبار فتاواه في سائر الموارد معارضتها وإحراز مخالفتها مع فتوى الأعلم ولو إجمالاً وهذا المانع غير موجود بالإضافة إلى مفروض الكلام فيعمّه ما دلّ على الرجوع بالعارف بالأحكام، ويؤيده السيره العقلائيّه، ويلحق

ص : ٣٠٨

بذلك ما إذا كانت المسألة مما لم يتعرّض الأَعلم لحكمها أصلاً ويحتمل العامي أنه لو كان متعرّضاً لحكمها لأفتى بما أفتى به غير الأَعلم.

وأما إذا كان عدم إفتاء الأَعلم بالإضافة إلى نفس الحكم الواقعي لا بالإضافة إلى مدركه، بل كان المستفاد من قوله أن مقتضى رعايه المدارك هو الحكم بالتكليف أو ما هو الموضوع له من الوضع، كما لو عبّر بقوله: الأَحوط لولم يكن أقوى هو الترك أو الإتيان، في مقابل من أفتى بجواز الارتكاب أو جواز الترك أو رأى الأَعلم أن مقتضى العلم الإجمالي الموجود بالتكليف في المسألة هو الاحتياط والجمع بين الفعلين، كما قال بالاحتياط في مسأله من سافر أربعة فراسخ غير قاصد الرجوع من يومه، وإذا رأى المجتهد أن ما دلّ على وجوب القصر فيه معارض بما دلّ على التمام فيه وليس في البين معيّن آخر لوجوب خصوص أحدهما، فقال لا مجال في المسألة إلا الاحتياط بالجمع بين القصر والتمام، فلا يجوز للعامي في مثل ذلك الرجوع إلى فتوى غير الأَعلم الذي ينفي التكليف في الفرض الأوّل أو يعيّن التكليف في ناحيه أحد الفعلين.

وعلى الجملة إذا كان ما ذكره الأَعلم في المسألة من الاحتياط متضمناً لتخطئه من ينفي التكليف أو الاحتياط فلا مجال فيها للرجوع إلى قول غير الأَعلم.

وقد ذكرنا في جواب هذا التفصيل في الدورات السابقة أن ما هو معتبر بالإضافة إلى العامي هو الفتوى بالحكم الشرعي، ومع عدم الافتاء به فلا موضوع لوجوب التعلّم منه والمفروض في المقام أنه ليس للأَعلم فتوى بالإضافة إلى الحكم الشرعي في المسألة ليعارض فتوى الآخر، ويبقى ما يتضمّن قول الأَعلم من تخطئه غيره، وأنه ليس بمقتضى المدارك ولا دليل على اعتبار قول الأَعلم في نفس هذا

(مسألة ١٥) إذا قلّم مجتهداً كان يجوز البقاء على تقليد الميّت فمات ذلك المجتهد، لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة، بل يجب الرجوع إلى الحيّ الأعلّم في جواز البقاء وعدمه [١].

القول، ولكن لا- يبعد بأن يقال الدليل على اعتبار قول الأعلّم في فرض المعارضه السيره العقلانيه، والعقلاء لا يعتنون بقول غير الأعلّم إذا كان القول المزبور موضع اتّهام من الأعلّم مع إمكان رعايه الواقع ولو بالاحتياط، والمفروض أنّ الأعلّم عيّن الوظيفه الظاهريّه فيه.

ثمّ إذا جاز العدول إلى غير الأعلّم في موارد عدم الفتوى من الأعلّم يجب رعايه الرجوع إلى الأعلّم فالأعلّم مع اختلافهما لعين ما تقدّم.

اختلاف الحيّ والميّت في مسألة جواز البقاء

[١] يقع الكلام تاره في فتوى المجتهد الميّت في مسألة البقاء على تقليد الميّت سواء أفتى فيها بجواز البقاء أو بعدم جوازه أو بوجوب البقاء، وأخرى في فتوى الحيّ الأعلّم سواء أفتى بجواز البقاء أو بعدم جوازه.

فقول: إذا أفتى الميّت بجواز البقاء على تقليد الميّت فلا- يجوز الاستناد إليه والاعتماد عليه في مقام العمل بساير فتاواه؛ لأنّ الاستناد في العمل بفتاواه اعتماداً على فتواه بجواز البقاء دورى، فلا بدّ من الرجوع إلى الحيّ الأعلّم في مسألة جواز البقاء على تقليد الميّت، فيكون المقام نظير ما إذا لم يكن للأعلّم فتوى في المسائل التي ابتلى بها المكلف، حتّى فيما إذا فرض أنّ الميّت كان أعلّم من الحيّ الموجود فعلاً، إذ لا- يعتبر قوله في مسألة البقاء على تقليد الميّت سواء كان فتواه بجواز البقاء أو وجوبه أو عدم جواز البقاء، وكذا يكون نظير ما إذا كان الأعلّم الحيّ غير واجد لساير شرايط التقليد حيث يرجع إلى فتوى الحيّ الواجد لشرايط جواز التقليد،

حيث إنّ فتوى الأعلّم الحَيّ هو المتيقّن في الاعتبار بالإضافة إلى العامّي بعد سقوط فتوى الميّت عن الاعتبار في مسأله البقاء على تقليد الميّت.

وعلى ذلك فإن أفتى الحَيّ الأعلّم بعدم جواز البقاء على تقليد الميّت فلا يترتّب على رأى الميّت في المسائل أى أثر حتّى إذا فرض أنّ فتواه كانت وجوب البقاء على تقليد الميّت فضلاً عن فتواه بجواز البقاء أو حرّمته، وأمّا إذا أفتى الحَيّ الأعلّم بجواز البقاء فهل يمكن الالتزام بأنّ للعامّي أن يعتمد في مسأله البقاء على تقليد الميّت على فتوى الميّت بفتوى الحَيّ فيها بجواز البقاء؟ بأن يبقى على تقليد الميّت في خصوص هذه المسأله بحيث صار ما يفتى الميّت حال حياته من جواز البقاء على تقليد الميّت حجّه بعد وفاته أيضاً بفتوى الحَيّ، أو أنّ فتاوى الميّت في سائر المسائل معتبره بفتوى الحَيّ بجواز البقاء ولا تعتبر فتوى الميّت في مسأله جواز البقاء حتّى مع حكم الحَيّ بجواز البقاء على تقليد الميّت.

الصحيح أن يقال: إن لم يختلف فتوى الحَيّ الأعلّم مع فتوى الميّت في مسأله جواز البقاء على تقليد الميّت _ بأن يكون ما أجازّه الحَيّ من البقاء كان هو الجائز على فتوى الميّت _ فلا يصير قول الميّت في مسأله جواز البقاء مع تقليد العامّي عن الحَيّ الأعلّم حجّه معتبره في تلك المسأله، فإنّ فتوى الأعلّم الحَيّ بجواز البقاء معناه أنّ الفتاوى من الميّت في المسائل إذا قلّد العامّي إيّاه فيها حال حياته هي الوظائف الشرعيّه بالإضافة إليه بعد مماته، ومع فرض رجوع العامّي إلى الحَيّ الأعلّم في ذلك وصرورته عالماً بوظائفه الشرعيّه لا- معنى لاعتبار فتاوى الميّت علماً في حقّ العامّي ثانياً بفتوى نفس الميّت حال حياته بجواز البقاء، لأنّ هذا الاعتبار يصير لغواً محضاً، وكذا الحال فيما إذا اختلفت فتوى الحَيّ الأعلّم مع فتوى الميّت وكانت

فتوى الحى أوسع من فتوى الميت فى الجواز، كما إذا كان الميت يعتبر فى جواز البقاء العمل بفتوى الميت حال حياته، ولكن الحى الأعم يجرى بقاء مطلقاً سواء عمل بفتوى الميت حال حياته أم لم يعمل، فإنه فى هذا الفرض أيضاً يكون العامى بالرجوع إلى الحى عالماً بالوظائف الشرعية فى الوقائع التى قلد فيها المجتهد الميت، فلا أثر للضيق فى فتوى الميت فى مسأله جواز البقاء.

وبتعبير آخر إذا صارت فتاوى الميت فى الوقائع فى المسائل التى تعلم حكمها من الميت حال حياته حجة فى حق العامى بفتوى الحى فلا يمكن شمول اعتبار فتوى الحى بالإضافة إلى فتوى الميت فى مسأله البقاء، حيث إنه لغو محض.

وأما إذا كان الأمر بالعكس، بأن كان الميت يجرى بقاء على تقليد الميت فى المسائل التى فيها قلند فى حياه المجتهد، سواء عمل بها فى حال حياته أم لا، ولكن الحى الموجود فعلاً يجرى له البقاء على تقليد الميت فى خصوص المسائل التى قلند فيها المجتهد، وعمل بها فى حال حياته، ففى هذا الفرض لو عمل العامى بفتوى الميت فى مسأله البقاء حال حياته، كما إذا بقى على تقليد مجتهد برهه من الزمان بعد موته اعتماداً على فتوى حى أجاز البقاء على تقليد الميت ولولم يعمل بفتواه حال حياته، وبعد موت هذا الحى إذا رجع إلى الحى الذى يعتبر العمل فى حال حياه الميت يبقى على تقليد الثانى فى مسأله البقاء الذى عمل بفتواه حال حياته فى البقاء على تقليد الميت الأول، وبذلك يمكن القول باعتبار فتوى الميت الثانى بفتوى الحى الفعلى فى البقاء على تقليد الميت الأول حتى فى المسائل التى لم يعمل بفتواه فيها زمان حياته، فىكون هذا نظير ما أقمنا الدليل على حججه خبر العدل فى الأحكام الشرعية وقام خبر عدل على حججه خبر مطلق الثقة فى الأحكام الشرعية، فتكون النتيجة حججه خبر مطلق

لا يقال: إذا أفتى الحىّ الفعلىّ بجواز البقاء على تقليد الميّت فى خصوص المسائل التى عمل بها العامىّ حال حياه مجتهدّه، ومنع عن البقاء على تقليدّه فيما لم يعمل به حال حياه؛ لقيام الدليل عند الحىّ على الاختصاص، فكيف يجوز للعامىّ الذى عمل بفتوى الميّت فى مسأله جواز البقاء حال حياه البقاء على فتاوى الميّت الأوّل مع عدم عمله بتلك الفتاوى زمان حياه الميّت الأوّل؟ حيث إنّ الحىّ الفعلىّ يمنع عن مثل هذا البقاء.

فإنّه يقال: العامىّ لم يستند فى البقاء على تلك الفتاوى إلى فتوى الحىّ فى مسأله جواز البقاء ليتناقض هذا النحو من البقاء مع فتواه، بل يستند فى جواز البقاء عليها إلى فتوى الميّت الثانى فى مسأله جواز البقاء، والمفروض أنّه عمل بهذه الفتوى فى زمان حياهه ويستند فى البقاء فى هذا الجواز إلى فتوى الحىّ الفعلىّ.

وبتعبير آخر إنّما منع الحىّ فى الاستناد فى تلك الفتوى بأن يعمل العامىّ بها مستنداً إلى الحىّ الفعلىّ وأنّه جوّز هذا الاستناد فيها ولم يمنع عنه، ولكن لم يمنع عن العمل بها مستنداً إلى فتوى الميّت الثانى.

ولا يخفى أنّ المراد بجواز البقاء فى كلّ من فتوى الحىّ والميّت الثانى عدم تعيّن البقاء، وعليه يكون فتاوى الميّت الأوّل وفتاوى الحىّ الفعلىّ من قبيل الحجّه التخييريّه بالمعنى المتقدّم، بمعنى أنّ للعامىّ اختيار إحداهما فى مقام العمل.

وأما إذا أفتى الميّت بجواز البقاء على تقليد الميّت، وأفتى الحىّ بوجوب البقاء فهل يمكن أن يعمّ فتوى الحىّ لمسأله جواز البقاء على تقليد الميّت التى أفتى فيها

الميت بالجواز؟ بحيث جاز للعامي العدول في غيرها من المسائل إلى الحي استناداً إلى فتوى الميت بجواز العدول والبقاء، أو أنه لا يمكن أن تعم فتوى الحي تلك المسألة، بل يختص اعتبار فتوى الحي لسائر فتاوى الميت في المسائل.

قد يقال بالاختصاص حيث إن شمول اعتبار فتوى الحي بوجوب البقاء لنفس مسأله ما أفناه الميت في مسأله جواز البقاء يوجب أن يكون فتوى الميت في سائر المسائل حجه تعييته وتخيريته حيث إن شمول فتوى الحي لما أفتى به في سائر المسائل مقتضاه أن فتوى الميت فيها حجه تعييته، وشمول فتواه لنفس مسأله جواز البقاء الذي هو فتوى الميت يوجب كونها حجه تخيريته، ولا يمكن أن يكون فتوى أي مفت في مسأله من المسائل أن تكون حجه تعييته وتخيريته.

أقول: إنما لا- يكون قول الميت حجه في مسأله البقاء على تقليد الميت ولا في سائر المسائل إذا كان الاستناد بنفس قوله، وإذا أفتى الحي بوجوب البقاء على تقليد الميت، وكان قوله حجه فيها يكون العامي يرجوعه إلى هذا الحي عالماً بوظائفه في سائر المسائل التي تعلم حكمها من الميت حال حياته كما هو مقتضى الحجه التعييته، ولا يعتبر قول الميت في مسأله جواز البقاء وإن تعلمه العامي من الميت حال حياته؛ لأن مرجع قول الميت أن العامي جاهل بعد موت مجتهدة بالوظائف في المسائل ما لم يختر البقاء والرجوع إلى الحي، والمفروض أن الحي الذي قوله معتبر في البقاء نفى ذلك وأفتى بأن العامي بعد موت مجتهدة عالم بالوظائف وأن وظائفه هي التي كانت عليها حال حياه مجتهدة.

وبتعبير آخر اختيار البقاء أو الرجوع في المسائل إلى الحي وفتوى الميت في مسأله البقاء موضوعها العامي والجاهل بالوظيفه، وفتوى الحي بوجوب البقاء

واعتباره كما هو المفروض يخرج العامي عن الموضوع الذي ذكر الميِّت الحكم له، فيكون فتوى الحي حاكماً على فتوى الميِّت فتدبر.

وأما إذا كان الأمر بالعكس، بأن كان فتوى الميِّت في مسألة البقاء الوجوب وفتوى الحي الجواز، حيث لا اعتبار بفتوى الميِّت في المسائل ومنها مسألة البقاء على التقليد بعد موت المجتهد فيجوز للعامي البقاء على فتاوى الميِّت أو الرجوع فيها إلى الحي.

وبتعبير آخر لا يمكن أن تكون فتاوى مجتهد بالإضافة إلى العامي حجة تعيينيه وتخيريته وحيث إن قول المجتهد الثاني ليس بحجة يكون المتبع قول الحي.

نعم إذا كان لفتوى الحي في الجواز خصوصية ولم تكن تلك الخصوصية في فتوى الميِّت، بأن أجاز الحي البقاء في خصوص المسائل التي عمل المكلف بها زمان حياه مجتهد، وفرض أن العامي قد عمل بفتوى الميِّت بوجوب البقاء في حياه المجتهد جاز له البقاء على تقليد المجتهد الثاني في هذه المسألة، وبذلك تكون فتاوى المجتهد الميِّت الأول حجة في حقه وإن لم يكن عاملاً بها زمان المجتهد الأول الذي مات قبل المجتهد الثاني.

وأما إذا كان كل من الميِّت والحي الفعلي قائلاً بوجوب البقاء على تقليد الميِّت فإن لم يكن بينهما اختلاف في الخصوصيات أصلاً أو كانت الخصوصية في فتوى الميِّت فقط فلا يعتبر قول الميِّت في مسألة البقاء أصلاً لعين الوجه المذكور فيما تقدم في المسألة في صورته تجوز كل منهما البقاء على تقليد الميِّت، وأما إذا كانت الخصوصية في فتوى الحي فقط، كما إذا أفتى الحي بوجوب البقاء في خصوص المسائل التي عمل العامي بها زمان حياه المفتي، وكان فتوى الميِّت وجوب البقاء

(مسألة ١٦) عمل الجاهل المقصّر الملتفت باطل [١] وإن كان مطابقاً للواقع، وأمّا الجاهل القاصر أو المقصّر الذي كان غافلاً حين العمل وحصل منه قصد القربة، فإن كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك كان صحيحاً، والأحوط مع ذلك مطابقتها لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل.

سواء عمل بها زمان حياه مجتهده أم لا، فيمكن أن تصير فتوى الميّت حجّه في مسأله وجوب البقاء على النحو الذي فرضنا في اختلاف الحيّ مع الميّت في فتواهما في خصوصيّته جواز البقاء.

بقي في المقام ما إذا أفتى الحيّ بعدم جواز البقاء على تقليد الميّت بعد موته، وقد أشرنا في أوّل البحث أنّ فتواه بعدم جواز البقاء على تقليد الميّت يوجب الرجوع في تمام المسائل إليه ولا- يعتبر شيء من فتاوى الميّت لا- في مسأله البقاء على تقليد الميّت، ولا في سائرهما؛ لأنّ معنى عدم جواز البقاء أنّ فتاوى الميّت لا تكون شيء منها حجّه في حقّ العاميّ، والمفروض أنّ على العاميّ الرجوع في الواقع التي يبتلى بها إلى أعلم الأحياء، فإنّ قوله القدر اليقين في الاعتبار بالإضافه إليه، والله العالم.

حكم الجاهل القاصر والمقصّر

[١] يقع الكلام في المقام تاره في استحقاق الجاهل العقاب على مخالفه الواقع والتكليف الثابت فيه، بل وفي استحقاقه العقاب على احتمال مخالفته الواقع وإن لم يخالفه اتّفاقاً، وأخرى في الحكم بصحة أعماله الصادره عنه حين الجهل فيما إذا صادفت الواقع.

أمّا الكلام في الجهه الأولى فلا ينبغي التأمل في أنّ الجهل قصوراً لا يوجب استحقاق العقاب على مخالفه الواقع فضلاً عمّا إذا لم يخالفه ولو اتّفاقاً، والمراد من

الجاهل القاصر في المقام من لم يستند في عمله إلى الحجج الشرعيه، كالعامة إذا لم يستند في عمله إلى الحجج الشرعيه، ولم يكن متمكناً من الاحتياط، وأمياً إذا كان مقصراً بأن لم يستند في عمله إلى الحجج الشرعيه من فتوى المجتهد مع تمكنه منه وترك الاحتياط أيضاً كذلك فلا كلام في استحقاقه العقاب على مخالفه الواقع فيما لو تعلم الفتوى أو أخذ بالاحتياط لم يكن يخالف الواقع، بل يمكن الالتزام باستحقاق الجاهل العقاب فيما ترك التعلم وترك الاحتياط ولكن لم يخالف التكليف الواقعي اتفاقاً حيث إن احتمال مخالفه التكليف الواقعي حين ارتكاب العمل من غير حجج شرعيه على جواز الارتكاب لا يقصر عن التجري، كمن شرب العصير الزبيبي بعد غليانه مع جهله بحليته، واحتماله الحرمة حين الارتكاب يعد من التجري ولو كان في الواقع حلالاً.

وأمياً الحكم بصحة أعمال الجاهل فيما إذا أحرز بعد ذلك بطريق معتبر تمام العمل ولو اتفاقاً، فإن كان العمل المزبور من قبيل المعاملات بالمعنى الأعم كالذبيحة التي ذبحها مع الجهل بكيفية الذبح فلا ينبغي التأمل في ترتيب آثار الصحة عليها؛ لأن المفروض تمامها وعدم اعتبار قصد التقرب فيها حال العمل، وكذا إذا ظهر نقصها ولكن كان نقصه قابلاً للتدارك كمن غسل ثوبه المتنجس بالبول في الكر مره، فإنه إذا غسله مره ثانيه يترتب عليه طهارته وتذكر أنّ الطريق إلى إحراز صحتها حين العمل بالإضافة إلى العمى فتوى المجتهد الذي يتعين عليه فعلاً الرجوع إليه، ولا عبره بفتوى من كان عليه التعلم منه حال العمل من غير فرق في ذلك بين الجاهل القاصر والمقصر.

وأمأ إذا كان العمل السابق من العبادات فقد فصل الماتن قدس سره بين الجاهل القاصر

والمقصر فيما إذا انكشف تمام العمل حينه وأن ما أتى به الجاهل كان مطابقاً للواقع، فإنه حكم بالصحه فيما كان قاصراً أو مقصراً، ولكن كان حين العمل غافلاً بحيث حصل منه قصد التقرب حال العمل، بخلاف ما إذا كان حين العمل ملتفتاً إلى كونه مقصراً، فإنه حكم ببطلان عمله ولو مع انكشاف أنه كان مطابقاً للواقع بعد ذلك، وكان الوجه في الحكم بالبطلان التفاته حين العمل بكونه مقصراً فلا يحصل معه قصد التقرب.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإن التجزى يكون بتركه الاحتياط، كما إذا لم يعلم أن وظيفته في الواقع القصر أو التمام، فإن التجزى في الفرض يكون بترك صلاه التمام لا بالإتيان بالقصر، وإنما أتى بالقصر لرجاء أن تكون وظيفته في الواقع القصر، وكذا في مورد كون الاحتياط غير مستلزم للتكرار، كما إذا اقتصر في صلاته على قراءه سورة الحمد خاصه مع احتمال وجوب السوره بعد قراءتها، فإن تجزیه يكون بترك الاحتياط أى بعدم إعادته الصلاه بعد تلك الصلاه بقراءه السوره بعد الحمد، لا في الإتيان بالصلاه المأتى بها لاحتمال كونها هي الواجب.

وعلى الجملة الإتيان بالعمل لرجاء كونه الواجب يحقق قصد التقرب.

ثم إحراز العامى بالعلم الوجداني بأن ما أتى به في السابق من الأعمال كانت مطابقه للوظائف الواقعيه أمر لا يتحقق، ويكون إحرازه ذلك بفتوى المجتهد الذي تكون وظيفته الرجوع إليه فعلاً؛ لأن رجوعه إلى المجتهد الذي مات بتعلم فتواه من تقليد الميت ابتداءً ولأن تدارك الأعمال أو عدم تداركها بالقضاء أو الإعادة من الوقايح الفعليه التي ابتلى بها، والمعتبر فيها قول المجتهد الحي فعلاً.

نعم ربّما يكون استناد العامى في أعماله السابقه إلى فتوى المجتهد السابق،

(مسألة ١٧) المراد من الأَعلم من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة، وأكثر اطلاعاً لنظائرها وللأخبار، وأجود فهماً للأخبار. واجود فهماً للأخبار والحاصل أن يكون أجود استنباطاً، والمرجع في تعيينه أهل الخبرة والاستنباط [١].

(مسألة ١٨) الأحوط عدم تقليد المفضول حتّى في المسألة التي توافق فتواه فتوى الأفضل [٢].

بأن كانت تلك الأعمال عن تقليد موجباً لحكم المجتهد الفعلى بإجزائها على ما تقدّم، وهذا خارج عن مفروض الكلام في المقام.

لا يقال: إذا فرض كون فتوى المجتهد السابق حجّه كان العمل المطابق له مجزياً سواء استند في العمل إلى فتواه في زمان العمل أو لم يستند إليه كما هو شأن سائر الطرق المعتبره.

فإنه يقال: قد تقدّم أنّ مقتضى أدلّه إمضاء السيره في الرجوع إلى أهل الخبرة في الوظائف الشرعيه كون التعلم في حياه من يرجع إليه مجزياً _ سواء كان العمل بما تعلّمه منه حال حياه أو بعد مماته _ وفي غير ذلك لا سبيل إلى كشف الإمضاء.

وعلى الجملة ما يعتبر في حقّ العامى بالإضافة إلى صحه أعماله السابقه فتوى المجتهد الذى يتعيّن عليه الرجوع إليه فعلاً. نعم رعايه موافقتها لفتوى المجتهد السابق أيضاً أحوط.

مسائل التقليد

[١] قد تقدّم في بحث وجوب تقليد الأَعلم بيان المراد من الأَعلم فراجع.

[٢] قد ذكرنا سابقاً أنّ مقتضى ما ورد في جواز تعلّم الحكم ممن يعلمه وأخذ من يؤخذ منه معالم الدين جواز التعلّم من كلّ من الفاضل والمفضول مع عدم العلم ولو إجمالاً بمخالفتهما في الفتوى، وإذا أحرز العامى توافقهما في مسائل مما يبتلى بها

(مسأله ١٩) لا يجوز تقليد غير المجتهد وإن كان من أهل العلم، كما أنه يجب على غير المجتهد التقليد وإن كان من أهل العلم [١].

يجوز له الاستناد فيها إلى كلّ منهما، فإنّه كما أنّ للمجتهد الاستناد في فتواه إلى كلّ من الخبرين المعبرين أي للجميع، كذلك الأمر في العامّي إذا تعلّم منهما الحكم في تلك المسائل.

نعم إذا لم يحرز توافق الفاضل والمفضول واحتمل مخالفتهما في تلك المسائل فيجوز الأخذ والعمل بالفتوى من كلّ منهما كما هو مقتضى السيره العقلانيه في الرجوع إلى أهل الخبره على ما بينا سابقاً، وكذا إطلاق أدلّه الإمضاء بأمر الإمام عليه السلام فيها بالرجوع إلى بعض أصحابه في أخذ معالم الدين، وكذا في الرجوع إلى بعض أصحاب أبيه إلاّ أنّه ما لم يحرز الاتفاق لا يجوز الاستناد في عمله إليهما، بل له أن يختار أحدهما في التعلّم والاستناد في عمله إلى قوله، وهذا ظاهر.

[١] عدم جواز التقليد من غير المجتهد فلاّئن غير المجتهد ليس من أهل الخبره في الوقايح بالإضافة إلى الوظائف الشرعيه المقرّره فيها بالإضافة إلى المكلفين، وما ورد في تعلّم الأحكام والأخذ بمعالم الدين ممن يعلمها هو الرجوع إلى من يعرفها بالطريق المؤلف المتعارف في ذلك الزمان من عرفانها بنحو الاجتهاد والاستظهار من الخطابات المأثوره وأقوال المعصومين عليهم السلام ولو كان ذلك الاجتهاد قد تطوّر بمرور الزمان لكثره الوسائط والمناقشات في المقدمات اللازمه للاجتهاد الموجه للحاجه إلى تنقيح تلك المقدمات، وهذا غير الاعتماد على قول بعض أهل العلم في نقل الفتوى ممن يرجع الناس إليه ويأخذون الفتوى بواسطته، فإنّ الاعتماد المذكور من باب حجّيه خبر الثقة والعدل بالفتوى حيث يجب على مثل هذا العالم التقليد عن المجتهد كالعامّي.

(مسألة ٢٠) يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني، كما إذا كان المقلد من أهل الخبرة وعلم باجتهاد شخص. وكذا يعرف بشهادة عدلين من أهل الخبرة إذا لم تكن معارضة بشهادة آخرين من أهل الخبرة ينفيان عنه الاجتهاد. وكذا يعرف بالشّيع المفيد للعلم. وكذا الأعلميّه تعرف بالعلم أو البيّنه غير المعارضه أو الشّيع المفيد للعلم [١].

نعم ذكرنا فيما سبق أنّ الجاهل بالحكم في واقعه ابتلى بها يجوز له الرجوع إلى العالم بحكمها من طريق المؤلف في معرفه الأحكام وإن كان متمكناً من الوصول إلى الحكم الشرعيّ بالسؤال من الإمام عليه السلام والأخذ بما استظهره من كلامه، كما هو مقتضى بعض تلك الروايات الواردة في الإرجاع إلى بعض الرواه من الفقهاء مع ظهور أنّ المأمور بالرجوع ممن له أهليه الاستظهار من كلامه عليه السلام وتمكّنه من الوصول إليه فراجع.

[١] لا كلام إذا علم باجتهاد المجتهد أو كونه أعلم، كما إذا كان المقلد من أهل العلم والخبره وأحرز وجداناً اجتهاد شخص أو كونه أعلم من غيره، فإنّ اعتبار العلم الوجدانيّ ذاتي، بمعنى أنّه لا يحتاج اعتباره إلى جعل شرعيّ وأن يقوم الدليل على أنّ الشارع اعتبره، وإنّما الكلام في اختصاص الاعتبار بالعلم الوجدانيّ كما هو ظاهر المتن، أو أنّه يعمّ الاطمينان والثوق، ولا يبعد عدم الاختصاص فإنّ الاطمينان وإن لم يكن كالعلم الوجدانيّ بحيث يكون اعتباره ذاتياً، إلّا أنّ الظاهر أنّ الوثوق والاطمينان يعتبر عند العقلاء، ولم يردع عنه الشارع لا في إحراز الموضوعات ولا الأحكام.

نعم لم يثبت الاعتماد عليه حتّى عند العقلاء في إثبات الدعاوى على الغير ونحوها من ارتكاب موجب الحدّ من حقوق الله وحقوق الناس مما قرّر الشارع في

ثبوتها طريقاً خاصاً.

ومما ذكرنا يظهر أنه لو كان لاجتهاد المجتهد أو كونه أعلم شياع بين أهل الخبره بحيث أوجب ذلك العلم باجتهاده أو كونه أعلم كفى في ثبوتهما، وذكر الماتن قدس سره في ثبوت الاجتهاد أو الأعلمية شهادة عدلين من أهل الخبره وكأنّ شهادتهما تدخل في البيئه المعتمده في الموضوعات، ومنها اجتهاد المجتهد أو كونه أعلم.

ويستدلّ على اعتبار شهادة العدلين بوجهين:

الأول: ما ورد في القضاء وفصل الخصومه بين المترافعين والتعبير عن شهادتهما بالبيئه في مثل قوله عليه السلام: «إنما أقضى بينكم بالبيئات»^(١) فإنّ ظاهره أنّ المراد بالبيئه ما تكون بيئه مع قطع النظر عن القضاء وإنشاء فصل الخصومه، وقد طبّق عنوان البيئه على شهادة العدلين إلّا في موارد خاصّه كالبيئه على الزنا ونحوه، والشاهد لكون المراد بالبيئه ما ذكر وأنّ شهادة العدلين بيئه للأمر مع قطع النظر عن مقام القضاء أنّه لو كان المراد أنّ شهادتهما بيئه في مقام القضاء وبلحاظ فصل الخصومه، لا مع قطع النظر عن ذلك لم يكن لعطف الأيمان على البيئه في بعض الروايات وجه، حيث إن اليمين أيضاً في خصوص القضاء بيئه لإثبات مورد الخصومه أو نفيه.

والثاني: بعض الروايات الوارد فيها اعتبارها في ثبوت كلّ موضوع للحكم الإلزامي وغيره تكليفاً ووضعاً، كروايه مسعده بن صدقه عن أبي عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول: «كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل

ص : ٣٢٢

(١-١) وسائل الشيعه ٢٣٢:٢٧، الباب ٢ من أبواب كيفيه الحكم، الحديث الأول.

نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة»^(١) فإنّ ظاهرها أنّ كلّ شيء يحتمل حلّيته وحرمة وحكم بحلّيته عند الجهل بأيّ جهة فهذه الحلّية تنتهي بظهور الخلاف والعلم بحرمة أو تقوم بخلاف الحلّية بيّنه، فتكون الرواية ظاهره في أنّ البيّنة مثبتة لجميع الموضوعات التي يترتب عليها الحكم الإلزامي وضعاً وتكليفاً وإن اقتضى خلافها قاعده اليد، كما في مسألة شراء الثوب أو العبد المشتري أو أصاله عدم تحقّق الرضاع والنسب كما في مسألة تزويج المرأة إلى غير ذلك، وعليه يرفع اليد عن أصاله عدم بلوغ أهل العلم مرتبه الاجتهاد أو عدم صيروره المجتهد أعلم بقيام البيّنة على اجتهاده أو كونه أعلم.

وقد يناقش في الاستدلال بهذه الرواية _ مع الإغماض عن سندها، حيث إنّ مسعده بن صدقه لم يثبت له توثيق _ بأنّه لا يمكن الاستدلال بها في المقام؛ لأنّ البيّنة شهادة كلّ من العدلين على واقعه محسوسه منهما، والاجتهاد أو كون شخص أعلم من الأمور الحدسيّه لا الحسيّه، ولذا يعتبر فيهما قول أهل الخبره.

وقد يجاب^(٢) عن ذلك بأنّ الأمر الحدسيّ إذا كان له أثر بارز حسيّ يدرك بالحسّ كالسمع لكيفيه الاستنباط من مدارك الأحكام وكيفيه استظهاره الحكم منها وتكرّر هذا السماع مكرراً يحسب عند العقلاء حسّاً بالواقعه، نظير الشهاده بإيمان

ص : ٣٢٣

١-١) وسائل الشيعه ١٧:٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٢-٢) التنقيح في شرح العروه ١:١٧٥.

شخص واقعاً واعتقاده بالولاية برؤيه آثارها فى الوقاع المتعدده.

وفيه إذا كان الأمر الحدسى بحيث يكون أثره محسوساً بحيث يعرفه كل من أحرز ذلك الأثر بالحس كالشهادة بالشجاعه والعداله يصح دعوى أنّ هذه الأمور عند العقلاء داخله فى الحس، فىكون الإخبار بها برؤيه آثارها شهاده عليها بالحس، ولكن اجتهاد الشخص أو كونه أعلم ليس من هذا القبيل، فإنهما وإن يحرزان بالأثر لكن إحرازهما من الأثر أمر حدسى يختص هذا الإحراز والحدس بأشخاص مخصوصين، ولا يكون الإخبار بهما شهاده بالواقع بالحس.

ولا يستفاد اعتبار التعدد فى الإخبار عنهما مما ورد فى اعتبار التعدد فى الشاهد بالواقع، كما لا يستفاد ذلك مما ورد فى اعتبار البينه فى القضاء ولا- من روايه مسعده بن صدقه المتقدمه، بل المعتبر فى الأمور التى يرجع فيها إلى أهل الخبره قولهم إلا مع الاختلاف حيث يكون المتبع قول من هو أكثر خبره حتى فيما إذا كان واحداً، وعليه فلا يعتبر فيمن يرجع إليه فى إحراز الاجتهاد أو كونه أعلم التعدد كما هو مقتضى السيره العقلائيه فى الرجوع إلى أهل الخبره.

وربما يورد(1) على الاستدلال بروايه مسعده بن صدقه بأن البينه معناها اللغوى ما يوضح الشىء ويثبته، وقد استعمل كثيراً حتى فى الروايه بهذا المعنى، غايه الأمر قد طبق عنوانها فى موارد فصل الخصومه على شهاده عدلين فى أكثر موارد فصلها، وإذا كان فى بناء العقلاء وسيرتهم العمل بأخبار الثقات فى غير موارد الدعاوى ونحوها ولم يثبت ردع الشارع عنها، بل ورد فى بعض الموارد الاعتناء بخبر الثقة مع

ص : ٣٢٤

كونها من الموضوعات يكون خبره أيضاً بيّنه.

ولكن قد ذكرنا في بحث ثبوت النجاسات أنّ المراجع في الأخبار يطمئن لولا الجزم بأنّ البيّنه في زمان الصادقين عليهما السلام وما بعده في نظير المقامات ظاهرها شهادة العدلين، فالعمده في الإشكال ضعف الروايه سنناً وكذا خبر عبدالله بن سليمان عن أبي عبدالله عليه السلام في الجبن قال: «كلّ شيء حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة»^(١).

وعلى الجملة هاتان الروايتان لضعفهما سنناً لا- تصلحان للردع عن السيره التي أشرنا إليها من الاحتجاج والاعتذار في الموضوعات أيضاً بأخبار الثقات، كما هو الحال في الإخبار بالأحكام الكلّيه بحكاية قول المعصوم عليه السلام أو فتوى المجتهد الذي تكون فتواه معتبره في حقّ العامي.

وقد يقال: إنه لو لم نقل باعتبار خبر الثقة في سائر الموضوعات فأيضاً يلتزم باعتبار الخبر باجتهاد شخص أو بأعلميته أو بفتواه ولو كان الخبر واحداً ولم يعارض خبره بخبر مثله، وذلك فإنّ الخبر باجتهاد شخص أو كونه أعلم، أو بفتواه كما يخبر بهما كذلك يخبر بأنّ فتواه هو الحكم الشرعيّ في حقّ العامي نظير خبر زراره مثلاً- بقول الإمام عليه السلام، فإنّه كما أنّ المرويّ بالمطابقه قول الإمام عليه السلام كذلك المرويّ بالالتزام هو الحكم الشرعيّ الكلّي.

