



۸۹۴

کتاب الفوائد

للمعاليمة الجليلية والعلوية العظام والشيخ الفاضل

الامام ابي عبد الله العباسي

الشيخ الفاضل والعلوية العظام والشيخ الفاضل

العلوية العظام

العلوية العظام

العلوية العظام

العلوية العظام

العلوية العظام

مؤسسة النشر الاسلامي

العلوية العظام

Princeton University Library



32101 075931715



كَمَالُ الْقَوَائِدِ

لِلْعَلَامَةِ الْمَجْدِدِ مُؤَسَّسِ الْخَوَازِرَةِ الْعَلَمِيَّةِ بِعَمَلِ الْمُقَدَّسَةِ

الْأَسَاذِ الْأَعْظَمِ آيَةُ اللَّهِ الْعُظْمَى

الْحَاجِ الشَّيْخِ عَبْدِ الْكَرِيمِ الْحَائِرِيِّ الْهَزْدِيِّ طَابَتْ ثَرَاهُ

١٢٢٦-١٣٥٥ هـ ق

مَعَ تَعْلِيقَاتٍ لِلْمُؤَلِّفِ قُدَّسَ سِرُّهُ

وَتَعْلِيقَاتٍ نَافِعَةٍ وَرِسَالَةٍ فِي الْإِجْتِهَادِ وَالتَّعْلِيدِ

لِآيَةِ اللَّهِ الْعُظْمَى الْحَاجِ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ عَلِيِّ الْأَرَاكِيِّ مَنَّاظِلُهُ

الْجُزْءُ الْأَوَّلُ

مُؤَسَّسَةِ النُّشْرِ الْإِسْلَامِيِّ

التَّابِعَةِ لِجَمَاعَةِ الْمُدَرِّسِينَ بِعَمَلِ الْمُسْتَرْفَةِ

(~~Arab~~)

KBL

.H347

1988

(RECAP)

الكتاب: درر الفوائد ج ١ و ٢

المؤلف: مؤسس الحوزة العلمية في قم الشيخ عبد الكرم الخائري «قده»

المعلق: آية الله العظمى الشيخ الأراكي دام ظلّه و المؤلف رحمه الله

المحقق: لجنة التحقيق

الموضوع: اصول الفقه اللغة: عربي

عدد الصفحات: ٧٣٥

الناشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة

الطبع: مطبعة مؤسسة النشر الاسلامي

الطبعة: الخامسة المطبوع: ٢٠٠٠ نسخة

التاريخ: ذي القعدة ١٤٠٨ ذكري مرور ٥٣ سنة من وفاته



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وصلّى الله على سيدنا ونبينا محمّد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

إنّ مؤسسة النشر الإسلامي قد وقفت نفسها لإحياء العلوم الإسلامية، عن طريق تحقيق وتصحيح وطبع ونشر الكتب العلميّة التي ألفها أو يؤلفها علماءنا الأبرار قدمائهم ومتأخروهم. وقد وفقها الله تعالى بهذا الصدّد كثيراً. والله الحمد أولاً وآخراً، إذ قامت بطبع ونشر عشرات من الذخائر والموارث الذهبيّة، في العلوم الإسلاميّة المختلفة.

وأنّ لعلم أصول الفقه في العلوم الإسلاميّة مكانة رفيعة، فإنها قواعد مهمّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة من أدلتها، وبيّنت عليه إستخراج القوانين الإلهيّة المتكفّلة لسعادة بني آدم في الدنيا والآخرة، وقد قام المحقّقون من علمائنا الأعلام بتهديب هذه القواعد الأصولية وإحكامها، وشيّدوا بصرف أعمارهم الشريفة وأفكارهم الدقيقة بنيانها. ثمّ ربّما نظّموا حاصل أفكارهم العميقة، وجعلوها في كتب قيّمة خدمة للعلم وأهله.

ومما ألف في هذا النظام مجموعة ألفها أستاذ الأساتذة العظام شيخ المشايخ الكرام مؤسس الحوزة العلميّة الكبرى بقم المشرفّة، صاحب النفس الركيّة القدسيّة والأفكار العلميّة القيّمة، والتحقيقات الدقيقة المرضيّة، آية الله انعظمى مولانا الحاج الشيخ عبدالكريم الحائريّ اليزديّ «قدّس الله سرّه وأعلى الله في الخلد درجته» وسماها بـ«دررالفوائد» فهي مشتملة على تحقيقات في علم الأصول بديعة، وتفكيرات

في تمهيد قواعدها بهية.

وإنه «قدس سره» كما تشهد به مواضع عديدة من متن الكتاب - ويأتي تفصيله عن قريب - قد آلفها في زمان شيخه الأستاذ، أستاذ المحققين، آية الله العظمى المحقق الخراساني صاحب كفاية الأصول «قدس سره»، ثم جعلها مدار بحثه في دورات مختلفة وسنين متمادية، وزاد على أصلها مطالب جديدة وأبرزها بصورة التعليقة عليها، وفي بعض الأحيان جعلها ضمن منها.

ولنستمع إلى بيان نبذة من تاريخ حياة المؤلف وهجرته إلى إيران، وكيفية أمر تأليف هذا الكتاب، وكيفية أمر هذا التعليق والتكميل، إلى ما أفاده شيخ العلماء والمجتهدين صندوق علم أستاذه المؤلف وخزينة سره آية الله العظمى الزاهد الورع التقي الزكي الحاج الشيخ محمد علي الأراكي «أدام الله تعالى ظله وأطال بقاءه»^١.

قال «دام ظله»: «إن أستاذنا المحقق المؤلف «طاب ثراه» قد هاجر بعد وفاة سيده الأستاذ آية الله العظمى المجدد الحاج الميرزا حسن الشيرازي، وسيده الأستاذ آية الله المحقق السيد الفشاركي «قدس سرهما» حوالي سنة ١٣١٦ هـ. ق. إلى بلدة أراك في إيران، وأقام بها طيلة ثمان سنوات، وقد أسس بها حوزة علمية حضرها جم غفير من جهابذة العلم، وآلف «رحمه الله» جميع المباحث الأصولية من المجلد الثاني، ومبحث مقدمة الواجب، واجتماع الأمر والنهي والضد من مباحث الألفاظ، حين كان قاطناً في بلدة أراك وكفاية الأصول لم تطبع بعد، ولذلك فقد كان ناظراً في هذه المباحث إلى تعليقة أستاذه المحقق الخراساني «قدس سره» على الفرائد.

ثم عند بدء النهضة الدستورية في إيران عاد خفيئاً إلى العراق في سنة ١٣٢٤ هـ. ق، وحضر مجدداً مدة قليلة ببحث المحقق الخراساني في النجف الأشرف، ثم هاجر إلى كربلاء المشرفة، وأقام بها حوالي ثمان سنوات، وأكمل بقية المباحث الأصولية طيلة إقامته هناك، وكان ناظراً في تلك المباحث إلى ما أفاده المحقق الخراساني في الكفاية

١ - بما أنه «دام ظله» وضح هنا كيفية تأليف هذا السفر الجليل والتعليق العائدة إليه فقد قدمناها على ما سيأتي في نبذة من حياة المؤلف «قدس سره».

وكانت مطبوعة حينذاك .

قال دام ظلّه: «و لقد كتبت هذه التحقيقات الجديدة التي للأستاذ بصورة تعاليق على كتاب الدرر، ثم جعل الأستاذ حلقة ولجنة كنت أحضرها في محضره الشريف، وأقرأ ما كتبه عليه فيصححها ويصوّبها، وكثيراً ما يلخص عبارتها، رغبةً منه «قدّس سرّه» في إيجاز العبارات، وحذراً من الإطناب المملّ، وربّما غير بعض عبارات المتن وجعل التعليق في أصل الكتاب، وربّما عدل عمّا اختار في المتن إلى رأي آخر جعل في الهامش، وبرزت هذه التحقيقات والتعليقات بالصورة النهائية على ما يرضاهما شيخنا الأستاذ، وقد تمّ أمر البحث عن المباحث اللفظية على هذا المنوال، وأدام بعدها أيضاً هذه الجلسات، إلا أنه عاقه عن تميم المرام بعض حوادث تلك الأيام، إلى أن دعا الله تعالى أستاذنا إلى جواره، فلبّى ربه الكريم، و«لدى الكريم حلّ ضيفاً عبده»^١ وحرمانا الاستضاءة بأنوار أفكاره «طيب الله ثراه وقدّس أسراره». إلى هنا تنتهي خلاصة ما أفاده آية الله العظمى الأراكي «مدّ ظلّه العالي».

ثمّ إنّه قد ظهرت هذه التعليقات والتحقيقات ضمن المجلد الأول من الكتاب، الحاوي لمباحث الألفاظ، وطبعت في حياة المؤلف المحقّق، وهي الطبعة الثالثة من الكتاب، المطبوعة سنة ١٣٥٥هـ.ق.

وأما بقية هذه التحقيقات فقد بقيت محفوظة عند آية الله العظمى الشيخ الأراكي «أدام الله تعالى ظلّه العالي» وقد تفضّل «دام ظلّه» على المؤسسة على ما كان هو المأمول من سماحته. فجعل هذه التعليقات مع ضمائم أخر مباركة باختيارنا، فوجدنا أنها متعلّقة بمباحث القطع والظنّ، فكتبناها وجعلناها في موضعها من الكتاب. وهذه التحقيقات جميعها تعليقات وضعناها ذيل صفحات الكتاب، إلا موضعاً واحداً، وهو آخر البحث عن قيام الأمارات والأصول مقام القطع، فإنّ فيه تغيير عبارة المتن، فجعلنا هذه العبارة المحقّقة هو الأصل والمتن، وجئنا بالعبارة السابقة

١ - هذه الجملة تاريخ وفاة المؤلف المحقّق «قدّس سرّه» بحساب الجمل الكبيرة، وهي سنة

في الذيل فلعلها لا تخلو عن إفادة.

ثم إن لآية الله العظمى الأراكي «مد الله تعالى ظلّه العالي» تعليقات و تحقيقات أصولية على كتاب الدرر، في مباحث الألفاظ، والأصول العملية، ومبحث التعادل والترجيح، وقد فضل بها على المؤسسة، وجعلها تحت تصرفها، وهذه التعليقات والتحقيقات، ما كانت منها متعلقة بمباحث الألفاظ وضعناها مستقلة عن متن الكتاب، وجئنا بها بعد انتهاء المجلد الأول، ورمزنا في متن الكتاب رقماً منجماً في موارد التعليقة، ليكون تنبيهاً عليها، وأفردنا هذه التحقيقات والتعليقات عن المتن لجهات ثلاث:

١ - اشتمال الكتاب على تعليقات المحقق المؤلف «قدس سره» فرأينا أن الإتيان بهذه التعليقات أيضاً ربّما يوجب تشويش ذهن القارئ.

٢ - إن هذه التعليقات ربّما كانت مطوّلة جداً، تزيد على المتن بكثير، لاشتمالها على مطالب جديدة ونكات لم يُتعرّض لها في المتن، فكان أفرادها أولى.

٣ - إن قسماً من هذه التحقيقات لم يكن بصورة التعليقة على الكتاب - وإن كان ناظراً إلى ما تضمنه - بل هو بصورة مستقلة، فلذلك لا يمكن إدراجها بصورة التعليقة في ذيل الكتاب، فأفردناها جميعها في آخر المجلد الأول استطراداً. هذا بالنسبة إلى ما يتعلّق من هذه التحقيقات بمباحث الألفاظ المجموعة في المجلد الأول.

وأما ما تعلّقت منها بمباحث الأصول العملية ومبحث التعادل والترجيح؛ فحيث لم يكن للمؤلف المحقق «قدس سره» تعليقات على هذه المباحث، وكانت جميعها في صورة التعليقة المجرّمة، فلذلك أدرجناها في هامش الكتاب بصورة تعليقات في ذيل الصفحات، مشيرين في المتن برقم إلى موضع التعليقة، ورمزنا في آخر كلّ تعليقة برمز مختصر إلى اسمه الشريف، وكذلك فعلنا مع تعليقات المؤلف المحقق «قدس سره».

ثم إن الكتاب لما كان خالياً عن بحث «الاجتهاد والتقليد» وقد كتب آية الله العظمى الأراكي «مد ظلّه العالي» ما أفاده أستاذه المحقق في ذلك البحث، في رسالة بصورة مختصرة مناسبة لوضع الكتاب، فزاد «دام ظلّه» في مته علينا، وأذن في طبع هذه الرسالة في آخر الكتاب.

فصارت - ولله الحمد- موسوعتنا هذه كاملة كافلة بهذه المزايا والنكات والتحقيقات.

طبعت الكتاب

طبع كتاب «درر الفوائد» قبل هذا أربع طبعات:

١ - الطبعة الحجرية، وقد طبع المجلد الأول منه في سنة ١٣٣٧هـ، والمجلد الثاني منه في سنة ١٣٣٨هـ. بجهد العلامة الحجّة الحاج السيّد إسماعيل ابن آية الله الحاج آغا محسن الأراكي «قدّس سرّهما».

٢ - الطبعة الحجرية أيضاً، المطبوعة في سنة ١٣٤٤هـ، بطهران، في مطبعة «اتّحاد».

٣ - الطبعة الحجرية أيضاً، المطبوعة في سنة ١٣٥٥هـ، في أواخر حياة المؤلف «قدّس سرّه» و كان المطبوع في هذه الطبعة خصوص مباحث الألفاظ منه، وهذه الطبعة أصحّ طبعت الكتاب وأتقنها، وقد اشتملت - كما أشرنا إليه- على زيادات في ذيل الصفحات، هي تحقيقات جديدة من المؤلف المحقّق «قدّس سرّه»، وقد مرّ شرح أمرها. وهذه الطبعت الثلاث كلّها كانت زمن حياة المؤلف «طاب ثراه».

٤ - الطبعة المنضدة بالحروف الرصاصية، وهذه الطبعة طبعت بعد وفاة المؤلف «قدّس سرّه»، وهي أيضاً قد اشتملت في مجلدها الأول - وهو الحاوي لمباحث الألفاظ - على تعليقات المؤلف، كما في الطبعة الثالثة، ومجلدها الثاني خال عنها كالطبعت السابقة. وهي وإن كانت سهلة التناول للمطالع من جهة طبعها بالحروف الرصاصية، إلا أنّها أيضاً مشتملة على أخطاء مطبعية كثيرة، وعلى حذف بعض الكلمات بل عبارات أيضاً. ومع ذلك فقد قام بعض ناشري الكتب بتجديد هذه الطبعة الرابعة بصورة فتوغرافية، لنفاد نسخ الكتاب، وحاجة طلاب العلم إلى تناوله.

الطبعة الخامسة للكتاب ومزاياها

و الآن فقد قامت مؤسستنا «مؤسسة النشر الإسلامي» بالطبعة الخامسة للكتاب

وهي مشتملة على مزايا جديدة، مايلي بعضها:

- ١ - إشتماها على تحقيقات و تعليقات المؤلف المحقق «قدس سره» على مباحث القطع والظن، بشرح قدمضى .
- ٢ - إشتماها على تحقيقات و تعليقات لآية الله العظمى الأراكي «دامت بركاته» على مباحث الألفاظ والأصول العمليّة ومبحث التعادل والتراجيح، بشرح قد مضى أيضاً.
- ٣ - إشتماها على رسالة الاجتهاد و التقليد، من إفادات المؤلف المحقق «قدس سره» بقلم آية الله العظمى الأراكي «مدّ ظلّه العالى» بالشرح الماضي .
- ٤ - إشتماها على الاسلوب الأحسن في الطبع، و على رعاية المحاسن المطبعيّة، وإعمال الدقّة اللازمة في التصحيح المطبعي .
- ٥ - إعمال الدقّة في تصحيح أصل النسخة «متناً و هامشاً» .

كيفية عمليّة التصحيح :

برغم ما بذلناه من الفحص و التفتيش عن خطّ المصنّف «قدس سره» لم نعرّ عليه، إلا أنّه اعتمدنا في تصحيح المتن على نسخة آية الله العظمى الأراكي «دامت بركاته» التي قد صحّحها «مدّ ظلّه» بنفسه، مقابلةً على نسخة المؤلف «قدس سره». ولما لم تكن مشتملة في أوّل بعض الفصول على العناوين الخاصّة، زدناها عليها - تبعاً في الأكثر للطبعة الرابعة - وجعلناها داخل معقوفتين بهذه الصورة []، كما أنّه قد اعتمدنا في تصحيح التعليقات المطبوعة سابقاً على النسخة الخطيّة التي كانت موجودة عند آية الله العظمى الأراكي «مدّ ظلّه العالى» وكما أنّ الاعتماد في التعليقات غير المطبوعة التي للمؤلف «قدس سره» وفي رسالة الاجتهاد والتقليد وفي جميع تعليقات آية الله العظمى «دامت بركاته» كان على نسخة الأصل التي تفضّل بها سماحته، وصورتها الفتوغرافيّة موجودة في مكتبة المؤسسة.

و أخيراً ترى هذه المؤسسة لزاماً عليها أن تقدّم شكرها المتواصل لكلّ من حضرة آية الله العظمى الحاج الشيخ محمّد عليّ الأراكي «دام ظلّه» إذ أتحفنا بجوانب من

حياة مؤسس الخوذة العلميّة بقم المقدّسة مؤلف هذا الكتاب وكيفيّة تأليفه له وتنظيمه وإعطاء النسخ الأصليّة أو المصححة الموجودة عنده.

وهكذا لسماحة العلامة حجة الاسلام والمسلمين الحاج الشيخ محمّد المؤمن القمي حيث كان له السعي الحثيث في تحقيق الكتاب وتقديمه. وكذلك للعلامة الشيخ محمّد هادي اليوسفي في تنظيمه لحياة المؤلّف «قدّس سرّه».

و نسأل الله تعالى أن يرزقنا الإخلاص في جميع الأعمال، وأن يتقبّل منا بكرمه العميم وأن ينصر جنود الإسلام نصر عزيز مقتدر، ويمدّهم بملائكته، ويفتح لهم فتحاً يسيراً، وأن يديم بقاء سيّدنا الإمام الخميني إلى قيام مهدي الأُمّة عليه الصلاة والسّلام بدولته الكريمة التي يعزّ بها الإسلام وأهله، وأن يجعلنا من الدعاة إلى طاعته والقادة إلى سبيله، وأن يوقفنا لإحياء آثار كبار علماء الاسلام ورجال مدرسة أهل بيت الوحي والرسالة، آمين.

مؤسسة النشر الاسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفه

بسم الله الرحمن الرحيم ولبيد تعبت
الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين وابعاده الله على عبادك
احسن من الان الى يوم الدين وبعد فهدى سد من المطالب استعد بها حتى يتبين سحر الظلم
الامامية وسبهم مولانا الله الملاح السخ عند الكرم الوردى الخارقي حين فهم حجة عن الاصول وال
اردها بصورة العليقية على كتابه المسطر السخي الذهبى واجود مراد سميانه ان يعر على الاتمام وال
والان كعرا من لهذا الشأن لعله الاستعداد مصادا الاصول الوفاء ولكن اعنادى على توجه
الحضرة المفصلة الغاطية والعنبة المطهرة المعصومة على ساكنها اذ وانها الاظهار واجهاد اساسه
المعصومة من الاررار الاف المحصاة والسلام من ربك لونه حل هو ذلك حوار باب المعصية المنفرة نوع على
ماد نال لطمهم فان جاءه مطلوب ما كان من ركاب تلك امته المودعة والا من يود وحظ ذلك استعد
قولهم دام ظله فاعلم ان علم الاصول هو العلم الخ لما كان المراد المعروف غير متعكس لم يحرم مسائل الاصول
الغلبية ومسالمة العلم حال الاستعداد على تكويره عنه اما السكالات اصول ليعلمه واضح كونها واعد عقايدها
في فتح العقاب بلا بيان او وجوبه في الضرر المثل او في عدمه لا بدال وقاعدة الملازمة عجاهد هناك في جملة
واما الاصول الشرعية فهي لعمرك محسولة في موضوع التلك كونها لاساء على الحالة لها بعد اول الغيبة في حال التلك ولا
تسقط من التلك الدائم لعدم طرمه التلك ظهيرا على حيا الاستعداد علم طلة في الكتاب عهده
وعرف طرد ليدول بعض العواعد العمومية مثل قاعدة كلما تضمن الخ حجب تسقط منها اثنان لموضوع التساقط
مثلا فان قلت هذا ينطبق على قاعدة مصادقة على ينطبق حرمه لمر على المور الحرة ولا ينطبق على
قلت لخصصه برب الاماعة مهاج الى الطرد الاجتهاد وان فرق بينها وبقاعدة الملازمة من ارادة الله
وارادة معد مائة وينطبق العقل والشع وان هذا من ينطبق لمر على ربانها فانه امره في عرجاح الاطر
ونظيره في طرد العكس ينطبق وحرم الصادق والصوم وحرم العوا والغيبة حيث ان الاجتهاد انما هو مجاز اية
في لخصص الموضوعات المذكورة بجدورها واما احكام الاحكام المذكورة بعد التخصيص في مجاز الى النظر
كأفوز في طري الاستمال لا تصدق مع كون واحده من المتشرك او الكرى غير نظرية ولو كانت لاحري كما في انما
لصدق فيما كاساما نظريتين في تصديق على كل منهما فاعده مع في طري الاستنباط فليبدأ عدل في الكتاب
عن العريف المذكور بما ذكره ومن هنا يعرف ورود الاسكال المذكورة في احكام الطرد على شرف التكفاية وان
سلم عن الانفاخر العكس واما وجه سلامه تعريف كساسة هو ان القاعدة المذكورة بعد فيها الاصح منها
بعد فائده بالنسبة الحكم اخبرها نفسها وهذا بخلاف العواعد الاصولية فان كانا اذ الفصل في صحتها
فالمطهر للاصله يسع مجال الحكم شرهه احوالها نفسها قائما اما لكونها طرقتا لجملة السوية او لاسوية واما سببا

في بيان الاصول
في بيان الاصول
في بيان الاصول

الصفحة الاولى من تعليقات

آية الله الشيعي الأراكي «مدظله» على مباحث الألفاظ

بعده تم

في امثلة البرائة من درر الفرائد

قوله المرزنگلم فيها ^{منها} بيانية نفس الاحتمال بتعريب الخ بعد كما يتجاط في مراد جمال
الارادة الفعلية لغه بالبراهم لجهة افر من حرج ونحوه يجب ان يتجاط في مراد احتمال الارادات
الارادية لولية والا كما في ذلك نقصان مقام عبرية حيث لم يجعل نفسه بمنزلة جراح المراد وفيه
الخ المطلوب في حق الفاعل من الآيل اغراضه فانه يتجاط في مراد الاحتمال واما العبد يليق ^{الهم}
في حقه الاقامة المحبة في جواب الرواية والاشبهه في ان تقدم العلم حجة مقبوله من العبد

ص ٥٥ ملحة اولى ص ٤٧

قوله والجواب اما من الاول اه سنا في قلت بعد عمل الفقرة الاولى على مقام العبد وان نيته على ^{نفي}
وان لته على العمل الخارج بلفظ يمكن تطبيقها على المراد والاضافة بالرواية ان ذمة مع الخ والتعبد ^{المركب}
فضلا عن الفرض به داخل في البين النفي والحرام البين وظاهر الرواية جعل المقام من معاديين ^{الكل}
والشبهه قلت اما في المقام من معاديين الشكل والشبهه فبملاحظة نفس ^{في الرواية ان ذمة}
والعمل ^{في الرواية ان ذمة} في بنية المقام محمول على العبد والفرض او وجه كونه شبهة في نفس الشئ فقط
لله راية من الجحيم فانجز في مقام تعبير الجحيم عن الالهية لان مقام الرجح والراد يكون المشهور بالاذن
فيها ليس نصية على الاطلاق وجه انها هي فيا فرغ وجود الربيب في الرواية ان ذمة ^{بالحجة}
العقلانية انه بعد القطع بعد در الرواية المشورة كما ارتق من مادة الشورة لغة بغير ذلك
بما للقطع بعد جواز الاضفة بالضموم الظاهر للرواية ان ذمة اما للملن في صدور اذ في حجة جبره واد
في ذلك ^{بالحجة} بان كانت هناك قرينة متصلة فسقطت من البين فادوية ان ذمة ادر
شكل لا يرسخ ان العزم لتعين حالها من بين تلك الجواهر ^{ببريد} ملكه الا انه تم

الصفحة الاولى من تعليقات

آية الله الشيخ الأراكي «مدظله العالی» علی مباحث البراءة

بسبب والده الرحمن الرحيم

الجليلية رسول العالمين رسول الله على محمد وآله الطاهرين ولعنه الله على اعدائهم اجمعين من لان الى يوم الدين
 قولنا وادلا لا يستقيم على ما ذهب اليه) هذا بنا على اجاب به في عاشيته على الرسل ولكن عرفت بعد ذلك
 على كلام له في الكفاية اورده في نفسه على نفسه عين ما اوردها في المتن قلت يلين ان يكون الحكم بمعنى
 انه لو تحقق به القطع على ما هو عليه من الحال لتبرخ واستحق على مخالفة العقوبة ومع ذلك لا يجب على الحاكم
 رفع عذر المكلف برفع جهده لو امكن او يجعل لزوم الاضطرار عليه فيما امكن بل يجوز جعل اصل اذ اماره
 مؤديه اليه تارة والى ضده اخرى ولا يكاد يمكن مع القطع به جعل حكم اخر مثله او ضده كما لا يخفى ومقصوده
 من ترتب التبرخ على العلم بهذه المرتبة من الحكم انما هو بعد البلوغ الى الفعالية من جميع الجهات بمعنى ان
 العلم بالاعتقائية من بعض الجهات يثبت لصيرورته فعليا من تمام الجهات نعم ان ترتب عليه التبرخ بحكم العقل و
 على ما ارد عليه ان ياتر العلم في فعلية الحكم شرعي فلتدفع الرق فيه من حيث السبب وغيره ليعا
 او اثباتا قولنا ويمكن ان يجاب على هذا البني (وبين انما القطع والظن وانك لها مشتركة
 في انها عوارض لا تقع للحكم ولا يمكن لحي طها في موضوعه فالمرضوع للحرمة مثلادات المهر المعرى عن
 الاوصاف المذكورة لكن يمكن لسارع لتعلق الحكم بملاحظة هذه التعرّف في الوصفين لعدم لزوم المجدور
 ولا يمكنه هذه الملاحظة في القطع للزوم المجدور والغنى بملاحظة التعرّف في الاولين دفاتها بموجب التقييد
 حتى يكون المرضوع هو المهر المعرى بل المراد ان لهذه الكيفية من ملاحظة المهر وهي كيفية عراها عن الوصفين
 في ذهني الاصل مدخلية في ترتب حكمه الا ترى ان التعرّف عن المحضوريا شرط في عروض وصف الكلية

الصفحة الاولى من تعليقات المرحوم

آية الله العظمى الشيخ الحائري «قدس سره» على مباحث القطع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على محمد و
 آله الطاهرين ، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين ،
 من الآن إلى يوم الدين ، وبعد ، فهذه أمالكته
 الجيد ، محمد علي العراقي «عنى عنه وعن والده» في
 مباحث الاجتهاد والتقليد ، من إقادات آية الله في
 العالمين الحاج الشيخ عبد الكريم الخاتمي اليرودي
 «أعلى الله مقامه» ورشح في الخلافة له «متوسلاً بأذينا»
 أفضل بيت الصفة والعلوية ، صلوات الله عليهم
 أجمعين فإن جاء محموداً فمن بن ستم صلوات الله
 عليهم ، وإن كان سوء حضي وسقوي عن رحمة القبول
 ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم

الصفحة الأولى من رسالة الاجتهاد والتقليد
 لأبي الله العظمى الشيخ الأراكي «دام ظله»

في تعاضد الدليلين

الترجيح مما لفظ العاقبة باحتمال النفية في الواقع لان هذا الترجيح ملحق في الخبرين بعد فرض صدقهما فطعا كما في
 المتواترين او تعبدًا كما في الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصد أحدهما وزك التعبد بصد الآخر وفيما نحن يمكن
 بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدق فان قلنا ان الاصل في الخبرين الصدق فاذا تعبدنا بصد هما افترضنا ذلك الحكم
 بصد الخبرين الواقعين فبغيره كما يفرض ذلك الحكم بازادة خلاف الظاهر في اضغفها كما لا يكون هذا الترجيح نظير الترجيح
 الدلائلي لمقد ما على الترجيح بحال الصدق فكل ما من التعبد بصد هما مع وجود حل أحدهما المتعبد عليه الفية لانه الغاء لاحد
 في الحقيقة انتهى موضع الجأ من كل امر رفع مقامه **قولنا** او تعبدنا كما في الخبرين الخ ان زاد كونها جرحه فلا يعطى بعد
 وجود الغاء أحدهما المعين كما صرح به في جواب الاستشكل وان زادنا وبها ملاحظة دليل الترجيح من دون ترجيح لاحد على
 الآخر بحيث يشمله الأدلة الواردة في علاج المتعارضين فما نحن فيه من هذا القبيل لان الخبر الصادق لا يعدل الواقع لهم مع

الصادق ومن غير الخالف لم يستأن ملاحظة دليل الترجيح اثباتنا وبها ملاحظة دليل الأول

فما نحن لان المفروض كونهما ما معين للربط المعينة في دليل الترجيح واثباتنا وبها

ملاحظة دليل العلاج فلان المفروض اشتمال كل منهما على

مزية خاصة موجبة للترجيح هذا والخبر

على التبرير من جهة

المسائل

واسم على جهة التبرير

الادوات والادائل واللغة التامة على

احذانهم وغالبيتهم وبمغضبتهم فاشافنا لا غلنا

فلما في يوم نعيم شهر رمضان المبارك فمستكبره فرار وسبوا

وفد اتفق الفريق من نجران وكاتبه في يوم الاثنين الثامن عشر شهر جمادى الأولى من سنة ١٢٣٨

على بدلة العباين من جملة في جملة هذه الاصطفاة اعف الله لي والدي لاني انا المؤمن من جملة من جعلوا هلكة في الاطهرين
 ان انارنا ندل علينا فانظر وابدنا الى الآثار رحمت حتى بذات باشر من كركند بهر كتاب استنفار

الصفحة الأخيرة من درر القوائد «الجزء الثاني»

المصححة على يد آية الله العظمى الشيخ الأراكي «أطاله الله عمره»

ملاحظة دليل العلاج فلان المفروض اشتمال كل منهما على
 مزية خاصة موجبة للترجيح هذا والخبر
 على التبرير من جهة
 المسائل
 واسم على جهة التبرير
 الادوات والادائل واللغة التامة على
 احذانهم وغالبيتهم وبمغضبتهم فاشافنا لا غلنا
 فلما في يوم نعيم شهر رمضان المبارك فمستكبره فرار وسبوا
 وفد اتفق الفريق من نجران وكاتبه في يوم الاثنين الثامن عشر شهر جمادى الأولى من سنة ١٢٣٨
 على بدلة العباين من جملة في جملة هذه الاصطفاة اعف الله لي والدي لاني انا المؤمن من جملة من جعلوا هلكة في الاطهرين
 ان انارنا ندل علينا فانظر وابدنا الى الآثار رحمت حتى بذات باشر من كركند بهر كتاب استنفار

حياة المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الشخصيات الخالدة:

إنَّ عجلة الزمن في دورانها المستمر لا تلف في طياتها أشخاصاً بارزين فحسب، بل حتى كثيراً من آثارهم، فلا يبقى منها أثر يذكر. ولكن يستثنى من هذه السنة الطبيعية أولئك النماذج الانسانية الذين تقربوا بأعمالهم إلى ربهم حتى كانوا من أوليائه، فإنهم لعظمتهم وصلابتهم يستثنون من هذه السنة الطبيعية الجارية، فهم كما قال علي عليه السلام: «باقون ما بقى الدهر، أعيانهم مفقودة، وأمثالهم في القلوب موجودة»^١ فكأنهم مستثنون مما يروى عن الرسول الكريم: «إنَّ الشمس والقمر يبليان كلَّ جديد». هؤلاء هم رجال العلم والفضيلة، الذين يخلدون في ذاكرة الناس بما يقدمون لهم من خدمة صادقة مخلصة.

آية الله العظمى الشيخ عبدالكريم الخائري:

ومن هؤلاء النماذج النادرة مؤسس الحوزة العلمية بمدينة قم المقدسة المرجوم آية الله العظمى الحاج الشيخ عبدالكريم الخائري اليزيدي المهرجدي الميبدئي «قدس الله سره» فهو من الأحياء الخالدين الذين لا تنسى الخواطر ذكرهم. في سنة ١٢٧٦ هـ. ق في قرية «مهرجرد» من نواحي ميبد في محافظة يزد، وفي وسط عائلة مؤمنة تعمل في حقل الزراعة، فتح عينيه على الحياة وليدًا. قدم في مقتبل حياته

١ - نهج البلاغة، القسم الثالث: قصاص الحكم، الكلمة: ١٤٧ ط. صبحي الصالح.

خدمات مهمة وقيمة إلى الأمة والثقافة الإسلامية، وأصبح له حقّ عظيم على علمائنا وحوزاتنا العلمية - هو المرحوم آية الله العظمى الحاج الشيخ عبدالكريم الخائري مؤسس الحوزة العلمية بمدينة قم المقدسة.

قال شيخ المشايخ العظام آية الله العظمى الحاج الشيخ محمد علي الأراكي «دام ظلّه العالی»: «إنّ للمترجم له قصة عجيبة من بدء تكوّنه، وكان حدوثه بخرق العادة ودعاء أبيه. وبقاؤه أيضاً بدعاء أبي عبدالله الحسين عليه السّلام، وكيفية حمل أمّه به تشبه الإعجاز، وهو إن أباه محمد جعفر لم يرزق ولداً رغم مرور سنوات على زواجه، فتزوج أخرى بالعقد المنقطع رجاء انجاب ولد منها، وفي ليلة دخوله بها، أيقظت بنتاً لها من زوجها السابق وأخرجتها من البيت، فكانت الطفلة تبكي لذلك، فرق قلبه عليها، وتوجّه بالدعاء والتضرّع إلى الله عزّوجلّ بقلب منكسر حزين قائلاً: اللهم أنت القادر على أن تهب لي ولداً من زوجتي الأولى حتّى لا أكون سبباً لإيذاء وبكاء هذه الطفلة اليتيمة، فاستجاب له ربّه، ووهب له من زوجته الأولى هذا الولد المبارك».

دراساته ورحلاته:

في أردكان ويزد: تعلّم مبادئ العلوم العربيّة والإسلاميّة في بلدة أردكان في محضر مجد العلماء الأردكاني وغيره، ثمّ انتقل إلى مدينة يزد فدخل «مدرسة الخان» والتحق بحلقة تلامذة المرحوم الحاج السيّد ميرزا حسين وامق والسيّد يحيى المجتهد اليزدي الكبير.

في سامراء: قال السيّد الأمين في «أعيان الشيعة»: فكان تتلمذه (أي المرحوم الشيخ عبدالكريم) في المتون على العلامتين الميرزا إبراهيم الشيرواني المحلاتي الشيرازي والحاج الشيخ فضل الله نوري، وفي الأبحاث الخارجة على العلامة السيّد محمد الفشاركي الإصبهاني^١.

و حكى آية الله العظمى الأراكي «دام ظلّه» إنّه «قدّس سرّه» حين إذ ورد

١ - أعيان الشيعة، ج ٨، ص ٤٢، طبعة دار التعارف.

العراق ورد مع أمه على الفاضل الأردكاني بكربلاء، ولما كان المؤمن ينظر بنور الله فقد تفرّس فيه الخير والمستقبل الجيد، فكتب كتاباً الى سامراء الى العلامة الحجّة آية الله العظمى المؤسس الحاج السيّد الميرزا حسن الشيرازي «قدّس سرّه» كتب فيه ما كتب ممّا وجد فيه من آثار النبوغ وشطراً وافياً ممّا تفرّس منه، وأوصى إلى السيّد بمراعاته وتهيئة أموره في التحصيل والمعاش، فلما قرأ السيّد الكتاب تولى أموره وأسكنه في دار مع ولده الحاج ميرزا علي آغا، فكان يقرأ العلوم مع ولده تحت رعاية الميرزا ومراقبته التامة، حتى عُذّ من خواصّ أهل بيته وكواحد من أولاده.

في النجف الأشرف: قال الشيخ آغا برك الطهراني في «طبقات أعلام الشيعة» مامضمونه: وحضر [في سامراء] على السيّد المجدد الشيرازي والميرزا محمّد تقّي الشيرازي وغيرهما، فقد لازم حلقات دروسهم سنوات طويلة. وبعد وفاة المجدد هاجر السيّد الفشاركي إلى النجف الأشرف فصحبه المترجم له وظلّ ملازماً لدروسه إلى أن توفي في سنة ١٣١٦هـ. ق، فلزم درس الشيخ محمّد كاظم الخراساني وكان من أجلاء تلاميذه وبارزي حوزة درسه.

في كربلاء: وهبط كربلاء قبل وفاة الخراساني، فالتفت حوله عدد من الطلاب فاشتغل بالتدريس والإفادة، وكان الميرزا محمّد تقّي الشيرازي حينئذ في كربلاء يجلبه ويشير إليه ويعترف بفضلته ومكانته حتّى أنّه أرجع احتياطاته إليه، فألفت بذلك إليه الأنظار وأحلّه مكانة سامية في النفوس.

حوزته في أراك: وفي أوائل سنة ١٣٣٣هـ. ق. سافر إلى إيران لزيارة مشهد الإمام الرضا عليه السّلام، في خراسان، وتلقّى دعوة من بعض وجوه أراك للإقامة عندهم، فهبط «سلطان آباد» المسماة اليوم بـ«أراك»، وكان هناك بعض أهل العلم فعنى بتدريسهم وتنمية مواهبهم، فكان أن ازداد عددهم وبلغ نحو ثلاثمائة طالب علم، وأقبل الطلاب عليه وأصبحت المدينة مركزاً ثقافياً وعلمياً على بساطتها. ولما انتقل الشيخ محمّد كاظم الخراساني إلى رحمة الله راجع الشيعة في التقليد السيّد محمّد كاظم اليزدي المتوفى سنة ١٣٣٧هـ، والشيخ الميرزا محمّد تقّي الشيرازي المتوفى سنة ١٣٣٨هـ، وشيخ الشريعة الإصفهاني المتوفى سنة ١٣٣٩هـ، واتّجه إليه أيضاً عدد من

المقلّدين وحاز ثقة العامة فضلاً عن الخاصة^١.

وقال: وقد سمعت على عهد شيخنا الشيرازي أنه طلب إلى المترجم له أن يعود إلى النجف بعد وفاة السيّد البيزدي في ١٣٣٧ هـ لينصّ عليه ويحمّله أعباء المرجعية، لولا أن حال دون ذلك إنتقال الشيرازي إلى رحمة الله في سنة ١٣٣٨ هـ^٢ هذا ما يوجد في كتابي أعيان الشيعة وطبقات أعلام الشيعة في كيفية إقامة المترجم له بكربلاء المشرفة وهجرته إلى أراك إيران وتأسيس الحوزة بها. إلا أن شيخ المشايخ العظام آية الله العظمى الأراكي قد نقل الأمر في هجرته إلى إيران وإقامته بكربلاء على مزيد من ذلك وإليكم نصّ مقاله:

قال «دام ظلّه»: إن أستاذنا المحقّق المؤلّف «طاب ثراه» قد هاجر بعد وفاة سيّده الأستاذ آية الله العظمى المجدّد الحاج الميرزا حسن الشيرازي وسيّده الأستاذ آية الله المحقّق السيّد الفشاركي «قدّس سرّهما» حوالي سنة ١٣١٦ هـ. ق إلى بلدة أراك في إيران وكان ذلك بان التمس العلامة السيّد محمود الأراكي من المرحوم الشيخ الحائري أن يهاجر إلى بلدة أراك فأبى ذلك لسببين: الأول ممانعة أستاذه الآخوند والآخر ممانعة أمّه لأنّها جاورت العتبات المقدّسة في كربلاء لتدفن فيها، ولكن السيّد أصرّ على ذلك واستطاع أن يقنع الآخوند الخراساني وكذا والده الشيخ الحائري فهاجر الشيخ إلى أراك سنة ١٣١٦ هـ. ق وأقام بها طيلة ثمان سنوات، وقد أسّس بها حوزة علميّة قد حضرها جمٌّ غفير من جهابذة العلم وألّف «رحمه الله» جميع المباحث الأصوليّة من المجلّد الثاني، ومبحث مقدّمة الواجب، واجتماع الأمر والنهي والضدّ من مباحث الألفاظ حين كان قاطناً في بلدة أراك، وكفاية الأصول لم تطبع بعد، ولذلك فقد كان ناظراً في هذه المباحث إلى تعليقه أستاذه المحقّق الخراساني «قدّس سرّه» على الفرائد. ثمّ عند بدء النهضة الدستوريّة في إيران عاد مرّة أخرى خفيّةً إلى العراق في سنة ١٣٢٤ هـ. ق، وحضر مجدّداً مدة قليلة بحث المحقّق الخراساني في النجف الأشرف، ثمّ هاجر إلى

١ - طبقات أعلام الشيعة: ج ٣، ص ١١٥٨، ١١٥٩.

٢ - طبقات أعلام الشيعة: ج ٣، ص ١١٦٤.

كربلاء المشرفة، وأقام بها حوالي ثمان سنوات، وأكمل بقية الباحث الأصولية طيلة إقامته هناك وكان ناظراً في تلك الباحث إلى ما أفاده المحقق الخراساني في الكفاية وكانت مطبوعة حينذاك، ثم هاجر هجرةً ثانيةً إلى إيران بلدة أراك، بدعوة العلامة الحجة الحاج السيد إسماعيل ابن المرحوم آية الله الحاج الآغا محسن الأراكي «قدس سرهما» وأنشأ مجدداً حوزة علمية، وأفاد إفادات كثيرة مدة ثمان سنوات تقريباً، ثم هاجر في سنة ١٣٤٠هـ.ق. إلى بلدة قم المشرفة، وأسّس بها الحوزة العلمية المباركة.

حوزته في قم المقدّسة: وقال صاحب أعيان الشيعة: ثمّ زار (أي الشيخ عبدالكريم رحمه الله) مدينة قم المباركة، فاتفقت رغبات جماعة من أهلها وغيرها على إقامته فيها، فسألوه ذلك، فأجابهم وبقي هناك مشغولاً بالتدريس وسائر الأمور الدينية، فتقاطر إليه الطلاب من كلّ حدب وصوب، وغصّت بهم المدارس حتى زاد عدد الطلاب والعلماء على الألف، وقام بأعباء تنظيم دراستهم وإعاشتهم، واتخذ في تربية الطلبة وتعليمهم مسلكاً صحيحاً على أتقن نظام وأحسن أسلوب، حاز شيئاً كثيراً من القبول عند العامة والخاصة^١.

وفي «طبقات أعلام الشيعة»: هبط (المترجم له) مدينة قم المشرفة في شهر رجب سنة ١٣٤٠هـ، فنظّم من كان فيها من طلاب العلم تنظيمًا عالياً وأعلن عن عزمه على جعلها مركزاً علمياً يكون له شأنه في خدمة الإسلام وإشادة دعائمه، وطفقت الحقوق الشرعية والهبات تتوالى عليه من شتى مدن إيران فوسّع العطاء على الطلاب والعلماء وبذل عليهم بسخاء، وسنّ نظاماً للدراسة وقرّر ترتيباً مقبولاً للإشراف على تعليم الطلاب وإجراء الامتحان السنوي، وأكثر من الترغيب بغية اجتذاب الناس وإدخال من يرغب في الحوزة العلمية، والناس - بحمد الله - منذ ذلك الحين ذو عقيدة راسخة وإيمان ثابت واهتمام بشأن الدين ورجاله واحترام لحملته وطلابه، وقد أبدى في كل ذلك كياسة وكفاءة، ودلّل على عقلية جبّارة، ونفس كبيرة، وصدر رحب ولم يكن ليكنز الأموال الطائلة من الحقوق الشرعية عنده وتحت يده، بل ائتمن بعض

١ - أعيان الشيعة: ج ٨، ص ٤٢، طبعة دارالتعارف.

أصحاب المتاجر من الصلحاء عليها، وكان يصدر أمره بتوزيعها من قبله على مستحقيها وعلى سائر المشاريع المختصة لها^١.

قال آية الله العظمى الشيخ الأراكبي دام ظلّه: أنا أعتقد أنّ حدوث الحوزة العلمية بقم، وإجراء ما أخبر به الائمة المعصومون «عليهم السّلام» من غروب العلم من الكوفة وطلوعه في قم على يد المرحوم الشيخ عبدالكريم كان من بركات وعنايات سيّد الشهداء (عليه السّلام). وحكى في ذلك قصة عجيبة، والقصة هكذا: حكى عن الحجة الحاجّ آغا حسن فريد عن أبيه الحجة الحاجّ آغا مصطفى زميل المترجم له «قدّس سرهما» أنّ المترجم له «رحمه الله» رأى ليلةً - حيناً كان قاطناً في كربلاء قبل هجرته الثانية إلى أراك وقم - أنه ناداه مناد لا يُرى شخصه: إنك ستموت بعد ثلاثة أو عشرة أيّام على الخلاف في النقل، ثمّ إنّه «رحمه الله» لم يعتن بذلك ونسيه، وكان مشغولاً باشتغالاته العلميّة، حتّى إذا كان يوم الخميس خرج مع عدّة من زملائه إلى البساتين التي حول كربلاء ولم يلبث هناك شيئاً حتى أخذته البرد الشديداً وتعدت فرائضه ولم يمنعه عن البرد لبس الألبسة، فأركبوه ووصل البيت بشق النفس وهو على أدرء حال. ثمّ اشتدّ مرضه حيناً بعد حين حتّى يشوا منه، ووجد نفسه في حالة الاحتضار إذ جاءه الملك الموكل بقبض الأرواح لقبض روحه، فتذكر ما رأى في المنام، فتوجّه في تلك الحالة إلى حضرة سيد الشهداء (عليه السّلام) قائلاً: يا أبا عبدالله أعلم أنّ الموت حقّ ولكن يديّ صفر من الزاد ليوم المعاد. أتمس منك الدعاء لتمديد عمري إلى أن أستعدّ لمقرّي وأعدّ له عدّة، فجاء ملك آخر وقال للأول: ارفع يدك عنه فقد مُدّ في عمره بدعوة أبي عبدالله الحسين، فوجد في نفسه قوة وطلب الماء وفرح أهله والحاضرون حوله ممّا رأوه فرحاً شديداً، بعد ما كانوا قبل لحظات يبكون عليه. ثمّ زال المرض عنه بسرعة من غير معالجة.

و كان الشيخ الحائري رحمه الله متمسكاً بالائمة الأطهار (عليهم السّلام)، وكان في مقدّمة من خرج من أهل العلم بأمر السيّد الشيرازي في أيّام عاشوراء، وهو يردد أشعاراً

عليهم كان مطلعها:

يا علي المرتضى غوث الحجى كهف الورى قم مغيثاً، ألك الأجماد عن حد الظبي
فرأى الإمام المظلوم أبا عبد الله (عليه السّلام)، فأعطاه شيئاً من السكر (نقل)،
وكان عذوبة بيانه في الدرس وحلاوة محضره في خارج الدرس من آثار تلك العناية
الحسينية. «انتهى كلام آية الله العظمى الأراكي».

سمت مكانة الحائري في نفوس الشعب الايراني المسلم وغيره، وغظت شهرته
علماء ايران على الإطلاق، وصارت له حوزة علمية يعتد بها، وكيان تعقد عليه الآمال،
وصار كعبة الوفاة، وأصبحت قم شرعة الوارد ونجعة الرائد، وثبتت له وسادة الزعامة
وألقيت إليه مقاليد الامور، وأناط به أهل الحل والعقد ثقتهم، وأجمعوا على تقديمه
وتعظيمه. وقد اتفقت بعض الوقائع والحوادث في أوائل هجرته إلى قم ساعدت على
دعم شخصيته وبناء كيانه وإبرازه إلى الوجود كزعيم روحي له وزنه ومقامه.

إبعاد علماء العراق: منها: أنّ المصلح الكبير الحجة المرحوم الشيخ مهدي الخالصي
عند ما احتج على الاستكبار البريطاني لعدم وفائه بما قطع على نفسه من الوعود للشعب
العراقي بالاستقلال نفته الحكومة العراقية في ١٢ ذي القعدة سنة ١٣٤١هـ إلى ايران،
فنهض العلماء تأييداً له واحتجوا على تبعيده فقامت الحكومة الملكية العميلة بنفي مجموعة
منهم أيضاً، منهم الحجج السيد أبو الحسن الاصفهاني، والميرزا محمد حسين النائيني،
والسيد على الشهرستاني، والسيد عبد الحسين الحجة وغيرهم من العلماء، واحتج آخرون
على نفي هؤلاء العلماء فخرجوا من العراق مغضبين.

زار الشيخ الخالصي مدينة قم ورحل منها إلى خراسان فسكنها إلى وفاته، وتفرق
الآخرون في البلاد. أمّا الاصفهاني والنائيني فقد كانا يومئذ أكبر علماء النجف وأشهر
مراجعتها فاستقبلا من الحدود من قبل مختلف طبقات الشعب، وفي طليعتهم العلماء،
وأمر الحائري رجال العلم باستقبالهم على مسافة من قم، وجاء أحمد شاه القاجاري إلى
قم ومعه رجال دولته، فصار دار الحائري مهبطاً لهم.

[قال آية الله العظمى الأراكي: «إنما جاء أحمد شاه إلى قم قبل مجيئها، وأمّا عند
مجيئها فقد جاء من قبله رضاخان وكان حينذاك رئيس الوزراء لأحمد»].

تولّى البهلوي بعد القاجاريين السلطة، وكان لتولّى البهلوي تأثير بارز في تقليص جهود الحائري والحذمن نشاطه، إذ رافقت ذلك أحداث ووقائع جسام، وكانت سيرة البهلوي الخائن واضحة في عزمه الأكيد وتصميمه على القضاء على الدين ومحو كل أثر لرجالہ وشعائره ورسومه، فقد سجن العلماء الكبار ونفى عدداً منهم ودسّ السمّ لآخرين وفعل الأفاعيل من هذا القبيل. كما كان الشيخ الحائري أيضاً يعرف حقيقة أمر السلطة التي ففتزت من قزوين إلى دست الحكم في طهران بغتة؛ لقد كان يعلم جيداً أنّ السلطة كانت تستمدّ قوتها من الأجانب الذين لا همّ لهم إلا القضاء على الدين الإسلامي الخفيف ومحو تعاليمه وقبر دستوره المقدّس «القرآن الكريم» فهم يطالبون بثارتهم والخسائر التي منوا بها في الحروب الصليبيّة التي شتوها ضد المسلمين، كما ظهر للعالم صدق هذه الحقيقة بعد عشرين عاماً تقريباً عندما نحي البهلوي عن الحكم وأبعد في سنة ١٣٦١هـ.

أجل، لقد كان الحائري يعرف خفايا الأمور وأسرارها الدقيقة، ويعلم أنّ المخطط الذي رسمه أسياذ ذلك الطاغية سيَنفُذ لا محالة. وكان يرى نفسه واحداً من المراجع الذين لا يتورع الطاغية من سجنهم أو دس السمّ لهم، أو خنقهم في غربة النفي أو قعر السجون.

و كانت هناك حوزات علميّة صغيرة في خراسان و طهران و تبريز وإصفهان وغيرها من بلاد إيران، تمكّن الحاكمون من تفريق شملها والقضاء عليها، وبقى همّهم منصرفاً للقضاء على حوزة قم. إلا أنّ حنكة الحائري وإخوانه وصبرهم على المكاره وتحملهم للضّعب قد حال دون ذلك، وقد كان في قم على عهد الحائري من العلماء الكبار عدد غير قليل؛ منهم: الشيخ أبو القاسم الكبير، والشيخ أبو القاسم الصغير، والميرزا جواد الملكي، والسيد حسين الكوچه حرمي، والميرزا صادق التبريزي، والسيد فخرالدين القمي (شيخ الإسلام)، والميرزا محمّد الكبير، والميرزا محمّد الفيض، والشيخ مهدي القمي، والسيد محمّد باقر القزويني، والشيخ محمّد تقي الإشراقي، والشيخ محمّد تقي البافقي اليزدي، والشيخ محمّد علي الحائري، والشيخ نورالله الإصفهاني، وعشرات غيرهم ممّن أسهم بقسط كبير في التدريس وفي مساندة ودعم الشيخ الحائري ومشايخته في الرأي. وقد تعرّض معظم من ذكرناهم لصنوف الإرهاب والتعذيب من لدن الملك

الجاهل وحاشيته وحكومته الجائرة، كل ذلك من أجل هدم ما بناه الشيخ وإضعافه. وكان الشيخ واثقاً بأنه هو المقصود، وأن تلك الاستفزازات تستهدف شخصه، فقد كانوا يستفزون بين الآونة والأخرى لعلهم يجدون ذريعة يحتجون بها عليه، ليواجه المصير المرسوم، في وقت لا تتوفر فيه إمكانيات المواجهة والتصدي لكنّه كان يقظاً على ذلك وغير غافل عنه.

و في ذلك الوقت، وتلك الظروف السوداء قاوم هذا العالم المخلص ديكتاتورية الملك وإباحيته، ووقف في وجهه مجتهداً كل إمكانياته وقابلياته، موثقاً نفسه للعظام، ومضحياً في سبيل دعوته بكل ما يملك. ولم تفت في عضده أو توهن من عزمه أو تسرب اليأس والقنوط إلى نفسه كل تلك المحاولات اللثيمة، والمساغي الخبيثة التي بذلتها سماسرة السوء وزبانية الشر، وأعداء الدين والخير والفضيلة، وهكذا بقي يقاوم كل ما يعترض طريقه من عقبات وعراقيل، حتى كَلَّل سعيه بالنجاح وانتصر، وباء خصومه بالصفقة الخاسرة، وعادوا يجرّون أذيال الفشل «ولعذاب الآخرة أخزى وهم لا ينصرون»^١.

أجل؛ في هذه الظروف كان الحائري يعمل على توسيع دائرة الحوزة العلمية في قم ونشر الدعوة ودعم هيكل الدين وإشادة مجد الإسلام بتنفيذ أحكامه وتطبيق نظامه. وهكذا نمت البذرة الصالحة في تلك التربة الطيبة، واتسعت الحوزة العلمية إتساعاً غير منتظر. وما مضت السنوات والأعوام حتى ازدهرت الحياة الدينية والثقافية، وتعددت الهيئات العلمية. وإذا بالكيان الذي شادته البطولات الخارقة والهمم العالية، ضخماً جباراً يضاهاي الثرى رفعةً وشموخاً.

كان «قدس سره» كثير البر بالطلاب والعلماء، شديد العطف عليهم والعناية بهم، ويرعى الصغير والكبير. وبالرغم من تعيينه لموزعي الرواتب وتوكيله للثققات من أصحابه وتلامذته للقيام باللوازم والاستفسار عن النواقص، مع ذلك كان يتولّى بعض الأمور بشخصه ويباشرها بنفسه. وكان أعدّ لهم كل شيء قد يحتاجون إليه، حتى أنه

بنى مستشفى خاصاً لطلاب العلم^١ ليشعرهم بالكيان المستقل والكرامة المفورة التي كانوا يتمتعون بها. وفي الوقت الذي كان فيه رجال السياسة والأمرء والقادة والتجار يتهافتون على بيته للثم أنامله وعرض أنفسهم لخدمته، كان «رحمه الله» يدور على غرف الطلاب بمفرده للاطلاع على أحوالهم وأساليب معيشتهم، والوقوف على مدى عنايتهم بالدرس والمطالعة. فكان يحث الكسالى ويشوقهم، ويمدح النشطين، ويمنح المتفوقين في الامتحان جوائز قيمة. وكان يوصي الكلّ بالإخلاص في العمل والالتزام بتقوى الله تعالى. ولم يسمع عنه - رغم كثرة من كان يعولهم من الطلاب - أنه ردّ طالباً، أو كسر خاطراً، أو أخجل إنساناً، ولذلك كان الكلّ ينظرون إليه نظرهم إلى الأب الرؤوف.

لماذا لم يقم بالثورة؟

كان الحائري من أشدّ المسلمين غيرة على نواميس الشرع الشريف، وقد تفانى في خدمة الدين منذ نعومة أظفاره، وبذل نفسه ونفيسه في سبيل ذلك، ولاقى من المتاعب والأذى ما أحنأ إلى بعضه. ولم يكن فيه جبن ولا تحاذل، وقد كان يرى بأمر عينيه ما يجري على مقربة منه، ويسمع أصوات الاستنكار مرتفعة من كلّ جانب، ولكنّه كان يرى نفسه واحداً من سائر المراجع، لوقام بالثورة في وجه الطاغية لما اختلف مصيره عن زملائه، ولذلك رأى أن صبره وسكوته أفضل ماداموا قد تركوه لحاله، وأنّ ذلك أبقى للعمل الذي أوقف نفسه له، وأنفع للكيان العلمي الذي بدأ يرسخ ويقرب من الكمال، وكان عمله هذا عين الصواب، والأمور مرهونة بأوقاتها. وهكذا ظلّ كالطود الأشمّ يدير ذلك الكيان، ويدرأ عنه المخاطر، ويردّ عنه غائلة العدو رغم الكوارث والهناث التي كانت تنزل بالشعب الإيراني المسلم على يد حاكمه الجبار يوماً بعد يوم، ولا سيّما ما ينزل برجال الإصلاح والصلاح، فكان يرى كبار العلماء من

١ - وذلك في عام ١٣٥٣هـ. أى قبل وفاته بعامين، من ثلث المرحوم سهام الدولة. ولذلك سمي:

مستشفى السهاميه، كما في تاريخ قم: صفحة ٢٧٦ ويقع بين مستشفى فاطميّة وثانوية الإمام الصادق (عليه السلام).

زملائه يعانون آلام النفي والسجن، ويعاملون بمنتهى القسوة، ويدسّ لهم السمّ في المنفى ويموتون خنقاً في السجون^١. ويرى السفور وقد فُرض على المحجّبات وذوات العفة والنجابة فرضاً. وطلاب العلوم الدينيّة يساقون إلى الخدمة العسكرية زرافات ووحيداناً، والخمور تباع علناً حتّى في المدن المقدّسة كخراسان وقم وبالقرب من المراقد الطاهرة. وعزاء سيّد الشهداء وزيارة قبور آل محمّد بالعراق محظورة يعاقب عليها، وأخيراً واقعة خراسان التي قُتل فيها الوف من العلماء والسادة والأشراف والزوّار والغرباء في «مسجد گوهرشاد» الملاصق لحرم الإمام الرضا (عليه السّلام) حيث وجهت المدافع إليهم فدفنوهم بدمائهم ظلماً وعدواناً... لقد كان يرى ذلك كلّه بعينه أو يسمعه وقلبه يقطر دماً، لأنه لا يستطيع دفع الضرّ، وكانوا - مع ذلك - يبدون له الاحترام ظاهراً ويجمالونه، وكان هو يحافظ على الشكليات ليدفع بها الشرّ عن الباقين في بعض الحالات^٢.

وقال السيّد الأمين: «نزلنا في داره سنة ١٣٥٣ في قم، فأنا ابنا عنه في صلاة الجماعة في الصحن الشريف مدة مقامنا بقم. وكان في مدرسته في قم نحو من ٩٠٠ طالب، يجري على أكثرهم الأرزاق. وقد انحصرت الرئاسة العلميّة فيه في وقته في بلاد إيران وقُلّد فيها. عاشرناه مده مقامنا عنده فوجدناه رجلاً قد مُلئ عقلاً وكياسةً وعلماً وفضلاً، ومن وفور عقله أنّ الأموال كانت تجي إليه من أقاصي إيران فيضعها عند بعض التجار ويصرفها على الطلبة بواسطة ذلك التاجر، ويأخذ لنفسه معاشاً معيّناً منها، وهذا دليل على وفور عقله. وكان قد جاء سيل إلى قم قبيل ورودنا إليها فأتلّفت دوراً كثيرة تقدّر بثلاثة آلاف دار؛ فأرسل البرقيّات إلى كافّة جهات إيران بطلب الاعانات. فجاءه من الشاه من طهران عشرة الآف تومان أحضرها الرسول ونحن على الغداء فلم يمّتها، وقال له: إذفعها للتاجر الفلاني، واختار لجنة تألّفت من حاكم البلد وجماعة من وجهائها تجتمع كلّ ليلة برئاسته للنظر في كيفية توزيع الاعانات»^٣.

١ - كالشهيد السيّد حسن المدرّس الذي سمّوه ثمّ خنقوه بعمامته.

٢ - طبقات اعلام الشيعة: ج ٣ ص ١١٦٠ - ١١٦٥. ٣ - اعيان الشيعة: ج ٨، ص ٤٢، ط دارالتعارف.

و لعلّ قبوله لإعانة الشاه وإشراكه حاكم البلد في لجنة توزيع الإعانات من تلك الشكليات التي قال عنها أغابزرك الطهراني أنه كان يحافظ عليها ليدفع بها الشرع الباقين في بعض الحالات، ولهذا كانوا يبدون له الاحترام ويحاملونه في الظاهر.

وفاته، وآثاره:

قال آغا بزرك الطهراني: وصار يرغب للعزلة وينزوي عن الناس، لأنّه يرى ما يحلّ بهم ولا يقدر على مساعدتهم، وهكذا كان حتى مرض وتغلّبت عليه العوارض فتوفّي في ليلة السبت ١٧ ذي القعدة الحرام سنة ١٣٥٥هـ فثلم الاسلام بموته، وخسر المسلمون به زعيماً كبيراً وركناً ركيناً، وداخل النفوس من الخوف والهلع ما لا مزيد عليه؛ إذ كانوا يعتمسون به ويستظلّون بظله، وقد جرى له تشييع عظيم قلّ نظيره. ودفن في رواق حرم فاطمة (عليها السلام) بقم، حيث مقبرته المعروفة اليوم. وقد إتجهت نيّة الحاكمين إلى محاربة الهيئة العلميّة منذ اللحظات الأولى لموته، فقد عمدوا إلى تفريق المشييعين بسرعة، ثمّ منعوا من إقامة الفواتح عليه علناً، فكانت تقام في الزوايا والبيوت شهوراً.

وترك الحائري من الآثار:

كتاب الصلاة في الفقه، والتقريرات في أصول الفقه من بحث استاذ الفشاركي، وقد استخرج منه كتابه الآخر دُرر الأصول^١، وهو حاوٍ لمباحث الأصول برمتها ماعدا الاجتهاد والتقليد، ويقال له: دُرر الفوائد أيضاً. وقد طبع مجلده الأوّل في سنة ١٣٣٧هـ والثاني في سنة ١٣٣٨هـ، وهو هذا الكتاب الذي تقدّم له.

١- وقد ذكر المرحوم العلامة الشيخ محمد رضا الطبسي على ظهر نسخة من الكتاب ما هذا لفظه: «سمعت منه «طاب ثراه»: أن الجزء الأول استفادة من مجلس السيد المرحوم العلامة السيد محمد الفشاركي الاصفهاني، و الجزء الثاني استفادة من مجلس المحقق المرحوم الآخوند الخراساني صاحب الكفاية «أعلى الله مقامهم» و كان «ره» يذكر الآخوند في الدرس بالتعظيم والتجليل».

أولاده:

قال: وله من الأولاد: الشيخ مرتضى، وهو أحد علماء قم المعروفين^١. والشيخ مهدي، وقد أرسله المرحوم السيد البروجردي «قدس سرّه» وكيلاً عنه إلى واشنطن بالولايات المتحدة الأمريكية مرشداً للمسلمين هناك^٢.

مصادر ترجمته:

قال: وقد ذكر المترجم له وكتب في ترجمة أحواله ورحلاته وراثته للحوزة العلمية مفصلاً صاحب «آئينة دانشوران» المطبوع جزؤه الأول في سنة ١٣٥٣ هـ. وألف الفاضل الشيخ محمد الرازي كتابه «آثار الحجّة - يا - تاريخ ودائرة المعارف حوزة علمية قم» في جزئين طبعاً في سنة ١٣٧٣ و ١٣٧٤ هـ خصّ الجزء الأول به وبسيرته وبزملائه إلى وفاته، والثاني بالسيد البروجردي وأعماله وتلامذته^٣. وأرخ وفاته الحجّة السيّد صدرالدين الصدر «قدس سرّه» بأبيات نحتت على صخرة قبره قال فيها:

و انحلّ من سلك العلوم عقده
و هدّ أركان المعاني فقده
و بعده أمست يتامى ولده
دهراً و غاب اليوم عنه سعده
بسهمه ياليت شلت يده
شهر الحرام كيف حلّ صيده
(لدى الكريم حلّ ضيفاعبده) (١٣٥٥ هـ)

عبد الكريم آية الله قضى
أجدب ربع العسر بعد خصبه
كان لأهل العلم خير والد
كوكب سعد سعد العلم به
في شهر ذي القعدة غاله الردي
في حرم الاثمة الأطهار في -
دعاه مولاه فقل مؤرخاً
و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

(٢) المتوفى في ١٤٠٧/٦/٢٤ هـ، ق، وقد نعاها الإمام الخميني - أطال الله عمره الشريف - .

عاد إلى طهران وهو بها اليوم يكتب ويدرس أحياناً في جامعة طهران في الفلسفة الإسلامية.

٣- طبقات اعلام الشيعة: ج٣، ص ١١٦٧.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وبه نستعين

الحمد لله الذي علّمنا معالم الدين و معارج اليقين، و أنار قلوبنا بلوامع السّنة و الكتاب المبين، و وفقنا لتمهيد القواعد و القوانين لاستنباط أحكام سيّد المرسلين، و الصّلاة و السّلام على أشرف سفرائه المقرّبين محمّد خاتم النبيّين و على آله الطيّبين الطاهرين، و لعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

أقاً بعد: فيقول العبد المذنب المستجير برحمة ربّه الكريم عبدالكريم الحائريّ غفر ذنوبه، و ستر عيوبه: لما صتفت في سالف الزمان تصنيفاً شريفاً و تأليفاً منيفاً في علم الاصول، و أودعت فيه غالب مسائلها المهمّة، مراعيّاً فيه غاية الإيجاز و الاختصار، مع التوضيح و التنقيح ببيانات شافية و عبارات وافية، بحيث يكون سهل التناول لطالبه، مجتنباً عن ذكر ما لا ثمره فيه و سميته بـ«درر الفوائد» فجددت النظر فيه، فألحقت به ما خطر ببالي الفاتر و فكري القاصر أخيراً، ممّا اختلف فيه رأيي، و أرجو من الله أن يكون نافعاً لإخواني من أهل العلم، و أن يجعله خير الزاد ليوم المعاد.

[تعريف علم الاصول]

فاعلم أن علم الاصول هو العلم بالقواعد الممهّدة لكشف حال الأحكام^(١)

(١) المراد بالأحكام هو الأحكام الكلّية، فلا ينتقض بالاصول الجارية في الشبهات الموضوعية (منه) دام ظلّه.

الواقعية المتعلقة بأفعال المكلفين^(١٥)، سواء تقع في طريق العلم بها، كما في بعض القواعد العقلية، أو تكون موجبة للعلم بتجزؤها على تقدير الثبوت، أو تكون موجبة للعلم بسقوط العقاب كذلك ولعل هذا أحسن مما هو المعروف: من أنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية، لاستلزامه الالتزام بالاستطراد في بعض المسائل المهمة، مثل مسائل الاصول العملية ومسألة حجية الظن في حال الانسداد بناء على الحكومة، لعدم تمهدها لاستنباط الأحكام، كما هو واضح.

و انما قيدنا القواعد بكونها الممهدة لكشف حال الأحكام، لخروج مثل علم النحو والصرف وامثالهما مما احتيج إليها في طريق كشف حال الأحكام وعلم الفقه، أما الأول فلأن مسأله ليست ممهدة لخصوص ذلك، وأما الثاني فلأن مسأله هي الأحكام الواقعية الأولية، وليس ما وراءها أحكام أخر تستكشف حالها بتلك المسائل.

إذا حفظت ما ذكرنا تقدر على دفع ما ربما متوهم من دخول بعض مسائل الاصول في الفقه، كمسألة الاستصحاب بناء على أخذه من الأخبار، وما يشابهها. تقريره: أن الاستصحاب على هذا ليس إلا وجوب البناء على طبق الحالة السابقة، بل يمكن هذا التوهم فيه حتى بناء على اعتباره من باب الظن، فيسري الاشكال في جلّ مسائل الاصول كحجية الخبر والشهرة وظاهر الكتاب وما أشبه ذلك، بناء على أن الحجية ليست إلا وجوب العمل بالمؤدى.

و حاصل الجواب أن مسائل الفقه ليست عبارة عن كل حكم شرعي متعلق بفعل المكلف، بل هي عبارة عن الأحكام الواقعية الأولية التي تطلب من حيث نفسها، فكل ما يطلب من جهة كونه مقدمة لاحراز حال الحكم الواقعي فهو خارج عن مسائل الفقه، ولا إشكال في أن تمام مسائل الاصول من قبيل الثاني.

ولا يخفى عليك أن ما ذكرنا من الميزان أسلم مما ذكر من أن مسائل الفقه

عبارة عن كل حكم يقدر المقلد على العمل به بعد ما أفتى به المجتهد، كحرمة الخمر مثلاً ونظائرها، بخلاف مسائل الاصول، فانه لا يقدر على العمل بها وإن أفتى بها المجتهد، كحجية خبر الواحد وأمثال ذلك، فان هذا مخدوش، بأن قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده وبالعكس من القواعد الفقهية، ومن المعلوم عدم تمكن المقلد من العمل بها بعد فتوى المجتهد بتلك القاعدة، بل يحتاج الى تعيين ما هو صغرى لتلك القاعدة.

[في موضوع علم الاصول]

ثم اعلم: أن موضوع هذا العلم (٢٥) عبارة عن أشياء متشعبة تعرضها تلك المسائل كخبر الواحد، والشهرة، والشك في الشيء مع العلم بالحالة السابقة، والشك في التكليف مع عدم العلم بالحالة السابقة، وأمثال ذلك مما يبحث عن عوارضه في هذا العلم.

ولا تجمعها الأدلة لا بعنوانها ولا بدواتها:

أما الأول فللزوم خروج مسائل حجية الخبر والشهرة والظواهر وأمثال ذلك، مما يبحث فيه عن الحجية، عن علم الاصول، ودخولها في المبادئ، بل للزوم ذلك في مسألة التعادل والتراجيح، لأن البحث فيها راجع أيضاً الى الحجية في تلك الحالة، والالتزام بذلك مع كونها معظم ما يبحث عنه في هذا العلم غير جازم.

وأما الثاني فلعدم تماميته في تمام المسائل، كالاصول العملية، والالتزام بكونها استطراداً كماترى.

وقد تكلف شيخنا المرتضى «رحمه الله» (٢٥) في إرجاع البحث عن حجية الخبر إلى البحث عن الدليل، حيث قال «قدس سره» إن البحث فيها راجع إلى أن الستة الواقعية هل تثبت بخبر الواحد أم لا؟ (١) وأنت خير بأن هذا على فرض

تماميته في مسألة حجّية خبر الواحد وأمثالها لا يتم في الاصول العملية (٤٥).
 فالأوفق بالصواب أن يقال: لا تلتزم بكون الجامع بين شتات الموضوعات هو
 الأدلة، ولا يلزم أن يكون للجامع بينها اسم خاص يعبر به عنه.
 فتلخص مما ذكرنا: أن وحدة العلم ليست بوحدة الموضوع ولا بوحدة
 المحمول، بل إنما هي بوحدة الغرض المتعلق بتدوينه، ولذلك يمكن أن يكون
 بعض المسائل مذكوراً في علمين لكونه منشأ، لفائدتين صار كل منهما سبباً
 لتدوينه في علم.
 إذا عرفت ما ذكرنا فلنشرع فيما هو المقصود وقد ترتبته على مقدمات ومقاصد:

أمّا المقدمات

[في الوضع]

فإنها: ان الألفاظ ليست لها علاقة مع معانيها مع قطع النظر عن الوضع، وبه يوجد نحو ارتباط بينهما، وهل الارتباط المذكور مجعول ابتدائي للوضع بحيث كان فعله إيجاد ذلك الارتباط وتكوينه أولاً، أو فعل أمراً آخر، والارتباط المذكور صار نتيجة لفعله؟ لا يعقل جعل العلاقة بين الأمرين اللذين لاهلاقة بينهما أصلاً، والذي يمكن تعقله أن يلتزم الوضع (هـ) أنه متى أراد معنى وتعقله وأراد إلهام الغير تكلم بلفظ كذا، فاذا التفت المخاطب بهذا الالتزام ينتقل الى ذلك المعنى عند استماع ذلك اللفظ منه، فالهلاقة بين اللفظ والمعنى تكون نتيجة لذلك الالتزام، وليكن على ذكر منك ينفعك في بعض المباحث الآتية ان شاء الله، وكيف كان الدالّ على التعهد تارة يكون تصريح الوضع، وأخرى كثرة الاستعمال، ولا مشاحة في تسمية الأول وضعاً تعينياً والثاني تعينياً.

ثم إنّ الملحوظ حال الوضع إمّا أن يكون معنى عاماً كلياً، وإمّا أن يكون خاصاً، وعلى الأول إمّا أن يوضع اللفظ بازاء ذلك المعنى العام، وإمّا أن يوضع بازاء جزئياته، وعلى الثاني لا يمكن أن يوضع إلا بازاء الخاص الملحوظ، فالأقسام ثلاثة: لأن الخاص الملحوظ إن لوحظت الخصوصية فيه حين الوضع فالموضوع له لا يكون إلا خاصاً، وإن جرد عن الخصوصية فهو يرجع الى تصور العام، هكذا قال بعض الاساطين «دام بقاء» (١).

(١) في الكفاية، الأمر الثاني من المقدمة، ج ١، ص ١٠ (طبعة المشكيني).

أقول: يمكن أن يتصور هذا القسم، أعني ما يكون الوضع فيه خاصاً والموضوع له عاماً فيما إذا تصور شخصاً وجزئياً خارجياً من دون أن يعلم تفصيلاً بالقدر المشترك بينه وبين سائر الأفراد، ولكنه يعلم إجمالاً باشماله على جامع مشترك بينه وبين باقي الأفراد مثله، كما إذا رأى جسماً من بعيد ولم يعلم بأنه حيوان أو جماد، وعلى أي حال لم يعلم أنه داخل في أي نوع؟ فوضع لفظاً بازاء ما هو متحد مع هذا الشخص في الواقع، فالموضوع له لوحظ إجمالاً وبالوجه، وليس الوجه عند هذا الشخص إلا الجزئي المتصور، لأنّ المفروض أن الجامع ليس متعلقاً عنده إلا بعنوان ما هو متحد مع هذا الشخص.

والحاصل: أنه كما يمكن أن يكون العام وجهاً لملاحظة الخاص (١٥) لمكان الاتحاد في الخارج كذلك يمكن أن يكون الخاص وجهاً ومرآة لملاحظة العام لعين تلك الجهة (١٥)، نعم فيما إذا علم بالجامع تفصيلاً لا يمكن أن يكون الخاص وجهاً له، لتحقق الجامع في ذهنه تفصيلاً بنفسه، لا بوجهه، فليتدبر.

ثم إنه لا ريب في ثبوت القسمين: أعني ما يكون الوضع فيه خاصاً والموضوع له كذلك، كوضع الأعلام الشخصية، وما يكون الوضع فيه عاماً والموضوع له كذلك، كوضع أسماء الأجناس، وأما الأخير فهو على تقدير إمكانه كما مرّ غير ثابت.

و أما الوضع العام و الموضوع له الخاص فقد يتوهم أنه وضع الحروف وما أشبهها كأسماء الاشارة ونحوها، ومما يمكن أن يكون منشأ التوهم أمران: أحدهما: ان معاني الحروف مفاهيم لوحظت في الذهن آله (١٥) لملاحظة حال الغير، مثلاً: لفظه «من» موضوعة للابتداء الذي لوحظ في الذهن آله ومرآة لملاحظة حال الغير، ولا إشكال في أن مفهوم الابتداء وإن كان بحسب ذاته كلياً ولكن بعد تقييده بالوجود الذهني يصير جزئياً حقيقياً، كما أن المفهوم بعد تقييده بالوجود الخارجي يصير جزئياً كذلك.

و الثاني: انه لما كان المأخوذ فيها كونها آله (١٥) لتعرف متعلقاتها الخاصة

فهي تصير جزئياً، إذ لا تعقل لها بدونها، مثلاً: لا يمكن تعقل معنى لفظة «من» إلا بعد ارتباطه بالسير والبصرة ونظيرهما، فلهما ولنظائرها من العناوين الخاصة دخل في مفهوم معنى لفظة «من»، وهكذا غيرها من الألفاظ الأخر التي وضعت لمعنى حرفي.

هذا و الحق: أن معاني الحروف كلها كليات وضعت ألفاظها لها وتستعمل فيها، ولا تحتاج هذه الدعوى بعد تعقل المدعى الى دليل آخر، إذ من المعلوم أنه مادعى القائل بجزئية المعنى الحرفي إلا عدم تعقل كونه كلياً، فنقول: إنه لا إشكال في أن بعض المفاهيم نحو وجودها في الخارج هو الوجود التبعية، فهي موجودة بالغير لابنفسها، وهذا واضح لا يحتاج إلى البيان.

و أيضاً: لا إشكال في ان تلك المفاهيم قد تتصور في الذهن مستقلة أي من دون قيامها بالغير، كما أن الانسان يلاحظ مفهوم لفظ الضرب في الذهن مستقلاً، وهذا المفهوم بهذا النحو من الوجود ليس في الخارج، إذ لا يوجد في الخارج الا تبعاً للغير، وقد يتصور تلك المفاهيم على نحو ما تتحقق في الخارج، فكما أنها باللحاظ الأول كليات كذلك باللحاظ الثاني، إذ حقيقتها لم تتغير باختلاف اللحاظين، وكما أن قيد الوجود الذهني ملغى في الاول وينتزع الكلية منها كذلك في الثاني، نعم تصورها على النحو الثاني في الذهن يتوقف على وجود مفهوم آخر في الذهن يرتبط به، كما أن وجودها في الخارج يتوقف على محل يقوم به، ولا يوجب مجرد احتياج الوجود الذهني لتلك المفاهيم الى شيء آخر ترتبط به كون ذلك جزء منها، كما أن مجرد احتياج الوجود الخارجي منها الى محل خاص لا يوجب كونه جزء منها.

مثلاً حقيقة الابتداء يتحقق لها ثلاثة أنحاء من الوجود: أحدها الوجود النفس الأمري الواقعي القائم بالغير، والثاني الوجود الذهني المستقل بالتصور، والثالث الوجود الذهني على نحو الوجود النفس الأمري، وهو الوجود الآلي والارتباطي، وكما أن تصور مفهوم الابتداء على الأول من الأخيرين لا يوجب

صيرورته جزئياً بل ينتزع منه الكلية بعد تعريفه عن الوجود الذهني، كذلك تصويره على الثاني منها، إذ لا يعقل الاختلاف في المتصور (١٠). باختلاف أنحاء التصور، فهذا المفهوم باللحاظ الأول هو معنى لفظ الابتداء، وباللحاظ الثاني معنى لفظة «من»، فعنى لفظ «من» مثلاً حقيقة الابتداء الآلي والربطي، ولا شك أنه كلي كحقيقة الابتداء الاستقلالي، نعم تحقق الأول في الذهن يحتاج الى محل يرتبط به، كما أن تحققه في الخارج يحتاج الى محل يقوم به، وكما أن احتياجه في الخارج الى محل خاص خارجي لا يوجب جعل ذلك المحل جزء لمعنى اللفظ كذلك احتياجه في الوجود الذهني الى محل لا يوجب كونه جزء لمعنى اللفظ أيضاً.

و أنت اذا احطت بما تلوناه عليك تعرف بطلان كلا الأمرين اللذين أوجبا توهم جزئية معاني الحروف:

أما تقييدها بالوجود الذهني فلما مرّ في طيّ البيان، من أن المقصود كونها كليات مع قطع النظر عن التشخص الذهني، إذ بملاحظة ذلك التشخص ليست معاني أسماء الأجناس أيضاً كليات، إذ المفهوم المقيد بالوجود الذهني الاستقلالي بقيدانه كذلك أيضاً جزئياً لا ينطبق على كثيرين، فكما أن الوجود الاستقلالي في الذهن في معاني أسماء الأجناس لا يخرجها عن الكلية، لكون الوجود الذهني ملغى عند اعتبار المعنى، كذلك الوجود الآلي في الذهن في معاني الحروف.

وأما احتياجها الى محال في الذهن ترتبط بها فلما مرّ أيضاً، من أن الاحتياج في التحقق الى شيء لا يوجب كون ذلك الشيء جزء للمعنى.

ومن هنا تعرف أن الحروف التي معانيها انشاءات (١١) أيضاً لا تخرج معانيها بما هي معانيها عن كونها كليات (١٢)، وإنما التشخص جاء من قبل احتياج تحقق تلك المعاني، مثلاً: لفظة «ياء» النداء موضوعة لحقيقة النداء المتحقق في الخارج، وهو يحتاج الى المنادي الخاص بالكسر- والمنادي الخاص

-بالفتح- والدال على تلك الخصوصيات أمور غير هذه اللفظة، وما يكون مستنداً الى لفظه «يا» ليس إلا حقيقة النداء الخارجي، ولا إشكال في أن هذا مع قطع النظر عما جاء من قبل أموراً كـ «يا»، وبعبارة أخرى: ينتقل السامع من لفظه «يازيد» الصادر من المتكلم أن خصوص زيد منادى بـ «يازيد» وهذا المعنى ينحل الى أجزاء: أحدها وقوع حقيقة النداء، والثاني كون المنادى -بالكسر- هذا المتكلم الخاص، والثالث كون المنادى -بالفتح- زيداً، والذي أفادت لفظه «يا» هو الجزء الأول، والباقي جاء من قبل غيره، نعم يحتاج تحقق هذا المعنى -أعني حقيقة النداء الخارجي- الى باقي الخصوصيات.

وهكذا الكلام في هيئة افعال ونظائرها مما يتضمن معنى الانشاء، مثلاً: يقال: إن هيئة إفعال موضوعه حقيقة الطلب الايقاعي من دون أن يكون لمشخصات أخر دخل في معنى الهيئة، ولا إشكال في أن تلك الحقيقة لا تتحقق إلا مع وجود الطالب الخاص، والمطلوب منه كذلك، والمطلوب كذلك، ولكن بعد تحقق الطلب المشخص بهذه المشخصات ما يستند فهمه الى الهيئة هو حقيقة الطلب، وأما المشخصات الأخر فلها دوال أخر غيرها، فدلول الهيئة كـ «يا» وإن صار جزئياً بواسطة تلك الخصوصيات التي جاءت من قبل غيرها.

ثم لا يخفى عليك أن المعنى الاسمي والحرفي مختلفان بحسب كيفية المفهوم، بحيث لو استعمل اللفظ الموضوع للمعنى الحرفي في المعنى الاسمي أو بالعكس يكون مجازاً أو غلطاً، فان مفهوم الابتداء الملحوظ في الذهن استقلالاً يغير الابتداء الملحوظ في الذهن تبعاً للغير، والتقييد بالوجود الذهني وإن كان ملغى في كليهما، لكن المتعقل في مفاد لفظ الابتداء غيره في مفاد لفظ «من».

وبعبارة أخرى: المقامان مشتركان في تعرية المفهوم من حيث كونه متعلقاً في الذهن، لكن يختلف ذات المتعقل في مفاد لفظ الابتداء معها في مفاد لفظ «من»، فلا يحتاج الى الالتزام بأن المعنى والموضوع له في كليهما واحد وإنما

الاختلاف في كيفية الاستعمال: بأن الواضع - بعد ما وضع لفظ الابتداء ولفظ «من» لمعنى واحد وهو حقيقة الابتداء - جعل على المستعملين ان لا يستعملوا لفظ الابتداء إلا على نحو إرادة المعنى مستقلاً، ولفظ «من» إلا على نحو إرادة المعنى تبعاً، هذا وقد أطلنا الكلام لكون المقام من مزالّ الاقدام.

[في استعمال اللفظ في ما يناسبه]

ومنها: أنه لا إشكال في أنه قد يحسن استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له، إمّا لمناسبة بين المعنيين، وإمّا لمناسبة بين اللفظ والمستعمل فيه، كاستعمال اللفظ في اللفظ، فإنه يصحّ وإن لم يكن له معنى وضع له، كاستعمال لفظ ديز في نوعه.

و من هنا يظهر أن استعمال اللفظ في غير معناه لا يحتاج الى ترخيص الواضع، بل هو بالطبع، اذ لولا ذلك لم يصحّ استعمال اللفظ المهمل في اللفظ، إذ لا وضع له بالفرض.

ثم إن استعمال اللفظ في اللفظ على انحاء: تارة يستعمل في نوعه، وأخرى في صنفه، وثالثة في شخص مثله، ومثال كل منها واضح، وهل يصحّ استعماله في شخصه أم لا؟ قيل: لا، لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول أو تركيب القضية من جزئين: بيان ذلك أنه إن اعتبرت دلالته على نفسه حينئذٍ لزم الاتحاد، والالزم تركيب القضية من جزئين، فان القضية اللفظية حينئذٍ حاكية عن المحمول والنسبة، لا الموضوع مع امتناع تركيب القضية إلا من ثلاثة أجزاء، ضرورة امتناع النسبة بدون الطرفين.

اقول: ينبغي للمستدل أن يقتصر على قوله «لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول» لأن عدم اعتبار دلالته على نفسه حتى يلزم تركيب القضية من جزئين خلاف الفرض، لأن المفروض إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، والانصاف عدم جواز استعمال اللفظ في شخص نفسه، لما ذكره المستدل من الاتحاد، فان قضية

الاستعمال أن يتعقل معنى ويجعل اللفظ حاكياً ومرآة له، وهذا لا يتحقق إلا بالاثنية والتعدد.

لا يقال: يكفي التعدد الاعتباري، بأن يقال: ان لفظ زيد مثلاً من حيث إنه لفظ صدر من المتكلم دالّ، ومن حيث إن شخصه ونفسه مراد مدلول. لأننا نقول هذا النحو من الاعتبار يطرأ بعد الاستعمال، فلو أردنا تصحيح الاستعمال بهذا النحو من التعدد يلزم الدور (١١)، لكن (١٣٠) يمكن مع ذلك القول بصحة قولنا «زيد لفظ، أو ثلاثي» (١٤٠) مع كون الموضوع في القضية شخص اللفظ الموجود، بأن يكون المتكلم بلفظ زيد بصدد إيجاد الموضوع لا بصدد الحكاية عن الموضوع حتى يلزم اتحاد الدالّ والمدلول، فيخرج حينئذٍ من باب استعمال اللفظ.

فتحصّل أن زيداً في قولنا: زيد لفظ، أو ثلاثي، يمكن أن يراد منه نوعه فيكون هناك لفظ ومعنى، وأن يقصد المتكلم إيجاد الموضوع فلا يكون من باب استعمال اللفظ، هذا في المحمولات التي يمكن أن تحمل على الشخص المذكور في القضية، وأما في المحمولات التي لا تعمّ هذا الشخص كقولنا «ضرب فعل ماضٍ» فلا يمكن إلا أن يكون من باب الاستعمال.

[في ان الالفاظ موضوعة لذوات المعاني او للمعاني المرادة]

ومنها: هل الألفاظ موضوعة بأزاء المعاني من حيث هي، أو بأزائها من حيث انها مرادة للافظها؟

قد اسلفنا سابقاً انه لا يتعقل ابتداءً جعل علاقة بين اللفظ والمعنى، وما يتعقل في المقام بناء الواضع والتزامه بأنه متى أراد المعنى الخاص وتعلّق غرضه

(١) وفيه ان الموضوع في القضية لا بد وان يتصور وتصور زيد قبل الوجود لا يكفي في

بافهام الغير ما في ضميره تكلم باللفظ الكذائي، فبعد هذا الالتزام يصير اللفظ المخصوص دليلاً على إرادته المعنى المخصوص عند الملتفت بهذا البناء والالتزام، وكذا الحال لو صدر ذلك اللفظ من كل من يتبع الواضع فإن أراد القائل بكون الألفاظ موضوعة لمعانيها من حيث إنها مرادة هذا الذي ذكرنا فهو حق، بل لا يتعقل غيره، وإن أرادان معانيها مقيدة بالإرادة بحيث لوحظت الإرادة بالمعنى الاسمي قيدها، حتى يكون مفاد قولنا: «زيد» هو الشخص المتصف بكونه مراداً ومتعلقاً في الذهن فهو معزل عن الصواب.

و الحاصل انه فرق بين القول بأن لفظ زيد مثلاً موضوع لأن يدل على تصور الشخص المخصوص، بحيث يكون التصور معنى حرفياً ومرآة صرفاً للمتصور عند المتكلم والسامع، وبين القول بأنه موضوع لأن يدل على الشخص المقيد بالتصور الذهني، على أن يكون القيد المذكور ملحوظاً بعنوانه وبمعناه الاسمي، والاول لا يرد عليه إشكال أصلاً بل لا يتعقل غيره، والثاني يرد عليه الاشكالات التي سنذكرها.

قال شيخنا الاستاذ دام بقاءه في الكفاية في مقام الرد على هذا القول: إن قصد المعنى على انحائه من مقومات الاستعمال، فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه، هذا، مضافاً إلى ضرورة صحة الحمل والاسناد في الجملة بلا تصرف في ألفاظ الأطراف، مع أنه لو كانت موضوعة لها بماهي مرادة لماصح بدونه، بدهاة أن المحمول على زيد في «زيد قائم» والمسند إليه في «ضرب زيد» مثلاً، هما نفس القيام والضرب، لا بما هما مرادان، مع أنه يلزم كون وضع عامة الألفاظ عاماً والموضوع له خاصاً، لمكان اعتبار خصوص ارادة الالفاظين فيما وضع له اللفظ، فانه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الإرادة فيه، كما لا يخفى، وهكذا الحال في طرف الموضوع. انتهى كلامه أدام الله أيامه (١).

أقول: ليس الاستعمال على ما ذكرنا الا الإتيان باللفظ الخاص لإفادة إرادة المعنى الخاص، وهذا لا محذور فيه أصلاً، وأما ما ذكره ثانياً فلا يرد على ما قررناه، فانه بعد اعتبار التصور الذي هو مدلول الألفاظ طريقاً إلى ملاحظة ذات المتصور يصح الاسناد والحمل في مداليل الألفاظ بلا مؤونة وعناية، نعم هذا الاشكال وارد على الطريق الآخر الذي قررناه، وأما ما ذكره ثالثاً ففيه أن كل لفظ يدل على إرادة المعنى العام بواسطة الوضع جعلوه مما يكون الموضوع له فيه عاماً في مقابل الألفاظ التي تدل على ارادة المعنى الخاص، ولا مشاحة في ذلك .

و من هنا تعرف صحة القول بأن الدلالة تابعة للارادة، وما يرى من الانتقال إلى المعنى من الألفاظ وإن صدرت من غير الشاعر فهو من باب انس الذهن، وليس من باب الدلالة، ألا ترى أنه لو صرح واحد بأني ما وضعت اللفظ الكذائي بازاء المعنى الكذائي وسمع منه الناس هذه القضية، ينتقلون إلى ذلك المعنى عند سماع ذلك اللفظ، مع أن هذا ليس من باب الدلالة قطعاً.

[في وضع المركبات]

ومنها: اختلف في أنه هل للمركبات - أعني القضايا التامة - وضع آخر غير وضع المفردات، أو ليس لها وضع سوى وضع المفردات؟
أقول: إن كان غرض مدعي وضع آخر للمركبات أنها بموادها الشخصية لها وضع آخر غير وضع المفردات بمعنى ان لقضية «زيد قائم» وضعاً آخر يكون لفظ زيد بمنزلة جزء الكلمة في ذلك الوضع، فهو في غاية الفساد، اذ وجدان كل احد يشهد ببطلان هذا الكلام، مضافاً الى لغويته .

و ان كان الغرض أن وضع مفردات القضية لا يفي بصدق القضية التامة التي يصح السكوت عليها، لان معاني المفردات معان تصويرية، وتعدد المعاني التصويرية لا يستلزم القضية التامة التي يصح السكوت عليها، فلا بد ان يكون

القضية المستفادة من قولنا «زيد قائم» مسببة من وضع آخر غير وضع المفردات، وهو الوضع النوعي لهذه الهيئة، فهو صحيح فيما لم يشتمل المفردات على وضع تتم به القضية، كالقضايا الخبرية في لسان العرب، فان وضع زيد ووضع قائم مادة وهيأة لا يفي بافادة نسبة تامة يصح السكوت عليها، واما في مثل القضية الانشائية كاضر ب زيداً فلا وجه للالتزام بذلك (١) فليتدبر.

[علامات الحقيقة والمجاز]

ومنها: ذكر والتشخيص الحقيقة عن المجاز امارات كالتبادر وعدم صحة السلب، واستشكل في علاميتها بالدور، وأجابوا عنه بالاجمال والتفصيل، ولا بحث لنا في ذلك، انما الكلام في أنهم ذكروا في جملتها الاطراد قال شيخنا الاستاذ في الكفاية، ولعله بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات، حيث لا يطرد صحة استعمال اللفظ معها، والا فبملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال فالمجاز مطرد كالحقيقة، وزيادة قيد من غير تاويل او على وجه الحقيقة وان كان موجباً لاختصاص الاطراد كذلك بالحقيقة الا انه حينئذ لا يكون علامة لها الاعلى وجه دائر، ولا يتأتى التفصلي عن الدور بما ذكر في التبادر هنا، ضرورة انه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة لا يبق مجال لاستعمال حال الاستعمال بالاطراد او بغيره «انتهى» (٢).

اقول: يمكن توجيه كونه علامة بدون لزوم الدور بان يقال: ان المراد من الاطراد حسن استعمال اللفظ في كل موقع من غير اختصاص له بمواقع خاصة كالخطب والاشعار مما يطلب فيها اعمال محاسن الكلام ورعاية الفصاحة

(١) لا يخفى ان بعض الجمل الانشائية ايضاً يحتاج الى وضع الهيئة ويشهد له الاختلاف بين قولنا ازيد قائم وهل قام زيد في المفاد (منه) دام ظله العالی على الانام.

(٢) الكفاية: الامر السابع من المقدمة، ص ٩-٢٨.

والبلاغة، بخلاف المجاز، فإنه إنما يحسن في تلك المواقع خاصة، والا ففي مورد كان المقصود ممحضا في افادة المدلول لا يكون له حسن، كما لا يخفى، وهذا كما ترى يمكن حصوله لغير اهل اللسان ايضاً اذا شاهد استعمال اهل اللسان.

[في الحقيقة الشرعية]

ومنها: اختلف في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه.

اقول: لا مجال ظاهراً لانكاران الفاظ العبادات كانت في زمن النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» بحيث يفهم منها عند الاطلاق المعاني المستحدثة، وهل كان ذلك من جهة الوضع التعييني او التعيني، او كانت موضوعة لتلك المعاني في الشرائع السابقة ايضاً؟ لا طريق لنا لاثبات احد الامور، نعم الوضع التعييني بمعنى تصريح النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالوضع لتلك المعاني بعيد غاية البعد، لكن يمكن الوضع التعييني بنحو آخر، بأن استعمل «صلى الله عليه وآله وسلم» تلك الالفاظ في المعاني المستحدثة بقصد انها معانيها، وهذا ايضاً نحو من الوضع التعييني^(١) فانك لو اردت تسمية ابنك زيداً فتارة تصرح بانى جعلت اسم هذا زيداً، وأخرى تطلق هذا اللفظ عليه بحيث يفهم بالقرينة أنك تريد ان يكون هذا اللفظ اسماً له، وهذا القسم من الوضع التعييني ليس بمستبعد في الشرع.

وقد يستدل ببعض الآيات^(٢) من قبيل قوله تعالى: «و أوصاني بالصلاة والزكاة مادمت حيا»^(٣) وقوله تعالى: «كتب عليكم الصيام كما كتب على

(١) وكون هذا الاستعمال على نحو الحقيقة او المجاز مبنى على ان الوضع هل هو عبارة عن مجرد التعهد في النفس واللفظ كاشف عنه او هو منتزع عن مرتبة اظهاره «منه».

(٢) قد غير متن الكتاب بما ترى، من هنا الى قوله «ثم انه تظهر الثمرة آه» في الطبعة الثالثة المنقحة في زمن المؤلف قدس سره ومضمونه موجود في تعليقاته قدس سره الموجودة عند آية الله العظمى الاراكى مدظله العالى. «المصحح»

(٣) سورة مريم، الآية ٣١.

الذين من قبلكم» (١) وقوله تعالى: «وأذن في الناس بالحج» (٢) على كون هذه الالفاظ حقائق لغوية لا شرعية.

تقريب الاستدلال: ان هذه الآيات تدل على وجود معاني هذه الالفاظ في الشرائع السابقة، ويثبت وضع هذه الالفاظ لها فيها بضم مقدمة اخرى، وهي ان العرب المتدينين بتلك الاديان لما سمعوا هذه الآيات فلا يخلو إما انهم ما فهموا منها هذه المعاني المعروفة، او فهموها بمعونة القرائن الموجودة في البين، او فهموها من حاق اللفظ، والاول واضح البطلان لا يمكن الالتزام به، وكذلك الثاني، اذ من البعيد جداً احتفاف جميع تلك الالفاظ الموجودة في القرآن بالقرينة، فلم يبق الا الالتزام بانهم فهموا تلك المعاني من حاق اللفظ، وهو المطلوب، ولعل هذا هو المراد من بعض العبارات المشتملة على الاستدلال بهذه الآيات لامياتوهم من ان المراد اثبات تداول هذه الالفاظ في الشرايع السابقة.

ثم انه تظهر الثمرة بين القولين في حمل الالفاظ الصادرة من الشارع بلا قرينة على معانيها الشرعية بناء على ثبوت الوضع والعلم بتأخر الاستعمال عنه (٣)، وعلى معانيها اللغوية بناء على عدمه، ولو شك في تأخر الاستعمال وتقدمه إما بجهل التاريخ في احدهما او كليهما فالتمسك باصالة عدم الاستعمال الى ما بعد زمان الوضع فيثبت بها تأخر الاستعمال مشكل، فانه مبني على القول بالاصول المثبتة إما مطلقاً او في خصوص المقام، مضافاً الى معارضتها بالمثل (٤) في القسم

(١) سورة البقرة، الآية ١٨٣.

(٢) سورة الحج، الآية ٢٧.

(٣) وهنا قيد آخر: وهو ان يكون المعنى الاول مهجوراً، والا فجرد ثبوت الحقيقة

الشرعية والعلم بتأخر الاستعمال لا يوجب الحمل على المعاني الشرعية كما لا يخفى «منه».

(٤) هذا بناء على جريان الاصل في مجهول التاريخ ذاتاً وسقوطها بالمعارضة، ولكن

التحقيق كما يأتي في محله ان شاء الله تعالى عدم الجريان رأساً لكون النقص في كل منها شبهة مصداقية للنقض بالشك او باليقين. «منه».

الثاني، نعم يمكن اجراء اصالة عدم النقل فيما اذا جهل تاريخه وعلم تاريخ الاستعمال، بناء على أن خصوص هذا الاصل من الاصول العقلائية فيثبت به تاخر النقل عن الاستعمال ولا معارض له، أما على عدم القول بالاصل المثبت في الطرف الآخر فواضح، وأما على القول به فلان تاريخه معلوم بالفرض، واحتمال ان يكون بناء العقلاء على عدم النقل في خصوص ما جهل رأساً لا فيما علم اجمالاً وشك في تاريخه بعيد، لظهور ان بنائهم على هذا من جهة ان الوضع السابق عندهم حجة، فلا يرفعون اليد عنها الا بعد العلم بالوضع الثاني.

[في الصحيح والاعم]

ومنها: قد اختلفوا في ان الفاظ العبادات هل هي موضوعة بازاء خصوص الصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة.

إعلم ان جريان النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح، وأما على القول بالعدم فيمكن جريانه ايضاً بان يقال: هل الاصل في استعمال الشارع بعد العلم بعدم ارادة المعنى اللغوي هو المعاني الشرعية الصحيحة الى ان يعلم خلافها ام لا؟ فن يدعى الاول يذهب الى ان العلاقة بينها وبين المعاني اللغوية اشد، فحملها بعد العلم بعدم ارادة المعاني الحقيقيه على المعاني الشرعية الصحيحة اولى واسد.

و كيف كان يتم هذا المبحث بذكر امور:

احدها: انه لا اشكال في ان الصحيحى ان قال بان الصلاة الصحيحة على اختلافها اجزاء وشرائط كلها افراد للمعنى الجامع الواحد الذي هو الموضوع له لفظ الصلاة فلا بد له من تصور معنى واحد جامع لشتات تلك الحقائق المختلفة، كما أن الاعمى ايضاً لا بد له من تصور جامع يكون اوسع دائرة من الاول، نعم لو ادعى كل واحد منهما ما ادعاه على نحو الاشتراك اللفظي يمكن هذه الدعوى مع عدم القدر الجامع بين تلك الحقائق، لكن هذه المقالة مع كونها بعيدة في

نفسها لا تناسب كلماتهم كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا فنقول: لا يتعقل اخذ القدر الجامع بين ذوات تلك الحقائق المختلفة المتصفة بالصحة مع قطع النظر عن اعتبار امر خارج عنها، لأن معنى اخذ القدر الجامع الغاء الخصوصيات واخذ ما هو مشترك سار في جميع الافراد، والمفروض ان لتلك الخصوصيات دخلا في الصحة، مثلاً: الصلاة التي يأتي بها القادر قائماً يتقوم صحتها بالقيام، فلو اعتبر القيام مثلاً في الموضوع له فلا يصدق على الصلاة التي يأتي بها المريض جالساً، وان لم يعتبر فيلزم صدقها على الصلاة التي يأتي بها القادر جالساً، وكلاهما خلاف مذهب الصحيحين.

و الذي يمكن ان يقال في تصوير الجامع بين الافراد الصحيحة ان كل واحد من تلك الحقائق المختلفة اذا اضيفت الى فاعل خاص يتحقق لها جامع بسيط يتحد مع هذه المركبات اتحاد الكلى مع افراده، مثلاً، قيام الشخص القادر لتعظيم الوارد وقيام المريض له يشتركان في معنى واحد، وهو اظهار عظمة الوارد بقدر الامكان، وهذا المعنى يتحد مع قيام القادر، كما انه يتحد مع قيام المريض، وعلى هذا فالصلاة بحسب المفهوم ليست هي التكبير والقراءة والركوع والسجود وكذا وكذا، بل هي بحسب المفهوم هو المعنى الواحد البسيط الذي يتحد مع تمام المذكورات تارة، ومع بعضها اخرى، ومع ما قيد بكيفية خاصة تارة، وبنقيضها اخرى.

وهذا المعنى وإن كان امراً متعقلاً بل لا محيص عن الالتزام به بعد ما يعلم ان لتلك الحقائق المختلفة فائدة واحدة وهي النهي عن الفحشاء والمنكر ولا يكاد ان تؤثر الحقائق المتباعدة في الشيء الواحد من دون رجوعها الى جهة واحدة ولكن كون هذا المعنى مفاد لفظ الصلاة محل اشكال من وجهين:

احدهما ان الظاهر مما ارتكز في اذهان المتشرعة هو ان الصلاة عبارة عن نفس تلك الاجزاء المعهودة^(١) التي اولها التكبير وآخرها التسليم.

(١) لا يخفى ان اعتبار الوحدة بين اجزاء الصلاة على وجه ياتي في تصوير الجامع

و الثاني أن مقتضى ما ذكر من الجامع ان الصحيحى لابد ان يلتزم بالاشتغال في موارد الشك في الجزئية او الشرطية، وان بنى في الاقل والاكثر على البرائة عقلا لانه مكلف باتيان ذلك المعنى الواحد فمتى شك في جزئية شيء او شرطيته يرجع شكه الى ان ذلك المعنى الواحد هل يتحقق بدون الاتيان بالمشكوك ام لا، مع ان القائلين بالصحيح قائلون بالبرائة فيهما. وقد تصدى لدفع هذا الاشكال شيخنا الاستاذ «دام بقاءه» في الكفاية بان الجامع انما هو مفهوم واحد منتزع من هذه المركبات المختلفه زياده ونقيصة بحسب اختلاف الحالات، يتحد معها نحو اتحاد، وفي مثله يجرى البرائة، وانما لا يجرى فيما اذا كان المامور به أمراً واحداً خارجياً مسبباً عن مركب مردد بين الاقل والاكثر، كالطهارة المسببة عن الغسل والوضوء فيما اذا شك في اجزائها «انتهى كلامه» (١).

اقول: لا اشكال في انه اذا كان الشيء مجمعا ومصداقا لعناوين عديدة فكلّ عنوان منها وقع في حيز التكليف كان المكلف مأخوذاً بذلك العنوان، والعناوين الاخر وان كانت متحققة مع العنوان الواقع في حيز التكليف ولكن ليس لوجودها ولا لعدمها دخل في برائة ذمة المكلف واشتغاله، وهذا واضح جدا، فحينئذ ان قلنا بان الواقع في حيز التكليف هو هذا المركب من التكبيره والحمد وكذا وكذا يصح للقائل بالبرائة ان يقول: ان ما علم انه متعلق للتكليف من هذه الاجزاء يؤتى به وما يشك فيه يدفع بالبرائة، وأما ان قلنا بان ما وقع في حيز التكليف ليس هذا المركب بهذا العنوان، بل هو عنوان بسيط ينطبق على قسم من هذا المركب في بعض

للاعمى مع قيد كون هذا الواحد الاعتباري بحد مفيد لذلك المعنى البسيط بحيث يكون الحد خارجاً عن الموضوع له رافع لهذا الاشكال، وان كان الاشكال الثاني اعنى لزوم القول بالاشتغال في العبادات باقيا بحاله فينحصر القول بالبرائة فيها في اختيار القول بالاعم كما هو الصحيح «منه» دام ظلّه.

الحالات فلا يتصور معلوم ومشكوك حتى يقال: ان المعلوم قد أتى به والمشكوك يدفع بالاصل، بل في ما نحن فيه معلوم شك في وقوعه، ولا شبهة في انه مورد للاشتغال.

الثاني: قد يستشكل في تصوير القدر الجامع بين افراد الصلاة الصحيحة والفاصلة بحيث ينطبق عليها انطباق الكلي على الافراد.

وحاصل الاشكال ان اجزاء الصلاة ان كان لكل منها دخل في الموضوع له فلا يطلق تلك اللفظة الا على ما اشتمل على الكل، وان كان لبعضها دخل دون الآخر فيلزم ان لا يحمل مفهوم لفظ الصلاة الا على الا بعض المأخوذة في الموضوع له، فيكون المركب من تلك الا بعض وغيرها بعضها صلاة وبعضها خارجا عنها، وكل منهما مما لا يقول به المدعى للأعم.

وقد قيل في تصوير الجامع وجوه لا يهمننا ذكرها.

والحق ان يقال: ان القدر المشترك بين افراد الصلاة الموجودة في الخارج امر متعقل.

بيان ذلك أن الوحدة كما انها قد تكون لشيء حقيقة كذلك قد تكون لشيء اعتباراً: مثال الاول مفاد الأعلام الشخصية، فانه لا ينثلم وحدة معانيها على اختلاف حالاتها المختلفة العارضة لها، ومثال الثاني الاشياء العديدة التي يوجد لها الموجد بقصد واحد، فان تلك الاشياء وان كانت وجودات مختلفة متعددة، لكن عرضت لها وحدة اعتبارية بملاحظة وحدة الغرض والقصد يطلق على كل منها عنوان الجزء بتلك الملاحظة.

اذا عرفت هذا فنقول: يصح للأعمى ان يقول: ان الواضع لا حظ جميع اجزاء الصلاة المأتى بها بقصد واحد، وقد قلنا بان الاشياء المتعددة بهذه الملاحظة واحدة اعتباراً، وبعد طرو الوحدة الاعتبارية حال تلك الاشياء باجمعا حال الواحد الحقيقي، فكما ان الواحد الحقيقي يمكن اخذه في الموضوع له على نحو لا ينثلم وحدته باختلاف الحالات الطارئة عليه، كذلك الواحد الاعتباري قد يعتبر على نحو ليس فيه حد خاص، ولازم ذلك انه متى يوجد

مقدار من ذلك المركب مقيدا بما يوجب وحدة الاجزاء اعتباراً - وهو وحدة القصد - يصدق عليه ذلك المعنى، سواء وجد في حد التام او الناقص، فالذي وضع له اللفظ هو مقدار من تلك الاشياء الملحوظة على سبيل الاهمال اوتعيين ما، مثل ان لاحظ عدم كونه اقل من ثلاثة اجزاء او اربعة اجزاء، وهكذا، على اختلاف نظر الواضع، فاذا وجد في الخارج غير زائد على مقدار ما وضع له فلا اشكال في صدق معنى اللفظ عليه، واذا وجد زائداً على ذلك المقدار فلكون الزائد جزء ومتحدداً مع ما يقوم به المعنى يصدق عليه المعنى ايضاً، فالزائد في الفرض الثاني جزء للفرد، لا جزء لمقوم المعنى، ولا خارج عنه. فافهم وتدبر.

الثالث: بعد ما عرفت ما ذكرنا من تصور الجامع على كلا القولين، فاعلم: ان طريق احراز المعنى وتصديق احد القائلين ليس الا التبادر وصحة السلب وعدمهما، فان قطعنا بالمعنى بالتبادر القطعى فهو، والا فقتضى القاعدة التوقف، والوجوه الاخر التي استدلت بها كل من الفريقين لا تخلو عن شيء كما سننبه عليه.

و الانصاف انا لانفهم من الصلاة ونظائرها الا الحقيقة التي تنطبق على الصحيح والفاسد، ونرى ان لفظ الصلاة في قولنا: الصلاة اما صحيحة او فاسدة، ليس فيه تجوز وملاحظة علاقة صورية بين ما اردنا من اللفظ وبين المعنى الحقيقي له، وهذا ظاهر عند من راجع وجدانه وانصف، وكذا نرى من انفسنا ان من صلى صلاة فاسدة لا يصح سلب معنى لفظ الصلاة عما فعله في الخارج ولو قلنا احيانا بان ما فعله ليس بصلاة فليس نفي الصلاة عن فعله كنى الصلاة عن الصوم وغيره من موضوع آخر كالحجر والانسان، اذ يصح الثاني بلاعناية اصلا، بخلاف الاول.

و استدلت ايضاً لمذهب الاعمى بان الصلاة استعملت في غير واحد من الاخبار في الفاسدة، كقوله عليه السلام: بنى الاسلام على الخمس: الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية، ولم يناد احد بشيء كما نودى بالولاية، فاخذ الناس بالاربع وتركوا هذه، فلوان احداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم

يقبل له صوم ولا صلاة»^(١) ومحل الاستشهاد قوله عليه السّلام: «فاخذ الناس بالاربع» وقوله: «فلو ان احداً صام نهاره وقام ليله الخ» وكقوله عليه السّلام: «دعى الصلاة ايام اقرائك»^(٢) حيث ان المراد لو كان الصحيحة لم تكن بقادرة عليها، فلا يجوز نهيها عنها.

و الجواب ان الاطلاق اعم من الحقيقة، مضافاً الى ان لفظ الصلاة في الخبر الثاني استعمل في المعنى المجازى حتى على مذهب الاعمى، لان المنهى عنه من الحائض ليس كلما يطلق عليه معنى لفظ الصلاة، فان الحائض لو أتت بالصلاة فاقدة لبعض الشرائط او الاجزاء المعتبرة فيها من غير جهة الحيض لم يكن ما فعلته محرماً، فالصلاة في قوله عليه السّلام: «دعى الصلاة» استعملت في الفرد الخاص اعنى المستجمع لجميع الاجزاء والشرائط ماعدا كونها حائضاً، واستعمال العام في الخاص مجاز الا ان يقول بارادة الخاص هنا من غير اللفظ. هذا.

و استدل لهم ايضاً بانه لا شبهة في صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلاة في مكان تكره فيه، وحصول الحنث بفعالها، ولو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحة لا يحصل بها الحنث، لان الصلاة الماتى بها فاسدة لاجل النهى عنها، بل يلزم ان يكون فسادها موجباً لصحتها، لانها لو كانت فاسدة لم تكن مخالفة للنهى، ولا وجه لعدم كونها صحيحة الا كونها مخالفة للنهى، هذا بخلاف ما لو كانت الصحة خارجة عن معناها فانه على هذا لا يلزم محذور.

و الجواب أن مدعى الوضع للصحيح لا يدعى انها موضوعة للصحيح من جميع الجهات، حتى من الجهات الطارئة كالنذر وشبهه، بل يدعى أنها موضوعة

(١) الظاهر ان الحديث منقول بالمعنى، فراجع: باب دعائم الاسلام من اصول

الكافي، ج ٢، ص ١٨.

(٢) الوسائل، الباب ٧ من ابواب الحيض، الحديث ٢

للصحيح من حيث الجهات الراجعة الى نفسها، ولو فرض انه يدعى ان الموضوع هو الصحيح الفعلي حتى من الجهات الطارئة فله ان يجيب بان نذر النادر في المقام قرينة على عدم ارادة هذا المعنى، اذ ليس المعنى الماخوذ فيه الصحة من جميع الجهات قابلاً للنهي، ولو فرضنا ان النادر قصد هذا المعنى في نذره نلتزم بعدم انعقاده لعدم صحة تعلق النهي بالفعل المذكور.

و استدلل للصحيح مضافاً الى دعوى التبادر، وصحة السلب من الفاسد، بالأخبار الظاهرة في اثبات بعض الخواص والآثار لحقيقة الصلاة والصوم، مثل قوله عليه السّلام: الصلاة عمود الدين^(١) وانها معراج المؤمن^(٢) وان الصوم جنة من النار^(٣) او نفى الطبيعة بفقدها بعض الشروط والاجزاء مثل قوله عليه السّلام: «لا صلاة الا بطهور»^(٤) وكذا لا صلاة الا بفاتحة الكتاب^(٥) وامثال ذلك.

و الجواب عن الاول: أن الاستدلال بها مبني على إفادة تلك الاخبار ان الآثار المذكورة لتلك الطبائع على اطلاقها، اذ بذلك يستكشف ان الفرد الذي ليس فيه تلك الخواص ليس فرداً لتلك الطبائع، لكن الاخبار المذكورة واردة في بيان خاصية تلك الطبائع من حيث نفسها في مقابل اشياء اخرى، ولا ينافي ان تكون لظهور تلك الخواص في تلك الطبائع شرائط اخرى اضافة عليها، كما يظهر من المراجعة الى امثال هذه العبارات.

(١) بحار الأنوار: ج ٨٢ ص ٢١٨ ح ٣٦٦.

(٢) الظاهر أنّ هذا مستفاد من الخبر لا أنه بنفسه خبر مستقل، راجع بحار الأنوار

ج ٨٢، ص ٢٤٨.

(٣) بحار الأنوار، ج ٩٦، ص ٢٥٥ و ٢٥٦، الحديث ٣٥.

(٤) الوسائل، الباب ١ من ابواب الوضوء، الحديث ١

(٥) الوسائل، الباب ٢٧ من ابواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤. فيه: سألت عن الذي لا يقرأ

بفاتحة الكتاب في صلاته، قال: لا صلاة له الا ان يقرأ بها.

وعن الثاني: أن استعمال هذا التركيب في نفي الصحة شايع في الشرع، بحيث لم يبق له ظهور عرفي في نفي الماهية.

و استدلو ايضاً: بان طريقة الواضعين و ديدنهم وضع الالفاظ للمركبات التامة، كما هو قضية الحكمة الداعية اليه، وان مست الحاجة الى استعمالها في غيرها فلا يقتضى ان يكون على نحو الحقيقة بل ولو كان مسامحة، تنزيلاً للفاقد منزلة الواجد، والظاهر عدم التخطى من الشارع عن هذه الطريقة هذا. ولا يخفى ما فيه، لان دعوى القطع مجازفة، والظن - بعد امكان المنع - لا يغنى من الحق شيئاً.

الرابع: تظهر الثمرة بين القولين في صحة الأخذ بالاطلاق وعدمه، اذ على القول بكون الفاظ العبادات موضوعة للصحيح لا يمكن الاخذ بالاطلاق فيها، اذ مورده بعد الاخذ بمدلول اللفظ الموجود في القضية والشك في القيود الزائدة، والمفروض اجمال مدلول اللفظ، وكل ما احتمل اعتباره قيداً يرجع الى مدخليته في مفهوم اللفظ، وأما بناء على القول الآخر فيصح التمسك بالاطلاق على تقدير تمامية باقي المقدمات، اذ القيد المشكوك مما لا مدخلية له في تحقق الحقيقة التي جعلت موضوعة في القضية.

وكذا تظهر الثمرة بين القولين في الاصل العملي: اذ على القول بالصحيح على نحو ما بيناه في اول البحث لا يحص عن القول بالاحتياط ظاهراً، لكن على القول الآخر يبتنى القول بالبرائة والاحتياط فيه على مسألة الشك في الاقل والاكثر.

الخامس: أن اسامى المعاملات ان قلنا بانها موضوعة للمسببات فلا مجال للنزاع في كونها اسامى للصحيحة منها والأعم، لأن الامر فيها دائري بين الوجود والعدم، لا الصحة والفساد، كما لا يخفى، وإن قلنا بانها موضوعة للاسباب فيأتي النزاع في أنها موضوعة للأعم مما يترتب عليه الاثر او لخصوص الصحيح، اعنى ما يترتب عليه الاثر.

و على كل حال فلا مانع من الاخذ بالاطلاق فيها: أما بناء على كونها موضوعة للاسباب من دون ملاحظة حصول الاثر فواضح، وأما على القول بكونها موضوعة لخصوص الاسباب المؤثرة للاثر او موضوعة لنفس المسبب فلان لمفاهيمها مصاديق عرفية، والاحكام المتعلقة بالعناوين في القضية اللفظية التي وردت لبيان تفهيم المراد تحمل على المصاديق العرفية لها، وبعد تعلق الحكم في القضية اللفظية بالمصاديق العرفية يستكشف ان الشيء الذي يحكم العرف بانه مصداق يراه الشارع مصداقاً ايضاً، ولذا تراهم يتمسكون في ابواب المعاملات باطلاقات ادلتها، مع ذهابهم الى كونها موضوعة للصحيح، نعم لو شك في الصدق العرفي فلا مجال للاخذ بالاطلاق، فليتدبر في المقام.

[في استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد]

ومنها: أنه اختلف في جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد، بان يراد كل واحد مستقلاً كما اذا استعمل فيه وحده على اقوال لا يهمننا ذكرها بعدما تطلع على ما هو الحق في هذا الباب.

و الحق الجواز، بل لعله يعد في بعض الاوقات من محسنات الكلام، لان ما وضع له اللفظ هو ذوات المعاني باوضاع عديدة، وليس في كل وضع تقييد المعنى بكونه مع قيد الوحدة بالوجدان، ولا يكون منع من جهة الواضع ايضاً، ضرورة ان كل احد لو راجع نفسه حين كونه واضعاً للفظ زيد بازاء ولده ليس مانعاً من استعمال ذلك اللفظ في غيره، ولا يتصور مانع عقلي في المقام، فالمجوز للاستعمال موجود، وهو الوضع، وليس هناك ما يقبل المنع.

و ذهب شيخنا الاستاذ «دام بقاءه» إلى الاستحالة العقلية، قال في الكفاية: ان حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لارادة المعنى بل وجهاً وعنواناً له، كانه يلقي اليه نفس المعنى، ولذا يسرى اليه قبحه وحسنه، ولا يمكن جعل اللفظ كذلك الا للمعنى واحد، ضرورة ان لحاظه هكذا في ارادة معنى ينافي

لحظه كذلك في ارادة الآخر، حيث ان لحظه كذلك لا يكاد يكون الا بتبع لحاظ المعنى فانياً فيه، فناء الوجه في ذي الوجه، والعنوان في المعنون، ومعه كيف يمكن ارادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد، مع استلزامه للحاظ آخر غير لحظه كذلك في هذه الحال «انتهى» (١).

اقول: يمكن ان يكون حاصل مرامه «دام بقاه» انه بعد ما يكون اللفظ وجهاً وإشارة الى ذات المعنى فاللفظ من حيث كونه إشارة الى معناه ليس إشارة الى آخر، لتباين المعنيين، وبالعكس، ولو جعل إشارة واحدة ووجهاً واحداً لكلا المعنيين فهو من باب استعمال واحد في معنى واحد، لان المعنيين بهذا اللحاظ يكونان معنى واحداً في هذا الاستعمال، نظير استعمال لفظ اثنين في معناه، فاستعمال اللفظ في المعنيين غير معقول.

قلت: لا اشكال في امكان ارادة الشئيين من لفظ واحد على نحو بقائهما على صفة التعدد، كما انه لا إشكال في امكان إرادتهما على نحو الوحدة الاعتبارية، فلو استعمل لفظ في المتعدد على النحو الثاني فلا اشكال في انه من باب استعمال اللفظ في المعنى الواحد، فان كان ذلك المعنى موضوعاً له اللفظ يكون الاستعمال حقيقياً والا يكون مجازياً، وان استعمل في المتعدد على النحو الاول يكون من باب استعمال اللفظ الواحد في المعنيين، وحينئذ ان كان الملحوظ في هذا الاستعمال هو الوضعين فيكون من باب استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقيين، وان كان الملحوظ ثبوت العلاقة في كل منهما فيكون من باب استعمال اللفظ في المجازيين، وان كان الملحوظ ثبوت العلاقة في احدهما والوضع في الآخر فيكون من باب استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي.

وليت شعري أن دعوى الاستحالة هل هي راجعة الى ارادة الانسان الذوات المتعددة من دون ملاحظة عنوان الاجتماع؟ او راجعة الى امر آخر؟

فان كانت راجعة إلى الاول فيرده وقوع هذا الامر في العام الاستغراقي، فانه انما صار كذلك لعدم ملاحظة الأمر هيئة الاجتماع في مرتبة تعلق الحكم، بل لاحظ الآحاد كلامها اجمالاً على انفرادها، غاية الامر هذه الملاحظة في العام الاستغراقي انما هي في مرتبة تعلق الحكم دون الاستعمال، فاذا صار هذا النحو من الملاحظة اعنى ملاحظة الآحاد على انفرادها ممكناً في مرتبة تعلق الحكم فليكن ممكناً في مرحلة الاستعمال، فكما ان كل واحد في الاول يكون مورداً للحكم مستقلاً كذلك في الثاني يصير مستعملاً فيه، وليت شعري أي فرق بين ملاحظة الآحاد بذواتها في مرتبة تعلق الحكم؟ وملاحظتها كذلك في مرتبة الاستعمال؟ وايضاً من المعلوم امكان الوضع عاماً والموضوع له خاصاً، وهو بان يلاحظ الواضع معنى عاماً ويوضع اللفظ بازاء خصوصياته فيكون كل من الجزئيات موضوعاً له، ولو عمل الشخص هذه المعاملة في مرحلة الاستعمال بان يلاحظ معنى عاماً مرآةً للخصوصيات، واستعمل اللفظ في تلك الخصوصيات، يصير كل واحد منها مستعملاً فيه، كما انه صار في الصورة الاولى موضوعاً له. وان كانت الدعوى راجعة الى امر آخر فلا نعقل وجهاً آخر للاستحالة، ولا أستبعد كون ذلك من قصورى لادراكها.

واما ادلة القائلين بالمنع من قبل الوضع فوهونة جداً، فإن اعتبار قيد الوحدة في المعنى مما يقطع بخلافه، وكون الموضوع له في حال الوحدة لا يقتضى الاعدم كون المعنى الآخر موضوعاً له بهذا الوضع، ويتبعه عدم صحة الاستعمال فيه بملاحظة هذا الوضع، ولا يوجب ذلك عدم وضع آخر له ولا عدم صحة استعماله بملاحظة ذلك الوضع الآخر فيه.

واما تجويز البعض ذلك في التثنية والجمع بملاحظة وضعها لافادة التعدد، بخلاف المفرد، فمدفوع، بان علامة التثنية والجمع تدل على تكرار ما افاده المفرد، لا على حقيقة أخرى في قبال الحقيقة التي دل عليها المفرد، كيف ولو كانت كذلك لما دلت علامة التثنية على التعدد، لان المفرد الذي دخل عليه

تلك العلامة افاد معنى واحداً، والعلامة أيضاً افادت معنى واحداً فاين التعدد المستفاد من علامة التثنية. هذا

[في المشتق]

ومنها: اختلفوا في معاني بعض المشتقات، من قبيل اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وامثال ذلك مما يجرى على الذوات ويحمل عليها على نحو من الحمل، هل هي ما يطلق على الذوات في خصوص حال التلبس؟ او معانيها اعم من ذلك بمعنى انها موضوعة لمعان تحمل على الذوات وان انقضى عنها التلبس؟ بعد الاتفاق على ان اطلاقها على الذوات التي لم تلبس بعد بملاحظة الزمن الآتي مجاز.

و تنقيح المرام يستدعى رسم امور:

احدها: أن النزاع ليس في جميع المشتقات، لان الماضي والمضارع والأمر والنهي خارجة عن محل النزاع قطعاً، وكذا المصادر وان قلنا بانها مشتقات ايضاً، وكذا ليس النزاع مختصاً بالمشتقات الجارية على الذوات، من قبيل اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وامثال ذلك، بل يجرى في كل لفظ موضوع بازاء مفهوم منتزع من الذوات باعتبار عروض أمر خارج عنها، مثل الزوج والعبد والحر وامثال ذلك، وان كان من الجوامد، فالنزاع في المقام راجع الى ان الالفاظ الموضوعه بازاء المفاهيم المنتزعة من الذوات باعتبار الامور الخارجة عنها هل هي موضوعة للمتلبس الفعلي بذلك العارض او مايعمه وما انقضى عنه ذلك العارض، سواء كان من المشتقات ام من الجوامد.

نعم الالفاظ الموضوعه بازاء المفاهيم المنتزعة من الذاتيات من دون ملاحظة امر خارج عنها ليست محلاً للنزاع، اذ لا شبهة لاحد ان لفظ الانسان والحجر والماء والنار وامثالها لا تطلق على ما كان كذلك ثم انخلعت عنه تلك الصور النوعية.

و الدليل على ما ذكرنا من دخول مثل الزوج وامثاله في محل النزاع ما عن الايضاح في باب الرضاع في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان ارضعتا زوجته الصغيرة قال: تحرم^(١) المرضعة الاولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين، واما المرضعة الآخرة ففي تحريمها خلاف، فاختر والدي المصنف وابن ادريس تحريمها، لان هذه يصدق عليها ام زوجته، لانه لا يشترط في صدق المشتق بقاء المعنى المشتق منه^(٢) وعن المسالك في هذه المسألة ابتناء الحكم على الخلاف في مسألة المشتق^(٣).

الثاني: اتفق اهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان، ومنه الصفات الجارية على الذوات، بخلاف الافعال، فقد اشتهر بينهم دلالتها على الزمان حتى جعلوا الاقتران باحد الازمنة من اجزاء معرفتها.

و الحق في المقام ان يقال: ان الامر والنهي لا يدلان على الزمان اصلاً، بداهة أن قول القائل «اضرب» لا تدل الا على ارادة وقوع الفعل من الفاعل إما في الآن الحاضر او المتأخر، فلا دلالة له على واحد منهما، نعم زمان الحال ظرف لانشاء المنشى كما انه ظرف لاجبار المخبر في القضية الخبرية، وكذا الكلام في النهي.

(١) وقد يتوهم جريان النزاع في المرضعة الاولى ايضاً، اذ بعد تحقق الرضاع الكامل كما يحدث عنوان الامومة يزول عنوان الزوجية، فلا يتحقق عنوان ام الزوجة على القول بالاخص، ويجاب بتعيين القول بجرمتها على القول بالاخص ايضاً، لان بقاء كلتا الزوجتين مناف لادلة حرمة ام الزوجة والريسية، وارتفاع احدهما معينا ترجيح بلا مرجح، فتعين ارتفاع كليهما (منه) دامت ايام افاضاته.

(٢) ايضاح الفوائد، ذيل البحث عن احكام الرضاع، ج٣، ص ٥٢، الا ان فيه بعد العبارة المنقولة في المتن: «فكذا هنا». وهو يمنع دلالة.

(٣) مسالك الافهام، ذيل المسألة الرابعة من احكام الرضاع، وقد اختار الحرمة قال: لان الاصح انه لا يشترط في صدق المشتق بقاء المعنى، فتدخل تحت قوله: وامهات نسائكم.

وأما فعل الماضي فالظاهر ان دلالته على مضى صدور الفعل عن الفاعل مما ليس قابلاً للانكار، والمقصود من المضى المضى بالنسبة الى حال الاطلاق حتى يشمل مثل يجي ء زيد غداً وقد ضرب غلامه في الساعة التي قبل مجيئه، ولا يخفى ان المعنى الذي ذكرنا غير اعتبار الزمان في الفعل، لان المضى قد ينسب الى نفس الزمان ويقال: مضى الزمان، فن انكر اعتبار الزمان في الفعل الماضي فان كان مقصوده ما ذكرنا فحجاً بالوفاق، وان انكر دلالته على المضى الذي ذكرنا فالتبادر حجة عليه.