غايه الأمر المدلول بالالتزام في خبر زراره بقول الإمام عليه السلام يكون بحدس المجتهد، وفي الإخبار باجتهاد شخص أو أعلميته أو فتواه يكون أيضاً بحدس

ص : ٣٢٥

(١-١) وسائل الشيعة ١١٨:٢٥، الباب ٢٥ من أبواب الأئمة المباحه، الحديث ٢.

المجتهد ولكن لا- يختص به بل يعم المخبر بالاجتهاد والفتوى أيضاً، وكما أن الإخبار بقول المعصوم حتى للمخبر به بالإضافة إلى المدلول المطابقي كذلك نفس اجتهاد الشخص أو فتواه مدلول مطابقي وحسي للمخبر بهما.

ثم ذكر القائل إنه على ذلك يكفي الخبر الواحد في توثيق الراوي ولا يحتاج إلى التعدد ولو قيل باعتبار التعدد في الإخبار عن الموضوعات، حيث إن الإخبار بتوثيق الراوي إخبار عن كون ما يرويه هو الحكم الشرعي الكلي.

ولا يخفى ما فيه، فإن غاية ما ذكر أن يكون الخبر الواحد كافياً في نقل فتوى المجتهد لمقلّديه بالتقريب، وأمّا الإخبار بكون الشخص مجتهداً أو أن ما استظهره من مدارك الأحكام استنباط شخص ذي ملكه بطريق متعارف فهو إخبار بأمر حدسي لا حسي، بخلاف خبر زراره بقول الإمام عليه السلام حيث إن ما يرويه من قول الإمام عليه السلام أمر حسي قد سمعه منه عليه السلام، وكذا الحال في خبر شخص بكون الراوي ثقة، فإنه قد أحرز حال الراوي وأنه يجتنب عن الكذب وإظهار خلاف الواقع، وأمّا كون ما يرويه عن الإمام عليه السلام هو الحكم الشرعي واقعاً فهذا خارج عن شأن الراوي بما هو راوٍ، ولا يدل دليل اعتبار خبر الثقة بقول الإمام عليه السلام على اعتبار حدس الراوي في هذه الجهة، بل اعتباره بالنسبة إلى اعتبار الدال على الحكم الشرعي الكلي الذي يستظهره الفقيه من ذلك الدال، بخلاف الخبر عن اجتهاد شخص فإنه ليس إخباراً بالدال على الحكم الشرعي ولا بلزوم الحكم الشرعي الكلي حساً، بل المخبر عن الحكم الشرعي الكلي هو نفس ذلك المجتهد.

نعم المخبر باجتهاد شخص أو بكونه أعلم يخبر عن حكم جزئي وهو اعتبار فتواه، ولكن لا يكون قوله في هذا الحكم معتبراً لولم يكن عند من يخبره هذا الحكم

(مسألة ٢١) إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلميه أحدهما ولا البيئه، فإن حصل الظن بأعلميه أحدهما تعين تقليده، [١] بل لو كان في أحدهما احتمال الأعلميه يقدم، كما إذا علم أنهما إما متساويان أو هذا المعين أعلم ولا يحتمل أعلميه الآخر، فالأحوط تقديم من يحتمل أعلميته.

(مسألة ٢٢) يشترط في المجتهد أمور: البلوغ، والعقل، والإيمان، والعدالة [٢].

معلوماً، كما هو الحال في الإخبار بسائر الموضوعات حيث إنَّ المعتمد بقول المخبر نفس الإخبار بالموضوع، ولو بنى على اعتبار تعدد الشاهد والمخبر لزم رعايه التعدد في الإخبار عنهما مع قطع النظر عما ذكرنا من عدم الاعتبار في موارد الرجوع إلى أهل الخبرة، ومما ذكر يظهر الحال في موارد الإخبار بكون الراوى ثقة وأنه من قبيل الإخبار بالموضوع لا الحكم الكلى ولا الحكم الجزئى إذا لم يحرز المجتهد اعتبار خبر الثقة.

[١] قد تقدم الكلام في ذلك في ذيل لزوم تقليد الأعلم فيما إذا علم الاختلاف بين المجتهدين في المسائل التي يمكن ابتلاء المكلف بها حتى فيما إذا كان ذلك بنحو العلم الإجمالي، وذكرنا أن الاطمينان والوثوق ملحق بالعلم، وأن مجرد الظن لا اعتبار به، بل لو اختص احتمال الأعلميه بأحدهما المعين تعين تقليده وإن لم يكن الاحتمال بمرتبته الظن، ومع جريان الاحتمال في ناحيه كل منهما يحتاط أو يكتفى بالموافقه بقول أحدهما على ما مر من التفصيل.

[٢] ينبغى أن تعلم الأمور المعتره في المجتهد بالإضافة إلى اعتبار فتواه في حق العامى، لا بالإضافة إلى عمل نفسه حيث تقدم أن العامى لا بد له من علمه بجواز التقليد، ولا- يمكن أن يحصل له العلم إلا- إذا اجتمع في المجتهد الذى يرجع إليه جميع ما يحتمل دخالته في جواز التقليد، والكلام في المقام أنه بنظر المجتهد

المستفاد من مدارك الحكم أى أوصاف تعتبر فى المجتهد الذى يرجع إليه العامى حتى يمكن للعامى بعد كونه القدر المتيقن من جواز التقليد أن يستند إلى فتواه فى رجوعه ولو فى احتياطاته إلى من هو واجد لما يعتبره من أوصاف المجتهد، فنقول: أما اعتبار البلوغ فقد ادعى على اعتباره فى المجتهد الإجماع والاتفاق وأن المرجعيه التى ينالها أشخاص مخصوصون منصب يتلو منصب الإمامه والنبوه، فلا يناسب التصدى لها من الصبى حيث يصعب على الناس إحراز أنه لا يصدر عنه انحراف وزلل، ولا ينتقض ذلك بنبوه بعض الأنبياء وتصديهم النبوه حال صغرهم، وكذا بالإمامه حيث تصدى بعض الأئمه إلى الإمامه حال صغرهم، فإن عصمتهم تخرجهم عن مقام التردد والشك فى أقوالهم، وتوجب اليقين والجزم بصحة أقوالهم وأفعالهم.

وعلى الجملة مع العصمه لا ينظر إلى السن والبلوغ، بخلاف من لم تكن فيه العصمه، فإن الصبى فى صباوته معرض لعدم الوثوق به، كيف وقد رفع القلم عنه ولا ولايه له بالمعامله فى أمواله ونحوها، فكيف يكون له منصب الفتوى والقضاء للناس؟ مع أن من يؤخذ منه الفتوى يحمل أوزار من يعمل بفتاويه، مع أن الصبى لا يحمل وزر عمله فضلاً عن أوزار أعمال الناس.

والحاصل المرتكز عند المشرعه هو كون المفتى ممن يؤمن بأن وزر من عمل بفتواه عليه وأنه يحاسب به، ويشهد لذلك بعض الروايات منها صحيحه عبدالرحمن بن الحجاج قال: كان أبو عبدالله عليه السلام قاعداً فى حلقه ربيعه الرأى، فجاء أعرابى فسأل ربيعه الرأى عن مسأله فأجابته، فلما سكت قال له الأعرابى: أهو فى عنقك؟ فسكت عنه ربيعه ولم يرد عليه شيئاً، فأعاد المسأله عليه فأجابته بمثل ذلك، فقال له الأعرابى: أهو فى عنقك؟ فسكت ربيعه، فقال أبو عبدالله عليه السلام: «هو فى

عنقه، قال أو لم يقل وكل مفت ضامن؟»(١).

وربما ينساق من معنى تقليد مجتهد تحميل وزر العمل بفتواه عليه، وعلى ذلك فلا يصلح الصّبي والمجنون للتحميل والتحمّل للوزر عليه، بل يكون في تقليد المجنون ولو كان أدوارياً مهانه للمذهب حيث إنّ المرجعيه للفتاوى _ كما تقدّم _ منصب وزعامه ديتيه يتلو منصب الإمامه، والمجنون والفاسق بل العادل الذى له سابقه فسق ظاهر عند الناس لا يصلح لهذا المنصب.

ويعتبر فيمن يرجع إلى فتاواه كونه أهل الإيمان لا لمجرد روايه أحمد بن حاتم بن ماهويه قال: كتبت إليه يعنى أبا الحسن الثالث عليه السلام أسأله عمّن أخذ معالم ديني؟ وكتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب إليهما: فهتم ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كلّ مسنّ في حننا وكلّ كثير القدم في أمرنا، فإنهما كافوكما إن شاء الله تعالى»(٢). وروايه على بن سويد قال: كتب إلى أبو الحسن عليه السلام وهو في السجن: «وأما ما ذكرت يا على ممّن تأخذ معالم دينك، لا تأخذنّ معالم دينك عن غير شيعتنا فإنك إن تعدّيتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله، وخانوا أماناتهم، إنهم ائتمنوا على كتاب الله فحرّفوه وبدّلوه فعليهم لعنه الله ولعنه رسوله»(٣).

فإنّ الثانيه ضعيفه سنداً لوقوع محمد بن اسماعيل الرازى وعلى بن حبيب المدائنى فى سندها، وكذا الأولى فإنّ فى سندها أحمد بن حاتم وغيره ممّن لم تثبت وثاقته، مع أنّ فى الأولى اعتبار كثره الحبّ، وقدم أمره فى ولايتهم، بل لما

ص : ٣٢٩

-
- ١- (١) وسائل الشيعة ٢٢٠:٢٧، الباب ٧ من أبواب آداب القاضى، الحديث ٢.
 - ٢- (٢) وسائل الشيعة ١٥١:٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٥.
 - ٣- (٣) وسائل الشيعة ١٥٠:٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٢.

تقدّم من أنّ المرجعيه في الفتاوى منصب يتلو منصب الإمامه، وغير المؤمن لا يصلح لذلك فإنّ تصديده لهذا المنصب وهن، حيث يوهم الناس بطلان المذهب حيث يلقى فيهم أنّه لو كان مذهبهم حقاً لما عدل عنه.

وما ذكر من الأوصاف يعتبر في المجتهد ابتداءً وفي البقاء على تقليده لجريان ما ذكرنا من الوجوه المانعه في أصل الرجوع وفي البقاء على تقليده.

[١] يعتبر فيمن يرجع إليه في الفتوى الرجوليه، ويستدلّ على ذلك بما ورد في القضاء في معتبره أبي خديجه سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبدالله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم فإنّي قد جعلته قاضياً» (١).

ودعوى (٢) أنّ ذكر الرجل باعتبار العاده في الخارج في ذلك الزمان لعدم وجود من يعلم من قضاياهم من النساء، وكذا الحال في معتبره عمر بن حنظله حيث ورد فيها: «ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا» (٣) حيث إنّ ظاهرها أنّ المرجع في القضاء الرجل، لا يمكن المساعده عليه، فإنّ القيد الغالبى إنّما لا يمنع عن الأخذ بالإطلاق إذا كان في البين إطلاق يعمّ مورد القيد وعدمه، ولكن ليس في أدله نفوذ القضاء إطلاق يعمّ النساء، بل ورد فيه أنّ المرأه لا- تتولّى القضاء، وإذا لم يكن القضاء من غير الرجل نافذاً فكيف يعتبر فتوى غير الرجل؟ فإنّ منصب القضاء ليس بأكثر من منصب الإفتاء، بل ربّما يكون القضاء

ص : ٣٣٠

١-١) وسائل الشيعه ١٣: ٢٧، الباب الأول من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

٢-٢) التنقيح في شرح العروه ١٨٧: ١.

٣-٣) وسائل الشيعه ٣٤: ١، الباب ٢ من أبواب مقدمه العبادات، الحديث ١٢.

وكونه مجتهداً مطلقاً فلا يجوز تقليد المتجزئ [١]، والحياه فلا يجوز تقليد

بتطبيق القاضى فتواه على مورد الترافع. أضف إلى ذلك أنّ الشارع لا يرضى بإمامه المرأه للرجال فى صلاتهم فكيف يحتمل تجويزه كونها مفتيه للناس المقتضى جعل نفسها عرضه للسؤال عنها من الرجال، مع أنّ الوارد فى حقّ المرأه: أنّ مسجدها بيتها (١)، وخطب الرجال بأنّ النساء عورات فاستروهن بالبيوت (٢) إلى غير ذلك.

وأما ما ذكره قدس سره من اعتبار الحرّيه على قول فليس فى البين ما يعتمد عليه فى اعتبارها فى المفتى وأن لا يجوز الرجوع إلى العبد الواجد لسائر الشرايط، فإنّ ما ورد فى القضاء يعمّ كونه حرّاً أو عبداً وليس فى تصدّى العبد لمقام الإفتاء أى منقصه فيه، وما يقال من أنّ استغراق أوقات العبد بالجواب عما يسأل عنه فى الأحكام الشرعيه ينافى كون أعماله ملكاً لمولاه حيث لا يجوز له صرفها فى غير ما يأمر مولاه به من الأعمال فيه ما لا يخفى، فإنّه لو اتفق ذلك ووجب على العبد التصدّى للجواب عن يسأله يكون ذلك كسائر وظائفه الشرعيه التى لا يجوز لمولاه منعه عن مباشرتها.

[١] إذا أراد العامى التقليد فى الوقائع التى يبتلى بها مع علمه إجمالاً بمخالفه الأحياء فيها ولو كان علمه بنحو الإجمال فلا يجوز له التقليد من المتجزئ ولا- المجتهد المطلق الذى لا- يكون أعلم أو محتمل الأعلميّه من السائرين، كما أنّه لا دليل على كفايه التعلّم فيما إذا علم من أهل العلم مسأله أو مسألتين أو عدّه مسائل معيّنه من مداركها؛ لعدم الدليل على اعتبار فتواه، فإنّ عمده ما اعتمدنا عليه فى جواز التقليد الروايات المتقدّمه الوارد فيها الإرجاع إلى أشخاص خاصه، ولاحتمال

ص : ٣٣١

١- (١) وسائل الشيعه ٥: ٢٣٦، الباب ٣٠ من أبواب أحكام المساجد.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٠: ٦٦، الباب ٢٤ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ٦.

الميت ابتداءً نعم يجوز البقاء كما مرّ، وأن يكون أعلم [١]. فلا يجوز على الأحوط تقليد المفضول مع التمكن من الأفضل، وأن لا يكون متولداً من الزنا [٢].

اقتصار الشارع في الإمضاء على أمثالهم لا يجوز التعدي إلى مثل الشخص المفروض، بل يتعدى إلى ما ورد في معتبره عمر بن حنظله، ويلتزم بأن يصدق على من يرجع إليه رجل يعرف حلالهم وحرامهم وينظر فيهما كما ورد فيها.

وأما ما ورد في معتبره أبي خديجه سالم بن مكرم: «انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه حكماً» (١) فمضافاً إلى أنه في القضاء وفصل الخصومه، ونفوذ قضائه لا يلزم جواز الرجوع إليه في الفتوى، أن قوله عليه السلام: «يعلم شيئاً من قضايانا» لا يعم عرفان مسأله أو مسائل معدوده، فإن إطلاق الشيء على علمه في مقابل علمهم عليه السلام كإطلاق شيء من الماء على ماء النهر العريض الجاري في مقابل ماء البحر كما لا يخفى.

[١] قد تقدّم الكلام في ذلك عند التكلم في اشتراط الحياه في المفتى، وذكرنا الوجه في عدم جواز تقليد الميت ابتداءً، كما ذكرنا الوجه في جواز البقاء على تقليد الميت على التفصيل المتقدم، وتقدّم أيضاً الوجه في لزوم تقليد الأعم في المسائل التي يعلم اختلاف الأحياء فيها ولو بنحو الإجمال إذا كانت تلك المسائل محلّ الابتلاء للعامي.

[٢] لا يجوز أخذ الفتوى من ولد الزنا وإن كان عادلاً لما تقدّم من كون شخص ولد الزنا غير مناف لكونه مجتهداً وعادلاً، إلا أن تصديده لمقام المرجعيه والإفتاء

ص : ٣٣٢

وأن لا يكون مقبلاً على الدنيا وطالبا لها مكباً عليها، مجدداً في تحصيلها [١] ففي الخبر: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه».

مهانه للمذهب، فيعلم أنّ الشارع لا يرضى به، كيف وأنّ الشارع لم يجوّز إمامته وتصديّه كونه إمام الجماعة؟ فكيف يحتمل أن يجوّز تصديّه لمنصب يتلو منصب الإمامه؟ وممّا ذكرنا يظهر أن طرؤ بعض الأمور التي لا يحسب طرؤها منقصه للشخص ولا المنصب لا- يمنع من جواز التقليد حدوثاً أو بقاءً، كعروض الإغماء لمرض وإن استمرّ، بخلاف عروض الجنون ولا سمح الله الفسق، فإنّ عروضهما منقصه للشخص ويمنع من جواز التقليد بقاءً فضلاً عن التقليد عنهما ابتداءً.

[١] ظاهر كلامه قدس سره حيث ذكر اشتراط العدالة في المفتى قبل ذلك أنّ هذا الاشتراط زائد على اشتراط العدالة لا أنّه تكرار؛ ولذا يقع الكلام في الدليل على اعتبار الزائد من العدالة، فإن كان المستند في ذلك الخبر المروي في تفسير العسكري عليه السلام على ما هو المعروف فلا دلالة له على أزيد من العدالة، فإنّ المكبّ على الدنيا بجمع المال حتّى من الحرام ينافى العدالة، وأمّا جمعه من الحلال بعد أداء ما عليه من الحقوق إلى أهلها فلم يثبت كراهته فضلاً عن كونه منافياً للعدالة، والورع ومخالفة الهوى ظاهره الإمساك عمّا تشتهيه النفس من ارتكاب ما حرّم الله سبحانه، وأمّا ما أباحه سبحانه فلا ينافى الورع.

هذا مع ضعف الخبر وعدم صلاحه للاعتماد عليه، مع ظهور المكبّ يعنى المكبّ على الدنيا تحصيلها بحلال وحرام، وكذا اتّباع الهوى الإتيان بما تشتهيه نفسه ولو بتهيئه المقدمات من حلال وحرام.

(مسأله ۲۳) العدالة عبارہ عن ملكه إتيان الواجبات وترك المحرمات [۱].

العدالة وحقيقتها

[۱] قد وقعت العدالة قيدا لموضوع الحكم في جملة من الموارد، كالعدالة في المفتى حيث إنها قيد لاعتبار فتواه، وعدالة القاضي فإنها قيد لنفوذ قضائه، وعدالة الشاهد في قبول شهادته والاستماع إلى الطلاق، وعدالة إمام الجماعة والجمعه في صحه الاقتداء وإجزاء صلاه الجمعه وغير ذلك؛ ولذا يقع البحث في المراد منها والمعروف بينهم أنها ملكه الاجتناب عن الكبائر وترك الإصرار على الصغائر كما ذكر ذلك الماتن قدس سره أيضاً في عداله إمام الجماعة، ولكن أطلق فيما نحن فيه بذكر أنها ملكه الإتيان بالواجبات وترك المحرمات. ومقتضاه عدم الفرق بين واجب وواجب آخر وعدم الفرق بين حرام وحرام آخر في أن ملكه الإتيان بالأول وترك الثاني هي العدالة.

وعبر في كلمات البعض عن الملكة بأنها حاله راسخه للنفس أو في النفس تدعو إلى الاجتناب عن المحرمات والإتيان بالواجبات، فيكون اتصاف الشخص بالعدالة من وصفه بصفات نفسانية، ويظهر من بعض الكلمات أن اتصاف الشخص بالعدالة من قبيل وصفه بصفات الفعل، فالعدل هو كون الشخص مستمراً في أفعاله وأعماله على الوظيفة الشرعيه بأن يستمر على الإتيان بالواجبات وترك المحرمات، وكونه كذلك في أعماله فعلاً أو تركاً ناشئاً عن حالته النفسانيه المستقره، فالعدالة هي المسبب عن الملكة لا أنها بنفسها هي الملكة.

وقد يقال: إن العدالة ثبوت حسن الظاهر للشخص بحيث لو سئل عن معاشريه والمطلعين على أحواله قالوا علمنا منه الاستمرار على الوظائف الشرعيه ولم نر منه سوءاً، كما أنه قيل أيضاً بأنها ظهور إيمان الشخص وأنه مؤمن مع عدم ظهور الفسق

منه، ولكن لا يخفى أنه لو كان لظهور إيمان الشخص وعدم إحراز فسقه اعتبار فهو بمعنى كونه طريقاً إلى عدالته واقعاً، لا أن العدالة تجتمع مع الفسق الواقعي، فإن المضاف بين الفسق والعدالة لا تحتاج إلى إقامة الدليل، وكذا الأمر في حسن الظاهر فإن إخبار من يعاشره أو أشخاص يعاشره بحسن ظاهره، وأنهم لم يروا منه إلا -الخير والمواظبه على الطاعات، ذلك من إحراز الطريق إلى عدالته لا أن نفس حسن الظاهر بنفسه هو العدالة؛ لأن الفسق المستور عن الناس لا يجتمع مع العدالة الواقعيه.

وعلى ذلك يبقى الكلام في أن العدالة هي استقامه الشخص في أعماله على طبق الوظائف الشرعيه وعدم انحرافه عنها في العمل بأنه يطيع الله ولا يعصيه، ولو انحرف اتفاقاً في عمل من باب: الجواد قد يكبو، وأن الغريق قد ينجو بذكر الله تداركه بالتوبه والاستغفار، أو أن العدالة من صفات النفس لا وصف له بحسب أعماله وأفعاله وسلوكه الديني.

تنبيه

وقبل التكلّم في الاحتمالين بل القولين ينبغي التنبيه لأمر، وهو أن تعويد الإنسان نفسه بترك الحرام والإتيان بالواجب بحيث يشمئز من تصوّر الحرام ولحاظ وقوعه منه، ويشتاق إلى فعل الواجب والإتيان به غير معتبر في تحقّق العدالة، سواء قيل بأنها ملكه فعل الواجبات وترك المحرمات أو كونها الاستقامه على الوظائف الشرعيه وعدم الانحراف عنها، فإنه يوصف الشخص بأنه عادل بدون ذلك، فإنه إذا خاف من سوء الحساب والابتلاء بالعقاب يوم الحساب وأوجب ذلك أى دعاه إلى ترك الحرام مع كمال ميل نفسه إليه، والإتيان بالواجب مع صعوبته عليه ويستمرّ

على ذلك، وإذا اتفق الانحراف والارتكاب أحياناً تندم بعده واستغفرَ ربّه فهو عادل ومأمون في دينه، وينطبق عليه بعض العناوين الواردة في موارد اعتبار العدالة من كونه خيراً ومرضياً وصالحاً وثقه في دينه إلى غير ذلك.

وعلى ذلك فنقول: ينظر في ارتكاز المتشرعه في عداله الشخص وفسقه إلى أعماله، فإن لم يخرج في أعماله عن وظائفه الدينيه فهو رجل عادل، بخلاف ما إذا لم يكن مبالياً فيها فيرتكب الحرام إذا دعاه غرضه إلى ارتكابه للوصول إليه أو إذا هوت إليه نفسه، ويترك الواجب ولا يبالي به إذا كان تركه يساعده على الوصول إلى غرضه الدنيوي أو هوى نفسه، فإنه يقال إنه ليس بعادل. وبتعبير آخر استمرار الشخص في أعماله على وظائفه الشرعيه وإن ينشأ من أمر نفساني من خوفه من سوء الحساب والابتلاء بالعقاب أو اشتياقه إلى نيل الثواب والوصول إلى الجنة أو غير ذلك من تحصيل رضى ربّه، إلا أن كون العدالة هي الأمر النفساني خصوصاً في تعيينها في الملكة دون الخوف من الله والاشتياق إلى نجاه نفسه من العقاب ونيل الشفاعة أمر لا يساعده ارتكاز المتشرعه ولا معنى العدالة عرفاً في استعمالاته في مقابل الفسق والغير المبالى.

لا يقال: إذا كان المراد من العدالة استقامه الشخص في أعماله بحسب وظائفه الشرعيه، وانحرافه عنها موجباً لفسقه وعدم عدالته فلا يمكن إحراز العدالة إلا بالإضافة إلى النواذر من الأشخاص؛ إذ العلم الإجمالي بأن نوع الإنسان يرتكب ولو في بعض الأحيان بعض الصغائر حاصل، فكيف يحرز توبته ليرتّب عليه آثار العدالة من جواز الاقتداء به وقبول شهادته وصحة الطلاق عنده إلى غير ذلك؟ وكيف يمكن للمدعى إقامة شهاده عدلين لدعواه؟

فإنه يقال: قد ذكرنا أنّ الانحراف الاتفاقي لا يضرّ بالعدالة إذا تداركه بالتوبه أى الندم والاستغفار، فإنّ التائب بتوبته واستمراره فى أعماله على طبق الوظائف الشرعيّه عادل فى دينه كما يشهد لذلك ما ورد فى التوبه، غايه الأمر دعوى أنّ التوبه من المرتكب ولو اتفاقاً لا- تحرز غالباً، ولكن هذا الأمر سهل مع جعل الشارع الطريق إلى إحراز عداله الشخص وهو ثبوت حسن الظاهر له، وإذا أحرز ثبوت هذا الحسن فى حقه واحتمل عدالته واقعاً يكون ذلك إحرازاً لعدالته، كما هو الحال فى إحراز سائر الأمور بالطريق المعتر فيه.

وعلى الجملة عداله الشخص استقامته فى أعماله وعدم الانحراف فيها عن وظائفه الشرعيه.

نعم الاستقامه يوماً أو يومين ونحو ذلك لا تكون مصداقاً للاستقامه فيها ما لم يحرز استمرارها ودوامها بحسب الحالات وطروّ التغيرات الزمانيه.

ما يستدلّ به على كون العدالة هى الملكه

ويستدلّ على كون العدالة بمعنى ملكه الاجتناب عن الكبائر وترك الإصرار على الصغائر أو ملكه الإتيان بالواجبات وترك المحرّمات بوجهين:

الأول: أنّ الأحكام المترتبه على العدالة وعنوان العادل ثبوتها فى حق الفاقد للملكه لولم يكن عدم ترتبها محرزاً فلا أقلّ من الشكّ فى ترتبها على فقدها وفاقدتها؛ لأنّ العدالة لولم يكن ظاهرها ما ذكر من الملكه فلا- أقلّ من إجمالها واحتمالها فى تحقّقها، فيدور ترتبها على القليل أو الكثير فيؤخذ بالقدر المتيقّن، فإنّه لولم يكن فاقد الملكه من الفاسق احتمالاً فلا يحرز كونه عادلاً.

وفيه قد ذكرنا أنّ ظاهر العدالة أنّها وصف للشخص بحسب أعماله وأفعاله وعدم الخروج فيها عن وظائفه الشرعيّة سواء كان منشأ الاستقامه في أعماله وعدم انحرافه فيها عن وظائفه الشرعيّة الملكه المذكوره، أو مجرد الخوف من الله وسوء الحساب والابتلاء بجزاء أعماله يوم الجزاء، هذا أولاً- وثانياً: ليس كلّ مورد يترتب فيه الأثر أخذ عنوان العدالة قيماً في خطاب ذلك الأثر، فإنّ الموضوع لأخذ الفتوى ونفوذ القضاء من يعلم معالم الدين وحلال الشرع وحرامه، غايه الأمر علمنا بما تقدّم ذكره أنّ الشارع لا يرضى بالاعتماد على من هو غير مستقيم في دينه وغير أمين في قوله، ويبقى في الموضوع من هو مستقيم ومأمون في قوله، واحتمال اعتبار الملكه يدفع بالإطلاق، وكذا الحال في الإيتمام فإنّ المقدار الثابت في إمام الجماعة اعتبار كونه ثقة في دينه ومأموناً في الاقتداء به.

والوجه الثاني: استظهار اعتبار الملكه في العدالة من بعض الروايات كصحيحه عبدالله بن أبي يعفور التي رواها الصدوق وفي سندها أحمد بن يحيى لا يضر بصحتها؛ لأنّه من المعاريف الذين لم يرد فيهم قدح، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام بم تعرف عداله الرجل بين المسلمين حتى يقبل شهادته لهم وعليهم فقال: «أن تعرفوه بالستر والعفاف وكفّ البطن والفرج واليد واللسان، ويعرف باجتنب الكبائر التي أوعده الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف وغير ذلك، والدلاله على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك، ويجب عليهم تزكيتهم وإظهار عدالته في الناس، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهن، وحفظ موافقتهن بحضور جماعه من المسلمين، وأن لا يتخلف عن

جماعتهم في مصلاهم إلا من علّه، فإذا كان كذلك لازماً لمصلاًه عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عن قبيلته ومحلّته قالوا: ما رأينا منه إلا خيراً، مواظباً على الصلوات متعاهداً لأوقاتها في مصلاًه، فإنّ ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين، وذلك أنّ الصلاه ستر وكفاره للذنوب» (١) الحديث.

وهذه الصحيحه تتضمّن لفقرات ثلاث:

الأولى: قوله عليه السلام: أن تعرفوه بالستر والعفاف وكفّ البطن والفرج واليد واللسان.

الثانية: قوله عليه السلام: ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعد الله عليها النار.

الثالثة: قوله عليه السلام: والدلالة على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه.

ولا ينبغي التأمّل في أنّ ما في الفقرة الثالثة بيان لحسن ظاهر الشخص الذي يعتبر طريقاً إلى عدالته الواقعيّه عند الجهل بها، كما هو الشأن في ساير الطرق المعتمّره، وأمّا الفقرة الأولى فقد قيل إنّ الستر والعفاف وكفّ البطن والفرج واليد واللسان بمجموعها وقع معرّفًا للعداله وبما أنّ الستر والعفاف من صفات النفس تكون العداله مساويه للملكه الداعيه إلى الكفّ وعدم انتشار أعضاء الشخص إلى المعاصي.

وبتعبير آخر ثبوت الستر والعفاف للشخص ظاهره أن له الاستحياء من ربّه في المعاصي ونحو امتناع النفس له في ارتكابه فيلزم الكفّ وعدم انتشار جوارحه إليها، وعليه فالمذكور في الفقرة الأولى تعريف لنفس العداله، والعرفان المذكور مأخوذ فيها بما هو طريق لا وصف دخيل في العداله، ولا يمكن أن يكون نفس الستر

ص : ٣٣٩

والعفاف طريقاً إلى العدالة لا نفسها، ويؤيد ذلك أنه لو كان المذكور فيها طريقاً إلى العدالة لا بياناً لنفس العدالة لما كان وجه
لما ذكره في الفقرة الثالثة حيث إنه مع إحراز ما ذكر في الفقرة الثالثة لا يحتاج إلى إحراز ما ذكر في الفقرة الأولى.

وحمل ما ذكر في الفقرة الثالثة على اعتبار الطريق إلى الطريق الوارد في الفقرة الأولى ينافيه قوله عليه السلام في الفقرة الثالثة:
«ويجب عليهم تركيته وإظهار عدالته» حيث إن ظاهرها كون ما ذكر في الفقرة الثالثة طريقاً إلى نفس العدالة لا أنها طريق إلى
طريقها.

أقول: كون الفقرة الثالثة طريقاً معتبراً إلى عداله الشخص المعبر عن الطريق بحسن الظاهر مما لا كلام فيه، ولكن لا دلالة فيها ولا
في الفقرة الأولى على كون العدالة هي الملكة، وذلك فإن المذكور في الفقرة الأولى: «أن تعرفوه بالستر والعفاف وكفّ البطن .
. الخ» ولا ينبغي التأويل في أنّ الكفّ من أفعال النفس، وكون المراد من العفاف غير الكفّ غير ظاهر، فإن عَفَّ الشخص عن
المعاصي امتناعه عن ارتكابها، وأما الستر فهو إمّا بمعنى الستر عن الناس أو الستر عن الله بمعنى ثبوت الحاجز بينه وبين معصية
الله، والحاجب والمانع يكون الخوف من الله أو غيره، فيكون المفاد إذا عرف الشخص بالستر والعفاف والكفّ واجتناب
المعاصي فعدالته تحرز، ولكن لا تدلّ على أنّ العدالة هي الستر والعفاف والكفّ، ولعلّ العدالة هي الاستقامة في العمل الناشئ
من ستر الشخص وعفافه وكفّه، هذا إذا كان المراد بالستر والعفاف صفه النفس، وأما إذا كان المراد بهما ما هو من أفعالها بأن
يكون المراد من العَفَّ الامتناع عن العصيان، والستر الامتناع عن الظهور على تقدير الاتفاق واستمرّ له الكفّ عن المعاصي يكون
الشخص ممن عرفت عدالته، ولا بأس بالالتزام بأن عرفان

ذلك عرفان لاستقامه الشخص في أعماله.

ثم إن الماتن قدس سره قد ذكر في فصل شرايط إمام الجماعة عدالته، وفَسِّرَ العدالة بأنها ملكه الاجتناب عن الكبائر وعن الإصرار على الصغائر وعن منافيات المرّوه الدالّه على عدم مبالاه مرتكبها بالدين، وذكر في المقام العدالة عبارته عن ملكه الإتيان بالواجبات وترك المحرّمات، ولم يفصّل كما ترى بين الكبيره والصغيره، ولم يذكر منافيات المرّوه، وأمّا التفرقه بين الكبائر والصغائر فيأتي الكلام فيها بعد ذلك.

ارتكاب خلاف المرّوه قاذح في العدالة أو في حسن الظاهر أم لا؟

والكلام فعلاً في اعتبار ملكه منافيات المرّوه، فنقول: فسروا المرّوه بعدم خروج الشخص عن العادات مما يعدّ ارتكاب خلافها مهانه له وعلامه لخسّه النفس ومراعاتها كملاً لها وإن لم يكن من ترك الواجب أو فعل الحرام، ويستدلّ على اعتبار ذلك بما ورد في صحيحه عبدالله بن أبي يعفور من كون الشخص: «ساتراً لجميع عيوبه»^(١) فإنّ جميع العيوب يشمل العيوب المشار إليها. والماتن قدس سره اعتبر الاجتناب عن منافيات المرّوه أي الداله على أنّ مرتكبها لا يبالي بالدين، وظاهره أنّ الشخص إذا كان بين الناس بحيث لا يبالي بالإضافه إلى ما يعدّ عندهم عيباً وقبيحاً بالإضافه إلى أمثاله ولا يراعيها أصلاً يكشف ذلك عندهم أنّه لا يبالي أيضاً بالإضافه إلى الوظائف الشرعيّه فلا تتحقق العدالة.

أقول: ظاهر ما ورد في صحيحه عبدالله بن أبي يعفور من كونه: «ساتراً لجميع عيوبه» هو العيوب الشرعيّه، وعلى تقدير الإغماض فارتكاب خلاف المرّوه يوجب

ص : ٣٤١

(١-١) مرّ تخريجه قبل قليل.

انتفاء حسن الظاهر الذى هو طريق إلى العدالة، لا أنه يوجب انتفاء العدالة حيث لا ملازمه بين كون الشخص غير مبالٍ بعادات أمثاله وكونه مبالياً تماماً ومحافظاً على رعايه الوظائف الشرعيه، فما ذكره الماتن قدس سره من دلالة ارتكاب المنافيات ولو بعضها على عدم المبالاه فى الدين غير تام.

نعم إذا كان ارتكاب شىء مباح فى نفسه فى موارد موجباً لهتك المرتكب وإذلال نفسه عند الناس فلا يجوز ذلك الارتكاب، ويخرج به الشخص عن العدالة؛ لأن حرمة هتك المؤمن لا تختص بما إذا كان الهاتك شخصاً والمهتوك شخصاً آخر، بل يعم هتك المؤمن نفسه، كما إذا خرج المؤمن إلى الأسواق ومجتمعات الناس عارياً ساتراً عورته بخرقه صغيره بحيث لا يرى عورته فقط، فإن هذا العمل حرام وإن كان فى نفسه لا بأس به، كما إذا فعل ذلك فى مغتسل الحمام أو عند بعض أهله، وأما إذا لم يكن ارتكاب خلاف عاده أمثاله كذلك بحيث رأى الناس فى عمله قدحاً فيه فغايبته انتفاء حسن الظاهر، لاحتمال الناس أن جرأته لخرق عاده أمثاله ناشئه من عدم اهتمامه بالوظائف الشرعيه.