و اما المضارع فقد اشتهر انه يدل على نسبة الفعل الى الفاعل في زمان اعم من الحال والاستقبال.

فان اريد من الحال الحال الذي يعتبر في مثل قائم وقاعد وامثالهما عند من اعتبره فالوجدان شاهد على خلافه، لظهور عدم صحة اطلاق قولك: «يقوم» على من كان متلبساً بالقيام فعلاً، وكذلك قولك «يقعد» على من كان متلبساً بالعود، واما اطلاق يصل ويذكر ويقرأ ويتكلم وامثال ما ذكر على المتلبس بتلك المبادئ فانما هو بملاحظة الاجزاء اللاحقة التي لم توجد بعد، كما انه يصح الاطلاق بنحو المضى بملاحظة الاجزاء الماضية السابقة، وكذا يصح التعبير بنحو الوصف نحو ذاكر ومصلى وقارى ومتكلم بلحاظ أن المجموع وجود واحد متلبس به فعلاً والحاصل ان اطلاق صيغ المضارع يصح فيما لم يكن الفاعل حين الاطلاق متلبساً بالفعل.

و ان أراد من الحال الحال العرفي اعنى الزمان المتصل بحال الاطلاق فهو مرتبة من مراتب الاستقبال، وليس فعل المضارع دالاً على الاستقبال، نعم لما لا يدل على مرتبة خاصة من الاستقبال يصح اطلاقه على أي مرتبة منه، ولو اطلق الحال على هذه المرتبة من الاستقبال يمكن اطلاقه على هذه المرتبة من الماضي ايضاً، فهلا قيل بان فعل الماضي يدل على الماضي والحال.

و كيف كان تحصل من جميع ما ذكرنا ان الماضي يدل على انتساب المبدأ

بالفاعل على نحو المضى بالنسبة الى حال الاطلاق، والمضارع يدل على انتسابه به بعد حال الاطلاق.

ومما ذكرنا يعلم ان نسبة بعض الصيغ الماضية الى البارى «جل ذكره» من قبيل علم الله او الى نفس الزمان ليس فيه تجوز وتجريد فليتدبر.

الثالث: المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال الاطلاق والاجراء لا حال النطق، ضرورة عدم تطرق التوهم الى ان مثل زيد كان ضارباً بالامس او يكون ضارباً غداً مجاز، وما قيل من الاتفاق على أن مثل زيد ضارب غداً مجاز لعله فيما اذا كان الغد قيداً للتلبس بالمبدأ مع فعلية الاطلاق، لا فيما اذا كان ظرفاً للاطلاق.

وبالجملة لا ينبغي الاشكال في كون المشتق حقيقة فيما تلبس بالمبدأ في ظرف الحمل والاطلاق، وان كان ماضياً او مستقبلاً بالنسبة الى زمان النطق، وانما الاشكال في انه هل يختص معناه بذلك؟ او يعمه وما انقضى عنه المبدء في ظرف الحمل والاطلاق؟.

الرابع: المشتقات الدالة على الحرفة والملكة والصنعة كسائر المشتقات في مفاد الهياة من دون تفاوت أصلاً، وصحة اطلاقها على من ليس متلبساً بالمبدأ فعلاً بل كان متلبساً قبل ذلك من دون اشكال من جهة احد امرين: إما استعمال اللفظ الدال على المبدء في ملكة ذلك او حرفته او صنعته، وإما من جهة تنزيل الشخص منزلة المتصف بالمبدأ دائماً، لاشتغاله به غالباً بحيث يعد زمان فراغه كالعدم، او لكونه ذاقوة قريبة بالفعل بحيث يتمكن من تحصيله عن سهولة، فيصح ان يدعى انه واجد له، والظاهر هو الثاني، وعلى اى حال هياة المشتق استعملت في المعنى الذي استعملت فيه في باقي الموارد.

الخامس: انه لا أصل في المسألة يرجع اليه في تعيين المعنى الموضوع له، كما هو واضح، بل المعين الرجوع الى الاصل العملى، وهو يختلف باختلاف المقامات فاذا وجب اكرام العالم في حال اتصاف زيد بالعلم ثم زالت عنه تلك

الصفة فقتضى الاستصحاب بقاء الوجوب، وإذا وجب في حال زوال تلك الصفة فقتضى الاصل البرائة عن التكليف.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: اختلف في المسألة وقيل فيها اقوال عديدة لا يهمننا ذكرها خوفاً عن التطويل.

و الحق انها موضوعة لمعنى يعتبر فيه التلبس الفعلى، ولا يطلق حقيقة الا على من كان متصفا بالمبدأ فعلا.

و الدليل على ذلك: أنك عرفت عدم اعتبار المضى والاستقبال والحال في معاني الاسماء، وبعد ما فرضنا عدم اعتبار ما ذكر في مثل ضارب وامثاله من المشتقات فلم يكن مفاهيمها الا ما اخذ من الذوات مع اعتبار تلبسها بالمبادي الخاصة، إما على نحو التقييد والتركيب، وإما على نحو انتزاع المعنى البسيط كما سيأتي، وعلى أي حال المعنى المتحقق بالذات والمبدأ من دون اعتبار امر زائد لا يصدق الا على الذات مع المبدأ، لدخالة المبدء في تحقق المعنى بنحو من الدخالة.

و بعبارة اخرى: فكما أن العناوين المأخوذة من الذاتيات لا تصدق الا على ما كان واجداً لها، كالانسان والحجر والماء والنار، كذلك العناوين التي تتحقق بواسطة عروض العوارض، اذ وجه عدم صدق العناوين المأخوذة من الذاتيات الا على ما كان واجداً لها أنها ما اخذت الا من الوجودات الخاصة من جهة كفياتها الفعلية من دون اعتبار المضى والاستقبال، والا كان من الممكن ان يوضع لفظ الانسان لمفهوم يصدق حتى بعد صيرورته تراباً، كأن يوضع لمن كان له الحيوانية والنطق في زمان ما مثلاً، او يوضع لفظ الماء لما كان جسماً سيالاً في زمن ما، والحاصل ان العناوين المأخوذة من الوجودات بملاحظة بعض الخصوصيات اذا لم يلاحظ شيء زائد عليها لا تطلق الا على تلك الوجودات مع تلك الخصوصيات، سواء كانت تلك الخصوصيات من ذاتيات الشيء او من العوارض، ولعل هذا بمكان من الوضوح، ولعمري أن

ملاحظة ما ذكرنا في المقام تكفي المتأمل.

حجة من ذهب الى ان المشتق موضوع للاعم من المتلبس ومن انقضى عنه المبدأ امور مذكورة في الكتب المفصلة، والجواب عنها يظهر لك بادنى تأمل.

و من جملتها: استدلال الامام عليه السّلام بقوله تعالى: لا ينال عهدى الظالمين على عدم لياقة من عبدالصنم لمنصب الامامة، تعريضا بمن تصدى لها بعد عبادته الاوثان مدة^(١)، ومن المعلوم ان صحة الاستدلال المذكور تتوقف على كون المشتق موضوعا للاعم، اذ الظاهر ان حال الاطلاق متحد مع حال عدم نيل العهد، فلو لم يكن حقيقة فيما يصح اطلاقه حال الانقضاء لما صح التمسك بالآية لعدم قابلية الجماعة المعهودين الذين تصدوا الامامة.

و الجواب: أن الظلم على قسمين: قسم له دوام واستمرار مثل الكفر والشرك، وقسم ليس له الا وجود آني، من قبيل الضرب والقتل وامثال ذلك، وهو بمقتضى الاطلاق بكلا قسميه موضوع للقضية، والحكم المرتب على ذلك الموضوع امر له استمرار، اذ لا معنى لعدم نيل الخلافة في الآن العقلي، فاذا جعل الموضوع الذي ليس له الا وجود آني موضوعاً لامر مستمر يعلم ان الموضوع لذلك الامر ليس الا نفس ذلك الوجود الآني، وليس لبقائه دخل اذ لا بقاء له بمقتضى الفرض، فمقتضى الآية - والله أعلم - أن من تصدى للظلم في زمن غير قابل لمنصب الامامة وان انقضى عنه الظلم، ولا يتفاوت في حمل الآية الشريفة على المعنى الذي ذكرنا بين ان نقول بان المشتق حقيقه في الاخص او في الاعم، اذ الحكم المذكور في القضية ليس قابلاً لان يترتب الا على من انقضى عنه المبدأ، فاختلف المبنى في المشتق لا يوجب اختلاف معنى الآية، فلا يصير احتجاج الامام عليه السّلام بها دليلاً لاحدى الطائفتين^(٢) كما لا يخفى.

(١) اصول الكافي: باب طبقات الانبياء والرسول، ج ١، ص ٧٥.

(٢) لا يقال: بل يصير دليلاً للقائل بالاعم، لعدم تمامية الاحتجاج على القول الآخر،

[في بساطة مفهوم المشتق او تركيبه]

تممة: هل المشتقات موضوعة لمفاهيم بسيطة تنطبق على الذوات؟ او هي موضوعة للمعاني المركبة؟ وعلى الاول: هل يكون ذلك المفهوم البسيط الذي فرضناه معنى للمشتق قابلا للانحلال الى الاجزاء؟ او لا يكون كذلك؟
 قد يقال: انها موضوعة للمعاني البسيطة التي لا يكون لها جزء حتى عند التحليل، نظرا الى ما يستفاد مما نقل من اهل المعقول من ان الفرق بين المشتق ومبده هو الفرق بين الشيء لا بشرط والشيء بشرط لا، وظاهر هذا الكلام بل صريحه أن المشتق والمبدأ يشتر كان في اصل المعنى ويختلفان بملاحظه الاعتبار.

و تحقيق المقام أن الاعراض و ان كان لها وجود ولكن ليس وجودها الا مندكا في وجود المحل بحيث يعد من اطوار المحل وكيفياته، وهذا النحو من الوجود التبعي الاندكاكى قابل لان يلاحظ في الذهن على قسمين: تارة يلاحظ على نحو يحكى عن الوجود التبعي المنذك في الغير، وهو المراد من قولهم: «ملاحظته على نحو اللا بشرط» وأخرى يلاحظ على نحو الاستقلال ويتصور بجياله في قبال وجود المحل، وهو المراد من قولهم «ملاحظته على نحو بشرط لا» فاذا لوحظ على النحو الاول يكون عين المحل، لانه من كيفيات وجود المحل واطواره، وليس وجودا مستقلا في قبالة، واذا لوحظ على النحو الثاني فهو وجود مستقل

لحصول الاجمال بواسطة تعارض ظهور مادة الظلم في شمول القسمين مع ظهور هيئة القضية في وحدة زمان عدم النيل مع زمان جرى الظلم، ولا ترجيح.

لانا نقول: ظهور المادة اقوى، فانا وان لم نقل بانصرافها الى الافراد الآنية من قبيل القتل والضرب وشبههما ولكن دعوى قوة ظهور هذه الافراد منها بحيث تآبى عن التخصيص بغيرها واخراج هذه عنها غير بعيدة، بل قريبة جداً (منه).

في قبال المحل، وعلى النحو الاول يصح ان يقال: باتحاده مع المحل وهو مفاد هيئة المشتق كضارب وقاتل وقاعد وامثالها، مما يحمل على الذوات، وعلى النحو الثاني هو مفاد الالفاظ الدالة على المواد كضرب وقعود ونحوهما، ونظير ما ذكرنا هنا من الاعتبارين ذكروا في اجزاء المركب، من انها بملاحظتها لا بشرط هي عين الكل، وبملاحظتها بشرط لا هي غيره ومقدمة لوجوده. هذا

و الانصاف ان الاتحاد المستفاد من هيئة المشتقات مع الذوات غير الاتحاد الملحوظ في العرض باعتبار قيامه بالمحل، فان معنى اتحاد العرض مع المحل عدم كونه محدودا بحد مستقل، لا انه متحد بحيث لم يكن له ميز بنحو من الانحاء، كيف وقد يشار الى العرض في حال قيامه بالمحل في الخارج، ويحكم عليه بحكم ينحصر ولا يعم المحل، كقولك مشيرا الى السواد القائم بجسم بان هذا لون، والحاصل ان هذا الاتحاد نظير اتحاد اجزاء المركب، فان معنى اتحادهما ان محدودا بحد واحد وان كان كل منها ممتازا عن الآخر من وجوه اخرى، بل يمكن ان يكون كل منها معروضاً لعرض مضاد لعرض الآخر، والمعنى المستفاد من لفظ ضارب مثلا الذي يحمل على الذات في الخارج هو معنى يتحد مع الذات، بحيث لا يكون بينهما ميز في الخارج بوجه، ولعل هذا واضح بعد ادنى تأمل.

وتظهر الثمرة بين هذا المعنى الذي ادعيناه للفظ المشتقات وبين ما يقوله اهل المعقول أنه لو قال الأمر: «جئني بالضارب ولا تجئني بالقاعد» فلا بد من تعيين احد الخطأ بين في مورد الاجتماع، بناء على عدم جواز اجتماع الامر والنهي بناء على ما ذكرنا للمشتق من المدلول، فان معنى القائم والضارب انطبقا في الخارج على الوجود الشخصي، واما بناء على ما ذكره اهل المعقول فلاتنا في بينهما، لان مورد الامر هو الهيئة الخاصة المرتبطة بالمحل، ومورد النهي هيئة اخرى كذلك، ونفس المحل خارج عن مورد الامر والنهي، والحاصل ان مقتضى ما ذكرنا أن مفهوم المشتق هو مفهوم آخر مباين لمفهوم المبدأ لا انها متحدان ذاتا مختلفان بالاعتبار.

و هل يكون هذا المفهوم مركبا من الذات وغيرها كما اشتهر في السننهم من ان معنى الضارب مثلا ذات ثبت له الضرب، وكذا باقى المشتقات، أو لا يكون كذلك، بل هو مفهوم واحد من دون اعتبار تركيب فيه، وان جاز التحليل في مقام شرح المفهوم، كما يصح ان يقال في مقام شرح مفهوم الحجرانه شيء او ذات ثبت له الحجرية.

الحق هو الثاني لانا بعد المراجعة الى انفسنا لانفهم من لفظ ضارب مثلا الا معنى يعبر عنه بالفارسية بـ«زننده» وبعبارة اخرى «دارای ضرب» ولا اشكال في وحدة هذا المفهوم الذي ذكرنا، وان جاز في مقام الشرح ان يقال: اي شيء او ذات ثبت له الضرب، وليس في باب فهم معاني الالفاظ شيء امتن من الرجوع الى الوجدان.

وقد استدلل على عدم اعتبار الذات في مفهوم المشتق بما لا يخلو عن الاشكال:

قال السيد الشريف (١) في وجه عدم اعتبار الذات في مفهوم المشتقات على ما حكى عنه: إنها لو كانت ماخوذة فيها بمفهومها لزم دخول العرض العام في الفصل، فان لفظ الناطق الذي يؤتى به في مقام ذكر فصل الانسان من المشتقات، فلو اعتبر فيه مفهوم الذات لزم ما ذكر، من دخول العرض العام في الفصل، ولو كانت معتبرة بمصداقها لزم انقلاب مادة الامكان الخاص ضرورة، فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري. «هذا ملخص ما افاده».

وفيه امكان اختيار الشق الاول والالتزام بان ما هو مفهوم لفظ الناطق ليس بفصل حقيقة، إنا بتجريد المفهوم عن الذات ثم جعله فصلا للانسان، وإنا بان ما هو فصل حقيقة غير معلوم، وانما جعل هذا مكان الفصل لكونه من

(١) في حواشيه على شرح المطالع.

خواص الانسان، فعلى هذا فلا بأس باخذ مفهوم الشيء او الذات في الناطق، فانه وان كان عرضاً عاماً للانسان ولكنه بعد تقييده بالنطق يصير من خواصه، وكذا امكان اختيار الشق الثاني وبجواب بان المحمول ليس مصداق الذات او الشيء مجرداً عن الوصف، بل هو مقيد بالوصف، وعليه فلا يلزم انقلاب مادة الامكان الخاص ضرورة، ضرورة ان كون زيد زيداً المتصف بالضرب ليس ضرورياً. غاية ما يمكن ان يقال في توجيه هذا الكلام ان القضايا المشتملة على الاوصاف تدل على الاخبار بوقوع تلك الاوصاف وان لم تكن الاوصاف المذكورة محمولة في القضية، مثلاً لو قلت: اكرمت اليوم زيدا العالم تدل القضية على حكائتين: احدهما حكاية ان زيدا عالم، وأخرى حكاية اكرامك اياه، وعلى هذا فقولك: زيد ضارب لو كان معناه زيد المتصف بالضرب فيدل هذا القول على اخبار اتصاف زيد بالضرب وعلى ان زيداً المتصف بالضرب زيد، ولا اشكال في ان الاخبار الثاني بديهي وان كان الاول ليس كذلك، فالقضية بناء على هذا تشتمل على قضية ضرورة وقضية ممكنة، مع انه لا شبهة لاحد في ان قولنا زيد ضارب لا يفيد امراً ضرورياً.

وفيه ان احتمال القضية المشتملة على الاوصاف على حكائتها انما هو باخلال النسبة التامة الموجودة فيها، لا انها مركبة من قضيتين او القضايا وتلك النسبة الواحدة ينظر فيها فان كانت مثبتة لامر ضروري تعد القضية من الضرورية، وان كانت مثبتة لامر ممكن تعد من الممكنة، ولا شبهة في ان النسبة التامة الواقعة بين الذات المقيدة بقيد ممكن والذات المجردة لا تحكى امراً ضرورياً، وهذا واضح.

فائدة

لا اشكال في الفاظ المشتقات الجارية عليه سبحانه، ولا حاجة الى ارتكاب النقل او التجوز فيها، بملاحظة أن المعتبر في معنى المشتق ذات ثبت له

المبدء فلا يتمشى في صفاته تعالى، بناء على المذهب الحق من عينيتها مع ذاته سبحانه.

وجه عدم الاشكال انه كما أن الذهن يلاحظ القطرة تارة بجد ماء الحوض مثلاً، واخرى بجد مستقل، وفي كل منهما يعتبر الملحوظ امراً خارجياً، كذلك لا مانع في صفاته تعالى من ان يعتبر الذهن ذاتاً ومبدءاً وعروضاً للثاني على الاول، وينتزع من الذات المعروضة مفهوماً يعبر عنه بالمشتق، ومن المبدء العارض مفهوماً آخر يعبر عنه بالمبدء، ولا ينافي ذلك مع اعتقاد العينية، كما أن ملاحظة القطرة بجد الاستقلال لا ينافي اعتقاد عينيتها مع ماء الحوض.

و من هنا يظهر الخدشة فيما تفصى به الكفاية عن الاشكال، من كفاية التعدد المفهومي بين الذات والمبدء مع وجود العينية الخارجية في صحة الحمل، فان هذا المعنى موجود بعينه في مبدء المشتقات المذكورة مع ذاته سبحانه مع عدم صحة الحمل.

هنا تمت المقدمات، فلنشرع في المقاصد:

المقصد الأوّل

فيما يتعلق بالاوامر

وتمام الكلام فيه في طي فصول:

الفصل الأوّل:

في تحقيق معنى صيغة افعال وما في معناها، وتميز معناها عن معنى الجملة الخبرية.

فنقول قد يقال في الفرق بينهما: إن الجمل الخبرية موضوعة للحكاية عن مداليلها في نفس الامر وفي ظرف ثبوتها، سواء كان المحكى بها مما كان موطنه في الخارج كقيام زيد، ام كان موطنه في النفس كعلمه، والمستفاد من هيئة افعال ليس حكاية عن تحقق الطلب في موطنه، بل هو معنى يوجد بنفس القول، بعد ما لم يكن قبل هذا القول له عين ولا أثر.

وقيل في توضيح ذلك: ان مفهوم الطلب له مصداق واقعي يوجد في النفس ويحمل عليه ذلك المفهوم بالحمل الشايع الصناعى، وله مصداق اعتباري وهو ان يقصد المتكلم بقوله: «اضرب» ايقاعه بهذا الكلام، وهذا نحو من الوجود وربما يكون منشأ لانتزاع اعتبار يترتب عليه شرعا وعرفا آثار، وهكذا الحال في ساير الالفاظ الدالة على المعاني الانشائية كليت ولعل وامثال ذلك .

والحاصل في الفرق بين الجمل الخبرية والانشائية على ما ذهب اليه بعض أن مداليل تلك الالفاظ توجد بنفس تلك الالفاظ اعتبارا، ولا يعتبر في تحقق مداليلها سوى قصد وقوعها بتلك الالفاظ، سواء كان مع تلك المداليل ما يعد

مصدقاَ واقعيا وفردا حقيقيا ام لا، نعم الغالب كون انشاء تلك المداليل ملازماً مع المصاديق الواقعية بمعنى أن الغالب أن المرید لضرب زيد واقعاَ يبعث المخاطب نحوه، وكذا المتمنى واقعاَ، وكذا المترجى كذا يتكلم بكلمة ليت ولعل. هذا

ولى فيما ذكر نظر: اما كون الجمل الخبرية موضوعة لان تحكى عن مداليلها في موطنها، ففيه، أن مجرد حكاية اللفظ عن المعنى في الموطن لا يوجب اطلاق الجمل الخبرية عليه، ولا يصير بذلك قابلا للصدق والكذب، فان قولنا: «قيام زيد في الخارج» يحكى عن معنى قيام زيد في الخارج، ضرورة كونه معنى اللفظ المذكور، واللفظ يحكى عن معناه بالضرورة، ومع ذلك لا يكون جملة خبرية.

فالتحقيق: انه لا بد من اعتبار امر زائد على ما ذكر حتى يصير الجملة به جملة يصح السكوت عندها، وهو وجود النسبة التامة، ولا شبهة في أن النسب المتحققة في الخارج ليست على قسمين: قسم منها تامة، وقسم منها ناقصة، بل النقص والتام انما هما باعتبار الذهن، فكل نسبة ليس فيها الا مجرد التصور تسمى نسبة ناقصة، وكل نسبة تشتمل على الاذعان بالوقوع تسمى نسبة تامة. ثم ان الاذعان بالوقوع المأخوذ في الجمل الخبرية ليس هو العلم الواقعي بوقوع النسبة، ضرورة انه قد يخبر المتكلم وهو شك، بل قد يخبر وهو عالم بعدم الوقوع، بل المراد منه هو عقد القلب على الوقوع جعلاً، على نحو ما يكون القاطع معتقداً، وكان سيدنا الاستاذ «نور الله ضريحه» يعبر عن هذا المعنى بالتجزم.

و حاصل الكلام انه كما ان العلم قد يتحقق في النفس بوجود أسبابه كذلك قد يخلق النفس حالة وصفة على نحو العلم حاكية عن الخارج، فاذا تحقق هذا المعنى في الكلام يصير جملة يصح السكوت عليها، لان تلك الصفة الموجودة تحكى جزماً عن تحقق النسبة في الخارج، ويتصف الكلام بالقابلية

للصدق والكذب بالمطابقة والمخالفة. هذا في الجمل الخبرية (١٥٥).

وأما الإنشائيات فكون الالفاظ فيها علة لتحقق معانيها مما لم أفهم له معنى محصلاً، ضرورة عدم كون تلك العلية من ذاتيات اللفظ، وما ليس علة ذاتاً لا يمكن جعله علة، لما تقرر في محله من عدم قابلية العلية وامثالها للجعل.

والذي اتعقل من الإنشائيات أنها موضوعة لان تحكى عن حقائق موجودة في النفس، مثلاً، هيئة افعال موضوعة لان تحكى عن حقيقة الارادة الموجودة في النفس، فاذا قال المتكلم: اضرب زيداً وكان في النفس مريداً لذلك فقد اعطت الهيئة المذكورة معناها، واذا قال ذلك ولم يكن مريداً واقعا فالهيئة المذكورة ما استعملت في معناها، نعم بملاحظة حكايتها عن معناها ينتزع عنوان آخر لم يكن متحققاً قبل ذلك، وهو عنوان يسمى بالوجوب، وليس هذا العنوان المتأخر معنى الهيئة، اذ هو منتزع من كشف اللفظ عن معناه ولا يعقل ان يكون عين معناه.

فان قلت: قد يؤتى بالالفاظ الدالة على المعاني الإنشائية، وليس في نفس المرید معانيها، مثلاً، قد يصدر من المتكلم صيغة إفعال كذا في مقام امتحان العبد او في مقام التعجيز وامثال ذلك، وقد يتكلم بلفظة ليت ولعل ولا معنى في النفس يطلق عليه التمني او الترجى، فيلزم مما ذكرت أن تكون الالفاظ في الموارد المذكورة غير مستعملة اصلاً او مستعملة في غير ما وضعت له، والالتزام بكل منها لا سيما الاول خلاف الوجدان.

قلت: تحقق صفة الارادة او التمني او الترجى في النفس قد يكون لتحقق مبادئها في متعلقاتها، كمن اعتقد المنفعة في ضرب زيد فتحققت في نفسه ارادته، او اعتقد المنفعة في شيء مع الاعتقاد بعدم وقوعه فتحققت في نفسه حالة تسمى بالتمني، او اعتقد النفع في شيء مع احتمال وقوعه فتحققت في نفسه حالة تسمى بالترجى، وقد يكون تحقق تلك الصفات في النفس لا من جهة متعلقاتها بل توجد النفس تلك الصفات من جهة مصلحة في نفسها، كما

نشاهد ذلك وجداناً في الإرادة التكوينية قد توجد لها النفس لمنفعة فيها مع القطع بعدم منفعة في متعلقها ويترتب عليها الاثر، مثال ذلك: ان اتمام الصلاة من المسافر يتوقف على قصد الاقامة عشرة ايام في بلد من دون مدخلية لبقائه في ذلك البلد بذلك المقدار وجوداً وعدمياً، ولذا لو بقي في بلد بالمقدار المذكور من دون القصد لا يتم، وكذا لو لم يبق بذلك المقدار ولكن قصد من اول الامر ببقائه بذلك المقدار يتم، ومع ذلك يتمشى قصد البقاء من المكلف مع علمه بان ما هو المقصود ليس منشأ للاثر المهم، وانما يترتب الاثر على نفس القصد، ومنع تمشى القصد منه مع هذا الحال خلاف ما نشاهد من الوجدان، كما هو واضح، فتعين ان الإرادة قد توجد لها النفس لمنفعة فيها لا في المراد، فاذا صح ذلك في الإرادة التكوينية صح في التشريعية ايضاً، لانها ليست بازيد مؤنة منها، وكذا الحال في باقي الصفات من قبيل التمني والترجى.

اذا عرفت هذا فنقول: ان المتكلم بالالفاظ الدالة على الصفات المخصوصة الموجودة في النفس لو تكلم بها ولم تكن مقارنة مع وجود تلك الصفات اصلاً نلتزم بعدم كونها مستعملة في معانيها، واما ان كانت مقارنة مع وجود تلك الصفات فهذا استعمال في معانيها، وان لم يكن تحقق تلك الصفات بواسطة تحقق المبدأ في متعلقاتها، فتأمل جيداً.

[في الطلب و الارادة]

الفصل الثاني: قد اشتهر النزاع في ان الطلب هل هو عين الإرادة او غيرها؟ بين العدلية والاشاعرة، وذهب الاول الى الاول، والثاني الى الثاني. وملخص الكلام في المقام ان يقال: ان اراد الاشاعرة انه في النفس صفة اخرى غير الإرادة تسمى بالطلب فهو واضح الفساد، ضرورة انا اذا نطلب شيئاً لم نجد في انفسنا غير الإرادة ومباديهها، وان اراد ان الطلب معنى ينتزع من الإرادة في مرتبة الإظهار والكشف دون الإرادة المجردة، فهما متغايران مفهوماً

وان اتحدا ذاتاً، فهو كلام معقول، ولكن لا ينبغي ان يذكر في عداد المسائل العقلية، فان انتزاع مفهوم آخر من مرتبة ظهور الإرادة مما لا ينكر، كما اشرنا اليه سابقاً، فالكلام المذكور يرجع الى دعوى ان لفظ الطلب موضوع لهذا المعنى، بخلاف لفظ الإرادة، فانه موضوع للصفة المخصوصة النفسانية، سواء تحقق لها كاشف ام لا.

قال شيخنا الاستاذ «دام بقاءه» في الكفاية في توضيح عينية الطلب مع الارادة ما لفظه: إن الحق كما عليه اهله وفاقاً للمعتزلة وخلافاً للاشاعرة هو اتحاد الطلب والإرادة، بمعنى ان لفظهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد، وما بإزاء احدهما في الخارج يكون بإزاء الآخر، والطلب المنشأ بلفظه او بغيره عين الإرادة الانشائية، وبالجملة هما متحدان مفهوماً وانشأً وخارجاً، لا ان الطلب الانشائي الذي هو المنصرف اليه اطلاقه كما عرفت متحد مع الإرادة الحقيقية التي ينصرف اليها اطلاقها ايضاً، ضرورة ان المغايرة بينها اظهر من الشمس واين من الامس، اذا عرفت المراد من حديث العينية والاتحاد في مراجعة الوجدان عند طلب شيء والامر به كفاية، فلا يحتاج الى مزيد بيان واقامة برهان، فان الانسان لا يجد غير الارادة القائمة بالنفس صفة اخرى قائمة بها تكون هو الطلب غيرها «انتهى» (١).

اقول: ما افاده من ان الانسان لا يجد من نفسه غير الإرادة القائمة بالنفس صفة اخرى قائمة بها عند طلبه شيئاً هو حق لا محيص عنه، واما التزامه بان المفهوم الذي هو ما بإزاء لفظ الإرادة او الطلب له نحو ان من التحقق: احدهما التحقق الخارجى والآخر التحقق الاعتباري فهو مبنى على ما حققه من أن معاني الهياة امور اعتبارية توجد باللفظ بقصد الايقاع، وفيه، مضافا الى ما عرفت سابقا من عدم تعقل كون اللفظ موجدا لمعناه، أن الامور الاعتبارية التي

فرضناها متحققة بواسطة الهيئة في الموارد الجزئية يؤخذ منها جامع تكون تلك الجزئيات مصداقاً حقيقياً له، وهذا كما في الفوقية، فانها وان كانت من الامور الاعتبارية ولكن يؤخذ من جزئياتها جامع يحمل على تلك الجزئيات كحمل باقى المفاهيم على مصاديقها، ولا معنى لجعل تلك الامور مصاديق اعتبارية لمفهوم آخر لا ينطبق عليها، والحاصل انه ليس للمفهوم سوى الوجود الذهني والخارجي نحو آخر من التحقق يسمى وجوداً اعتبارياً له.

[في معنى الصيغة]

الفصل الثالث: هل الصيغة حقيقة في الوجود او في الندب او فيها

على سبيل الاشتراك اللفظي او المعنوي؟ وجوه.

اقواها الاخير، ولكنها عند الاطلاق تحمل على الأول.

ولعل السرفي ذلك ان الإرادة المتوجهة الى الفعل تقتضى وجوده ليس الا، والندب اما يأتي من قبل الاذن في الترك منضمًا الى الإرادة المذكورة، فاحتاج الندب الى قيد زائد بخلاف الوجود، فانه يكفي فيه تحقق الارادة وعدم انضمام الرخصة في الترك اليها.

و هل الحمل على الوجود عند الاطلاق يحتاج الى مقدمات الحكمة، وحيثما اختلفت لزم التوقف ام لا؟ بل يحمل على الوجود عند تجرد القضية اللفظية من القيد المذكور، الاقوى الثاني: لشهادة العرف بعدم صحة اعتذار العبد عن المخالفة باحتمال الندب وعدم كون الامر في مقام بيان القيد الدال على الرخصة في الترك. ونظير ما ذكرنا هنا من استقرار الظهور العرفي بمجرد عدم ذكر القيد في الكلام وان لم يحرز كون المتكلم في مقام البيان القضايا المسورة بلفظ الكل وامثاله، فان تلك الالفاظ موضوعة لبيان عموم افراد مدخولها، سواء كان مطلقاً ام مقيداً، ففي قضية اكرم كل رجل عالم، واكرم كل رجل، لفظ الكل مفيد لمعنى واحد وهو عموم افراد ماتعلق به وما دخل عليه، غاية الأمر مدخوله في الاولى

الطبيعة المقيدة وفي الثانية المطلقة، فالتقيدي في الرجل الذي هو مدخول الكل ليس تصرفاً في لفظ الكل، وهذا واضح، ولكنه مع ذلك لو سمعنا من المتكلم اكرم كل رجل لا نرى من انفسنا في الحكم بالعموم في افراد الرجل الاحتياج الى مقدمات الحكمة في لفظ الرجل، بحيث لولاها نتوقف في ان المراد من القضية المذكورة اكرام جميع أفراد الرجل او جميع افراد الصنف الخاص منه.

ولا يبعد ان يكون نظير ذلك حمل الوجوب على النفسي والتعيني عند احتمال كونه غيرياً او تخييرياً، فان عدم اشتمال القضية على ما يفيد كون وجوبه لملاحظة الغير وكذا على ما يكون طرفاً للفعل الواجب يوجب استقرار ظهورها في كون الوجوب نفسياً تعينياً، فلا يحتاج الى احراز مقدمات الحكمة. و الشاهد على ذلك كله المراجعة الى فهم العرف، اذ لا دليل في امثال ذلك امتن مما ذكر.

و يحتمل ان يكون حمل الإرادة على الوجوب التعيني النفسي عند عدم الدليل على الخلاف من باب كونها حجة على ذلك عند العقلاء لو كان الواقع كذلك، نظير حجية الاوامر الظاهرية على الواقعيات على تقدير التطابق، من دون ان يستقر الظهور اللفظي فيما ذكرنا. فافهم

[في الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب]

الفصل الرابع: الجمل الخبرية التي يؤتى بها في مقام الطلب ظاهرة في الوجوب، سواء قلنا بانها مستعملة في الطلب مجازاً ام قلنا بانها مستعملة في معانيها من الحكاية الجزمية عن الواقع بداعي الطلب، كما هو الظاهر، أما على الاول فلما مر من ان الندب يحتاج الى مؤنة زائدة، واما على الثاني فلان الاخبار بوقوع المطلوب في الخارج يدل على عدم تطرق نقيضه عند الأمر، فيكون هذا ابلغ في افادة الوجوب من صيغة افعل وامثالها.

لا يقال: لازم حمل الجمل الخبرية في مقام الطلب على الاخبار ووقوع الكذب

فيما لم يات المكلف بالمطلوب.

لانا نقول: الصدق والكذب يلاحظان بالنسبة الى النسبة الحكيمية المقصودة بالاصالة، دون النسبة التي جىء بها توطئة لافادة امر آخر، ولذا لا يسند الكذب الى القائل بان زيदा كثيرالرماد توطئة لافادة جوده وان لم يكن له رماد او كان ولم يكن كثيراً، وانما يسند اليه الكذب لو لم يكن زيد جواداً.

[في المرة والتكرار والفور والتراخي]

الفصل الخامس: هياة افعل تدل بوضع المادة على الطبيعة اللابشرط من جميع الاعتبارات حتى الوجود والعدم وحتى الاعتبار الذي به صار مفاداً للمصدر، ضرورة ان المعنى المذكور آب عن الحمل على الذات فيمتنع وجوده في الهياة التي تحمل على الذات، هذا وضع المادة، وتدل بواسطة وضع الهياة على الطلب القائم بالنفس، فالمركب من الوضعين يفيد الطلب المتعلق بتلك الطبيعة اللابشرط، وحيث ان الطبيعة اللابشرط حتى من حيث الوجود والعدم لا يمكن ان تكون محلاً للإرادة عقلاً يجب اعتبار وجود ما^(١) زائداً على ما يقتضيه وضع المادة والهياة.

والوجود المذكور الذي يجب اعتباره عقلاً على انحاء: احدها الوجود السارى في كل فرد كما في قوله تعالى: «احل الله البيع»^(٢)، الثاني الوجود المقيد بقيد خاص، ومن القيود المرة والتكرار والفور او الوجود الاول وامثال ذلك، الثالث ان يعتبر صرف الوجود في مقابل العدم الازلى من دون امر آخر وراء ذلك، وبعبارة اخرى كان المطلوب انتقاض العدم الازلى بالوجود من دون ملاحظة

(١) بل يمكن القول باعتباره وضعاً ايضاً، فان الهياة موضوعة بازاء الارادة المتعلقة بالطبيعة بلحاظ الوجود «منه».

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٧٥.

شيء آخر، وحيث لا يدل الدليل على أحد الاعتبارات يتعين الثالث لأنه المتيقن من بينها^(١) وغيره يشتمل على هذا المعنى وأمر زايد فيحتاج إلى مؤنة أخرى زائدة مدفوعة بمقتضى الإطلاق.

و مما ذكرنا يظهر أن الفور والتراخي والمرة والتكرار وغيرها كلها خارجة عن مفاهيم اللفظ نعم لودل الدليل على أحدها لم يكن منافياً لوضع الصيغة لا بمادتها ولا بهيئتها، ولازم ما ذكرنا الاكتفاء بالمرّة سواء أتى بفرد واحد من الطبيعة أم أزيد منه، لأنطباق الطبيعة المعتبرة فيها حقيقة الوجود من دون اعتبار شيء آخر على ما وجد أو لا، فيسقط الأمر، إذ بعد وجود مقتضاه في الخارج لو بقي على حاله لزم طلب الحاصل، وهو محال، نعم يمكن أن يقال في بعض الموارد بجواز إبطال ما أتى به أولاً وتبديله بالفرد الذي يأتي به ثانياً كما يأتي بيانه في محله. هذا

[في الأجزاء]

الفصل السادس: لا اشكال في أن الاتيان بالأمور به بجميع ما اعتبر فيه شرطاً وشرطاً يوجب الأجزاء عنه، بمعنى عدم وجوب الاتيان به ثانياً باقتضاء ذلك الأمر لا أداء ولا قضاء، لسقوط الأمر بإيجاد متعلقه، ضرورة أنه لو كان باقياً بعد فرض حصول متعلقه، لزم طلب الحاصل وهو محال، ولا فرق في ذلك بين الواجبات التعبدية والتوصيلية، وما قد يتوهم في التعبديات^(١٦٥) من أنه قد يؤتى بالواجب بجميع ما اعتبر فيه ومع ذلك لم يسقط الأمر لفقد التقرب الذي اعتبر في الغرض فهو بمعزل عن الصواب، لما ذكرنا من استحالة بقاء الأمر

(١) لا يخفى أن اعتبار صرف الوجود أيضاً قيد زائد ويحتاج إلى مؤنة زائدة، فالقدر المتيقن هو مطلق الوجود المعرى حتى من هذا القيد، ولا يلزم من ذلك القول بالتكرار لأن العلة الواحدة لا تقتضى إلا معلولاً واحداً «منه».

مع وجود عين ما اقتضاه في الخارج، واما وجوب الاتيان ثانياً في التعدييات لواخل بقصد القرية فاما من جهة اعتبار ذلك في المامور به واما من جهة تعلق الامر بالاتيان بالفعل ثانياً بعد سقوط الامر الاول لعدم حصول الغرض الاصلى، وستطلع على تفصيل ذلك عند البحث عن وجوب مقدمة الواجب ان شاء الله.

و الحاصل ان الامر اذا اتى بما اقتضاه بجميع ما اعتبر فيه لا اقتضاء له ثانياً نعم يتصور امر آخر يتعلق بايجاد الفعل ثانياً وهذا غير عدم الاجزاء عن الامر الاول، ولعمري ان هذا من الوضوح بمكان.

و كذا لا فرق فيما ذكرنا بين الاوامر المتعلقة بالعناوين الاولية والاوامر الملحوظ فيها الحالات الطارئة من قبيل العجز والاضطرار والشك وامثال ذلك، لوجود الملاك الذي ذكرنا في الجميع.

وانما الاشكال والكلام في ان الاوامر المتعلقة بالمكلف بملاحظة العناوين الطارئة لواتى المكلف بمتعلقاتها هل تجزى عن الواقعيات الاولية بحيث لو ارتفعت تلك الحالة الطارئة في الوقت او خارجه لا يجب عليه الاتيان بما اقتضت الاوامر الواقعية الاولية او لا يكون كذلك؟

اذا عرفت ذلك فنقول: ان العناوين الطارئة التي توجب التكليف على قسمين: احدهما ما يوجب حكماً واقعياً في تلك الحالة مثل الاضطرار، والثاني ما يوجب حكماً ظاهرياً مثل الشك.

فهينا مقامان يجب التكلم في كل منهما.

[اجزاء الاضطراري عن الاختياري]

اما القسم الأول: فينبغي التكلم فيه تارة في انحاء ما يمكن ان يقع عليه واخرى فيما وقع عليه.

اما الأول فنقول يمكن ان يكون التكليف بشيء في حال عدم التمكن من

شيء آخر او الاضطرار العرفي بتركه، من جهة ان ذلك الشيء مشتمل على عين المصلحة التي تقوم بالفعل الاختياري (١٧٥)، من دون تفاوت اصلاً، مثلاً الصلاة مع الطهارة المائية في حق واجد الماء والترابية في حق فاقده سيان في ترتب الاثر الواحد المطلوب الموجب للأمر، ويمكن ان يكون الفعل في حق المضطر مشتملاً على مصلحة وجوبية لكن من غير سنخ تلك المصلحة القائمة بالفعل الاختياري (١٨٥) وان كانت مثلها في كونها متعلقة لغرض الأمر في الحال التي يكون المكلف عليها، ويمكن ان يكون مشتملاً على مرتبة نازلة من المصلحة القائمة بالفعل الاختياري، وعلى هذا يمكن بلوغ الزائد حداً يجب استيفائه ويمكن عدم بلوغه بهذه المرتبة، وعلى الأول يمكن كون الزائد مما يمكن استيفائه بعد زوال العذر ويمكن عدم كونه كذلك، هذه انحاء الصور في التكاليف الاضطرارية.

ولازم الاول من الاقسام المذكورة الاجزاء بداهة مساواة الفعل الاضطراري مع الفعل الاختياري في تحصيل الغرض على الفرض المذكور فكما ان الفعل الاختياري يوجب الاجزاء كذلك الاضطراري.

ولازم الثاني منها عدم الاجزاء اذ الفعل الاضطراري وان كان مشتملاً على المصلحة التامة كالاختياري لكن المصلحة القائمة بكل منها تباين الاخرى، فلا يكون احد الفعلين مجزياً عن الآخر، نعم يمكن ان يكون احد الفعلين في الخارج موجباً لعدم امكان استيفاء مصلحة الآخر.

ولا يخفى ان لازم كلا القسمين المذكورين جواز تحصيل الاضطرار اختياراً. ولازم الثالث عدم الاجزاء مع اتصاف الزائد بوجود الاستيفاء وامكانه معاً وفي غيره الاجزاء، ثم انه ان كانت المصلحة الزائدة بمرتبة اللزوم ولا يمكن الاستيفاء بعد اتیان الفعل الاضطراري لا يجوز للأمر الايجاب والبعث الى الاضطراري في الوقت ان علم بزوال عذره قبل زوال الوقت، لانه تفويت للمصلحة اللازمة، وفي غير الصورة المذكورة يجوز الايجاب وان علم بزوال عذره

في الوقت، ووجهه ظاهر.

ولازم الصورة الاولى عدم جواز البدار الى الفعل الاضطراري الا اذا علم باستيعاب العذر لتمام الوقت، كما ان لازم الثانية جواز ذلك وان علم بانقطاع العذر، والقول بعدم جواز البعث للآمر والبدار للمكلف في الصورة الاولى انما هو فيما لم يكن للتكليف مصلحة يتدارك بها المصلحة الزائدة الفائتة، والا يجوز وتتنفي الثمرة بين الصورتين.

هذه انحاء التصور في التكليف الاضطرارية.

واما ما وقع بمقتضى النظر في ادلتها (١١٥)، فالظاهر ان المآتي به في حال الاضطرار لو وقع مطابقاً لمقتضى الامر يسقط الاعادة ثانياً، فان ظاهر ادلتها ان المعنى الواحد يحصل من المختار باتيان التام ومن المضطر باتيان الناقص، نعم في كون موضوع تكليف المضطر هو الاضطرار الحالى او الاضطرار المستوعب لتمام الوقت كلام لا بد في تنقيح ذلك من النظر في الادلة، وللكلام فيه محل آخر، ويتفرع على الاول سقوط الاعادة لو انقطع العذر في الاثناء وعلى الثاني عدم السقوط، لا لعدم اجزاء امثال الامر في حال الاضطرار، بل لكشف انقطاع العذر عن عدم كون المآتي به متعلقاً للامر.

واما القضاء فيما اذا استوعب العذر مجموع الوقت وانقطع بعده فيسقط عنه على كلا التقديرين.

ثم انه لو فرضنا الشك في ظواهر الادلة فاصالة البرائة محكمة، لرجوع المقام الى الشك في التكليف، ولا فرق في ذلك بين الاعادة والقضاء.

لا يقال: مقتضى وجوب قضاء مافات وجوب العمل التام عليه لصدق فوت العمل التام عنه.

لانا نقول: يعتبر في صدق الفوت اشتغال العمل على المصلحة المقتضية للايجاب عليه ولم يستوفها المكلف، والمفروض احتمال استيفاء المكلف العاجز تلك المصلحة باتيان الناقص، ومع هذا الاحتمال يشك في صدق الفوت الذي

هو موضوع ادلة القضاء.

هذا حال التكليف الاضطراري.

[اجزاء الظاهري عن الواقعي]

و اما التكاليف المتعلقة على المكلف في حال الشك في التكليف الواقعي فلخص الكلام فيها انه ان قلنا باشتمال متعلقاتها في تلك الحالة على المصالح فحالتها حال التكاليف المتعلقة بالافعال في حال الاضطرار (٢٠٠) من دون تفاوت، وان قلنا بانها تكاليف جعلت لرفع تحير المكلف عن الواقعيات في مقام العمل فلازم ذلك عدم الاجزاء، لعدم حصول الغرض الموجب للتكليف بالواقع على هذا الفرض، غاية الامر كون الامتثال لتلك التكاليف عذرا عن الواقع المتخلف عنه، وحد امكان العذر عن الشيء كونه مشكوكاً فيه فاذا علم لا يمكن عقلاً ان يكون معذوراً فيه، لوجوب امتثال الحكم المعلوم وحرمة مخالفته، ولا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون مورد الاحكام الظاهرية الشبهات الموضوعية او الحكمية.

و حاصل الكلام ان الغرض الموجب للحكم حدوثاً موجب له بقاء ما لم يحصل، وبعد ما فرضنا ان متعلقات الاحكام الظاهرية ليست مشتملة على مصالح حتى يتوهم حصول تلك الاغراض الموجبة للتكليف بالواقعيات باتيانها وانما فائدها رفع تنجيز الواقعيات في مورد ثبوتها وكونها عذراً عنها في صورة التخلف، فلا وجه لتوهم الاجزاء، لانه ان كان المراد سقوط الامر بالواقعيات بمجرد امتثال الامر الظاهري فلا يعقل مع بقاء الغرض الذي اوجب الامر، وان كان المراد كونها معذوراً فيها مع بقاء الامر بها وارتفاع الشك فلا يعقل ايضاً، لاستقلال العقل بعدم معذورية من علم بتكليف المولى.

نعم يمكن ان يوجب امتثال الامر الظاهري عدم القابلية لاستدراك المصلحة القائمة بالواقع. فيسقط الامر به من هذه الجهة، وهذا الاحتمال مع كونه بعيداً في

حد نفسه لا يصير منشأ للتوقف، اذ غاية الشك في السقوط وهو بعد العلم بالثبوت مورد للاشتغال (٢١٥).

هذا اذا علم ان جعل الاحكام الظاهرية من باب الطريقة.

ولو شك في انه كذلك او من باب السببية او علم انه من باب السببية ولكن شك في ان الاتيان بالمشكوك هل هو واف بتمام الغرض الموجب للامر بالواقع او بمقدار يجب استيفائه او لم يكن كذلك؟ فهل الاصل في تمام ما ذكرنا يقتضي الاجزاء او عدمه او التفصيل بين ما اذا كان منشأ الشك في الاجزاء وعدمه الشك في ان جعل الاحكام الظاهرية من باب السببية او الطريقة وما اذا كان منشأ الشك فيه الشك في كيفية المصلحة القائمة بالفعل المشكوك المتعلق للامر بعد احراز ان الجعل من باب السببية؟

والحق ان يقال بان مقتضى الاصل عدم الاجزاء مطلقاً، بيان ذلك ان الاحكام الواردة على الشك سواء قلنا بانها جعلت لمصلحة في متعلقاتها او قلنا بانها جعلت من جهة الطريقة انما جعلت في طول الاحكام الواقعية، لان موضوعها الشك في الواقعيات بعد الفراغ عن جعلها، فلا يمكن ان تكون رافعة لها، غاية الامر ان الاتيان بمتعلقاتها ان قلنا بان الجعل فيها من باب السببية وانها وافية بمصالح الواقعيات مجزئتها، وهذا غير ارتفاع الاحكام الواقعية وانحصار الحكم الفعلي بمؤدى الطريق.

اذا عرفت ذلك فنقول لو اتى المكلف بما يؤدي اليه الطريق، فان قطع باشمال ما اتى به على المصلحة المتحققة في الواقع فهو، والا فبعد انكشاف الخلاف يجب عليه اتيان الواقع، سواء كان الشك في السقوط وعدمه مستنداً الى الشك في جهة الحكم الظاهري او في وفاء المصلحة المتحققة في متعلق الحكم الظاهري لا يدرك ما في الواقع بعد احراز ان الجعل انما يكون من جهة المصلحة الموجودة في المتعلق، اذ يشترك الجميع في ان المكلف يعلم حين انكشاف الخلاف بثبوت تكليف عليه في الجملة ويشك في سقوطه عنه وهذا الشك مورد

للاشتغال العقلي.

و مما ذكرنا يظهر لك الفرق بين المقام والمقام السابق الذي قلنا فيه بالبراءة من الاعادة والقضاء بعد اتيان ما اقتضاه التكليف في حال الاضطرار، توضيح الفرق ان المكلف في حال الاضطرار ليس عليه الا الفعل الناقص الذي اقتضاه تكليفه في تلك الحال، فلو كلف بعد ارتفاع العذر بالفعل التام فهو تكليف ابتدائي جديد فالشك فيه مورد للبراءة، بخلاف حال الشك، فان ما وراء هذا التكليف الذي اقتضاه الدليل في حال الشك واقع محفوظ، فاذا ارتفع الشك يتبين له ذلك الواقع الثابت، ويشك في سقوطه عنه، هذا ما ادى اليه نظري القاصر في المقام وعليك بالتأمل التام.

المقصد الثاني

في مقدمة الواجب

اعلم ان الواجب في الاصطلاح عبارة عن الفعل المتعلق للارادة الحتمية المانعة عن النقيض، فلا يشمل ترك الحرام، وان كان ينتزع من مبغوضية الفعل وعدم الرضا به كون تركه متعلقا للارادة الحتمية المانعة عن النقيض، الا انه لا يسمى واجبا في الاصطلاح، فلو اقتصر في العنوان المبحوث عنه هنا بمقدمة الواجب كما فعله الاصوليون فاللازم جعل الحرام عنوانا مستقلا يتكلم فيه، فالاولى جعل عنوان البحث هكذا «هل الارادات الحتمية للمريد سواء كانت متعلقة بالفعل ابتداء او بالترك من جهة مبغوضية الفعل (٢٢٥) تقتضى ارادة ما يحتاج ذلك المراد اليه ام لا» حتى يشمل مقدمة الفعل الواجب والترك الواجب.

ثم على القول بالاقضاء يحكم بوجود جميع مقدمات الفعل الواجب من المعد والمقتضى والشرط وعدم المانع ومقدمات المقدمات واما الترك الواجب فلا يجب بوجوده الا ترك احدى مقدمات وجود الفعل، والسرفي ذلك ان الفعل في طرف الوجود يحتاج الى جميع المقدمات ولا يوجد الا بايجاد تمامها، ولكن الترك يتحقق بتحقق ترك احديها فلا يحتاج الى تروك متعددة حتى يجب تلك التروك بوجود ذلك الترك .

ومن هنا ظهر انه ان لم يبق الا مقدمة مقدورة واحدة اما بوجود الباقي واما بخروجه عن حيز القدرة فحرمة ذلك الفعل تقتضى حرمة تلك المقدمة المقدور عليها عيناً، كما هو الشأن في كل تكليف تخييري امتنع اطرافه الا واحداً، فانه

يقتضى ارادة الطرف الباقي تحت القدرة معيناً، وهذا واضح.
 فلو فرض ان صب الماء على الوجه مثلاً يترتب عليه التصرف في المحل
 المغصوب قطعاً بحيث لا يقدر بعد الصب على ايجاد المانع او رفع المحل عن تحت
 الماء فحرمة الغصب ووجوب تركه تقتضى حرمة صب الماء على الوجه عيناً.
 وعلى هذا بنى سيد اساتيدنا الميرزا الشيرازي «قدس سره» في حكمه
 ببطلان الموضوع (٢٣٥) وان لم يكن المصب منحصراً في المغصوب اذا كانت
 الطهارة بحيث يترتب عليها التصرف، فلا يرد عليه «قدس سره» ان صب الماء
 ليس علة تامة للغصب حتى يحرم بجرمته، بل هو من المقدمات وما هو كذلك لا
 يجب تركه شخصاً حتى ينافي الوجوب، وحاصل الجواب ان صب الماء وان لم
 يكن علة، الا انه بعد انحصار المقدمات المقدورة فيه كما هو المفروض يجب تركه
 عيناً.

فإن قلت: ليس المقدور منحصراً في الصب بل الكون في المكان المخصوص
 ايضاً من المقدمات وهو باق تحت قدرة المكلف فلم يثبت حرمة صب الماء
 عيناً.

قلت: ليس الكون المذكور من مقدمات تحقق الغصب في عرض صب
 الماء، بل هو مقدمة لتحقق الصب الخاص الذي هو مقدمة لتحقق الغصب،
 والنهي عن الشيء يقتضى النهى عن احد الافعال التي هي بمجموعها علة
 لذلك الشيء، فاذا انحصر المقدور من هذه الافعال في واحد يقتضى حرمة
 هذا.

و اذ قد عرفت ان حرمة مقدمات الحرام انما تكون على سبيل التخيير بمعنى
 ان الواجب ترك احدى المقدمات منها يتبين لك انه اذا اقتضت جهة من
 الخارج وجوب احدى تلك المقدمات عيناً فلا يزاحم الحرمة التخييرية التي
 جاءت من قبل النهى، لان الاول ليس له بدل بخلاف الثاني، فلا وجه لرفع
 اليد عن احد الغرضين الفعليين اذا امكن الجمع بينهما، فاللازم بحكم العقل

قصر اطراف الحرام التخييري على غير ما اقتضت المصلحة وجوبه عيناً. وهكذا الكلام في الواجب التخييري بالنسبة الى الحرام التعييني فان اللازم بحكم العقل تقييد مورد الوجوب بغير الحرام، ولا يلاحظ هنا الاهم وغيره، فانّ هذه الملاحظة انما تكون فيما اذا كان فوت احد الغرضين مما لا بد منه واما فيما يمكن الجمع بينهما فلا وجه لغيره.

ومن هنا ظهر انه بناء على عدم جواز اجتماع الامر والنهي يجب الحكم بكون الصلاة في الدار المغصوبة محرمة، وتقييد مورد الصلاة بغير هذا الفرد وان كانت الصلاة اهم من الغضب بمراتب.

ولو كان الواجب تخييراً، وكذلك الحرام فهل يمكن اجتماعهما في محل واحد بناء على عدم جواز اجتماعهما في غير هذا المورد او لا؟ مثاله لو كان صب الماء على الوجه مقدوراً وهكذا اخذه على تقدير الصب بحيث لا يقع في المحل المغصوب، فهل يمكن ان يكون هذا الصب تركه واجبا بدلا، لكونه مما يترتب عليه ترك الحرام، وكذلك فعله لكونه احد افراد غسل الوجه في الوضوء او لا؟ قد يقال بالعدم، لان كون الشيء طرفاً للوجوب التخييري يقتضى ان يكون تركه مع ترك باقي الافراد مبعوضاً للمولى، وكونه طرفاً للحرمة التخييرية يقتضى ان يكون الترك المفروض مطلوباً له.

و الذي يقوى في النفس (٢٤٥) ان يقال: ان فعل ذلك الشيء المفروض على تقدير قصد ترك احد الاطراف الذي هو بدل له في الحرمة لا مانع من تحقق العبادة به، لانه على هذا التقدير ليس قبيحاً عقلاً بل على تقدير عدم قصد التوصل به الى الحرام، نعم على غير هذين التقديرين وهو ما اذا كان الآتي بذلك الفعل قاصداً الى ايجاد فعل الحرام لا يمكن ان يكون ذلك الفعل عبادة، فحينئذ نقول في المثال ان صاب الماء على الوجه ان لم يقصد به ايجاد فعل الغضب فلا مانع من صحة وضوئه، والا فالحكم بالبطلان متجه، وستطلع على زيادة توضيح لامثال هذا المقام في مسألة اجتماع الامر والنهي هذا.

ثم ان هذه المسألة هل هي داخلية في المسائل الاصولية او الفقهية؟ اقول: مسألتنا هذه ان كان البحث فيها راجعاً الى الملازمة العقلية فهي من المسائل الاصولية، وان كان عن وجوب المقدمة فهي من المسائل الفقهية، وقد تقدم في اول الكتاب ما يوضح ذلك والظاهر الاول.

و كيف كان فتمام الكلام في هذا المقام في ضمن امور:

[في اعتبار الاختيار والمباشرة في المأمور به]

الأول: الواجب تارة يلاحظ فيه اضافته الى الفاعل واخرى لم يلاحظ فيه ذلك بل المطلوب ايجاد الفعل ولو بتسبب منه، وعلى الاول قد يلاحظ فيه مباشرة الفاعل ببدنه وقد يكون المقصود اعم من ذلك ومن ان يأتي به نائبه، وايضاً قد لا يحصل الغرض الا باعمال اختياره في الفعل ولو بايجاد سببه وقد لا يكون كذلك بمعنى عدم مدخلية الاختيار في الغرض، وايضاً قد يكون لقصد عنوان المطلوب مدخلية في تحصيل الغرض وقد يكون الغرض اعم من ذلك، والمقصود في هذا البحث بيان انه هل الامر بنفسه ظاهر في تشخيص الوجوه المقدمة؟ او لا ظهور له فيه مطلقاً؟ او يفصل بين تلك الوجوه؟ وعلى تقدير عدم الظهور هل الاصل ماذا؟

فنقول: و بالله الاستعانة القيد على ضربين: احدهما ما يحتاج اليه الطلب بحكم العقل والثاني غيره، والاول اما ان يكون مذكوراً في القضية اولاً.

اما ما كان من هذا القبيل ولم يذكر في القضية فالظاهر ان المطلوب غير مقيد بالنسبة اليه، ولذا نفهم من دليل وجوب الصلوة انها مطلوبة حتى من النائم الذي لا يقدر عليها، ومن هنا يقال بوجوب القضاء مع انه تابع لصدق الفوت الذي لا يصدق الا مع بقاء المقتضى في حقه، والدليل على ذلك ان الأمر المتصدي لبيان غرضه لا بد ان يبين جميع ماله دخل فيه، فليستكشف اذاً من عدم التنبيه عليه عدم مدخليته في غرضه (٢٥٥) وان كان له دخل في تعلق

الطلب مثل القدرة، فعلى هذا نقول: قوله انقذ الغريق مثلا يستكشف عنه ان الانقاذ في كل فرد مطلوب له، حتى فيما اذا وجد غريقان ولم يقدر على انقاذهما. هذا حال القيود التي يتوقف عليها حسن الطلب ولم تذكر في القضية. واما اذا ذكر مثل تلك القيود فيها، كما اذا قال اضرب زيدا ان قدرت عليه، فالظاهر اجمال المادة به، من حيث ان ذكر هذا القيد يمكن ان يكون لتقييد المطلوب وان يكون لتوقف الطلب عليه، فلا يحكم بتقييد المطلوب ولا باطلاقه، بل يعمل فيه بمقتضى الاصول العملية.

و اما اذا كان القيد مما لا يتوقف حسن الطلب عليه كتقييد الرقبة المأمور بعقتها بالمؤمنة ونظائره فلا اشكال في انه متى لم يذكر في الكلام نتمسك باطلاقه ونحكم بعدم مدخليته، ان وجدت هناك شرائط الاخذ بالاطلاق، والا فبمقتضى الاصول، كما انه لا اشكال في انه متى ذكر في القضية فالظاهر ان له دخلا في المطلوب الا اذا استظهر من الخارج الغائه.

اذا عرفت هذا فنقول: ان شككنا في اعتبار اضافة الفعل الى المأمور فان كان اللفظ مفيدا لهذا القيد فنحكم باعتباره في المطلوب لانه ليس مما يتوقف عليه الطلب^(١) لانه من الممكن ان يأمر بتحقيق هذا الفعل على سبيل الاطلاق،

(١) يمكن ان يقال بمدخلية هذه القيود الثلاثة اعنى الاضافة الى الفاعل ومباشرته في قبال التسبب والنيابة في حسن الطلب بمعنى عدم حسن توجيه نحو وجود الفعل على الاطلاق وان لم يصدر من فاعل مختار، كما لو اتفق حصوله بهبوب الريح ونحوه او نحو النتائج المتولدة من فعل الشخص، وكذا نحو فعل الغير ولو كان نائبا عن المأمور، ووجه ذلك ان حال ارادة الأمر حال ارادة الفاعل بعينها، فكما ان شأن الثانية تحريك عضلات المرید نحو ما هو صادر عنه ويعد فعلا له، دون ما يتولد من فعله، كالانكسار الحاصل من الكسر، فضلا عن فعل الاجنبي فكذلك شأن الاولى تحريك عضلات المأمور نحو ما هو فعل له، لان عضلاته بمنزلة عضلات الأمر فحينئذ نقول ان لم يذكر هذه القيود في القضية نحكم باطلاق المادة من جهتها، لكن هذا مجرد فرض، وان ذكر احدها يحصل الاجمال، ولا بد من ان نرجع الى الاصل العملي، وهو

بان يقول اريد منك تحقق هذا الفعل مطلقا سواء توجهه بنفسك او تبعث غيرك عليه، فلو قال اضرب زيدا مثلاً الظاهر في ان المطلوب الضرب المضاف الى المأمور فاللازم بمقتضى هذا الظهور الحكم بتقييد المطلوب، وان الغرض لا يحصل بضره غيره اياه، الا ان يستظهر من الخارج عدم مدخلية هذه الاضافة في الغرض مثل ان يكون الغالب في اوامر الشارع عدم اعتبار الاضافة المذكورة كما ادعى، او ان يكون الغالب في الاوامر العرفية عدم اعتبارها ولم يتحقق في الاوامر الشرعية ما يوهن الغلبة العرفية.

و اما الاختيار وقصد العنوان فملخص الكلام فيها انه لا اشكال في عدم امكان تعلق التكليف بخصوص الفعل الصادر من غير اختيار المكلف ولا بخصوص ما لم يكن عنوانه مقصوداً ولو كان ملتفتاً إليه، اما الاول فواضح، واما الثاني فلعدم امكان بعث الأمر الى غير عنوان المطلوب، وهذا واضح بعد ادنى تأمل (٢٦٥) فانحصر الفعل القابل لتعلق التكليف في الاختياري الذي قصد عنوانه.

فحينئذ ان قلنا بان التكاليف المتعلقة بالطبيعة تسرى الى افرادها، وقد عرفت ان الفرد القابل للحكم منحصر في الاخير، فالقيدان المذكوران اعني الاختيارية وقصد العنوان من القيود التي يحكم العقل باحتياج الطلب اليها، وقد عرفت حكمها، واما ان قلنا بعدم السراية كما هو التحقيق (٢٧٥) فيكفي في حسن الخطاب بنفس الطبيعة من دون تقييد وجود فرد لها يحسن الخطاب بالنسبة اليه، وعلى هذا فلو فرض تكليف متعلق بفعل مع قيد صدوره عن اختيار

هنا الاشتغال وان قلنا بالبرائة في الشك في القيدية في غير المقام، وذلك لان الارادة كما قلنا لا تتوجه الا نحو الخاص المتقيد بهذه القيود الثلاثة، وهي حجة عقلية على ذلك الخاص حتى يعلم من الخارج الغاء تلك الخصوصيات، وقد مر نظير ذلك في دوران الامر بين الوجوب والندب فراجع «منه».

المكلف او مع قصد العنوان يستكشف به تقييد الغرض، اذهما من القيود التي يستغنى عنها الطلب عقلا، فذكرهما في الكلام يدل على تقييد الغرض كما عرفت.

نعم قدرة المكلف بالنسبة الى اصل الطبيعة مما يحتاج اليه صحة الطلب عقلا فلوم تذكر في القضية فاطلاق المادة بحاله وان ذكرت تكون موجبة لاجهاها كما عرفت.

و اما الشك في ان الفعل هل يجب ان يؤتى به مباشرة بدنه او يجتزى باتيان النائب فالكلام فيه في مقامين: احدهما في امكان ذلك عقلا في الواجبات التعبدية التي يعتبر فيها تقرب الفاعل، وانه كيف يمكن كون فعل الغير مقرباً لأخر حتى يكون مجزياً عنه، والثاني بعد الفراغ عن الامكان في مقتضى القواعد من الاصول اللفظية والعملية.

اما الكلام في المقام الاول: فنقول: ما يصلح ان يكون مانعاً عقلاً وجهان: احدهما انه بعد فرض كون الفعل مطلوباً من المنوب عنه، والامر متوجها اليه، كيف يعقل ان يصير ذلك الامر المتوجه اليه داعياً ومحركاً للنائب، مع انه قد لا يكون امر بالنسبة الى المنوب عنه ايضاً كما اذا كان ميتاً.

و الثاني بعد فرض صدور الفعل من النائب بعنوان الامر المتعلق بالمنوب عنه كيف يعقل ان يصير هذا الفعل مقرباً له، مع انه لم يحصل منه اختيار في ايجاد الفعل بوجه من الوجوه في بعض الموارد كما اذا كان ميتاً، والفعل ما لم يتحقق من جهة الإرادة والاختيار لا يمكن عقلا ان يصير منشأ للقرب.

اما المانع الاول فيندفع بان مباشرة الفاعل قد يكون لها خصوصية في غرض الأمر، وعليه لا يسقط الامر بفعل الغير قطعاً ولولم يكن تعبدية، وهذا واضح، وقد لا يكون لها دخل في غرض الأمر، وهكذا الكلام في اختياره، فلوفرضنا تعلق الامر بمثل هذا الفعل الذي ليست المباشرة والاختيار فيه قيوداً للمطلوب، فامكان صيرورة الامر المتعلق بمثل هذا الفعل داعياً لغير المأمور اليه بديهياً،

لوضوح انه بعد تعلق الامر بهذا الفعل الذي لم يقيد حصول الغرض فيه باحد من القيدين المذكورين لا مانع في صيرورة الامر المتعلق به محركا للغير لايجاد ذلك الفعل مراعاة لصديقه واستخلاصه من المحذورات المترتبة على ذلك الامر من العقاب والبعد عن ساحة المولى، وهذا واضح.

ومنه يظهر عدم الاشكال فيما اذا لم يكن امر في البين كما في النيابة عن الميت، ضرورة امكان فعل ذلك لحصول اغراض المولى المترتبة على الفعل، ليستريح الميت من العقاب المترتب على فوتها، وهذا لا اشكال فيه.

انما الاشكال في المانع الثاني وهو صيرورة هذا الفعل مقربا للغير عقلا، اذ لو لم يكن كذلك لم يسقط غرض الأمر فلم يسقط عنه العقاب، وهذا الاشكال يسرى في المقام الأول ايضاً، اذ بعد ما لم يكن فعله مقربا للغير ولم يسقط غرض الأمر عنه لا يعقل كون مراعاته سبباً لايجاد ذلك الفعل.

ويمكن التفصي عنه بان يقال: انه بعد فرض انحصار جهة الاشكال في حصول القرب يكفي في حصوله رضى المنوب عنه بحصول الفعل من النائب، كما انه قد يؤيد ذلك ببعض الاخبار الواردة في ان من رضى بعمل قوم اشرك معهم^(١) وهذا المقدار من القرب يكفي في عبادية العبادة، بل يمكن ان يقال بعدم الفرق عقلا بين الفعل الصادر من الانسان بنفسه وبين الصادر من نائبه في حصول القرب، لانه بعد حصول هذا الفعل من النائب لا بد وان يكون المنوب عنه ممنوناً منه ومتواضعاً له من جهة استخلاصه من تبعات الامر المتعلق به، وهذه الممنونية تصير منشأ لقربه عند المولى لان امره صار سبباً لها، وفيه ان الرضا والممنونية يتفرعان على كون الفعل الصادر من النائب مقرباً له، اذ لولاه لم يكن وجه لها، ولو توقف القرب عليهما لزم الدور.

ويمكن ان يقال: ان للقرب مراتب^(٢٨٥) باختلاف الجهات الداعية

(١) الوسائل، الباب ٥ من ابواب الامر والنهي، ج ١١، ص ٤٠٨.

للمكلف، ادناها اتيان الفعل بداعى الفرار من العقاب مثل ان يكون حال العبد بحيث لو علم بعدم العقاب لم يات بالفعل اصلا، فاتيانه به خوفا من المولى مقرب له عند العقل، كما انه نرى الفرق عند العقلاء بين هذا العبد وبين العبد الذي لم يكن خوف مؤاخذه المولى مؤثرا فيه، وهذا المقدار من القرب اعنى كون العبد بحيث يكون له جهة امتياز بالنسبة الى غيره في الجملة يكفى في العبادة، ونظير هذا المعنى موجود في المقام، اذ لو فرضنا عبيدين احدهما لم يات بالمأمور به بنفسه ولا احد بدله والثاني لم يات به ولكن اتى به نائبه نرى بالوجدان ان حالهما ليس على حد سواء عند المولى، بل للثاني عنده جهة خصوصية ليست للاول، وان لم يصل الى مرتبة من اتى بالمأمور به بنفسه، فنقول هذه المرتبة الحاصلة له بفعل الغير تكفى في العبادة.

ويمكن ان يقال ان تقرب المنوب عنه بتسليمه للفعل المتلقى من النائب الى الأمر بعنوان انه مولى، ولا فرق في حصول القرب بين ان يسلمه اليه ابتداء وان يسلمه اليه بعد اخذه من نائبه.

هذا حاصل الوجوه التي افادها سيدنا الاستاذ طاب ثراه ولكن لم يطمئن بها النفس.

اقول: ويمكن ان يقال: ان الافعال على وجوه: منها ما لا يضاف الا الى فاعله الحقيقي الصادر منه الفعل مباشرة كالاكل والشرب ونظائرها، ومنها ما يضاف اليه والى السبب ايضاً كالقتل والاتلاف والضرب ونظائرها، ومنها ما يضاف الى الغير وان لم يكن فاعلا ولا سبباً ومن ذلك العقود اذا صدرت عن رضى المالك، بل ولو لم يكن عنه ايضاً ابتداء اذا رضى بذلك بعده، كما في الاجازة بناء على صيرورة العقد بها عقداً للمالك عرفا كما قيل، ولعل الضابط كل فعل يتوقف تحقق عنوانه في الخارج على القصد وواقعه واحد بقصد الغير وكان ذلك الفعل حقا لذلك الغير ابتداء مع رضاه بصدوره بدلا عنه، فلو صح هذه الاضافة العرفية وامضاها الأمر فلا بد من ان يعامل مع هذا الفعل معاملة

الفعل الصادر من شخصه، كما هو واضح، مثلاً لو فرضنا ان تعظيم زيد عمرواً بدلاً عن بكر اذا كان عن رضا بكر وتقبل عمرو الذي هو المعظم - بالفتح - يحسب تعظيماً لبكر عنده فاللازم عليه ان يترتب على هذا التعظيم اثر التعظيم الصادر من شخص بكر، فلو فرضنا حصول القرب من هذا الفعل للمعظم - بالكسر - عند المعظم - بالفتح - فاللازم حصوله للمنوب عنه هذا ما امكن لي من التصور في المقام ولعل الله يحدث بعد ذلك امراً^(١).

اذا عرفت هذا فنقول: لا اشكال في ان مقتضى القواعد عدم الاكتفاء بالفعل الصادر عن الغير في الاجزاء، لان الظاهر من الامر المتوجه الى المكلف ارادة خصوص الفعل الصادر منه، نعم لو دل دليل من الخارج على الاكتفاء بما يصدر من النائب وانه عند الامر بمنزلة ما يصدر عن نفسه نأخذ به والا فلا.

[في التعبدية والتوصلي]

الامر الثاني: لا اشكال في ان الواجب في الشريعة ينقسم على قسمين تعبدية وتوصلي، ولو شك في كون الواجب توصلياً او تعبدياً فهل يحمل على

(١) ويمكن ان يقال: ان الصلوة عن الميت مثلاً خارجة من باب النيابة، بل هي من باب اداء الدين كما يستفاد من بعض الاخبار، توضيحه ان العمل العبادي عبارة عما اخذ فيه قرب الفاعل، فالصلوة مثلاً مادام الانسان حياً يعتبر فيها ان ياتي بها بنفسه على وجه يوجب قرب نفسه، لانه في حال الحيوة يعتبر قيد المباشرة، واما بعد الممات فمقتضى الاخبار سقوط ذلك القيد، فالذي يبقى ديناً على عهدة الميت ويكون مطلوباً مادة للشارع هو مطلق الفعل الموجب لقرب فاعله من اي فاعل صدر، غاية الامر انه لا بد من الاشارة الى ما هو ثابت في عهدة الميت بان يقصد الفاعل الذي يتقرب بفعل نفسه انه ياتي بهذا الفعل بعنوان تفرغ ذمة الميت، وهذا كما ترى لا يحتاج الى نية البدلية عنه وتنزيل نفسه منزلة، كما في المتبرع لاداء دين غيره، ثم حصول القرب للمتبرع واضح، واما للاجير فيتحقق باتيان العمل لقرب نفسه بعنوان تفرغ الميت امتثالاً لامر الشارع بالوفاء بعقد الاجارة «منه».

الاول او الثاني؟

و توضيح المقام يتوقف على تصور الواجبات التعبدية و شرح حقيقتها حتى يتضح الحال في صورة الشك فنقول -وبالله الاستعانة- :

انه قد اشتهر في السنة العلماء انها عبارة عما يعتبر فيه اتيانه بقصد اطاعة الامر المتوجه اليه، واورد على ذلك بلزوم الدور فان الموضوع مقدم على الحكم رتبة لانه معروض له، ولا اشكال في تقدمه على العرض بحسب الرتبة، وهذا الموضوع يتوقف على الامر لما اخذ فيه من خصوصية وقوعه بداعي الامر التي لا تتحقق الا بعد الامر، فالامر يتوقف على الموضوع لكونه عرضاً له، والموضوع يتوقف على الامر لانه لا يتحقق بدونه.

و فيه ان توقف الموضوع على الامر فيما نحن فيه مسلم لكونه مقيدا به والمقيد لا يتحقق في الخارج بدون القيد، واما ان الامر يتوقف على الموضوع فان اردت توقفه عليه في الخارج فهو باطل، ضرورة ان الامر لا يتعلق بالموضوع الا قبل الوجود، واما بعده فيستحيل تعلقه به، لامتناع طلب الحاصل، وان اردت توقفه عليه تصورا فمسلم، ولكن لا يلزم الدور اصلا، فان غاية الامر ان الموضوع هنا بحسب وجوده الخارجي يتوقف على الأمر، والامر يتوقف على الوجود الذهني له. وقد يقرر الدور بان القدرة على الموضوع الذي اعتبر وقوعه بداعي الامر لا يتحقق الا بعد الامر، والامر لا يتعلق بشيء الا بعد تحقق القدرة، فتوقف الامر على القدرة بالبدهة العقلية، وتوقف القدرة على الامر بالفرض.

و فيه ان الممتنع بحكم العقل تعلق الامر بشيء يعجز عن اتيانه في وقت الامتثال واما انه يجب ان يكون القدرة سابقة على الامر حتى يصح الامر فلا، ضرورة انه لا يمتنع عند العقل ان يحكم المولى بشيء يعجز عنه المأمور في مرتبة الحكم ولكن حصل له القدرة عليه بنفس ذلك الحكم، فحينئذ نقول ان توقف القدرة على الامر مسلم، واما توقف الامر على القدرة بمعنى لزوم كونها قبله رتبة فلا، لما عرفت من جواز حصولها بنفس الامر، وهيئنا كذلك، لانه بنفس الامر تحصل

القدرة على اتيان الفعل بداعيه .

وقد يقال :

ان الامر باتيان الفعل بداعي الامر وان لم يكن مستلزماً للدور الا انه مستحيل من جهة عدم قدرة المكلف على ايجاد هذا المقيد اصلاً حتى بعد الامر بذلك المقيد فان القدرة على ايجاد الصلاة بداعي الامر بها مثلاً تتوقف على الامر بذات الصلاة، والامر بها مقيدة بكونها بداعي الامر ليس امراً بها مجردة عنه، لان الامر بالمقيد ليس امراً بالمجرد من القيد، فالتمكن من ايجاد الفعل مقيداً بحصوله بداعي الامر لا يحصل الا بعد تعلق الامر بذات الفعل .

و فيه ان الامر المتعلق بالمقيد ينسب الى الطبيعة المهملة حقيقة لانها تتحد مع المقيد، فهذا الامر المتعلق بالمقيد بملاحظة تعلقه بالطبيعة المهملة يوجب قدرة المكلف على ايجادها بداعيه، نعم لو اوجدها فيما هو مباين للمطلوب الاصل لا يمكن ان يكون هذا الايجاد بداعي ذلك الامر، كما لو امر بعق ربة مؤمنة فاعتق ربة كافرة، لان الموجود في الخارج ليس تمام المطلوب بل يشتمل على جزء عقلي منه، اما لو لم ينقص الفعل المأتي به بداعي الامر بالطبيعة المهملة عن حقيقة المطلوب الاصل اصلاً كما في المقام فلا مانع من بعث الامر المنسوب الى المهملة للمكلف .

ويمكن ان يقال في وجه عدم امكان اخذ التعبد بالامر في موضوعه ان الامر - وان كان توصلياً - يشترط فيه ان يصلح لان يصير داعياً للمكلف الى نحو الفعل الذي تعلق به، لانه ليس الا ايجاد الداعي للمكلف، والامر المتعلق بالفعل بداعي الامر لا يمكن ان يكون داعياً للمكلف الى ايجاد متعلقه، لانه اعتبر في متعلقه كونه بداعي الامر، ولا يمكن ان يكون الامر محرراً الى محركية نفسه (٢٩٥) فافهم .

هذا ان قلنا بان العبادات يعتبر فيها قصد اطاعة الامر .

ويمكن ان يقال: ان الاعتبار فيها ليس الا وقوع الفعل على وجه يوجب

القرب عند المولى وهذا لا يتوقف على الامر، وبيان ذلك ان الفعل الواقع في الخارج على قسمين: احدهما ما ليس للمقصد دخل في تحققه بل لو صدر من الغافل لصدق عليه عنوانه، والثاني ما يكون قوامه في الخارج بالمقصد كالتعظيم والاهانة وامثالها، وايضاً لا اشكال في ان تعظيم من له اهلية ذلك بما هو اهل له وكذا شكره ومدحه بما يليق به حسن عقلا ومقرب بالذات ولا يحتاج في تحقق القرب الى وجود امر بهذه العناوين، نعم قد يشك في ان التعظيم المناسب له او المدح اللائق بشأته ماذا؟ وقد يتخيل كون عمل خاص تعظيماً له، او ان القول الكذائي مدح له والواقع ليس كذلك بل هذا الذي يعتقده تعظيماً توهين له، وهذا الذي اعتقده مدحاً حاذم بالنسبة الى مقامه.

اذا تمهد هذا فنقول: لا اشكال في ان ذوات الافعال والاقوال الصلواتية مثلا من دون اضافة قصد اليها ليست محبوبة ولا مجزية قطعاً، ولكن من الممكن كون صدور هذه الهياة المركبة من الحمد والثناء والتسبيح والتهليل والدعاء والخضوع والخشوع مثلاً مقرونة بقصد نفس هذه العناوين محبواً للامر، غاية الامر ان الانسان لقصور ادراكه لا يدرك ان صدور هذه الهياة منه بهذه العناوين مناسب بمقام البارى عزّ شأنه ويكون التفاته موقوفاً على اعلام الله سبحانه، فلو فرض تمامية العقل واحتوائه بجميع الخصوصيات والجهات لم يحتاج الى اعلام الشرع اصلاً، والحاصل ان العبادة عبارة عن اظهار عظمة المولى والشكر على نعمائه وثنائه بما يستحق ويليق به، ومن الواضح ان محققات هذه العناوين مختلفة بالنسبة إلى الموارد، فقد يكون تعظيم شخص بان يسلم عليه، وقد يكون بتقبيل يده، وقد يكون بالحضور في مجلسه، وقد يكون بمجرد اذنه بان يحضر في مجلسك او يجلس عندك، الى غير ذلك من الاختلافات الناشئة من خصوصيات المعظم - بالكسر - والمعظم - بالفتح - ولما كان المكلف لا طريق له الى استكشاف ان المناسب بمقام هذا المولى تبارك وتعالى ما هو الابا علامه تعالى لا بد ان يعلمه أولاً ما يتحقق به تعظيمه ثم يأمره به، وليس هذا المعنى مما

يتوقف تحققه على قصد الامر حتى يلزم محذور الدور.

ويمكن أن يقال بوجه آخر: وهو ان ذوات الافعال مقيدة بعدم صدورها عن الدواعي النفسانية محبوبة عند المولى، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمات ثلاث:

احداها: ان المعتبر في العبادة يمكن ان يكون اتيان الفعل بداعي امر المولى بحيث يكون الفعل مستنداً الى خصوص امره، وهذا معنى بسيط يتحقق في الخارج بامرین: احدهما جعل الامر داعياً لنفسه، والثاني صرف الدواعي النفسانية عن نفسه، ويمكن ان يكون المعتبر اتيان الفعل خالياً عن ساير الدواعي ومستنداً الى داعي الامر بحيث يكون المطلوب المركب منها، والظاهر هو الثاني لانه انسب بالاخلاص المعتبر في العبادات.

الثانية: ان الامر الملحوظ فيه حال الغير تارة يكون للغير واخرى يكون غيراً مثال الاول الامر بالغسل قبل الفجر على احتمال، فان الامر متعلق بالغسل قبل الامر بالصوم، فليس هذا الامر معلولاً لامر آخر الا ان الامر به انما يكون لمراعاة حصول الغير في زمانه، والثاني الاوامر الغيرية المسببة من الاوامر المتعلقة بالعناوين المطلوبة نفساً.

الثالثة: انه لا اشكال في ان القدرة شرط في تعلق الامر بالمكلف، ولكن هل يشترط ثبوت القدرة سابقاً على الامر ولورتبة او يكفي حصول القدرة ولو بنفس الامر؟ الاقوى الاخير، لعدم وجود مانع عقلا في ان يكلف العبد بفعل يعلم بانه يقدر عليه بنفس الامر.

اذا عرفت هذا فنقول: الفعل المقيد بعدم الدواعي النفسانية وثبوت الداعي الالهي الذي يكون مورداً للمصلحة الواقعية وان لم يكن قابلاً لتعلق الامر به بملاحظة الجزء الاخير للزوم الدور، اما من دون ضم القيد الاخير فلا مانع منه. ولا يرد ان هذا الفعل من دون ملاحظة تمام قيوده التي منها الاخير لا يكاد يتصف بالمطلوبية، فكيف يمكن تعلق الطلب بالفعل من دون ملاحظة

تمام القيود التي يكون بها قوام المصلحة.

لانا نقول: عرفت انه قد يتعلق الطلب بما هو لا يكون مطلوباً في حد ذاته، بل يكون تعلق الطلب لاجل ملاحظة حصول الغير، والفعل المفيد بعدم الدواعى النفسانية وان لم يكن تمام المطلوب النفسى مفهوماً، لكن لما لم يوجد في الخارج الا بداعى الامر لعدم امكان خلو الفاعل المختار عن كل داع يصح تعلق الطلب به، لانه يتحد في الخارج مع ما هو مطلوب حقيقة، كما لو كان المطلوب الاصلى اكرام الانسان فانه لا شبهة في جواز الامر باكرام الناطق لانه لا يوجد في الخارج الا متحداً مع الانسان الذي اكرامه مطلوب اصلى، وكيف كان فهذا الامر ليس امراً صورياً بل هو امر حقيقى وطلب واقعي لكون متعلقه متحداً في الخارج مع المطلوب الاصلى.

نعم يبقى الاشكال في ان هذا الفعل اعنى الفعل المقيد بعدم الدواعى النفسانية مما لا يقدر المكلف على ايجاده في مرتبة الامر فكيف يتعلق الامر به، وقد عرفت جوابه في المقدمة الثالثة هذا.

وقد يقال في العبادات بان الامر متوجه الى ذات الفعل، والغرض منه جعل المكلف قادراً على ايجاد الفعل بداعى الامر الذي يكون مورداً للمصلحة في نفس الامر، والعقل بعد التفاته الى اخصية الغرض يحكم بلزوم الاطاعة على نحو يحصل به الغرض، اما توجه الامر الى ذات الفعل فلعدم امكان اخذ حصوله بداعى الامر في المطلوب من جهة لزوم الدور، واما ان العقل يحكم بلزوم اتيان الفعل بداعى الامر فلانه ما لم يسقط الغرض لم يسقط الامر، لان الغرض كما صار سبباً لحدوثه كذلك يصير سبباً لبقائه، لان البقاء لو لم يكن اخف مؤنة من الحدوث فلا اقل من التساوى، والعقل حاكم بلزوم اسقاط الامر المعلوم.

وفيه انه لا يعقل بقاء الامر مع اتيان ما هو مطلوب به على ما هو عليه (١)

لان بقاء الامر مع ذلك مستلزم لطلب الحاصل، وهذا واضح بادنى تأمل.
فالاولى ان يقال في وجه حكم العقل باتيان الفعل على نحو يسقط به
الغرض ان الاتيان به علي غير هذا النحو وان كان يسقط الامر الا ان الغرض
المحدث له مادام باقياً يحدث امراً آخر وهكذا مادام الوقت الصالح لتحصيل ذلك
الغرض باقياً، فلواتي بالفعل على نحو يحصل به الغرض والا يعاقب على تقويت
الغرض.

لا يقال: فوت الغرض الذي لم يدخل تحت التكليف ليس منشأ للعقاب.
لانا نقول: نعم لو لم يكن الأمر بصدد تحصيله واما لو تصدى لتحصيله
بالامر ولكن لم يقدر على ان يامر بتمام ما يكون محصلاً لغرضه كما فيما نحن فيه
والمكلف قادر على ايجاد الفعل بنحو يحصل به الغرض الاصلى فلا اشكال في
حكم العقل بلزوم اتيانه كذلك.

ومن هنا يعلم انه لا وجه للالتزام بامر ين(٣٠٥) احدهما بذات الفعل
والثاني بالفعل المقيد بداعى الامر، لان الثاني ليس الا لالتزام المكلف بالفعل
المقيد وقد عرفت انه ملزم به بحكم العقل.

استناد المعلول اليها لا باقتضائها بل انما هو حاصل قهراً، وحينئذ نقول: لو لم يات بداعى الامر
فما هو المعلول لهذا الامر لم يؤت به، فعليه الاتيان بالفعل ثانياً مع هذا القيد، وليس المتعلق
للامر صرف الوجود الغير القابل للتكرار، بل مطلق الوجود القابل له، كما مر الاشارة اليه
سابقاً.

ومن هنا يظهر طريق آخر لتصحيح الامر العبادي غير طريق اخصية الغرض وهو ملاحظة
تقيد المتعلق لباً بالقيد المذكور مع القول بمطلق الوجود.

ان قلت: مع ملاحظة هذا التقيد لا حاجة الى القول بمطلق الوجود لتامة المطلب على تقدير
القول بصرف الوجود ايضاً، لان صرف وجود المقيد بداعى الامر غير منطبق على الفعل المأتي
به لا بداعى الامر، قلت صرف الوجود انما يلاحظ بالاضافة الى الفعل وقبوده الملحوظة معه
استقلالاً، وهذا القيد ليس كذلك وان كان ثابتاً في الذهن لباً «منه».

مضافاً الى ما افاده في بطلانه شيخنا الاستاذ دام بقاءه من ان القول به
يوجب اما الالتزام بما قلنا من بقاء الامر الاول ما لم يسقط غرض الأمر، واما
الالتزام بعدم وصول الأمر الى غرضه الاصلى، لان المكلف لو اتى بذات الفعل
من دون داعى الامر لا يخلو اما ان نقول ببقاء الامر الاول واما ان نقول
بسقوطه، فعلى الاول فاللازم التزامك بما التزمنا، وعليه لا يحتاج الى الامر
الثاني، وعلى الثاني يلزم سقوط الامر الثاني ايضاً لارتفاع موضوعه، فيلزم
ما ذكرنا من عدم الوصول الى غرضه الاصلى هذا.

و لقائل ان يقول نختار الشق الثاني (٣١٠) من سقوط الامر الاول باتيان ذات
الفعل، وسقوط الثاني ايضاً بارتفاع موضوعه ولا يلزم محذور اصلا، لان الوقت
اما باق بعد واما غير باق، فعلى الاول يوجب الغرض ايجاد امرين آخرين على ما
كانا، وعلى الثاني يعاقب المكلف على عدم امتثال الامر الثاني مع ما كان
قادراً عليه بوجود الامر الاول، لان الامر الثاني لو فرضناه امراً مطلقاً فعدم ايجاد
متعلقه معصية بحكم العقل، سواء كان برفع المحل او كان بنحو آخر، وهذا
واضح.

فاتضح مما ذكرنا من اول العنوان الى هنا وجوه خمسة في تصوير العبادات.
وانت خير بان كل ما قلنا في الواجبات النفسية العبادية يجرى مثله في
الواجبات المقدمية العبادية، فلا يحتاج الى اطالة الكلام بجعل عنوان لها
مستقلاً.

[في تأسيس الاصل]

ولما كان الغرض في هذا البحث هو التكلم في الاصل اللفظي والعملي فيما
لو تردد امر الواجب بين ان يكون عبادياً او توصلياً فلنشرع في المقصود الاصلى.
فنقول: لو شك في الواجب في انه هل هو تعبدى او توصلى فعلى ما
قدمناه (٣٢٥) من عدم احتياج العبادة الى التقييد بصورها بداعى الامر لا

اشكال في ان احتمال التعبدية احتمال قيد زائد، فالشك فيه من جزئيات الشك في المطلق والمقيد، فان كانت مقدمات الاخذ بالاطلاق موجودة يحكم باطلاق الكلام ويرفع القيد المشكوك ، والا فالمرجع هو الاصل الجاري في مقام دوران الامر بين المطلق والمقيد، ولما كان المختار فيه بحسب الاصل العملي البرائة يحكم بعدم لزوم القيد.

و اما على ما قيل: من لزوم تعلق الطلب على تقدير التعبدية بذات الفعل مع اخصية الغرض فقد يقال: كما يظهر من كلمات شيخنا المرتضى «قدس سره» بعدم جواز التمسك باطلاق اللفظ لرفع القيد المشكوك ، وكذلك لا يمكن اجراء اصالة البرائة فيه، بل المقام مما يحكم العقل بالاشتغال، وان قلنا: بالبرائة في دوران الامر بين المطلق والمقيد.

اما الاول فلان رفع القيد باصالة الاطلاق انما يكون فيما لو احتملنا دخول القيد في المطلوب، والمفروض عدم هذا الاحتمال والقطع بعدم اعتباره فيه اصلاً، وانما الشك في ان الغرض هل هو مساو للمطلوب او اخص منه، وحدود المطلوب معلومة لا شك فيها على اى حال.

و اما الثاني فلانه بعد العلم بتمام المطلوب في مرحلة الثبوت لو شك في سقوطه باتيان ذاته وعدم سقوطه بواسطة بقاء الغرض المحدث للامر لا مجال الا للاحتياط، لان اشتغال الذمة بالامر الثابت المعلوم متعلقه يقتضى القطع بالبرائة عنه، ولا يكون ذلك الا باتيان جميع ما يحتمل دخله في الغرض، ومما ذكر تعرف الفرق بين المقام وسائر الموارد التي شك في مدخلية قيد في المطلوب، وملخص الفرق ان الشك فيها راجع الى مرحلة الثبوت وفي المقام الى السقوط، هذا.

و الحق عدم التفاوت بين المقام وسائر الموارد مطلقاً، اعنى من جهة الاخذ بالاطلاق ومن جهة اجراء اصالة البرائة.

اما الاول فلان القيد المذكور وان لم يحتمل دخله في المطلوب لعدم

الامكان، ولكن لو فرضنا وجود مقدمات الاخذ بالاطلاق التي من جملتها كون المتكلم في مقام بيان تمام المقصود وما يحصل به الغرض يحكم بعدم مدخلية شيء آخر في تحقق غرضه، اذ لولاه لبين ولو ببيان مستقل وحيث، ما بين يكشف عن كون متعلق الطلب تمام ما يحصل به غرضه، نعم الفرق بين المورد وسائر الموارد ان فيها يحكم بعد تمامية مقدمات الحكمة باطلاق متعلق الطلب وفيه باطلاق الغرض والامر سهل.

ويمكن ان يستظهر من الامر التوصيلية من دون الاحتياج الى مقدمات الحكمة بوجه آخر اعتمد عليه سيدنا الاستاذ «طاب ثراه» وهو ان الهياة عرفاً تدل على ان متعلقها تمام المقصود اذ لولا ذلك لكان الامر توطئة وتمهيداً لغرض آخر وهو خلاف ظاهر الامر.

و اما الثاني فلانه بعد اتيان ذات الفعل لا يعقل بقاء الامر الاول، لما عرفت سابقاً من استلزامه لطلب الحاصل، فلا يعقل الشك في سقوط هذا الامر، نعم يحتمل وجود امر آخر من جهة احتمال بقاء الغرض، وظاهر ان هذا شك في ثبوت امر آخر، والاصل عدمه، ولو سلمنا كون الشك في سقوط الامر الاول نقول: ان هذا الشك ينشأ من الشك في ثبوت الغرض الاخصّ وحينئذٍ نقول في تقريب جريان اصالة البرائة: ان اقتضاء الامر ذات الفعل متيقن واما الزائد عليه فلا نعلم، فلو عاقبنا المولى من جهة عدم مراعاة الخصوصية المشكوك اعتبارها في الغرض، مع الجهل به وعدم اقامة دليل يدل عليه مع ان بيانه كان وظيفة له، لكان هذا العقاب من دون اقامة بيان وحجة، وهو قبيح بحكم العقل، ولو كان الشك في السقوط كافياً في حكم العقل بالاشتغال للزم الحكم به في دوران الامر بين المطلق والمقيد مطلقاً، ضرورة انه بعد اتيان الطبيعة في ضمن غير الخصوصية التي يحتمل اعتبارها في المطلوب يشك في سقوط الامر وعدمه.

[في الواجب المطلق والمشروط]

الامر الثالث: ينقسم الواجب ببعض الاعتبارات الى مطلق ومشروط: فالاول عبارة عما لا يتوقف وجوبه على شيء، والثاني ما يقابله، ولا يهمننا التعرض للتعريفات المنقولة من القوم والنقض والابرام المتعلقين بها. وقد يستشكل في تقسيم الواجب باعتبار وجوبه الى القسمين من جهة امرين:

احدهما ان مقتضى كون وجوب الشيء مشروطاً بكذا عدم تحقق الوجوب قبل تحقق الشرط، والمفروض ان الأمر قد انشأ الوجوب بقوله ان جاءك زيد فاكرمه، فان الهيئة قد وضعت لانشاء الطلب، وعلى هذا فالقول: بان الوجوب لا يتحقق الا بعد تحقق الشرط مستلزم لتفكيك الايجاب عن الوجوب وان التزم بعدم تحقق الايجاب لزم اهمال هذه القضية.

و الثاني ان الطلب المستفاد من الهيئة انما يكون معنى حرفياً غير مستقل بالنفس، وليس دخوله في الذهن الا من قبيل وجود العرض في الخارج في كونه متقوماً بالغير، والاطلاق والتقييد فرع امكان ملاحظة المفهوم في الذهن، وايضاً قد تقرر في محله ان معاني الحروف معان جزئية، بمعنى ان الواضع لا حظ في وضع الحروف عنواناً عاماً اجمالياً ووضع اللفظ بازاء جزئياته، فالوضع اى آلة الملاحظة فيها عام والموضوع له اعنى جزئيات ذلك العام خاص، ومن الواضح ان الجزئى لا يكون مقسماً للاطلاق (٣٣٥) والتقييد، هذا.

ومما ذكرنا سابقاً في بيان معاني الحروف من انها كليات كمعاني بعض الاسماء ظهر لك عدم المانع عن اطلاق الطلب وتقييده من جهة جزئية المعنى المستفاد من الهيئة.

اما المانع الآخر وهو كونه مما لا تحصل له في الذهن استقلالاً، والاطلاق والتقييد الوارد ان على المفهوم تابعان لملاحظته في الذهن مستقلاً، فالجواب عنه

بوجهين: احدهما ان المعنى المستفاد من الهيئة (٣٤٥) وان كان حين استعمالها فيه لا يلاحظ الا تبعاً لكن بعد استعمالها يمكن ان يلاحظ بنظرة ثانية ويلاحظ فيه الاطلاق او التقييد، والثاني ورود الاطلاق والتقييد (٣٥٥) بملاحظة محله، مثلاً ضرب زيد اذا تعلق به الطلب المستفاد من الهيئة يتكيف بكيفية خاصة في الذهن، وهي كيفية المطلوبة، فضرب زيد بهذه الملاحظة قد يلاحظ فيه الاطلاق ويلزم منه كون الطلب الطاري عليه مطلقاً، وقد يلاحظ فيه الاشتراط واللازم من ذلك كون الطلب ايضاً مشروطاً.

ولنا في المقام مسلك آخر وهو ان المعنى المستفاد من الهيئة لم يلاحظ فيه الاطلاق - في الوجوب المطلق - ولا الاشتراط - في الوجوب المشروط - ولكن القيد الماتى به في القضية تارة يعتبر على نحو يتوقف تأثير الطلب على وجوده في الخارج، ويقال لهذا الطلب المشروط، اى تأثيره في المكلف موقوف على شيء، واخرى يعتبر على نحو يقتضى الطلب اجاده، ويقال لهذا الطلب المتعلق بذلك المقيد الطلب المطلق، اى لا يبتني تأثيره في المكلف على وجود شيء، وتوضيح ذلك ان الطالب قد يلاحظ الفعل المقيد ويطلبه اى يطلب المجموع، وهذا الطلب يقتضى ايجاد القيد ان لم يكن موجوداً، كما في قوله صل مع الطهارة، وقد يلاحظ القيد موجوداً في الخارج، اى يفرض في الذهن وجوده في الخارج، ثم بعد فرض وجوده في الخارج ينقذح في نفسه الطلب، فيطلب المقيد بذلك القيد المفروض وجوده، فهذا الطلب المتعلق بمثل هذا المقيد المفروض وجود قيده وان كان متحققاً فعلاً بنفس الانشاء لكن تأثيره في المكلف يتوقف على وجود ذلك القيد المفروض وجوده حقيقة، ووجهه ان هذا الطلب انما تحقق مبنياً على فرض وجود الشيء، وهذا الفرض في لحاظ الفارض حاك عن حقيقة وجود ذلك الشيء، فكانه طلب بعد حقيقة وجوده، فكما انه لو طلب بعد وجود ذلك الشيء المفروض وجوده حقيقة ما اثر الطلب في المكلف الا بعد وجود ذلك الشيء واقعاً لعدم الطلب قبله كذلك لو طلب بعد فرض وجوده لم يؤثر الا بعد

وجوده الخارجي، وان كان الطلب الانشائي محققاً قبله ايضاً، فهذا الطلب يقع على نحو يشترط تأثيره في المكلف على شيء في الخارج فتدبر جيداً.

ومما ذكرنا يظهر الجواب عن اشكال آخر تقدم في صدر المبحث ذكره وهو ان المعنى الانشائي كيف يعلق على وجود شيء؟ ومحصل الجواب ان المعنى المستفاد من الهياة والمنشأ بها متحقق فعلا من دون ابتناؤه على شيء، ولكن تأثيره في المكلف موقوف على وجود شيء.

[في الواجب المعلق] (٣٦٥)

الامر الرابع: بعد ما عرفت انقسام الواجب الى مطلق ومشروط اعلم ان الناظر في كلمات الاصحاب يرى انه عندهم من المسلمات عدم اتصاف مقدمات الواجب المشروط بالوجوب المطلق، ويوضح ذلك اعتراض بعضهم على من جعل عنوان البحث ان الامر بالشيء يقتضى ايجاب مقدماته بان النزاع ليس في مطلق الامر بل هو في الامر المطلق، واعتذار بعضهم بان اطلاق الامر ينصرف الى المطلق منه فلا احتياج في افادته الى ذكر القيد، واعتذار بعض رداً على المعترض في اصل المبنى بانه لا وجه لتخصيص محل النزاع بالامر المطلق، بل هو يجري في المشروط ايضاً غاية الامر انه لو قلنا بالملازمة بين الامر بالشيء والامر بمقدماته نقول بثبوت الامر للمقدمة على نحو ما ثبت لديها، ان مطلقاً فمطلق وان مشروطاً فمشروط، ومن مجموع هذه الكلمات يظهر انه من المسلمات عندهم عدم الوجوب المطلق للمقدمة مع كون ذبها متصفاً بالوجوب المشروط.

وعليه يقع الاشكال في بعض المقدمات الذي اتصف بالوجوب المطلق مع عدم اتصاف ذبها به بل يكون من الواجبات المشروطة، ومن ذلك الغسل قبل الفجر في ليلة رمضان، فانهم حكموا بوجوبه قبل الفجر مع انه لم يتعلق الوجوب بالصوم بعد.

و الذي قيل في حل هذه العويصة و جهان:

احدهما المحكى عن بعض اعظم المحققين في تعليقاته على المعالم وملخصه ان الوجوب المتعلق بالغسل قبل الفجر وامثاله من المقدمات التي يتعلق بها الوجوب قبل ذهابها ليس من الوجوب الغيري - اي الوجوب المعلول من وجوب ذي المقدمة - بل هو وجوب نفسى لوحظ فيه الغير، بمعنى ان الشارع لاحظ في ايجابه النفسى تمكن المكلف من امتثال الواجب النفسى الذي يتحقق وجوبه فيما بعد.

و الثاني ما افاده صاحب الفصول «قدس سره» من الفرق بين الواجب المشروط والمعلق، وحاصل ما افاده «قدس سره» ان الواجب ينقسم على ثلاثة اقسام مطلق ومشروط، والاول على قسمين منجز ومعلق، والمنجز ما كان زمان الوجوب متحداً مع زمان الواجب، والمعلق ما كان زمان الوجوب منفكاً عن زمان الواجب، وتوضيح ذلك ان نسبة الفعل الى الزمان والمكان متساوية، ولا ريب في امكان كون الفعل المطلوب مقيداً بوقوعه في مكان خاص، كالصلاة في المسجد، وكذا في امكان كون وجوبه مشروطاً بكون المكلف في المكان الخاص، وعلى الاول فاللفظ الكاشف عن ذلك الطلب لا بد ان يكون على وجه الاطلاق، كان يقول صل في المسجد، وعلى الثاني لا بد ان يكون على وجه الاشتراط، كان يقول اذا دخلت المسجد فصل، وهذان الوجهان بعينهما جاريان في الزمان ايضاً، فيمكن ان يلاحظ الامر الفعل المقيد بوقوعه في زمان خاص فيطلب على هذا الوجه من المكلف، ولا بد ان يكون التعبير عن ذلك المعنى على وجه الاطلاق، كان يقول صل صلوة واقعة في وقت كذا، ويمكن ان يلاحظ الفعل المطلق لكن وجوبه المتعلق به وطلبه يكون مشروطاً بمجيء وقت كذا، فالوجوب على الاول فعلى، ولا باس باتصاف مقدمات الفعل على هذا الوجه بالوجوب، اذ لا خلف حينئذٍ، لان ذهابها ايضاً متصف بالوجوب بخلاف الوجوب على الوجه الثاني، فان الفعلية منتفية في الواجب المشروط فيمتنع

اتصاف مقدماته بالوجوب الفعلي، ففي الموارد التي حكموا فيها بوجوب المقدمه قبل وجوب ذبها يلتزم بان الواجب معلق بمعنى ان المطلوب هو الفعل المقيد بوقت كذا، ووجوب المقدمه تابع لوجوب ذبها، فيمكن ان يكون وقت ايقاعها قبل زمان ايجاده، لان زمان اتصاف الفعل المقيد بالوجوب ليس متأخراً عن زمان اتصاف المقدمه به، بل يقارنه وان كان زمان وقوع الفعل متاخرا عن زمان وقوع المقدمه:

ثم تصدى «قدس سره» لما يرد على هذا النحو من الواجب وبيان دفعه.

و محصل ما اورد على نفسه امزان: احدهما ان المكلف قد لا يكون حيا في زمان الفعل، فلا يمكن توجه التكليف بنحو الاطلاق اليه (٣٧٠) والثاني ان الفعل المقيد بالزمان الغير الموجود بعد ليس مقدورا للمكلف بواسطة قيده، ومالا يكون تحت قدرة المكلف يمتنع ان يكلف به فعلا وعلى نحو الاطلاق.

و اجاب «قدس سره» عن الاول بان التكليف متوجه الى من يكون حياً في ذلك الزمان الذي فرض قييدا للمطلوب، وعن الثاني او لا بالنقض تارة بالتكليف المتعلق بالصوم في اول الفجر، فان الصوم عبارة عن الامسك في قطعة خاصة من الزمان اعنى ما بين الفجر والغروب، ولا اشكال في عدم قدرة المكلف في اول الفجر على الامسك في الجزء الاخير من الوقت، فكيف يلتزم بوجود الوجوب المطلق حين الفجر مع عدم تحقق قطعة الزمان التي اخذت في المطلوب الاجزئها، واخرى بالتكليف بكل ما يحتاج الى مقدمات لا بد في الاتيان بها من مضي زمان، ولا يقدر على الاتيان به في زمان صدور التكليف، كما لو كلفه بان يكون في مكان كذا ويحتاج ذلك الكون الى مشى فرسخ او فراسخ مثلاً، فان من الواضح عدم قدرة المكلف حال التكليف على الكون في ذلك المكان، وانما يقدر عليه بعد مضي ساعتين او ثلاث ساعات مثلاً، وثالثة بالتكليف المتعلق بكل فعل تدريجي كالصلاة حيث ان القدرة على الجزء الاخير تتوقف على اتيانه بالاجزاء السابقة، وثانياً بالحل بان القدرة التي تكون شرطاً في

التكاليف عقلا هي القدرة في زمان الفعل لا القدرة حال التكليف فاندفع الاشكال باسره، هذا حاصل ما افاده «قدس سره» في هذا المقام.

اقول: و المهم بيان كيفية الارادات اللبية المتعلقة بالافعال لكي يتضح

حال هذا القسم من الواجب المسمى بالتعليق فنقول:

ان الفعل المقيد المتعلق للارادة تارة على نحو يقتضى تلك الارادة تحصيل

قيده في الخارج لو لم يكن موجودا، واخرى على نحو لا يقتضى ذلك، كما لو اراده على فرض وجود ذلك القيد، مثلا قد تتعلق الارادة بالصلاة في المسجد على نحو الاطلاق سواء كان المسجد موجوداً في الخارج ام لا، وقد تتعلق بها على فرض وجود المسجد، وعلى الاول يقتضى تلك الارادة بناء المسجد لو لم يكن في الخارج، مقدمة لحصول الصلاة فيه وعلى الثاني لا تقتضى ذلك بل اللازم الصلاة لو فرض وجود المسجد، ولا نتعلق قسماً آخر من الارادة في النفس خارجاً عما ذكرنا. فقسيم الواجب الى الاقسام الثلاثة مما لاوجه له بل ينحصر في القسمين المذكورين عقلا، ومحصل ذلك ان القيد اما خارج عن حيز الارادة واما داخل فيه ولا ثالث عقلاً، وهذا واضح لاسترة عليه.

اذا عرفت هذا فنقول: القيود الخارجة عن قدرة المكلف من قبيل الاول

قطعاً لاستحالة تعلق الطلب بما ليس تحت قدرة المكلف فيكون الطلب المتعلق بالفعل المقيد بالزمان من اقسام الطلب المشروط.

فان قلت: على ما ذكرت يلزم ان لا يكون الخطاب في اول دخول الوقت

مطلقاً ايضاً، ضرورة عدم قدرة المكلف على الامسك في الجزء الاخير من الوقت مثلاً، ومقتضى ما ذكرت سابقاً كون الإرادة بالنسبة الى القيود الغير الاختيارية مشروطة، فتى يصير خطاب الصوم مطلقاً.

قلت: نلتزم بعدم صيرورة الخطاب مطلقاً، ولكن نقول: ان الواجب

المشروط بعد العلم بتحقيق شرطه في محله يقتضى التأثير في نفس المكلف بايجاد كل شيء منه ومن مقدماته الخارجية في محله، مثلاً لو قال: اكرم زيداً ان جائك

فحل الاكرام بعد مجيئه، ومحل مقدماته ان كان قبل المجيء ف مجرد علم المكلف بالمجىء يقتضى ايجادها قبله، ولو قال: ان مشى زيد فامش مقارناً مع مشيه فحل المشى زمان مشى زيد، فلو علم تحقق المشى من زيد في زمان خاص يجب عليه المشى في ذلك الزمان حتى يصير مشيه مقارناً معه، ولو قال ان جاء زيد فاستقبله فحل الاستقبال قبل مجيئه فلو علم بمجيئه غداً مثلاً يجب عليه الاستقبال في اليوم، والحاصل ان طلب الشيء على فرض تحقق شيء لا يقتضى ايجاد ذلك الشيء المفروض وجوده ولكن بعد العلم بتحقيق ذلك الشيء يؤثر في المكلف ويقتضى منه ان يوجد كلا من الفعل ومقدماته في محله فقد يكون محل الفعل بعد تحقق ذلك الشيء في الخارج وقد يكون قبله وقد يكون مقارناً له^(١) وهكذا محل مقدماته قد يكون قبله وقد يتسع زمان اتيان المقدمة، كما لو توقف اكرام زيد غداً على شيء ممكن تحصيله في اليوم وفي الغد والمقصود ان الوجوب المعلق على شيء بعد الفراغ عن ذلك الشيء يجب بحكم

(١) لا يخفى ان اللحاظ الفراغى في هذين القسمين لا يصح ان يتعلق بالوجود الخارجي للشرط، بمعنى انه لو لاحظ في ذهنه الفراغ عن تحقق القدم مثلاً خارجاً او عن تحقق زوال الشمس كذلك لا يوجد في نفسه البعث نحو الاستقبال او الوقوف بعرفات، فاللازم ان يتعلق الفراغ الذهني فيها بالوجود الانتزاعي اعنى كونه بحيث يقدم او كون الشمس بحيث تزول. ولكن ينقذ من هنا اشكال في تصوير الامر بالمهم مترتباً على ترك الالهه كما ياتي في مبحث الضد، بيانه انا ان اعتبرنا الفراغ عن تحقق ترك الالهه خارجاً لم يبق محل للامر بالمهم، وان اعتبرنا الفراغ عن تحققه الانتزاعي يتوجه الاشكال بانه كيف يمكن الامر بالمهم حينئذ مع توجه الامر بالالهه الى المكلف، وهل هو الاطلب الجمع بين الضدين في فرض ترك الجمع، اما وجود الامر بالمهم فهو المفروض، واما الامر بالالهه فهو وان لم يكن له اطلاق بالنسبة الى الحالة المذكورة اعنى حال كون المكلف ممن يترك الالهه الا انه لا اشكال في كونه محركاً نحو الذات في هذا الحال فاجتمع الامر ان في حالة واحدة وهو عين ما قلناه من طلب الجمع بين الضدين عند كونه ممن يترك الجمع، ويأتي الجواب عن هذا الإشكال في مبحث الضد ان شاء الله «منه».

العقل متابعته.

ومن هنا عرفت الجواب عن اصل الاشكال فلا يحتاج الى التكاليف السابقة وانت بعد الاحاطة والتامل في الامثلة المذكورة لا اظن ان ترتاب فيما ذكرنا.

فان قلت: على ما ذكرت يقتضى ان يكون مقدمات الواجب المشروط بعد العلم بشرطه واجبة مطلقاً، فما وجه فتوى القوم بعدم وجوب الوضوء قبل دخول الوقت، وايضاً فما وجه الفرق بين الليل واليوم السابق بالنسبة الى الغسل الذي يكون مقدمة للصوم؟ ولاى جهة افتوا بوجوبه في الليل وعدم وجوبه في النهار السابق؟

قلت: بعد فرض وجود الدليل على عدم وجوب الوضوء قبل الوقت نستكشف منه ان وجوب الصلاة مضافاً الى ابتناؤه على الوقت مبتن على القدرة فيه، فكانه قال: اذا دخل الوقت وكنت قادراً عنده فصل مع الطهارة، وقد عرفت سابقاً ان الوجوب المبني على فرض وجود شيء لا يقتضى ايجاد ذلك المفروض فحينئذ لو علم المكلف بانه لو لم يتوضأ قبل الوقت لا يتمكن منه بعده لا يجب عليه الوضوء، لانه موجب لحصول القدرة في الوقت التي هي شرط وجوب الواجب، وقد عرفت عدم وجوب تحصيله، وهكذا الكلام في غسل الجنابة للصوم في النهار السابق فانه بعد فرض وجود الدليل على عدم وجوبه نستكشف اشتراط القدرة في الليل فلا يجب تحصيلها.

فان قلت: نفرض علم المكلف بكونه قادراً في الوقت على اي حال، بمعنى انه لا يمكنه سلب قدرته فيه، فعلى هذا يلزم ان يكون الوضوء مثلاً عليه واجباً موسعاً فيجوز ان ياتي به بقصد الوجوب مع انهم لا يلتزمون به.

قلت: يمكن تصور الواجب على نحو لا يلزمه ذلك وهو ان يقال ان الواجب اقدم المكلف على الفعل بقدرته الموجودة في الوقت، ومحصله ان المصلحة تارة قائمة باكرام زيد بعد دخول الوقت مطلقاً، سواء عمل في ايجاد هذا العنوان

قدرته الموجودة قبل الوقت او بعده، واخرى المصلحة قائمة باعمال القدرة في الوقت في اكرام زيد، ويرجع محصل هذا التكليف الى انه بعد دخول الوقت وتحقق القدرة على اكرام زيد يجب اعمال تلك القدرة، فاعمال القدرة في هذا المثال نظير نفس اكرام زيد في المثال السابق، فكما انه لا يقتضى الامر باكرام زيد بعد دخول الوقت اكرامه قبله كذلك الامر باعمال القدرة في الوقت لا يقتضى اعمال القدرة قبله.

فتحصل من مجموع ما ذكرنا انه اذا راجعنا وجداننا نقطع بان ارادتنا المتعلقة بالافعال الخاصة لا تخرج عن قسمين: اما ان تكون على نحو يقتضى ايجاد تمام مقدماتها، واما تكون على نحو لا يقتضى ايجاد بعضها، اما القسم الاول فواضح، واما القسم الثاني فهو يتصور على اقسام كلها راجعة الى الاختلاف فيما يتعلق به الارادة، لا الى الاختلاف فيها، لان الامر قد يريد اكرام زيد على تقدير مجيئه بحيث لو اتي ولم يكرم صار نقضاً لغرضه، وان كان في زمن مجيئه غير قادر على ايجاد الفعل، فان عدم القدرة يوجب سقوط التكليف ولا ينافي كون ترك الاكرام مبعوضاً للامر ونقضاً لغرضه، وقد يريد اكرامه على تقدير كون المكلف قادراً على اكرامه في زمن مجيئه وحينئذ لو فرض ترك اكرامه مستنداً الى عدم قدرته في زمن مجيئه لم يكن مبعوضاً للامر ونقضاً لغرضه، وهذا واضح، وقد يكون المطلوب اكرام زيد بمقدماته الاختيارية الموجودة في زمن المجيء على فرض وجود القدرة في زمن المجيء فحينئذ لا يجب عليه الاتيان بمقدمات الاكرام قبل المجيء وان كان في زمن المجيء غير قادر على فرض عدمه، لان المفروض اشتراط القدرة في ذلك الزمان، وكذلك ان كان قادراً في ذلك الوقت لان المطلوب اعمال القدرة في ذلك الوقت لا قبله

هذا تمام الكلام في المقام و عليك بالتأمل التام.

ثم انك قد عرفت ان الواجب التعليق عند القائل به من اقسام الواجب المطلق، وصحته مع ان المكلف قد لا يدرك زمن الواجب مبنية على الالتزام

بتوجه الخطاب به مشروطاً بالعنوان المنتزع من بلوغ ذلك الزمان، مثلاً التكليف بالصوم في الليل متوجه الى من يدرك النهار ويكون حياً في تمام زمان المطلوب في علم الله تعالى، وكذلك التكليف بالحج في زمان خروج الرفقة متوجه الى من يدرك شهر ذي الحجة، وهكذا.

وقد عرفت ذلك في طي توضيح كلامه «قدس سره» والمقصود من اعادته هنا التعرض لبعض ما فرع عليه من الفروع التي، منها صحة الوضوء اذا كان الماء منحصراً في الآنية المغصوبة، ومنها وجوب الحج مطلقاً فيما اذا لم يتمكن منه الا مع الركوب على الدابة المغصوبة، بيانه ان التكليف في الاول متوجه الى من يغترف من الآنية المغصوبة، وفي الثاني الى من يركب الدابة المغصوبة عصياناً. وفيه مع ما عرفت في القول بالواجب التعليق ان توجه التكليف المطلق بالوضوء مع انحصار المقدمة بالمنهى عنها وكذلك الحج تكليف بما لا يطاق، نعم على القول بالترتب كما ياتي تفصيله في محله ان شاء الله يصح ذلك، ولكن مع ذلك القول بصحة الوضوء محل اشكال من حيث ان تصحيح التكليفين المتعلقين بالفعلين اللذين لا يمكن الجمع بينهما الاعلى النحو الترتب انما هو بعد الفراغ من وجود المقتضى في كلا الفعلين^(١) اما الوضوء في صورة انحصار الماء في الآنية المغصوبة فيمكن ان يستكشف من الادلة عدم وجود المقتضى فيه، حيث ان المقام مما شرع فيه التيمم من جهة صدق عدم وجدان الماء كما في ما اذا كان

(١) توضيحه ان محل نزاع القائل بالترتب والقائل بعدمه مع الاكتفاء بالجهة صورة محظوية المشروعية الذاتية للمهم مع قطع النظر عن طر والمزاحمة بالصد الاهم، فلوفرص ان المزاحمة المذكورة اوجبت ارتفاع المشروعية الذاتية عن المهم اما حكما او موضوعاً فلا مجال هناك للبحث المذكور، اما ارتفاعها حكما فكرفع الشارع مشروعية الظاهر بمزاحمة العصر في آخر الوقت، واما ارتفاعها موضوعاً فكما في المثالين المذكورين في المتن، حيث ان مزاحمة الغصب اوجبت تبدل عنوان الواجد الذي هو موضوع مشروعية الوضوء ذاتاً بعنوان الفاقد وكذا تبدل عنوان المستطيع الذي هو موضوع مشروعية الحج ذاتاً بغيره «منه».

استعماله ضرراً، والحاصل ان عدم وجدان الماء على ما قالوا عبارة عن عدم التمكن من استعماله سواء كان من جهة عدمه او لمانع عقلي او شرعي لا يجوز للمكلف استعماله، ومتى كان التيمم مشروعاً ليس الوضوء مشروعاً بالاجماع ذكره سيدنا الاستاذ طاب ثراه، وعلى تقدير الغض عن الاجماع ايضاً لا طريق لنا لاثبات مشروعيته الذاتية الكاشفة عن ثبوت المقتضى، اذ الدليل انما شرعه في موضوع المتمكن من استعمال الماء، والمكلف في حال يحرم عليه استعمال الماء من قبل الشارع ليس متمكناً من استعمال الماء عرفاً.

و من هنا يظهر الجواب عن توهم آخر يوشك ان يرد في المقام وهو انه هب عدم امكان تعلق التكليف بالوضوء على نحو الترتب لكن يكفي في الصحة قصد جهة الفعل.

[في المقدمة الموصلة] (٣٨٥)

الامر الخامس: لو بنينا على وجوب المقدمة فهل الواجب ذاتها، او مع قيد الايصال الى ذبيها سواء قصد بها الايصال ام لا، او مع قصد الايصال سواء ترتب عليها ذوها ام لا؟ وينبغي ان يعلم او لا انه على تقدير القول بان الواجب ذات المقدمة لا ينافي الالتزام في بعض الموارد بمدخلية قصد الايصال في موضوع الواجب لجهة خارجية، كما لو توقف انقاذ الغريق على خصوص التصرف في ملك الغير، فحينئذ نقول بان الواجب من ناحية الانقاذ هو التصرف بقصد الانقاذ، لان اذن الشارع في الغضب مع كونه مبغوضاً في حد ذاته انما هو من جهة اهمية الانقاذ، اذ لا يقدر المكلف على ترك الغضب وفعل الانقاذ معاً ولما كان ترك الانقاذ ابغض من فعل الغضب رضياً بفعله، ولا شك ان الاذن في المبغوض من جهة المزاحمة انما هو من الضرورة التي تتقدر بقدرها، وحيث تدفع الضرورة بالاذن في الغضب المقصود به الانقاذ، فلا وجه للاذن في قسم آخر وهو الغضب الغير المقصود به ذلك، هذا.

و لنشرع في المقصود، فنقول: ذهب بعض الاساطين «قدّس سرّه» الى اعتبار قيد الايصال وان المقدمة مع قطع النظر عن الايصال لا تتصف بالوجوب، ونحن نذكر الاحتمالات المتصورة في مدخلية هذا القيد وما يلزم على كل منها حتى يتضح الحال ان شاء الله.

فاعلم ان مراده «قدّس سرّه» من المقدمة الموصلة إما ان يكون ما يترتب على وجودها ذوها اعنى ما ينطبق عليه الموصل بالحمل الشايع، او يكون عنوان الموصل، وعلى الثاني إما ان يكون المراد هو الايصال الخارجي، او العنوان المنتزع منه، وعلى الاول من هذه الاحتمالات إما ان يكون المراد ما يترتب عليه ذواالمقدمة على وجه يكون هو المؤثر فيه، او يكون اعم من ذلك، والفرق بينهما انه على الاول ينحصر في العلة التامة، وعلى الثاني يعم العلة وما يلازمها وجوداً.

فان كان المراد المعنى الاول لزم ان يكون مفصلاً بين العلة التامة وغيرها على التقدير الاول، او مفصلاً بين العلة وما يلازمها وبين ساير المقدمات على التقدير الثاني، وهذا مع عدم التزام القائل المذكور به غير سديد، لما سنشير اليه بعد ذلك، من ان وجوب العلة المركبة من الاجزاء والقيود مستلزم لوجوب القيود والاجزاء.

و ان كان مراده الثاني اعنى كون القيد عنوان الايصال فقد عرفت ان في هذا احتمالين: احدهما كون القيد هو الايصال الخارجي، والثاني العنوان المنتزع منه اي كونها بحيث توصل الى ذي المقدمة، وعلى أي تقدير إما ان يكون القيد راجعاً الى الطلب او يكون راجعاً الى المطلوب، فهذه اربعة احتمالات: احدها: ان يكون المراد الايصال الانتزاعي ويكون القيد راجعاً الى الطلب.

و الثاني: هذا الفرض لكن يكون القيد راجعاً الى المطلوب.

و الثالث: ان يكون المراد هو الايصال الخارجي ويكون القيد راجعاً الى

الطلب.

و الرابع: هذا الفرض ويكون القيد راجعاً الى المطلوب.

اما الاحتمال الاول فان كان المراد أن خطاب المقدمة مشروط بكون المكلف آتياً بذئها في علم الله تعالى فيكون محصله إفعال المقدمة ان كنت ممن تفعل ذاها في نفس الامر فهذا باطل لا ينبغي ان يسند الى احد فضلاً عن مثل هذا المحقق الجليل، لان هذا الشخص المتصف بهذا العنوان المذكور يأتي بالمقدمة قطعاً.

نعم يمكن ان يوجه هذا الاحتمال على نحو لا يلزمه ذلك وهو ان يقال على تقدير ان المقدمة لو وجدت يترتب عليها ذوها، او على تقدير كون الفاعل بحيث لواتي بالمقدمة يأتي بذئها يجب عليه المقدمة، وهذا وان كان خالياً عن الاشكال المتقدم الا انه يرد عليه امران:

احدهما التفكيك بين وجوب المقدمة و وجوب ذئها من حيث الاطلاق والاشتراط.

و الثاني عدم تعلق التكليف ببعض العصاة وهو من لواتي بالمقدمة لم يات بذئها عصياناً.

و ان كان المراد الثاني، وهو ان يكون القيد في هذا الفرض راجعاً الى المطلوب فيرد عليه ان تقييد المامور به بامر خارج عن اختيار المكلف تكليف بما لا يطاق، وهو قبيح، وهذا العنوان ليس في حيز اختيار المكلف.

لا يقال: انه يكفي في كونه مختاراً له كونه منتزعاً من فعله الاختياري، نظير الافعال التوليدية من الاسباب الاختيارية للمكلف، فان الحق انها اختيارية بواسطة تلك الاسباب ويصح تعلق التكليف بنفس تلك الافعال ولا يجب ارجاع التكليف الى الاسباب كما يأتي ان شاء الله.

لانا نقول: فرق بين الصفات المنتزعة من الافعال الخارجية للمكلف في ظرف وجودها كعنوان الاتصال والانفصال ونظائرهما مما ينتزع من ايجاد ماهو منشأ لانتزاعه، فحينئذٍ يصح ان يكلف بالاتصال والانفصال مثلاً لكونها في

حيز اختياره بواسطة اختيارية منشأ انتزاعها، وبين الصفات المنتزعة من الافعال الموجودة في المستقبل، نظير كونه بحيث يضرب او يجلس في المستقبل وامثالهما من العناوين المنتزعة من الافعال الغير الموجودة فعلاً الموجودة في الزمن المتأخر في علم الله، فان ثبوت تلك العناوين او نقيضها مما ليس باختيار الشخص، كيف وهي او نقيضها ثابتة مع غفلته ونومه بل قبل وجوده في الخارج، فان ماهية زيد توجد في الخارج ويضرب عمروا في علم الله، وهذا بعد ادنى تأمل لعله من الواضحات.

و ان اراد الثالث، وهو ان يكون المقصود الايصال الخارجي ويكون القيد راجعاً الى الطلب فهو ايضاً باطل قطعاً، لان التكليف راجع الى طلب المقدمة على فرض وجود ذبها، وهو طلب الحاصل، وايضاً يلزم التفكيك بين وجوب المقدمة ووجوب ذبها في الاشتراط والاطلاق، وكذا يلزم عدم كون العصاة مكلفين بالمقدمة، وبالجمله هذا الاحتمال ايضاً لا ينبغي ان يسند اليه «قدس سرّه» ولا الى احد من العقلاء.

و ان اراد الرابع، وهو ان يكون القيد في هذا الفرض راجعاً الى المطلوب فيرد عليه «قدس سرّه» امور:

احدها: ان لا يكون ممثلاً للامر المقدمى الا بعد اتيان ذي المقدمة، وقضية الوجدان خلاف ذلك .

و الثاني: ان لا يحصل الطهارة بالوضوء والغسل الا بعد اتيان الصلاة، لان الطهارة لا تحصل الا بعد امتثال الامر المقدمى والمفروض انه لا يحصل الا بعد اتيان الصلاة، فلزم تحقق الصلاة من دون تحقق الطهارة بل يلزم عدم حصول الطهارة بعد الصلاة ايضاً، اذ هي بدون الطهارة كعدمها.

و الثالث: ان هذا القيد لا يخلو اما ان يكون له دخل في مقدمية المقدمة او لا، فعلى الاول يلزم الدور لان الايصال عنوان ينتزع من تأثير المقدمة في وجود ذبها فيتوقف على المقدمية فلو توقف المقدمية على الايصال لزم الدور، وعلى

الثاني يلزم صيرورة الطلب نفسياً لان الامر اذا تعلق بشيء لا يكون له جهة المقدمة فلا بد من كون ذلك الامر نفسياً.

ولا يخلو هذه الوجوه من نظر: أما الاول فلان لزوم كون امتثال الامر المقدمى بعد الاتيان بذى المقدمة لا مانع له عقلاً، وليس ما ذكره الا مجرد استبعاد، ولا يمكن جعل هذا الاستبعاد في قبال الوجدان الذي يدعيه القائل. و أما الثاني فلان كون الامتثال منوطاً باتيان ذى المقدمة لا يستلزم كون الطهارة منوطة به، لا مكان ترتب الطهارة على الغسلتين والمسحيتين مع قصد التوصل ولو لم يتوصل الى ذى المقدمة، او يقال: يشترط مع القصد المذكور كون الفعل بحيث يترتب عليه الصلاة في علم الله تعالى، والحاصل أنه بعد قضاء العقل بكون القيد مأخوذاً في موضوع الواجب وتحقق الاجماع على توقف الصلاة على الطهارة يستكشف أن الطهارة ليست من اثر امتثال الامر المقدمى للوضوء، بل هي مرتبة على فعل الوضوء مع قصد الايصال قبل تحققه.