وقد تقدم أن انتفاء الطريق إلى العدالة غير انتفاء العدالة فإذا علم أنه متعبد ومبالٍ بالإضافه إلى الوظائف الدينيه ولا ينحرف عنها يترتب عليه ما يترتب على العادل وعدالته، ولا يبعد أن ينتفى حسن الظاهر بترك المستحب أو ارتكاب المكروه، كما فى عدم حضور الشخص لصلاه الجماعه فى أوقات الصلوات أو خلف وعده إذا وعد مع أن خلفه ليس بحرام.

ثم إن المنسوب إلى المشهور قدح ارتكاب الكبيره فى العدالة، وإذا تاب عنها رجع إلى العدالة، والظاهر أن الإصرار على الصغيره عندهم كذلك أيضاً حيث وردت

عدّه روايات معتبره فى أنه: «لا صغيره بصغيره مع الإصرار»^(١) ولعلّ المستند عندهم لذلك أنّ ثبوت الملكة التى هى العدالة عندهم لا تنافى ارتكاب الذنب اتفاقاً وإن لم يتب، هذا بالإضافة إلى الصغيره حيث إنّ تركه الكبائر وعدم إصراره على الصغيره مكفّر لذنبه، بخلاف ارتكابه الكبيره أو إصراره على الصغائر، فإنّ الشخص يدخل مع ارتكابهما فى عنوان الفاسق ما لم يتب، ولكن لا يمكننا المساعدة على المنسوب إليهم فإنّ العدالة _ كما ذكرنا _ هى الاستقامه من الشخص فى وظائفه الدينيه، وعدم انحرافه عنها، وإذا انحرّف عنها ولو بارتكاب الصغيره يكون داخلياً فى عنوان غير العادل إلاّ إذا تاب ورجع إلى استمراره عليها حيث إنّ التائب عن ذنبه كمن لا ذنب له، ولا فرق فى الرجوع بالتوبه بين ارتكاب الكبيره أو الصغيره.

لا يقال: إذا لم يكن فرق فى الخروج عن العدالة والعود إليها بالتوبه بين الكبيره والصغيره فما معنى تقسيم المعاصى إلى الكبائر والصغائر.

فإنّه يقال: المستفاد من الخطابات الشرعيه أن تقسيم المعاصى إليها بلحاظ أمر آخر، وهو أنّه إذا كان الشخص عند ذهابه من هذه الدنيا ممن ليس عليه كبيره فى أعماله قد وعد بغفران صغائره كما هو ظاهر الآيه المباركه أيضاً، ولكن من فى أعماله كبيره لم يتب عنها فليس فى حقّه وعد الغفران إلاّ إذا تاب، فتكون توبته مكفّره عن سيئاته كبائرها وصغائرها. نعم غفران الربّ الجليل لسعه رحمته ولو ببركه شفاعه النّبى وأوصيائه وأولياء الله وصلحاء عباد الله له مقام آخر، فلاحظ الآيات والروايات الوارده فى غفران الربّ الجليل والتوبه إليه والشفاعه وما يرتبط بها والله الهادى

ص : ٣٤٣

(١-١) وسائل الشيعه ١١١:٥، الباب ٧٠ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ٢.

وتعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً أو ظناً^[١] وتثبت بشهادة العدلين، وبالشياع المفيد للعلم.

وولّى التوفيق.

[١] قد تقدّم تفسير حسن الظاهر بما ورد في صحيحه ابن أبي يعفور وما يرى من الاختلاف بينها وبين غيرها من الروايات يجمع بينهما إما بحمل الإطلاق على التقييد، أو أنّ الوارد في غيرها أيضاً فرد آخر من حسن الظاهر، كصحيحه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «لو كان الأمر إلينا لأجزنا شهادة الرجل إذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس»^(١)، فإنّها تحمل على ما إذا كان ساتراً لجميع عيوبه أيضاً بالمعنى المتقدم، كما يحمل على ذلك مثل روايه إبراهيم بن زياد الكرخي عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام: «من صلّى خمس صلوات في اليوم والليله في جماعه فظنّوا به خيراً وأجيزوا شهادته»^(٢).

كما يظهر الحال في صحيحه حريز عن أبي عبدالله عليه السلام في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعُدل منهم اثنان ولم يعدل الآخرا فقال: «إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهاده الزور أُجيزت شهادتهم جميعاً وأقيم الحدّ على الذى شهدوا عليه، إنّما عليهم أن يشهدوا بما أبصروا وعلموا، وعلى الوالى أن يجيز شهادتهم إلاّ أن يكونوا معروفين بالفسق»^(٣)، فإنّ مثل هذه يعارضها ما دلّ على اعتبار العدالة في الشهود، فيحمل الجواب على الفرض الذى أحرز حسن ظاهريهم، وإن لم يكن لهم حسن الظاهر وطريق إحراز عدالتهم تكون شهادتهم جايزه في سقوط حدّ

ص : ٣٤٤

١-١) وسائل الشيعة ٣٩٤:٢٧، الباب ٤١ من كتاب الشهادات، الحديث ٨.

٢-٢) المصدر السابق: ٣٩٥، الحديث ١٢.

٣-٣) وسائل الشيعة ٣٩٧:٢٧، الباب ٤١ من كتاب الشهادات، الحديث ١٨.

(مسأله ٢٤) إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقده للشرائط يجب على المقلد العدول إلى غيره [١].

القذف عنهم إذا كانوا أربعه إلا- أن يكونوا معروفين بالفسق. وأمّا موثقه سماعه بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام : «من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدّثهم فلم يكذبهم، وواعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته، وكملت مروّته، وظهر عدله، ووجبت أخوّته» (١)، فهو فرد آخر من حسن الظاهر يترتب على من له ذلك آثار العدالة فيما إذا احتتمل كونه عادلاً في الواقع كما هو شأن كلّ طريق معتبر. ونحوها روايتا عبد الله بن سنان وعبد الله بن أحمد بن عامر الطائي عن أبيه عن الرضا عليه السلام عن آبائه.

وما في كلام المتن من تقييد اعتبار حسن الظاهر بما إذا كان مفيداً للعلم أو الظن لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ حسن الظاهر على الوجه المتقدم أماره للعدالة فتتبع مع احتمال الإصابه ولو لم يفد ظناً.

وقد تقدّم اعتبار البينه في الموضوعات وأنّه لا يبعد ثبوت الإخبار بالموضوع بخبر الثقة العارف في غير موارد الترافع والموارد التي اعتبر الشارع في ثبوتها طريقاً أو شهاده خاصّه، ولا- فرق في اعتبار البينه وخبر الثقة العارف بين إخبارهما بنفس عداله الشخص أو بحسن ظاهره على النحو المتقدم الذي هو طريق إلى إحراز نفس العدالة، وكذا في اعتبار الشيع المفيد للعلم أو الاطمينان حيث إنّ العلم طريق بالذات أي بلا جعل جاعل، والاطمينان كإخبار الثقة معتبر ببناء العقلاء إلا في الموارد التي أشرنا إليها.

[١] هذا بالإضافة إلى الشرائط التي تعتبر في جواز التقليد حدوداً وبقاءً، وأمّا ما

ص : ٣٤٥

(١-١) وسائل الشيعه ٨: ٣١٥ _ ٣١٦، الباب ١١ من أبواب صلاه الجماعة، الحديث ٩.

(مسألة ٢٥) إذا قلّم من لم يكن جامعاً [للشرائط] ومضى عليه برهه من الزمان كان كمن لم يقلّم أصلاً، فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصّر [١].

(مسألة ٢٦) إذا قلّم من يحرم البقاء على تقليد الميت فمات وقلّد من يجوّز البقاء، له أن يبقى على تقليد الأول في جميع المسائل إلاّ مسأله حرمة البقاء [٢].

(مسألة ٢٧) يجب عل المكلف العلم بأجزاء العبادات وشرائطها وموانعها ومقدّماتها [٣] ولولم يعلمها لكن علم إجمالاً أنّ عمله واجد لجميع الأجزاء والشرائط وفاقد للموانع صحّ وإن لم يعلمها تفصيلاً.

يعتبر في جواز التقليد ابتداءً كحياه المفتى فيجوز البقاء على تقليده إذا كان الحيّ الفعلّي يُجوّز البقاء على تقليد الميت على ما مرّ الكلام فيه.

[١] إذا كانت فتوى من رجع إليه غير معتبره، كفقده شرط الرجوع إليه يكون عمله بلا- تقليد، فيجرى فيه ما ذكرنا في المسأله السادسة عشره.

[٢] قد ذكر سابقاً أنّ المجتهد الذي قلّمه في الوقايح التي يبتلى بها أو يحتمل ابتلاءه بها إذا أفتى بعدم جواز البقاء على تقليد الميت لا- تكون هذه الفتوى منه بعد موته معتبره، بلا- فرق بين ما أفتى الحيّ الفعلّي بجواز البقاء على تقليد الميت أو أفتى بوجوب البقاء، والسّرّ في ذلك أنه لا يمكن أن تكون فتواه في مسأله البقاء معتبره.

[٣] ولعلّ ذكر مقدّمات العبادات عطف تفسيريّ للشرائط والموانع، وإلاّ فلا نعرف مقدّمه تتوقّف عليها صحّه العمل ولم يكن من الشرائط والموانع الداخلة فيها عدم القاطع، وكيف كان بما أنّ المكلف في موارد التكليف بالعباده عليه الامتثال فلا يفرّق بين الامتثال التفصيليّ الحاصل ولو باتّباع طريق معتبر في معرفتها وإحراز الإتيان بها والامتثال الإجمالي الحاصل بالاحتياط ولولم يعلم تفصيلاً أجزاءها وشرائطها وموانعها المعتبره فيها.

والحاصل إذا أمكن للمكلف الإتيان بالواجب الواقعي بتمام ما يعتبر فيه من غير علمه تفصيلاً بأجزائه وشرائطه وموانعه يكون الامتثال مجزياً، كما تقدّم في مسأله جواز الاحتياط مع التمكّن من الاجتهاد الفعلّي أو التقليد بلا فرق بين موارد استلزام الاحتياط التكرار، كما في مورد دوران أمر الصلاة بين القصر والتمام، أم لا، كما في دوران الصلاة بين الأقلّ كالاكتفاء بقراءة الحمد خاصّه في الركعتين الأوّلتين، أو الأ-كثر كلزوم قراءه السوره بعد قراءتها، هذا كلّه في صوره إحراز الامتثال بالإتيان بالواجب الواقعي إمّا بالتفصيل أو الإجمال.

وأما تعلّم أجزاء العباده وشرايطها وموانعها فيما لولم يتعلّمها لم يتمكن من الامتثال أو لم يتمكن من إحراز الامتثال فيفرض الكلام في الواجب المشروط والموقت، وأنّ المكلف لولم يتعلّم الواجب قبل حصول شرط الوجوب أو دخول الوقت يمكن له التعلّم بعد حصول الوجوب بحصول شرطه أو دخول وقته، كما هو الحال فعلاً في واجبات الحج وشرائطه وموانعه، ففي هذا الفرض حيث المكلف يتمكن من المعرفه والامتثال في ظرف التكليف فلا-موجب لوجوب التعلّم عليه قبل فعلية التكليف وقبل حصول الاستطاعه.

وأخرى لولم يتعلّم أجزاء العمل وشرايطه وموانعه لم يتمكن من إحراز الامتثال في ظرف التكليف أو لا يمكن له الامتثال أصلاً، كما في الصلاة حيث من لم يكن من أهل اللسان لولم يتعلّم كيفية الصلاة والقراءه وغير ذلك مما يعتبر فيها قبل دخول وقتها لا يتمكن من الصلاة في وقتها أو لا-يتمكن من إحراز الامتثال، وفي هاتين الصورتين عليه التعلّم قبل حصول شرط الوجوب ودخول الوقت؛ وذلك فإنّ الأخبار الوارده في وجوب التعلّم وأنّ الجهل لا يكون عذراً مسوّغاً لترك الواجب وأنّ

المكلف يؤخذ به ولو فيما إذا كان منشؤه ترك التعلم قبل حصول الشرط ودخول الوقت، بل لا ينحصر وجوب التعلم فيما إذا كان العلم بابتلائه بذلك الواجب فيما بعد، ويجرى فيما إذا احتمل الابتلاء ولم يتمكن بعده من التعلم وأنه لا يكون جهله في تركه عذراً فيما إذا انجز ترك تعلمه إلى مخالفته التكليف باتفاق الابتلاء.

وقد يقال (1): إنما يحتاج إلى أخبار وجوب التعلم قبل الوقت أو حصول شرط الوجوب فيما إذا توقف التمكّن من إتيان الواجب بعد حصول شرط وجوبه على التعلم قبله، وأما إذا توقف إحراز الامتثال على التعلم قبل أحدهما فالعقل يستقلّ بلزوم التعلم؛ لأنّ في تركه احتمال ترك الواجب كما هو فرض قدره على الإتيان بعد حصول شرط وجوبه.

فإنه يقال: المستفاد من أخبار وجوب التعلم أنّ قدره على الإتيان بالواجب من ناحيه التعلم شرط لاستيفاء الملاك الملزم، ولا يكون تركه حتى مع عدم قدره عليه وعدم التكليف به خطاباً بعد حصول شرط وجوبه عذراً إذا كان العجز ناشئاً من ترك التعلم سواء كان تركه محرزاً أو محتملاً وأنه لا مجال للأصول النافيه في هذه الموارد أو دعوى جواز الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه فيما إذا كان بعد حصول شرط الوجوب لم يتمكن إلا منها.

لا مجال للاستصحاب لإحراز عدم الابتلاء بالواقعه التي ترك تعلم حكمها

لا- يقال: إذا لم يجب على المكلف التعلم بالإضافة إلى الوقايح التي يعلم بعدم ابتلائه بها ولو مستقبلاً فيمكن له إحراز عدم الابتلاء عند الشك بالاستصحاب، حيث

ص : ٣٤٨

١- (١) التنقيح في شرح العروه ٢٤٧:١.

يتمسك به ويحرز عدم ابتلائه ولو مستقبلاً فينتفى الموضوع لوجوب التعلّم، والاستصحاب كما يجرى في أمر يكون نفس ذلك الأمر موضوع الحكم أو نفيه كذلك يجرى فيما إذا كان إحراز ذلك الأمر هو الموضوع للحكم، فيثبت أو ينفي على ما تقدّم من قيام الاستصحاب مقام العلم المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقيّ والكشف لا- بنحو الوصف والصفّيّ، وأيضاً تقدّم في بحث الاستصحاب أنّه كما يجرى في الأمور الماضيّة كذلك يجرى في الأمور الاستقباليّة، فلا وجه لما يقال بعدم جريان الاستصحاب في الابتلاء وعدمه لعدم كونه حكماً ولا موضوعاً له.

فإنّه يقال: قد تقدّم أنّ وجوب التعلّم حكم طريقيّ قد جعل لإسقاط الجهل بالحكم التكليفي والوضعي وغيره من العذرّيّه في مخالفه التكليف _ سواء كان للجهل بالحكم أو المتعلّق _ وعليه فعدم وجوب التعلّم في موارد العلم الوجدانيّ بعدم الابتلاء لكون التعلّم الواجب النفسيّ الطريقيّ على كلّ مكلف لغوّاً بالإضافة إلى موارد علمه بعدم الابتلاء، لا- لأنّ لخطابات وجوب التعلّم الطريقيّ ورد تقييد خارجيّ بعدم وجوبه في موارد عدم ابتلائه، ليتوهم أنّ الاستصحاب في عدم الابتلاء مستقبلاً عند الشكّ محرز لذلك القيد، والاستصحاب بعدم الابتلاء مستقبلاً لا- يثبت اللغويّه مع إطلاق خطابات وجوب التعلّم وشمولها لموارد إحراز الابتلاء واحتماله.

وعلى الجملة بمجرد الاحتمال يحرز موضوع وجوب التعلّم، والاستصحاب إنّما يكون تعديداً بالعلم فيما إذا لم يعلم الحكم الواقعيّ في واقعه ولو كان المعلوم حكماً طريقيّاً واقعياً.

(مسألة ٢٨) يجب تعلّم مسائل الشكّ والسهو بالمقدار الذي هو محلّ الإبتلاء غالباً، نعم لو اطمأنّ من نفسه أنّه لا يتلى بالشكّ والسهو صحّ عمله وإن لم يحصل العلم بأحكامهما [١].

[١] إن قيل بحرمة قطع الصلاة الواجبه كاليوميّه يجب على المكلف تحصيل العلم بأحكام الشكّ والسهو في الصلاة فيما إذا احتمل ابتلاءه بهما أثناء الصلاة مع عدم إمكان تعلّم حكمهما؛ لأنّ مع عدم تعلّم حكمهما من قبل وإن يمكن له الإتيان بالوظيفه المقرّره للشاكّ والساهي في صلاته اتّفاقاً إلاّ أنه يحتمل أن يكون ما أتى به حالهما مبطلاً، كما يكون رفع يده عن تلك الصلاة باستينافها قطعاً للفريضة، كما إذا شكّ حال القيام في أنّه رفع رأسه من الركوع أو أنّه بعد لم يركع، فإنّه إذا سجد يكون هذا إبطالاً- لصلاته لو كان تركه الركوع مطابقاً للواقع، فإحراز أنّه لا يرتكب الحرام بقطع تلك الصلاة وترك الركوع أو تدارك الركوع يتوقّف على تعلّم أحكام الشكّ والسهو ولو قبل مجيء الوقت.

نعم لو التزم بعدم حرمة قطع الصلاة الواجبه أو إبطالها وأنّ ما ذكر في أحكام الشكّ والسهو تعيين علاج السهو والشكّ في تلك الصلاة فلا موجب للقول بوجوب التعلّم، لإمكان إحراز الامتثال بالاستيناف بعد الإبطال من غير ارتكاب محذور.

ثمّ إنه لا وجه لتقييد الماتن قدس سره وجوب التعلّم بما هو محلّ الابتلاء غالباً، إلاّ أن يراد منه عدم وجوب التعلّم بالإضافة إلى الموارد التي يطمئنّ بعدم الابتلاء بها.

وأيضاً ما ذكر قدس سره من أنّ المكلف إذا لم يتعلّم أحكام الشكّ والسهو بالإضافة إلى الموارد التي يعمّ الابتلاء بها نوعاً وأتى المكلف بالصلاة مع اطمئنانه بأنّه لا يتلى بها يصحّ عمله، ولازم ذلك أن لا يحكم بالصحة مع عدم الاطمينان بابتلائه، أو ابتلى بها وأتى بوظيفه الشاكّ والساهي اتّفاقاً بعنوان الرجاء، لا يمكن المساعدة عليه، كما إذا

أتى فى المثال السابق بالركوع برءاء أن ذلك وظيفته وأتمها ثم ظهر أن ما فعله فتوى العلماء، ولعله قدس سره يرى أنه لا يتحقق فى الصورتين قصد التقرب المعبر، حيث إنه لا- يتحقق ممن يحتمل ارتكاب الحرام بصلاته نظير ما يقال بأنه لو توضأ بأحد الماءين يعلم بغصبيته أحدهما يبطل وضوءه حتى ما إذا ظهر بعد الوضوء به أنه كان المباح منهما، أو إذا توضأ بكل منهما يحكم ببطان وضوءه لعدم تحقق قصد التقرب عند التوضؤ بكل منهما.

أقول: حرمة إبطال الصلاة الفريضة أو عباده أخرى أثناءها موقوفه على كون الدخول فى الصلاة أو نحوها دخولاً صحيحاً، وإذا فرض من الأول بطلان ذلك العمل لجهه ما فلا- يكون قطعه محرماً، فلا بد من الالتزام بأن عدم تعلم حكم الشك والسهو والدخول فى الصلاة مع احتمال عدم ابتلائه بهما أثناءهما لا ينافى قصد التقرب إذا اتفق عدم ابتلائه بهما، نظير من صام فى نهار شهر رمضان مع عدم تعلمه المفطرات الموجه ارتكابها بطلان الصوم برءاء أنه لا- يرتكب شيئاً منها، حيث لا يحكم ببطان صومه مع إمساكه عنها طراً، وكذا فيما إذا دخل فى الصلاة مع احتمال إتمامها صحيحاً حتى فيما إذا اتفق الشك والسهو ولكن بنى عند طرو أحدهما على شىء باحتمال أنه وظيفه الشاك والساهى ثم تبين أن البناء الذى عمل عليه كان وظيفه الشاك أو الساهى، كما إذا ركع فى فرض الشك فى الركوع حال قيامه.

ومما ذكرنا يظهر الفرق بين التوضؤ بأحد الماءين الذى يعلم بكون أحدهما مغصوباً وبين الدخول فى الصلاة مع احتمال إتمامها صحيحاً لعدم ابتلائه بالشك أو السهو، أو مع بنائه بما يحتمل كونه وظيفه الشاك أو الساهى، بخلاف التوضؤ بأحدهما حيث يحتمل أن الغسل به ارتكاب الحرام المنجز المعلوم بالإجمال،

حيث إن ما بينى عليه عند عروض الشكّ والسهو من أحد الطرفين رجاءً لدوران الأمر بين المحذورين، بخلاف الوضوء فإنه يتركه ويتيمّم كما هو وظيفته.

بقى فى المقام أمر وهو أنّ المنقول عن الشيخ الأنصارى قدس سره أنّ من ترك تعلّم أحكام الشكّ والسهو فى الصلاه يحكم عليه بالفسق، وهذه الفتوى منه قدس سره لا يمكن أن تبنى على حرمة التجزى شرعاً، فإنّه قدس سره لم يلتزم لا بحرمة التجزى ولا بقبحه الفعلى، وهو قدس سره يرى أنّ العدالة هى ملكه الاجتناب عن المحرّمات والإتيان بالواجبات، ولو قيل بأنّ هذا التجزى يكشف عن عدم ملكه الاجتناب والإتيان بالواجب، فلوجود الواسطه بين عدم الملكه والفسق لا يحكم بكونه فاسقاً، وقد تقدّم أنّ العدالة ليست بمعنى ملكتهما، بل هى استقامه الشخص على وظائفه الشرعيّه وعدم خروجه عنها، وهذا الشخص لم يخرج بترك تعلّمه عن وظائفه الشرعيّه، بل المفروض أنّه أتى بصلاته صحيحه.

والتعلّم لم يكن وجوبه نفسياً بل كان وجوبه طريقيّاً، والغرض من موافقته الخروج عن عهده التكليف النفسى وعدم مخالفتها، والظاهر أنّ حكمه بالفسق مبنى على ما تقدّم من بطلان الصلاه من تارك التعلّم لأحكام الشكّ والسهو حتّى ما إذا صلّى ولم يبتل فيها بالشكّ والسهو، فيكون محكوماً بالفسق.

ودعوى (١) أنّ الحكم بالفسق فيما إذا استلزم ترك التعلّم عدم تمكّنه من إحراز الامتثال بالإضافه إلى التكليف المنجز فى موطنه، فإنّ عدم إحراز امتثاله خروج عن الوظيفه الدينيه فيكون فاسقاً، لا يمكن المساعده عليها، فإنّ انطباق عنوان الفاسق

ص : ٣٥٢

(مسألة ٢٩) كما يجب التقليد في الواجبات والمحرمات يجب في المستحبات والمكروهات والمباحات [١] بل يجب تعلم حكم كل فعل يصدر منه سواء كان من العبادات أو المعاملات أو العاديات.

(مسألة ٣٠) إذا علم أنّ الفعل الفلاني ليس حراماً ولم يعلم أنّه واجب أو مباح أو مستحبّ أو مكروه يجوز له أن يأتي به، لاحتمال كونه مطلوباً [٢] وبرجاء الثواب. وإذا علم أنّه ليس بواجب ولم يعلم أنّه حرام أو مكروه أو مباح له أن يتركه لاحتمال كونه مبعوضاً.

فيما إذا ترتب الأثر الشرعيّ عليه مشكل جداً وإن لا يبعد نفي بعض العناوين المنطبقه على العادل عنه، كالمأمون بدينه أو أنّه يواظب على وظائفه الشرعيّه فتدبر.

[١] لا ينبغي التأمّل في أنّ على العامّيّ تعلّم الواجبات الشرعيّه بأجزائها وشرائطها وموانعها بالتقليد أو الاحتياط فيها على ما تقدّم، وكذلك الأمر في المحرمات حيث إنّ القيود المعتره في المحرم إنّما أن تحرز بالتقليد أو عليه الاحتياط، وأمّا لزوم التقليد في المستحبات والمكروهات والمباحات ففيما إذا احتمل الإلزام فيها، حيث إنّ عليه رعايه احتمال الإلزام أو التقليد في إحراز عدم الإلزام في الفعل سواء كان إحرازه نفي الإلزام بفتوى الفقيه بالاستحباب أو الإباحه أو الكراهه. وأمّا إذا علم العامّيّ بعدم الإلزام وتردّد في استحبابه الشرعيّ فإنّه وإن يجوز الإتيان به برجاء كونه مستحبّاً إلاّ أنّ قصد الاستحباب الجزميّ فيه يتوقّف على إحراز الاستحباب بالتقليد، وكذلك ترك الفعل فيما إذا احتمل كراهته مع إحرازه عدم الحرمة فيه، ويجرى لزوم التقليد في الأجزاء والشرائط في العبادات المستحبه، بل في المعامله في إحراز صحتها إن ترك الاحتياط فيها أو لم يعرف كيفيّة الاحتياط فيها.

[٢] إذا ترك التقليد في الصورة الأولى ولم يحرز عدم وجوبه فعليه الاحتياط

(مسألة ٣١) إذا تبدّل رأى المجتهد لا يجوز للمقلّد البقاء على رأيه الأوّل [١].

(مسألة ٣٢) إذا عدل المجتهد عن الفتوى إلى التوقّف والتردّد يجب على المقلّد الاحتياط أو العدول إلى الأعم بعد ذلك المجتهد [٢].

بالإتيان به برجاء الوجوب، فإنّ الاحتياط على العاميّ قبل الفحص لازم في موارد احتمال التكليف، وكذا الحال في الصورة الثانية إذا لم يحرز عدم حرمة عليه الاحتياط في تركه.

نعم إذا أحرز عدم الوجوب والحرمة في الصورتين يجوز له الاحتياط بما ذكره، فإنّ إحراز عدم التكليف بالطريق المعتبر لا يمنع عن الاحتياط بل هو حسن ومستحب كما قرّر في محلّه.

[١] قد تقدّم أنّ الفتوى السابقة بعد رجوع المجتهد عنها إلى فتوى أخرى لا تبقى الفتوى الأولى على الاعتبار، والفتوى إخبار عن حكم الواقعة وتعيين للوظيفة المجعولة فيها من أوّل تأسيس الشريعة على طبق ما استفاده من مدارك الأحكام؛ ولذا قلنا إنه لو لم يكن دليل على أجزاء الأعمال السابقة التي كانت على طبق الفتوى السابقة كان على المكلف تداركها على طبق الفتوى الجديدة؛ لأنّ ما دلّ على اعتبار الفتوى للعاميّ من الروايات والسيره العقلانيه لا يعمّ شيء منهما صورة عدول المجتهد من فتواه السابقة، ولا فرق في ذلك سواء كان عدوله من فتواه السابقة إلى الفتوى الأخرى أو كان إلى التوقّف والتردّد في حكم الواقعة.

هذا فيما إذا أحرز العاميّ العدول إلى الفتوى الأخرى أو إلى التوقّف والاحتياط، وأمّا إذا شكّ في العدول فله أن يبقى على تلك الفتوى، فإنّه مقتضى الاستصحاب في بقاء تلك الفتوى وعدم العدول عنها.

[٢] فإنّه برجوع المجتهد إلى التوقّف والفتوى فلا يكون له في الواقعة فتوى فعلاً،

(مسألة ٣٣) إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلد تقليد أيهما شاء [١] ويجوز التبعض في المسائل. وإذا كان أحدهما أرجح من الآخر في العدالة أو الورع أو نحو ذلك فالأولى بل الأحوط اختياره.

ويكون على العامي فعلاً إما الاحتياط في واقعه أو الرجوع إلى الأعلم بعد ذلك المجتهد على ما تقدم سابقاً من تخيير العامي بين الاحتياط والرجوع إلى فتوى المجتهد الواحد للشرايط.

التبعض في التقليد

[١] هذا مبني على ثبوت التخيير للعامي بين تقليد أي من المجتهدين المتساويين في العلم مطلقاً سواء لم يعلم المخالفه بين فتاويهما في الوقائع أصلاً أو علم ذلك ولو بالإجمال، وقد ذكر هذا التخيير الماتن قدس سره سابقاً ولكن قيده بما إذا لم يكن أحدهما أورع من الآخر واحتاط في تقليد الأورع. وفي المقام أجاز التبعض بينهما في المسائل وقال: إذا كان أحدهما أرجح من الآخر في العدالة أو الورع أو نحو ذلك فالأولى بل الأحوط اختياره، وكما ترى لا يكون كلامه في المقام ظاهراً في الاحتياط الوجوبي، بخلاف ما تقدم في مسأله تخيير العامي بين تقليد أحد من المجتهدين المتساويين في العلم.

أقول: لو قلنا بالتخيير وبجواز التبعض فهذا القول فيما لم يعلم ولو إجمالاً اختلافهما في المسائل التي يتلى بها المكلف صحيح لاغبار فيه، وأما في المسائل التي يعلم العامي باختلافهما فيها إجمالاً فثبوت التخيير محل إشكال إلا بناءً على ما ذكرنا سابقاً من إحراز أن الشارع لا يريد العسر، وأن يعمل العامي بالاحتياط في المسائل المشار إليها، لا بالإضافة إلى الاحتمالات في واقعه، ولا الاحتياط بالإضافة إلى فتوى كل من المتساويين في واقعه، فإن الاحتياط في الأول عسر وينافي ما عليه

الشريعة السهلة السمحة، والثاني لا وجه له فإن مع سقوط فتوى المجتهدين في واقعه للمعارضه لا يمكن نفي الاحتمال الثالث لما تقرّر في الأصول من أنّه لا يمكن نفي الثالث بالدلاله الالتزاميه بعد سقوط المدلول المطابقي عن الاعتبار، فلا وجه لما يقال في وجه الاحتياط بين القولين بأنّه لا- اعتبار بفتوى الآخريين؛ لأنّ المفروض أنّهما بالإضافة إلى الآخريين أفضلان أو أنّ فتواهما تتضمن الفتوى بأنّ الحكم الثالث غير ثابت في واقعه فتدبر.

وربّما (1) يقال: إنّ على تقدير التبعض في التقليد فاللازم رعايه عدم استلزامه الإتيان بعمل بنحو يكون باطلاً عند كليهما، كما إذا أفتى أحدهما بعدم وجوب السوره بعد قراءه الحمد في الركعتين الأوّلتين وبلزوم الإتيان في الأخيرتين بالإتيان بالتسيّحات الأربعه ثلاث مرات، وأفتى الثاني بلزوم قراءه السوره وكفايه التسيّحات مرّه، فإنّ العامي إذا قلّد في مسأله قراءه السوره بالأوّل وفي التسيّحات بالثاني فالصلاه التي يأتي بها بلا سوره وبالتسيّحات بالمرّه لا تصحّ عند كليهما فهذا التخيير غير جازم، وكذا التبعض في الموارد التي يكون العمل متعدّداً وفي واقعتين ولكن بينهما تلازم في الحكمين وأوجب التبعض التفكيك بين المسألتين، كما إذا أفتى أحدهما بوجوب التمام والصوم في سفر وأفتى الآخر فيه بالقصر والإفطار فقلّد العامي الأوّل في وجوب التمام، والثاني في لزوم الإفطار، وهكذا فإنّ العلم الإجمالي إمّا يبطلان صلاته أو عدم جواز إفطاره منجز.

وقد أجبنا عن ذلك وقلنا بجواز التبعض حتى بالإضافة إلى العمل الواحد في

ص : ٣٥٦

مسأله (٦٥) الآتيه حيث قال الماتن قدس سره فيها: في صوره تساوى المجتهدين يتخير بين تقليد أيهما شاء كما يجوز له التبويض حتى في أحكام العمل الواحد حتى أنه لو كان مثلاً فتوى أحدهما وجوب جلسه الاستراحه، واستحباب التلث في التسيحات الأربع وفتوى الآخر بالعكس يجوز أن يقلد الأول في استحباب التلث، والثاني في استحباب الجلسه.

وما قيل من أن صلاته بتقليد الأول في استحباب التلث، والثاني في استحباب جلسه الاستراحه تكون باطله عند كلا المجتهدين غير صحيح، فإن من يقول ببطلان الصلاه من المجتهدين بترك التلث في التسيحات الأربع يقول ببطلان مع عدم العذر في تركها، وكذلك من يقول ببطلانها بترك جلسه الاستراحه يقول ببطلانها في صوره عدم العذر في تركها كما هو مقتضى حديث: «لا تعاد» وليس من يفتى بعدم وجوب جلسه الاستراحه يفتي بعدم وجوبها بصوره الإتيان بالتسيحات الأربع ثلاثاً، كما أنه ليس فتوى من يفتى بكفايه الواحده يفتي بكفايتها بصوره الإتيان بجلسه الاستراحه بحيث لو لم يأت بالتسيحات إلا مره يكون عليه الإتيان بجلسه الاستراحه، وليس على العامي إلا التقليد عمّن يرى عدم وجوب جلسه الاستراحه والتقليد عمّن يرى عدم وجوب التلث في التسيحات الأربع، كما هو مقتضى جواز التبويض في تقليده لتساوى المجتهدين.

نعم، فيما إذا كان الجزء أو القيد ركناً بحيث لا يعذر فيه الجاهل بأن يبطل عمله بالإخلال به على قولي المجتهدين، فمع الإخلال بالركن في ذلك العمل لم يجز التبويض، وهذا لا يفرض في الصلاه لعدم الاختلاف في أركانها، ويتصور في مثل الحج، كما إذا أفتى أحد المجتهدين بإجزاء درك الوقوف الاضطراريّ المزدلفه يوم

(مسأله ۳۴) إذا قلّم من يقول بحرمه العدول حتى إلى الأعلّم ثم وجد أعلم من ذلك المجتهد [۱] فالأحوط العدول إلى ذلك الأعلّم وإن قال الأول بعدم جوازه.

العيد وإن لم يدرك الوقوف الاختياري والاضطراري بعرفه، ولكن كان فتواه عدم كفايه الغسل المستحب في الطهاره من المحدث بالأصغر، ويرى المجتهد الآخر العكس وأنّ الغسل الاستحبابي يجرى ولا يجرى الوقوف الاضطراري من غير درك الاضطراري بعرفه والمكلف أدرك الاضطراري بالمشعر خاصه، وعليه فإن أدرك المكلف الوقوف الاضطراري بالمشعر خاصه وأتى بطواف حجه وعمرته بالغسل المستحب من وضوء يكون حجّه باطلاً عند كلا المجتهدين، وفي جواز التبعض كذلك إشكال لعدم إحراز العامي صحه عمله على فتوى واحد منهما.

وأما مسأله القصر والصوم فلا تكون من هذا القبيل؛ لأن من يوجب القصر من المجتهدين والإفطار فصلاته قصراً وظيفته عنده والآخر يقول إنّ الصوم وظيفته الواقعيه، والقائل بالإفطار يقول بصحّه صومه لكونه صائماً جهلاً بوجود الإفطار عليه.

نعم لو علم العامي أنّ وجوب القصر في الصلاه في سفر لا يجتمع مع وجوب الصوم فيه يلزم عليه الجمع بين القصر والتمام والصوم فيه والقضاء بعده أو ترك التبعض؛ لأنّ علمه الإجمالي بعدم اجتماع وجوب القصر مع وجوب الصوم في السفر المفروض يوجب علمه ببطلان أحد الأمرين من صلاته أو صومه.

[۱] حيث إنّه قدس سره احتاط في تقليد الأعلّم _ كما تقدّم سابقاً _ احتاط في المقام أيضاً في العدول.