و اما الثالث فبأننا نختار الشق الثاني اعنى عدم مدخلية هذا القيد في مقدمة المقدمة ولا يلزم من ذلك محذور اصلا، لشيوع مثل هذا التقييد الذي لا دخل له في المقدمة بحيث ليس لاحد انكاره، مثل ما اذا كان اللواجب مقدمتان احدهما مباحة والاخرى محرمة، فانه لا اشكال في تعلق الامر الغيري بالمباح منهما مع القطع بعدم دخل الخصوصية في المقدمة.

فان قلت: تقييد الموضوع في المثال المذكور انما يكون من جهة المانع الخارجي، وهو كون الفرد الآخر مبعوضاً غير قابل لتعلق الامر به.

قلت: بعد ما صار مثل هذا التقييد الذي ليس له دخل في المقدمة ممكناً ولا يرجع الطلب المتعلق به الى الطلب النفسي فللمدعى ان يدعى هنا ان المقتضى للطلب الغيري ليس الا فيما كان متصفا بقيد الايصال.

فالاولى في الجواب ان يقال - بعد بدهاة عدم كون مناط الطلب الغيري الا التوقف واحتياج ذى المقدمة الى غيره-: ان تقييد موضوع الطلب بقيد يجب إما

ان يكون لكونه دخيلاً في الغرض و بعبارة اخرى المصلحة المقتضية للطلب لا تحصل الا في المقيد، وإما ان يكون من جهة غرض آخر مع تحقق المناط والجهة الموجبة للايجاب في ذات الموضوع من دون ذلك القيد ايضاً والأول كتقييد الصلاة بالطهارة، والثاني كتقييدها بوقوعها في المكان المباح، فان هذه الخصوصية لا دخل لها في تحقق الجهة الموجبة للصلاة بل انما هي جاءت من قبل مبعوضة الغصب، و بعبارة اخرى هذا التقييد انما نشأ من الجمع بين الغرضين لا من جهة مدخليته في تحقق غرض الصلاة، ولا اشكال في ان هذا القيد ليس من قبيل الثاني، فانحصر في الاول، وهو كونه من جهة دخله في مناط طلب المقدمة، وهذا بعد بدهاه أن المناط ليس الا التوقف غير معقول، لان الايصال عنوان ينتزع من وجود ذي المقدمة فهو موقوف عليه، فلو توقف ذو المقدمة على الفعل المقيد بالايصال لزم الدور، وهذا واضح بادنى تأمل.

و ايضاً: يلزم من وجوب المقدمة الموصوفة وجوب ذاتها مقدمة لتحقيق هذا الموصوف.

لا يقال: ان المطلق عين المقيد وجوداً في الخارج وليس مقدمة له حتى يجب بوجوبه.

لانا نقول: فرق بين القيود المتحدة في الوجود مع المقيد كما في الفصول اللاحقة للاجناس، والقيود المغايرة في الوجود له كما اذا امر المولى باتيان زيد المتعقب بعمرو اعنى اتيان زيد المتصف بهذا العنوان، لا اشكال في ان الواجب على الصورة الاولى امر واحد في الخارج لا ينفك القيد فيها عن المقيد ولو اراد المكلف امتثاله، ولا وجه للقول بانه يجب ايجاد المطلق مقدمة لايجاد المجموع وايجاد القيد مقدمة لايجاده، اذ المفروض وحدة الوجود فيها ولا يعقل التفكيك بين امرين متحدتين في الوجود بالسبق واللحق، كما انه لا ينبغي الاشكال في ان الواجب على الثانية ايجاد ذات المطلق ثم ايجاد القيد ليتصف به المقيد لان المفروض تغايرهما في الوجود.

إذ اعرفت هذا فنقول: لا اشكال في ان التقييد في المقدمة الموصلة من قبيل الثاني، لان ما يصير منشأ لانتزاع صفة الايصال هو وجود الغير، فلو وجب عليه المقدمة المقيدة بوصف ينشأ من وجود الغير فالواجب عليه من باب المقدمة ايجاد ذات المقدمة ثم اتيان ما يوجب اتصافها بتلك الصفة.

و ايضاً يلزم من وجوب المقدمة الموصلة وجوب ذي المقدمة من باب المقدمة لأن اتصاف المقدمة بالايصال يتوقف على ايجاد ذي المقدمة، وهو من الغرائب. ويمكن ان يقال: ان الطلب متعلق بالمقدمات في لحاظ الايصال لا مقيداً به حتى يلزم المحذورات السابقة، والمراد ان الأمر بعد تصور المقدمات باجمعتها يريد بها بذواتها لان تلك الذوات بهذه الملاحظة لا تنفك عن المطلوب الاصل، ولو لاحظ مقدمة منفكة عما عداها لا يريد بها جزءاً، فان ذاتها وان كانت مورداً للإرادة لكن لما كانت المطلوبة في ظرف ملاحظة باقي المقدمات معها لم تكن كل واحدة مرادة بنحو الاطلاق بحيث تسرى الإرادة الى حال انفكاكها عن باقي المقدمات، وهذا الذي ذكرنا مساوق للوجدان، ولا يرد عليه ما ورد على القول: باعتبار الايصال قيداً، وان اتحد معه في الاثر.

[صحة الامر بالافعال التوليدية] (٣٩٥)

الامر السادس: هل الامر المتعلق بالمسبب يجب ارجاعه الى السبب عقلاً او هو حقيقة متعلق بنفس المسبب والسبب ان وجب انما يجب من باب المقدمة؟ الوجه المتصوره في المقام ثلثة:

احدها ان يقال ان الامر بالمسبب مطلقاً راجع الى السبب عقلاً.

و الثاني ان يقال ان الامر بالمسبب متعلق بنفسه مطلقاً.

و الثالث التفصيل بين ما اذا كانت الواسطة من قبيل الآلات مثل انكسار الخشبة المتحقق بايصال الآلة قوة الانسان اليها، وبين ما اذا لم يكن كذلك كما لو كان في البين فاعل آخر، كما في القاء النفس الى السبع فيتلفها

او القاء شخص في النار فتحرقه.

احتج للاول بان متعلق الارادة و التكليف انما هو فعل المكلف اذ لا معنى للامر بما ليس من فعله، والافعال المترتبة على اسباب خارجية ليست من فعله بل هي من فعل تلك الاسباب والوسائط، لانفكاكها عن المكلف في بعض الاحيان، كما اذا رمى سهماً فاصاب زيداً بعد موت الرامي، فلو كان الفاعل هو الرامي لما جاز وجود القتل في ظرف عدم الرامي، لامتناع انفكاك المعلول عن علته زماناً، فيكشف ذلك عن عدم كون الفاعل في المثال هو الرامي بل هو السهم، غاية الامر انه لم يكن فاعلاً بالطبع، وانما يكون فاعليته من جهة احداث الرامي القوة فيه، وقس على ذلك ساير الامثلة.

واجيب عنه باننا نسلم ان التكليف لا يتعلق الا بما يعد فعلاً للمكلف، الا انا نقول: ان الفعل الصادر عنه له عنوان اولى وعناوين ثانوية متحدة معه بواسطة ترتب الآثار عليه، مثلاً، حركة اليد المؤثرة في حركة المفتاح لها عنوان اولى وهو حركة اليد وتحريك اليد، وبملاحظة تأثيرها في حركة المفتاح ينطبق عليها تحريك المفتاح، وبملاحظة تأثيرها في انفتاح الباب ينطبق عليها فتح الباب، ولا اشكال في انه كما ان حركة اليد التي هي الفعل الاول للفاعل فعل له كذلك العناوين المتحدة معها لمكان اتحادها مع فعله الاول في الخارج، وحينئذٍ لو تعلق التكليف بتحريك المفتاح الذي يتحد مع تحريك اليد الذي هو فعل للمكلف فلا موجب لارجاعه الى التعلق بتحريك اليد، اذ كما أنه فعل اختياري له كذلك ما يتحد معه.

وقد يناقش في هذا الجواب بان تحريك المفتاح في المثال لا يمكن ان ينطبق على تحريك اليد، لانه عين حركة المفتاح في الخارج، لما تقرر من وحدتها في الخارج، وانما الفرق من حيث الاعتبار، وهي غير حركة اليد المتحدة مع تحريكها، فيجب ان يكون تحريك المفتاح ايضاً غير تحريك اليد، والالزم كون حركة اليد وحركة المفتاح متحدتين ايضاً، والمفروض خلافه.

و الجواب: انا لا نقول بانطباق العنوانين في عرض واحد، بل نقول: ان الفعل الذي يكون عنوانه تحريك اليد في الآن الاول ينقلب عنوانه الى تحريك المفتاح في الآن الثاني^(١) فافهم هذا.

و لكن لا يخفى ان هذا انما يصح فيما اذا كانت الواسطة من قبيل الآلة وأما اذا كان هناك فاعل آخر يصدر عنه الفعل فلا يمكن القول باتحاد الفعل الصادر عنه مع الفعل الصادر عن الفاعل الاول، وهذا واضح.

و قد يجاب ايضاً عن اصل الدليل: باننا لا نسلم لزوم تعلق الارادة بالفعل الصادر عن الفاعل بل يكفي في قابلية تعلق الحكم بشيء كونه مستنداً الى المكلف بنحو من الاستناد، سواء كان بنحو الفاعلية أم بنحو تأثير الشرط في وجود المشروط ام غير ذلك، وبعبارة اخرى: الكلام في المقام انما هو في ان متعلق الارادة بحسب حكم العقل ماذا؟ فنقول ما يقطع العقل باعتباره في متعلق الطلب هو ارتباط المطلوب بالمكلف بنحو من انحاء الارتباط، فخرج به ما ليس للمكلف تأثير فيه بنحو من الانحاء، واما لو كان له ربط بالمكلف بوجه بحيث يكون وجوده منوطاً باختياره بحيث لو شاء يوجد ولو لم يشأ لم يوجد فنمنع استحالة تعلق التكليف به عقلاً.

و فيه: انه^(٢) لو اراد ان التكليف فيما ليس بيد المكلف الا ايجاد شرطه كالحراق بالنار مثلاً متعلق بما هو شأن الواسطة، كما اذا تعلق التكليف بما هو شأن

(١) حاصل الجواب انه لا مانع من ان يطرد على فعل واحد في آئين متعددين عنوانان بملاحظة ترتب اثرين طويلين عليه مثلاً بملاحظة تأثير حركة اليد في حركة المفتاح يطرد عليها تحريك المفتاح وبملاحظة تأثير حركة المفتاح في انفتاح الباب يطرد على حركة اليد عنوان فتح الباب في الآن الثاني ولا يزول عنها عنوان تحريك المفتاح كما هو ظاهر المتن حيث عبر بالانقلاب بل كلا العنوانين ثابتان كل واحد في آن غير آن الآخر «منه».

(٢) ويمكن ان يقال: ان المناط في صحة تعلق الامر عقلاً كون المأمور به بيده وتحت اختياره وان كان من قبيل الواسطة «منه».

النار في المثال، فهذا غير معقول، وان اراد أن التكليف متعلق بما هو شأن المكلف فهو راجع الى الامر بايجاد الوسطة.

توضيح المقام على وجه يرفع الابهام عن وجه المرام: ان الاعراض باعتبار النسبة الى محالها تختلف، تارة تكون نسبتها اليها بمجرد كونها حالة بها من دون ان تكون صادرة عن محالها، كالموت والحياة والسواد والبياض، واخرى تكون نسبتها اليها من جهة انها صادرة عنها، كالضرب والقيام، أما ما كان من قبيل الاول فلا اشكال في عدم قابلية تعلق الطلب به، ضرورة ان الطلب يقتضى صدور الفعل عن الفاعل، وما ليس من مقولة الحركة والفعل لا يمكن تعلق الطلب به، لان ارادة الأمر مثل ارادة الفاعل في كونها موجبة لتحريك العضلات، غاية الامر أن الاولى موجبة لتحريك عضلات المأمور، والثانية موجبة لتحريك عضلات المرید، وظاهر ان ما ليس من قبيل الحركة لا يمكن تعلق ارادة الفاعل به فكذلك ارادة الأمر، فلو تعلق الطلب بحسب الصورة بمثل ما ذكر يجب ارجاعه الى ما يرجع الى فعل المأمور.

والحاصل ان متعلق الطلب لا بد وان يكون معنى مصدرية صادراً عن المخاطب بالخطاب، فلو لم يكن كذلك بان لم يكن من معنى المصدر، او كان و لم يكن صادراً من المأمور لم يمكن تعلق الامر به: أما الاول فلما عرفت، وأما الثاني فلما مضى من ان الارادة ما يوجب تحريك عضلات الفاعل الى الفعل ولا يمكن تحريكها الا الى فعل نفسه.

فتحصل مما ذكرنا أن الطلب اذا تعلق صورة بما ليس من الفعل الصادر من الفاعل يجب توجيهه بما يرجع الى ذلك، ومن هنا يقوى التفصيل بين ما اذا تعلق التكليف بما ليس بينه وبين المكلف الا آلة توصل قوة الفاعل الى القابل، وما اذا تعلق بالافعال التي ليست فعلاً له بل هي افعال الوسطة، ففي الاول التكليف متعلق بنفس ذلك الفعل، وفي الثاني يجب ارجاعه الى السبب. فليتأمل جيداً.

[في المقدمات الداخلية]

الامر السابع: لو بنينا على وجوب المقدمة فهل اجزاء المركب المتصف بالوجوب النفسي تتصف به، او بالوجوب المقدمى؟ والحق هو الثاني، فهنا دعويان، احدهما عدم اتصاف الاجزاء بالوجوب النفسي، والثانية اتصافها بالوجوب المقدمي.

لنا على الاولى ان الاوامر تتعلق بالامور الموجودة في الذهن باعتبار حكايتها عن الخارج، فالشيء ما لم يوجد في الذهن لا يعقل تعلق الامر به، وهذه المقدمة في الوضوح مما يستغني عن البرهان، فحينئذ الاجزاء الموجودة في ذهن الامر لا تخلو من انها اما ان يلاحظ كل واحد منها بوجوداتها المستقلة الغير المرتبط بعضها ببعض نظير العام الافرادي، واما ان يلاحظ المجموع منها على هيأتها الاجتماعية، فعلى الاول لا بد وان ينحل الارادة بارادات متعددة، كما في العام الافرادي، اذ الإرادة امر قائم بنفس المرید متعلق بالافعال، فكما انها تتعدد بتعدد المرید، كذلك تتعدد بتعدد المراد، اذ لا يعقل وحدة العرض مع تعدد المعروض، وعلى الثاني اي على تقدير كون الملحوظ الاجزاء على نحو الاجتماع فالملاحظ بهذا الاعتبار امر واحد، ولا يعقل ان يشير اللاحظ في هذا اللحاظ الى امور متعددة، فوجود الاجزاء بهذا الاعتبار في ذهن الامر نظير وجود المطلق في ذهن من لاحظ المقيد، في انه وان كان موجوداً الا انه لا على وجه يشار اليه، بل هو موجود تبعاً للمقيد ومنذ كماً فيه، والحاصل ان الموجود بهذا الاعتبار ليس الا الكل والاجزاء بوجوداتها الخاصة لا وجود لها، فتعلق الامر النفسي لا يعقل الا ان يكون الكل الموجود في الذهن مستقلاً، والاجزاء لعدم وجودها في الذهن بهذا اللحاظ لا يمكن ان تكون متعلقة للامر، نعم يمكن استناد الامر اليها بالعرض نظير استناد الامر المتعلق بالمقيد الى ذات المطلق اعني الطبيعة المهمة.

وهذا هو المراد من كلام شيخنا المرتضى «قدس سره» في التقريرات:

«ان الجزء اذا لوحظ لا بشرط فهو عين الكل واذا لوحظ بشرط لا فهو غيره ومقدمة لوجوده» والمراد من قوله «قدس سره» لا بشرط، عدم اشتراط ان يكون في ذهن الأمر معه شيء ام لا وهو الصالح لان يتحد مع الكل، ومن قوله «قدس سره» بشرط لا، عدم ملاحظة الأمر معه شيئاً، اعنى ملاحظته مستقلاً، ولا اشكال في ان الجزء بهذا اللحاظ لا يصلح ان يتحد مع الكل ويحمل عليه، اذ لا يصدق على الحمد ولا على غيره من اجزاء الصلاة انه صلاة.

ولنا على الثانية ان الأمر اذا لاحظ الجزء بوجوده الاستقلالي، اي غير ملحوظ معه شيء يرى انه مما يحتاج اليه تلك الهيئة الملتئمة من اجتماع الاجزاء، فحاله حال سائر المقدمات الخارجية من دون تفاوت اصلاً^(١).
هذه خلاصة الكلام في المقام وعليك بالتامل التام.

[في استدلال القائلين بوجوب المقدمة]

الامر الثامن: في ذكر حجج القائلين بوجوب المقدمة، اقول ما تمسك به في

(١) بعدما عرفت ان الفرق بين الجزء والكل انما هو باللحاظ اللابشرطي والبشرط لاني بمعنى ان الجزء ما كان ملحوظاً بحدّه، والكل عبارة عن عدة اشياء يجمعها اللحاظ ويشير اليها باشارة واحدة، وقد عرفت ايضاً ان لحاظ الايصال في المقدمة عبارة عن لحاظ ذوات المقدمات بهيأة الاجتماع والاشارة اليها في الذهن باشارة واحدة، ويتحد هذا المعنى مع لحاظ الكل في المقدمات الداخلية، فيلزم تكرار الطلب على معنى واحد؛ احدهما نفسى والآخر غيري، وهو خلاف الوجدان، وهذا شاهد صدق على صدق انكار الوجوب المقدمي راساً كما اختاره صاحب القوانين.

مضافاً الى ما سنشير إليه في الحاشية الآتية من عدم مساعدة الوجدان على الوجوب، بيانه ان الوجوب المقدمي لا يخلو من انحاء ثلاثة: اما يكون على وجه الاطلاق، واما على وجه الاشتراط، واما على نحو اعتبار لحاظ الايصال، وكلها باطلة، اما النحو الاول فلبدهاه ان من يضع قدماً سمت بلدة كربلاء بلا عزم المسافرة بل مع العزم على العدم فليس هذا الوضع منه

هذا المقام وجوه:

اسدّها وامتنها ما احتج به شيخنا المرتضى «قدس سرّه» من شهادة الوجدان^(١) فان من راجع وجدانه وانصف من نفسه يقطع بثبوت الملازمة بين الطلب المتعلق بالفعل والمتعلق بمقدماته، لا نقول بتعلق الطلب الفعلي بها، كيف والبداهة قاضية بعدمه، لجواز غفلة الطالب عن المقدمة، اذ ليس النزاع منحصراً في الطلب الصادر من الشارع حتى لا يتصور في حقه ذلك، بل المقصود ان الطالب للشيء اذا التفت الى مقدمات مطلوبه يجد من نفسه حالة الارادة على نحو الارادة المتعلقة بذاتها، كما قد يتفق هذا النحو من الطلب النفسي ايضاً فيما اذا غرق ابن المولى ولم يلتفت الى ذلك او لم يلتفت الى كونه ابنه، فإن الطلب الفعلي في مثله غير متحقق لابتنائه على الالتفات، لكن المعلوم من حاله انه لو التفت الى ذلك لاراد من عبده الانقاذ، وهذه الحالة وان لم تكن طلباً فعلياً الا انها تشترك معه في الآثار، ولهذا نرى بالوجدان في المثال المذكورانه لو لم ينقذ العبد ابن المولى عد عاصياً ويستحق العقاب.

ومنها: اتفاق ارباب العقول كافة عليه على وجه يكشف عن ثبوت ذلك عند العقل، نظير الاجماع الذي ادعى في علم الكلام على وجود الصانع او على حدوث العالم، فان اتفاق ارباب العقول كاشف قطعياً اجمالاً عن حكم العقل، فلا يرد على المستدل ان المسألة لكونها عقلية لا يجوز التمسك لها بالاجماع لعدم كشفه عن رأى المعصوم، لان الايراد متوجه لو اراد من الاجماع المستدل به عليه الاجماع الاصطلاحي، اما على الوجه الذي قررناه فلا مجال للايراد، هذا.

ولكن الشان في اثبات مثل هذا الاتفاق:

متصفا بالمطلوبية المقدمة لاجل استحباب الزيارة، واما الثاني فقد ذكر في المتن وجوه فساده باقسامه، واما الاخير فقد علم من هنا حاله «منه».

(١) فيه منع، كما سنشير اليه في الحاشية الآتية «منه».

ومنها: ان المقدمة لولم تكن واجبة لجاز تركها فحينئذٍ فان بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بالمحال، والايلازم خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً، وبطلان اللازمين مما لا كلام فيه فكذا الملزوم.

والجواب: ان ما اضيف اليه الظرف^(١) في قوله فحينئذٍ ان كان الجواز تختار الشق الاول، اعنى بقاء الواجب على وجوبه، ولا يلزم المحذور قطعاً، لعدم معقولية تأثير الوجوب في القدرة، وان كان الترك مع كونه جائزاً، فان فرض امكان ايجاد المقدمة عند ذلك، بان كان الوقت موسعاً، فنختار ايضاً الشق الاول، ولا يلزم التكليف بالمحال، وهو واضح، والابان انقضى زمان الاتيان بها فنختار الشق الثاني وقوله: «يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً» ان اراد خروجه من اول الامر عن كونه كذلك، كما هو ظاهر عبارته، فمنع الملازمة، وان اراد خروجه بعد ترك المقدمة وانقضاء زمانها فليس اللازم باطلاً، لان الوجوب قد يسقط بالاطاعة وقد يسقط بالعصيان.

(١) و الاولى في الجواب ان يقال: انه ان اريد من الجواز الترخيص الشرعى نمنع الملازمة، بمعنى انه متى راجعنا وجداننا نجد من انفسنا انا في اوامرنا لسنا بمقهورين في ارادة مقدمات المطلوب، بل لا باس بالتصريح بانى لا الزمك على فعل المقدمة، وان كان لا يجوز لنا الترخيص في الترك ايضاً او المنع من فعلها، فلا باس بالتصريح بنفى جميع الاحكام الخمسة عنها، نعم هذا حال الامر، واما الفاعل فحيث ان ارادته محركة الى الفعل، والفروض انه فاعل مختار، والتحرك نحو الفعل ايضاً لا يتمشى من دون التحرك نحو المقدمات، فلا محالة ينقدح في نفسه ارادة المقدمات، واما الامر فلا فائدة في امره الا تحريك العبد، وهو يحصل بمجرد الامر النفسى من دون حاجة الى الامر المقدمى، ولا يرى ايضاً فائدة في نفس المقدمة حسب الفرض غير القرب الى ذبيها، ولا فائدة له في محض القرب ايضاً، فلم يبق الا انه ملجأ بارادة المقدمة من دون فائدة، وقد عرفت خلافه بمراجعة الوجدان ايضاً، نعم لا بد من ارادة العبد للمقدمات لما عرفت في الارادة الفاعلية، هذا لو اريد الجواز الشرعى، واما لو اريد الجواز بمعنى عدم المنع ففيه ما ذكر في المتن «منه».

ومنها: ما حكى عن المحقق السبزواري، وهو أنها لو لم تكن واجبة يلزم عدم كون تارك الواجب المطلق مستحقاً للعقاب، بيان الملازمة انه اذا كلف الشارع بالحج ولم يصرح بايجاب المقدمات فتارك الحج بترك قطع المسافة، الجالس في بلده اما ان يكون مستحقاً للعقاب في زمان ترك المشى او في زمان ترك الحج في موسمه المعلوم، لاسبيل الى الاول، لانه لم يصدر منه في ذلك الزمان الا ترك الحركة، والمفروض انها غير واجبة عليه، ولا الى الثاني، لأن الاتيان بافعال الحج في ذي الحجة ممتنع بالنسبة اليه، فكيف يكون مستحقاً للعقاب بما يمتنع صدوره عنه، الا ترى ان الانسان اذا امر عبده بفعل معين في زمان معين في بلد بعيد والعبد ترك المشى الى ذلك البلد فان ضربه المولى عند حضور ذلك الزمان، معترفاً بان لم يصدر منه الى الآن فعل قبيح يستحق به التعذيب، لكن القبيح انه لم يفعل في هذه الساعة هذا الفعل في ذلك البلد، لنسبه العقلاء الى سخافة الراى وركاكة العقل، بل لا يصح العقوبة الا على الاستحقاق السابق قطعاً، ثم نقول اذا فرضنا ان العبد بعد ترك المقدمات كان نائماً في زمان الفعل فاما ان يكون مستحقاً للعقاب اولاً، لوجه للثاني، لانه ترك المأمور به مع كونه مقدوراً، فثبت الاول، فاما ان يحدث استحقاق العقاب في حالة النوم او حدث قبل ذلك، لا وجه للاول لان استحقاق العقاب انما يكون لفعل القبيح، وفعل النائم والساهي لا يتصف بالحسن والقبح بالاتفاق، ولا وجه للثاني لان السابق على النوم لم يكن الا ترك المقدمة، والمفروض عدم وجوبها، هذا حاصل ما افاده «قدس سره» وقد نقلناه ملخصاً.

و الجواب: انه لا محذور في اختيار كل واحد من الشقين، فلنا ان نختار الشق الاول، وهو استحقاق العقاب في زمان ترك المشى لا على ترك المشى بل على ترك الحج المستند الى ترك المقدمة اختياراً، فان طريقة الاطاعة والمعصية مأخوذة من العقلاء، وهم يحكمون بحسن عقاب العبد التارك للمقدمة في زمن تركها، ولا يلزمون على المولى انتظار زمن الفعل، وليس هذا التزاماً

بترتب العقاب على ترك المقدمة، بل المقصود اثبات العقاب المترتب على ترك
 ذبها في زمن ترك المقدمة وامتناع ذبها اختياراً.

ولنا ان نختار الشق الثاني فنقول: ان تارك المقدمة مستحق للعقاب في
 زمان الحج، وقوله «قدس سره»: «ان فعل الحج هناك غير مقدور فلا يمكن
 اتصافه بالقبح» غير وجيه، لانا نقول يكفى في اتصافه بالمقدورية كون المكلف
 قادراً على اتيان مقدمته في زمانها، فاتصاف مثل هذا الفعل المقدور بواسطة
 مقدورية مقدماته بالقبح لا مانع له، وای قبح اعظم من ترك الواجب مع
 الاقتدار عليه؟

و اما ما ذكره اخيراً من فرض كون تارك المقدمة نائماً في زمن الفعل،
 فالجواب عنه ان ما لا يمكن ان يتصف بالحسن والقبح من فعل النائم انما يكون
 فيما استند الى النوم مثل ما اذا ترك الصلاة مستنداً الى النوم، وليس هذا الترك
 فيما نحن فيه مستنداً الى النوم حتى لا يمكن اتصافه بالقبح، بل هو مستند الى
 ترك المقدمة في زمانها اختياراً، وهذا النوم المفروض وقوعه زمن امتناع الفعل
 وجوده وعدمه سيان، وهذا واضح.

ومنها: ما حكى عن المحقق المذكور أيضاً، وهو انها لو لم تكن واجبة لزم ان
 لا يستحق تارك الفعل العقاب اصلاً، وبيانه ان المرید للشيء اذا تصور احوالاً
 مختلفة يمكن وقوع كل واحد منها، فاما ان يريد الاتيان بذلك على اي تقدير من
 تلك التقادير، او يريد الاتيان به على بعض تلك التقادير، وهذا مما لا اشكال
 فيه، وحينئذ نقول: اذا أمر احد بالاتيان بالواجب في زمانه، وفي ذلك الزمان
 يمكن وجود المقدمات ويمكن عدمها، فاما ان يريد الاتيان به على اي تقدير من
 تقديري الوجود والعدم، فيكون في قوة قولنا: «ان وجدت المقدمة فافعل وان
 عدت فافعل» و اما ان يريد الاتيان به على تقدير الوجود، والاول محال، لانه
 يستلزم التكليف بما لا يطاق، فثبت الثاني، فيكون وجوبه مقيداً بحضور
 المقدمة، فلا يكون تاركة بترك المقدمة مستحقاً للعقاب، لفقدان شرط الوجوب،

والمفروض عدم وجوب المقدمة، فينتفي استحقاق العقاب رأساً.

و الجواب: أما او لافبأنه لو تم ما ذكره هنا لزم ان لا يقع الكذب في الاخبار المستقبلية، بيان الملازمة انه لو اخبر المخبر بانى غداً اشترى اللحم، فعلى تقدير عدم الشراء لا وجه لتكذيبه، اذله ان يقول ان الاخبار بشراء اللحم اما ان يكون على تقدير ايجاد جميع المقدمات او الاعم من ذلك وعدمها، لا سبيل الى الثاني، لأوله الى الاخبار عن الممتنع، فثبت الاول، فيؤول الى الاخبار بشراء اللحم على تقدير وجود جميع المقدمات، والمفروض عدم وجود واحدة منها، اذ لا اقل من ذلك، فلا يكون كذباً اذ عدم تحقق اللازم في صورة عدم تحقق الملزوم ليس كذباً في القضية الشرطية الخبرية.

و اما ثانياً فبان اللازم على ما ذكره عدم استحقاق العقاب على ترك واجب اصلاً، لرجوع الواجبات باجمعها الى الواجب المسروط، بيان ذلك ان كل واجب لا بد له من مقدمة، ولا اقل من ارادة الفاعل، فحينئذ نقول: اما ان يريد ذلك الفعل في حالتي وجود المقدمة وعدمها اوفى حالة وجودها فقط، والاول مستلزم للتكليف بما لا يطاق، والثاني مستلزم لعدم استحقاق العقاب على ترك واجب من الواجبات، اذ ترك الواجب المشروط بترك شرطه ليس موجباً للعقاب، وليت شعري هل ينفعه وجوب المقدمة في دفع هذا الاشكال؟!

و اما ثالثاً فبان الحالات التي تؤخذ في موضوع الطلب اطلاقاً او تقييداً هي ما يمكن تعلق الطلب بالموضوع معه، ويجوز كونه في تلك الحالة باعثاً للمكلف نحو الفعل، واما ما لم يكن كذلك بان لا يمكن معه ان يكون الطلب باعثاً للمكلف نحو الفعل فلا يعقل تقييد الطلب به ولا اطلاقه، اما الاول فللزوم لغوية الطلب، واما الثاني فلانه تابع لامكان التقييد، وحالتا وجود المقدمة وعدمها من قبيل الثاني، لانه على الاول يصير الفعل واجباً فلا يمكن تعلق الطلب به على تقدير وجوبه، وعلى الثاني يصير ممتنعاً فلا يمكن ايضاً تعلق

الطلب به على هذا التقدير، وبعد عدم امكان تقييد الطلب باحدهما لا يمكن ملاحظة الاطلاق ايضاً بالنسبة اليهما، بل الطلب متعلق بذات الفعل مع قطع النظر عنها اطلاقاً وتقييداً، وهو يقتضى ايجاد الفعل، ولو لم يوجد يستحق العقاب، وهذا واضح.

وقد ذكروا وجوهاً اخر غير ناهضة على المطلوب طويلاً ذكرها اقتصاراً على ما هو الاهم في الباب، وهو الهادي الى الصواب.

[في مقدمات الحرام]

الامر التاسع: في بعض من الكلام في مقدمات الحرام.

وليعلم او لا ان الالتزام بجرمة مقدمة الحرام بقصد التوصل اليه ليس قولاً بجرمة مقدمة الحرام، لان هذا من جزئيات مسألة التجري، فعند بعض الاساطين حرمة مقدمات الحرام بقصد التوصل الى ذبيها من باب مقدمة الحرام واقتضاء النهى المتعلق بذبيها لها مما لم يعرف له وجه، لان الجهة المقبحة الموجودة في اتيان المقدمة بقصد التوصل الى الحرام ليست منوطة بوجود محرم واقعى يكون هذه الماتى بها بقصد التوصل مقدمة له، بل هي بعينها موجودة فيما لو اعتقد حرمة شيء واتى بمقدماته بقصد التوصل اليه ولم يكن ذلك الشيء محرماً في الواقع، او اعتقد مقدمية شيء محرم واتى به بقصد التوصل الى ما اعتقد ترتبه عليه، واعجب من ذلك قياسه بباب مقدمة الواجب، فان ما تحقق هناك ان اتيان ذات المقدمة من دون قصد التوصل الى ذبيها لا يعد اطاعة، لا ان موضوع الطلب التبعي هو الفعل المقرون بهذا القصد.

وكيف كان فالمهم في هذا الباب بيان ان المقدمات الخارجية للحرام هل تتصف بالحرمة نظير ما قلنا في المقدمات الخارجية للواجب، ام لا تتصف اصلاً، ام يجب التفصيل بينها.

فنقول: ان العناوين المحرمة على ضربين . احدهما ان يكون العنوان بما هو

مبغوضاً من دون تقييده بالاختيار وعدمه، من حيث المبغوضية، وان كان له دخل في استحقاق العقاب، اذ لا عقاب الاعلى الفعل الصادر عن اختيار الفاعل، والثاني ان يكون الفعل الصادر عن ارادة واختيار مبغوضاً بحيث لو صدر عن غير اختياره لم يكن منافياً لغرض المولى، فعلى الاول علة الحرام هي المقدمات الخارجية من دون مدخلية الارادة، بل هي علة لوجود علة الحرام، وعلى الثاني تكون الارادة من اجزاء العلة التامة.

اذا عرفت هذا فنقول: نحن اذا راجعنا وجداننا نجد الملازمة بين كراهة الشيء وكراهة العلة التامة له من دون سائر المقدمات، كما اذا راجعنا الوجدان في طرف ارادة الشيء نجد الملازمة بينها وبين ارادة كل واحدة من مقدماته، وليس في هذا الباب دليل امتن واسد منه، وما سوى ذلك مما اقاموه غير نقي من المناقشة، وعلى هذا في القسم الاول ان كانت العلة التامة مركبة من امور يتصف المجموع منها بالحرمة، وتكون احدى المقدمات لا بشخصها محرمة^(١) الا اذا وجد باقى الاجزاء وانحصر اختيار المكلف في واحدة منها فتحرم عليه شخصاً، من باب تعيين احد افراد الواجب التخييري بالعرض فيما اذا تعذر الباقي، فان ترك احد الاجزاء واجب على سبيل التخيير، فاذا وجد الباقي

(١) ان قلت: على القول بالمقدمة الموصلة في مقدمة الواجب لابدان نقول بحرمة جميع المقدمات للحرام، فان المولى انما يبغض المقدمات المبغوضة في لحاظ ايصالها اليه، فلم يتعلق المبغوضية في الواقع الا بالتقيد وان كان التقييد غير ملحوظ بعنوانه، وبالجملة عين الكلام في مقدمة الواجب ياتي في مقدمة الحرام من غير فرق بينها.

قلت: ان المطلوب في جانب النهى انما هو عدم الفعل، ومبغوضية الفعل من مبادئ انقذاح هذا الطلب في نفس الامر، كما انها من مقدمات انقذاح الارادة في نفس الفاعل، وبالجملة فالطلب في جانب النهى يتعلق بالعدم كما يتعلق بالفعل في طرف الامر، وعلى هذا فنقول: مقدمة عدم الفعل عبارة عن عدم احدى مقدمات الوجود، واللازم من مطلوبيته مطلوبة عدم احداها، وهي عبارة اخرى عن حرمة احدى المقدمات لا بشخصها «منه».

وانحصر اختيار المكلف في واحد معين يجب تركه معيناً، واما القسم الثاني اعنى فيما اذا كان الفعل المقيّد بالارادة محرماً فلا يتصف الاجزاء الخارجية بالحرمة، لان العلة التامة للحرام هي المجموع المركب منها ومن الارادة، ولا يصح اسناد الترك الا الى عدم الارادة، لانه اسبق رتبة من ساير المقدمات الخارجية.

فقد فهم مما ذكرنا ان القول بعدم اتصاف المقدمات الخارجية للحرام بالحرمة مطلقاً لسبق رتبة الصارف وعدم استناد الترك الا اليه مطلقاً مما لا وجه له، بل ينبغي التفصيل، لانه في القسم الاول لو فرض وجود باقي المقدمات مع عدم الارادة تحقق المبعوض قطعاً، فعدم احديها علة لعدم المبعوض فعلاً، واما في القسم الثاني فلو فرضنا وجود باقي المقدمات مع الصارف لم يتحقق المبعوض، لكونه مقيداً بصدوره عن الإرادة فالمقدمات الخارجية من دون انضمامها الى الارادة لا توجد المبعوض، ففي طرف العدم يكفي عدم احدى المقدمات، ولما كان الصارف اسبق رتبة منها يستند ترك المبعوض اليه دون الباقي، فيتصف بالمحبوبية دون ترك احدى المقدمات الخارجية، فلا يكون فعلها متصفاً بالحرمة.

المقصد الثالث

[في الضد]

هل الامر بالشيء يقتضى النهى عن ضده الخاص اولا؟
اقول: لما كانت المسألة مبتنية على مقدمة ترك الضد لفعل ضده^(١) فاللازم التكلم فيها فنقول: هل ترك الضد مقدمة لفعل ضده، او فعله مقدمة لترك ضده، او كل منهما مقدمة للآخر، او لا توقف في البين؟
و المعروف من تلك الاحتمالات هو الاول^(٢)، والاخير فلا نتعرض لغيرهما، وستطلع على بطلانه في اثناء البحث، والقائل بتوقف فعل الضد على ترك ضده الآخر إما ان يقول مطلقاً كما عليه جل ارباب هذا القول، او يفصل بين الرفع والدفع، بمعنى انه لو كان الضد موجوداً واراد ايجاد الآخر يتوقف ايجاده على رفع ضده، وان لم يكن موجوداً واراد ايجاد ضده لم يكن موقوفاً على ترك الضد.

(١) يمكن ان يقال بمنع الابتداء، بمعنى انا وان انكرنا المقدمة يمكن ان نقول باقتضاء الامر بالشيء للنهى عن الضد الخاص، بتقريب انا اذا راجعنا وجداننا نجد من انفسنا انه اذا اردنا فعلاً نترك اضداده بارادة منا واختيار، بحيث يصح المؤاخذه على ذلك الترك، ولو لم يكن مسبوقاً بالارادة والاختيار لماصح، وبالجملة نجد الملازمة بين ارادة الشيء و ارادة ترك اضداده الخاصة، كما نجد الملازمة بين ارادة الشيء و ارادة مقدماته، ألا ترى انك لو اردت الخلوة مع احد وكان عندك شخص آخر فانك تتوسل الى قيامه من المجلس باى وسيلة امكنت، وعلى هذا فنقول: ان كان حال ارادة الأمر حال ارادة الفاعل بعينها لزم القول بهذه الملازمة في الاولى ايضاً، ولكن قد عرفت منع المقايسة المذكورة «منه».

ثم ان وجه التوقف يمكن ان يكون احد امور ثلاثة: الاول ان يقال بان ترك الضد ابتداء مقدمة لفعل الضد. والثاني ان يكون مقدمة الترك من باب مانعية الفعل. والثالث ان يكون من جهة عدم قابلية المحل، فان المحل لما لم يكن قابلاً لان يرد عليه كلاهما فصار وجود كل منهما متوقفاً على خلو المحل عن الآخر. وكيف كان فلنشرع فيما هو المقصود، وقبل ذكر ادلة الطرفين لابد وان يعلم حكم حال الشك لنرجع اليه اذا عجزنا من القطع باحد الطرفين.

فنقول: لو شك في كون ترك الضد مقدمة بعد علمه بوجود مقدمة الواجب وعلمه بوجود فعل الضد الآخر فهل الاصل يقتضى الحكم بصحة العمل ان كان من العبادات او الفساد؟

قد يقال بالاول، لان فعلية الخطاب مرتفعة بواسطة الشك، خصوصاً في الشبهة الموضوعية التي قد اطبقت على اجراء البرائة فيها كلمة العلماء «رضوان الله عليهم» من الاصوليين والابخاريين، واذا لم يكن الوجوب فعلياً لا مانع من صحة العمل، لان المانع قد تحقق في محله انه الوجوب الفعلي، ولذا افتي العلماء بصحة الصلاة في الارض المغصوبة في صورة نسيان الغصبية، ولو انكشف الخلاف بعد ذلك لم يجب عليه الاعادة والقضاء، وما نحن فيه من هذا القبيل، ووضح من ذلك صورة القطع بعدم المقدمة وانكشاف خطأ قطعه بعد ذلك، فان الحكم بفساد صلاته موجب لفعلية الخطاب حين القطع بعدمه.

والحق ان الشك في المقام ليس مورداً لأصالة البرائة لا عقلاً ولا شرعاً:

اما الاول: فلان مقتضاها هو الأمن من العقاب على مخالفة التكليف الواقعي على تقدير ثبوته، ولا يمكن جريانها هنا، لان العقاب لا يترتب على مخالفة التكليف المقدمي، ولا يمكن الحكم بسقوط العقاب عن التكليف النفسي اذا استند تركه الى هذه المقدمة المشكوك مقدميتها، لان التكليف النفسي معلوم، ويعلم ان الاتيان به ملازم لهذا الترك الذي يحتمل كونه مقدمة، إنما الشك في ان هذا الترك الذي قد علم كونه ملازماً لفعل الواجب المعلوم

هل هو مقدمة اولاً؟ وهذا لا يوجب سقوط العقاب عن الواجب النفسي المعلوم، كما هو واضح.

و اما الثاني: فلانه على تقدير كون الترك مقدمة فالوجوب المتعلق به بحكم العقل على حد الوجوب المتعلق بفعل ضده، فكما انه في هذا الحال يكون فعلياً منجزا كذلك مقدمته، وعلى هذا الفرض لا يعقل الترخيص، والمفروض احتمال تحقق الفرض في نظر الشاك والا لم يكن شاكاً، ومع هذا الاحتمال يشك في امكان الترخيص وعدمه عقلاً، فلا يمكن القطع بالترخيص ولو في الظاهر.

لا يقال: بعد احتمال كون الترخيص ممكناً لا مانع من التمسك بعموم الادلة الدالة على اباحة جميع المشكوكات واستكشاف الامكان بالعموم الدال على الفعلية.

لانا نقول: فعلى هذا يلزم من ثبوت هذا الحكم عدمه، اذ لو بنينا على انكشاف الامكان بعموم الادلة فاللازم الالتزام بدلالة العموم على عدم كون ترك الضد مقدمة، اذ مع بقاء هذا الشك لا يمكن انكشاف الامكان، فلو علم من عموم الحكم عدم كون ترك الضد مقدمة فلا مجرى له، لان موضوعه الشك.

و بالجملة: فلا ارى وجهاً لجريان اصالة الاباحة في المقام، هذه خلاصة الكلام في حكم الشك فلنعد الى اصل البحث.

فنقول؛ الحق كما ذهب اليه الاساطين من مشايخنا هو عدم التوقف والمقدمية لا من جانب الترك ولا من جانب الفعل.

اما عدم كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده فلان مقتضى مقدميته لزوم ترتب عدم ذي المقدمة على عدمه، لانه معنى المقدمية والتوقف، فعلى هذا يتوقف عدم وجود الضد على عدم ذلك الترك المفروض كونه مقدمة وهو فعل الضد الآخر، والمفروض أن فعل الضد ايضاً يتوقف على ترك ضده الآخر،

ففاعل الضد يتوقف على ترك ضده كما هو المفروض، وترك الضد يتوقف على فعل ضده لانه مقتضى مقدمة تركه. هذا.

مضافاً الى عدم امكان تأثير العدم في الوجود، وهو من الواضحات، والا لامكن انتهاء سلسلة الموجودات الى العدم.

و اما عدم كون فعل الضد علة و مؤثراً في ترك ضده فلانه لو كان كذلك لزم مع عدمه وعدم موجود يصلح لان يكون علة لشيء إما ارتفاع النقيضين، او تحقق المعلول بلا علة، أو استناد الوجود الى العدم.

بيان ذلك: أنه لو فرضنا عدم الفعل الذي فرضناه علة لعدم الضد وعدم كل شيء من الممكنات يصلح لان يكون علة لشيء فلا يخلو الواقع من امور: لأنك اما ان تقول: بوجود ذلك الفعل الذي كان عدمه معلولاً اولاً، فعلى الاول يلزم استناد الوجود الى العدم اذ المفروض عدم وجود شيء في العالم يصلح لان يكون علة، وعلى الثاني: إما ان تقول: بتحقق العدم المفروض معلولاً اولاً، فعلى الثاني يلزم ارتفاع النقيضين، وعلى الاول يلزم تحقق المعلول بلا علة، مضافاً الى ان مقتضى كون الفعل علة لترك ضده كون تركه مقدمة لفعل ضده الاخر لان عدم المانع شرط، فيلزم الدور.

فان قلت: ان الدور الذي اوردت على القائل: بمقدمة ترك الضد لفعل ضده الآخر انما يتوجه لو التزم بكون الفعل ايضاً علة للترك، وهو لا يلتزم به، وانما يقول بكون ترك الضد مستندا الى الصارف لكونه اسبق رتبة من الفعل، ومعلوم ان المعلول اذا كانت له علل فهو يستند الى اسبق علله، فحينئذ يقول بان فعل الضد يتوقف على ترك ضده الآخر، ولكن ترك الضد لا يتوقف على فعل ضده الآخر، بل يكفي فيه الصارف، فاندفع بذلك الدور.

قلت: الاستناد الفعلي و ان كان الى الصارف ليس الا، لما ذكر من كونه اسبق العلل، الا انه يكفي في البطلان وقوع الفعل في مرتبة علة الترك، لاستلزام ذلك التقدم عليه، مع كون الترك ايضاً مقدماً على الفعل بمقتضى

مقدميته، لان وجه بطلان الدور تقدم الشيء على نفسه، وهذا الوجه موجود هنا بعينه، فان ترك الضد بمقتضى المقدمة مقدم طبعاً على فعل ضده، وكذلك فعل الضد بمقتضى شأنيته للعلية يجب ان يكون مقدماً على ترك ضده، فترك الضد مقدم على فعل ضده الذى هو مقدم على ذلك الترك، فيجب ان يكون ترك الضد مقدماً على نفسه، وكذلك فعل الضد.

ومما ذكرنا يظهر عدم الفرق بين الرفع والدفع، لان البرهان الذي ذكرناه على عدم التوقف يجرى فيهما على نهج واحد.

وانت اذا تأملت فيما ذكرنا لم تجدبداً من القول بعدم التوقف، فلا نطيل المقام بذكر ما اوردوه في بيان المقدمة والمناقشة فيه.

انما المهم التعرض للمسألة التي فرعوها على مقدمة ترك الضد وعدمها، اعنى بطلان فعل الضد لو كان عبادياً وقد وجب ضده على الاول^(١) وصحته على الثاني.

فنقول: اما بناء على كون ترك الضد مقدمة فلا اشكال في بطلان العمل بناء على بطلان اجتماع الامر والنهي، بل قد يقال بالبطلان حتى على القول بإمكان الاجتماع، لان محل النزاع في مسألة جواز اجتماع الامر والنهي فيما اذا كان هناك عنوانان يتفق تحققهما في وجود واحد، وليس المقام من هذا القبيل،

(١) يمكن ان يقال بمنع ترتب هذه الثمرة، بمعنى انا وان اخترنا اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن الضد يمكن ان نقول بصحة العبادة المذكورة، فان الطلب الغيرى امراً كان او نهياً لا يوجب موافقته قريباً ولا مخالفته بعداً، فلو كان في متعلق النهى الغيرى جهة حسن لم يمنع النهى المذكور عن مقربيته وعبادته.

فان قلت: مخالفة النهى الغيرى وان لم توجب بعداً من حيث نفسها ولكنها توجه من حيث ادائها الى مخالفة الطلب النفسى، والذي يوجب البعد لا يمكن ان يكون مقرباً. قلت: وان كان وجوده مفضياً الى وجود المبعوض النفسى، لكن البعد من آثار وجود الثاني، والذي ينافى المقربيّة كون الشيء مبعداً بنفسه وبلا واسطة «منه».

لان عنوان المقدمة ليس مما امر به، لانه ليس مما يتوقف عليه المطلوب، بل المطلوب انما يتوقف على نفس ترك الصلاة مثلاً اذا كان ضدها مطلوباً، فلو جاز تعلق الامر بها لزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد، فيكون ذلك من باب النهي في العبادات، هذا على القول بكون ترك الضد مقدمة.

و اما على القول بعدم مقدميته فان قلنا بكفاية الجهة في صحة العبادة وان لم يتعلق به الامر لمانع عقلي^(١) كما هو الحق فلا اشكال في الصحة، واما لو لم نقل بكفاية الجهة فيشكل الامر بان الامر بالضد وان لم يقتض النهي عن ضده لعدم المقدمة، ولكنه يقتضى عدم الامر به لامتناع الامر بايجاد الضدين في زمان واحد، وحيث لا امر فلا يقع صحيحاً، لان المفروض عدم كفاية جهة الامر في الصحة، فالمناص حينئذٍ منحصر في تصحيح تعلق الامر فعلاً بالضد مع كون ضده الآخر مأموراً به.

والذى يمكن ان يكون وجهاً لذلك احد امرين:

الاول: ما نقل عن بعض الاساطين من ان الامر بالضد انما ينافي الامر بضده الآخر لو كانا مضيقيين، أما لو كان احدهما مضيقاً والآخر موسعاً فلا مانع من الامر بكليهما، لان المانع ليس الا لزوم التكليف بما لا يطاق، وهذا

(١) لا اشكال في تصوير هذا الوجه بناء على القول بالحسن الذاتي في جميع العبادات، اعنى كونها بحسب ذواتها مع قطع النظر عن تعلق الامر بها معروضات للحسن الفعلي، واما بناء على تبعية حسننا لتعلق الامر بها كما هو لازم من تصحيح الامر العبادي باخصية الغرض، فيشكل بانه مع سقوط الامر بمزاحمة الاله لا يبقى حسن حتى يصير داعياً.

ويمكن الجواب بان الذي نقول بسقوطه للمزاحمة انما هو الامر الفعلي، واما الامر الذاتي التشريعى فباق بحاله، وهو كاف في عروض الحسن العقلي، بل لو قلنا بالمبنى الاول اعنى عروض الحسن لذات الفعل العبادى ايضاً لا بدان نقول بتوقف صحة العبادة على وجود الامر التشريعى، الا ترى عدم صحة الظهر ممن اشتغل ذمته بالعصر وقد ضاق الوقت الا عن اربع ركعات «منه».

المانع منحصر فيما اذا كانا مضيقين، اذ لو كان احدهما موسعاً فلا يلزم ذلك قطعاً، سواء كان الآخر موسعاً ايضاً ام لا، وای مانع من ان يقول المولى لعبده: اريد منك من اول الظهر الى الغروب انقاذ هذين الغريقين، او يقول: اريد منك انقاذ هذا الغريق فعلاً واريد منك ايضاً انقاذ الغريق الآخر في مجموع الوقت الذي يكون اعم من هذا الوقت وغيره.

اقول: تمامية ما افاده «قدّس سرّه» مبنية على مقدمتين:

احدهما: ان يكون الوقت المضروب ظرفاً للواجب من قبيل الكلي الصادق على جزئيات الوقت، فيصير المحصل من التكليف بصلاة الظهر ايجاب ايجاد الصلاة في طبيعة الوقت المحدود بمجدين، اذ لو كان التكليف راجعاً الى التخيير الشرعي بين الجزئيات من الازمنة فلا يصح ذلك، لان البعث على غير المقدور قبيح عقلاً وان كان على سبيل التخيير بينه وبين فعل آخر مقدور، الا ترى قبح الخطاب التخييري بين الطيران الى السماء واكرام زيد مثلاً.

والثانية: ان الامر بالطبيعة لا يستلزم السراية الى الافراد والا لكان اللازم منه المحذور الاول بعينه.

وحيث ان عدم السراية الى الافراد هو المختار كما يجيء تحقيقه في مسألة اجتماع الامر والنهي ان شاء الله، ولا يبعد صحة المقدمة الاولى، فلا باس بالالتزام بتحقق الامر الفعلي بالصلاة في مجموع الوقت مع ايجاب ضدها في اول الوقت ضيقاً.

بل يمكن ان يقال

لا مانع من الامر حتى على القول: بالتخيير الشرعي او على القول: بسراية حكم الطبيعة الى الافراد، لان المانع من التكليف بما لا يطاق ليس الا اللغوية، وهي مسلمة فيما اذا كان نفس الفعل غير مقدور كالطيران الى السماء، واما اذا كان نفسه مقدوراً كما فيما نحن فيه غاية الامر يجب عليه بحكم العقل امتثال امر آخر من المولى ولا يقدر مع الامتثال على اتيان فعل

آخر^(١) فلا يلزم اللغوية، اذ يكفي في ثمره وجود الامر انه لو اراد المكلف عصيان الواجب المعين يقدر على اطاعة هذا الامر، ومن ذلك يظهران قياس مقامنا هذا بمثال الطيران الى السماء ليس في محله.

[مسألة الترتب]

و الوجه الثاني: ما افاده سيد مشايخ عصرنا الميرزا الشيرازي «قدس سرّه» وشيد اركانه واقام برهانه تلميذه الجليل والتحرير الذي ليس له بديل سيدنا الاستاذ السيد محمد الاصفهاني «جزاهما الله عن الاسلام واهله افضل الجزاء» وهو ان يتعلق الامر او لا بالضد الذي يكون اهم في نظر الامر مطلقاً من غير التقييد بشيء، ثم يتعلق امر آخر بضده متفرعاً على عصيان ذلك الامر الاول. و اثبات هذا المطلب يستدعى رسم مقدمات:

الاولى: و لعلها العمدة في هذه المسألة توضيح الواجب المشروط، وهو وان مر ذكره في مبحث مقدمة الواجب مفصلاً، الا انه لا بد من ان نشير اليه ثانياً توضيحاً لهذه المسألة التي نحن بصدددها.

فنقول وعلى الله التوكل: ان الارادة المنقحة في النفس المتعلقة بالعناوين على ضربين تارة تكون على نحو تقتضى ايجاد متعلقها بجميع ما يتوقف عليه، من دون اناطتها بوجود شيء او عدمه، واخرى على نحو لا تقتضى ايجاد متعلقها الا بعد تحقق شيء آخر وجودى او عدمى، مثلاً ارادة اكرام الضيف تارة تكون على نحو يوجب تحريك المرید الى تحصيل الضيف و اكرامه، واخرى على نحو لا يوجب تحريكه الى تحصيل الضيف، بل يقتضى اكرامه على تقدير مجيئه.

(١) فيه ان اطلاق كل من الامرین الموسعين بالنسبة الى جميع اجزاء الزمان الموسع، وكذلك اطلاق ما كان موسعاً فيما كان احدهما كذلك والآخر مضيقاً بالنسبة الى الجزء الذي عين للمضيق يلزم منه طلب الجمع تخييراً، فكانه قال: إما افعل هذا الضد وذلك الضد في هذا الجزء الذي لا يسع الا لاحدهما، وإما افعل احدهما في هذا الجزء والآخر في الجزء الآخر، وهو ايضاً في البطلان مثل ان يقال: إما طر الى السماء، أو صل «منه».

ثم ان الثاني على انحاء: تارة يقتضى ايجاد متعلقه بعد تحقق ذلك الشيء المفروض وجوده في الخارج، كما في مثال اكرم زيدا ان جائك، واخرى يقتضى ايجاده مقارنة له (١)، كما في ارادة الصوم مقارنة للفجر الى غروب

(١) لا يخفى ان الشرط اذا كان امراً زمانياً ممتداً كسير الشمس قدر نصف القوس مثلاً فلا يمكن جعله شرطاً للطلب باعتبار وجوده الخارجي مع ملاحظة اقتران الفعل المأمور به به اوسبق الفعل عليه، فان ملاحظته بوجوده الخارجي يقتضى الفراغ عنه، ومع الفراغ عن وجوده لا يبقى للفعل محل، فلا بد في امثال ذلك من ملاحظته باعتبار وجوده الاستقبالي شرطاً، بمعنى ان الشرط كون الشمس مثلاً بحيث تسير هذا المقدار من المسافة، فإما يطلب الفعل قبل شروعهما بالسير واما مقارنة له، لكن هذا المعنى لا يصحح الترتب المقصود تصحيحه في مسألة الامر بالضدين.

بيان ذلك ان ترك الهم بمقدار نصف ساعة مثلاً لوجعل بتحقيقه الخارجي شرطاً للامر بالمهم يلزم خلاف المقصود، اذ لازمه الفراغ الذهني عن مضي نصف الساعة، والمقصود فعل المهم في ذلك النصف، ولو جعل بوجوده الاستقبالي شرطاً بمعنى ان يقال: «ان كنت ممن يترك في المستقبل فعل الهم في نصف ساعة فافعل في ذلك النصف ضد المهم» فلازمه طلب الجمع بين الضدين، اذ طلب الهم بوجوده والمفروض اجتماعه مع طلب المهم.

فان قلت: اطلاق الامر لا يمكن ان يشمل حال عصيانه فلا يمكن ان يقال: ايها الذي يعصى افعل ولا تعص، فاذا خرج عنوان من يعصى الامر بالاهم عن تحت اطلاقه فلا مانع من مجيء الامر بالمهم.

قلت: و ان كان لا يصح تعلقه بهذا العنوان لكن تعلقه بالذات الواقعة تحت هذا العنوان صحيح، بمعنى ان المكلف الذي في علم الله سبحانه يكون ممن يعصى ليس خارجاً عن التكليف، كيف والا يلزم خروج العصاة عن تحت عامة التكاليف وحينئذٍ فيلزم طلب الجمع من هذه الذات احد الطرفين متعلق بذاته والآخر بعنوانه.

فان قلت: فما الحيلة في تصحيح الامر بالضدين في زمان واحد بعد بطلان طريقة الترتب المذكور؟

قلت: طريق تصحيحه، ان نقول: الفعل الزماني المحتاج الى مقدار نصف ساعة من الزمان مثلاً لا يكون تركه زمانياً ومحتاجاً الى الزمان، بل هو نظير الفصل والوصل من الامور الحاصلة

الشمس، وكما في ارادة الوقوف في العرفات مقارناً لاول الزوال الى الغروب، وامثال ذلك، وتارة يقتضى ايجاده قبل تحقق ذلك الشيء، كما لو اراد استقبال زيد في اليوم على تقدير مجيئه غدا.

وهذه الانحاء الثلاثة كلها مشتركة في انها مع عدم العلم بتحقيق ذلك

في الان الذي هو ليس جزء من الزمان والالزم تركيب الزمان من الجزء الذي لا يتجزى وقد تسالموا على بطلانه، وعليهذا فالامر بالمهم يقتضى المهم في تقدير هذا الترك الآتي، والامر بالاهم في هذا الآن ساقط، وانما يكون فيما قبل هذا الآن، فالزمان واحد والآن مختلف.

وان شئت توضيح الحال بالمثال فافرض ان انقاذ الغريق محتاج الى اعمال القوة بمقدار نصف ساعة ولا يمكن في اقل من هذا المقدار، فالفعل حينئذ وان كان محتاجاً الى هذا المقدار، ولكن الترك يتحقق في الآن من دون حاجة الى مضي شيء من اجزاء الزمان المذكور الذي فرضناه زماناً للفعل على تقدير وجوده، بمعنى انه بعد انصراف العبد عن الامتثال يتحقق الترك منه في الخارج في الآن المتصل باول الزمان المذكور من دون حاجة الى مضي شيء من اجزائه، نظير تحقق الفصل والوصل في الخارج، فطلب فعل الانقاذ يقتضى اشغال هذا الوقت بالانقاذ، وطلب المهم كالصلاة يقتضى اشغاله بجميعة بالمهم، لكن الاول في الآن السابق على ان تحقق الترك، والثاني في الآن المتأخر عن ذلك الآن، ولا يضر هذا التقدم والتأخر الآنيان باجتماعهما في الزمان، كما لا يضر في العلة والمعلول، بل ولو فرض اضداد كثيرة مرتبة في الاهمية فيتحقق هناك اوامر في آتات كثيرة، ولا يضر باجتماعها كلها في زمان واحد نظير العلة الكثيرة الطولية الموجودة كل منها مع الاخرى ومع المعلول في زمان واحد.

فان قلت: هذا متمش في مثل المثال المذكور من الانقاذ مما ليس له الافرد واحد زماني، واما في مثل الازالة مما يمكن له افراد زمانية تدريجية فتى انقضى زمان الفرد الاول تصل التوبة الى الفرد الثاني، فلا يبقى مجال للامر بالصلاة مثلاً.

قلت: بعد تصحيح الامر في المثال الاول لا يبقى وقع لهذا السؤال فانا نفرض ان الامر بالصلاة متعلق بجزء جزء منها مستقلاً حسب ازمنة الازالات، ففي اول زمان كل فرد من الازالة يتحقق امر بجزء من الصلاة يسعه ذلك الزمان، نظير من توجد له القدرة على اجزاء الصلاة شيئاً فشيئاً، كما لو قام عنده احد ويلقنه اقوالها وافعالها شيئاً فشيئاً من اول الصلاة الى آخرها مثلاً فتدبر جيداً «منه».

المفروض تحققه لا تؤثر الإرادة في نفس الفاعل، كما انها مشتركة في انه على تقدير العلم بذلك مؤثرة في الجملة.

انما الاختلاف في انه على التقدير الاول العلم بتحقيق ذلك في الزمن الآتي لا يوجب تحريك الفاعل الى نحو المراد، لان المقصود ايجاد الفعل بعد تحقق ذلك الشيء لا قبله، نعم لو توقف الفعل في زمان تحقق ذلك الشيء على مقدمات قبل ذلك اقتضت الإرادة المتعلقة بذلك الفعل على تقدير وجود شيء خاص ايجاد تلك المقدمات قبل تحقق ذلك الشيء، كما نرى من انفسنا ان الانسان اذا اراد اكرام زيد على تقدير مجيئه وعلم بمجيئه في الغد وتوقف اكرامه في الغد على مقدمات قبله يهيب على تلك المقدمات، وهكذا حال ارادات الأمر فلو امر المولى باكرام زيد على تقدير مجيئه وعلم العبد بتحقيق مجيئه غداً وتوقف اكرامه غداً على ايجاد مقدمات في اليوم وجب عليه ايجادها، ولا عذر له عند العقل لو ترك تلك المقدمات، وهذا واضح لاسترة عليه.

و على التقدير الثاني باعثية الإرادة بالنسبة الى الفاعل انما تكون بالعلم بتحقيق ذلك الشيء المفروض وجوده في الآن الملاصق للآن الذي هو فيه. كما انه على الثالث تؤثر اذا علم بتحقيقه في الزمن الآتي.

و ان شئت قلت: هذه الإرادة المعلقة على وجود شيء اذا انضم اليها العلم بتحقيق ذلك الشيء تقتضى ايجاد كل من الفعل ومقدماته في محله، فحل الاكرام في الفرض الاول بعد تحقق المجيء ومحل مقدماته قبله، ومحل الفعل في المثال الثاني مقارن للشرط ومحل مقدماته قبله، كما في الوقوف في العرفات مقارناً للزوال، ومحل الفعل في المثال الثالث قبل تحقق الشرط.

و الحاصل انه لا نعى بالواجب المشروط الا الإرادة المتعلقة بالشيء مبتنية على تحقق امر في الخارج، وهذه الإرادة لا يعقل ان تؤثر في نفس الفاعل الا بعد الفراغ من حصول ذلك الامر، وبعبارة اخرى هذه الإرادة من قبيل جزء العلة لوجود متعلقها واذا انضم اليها العلم بتحقيق ذلك الشيء تؤثر في كل من الفعل

ومقدماته في محله كما عرفت، فالارادة المبتنية على امر مقدر، سواء علم بتحقق ذلك الامرام لم يعلم بل ولو علم عدمه، موجودة، ولكن تأثيرها في الفاعل يتوقف على العلم بتحقق ذلك الامر.

المقدمة الثانية: ان الارادة المبتنية على تقدير امر في الخارج لا يعقل ان تقتضى ايجاد متعلقها على الاطلاق، اي سواء تحقق ذلك المقدر ام لا، والا خرجت عن كونها مشروطة بوجود شيء، فتي ترك الفعل بترك الامر المقدر لا يوجب مخالفة لمقتضى الارادة، نعم المخالفة انما تتحقق فيما اذا ترك مع وجود ذلك المقدر، وهذه المقدمة في الوضوح بمثابة لا تحتاج الى البرهان.

المقدمة الثالثة: ان الارادة المتعلقة بشيء من الاشياء لا يقدر في وجودها كون المامور بحيث يترك في الواقع او يفعل، اذ لا مدخلية لهذين الكونين في قدرة المكلف، فالارادة مع كل من هذين الكونين موجودة، ولكن لا يمكن ان يلاحظ الامر كلا من تقديرى الفعل والترك في المامور به لا اطلاقاً ولا تقييداً؛ اما الثاني فواضح لان ارادة الفعل على تقدير الترك طلب المحال، واردة الفعل على تقدير الفعل طلب الحاصل، واما الاول فلان ملاحظة الاطلاق فرع امكان التقييد، وحيث يستحيل الثاني يستحيل الاول، فالارادة تقتضى ايجاد ذات متعلقها، لا انها تقتضى ايجاده في ظرف عدمه ولا ايجاده في ظرف وجوده ولا ايجاده في كلتا الحالتين، لان هذا النحو من الاقتضاء يرجع الى طلب الشيء مع نقيضه او مع حصوله، فظهر ان الامر يقتضى وجود ذات الفعل من دون ملاحظة تقييد الفعل بالنسبة الى الحالتين المذكورتين ولا اطلاقه بالنسبة اليهما، نعم الامر المتعلق بذات الفعل موجود سواء كان المكلف ممن يترك او يفعل، ولكن هذا الامر الموجود يقتضى عدم تحقق الترك وتحقق الوجود، لا انه يقتضى الوجود على تقدير الترك، وبعبارة اخرى يقتضى عدم تحقق هذا المقدر لا انه يقتضى وجود الفعل في فرض وقوعه، لان الثاني يرجع الى اقتضاء اجتماع النقيضين دون الاول، فافهم فانه لا يخلو عن دقة.

المقدمة الرابعة: انه لم يرد في خبر ولا في آية بطلان تعلق الامرين بالضدين في زمان واحد حتى نتمسك باطلاق ذلك الخبر وتلك الآية في بطلانه، انما المانع حكم العقل بقبح التكليف بما لا يطاق، وهو منحصر في ما اذا كان الطالبان بحيث يقتضى كل واحد منهما سلب قدرة المكلف عن الاتيان بمقتضى الآخر لو اراد الاتيان بما يقتضيه، اما لو كانا بحيث لا يوجب ذلك فلا مانع اصلا.

اذا عرفت المقدمات المذكورة فنقول: لو امر الامر بايجاد فعل مقارناً لترك ضده الآخر فهذا الامر باعث في نفس المأمور لو علم بتحقق ذلك الترك في الآن المتصل بالآن الذي هو فيه، اذ لو صبر الى ان يتحقق ذلك الترك لم يقع المأمور به بالعنوان الذي امر به، وهو المقارنة، فحلل تأثير هذا الامر في نفس المأمور انما يكون مقارنا لوقوع الترك، فيجب ان يؤثر في ذلك المحل بمقتضى المقدمة الاولى، وهذا الامر المبتنى على ترك الضد لا يوجب التأثير في المتعلق مطلقاً حتى يستلزم لابدية المكلف من ترك الضد بحكم المقدمة الثانية، والامر المتعلق بالضد الآخر الذي فرضناه مطلقاً لا يقتضى ايجاد المتعلق في ظرف عدمه بحكم المقدمة الثالثة، حتى يلزم منه وجود التكليف بالضدين في ظرف تحقق هذا الفرض، بل الامر بالا هم يقتضى عدم تحقق هذا الفرض، والامر بالمهم يقتضى ايجاده على تقدير تحقق الفرض، ومن هنا يتضح عدم تحقق المانع العقلي في مثل هذين الامرين، لان المانع كما عرفت ليس الالزوم التكليف بما لا يطاق، لان ذلك انما يلزم من الخطابين لو كانا بحيث يلزم من امتثال كل منهما معصية الآخر، وقد عرفت انه لا يلزم منهما فيما نحن فيه ذلك، لان المكلف لو امتثل الامر بالا هم لم يعص الامر الآخر الذي تعلق بالمهم، انما ترتب على هذا الامتثال انتفاء ما كان شرطاً للامر بالمهم، وقد عرفت ان عدم اتيان الواجب المشروط بترك شرطه ليس مخالفة للواجب، والحاصل انه لا يقتضى وجود الخطابين بعث المكلف على الجمع بين الضدين.

و مما يدل على هذا انه لو فرضنا محالا صدور الضدين من المكلف لم يقع

كلاهما على صفة المطلوبة، بل المطلوب هو الالهم لا غير، لعدم تحقق ما هو شرط لوجوب المهم.

فان قلت: سلمنا امكان الامر بالضدين على نحو قرّره ولكن بم يستدل على الوقوع فيما اذا وجب الازالة عن المسجد مطلقاً وكان في وقت الصلاة، فان حمل دليل الصلاة على الوجوب المعلق على ترك ازالة النجاسة يحتاج الى دليل.

قلت: المفروض ان المقتضى لوجوب الصلاة محقق بقول مطلق، وليس المانع الاحكم العقل بعدم جواز التكليف بما لا يطاق، وبعد ما علمنا عدم كون هذا النحو من التكليف تكليفاً بما لا يطاق يجب بحكم العقل تاثير المقتضى. هذا غاية ما يمكن ان يقال في المقام و عليك بالتامل التام فانه من مزال الاقدام.

حجة المانع: ان الضدين مما لا يمكن ايجادهما في زمان واحد عقلاً، وجعلهما في زمان واحد متعلقين للطلب المطلق تكليف بما لا يطاق. وهاتان المقدمتان مما لا يقبل الانكار انما الشأن بيان ان تعلق الطرفين بالضدين في زمان واحد ولو على نحو الترتب يرجع الى الطلب المطلق بهذا والطلب المطلق بذلك في زمان واحد.

و بيانه: ان الامر بايجاد الضد مع الامر بايجاد ضده الآخر لا يخلو من انه اما امر بايجاده مطلقاً في زمان الامر بضده كذلك، واما امر بايجاده مشروطاً بترك الآخر، والثاني على قسمين لانه اما ان يجعل الشرط هو الترك الخارجي للضد الآخر، او يجعل الشرط كون المكلف بحيث يترك في علم الله، اما الاول فلا يلتزم به كل من احال التكليف بما لا يطاق، واما الاول من الاخيرين فلا مانع منه الا انه عليه لا يصير الامر مطلقاً الا بعد تحقق الترك ومضى زمانه، وهذا وان كان صحيحاً لكنه خارج عن فرض القائل بالترتب، لانه يدعى تحقق الامرين في زمان واحد، واما الاخير منها فلازمه القول باطلاق الامر المتعلق بالمهم في ظرف تحقق شرطه، والمفروض وجود الامر بالالهم ايضاً، لانه

مطلق في زمان تحقق شرط المهيم مجتمع الامران المتعلقان بالضدين، وكل واحد منها مطلق، أما الامر المتعلق بالايم فواضح، وأما الامر المتعلق بالمهم فلان الامر المشروط بعد تحقق شرطه يصير مطلقاً.

و الجواب يظهر مما قدمناه في المقدمات؛ و حاصله ان الامر بالايم مطلق، والامر بالمهم مشروط، اما قولك بان الشرط اما هو الترك الخارجي او العنوان المنتزع منه فنقول انه هو الترك الخارجي، وقولك. انه على هذا يلزم تأخر الطلب عن زمان الترك مدفوع بما عرفت من عدم لزوم اقتضاء الطلب المشروط ايجاد متعلقه بعد تحقق الشرط، بل قد يقتضيه كذلك وقد يقتضى مقارنة الفعل للشرط، كما عرفت ذلك كله مشروحاً.

فان قلت: سلمنا كون الشرط نفس الترك الخارجي للضد ولا يلزم من ذلك تأخر الطلب عن مضي زمان الترك ولكن نقول في ظرف فعلية الطلب المشروط اما تقول ببقاء الطلب المطلق اولاً، والثاني خلاف الفرض والاول التزام بالامر بما لا يطاق.

قلت: نختار الشق الاول و لكن لا يقتضى الطلب الموجود حينئذٍ الا عدم تحقق الترك الذي هو شرط لوجوب الآخر، لا انه يقتضى ايجاد الفعل في ظرف تحقق هذا الترك، كما اوضحناه في المقدمات، فليتأمل في المقام فانه مما ينبغي ان يصرف لاجله الليالي والايام.

المقصد الرابع

في جواز اجتماع الامر والنهي وامتناعه

وليعلم اولاً: ان النزاع المذكور انما يكون بعد فرض وجود المندوحة، وتمكن المكلف من ايجاد عنوان المأمور به في غير مورد النهي، والا فالمسلم عند الكل عدم الجواز لقبح التكليف بما لا يطاق، نعم ذهب المحقق القمي «قدس سره» الى التفصيل بين ما كان العجز مستندا الى سوء اختيار المكلف وعدمه، فخص القبح بالثاني، ومن هنا حكم بان المتوسط في الارض المغصوبة منهي عن الغصب فعلاً ومأمور بالخروج كذلك، ولكنك خير بان هذا التفصيل يأبى عنه العقل بل لعل قبح التكليف بما لا يطاق مطلقاً من البديهيات الاولية.

وكيف كان فقبل الشروع في المقصود ينبغي رسم امور:

احدها: قد يتوهم ابتناء المسألة على كون متعلق التكليف هو الطبيعة او الفرد، فينبغي التكلم في هذه المسألة على وجه الاختصار حذراً من فوت المهم والنظر فيها يقع في مقامات: احدها في تشخيص مرادهم، والثاني في انه هل يبتنى النزاع في مسألتنا هذه عليها، بمعنى انه لو اخذ باحد طرفي النزاع فيها لزم الاخذ باحد طرفي المسألة فيما نحن فيه ام لا، والثالث في ادلة الطرفين.

اما المقام الاول: فنقول: يمكن ان يكون مرادهم انه بعد فرض لزوم اعتبار الوجود في متعلق الطلب فهل الوجود المعتبر هو وجود الطبيعة او وجود الفرد، ويمكن ان يكون مرادهم انه بعد فرض اعتبار الوجود هل المعتبر اشخاص الوجودات الخاصة او المعنى الواحد الجامع بين الوجودات.

اما المقام الثاني: فالحق عدم ابتناء مسألة جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه

عليه، اذ يمكن القول بان متعلق الاحكام هو الطبايع بكلا المعنيين اللذين احتملنا في مرادهم، ومع ذلك يمنع جواز اجتماع الامر والنهي، إتما لما ذكره صاحب الفصول «قدس سره» من ان متعلق الطلب انما يكون الوجودات الخاصة لعدم جامع لها في البين، وإما لانه على تقدير تعلق الطلب بالجامع يلزم سرايته اليها لمكان الاتحاد والعينية، وكذلك يمكن القول بتعلق الطلب بالفرد بكلا الاحتمالين ايضاً والالتزام بجواز الاجتماع، لان الفرد الموجود في الخارج يمكن تعريته في الذهن عن بعض الخصوصيات، ومع ذلك لا يخرج عن كونه فرداً، مثلاً الصلاة في الدار المغصوبة الموجودة بحركة واحدة شخصية لو حظت تلك الحركة الشخصية من حيث إنها مصداق للصلاة، وجرّد النظر عن كونها واقعة في الدار المغصوبة لم تخرج عن كونها حركة شخصية، فللمجوز بعد اختياره أن متعلق التكاليف هو الافراد ان يقول: ان هذه الحركة من حيث كونها مصداقاً للصلاة محبوبة ومأمور بها، ومن حيث انها مصداق للغصب منهي عنها.

و اما المقام الثالث: فالذي يمكن ان يحتج به على كون متعلق التكاليف هو الافراد على المعنى الاول امران:

احدهما عدم كون الطبيعة موجودة في الخارج وانما الوجود مختص بافرادها وليس لها حظ من الوجود، بناء على عدم وجود الكلي الطبيعي في الخارج كما ذهب اليه بعضهم.

و الثاني: ان المقدور ليس الا الفرد ولا يمكن الطلب بغير المقدور، اما الثاني فواضح، واما الاول فلان الطبيعة مجردة عن الخصوصيات، وانضمام الامور الخارجية لا يمكن ان تتحقق في الخارج فلو اراد ايجادها فاللازم ايجاد الفرد مقدمة حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه.

و الجواب عن الاول بالمنع عن الاصل المذكور اعنى امتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج، بل نقول عند التحقيق يمتنع اضافة الوجود في الخارج الا اليه، بداهة ان الفرد المتشخص الموجود في الخارج الذي هو مجمع الحثيات

والعناوين كالجسمية والحيوانية والناطقية وانه طويل او قصير او ذولون كذا لوجرد النظر فيه عن هذه الحيشيات لم يبق شيء حتى يكون الوجود مضافاً اليه، فعلم ان فردية الفرد لا تتحقق الا بعد اجتماع هذه الحيشيات المتعددة في الوجود.

و اما الجواب عن الثاني فبان الممتنع ما اذا قيدت الطبيعة بشرط عدم انضمامها بالخصوصيات، واما اذا جردت عن هذا الاعتبار فلا اشكال في تعلق القدرة بها، واما وجود الفرد فليس مقدمة لوجود الطبيعة، لمكان اتحادهما في الخارج كما هو واضح.

حجة من يقول بان الطلب يتعلق بوجود الطبيعة ان الطلب يتوقف على تصور المحل، والفرد لا يمكن ان يتصور الا بعد التحقق وحينئذٍ غير قابل لتعلق الطلب به، اما انه لا يمكن ان يتصور الفرد قبل تحققه فلان الصور الذهنية مأخوذة من الخارج فحيث لم يتحقق الفرد بعد في عالم الخارج لا يمكن ان يحيط به الذهن وينتقش فيه صورة، فكل ما يتصور حينئذٍ لا يخرج عن كونه كلياً غاية الامر يمكن تقييده في الذهن بقيود عديدة حتى يصير منحصراً في فرد واحد، ولكنه مع ذلك لا يخرج عن كونه كلياً قابلاً للصدق على كثيرين، واما انه بعد تحققه غير قابل للطلب فواضح.

و الجواب ان ما ذكرت من توقف الطلب على تصور المحل ان اردت لزوم تصوره تفصيلاً فهذه المقدمة ممنوعة، ولو اردت لزوم تصوره ولو بالوجه والعنوان الاجمالي فهو مسلم، ولكن استحالة تصور الفرد قبل وقوعه بهذا النحو من التصور ممنوعة، ضرورة امكان تصور افراد الطبيعة بعنوان انها افراد لها.

والذي يمكن ان يحتج به لتعلق الطلب بالفرد بالمعنى الثاني ان الوجودات باسرها متباينات بمعنى انه ليس لها جامع.

و استدلال القائل بتعلق الطلب بالطبيعة بالمعنى الثاني أيضاً بوجهين: احدهما ان وجود الشخص لا يدخل في الذهن والا لانقلب خارجاً، والثاني ان امكان تصور الوجود

الشخصى انما يكون بعد تحققه وفي ذلك الوقت لا يمكن تعلق الطلب به .

والجواب عن حجج الاولين منع عدم الجامع بين الوجودات كما ترى بالوجدان انه قد تتعلق الارادة بايجاد الماء لرفع العطش من دون مدخلية خصوصيات الوجود في الارادة، وستطلع على زيادة توضيح في ذلك ان شاء الله .
وعن حجج الآخرين، اما عن الاول فبانه لا يلزم من تعلق الطلب بالموجودات الشخصية كونها بوصف تحققها في الخارج متصورة في الذهن حتى يلزم الانقلاب بل يكفي انتقاش صورها في الذهن ويتعلق الطلب بهذه الصور الذهنية حاكية عن الخارجيات، واما عن الثاني فبما عرفت مما سبق فلا نعيد .

الامر الثاني: ان الموجود الخارجي من اي طبيعة كان امر وحداني محدود بحد خاص سواء قلنا باصالة الوجود او اصالة المهية غاية الامر انه على الاول يكون الثاني منتزعاً وعلى الثاني يكون الاول منتزعاً نعم يمكن ان ينحل في الذهن الى مهية وجود واصافة الوجود الى المهية فحينئذ لو قلنا: بان الوحدة في الخارج مانعة عن اجتماع الامر والنهي فاللازم ان نقول: بالامتناع سواء قلنا باصالة الوجود او المهية ولو قلنا بعدم كونها مانعة ويكفي تعدد المتعلق في الذهن فاللازم القول بالجواز سواء قلنا ايضاً باصالة الوجود او المهية .

الامر الثالث: ان الظاهر من العنوان الذي يجعلونه محلاً للنزاع ان الخلاف في جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه ولا يخفى انه غير قابل للنزاع اذ من البديهيات كون التضاد بين الاحكام وملاكاتها .

انما النزاع في انه هل يلزم على القول ببقاء اطلاق دليل وجوب الصلاة مثلاً بحاله و كذا اطلاق دليل الغضب في مورد اجتماعهما اجتماع الامر والنهي في شيء واحد حتى يجب عقلاً تقييد احدهما بغير مورد الآخر او لا يلزم بل يمكن ان يتعلل للامر محل وللنهي محل آخرو لو اجتماعاً في مصداق واحد فهذا النزاع في الحقيقة راجع الى الصغرى نظير النزاع في حجية المفاهيم .

الامر الرابع: انه لا اشكال في خروج المتباينين عن محل النزاع بمعنى عدم

الاشكال في امكان أن يتعلق الامر باحدهما والنهي بالآخر الاعلى تقدير التلازم بينهما في الوجود، كما لا اشكال في خروج المتساويين في الصدق، لما عرفت من اعتبار وجود المندوحة كما لا إشكال في دخول العامين من وجه في محل النزاع، إنما النزاع في ان العام المطلق والخاص ايضاً يمكن ان يجرى فيه النزاع المذكورام لا؟ قال المحقق القمي «قدس سره»: ان العام المطلق خارج عن محل النزاع، بل هو مورد للنزاع في النهي في العبادات.

و اعترض عليه المحقق الجليل صاحب الفصول «قدس سره» بانه ليس بين العامين من وجه والمطلق من حيث هاتين الجهتين فرق، بل الملاك انه لو كان بين العنوان المأمور به والعنوان المنهى عنه مغايرة يجرى فيه النزاع وان كان بينهما عموم مطلق، كالحیوان والضاحك، وان اتحد العنوانان وتغايرا ببعض القيود لم يجر النزاع فيهما، وان كان بينهما عموم من وجه، نحو صلّ الصبح ولا تصلّ في الارض المغصوبة، هذا.

ويشكل بانه لو اكتفى المحوز بتغاير المفهومين ووجود المندوحة فلا فرق بين ان يكون بينهما عموم من وجه او مطلقاً، وان يكون العنوان الماخوذ في النهي عين العنوان الماخوذ في الامر مع زيادة قيد من القيود او غيره، ضرورة كون المفاهيم متعددة في الذهن في الجميع، ولو لم يكتف بذلك فليس لتجويز الاجتماع في العامين من وجه ايضاً مجال، فاللازم على من يدعى الفرق بيان الفارق.

قال شيخنا المرتضى في التقريرات المنسوبة اليه بعد نقل كلام المحقق القمي وصاحب الفصول: ما هذا لفظه، اقول: ان ظاهر هذه الكلمات يعطى انحصار الفرق بين المسألتين في اختصاص احدهما بمورد دون اختها وليس كذلك، بل التحقيق ان المسئول عنه في احدهما غير مرتبط بالآخرى، وتوضيحه أن المسئول عنه في هذه المسألة هو امكان اجتماع الظليين فيما هو الجامع لتلك الماهية المطلوب فعلها والماهية المطلوب تركها، من غير فرق في ذلك بين موارد الامر والنهي، فانه كما يصح السؤال عن هذه القضية فيما اذا كان بين المتعلقين عموم

من وجه، فكذا يصح فيما اذا كان عموم مطلق، سواء كان من قبيل قولك: صل، ولا تصل في الدار المغصوبة، او لم يكن كذلك، والمسئول عنه في المسألة الآتية هو ان النهي المتعلق بشيء هل يستفاد منه ان ذلك الشيء ممّا لا يقع به الامتثال؟ حيث ان المستفاد من اطلاق الامر حصول الامتثال باى فرد كان، فالمطلوب فيها هو استعلام أن النهي المتعلق بفرد من افراد المأمور به هل يقتضى رفع ذلك الترخيص الوضعى المستفاد من اطلاق الامر او لا؟ ولاريب ان هذه القضية كما يصح الاستفسار عنها فيما اذا كان بين المتعلقين اطلاق وتقييد فكذلك يصح فيما اذا كان بينهما عموم من وجه كما اذا كان بينهما عموم مطلق، وبالجملة: فالظاهر ان اختلاف المورد لا يصير وجهاً لاختلاف المسألتين كما زعموا، بل لا بد من اختلاف جهة الكلام «انتهى موضع الحاجة من كلامه، قدس سره» (١).

اقول: و الحق ان العنوانين لو كانا بحيث اخذ احدهما في الآخر وكان بينهما عموم مطلق ايضاً لا يتطرق فيهما هذا النزاع؛ وتوضيحه: انه لا اشكال في تغاير المفاهيم بعضها مع الآخر في الذهن، سواء كان بينهما عموم مطلق او من وجه او غيرهما، وسواء كان احدهما ماخوذاً في الآخر ام لا، الا انه لا يمكن ان يقال فيما اذا كان بين المفهومين عموم مطلق وكان احدهما مشتملاً على الآخر: ان المطلق يقتضى الامر والمقيد يقتضى النهي، لان معنى اقتضاء الاطلاق شيئاً ليس الا اقتضاء نفس الطبيعة، اذ لا يعقل الاقتضاء لصفة الاطلاق، والمقيد ليس الا نفس تلك الطبيعة منضمة الى بعض الاعتبارات، ولو اقتضى المقيد شيئاً منافياً للمطلق لزم ان يقتضى نفس الطبيعة امرين متنافيين.

وبعبارة اخرى: بعد العلم بان صفة الاطلاق لا تقتضى تعلق الحب بالطبيعة، فالمقتضى له نفسها، وهى متحدة في عالم الذهن مع المقيد، لانها مقسم له وللمطلق، فلو اقتضى المقيد الكراهة لزم ان يكون المحبوب والمبغوض

شيئاً واحداً حتى في الذهن، وهذا غير معقول بخلاف مثل مفهوم الصلاة والغضب مثلاً، لعدم الاتحاد بينهما في الذهن اصلاً.

الامر الخامس: قد يترأى تهافت بين الكلمات، حيث عنونوا مسألة جواز اجتماع الامر والنهي ومثلوا له بالعامين من وجه، واختار جمع منهم الجواز وانه لا تعارض بين الامر والنهي في مورد الاجتماع، وفي باب تعارض الادلة جعلوا احد وجوه التعارض بالتعارض بالعموم من وجه، وجعلوا علاج التعارض الاخذ بالاظهر ان كان في البين والا التوقف او الرجوع الى المرجحات السنديّة، على الخلاف، وكيف كان ماتمسك احد لدفع المنافاة بجواز اجتماع الامر والنهي.

والجواب: ان النزاع في مسألتنا هذه مبنى على احراز وجود الجهة والمناط في كلا العنوانين وان المناطين هل هما متكاسران عند العقل اذا اجتمع العنوانان في مورد واحد كما يقوله المانع، اولاً؟ كما يقوله المجوز، ولا اشكال في ان الحاكم في هذا المقام ليس الا العقل، وباب تعارض الدليلين مبنى على وحدة المناط والملاك في الواقع، ولكن لا يعلم ان الملاك الموجود في البين هل هو ملاك الامر او النهي مثلاً، فلا بد ان يستكشف ذلك من الشارع بواسطة الاظهرية ان كان احد الدليلين اظهر والا التوقف او الرجوع الى المرجحات السنديّة، حسبما قرر في محله، نعم يبقى سؤال ان طريق استكشاف ما هو من قبيل الاول وما هو من قبيل الثاني ماذا؟ وهذا خارج عن المقام.

اذا عرفت ذلك فلنشرع فيما هو المقصود من ذكر حجج المجوزين والمانعين: فنقول وعلى الله التوكل: احسن ما قيل في تقريب احتجاج المجوزين هو ان المقتضى موجود والمانع مفقود، أما الاول فلما عرفت من ان فرض الكلام ليس الا فيما يكون المقتضى موجوداً، وأما الثاني فلان المانع ليس الا ما تخيله الخصم من لزوم اجتماع المتضادين من الحكّمين، والحب والبغض، والمصلحة والمفسدة في شيء واحد، وليس كما زعمه.

وتوضيحه يحتاج الى مقدمة وهي ان الاعراض على ثلاثة اقسام:

منها: ما يكون عروضه و اتصاف المحل به في الخارج، كالحراة العارضة للنار والبرودة العارضة للماء وامثالهما من الاعراض القائمة بالمحال في الخارج.
و منها: ما يكون عروضه في الذهن و اتصاف المحل به في الخارج (١) كالابوة والبنوة والفوقية والتحتية وامثالها.

و منها: ما يكون عروضه في الذهن و اتصاف المحل به فيه ايضاً، كالكلية العارضة للانسان، حيث ان الانسان لا يصير متصفاً بالكلية في الخارج قطعاً فالعروض في الذهن لان الكلية انما تنتزع من الماهية المتصورة في الذهن، و اتصاف تلك الماهية بها ايضاً فيه لانها لا تقبل الكلية في الخارج.

فنقول حينئذٍ: لا اشكال في ان عروض الطلب سواء كان امراً او نهياً لمتعلقه ليس من قبيل الاول، والا لزم ان لا يتعلق الا بعد وجود متعلقه، كما ان الحراة والبرودة لا تتحققان الا بعد تحقق النار والماء، فيلزم البعث على الفعل الحاصل والزجر عنه، وهو غير معقول، ولا من قبيل الثاني لان متعلق الطلب اذا وجد في الخارج مسقط للطلب ومعدم له، ولا يعقل ان يتصف في الخارج بما هو يعدم بسببه، فانحصر الأمر في الثالث، فيكون عروض الامر والنهى لمتعلقاتها كعروض الكلية للماهيات.

اذا عرفت ذلك فنقول: ان طبيعة الصلاة و الغضب و ان كانتا موجودتين

(١) هذا القسم على حسب تسليم ما قرره اهل العقول، والا فذكره لا يخلو من اشكال: من جهة ان الابوة والبنوة والفوقية والتحتية وامثال ذلك امور خارجية لها نفس امرية وراء عالم الخيال، ولها الصدق والكذب باعتبار المطابقة للواقع وعدمها، وحينئذٍ فان اراد اهل العقول بعدم وجود هذه الامور في الخارج عدم وجودها بحد مستقل كالجواهر فهو من البدييات، ولكن لا يلزم ان يكون كل ما له نفس امرية في الخارج من هذا القبيل، وان ارادوا سلب الوجود عنها في الخارج رأساً وحصره في الذهن وعالم الخيال فيمكن دعوى القطع بخلافه، للفرق الواضح بين هذه الامور وبين ما يتخيله الانسان مما لا واقع له وان كان له منشأ خارجي «منه».

بوجود واحد وهي الحركة الشخصية المتحققة في الدار المغصوبة الا انه ليس متعلق الامر والنهي بالطبائع الموجودة في الخارج، لما عرفت من لزوم تحصيل الحاصل، بل هي بوجوداتها الذهنية، ولا شك ان طبيعة الصلاة في الذهن غير طبيعة الغضب كذلك، فلا يلزم من وجود الامر والنهي حينئذ اجتماعهما في محل واحد.

فان قلت: لا معنى لتعلق الطلب بالطبائع الموجودة في الذهن، لانها ان قيدت بما هي في ذهن الأمر فلا يتمكن المكلف من الامتثال، وان قيدت بما هي في ذهن المأمور لزم حصول الامتثال بتصورها في الذهن ولا يجب ايجادها في الخارج، وهو معلوم البطلان.

قلت: نظير هذا الاشكال يجري في عروض الكلية للماهيات، لانه بعد ما فرضنا ان الماهية الخارجية لا تقبل ان تتصف بالكلية، وكذا الماهية من حيث هي، لانها ليست الاهی، فينحصر معروض الكلية في الماهية الموجودة في الذهن، فيتوجه الاشكال بانه كيف يمكن ان تتصف بالكلية مع انها من الجزئيات ولا تنطبق على الافراد الخارجية، ضرورة اعتبار الاتحاد في الحمل، ولا اتحاد بين الماهية المقيدة بالوجود الذهني وبين الافراد الخارجية.

و حل هذا الاشكال في كلا المقامين انه بعد ما فرضنا ان الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن اعتبار الوجود ليست الاهی، ولا تتصف بالكلية والجزئية ولا بشيء من الاشياء، فلا بد من القول بان اتصافها بوصف من الاوصاف يتوقف على الوجود، وذلك الوجود قد يكون وجوداً خارجياً كما في اتصاف الماء والنار بالبرودة والحرارة، وقد يكون وجوداً ذهنياً، لكن لا من حيث ملاحظة كونه كذلك بل من حيث كونه حاكياً عن الخارج، مثلاً، ماهية الانسان تلاحظ في الذهن ويعتبر لها وجود مجرد عن الخصوصيات حاك عن الخارج فيحكم عليها بالكلية، فمورد الكلية في نفس الامر ليس الا الماهية الموجودة في الذهن، لكن لا بملاحظة كونها كذلك بل باعتبار حكايتها عن

الخارج.

فنقول: موضوع الكلية و موضوع التكاليف المتعلقة بالطبائع شيء واحد، بمعنى ان الطبيعة بالاعتبار الذي صارت مورداً للعروض وصف الكلية تكون موضوعاً للتكاليف من دون تفاوت اصلاً.

فان قلت: سلمنا ذلك كله، لكن مقتضى كون الوجود حاكياً عن الخارج بلحاظ المعتبر ان يحكم باتحاده مع الوجودات الخارجية، فاللازم من تعلق ارادته بهذا الوجود السعى تعلقها ايضاً بالوجودات لمكان الاتحاد الذي يحكم به اللاحظ.

قلت: الحكم باتحاد الوجود السعى مع الوجودات الخاصة في الخارج لا بد له من ملاحظة مغايرة بين الموضوع والمحمول حتى يجعل احدهما موضوعاً والآخر محمولاً، ولا ينافي ذلك الحكم بالاتحاد لانه بنظر آخر، وبعبارة اخرى: للملاحظ ملاحظتان: احدهما تفصيلية، والاخرى اجمالية، فهو بالملاحظة الاولى يرى المغايرة بين الموضوع والمحمول ولذا يجعل احدهما موضوعاً والآخر محمولاً، وبالملاحظة الثانية يرى الاتحاد فحينئذ لو عرض المحمول شيء في لحاظه التفصيلي فلا وجه لسريانه الى الموضوع لمكان المغايرة في هذا اللحاظ.

وبهذا اندفع الاشكال عن المقام ونظائره مما لم تسر الاوصاف القائمة بالطبيعة الى افرادها، من قبيل الكلية العارضة للانسان، وكذا وصف التعدد العارض لوجود الانسان بما هو وجود الانسان، مع ان الفرد ليس بكلى ولا متعدد، وكذا الملكية العارضة للصاع الكلى الموجود في الصيعان الموجودة في الصبرة، حيث حكموا بان من اشترى صاعاً من الصبرة الموجودة يصير مالكا للصاع الكلى بين الصيعان، والخصوصيات ليست ملكا له، وفرعوا على هذا انه لو تلف منها شيء فالتالف من مال البايع مابق مقدار ما اشترى المشتري، فافهم واعتنم.

فان قلت: كيف يمكن ان يكون هذا الوجود المجرد عن الخصوصيات محبوباً او مبغوضاً وليس له في الخارج عين ولا اثر، لان ما في الخارج ليس الا

الوجودات الخاصة، ولا شبهة في ان المحبوب والمبغوض لا يمكن ان يكون الا من الامور الخارجية، لان تعلق الحب والبغض بشيء ليس الا من جهة اشتماله على آثار توجب ملائمة طبع الأمر له او منافرتة عنه، وليس في الخارج الا الوجودات الخاصة المباين بعضها مع بعض.

قلت: ان اردت من عدم كون الوجود الجامع في الخارج عدمه مع وصف كونه جامعاً ومتحدداً مع كثيرين فهو حق لا شبهة فيه، لان الشيء مع وصف كونه جامعاً لا يتحقق الا في الذهن، وان اردت عدمه في الخارج اصلاً فهو ممنوع، بداهة ان العقل بعد ملاحظة الوجودات الشخصية التي تحويها طبيعة واحدة يجد حقيقة واحدة في تمام تلك الوجودات، واقوى ما يدل على ذلك الوجدان، فانا نرى من انفسنا تعلق الحب بشرب الماء مثلاً من دون مدخلية الخصوصيات الخارجية في ذلك، ولولم تكن تلك الحقيقة في الخارج لما امكن تعلق الحب بها، والذي يدل على تحقق صرف الوجود في الخارج ملاحظة وحدة الأثر من افراد الطبيعة الواحدة، ولولم يكن ذلك الاثر الواحد من المؤثر الواحد لزم تأثر الواحد من المتعدد، وهذا محال عقلاً.

فان قلت: ما ذكرت انما يتم في الماهيات المتأصلة التي لها حظ من الوجود في الخارج، كالانسان ونحوه، وأما ما كان من العناوين المنتزعة من الوجودات الخارجية كالصلاة والغضب فلا يصح فيه ذلك، لان هذه العناوين ليس لها وجود في الخارج حتى يجرد من الخصوصيات ويجعل مورداً للتكاليف، بل اللازم في امثالها هو القول بان مورد التكاليف الموجود الخارجي الذي يكون منشأ لانتزاع تلك المفاهيم، ولا ريب في وحدة الوجود الخارجي الذي يكون منشأ للانتزاع، وبعبارة اخرى تعدد العناوين مفهوماً لا يجدى لعدم الحقيقة لها الا في العقل، وما يكون مورداً للزجر والبعث ليس الا الوجود الخارجي الذي ينتزع منه هذه العناوين، ولا شبهة في وحدته.

قلت: بعد ما حققنا تحقق صرف الوجود في الخارج لا مجال لهذه الشبهة،

لان العناوين المنتزعة لا تنتزع الا من صرف الوجود من دون ملاحظة الخصوصيات، مثلاً مفهوم ضارب ينتزع من ملاحظة حقيقة وجود الانسان واتصافه بحقيقة وجود المبدأ من دون دخل لخصوصيات افراد الانسان او كيفيات الضرب في ذلك .

اذا عرفت هذا فنقول: مفهوم الغضب ينتزع من حقيقة التصرف في ملك الغير من دون مدخلية لخصوصيات التصرف من كونه من الافعال الصلابة او غيرها في ذلك، ومفهوم الصلاة ينتزع من الحركات والاقوال الخاصة مع ملاحظة اتصافها ببعض الشرائط من دون مدخلية خصوصية وقوعها في محل خاص، وقد عرفت مما قررنا سابقاً قابلية ورود الامر والنهي على الحقيقتين المتعدتين بملاحظة الوجود الذهني المتحدتين بملاحظة الوجود الخارجي، وهنا نقول ان المفاهيم الانتزاعية وان كان حقيقة البعث او الزجر المتعلق بها ظاهراً راجعاً الى ما يكون منشأ لانتزاعها، لكن لما كان فيما نحن فيه منشأ انتزاع الصلاة والغضب متعدداً لاسباب ورود الامر والنهي وتعلقها بما هو منشأ لانتزاعها. هذا غاية الكلام^(١) في المقام وعليك بالتامل التام فانه من مزال الاقدام.

وينبغي التنبيه على امور:

(١) إن قلت: ما ذكرت في تقريب الجواز في اجتماع ارادة الأمر وكراهته آت بعينه في جانب الفاعل، فما سر ما نشاهده من ان الفاعل مع ذلك لا يتمشى منه الحركة سمت ما كان متحداً مع المبعوض من افراد محبوبه، بل ينصرف ارادته قهراً نحو سائر الافراد، فقضية المقايسة بين ارادتي الأمر والفاعل ان نقول هنا ايضاً بانصراف ارادة الأمر نحو سائر الافراد.

قلت: سر ذلك ان دواعي الارادة ومرجحات الخصوصية الفردية كليهما حاضرة في نفس المرید في طرف الفاعل، ومفتقرة في جانب الأمر، فدواعي الارادة في نفس المرید ومرجحات الفرد في نفس المأمور، وهو بسوء اختياره يختار الفرد المبعوض من الطبيعة التي ارادها مولاه

[في من توسط ارضا مغصوبة]

الاول: انه لا اشكال في ان من توسط ارضا مغصوبة لا مناص له من الغضب بمقدار زمن الخروج باسرع وجه يتمكن منه، لانه في غيره يتحقق منه هذا المقدار مع الزائد، وفيه يتحقق منه هذا المقدار ليس الا، وهذا لا شبهة فيه، إنهما الاشكال في ان الخروج من تلك الدار ما حكمه؟
و المنقول فيه اقوال:

احدها انه مأمور به ومنهى عنه، وهذا القول محكى عن ابي هاشم، واختاره الفاضل القمي «قدس سرّه» ونسبه الى اكثر افاضل المتأخرين وظاهر الفقهاء.

وصحته تبنتي على امرين: احدهما كفاية تعدد الجهة في تحقق الامر والنهي مع كونها متحدتين في الوجود الخارجي، والثاني جواز التكليف فعلا بامر غير مقدور اذا كان منشأ عدم القدرة سوء اختيار المكلف.
و الامر الاول قد فرغنا منه واخترنا صحته، ولكن الثاني في غاية المنع، بداهة قبح التكليف بما لا يقدر عليه لكونه لغواً وعبثاً.

و اما ما يقال من ان الامتناع او الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار فهو في قبال استدلال الاشاعرة للقول بان الافعال غير اختيارية، بان الشيء ما لم يجب لم يوجد فكل ما تحققت علته يجب وجوده وكل ما لم يتحقق علته يستحيل وجوده، وحاصل الجواب، ان ما صار واجباً بسبب اختيار المكلف وكذا ما صار ممتنعاً به لا يخرج عن كونه اختيارياً له، فيصح عليه العقاب، لا ان المراد أنه بعد ارتفاع القدرة يصح تكليفه بغير المقدور فعلاً.

القول الثاني: أنه مأمور به مع جريان حكم المعصية عليه، كما اختاره صاحب الفصول «قدس سرّه».

القول الثالث: انه مأمور به بدون ذلك.

و الحق ان يقال: ان بنينا على كون الخروج مقدمة لترك الغضب الزايد فالاقوى هو القول الثاني، سواء قلنا بجواز اجتماع الامر والنهي ام لم نقل به، وان لم نقل بمقدمية الخروج بل قلنا بصرف الملازمة بين ترك الغضب الزائد والخروج كما هو الحق - وقد مر برهانه في مبحث الضد- فالاقوى انه ليس مأموراً به ولا منهيّاً عنه فعلاً، ولكن يجري عليه حكم المعصية.

لنا على الاول: انه قبل الدخول ليس للخروج عنوان المقدمة، ضرورة امكان ترك الغضب بانحائه ولا يتوقف ترك شيء منه على الخروج، فيتعلق النهي بجميع مراتب الغضب من الدخول في الارض المغصوبة والبقاء والخروج، لكونه قادراً على جميعها، ولكنه بعد الدخول فيها يضطر الى ارتكاب الغضب مقدار الخروج، فيسقط النهي عنه بهذا المقدار، لكونه غير قادر فعلاً على تركه، والتكليف الفعلي قبيح بالنسبة اليه، وهذا واضح، ولكنه يعاقب عليه لكونه وقع هذا الغضب بسوء اختياره، ولما توقف عليه بعد الدخول ترك الغضب الزائد كما هو المفروض، وهذا الترك واجب بالفرض لكونه قادراً عليه، فيتعلق به الوجوب بحكم العقل الحاكم بالملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب مقدمته، فالخروج عن الدار المغصوبة منهي عنه قبل الدخول، ولذا يعاقب عليه، ومأمور به بعد الدخول، لكونه بعده مقدمة للواجب المنجز الفعلي.

فان قلت: ما ذكرت انما يناسب القول: بكفاية تعدد الجهة في الامر والنهي، واما على القول: بعدمها فلا يصح، لان هذا الموجود الشخصي اعنى الحركة الخرجية مبغوض فعلاً وان سقط عنها النهي لمكان الاضطرار، وكما ان الامر والنهي لا يجتمعان في محل واحد كذلك الحب والبغض الفعليان، ضرورة كونها متضادين كالامر والنهي.

قلت: اجتماع البغض الذاتي مع الحب الفعلي مما لا ينكر، الا ترى انه لو عرقت بنتك او زوجتك ولم تقدر على انقاذهما ترضى بان ينقذهما الاجنبي وتريد هذا الفعل منه مع كمال كراهتك اياه لذاته.

فان قلت: الكراهة في المثال الذي ذكرته ليست فعلية، بخلاف المقام، فان المفروض فعليتها، فلا يجتمع مع الارادة.

قلت: ليت شعري ما المراد بعدم فعلية الكراهة في المثال وفعليتها في المقام؟ ان كان المراد انه لا يشق عليه هذا الفعل الصادر من الاجنبي، بل حاله حال الصورة التي يصدر هذا الفعل من نفسه، بخلاف المقام فان الفعل يقع مبعوضاً للآمر، فالوجدان شاهد على خلافه، ولا اظن احداً تخيله. وان اراد به أن الفعل وان كان يقع في المثال مبعوضاً ومكروهاً للشخص المفروض الا ان هذا البغض لا اثر له، بمعنى انه لا يحدث في نفس الشخص المفروض ارادة ترك الفعل المذكور لان تركه ينجر الى هلاك النفس، ومن هذه الجهة هذا البغض المفروض لا ينافي ارادة الفعل، فهو صحيح، ولكنه يجري بعينه في المقام، فان الحركة الخرجية وان كانت مبعوضة حين الوقوع لكن هذا البغض لما لم يكن منشأً للاثر وموجباً لزجر الأمر عنها فلا ينافي ارادة فعلها، لكونه فعلاً مقدماً للواجب الفعلي.

ومحصل ما ذكرنا في المقام أن القائل بامتناع اجتماع الامر والنهي انما يقول بامتناع اجتماعهما واجتماع ملاكهما اذا كان كل واحد من الملاكين منشأً للاثر وموجباً لاحداث الارادة في النفس، واما اذا سقط جهة النهي عن الاثر كما هو المفروض فلا يعقل ان يتخيل ان الجهة الساقطة عن الاثر تراحم الجهة الموجودة المؤثرة في الامر، مثلاً لو فرضنا ان المولى نهى عبده عن مطلق الكون في المكان الفلاني فواقع نفسه في ذلك المكان بسوء اختياره ثم لم يمكن الخروج من ذلك المكان ابداً فلا شك ان الاكوان الصادرة من العبد كلها تقع مبعوضة للمولى، ويستحق عليها العقاب، وان سقط عنها النهي لعدم تمكن العبد من الترك فعلاً، ثم انه لو فرضنا ان خياطة الثوب مطلوبة للمولى من حيث هي فهل تجب من نفسك ان تقول: لا يمكن للمولى ان يأمره بخياطة الثوب في ذلك المكان، لان انحاء التصرفات والاكوان المتحققة في ذلك المكان مبعوضة

للمولى، ومنها الخياطة، فلا يمكن ان يتعلق ارادته بما يبغضه، وهل ترضى ان تقول: ان المولى بعد عدم وصوله الى الغرض الذي كان له في ترك الكون في ذلك المكان يرفع يده من الغرض الآخر من دون مزاحم اصلاً؟ وهل يرضى احدان يقول: انه في المثال المذكور يكون انحاء التصرفات في نظر المولى على حد سواء؟ وبالجملة اظن ان هذا من الواضح بمكان بحيث لا ينبغي ان يشبهه على احد، وان صدر خلافه عن بعض اساتيد العصر «دام بقاءه» فلا تغفل.

و الحاصل أن جهة النهى انما تنزاحم جهة الامر اذا امكن للمكلف بعث المكلف الى ترك الفعل، واما اذا لم يمكنه ذلك لكون الفعل صادراً قهراً من غير اختيار المكلف فلو وجدت فيه جهة الامر ولم يأمر به لزم رفع اليد عن مطلوبه وغرضه من دون جهة ومزاحم.

هذا اذا اخترنا اول شقى التريديد، وهو كون الخروج مقدمة لترك الغضب الزائد.

و أما على ثانيهما: فعدم كون الخروج مورداً للحكم الشرعي واضح، لعدم كونه مقدمة للواجب حتى يصير واجباً، كما هو المفروض، وعدم قدرة المكلف على ترك الغضب بمقدار الخروج حتى يصير حراماً، ولكن لو طبق تلك الحركة الخروجية على عبادة كان يصلح في تلك الحالة نافلة بحيث لا يستلزم غضباً زائداً على المقدار المضطر اليه او يصلح المكتوبة كذلك في ضيق الوقت كانت تلك العبادة صحيحة، لما ذكرنا من الوجه، وهو عدم قابلية الجهة الغير المؤثرة في نفس المرید للمزاحمة مع الجهة المؤثرة.

فان قلت: هب صحة الامر التوصلى في امثال المقام، ولكن نمنع صحة الامر التعبدى، والسرى في ذلك ان الغرض في الاوامر التوصلية وقوع الفعل في الخارج كيف ما كان، لترتب الغرض عليه وان اتحد مع مبغوض آخر، واما الغرض في التعبديات فليس ذلك، بل الغرض وقوع العبادة على وجه يحصل به القرب، ولا يحصل القرب بما هو مبغوض فعلاً، لانه موجب لاستحقاق العقوبة

والبعد عن ساحة المولى.

قلت: بعد وجود جهة القرب في الفعل كما هو المفروض وعدم مزاحمة شيء للامر كما عرفت لا وقع لهذا الاشكال، لانه لا نعى بالقرب المعتبر في العبادات الا صيرورة العبد بتلك العبادة ذا مرتبة لم تكن له على تقدير عدمها، ولا اشكال في ان العبد بعد اضطراره الى مخالفة المولى بمقدار ساعة مثلاً لو عمد الى اتيان مقصود آخر له يكون اقرب الى المولى بحكم العقل منه لو لم يفعل ذلك، وهذا واضح جداً، وعلى هذا نقول: لا منافاة بين كون هذا الفعل موجباً للبعد والعقوبة من جهة اختياره السابق، وموجباً للقرب اذا طبقه على عبادة من العبادات، بمعنى انه في الحال التي يقع منه هذا المقدار من الغضب قطعاً لو طبقه على عبادة من العبادات التي فيها جهة حسن لكان احسن من ان يوجد مبعوضاً صرفاً وهذا المقدار من القرب يكفي في العبادة.

وبعبارة اخرى: لو فرضنا عبيدين اوقعا نفسيهما في المكان الغصبي بسوء اختيارهما فاضطرا الى ارتكاب الغضب بمقدار زمن الخروج، فاوجد احدهما في حال الخروج عملاً راجحاً في حد ذاته طلباً لمرضاة الله دون الآخر، فالعبدان مشتركان في استحقاق العقاب على الدخول في المكان الغصبي والخروج، ويختص الاول بما ليس للثاني، ولا نعى بالقرب الا هذا المعنى (١).

(١) فان قلت: ما ذكرته من التقريب في حال الاضطرار جار بعينه في حال الاختيار ايضاً، بمعنى انا لو فرضنا عبيدين مختارين في الغضب ولكن يختار احدهما طلباً لمرضاة الله تعالى فعل الصلاة دون الآخر فهما مشتركان في معصية الغضب ويختص احدهما بما ليس للآخر، غاية الفرق بين الحالين انه في حال الاضطرار النهي ساقط فلا مانع من الامر، وفي حال الاختيار إما نقول بوجود الامر مترتباً على عصيان النهي ان صححنا الترتب في مبحث الضد، وإما نقول بكفاية الجهة ان لم نصححه هناك.

قلت: بعد ما فرضنا تعلق النهي بالفرد بتمام مشخصاته - كما هو مبنى القائل بالامتناع - فلا يبقى للامر مجال، وهل هو الا اجتماع الضدين في محل واحد؟ واما وجود الجهة المحسنة فلا

و مما ذكرنا يظهر ان الحكم بصحة العبادة المتحدة مع الحركات الخرجية لا يحتاج الى إحراز ان في تلك العبادة مصلحة راجحة على مفسدة الغضب، وأنها اهم عند الشارع من ترك الغضب، لان ملاحظة الهم وتقديمه على غيره انما يكون فيما اذا كان كل منها تحت اختيار العبد، فيجب عليه اختيار الهم وترك غيره، وأما اذا لم يكن المكلف مختاراً على ترك الغضب اصلاً فلا يكون مجرد المفسدة الخالية عن الاثر مانعاً للامر بعنوان آخر متحد مع فعل الغضب، وان كان ترك الغضب اهم من فعل ذلك بمراتب، فلا تغفل.

[العبادات المكروهة]

الامر الثاني: و مما استدل به المجوزون انه لو لم يجز لما وقع نظيره، وقد وقع،

ينفع شيئاً بعد فرض قيامها بالاختيار السوء المؤثر في بعد العبد عن ساحة المولى، ولا يمكن ان يصير العبد باختيار واحد مبعداً ومقرباً.

و الحاصل: أن الفرق بين الحاليين عدم سقوط ملاك النهى عن التأثير فيه في احدهما وسقوطه في الاخرى بواسطة لابدية وقوع المتعلق، وبمجرد المبعوضيه الساقطة عن الاثر لاتضاد الامر، والا لما اجتمعت مع الامر في المثال المذكور في المتن ايضاً.

ان قلت: غائلة التضاد بين الامر والنهى لا ترتفع بمجرد كون النهى قبل الدخول والامر بعده، لوحدة الموضوع وبقاء ملاك النهى، وانما المجدي لرفع التضاد اختلاف زمان الموضوع ولو مع وحدة زمان الحكيم.

قلت: ان اريد امتناع تعلق الامر بذات الخروج من حيث هو مع قطع النظر عن جهة اخرى طارئة فهو حق لا محيص عنه، وان اريد امتناعه ولو بملاحظة الجهة الطارئة ففيه منع واضح، لان المبعوضيه الساقطة عن الاثر لا تمنع عن الامر اذا وجد له جهة طارئة.

ثم انا قد حققنا عدم مقدمية فعل احد الضدين لترك الآخر، وعليه فلا وجه لتوهم المقدمية في المقام، ولو فرض الغض عن ذلك وسلمنا المقدمية فلا اشكال في ان الخروج ليس مقدمة مطلقة لترك الغضب الزائد، والالزم تحصيله ولو بتحصيل مقدمته، بل المقدمية طارئة عليه بعد الدخول، وحينئذ فلا مانع من الامر المقدمي لكون هذه الجهة ايضاً من الجهات الطارئة «منه».

كما في العبادات المكروهة، كالصلاة في الحمام ومواقع التهمة وامثال ما ذكر مما لا يحصى.

بيان الملازمة انه ليس المانع الا التضاد بين الوجوب و الحرمة وعدم كفاية تعدد الجهة مع وحدة الوجود في الخارج، وهو موجود بعينه في اجتماع الوجوب مع الكراهة واجتماع الوجوب مع الاستحباب، اذ الاحكام متضادة باسرها، والتالى باطل، لوقوع الاجتماع في موارد كثيرة، فيكشف عن بطلان المقدم وهو عدم جواز اجتماع الوجوب و الحرمة.

و اجيب عنه باجوبة كثيرة لا نطيل بذكرها.

و التحقيق في الجواب عن النقص بالعبادات المكروهة انها على ثلاثة

اصناف:

احدها ما تعلق النهى بعنوان آخر يكون بينه و بين العبادة عموم من وجه كالصلاة في موارد التهمة بناء على ان يكون كراهتها من جهة النهى عن الكون فيها المجمع مع الصلاة.

و الثاني ما تعلق النهى بتلك العبادة مع تقيدها بخصوصية وهو على

قسمين:

احدهما ما يكون للفرد المكروه بدل كالصلاة في الحمام.

و الثاني ما ليس كذلك كالصوم يوم العاشوراء والنوافل المبتدأة في بعض

الاقوات.

اما القسم الاول: فحصل الكلام فيه انه بعد دلالة الدليل على وجوب الصلاة من حيث هي، اعنى مع قطع النظر عن اجتماعها في الوجود مع الحرام التعيينى او مع المكروه كذلك فكما ان اللازم بحكم العقل عدم فعلية الامر بالصلاة في صورة الاجتماع مع الحرام التعيينى بناء على عدم جواز اجتماع الامر والنهى كذلك اللازم على هذا القول عدم فعلية وصف الكراهة في صورة الاجتماع مع العنوان المكروه، والوجه في ذلك ان الحرمة التعيينية تقتضى عدم

وجود كل شخص من افراد الطبيعة المنهى عنها، ومنها الفرد المجتمع مع عنوان الواجب، والوجوب المتعلق بالطبيعة التي قد يتفق اجتماعها مع الحرام لا يقتضى خصوص ذلك الفرد المجتمع مع الحرام، بل اي فرد وجد وطبقت عليه تلك الطبيعة يحصل الغرض الداعى الى الامر بها، فعلى هذا مقتضى الجمع بين الغرضين ان يقيد الأمر مورد الامر بغير الفرد الذي اجتمع مع الحرام، ومن هنا ظهر ان تقييد عنوان المأمور به واخراج الفرد المنهى عنه عن موضوع الوجوب لا يبتنى على احراز ان مصلحة ترك الحرام اعظم واهم عند الشارع من مصلحة ايجاد المأمور به، لان هذا الكلام انما يصح فيما اذا كان بينهما تراحم بحيث لا يمكن الجمع بينهما، واما بعد فرض امكان الجمع بينهما كما فيما نحن فيه فالواجب بحكم العقل تقييد مورد الوجوب ولو كان من حيث المصلحة اهم واعظم من ترك الحرام.

و الحاصل انه اذا اجتمع عنوانان احدهما فيه جهة الوجوب والآخر فيه جهة الحرمة، والاولى تقتضى فرداً ما والثانية ترك كل فرد تعييناً، وقلنا بعدم كفاية تعدد الجهة في تعلق الامر والنهى فاللازم بحكم العقل تقييد مورد الوجوب، وهذا لا شبهة فيه بعد ادنى تأمل، واما اذا اجتمع عنوان الواجب مع المكروه فالامر بالعكس، لان جهة الكراهة وان كانت تقتضى عدم تحقق كل فرد تعييناً بخلاف جهة الوجوب كما في الواجب والحرام، الا ان الكراهة لما لم تكن مانعة للفعل على وجه اللزوم فلا تقاوم جهة الوجوب الملزمة للفعل، فعلى هذا اذا اجتمع عنوان الواجب مع المكروه فاللازم بحكم العقل انتفاء وصف الكراهة فعلاً، ولكن لما كان الفرد الموجود الخارجي مشتملاً على جهة الكراهة يوجد فيه حرازة، فيكون امتثال الواجب في هذا الفرد اقل فضلاً وثواباً من امتثاله في غيره لمكان تلك الحرازة.

فان قلت: فما معنى الكراهة مع ان الفعل المفروض مصداق للواجب ويعتبر

في صدق الكراهة رجحان الترك؟

قلت: الاحكام الشرعية التي تدل عليها الادلة على قسمين: تارة يستظهر من الادلة انها احكام فعلية تعلقت بالموضوعات بملاحظة جميع الخصوصيات والضمائم وأخرى يستظهر منها احكام حيثية تعلقت بموضوعاتها من حيث هي اعني مع قطع النظر عن الضمائم الخارجية، وما يكون من قبيل الثاني يتوقف فعليته على عدم عروض مانع للعنوان يقتضى خلاف ذلك الحكم الجاري عليه، نظير قوله: «الغنم حلال» فإنّ الحليّة وان كانت مجمولة، الا أنّ هذا الجعل لا يلزم الفعلية في جميع افراد الغنم، فان الغنم الموطوءة او المغصوبة حرام مع كون الغنم من حيث الطبع حلالاً، وليس اطلاق الحلال على طبيعة الغنم مع كون بعض افرادها حراماً جارياً على خلاف الاصطلاح، بل يصح اطلاق الحلال بالمعنى المذكور على خصوص الفرد الحرام ايضاً، اذ المعنى ان هذا الفرد مع قطع النظر عن كونه مغصوباً مثلاً حلال.

اذا عرفت ما ذكرنا فنقول: اطلاق المكروه على الوجود الذي يكون فعلاً مصداقاً للواجب لاتحاده معه نظير اطلاق الحلال على الفرد المجمع مع الحرام من الغنم، بمعنى ان هذا الوجود مع قطع النظر عن اتحاده مع الواجب يكون مكروهاً هذا.

و اما اول القسمين؛ من الثاني اعني ما اذا تعلق النهي بالعبادة مع خصوصية زائدة، كالصلاة في الحمام، فحصل الكلام فيه ان النهى المتعلق بتلك العبادة الخاصة لا بد وان يرجع الى نفس الخصوصية اعني كونها في الحمام، وقد مريانه في مقدمات المبحث، فحينئذ نقول: هذا النهى اما لبيان الكراهة الذاتية لهذه الخصوصية وان لم يكن وصف الكراهة الفعلية موجوداً نظير ما قدمنا فيكون اللازم كون هذا الفرد اقل ثواباً من ساير الافراد، وعلى هذا يكون هذا النهى مولوياً يستفاد منه الكراهة الشرعية، واما ان يحمل على الارشاد وترغيب المكلف الى اتيان فرد آخر من الطبيعة يكون خالياً عن المنقصة ويستكشف الكراهة الذاتية منه بطريق الاّن.

وأما ثاني القسمين؛ وهو ما اذا تعلق النهي بالعبادة ولا بدل لها، كالصوم في يوم عاشوراء وامثاله، فيشكل الامر فيه من حيث ان حمل النهي فيه على بيان الكراهة الذاتية مع الالتزام بكونه راجحاً ومستحباً فعلياً ينافي التزام الائمة عليهم السلام بتركه وامرهم شيعتهم بالترك ايضاً، وحمله على الارشاد يستلزم الارشاد الى ترك المستحب الفعلي من دون بدل، والقول بكونه مكروهاً فعلاً ينافي كونه عبادة.

و الذي يمكن ان يقال في حلّ الاشكال امران:

احدهما: ما افاده سيدنا الاستاذ «نور الله مضجعه» وهو ان يقال: برجحان الفعل من جهة انه عبادة ورجحان الترك من حيث انطباق عنوان راجح عليه، ولكون رجحان الترك اشد من رجحان الفعل غلب جانب الكراهة وزال وصف الاستحباب، ولكن الفعل لما كان مشتملاً على الجهة الراجحة لواتى به يكون عبادة، اذ لا يشترط في صيرورة العمل عبادة وجود الامر، بل يكفي تحقق الجهة فيه على ما هو التحقيق، فهذا الفعل مكروه فعلاً لكون تركه ارجح من فعله، واذا اتى به يقع عبادة لاشتماله على الجهة.

ويشكل بان العنوان الوجودي لا يمكن ان ينطبق على العدم، لان معنى الانطباق هو الاتحاد في الوجود الخارجي، والعدم ليس له وجود.

و الثاني: ان يقال: ان فعل الصوم راجح، وتركه مرجوح، وارجح منه تحقق عنوان آخر لا يمكن ان يجتمع مع الصوم ويلازم عدمه، ولما كان الشارع عالماً بتلازم ذلك العنوان الارجح مع عدم الصوم نهى عن الصوم للوصول الى ذلك العنوان، فالنهي على هذا ليس الا للارشاد ولا يكون للكراهة، اذ مجرد كون الضد ارجح لا يوجب تعلق النهي بضده الآخر، بناء على عدم كون ترك الضد مقدمة، كما هو التحقيق، ولعل السرفي الاكتفاء بالنهي عن الصوم بدلاً عن الامر بذلك العنوان الارجح عدم امكان اظهار استحباب ذلك العنوان، هذا.

و مما ذكرنا يظهر الجواب عن النقض بالواجبات التي تعرض عليها جهة

الاستحباب كالصلاة في المسجد ونحوها هذا تمام الكلام في المقام وعليك بالتأمل التام.

[في تداخل الاسباب والمسببات]

ثم انه نسب الى بعض ان اجزاء غسل واحد عن الجنابة والجمعة انما هو بواسطة اجتماع الواجب والمندوب في فرد واحد فيكون من موارد اجتماع حكيمين متضادين، ومثله ما عن البعض من عد مطلق تداخل الاسباب كما في منزوحات البئر ونحوها من هذا القبيل، ولا بأس بتحقيق مسألة الاسباب والمسببات في الجملة ليعرف ان الاستدلال بما ذكر مما لا وجه له.

اقول: اذا جعل الشارع طبيعة شيء سبباً فلا يخلو هذا في نفس الأمر من

وجوه:

احدها ان يكون السبب صرف الوجود لتلك الطبيعة اعنى حقيقتها التي هي في مقابل العدم الكلي، وكذلك المسبب مثل ان يقول: اذا انتقض عدم النوم بالوجود يوجب انتقاض عدم الوضوء بالوجود.

وثانيها ان يكون الطبيعة باعتبار مراتب الوجود سبباً لوجود طبيعة اخرى كذلك، مثل قولك «النار سبب للحرارة» والمراد ان النار باعتبار مراتب الوجود سبب للحرارة كذلك، بمعنى ان كل وجود ثبت للنار يؤثر في حرارة خاصة.

وثالثها ان يعتبر في طرف السبب صرف الوجود وفي طرف المسبب مراتبه. ورابعها العكس.

لا اشكال في ما اذا ثبت احد الوجوه، لانه على الاول لا يكون السبب ولا المسبب قابلاً للتكرار بدهاة ان ناقض العدم لا ينطبق الا على اول الوجودات ان وجدت مرتبة وعلى المجموع ان وجدت دفعة وعلى هذا لا يكون السبب الا واحداً وكذلك المسبب، كما انه على الثاني يتكرر المسبب بتكرر السبب بلا

اشكال، وعلى الثالث لا تؤثر الافراد الموجودة من طبيعة واحدة آثراً متعددة، لان المفروض وحدة السبب، نعم لو اختلف السبب نوعاً ووجد من كل من النوعين فرد يجب ان يتعدد المسبب لان المفروض قابلية التعدد في طرف المسبب، وعلى الرابع لا يتكرر المسبب وان تكرر السبب، سواء كان التكرار من جهة فردين من طبيعة واحدة ام من طبيعتين مختلفتين، لعدم قابلية المسبب للتكرار ولا اشكال في شيء مما ذكرنا ظاهراً.

انما الاشكال في الاستظهار من القضايا الملقاة من الشارع وانها ظاهرة في اي شيء حتى يكون هو الاصل المعول عليه حتى يثبت خلافه، والذي يظهر من مجموع الكلمات المتفرقة في مصنفات شيخنا العلامة المرتضى «قدس سره» ان مقتضى اطلاق ادلة السببية كون كل واحد من افراد الطبيعة سواء وجدت دفعة ام بالتفاوت سبباً مستقلاً، مثلاً لو قال الشارع: «ان نمت فتوضاً» فالنوم اللاحق اذا أثر في وضوء آخر فهو المطلوب، واما اذا لم يؤثر فاللازم تقييد موضوع الشرط بالنوم الخاص وهو النوم الاول او الغير المسبوق بمثله.

فان قلت: ظاهر القضية وحدة المسبب وهو حقيقة الوضوء في القضية المفروضة فلم لا يكون هذا صارفاً عن ظهور اطلاق السبب لو سلم مع انه لنا ان نمنع اقتضاء اطلاق السببية كون كل فرد سبباً مستقلاً، الا ترى انه لو جعلت الطبيعة معروضة للامر لا يقتضى اطلاقها كون كل واحد من افرادها واجباً مستقلاً، واي فرق بين كون الشيء معروضاً للامر وبين كونه معروضاً للسببية؟

قلت: قد حقق في محله ان الالفاظ الدالة على المفاهيم لا تدل بحسب الوضع الاعلى الطبيعة المهملة المعراة عن اعتبار الاطلاق والتقييد والوجود والعدم، لكنها بهذا النحو لا يمكن ان تكون معروضة لحكم من الاحكام، فاللازم بحكم العقل اعتبار الوجود حتى يصح بهذا الاعتبار كونها موضوعة للحكم، والوجود اللازم اعتباره بحكم العقل اعم من ان يكون وجوداً خاصاً مقيداً بقيد وجودي او

عدمي او كل واحد من الوجودات الخاصة او صرف الوجود في مقابل العدم الكلي، فلو دل دليل على اعتبار الوجود بوجه من الوجوه المذكورة فهو المتبع والا فاللازم هو الاخذ بصرف الوجود، لانه ثابت على كل حال وهو المتيقن.