ولكن لا يخفى أنّه لو كان تقليد الأعلّم من الأوّل احتياطاً واجباً لا يكون العدول إلى الأعلّم في الفرض من الاحتياط؛ لأنّ ظاهر الفرض وقوع التقليد الأوّل صحيحاً

(مسألة ٣٥) إذا قلّم شخصاً بتخيّل أنّه زيد فبان عمرواً، فإن كانا متساويين في الفضيله ولم يكن على وجه التقييد صحّ، وإلاّ فمشكل [١].

وكان يقول بحرمة العدول حتى إلى الأعلّم، وبعد وجدان الأعلّم منه متأخراً يحتمل تعيّن تقليد ما قلّده، كما تقدّم في مسأله عدم جواز العدول عن الحيّ؛ وذلك لا لفتوى ذلك المجتهد بعدم جواز العدول حتّى إلى الأعلّم، بل لاحتمال تعيّن الحجّه في فتاويه في الوقايح كما أنّ تعيّن الرجوع إلى الأعلّم منجز لوجوب تقليد الأعلّم الفعليّ فعليه الجمع في المسائل بين فتوى الأعلّم السابق والأعلّم الفعليّ فيها.

هذا بناءً على ما ذكره من وجوب الاحتياط في تقليد الأعلّم من المجتهدين، وأمّا بناءً على ما ذكرنا من عدم اعتبار فتوى غير الأعلّم مع الأعلّم يتعيّن الرجوع في المسائل التي يعلم اختلافهما فيها ولو إجمالاً.

[١] حاصل ما ذكره في المقام أنّه إذا كان في البين مجتهدان متساويان في الفضيله بحيث يجوز للعاميّ تقليد أيّ منهما وقلّد أحدهما باعتقاد أنّه زيد ثمّ بان أنّه عمرو أيّ المجتهد الآخر، فإن كان العاميّ بحيث لو علم من الأوّل أنّه عمرو كان أيضاً يقلّده ففي الفرض حكم بصحة التقليد، وأمّا إذا كان عالماً بأنه عمرو لم يكن يقلّده فإنّه مشكل في تحقّق التقليد.

وعبّر في الصورة الأولى بأنّ قصد التقليد عن الشخص المزبور في الفرض الأوّل لم يكن بنحو التقييد بخلاف الفرض الثاني، وهذا نظير ما ذكر في الاقتداء وأنّ المكلف إذا قصد الائتمام بالإمام باعتقاد أنّه زيد ثمّ ظهر بعد الصلاه أنّه عمرو، فإن كان قصده الائتمام بزيد لا على نحو التقييد بحيث لو كان عالماً من الأوّل أنّ الإمام عمرو كان أيضاً يأتّم به تصحّ صلاته جماعه، وأمّا إذا كان عالماً بأنّ الإمام عمرو لما كان يأتّم به فصلاته أو جماعته باطله.

ولكن لا يخفى أنّ القابل للتقييد حقيقه هو الكلّي أي ما كان الفعل كلياً ولو مع

عدم كليله متعلقه، كما فى متعلقات الأوامر والنواهى وغيرهما من الأحكام التكليفيه والوضعيه حيث يمكن لجاعل الحكم أن يجعل متعلق حكمه واعتباره مطلقاً أو مقيداً، وأمياً ما صار فعلياً فى الخارج بأن تحقق فيه فلا يتصف بالإطلاق والتقييد، بل هو موجود جزئى خارجى لا محاله.

فإن كان ذلك الموجود الخارجى من الفعل عنوانه من العناوين غير القصدية ينطبق عنوانه عليه لا محاله، غاية الأمر إذا كان الفاعل الصادر عنه الفعل ملتفتاً إلى عنوانه حين صدوره منه يكون الفعل عمدياً، وإن كان غير ملتفت إليه بحيث لو كان ملتفتاً لم يصدر عنه ولم يفعل يكون خطأً، وكذلك إذا كان ملتفتاً إلى عنوان الفعل ولكن لم يلتفت إلى ما وقع ذلك الفعل عليه من المتعلق له، فلو كان ملتفتاً إليه كان الفعل المقصود والملتفت إلى عنوانه عمدياً وإلا كان خطأً، كما إذا قتل شخصاً بزعم أنه زيد ولكن ظهر بعد ذلك أنه عمرو بحيث لو احتمل أنه كان عمراً لم يكن يقتله.

وأما إذا كان عنوان الفعل من العناوين القصدية ولم يقصد ذلك العنوان بفعله لا يكون ذلك الفعل مصداقاً لذلك العنوان، من غير فرق بين العبادات والمعاملات، وكذا إذا قصد العنوان القصدى ولكن انتفى عما ينطبق عليه العنوان القصدى ما يعدّ قيماً مقوماً فى انطباق ذلك العنوان، كما إذا قصد إنشاء الطلاق لامرأة بتخييل أنها زوجته ولكن أخطأ ولم تكن المرأة زوجته بل أجنبيه له، وهذا بخلاف ما إذا تحقق ذلك القيد، فإنه يكون ذلك الفعل الذى هو عنوان قصدى محققاً لا محاله، والمفروض فى المقام كذلك، فإن المفروض أن الذى قلده بتخييل أنه زيد فبان أنه عمرو واجد لتمام الشرائط المعتره فى المجتهد، وقد تعلم منه الفتوى وعمل على طبقه فىكون تقليداً مجزياً، ولو كان عالماً بأنه عمرو لما قلده من قبيل تخلف الداعى،

(مسألة ٣٦) فتوى المجتهد يعلم بأحد أمور: الأول: أن يسمع منه شفاهاً، الثاني: أن يخبر بها عدلان، الثالث: إخبار عدل واحد بل يكفى إخبار شخص موثق يوجب قوله الاطمئنان وان لم يكن عادلاً الرابع: الوجدان فى رسالته، ولا بد أن تكون مأمونه من الغلط [١].

وكذا فى مسألة الائتـمام بأحد الشخصين الواجدين لشرائط الائتـمام فإنه يتحقق الائتـمام ويكون مجزياً، بخلاف ما لم يكن واجداً لشرائط الائتـمام فإنه لعدم تحقق شرائط الائتـمام لم يتحقق الائتـمام، غاية الأمر صلاة المأموم محكومـه بالصحة إذا لم يرتكب فى صلاته ما يبطل صلاته الفردى حتى حال العذر كتعدّد الركوع فى ركعه؛ وذلك فإنّ صلاته لم تنقص من صلاه المنفرد إلاّ القراءه وتسقط اعتباره عند العذر، ومنه الاعتقاد بصحة ائتمامه.

[١] وذلك فإنّ السماع من المجتهد شفاهاً تعلّم لفتواه وجداناً إذا كان ما ذكر المجتهد من فتواه صريحاً بحسب المدلول أو كان ظاهراً، والكلام فى اعتبار الظواهر مفروغ عنه فى المقام، وأمّا الثانى يعنى إخبار العدلين بفتواه فإنه داخل فى البيّنه لفتواه إذا كان إخبارهما به بالسماع من المجتهد، وأمّا إذا لم يكن إخبارهما كذلك أو أخبر عدل بفتواه فهو داخل فى خبر العدل، وقد تقدّم اعتباره فى الأحكام التى منها فتوى المجتهد بالإضافة إلى العامى، بل ذكرنا اعتباره فى الموضوعات أيضاً وإن استشكل فيه بعض الأصحاب كالماتن قدس سره، بل المعتبر فى نقل الحكم خبر الثقة إذا استند فى نقله إلى الحسّ وإن كان بوسائط؛ ولذا التزم الماتن قدس سره فى المقام باعتبار خبر العدل الواحد بل الثقة وإن لم يكن عدلاً، ولكن قيد الثقة بوصف بقوله: «موثّق يوجب قوله الاطمئنان» ولو كان مراده الإيجاب النوعى فمفاده اعتبار نفس خبر الثقة، وإن كان مراده الاطمئنان الشخصى تكون النتيجة اعتبار الاطمئنان الناشئ من خبر الثقة، وفى

اعتبار خبر الثقة قولان وكأنه اختار أحد القولين يعنى القول الثانى.

وعلى الجملة كما أنّ قول الإمام عليه السلام طريق إلى الحكم الشرعىّ المجعول فى الشريعة والراوى عنه عليه السلام يخبر عن ذلك الطريق كذلك فتوى المجتهد طريق شرعىّ إلى الحكم الشرعىّ المجعول فى الشريعة بالإضافة إلى العامىّ، والمخبر بفتوى المجتهد يخبر عن ذلك الطريق المعتبر فى حقّه، فالراوى عن المعصوم لا يروى الحكم الشرعىّ المجعول فى الشريعة بالذات، وإنّما يخبر عن طريقه بنقله قول المعصوم. كذلك الراوى لفتوى المجتهد إنّما يروى طريقه إلى الحكم الشرعىّ المجعول بنقل فتوى المجتهد ونظره؛ ولذا لم يستشكل الماتن قدس سره فى اعتبار خبر العدل بل الثقة عن المجتهد بفتواه مع أنّه لم يلتزم باعتبار خبر العدل فى الموضوعات بل استشكل فى اعتباره فيها.

وما ذكر فى المتن من تقييد الموثّق بما «يوجب قوله الاطمينان» إن كان من قبيل الوصف التوضيحيّ وبأنّ الموثّق من يوجب قوله الوثوق والاطمينان نوعاً فهو، وإلاّ بأن كان المراد اعتبار الوثوق والاطمينان الشخصىّ من خبره فلا يمكن المساعده عليه؛ لما ذكرنا فى بحث حجّيه الخبر من أنّ خبر الثقة موضوع للاعتبار عند العقلاء فى مقام الاحتجاج والاعتذار، ولا يدور اعتباره مدار الوثوق والاطمينان الشخصىّ وعدمه.

والوجه فى اعتبار أخبار الثقات عند العقلاء هو تنظيم أمر اجتماعاتهم ولا يمكن أن يستند إلى أمر نفسانىّ لا يتمكّن نوعاً من إحرازه، وعدم إحرازه فى مقام الاحتجاج والاعتذار فيما بينهم، كما ذكرنا ذلك فى بحث حجّيه الظواهر أيضاً، حيث لا معنى أن يكون اعتبار ظاهر كلام المتكلّم منوطاً بظنّ السامع والمستمع بمراد

(مسأله ٣٧) إذا قلّد من ليس له أهليّته الفتوى ثمّ التفت وجب عليه العدول، وحال الأعمال السابقه حال عمل الجاهل غير المقلّد. وكذا إذا قلّد غير الأعلّم وجب على الأحوط العدول إلى الأعلّم، وإذا قلّد الأعلّم ثمّ صار بعد ذلك غيره أعلّم وجب العدول إلى الثاني على الأحوط [١].

المتكلم وعدم ظنّه، فيكون ظاهر كلامه معتبراً سواء حصل الظنّ منه بالمراد أم لا.

وأما ما ذكره قدس سره من «الوجدان في رسالته ولا بد من أن تكون مأمونه من الغلط» فقد ذكر في بحث حجّيه الظواهر أنّه لا فرق في اعتبار ظهور الكلام بين أن يكون مكتوباً أو شفهيّاً، ولا بد من إحراز كون ما في الرساله كتابه فتواه بأن يكون مأموناً من الغلط، كما إذا لاحظ المفتي الرساله فوقعها بأنّ ما ذكر فيها فتاواه في المسائل الشرعيّه، والله العالم.

[١] وذلك فإنّ الاستناد في أعماله السابقه إلى قول من ليس له أهليّته الفتوى لا يكون استناداً فيها إلى الحجّج ولا يعتبر تعلّم قوله تعلّمًا للحكم الشرعيّ في الواقعه التي ابتلى بها، فعلى ذلك يجب تدارك الأعمال السابقه على طبق فتوى المجتهد الفعليّ إذا كانت فتواه بطلان تلك الأعمال ولا يحكم بإجزائها في موارد فتواه بطلانها؛ لأنّ ما ذكرنا سابقاً من الإجزاء في العبادات والمعاملات بمعنى العقود والإيقاعات ما إذا كان العامّيّ حال العمل مستنداً إلى فتوى المجتهد الواجد لما تقدّم من الشرائط.

وقد تقدّم أيضاً أنّه مع علم العامّيّ باختلاف الفتوى في الوقايح التي يعلم ابتلاءه بها أو يحتمل ابتلاءه عليه أن يرجع إلى الأعلّم، ولو كان علمه بالاختلاف علماً إجماليّاً فتقليده عن غير الأعلّم في الفرض غير مجزئ، ويجب العدول إلى الأعلّم ويتدارك أعماله السابقه إذا كان منها ما يفتى الأعلّم بطلانه.

(مسأله ٣٨) إن كان الأعلّم منحصرًا في شخصين ولم يمكن التعيين فإن أمكن الإحتياط بين القولين فهو الأحوط، وإلا كان مخيرًا بينهما [١].

نعم لو كان رجوعه إلى غير الأعلّم فيها لفتوى الأعلّم بجواز الرجوع إلى غير الأعلّم فلا تحتاج الأعمال السابقة إلى التدارك، ويحكم بإجرائها على القول بالإجزاء بالإضافة إلى الأعمال السابقة في العبادات والمعاملات؛ لأنّ المفروض أنّ العامّي كان مستنداً في تلك الأعمال إلى الحجّه، ونظير ذلك ما إذا كان آخذاً بفتوى الأعلّم في أعماله السابقة ثمّ صار غيره أعلّم منه، فيجب الرجوع إلى الأعلّم الفعلّي، ولكن يحكم في أعماله السابقة بالإجزاء.

وما ذكر الماتن قدس سره من الإحتياط الوجوبّي في تقليد الأعلّم وكذا في فرض صيروره غيره أعلّم منه لعلّه يريد صورته عدم العلم بالاختلاف، وإلاّ كما ذكرنا لا اعتبار بقول غير الأعلّم مع الأعلّم في صورته العلم ولو بالإجمال باختلافهما في المسائل التي يبتلى بها العامّي، وكذا مع العلم الإجماليّ في المسائل التي يحتمل الابتلاء بها.

ثمّ إنّ ما ذكره قدس سره إذا قلّد غير الأعلّم وجب عليه العدول إلى الأعلّم على الأحوط، وكذا ما إذا قلّد الأعلّم ثمّ صار غيره أعلّم، ففي الإحتياط المذكور مع احتمال التخيير بين الأعلّم وغير الأعلّم تأمّل، خصوصاً في الفرض الثاني حيث كانت فتوى الأوّل حجّه في حقّه ودار الأمر بين بقائه على الحجّه أو صيروره الثاني حجّه، فلا بدّ في صورته اختلافهما في الفتوى الآخذ بالأحوط من قوليهما على ما تقدّم.

نعم في الفرض الأوّل يجري الاستصحاب في ناحيه عدم كون فتوى الأوّل حجّه في حقّه من الأوّل، فالأحوط على مسلكه العدول إلى الثاني.

[١] لإمكان الإحتياط صورتان: الأولى أن يفتى كلّ منهما في المسأله بالتكليف ولكن اختلفا في متعلّقه كما إذا أفتى أحدهما في سفر بوجوب القصر، والآخر

بوجوب التمام، كما إذا سافر المكلف ثمانية فراسخ ثلاثة ذهاباً وأربعة رجوعاً أو أفتى أحدهما في كفاره بصوم شهرين متتابعين تعييناً، والآخر بالتخير بينه وبين إطعام ستين مسكيناً، وفي هذا الفرض يجب على العامي الأخذ بالاحتياط بالجمع بين القصر والتمام، وبالتكفير بشهرين عن الصيام، وذلك إمّا لعلمه إجمالاً بوجوب إحدى الصلاتين أو علمه بقيام الحجّه على وجوب شهرين ولا يعلم بقيام الحجّه على أجزاء إطعام ستين مسكيناً وكونه بدلاً عن صيام شهرين متتابعين، وكما إذا أفتى أحدهما بأن من فات عنه رمى الجمرات يقضيه من الغد، وقال الآخر يقضيه في ليلته، فإنه يجب عليه الجمع بين الرمي في ليلته والرمي من الغد لعلمه بقيام الحجّه على وجوب أحدهما، ولو احتمل عدم وجوب التدارك أصلاً فإنّ هذا الاحتمال لا يزيد على احتمال الخلاف وعدم الإصابه في سائر الطرق والأمارات المعتمده.

وربّما يتمسّك بأصالة الاشتغال وأنّ مقتضاه الجمع بين الفتويين في العمل والأخذ بالأحوط منهما؛ لأنّ العلم الإجمالي للعامي بثبوت التكليف في الوقائع التي يتلى بها مقتضاه الاحتياط في جميع الصور المتقدمه، بل عليه الاحتياط حتى فيما إذا احتمل التكليف إلاّ في مورد أحرز الحجّه على نفي التكليف فيه، كما إذا أفتى في واقعه كلّ من المجتهدين اللذين لا يحرز الأعلم منهما بعدم التكليف، بخلاف ما إذا أفتى أحدهما بالتكليف، وأفتى الآخر بعدمه حيث إنّ مع اشتباه الحجّه بلا حجّه من الفتويين لا يحرز قيام الحجّه على نفي التكليف.

هذا كلّه فيما إذا أمكن الاحتياط بالعمل بالفتويين أو الأخذ بأحوط القولين، وأمّا إذا لم يمكن الاحتياط كذلك، كما إذا أفتى أحدهما بوجوب فعل والآخر بعدم جوازه أو أفتى أحدهما بوجوب الإفطار والآخر بوجوب الصوم فيتخير العامي في

(مسألة ٣٩) إذا شك في موت المجتهد أو في تبدل رأيه أو عروض ما يوجب عدم جواز تقليده، يجوز له البقاء إلى أن يتبين الحال [١].

العمل بأحدهما لكفايه الامتثال الاحتمالي بعد فرض عدم تمكنه من الموافقة القطعية بالعمل بالفتويين.

وربما (١) يقال في الفرض بتقديم فتوى من فيه ترجيح كما إذا كان في أحدهما المعين ظن بأنه الأعلم، ولعل ذلك للنزول من الموافقة الظنية بعد عدم التمكن من الموافقة القطعية.

وفيه أن العلم باعتبار أحد الفتويين لا- يزيد على العلم الوجداني بثبوت أحد التكليفين، فمع كون المقام من دوران الأمر بين المحذورين لا- يكون العلم بثبوت الحرمة أو الوجوب بياناً لأحدهما المعين، والعلم باعتبار الفتوى بالحرمة أو الوجوب لا يزيد على العلم بأحدهما، كما أن الظن بأحدهما بعينه لا- أثر له فكذلك العلم باعتبار أحد الفتويين، ولا تقاس المسألة بما إذا كان أحد المجتهدين بعينه أعلم من الآخر احتمالاً بأن علم إما أنه أعلم أو متساويين فبناءً على التخيير في المتساويين يتعين تقليد ما هو محتمل أعلميته من الآخر في موارد العلم بخلافهما ولو كان المعلوم كذلك بالعلم الإجمالي.

وعلى الجملة الظن إنما يعتبر في الحجّة في دوران أمر الحجّة بين التعيين والتخيير كما يعتبر الظن بالأهميّة في مقام التكليفين المتزاحمين.

[١] وذلك للاستصحاب في حياته وسائر أوصافه التي تكون دخيله في جواز البقاء على تقليده، وبما أن الشبهه موضوعيّة لا يجب الفحص من بقاء حياته أو سائر

ص : ٣٦٦

١-١) التنقيح في شرح العروه ٢٦٨:١.

(مسألة ٤٠) إذا علم أنه كان في عباداته بلا تقليد مدّه من الزمان ولم يعلم مقداره، فإن علم بكيفيتها وموافقها للواقع أو لفتوى المجتهد الذي يكون مكلفاً بالرجوع إليه فهو، وإلا فيقضى المقدار الذي يعلم معه بالبراءة على الأحوط، وإن كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقن [١].

الأوصاف، بل يبني على بقائها حتى يتبين الحال.

نعم على العامي إحراز جواز البناء على هذا البقاء من غير ناحيه فتوى ذلك المجتهد المشكوك بقاؤه على الأوصاف.

[١] إذا اتفق للعامي المفروض في المسألة العلم بأن أعماله السابقة كانت موافقه للوظيفه الواقعيه وفرض الإتيان بها بقصد التقرب فلا- ينبغي التأميل في عدم لزوم تداركها؛ لأنّ التقليد لم يكن شرطاً في صحه العبادات بل طريقاً إلى إحراز امتثال التكليف المتعلق بها، وكذا إذا علم أنّها تكون مطابقه لفتوى المجتهد الذي تكون وظيفته في لزوم تداركها وعدمه الرجوع إليه فعلاً، فإنّه مع فتوى المجتهد الفعلي بما ينطبق على أعماله السابقه لا موضوع لتداركها حتى فيما إذا كانت بعض تلك الأعمال باطله على فتوى المجتهد الذي كان على العامي الرجوع إليه في تلك الأعمال، فإنّ فتوى المفتي تعتبر طريقاً إلى التكليف والحكم الشرعي في الواقعه بنحو القضيه الحقيقيه من أوّل الشريعة، وإذا سقطت فتوى المجتهد عن الاعتبار لموته أو غيره أو لم يكن معتبراً في حقّه لعدم تعلّمه منه وعدم الاستناد إليه في مقام العمل يكون الطريق إلى تلك القضيه الحقيقيه فتوى المجتهد الذي عليه الرجوع فعلاً؛ ولذا ذكرنا أنّ مقتضى القاعده تدارك الأعمال السابقه على طبق فتوى من يعتبر فتواه فعلاً حتى فيما إذا كان متعلماً من المجتهد السابق وكان مستنداً إلى فتواه حين العمل، وإنّما التزمنا بالإجزاء للعلم بأنّ الشارع لا يريد تدارك عباداته السابقه فيما إذا احتمل

صحتها واقعاً وكان حين العمل مستنداً إلى فتوى من كانت فتواه معتبره في حقّه، وكذلك الحال في عقودهِ وإيقاعاتهِ السابقه، وأما إذا لم يستند حين العمل بذلك الفتوى فالأجزاء فيها خارج عن مورد العلم به، فلا بدّ من تداركها على فتوى المجتهد الذي تكون وظيفته الرجوع إليه فعلاً.

نعم يفصّل في المقام بأنّه لا- يحتاج إلى التدارك في العبادات التي يكون تداركها بالقضاء، فإنّه يكفي فيها احتمال مطابقتها للواقع حال العمل أو صحّتها واقعاً، فلا يجب فيه القضاء بخلاف ما إذا أحرز بطلانها بحسب فتوى المجتهد الذي يرجع إليه فعلاً لإخلاله فيها بما يوجب قضاءها، كالإخلال ببعض الأركان في الصلاه أو الإخلال بسائر الأجزاء وتركها مع احتمال اعتبارها حال العمل حيث لا مجرى لحديث «لا تعاد» مع احتمال الاعتبار والإخلال حال العمل.

وعلى الجملة موارد لزوم القضاء إحرار الفوت وجداناً أو بطريق معتبر فعلاً- فمع عدم إحراره كذلك كما إذا لم يخلّ بصلاته حال عدم تقليد في أركانها ولا في سائر الأجزاء وشرايطها إلّا نسياناً أو غفله فيكون مقتضى حديث «لا تعاد» الحكم بصحّتها، بخلاف ما إذا أخلّ في الأركان أو في الأجزاء والشرائط التي كان يحتمل حال العمل اعتبارها ومع ذلك لم يكن يراعيها، فإنّه يجب عليه تدارك تلك الصلوات، وكذا الحال في سائر العبادات التي يحرز فوتها بفتوى المجتهد الذي يجب الرجوع إليه فعلاً. وأما إذا شكّ في فوتها لعدم علمه بكيفية عمله في ذلك الحال فلا يجب قضاؤها لأنّ الشكّ فيه من الشكّ في التكليف فعلاً.

وقد ذكر النائيني قدس سره (1) اختصاص حديث «لا تعاد» بالناسي حيث إنّ المكلف

ص : ٣٤٨

حال صلاته وإخلاله فيها جهلاً كان مكلفاً بالإتيان بالصلاة التامة كما هو مقتضى التكليف الواقعي غير المقيّد بالعلم والجهل بالجزئية والشرطية، فالمكلف الجاهل والمخلّ بالجزء أو الشرط جهلاً مكلف عند إخلاله كقبل الإخلال، وبعده مكلف بما كان مكلفاً به، بخلاف الناسي فإنه حين نسيانه لا يكون مكلفاً بالصلاة التامة لنسيانه الجزء والشرط وبعد تذكره وزوال نسيانه يتوجه إليه التكليف بالإعادة أو عدمها، بخلاف الجاهل قاصراً أو مقصراً فإنه حين العمل يكون مكلفاً بالصلاة التامة على ما تقدّم.

أقول: لا يختص ما ذكره قدس سره بالناسي بل يجري في حقّ المقصّر الذي كان غافلاً عن اعتبار شيء في الصحة حيث إنّ التكليف بالواجد له لغفلته ساقط في حقّه فلا يختص الأمر بالإعادة في حقّ الناسي.

لا يقال: إذا كان غفله المكلف عن اعتبار شيء في الصلاة ناشئاً عن ترك التعلم فلا يكون المكلف معذوراً في تركه في الصلاة. فإنه يقال: هذا لا يمنع عن الحكم بصحة الصلاة التي أتى بها حال غفلته إذا لم يكن الإخلال في أركانها.

أضف إلى ذلك أنّ الغافل الذي لم يكن له سبيل إلى معرفه جميع ما يعتبر في الصلاة وكان معتقداً صحّحه ما أتى به حال العمل فدخل في حديث «لا تعاد»، فإنه يجري فيه ما ذكره قدس سره في الاستظهار من حديث «لا تعاد».

أضف إلى ذلك أنّ مفاد حديث «لا تعاد» ليس تكليفاً نفسياً بل هو إرشاد إلى بقاء التكليف الواقعي عند الإخلال بما ذكر في المستثنى وعدم بقائه مع الإخلال بما يدخل في المستثنى منه، وأنّ التعبير بالإعادة وعدمها لفرض أنّ المكلف حين

العمل يأتي بما يعتقد أنه وظيفته؛ ولذا لا يشمل الجاهل المقصّر الذي يحتمل عند الإتيان أن عمله ناقص وفيه خلل من حيث بعض الأجزاء والشرايط أو ارتكاب المانع مع تمكنه من الإتيان بصلاته صحيحه ولو بالتعلم، مع أن الالتزام بشمول حديث لهذا الجاهل المقصّر يوجب حمل بعض الخطابات الواردة في الأجزاء والشرايط والموانع للعمل على الفرد النادر كقوله عليه السلام: «من تكلم في صلاته متعمداً فعليه إعادة الصلاة»^(١) فإنه على تقدير شمول «لا تعاد» للمقصر الذي يحتمل عند التكلم في صلاته بطلانها يلزم حمل الخطاب المذكور على العالم المتعمد، وصدوره من العالم المتعمد المرید للامثال نادر.

والمتحصّل مما ذكرنا أن الجاهل إذا لم يعلم كيفيه عمله واحتمل صحته واقعا لا يجب عليه القضاء؛ لأن الموضوع لوجوبه فوت الفريضة في وقتها، ومقتضى الاستصحاب في عدم الفوت ولا أقل أصاله البراءة عن تكليف القضاء عدم وجوبه.

نعم لا- تجرى في حقّ العامي الجاهل حال العمل أصاله الصحه في عمله أي قاعده الفراغ فإنّ العامي المفروض يحتمل إخلاله بالعمل جهلاً لا بطرؤ الغفلة حال العمل على ما قرّر ذلك في بحث قاعده الفراغ، كما أن الاستصحاب في عدم الإتيان بالواجب عليه في وقته لا يثبت فوت ذلك الواجب.

ومما ذكر يظهر أنه على العامي تدارك معاملاته السابقه إذا احتل الخلل فيها على طبق فتوى المجتهد الذي يجب الرجوع إليه فعلاً. وعلى ما ذكرنا كلما دار أمر القضاء بين الأقلّ والأكثر يكتفى بالأقلّ؛ لأصاله عدم فوت الزائد أو لأصاله البراءة عن

ص : ٣٧٠

١- ١) وسائل الشيعه ٢٠٦: ٨، الباب ٤٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

(مسأله ٤١) إذا علم أنّ أعماله السابقه كانت مع التقليد لكن لا يعلم أنّها

وجوب قضاء الزائد.

ولكن ربّما يقال في الدوران بين الأقل والأكثر لزوم القضاء بمقدار يعلم الفراغ، وعن بعض بمقدار يظنّ بالفراغ، وقد ذكر في وجه ذلك أنّ في مورد دوران التكليف بين الأقل والأكثر غير الارتباطيين تجرى البراءة عن التكليف الزائد، كما إذا أتلف مال زيد وتردّدت قيمته بين الأقل والأكثر، أو علم بعد شهر رمضان أنّه أفطر الصيام في مرضه ودارت تلك الأيام بين الثمانيه وبين العشره، أو أنّه استيقظ من نومه وتردّد أنّه نام تمام وقت صلاتين أو يوماً واحداً بتمامه، ففي مثل ذلك لا ينبغي التأمل في الاكتفاء بالأقلّ، وأمّا إذا تردّد التكليف المنجز السابق بين الأقل والأكثر، كما إذا علم أنّه لم يصلّ أياً ما وتردّد في تلك الأيام بعد ذلك بين الأقل والأكثر فإنّه يجب عليه الاحتياط، وذلك فإنّ كلّ يوم ترك فيه الصلاه فقد تنجز عليه قضاء صلوات ذلك اليوم، وكذا الحال فيما إذا تركها في اليوم الثاني تنجز عليه قضاء صلوات ذلك اليوم أيضاً، وهكذا فإنّ هذا المكلف إذا اقتصر بعد ذلك بمقدار الأقلّ يحتمل مخالفه بعض التكليف المنجزه في حقّه من السابق، ونظير ذلك ما إذا استدان من زيد تدريجاً وبعد ذلك تردّد في ما استدانه بين الأقل والأكثر، فإنّه لا تجرى البراءة في ناحيه الأكثر حيث إنّ كان مكلفاً بأداء كلّ دين بالتكليف المنجزه من السابق فيحتمل عدم سقوط بعضها عن عهده بأداء الأقلّ والعاميّ الذي ترك التقليد عمداً من هذا القبيل.

ولكن لا يخفى ما فيه، أوّلاً: لعدم اندراج المقام في الكبرى المذكوره حيث إنّ المكلف لا يعلم بكيفيته أعماله السابقه الصادره في ذلك الزمان ويحتمل انطباق تلك

ص : ٣٧١

كانت عن تقليد صحيح أم لا، بنى على الصحه [١].

الأعمال على طبق فتوى المجتهد الذى يجب عليه الرجوع إليه فعلاً.

نعم إذا علم أنّ ما أتى به سابقاً كان مخالفاً لفتوى من يجب عليه الرجوع إليه فعلاً وتردّد بعد ذلك فى مقداره بين الأقلّ والأكثر فيمكن أن يقال: مقتضى ما تقدم هو الاحتياط.

وثانياً: أنّ التكليف فى دوران الواجب الاستقلالىّ بين الأقلّ والأكثر هو تنجز الأقلّ والرجوع إلى البراءة فى الأكثر من غير فرق بين الموارد؛ لأنّ تنجز التكليف وإن كان بالعلم إلاّ- أنّ بقاء تنجزه إنّما هو ببقاء ذلك العلم على ما قرّر فى بحث اعتبار العلم والاعتقاد.

إجراء أصاله الصحه فى تقليده السابق

[١] الشكّ فى صحه تقليده السابق من حيث الصحه وعدمها يكون فى فروض:

الأول: أن يشكّ فى أنّ من قلّده سابقاً، بأن تعلّم منه الفتوى وعمل بها هل كان واجداً للصفات التى تعتبر فى ناحيه من يرجع إليه العامى ليكون العمل بفتاواه مجزياً فيما إذا كان فتوى من يرجع إليه فعلاً مخالفاً لفتوى ذلك المجتهد الذى كان يقلّده؟

الثانى: أن يشكّ فى الطريق الذى اعتمد عليه فى التقليد فى السابق هل كان من الطرق المعتمده فى تشخيص المجتهد الواحد للشرائط أو كان اعتماده فى تقليده السابق بغير تلك الطرق؟

الثالث: أن يشكّ فى كلا الأمرين من كونه واجداً للصفات المعتمده فى أخذ الفتوى منه وكون أخذه منه الفتاوى للاعتماد على الطرق المعتمده فى تشخيص من يرجع إليه والأخذ منه أم لا.

ويكون غرضه من إحراز صحه تقليده منه إحراز الإجزاء فى أعماله السابقه

التي وقعت على طبق فتاوى ذلك المجتهد، وأخرى يكون غرضه إحراز صحه البقاء على تقليده كما إذا مات ذلك المجتهد وكان من يرجع إليه فعلاً في تعلّم الفتوى شخص آخر أو عدم جواز رجوعه إلى حى آخر إذا كان الحى الآخر الفعلى واجداً لما يعتبر في التقليد عنه.

فإن كان غرضه إحراز الإجزاء في أعماله السابقة الصادره عنه على طبق فتاوى المجتهد السابق وقلنا بالإجزاء في تلك الأعمال فيترتب عليها الإجزاء في صورتين:

الأولى: أن يكون تقليده سابقاً عنه للاعتماد في تقليده على الطرق المعتره في تشخيص من يجوز أو يجب تقليده من زمان تقليده.

والثانيه: إحرازه فعلاً بتلك الطرق أنه كان في زمان الأخذ منه والعمل واجداً لتمام شرائط التقليد وإن كان في السابق معتمداً على غير تلك الطرق، وحيث إن إحرازه فعلاً- كون ذلك المجتهد الذى أخذ في السابق منه الفتوى كان كذلك يكفى في إحراز الإجزاء، بل وفي جواز البقاء إذا مات على تلك الفتاوى التي تعلّمها، وعدم جواز العدول مع عدم موته إلى الحى الفعلى ولو كان مساوياً معه في الفضيله، لا يكون في البين موضوع لأصالة الصحه في تقليده السابق، كما لا يكون موضوع لأصالة الصحه فيما إذا لم يحرز أنه كان على الأوصاف المعتره وعلم أنه كان عند تقليده سابقاً غير معتمد على الطرق المعتره في تشخيص الأعلام واجداً للأوصاف؛ لأنه مع إحراز الغفله في تقليده السابق أو احتمال تعمده فيه الخلل لا مجرى لأصالة الصحه على ما تقرّر في محلّه.

نعم يبقى ما إذا احتمل صحه تقليده عنه سابقاً بالاعتماد على الطرق المعتره في تشخيصه وجدانه الصفات وإن كان لا يتذكر بذلك فعلاً، فإنه تجرى في تقليده

(مسأله ٤٢) إذا قلّد مجتهداً ثم شكّ في أنّه جامع للشرائط أم لا وجب عليه الفحص [١].

أصالة الصحه ويبقى على تقليده في تلك المسائل التي تعلّمها إذا لم يثبت الحيّ الآخر أو الحيّ الفعليّ أعلم منه وأفضل.

وعلى الجملة فصحه التقليد السابق تحرز إمّا بأن يعتمد العاميّ على الطرق المعتمده في تشخيص من رجع إليه في تعلّم الفتوى زمان التقليد والعمل أو بعد ذلك، وأمّا مع عدم اعتماده عليها كذلك فمجرد احتمال كونه واجداً لتمام الصفات لا يجدى في صحته إذا لم يحرز بعد ذلك أيضاً كونه واجداً لها. هذا كلّ بناءً على الأجزاء وعدم لزوم الاحتياط في موارد الاختلاف.

[١] إذا كان الشكّ في كونه جامعاً للشرائط بقاءً؛ لاحتمال زوالها بعد أن كان جامعاً لها فلا ينبغي التأمل في جواز البناء على بقاءه على تلك الشرائط، فإنّ ذلك مقتضى الاستصحاب الجارى في الموضوعات عند الشكّ في بقاءها وقد تقدّم ذلك، وأمّا إذا أحرز زوالها أو بعضها واحتمل بقاء فتواه السابق الذى تعلّم منه حال استجماعه الشرايط فقد تعرّضنا لذلك في مسأله جواز البقاء على تقليد الميّت، وذكرنا أنّه يمكن اعتبار فتوى من كان مستجمعاً للشرائط حتى بعد زوالها فيما إذا صدرت الفتوى أو كان تعلّمه منه قبل زوالها، كما هو الحال في اعتبار الخبر عن المعصوم عليه السلام بالأحكام الشرعيّه أو الخبر والشهاده على الموضوعات قبل زوال وصف العداله والثقه عن الراوى، فإنّ زوال الوصف عن الراوى والشاهد فيما بعد لا يوجب سقوط خبره أو شهادته عن الاعتبار، بل يمكن التشبّث في إثبات ذلك في الفتوى أيضاً بعد زوال بعض الأوصاف عن المفتى كالحياه ببعض الإطلاقات في الأخبار الوارده في الإرجاع إلى بعض الفقهاء من الرواه، إلّا أنّه قد بينّا أنّه لا يمكن الالتزام ببقاء

فتوى المفتى على الاعتبار بعد زوال بعض الأوصاف عنه مما يكون أتباع فتواه بعد زواله مهانه في الدين والمذهب.

وإذا اعتقد العامي كون مجتهد واجداً لتمام الأوصاف المعتره في اعتبار فتواه كالأعلميه في المسائل الخلافيه بين العلماء وقلده فيها ثم شك في صحه اعتقاده السابق واحتمل خطأه نظير الشك الساري فيتعين في الفرض الفحص وإحراز صحه اعتقاده، ومراد الماتن قدس سره في حكمه بوجوب الفحص هذا الفرض كما أشرنا إلى ذلك آنفاً حيث إن قاعده اليقين لا دليل على اعتبارها.

وقد ذكرنا عند التعرض للأخبار الوارده في الاستصحاب(١) أن دعوى ظهور بعض تلك الأخبار في قاعده اليقين فيكون دليلاً على اعتبارها أيضاً، لا يمكن المساعدة عليها فإن قوله عليه السلام: «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه»(٢) وإن قيل بظهوره في القاعده حيث إن دخول (الفاء) على (شك) الدالّه على حصول الشك بعد اليقين مع حذف متعلقهما الظاهر فرض اتحاد متعلقهما من جميع الجهات لا ينطبق إلا على قاعده اليقين؛ لأنه لا يعتبر في الاستصحاب حصول الشك بعد اليقين، بل المعتبر فيه سبق المتيقن على المشكوك وإن كان الشك حاصلًا قبل اليقين ولا يمكن في الاستصحاب اتحاد متعلقى اليقين والشك من جميع الجهات، بل يكون متعلق اليقين سابقاً وبقاؤه مشكوكاً، بخلاف قاعده اليقين حيث يكون نفس اليقين سابقاً والشك لاحقاً مع اتحاد متعلقهما من جميع الجهات.

ص : ٣٧٥

١-١) دروس في مسائل علم الأصول ٥: ١٦٩ و ١٧٠.

٢-٢) وسائل الشيعه ١: ٢٤٦ _ ٢٤٧، الباب الأول من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦.

(مسألة ٤٣) من ليس أهلاً للفتوى يحرم عليه الإفتاء، وكذا من ليس أهلاً للقضاء يحرم عليه القضاء بين الناس، وحكمه ليس بنافذ [١].

والوجه في عدم مساعدته على الدعوى المذكوره أنّ صدر الخبر مع قطع النظر عن ذيله وإن كان كما ذكر إلا أنّ الدليل وهو: «فليمض على يقينه»، قرينه على أنّ المراد منه أيضاً الاستصحاب حيث إنّ ظاهره المضى على يقينه الموجود حال المضي، وهذا يكون في الاستصحاب؛ لأنّ اليقين والشكّ في موارد الاستصحاب يجتمعان في زمان الحكم بالبقاء لاختلاف متعلّقيهما من حيث الحدوث والبقاء.

وعلى الجملة دخول (كان) على (يقين) بلحاظ المتيقّن حيث إنّ زمانه بالإضافة إلى زمان الشكّ ماضٍ غالباً في موارد الاستصحاب ولا يوجب تقييداً في سائر خطابات الاستصحاب المطلقة من هذه الجهة كقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين أبداً بالشكّ وإنّما انقضه بيقين آخر» (١).

[١] إن كان عدم أهليته للإفتاء لفقده ملكه الاجتهاد وعدم معرفه الأحكام في المسائل من مداركها الشرعيه فلا ينبغي التأمل في حرمه إفتائه؛ لأنّه يدخل في الافتراء على الله كما إذا بين الحكم الشرعي بالاستحسان والقياس والتأويل بذهنه القاصر، ويدخل في قوله سبحانه: «اللّه أذن لكم أم على الله تفترون» (٢) حيث إنّ سبحانه عدّ ما نسب إليه بلا إذن وحجّه في الافتراء على الله سبحانه.

وفي صحيحه أبي عبيده قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكه الرحمه وملائكه العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه» (٣).

ص : ٣٧٦

١-١) وسائل الشيعه ٢٤٥:١، الباب الأول من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الأول.

٢-٢) سورة يونس: الآية ٥٩.

٣-٣) وسائل الشيعه ٢٠:٢٧، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي الحديث الأول.

وفى صحيحه عبدالرحمن بن الحجاج قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك، إياك أن تفتى الناس برأيك أو تدين بما لا تعلم»^(١) وفى معتبره السكونى عن أبى عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «يعذب الله اللسان بعذاب لا يعذب به شيئاً من الجوارح، فيقول: ربّ عذبتنى بعذاب لم تعذب به شيئاً، فيقال له: خرجت منك كلمه فبلغت مشارق الأرض ومغاربها، فسفك بها الدم الحرام وانتهب بها المال الحرام وانتهك بها الفرج الحرام، وعزّتى لأعذّبك بعذاب لا أعذب به شيئاً من جوارحك»^(٢) إلى غير ذلك.

وأما إذا كان عدم أهليته للفتوى من سائر الجهات مع علمه بالحكم الشرعى الكلى من مدارك الأحكام على ما هو طريق الاستنباط منها، ففى مثل ذلك مما يكون نظره وفتواه حجه فى حق نفسه فلا بأس بإظهار نظره وفتواه فى نفسه، فإنه من الفتوى بعلم وليس من الإفتاء بالرأى والتأويل والاستحسان إلا أنه قد يلتزم بحرمته؛ لكون إفتائه إغراءً للجاهل وإضلالاً له لعدم اعتبار فتواه بالإضافة إلى غير نفسه، وهذا فيما كان السائل أو السامع عنه جاهلاً بسائر شرايط العمل بالفتوى، وكانت الفتوى بحيث تتضمن دعوته السائل والجاهل إلى العمل بفتواه، وأما إذا أظهر للجاهل شرائط العمل بفتوى المفتى ولم يتضمن فتاؤه العمل به، كما إذا قال الحكم الشرعى فى الواقعه بنظرى هذا، فمجرد ذلك لا حرمه فيه؛ لأنه صدق وفتوى بعلم وليس فيه دعوته إلى العمل به إذا كان المخاطب عالماً بشرايط اعتبار الفتوى.

وأما إذا لم يكن عالماً بها فعليه أن يعلمه شرائط العمل به من غير أن يظهر بأنه

ص : ٣٧٧

١-١) المصدر السابق: ٢١، الحديث ٣.

٢-٢) المصدر السابق: الحديث ٤.

واجدها وإلا كان كذباً.

وأما القضاء ممن ليس أهلاً له فقد يقال بحرمة تصدّي القضاء بين الناس، ولو كان عالماً بموازين القضاء وكان قضاؤه على طبقها، ولكن كان فاقداً لبعض ما يعتبر في القاضى من الصفات، ولا يقاس بالإفتاء ممن يعلم الأحكام من مداركها ولكن كان فاقداً لشرائط التقليد منه، والفرق في ذلك أنه يظهر من الروايات حرمة القضاء ممن يكون فاقداً للوصف المعتبر في القضاء وأنه لا يجوز القضاء إلاّ ممن ثبت الإذن له فيه، وفي صحيحه سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام: «أتقوا الحكومه فإنّ الحكومه إنّما هي للإمام العالم بالقضاء العادل بين المسلمين لنبيّ أو وصيّ نبيّ» (١) فإنّ مقتضاه أنه لا يجوز التصدّي للقضاء بين الناس لغير النبيّ أو وصيّ النبيّ، فيرفع اليد عن مقتضاها فيما إذا ثبت له الإذن من النبيّ أو الوصيّ ولو كان الإذن عاماً على ما نطقت به مقبوله عمر بن حنظله وغيرها مما يأتي.

وعلى الجملة القضاء في المرتبة الأولى إنّما هو للنبيّ والوصيّ وفي المرتبة الثانية من كان مأذوناً في القضاء بين الناس من قبل أحدهما ولو كان بإذن عامّ، ويبقى غير من لم يثبت في حقّه الإذن تحت المنع المستفاد من الحصر الوارد في الصحيحه. وبتعبير آخر الإفتاء هو بيان الحكم الشرعيّ الكلّيّ المجعول بنحو القضية الحقيقيّة كقول المجتهد: الخمر نجس، وعصير الزبيب بعد غليانه أيضاً حلال، ويبيع المكيل والموزون بلا كيل ولا وزن باطل . . . إلى غير ذلك. وأما القضاء أي فصل الخصومه هو تعيين حكم جزئيّ في الواقعة وإنشاؤه ثبوته في الواقعة، كقوله في المترافعين إليه في

ص : ٣٧٨

(١- ١) وسائل الشيعة ١٧: ٢٧، الباب ٣ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣.

قضيه دعوى الدين: إن فلاناً مديون لفلان وعليه إفراغ ذمته . . . ونحوها، وهذا لا يجوز التصدي له إلا ممن كان جامعاً للشرائط والأوصاف المعتره في القاضى.

نعم بيان أن مقتضى موازين أن يحسب فلان مديوناً لفلان من غير أن ينشأ الحكم ممن يكون عالماً بموازين القضاء ولم يكن واجداً لما يعتبر فى القاضى لا يكون من التصدي للقضاء ولا يحسب قوله قضاءً، وهذا بخلاف التصدي للقضاء وإنشاء الحكم فإنه لا يجوز؛ لما تقدم، ويؤيده ما ورد من قول على عليه السلام مخاطباً لشريح: «يا شريح! قد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبي أو وصي نبي أو شقي»^(١).

ويدل على عدم جواز الترافع إلى غير الواجد للشرائط ما ورد فى النهى عن الترافع إلى قضاءه الجور، وفى معتبره أبى خديجه سالم بن مكرم: «إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم فإننى قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه»^(٢) فإنّ ظاهرها أنّ جواز القضاء بين الناس ومشروعيتها يكون بجعلهم ولو كان بجعل وإذن عام، وهذا الجعل ثابت فى حق من يكون من أهل الإيمان ويعرف جملة من قضاياهم عليهم السلام كما فى هذه المعتبره: «من كان منكم قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإننى قد جعلته عليكم حاكماً»^(٣) كما ورد فى مقبوله عمر بن حنظله الوارد فيها السؤال عمّن ترفع إليه المرافعه عند الحاجه إلى القضاء وفصل

ص : ٣٧٩

١-١) المصدر السابق: الحديث ٢.

٢-٢) المصدر السابق: ١٣، الباب الأول، الحديث ٥.

٣-٣) وسائل الشيعة ٣٤:١، الباب ٢ من أبواب مقدمه العبادات، الحديث ١٢.

الخصومه بعد بيان عدم جواز رفعها إلى قضاء الجور.

والحاصل أنّ التصدي للقضاء بين الناس ممن لا يكون واجداً للصفات المعتره في القاضى والمراجعه إليه في المرافعات أمر محرّم، ولا يكون قضاؤه نافذاً.

نعم مجرد بيان الحكم الجزئى في الواقعه بنحو الإخبار به من العالم به على طبق موازين القضاء من غير أن ينشأ ذلك الحكم بقصد أن يتبعوه فلا- دليل على حرمة، كما إذا قال: الحكم الشرعى في هذه الواقعه على طبق موازين القضاء ينبغى أن يكون كذا.

ثم ينبغى الكلام في المقام في اعتبار الاجتهاد في القاضى في جواز قضائه ونفوذه بأن يكون عالماً بالأحكام الشرعيه من مداركها بطريق متعارف مألوف بين العلماء، أو كفايه العلم بها ولو من طريق التقليد الصحيح فخصوص العلم بطريق الاجتهاد غير معتبر، فالمنسوب إلى المشهور اعتباره، وعن جماعه منهم صاحب الجواهر قدس سره (١) كفايه علم القاضى ولو بطريق التقليد الصحيح، فلا- يعتبر في جواز القضاء ونفوذه عنده إلا- علم القاضى بما يقضى بالحجّه المعتره عنده ولو أفتى المفتى بأنّه في اختلاف المالك ومن تلف المال عنده من غير تفريط فقال المالك: إنّه كان قرضاً، وقال من تلف المال عنده: إنّه كان وديعه، إذا لم يكن لمن يدعى الوديعه بينه على أنّه كان وديعه، يحلف المالك على عدم الوديعه أو كونه قرضاً ويأخذ بدل التالف، ووقع الخلاف كذلك بين اثنين وترافعا عند من يعلم ولو بالتقليد يجوز له القضاء بذلك. واستدلّ على ذلك بالآيات والروايات كقوله تعالى: «وإذا حكمتم بين

ص : ٣٨٠

١-١) جواهر الكلام ٤٠:١٥ فما بعد.

الناس أن تحكموا بالعدل»(١) وقوله: «يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم ألا تعدلوا اعدلوا»(٢) ومفهوم قوله سبحانه: «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون»(٣).

واستدل من الروايات بما ورد في: أن القضاء أربعة وأن ثلاثة منهم في النار، وواحد في الجنة وهو رجل قضى بالحق وهو يعلم(٤). وبما ورد في خبر أبي خديجه عن أبي عبد الله عليه السلام: «اجعلوا بينكم رجالاً قد عرف حلالنا وحرامنا»(٥) وفي معتبرته قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإني جعلته حاكماً فتحاكموا إليه»(٦) وصحيحه الحلبي قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعه في الشيء فيتراضيان برجل منّا، فقال: ليس هو ذلك، إنما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف والسوط»(٧) إلى غير ذلك.

ولكن لا يخفى أن الآية الشريفة بعنوان القضييه الشرطيّه ناظره إلى لزوم رعايه العدل في الحكم وعدم الانحراف عنه، وأما أي شخص له ولاية الحكم والقضاء

ص : ٣٨١

١-١) سورة النساء: الآية ٥٨.

٢-٢) سورة المائدة: الآية ٨.

٣-٣) سورة المائدة: الآية ٤٧.

٤-٤) وسائل الشيعة ٢٧:٢٢، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦.

٥-٥) المصدر السابق: ١٣٩، الباب ٢، الحديث ٦.

٦-٦) المصدر السابق: ١٣، الباب الأول من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

٧-٧) وسائل الشيعة ٢٧:١٥، الباب الأول من أبواب صفات القاضي، الحديث ٨.

فلا تدلّ على تعيينه.

وأما الآيه الثانيه فهى ظاهره فى حثّ الناس على الاستمرار والمداومه على إقامه القسط والعدل سواء كان فى القضاء والشهاده أو غيرهما، ولكن لا- دلالة لها على شرائط نفوذ القضاء أو الشهاده؛ ولذا يمكن الاستدلال بالآيه على وجوب الشهاده على كلّ شخص يعلم الحقّ ولكن لا تدلّ على نفوذ شهادته.

وعلى الجملة ظاهر مقبوله عمر بن حنظله اعتبار الاجتهاد فى ولايه القضاء ونفوذ الحكم، كما هو مقتضى موردها من كون الشبهه فى قضيه المنازعه المفروضه فيها حكميّه، وكلّ من الحاكمين فقيهاً يستند فى حكمه إلى ما وصل إليه من الحديث، وقوله عليه السلام فيها: «ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا» الخ (١). وظاهر النظر اعتبار الاجتهاد، وقد تقدّم اعتبار الروايه سندا حيث إنّ عمر بن حنظله من المشاهير الذين لم يرد فيهم قدح، ويؤيده التوقيع المنقول عن صاحب الأمر صلوات الله وسلامه عليه وعلى آبائه: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنهم حجّتى عليكم وأنا حجّج الله» (٢) فإنّ المراد من «رواه حديثنا» الفقهاء ممّن يعتمدون فى أقوالهم على أحاديثهم عليهم السلام فى مقابل فقهاء العامه حيث لا يعتمدون فى فتاويهم وقضائهم إلى أحاديث أهل البيت عليهم السلام، وإلاّ فمجرّد نقل الروايه من غير نظر واجتهاد فى الروايات والأحاديث المنقوله عنهم عليهم السلام لا يوجب انكشاف الحكم والقضاء فى الحوادث الواقعه.

ص : ٣٨٢

١- (١) وسائل الشيعه ٣٤:١، الباب ٢ من أبواب مقدمه العبادات، الحديث ١٢.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٤٠:٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٩.

ولا يجوز الترافع إليه، ولا الشهادة عنده [١] والمال الذي يؤخذ بحكمه حرام وإن كان الآخذ محققاً [٢].

وكيف ما كان فالتوقيع لا يعم من كان يعلم الحكم في الوقائع لا عن أحاديثهم عليهم السلام وإنما يعرف فتوى من يرجع إليه في الأحكام، وأمياً ما ذكر في «الجواهر» من التمسك بصحيحه الحلبي فلا يمكن الاستناد إليه في نفي اشتراط الاجتهاد، فإن الوارد فيها أن التراضي بقضاء رجل منكم خارج عن المراجعة بحكام الجور، والمفروض أن الرجل لابد من أن يكون عالماً بميزان القضاء فيه ولو كان منشأ المخاصمه من قبيل الشبهه الحكميه وحتى ما إذا كانت القضية المرفوعه من مجتهدين، والعلم بالقضاء في هذه الموارد في تلك الأزمنه لم يكن إلا بالطريق المعهود بين الرواه الفقهاء كما لا يخفى.

[١] إذا كان الترافع إلى القاضى الذى ليس من أهل الإيمان فالمراجعه إليه من ترويح الباطل وإعانه الظالم على ترويح أمره، وإن كان للقضاء منصوباً من قبل الجائر فهو من الإيمان بالجبت والطاغوت كما فى الروايات.

ومياً ذكر يظهر الحال إذا كان الفاقد للأوصاف متصدياً للقضاء حيث إن المراجعه إليه أيضاً ترويح للباطل وترغيب لفاقد الأوصاف على بقاءه فى تصديه الباطل، ويظهر الحال أيضاً فى الشهاده عنده حيث يوجب ذلك كون الشاهد من أعوان الظلمه ومن المرغبين للباطل.

[٢] وقد يقال بدلاله مقبوله عمر بن حنظله على ذلك حيث ورد فيها: «من تحاكم إليهم فى حق أو باطل فإنما تحاكم إلى طاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذه سحتاً وإن كان حقه ثابتاً؛ لأنه أخذه بحكم الطاغوت» (١).

ص : ٣٨٣

ودعوى أنّ المراد بالحقّ الدين المأخوذ كما هو ظاهر الحقّ فلا يشمل ما إذا كان المأخوذ بحكمه عين ماله، لا يمكن مساعدته عليها؛ لأنّ الوارد في صدر المقبوله هو اختلاف المترافعين في دين أو ميراث وتنازعهما فيها، ومن الظاهر أنّ الميراث يعمّ العين بل يكون غالباً العين.

والصحيح في الجواب أنّ المقبوله ناظره جواباً عمّا فرضه عمر بن حنظله من اختلاف الشخصين فيما كانت من الشبهه الحكميّة، ولا بأس بالالتزام فيها بأنّه لا يجوز التصرّف في المأخوذ فيها بحكم القاضى المفروض في الصدر حتّى فيما كان المأخوذ له واقعاً، لأنّه لم يحرز أنّه ملكه بقضاء صحيح، وإنّما استند في كونه له بقضاء الجور، ولا أقلّ من الالتزام باستحقاقه العقاب بتصرّفه فيه؛ لأنّ التصرّف فيه مع عدم إحراز كونه له بوجه معتبر يعدّ من التجرّي، ولعلّ المراد بالسحت ذلك لا عدم كون المأخوذ ليس له واقعاً أو أنّه مما لم يتملّك لو كان هو الوارث له، ولو فرض إطلاق المقبوله حتّى فيما إذا كانت المخاصمه في الموضوعات، وكان كلّ من المدعى والمنكر جازمين في الدعوى والإنكار فلا بدّ من حمل المقبوله على ما ذكر جمعاً بينها وبين موثقه الحسن بن على بن فضال قال: قرأت في كتاب أبي الأسد إلى أبي الحسن الماضى عليه السلام وقرأته بخطّه: سأله ما تفسير قوله تعالى: «ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلّوا بها إلى الحكّام»؟ فكتب بخطّه: «الحكّام القضاء ثمّ كتب تحته: هو أن يعلم الرجل أنّه ظالم فيحكم له القاضى فهو غير معذور في أخذه ذلك الذى قد حكم له إذا كان قد علم أنّه ظالم»^(١). فإنّ مقتضى الذيل أنّه لا بأس بالمأخوذ فيما

ص : ٣٨٤

١- (١) وسائل الشيعه ١٥: ٢٧، الباب الأول من أبواب صفات القاضى، الحديث ٩. والآيه: ١٨٨ من سوره البقره.

إلا إذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده [١].

إذا لم يحرز أنه ظالم وأنه لا يأكل المال بالباطل.

[١] المذكور في كلمات الأصحاب جواز الترافع إلى حكام الجور فيما إذا توقّف استنقاذ الحقّ أو دفع المظلمه على ذلك، فإنّه وإن ورد تحريم الرجوع إليهم في جملة من الروايات بنحو الإطلاق، إلا أنّ الحرمة المستفاده منها كالحرمة الواردة في الروايات في سائر الأفعال حيث يرفع اليد عن إطلاق حرمتها في موارد جريان رفع الاضطرار وحكومه ما ورد في نفى الضرر، مع أنّ جواز الرجوع إليهم في موارد التوقّف والانحصار مما لا يحتمل تحريمه، كما يظهر ذلك بملاحظه التأمل في الخصومات الواقعه في زمان المعصومين بين مواليهم وسائر الناس.

وربّما يشير إلى الجواز ما في معتبره أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: في رجل كان بينه وبين أخ له مماراه في حقّ فدعاه إلى رجل من إخوانه ليحكم بينه وبينه فأبى إلا أن يرافعه إلى هؤلاء، كان بمنزله الذين قال الله عزّ وجلّ: «ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به» (١) حيث إنّ ظاهره أنّ وزر الرجوع إليهم على الممتنع من المرافعه إلا إلى قضاءه الجور. ثمّ إنّ في تعيين الدين في المال المدفوع فيما إذا كان المتصدّي لأدائه من مال غريمه قاضى الجور، أو من عينه لذلك في صورته توقّف إنقاذ الحق على الترافع عنده إشكال، ولكن إذا علم من له الحقّ بحقه مع قطع النظر عن قضاء الجائر كما هو ظاهر الفرض جاز له استيفاءه تقاضاً لحقه ولا بأس به، وأمّا إذا باع قاضى الجور ماله للأداء فالاستيفاء مشكل جداً، إلا إذا كان الخصم منهم فيجوز أخذاً

ص : ٣٨٥

١- (١) المصدر السابق: ١١ _ ١٢، الحديث ٢. والآيه: ٦٠ من سورة النساء.

(مسألة ٤٤) يجب في المفتى والقاضى العدالة وتثبت العدالة بشهادة عدلين، وبالمعاشرة المفيدة للعلم بالملكه أو الاطمئنان بها، وبالشياع المفيد للعلم [١].

(مسألة ٤٥) إذا مضت مدّه من بلوغه وشكّ بعد ذلك في أن أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا، يجوز له البناء على الصحّ [٢] في أعماله السابقه، وفي اللاحقه يجب عليه التصحيح فعلاً.

بقاعده الإلزام.

[١] قد تقدّم اعتبار العدالة في المفتى، وما ذكرنا في وجه اعتبارها فيه يجرى في القاضى أيضاً، فإنّ القاضى هو المنصوب لاستيفاء حقوق الناس بعضهم من بعض ودفع المظلمه عنهم، فلا يحتمل إيكال هذا المنصب إلى الفاسق وغير المبالى للدين مع أنّ القضاوه في أصلها منصب للنبيّ والوصيّ للنبيّ كما هو مدلول صحيحه سليمان بن خالد المتقدّمه فلا يحتمل إيكاله إلى غير المبالى في دينه.

ثمّ إنّه قد ذكرنا أنّ عداله الشخص كسائر الموضوعات في أنّه يكفى في ثبوتها خبر العدل والثقه العارف بالعداله ولا يعتبر خصوص البيّنه، ولا- يعتبر في اعتبار خبر العدل والبيّنه أن يكون المخبر به أو المشهود نفس العداله، بل يكفى الخبر والشهاده بحسن الظاهر الذى هو طريق شرعىّ إلى عداله الشخص، وأيضاً لا يعتبر في ثبوت العداله بالشياع خصوص العلم بالعداله أو بحسن الظاهر بل يكفى حصول الاطمئنان بالعداله أو بحسن الظاهر.

[٢] الجارى في أعماله السابقه أصاله الصحه كما هو مفاد قاعده الفراغ، فإنّ أحرز أنّ أعماله السابقه كانت على طبق التقليد، ولكن شكّ فعلاً أنّ تقليده السابق كان صحيحاً بحيث تكون تلك الأعمال مجزيه في حقّه أم كان تقليده ممّن يكون

التقليد منه غير صحيح فلا تكون مجزيه في حقه على تقدير وقوع الخلل فيه، فإن كان احتمال الخلل في تقليده لاحتمال غفلته عند التقليد فتجرى أصاله الصحه في تقليده ويحكم بإجزاء الأعمال السابقه، وأما بالإضافه إلى الأعمال اللاحقه فلا بد من إحراز صحه تقليده فيها، ولا يخفى أنه بناءً على الإجزاء في تقليده الصحيح يكون التقليد الصحيح شرطاً في صحه أعماله السابقه التي وقع فيها الخلل بالإضافه إلى الخطابات الواقعيه، سواء كانت تلك الأعمال من العبادات أو من المعاملات بمعنى العقود والإيقاعات. وأما بناءً على عدم الإجزاء ولزوم تدارك الخلل الواقع فيها بمقتضى الأدله الأوليه الوارده في أجزاء العبادات فتجرى أصاله الصحه في نفس أعماله السابقه في موارد احتمال الخلل المبطل فيها، بل فيما كان تداركها بالقضاء الذي موضوع وجوبه فوت الواقع تجرى أصاله عدم الفوت، ولا أقل من أصاله عدم وجوب القضاء.

وكيف كان فأصاله الصحه في تقليده في أعماله السابقه تفيد في الإجزاء بالإضافه إليها، وأما بالإضافه إلى أعماله الآتية فاللازم إحراز صحه تقليده فعلاً؛ لأن الأعمال المستقبليه ليست مورد قاعده الفراغ، كما أن الصحه في تقليده السابق لا تثبت صحه تقليده فعلاً.

نعم إذا أحرز تقليده السابق على الموازين الشرعيه بلا خلل في ذلك التقليد وشك في صحته فعلاً لاحتمال زوال بعض الأوصاف عن المجتهد فيجوز الاستصحاب في بقائها، ولا يكفى في إحراز الصفات سابقاً أصاله الصحه الجاربه في تقليده السابق؛ لأن إثبات الأوصاف بأصاله الصحه من الأصل المثبت حيث إن إثبات الموضوع بالتعدي بالحكم ليس من الترتب الشرعي، بخلاف إثبات الحكم

(مسألة ٤٦) يجب على العامي أن يقلد الأعلم في مسأله وجوب تقليد الأعلم [١] أو عدم وجوبه، ولا يجوز أن يقلد غير الأعلم إذا أفتى بعدم وجوب

بإثبات الموضوع لذلك الحكم فتدبر.

[١] قد تقدم أن على العامي أن يحرز جواز التقليد ولا يجوز أن يستند في جواز تقليد مجتهد على قول ذلك المجتهد بجواز التقليد، وعليه فاللازم على تقدير علمه بجواز التقليد في الجملة أن يقلد المجتهد الذي هو القدر اليقين من جواز التقليد، فلا يجوز له الاكتفاء بتقليد غير الأعلم في الفرعيات بقول غير الأعلم بجواز التقليد من غير الأعلم فيها؛ لأن تقليده في الفرعيات من غير الأعلم اعتماداً على فتوى غير الأعلم بجوازه يكون دورياً، ويتعين عليه تقليد المورد اليقين وهو تقليد الأعلم فيها.

نعم قد ذكروا أنه إذا قلد الأعلم في مسأله جواز تقليد غير الأعلم بأن أجاز الأعلم تقليد العامي في المسائل الفرعية من غير الأعلم جاز للعامي تقليده اعتماداً على قول الأعلم، ولكن أشكال الماتن قدس سره في ذلك أيضاً؛ لأن العامي لا يحرز جواز التقليد من غير الأعلم في الفرعيات بهذه الفتوى من الأعلم، بل القدر اليقين عنده من جواز التقليد من كان أعلم في الفرعيات.

أقول: قد جوز الماتن قدس سره البقاء على تقليد الميت إذا أفتى الحي بجوازه مع أن القدر اليقين عند العامي _ من جواز التقليد _ الحي.

وعلى الجملة مسأله جواز التقليد عن غير الأعلم في الفرعيات كمسأله جواز البقاء على تقليد الميت فإن جاز تقليد الأعلم في الثانية جاز في الأولى أيضاً، ومسأله جواز تقليد غير الأعلم من نفس المسائل الفرعية فإذا أفتى أعلم الأحياء بجوازه ففتواه قدر اليقين في الاعتبار في تلك المسأله، فيجوز للعامي أن يعتمد على فتواه في العمل بفتاوى غير الأعلم.

تقليد الأعلّم، بل لو أفتى الأعلّم بعدم وجوب تقليد الأعلّم يشكل جواز الاعتماد عليه، فالقدر المتيقن للعامي تقليد الأعلّم في الفرعيّات.

(مسأله ٤٧) إذا كان مجتهدان أحدهما أعلّم في أحكام العبادات والآخر أعلّم في المعاملات، فالأحوط تبعيض التقليد [١] وكذا إذا كان أحدهما أعلّم في بعض العبادات مثلاً والآخر في البعض الآخر.

[١] قد يتفق أن يكون أحد المجتهدين أعلّم من الآخر في بعض أبواب الفقه كالعبادات لتضلّعه فيها في الأخبار وكونه أجود اطلاعاً على خصوصيّاتها ووجه الجمع بين مختلفاتها في موارد الجمع العرفي، بخلاف مجتهد آخر فإنّه لا يكون في العبادات التي غالب المدرك في مسائلها الروايات ذلك التضلّع والإحاطه، ولكنّه في المعاملات التي يكون مدرك الحكم في مسائلها القواعد العامه أكثر خبره، ويفرض ذلك حتّى في العبادات بالإضافة إلى مجتهدين يكون لأحدهما أكثر ممارسه لمصادر الأحكام في بعض العبادات وتضلّعه في فروعها، بخلاف الثاني فإنه يكون كذلك في بعض العبادات الأخرى. ولو اتفق هذا الفرض وأحرز ذلك بوجه معتبر فاللازم على العامي التبعيض في تقليده، فيقلّد من هو أعلّم في الوقائع التي يتلى بها أو يحتمل ابتلاءه بها إذا علم ولو إجمالاً. اختلاف الأعلّم مع غير الأعلّم في مسائل العبادات والمعاملات أو في المسائل الراجعه إلى العبادات ولو كان غير الأعلّم في بعضها أعلّم في مسائل البعض الآخر؛ وذلك لما تقدّم من أنّ دليل اعتبار الفتوى كدليل اعتبار سائر الحجج لا يشمل المتعارضين فيسقط التمسك به في صورته التعارض، غير أنّ السيره العقلانيه وسيره المتشرّعه الناشئه من السيره الأولى من غير ردع مقتضاها أتباع قول من هو أعلّم بحكم الواقع أو يحتمل أعلميّته.

(مسألة ٤٨) إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأً يجب عليه إعلام من تعلم منه [١]، وكذا إذا أخطأ المجتهد في بيان فتواه يجب عليه الإعلام.

[١] إذا نقل فتوى المجتهد خطأً يكون النقل والخطأ فيه في الإلزاميات بمعنى أنّ المجتهد كانت فتواه الحكم الإلزامي أو الوضع الموضوع للإلزام ونقل عن المجتهد بأنّ فتواه في مسألة عدم التكليف ثمّ ظهر أنّه أخطأ في نقله، ففي هذه الصورة يجب على الناقل الإعلام فيما إذا علم أو اطمأنّ بأنّ المنقول إليه يعتمد على نقله ويعمل على طبقه أو أحرز كذلك أنّ ما بين المستمعين من يعمل على طبق نقله. والوجه في وجوب الإعلام أنّ نقل فتوى المجتهد بنحو الخطأ في الفرض تسبب إلى مخالفته التكليف الواقعيّ من المستمعين وذلك غير جائز، حيث إنّ المتفاهم العرفيّ من خطابات تحريم المحرّمات والتكاليف بالواجبات عدم الفرق في الحرمة وعدم الجواز بين أن يكون ارتكاب الحرام أو ترك الواجب بالباشرة أو بالتسيب، فلو باع الدهن المتنجّس أو الطعام المتنجّس ثمّ تذكّر بعد بيعه أنّه كان نجساً فعليه إعلام المشتري بالحال، ولا يكون اشتباهه أو نسيانه عند البيع عذراً في ترك الإعلام بعد العلم والتذكّر.

وأما إذا كان الخطأ في النقل في غير الإلزاميات بأن نقل عن المجتهد الإلزام والتكليف أو الوضع الموضوع له ثمّ التفت، بأنّ المجتهد لم يفت بذلك بل أفتى بالترخيص وعدم الإلزام بحيث لا- ينجزّ عمل المستمع على طبق نقله إلى مخالفته المستمع التكليف الواقعيّ لا- يجرى في الفرض التسيب إلى ارتكاب الحرام أو ترك الواجب، فلا- موجب لوجوب إعلامه إلاّ إذا يؤدّي عدم إعلامه بزوال اعتماد المستمعين على غيره من الناقلين للفتوى أو وقوع بعضهم في الضرر أو الحرج، كما نقل عن المجتهد بأنّ الدهن المتنجّس لا يجوز بيعه مطلقاً، ونحو ذلك مما يعلم بعدم

(مسألة ٤٩) إذا اتَّفَق في أثناء الصلاة مسأله لا يعلم حكمها يجوز له أن يبنى على أحد الطرفين بقصد أن يسأل عن الحكم بعد الصلاة، وأنّه إذا كان ما أتى به على خلاف الواقع يعيد صلاته، فلو فعل ذلك وكان ما فعله مطابقاً للواقع لا- يجب عليه الإعادة [١].

رضا الشارع في إيقاع الناس في الضرر أو الحرج أو سلب اعتمادهم على المتصدّين لإبلاغ الأحكام الشرعيّة إلى الناس.

هذا كلّه فيما إذا كان الاشتباه من ناقل الفتوى، وأمّا إذا كان الخطأ في نقل الفتوى من نفس المجتهد ففي الإلزاميات كما تقدّم في الخطأ في ناقل الفتوى فعليه الإعلام بفتواه فإنّه مضافاً إلى التسيب المتقدّم يجرى فيه ما دلّ على ضمان المفتى.

أمّا إذا كانت فتواه عدم التكليف وأفتى بالتكليف خطأً فإن كان المورد ممّا فيه احتمال التكليف واقعاً فلا يجب عليه الإعلام؛ لأنّ المترتب على خطئه رعايه المستفتى احتمال التكليف الواقعيّ، وأمّا إذا لم يكن الأمر كذلك فيجب عليه الإعلام؛ لأنّ إرشاد الجاهل إلى تكليفه وحكم الشريعة في حقّه واجب كفايً كما هو مفاد آية النفر وغيرها من الآيه والروايات.