اذا عرفت هذا فنقول: السر في الاخذ بصرف الوجود في موضوع الامر والاكتفاء في مقام الامتثال بفرد واحد هو كونه متيقناً وعدم دلالة دليل على ازيد منه، فلو دل دليل على اعتبار ازيد فلا تعارض بينهما، لما عرفت من ان الاخذ به انما هو من باب القدر المتيقن وعدم مايبين الزايد وحينئذ نقول: لوقال الشارع: اذا نمت فتوضأ فقتضى الجزاء مع قطع النظر عن الشرط كون موضوع الأمر هو صرف الوجود لما عرفت آنفاً ومقتضى السببية الفعلية الاستفادة من القضية الشرطية كون كل فرد من افراد النوم سبباً فعلياً، لان الاسباب العادية والمؤثرات الخارجية تكون بهذه المثابة، بمعنى ان كل طبيعة تكون في الخارج مؤثرة يؤثر كل فرد منها، ومن هذه الجهة يحمل السببية الاستفادة من السببية الملقاة من الشارع على ما هو المتعارف من الاسباب، وبعبارة اخرى يفهم من القضية الشرطية امران: احدهما يكون مدلولاً لاداة الشرط وهو العلية الفعلية لما جعل شرطاً في القضية، والثاني يكون مفهوماً من القضية من جهة ما ارتكز في اذهان اهل العرف من الامر المتعارف، وهو كون كل وجود لهذا الشرط علة فعلية، وعلى هذا فاللازم هو الحكم بتعدد التأثير عند تعدد تلك الافراد، لانه لو حكمنا به لم نرتكب خلافاً لظاهر القضية، لما عرفت من ان الاخذ بصرف الوجود في موضوع الامر انما كان من جهة عدم البيان، وهذا الظهور العرفي للقضية يصير بياناً له، بخلاف ما لو حكمنا بعدم تعدد التأثير، فانه لا بد حينئذ من التصرف اما في الظاهر الاستفادة من اداة الشرط بحملها على افادة كون تاليها مقتضياً لا علة تامة، واما في الظاهر الاخر الاستفادة من العرف من غير دليل.

فان قلت: سلمنا ذلك كله ولكن المسبب ليس فعل المكلف حتى يقتضى تعدد افراد السبب الفعلي تعدده، بل المسبب هو الوجوب ولا يقتضى تعدد اسباب

الوجوب تعدده، بل يتأكد بتعدد اسبابه.

قلت: ظاهر القضية ان السبب الشرعي يقتضي نفس الفعل، وامر الشارع انما جاء من قبل هذا الاقتضاء، بمعنى ان الشارع امرنا باعطاء كل ذي حق حقه، فافهم فانه دقيق.

فان قلت: يمكن ان يكون السببان مؤثرين في عنوانين مجتمعين في فرد واحد، فلا يقتضي تعدد السبب تعدد الوجود كما لو قال الأمر: «ان جائك عالم فاكرمه»، «وان جائك هاشمي فاكرمه» فجائك عالم هاشمي، فلا شبهة في انه لو اكرمت ذلك العالم الهاشمي امتثلت كلا من الامرين.

قلت: اما او لا فظاهر القضية وحدة عنوان المسبب، ولا شك في انه مع وحدة عنوان المسبب لا يمكن القول بتعدد التأثير الا بالتزام تعدد الوجود، لعدم معقولية تداخل الوجودين من طبيعة واحدة، وثانياً نقول بعد الاغماض عن هذا الظهور لا اقل من الشك في ان المفهومين المتأثرين من السببين هل يجتمعان في مصداق واحد اولا، ومقتضى القاعدة الاشتغال لان الاشتغال بالتكليفين ثابت ولا يعلم الفراغ الا من ايجادين.

هذا محصل ما استفدنا من كلمات شيخنا الاجل المرتضى «قدس سره» مع تنقيح منا.

اقول: و التحقيق عندي ان القضايا الشرطية لا يستفاد منها كون الشرط اعنى ما جعل تلون واخواتها علة تامة، بل انما يستفاد منها ان الجزاء يوجد في ظرف وجود الشرط مع ارتباط بين الشرط والجزاء على نحو الترتب، سواء كان الشرط علة تامة للجزاء ام كان احد اجزاء العلة التامة بعد الفراغ من باقياها، وما قيل في بيان دلالة ادوات الشرط على كون تاليها اعنى مدخولها علة تامة للجزاء مخدوش، وسيأتى توضيح ذلك في بحث المفاهيم ان شاء الله.

اذا عرفت هذا فنقول: يكفى في صدق القضايا الشرطية المتعددة التي جزائها حقيقة واحدة تحقق تلك الحقيقة مرة واحدة ولو تعدد ما جعل شرطاً في الخارج،

وكذا في صورة تعدد افراد الطبيعة الواحدة التي جعلت شرطاً، نعم لو وجد الجزء ثم تحقق فرد من افراد ما جعل شرطاً يجب اتيان الجزء ثانياً، لان مقتضى القضية الشرطية تحقق الجزء في ظرف وجود الشرط، فالفعل الموجود قبل تحقق الشرط لا يكفي.

ومما ذكرنا يظهر ان الاصل في باب الاسباب كفاية المسبب الواحد في صورة تعدد السبب وعدم تخلل المسبب، واما في صورة التخلل فيجب الاتيان بفعل آخر للوجود اللاحق فتدبر جيداً، هذا(١).

(١) هذا ما حققناه سابقاً ولكن رجعنا عنه اخيراً واخترنا القول بعدم التداخل، بتقريب ان الاسباب شرعية كانت او غيرها انما تؤثر في حقيقة وجود المسببات، وعنوان الصرفية والوحدة والتعدد عناوين منتزعة بعد تأثيرها، بمعنى ان السبب الواحد يقتضى مسبباً واحداً، لا لأن الوحدة ماخوذة في المسبب بل لوحدة السبب، وكذا الحال في للتعدد، وعلى هذا فيزداد المسبب بازدياد السبب سواء كان السبب من جنس واحد او من اجناس متعددة، فان اطلاق دليل السببية يقتضى ثبوتها لجميع الافراد.

و بالجمله بعد ما استفدنا من تالى «ان» واخواتها السببية المطلقة وقلنا ان طبيعة الجزء ماخوذة باعتبار حقيقة الوجود بلا اخذ قيد فيه من كونه صرف الوجود او قيد الوحدة ونحو ذلك الذي لازمه الصدق على جميع مراتب الوجود لم يبق محيص عن القول: بعدم التداخل سواء وجد الاسباب دفعة ام على التعاقب فان المقتضى متعدد حسب ظاهر القضية، وقابلية المحل قهرية مع كون الجزء حقيقة الوجود، والمانع مفروض العدم.

فان قلت: هذا صحيح فيما اذا جعل الشارع طبيعة سبباً لطبيعة اخرى، واما اذا جعل شيئاً سبباً للأمر بطبيعة فلا بد من ملاحظة ان الطبيعة الواقعة تلو الامر ملحوظة بلحاظ صرف الوجود ام بلحاظ حقيقة الوجود، فعلى الاول لا محيص عن التداخل، فان السبب وان كان متكرراً وعلى حسب تكرره يتكرر الامر لكن الطبيعة المأمور بها غير قابلة للتكرار.

قلت بعد الاعتراف بكون السبب في سائر الاسباب حقيقة الوجود لا مجال لهذا السؤال، فان الامر ايضاً من احد الاسباب فيجربى فيه الكلام المتقدم بعينه، بمعنى ان الارادة من احد اسباب وجود المراد، فالارادة الواحدة تقتضى وجوداً واحداً، والوحدة غير جائية من تأثيرها،

وانت بعد الاحاطة بما ذكرنا تعرف ان استدلال المجوز باجتماع المثلين او الضدين في باب الاسباب مما لا وجه له اصلاً، وتوضيحه انه في صورة تعدد الافراد من الطبيعة الواحدة ان قلنا بان السبب ليس الا صرف الوجود وكذا المسبب فلا يكون هناك الا سبب واحد ومسبب واحد، وليس من مورد اجتماع المثلين اصلاً، وكذا ان قلنا بصرف الوجود في طرف المسبب فقط، او السبب كذلك وان قلنا بكون السبب مراتب الوجود وكذلك المسبب فالاسباب متعددة وكذلك المسببات، فلا اجتماع للمثلين ايضاً، وهكذا الامر في صورة تعدد الفردين من طبيعتين، لانه ان جعلنا المسبب صرف الوجود فالواجب واحد بوجود واحد، وان جعلناه مراتب الوجود فالواجب متعدد بتعدد السبب، والوجوب ايضاً كذلك فلا اجتماع للمثلين ايضاً.

واما قضية اجتماع الضدين كالوجوب والاستحباب في غسل الجمعة والجنابة فنقول: ان قلنا بتعدد الحقيقة في الغسلين فلا يكون من مورد اجتماع الضدين، لانه على هذا يكون من قبيل وجوب اكرام العالم واستحباب اكرام الهاشمي، وان قلنا بوحدها حقيقة، فان بنينا على عدم كفاية غسل واحد عنهما فلا شبهة ايضاً في عدم اجتماع الضدين، وان بنينا على كفاية غسل واحد فالموجود في الخارج من قبيل الصلاة في المسجد في كونه مصداقاً للواجب فقط مع افضليته من ساير المصاديق من جهة اشتماله على جهة الاستحباب. هذا تمام الكلام في حجج المجوزين وقد عرفت ان امتها ما ذكر اولاً.

بل منتزعه قهراً بعد تأثيرها، وكذا التعدد، ولازم ذلك ازدياد المراد بازدياد الارادة. ومن هنا يظهر انه لا فرق في لزوم القول: بعدم التداخل بين جعل الجزاء في القضايا الشرطية وجود فعل الجزاء او وجوبه وان كان عبارة شيخنا المرتضى «رحمه الله تعالى» ظاهرة في الفرق بينهما، ولا يتوهم تهافت ما هنا مع ما مر في مقدمات البحث من عد الامر من اقسام العرض، فان ما هنا باعتبار الوجود الخارجي للمأمور به وما هناك باعتبار الوجود الذهني له «منه».

في بيان حجة المانع

اعلم ان احسن ما قرر في هذا المقام ما افاده شيخنا الاستاذ «دام بقاءه» في فوائده، ونحن نذكر عباراته لئلا يسقط شيء مما اراده.

قال - بعد اختيار القول المشهور وهو الامتناع ما هذا لفظه - : وتحقيقه على وجه يتضح فساد ما قيل او يمكن ان يقال للقول بالجواز من وجوه الاستدلال يتوقف على بيان امور:

احدها انه لا اشكال في تضاد الاحكام الخمسة باسرها في مقام فعليتها ومرتبة واقعيتهما، لا بوجوداتها الانشائية من دون انقذاح البعث والزجر والترخيص فعلاً نحو ما انشأ وجوبه او حرمة او ترخيصه، فلا امتناع في اجتماع الايجاب والتحریم في فعل واحد انشاءً من دون بعث نحوه وزجر عنه مع وضوح الامتناع معهما، ومن هنا ظهر انه لا تزاحم بين الجهات المقتضية لها الا في مرتبة فعليتها وواقعيتهما، وانه يمكن انشاء حكمين اقتضائين لفعل واحد وان لم يمكن ان يصير فعلياً الا احدهما، ومما ذكرنا ظهر ان تعلق الامر والنهي الفعليين بشيء واحد محال ولا يتوقف امتناعه على استحالة التكليف بالمحال.

ثانيها انه لا ريب في ان متعلق الاحكام انما هو الافعال بهويتها وحقيقتها لا باسمائها وعناوينها المنتزعة عنها، وانما يكون اخذ اسم او عنوان خاص في متعلق الامر او النهي لاجل تحديد ما يتعلق به احدهما منها وتعيين مقداره، فلا ينشلم وحدة المتعلق بحسب الهوية والحقيقة واقعاً بتعدد الاسم او العنوان، ولا تعدده كذلك بوحدتها، فالحركة الخاصة الكذائية المحدودة بحدود معينة لا تتعدد اذا سميت باسمين او انتزعت عنها عنوانات من وجهين، كما ان الحركتين الخاصتين اللتين يكون كل منهما محدودة بحدود معينة لا تصيران واحداً اذا سميتا باسم واحد وانتزعت عنها مفهوم واحد، وهذا من اوائل البدييات، وبالجملة انما يتعلق الاحكام في الادلة بالاسامي والعنوانات بما هي حاكية عن

المسميات والمعنونات وفانية فيها لا بما هي بنفسها، ومن الواضح انه لا يتكرر المحكى والمرئي الواحد بتكثر الحاكي والمرآة ولا يتحد المتكرر بوحدها.

ثالثها ان الطبيعتين اللتين يتعلق باحدهما الامر وبالاخرى النهى اذا تصادقتا في مورد يكشف عن انها ليستا بحاكييتين عن هويتين وحقيقتين مطلقاً بل في غير مورد التصادق، والا يلزم ان يكون له هويتان وماهيتان، ولا يكون لوجود واحد الا ماهية وحقيقة واحدة، ولا عن موجودين متغايرين في الخارج ولو كانا متحدين بحسب الحقيقة والماهية كالضرب الواقع في الخارج تارة ظلاً واخرى تأديباً الا في غير المورد، وبالجملة تعدد الوجه واختلاف الجهة المأخوذ في اصل عنوان المسألة لا يجدى شيئاً في مورد الاجتماع، لا تعدده بحسب الحقيقة والماهية ولا بحسب الوجود في الخارج، بل هو واحد ماهية ووجوداً، نعم يجدى تعدد ما يحكيه ويريه، وهو لا يجدى مع وحدة المرئي والمحكى ذاتاً ووجوداً لما عرفت من ان متعلقات الاحكام نفس الافعال الخاصة المسماة باسما او المعنونات بعناوين متباينات او متصادقات مطلقاً او في الجملة، من غير تفاوت في ذلك بين القول باصالة الوجود والقول باصالة الماهية، لوحدة المورد ماهية ووجوداً، واما الطبيعة المأمورها والطبيعة المنهى عنها فان كان كل واحد منها عنواناً للفعل الذي تعلق به الامر والنهى فهما مفهومان اعتباريان انتزعا عن الفعل المعنون بهما، ولو قلنا باصالة المهية، والا فخصوص ما كان عنواناً منها لبداهة اعتبارية المفاهيم التي ليست بازائها شيء في الخارج ولا وجود لها الا بوجود ما انتزعت عنه ولا موطن لها الا الذهن، واختصاص الاصالة على القول باصالة الماهية - بالحقايق الخارجية التي يكون بازائها شيء في الخارج ويكون لها موطنان الذهن والخارج غاية الامر تلزمها الجزئية في الخارج ويعرضها الكلية تارة والجزئية اخرى في الذهن.

ومن هنا ظهر عدم ابتناء المسألة على القول باصالة الوجود والماهية اصلاً، كما تخيله الفصول، وان الاصيل في مورد الاجتماع واحد وجوداً كان او مهية.

فظهر مما بيناه ان مورد الاجتماع لوحده ذاتاً ووجوداً - لما حقق في هذا الامر - وكونه بنفسه متعلقاً للحكم واقعاً وحقيقة وان اخذ في الدليل اسمه او عنوانه - لما حقق في سابقه - لا يمكن ان يكون بالفعل واجباً وحراماً يبعث نحوه ويزجر عنه فعلاً للتضاد بين الاحكام في هذا المقام وان لم يكن بينها التضاد بحسب وجوداتها الانشائية كما عرفت في الامر الاول .

ولا يخفى ان تعلق الاحكام بالطبائع لا الافراد لا يرفع غائلة هذا التضاد في مورد الاجتماع فان غاية تقريبه ان يقال: ان الطبائع من حيث هي هي وان كانت ليست الا هي ولا تصلح لان تتعلق بها الاحكام الشرعية كالأثار العادية والعقلية الا انها مقيدة بالوجود بحيث كان الوجود خارجاً والتقيد به داخلياً صالحة لتعلق الاحكام بها، ومن الواضح ان متعلق الامر والنهي على هذا ليسا بمتحدين اصلاً في مقام تعلق البعث والزجر بها ولا في مقام الامتثال لاحدهما وعصيان الآخر باتيان المورد بسوء الاختيار؛ اما في المقام الاول فلبدها تعددها ومباينة احدهما عن الآخر بما هو متعلق الامر والنهي وان اتحدا فيما هو خارج عنهما بما هما كذلك، واما في المقام الثاني فلسقوط احدهما بالاطاعة والآخر بالعصيان بمجرد الاتيان فإين اجتماعهما في واحد؟ وانتزاع المأمورية والمنهى عنهما انما هو مجرد كونه مما ينطبق عليه ما امر به ونهى عنه من دون ان يتعلق به بنفسه البعث والزجر.

وهذا لا يجدي بعد ما عرفت بما لا مزيد عليه ان تعدد ما يؤخذ في دليلهما من الاسم او العنوان لا يوجب تعدد ما هو المتعلق لهما في مورد الاجتماع لا مهية ولا وجوداً، بل الاسمان او العنوانان حاكيان في هذا المورد عن واحد يكون متعلقاً لهما حسب توسعة متعلقهما واقعاً بحيث يعمانه، وتوهم الجدوى في ذلك اما لتخيل ان تعدد العنوان حاك عن تعدد المحكي ماهية وذاتاً مطلقاً ولو فيما اتحدا وجوداً كما في مورد التصديق، او ان تعدده كاف بان يكون بنفسه متعلقاً للبعث او الزجر لا بما هو حاك وفان، وقد عرفت بما لا مزيد عليه فسادهما،

وان المورد الواحد واحد وجوداً وماهية، وان العنوان بما هو هو ليس الامراً انتزاعياً لا وجود له الا بوجود منشأ الانتزاع، ولا واقعية له الا بواقعيته، وليس ما يوجب البعث والطلب من الآثار المطلوبة والمبغوضة والصفات الحسنة والذميمة الا في المنشأ دونه، فليس بما هو كذلك محكوماً بالامر او النهي بل بما هو حاك، فيكون المأمور به او المنهى عنه هو المحكى، وهذا فيما كان الماخوذ في الدليلين او احدهما من قبيل اسامي الماهيات اوضح من ان يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل، هذا.

مضافاً الى ان هذا التقريب يقتضى الجواز مطلقاً ولو كان العنوانان متساويين، لتعددتهما في مقام البعث وسقوطهما بالاطاعة والعصيان باتيان واحد من مصاديقهما، ولا يقول به القائل به ايضاً، الا ان يدعى انه انما لا يقول به لاجل انه طلب المحال حينئذ لا من اجل ان الطلب محال فتدبر جيداً.

و مما حققنا من كون العناوين بمعنوياتها تكون متعلقة للاحكام كما في الاسماء بلا اشكال ولا كلام ظهر ان غائلة التضاد في مورد الاجتماع في نفس الطلب على حالها، سواء قلنا: بتعلق الاحكام بالطبايع او الافراد، وقد عرفت بما لا مزيد عليه (١) بالاختلاف فانه على هذا يكون افراد حقيقة واحدة متعلقة للبعثين، اذ يكون الطبيعة المأمور بها على سعتها بحسب الوجود بحيث لا يشذ عنها فرد متعلقة للامر، وان كانت خصوصيات الافراد ومشخصاتها خارجة عنها بما هي مأمور بها ولازمة لها، وكان بعض ما تسعها من الافراد التي تكون بالفعل مبعوثاً اليها حسب قضية البعث اليها على سعتها الذي لازمه عقلا التخيير فيها بما هي منهي عنها، فيكون هذا البعض بوجوده الشخصى بما هو وجود تلك الحقيقة والمهية من دون ملاحظة خصوصية مبعوثاً اليه، وبما هو وجودها مع ملاحظة الخصوصية ممنوعاً فعلاً، وملاحظة الخصوصية وعدم ملاحظتها لا توجب تعدده

(١) لفظه: «او» ليست في نسخة الفوائد.

بل هو واحد حقيقة وماهية ووجوداً كما لا يخفى على من له ادنى التفات «انتهى كلامه» (١).

اقول: وانت بعد الاحاطة بتمام ما قدمناه تعرف موارد الاشكال في كلامه، فان ما افاده في المقدمة الثانية من كون متعلق الاوامر والنواهي انما هي الافعال بهوياتها وحقايقها غير معقول، للزوم طلب الحاصل ان تعلق الطلب بنفس الحقيقة الخارجية ولا دفع هذه الغائلة الا الالتزام بكون متعلق التكاليف صوراً ذهنية من حيث حكايتها عن الخارج، واما ما افاده في طي كلماته من عدم تعلق التكاليف بالاسماء فهو من الواضحات، ولا يتوهم احد تعلق التكاليف بصرف الاسماء لانها ليست الا الفاظاً كاشفة عن معانيها، بل القائل يدعى تعلقها بالمفاهيم المتعقلة في الذهن باعتبار حكايتها عن الخارج كما حققنا، واما ما افاده في المقدمة الثالثة من وحدة مورد تصادق العناوين فان اراد عدم كونها موجودات متميزاً بعضها من بعض في الخارج فهو من البديهيات، وان اراد عدم تحققها في نفس الامر بمعنى كونها صوراً ذهنية لا واقعية لها فهو مقطوع البطلان، ويكفي في تعلق التكاليف بتلك العناوين تحققها في نفس الامر.

و بالجمللة اظن ان التامل التام فيما ذكرنا من دليل المجوزين يوجب القطع بصحة هذا القول فتدبر جيداً.

[حكم العبادة المجمع للعنوانين على القول بالامتناع]

تذييل: لا اشكال في بطلان العبادة على تقدير القول بعدم جواز الاجتماع (٢) اذا علم حرمة الفرد المنطبق عليه عنوان العبادة، وذلك حاصل من

(١) الفوائد «المطبوعة ضميمة تعليقة الفرائد» الفائدة الآخرة، ص ٧-٣٣٥.

(٢) ويمكن ان يقال: بصحة الصلاة في الدار المغصوبة على تقدير القول بعدم جواز

العلم بفرديّة هذا الموجود للعنوان المحرم والعلم بكون ذلك العنوان محرماً ايضاً، ولو لم يكن له علم بالصغرى او بالكبرى فهل يحكم بصحة العبادة او البطلان على القول المذكور؟

تحقيق المقام ان الفرض المذكور تارة يتحقق بالنسيان لاحديهما، واخرى بالجهل، وهو اما ان يكون بسيطاً او مركباً.

وجملة القول في المجمع انه لا يخلو محل الكلام من انه اما ان ورد فيه ترخيص من جانب الشارع اولا، وعلى الثاني اما ان يكون المكلف معذوراً بحكم العقل اولا.

اما القسم الاول فلا ينبغي الاشكال في صحة العبادة ضرورة عدم الفرق بين الترخيص والامر فاذا صح الترخيص في ذلك المحل مع كونه في نفس الامر محرماً كذلك يصح الامر، لعدم الفرق بين الترخيص والامر في كون كل واحد منهما ضداً للنهي، وبعبارة اخرى اما ان يجمع بين النهي الواقعي والاباحة الظاهرية بحمل النهي الواقعي على النهي الشأني الذي لا ينافي جعل حكم فعلي على خلافه، او يقال: بعدم التنافي بينهما لترتب موضوعيهما وعلى اى حال لا تفاوت بين الترخيص والامر^(١) وهذا واضح جداً.

الاجتماع ايضاً بان لم يجعل الاكوان الخاصة بانفسها اجزاء للصلاة بل الاجزاء الاوضاع والهيات الحاصلة منها لان الصلاة في الدار المغصوبة على هذا لا تكون من موارد الاجتماع «منه».

(١) هذا انما يتم بناء على القول: بشأنية الحكم الواقعي عند اجتماعه مع الظاهري، فان النهي الواقعي في مقامنا على هذا صار شيئاً بواسطة الترخيص الظاهري، وحيث لا مضادة بين الاحكام الا في مرتبة الفعلية فلا مانع من التمسك باطلاق الامر بالصلاة مثلاً لصيرورة النهي شيئاً، واما بناء على قول من يذهب الى فعلية الحكم الواقعي المجمع مع الظاهري وانما يدفع محذور التضاد بالترتب فيشكل التمسك باطلاق الامر الاولي الوارد بالصلاة مثلاً عند الشك في الغصب كما هو ظاهر العبارة، وجه الاشكال ان النهي عن الغصب وان سقط عن

و اما القسم الثاني فالاقرب فيه صحة العبادة ايضاً لوجهين:
احدهما ان يقال: ان الامر وان امتنع تعلقه بهذا الفرد لكونه منيباً عنه في
الواقع، الا انه لا يتوقف صحة العبادة على الامر، بل يكفي فيها وجود الجهة،
كما مر في باب الضد، ولا اشكال في وجود الجهة، لان النزاع مبني على الفراغ
منها.

فان قلت: فعلى هذا ينبغي ان يحكم بالصحة في مورد العلم بالحرمة ايضاً
لان الجهة موجودة فيه.

قلت: الوجه في عدم الحكم بالصحة فيما اذا علم بالحرمة ان الجهة لا تؤثر في
قرب الفاعل لوجود الجهة المبعدة، بخلاف ما نحن فيه، فان الجهة المقبحة لا
تؤثر في البعد لمعدورية المكلف، فلا مانع لافادة الجهة المحسنة تأثيرها.

فان قلت: ان الجهة المقبحة و ان لم تؤثر في الفاعل الا انها منافية للجهة
المحسنة في نفس الامر ومزاحمة لها، فلا يبقى للفعل الخارجي حسن في نفس الامر
حتى يتقرب به الفاعل باتيانها.

قلت: ليست الجهتان متضادتين من حيث ذاتهما، الا ترى وجود الخاصية
الموافقة للطبع والمنافرة له في شرب دواء خاص واحد، بل التزاحم في رتبة تأثير
كل منهما فيما يقتضيه من ارادة الشرب وعدمه وكذلك في مرحلة مدح العقلاء
مرتكب ذلك الفعل المشتمل على جهتين او ذمهم اياه، وكما ان الجهة الملائمة

الاثر بواسطة الشك فلا يلزم من توجه الامر محذور التكليف بالمحال، ولكن كيف يرتفع محذور
التكليف المحال اللان من اجتماعها عند القائل بالامتناع، وبعبارة اخرى متى يرى المولى
ذات الغضب والصلاة لا يرى في نفسه الا النهى ويرفع اليد عن امره في هذا الموضوع الذي
اجتمع فيه ذات الغضب والصلاة هذا.

ولكن الذي يسهل الخطب ان اوامر الصلاة ليست باوامر فعلية ناظرة الى حال طرو
الغضب حتى يلزم الاشكال المذكور بل انما هي اوامر ذاتية تشريعية، والامر التشريعي اذا
سقط النهى المزاحم له عن الاثر صار فعلياً بحكم العقل «منه».

للطبع لا تزاحم الجهة المنافرة له في الواقع كذلك الجهة الملائمة للقوة العاقلة والمنافرة لها، وعلى هذا لو لم يؤثر الجهة المنافرة للعقل في استحقاق الفاعل للذم فلا مانع من تأثير الجهة الملائمة له في استحقاقه للمدح.

و الوجه الثاني ان العناوين الطارئة على التكاليف - مما لا يشملها ادلتها - يمكن ان تجعل مورداً لحكم آخر غير ما تعلق بنفس الواقع، وهذا يجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، ومن العناوين الطارئة على التكاليف كون المكلف معذوراً من ذلك التكليف المتوجه اليه.

و اما القسم الثالث فالحق فيه بطلان العبادة فان الجهة المقبحة مؤثرة فعلاً في تبعيد العبد عن ساحة المولى فلا يمكن ان يكون الجهة المحسنة مؤثرة في القرب، وبه يعلم عدم امكان تعلق الامر به ايضاً، لان العنوان الطاري لو كان بحيث لا يوجب عذراً للمكلف فحاله حال العلم بالحرمة، فكما انه في مورد العلم بالحرمة لا يمكن بقاء الامر وصحة العبادة كذلك في حال لا يعذر فيها عقلاً فتأمل جيداً.

[في النهي عن العبادة]

فصل: هل النهي عن الشيء يقتضى فساده او لا؟

ولتقدم اموراً:

احدها: ان الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة ان المسؤل عنه في السابقة جواز بقاء الامر والنهي فيما كان موردهما متحداً بحسب المصداق ومتعدداً بالمفهوم وعدمه، وفي هذه المسألة ملازمة النهي المتعلق بالشيء مع فساده.

قال المحقق القمي «قدس سرّه» في بيان الفرق: ان مورد المسألة السابقة هو ما كان بين المأمور به والمنهى عنه عموم من وجه ومورد المسألة ما كان بينها عموم مطلق، ورد عليه في الفصول بان هذا الفرق ليس بسديد، بل الفرق انه

اذا كان العنوانان بحيث لم يؤخذ احدهما في الآخر فهو من المسألة السابقة سواء كان بينهما عموم من وجه ام مطلق، الاول مثل صل ولا تغصب، والثاني مثل جئني بحيوان ولا تجئني بضاحك، وان كان احد العنوانين مأخوذاً في الآخر فهو من المسألة سواء كان بينهما عموم من وجه ام مطلق ايضاً، الاول مثل صل ولا تصل في الحمام، والثاني مثل صل الصبح ولا تصل في الحمام.

اقول: ان كان مرادهما ان المسألتين متحدتان من جهة المسئول عنه وليس الفرق بينهما الا في اختلاف المورد ففيه ان مجرد اختلاف المورد لا يوجب تعددهما وصيرورتهما مسألتين، وان كان المراد بيان اختصاص كل من النزاعين بمورد بمعنى ان النزاع في المسألة السابقة له مورد خاص لا يجري فيه النزاع في هذه المسألة وبالعكس ففيه ان ما محضه كل من الفاضلين للنزاع الثاني يجري فيه النزاع الاول، لان جهة كلام المجوز في المسألة السابقة هي تعدد العنوان، كما ان جهة كلام المانع هناك الاتحاد في الوجود، وكلاهما متحققان فيما فرضه الفاضلان مختصاً بهذه المسألة، كما هو واضح، نعم في مثل صل ولا تصل في الحمام لو احرز ان النهي تعلق بالمقيد لا بخصوصية ايجاده في المكان الخاص لا يمكن فيه النزاع السابق، والسرفيه ان المطلق والمقيد وان كانا متغايرين بحسب المفهوم الا ان تغاير الاول للثاني انما هو بملاحظة الاطلاق، اذ لو جرد النظر عن ذلك يكون المقسم المتحد مع المطلق والمقيد في الذهن، ولا اشكال في ان الجهة التي بها يغاير المقيد ويصير في قبالة في الذهن وهي جهة الاطلاق لا دخل لها في المطلوبة، لان هذه الجهة عبارة عن عدم مدخلية شيء في المطلوب سوى اصل الطبيعة، ففي الحقيقة جهة المطلوبة قائمة باصل الحقيقة التي تكون مقسماً بين المطلق والمقيد، ومع كون المطلوب ما ذكر يمتنع تعلق النهي بالمقيد لاتحاد مورد الامر والنهي حتى في الذهن فليتدبر.

الثاني: ان النزاع في المسألة يمكن ان يكون عقلياً فقط، ويمكن ان يرجع الى اللفظ فقط، ويمكن ان لا يكون محضاً في احدهما، اما الاول فبان يكون في

صحة العبادة بعد الفراغ عن كون النهي متعلقاً بالخصوصية ووجود الجهة الموجبة للامر في الطبيعة، فيرجع محصل النزاع الى ان وجود الجهة في الطبيعة يكفي في كونها عبادة ومحصلة للقرب وان كان المأتي به الفرد المشتمل على الخصوصية المبعوضة فعلاً، او لا؟ اما الثاني فبان يكون النزاع في ان القضايا الدالة على حرمة عبادة خاصة بعد كون اصلها مأموراً بها هل تدل عرفاً على فساد تلك العبادة او لا؟ واما الثالث فبان يكون المدعى في هذه المسألة صحة العبادة وبطلانها سواء كان طريق الاثبات في ذلك اللفظ ام العقل.

و الظاهر كون النزاع هنا راجعاً الى المسألة العقلية كالسابقة والدليل على ذلك انهم يعنونون النهي في العبادات ويتمسك القائل بالبطلان بعدم امكان صيرورة المبعوض عبادة، وهذا يكشف عن ان مورد الكلام ما اذا فهم ثبوت المقتضى للطبيعة، وانما النزاع في ان اتحادها مع المبعوض هل هو مانع من القرب او لا، ولو كان النزاع راجعاً الى اللفظ ما احتاج المانع الى هذا الكلام، ولا اختص ما ادعاه بالعبادة، اذ كما يمكن ان يدعى ان النواهي الواردة في العبادة تدل على الفساد كذلك يمكن ان يدعى ان النواهي الواردة في المعاملات كذلك.

الثالث: لا فرق بين النهي النفسي والغيري (١) والاصل والتبعي لوجود الملاك في الجميع، نعم يختص النزاع بالنواهي التحريمية لعدم قابلية النهي التنزيهي الوارد على الخصوصية لاسقاط الامر بالطبيعة (٢) والوجه في ذلك ان

(١) لا وجه لجران النزاع في النهي الغيري بعد ما هو المسلم فيما بينهم من ان الطلب الغيري لا يوجب موافقته قرباً ولا مخالفته بعداً، نعم الدخول فيما يعتقد مقدميته لمبعوض المولى وان لم يكن مقدمة واقعاً او لم نقل بالطلب الشرعي للمقدمة موجب للقبح الفاعلي، وهو كاف في بطلان العبادة «منه».

(٢) فيه ان النهي التنزيهي في هذا الباب حاله حال النهي التحريمي بعينه ولو قلنا بالفرق بينها في الباب المتقدم، توضيحه ان الامر هناك كان متعلقاً بالطبيعة المغايرة مع الطبيعة المتعلقة للنهي، فلا محالة عند تصادق الطبيعة على فرد واحد يفترق الحال بين النهي التحريمي

الكراهة لعدم منعها من النقيض لا تمنع الوجوب المانع عنه، فاذا اجتمعت جهة الوجوب مع الكراهة فلا بد من صيروره الوجوب فعلياً والكراهة شأنية، فيكون الفرد المشتمل على الخصوصية الموجبة للكراهة مجزياً عن الواجب، ولكنه اقل ثواباً من باقي الافراد، وقد مر تفصيل ذلك في البحث السابق.

الرابع: محل النزاع انما هو في غير النواهي المستفاد منها الوضع ابتداء كالنهي المتعلق بالصلاة في اجزاء مالا يوكل لحمه وامثال ذلك، لان تلك النواهي تنبئ عن عدم المصلحة في العمل الخاص فلا يتطرق اليه احتمال الصحة بعد ذلك، وليس الفساد مرتباً على النهي بل النهي جاء من قبل الفساد.

الخامس: لو شك في اقتضاء النهي للبطلان فلا اشكال في عدم وجود اصل في هذا العنوان يعين احد طرفي التردد، فيجب الرجوع الى القواعد الجارية في نفس المسألة الفرعية، فنقول: لو تعلق نهى بالصلاة في محل خاص مثلاً وشككنا في ايجابه لبطلان العمل فلواتي المكلف بتلك الصلاة المنهى عنها فهل الاصل يقتضى البطلان او الصحة؟ يمكن ابتداء ذلك على كون النزاع في المسألة لفظياً او عقلياً، فعلى الاول يرجع الشك في المسألة الى الشك في التقييد^(١) فان القائل بان الخطاب المشتمل على النهي يدل على فساد العمل

والتزهي، وهذا بخلاف الحال في هذا المقام المفروض فيه تعلق النهي بعنوان العبادة كما في صل ولا تصل في الحمام، ومن المعلوم عدم الفرق بين كون النهى تحريمياً او تنزيهياً في عدم تصوير اجتناعه مع الامر للزوم اجتماع ضدين في شيء واحد من جهة واحدة وهو الطبيعة المهمله، فلا بد في كليهما من تقييد مورد الامر بغير مورد النهي، نعم يبقى ملاك الامر في كليهما صالحاً لاسقاط الامر في التوصليات، واما في باب العبادة المطلوب فيها رجحان الفعل فلا يكفي مجرد الملاك مع مرجوحية الفعل ولو لم تصل بحد المنع من النقيض، هذا كله لو فرض تعلق النهى بالخاص، ولو فرض تعلقه بالخصوصية فلا فرق ايضاً بينها في امكان حصول القرب بالطبيعة المتخصصة كما يأتي الاشارة اليه في الحاشية الا تيه «منه».

(١) كونه راجعاً الى الشك في التقييد حتى يجرى فيه البرائة على القول بها في الاقل

عرفاً يرجع قوله الى دعوى ان مورد الوجوب مقيد بغير الخصوصية المنهى عنها، فالصلاة الماتى بها في محل ورد النهى عن اتيانها فيه باطلة، لفقدان الشرط الشرعي على مذهب هذا القائل، فلو شك في ذلك يرجع الشك الى ان المأمور به هل هو مقيد شرعاً بان لا يؤتى به في المحل المخصوص اولاً، وعلى الثاني اعنى على تقدير كون النزاع عقلياً فقتضى الاصل فساد العمل لان المأمور به معلوم من حيث القيود والشروط بحيث لو كان توضلياً لكان مجزياً، وانما الشك في ان القرب المعتبر في العبادات هل يحصل بايجاد العمل في ضمن فرد محرم اولاً، ولا اشكال في لزوم الا تيان ثانياً حتى يقطع بفراغ ذمته.

اذا عرفت ذلك كله فنقول ان الافعال المتعلقة للنهى على قسمين: قسم اعتبر في صحته قصد القرية وهو الذي يسمى بالعبادة، وقسم لم يعتبر فيه ذلك، فان جعلنا النزاع في المقام راجعاً الى الامر العقلي وهو انه بعد الفراغ عن وجود الجهة في الطبيعة هل يقتضى مبعوضة ايجادها في ضمن خصوص فرد فساد العمل لواتى به في الفرد المحرم اولاً؟ فالحق انه لا يقتضى الفساد مطلقاً.

اما في العبادات فلان ما يتوهم كونه مانعاً عن الصحة كون العمل مبعوضاً، فلا يحصل القرب المعتبر في العبادات به، وفيه انه من الممكن ان يكون العمل المشتمل على الخصوصية موجباً للقرب من حيث ذات العمل وان كان ايجاده في تلك الخصوصية مبعوضاً للمولى، وبعبارة اخرى فكما انا قلنا في مسألة اجتماع الامر والنهى بامكان ان يتحد العنوان المبعوض مع العنوان المقرب كذلك هنا من دون تفاوت فان اصل الصلاة شيء وخصوصية ايقاعها

والاكثر مبنى على ان يكون الترديد بين كون النهى تحريمياً وضعياً او تنزيهياً عبادياً ارشاداً الى افضل الافراد، اذ لا يلزم من اجراء البراءة حينئذ محذور، واما لو فرض كونه مردداً بين التحريم النفسى او التنزيهى بمعنى المرجوحية او التحريم الوضعى فلا يمكن اجراء البرائة للقطع ببطلان العبادة مطلقاً «منه».

في مكان مخصوص مثلاً شيء آخر مفهوماً وان كانا متحدين في الخارج، نعم لو تعلق النهي بنفس المقيد وهي الصلاة المخصوصة فلازمه الفساد من جهة عدم امكان كون الطبيعة من دون تقييد ذات مصلحة توجب المطلوية والطبيعة المقيدة بقيد خاص ذات مفسدة توجب المبغوضية.

و الحاصل انه كلما تعلق النهي بامر آخر يتحد مع الطبيعة المأمور بها فالصحة والفساد فيه يتبينان على كفاية تعدد الجهة في تعدد الامر والنهي ولوازمها من القرب والبعد والاطاعة والعصيان والمثوبة والعقوبة^(١)، وحيث اخترنا كفاية تعدد الجهة في ذلك فالحق في المقام الصحة، وكلما تعلق النهي بنفس المقيد لا يمكن كون العمل صحيحاً وان قلنا بكفاية تعدد الجهة، فان الجهة الموجبة للمبغوضية ليست مباينة لاصل الطبيعة حتى في عالم الذهن، فلا يمكن ان تكون مبغوضة ويكون اصل الطبيعة محبوبة من دون تقييد، وبعبارة

(١) فيه ان الجهتين المتغايرتين مفهوماً المتحدتين وجوداً في باب الاجتماع كان اتحادهما مصححاً للحمل فلماذا وقع اجتماع الامر والنهي في مورد تصادقهما محلاً للتراع المتقدم، واما اذا كان احد المفهومين منطبقاً على ذات الفعل والآخر كان من قبيل الخصوصية فن الواضح عدم صحة حمل احدهما على الآخر وان كان الحد الواحد من الوجود محيطاً بكليهما، فالقائل بالامتناع في الفرض الاول لا يلزم ان يقول به في الثاني، لعدم الاتحاد الحملي، نعم حيث ان المتخصص والخصوصية متلازمان في الوجود لا يمكن اختلافهما في الحكم بان يتعلق الامر بالذات مثلاً والنهي بالخصوصية بناء على ماهو المفروض من سراية الامر من الطبيعة الى الافراد، فلا بد من تقييد الامر بغير هذا المورد ولكن هذا لا يوجب فساد العبادة لقيام الملاك في ذات الفعل، فيكون الفاعل متقرباً بنفس فعل الصلاة مثلاً ومسخوطاً عليه لوصف كينونته في الحمام.

فتحصل مما ذكرنا هنا وما ذكرنا في المتن انه متى تعلق النهي بالخصوصية فالحق صحة العبادة حتى على القول بالامتناع في المسألة السابقة، ومتى تعلق بالخاص البطلان حتى على القول بالجواز هناك «منه».

أخرى لوبقيت المحبوبة التي هي ملاك الصحة في العبادة في المثال يلزم كون الشيء الواحد خارجاً ووجهة محبوبة ومبغوضاً وهو مستحيل، هذا حال العبادات. واما غيرها فلا ينافي النهي فيها مع الصحة مطلقاً لوضوح امكان ان تكون الطبيعة مشتملة على غرض من اغراض الأمر مطلقاً، فيحصل ذلك الغرض في الفرد المبغوض ولا نعى بالصحة الا ذلك، هذا في غير العقود والايقاعات، واما فيها فالنهي يدل على الصحة اذا تعلق بهما بلحاظ الآثار، اذ لولا ذلك لزم التكليف بالمحال كما هو واضح، نعم لو تعلق بنفس الاسباب مع قطع النظر عن ترتب المسببات فليس النهي دليلاً على الصحة، ولكنه لا ينافيها ايضاً، لوضوح امكان ترتب الآثار المتوقعة من تلك الاسباب على ما يكون مبغوضاً منها، نعم قد يستفاد من بعض النواهي ان ورودها ارشاد الى فساد متعلقها، وهذا لوجود قرائن في المقام، ولولاه لزم حمله على ما هو ظاهر فيه من التحريم الغير المنافي للصحة بل موجب لها في بعض المقامات كما عرفت. هذا

وقد يقال: ان مقتضى القواعد و ان كان كذلك الا ان في الاخبار ما يدل على ان التحريم ملازم للفساد شرعاً^(١) مثل ما رواه في الكافي والفقهاء عن زرارة عن الباقر عليه السلام سأل عن مملوك تزوج بغير اذن سيده «فقال ذاك الى سيده، ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما» قلت: اصلحك الله تعالى ان حكم بن عيينة (عتيبة) و ابراهيم النخعي واصحابها يقولون: ان اصل النكاح فاسد ولا تحل اجازة السيد له، فقال ابو جعفر عليه السلام: «انه لم يعص الله، وانما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز»^(٢) حيث انه يدل على انه لو كان النكاح

(١) وقد ادعى سيدنا الاستاذ «طاب ثراه» اتفاق العلماء ايضاً على ان كل معاملة ورد النهي عنها بعنوانها فهي فاسدة، ولعل منشأ هذا الاجماع مثل هذه الاخبار، مع امكان ان يقال بنافاة النهي للرضاء بوقوع الاثر بناء على مدخلة رضا الشارع في ترتب المسبب «منه».

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٥٢٣، الباب ٢٤ من ابواب نكاح العبيد والاماء،

محرمًا شرعاً لبطل، بل يشعر بان الملازمة بين المعصية والفساد من المسلمات بين الاصحاب، وانما اشتبه من قال بفساد النكاح في الفرض من جهة تخيل ان التحريم المستلزم للفساد اعم من ان يكون متعلقاً بعنوان المعاملة باصل الشرع او يكون من جهة وجوب متابعة السيد.

ويمكن ان يقال: ليس المراد من المعصية في الرواية مخالفة النهي التحريمي بل مخالفة النهي الوضعي، اذ من المتعارف اطلاق المعصية عرفاً على عقد لم يشرعه الشارع ولم يصبه، ومن المعلوم ان العصيان بهذا المعنى ملازم للفساد، فتامل (١).

[في المفاهيم]

فصل

و المراد من المفهوم هو القضية الغير المذكورة التابعة للمذكورة لخصوصية مستفادة منها، واعلم ان النزاع في باب المفاهيم راجع الى الصغرى وان القضية الكذائية هل لها مفهوم او لا؟ فلو احرز المفهوم فلا اشكال في حجيته.

الحديث ١. الكافي ج ٥ ص ٤٧٨، باب المملوك يتزوج بغير اذن مولاه، الحديث ٣. من لا يحضره الفقيه، باب طلاق العبد، الحديث ٤.

(١) وجه التأمل ان كون عصيان السيد في مورد الرواية من جهة مخالفة النهي الوضعي وعدم الاذن لا ينافي شمولها لمخالفة النهي التكليفي بعد اشديتها من الاولى في ملاك العصيان.

فان قلت كيف يتصور في مورد الرواية عصيان السيد اذ لو فرض نهى السيد سابقاً على النكاح فهو مانع عن حقوق الاجازة، وان لم يصدر عنه نهى. بل كان مجرد عدم الاذن فلا موضوع للعصيان.

قلت: مقتضى وظيفة العبودية ان لا يتجاوز في افعاله خصوصاً مثل النكاح عن اظهار الرضا من المولى ولا يكتفى بمجرد الرضا الباطني فلو تجاوز عن هذه الطريقة صح اطلاق العصيان عليه حينئذ وبذلك يصير محرماً شرعياً بهذا العنوان الثانوي ويصححه حقوق الاجازة «منه».

[مفهوم الشرط] (٤١٥)

و من المفاهيم مفهوم الشرط، و اختلف في ان الجملة الشرطية هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء كما تدل على الثبوت عند الثبوت اما بالوضع واما بقريضة عامة يظهر منها ذلك بحيث لو اراد المتكلم غيره فلا بد له من اقامة قريضة خاصة او لا؟

اذا عرفت هذا فنقول: ما يحتمل ان يكون مدلولاً للقضية امور:

احدها ان يكون مدلولها مجرد الثبوت عند الثبوت على اى نحو كان ولو من باب المقارنات الاتفاقية، من دون دلالة على الارتباط واللزوم اصلاً، فضلاً عن ان تكون دالة على الحصر.

ثانيها ان يكون مفادها ما ذكر مع زيادة ارتباط ولزوم بين المقدم والتالى باى نحو من اللزوم، سواء كان الاول علة للثاني او الجزء الاخير لها، ام كان الثاني علة للاول، ام كانا معلولين لثالثة ونحو ذلك .

ثالثها ان يكون اللزوم المستفاد منها تأثير المقدم في الجزاء، سواء كان علة تامة ام كان احد اجزائها.

رابعها ذلك مع زيادة ان المقدم علة تامة للتالى.

خامسها احد الاخيرين مع زيادة دلالتها على الحصر.

الانصاف ان الاحتمال الاول ليس مفاداً للقضية، ولا يبعد دعوى ظهورها في ترتب التالى على المقدم، واما كون المقدم من قبيل العلة المنحصرة او جزئها المنحصر فلا نجزم به بعد مراجعة الوجدان مراراً، اترى انه لو قال المتكلم ان جائك زيد فاكرمه، فسأل المخاطب ان لم يجيء ولكنه اكرمنى هل اكرمه او لا؟ فاجاب اكرمه، هل يكون كلامه منافياً للظهور المنعقد لكلامه الاول؟ لا اظنك تجزم بذلك بعد التأمل التام.

و اما الادلة التى يستدل بها في المقام فكلها مخدوش:

منها ان القضية المشتملة على كلمة لو تدل على امتناع التالي لامتناع المقدم، بالاتفاق وبشهادة التبادر والوجدان، وليس ذلك الا لدالتها على حصر العلة، اذ لولا ذلك فجرد امتناع العلة التي جعلت مدخولة لكلمة لولا يستلزم انتفاء المعلول، فعلم ان كلمة لو تدل على ان مدخولها علة منحصرة للجزء، ومن البعيد التفكيك بينها وبين ساير ادوات الشرط.

وفيه انه من الممكن ان يقال: ان امتناع التالي يستفاد من مفاد كلمة لو كامتناع المقدم في عرض واحد، لا انه مستفاد من حصر العلة، هذا، مضافاً الى ان مجرد الاستبعاد لا يعد دليلاً يعتمد عليه^(١).

ومنها انه بعد فهم اللزوم بين المقدم والتالي يحمل على العلية المنحصرة لكونها اكمل افراد اللزوم.

وفيه اولا ان انحصار العلية في شيء لا يوجب اكمليتها، اذ بعد كون شيء علة فوجود شيء آخر مثله في العلية لا يوجب نقصاً فيه، كما ان عدمه ليس كمالاته، كما هو واضح، وثانياً انصراف الشيء الى الفرد الكامل ممنوع

(١) مع انه يمكن منع دلالته على الحصر ولو سلمنا دلالته على ترتب امتناع الجزء على امتناع الشرط، لامكان ان يكون للجزء اسباب متعددة وكانت كلها منتفية، وانما افرد بالذكر احدها للاستغناء عن ذكر الباقي، ولهذا لوصرح في الكلام بذكر تلك الاسباب عقيب الكلام الاول لم يكن منافياً للظاهر، كما اذا قال: لو كان هذا انسان لكان حيواناً، ثم قال: ولو كان هذا فرساً لكان حيواناً.

نعم يبقى في البين كلام آخر مشترك بين لو وساير ادوات الشرط وهو ان ذكر خصوص شرط عقيب الادوات ظاهر في انه لخصوصية مناط للجزء، لا بما يكون جامعاً بينه وبين شيء آخر، وحينئذ فان كان شيء آخر مناطاً ايضاً يلزم خلاف القاعدة العقلية من استحالة تأثير المتعدد في الواحد.

والجواب ان اسناد المعلول الى مصداق العلة شائع متعارف كما يقال: النار علة للحرارة مع كون العلة هو الجامع بينها وبين الشمس «منه».

لانه ليس منشأ للانصراف، وهل ترى من نفسك ان الانسان ينصرف الى خاتم الانبياء صلى الله عليه وآله، والحاصل ان ميزان الانصراف انس اللفظ الى معنى خاص بحيث يفهم العرف منه ذلك المعنى، واكتملية الشيء لا ربط لها بهذا المقام.

ومنها ان اللزوم المستفاد من الجملة يحمل على العلية المنحصرة بمقدمات الحكمة، كما ان الطلب يحمل على النفسى عند الاطلاق دون الغيري، وكما انه يحمل على التعيينى دون التخييري.

وفيه او لا انه ليس حمل الطلب على النفسى والتعيينى من جهة الاطلاق، بل يحمل على النفسى عند الشك في كونه نفسياً او غيرياً وعلى التعيينى عند الشك في كونه تعيينياً او تخييراً اما من جهة ظهوره عرفاً فيها عند خلو اللفظ عما يدل على غيرهما، واما من جهة ان الطلب المتعلق بشيء حجة عقلاً على كونه واجباً نفسياً تعيينياً، بمعنى انه لو كان كذلك في الواقع يصح العقوبة على مخالفته، ولا يجوز عند العقل الاتيان بما يحتمل ان يكون بدلا له، ولو سلم ان حمله عليهما انما يكون من جهة مقدمات الاطلاق فقياس ما نحن فيه عليه قياس مع الفارق، فان حمل الطلب على النفسى والتعيينى عند الاطلاق من جهة انها قسمان من الطلب في قبال قسمين آخرين منه، ولكل من الاقسام اثر خاص، فلو لم يحمل على قسم خاص فلا بد من الالتزام بالاهمال، والمفروض كونه في مقام البيان، فيجب ان يحمل على ما هو اخف مؤنة من الاقسام، والنفسى اخف مؤنة من الغيري، فان الغيري يحتاج الى لحاظ الغير، وكذا التعيينى اخف مؤنة من التخييري، لانه يحتاج الى ذكر البدل، وهذا بخلاف انحصار العلة، فانه عنوان منتزع من عدم علة اخرى، ومن المعلوم ان وجود علة اخرى وعدمها ليسا موجبين لتفاوت العلة اصلاً، فلو اراد بيان الانحصار يحتاج الى دال مستقل آخر، كما انه لو اراد بيان عدمه يحتاج الى مبين آخر فافهم.

ومما استدل به المشبتون اطلاق ترتب الجزاء على الشرط، وتقريب

الاستدلال به ان مقتضى اطلاق ذلك ان يكون الجزاء مستنداً الى خصوص الشرط دائماً، سواء وجد شيء آخر سابقاً عليه او مقارناً له ام لا، وهذا لا ينطبق الا على العلة المنحصرة، فانه لو تعددت العلة فلو كانت سابقة على ما ذكر في القضية يكون الجزاء مستنداً اليها، وان كانت مقارنة له يكون الجزاء مستنداً الى مجموع العلتين.

و الجواب انه لو تكرر المسبب بتعدد الاسباب لا يلزم اهمال السبب او استناد المسبب الى مجموع السببين، فيحفظ الاطلاق المستفاد من القضية، وهوانه متى يوجد الشرط يترتب عليه الجزاء، من دون لزوم القول بالحصص، واما لو فرضنا الجزاء واحداً على كل حال فاللازم على تقدير تعدد الاسباب وان كان عدم ترتبه على الشرط اصلاً احياناً وعدم كونه مستقلاً كذلك لكنك عرفت مما تقدم انا ما سلمنا دلالة القضية على كون الشرط علة تامة، بل المقدار المسلم وقوع الجزاء عقيب الشرط مع ربط بينهما، ويكفي في الربط كونه صالحاً للتأثير فيه وان منع من تأثيره سبق علة اخرى.

ثم ان كل من استدل على ثبوت المفهوم بالاطلاق المستفاد من الحكمة فكلامه على فرض تماميته خارج من المدعى، لان المدعى ثبوت المفهوم للقضية الشرطية دائماً وان القضية الشرطية تنحل الى عقد ايجابي وسلي، والاطلاق المستفاد من المقدمات ليس دائماً لانه تابع لوجود المقدمات.

حجة المنكرين (٤٢٥) امور:

احدها ما استدل به السيد «قدس سرّه» من ان تأثير الشرط هو تعليق الحكم به، وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجري مجراه ولا يخرج عن كونه شرطاً، فان قوله تعالى: «واستشهدوا شهيدين من رجالكم»^(١) يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه شاهد آخر، فانضمام الثاني الى الاول

شرط في القبول، ثم علمنا ان ضم اليمين يقوم مقامه ايضاً، فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى، مثل الشمس فان انتفائها لا يستلزم انتفاء الحرارة، لاحتمال قيام النار مقامها، والامثلة لذلك كثيرة عقلاً وشرعاً «انتهى».

و الظاهر انه «قدس سره» قد استظهر من كلام القائلين بالمفهوم ان ذلك من جهة الشرطية، وان لازمها انتفاء المشروط بانتفاء الشرط فورود ما افاده على هذا الكلام واضح لا اشكال فيه، ولكن المدعين لم يتشبهوا بمجرد اطلاق الشرط بل يدعون ظهور الجملة في كون مدخول اداة الشرط علة منحصرة للجزاء، فلا يصح التقابل معهم الا بنفى هذا الظهور.

الثاني انه لو دل لكان باحدى الدلالات، والملازمة كبطلان التالي واضحة.

واجيب بمنع بطلان التالي^(١) وان الالتزام ثابت، وقد عرفت الكلام في ذلك .

الثالث قوله تعالى: «ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصناً»^(٢).

(١) و الحق في الجواب ان يقال بمنع بطلان التالي تارة وبمنع الملازمة اخرى، توضيحه انا ان استندنا في اثبات المفهوم الى دلالة الادوات على الحصر معنا بطلان التالي، لان حصر الشرطية في التالي يلزمه الانتفاء عند الانتفاء باللزوم البين بالمعنى الاخص الذي هو مناط الدلالة الالتزامية، وان استندنا الى ما اشرنا اليه في الحاشية السابقة من ان ذكر شرط خاص ظاهراً في كونه شرطاً لخصوصيته معنا الملازمة بين ثبوت المفهوم وبين كونه باحدى الدلالات الثلاث، لكفاية كونه بالدلالة العقلية، وهي ثابتة فيما نحن فيه، وان كانت الدلالة اللفظية غير ثابتة، لان الانتفاء عند الانتفاء ليس من اللوازم البينة بالمعنى الاخص للمعنى المذكور اعني كون الشرط سبباً خاصاً بخصوصيته، بل يحتاج الى ضم المقدمة العقلية اعني امتناع تأثير المتعدد في الواحد، فيكون لازماً بينا بالمعنى الاعم «منه».

وفيه ان القائل بالمفهوم يشترط ان لا يكون الشرط محققاً للموضوع، والشرط في القضية المذكورة محقق للموضوع، فان الاكراه لا يتحقق الا مع ارادة التحصن، هذا مضافاً الى ان استعمال القضية الشرطية في ما لا مفهوم له احياناً مما لا ينكر، انما الكلام في ظهورها في ما له المفهوم وضعاً او بقرينة عامة وعدمه، والمدعى يقول بالاول، ومجرد الاستعمال بقرائن خارجية في بعض المقامات لا ينافي دعواه.

وينبغي التنبيه على امور:

احدها: المفهوم لو قلنا به هو انتفاء سنخ الحكم عن الموضوع المذكور في القضية في غير مورد الشرط لا شخصه، ضرورة ان ارتفاع شخص الحكم بارتفاع بعض قيود الموضوع عقلي، وهذا ليس من المفهوم المتنازع فيه، وهكذا مفهوم الوصف وباقي المفاهيم التي وقعت مورداً للنزاع، فيكون مورد النزاع منحصراً فيما كان الحكم بسنخه قابلاً للثبوت وعدمه في غير مورد الشرط.

ومن هنا ظهر انه ليس من باب المفهوم الحكم بالانتفاء عند الانتفاء في باب الوصايا والاقواف ونظائرها، فانه لو اوصى بثلث ماله مثلاً للعلماء فن كان خارجاً عن العنوان لا يكون مورداً لهذه الوصية قطعاً، ولا يمكن ان يكون المال بعد انتقاله الى العلماء بموت الموصى وكونه ملكاً لهم مالا لغيرهم، وهكذا حال الوقف وامثاله، فعدم كون المال لغير المتصف بالعنوان في مثال الوصية وكذا عدمه لغير المتصف بعنوان الموقوف عليه فيما لو وقف على عنوان خاص ليس من باب مفهوم اللفظ. هذا

وقد خالف فيما ذكرنا من ان المناط في باب المفهوم انتفاء سنخ الحكم بعض اساطين الفن، وجعل المفهوم في قولنا «اكرم زيدا ان جائك» انتفاء شخص الوجوب المتحقق في هذه القضية على تقدير انتفاء الشرط، ولعل نظره الى ان هياةً افعل موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص بازاء جزئيات

الطلب، فما هو جزء في القضية المذكورة هو الوجوب الجزئي الشخصي المتعلق باكرام زيد دون حقيقة الوجوب المتعلق باكرام زيد، ولم تحضرنى عبارته حتى أتأمل في مراده «قدس سره».

اقول لو كان الوجه ما ذكرنا ففيه اولا ما عرفت في تحقيق معنى الحروف وانها موضوعة كاسماء الاجناس للمعنى العام ومستعملة فيه وحينئذ لا مورد لهذا الكلام، وثانياً ان الشرط في قولنا ان جائك زيد فاكرمه يستدعى حقيقة ايجاب الاكرام لا الايجاب الجزئي الشخصي المتحقق بجميع الخصوصيات اذ ليس لنا شرط في القضايا الشرطية يكون كذلك (١) غاية الامر حقيقة الايجاب لا تتحقق الا في ضمن الايجاب الخاص، ونسلم منك انه ليس لتلك الحقيقة لفظ موضوع، ولكننا نفهم ان الايجاب الجزئي المدلول عليه باللفظ الخاص ليس معلولاً للشرط المذكور في القضية، بل المعلول هو الحقيقة الموجودة في ضمنه، وحينئذ فبعد فرض فهم حصر السبب من القضية لازمه ارتفاع حقيقة وجوب اكرام زيد في مورد عدم الشرط.

الثاني (٤٣٥) لابد في مفهوم القضية الشرطية على القول به من حفظ الموضوع مع تمام ما اعتبر قيداً في الموضوع او في الشرط او في طرف الجزاء وينحصر اختلافه مع المنطوق في امرين: احدهما انتفاء الشرط في المفهوم مع ثبوته في المنطوق والثاني الحكم الثابت في المفهوم يكون نقيض ما ثبت في المنطوق، ففهوم قولنا ان جائك زيد راكباً يوم الجمعة فاضربه ضرباً شديداً، ان لم يجئك زيد راكباً يوم الجمعة فلا يجب عليك ان تضربه ضرباً شديداً.

ومن الاعتبارات الراجعة الى القضية الشرطية الكل المجموعي فلوقال:

(١) كيف؟ ولو كان كذلك لجرى مثله في القضايا الاخبارية التعليقية كما في قولنا ان جائك زيد يجيئني عمرو فلا يمكن ان يقال بنى سنخ الاخبار لمجيء عمرو عن هذا المتكلم عند عدم مجيء زيد، اذ المنفى نفس هذا الاخبار الجزئي المتخصص بخصوصيات الزمان والمكان وغيرهما، ولعل له اخباراً جزئياً آخر على وجه الاطلاق، وهو من الفساد بمكان «منه».

«ان جائك زيد فتصدق بكل مالك» على نحو الكل المجموعي ففهومه عدم وجوب التصديق بمجموع المال على تقدير عدم الشرط، وهذا مما لا اشكال فيه^(١) اما لو وقع العموم الاستغراقي في موضوع الجزاء فهل تقتضى القاعدة مراعاته في طرف المفهوم؟ فيكون المفهوم من قولنا ان جائك زيد فاكرم كل عالم، على نحو الاستغراق الافرادي، عدم وجوب اكرام الكل على تقدير عدم الشرط، حتى لا ينافي وجوب اكرام البعض، او عدم مراعاته، حتى يكون المفهوم من القضية المذكورة السالبة الكلية.

ومن هنا وقع النزاع بين امامى الفن الشيخ محمد تقى وشيخنا المرتضى «قدس سرهما» في حديث اذا بلغ الماء قدر كرم ينجسه شيء فادعى الاول بدهاه ان المفهوم الايجاب الجزئى، بملاحظة ان نقيض قولنا: «لم ينجسه شيء» ينجسه شيء، وادعى الثاني بدهاه ان المفهوم هو الايجاب الكلي واستدل في الطهارة على ما هو ببالي^(٢) بان العموم لوحظ مرآة وآلة لملاحظة الافراد، فكانه لم

(١) لا يخفى انه لو قيل: بافادة الاداة للعلية التامة مضافاً الى الانحصار الذي هو مبنى اخذ المفهوم لزم في الكل المجموعى أيضاً- اذا اخذ في الجزاء- كون المفهوم السالبة الكلية وارتقاء الكل بجميع اجزائه عند ارتفاع الشرط، اذ لو بقي بعضها مستنداً الى شيء آخر لكان خلفاً فيما فرضناه من كون الشرط تمام العلة المنحصرة للكل بجميع اجزائه، اذ حينئذ لا بد ان يكون هو العلة لكل واحد واحد من الاجزاء وللهيئة الاجتماعية من غير شركة شيء آخر معه في شيء منها.

ولكن الذي يسهل الخطب ان غاية ما يستفاد من تركيب اجزاء القضية الشرطية اللفظية ليس بازيد من كون الشرط متى حصل في الخارج يترتب عليه بلا مهلة حصول الجزاء فيه، وهذا اعم من ان يكون تمام العلة اوجزء اخيراً منها، وحينئذ فان قلنا باستفادة الحصر كان ملحوظاً بالنسبة الى هذا المعنى «منه».

(٢) و اليك نص عبارته: «والقول باهماله [يعنى اهمال المفهوم] ضعيف في الغاية، منشأه توهم كون كرية الماء علة لعدم تنجسه بجميع النجاسات، لا لعدم تنجسه بكل فرد، لكن ظاهر السياق، هو الثاني، فانقضاء الكرية يوجب تنجسه بكل فرد، لان النفي عن كل فرد يفرض من

يذكر في القضية الا الاحكام الجزئية المتعلقة بالافراد، فيكون تعليق هذا الحكم المنحل الى احكام جزئية عديدة على بلوغ الكرية منحللاً الى تعليقات عديدة، ولازم حصر العلة كما هو المفروض انه في صورة انتفاء الكرية ينقلب كل نفي الى الاثبات.

ويمكن ان يستدل لهذا المطلب بوجه آخر وهو انه بعد فرض حصر العلة في الكرية يلزم ان لا يكون لبعض افراد العام علة اخرى، اذ لو كان لبعض الافراد علة اخرى يتحصل المجموع من علتين، وهذا خلف، ولازم ذلك في القضية المذكورة الايجاب الكلي في صورة عدم الكرية، وهذا واضح.