[١] إذا أمكن للعاميّ الاحتياط بعد اتّفاق المسأله، كما إذا شكّ في قراءه الحمد بعد الشروع في السوره ولم يدر أنّه يصحّ له المضىّ في صلاته بالبناء على قراءه الحمد أو أنّ عليه استيناف القراءه، ففي مثل ذلك يصحّ له العود إلى قراءه الحمد بقصد الأعمّ من قصد كون قراءتها جزءاً أو قرآناً، ففي هذا الفرض يتعيّن عليه هذا النحو من الاحتياط بناءً على عدم جواز قطع الصلاة الفريضة كما عليه دعوى الإجماع خصوصاً إذا لم يتعلّم حكم المسأله من الأوّل مع احتمال الابتلاء بها، فإنّ حرمة قطع الصلاة في الفرض كانت منجزه عليه بأخبار وجوب التعلّم.

(مسألة ٥٠) يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد أو عن الأعمى أن يحتاط في أعماله [١].

وأما إذا لم يمكن له الاحتياط، كما إذا شك حين قصد وضع الجبهة على الأرض للسجود في أنه ركع في تلك الركعة أم لا فإنه إن رجع إلى الركوع يحتمل زياده الركوع وإن مضى على الشك يحتمل نقص الركوع، ففي هذا الفرض إن لم يحتمل الابتلاء بهذه المسألة أثناء الصلاة ليجب عليه تعلّم حكمها، أو تعلّم حكمها ولكن نسي الحكم عند اتفاق الابتلاء يجوز له قطع الصلاة واستئنافها؛ لعدم الدليل على حرمه قطع الفريضة عليه في مثل هذا الفرض، فإنّ المتيقن من حرمه قطعها صورته قطعها بلا عذر فإنّ الدليل على الحرمة هو الإجماع. وهذا بخلاف صورته ترك تعلّم المسألة من قبل مع علمه أو احتمالها بالابتلاء بها أثناء الصلاة حيث إنّ في هذه الصورة يتعين عليه البناء على أحد الطرفين؛ لأنّ حرمه قطعها منجزه عليه من قبل، وبما أنه لا يتمكن من إحراز الموافقة القطعية يراعى الموافقة الاحتمالية مع الفحص عن حكمها بعد الصلاة وإعادتها على تقدير مخالفته ما بنى عليه مع الوظيفة ويحكم بصحتها على تقدير كونه على وفق الوظيفة، وكفى البناء على أحد الطرفين مع هذا القصد في حصول قصد التقرب المعترف في العبادة عندنا، ولكن الماتن قدس سره قد تأمّل سابقاً في حصوله في مورد احتمال كون ما يأتي به إبطالاً للصلاة.

[١] وذلك فإن مقتضى العلم الإجمالي بثبوت التكليف والأحكام الإلزامية _ في غير واحد مما يبتلى به _ الخروج عن عهده تلك التكليف بموافقتها وجداناً أو بطريق معتبر على ما تقدّم في مسأله تخيير العامي بين الأخذ بالتقليد أو الاحتياط في الوقائع المبتلى بها برعايه احتمال التكليف فيها، وحيث إنّ التقليد في زمان الفحص غير حاصل تعين عليه الاحتياط مادام كذلك. ويكفي في هذا الاحتياط مراعاة

(مسألة ٥١) المأذون والوكيل عن المجتهد في التصرف في الأوقاف أو في أموال القصير ينزل بموت المجتهد [١]، بخلاف المنصوب من قبله. كما إذا نصبه متولياً للوقف اوقياً على القصر، فإنه لا تبطل توليته وقيمومته على الأظهر.

الفتوى بالتكليف من فتاوى المجتهدين الذين احتمال الأعلميّه منحصر فيهم، بأن يأخذ بأحوط أقوالهم ولا عبره بالتكليف الذي أفتى به غيرهم لعلمه بعدم اعتبار تلك الفتوى على ما تقدّم في مسألة انحصار احتمال الأعلميّه في أحد المجتهدين أو أكثر.

[١] وذلك فإنّ المأذون والوكيل من المجتهد يتصرف في الأوقاف وأموال القصير من قبل المجتهد، كتصرف الوكيل من قبل موكله فالتصرف الواقع من المأذون والوكيل يستند إلى المجتهد، ويكون المجتهد هو المتصرف في مال الوقف ويبيع ويشترى للأيتام بالاستنابه، ولذا يعتبر في الإذن والتوكيل أن يكون الأذن والموكل مالكاً لذلك التصرف بأن يصحّ منه ذلك التصرف بالمباشرة، والمجتهد بعد موته ينقضى إذنه وتوكيله فينزل المأذون والوكيل في الإذن والوكالة وهذا ظاهر، وهذا بخلاف ما إذا نصبه المجتهد متولياً للوقف أو قيمياً للصغار فإنّ تنصيبه متولياً أو قيمياً من قبيل جعل ولاية التصرف في الوقف وأموال القصر، فإن كان جعل الولاية مقيده بما دامت حياة المجتهد فتنتهي الولاية المجمعولة بموته، كما إذا جعل واقف العين التولية للوقف لشخص مادام حياته الواقف تنتهي ولايته بموت الواقف؛ لأنّ الوقوف حسب ما يوقفها أهلها، بخلاف ما إذا جعل التولية للوقف أو القيمومه على الصغار مطلقاً فإنّ التولية أو القيمومه تبقى بعد موته أيضاً بمقتضى ما دلّ على نفوذ الوقف ونفوذ جعل الولي القيم لصغاره بعد موته. ولكنّ الكلام في المقام في الدليل على أنّ للفقهاء الولاية على جعل المتولّي للوقف أو القيمم للأيتام نظير ولاية الواقف والأب أو الجدّ لجعل القيمم لأولاده الصغار.

وبتعبير آخر قد يقال: ليس للفقهاء هذه الولاية في الجعل كما هو مقتضى الأصل، وإنما للفقهاء التصرف في أموال الوقف والقصر فيما إذا لم يكن للوقف متولٍّ من قبل الواقف وقيم للصغار من قبل الأب والجَدِّ سواء كان تصرف الفقهاء بالمباشره أو بالاستنابه، فإنَّ المقدار المتيقن من جواز التصرف الذي مقتضى القاعده الأولى عدم جوازه هو هذا المقدار، فلو جعل الفقهاء متولياً للوقف أو قيمياً فهو في الحقيقة استنابه في التصرف وتوكيل فينتهي بموت المجتهد، فيحتاج نفوذ تصرفهما إلى الاستيدان والتوكيل عن فقيه آخر.

ودعوى أنه مع احتمال بقاء التولية والقيوميه بعد موت المجتهد الذي جعل الشخص متولياً أو قيمياً يستصحب بقاء ما كان للشخص المفروض، فينفذ تصرفاته في الوقف أو مال القصر بلا حاجه إلى الاستيدان من حاكم آخر، لا يمكن المساعده عليها، فإنَّ الاستصحاب المذكور بزعم أنَّ المورد من موارد القسم الثاني من الكلّي فيستصحب الجامع بين الولاية والاستنابه فيترتب عليه نفوذ التصرف وجوازه، ولكن إذا جرى عدم الإمضاء بالاضافه إلى ما يقع من التصرفات بعد موت ذلك المجتهد فلا يبقى موضوع للجواز والنفوذ.

وبتعبير آخر ولاية التصرف وجوازه ونفوذه قبل موت المجتهد متيقن _ سواء كان الموجود سابقاً جعل المنصب أو الاستنابه _ وأما الولاية بعد موت المجتهد بمعنى جعل المنصب مدفوع بالاستصحاب في عدم إمضائه ولا يعارض بالاستصحاب في عدم الاستنابه؛ لعدم الأثر له فعلاً حيث إنَّ جواز التصرف حال حياه المجتهد متيقن والاستصحاب في عدم كون الحادث استنابه لا يثبت أنه كانت ولاية، كما أنَّ دعوى أنَّ للمجتهد إعطاء المنصب والولاية للآخر بالاضافه إلى الوقف

وأموال القَصِير مستفاد من مقبوله عمر بن حنظله ومعتبره سالم بن مكرم، لا يمكن المساعدة عليها، فإنَّ المستفاد منها إعطاء ولايه القضاء وفصل الخصومه للفقيه مطلقاً أو بنحو قاضى التحكيم على ما تقدّم، وشيء منهما لا يتضمّن أنّ للفقيه جعل منصب التولية للوقف أو أموال القَصِير، بل قضيه التوكيل والاستنابه التي ذكرنا مقتضى كون التصرف في الوقف أو أموال القَصِير ونحوهما دليل الحسبه.

ودعوى أنّ مفاد الرويتين إعطاء ولايه القضاء للفقيه بنحو النصب العامّ بما لولايه القضاء من الشؤون ونصب المتولّى للوقف أو القِيم للأطفال من شؤون ولايه القضاء، يدفعها أنّ المعطى للفقيه على ما يستفاد منهما هو منصب القضاء أى فصل الخصومه، لا إعطاء ولايه الحكم والقضاء بنحو كانت عند العامّه من الشؤون، فإنّ المنصوبين للقضاء من ولاه الجور وإن كان كما ذكر إلا أنّ الرويتين لا تدلّان على أن النصب العامّ من الإمام عليه السلام للقضاء كذلك؛ ولذا لا يمكن الاستدلال بهما على نفوذ الحكم الابتدائيّ من الفقيه، وأمّا سائر الروايات التي يستند إليها في ثبوت الولاية للفقيه بنحو الشمول بحيث يكون الفقيه مفروض الطاعه كالإمام، فقد ذكرنا(1) في بحث ولايه الفقيه أنّ دائره ولايته في الأمور الحسينيه ولا تدلّ في تلك الروايات على كون الفقيه مفروض الطاعه نفسياً كالإمام عليه السلام، فراجع.

نعم يبقى في البين أمر وهو دعوى أنّ مجرّد الاستيذان والتوكيل من الفقيه في التصدّي لمثل أموال الأيتام والأوقاف لا يوجب انتظام أمور الأوقاف وأموال القَصِير وغير ذلك مما يعدّ التصرف فيها حسبه، حيث يعطلّ التصرفات فيها ووضعها بحالها

ص : ٣٩٥

(مسألة ٥٢) إذا بقى على تقليد الميّت من دون أن يقلّد الحىّ فى هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد [١].

إلى حصول الإذن والوكاله من مجتهد آخر بعد موت المجتهد الأول. وهذا مما يعلم أنّ التصرفات فى هذه الموارد لا يمكن تعطيلها، فاللازم أن يكون الصادر عن المجتهد بنحو إعطاء الولاية بجعل الشيخ متولياً أو قِيماً.

[١] ذكر قدس سره إذا بقى على تقليد الميّت من دون أن يقلّد الحىّ فى هذه المسألة كان كمن عمل بلا تقليد، وقد ذكر قدس سره فى مسألة من عمل فى السابق بلا تقليد أنّه لا تجزى أعماله السابقه إلاّ إذا كان ما عمله السابق مطابقاً لفتوى من يجب عليه الرجوع إليه فعلاً، وإلحاق من بقى على تقليده السابق فى أعماله بلا رجوع إلى الحىّ الفعلىّ فى البقاء بما ذكره فى تلك المسألة أن لا يحكم بصحة أعماله أيضاً إلاّ إذا كان مطابقاً لفتاوى الحىّ الفعلىّ.

ولكن لا- يخفى ما فى الإلحاق وذلك فإنّ ما تقدّم فى عمل العامىّ بلا تقليد وظيفته بعد تلك الأعمال الرجوع إلى المجتهد الذى تكون فتاويه حجّه فعلاً- بالإضافة إليه، فإن كانت تلك الأعمال مخالفه لفتاويه فعلية تداركها على طبق فتاوى المجتهد الفعلىّ.

ولا ينفع انكشاف مطابقتها لفتاوى المجتهد الذى كان يتعيّن عليه أن يقلّده فى ذلك الزمان أو كان يجوز له التقليد منه حتّى فيما إذا كان أعلم من الحىّ الفعلىّ حيث لا- يجوز للعامىّ فعلاً الرجوع إلى فتاويه؛ لأنّ التقليد منه يحسب من التقليد الابتدائىّ من الميّت، بخلاف هذه المسألة فإنّ العامىّ قد عمل على فتاوى الميّت الذى تعلّم الفتاوى منه حال حياته، غايه الأمر لا يعلم جواز العمل بها بعد موته حيث لم يرجع فى جواز البقاء على الحىّ، وإذا رجع عليه وأوجب ذلك البقاء أو جوزه تكون فتوى الحىّ فى البقاء طريقاً معتبراً

(مسألة ٥٣) إذا قلّم من يكتفى بالمرّه مثلاً في التسيّحات الأربع واكتفى بها، أو قلّم من يكتفى في التيمّم بضربه واحده ثمّ مات ذلك المجتهد فقلّد من يقول بوجوب التعدّد لا يجب [١] عليه إعادة الأعمال السابقه، وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصّحّه ثمّ مات وقلّم من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصّحّه، نعم فيما سيأتى يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثانى. وأمّا إذا قلّم من يقول بطهاره شىء كالغساله ثمّ مات وقلّم من يقول بنجاسته فالصلوات والأعمال السابقه محكومها بالصّحّه، وإن كانت مع استعمال ذلك الشىء، وأمّا نفس ذلك الشىء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته وكذا فى

إلى اعتبار فتاوى الميّت بعد موته أيضاً، فالعامى المفروض يحرز الإتيان بوظائفه بالأخذ بفتاوى الميّت فيها، وأمّا فتاوى الحيّ الفعلى لا- يعتبر فى حقّ العامى فى غير مسأله جواز البقاء إمّا لفتواه بوجوب البقاء المسقط لاعتبار فتاويه، أو لفتواه بجواز البقاء الموجب لعدم اعتبار فتاويه فى حقّه فى سائر المسائل ما لم يأخذ العامى بها، بخلاف فتاوى الميّت بعد موته فإنّ المفروض أنّه أخذ بها وعمل عليها فى زمان حياته، فلا ترتبط هذه المسأله بمسأله العمل بلا تقليد.

موارد الإجزاء فى الأعمال السابقه الواقعه على طبق حجّه معتبره

[١] قد تقدّم أنّ الوجه فى التفصيل هو دعوى العلم أو الاطمينان بأنّ الشارع لا يكلف العباد بتدارك الأعمال السابقه التى لا يحصل العلم الوجدانىّ بطلانها واقعاً فيما إذا أتى بها حين العمل على طبق حجّه معتبره ثمّ أحرز بحجّه أخرى أنّها كانت مخالفه للواقع لا- بانكشاف وجدانىّ بل بقيام حجّه أخرى بعد سقوط ما كان للعامل عن الاعتبار فى الحجّيه، ومورد المتيقّن من هذا الإجزاء ودعوى التسالم فى العبادات السابقه والعقود والايقاعات، وأمّا غيرها من الأعمال مما كان موضوع

الحليه والحرمة. فإذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلمد من يقول بحرمة، فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع وإباحه الأكل، وأمياً إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا- يجوز بيعه ولا- أكله وهكذا.

(مسألة ٥٤) الوكيل فى عمل عن الغير كإجراء عقد أو إيقاع أو إعطاء خمس أو زكاه أو كفاره أو نحو ذلك يجب [١] أن يعمل بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه إذا كانا مختلفين، وكذلك الوصى فى مثل ما لو كان وصياً فى استيجار الصلاة عنه يجب أن يكون على وفق فتوى مجتهد الميِّت.

الحكم والتكليف بحسب الحجّه القائمه موجوداً فيعمل فى ذلك الموضوع على طبق الحجّه القائمه، وبما أنّ الذبح فيما كان الحيوان المذبوح غير داخل فى العبادات والعقود والإيقاعات فاللازم فيه رعايه التقليد الثانى، نعم ما باع منه قبل ذلك يحكم بصحة ذلك البيع. وعلى الجملة الإجزاء فى الأعمال السابقه على خلاف القاعده بعد سقوط فتوى المجتهد السابق عن الاعتبار وكون المعبر فى الوقايح هو فتوى المجتهد الفعلى وإحراز فوت الواقع بهذه الفتوى، كما إذا أفتى باعتبار ضربتين فى التيمّم أو فساد النكاح الأول بإفتائه باعتبار العريّه فى عقد النكاح ونحو ذلك. نعم الالتزام بالإجزاء فى مثل الإخلال بالتعدّد فى التسيّحات الأربع على القاعده، لحكومته حديث «لا تعاد» فى الخلل الحاصل فى الصلاة عن عذر فى غير الوارد فى ناحيه المستثنى فى ذلك الحديث، أو غيره كالوارد فى الإخلال بتكبيره الإحرام، والمتحصّل الالتزام بالإجزاء مع كونه على خلاف القاعده لما تقدّم من بعض الوجوه التى عمدتها ما أشرنا إليه.

[١] لا ينبغي التأمل فى عمل الوكيل وأنّ اللازم عليه رعايه تقليد الموكل حيث

إنه وكيل فيما يكون عند موكله نكاحاً أو بيعاً أو غير ذلك مما على الموكل من إعطاء ما يجب عليه من الزكاة والخمس حيث إنه لا- يعتبر في إعطائهما المباشرة بل يكفي التسبب الحاصل بالإذن والتوكيل، وكذا الحال في الوصي فيما لا يجب الإتيان به عن الميت إلا- بالوصية كما في قضاء الصلاة والصوم عنه، وأمّا إذا كان الإتيان به لخروجه عن أصل التركة بحيث لو أحرز اشتغال ذمته به وجب إخراجه عن تركته وإن لم يوص به، كاشتغال ذمته بالخمس أو الزكاة والحج فعلى الوصي أن يؤذيها على وجه يحرز به فراغ ذمه الميت، فيكفي إحراز الفراغ بحسب تقليد نفسه، والأحوط لزوماً ملاحظه تقليد الورثة أيضاً؛ لأنّ تركه الميت تنتقل إلى الورثة بعد أداء مثل هذه الديون وإذا كان أداء الوصي صحيحاً على تقليده وغير صحيح على تقليد سائر الورثة فلا يمكن للورثة تقسيم الباقي من التركة والتصرّف فيه، كما أنّ ما يجب على بعض الورثة ولو مع عدم الوصية كقضاء الفاتنة من الأب من صلاته وصيامه ووجوبه على الولد الأكبر فعليه أن يلاحظ تقليد نفسه، وإذا كان على تقليد الأب المتوفى صحه التيمم بضربه واحده وكان على تقليد الولد الأكبر لزوم ضربتين فلا يجوز له أن يقضى ما فات عن أبيه بضربه واحده ونحو ذلك، فإنّ القضاء عن الأب تكليف متوجّه إلى الولد الأكبر فعليه إحراز فراغ ذمه الأب عما عليه من الصلاة والصيام.

وعلى الجملة ما ذكر من أنّ الوصي يراعى تقليد الموصى فوجهه انصراف وصيته إلى الإتيان بما هو صحيح عنده، وإذا كان الصحيح عنده باطلاً على تقليد الولد الأكبر فلا يجوز له الاكتفاء به حتى فيما لو استأجر الوصي من يقضى صلاة الأب على طبق تقليد الموصى، ويجوز في الفرض تقسيم باقي التركة _ بعد إخراج ثلث

(مسألة ٥٥) إذا كان البائع مقلداً لمن يقول بصحة المعاطاه مثلاً أو العقد بالفارسي والمشتري مقلداً لمن يقول بالبطلان، لا يصح البيع بالنسبة إلى البائع [١] أيضاً؛ لأنه متقوم بطرفين، فاللزام أن يكون صحيحاً من الطرفين. وكذا في كل عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه ومذهب الآخر صحته.

الميت أو مقدار الوصية وإن كان أقل من ثلثه _ بين الورثة حتى فيما كان ما صرف فيه ثلث الميت أو مقدار الوصية باطلاً عند الورثة أو الولد الأكبر، والفرق بين ما يؤخذ على الميت من أصل التركة أو من مقدار ثلثه، بأنه لا يجوز التقسيم فيما يخرج من أصل التركة إلا في فرض صحة ما يخرج، ويجوز التقسيم فيما لا يخرج من أصلها، ولا يجب الإتيان به إلا بالوصية النافذة من الثلث وإن أحرز الورثة ما صرفه الوصي فيه كان باطلاً على تقليدهم، يظهر بالتأمل فيما ذكرنا.

نعم لو أوصى الميت بأنه على الوصي إفراغ ذمّة الموصى من صلواته وصيامه ونحو ذلك فلا بأس أن يلاحظ الوصي تقليد نفسه ولا يراعى تقليد الموصى.

إختلاف المتعاملين فى التقليد

[١] لا أظن أن يلتزم الماتن قدس سره أو غيره ببطلان المعاملة واقعاً فيما كانت المعاملة فاسده بحسب تقليد أحد المتعاملين أو اجتهاده، حيث إن الصحة الواقعية للمعاملة أو فسادها لا تتبع آراء المجتهدين أو تقليد المتعاقدين وليكن مراده قدس سره أنه إذا كان العقد باطلاً بحسب تقليد أحد المتعاقدين لا يمكن أن يرتب الآخر آثار الصحة عليه.

لا- يقال: إذا لم يمكن التفكيك بحسب الوظيفة الظاهرية فالحكم بصحته بالإضافة إلى أحد المتعاقدين واقعاً يوجب الحكم بصحته بالإضافة إلى الآخر فما وجه تقديم جانب البطلان؟

فإنه يقال: المراد هو أنه إذا حكم ببطلان المعاملة بالإضافة إلى أحد المتعاقدين

فلا- يجوز له أن يرتب آثار الصحيح عليها. وإذا لم يرتب آثار الصحيح عليها شرعاً فلا يمكن للآخر أيضاً ترتيب آثار الصحة لعدم جواز إلزام الآخر لقيام الحجّج عنده على فسادها؛ ولذا يحكم بفساد المعامله بالمعنى الذى ذكرنا أى بالفساد بحسب الظاهر، ولكن لا يخفى أنّه إن أمكن للمعتقد بصحة العقد وترتب الأثر عليه من الفسخ واختاره فهو، وإلا فالمورد من موارد الترافع، فينفذ حكم الحاكم الثالث فى حقّهما.

لا- يقال: الرجوع إلى قضاء الثالث لا يرفع المحذور، مثلاً إذا تزوّج بامرأه بالعقد الفارسى وكان مذهب المرأه بحسب تقليدها بطلان عقد النكاح بالفارسى مع التمكن من العقد باللغه العربيه ومذهب الزوج صحته وكان الزوج باذلاً للمهر، فإنّه إذا رجعا إلى الثالث الذى سيأتى أنّ اختيار الثالث بيد المدعى وحكم بصحة الزواج فلا يجوز للمرأه التمكين؛ لأنها بحسب تقليدها أجنبيّه.

فإنّه يقال: القضاء وإن لا- يوجب تغييراً فى الحكم الواقعى لمورد الترافع كما يأتى فى المسأله الآتيه، إلا أنّ هذا فيما إذا أحرز الحكم الواقعى وجداناً، ومع إحراز أحد المتنازعين الحكم بغير العلم الوجدانى بالتقليد أو الاجتهاد فمقتضى قضاء الثالث سقوط فتوى مجتهده بطلان العقد الفارسى عن الاعتبار فى الواقعه المرفوعه إلى الثالث حتّى فيما إذا اعتقدت المرأه أنّ من رجعت إليه فى الفتاوى أعلم، وهذا معنى انتقاض الفتوى بالقضاء، وهذا فيما كان كلّ من الزوج والزوجه قائلاً- بصحة تقليده، وأما مع تسالمهما أنّ الأعلم هو المعين الذى يرجع إليه أحدهما فعلى الآخر أيضاً ولا تصل النوبه إلى الترافع.

(مسألة ٥٦) فى المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعى، إلا إذا كان مختار المدعى عليه أعلم، بل مع وجود الأعلّم وإمكان الترافع إليه الأحوط الرجوع إليه مطلقاً [١].

[١] الكلام فى المقام أنّ مع تعدّد القاضى كما إذا كان كلّ من المتعدّد فقيهاً منصوباً ولو بالنصب العامّ المستفاد من المقبوله والمعتبره يكون اختيار القاضى بيد المدعى أو بتعيين من سبق إليه أحد المترافعين برفع القضيّه إليه أو يرجع مع اختلاف الخصمين فى تعيينه إلى القرعه، ومع اتفاق الخصمين إذا لم يختلفا، ذكر فى المستند أنّه إذا كان هناك مجتهدان أو أكثر بحيث يجوز الرجوع إلى كلّ منهما أو منهم فمن اختاره المدعى المرافعه عنده يكون له القضاء فى الواقعه، ويجب على خصمه الإجابّه إلى القاضى الذى عينه المدعى، وعلى ذلك الإجماع؛ ولأنّ المدعى هو المطالب بالحقّ ولا حقّ للمنكر ابتداءً. وأجاب عن ذلك فى ملحقات «العروه» (١) بأنّ للمنكر أيضاً حقّ الجواب بأن يسبق إلى الحاكم فيطالبه بتخليصه عن دعوى المدعى، ومقتضى القاعده مع عدم أعلميّة أحدهما هو القرعه إلا إذا ثبت الإجماع على تقديم مختار المدعى، وذكر قدس سره فى المتن اختيار الحاكم بيد المدعى إلا إذا كان مختار المدعى عليه أعلم، بل الأحوط الرجوع إلى الأعلّم مطلقاً أى سواء كان هو مختار المدعى أم لا، اتّفقا فى تعيينه أم اختلفا.

أقول: ليس الملاك فى كون شيء مدعياً أن يكون مطالباً بحقّ بل يكفى فى كونه مدعياً أن تحتاج دعواه على الآخر إلى الإثبات سواء كان غرضه بثبوت حقّ له على الآخر أو سقوط حقّه عنه كما فى دعواه سقوط دين للآخر عنه بأدائه أو بإبراء الدائن،

ص : ٤٠٢

وحيث إنّ ما عليه الإثبات بطريق معتبر لا يكلف في إثباته بطريق خاصّ يريد خصمه بل عليه الإثبات بأيّ طريق معتبر، يكون تعيين القاضى الواجد للشرائط بيد المدعى سواء كان ما يعينه بنظره أعلم من الآخرين أم كان مساوياً حيث ذكرنا في باب القضاء أنّ اعتبار الأعلميّه غير معتبر في نفوذ القضاء.

وما ذكر الماتن قدس سره في ملحقات «العروه» من ثبوت الجواب للمنكر أيضاً لا يمكن المساعدة عليه، فإنّه لا دليل على اعتبار الحقّ للمنكر قبل رجوع المدعى إلى القاضى وسماع دعواه، وإن أُريد جواز الجواب أو وجوبه بالإقرار أو بالإنكار فهذا ليس من الحقّ على المدعى، بل هو حكم يترتب على رجوع المدعى إلى القاضى وطرح دعواه عنده ومطالبه القاضى الجواب منه، وإن أُريد أنّ للمنكر حقّ استخلاص نفسه من دعوى المدعى فليس في البين ما يدلّ على ثبوت هذا الحقّ له قبل مراجعته إلى القاضى برفع الدعوى إليه من ناحيه المدعى ومادام لم يطالب المدعى من القاضى تحليف المنكر حيث لا يكون للمدعى عليه الحلف تبرّعاً ليسقط دعوى الغير عليه.

هذا كلّ فيما إذا كان التنازع في الموضوع الخارجيّ، وأمّا إذا كان منشأ الاختلاف الاختلاف في الحكم الشرعيّ الكلّي فإن كانا متسالمين في أنّ الأعلم أو محتمل الأعلميّه مجتهد معيّن خارجاً فلا مورد للترافع أصلاً بل عليهما أن يعملوا على فتوى الأعلم المزبور أو محتمل الأعلميّه، وأمّا إذا لم يكن بينهما تسالم على ذلك وتوقف إنهاء المخاصمه على القضاء بينهما، كما إذا كان الاختلاف بين مقلّدين لمجتهدين يختلفان في الفتوى، فإن كان المورد من موارد الدعوى على الغير والإنكار، فإن أراد القضاء بالتحكيم فلا بد من تراضيتهما إلى قاض، وإن أراد أحدهما

(مسأله ٥٧) حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه ولو لمجتهد آخر، إلا إذا تبين خطأه [١].

القاضي المنصوب فالتعيين بيد المدعى، وحكمه نافذ على المدعى عليه وإن كان مخالفاً لفتوى مرجعه لما تقدم، بخلاف ما إذا كان المورد من موارد التداعي فيعين في الفرض القاضي المرفوع إليه الواقعة بالقرعه، فإن المورد من الموارد المشكله من حيث الظاهر أيضاً.

[١] تبين الخطأ من القاضي إما بالعلم الوجداني كما إذا علم أنه استند في حكمه على شهادة رجلين فاسقين اشتبهاً أو أنه اشتبه وطالب المنكر بالبينة، وحيث لم يكن له بينه حكم للمدعى باستحلافه أو اعتمده فيما كان منشأ الخلاف الاختلاف في الحكم الشرعي بوجه استحسانى مخالف للكتاب العزيز أو الخبر الصحيح على خلافه ونحو ذلك، فإنه في مثل هذه الموارد ينتقض القضاء بالقضاء الثاني أو بالفتوى حيث إنه لم يكن على طبق الموازين المعلومه الظاهره فيكون كالعدم ولا يجوز للمترافعين مع العلم بالحال ترتيب الأثر عليه، فإن القضاء على طبق الموازين الشرعيه طريق فلا يجوز ترتيب الأثر عليه إذا أحرز أنه ليس بطريق لعدم كونه على طبق الموازين بل هو خلاف تلك الموازين.

نعم، إذا لم يحرز اشتباهه واحتمل أنه على طبق الموازين عنده حتى مع التذکر له فلا- يجوز نقضه ولا- رده حملاً لقضائه على الصحه بعد إحراز أن له ولاية القضاء أخذاً بما دلّ على نفوذ قضاء الواجد للشرائط حتى بالإضافة إلى الحاكم الآخر إلا إذا أحرز خطأه البين كما في المثالين وتمام الكلام موكول إلى بحث القضاء.

وبالجمله للقضاء جهتان:

إحداهما: إنهاء المخاصمه بحيث لا يكون للمتخاصمين بعد القضاء تجديد

(مسألة ٥٨) إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره ثم تبدل رأى المجتهد فى تلك المسألة، لا يجب على الناقل إعلام [١] من سمع منه الفتوى الأولى، وإن كان أحوط. بخلاف ما إذا تبين له خطأه فى النقل فإنه يجب عليه الإعلام.

المرافعه وسقوط حقّ الدعوى إثباتاً أو نفيّاً.

والثانيه: تعيين وظيفه المترافعين فى الواقعه.

وللقضاء فى الجبهه الأولى موضوعيته إلا فيما ذكر فى تبين الخطأ؛ وذلك لعدم الدليل على مشروعيه القضاء الثانى ونفوذه، وأما القضاء بالإضافه إلى الوظيفه الواقعيه يعتبر طريقاً فمن أحرز أنه على خلاف وظيفته الواقعيه وإن كان القضاء على الموازين فعليّه رعايه التكليف الواقعيّ، كما يشهد لذلك ما فى صحيحه هشام بن الحكم: «فأياً رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً فإنما قطعت له به قطعه من النار» (١) ولو كان اختلاف بين الرجل والمرأه فى دوام الزوجيه وانقطاعه فادّعى الزوج الدوام والزوجه الانقطاع وتام مدّه المتعه وحكم القاضى الواجد للشرائط بالدوام بعد إحلاف الزوج بعدم الانقطاع فاللازم على المرأه التشبث فى حليّه تمكينها من إرضاء الرجل بعقد آخر دواماً لئتمكّن من تمكين الرجل من نفسها، والله سبحانه هو العالم.

[١] والوجه فى عدم وجوب الإعلام على الناقل هو أنّ ناقل الفتوى حين نقل فتوى المجتهد لم يتصدّد إلا للخبر عن فتواه، وأما بقاء المجتهد على فتواه أو عدوله عنه أو التردّد فيه مستقبلاً فشىء من ذلك غير داخل فى خبره، فارتكاب المنقول إليه ما هو محرّم بحسب فتواه الثانى أو تركه ما هو واجب بحسبه مستند إلى نفس المنقول إليه من اعتقاده بقاءه على فتواه السابق أو للاستصحاب فى ناحيه بقاءه

ص : ٤٠٥

١- (١) وسائل الشيعه ٢٣٢: ٢٧، الباب ٢ من أبواب كيفيه الحكم، الحديث الأول.

(مسأله ٥٩) إذا تعارض الناقلان في نقل الفتوى تساقطاً [١]، وكذا البيّنات. وإذا تعارض النقل مع السماع عن المجتهد شفاهاً قدّم السماع، وكذا إذا تعارض ما في الرسالة مع السماع، وفي تعارض النقل مع ما في الرسالة قدّم ما في الرسالة مع الأمن من الغلط.

لا بتسبب الناقل، بخلاف ما إذا كان نقله فتوى المجتهد بعدم حرمة الفعل أو عدم وجوبه على نحو الاشتباه والخطأ، فإن ارتكاب المنقول إليه المحرّم أو تركه الواجب يكون مستنداً إلى الناقل الذي وقع نقله اشتباهاً.

وأما التفرقة بأنّ التسبب إلى ارتكاب الحرام أو ترك الواجب في الفرض مستند إلى الناقل بخلاف مورد عدول المجتهد، فإنّ ارتكاب الحرام أو ترك الواجب مستند إلى فعل الشارع حيث اعتبر الشارع فتوى المجتهد حجّة شرعيّه، فإن كان المراد ما ذكرناه من الفرق فهو، وإلا فاعتبار الشارع نقل الناقل الثقة أيضاً أوجب ارتكاب المنقول إليه ما هو حرام أو تركه ما هو واجب.

وعلى الجملة بقاء فتوى المجتهد أو زواله مستقبلاً خارج عن مدلول خبر ناقل الفتوى، بخلاف صورته نقل الفتوى اشتباهاً، فإنّ الناقل بخطئه في نقل الفتوى أوجب وقوع المخبر إليه في خلاف وظيفته، وقد تقدّم تمام الكلام في المقام في المسأله الثامنه والأربعين من المسائل المتقدّمه.

الاختلاف في نقل الفتوى

[١] إذا كان مستند الناقلين السماع من المجتهد بأن يخبر كلّ منهما بأنّه سمع المجتهد أنّه يفتى بكذا، فتارة يكون تاريخ أحد السماعين بحسب نقل أحدهما متقدّم على زمان سماع الآخر بحسب نقلهما، فيؤخذ بالنقل الذي سماعه متأخّر عن سماع الآخر مع احتمال العدول، حيث إنّ تقدّم أنّ ناقل الفتوى لا يتكفّل نقله

بعدول المجتهد عن الفتوى الذى ينقله عنه مسبقاً أو لا يعدل عنه، وأمّا إذا كان فى البين اطمينان بعدم عدوله عن فتواه كما إذا كان تاريخ سماع أحدهما عن سماع الآخر قريباً جداً بحيث يطمئن المنقول إليه أنّه لم يكن فى البين عدول فيتعارضان ويتساقطان، وكذلك فيما إذا لم يذكر تاريخ سماعهما عند نقل الفتوى عنه أو ذكر أحدهما دون الآخر، فإنّه لا يعمل بشيء منهما إلّا إذا كان المنقول عن المجتهد بحسب أحد النقلين مطابقاً للاحتياط حيث إنّ لو كانت فتواه الترخيص فتلك الفتوى لا تمنع عن الاحتياط فى المسأله.

وبالجمله مع اختلاف تاريخى السماع من الناقلين واحتمال العدول يؤخذ بالنقل المتأخر حيث لا يجرى الاستصحاب فى الفتوى السابق مع النقل القائم بالفتوى المتأخر.

ومما ذكرنا يظهر الحال فيما إذا كان النقل فى كلّ من الفتويين بنحو البيئه حيث إنّ يؤخذ بالبيئه المتأخره فيما إذا احتمل عدول المجتهد عن فتواه السابق، ومع الاطمينان بعدم عدوله تقع بينهما المعارضه فتسقطان عن الاعتبار، بل وكذا الحال فيما إذا كان الاختلاف بين النقل المعترف والبيئه، فإن دعوى أنّ مع البيئه لا يعتنى بالنقل على خلافها، لا يمكن المساعده عليها، فإنّ هذا فى الموارد التى يعتبر فى ثبوتها خصوص البيئه أو كان الدليل على اعتبار النقل فى مورد عدم قيام البيئه، وأمّا إذا لم يكن شيء من الأمرين _ كما هو الحال فى مورد الكلام _ تقع المعارضه بينهما على قرار ما تقدّم، فإنّ اعتبار البيئه فى المقام بما هو خبر عدل أو ثقّه، فتكون المعارضه كما فى صورته النقل عن الإمام عليه السلام بأن يخبر العدلان أنّهما سمعا عنه عليه السلام يقول كذا وقام خبر عدل عنه عليه السلام أو خبر ثقّه على خلاف خبرهما، حيث إنّ الإخبار

(مسألة ٤٠) إذا عرضت مسأله لا يعلم حكمها ولم يكن الأعلم حاضراً، فإن

عن الفتوى بالاضافه إلى العامي كالإخبار عن قول الإمام عليه السلام بالإضافه إلى أهل الاجتهاد.

ولو كان مستند إخبارهما رساله المجتهد، فإن كان مستند أحدهما رساله المطبوعه سابقاً ومستند الآخر رساله المطبوعه جديداً مع أمنهما من الخطأ يؤخذ بالمطبوعه الجديده مع احتمال العدول كما تقدم، وإذا كان المستند لكلّ منهما رساله الواحده وكان اختلافهما ناشئاً عن كيفية الاستظهار من تلك الرساله فيؤخذ بالنقل الذي ناقله أكثر خبره في فهم الرساله على ما أشرنا إليه من جريان السيره العقلانيه حتى عند المتشرع بالأخذ بما يقوله الأكثر خبره والأقوى فهماً فيما إذا علم الخلاف بينه وبين غيره، وهذا فيما لم يمكن الرجوع إلى نفس المجتهد ولو بتأخير الواقعه وإلا فالمجتهد أقوى خبره بما كتبه بالإضافه إلى غيره كما لا يخفى.

وإذا تعارض النقل مع السماع من المجتهد شفاهاً قدم السماع؛ لأن ما سمعه من المجتهد شفاهاً هو فتواه، ولا عبره بالنقل مع العلم بفتوى المجتهد.

وقد يقال (١) بتقديم الرساله على السماع منه، وكذا في صوره اختلاف ما في الرساله مع النقل عن المجتهد فيما كانت الرساله مأمونه في الفرضين، كما إذا كانت بخطّ المجتهد أو لاحظها بنفسه بعد كتابتها، بدعوى أنّ المجتهد حين الكتابه أو ملاحظتها عنايته بالمسأله وخصوصياتها أكثر ممّا أجب عن حكم المسأله عند السؤال منه شفاهاً.

أقول: على العامي في مثل هذه الموارد الأخذ بالاحتياط حتى يتحقق الحال،

ص : ٤٠٨

أمكن تأخير واقعه إلى السؤال [١] يجب ذلك، وإلا- فإن أمكن الاحتياط تعين، وإن لم يمكن يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر الأعلّم فالأعلّم، وإن لم يكن هناك مجتهد آخر ولا رسالته يجوز العمل بقول المشهور بين العلماء إذا كان هناك من يقدر على فإنه كما يحتمل أن يكون ما سمع الناقل من المجتهد أو نفس العامي عند السؤال عن مجتده رجوعاً عما في رساله المأمونه من الغلط، كذلك يحتمل أن يكون المجتهد ناسياً لما ذكره في رسالته فأجاب عند السؤال بما اعتقد أنه هو المذكور في رسالته. وعلى الجملة إطلاق تقديم السماع مشكل جداً.

[١] لزوم تأخير واقعه ينحصر بما إذا لم يتمكن من الاحتياط، وإلا- جاز الأخذ بالاحتياط ولم يؤخر واقعه إلى السؤال، فإن العمل بفتوى المجتهد لزومه طريقي ومع الاحتياط وإحراز امتثال الوظيفة الواقعيه لا- يكون موضوع لإحرازه بالطريق، وإذا لم يمكن تأخير واقعه ولم يمكن الاحتياط يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر مع رعايه الأعلّم فالأعلّم؛ لأنّ السيره العقلانيه الجاريه على الرجوع إلى الأعلّم من الأحياء فيما أحرز الاختلاف بينهم في فتاويهم، في صوره إمكان الرجوع إلى ذلك الأعلّم، وإلا مقتضى سيرتهم الرجوع إلى غيره غايه الأمر مع رعايه الأعلّم أو محتمل الأعلميّه بالإضافه إلى ساير الأحياء، بل يمكن أن يقال بجواز الرجوع إلى غير الأعلّم في الفرض حيث لا- يعلم مخالفه فتوى غير الأعلّم فيها مع الأعلّم وإن علم الاختلاف بين فتاويهما ولو إجمالاً في سائر المسائل.

وإذا لم يمكن الرجوع إلى غير الأعلّم منهم أيضاً لعدم حضورهم وعدم إمكان تأخير واقعه وعدم إمكان الاحتياط في واقعه فقد ذكر الماتن أنه يعمل بقول المشهور بين العلماء إذا كان في البين من يتمكن من تشخيص قول المشهور في حكم الواقعه، وإن لم يمكن ذلك يرجع إلى قول أوثق الأموات إذا أمكن، فإن لم يمكن

تعيين قول المشهور، وإذا عمل بقول المشهور ثم تبين له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتهده فعليه الإعادة أو القضاء. وإذا لم يقدر على تعيين قول المشهور يرجع إلى أوثق الأموات، وإن لم يمكن ذلك أيضاً يعمل بظنه، وإن لم يكن له ظن بأحد الطرفين يبنى على أحدهما، وعلى التقادير بعد الإطلاع على فتوى المجتهد إن كان عمله مخالفاً لفتواه فعليه الإعادة أو القضاء.

ذلك أيضاً يعمل في الواقعه على الظن، فإن لم يكن ظن يعمل بأحد الاحتمالين ثم إذا علم بعد ذلك قول المجتهد الذي يتعين الرجوع إليه فإن وافقه ما عمله فهو وإلا يلزم تداركه بالإعادة والقضاء، وينحصر هذا التدارك بناءً على أجزاء التقليد في موارد العمل بقول المشهور أو أوثق الأموات أو العمل بالظن والأخذ بأحد الاحتمالين وبناءً على القول بعدم الأجزاء يجرى التدارك مع إمكانه في جميع الصور.

ويستدل^(١) على ما ذكره قدس سره بتماميه مقدمات الانسداد في حق العامي المفروض ووصول النوبه إلى الامتثال غير العلمى، وحيث إن مقتضاها التنزل إلى الامتثال الظنى مع مراعاة مراتب الظن حيث إن أقواها قول المشهور، ومع عدم التمكن منه عليه موافقه أعلم الأموات، ومع عدم تمكنه منه أيضاً عليه بمطلق الامتثال الظنى، ومع عدم الظنى أيضاً عليه الامتثال الاحتمالى، وبما أن هذا بحكم العقل في مقام الامتثال بعد تماميه مقدمات الانسداد يجب عليه مع التمكن من قول الأعلم بعد ذلك فإن وافق عمله السابق قوله فهو وإلا لزم تداركه.

أقول: لم يظهر ما في قول الماتن قدس سره من الرجوع: «إلى أوثق الأموات» ما المراد منه؟ فإن كان المراد منه أعلم الأموات فكيف يتنزل مع عدم التمكن منه إلى ظن

ص : ٤١٠

(مسأله ٤١) إذا قلّم مجتهداً ثمّ مات فقلّد غيره ثمّ مات فقلّد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميّت أو جوازه، فهل يبقى على تقليد المجتهد الأوّل، أو الثانی؟ الأظهر الثانی [١] والأحوط مراعاة الاحتياط.

العامی بالوظیفه الواقعیّه مع أنّه لا-قیمه لظنّه فی الحكم الواقعی الكلی الذی لا یرجى عن التخمین، وكيف یقدّم ظنّه على قول المجتهد الذی لم یعلم كونه أعلم الأموات أو علم بعدم كونه أعلمهم؟ وكيف تجرى مقدمات الانسداد فی الحكم الواقعی الكلی ولو فی مسأله أو مسألتین؟ وكيف لا-یجوز له الاكتفاء بالامتنال الاحتمالیّ فیهما مع عدم إمكان التأخیر وعدم إمكان الاحتياط فیها ولو كان له ظنّ بخلافه حیث إنّ المفروض أنّ الشارع لا-یطالبه بالموافقه القطعیّه، ولم یقم دلیل على أزیّد من الموافقه الاحتمالیّه كما هو مقتضى عدم اعتبار فتوى الميّت وعدم اعتبار ظنّ العامی.

وإنّما لا-یجوز الاكتفاء بالامتنال الاحتمالیّ بالإضافه إلى معظم الفقه فی حقّ المجتهد الانسدادیّ للعلم بأنّ الشارع لا یرضى بالاكتفاء بمجرد احتمال الموافقه فی معظم الوقایع لاستلزام ذلك بقاء التكاليف الواقعیّه بلا امتثال فی جملة تلك الوقایع، ولا یجری ذلك فی مفروض الكلام فی المقام من جهل العامیّ بالحكم والتكليف الواقعیّ فی مسأله أو مسائل لعدم تمكّنه فیها من الرجوع إلى فتوى المعتبر فی حقّه وعدم تمكّنه من الاحتياط فیها.

[١] ذکر قدس سره فیما إذا قلّم مجتهداً ومات ذلك المجتهد فقلّد مجتهداً آخر فی الوقایع التی یتلى بها ثمّ مات هذا المجتهد فقلّم مجتهداً یفتی بجواز البقاء على تقليد الميّت أو بوجوبه، فهل على تقدير البقاء یبقى على تقليد المجتهد الأوّل أو یبقى على تقليد الثانی؟ فاختر قدس سره البقاء على التقليد الثانی واحتاط استحباباً فی

(مسألة ٦٢) يكفى فى تحقّق التقليد أخذ الرساله والالتزام بالعمل بما فيها [١] وإن لم يعلم ما فيها ولم يعمل، فلو مات مجتهدة يجوز له البقاء وإن كان الأحوط مع عدم العلم، بل مع عدم العمل ولو كان بعد العلم وعدم البقاء والعدول إلى الحيّ، بل الأحوط استحباباً _ على وجه _ عدم البقاء مطلقاً، ولو كان بعد العلم والعمل.

مراعاة الاحتياط بالأخذ بأحوط القولين فى المسائل أو الجمع بين فتواهما.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ المجتهد الحيّ إذا أفتى بجواز البقاء مطلقاً أو فيما إذا كان الميّت أعلم، فهذا التخيير بين البقاء والعدول أوجب سقوط فتاوى المجتهد الأول عن الاعتبار، وصارت فتاوى المجتهد الثانى حجّته تعيينيه فى حقّه زمان حياته، وإذا أفتى المجتهد الحيّ بعد موت الثانى بجواز البقاء معناه أنّ ما كان حجّته للعاميّ زمان حياه مجتهدة فهو حجّته بعد موته أيضاً، والمفروض أنّه بعدوله عن المجتهد الأول كانت الحجّته فى حقّه فتاوى الثانى ما لم يعدل عن فتاواه.

وعلى الجملة التخيير فى البقاء والعدول معناه تعيّن الفتوى فى الحجّيه بالأخذ والاستناد إليه فيكون التخيير بدويّاً، ومع صيروره الفتاوى من المجتهد الثانى حجّته على العاميّ بعدوله عن فتاوى الأول يتخيّر بين البقاء على فتاوى المجتهد الثانى وبين الرجوع إلى الحيّ. نعم إذا أفتى المجتهد الحيّ بوجوب البقاء مطلقاً أو ما إذا كان الميّت أعلم فاللازم البقاء على فتاوى الأول مطلقاً أو ما إذا كان أعلم؛ لأنّ تقليده من المجتهد الثانى لم يكن صحيحاً على فتوى المجتهد الحيّ الفعلى وإن التزم الحيّ بمعدوريّه العاميّ فى أعماله فى تلك الفتره بل وإن التزم بالإجزاء أيضاً.

التقليد

[١] قد تقدّم فى مسأله وجوب التقليد على العاميّ من أنّ التقليد تعلّم العاميّ

حكم الواقعه للعمل به، وإحراز التكليف وجوداً وعدمًا في الواقعه التي يتلى بها، حيث إن وجوب طلب العلم وتعلم التكليف في الوقايح التي يحتمل المكلف الابتلاء بها طريقيّ يوجب عدم كون مخالفه التكليف فيها على تقدير ثبوتها عذرًا، كما هو مفاد الروايات الواردة في وجوب طلب العلم وتعلم الأحكام، وهذا التعلم لا يكون بمجرد أخذ رساله مجتهد والالتزام بالعمل فيها. وأما التقليد بمعنى تحصيل الأمن على العامي في مقام الامتثال فيكون بالاستناد في عمله في الواقعه إلى إحرازه الوجداني كما في الاحتياط أو بطريق معتبر وهو فتوى المفتي الواجد للشرائط، وهذا المعنى من التقليد لازم بحكم العقل بعد قيام الدليل على اعتبار فتوى المفتي.

وما ذكره قدس سره من أخذ رساله المجتهد والالتزام بالعمل بما فيها فلم يدلّ شيء على وجوبه لا تعييناً ولا تخيراً لا شرعاً ولا عقلاً، ودعوى أنّ مجرد أخذ رساله مجتهد حال حياته مع الالتزام بالعمل فيه يكفي في جواز العمل بما في تلك الرساله ولو مات ذلك المجتهد بعد أخذها مع الالتزام المذكور وإن لم يعلم بما فيها حال حياته ولم يعمل؛ لأنّ الدليل على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً هو الإجماع، والإجماع مفقود في الفرض لالتزام جماعه بل المشهور بأنّ التقليد هو الالتزام، لا يمكن المساعده عليها؛ لما ذكرنا سابقاً من أنّ الأدله التي أقيمت على مشروعيتّه التقليد عمدتها الروايات الواردة في إرجاعهم عليهم السلام إلى من يعرف معالم الدين وأحكامه، وتلك الروايات لا تعمّ إلاّ التعلم من الحيّ، ومقتضى إطلاقها العمل بما تعلم، ولو كان العمل بعد موت من تعلم منه، فعدم جواز تقليد الميت أيّ التعلم بعد موته لخروجه عن مدلول تلك الروايات المستفاد منها إمضاء السيره العقلانيه في الرجوع إلى أهل الخبره بالإضافة إلى تعلم العامي الوظائف الشرعيّه لاحتمال انحصار

(مسأله ۶۳) فى احتیاطات الأعلّم إذا لم یکن له فتوى یتخیر المقلّد بین العمل بها و بین الرجوع إلى غیره الأعلّم فالأعلّم [۱].

إمضائها فى مقدار مدلول تلك الروایات.

نعم التقليد من الأعلّم أى اعتبار التعلّم منه فى موارد العلم ولو إجمالاً باختلاف الفقهاء الأحياء وإن كان خارجاً عن مدلولها؛ لعدم شمولها لصوره الاختلاف والمعارضه إلا أنه لا یحتمل الفرق بین التقليد المعتمد فى جواز البقاء وعدمه فى الصورتین.

ثمّ إنه إذا علم الاختلاف بین المیت الذى أخذ الحكم منه حال حیاته و بین المجتهد الحىّ الفعلى فقد ذكرنا أنه یتعیّن على العامیّ فى الفرض البقاء على تقليد المیت مع فرض كونه أعلّم من الحىّ الفعلى، ولا یجوز له الرجوع إلى الحىّ الفعلى إلا فى مسأله جواز البقاء حیث على المجتهد الحىّ الفعلى أن یفتى بوجوب البقاء على هذا التقدير، وفى فرض كون الحىّ الفعلى أعلّم منه أن یفتى بلزوم العدول على ما تقدّم الكلام فى ذلك فى مسأله جواز البقاء وعدمه فراجع.

[۱] مراده قدس سره أنّ احتیاطات الأعلّم التى یذكرها فى رسالته أو فى الجواب عن الاستفتاءات إن كان له فتوى فيها كما إذا ذكر الاحتیاط بعد فتواه فى المسأله أو قبل فتواه یكون الاحتیاط فيها استجبائياً فیأخذ العامیّ بفتواه أو بالاحتیاط المذكور، وأمّا لو لم یکن فيها فتواه ویسمّى بالاحتیاط المطلق أو الاحتیاط الوجوبی، ففى هذه الموارد یجوز للعامیّ الأخذ فيها بالاحتیاط الذى ذكره أو الرجوع إلى فتوى غیره مع رعايه الأعلّم فالأعلّم. والوجه فى ذلك أنّ الاحتیاط المذكور حکم لعمل العامیّ فى المسأله التى یحتمل فيها التکلیف الواقعی، و حیث إنّ المسأله قبل الفحص بالإضافه إلى العامیّ فىكون التکلیف الواقعی على تقديره منجزاً بالإضافه إليه فىكون

الاحتياط لرعايه تنجز التكليف على تقديره، وحيث إنّ الأعلم لم يفت في المسأله فتكون فتوى غيره معتبره في المسأله بالإضافة إلى العامي؛ لأنّ الموجب لسقوط فتواه عن الاعتبار فتوى الأعلم، والمفروض أنّ الأعلم لم يفت في المسأله.

والحاصل يجوز لمقامد الأعلم في الاحتياطات الوجوبيه الرجوع إلى فتوى غيره، ورعايه الأعلم فالأعلم في الرجوع إلى غيره ينحصر على موارد العلم بالمخالفة في فتاوى الباقيين ولو كان العلم إجمالياً.

وربما (١) يقال إنّ جواز الرجوع في احتياطات الأعلم إلى غيره ممّن يفتى بعدم التكليف يجوز فيما لم يتضمّن احتياطه تخطئه غيره، كما إذا لم يفحص الأعلم عن مدارك الحكم في المسأله بالفحص المعتبر فاحتاط فيها، وأما إذا تضمّن تخطئه غيره كما ذكر في المسأله أنّ رعايه الوجوب أو رعايه الحرمة لولم يكن أقوى فلا أقلّ من كونه أحوط، فإنّه في هذه الصوره لا يجوز لمقلد الأعلم أن يستريح في المسأله بالرجوع إلى فتوى غيره بفتواه بعدم الوجوب أو بعدم الحرمة لسقوط فتوى غيره عن الاعتبار لإحراز خطئه بقول الأعلم، اللهم إلا أن يقال ذكر الأعلم الاحتياط في هذه الصوره كالصوره السابقه حكم إرشاديّ عقليّ منوط باحتمال الضرر أي العقاب المحتمل، وإذا أحرز العامي عدم احتمال الضرر بفتوى غير الأعلم بعدم التكليف وعدم معارضته بقول الأعلم وفتواه _ كما هو الفرض _ فلا بأس بتركه الاحتياط، ودعوى عدم شمول السيره على الأخذ بقول غير الأعلم في صورته تخطئه الأعلم غيره في الإفتاء بعدم التكليف لا يمكن المساعدة عليها، وإن كان الأحوط عدم ترك

ص : ٤١٥

١-١) التنقيح في شرح العروه ٣٤٦:١.

(مسألة ٦٤) الاحتياط المذكور في رسالته إما استحبابي وهو ما إذا كان مسبقاً أو ملحوقاً بالفتوى، وإما وجوبي وهو ما لم يكن معه فتوى ويسمى بالاحتياط المطلق، وفيه يتخير المقلد بين العمل به والرجوع إلى مجتهد آخر، وأمّا القسم الأول فلا يجب العمل به ولا يجوز الرجوع إلى الغير، بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى وبين العمل به [١].

(مسألة ٦٥) في صورته تساوى المجتهدين يتخير بين تقليد أيهما شاء، كما يجوز له التبعض [٢] حتى في أحكام العمل الواحد، حتى أنه لو كان مثلاً فتوى

الاحتياط في الفرض مهما أمكن.

[١] قد ظهر ما ذكره قدس سره في هذه المسألة مما ذكرناه في المسألة السابقة فلا حاجة إلى الإعادة.

[٢] بناءً على ثبوت التخيير بين تقليد أي من المجتهدين في فرض تساويهما يجوز التبعض حتى بالإضافة إلى عمل واحد على ما تقدّم.

ولكن قد يقال (١) التبعض في التقليد بحسب قيود العمل الواحد وأجزائه غير جائز كما في المثال، حيث إنه لو صلى بترك الجلسة مع الاكتفاء بمره واحده في التسيحات الأربع كانت صلاته باطله بحسب فتوى أي من المجتهدين، حيث من يفتى بجواز ترك الجلسة وصحة الصلاة مع تركها يقول ذلك فيما إذا أتى في تلك الصلاة بالتسيحات الأربع ثلاث مرّات، ومن يفتى بجواز الاكتفاء بالمره الواحد وصحة الصلاة يقول ذلك في صلاة روعى فيها الجلسة.

وفيه ما تقدّم من الجواب وأنّ القائل منهما بعدم وجوب الجلسة والتسيحات

ص : ٤١٦

أحدهما وجوب جلسه الإستراحة واستحباب التثليث فى التسيّحات الأربع، وفتوى الآخر بالعكس، يجوز أن يقلّد الأول فى استحباب التثليث والثانى فى استحباب الجلسه.

ثلاث مرّات يقول ذلك فيما إذا لم يكن للمكلّف عذر فى ترك الثلاث؛ ولذا لو سئل المجتهد المفروض عمّن ترك التسيّحات ثلاثاً لعذر وترك الجلسه أيضاً فى صلاته يفتى بصحه تلك الصلاه أخذاً بحديث «لا تعاد» وكذلك الأمر فى ناحيه من يكتفى بالمرّه ولكن يلتزم بوجوب الجلسه.

وبتعبير آخر من يفتى بعدم وجوب الجلسه لا يقيّد عدم وجوبها بصوره الإتيان بالتسيّحات ثلاثاً بحيث لو لم يأت بها ثلاثاً فالجلسه واجبه بل فتواه عدم وجوب الجلسه مطلقاً، كما أنّ فتوى من يقول بعدم وجوب التثليث لم يعلّق عدم وجوبه على صوره الإتيان بالجلسه، ولا يلزم على العامى على الفرض إلاّ تعلّم الأجزاء والشرائط والموانع للصلاه بالتقليد، وليست الصحه أمراً زائداً على الإتيان بالصلاه بالأجزاء والشرائط التى على طبق الفتوى المعترى فى حقّه.

وقد يقال إذا كان الاختلاف بينهما فى الجزء الركنى أو القيد الركنى بحيث لو أتى بالعمل الواحد على تقليدهما على نحو التبويض لكان ذلك العمل باطلاً عندهما فلا مورد للتبويض، كما إذا كانت فتوى أحد المجتهدين صحه الحج إذا أدرك الحاج الوقوف الاضطرارى بالمشعر يوم العيد، وكان أيضاً فتواه أنّ المستحاضه الكثيره عليها الغسل والوضوء لطوافه، والمجتهد الآخر يرى عدم إجزاء ذلك الوقوف بمجرد بل لا بدّ من درك الوقوف الاضطرارى بعرفه أيضاً ليله العيد، ولكن التزم باكتفاء الوضوء لطواف المستحاضه حتى فيما إذا كانت الاستحاضه كثيره، فالمرأه المستحاضه كذلك إذا أدركت الوقوف بالمشعر يوم العيد قبل الزوال

(مسأله ٦٦) لا- يخفى أنّ تشخيص موارد الإحتياط عسر على العاميّ؛ إذ لا بد فيه من الإطلاع التام [١]، ومع ذلك قد يتعارض الإحتيطان فلا بدّ من الترجيح، وقد لا- يلتفت إلى إشكال المسأله حتى يحتاط، وقد يكون الإحتياط فى ترك الإحتياط، مثلاً: الأحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل فى رفع الحدث الأ- كبر لكن إذا فرض انحصار الماء فى الأحوط التوضؤ به، بل يجب ذلك بناءً على كون احتياط الترك

وتوضّأت لطوافها فقط أخذاً فى الوقوف بفتوى المجتهد الأوّل، وفى اعتبار الطهاره لطوافها بفتوى الآخر، فإنّ الحج كذلك يبطل عند كلا- المجتهدين، اللهم إلا- أن يلتزم بالإ- جزاء حتّى فى هذه الصوره لاحتمال الصحه الواقعيه حيث يمكن أن يكون حجّها واقعاً صحيحاً، وقد أتت ببعضه بفتوى المجتهد الأوّل والبعض الآخر بفتوى المجتهد الثانى، ولكن فى دعوى الإجماع على التخيير بين المجتهدين المتساويين على تقدير ثبوتها بالإضافه إلى العمل الواحد إشكال خصوصاً إذا كان الاختلاف فى القيود الركيته.

[١] لا- يخفى أنّه يكفى فى الإحتياط المبرئ للذمه الإحتياط فى فتاوى العلماء الذين يحتمل وجود الأعلّم بينهم فى عصره أو أحرز ذلك، وأمّا فتاوى الآخرين الذين أحرز أنّهم لا يبلغون فى الفضل العلماء المذكورين فلا موجب للاحتياط برعايه فتاويهم، وهذا النحو من الإحتياط داخل فى المسأله المتقدمه فى أوائل مسائل التقليد من لزوم كون المكلف فى عباداته ومعاملاته أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً حيث إنّ رعايه أحوط الأقوال من المجتهدين المذكورين لا يدخل فى التقليد على ما تقدّم من أنّ التقليد المعبر شرعاً هو الأخذ بالفتوى للعمل بها بحيث يكون العاميّ بعد الأخذ عالمياً بالحكم الشرعيّ فى واقعه.

والأخذ بالاحتياط بحسب فتاويهم يراعى فتوى ذلك المجتهد، لاحتمال أنّ ما

استحبابياً، والأحوط الجمع بين التوضؤ به والتيمم. وأيضاً الأحوط التثليث في التسيحات الأربع، لكن إذا كان في ضيق الوقت، ويلزم من التثليث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت فالأحوط ترك هذا الاحتياط، أو يلزم تركه، وكذا التيمم بالجصّ خلاف الاحتياط، لكن إذا لم يكن معه إلا هذا فالأحوط التيمم به، وإن كان عنده الطين مثلاً فالأحوط الجمع وهكذا.

(مسأله ٦٧) محلّ التقليد ومورده هو الأحكام الفرعيّة العمليّة فلا يجرى في أصول الدين [١].

أفتى به من التكليف ثابت في الواقع ليكون قصده رجاءً بإصابه الواقع المعبر عن ذلك بالاحتياط.

وعلى الجملة لا يتعين على العامي التارك للتقليد رعايه الاحتياط في الوقايح على ما ذكره الماتن قدس سره .

ثم إن الاحتياط حتى بهذا النحو أيضاً قد لا يتيسر على العامي فلا بد في بعض الموارد من التقليد مثلاً إذا كان عند المكلف الجصّ والطين فقط فإن جمع بين التيمم بكلّ منهما تقع بعض صلاته خارج الوقت، وفي مثل ذلك لا مناص إلا من التقليد ممن توفرت فيه الشروط المعبره في جواز التقليد، وإذا لم يتيسر له التقليد منه فلا بد من التيمم بأحدهما وقضاء تلك الصلاة في خارج الوقت بالطهاره المائيه إذا لم يحرز بعد العمل أنّ عمله كان مطابقاً لفتوى من يكون واجداً لشرائط التقليد. والوجه في وجوب القضاء جريان الأصل بعد التيمم بأحدهما في ناحيه عدم كونه طهوراً فتدبر.

[١] قد تقدّم أن ما استفاد منه مشروعيه التقليد من الروايات مقتضاها تعلم العامي معالم دينه ممن يعلمها على ما تقدّم من الأمور المعبره في العالم بها من حلال الشريعه وحرامها في الوقايح التي يتلى بها أو يحتمل ابتلاءه بها، وكذا ما يكون

من الأحكام الفرعيّة العمليّة أو ملحقاً بها ممّا يأتي بيانها، وأمّا ما يكون من أصول الدين والمذهب مما يكون المطلوب فيها تحصيل العلم والمعرفة والاعتقاد والإيمان بها فلا- يكون التقليد فيها مشروعاً، بمعنى أن قول الغير فيها لا يحسب علماً وعرفاً واعتقاداً وإيماناً.

نعم إذا كانت أقوال الصالحين من العلماء العاملين المتّقين في طول الأعصار وكذا الشهداء والزهاد موجباً للإنسان اليقين والاعتقاد بأصول الدين والمذهب بحيث صار الإنسان على معرفه ويقين واعتقاد بأنّه لو لم يكن ما ذكره في أصول الدين والمذهب حقّاً لما كان هؤلاء في دار الدنيا متعبين في طريق الدين والمذهب فأيقن أو اعتقد بها، كفى ذلك ممّا يجب على المكلف بالإضافة إلى أصول دينه ومذهبه، وليس هذا من التقليد فيهما، فإنّ التقليد كما تقدّم الأخذ بقول الغير تعبداً أي من غير يقين ودليل عنده على صحّة ذلك القول وكونه حقّاً مطابقاً للواقع، وإنّما يكون الأخذ بقوله للدليل عنده على اعتباره في حقّه وإن لم يكن حقّاً واقعاً.

وبتعبير آخر الدليل عند العامّي إنّما على الأخذ بقوله لا على نفس قول الغير في مورد مشروعيّة التقليد، ودعوى أنّه لا يكفي اليقين والاعتقاد الناشئ من قول الغير في الاعتقاديّات من أصول الدين والمذهب استظهاراً من الكتاب المجيد: «قالوا إنا وجدنا آباءنا على أئمة وإنا على آثارهم مهتدون»^(١) «بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون»^(٢)، لا يمكن المساعده عليها، فإنّه قد تقدّم أنّه لا يستفاد منهما عدم اعتبار العلم واليقين والاعتقاد الحاصل مما ذكرنا،

ص : ٤٢٠

١-١) سورة الزخرف: الآية ٢٢.

٢-٢) سورة البقره: الآية ١٧٠.

وفى مسائل أصول الفقه [١] ولا- فى مبادئ الاستنباط من النحو والصرف ونحوهما، ولا- فى الموضوعات المستنبطه العرفيه أو اللغويه ولا فى الموضوعات الصرفه. فلو شكّ المقلّد فى ما يع أنه خمر أو خلّ مثلاً، وقال المجتهد: إنه خمر، لا يجوز له تقليده. نعم من حيث إنه مخبر عادل يقبل قوله، كما فى إخبار العامي العادل وهكذا، وأمّا الموضوعات المستنبطه الشرعيه كالصلاه والصوم ونحوهما فيجرى التقليد فيها كالأحكام العمليه.

وظاهر الآيه تعبّد الجاهل بقول جاهلين مثله كما لا يخفى.

[١] كما إذا لم يتمكّن عالم من الجزم بامتناع اجتماع الأمر والنهى أو جوازه فقلّمّد من هو أعلم فى مسائل أصول الفقه، وكان هذا الأ-علم يقول بجواز الاجتماع فيها إذا كان التركيب فى مورد الاجتماع انضمامياً، وبالامتناع فيما إذا كان التركيب فيه اتحادياً، وفرض أنّ العالم المفروض يتمكّن من تشخيص موارد التركيب الاتحاديّ والتركيب الانضماميّ فى مسائل الفقه، فهل يجوز له بعد التقليد فى المسأله الأصوليه واستنباط الحكم الفرعيّ العمل بما استنبطه أو لا يجرى فى عمل نفسه فضلاً عن رجوع الغير له؟ والظاهر إمكان هذا النحو من التقليد. وما يقال من عدم حصول الاقتدار على التطبيقات والتفريعات فى نتائج المسائل الأصوليه بلا حصول الاقتدار على نفس المسائل الأصوليه، ويمكن العكس بأن لا يتمكّن من الاستنباط فى الأحكام الفرعيه من مداركها فى جملة من الموارد، ولكن يكون مجتهداً فى نفس المسائل الأصوليه لا يمكن مساعدته عليه.

نعم جلّ المسائل الأ-صوليه هو ممّا يكون العلم بنتائجها الكليه بالاستدلال فيها مقدّماً على الاجتهاد فى المسائل الفرعيه وذلك لكثرة المسائل الفرعيه، والاتقان فى تطبيقات قواعد الأ-صول فيها يحتاج إلى الإحاطه الكامله بخصوصيات المسائل وصعوبه ملاحظه النسبه فى كثير من المسائل الفرعيه التى تتعدّد فى كلّ منها

وعلى أى حال يمكن تجويز التقليد فى المسائل الأُصوليه فى الجملة، ولا- يكون التجويز لغواً إلا- أنّ عمده الدليل على جواز التقليد ما فى الروايات من أخذ معالم الدين وحلاله وحرامه ممن يعلمها، وصدق معالم الدين على ما يلتزم به الأصولي من التزامه بامتناع الاجتماع أو ثبوت الملازمه بين إيجاب الشئ وإيجاب مقدّمته مطلقاً أو ما إذا كانت موصله أو بقصد التوصل غير محرز، ومجرد عدم الإحراز كاف فى الالتزام بعدم جواز التقليد فيها، وما يستتبط من الخطابات بضميمه التقليد المتقدّم لا يكون علماً بالحكم الشرعي، لا- وجداناً لما هو الفرض، ولا اعتباراً لعدم ثبوت الاعتبار فى البناء على الكبرى التى هى قول الغير فى المسأله الأُصوليه.

أمّا التقليد فى الموضوعات فقد قسّم الموضوعات على ثلاثه أقسام: الموضوعات المستنبطه الشرعيه، والموضوعات المستنبطه العرفيه واللغويه، والموضوعات الصرفه، فقد التزم قدس سره بجواز التقليد فى الموضوعات المستنبطه الشرعيه كالتقليد فى نفس الأحكام الشرعيه، وبعدم جريان التقليد فى غيرها من المستنبطات العرفيه واللغويه والموضوعات الصرفه.

أمّا جريانه فى القسم الأوّل فإنّ تلك الموضوعات إمّا من مخترعات الشارع واعتباراته كالصلاه والصوم وغيرهما من العبادات أو من غير العبادات كالذكاه للذبيحه فاللازم تعلّمها ممن علم بها من مداركها الشرعيه.

وأمّا الموضوعات الصرفه التى تكون مفاهيمها مرتكزه معلومه عند الأذهان بحيث لا إجمال فيها، وإنّما يكون الجهل فى انطباق ذلك العنوان على الخارج للجهل بشئ من جهات ما فى الخارج، كما هو الحال فى الشبهات الخارجيه، فهذه

الموضوعات خارجه عن موارد التقليد الذى هو رجوع الجاهل بالحكم الشرعى المجعول فى الشرع إلى العالم به، فقول المجتهد مشيراً إلى ما يع أنه خمر كإخبار ثقه بأنه خمر.

وأما الموضوعات المستنبطه العرفيه أو اللغويّه، ككون الغناء مطلق كفيّه الصوت المقتضى للطرب بمعنى خروج النفس عن الاعتدال، أو كفيّته التى تشتمل على الترجيع وترديد الصوت فى الحلق وإن لم يكن فى كلام باطل، أو خصوص ما كان فى كلام باطل، وكون الكنز مطلق المال المذخور فى الأرض أو خصوص المذخور فيها من الذهب والفضه، وكون الصعيد مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب والرمل، فالصحيح جريان التقليد فيهما؛ لأنّ مع إفتاء المجتهد بإطلاق الحكم أو خصوصه مع احتمال كون ما أفتى به هو الحكم الكلى الفرعى فى الواقعه يكون ذلك طريقاً متّبعاً بالإضافه إلى العامى بلا فرق بين أن يذكر الغناء مطلق كفيّه الصوت المقتضى للطرب أو يقول هذه الكيفيه حرام، فمع عدم العلم بالخلاف كما هو الفرض يجب الأخذ به.

ومما ذكرنا يظهر الحال فى التقليد فى أحوال الرجال فى أسناد الروايات، فإنّ إحراز عدالتهم أو وثاقتهم كإحراز العدالة والوثاقه فى سائر الموارد لا- تعدّ من الأمور التى يرجع فيها إلى أهل خبرتها، بل العدالة والوثاقه من الأمور التى تثبت بخبر العدل بلا واسطه أو معها ويحرز بحسن الظاهر، وليستا من الأمور التى تحتاج إلى إعمال الحدس من أشخاص خاصّه، ولا يصل الأمر إلى دعوى انسداد باب العلم فى الرجال، مع أنه لو كان انسداد لم يثبت فيها جواز التقليد ولا اعتبار مطلق الظنّ فيها على ما تقرّر ذلك عند البحث فى مقدّمات دليل الانسداد فى الأحكام.

(مسألة ٦٨) لا- يعتبر الأعلميّه فيما أمره راجع إلى المجتهد إلّا- في التقليد، وأمّا الولاية على الأيتام والمجانين والأوقاف التي لا متولّى لها والوصايا التي لا وصى لها ونحو ذلك فلا يعتبر فيها الأعلميّه، نعم الأحوط في القاضى أن يكون أعلم من فى ذلك البلد أو فى غيره مما لا حرج فى الترافع إليه [١].

عدم اعتبار الأعلميّه فى الأمور الحسينيه

[١] قد يذكر فى المقام دعوى الإجماع على عدم اعتبار الأعلميّه فى ما أمره راجع إلى الحاكم الشرعى فى غير مسأله التقليد فى الأحكام الشرعيّه على ما تقدّم، ولكنّ الإجماع على تقديره غير مفيد فى المقام، فإنّه من المحتمل جدّاً التزام الجلّ ممن تعرّضوا لذلك لإطلاق بعض الأخبار كإطلاق التوقيع: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه أحاديثنا» (١) وما ورد من أنّ العلماء ورثه الأنبياء (٢) وأنّهم خلفاء النبى صلى الله عليه وآله وأنّ المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام (٣) وأنّ مجارى الأمور والأحكام بيد العلماء (٤). وما ورد من ثبوت منصب القضاء للفقهاء على ما ورد فى مقبوله عمر بن حنظله ومعتبره أبى خديجه وغيرها، والظاهر أنّ الولاية للأمر المشار إليها من شؤون ثبوت منصب القضاء، وكان المتصدّى لها القضاء، كما يفصح بذلك بعض الروايات كصحيحه محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: «مات رجل من أصحابنا ولم يوص فرفع أمره إلى قاضى الكوفه فصير عبدالحميد القيم بماله، وكان الرجل خلف ورثه صغاراً ومتاعاً، فباع عبدالحميد المتاع فلما أراد بيع الجوارى ضعف قلبه

ص : ٤٢٤

- ١- ١) وسائل الشيعة ١٤٠: ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٩.
- ٢- ٢) المصدر المتقدم: ٧٨، الباب ٨، الحديث ٢.
- ٣- ٣) انظر وسائل الشيعة ٢٨٣: ٣، الباب ٨٨ من أبواب الدفن، الحديث الأول.
- ٤- ٤) بحار الأنوار ٨٠: ١٠٠.

عن بيعهّن إذ لم يكن الميّت صير إليه وصيته، وكان قيامه فيها بأمر القاضى لأنّهنّ فروج، قال: فذكرت ذلك لأبى جعفر عليه السلام [إلى أن قال عليه السلام]: إذا كان القيم به مثلك ومثل عبد الحميد فلا بأس» (١).

أقول: قد تعرّضنا للأخبار الواردة فى كون العلماء ورثة الأنبياء ونحوها فى بحث ولاية الفقيه فى «إرشاد الطالب» (٢)، وذكرنا أنّه لا يتم الاستناد إلى شىء منها فى الالتزام بثبوت ولاية النبىّ صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام للفقيه العادل بلا فرق بين زمان الحضور وزمان الغيبه، وأنّ غايه ما يستفاد منها أنّ ما على الانبياء فى أمر تبليغ الدين وإرشاد الناس وهدايتهم من بعدهم على العلماء، وأمّا الولاية الثابته للنبىّ صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام من كون أمره الولايتى واجب الاتّباع حيث إنّهم عليهم السلام قوم فرض الله طاعتهم فلم تثبت ذلك للفقيه فضلاً عن الولاية على التصرف، ويشهد لذلك إطلاق تلك الأخبار وشمولها حتى لزمان الأئمّه عليهم السلام، وغايه ما يستفاد من مقبولة عمر بن حنظله ومعتبره أبى خديجه نفوذ قضاء الفقيه وفصل خصومته وأنّ له ولاية القضاء بالنصب العامّ ولم يظهر منهما أو من غيرهما إعطاء الولاية فى أموال القصير والأوقاف مع عدم القيم والمتولّى للفقيه. والتوقيع المتقدّم وإن كان ظاهراً فى غير ذلك إلا أنّ السند فيه غير تامّ، ووقوع بعض التصرفات من المنصوبين للقضاء من قبل ولاه الجور وإن لا يقبل الإنكار، إلا أنّه لم يثبت إعطاء الولاية لهم من قبلهم لدخولها فى منصب القضاء، بل من المحتمل أنّها كانت منصّباً زائداً كان يعطى لهم، وعلى تقديره فتلك كانت فى المنصوب بنصب خاصّ لا ما إذا كان بالنصب العامّ.

ص : ٤٢٥

١- ١) وسائل الشيعه ١٧:٣٦٣، الباب ١٦ من أبواب عقد البيع، الحديث ٢.

٢- ٢) إرشاد الطالب ٣:٢٦ فما بعد.

وعلى الجملة بما أنّ هذه الولايات مخالفة للأصل فلا بدّ من الاقتصار على مورد اليقين، وهو ما إذا كان المتصرّف في تلك الأمور الفقيه ولو بغير المباشرة من التوكيل والإجازة لمن يقوم بها، ولكن لا تعتبر الأعلميّة في المجيز ومن يرجع إليه في التوكيل والإذن أو النصب على ما مرّ؛ لأنّه لا يحتمل أن يكون جميع الأمور الحسينيّة في جميع أرجاء العالم بيد شخص واحد.

نعم في الأمر الذي يريد الشخص التصدّي له إن كان من الأمور المهمّة جدّاً كحفظ نظام البلاد وترتيب أمور نظمها والمحافظة على أمنها وتهيئته الاستعدادات اللازمه للدفاع عنها ومنع نشر الفساد وأقامه مراكزه فيها فلا يبعد اعتبار إجازة الأعلّم وأنّ له إجازة التصدّي للغير إذا كان الغير أهلاً له، وأنّ عليه الامتناع عن الإجازة إذا لم يحرز الأهلية فيمن يستجيزه.

هذا بالإضافة إلى الأمور الحسينيّة، وأمّا بالإضافة إلى القضاء فلا يعتبر فيه الأعلميّة كما هو مقتضى الإطلاق في مقبولة عمر بن حنظله، وإطلاق معتبره أبي خديجه سالم بن مكرم حيث ورد في الأولى: «ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا» (١) وفي الثانية: «انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا» (٢) والشىء وإن كان نكره يعمّ الشىء اليسير إلّا أنّه قد تقدّم أنّه بالإضافة إلى علم قضاياء الأئمة عليهم السلام فلا ينافى كثرته في نفسه. وعلى تقدير الإغماض يقيد بما ورد في المقبولة: «نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا».

ص : ٤٢٦

-
- ١- (١) وسائل الشيعة ٣٤: ١، الباب ٢ من أبواب مقدمات العبادات، الحديث ١٢.
 - ٢- (٢) وسائل الشيعة ١٣: ٢٧، الباب الأول من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

وما ورد في المقبوله من فرض العلم بالمخالفه في القضاء والأمر بالرجوع إلى الأعدل والأفقه لا يعمّ فرض عدم العلم بالمخالفه مع فرض الشبهه فيه حكميّه كما هو مقتضى اختلاف الفقيهين في حديثهم عليهم السلام، وأما ما في العهد المعروف إلى مالك الاشتهر: «اختر للقضاء أفضل رعيتك»^(١) فهو وإن كان معتبراً من حيث السند حيث إن الشيخ قدس سره ذكر له طريقاً معتبراً، وعدم الإشارة إلى الاختلاف في متن العهد، وأنه يروى بالطريق المعتبر العهد المعروف دليل على عدم الخلاف في متنه، إلا أنه لا دلالة له على أنّ وظيفه المترافعين المراجعه في القضاء إلى الأفضل، بل غايه ما يستفاد منه هو أنّ على الوالى الذى عليه تعيين القاضى للبلد بالنصب الخاصّ أن يعيّن الأفضل، والكلام في المقام في الرجوع إلى القاضى المنصوب بنصب عام.

ثمّ إنّه قد يعدّ من الأمور الحسيّه التى يرجع فى التصرف فيها إلى الفقيه السهم المبارك للإمام من الخمس، أو أنّه وإن لم يكن من تلك الأمور إلاّ أنّه إذن الفقيه معتبر فى التصرف فيه فى زمان الغيبه وعدم حضور الإمام عليه السلام .

وينبغى فى المقام الكلام فى سهم الإمام عليه السلام من الخمس أوّلاً، والتكلّم فى أنّه كيف يتصرّف فيه زمان الغيبه، فنقول المشهور بين أصحابنا أنّ الخمس يقسم على ستّه أسهم ثلاثه منها لله ولرسوله والإمام عليه السلام فإنّ ما كان لله بملكيه اعتباريّه يصل للنبيّ صلى الله عليه وآله وما كان للنبيّ صلى الله عليه وآله وصولاً وأصالة يصل إلى الإمام عليه السلام، فيكون نصف الخمس ملك الإمام بعنوان أنّه الإمام المنصوب بعد النبيّ بحسب العصور والأزمنه، وثلاثه أسهم منه للأيتام والمساكين وابناء السبيل ممن ينتسب إلى هاشم بالأبوه،

ص : ٤٢٧

١-١) نهج البلاغه: من كتاب له عليه السلام كتبه للأشتر النخعي، الكتاب رقم (٥٣).

ولزوم اعتبار الخمس سته أسهم كما ذكرنا هو المشهور بين الأصحاب واستظهر ذلك من ظاهر الآية المباركة: «واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل»^(١)، مضافاً إلى دلاله بعض الروايات.

وربما ينسب الخلاف إلى ابن الجنيد وأنه قال: السهام في الخمس خمسه، بحذف سهم الله، وعن «المدارك» الميل إليه، وقد تعرّضنا لذلك في بحث قسمه الخمس من مباحث كتاب الخمس، وبيننا أنّ نصف الخمس يعني سهم الله وسهم الرسول وذو القربى المعبر عنه بسهم الإمام عليه السلام يصل إلى الإمام عليه السلام، وأنّ نصفه الآخر يعني سهم اليتامى والمساكين وابن السبيل المعبر عنه بسهم السادات يصرف ويعطى الهاشمي منهم أي من ينتسب إلى هاشم من جهة الأب، وفي موثقه زراره عن أبي عبد الله عليه السلام: «لو كان العدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي إلى صدقه، إنّ الله جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم»^(٢)، ونحوها غيرها. ومن الظاهر أنّ المجعول لهم في الكتاب ما في آية الخمس.

والمحكى عن ابن الجنيد أنّ السهام في الخمس خمسه، بحذف سهم الله تعالى، وعن «المدارك» الميل إليه لصحيحه ربيع بن عبد الله بن الجارود عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أتاه المغنم أخذ صفوه وكان ذلك له ثم يقسم ما بقي خمسه أخماس ويأخذ خمسه ثم يقسم أربعة أخماس بين الناس الذين قاتلوا عليه ثم قسم الخمس الذي أخذه خمسه أخماس يأخذ خمس الله عز وجلّ

ص : ٤٢٨

١- (١) سورة الأنفال: الآية ٤١.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٢٧٦: ٩ - ٢٧٧، الباب ٣٣ من أبواب المستحقين للزكاة، وفيه حديث واحد.

لنفسه ثم يقسم الأربعة أخماس بين ذوى القربى واليتامى والمساكين وأبناء السبيل يعطى كل واحد منهم حقاً وكذلك الإمام يأخذ كما أخذ الرسول» (١).

وفيه أنّ مدلولها اكتفاء رسول الله صلى الله عليه وآله بسهم الله سبحانه وأنه كان يترك سهمه، وحيث إنّ سهم النبي صلى الله عليه وآله ملكه فله وضعه كيف ما شاء، فلا دلالة لها على أنّ فعله صلى الله عليه وآله كان واجباً عليه، وما فى ذيلها: وكذلك الإمام أخذ كما أخذ الرسول، لم يكن بياناً للحكم الواجب على الإمام عليه السلام فى الخمس فضلاً عن صفو المال من المغنم.

وعلى الجملة فى الآيه المباركه ولو بملاحظه الروايات الوارده فى قسمه الخمس ظهور ودلاله على كون الخمس على سته أسهم، وورد فى روايات منها صحيحه البنزطى عن الرضا عليه السلام: «أنّ ما كان لله وللرسول يصل إلى الإمام عليه السلام حيث سئل عليه السلام عن قول الله عز وجل: «واعلموا أنّما غنمتم من شىء فإنّ لله خمسهُ وللرسول ولذى القربى» فقليل له: فما كان لله فلمن هو؟ فقال: «لرسول الله صلى الله عليه وآله وما كان لرسول الله فهو للإمام» (٢) كما أنّ المراد بذى القربى فى الآيه الأئمه عليهم السلام كما يظهر ذلك من غير واحده من الروايات، وهذه السهام الثلاثه بعد النبي صلى الله عليه وآله للإمام من بعده وللإمام من بعد الإمام، وفى مرسله حماد بن عيسى عن العبد الصالح عليه السلام فى حديث طويل قال: «وله [يعنى للإمام] نصف الخمس كمالاً ونصف الخمس الباقي بين أهل بيته، فسهم لیتاماهم وسهم لمساكينهم وسهم لأبناء سبيلهم يقسم بينهم على الكتاب

ص : ٢٢٩

١-١) المصدر السابق: ٥١٠، الباب الأول من أبواب قسمه الخمس، الحديث ٣.

٢-٢) المصدر السابق: ٥١٢، الحديث ٦.

والسنه ما يستغنون به في سنتهم» (١) وقد تقدّم في موثقه زراره: «لو كان العدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبى إلى صدقه، إن الله جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم».

ثم إنّه لا ينبغي التأمّل في جواز تصدّي مالك المال لدفع نصف الخمس يعنى سهم اليتامى والمساكين وابن السبيل إليهم زمان عدم حضور الإمام وعدم التمكن من إيصال هذه السهام الثلاثه إليه _ بناءً على ما ذكرنا من عدم ثبوت الدليل على الولايه العامه للفقيه العادل ونيابتهم عن الإمام عليه السلام بالنيابه العامه _ فإنّ مقتضى الآيه المباركه والروايات المشار إليها أنّ نصف الخمس إنّما جعل لسدّ حوائج اليتامى والمساكين وأبناء السبيل من السادات، كما يشهد لذلك صحيحه زراره عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «إنّه لو كان العدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبى إلى صدقه، إنّ الله جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم، ثمّ قال: إنّ الرجل إذا لم يجد شيئاً حلّت له الميته، والصدقه لا تحلّ لأحد منهم إلا أن لا يجد شيئاً ويكون ممّن يحلّ له الميته» (٢).

وهذه الصحيحه ومثلها بضميمه ما تقدّم من كون السهام الثلاثه للإمام عليه السلام تدلّ على قسمه الخمس على سته أقسام وأنّ سهم الساده تعويض عن الزكاه التي يكون فيها للمالك أكثر المال وله الولايه على إخراجها؛ ولأنّ الشركه في كلّ من الزكاه والخمس بحسب المالیه، لا- من قبيل الإشاعه في العين حتى لا يجوز لأحد الشريكين ولو كان سهمه أكثر التصرف في بعض المال بلا إذن شريكه، فإنّ الشركه

ص : ٤٣٠

١-١) الكافي ١:٦١٩، الباب ١٨٦، الحديث ٤.

٢-٢) مّرّ تخريجه قبل قليل.

فى العين بحسب المائيه مقتضاها إخراج الزكاه والخمس من العين أو من قيمتها، ويجوز التصرف فى المال بعد إخراج سهم الغير ولو بالقيمه _ ولو قلنا بأن تعلق الخمس أو الزكاه بالمال بنحو الكلى فى المعين جاز التصرف ولو قبل الإخراج _ كما يدل على ذلك صحيحه محمد بن خالد البرقى قال: «كتبت إلى أبى جعفر الثانى عليه السلام هل يجوز أن أخرج عما يجب فى الحرث من الحنطه والشعير وما يجب على الذهب، دراهم بقيمه ما يسوى؟ أم لا يجوز إلا أن يخرج من كل شىء ما فيه؟ فأجاب أيما تيسر يخرج»(١).

وعلى الجملة مقتضى الإشاعه فى مائيه العين كما فى إرث الزوجه من البناء دفع القيمه، وأنه إذا كان من بيده المال الذى فيه حق من سهم الغير بنحو الإشاعه فى المائيه يجوز أن يدفع سهمه بالقيمه.

والحاصل إذا كان مدلول الآيه المباركه ولو بملاحظه الروايات الوارده فى تفسيرها وملاحظه صحيحه زواره المتقدمه أن نصف الخمس ولو بالقيمه سهم السادات الكرام، يجب على الذى أكثر المال له إيصال هذا السهم إليهم.

وما دل على ولايه الإمام عليه السلام على ذلك السهم ووجوب إيصاله إلى الإمام عليه السلام كصحيحه حفص البخترى عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «خذ مال الناصب حيثما وجدته وادفع إلينا الخمس»(٢). وفى صحيحه على بن مهزيار قال: «قال أبو على بن راشد قلت له: أمرتنى بالقيام بأمرك وأخذ حقك فأعلمت مواليك بذلك، فقال لى بعضهم: وأى

ص : ٤٣١

-
- ١- ١) وسائل الشيعه ١٦٧:٩، الباب ١٤ من أبواب زكاه الذهب والفضه، الحديث الأول.
 - ٢- ٢) المصدر السابق: ٤٨٧ _ ٤٨٨، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦.

شئ حقه؟ فلم أدر ما أجيبه، فقال: يجب عليهم الخمس» (١) الحديث، غايه ما يستفاد منه إيصال سهم السادات أيضاً إلى الإمام عليه السلام ولو مع التمكّن من الإيصال إلى وكلائهم، وأمّا مع عدم إمكانه وانتهاء أمر الوكاله كما في زمان الغيبه الكبرى يكون مقتضى الآيه المباركه بضميمه مثل صحيحه زواره المتقدّمه إيصال المالك ودفعه سهمهم إليهم، ولا ننكر أنّ الدفع إليهم بالاستيدان ممّن يلزم إيصال سهم الإمام إليه زمان الغيبه _ على ما نذكر _ أحوط، وأمّا بالإضافه إلى سهم الإمام عليه السلام فلا يجرى فيه حكم المال المجهول مالكه، نظير مال الغير الذي بيد الإنسان ولا يمكن إيصاله إليه لجهاله مكانه وعدم إمكان إحرازه، حيث إنّ جهه صرف المال معلوم في الجمله كغيره من المال المجهول مالكه مع العلم بجهه صرفه الذي عيّنه ذلك المالك.

ويبقى في البين دعوى الجزم بأنّ الإمام عليه السلام راض وصادر منه الإذن في التصرف في ذلك السهم في أمور، من ترويج أحكام الشريعة وتثبيت أمر المذهب ونشره حتّى في الأجيال الآتية من المؤمنين بتريه علماء الدين والمذهب وتبيين معتقدات الشيعة وطريق عرفانهم حجج الله بعد نبّتهم وإيصال وإبقاء آثار أهل البيت وإنقاذ المضطّرين ورفع اضطرارهم وابتلاءاتهم إلى غير ذلك من المهمات التي ترجع كلّها إلى أمر ترويج الدين والمذهب ونشره في الأجيال والبلاد والقرى وإنقاذ المضطّرين من المؤمنين بقضاء حوائجهم الضروريّه، وحيث إنّ المتصرّف في السهم المبارك غير مالك بل هو ملك الإمام عليه السلام ولو بعنوان الإمامه فاللازم أن يكون المتصرّف من يعلم برضاء الإمام عليه في تصرّفه على ما ذكر، والمتيقّن هو الذي

ص : ٤٣٢

يرجع إليه في أخذ الفتوى لاحتمال دخالته في الرضا بالتصرّف، حيث إنّ إيصال السهم المبارك إلى يد وكلائه الثقات ورعايه نظره في التصرّف يوجب عزّ المذهب ويعرف المذهب بعظمه هؤلاء الرجال كما يعرف كلّ من الأقوام برئيسهم، وإذا احتل دخاله هذا الأمر في رضاء الإمام عليه السلام فلا يجوز التصرّف فيه بطريق آخر؛ لأنّ القاعده الأوّليه عدم جواز التصرّف في مال الغير، ولا- يجرى هذا بالإضافة إلى سهم الساده الكرام؛ لما ذكرنا من ثبوت الإطلاق في وجوب إخراجه ودفعه وعدم ثبوت التقييد لها بالدفع إلى الامام عليه السلام إلاّ بمقدار إمكان الإيصال إليه عليه السلام .

هذا كلّه على تقدير ثبوت الخمس والتكليف بالأداء كما هو ظاهر الآيه المباركه والروايات الوارده في السؤال عن الخمس والمعادن والكنز والغوص وأرباح التجارات والصناعات من فاضل المؤنه، ولكن ربّما يتوهم أو يستظهر من بعض الروايات تحليل الخمس أو السهم المبارك للشيعة من ناحيه الأئمه عليهم السلام ، فلا يكون للمؤمن تكليف بالإضافة إلى الخمس أو السهم المبارك كصحيحه أبي بصير وزراره ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام على بن أبي طالب: «هلك الناس في بطونهم وفروجهم، لأنّهم لم يؤدّوا إلينا حقّنا، ألا وإنّ شيعتنا من ذلك وآباءهم في حلّ» (١) وصحيحه ضريس الكناسي قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «أتدرى من أين دخل على الناس الزنا؟ فقلت: لا أدري، فقال: من قبل خمسننا أهل البيت، إلاّ- لشيعتنا الأتبيين، فإنه محلّل لهم ولميلادهم (٢). ومعتبره يونس بن يعقوب، قال: «كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فدخل عليه رجل من القمّاطين فقال: جعلت فداك تقع

ص : ٤٣٣

١- (١) وسائل الشيعة ٥٤٣:٩، الباب ٤ من أبواب الانفال، الحديث الأول.

٢- (٢) المصدر السابق: ٥٤٤، الحديث ٣.

فى أيدينا الأرباح والأموال وتجاراى نعلم أن حَقَّك فيها ثابت وإنَّا عن ذلك مقصِّرون، فقال أبو عبدالله عليه السلام : ما انصفناكم إن كلفناكم ذلك اليوم»(١)، ومعتبره أبو خديجه سالم بن مكرم عن أبى عبدالله عليه السلام قال: قال رجل وأنا حاضر حلل لى الفروج، ففرع أبو عبدالله عليه السلام فقال له رجل: ليس يسألك أن يعترض الطريق، إنما يسألك خادماً يشترىها أو امرأه يتزوجها أو ميراثاً يصيبه أو تجاره أو شيئاً أعطيه، فقال: هذا لشيئتنا حلال، الشاهد منهم والغائب والميت منهم والحى وما يولد منهم إلى يوم القيامة فهو حلال، أما والله لا يحل إلا لمن أحللنا له»(٢) الحديث، وفى مقابل ذلك روايات تدل على إيصال الخمس وحق الإمام عليه السلام إليه وجمله من الروايات فى صورته كون المال للشيعة كصحيحه حفص بن البختري عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «خذ مال الناصب حيثما وجدته وادفع إلينا الخمس»(٣)، وما فى صحيحه على بن مهزيار بعد عد ما يجب فيه فى كل عام من الخمس كتب عليه السلام : «فمن كان عنده شىء من ذلك فليوصله إلى وكيلى»(٤).

وعلى الجملة قضيه وكلاء الأئمة عليهم السلام وأنهم كانوا يأخذون الحقوق للإمام عليه السلام وكان عمدتها الخمس من الواضحات، وشىء من ذلك لا يجتمع مع الأمر بالتحليل المتوهم من الروايات المتقدّمة، بل أمر الإمام عليه السلام مواليه بإيصال الخمس إلى وكيله أو دفعه إليه، كما هو ظاهر صحيحه على بن مهزيار، وأن ما يصل إليه فى كل عام

ص : ٤٣٤

١-١) المصدر السابق: ٥٤٥، الحديث ٦.

٢-٢) المصدر السابق: ٥٤٤، الحديث ٤.

٣-٣) وسائل الشيعة ٩:٤٨٧ _ ٤٨٨، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦.

٤-٤) المصدر السابق: ٥٠١ _ ٥٠٢، الباب ٨، الحديث ٥.

بعنوان الربح والفائده أو سائر العناوين الراجعه إلى الدخول فى عنوان الفائده هو المراد من الغنيمه.

وأما أخبار التحليل فهى ناظره إلى تحليل ما يؤخذ من الناس وقد تعلق الخمس به فى أيديهم ثم يصل إلى الشيعة منهم فإنه مورد التحليل، بل ظاهر بعضها عدم اختصاص التحليل بوصول ما فيه الخمس ممن لا- يعتقد به، بل يعم ما يصل المال المتعلق به الخمس ممن لا- يدفعه كما هو الحال بالإضافه إلى معتبره أبى خديجه، وما ورد ما ظاهره عدم حلّ الخمس فيما كان متعلقاً به فى الأيدي السابقه على تقدير تماميه السند كروايه أبى بصير عن أبى جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: «من اشترى شيئاً من الخمس لم يعذره الله، اشترى ما لا يحلّ له» (١). يحمل على شراء غير الشيعة.

بقى أمر وهو أنه قد ورد فى صحيحه على بن مهزيار قال: قرأت فى كتاب لأبى جعفر عليه السلام من رجل يسأله أن يجعله فى حلّ من مأكله ومشربه من الخمس، فكتب بخطه: «من أعوزه شىء من حقّى فهو فى حلّ» (٢). وظهرها بإطلاقها يعمّ ما إذا كان حقّه عليه السلام قد انتقل إليه بالشراء ونحوه أو تعلق حقّه عليه السلام بالمال فى يده فتحمل على الصورة الأولى، ومع الإغماض عن ذلك فللإمام عليه السلام الإغماض عن الخمس فى حقّ شخص أو جماعه واقعين فى الحرج، كما يشهد لذلك صحيحه على بن مهزيار حيث أوجب الإمام عليه السلام فى سنه الكتابه بعض الخمس وأغمض عن بعض آخر.

ص : ٤٣٥

١- (١) وسائل الشيعة ٩: ٥٤٠، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦.

٢- (٢) المصدر السابق: ٥٤٣، الباب ٤، الحديث ٢.

(مسأله ٦٩) إذا تبدّل رأى المجتهد هل يجب عليه إعلام المقلّدين أم لا؟ فيه [١] تفصيل: فإن كانت الفتوى السابقة موافقه للاحتياط فالظاهر عدم الوجوب، وإن كانت مخالفه فالأحوط الإعلام، بل لا يخلو عن قوّه.

[١] القائل بوجوب الإعلام عند تبدّل رأى المجتهد إمّا أن يستند إلى عدم جواز التسبب إلى خلاف الوظيفة الواقعيّه، وأنّ فتوى المجتهد سابقاً مع عدم إعلامه بتبدّل فتواه تسبب، فعليه أن يفصّل بين أن تكون فتواه السابقة مطابقه للاحتياط أو مخالفه له، فلا يجب الإعلام بالعدول في الأول دون الثاني، كما إذا كانت فتواه حرمه العصير بعد غليانه وذهاب ثلثيه بغير النار ثم تبدّل رأيه إلى حليه العصير بعد غليانه وذهاب ثلثيه ولو بغير النار، فإنّ فتواه سابقاً بالحرمه كانت بحسب ما استفاده من مدارك الأحكام فلم يكن في إظهاره في السابق محذور، وعدم إعلامه بعد تبدّل رأيه ليس فيه أيّ تسبب إلى مخالفه التكليف الإلزاميّ من ترك الواجب أو الحرام، غايه الأمر أنّ مقلّديه يتركون العصير الذي ذهب ثلثاه بغير النار بعد غليانه بالبناء على حرّمته، وهذا البناء منهم لا يتضمّن أيّ محذور لهم لإحرازهم بوجه معتبر حرّمته بفتواه السابق فلا تشريع، وكذا الحال إذا استند القائل بوجوب الإعلام إلى آيه النفر حيث يجب على الفقيه في الدين إنذار قومه، والإبلاغ بالحليّه والطهاره ونحوهما لا يدخل في عنوان الإنذار.

نعم إذا كانت فتواه السابقة على خلاف التكليف الإلزاميّ ثمّ تبدّل رأيه إلى التكليف الإلزاميّ أو ما يلزم التكليف الإلزاميّ يكون مقتضى وجوب الإنذار إعلامه، وكذا مقتضى عدم جواز التسبب إلى مخالفه التكليف الإلزاميّ.

ولكن لا يخفى أنّ المجتهد لم يكلف العاميّ العمل بفتواه، بل هو من عنده أحرز أنّه يجوز له العمل بفتواه فيما إذا كانت فتواه السابقة غير إلزاميّة، والمفروض أنّ

(مسأله ٧٠) لا يجوز للمقلد إجراء أصاله البراءه أو الطهاره أو الاستصحاب فى الشبهات الحكميّه [١] وأما فى الشبهات الموضوعيّه فيجوز بعد أن قلّد مجتهد فى حجّيتها، مثلاً: إذا شكّ فى أنّ عرق الجنب من الحرام نجس أم لا، ليس له إجراء أصاله الطهاره، لكن فى أنّ هذا الماء أو غيره لاقتنه النجاسه أم لا، يجوز له إجراؤها بعد أن قلّد المجتهد فى جواز الإجراء.

المجتهد لم يقصّر فى فتواه السابقه، بل فحص المقدار اللازم من الفحص وأفتى بحليّه عمل وجوازه، والعامي أيضاً أحرز من عنده أنّه يجوز العمل بفتواه، لإحرازه الأمور المعتره فيه الموضوع لجواز العمل بفتواه.

نعم إذا سأل أحد المجتهد واشتبه وأفتى له بخلاف فتواه من الإلزام فعليه أن يتبّه السائل إذا أمكن، نظير ما ذكرنا فى اشتباه الناقل فى نقل فتوى المجتهد، وهذا غير مسأله التبدّل، وأما بالإضافه إلى الإنذار فاللازم أن يجعل فتواه اللاحقه إذا كانت إلزاميّه فى معرض الوصول، لا إعلام الذين أخذوا منه فتواه السابقه واستمروا فى العمل على طبقها بمقتضى الاستصحاب فى عدم عدوله وبقائه على فتواه.

[١] والوجه فى ذلك أنّ كلاً من أصاله البراءه والطهاره والاستصحاب جريانها عند الشكّ فى الشبهات الحكميّه مشروطه بالفحص عن مدارك الأحكام والتكاليف وعدم الظفر بالدليل على الحكم والتكليف فى موارد إجرائها، وبما أنّ العامي لا يتمكّن من هذا الفحص وإحراز عدم الدليل على التكليف والحكم الواقعيّ فى الوقايح فلا يتمّ فى حقّه الموضوع لاعتبار تلك الأصول.

وبتعبير آخر الأخبار الوارده فى وجوب تعلّم التكليف والأحكام فى الوقايح حيث إنّ مدلولها إسقاط عذريّه الجهل بالتكاليف فى موارد تمكّن المكلف من الوصول إلى تلك التكليف ولو بطريق معتبر، فلا يكون للعامي سبيل إلى إجراء تلك

(مسألة ٧١) المجتهد غير العادل أو مجهول الحال لا يجوز تقليده [١] وإن كان موثقاً به في فتواه ولكن فتاواه معتبره لعمل نفسه، وكذا لا ينفذ حكمه ولا تصرفاته في الأمور العامّة، ولا ولايه له في الأوقاف والوصايا وأموال القصر والغيب.

الأصول مع تمكّنه من الوصول إلى التكاليف في تلك الموارد بأخذ الفتوى من المجتهد الواحد للشرائط، وكما أنّ المجتهد ليس له إجراء تلك الأصول قبل الفحص عن مدارك الأحكام، لسقوط جهله بالحكم والتكليف قبل الفحص عن تلك المدارك المعتره في حقّه، كذلك لا يجوز للعامّي ولو كان فاضلاً يعلم باعتبار تلك الأصول إجراؤها قبل الفحص عن فتاوى المجتهد الذي تعتبر فتاواه في الوقائع في حقّه علماً بالواقع.

وهذا بخلاف الشبهات الموضوعيّة الصرفه التي بيّناها سابقاً، فإنّ العامّي يجوز له الرجوع فيها إلى تلك الأصول عند الشكّ فيها خارجاً بعد أخذ الفتوى من المجتهد بعدم لزوم الفحص فيها، أو مع علمه بعدم لزوم الفحص فيها من جهه كونه فاضلاً قد اجتهد في جريان الأصول العمليّه فيها من غير اشتراط الفحص، كما إذا شكّ في أنّ هذا الماء أو شيئاً آخر لاقى نجساً أم لا، فينبى على طهارته إلى أن يعلم نجاسته إلى غير ذلك.

[١] وذلك فإنّه مع عدم العدالة لا تكون فتواه معتبره في حقّ العامّي، لما تقدّم من أنّ المعتر فتوى العادل لا ما يعمّ من يتحرّز عن الكذب خاصّه، وكذلك إذا لم يكن في المجتهد سائر الأوصاف المعتره في أخذ الفتوى منه.

نعم فتواه معتبره في حقّه؛ لأنّها ممّا أخذها من مدارك الأحكام بطريق متعارف كسائر المجتهدين وإن لم يجز للعامّي تقليده، وكذا الحال فيما إذا شكّ في عدالته

(مسألة ٧٢) الظنّ بكون فتوى المجتهد كذا لا- يكفى فى جواز العمل، إلا- إذا كان حاصلًا [١] من ظاهر لفظه شفاهًا، أو لفظ الناقل، أو من ألفاظه فى رسالته. والحاصل أنّ الظنّ ليس حجّه، إلاّ إذا كان حاصلًا من ظواهر الألفاظ منه، أو من الناقل.

ولم تكن حالته السابقه العداله، بلا فرق بين القول بأنّها ملكه أو الاستمرار والاستقامه فى الدين؛ لأنّ كلًّا من العداله والاستمرار على الاستقامه أمر حادث مسبق بالعدم، ولا ينفذ أيضًا قضاؤه ولا تصرّفاته فى الأمور العامه ولا يكون له ولايه فى التصرف فى الأوقاف وأموال الغيب والقصر من باب الحسبه، على ما تقدّم الكلام فى وجه جواز التصرف فيها.

[١] قد تقدم فى بحث الظواهر أنّ المعتمد هو ظهور الكلام الصادر عن الغير أو كلام الناقل عن الغير مع ثبوت اعتبار نقله، ولا يختلف بين أن يكون الكلام الصادر بالتلفظ أو بكتابتة، فما لم يحرز بوجه معتبر قرينه على أنّ مراده على خلاف ظاهره يتبع ظاهر كلامه - سواء حصل الظنّ بأن ظاهر كلامه مراده الجدّى أو لم يحصل - وإذا كان ظاهر كلامه فى أمر ولم يظنّ المستمع بأنّ مراده الجدّى هو على طبق ذلك الظاهر فعمل على خلافه يؤاخذ المتكلم بظاهر كلامه، واعتذاره بأنّ ما حصلت على الظنّ بالمراد أو كان ظنّي على إرادته خلاف الظهور غير مقبول عند العقلاء، وحيث إنّ الشارع لم يخترع فى تفهيم مراداته طريقًا آخر غير ما عند العقلاء من الطريق يكون الأمر بالإضافة إلى ظهورات الخطابات الشرعيّه أيضًا كذلك، فالملاك فى الاعتذار والاحتجاج هو ظهورات الخطابات والكلام الصادر عن المتكلم مع عدم قرينه معتبره على إرادته المتكلم خلاف الظهور، وما فى كلام الماتن قدس سره من الاستثناء بقوله: إلاّ إذا كان حاصلًا من لفظه، مما يوحى إلى الذهن أنّ الاعتبار بنفس الظنّ الشخصى الناشئ من الظهور غير مراد قطعًا، ولعلّ مراده الظنّ النوعى الذى

مرجعه إلى أصله التطابق بين الظهور والمراد الجدّي حيث يكون هذا التطابق في نوعه ظنيّاً، والمراد من الظهور الذي يبنى على أنّ المراد الجدّي للمتكلّم على طبقه هو الظهور الاستعماليّ الذي لا من إحرازه ومع عدم القرينه على الخلاف يبنى على التطابق.

* * *

(٤٤٠)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات ...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كiosk، 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 آباه اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبحان
الغمامة

WWW

للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