و الحق ان القضية المذكورة وامثالها ظاهرة في ان عمومها ملحوظ وان المفهوم في القضية المذكورة هو الايجاب الجزئي، والدليل على ذلك التبادر، ولا ينافي دعوى التبادر المذكور ما تقدم سابقاً من انكار اصل المفهوم في القضايا الشرطية، فان هذا التبادر المدعى هنا يكون في كيفية مفهوم القضية، وفائدته انه لو علمنا من الخارج ان القضية المشتملة على الكل الاستغراقي حىء بها لبيان المفهوم وبنينا على الاخذ بالمفهوم في قضية شخصية من جهة وجود القرائن الخارجية نأخذ به على نحو ما ذكرنا، فلا تغفل.

و اما الاستدلال الاول فجوابه ان العموم و ان لوحظ مرآة في الحكم انذي اسند الى موضوعه الا انه لامنافاة بين هذا وبين ملاحظة هذا العموم الاستغراقي امراً وحدانياً بملاحظة التعليق على الشرط^(١) وهذا امر واضح لا يحتاج امكانه في

النجاسة اذا استند الى الكرية انتفى بانتفائها، وليس هذا من قبيل اذا صحبت زيدا فلا تحف احداً، لقيام القرينة في المثال». كتاب طهارة الشيخ الانصاري، في البحث عن الماء المحقون، ص ١١.

(١) لا يقال: ملاحظة العموم في مقام اسناد الحكم مرآة وفي مقام التعليق موضوعاً محتاجة الى نظرة ثانية الى وصف العموم والاشارة اليه بالمعنى الاسمي، وهو خارج عن طريقة المحاورة المتعارفة قطعاً.

لانا نقول، اما الاحتياج الى النظرة الثانية فلا فرق فيه بين الارجاع الى الافراد او الى

مرحلة الثبوت الى مزيد برهان، واما الدليل عليه في مرحلة الاثبات فهو التبادر، فان مفهوم قولنا لو كان معك الامير فلا تخف احدأ ليس انه في صورة عدم كون الامير يجب الخوف من كل احد.

و اما الاستدلال الثاني فهو مبني على الالتزام بان تالى الادوات علة، وهذا غير مسلم حتى بناء على القول بالمفهوم، اذ يكفي في المعنى المستفاد من تعليق الجزاء كون تالى الادوات جزء اخيراً للعلة اما منحصرأ بناء على القول بالمفهوم او اعم من ذلك بناء على عدمه.

الثالث(٤٤٥)، لو تعددت القضايا و كان الجزاء واحداً فلا يمكن الجمع بين مداليلها الاولية، ضرورة وقوع التعارض بين مفهوم كل منها مع منطوق الاخرى، فلا بد من التصرف اما بتخصيص مفهوم كل منها بمنطوق الاخرى، واما بحملها على بيان مجرد الوجود عند الوجود، والفرق بينها انه على الاول يؤخذ بالمفهوم في غير مورد المنطوق، بخلاف الثاني، واما بحمل الشرط في كل من القضايا على جزء السبب واخذ المفهوم من المجموع، واما بالالتزام بان المذكور في القضايا مصداق للسبب وما هو سبب هو الجامع بين ما ذكر، ولعل الاظهر هو الوجه الثاني عرفاً، واما احتمال اخذ احدى القضايا منطوقاً ومفهوماً فلا وجه له اصلاً، فانه يوجب طرح غيرها، كما لا يخفى.

[مفهوم الوصف]

و من جملة المفاهيم التي قد وقع النزاع في ثبوتها مفهوم الوصف، والحق عدم

وصف العموم، كيف؟ والتعليق ربط، والربط محتاج الى لحاظ الطرفين، واما لزوم الاشارة الى العموم بالمعنى الاسمي فحل انكار جداً، لامكان الاشارة اليه مع حفظ كونه حرفياً، ولعله لوضوحه غنى عن البيان وحينئذ فنقول بعد امكان كل من الامرين في مرحلة الثبوت فالميزان في مرحلة الاثبات هو التبادر، والمدعى انه مع الارجاع الى العموم دون الآحاد، كما يتضح ذلك بملاحظة الامثلة العرفية «منه».

دلالة القضية المشتملة على ذكر الوصف على عدم سنخ الحكم في غير مورد، لا وضعاً ولا من جهة قرينة عامة، بل التحقيق عدم دلالتها على كون الوصف المذكور في القضية علة للحكم فضلاً عن كونه علة منحصرة، لاحتمال كون ذكره في القضية من جهة وجود مانع من تعلق الحكم بالمطلق في مرحلة الاثبات وان كان ثابتاً له في مرحلة الثبوت، او لكون الاهتمام بشأنه، او لعدم احتياج غيره الى الذكر، وغير ذلك من النكات، نعم قد يستظهر العلية من جهة المناسبة بين الحكم والموضوع، كوجوب الاكرام المتعلق بالعالم او وجوب التبين المتعلق بخبر الفاسق، ولا فرق في ما ذكرنا بين الوصف المعتمد على الموصوف وغيره، نعم لازم التقييد بالوصف عدم شمول الحكم في تلك القضية لغير مورد الوصف، وهذا غير المفهوم المتنازع فيه كما عرفت.

و من هنا يظهر ان بعض الكلمات الذي ينقل من الاعلام في الاستدلال على المقام ليس في محله، مثل ما قيل انه لو لم يكن للوصف مفهوم لماصح القول بالتخصيص في مثل قولنا اكرم العلماء الطوال، ولما صح حمل المطلق على المقيّد، اذ لا تنافي بينهما الا من جهة دلالة المقيّد على سلب الحكم من غيره، اذ هذه الكلمات اجنبية عما نحن بصدد، ضرورة ان نفي وجوب اكرام القصار ليس من جهة ان تقييد العلماء بالوصف دل على عدم الحكم في غير مورد حتى يكون من باب المفهوم، بل من حيث ان وجوب الاكرام في غير المنصوص يحتاج الى دليل، والنص لا يشمل، وكذا حمل المطلق على المقيّد في مورد نقول به وهو في صورة احراز وحدة التكليف المتعلق بهما مع اظهرية دليل المقيّد في اعتبار القيد من دليل المطلق في الاطلاق انما هو من جهة تضيق دائرة الحكم الثابت في القضية، فكانه من اول الامر ورد الحكم على المقيّد، واين هذا من المفهوم المدعى في المقام.

و نظير ما ذكر الاستدلال بقولهم: الاصل في القيود ان تكون احترازية، فانه بعد تسليم ظهور كل قيد في ذلك يوجب تضيق دائرة الموضوع، ولا يفيد

انتفاء سنخ الحكم من غير مورد القيد كما هو واضح.
ومما استدل به على مفهوم الوصف ان ابا عبيدة مع كونه من اهل اللسان
الذين ينبغى الرجوع اليهم في تشخيص المعاني قد فهم من قوله عليه السلام: «لِيَّ
الواجد يجل عقوبته»^(١) ان ليَّ غيره لا يجل، وفيه انه ليس ابوعبيدة او غيره
باولى متا في فهم هذا المعنى من القضية بعد القطع بوضع مفرداتها والقطع بعدم
وضع آخر للمجموع، وانما يفهم المفهوم من خصوص هذه القضية لان الوصف
المأخوذ فيها مناسب للعلية للحكم مع العلم بعدم علة اخرى كما لا يخفى.

تنبيهان

الاول مما تقرر عند القائل بثبوت المفهوم للوصف انه يشترط ان لا يكون
الوصف وارداً مورد الغالب كما في قوله تعالى: «وربائبكم اللاتي في
حجوركم»^(٢) ويمكن توجيهه بان المفهوم بعد غلبة وجوده في افراد ينصرف اليها
ولا يحتاج في ذلك الى ذكر القيد، فذكر القيد وعدمه سياتي، فهو بمنزلة القيد
المساوي وسيجيء خروجه عن محل النزاع، وفيه منع انصراف المفهوم الى
الافراد الغالبة فان ميزان الانصراف انس اللفظ عرفاً بالنسبة الى المعنى
الخاص^(٣) وليس دائراً مدار الغلبة في الوجود.

(١) الوسائل ومستدركه، الباب ٨ من ابواب الدين والقرض.

(٢) سورة النساء، الآية ٢٣.

(٣) الاولى في الجواب ان يقال على تقدير تسليم الانصراف لابد من اخذ المفهوم من
المطلق ايضاً بملاحظة انصرافه الى المقيد، فان القيد المنصرف اليه بمنزلة المذكور، نظير اضمار
زيد في قولك: «دنف» في جواب من قال كيف زيد، اذ ليس المراد من الانصراف مجرد تطبيق
المفهوم على مصداق خاص، كيف؟ وكثيراً ما لا ينطبق المفهوم في نظر المخاطب الا على
الافراد الحاضرة عنده، لكن مع بقاء دائرة المفهوم المنطبق على سعتها، فيوزان الانصراف ان
يصير غلبة الوجود على حد كلاً يذكر اللفظ كان في جنب مفهومه في ذهن كل من السامع

ويمكن ان يكون وجهه ان الورود مورد الغالب يخرج القيد عن اللغوية فلا يكون حينئذ دليلاً على ارادة المفهوم، وفيه انه لو كان القول بالمفهوم من جهة الخروج عن اللغوية لما يصح القول به في كثير من الموارد، لوجود احتمال نكته في ذكر القيد، وهذا في الحقيقة انكار للمفهوم للقضية، واثبات لها في بعض المقامات لقربنة خاصة، مع ان خروج القيد عن اللغوية يكفي فيه كونه دخيلاً في الحكم ولا يدل على الانحصار حتى يلزم منه العدم عند العدم.

الثاني محل النزاع في المقام ما لو كان هناك موضوع محفوظ في كلتا الحالين، اعنى حال وجود الوصف وعدمه، فيدعى مدعى المفهوم دلالة القضية على عدم سنخ الحكم المتعلق بالموضوع المفروض فينحصر مورد النزاع فيما تخلف الموصوف عن الوصف، وهو في الاوصاف التي تكون اخص من الموصوف او اعم من وجه في مورد تخلف الموصوف، كما اشرنا في المبحث السابق الى ان الموارد التي يكون الشرط محققاً للموضوع ليست محلاً للمبحث، ففي مثل قولنا: «في الغنم السائمة زكاة» لو قلنا بالمفهوم نقول بدلالته على نفي الزكاة في الغنم المعلوفة، واما الابل فان قلنا بان في سائمتها زكاة فن جهة فهم المناط، وان العلة لاصل الزكاة السوم، فيجرى المعلول في غير المذكور تبعاً للعلة، وان قلنا بدلالة القضية المذكورة على عدم الزكاة في معلوفة الابل فن جهة حصر مناط اصل الزكاة في السوم، ولا دخل لشيء مما ذكر بمفهوم الوصف المدعى كما لا يخفى.

والتكلم مفهوم آخر مقدر كما وتلفظ به، فكما انه في صورة التلفظ القائل بالمفهوم يأخذ بالمفهوم فكذا الحال في صورة التقدير الحاصل من الانصراف.

فان قلت: الانصراف موجب لتضييق دائرة المفهوم الاول بحيث يكون في البين مفهوم واحد مضيق، لا ان هنا مفهومين احدهما منضم الى الآخر.

قلت كلا بل باب الانصراف باب تعدد الدال والمدلول، فلهذا يكون اللفظ في فاقد القيد حقيقة بالوضع الاول «منه».

[مفهوم الغاية]

و من المفاهيم التي وقع الاختلاف فيها مفهوم الغاية، و المنسوب الى المشهور دلالة الغاية المذكورة في القضية على ارتفاع الحكم، و الى جماعة منهم الشيخ والسيد «قدس سرهما» عدم الدلالة، و الحق ان يقال: ان الغاية بحسب القواعد العربية تارة تكون غاية للموضوع و اخرى تكون غاية للحكم، الاول مثل سر من البصرة الى الكوفة، و الثاني مثل اجلس من الصبح الى الزوال، ففي الاول حالها حال الوصف في عدم الدلالة، و ان كان تحديد الموضوع بها يوجب انتفاء الحكم المذكور في القضية عند حصولها، لكن قد مر ان هذا ليس قولاً بالمفهوم، و في الثاني الظاهر الدلالة فان الغاية جعلت بحسب مدلول القضية غاية للحكم المستفاد من قوله اجلس، و قد حققنا في محله ان مفاد الهيئة انشاء حقيقة الطلب لا الطلب الجزئي الخارجي، فيكون الغاية في القضية غاية لحقيقة الطلب المتعلق بالجلوس، و لازم ذلك ارتفاع حقيقة الطلب عن الجلوس عند وجودها، نعم لو قلنا: ان مفاد الهيئة هو الطلب الجزئي الخارجي فالغاية لا تدل على ارتفاع سنخ الوجوب، و بعبارة اخرى لا اشكال في ظهور قولنا اجلس من الصبح الى الزوال في ان الزوال غاية للطلب المستفاد من قولنا اجلس، فان جعلنا مفاد الهيئة حقيقة الطلب المتعلق بالجلوس فقتضى جعل الغاية لها ارتفاعها عند تحقق الغاية، و ان جعلنا مفادها هو الطلب الجزئي فلازم ذلك ارتفاع ذلك الطلب الجزئي، و لا ينافي وجود جزئي آخر بعد الغاية و حيث ان التحقيق هو الاول تكون القضية ظاهرة في ارتفاع سنخ الحكم عن الجلوس في المثال هذا (١).

(١) يمكن ان يقال بمنع المفهوم حتى فيما اخذ فيه الغاية قيد للحكم، كما في اجلس من الصبح الى الزوال لمساعدة الوجدان على انا لو قلنا بعد الكلام المذكور و ان جاء زيد فاحلس من الزوال الى الغروب فليس فيه مخالفة لظاهر الكلام الاول، فهذا يكشف

وفي المقام نزاع آخر وهو ان الغاية هل هي داخلية في المعنى او خارجه عنها؟ والتحقيق في هذا المقام ان الغاية التي جعلت محلاً للكلام في هذا النزاع لو كان المراد منها هو الغاية عقلاً اعنى انتهاء الشيء فهذا مبنى على بطلان الجزء الغير القابل للتقسيم وصحته، فان قلنا بالثاني فالغاية داخلية في المعنى يقيناً فان انتهاء الشيء على هذا عبارة عن جزئه الاخير، فكما ان باقي الاجزاء داخلية في الشيء كذلك الجزء الاخير، وان قلنا بالاول فالغاية غير داخلية لانها حينئذ عبارة عن النقطة الموهومة التي لا وجود لها في الخارج، وان كان محل النزاع هو مدخول حتى والى، وان لم يكن غاية حقيقة، فانه قد يكون شيئاً له اجزاء متصلة، كالكوفة في قولنا سر من البصرة الى الكوفة، والليل في قولنا صم من الفجر الى الليل، فالحق التفصيل بين كون الغاية قيداً للفعل كالمثال الاول، وبين كونها غاية للحكم كالمثال الثاني، ففي الاول داخلية في المعنى، فان الظاهر من المثال المذكور دخول جزء من السير المتخصص بالكوفة في المطلوب، كما ان الظاهر منه دخول السير المتخصص بالبصرة ايضاً في المطلوب، وفي الثاني خارجة عنه فان المفروض انها موجبة لرفع الحكم فلا يمكن بعثه الى الفعل المتخصص بها كما لا يخفى.

[مفهوم الاستثناء]

ومن جملة ما يستفاد منه الحصر الجملة الملحوقة باداة الاستثناء، ولا شبهة في انها تدل على اختصاص الحكم بالمستثنى منه وثبوت نقيضه للمستثنى، ولذا

عن ان المعنى ليس سنخ الحكم من اى علة تحقق بل السنخ المعلول لعلّة خاصة، سواء كانت مذكورة كما في ان جاء زيد فاجلس من الصبح الى الزوال، ام كانت غير مذكورة، فانه مع عدم الذكر ايضاً تكون لا محالة هنا علة يكون الحكم المذكور مسبباً عنها(منه).

يكون الاستثناء من الاثبات نفيًا ومن النفي اثباتًا، وذلك للانسباق والتبادر القطعي.

و نسب الخلاف الى ابي حنيفة^(١) ولعله يدعى ان الاستثناء لا يدل الا على ان المستثنى لا يكون مشمولاً للحكم المنشأ في القضية، واما ثبوت نقيضه له في الواقع فلا، ويقرب هذا المدعى القول بان الاسناد انما يكون بعد الاخراج، اذ على هذا حاله حال التقييد، وقد عرفت أن التقييد لا يدل الا على تضيق دائرة الموضوع في القضية، وكيف كان يدل على خلاف ما ذهب اليه التبادر القطعي.

و احتج على مذهبه بقوله عليه السّلام: «لا صلاة الا بطهور»^(٢) اذ لو كان الاستثناء من النفي اثباتاً للزم كفاية الطهور في صدق الصلاة وان كانت فاقدة لباقي الشرائط، وفيه او لا ان الملحوظ في القضية هو المركب المشتمل على تمام ما اعتبر فيه سوى الطهور ونفيت حقيقة الصلاة او هي بقيد التمام عنه الا في مورد تحقق الطهور، وثانياً على فرض التجوز في مثل التركيب المزبور لا يضرنا بعد شهادة الوجدان القطعي على ما ادعينا.

و مما استدل به على ما ذكرنا من المعنى قبول رسول الله صلى الله عليه وآله اسلام من قال كلمة لا اله الا الله، اذ لو لم يدل الاستثناء من النفي على الاثبات في المستثنى لما كانت هذه الكلمة بديلها دالة على الاعتراف بوجود الباري عزّ شأنه، والقول بان هذه الدلالة في كل مورد كانت مستندة الى قرينة خاصة بعيد غاية البعد، بل المقطوع خلافه، كالمقطع بخلاف ان هذه الكلمة

(١) لا يخفى ان هنا مقامين: احدهما ان كلمة الا هل تدل على الاخراج واثبات نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى او لا؟ والثاني بعد تسليم دلالتها على الاخراج هل تدل على الحصر حتى يكون منشأ لاخذ المفهوم بالنسبة الى غير المستثنى من سائر الافراد او لا؟ و ابو حنيفة انما خالف في المقام الاول، فعده من المخالفين في استفادة الحصر لا وجه له «منه».

(٢) الوسائل، الباب ١ من ابواب الوضوء، الحديث ١ ج ١، ص ٢٥٦.

كانت سبباً لقبول الاسلام شرعاً مع قطع النظر عن مدلولها، هذا، وهذا الاستدلال وان كان حسناً لكن لا يحتاج اليه بعد كون المعنى الذي ذكرنا متبادراً قطعياً من القضية.

وهنا اشكال آخر معروف، وهو ان الخبر المقدر للفظه «لا» النافية للجنس، اما موجود، واما ممكن، وعلى اى حال لا يدل الاستثناء على التوحيد الذي هو عبارة عن الاعتقاد بوجود البارى ونفى امكان الشريك له «عز شأنه» فانه، على الاول الاستثناء يدل على حصر وجود الآلهة في البارى جل وعلا، ولا يدل على نفي امكان الشريك له جل شأنه، وعلى الثاني يدل على اثبات الامكان لوجوده تعالى شأنه، لا على وجوده تعالى، ولا يدفع هذا الاشكال جعل «لا» تامة غير محتاجة الى الخبر، فانه على هذا ايضاً تدل القضية على نفي الآلهة واثبات البارى جل اسمه، ولا تدل على عدم امكان غيره.

ويمكن ان يجاب بان المراد بالاله المنفى هو خالق تمام الموجودات وبعد نفي هذا المعنى مطلقاً واثباته في الذات المقدسة يلزم ان يكون كل موجود سواه جل جلاله مخلوقاً له، ولا يمكن مع كونه مخلوقاً ان يكون خالقاً، فحصر وجود الاله في البارى جل وعلا يدل بالالتزام البين على عدم امكان غيره تعالى، فافهم.

بقى هنا شيء، وهو ان الدلالة التي اشرنا اليها هل هي داخلية في المنطوق او المفهوم، وهذا وان كان خالياً عن الفائدة اذ ليسا بعنوانها مورداً لحكم من الاحكام الا انه لا باس بذكر ذلك.

فنقول: قولنا اكرم العلماء الا زيدا يشتمل على عقد ايجابي وسلبي، ودلالة العقد الايجابي بعد خروج زيد على وجوب اكرام باقي العلماء دلالة المنطوق، ودلالة العقد السلبي على اثبات نقيض ذلك الحكم في المستثنى دلالة المفهوم، اذ هي لازمة لخروج المستثنى عن تحت الحكم المتعلق بالمستثنى منه، كما ان دلالته على حصر مورد وجوب الاكرام في الباقي وحصر مورد نقيضه في المستثنى ايضاً داخلية في المفهوم، فان ذلك كله لازم المعنى المستفاد من اداة الاستثناء

بالمطابقة، وهو خروج المستثنى عن تحت الحكم السابق على وجه الحصر، وان جعلنا كلمة «الا زيداً» قرينة على ارادة وجوب اكرام الباقي على وجه الحصر من العقد الايجابي فتكون دلالة العقد الايجابي للقضية على حصر مورد وجوب الاكرام في الباقي داخلة في المنطوق، ودلالته على ثبوت نقيضه للمستثنى داخلة في المفهوم المستفاد من حصر وجوب الاكرام في غيره، ويحتمل بعيداً ان يكون الحصر مستفاداً من تركيب العقد الايجابي مع السلبي، بمعنى ان حصر مورد وجوب الاكرام في الباقي يستفاد من نفي وجوب اكرام زيد المستفاد من الاستثناء، وكذا حصر مورد نفي الوجوب في زيد يستفاد من وجوب اكرام باقي العلماء المستفاد من قوله اكرم كل عالم فتدبر.

و من جملة ما ذكره في عداد ما يفيد الحصر كلمة انما، وقد ارسله النحاة ارسال المسلم في كلماتهم وقالوا ان ذلك اعنى افادته الحصر جوّز انفصال الضمير في مثل قول الفرزدق.

انا الذائد الحامى الذمار وانما

يدافع عن احسابهم انا او مثلى

كما جاز في قولنا، ما يدافع عن احسابهم الا انا او مثلى، ونقل تصريح اهل

اللغة ايضاً بافادته الحصر.

و الانصاف كما اعترف به في التقريرات عدم حصول الجزم بذلك : اما

اولاً لعدم وجود ما يرادفه في عرفنا حتى نستكشف الحال منه بمراجعة الوجدان،

واما ثانياً فنحن متى راجعنا مواقع استعمال هذه الكلمة في كلمات الفصحاء لم

نجد موضعاً الا ويمكن المناقشة في استفادة الحصر من هذه الكلمة، لاجل قيام

القرينة المقامية على الحصر او غيرها؛ من تقديم ما حقه التاخير او غير ذلك

بحيث لو حذف لفظة انما عن الكلام لدلت القرائن على الحصر ايضاً، ولذا

يستفاد الحصر من قولنا: «يدافع عن احسابهم انا او مثلى» بقرينة عطف او

مثلى، وهذا هو المجوز لانفصال الضمير، الا ترى انه لو فرض مورد خال عن جميع

تلك القرائن كما في قولك: «انما زيد قائم» لا يفهم منه الحصر، وانما الاستفادة هو التأكيد، واما ارساله في كلمات النحاة من المسلّمات وكذا تصريح اهل اللغة فلا يجدي شيء منها في افادة القطع، خصوصاً مع ذكر التعليقات العلية في كلامهم، نعم الذي يمكن الجزم به ان مفاد تلك الجملة المصدرة بانما حصراً كان او غيره يصير آكد بواسطة تصديرها بهذه اللفظة، واين هذا من افادة الحصر؟^(١)

(١) البحث عن كلمة «أنا» مما زيد في الطبعة الثالثة، وهو بعينه موجود في تعليقات المؤلف «قدس سرّه» الموجودة عند آية الله العظمى الاراكى متّظله العالی بعنوان انه زيد في المتن. «المصحح».

المقصد الخامس، في العام والخاص

اعلم ان العموم قد يستفاد من جهة وضع اللفظ كلفظ الكل وما يرادفه، وقد يستفاد من القضية عقلاً كالنكرة الواقعة في سياق النفي او اسم الجنس الواقع في سياق النفي، حيث ان نفي الطبيعة مستلزم لنفي افرادها عقلاً، وقد يستفاد من جهة الاطلاق مع وجود مقدماته كالنكرة في سياق الاثبات او اسم الجنس كذلك، والعموم المستفاد من الاطلاق قد يكون بديلاً، وقد يكون استغراقياً حسب اختلاف المقامات.

اشكال و دفع

اما الاشكال: فهو انه ليس لنا لفظ يدل على العموم بحيث يستغنى عن التشبث بمقدمات الحكمة، فان الالفاظ الدالة على العموم كلفظة الكل وامثالها تابعة لمدخولها، فان اخذمطلقاً فالكل يدل على تمام افراد المطلق، وان اخذ مقيداً فهو يدل على تمام افراد المقيد، والمفروض ان مدخول الكل ليس موضوعاً للمعنى المطلق كما انه ليس موضوعاً للمعنى المقيد، بل هو موضوع للطبيعة المهملة الغير الآبية عن الاطلاق والتقييد، فحينئذ قول المتكلم «كل عالم» لا يدل على تمام افراد العالم الا اذا احرز كون العالم الذي دخل عليه لفظ الكل مطلقاً ومع عدم احرازه يمكن ان يكون المدخول هو العالم العادل مثلاً فيكون لفظ الكل دالاً على تمام افراد ذلك المقيد، ولذا لو صرح بهذا القيد لم يكن تجوزاً اصلاً، لا في لفظ العالم ولا في لفظ الكل، وهو واضح، واما النكرة في سياق النفي وما في

حكمتها فلا يقتضى وضع اللفظ الانفى الطبيعة المهملة، وهي تجامع مع المقيدة كما انها تجامع مع المطلقة، والمحرز لكون الطبيعة المدخولة للنفي هى المطلقة لا المقيدة ليس الا مقدمات الحكمة، كما ان المحرز لكون الطبيعة المدخولة للفظ الكل مطلقة ليس الا تلك المقدمات، اذ بدونها يردد الامر بين ان يكون النفي وارداً على المطلق وان يكون وارداً على المقيد.

واما الدفع: فهو ان الظاهر من جعل مفهوم مورداً للنفي او اللفظ الدال على العموم كون ذلك المفهوم بنفسه مورداً لاحدهما، لا انه اخذ معرفاً لما يكون هو المورد، ولا اشكال في ان ورود الكل على نفس مفهوم لفظ العالم مثلاً يقتضى استيعاب تمام الافراد، كما انه لا اشكال في ان ورود النفي عليه يقتضى نفي تمام الافراد.

نعم يمكن كون الرجل في قولنا «لا رجل في الدار» معرفاً لفرد خاص منه ويكون النفي وارداً عليه، ولكن هذا خلاف ظاهر القضية، فان الظاهر ان مفهوم لفظ الرجل بنفسه مورد للنفي، ولا يرد انه بناء على هذا الظهور يلزم عدم الاحتياج الى مقدمات الحكمة في الحكم الايجابي أيضاً.

توضيح الاشكال ان ظاهر القضية الحاكية لتعلق الايجاب بالطبيعة انها بنفسها مورد للحكم لا بماهى معرفة لصنف خاص منها، لعين ما ذكر في القضية المنفية، ولازم تعلق الحكم بالطبيعة بنفسها سريانه في كل فرد، فلا يحتاج فهم العموم من القضية الى مقدمات الحكمة، وبيان دفعه ان المهملة تصدق على وجود خاص حقيقة فان كان الثابت في نفس الامر الحكم المتعلق بوجود خاص منها يصح نسبة الحكم اليها حقيقة، فاسراء الحكم الى تمام الافراد لا يقتضيه وضع اللفظ، بل يحتاج الى المقدمات، وهذا بخلاف النفي المتعلق بالطبيعة المهملة، فانه لا يصح الا اذا لم تكن متحققه اصلاً، اذ لو صح نفي الطبيعة مع وجود فرد خاص منها لزم اجتماع النقيضين.

و محصل الكلام انه لا شك في ان قولنا كل رجل وقولنا لا رجل يفيدان

العموم من دون احتياج الى مقدمات الحكمة^(١) والسرف في ذلك ما قلنا، ولو لا ذلك لما دل قولنا «اكرم العالم مطلقاً» ايضاً على الاطلاق اذ الاطلاق ايضاً امر وارد على مفهوم لفظ العالم، والمفروض انه مهملة يجتمع مع المقيد، ولذا لو قال: «اكرم العالم العادل مطلقاً» لم يكن تجزواً قط، كما ذكرنا في تقرير الشبهة في مدخول لفظ الكل والنفي، ولا شبهة في ان العرف والعقلاء لا يقفون عند سماع هذا الكلام ولا يطلبون مقدمات الحكمة في مفهوم لفظ العالم الذي ورد الاطلاق عليه، ولعل هذا من شدة وضوحه خفي على بعض الاساتيد، فتدبر فيما ذكرنا.

[حجية العام المخصص في الباقي]

فصل: لا شبهة ان العام المخصص سواء كان بالتخصيص المتصل ام المنفصل حجة في الباقي، وان كان قد يفرق بينهما من بعض جهات أخر كما يأتي ان شاء الله تعالى.

و الدليل على ذلك ان التخصيص لا يستلزم التجوز في العموم حتى يبحث في انه بعد رفع اليد عن معناه الحقيقي هل الباقي اقرب المجازات او هو متساو مع سائر المراتب الى ان تنتهي الى مرتبة لا يجوز التخصيص اليها، لأن التخصيص ان كان متصلاً فان كان من قبيل القيود والاصناف فهو تضييق لدائرة الموضوع، وان كان من قبيل الاستثناء فهو اما اخراج عن الموضوع قبل الحكم واما اخراج عن الحكم فيستكشف ان شمول العام له من باب التوطئة والارادة الصورية الانشائية لا الجدئية، وعلى كل حال ليس حمل العام على باقي الافراد تجزواً فيه، بل ظهوره انعقد واستقر في الباقي من اول الامر، وان كان التخصيص منفصلاً

(١) والحاصل انه فرق بين ان يكون المدخول مجملاً مردداً بين المطلق والمقيد فيحتاج الى المقدمات، او مهملاً جامعاً فيكفي لفظة الكل في تعيين الاطلاق «منه».

فالظاهر انه يكشف عن عدم كون الخاص مراداً في اللب مع استعمال لفظ العام في عمومه في مرحلة الاستعمال باحد الوجهين الذين ذكرا في المتصل، ولا يخفى ان هذا الظهور الذي يتمسك به لحمل العام على الباقي ليس راجعاً الى تعيين المراد من اللفظ في مرحلة الاستعمال، بل هو راجع الى تعيين الموضوع للحكم جدياً، فان جعلنا المخصص كاشفاً عن عدم كون الخاص موضوعاً للحكم في القضية فنقول: مقتضى الاصل العقلاني كون المعنى الذي القى الى المخاطب مورداً للحكم في القضية بتمامه، واذا علمنا عدم دخول جزء منه تحت الحكم فمقتضى الاصل دخول الباقي، وان جعلناه كاشفاً عن عدم كونه مورداً للحكم الجدى بعد شمول الحكم الانشائي المجعول في القضية له فنقول مقتضى الاصل كون الارادة المنشأة في القضية مطابقة مع اللب، وخرج عن تحت هذا الاصل الارادة المنشأة في القضية المتعلقة بالخاص فبقى الباقي، هذا

لكن لا يخفى ان هذا انما يجرى في العام الاستغراقي حيث انه ينحل الى ارادات عديدة متعلقة بموضوعات كذلك فخرج واحدة منها عن تحت الاصل المذكور لا يضر بالباقي، واما المجموعى حيث ان الارادة فيه واحدة فينحصر وجه حمله على الباقي بعد خروج البعض في الاول فتدبر فيه.

احتج النافي لحجية العام في الباقي بالاجمال، لتعدد المجازات حسب مراتب العام وتعيين مرتبة خاصة تعيين بلا معين، وقد اجيب بان الباقي اقرب المجازات، وفيه ان المدار ليس على الاقربىة بحسب الكم والمقدار^(١) بل المعيار الاقربىة بحسب زيادة الانس الناشئة عن المناسبة الخاصة بين المعنيين.

(١) والانصاف ان الاقربىة بحسب الكم موجبة لزيادة الانس، الا ترى انه قد تصل زيادة الخارج الى حد موجب للاستهجان.

ان قلت: هذا في العام المجموعى صحيح دون الاستغراقي.

قلت: الاستغراقي ايضاً متحد مع المجموعى في اصل المعنى، فيجىء فيه ايضاً ما قلناه في

المجموعى «منه».

و في تقارير شيخنا المرتضى «قدس سره» ما محصله ان دلالة العام على كل فرد غير منوطة بدلالته على الآخر، ولو فرض كون دلالة العام على الباقي دلالة مجازية فجازيته انما هي بملاحظة عدم شموله لافراد المخصوصة لا لشموله لباقي الافراد، فالمقتضى لحملة على الباقي موجود والمانع مفقود لاختصاص المخصص بغيره انتهى ملخص كلامه «قدس سره» (١)

ولا يخفى ما فيه اذ الدلالة المستفادة من القضية المشتملة على لفظ الكل مثلاً على كل فرد انما هي من جهة السور المحيط بتمام الافراد الدال عليه لفظ الكل حقيقة، وبعد فرض صرف اللفظ عن هذا المعنى واستعماله في معنى آخر لا يعلم ان ذلك المعنى المجازي هل هو معنى محيط بالباقي او الاقل، وبعبارة اخرى ليس كل فرد مستقلاً مدلولاً ابتدائياً للفظ الكل حتى يكون له مداليل متعددة فيجب حفظ ما لم يعلم خلافه، بل الانتقال الى كل فرد مستقلاً انما هو ببركة ذلك المعنى الواحد الذي جعل مرآة لملاحظة حال الافراد، وبعد رفع اليد عن هذا المعنى من اين لنا طريق الى ثبوت الباقي، والاولى في الجواب ما قررنا.

[التمسك بالعام في الموارد المشبهة]

فصل: اذ اخصص العام بمخصص و كان مردداً بين المتبائنين يسقط عن الاعتبار في كليهما، سواء كان المخصص متصلاً ام منفصلاً، وسواء كان الترديد من جهة الشبهة في المفهوم ام في المصداق.

و اما اذا خصص بشيء مردد بين الاقل والاكثر، فان كان من جهة الشبهة في المصداق فسيأتي الكلام فيه، وان كان من جهة الشبهة في المفهوم فلا اشكال في سراية اجماله الى العام لو كان المخصص متصلاً، لان المجموع كلام واحد، ولا يتم ظهوره الا بعد تماميته وخلوه عن الصارف اما بالقطع واما باصالة عدمه،

وليس احدهما في المقام، اما الاول فواضح واما الثاني فلعدم بناء العقلاء على التشبث بها بعد وجود ما يصلح لان يكون صارفاً.

و اما اذا كان منفصلاً فقد استقر بناء مشايخنا على التمسك بالعموم في الفرد المشكوك انطباق عنوان المخصص عليه، واستدلوا على ذلك بان العموم قد تم واستقر ظهوره في كل فرد اما بالقطع بعدم المخصص المتصل، واما بواسطة الاصل، حيث انه شك في اصل وجوده، فهو حجة في نفسه، ولا يرفع اليد عنها الا بحجة اخرى اقوى منها، والمخصص المجلد المردد بين الاقل والاكثر بحسب المفهوم ليس حجة الا في القدر المتيقن، وفي هذا المقدار يرفع اليد عن ظهور العام قطعاً، واما الزائد فليس المخصص حجة فيه، فرفع اليد عن العموم فيه طرح للحجة المستقرة من دون معارض.

و فيه نظر لامكان ان يقال: انه بعد ما صارت عادة المتكلم جارية على ذكر التخصيص منفصلاً عن كلامه فحال المخصص المنفصل في كلامه حال المتصل في كلام غيره، فكما انه يحتاج في التمسك بعموم كلام سائر المتكلمين الى احراز عدم المخصص المتصل اما بالقطع واما بالاصل، كذلك يحتاج في التمسك بعموم كلام المتكلم المفروض الى احراز عدم المخصص المنفصل ايضاً، فاذا احتاج العمل بالعام الى احراز عدم التخصيص بالمنفصل فاللازم الاجمال فيما نحن فيه، لعدم احراز عدمه، لا بالقطع ولا بالاصل، اما الاول فواضح، واما الثاني فلما مضى من ان جريانه مخصوص بمورد لم يوجد ما يصلح لان يكون مخصصاً، والمسألة محتاجة الى التأمل (١).

(١) و الانصاف خلاف ما ذكرنا ووجهه انه لو صح ما ذكرنا جاز تمسك اصحاب الائمة عليهم السلام بكلام امام زمانهم، لانه كالتمسك بصدر كلام متكلم قبل مجيء ذيله، فحيث جرى ديدنهم على التمسك دل ذلك على استقرار ظهور الكلام وعدم كونه مع كلام الامام اللاحق كصدر الكلام الواحد الصادر في المجلس الواحد مع ذيله، غاية الامر لو فرض

و لو كان المخصص مجملاً بحسب المصداق بان اشتبه فرد وتردد بين ان يكون فرداً للعنوان الخاص او باقياً تحت عموم العام فلا اشكال في عدم جواز التمسك بالعام فيما اذا كان المخصص متصلاً بالكلام، لعدم انعقاد ظهور العام من اول الامر الا في غير مورد العنوان الخاص.

و اما اذا كان المخصص منفصلاً فقد يتوهم جواز التمسك به فيما شك انطباق العنوان الخاص عليه بعد انطباق العنوان العام عليه قطعاً، وغاية ما يمكن ان يقال في تقريب ذلك ان قول القائل اكرم العلماء يدل بعمومه الافرادي على وجوب اكرام كل واحد من العلماء، وباطلاقه على سراية الحكم الى كل حالة من الحالات التي تفرض للموضوع، ومن جملة حالاته كونه مشكوك الفسق والعدالة، كما انه من جملة حالاته كونه معلوم العدالة او معلوم الفسق، وبقوله لا تكرم الفساق من العلماء قد علم خروج معلوم الفسق منهم، ولا يعلم خروج الباقي فقتضى اصاله العموم والاطلاق بقاء المشكوك تحت الحكم.

لا يقال: ان قوله لا تكرم الفساق من العلماء قد اخرج الفاسق الواقعي من الحكم لا الفاسق المعلوم، فالفرد المردد لو صدق عليه عنوان الخاص محكوم بحكمه واقعاً، فكيف يجتمع هذا الحكم مع الحكم الذي أتى من قبل العام.

لانا نقول: حال الحكم الواقعي المفروض مع الحكم الذي أتى من قبل العام حال الاحكام الواقعية مع الاحكام المتعلقة بالشيء في حال الشك، فالكلام في المقام هو الكلام فيها اشكالاً ودفعاً.

وفيه ان الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي انما هو من جهة ان الشك في احدهما ماخوذ في موضوع الحكم الآخر^(١)، وليس شمول العام للفرد حال كونه

صدور الحكم المخالف من الامام اللاحق كشف ذلك عن كون مؤدى العام السابق حكماً ظاهرياً بالنسبة الى اهل ذلك الزمان اعني ما قبل صدور الخاص «منه».

(١) ان قلت: هذا على تقدير القول بطولية الحكم الظاهري بالنسبة الى الواقعي واضح

مشكوك العدالة والفسق بلحاظ كونه مشكوك الحكم، لعدم امكان ملاحظة الشك في حكم المخصص موضوعاً في الدليل المتكفل لجعل الحكم الواقعي، للزوم ملاحظة حال الشك اطلاقاً وقيداً، وهما ملاحظتان متبائنتان، فحينئذ لا يمكن الجمع بين كون الفرد المشكوك الفسق واجب الاكرام، ولو كان فاسقاً في الواقع، وبين عدم وجوب اكرام كل فاسق في الواقع كما هو مفاد المخصص، فالفرد المشكوك لو كان عادلاً يجب اكرامه بحكم العموم ولو كان فاسقاً لا يجب بحكم المخصص وتعيين ان الفرد المذكور هل هو عادل او فاسق ليس على عهدة احد الدليلين، بل قد يكون المتكلم بكلا الدليلين ايضاً شاكاً، فلا معنى للتمسك باصالة العموم لتعيين مراده، كما هو واضح.

و بعبارة اخرى بعد خروج الفساق في الواقع من قوله اكرم العلماء يبق حجية العام بالنسبة الى العلماء الغير الفساق، فكأنه ورد من اول الامر كذلك، فكما انه لو ورد من اول الامر مقيداً بعدم الفسق اذا شككنا في عدالة فرد من العلماء وفسقه لم يكن للتمسك بالعموم مجال كذلك لوورد المخصص بعد صدور العام بصورة العموم.

نعم لو ظهر من حال المتكلم^(١) ان تكلمه بالعموم مبني على الفحص عن

الورود، واما على القول بشأنية الواقعي فلا، لامكان ان يكون الحكم في بعض افراد العام بملاك الشك وفي الآخر بملاك آخر.

قلت: بعد ورود لا تكرر الفساق يصير العام في حكم اكرم العلماء الغير الفساق، وكما لا يجوز التمسك حينئذ بعمومه الفردي في الفرد المشكوك الفسق كذلك لا يجوز باطلاقه، لان انعقاد الظهور الاطلاق متفرع على حجية العام في العموم الافرادي «منه».

(١) بل ولولم يظهر و كان محتملاً، فان معيار صحة الرجوع الى كلام المتكلم صحة السؤال عن نفسه بما هو متكلم، ومع الاحتمال يصح السؤال، فيصح الرجوع.

لا يقال: ينافي هذا مع القول بان المخصص المنفصل سواء كان لفظياً ام لیبياً يوجب كالمتمصل تقييد عنوان العام في مقام الحجية بحسب الكبرى، ومن المعلوم ان الشك في مرحلة

حال افراده ووضوح انه ليس من بينها ما ينطبق عليه عنوان الخاص، صح التمسك بالعموم واستكشاف ان الفرد المشكوك ليس داخلاً في الخاص، وهذا في المخصصات اللبية غالباً، وقد يتحقق في اللفظية ايضاً، لكن بشرط كون النسبة بين الدليلين عموماً من وجه، نظير الدليل على جواز لعن بنى امية والادلة الدالة على حرمة سب المؤمن، واما اذا كان المخصص الاخص مطلقاً فلا مجال لما ذكرنا قطعاً، ضرورة انه لو كان حال افراد العام مكشوفة لدى المتكلم وانه لا ينطبق على احد منها عنوان المخصص لكان التكلم بالدليل الخاص لغواً. ومما ذكرنا يظهر انه ليس المعيار في عدم جواز التمسك كون المخصص لفظياً، كما انه ليس المعيار في الجواز كونه لبياً، بل المعيار ما ذكر، فتامل فيه.

[استصحاب العدم الازلي]

تنبيه: بعد ما عرفت سقوط العام عن الاعتبار فيما شك في انطباق عنوان

الصغرى لا يرجع فيه الى عموم الكبرى.

لانا نقول: انما نسلم ذلك في القيد المنفصل مع القطع بعدم ابتناء عموم الكبرى على الفحص عن الصغريات، واما مع الانفصال والاحتمال فلا نسلم التقييد في العام بحسب الكبرى، لكن هل هذه المرجعية باقية بعد وجدان الخلاف في مورد فيما عداه من الموارد او انها ترفع بعد ذلك اذ ينكشف بذلك عدم فحص المتكلم وقد كان مبنى الحجية احتمال الفحص؟ الحق ان يقال، قد يكون حجية العموم في المصداق المشتبه من باب احتمال فحص المتكلم ثم تكلمه مبنياً على ذلك بالعموم، وهذا لا يتحقق الا في القضايا الخارجية دون الحقيقية، فاللازم السقوط بواسطة وجدان اتصاف بعض الافراد، وقد يكون الحجية من باب احتمال طريقية عنوان العام وكشفه النوعي عن حال الافراد في نظر المتكلم وسوقه العموم مبنياً على هذه الجهة، وهذا يتحقق في كلتا القضيتين، كما في «لعن الله بنى امية قاطبة» حيث يحتمل أن سوق هذا العموم مبنى على غلبة كون الانتساب الى هذه الشجرة ملازماً مع عدم ايمان صاحبه في نظر المتكلم، فاللازم البقاء على الحجية لان العام حينئذ من الطرق الظاهرية التي شانها الخطاء تارة والاصابة اخرى «منه».

المخصص من جهة الشبهة في المصداق فالمرجع في الفرد المشكوك فيه الى الاصل المنقح للموضوع لو كان، والا احدى القواعد الاخر من البرائة او الاحتياط او التخيير حسب اختلاف المقامات، وهذا لا اشكال فيه، كما انه لا اشكال في انه لو كان له حالة سابقة مع حفظ وجوده وشك في بقائها يحكم بواسطة الاستصحاب بكونه محكوماً بحكم العام او الخاص.

و انما الكلام في انه لو لم يكن له حالة سابقة مع حفظ وجوده فهل يكفي استصحاب العدم الازلي المتحقق بعدم الموضوع في جعله محكوماً بحكم العام او لا؟ مثلاً اذا شك في امارة انها قرشية اولا فهل يصح استصحاب عدم قرشيتها والحكم بان الدم الذي تراه بعد الخمسين محكوم بالاستحاضة اولا؟ قد يقال بالصحة، نظراً الى ان الباقي تحت العام لم يكن معنوياً بعنوان خاص، بل يكفي فيه عدم تحقق العنوان الخاص، وعدم الوصف لا يحتاج الى الموضوع الخارجي، ولذا قالوا: ان السالبة لا تحتاج الى وجود الموضوع بخلاف الموجبة، فالمرأة الموجودة لم تكن بقرشية قطعاً، فان النسبة بينها وبين قریش تتوقف على تحقق الطرفين، وعلى هذا كان احراز المشتبه بالاصل الموضوعي في غالب الموارد الا ماشذ ممكنا.

و فيه ان الاثر الشرعي لو كان مترتباً على عدم تحقق النسبة، او على عدم وجود الذات المتصفة، او على عدم الوصف للذات مع تجريدها عن ملاحظة الوجود والعدم لصح الاستصحاب، لتحقق الموضوع المعترف في باب الاستصحاب، واما لو كان الاثر مترتباً على عدم الوصف للموضوع مع عناية الوجود الخارجي فلا يمكن الاستصحاب الا بعد العلم بان الموضوع مع كونه موجوداً في السابق لم يكن متصفاً بذلك الوصف، واستصحاب عدم النسبة الى حين وجود الموضوع او استصحاب عدم تحقق الموضوع المتصف كذلك او استصحاب عدم الوصف للذات مع عدم ملاحظة الوجود والعدم كذلك لا يثمر في اثبات السالبة التي فرضناها موضوعة للاثر الا بالاصل المثبت ولا يبعد كون

المثال من قبيل الاول(١).

تذنيبات

الأول: لو اخذ في موضوع حكم رجحانه واستجاباه او جوازه من حيث هو كموضوع وجوب الوفاء بالنذر وكاطاعة الوالدين وامثال ذلك فلا بد في الاستدلال بدليل ذلك الحكم من اثبات رجحان ذلك الموضوع او جوازه، ولا يمكن ان يستكشف ذلك من عموم الدليل المذكور، فان التمسك بالعام يتوقف على احراز موضوعه، وهذا واضح، لكنه نسب الى بعض التمسك بعموم دليل وجوب الوفاء بالنذر للحكم بصحة الوضوء والغسل المنذورين بمايع مضاف لو شك في صحته وبطلانه، وربما يؤيد ذلك ما ورد من صحة الاحرام قبل الميقات والصيام في السفر اذا تعلق بها النذر، ويؤيده ايضاً حكمهم بصحة النافلة في وقت الفريضة اذا تعلق بها النذر.

والحق انه لا يجوز التمسك بالعام فيما شك من غير جهة تخصيصه، والوضوء والغسل بالماء المضاف لو كانا باطلين لم يلزم تخصيص في دليل النذر، فكيف يستكشف صحتهما من عموم دليل النذر، واما صحة الصوم في السفر بعد النذر والاحرام قبل الميقات كذلك بعد وجود الدليل على ذلك فبالجمع بين الدليل

(١) توضيح ذلك انه قد يستظهر من مناسبة الحكم والموضوع في بعض المقامات ان التأثير والفاعلية ثابت للموضوع المفروغ عن وجوده عند اتصافه بوصف، كما في قضية «اذا بلغ الماء قدر كرا لا ينجسه شيء» ولهذا لا يجدى استصحاب عدم الكرية من الازل، وقد يستظهر من المناسبة المذكورة ان التأثير ثابت لنفس الوصف، والموضوع المفروغ عن وجوده انما اعتبر لتقوم الوصف به كما في قوله عليه السلام: «المرأة ترى الدم الى خمسين الا ان تكون قرشية» حيث ان حيضية الدم الى ستين انما هي من خاصية التولد من قرش، لا ان المرأة لها هذه الخاصية بشرط التولد، فانثناء هذا الوصف موجب لنقيض الحكم ولو كان بعدم الموضوع، ولهذا يكون استصحاب العدم الازلي نافعاً «منه».

المفروض ودليل الوفاء بالنذر اما باستكشاف رجحانها الذاتي (١) وانما المانع في تعلق الامر بالاستجابي او الوجوبي بالعنوان الاولي، واما بصيرورتها راجحين بنفس النذر بعد ما لم يكونا كذلك، لكشف دليل صحتها عن عروض عنوان راجح ملازم لتعلق النذر بهما، واما بالالتزام بالتخصيص في عموم دليل النذر المقتضى لعدم انعقاده الا فيما اذا كان المنذور راجحاً، وعلى الاخير يقصد التقرب بامثال امر النذر، ولا يضر تحقق القدرة بنفس الامر، كما حقق في محله، واما صحة النافلة في وقت الفريضة بالنذر وان قلنا بكونها محرمة بدونه فلا نذر يخرج لها عن موضوع الحرمة، فلان مانع لرجحانها حينئذ فيعمها دليل الوفاء بالنذر.

ان قلت: خروج النافلة المفروضة عن كونها محرمة يتوقف على تعلق الوجوب بها، وهو يتوقف على خروجها عن كونها محرمة، وهذا دور.

قلت: خروجها عن موضوع الحرمة لا يتوقف على تعلق الوجوب الفعلي، بل يكفي كونها بحيث لولا جهة عروض الحرمة لكانت واجبة وهذه القضية التعليقية متحققة بالنذر قطعاً، ووجه خروجها بعد صدق هذه القضية التعليقية عن موضوع الحرمة ان النافلة المحرمة هي النافلة التي لولا عروض جهة الحرمة كانت متصفة بالنفل الفعلي، فتدبر فيه جيداً.

الثاني: لو ورد عام و علمنا بعدم كون فرد محكوماً بحكم العام ولكن نشك في كونه فرداً له حتى يكون تخصيصاً، او ليس بفرد له، مثلاً لو علمنا بعدم وجوب اكرام زيد ونشك في انه عالم حتى يكون تخصيصاً في العام المقتضى

(١) فيه ان مطلق الرجحان الذاتي وان لم ينضم اليه الامر التشريعي غير كاف في صحة النذر، لعدم تحقق الطاعة مع عدم الجعل المذكور، وما لم يتحقق الطاعة لم يتعد النذر، الا ترى عدم صحة نذر صلاة الظهر في اربع ركعات من آخر الوقت، ومن هنا يظهر الاشكال في صحة نذر النافلة في وقت الفريضة، فينحصر الجواب في سائر الامثلة في الوجه الاخير وهو التخصيص «منه».

لوجوب اكرام العلماء، او ليس بعالم فهل يحكم بواسطة عموم العام بعدم دخول ذلك الفرد المعلوم الحكم في افراد العام او لا؟.

يظهر من كلماتهم التمسك باصالة عموم العام واستكشاف ان الفرد المفروض ليس فرداً له، اذ بعد ورود الدليل على وجوب اكرام كل عالم يصح ان يقال: كلّ عالم يجب اكرامه، وينعكس بعكس النقيض الى قولنا: كل من لا يجب اكرامه ليس بعالم، وهو المطلوب، ومن ذلك استدلالهم على طهارة الغسالة بانها لا تنجس المحل، فان كانت نجسة غير منجسة لزم التخصيص في قضية «كل نجس ينجس» وامثال ذلك غير عزيز في كلماتهم وكلمات شيخنا المرتضى «قدس سرّه»، هذا.

ولكن للتأمل فيه مجال، لامكان ان يقال: ان التمسك باصالة عدم التخصيص عند العقلاء مخصوص بحال الشك في ارادة المتكلم، فلو كان المراد معلوماً ويشك في كيفية استعمال اللفظ لم يُعلم من بناء العقلاء التمسك بها، وهذا نظير ما يقال من ان الاصل في الاستعمال الحقيقية عند تميز المعنى الحقيقي من المجازي والشك في ارادة المعنى الحقيقي، واما لو علمنا بمراد المتكلم ولم نعلم بانه معنى حقيقى للفظ او مجازي فبناء المشهور على عدم التمسك باصالة الحقيقة، وبالجملة يمكن التفكيك بين الموردين في التمسك، وبعد امكان ذلك يكفي في عدم جواز التمسك في بناء العقلاء (١).

الثالث: الحكم المتعلق بالعام اذا علل بعلّة لو علم بعدم العلة في بعض افراد العام يقيّد مورد الحكم بغيره، واما لو شك في ذلك فيتمسك بظاهر العموم ويستكشف وجود العلة في الافراد المشكوك فيها، ومن هنا علم ان تقييد مورد

(١) ولكن الانصاف الفرق بين التمسك باصالة الحقيقة في مورد القطع بالمراد لان المراد الجدي هناك معلوم بخلاف المقام فيصح التمسك باصالة العموم لتعيين المراد الجدي ولازم ذلك كشف حال الموضوع «منه».

الحكم بواسطة العلة المنصوصة ليس بمثابة ورود موضوع الحكم مقيداً من اول الامر، فلو قال اكرم العلماء العدول لم يصح لنا التمسك به في مشكوك العدالة والفسق واما لو قال اكرم العلماء فانهم عدول فلو شككنا في عدالة فرد نحكم بعدالته بحكم القضية، فان الظاهر منها تحقق العدالة في كل فرد من العلم.

[في التمسك بالعام قبل الفحص]

فصل: هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن مخصّصه؟، فيه خلاف، الاقوى عدم الجواز، لعدم سيرة العقلاء على التمسك مادام العموم في معرض ان يكون له مخصّص بحيث لو تفحص عنه لظفر به، ولا اقل من الشك فيه ويكفي ذلك في عدم الحجية، نعم العمومات التي ليست في معرض ذلك كغالب العمومات الواقعة في السنة اهل المحاورة لا شبهة في ان السيرة التمسك بها بلا فحص عن المخصّص، وهذا مما لا ينبغي الاشكال فيه.

انما الاشكال في ان بنائهم على الفحص في القسم الاول هل من قبيل الفحص عن المعارض كما يجب الفحص عن معارض الخبر الجامع لشرائط الحجية، او من جهة احراز شرط الحجية؟ لا يبعد ان يكون الفحص من قبيل الثاني (١) فانه بعد ما يرى من حال المتكلم ذكر قرائن كلامه غير متصلة به غير مرة فحال المخصّص المنفصل في كلامه تصير كحال المتصل في كلام غيره، فكما انه لا يجوز التمسك بالعام قبل احراز عدم المخصّص المتصل اما بالعلم او بالاصل فكذلك لا يجوز التمسك به قبل احراز عدم المخصّص المنفصل في كلام المتكلم المفروض، فلما كان الاصل غير جار الا بعد الفحص عن مظان الوجود يجب الفحص عن المخصّص.

وتظهر الثمرة فيما اذا اطلع على مخصّص مردد بين الاقل والاكثر فعلى الاول

(١) بل الاقوى ان يكون من قبيل الاول كما مر في بعض الحواشي المتقدمة «منه».

يؤخذ بالمتيقن من التخصيص ويرجع الى عموم العام في غيره، وعلى الثاني يسرى اجماله الى العام، وقد تقدم بعض الكلام في ذلك :

[في الخطاب الشفاهي]

فصل: هل الخطابات الشفاهية من قبيل «يا ايها الذين آمنوا» تختص بالمشافهين والحاضرين لمجلس الخطاب، او تعم الغائبين والمعدومين؟ والذي يمكن ان يكون محلاً للكلام ومورداً للبحث بين الاعلام امور:

احدها: هل يصح الخطاب للمعدومين والغائبين بالالفاظ الدالة عليه وتوجيه الكلام نحوهم او لا؟.

والثاني: هل يصح تعلق الحكم بالمعدومين كما يصح تعلقه بالموجودين او لا؟.

و الثالث: هل الالفاظ المشتملة على الخطاب تعم غير المشافهين بعد الفراغ عن الامكان او لا؟.

و النزاع على الاولين عقلي وعلى الثالث لفظي .

اذا عرفت ذلك فنقول: لا اشكال في عدم صحة التكليف فعلا على نحو الاطلاق للمعدوم، كما انه لا اشكال في عدم صحة توجيه الكلام نحوه بداعي التفهيم فعلاً، سواء كان بالاداة الدالة على الخطاب ام بغيرها، وهذا لا يحتاج الى بيان وبرهان، واما انشاء التكليف فعلاً لمن يوجد بملاحظة زمان وجوده واستجماعه ساير شرائط التكليف فهو بمكان من الامكان، نظير انشاء الوقف فعلاً للطبقات الموجودة بعد ذلك في الازمنة اللاحقة بملاحظة ظرف وجودها، كما ان توجيه الخطاب نحو المعدوم لا لغرض التفهيم بل لاغراض أخر بعد تنزيهه منزلة الموجود خال عن الاشكال، كمن يخاطب ولده الميت او اباه الميت تأسفاً وتحسراً، ولا يوجب التجوز اللغوي في الاداة الدالة على الخطاب كما لا يخفى، والظاهر ان توجيه الخطاب نحو المعدوم حين الخطاب بملاحظة ظرف وجوده

وصيرورته قابلاً للمخاطبة لا اشكال فيه، فيكون حال النداء المشروط بوجود المنادى -بالفتح- كالوجوب المشروط بوجود من يجب عليه، نعم نفس هذا النداء الصادر في زمان عدم وجود المنادى -بالفتح- لا يمكن ان يكون موجباً لتفهمه حتى في زمان وجوده، لعدم ثباته وبقائه في الخارج الى ذلك الزمان، بل يحتاج الى شيء آخر يحكى عنه، كالكتابة التي تبقى الى حال وجوده، ومثل ذلك .

اذا عرفت ذلك فنقول: لو كان الكلام في التكليف للمعدوم على نحو الاطلاق وكذا الخطاب لهم بغرض التفهم فعلا فلا اشكال في عدم امكانه عقلاً، وان كان على نحو آخر مريبانه فالظاهر ايضاً عدم الاشكال في امكانه، واما دلالة الفاظ الكتاب العزيز على شمول التكليف والخطابات للمعدومين ايضاً على نحو ما تصورنا فلا يبعد دعوها، حيث انزل لانتفاع عامة الناس الي يوم القيمة، وما كان هذا شأنه بعيد جداً ان يكون خطباته والتكاليف المشتمل هو عليها مختصة بطائفة خاصة، ثم علم من الخارج اشتراك سائر الطوائف معها في التكليف فتدبر.

ثم انهم ذكروا العموم الخطابات الشفاهية ثمرتين:

احديهما، حجية ظهور خطابات الكتاب لنا ايضاً كما انها حجة للمشافهين . وفيه اولا ان هذا مبني على اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه كما يظهر من المحقق القمي «قدس سره» وقد ذكر في محله عدم صحة المبني، وثانياً لا ملازمة بين كون المشافهين مخصوصين بالخطاب وكونهم مخصوصين بالافهام، بل الناس كلهم مقصودون بالافهام الى يوم القيمة وان قلنا بعدم شمول الخطاب الا لخصوص المشافهين .

الثانية، صحة التمسك باطلاق الكتاب لمن وجد وبلغ منا وان كان مخالفاً في الصنف مع تمام المشافهين، وتقريب ذلك انه لو خصصنا الخطابات الواردة في القرآن العزيز بهم فلا بد في اثبات التكاليف الواردة فيه لنا من التمسك

بدليل الاشتراك ، وهو لا ينفذ الا بعد احراز كل ماله دخل في التكليف المتوجه اليهم ، فاذا احتملنا ان التكليف المتوجه اليهم كان مشروطاً بشرط كانوا واجدين له دوننا فلا يثمر دليل الاشتراك في التكليف .

فان قلت : يدفع الشرط المحتمل باصالة الاطلاق ، لان المفروض عموم حجيتها بالنسبة اليها ، فيثبت التكليف بضميمة دليل الاشتراك .

قلت : اصالة الاطلاق لا تجرى بالنسبة الى الامر الموجود الذي يحتمل دخله في التكليف ، والسري في ذلك انه على تقدير شرطيته لا يحتاج الى البيان اذ لا يوجب عدم بيان شرطيته على تقدير كونه شرطاً نقضاً للغرض .

وفيه أنه ليس في الخارج امر يشترك فيه جميع المشافهين الى آخر عمرهم ولا يوجد عندنا وحينئذ لو احتملنا اشتراط شيء يوجد في بعضهم دون آخر ، او في بعض الحالات دون بعض يدفعه أصالة الاطلاق ، والله أعلم بالصواب .

[في العام المتعقب بضمير البعض]

فصل : هل تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده يوجب تخصيصه به او لا ؟ فيه خلاف ، ولا بد من ان يكون محل الخلاف ما اذا كان هناك قضيتان احدهما ذكر فيها اللفظ الدال على العموم والاخرى ذكر فيها ضمير يرجع اليه مع امكان شمول الحكم في القضية الاولى لتمام افراد العام والعلم بعدم شموله لها في الثانية ، مثال ذلك قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى - فوله تعالى - وبعولتهن احق بردهن (١) » ، حيث ان الحكم في القضية المشتملة على الضمير متعلق بخصوص الرجعيات ، فيدور الامر بين التصرف في العام بحمله على البعض ، او التصرف في الضمير بارجاعه الى بعض مدلول ما ذكر سابقاً ، مع كون الظاهر منه ان يرجع الى ما هو المراد من اللفظ الاول .

و الحق ان يقال لو دار الامر بين احد التصرفين في الكلام تصير القضية المذكورة اولا مجملة، لان القضيتين لاشتمال الثانية على الضمير الراجع الى الموضوع في الاولى في حكم كلام متصل واحد، وقد ذكر في محله انه لو ذكر في الكلام الواحد ما يصلح لصرف سابقه عن ظاهره يصير مجملاً، ولكن يمكن ان يقال: ان مجرد القطع باختصاص الحكم المذكور في الثانية ببعض افراد العام لا يوجب التصرف في احدى القضيتين في مدلولهما اللفظي، بل يصح حمل كلتا القضيتين على ارادة معنهما اللغوي في مرحلة الاستعمال، مع الالتزام بخروج بعض افراد العام في الثانية عن الارادة الجدية، كما انه لو كان في القضية الثانية الاسم الظاهر مكان الضمير مثل. «وبعولة المطلقات» فان مجرد العلم بخروج بعض الافراد من القضية الثانية لا يوجب الاجمال في الاولى، فكذلك حال الضمير من دون تفاوت فتدبر جيداً.

[في تخصيص العام بالمفهوم المخالف]

فصل: اختلف في جواز تخصيص العام بالمفهوم المخالف بعد الاتفاق على الجواز في المفهوم الموافق، ومجمل الكلام فيه ان اظهر ما قيل فيه بالمفهوم القضية الشرطية، وقد قلنا في محله: ان ظهورها في مدخلية الشرط لثبوت الحكم مما لا يقبل الانكار، واما دلالتها على الحصر فهي قابلة للانكار، والمدعي للمفهوم لا بد له من ادعاء دلالتها على الحصر، وان سلمت هذه الدلالة فلا اشكال في انها ليست بالمرتبة التي لا يصلح رفع اليد عنها بواسطة عام او اطلاق ونحوهما. اذا عرفت ذلك فنقول: اذا ورد عام وقضية شرطية دالة بمفهومها على خلاف الحكم الثابت في العام لبعض افراده فان كان المفهوم اخص مطلقاً فالحق تخصيص العام به، فان التعارض وقع بين عموم العام ودلالة القضية على اناطة الحكم بالشرط، ولو لم نقل بالحصر، فان العام يدل على ان الحكم لكل فرد من دون الاناطة بشيء، ومقتضى القضية اناطته به، وظهور القضية في

ذلك اقوى من ظهور العام كقوله عليه السّلام: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء»^(١) وقوله عليه السّلام: «اذا بلغ الماء قدر كرا لا ينجسه شيء»^(٢) واما ان كان بينها عموم من وجه كالدليل الدالّ على عدم انفعال الجاري مطلقاً ومادل على توقف عدم الانفعال على الكرية فالحق رفع اليد عن المفهوم، لان العام المذكور يعارض حصر الشرط لا اصل الاشتراط، لعدم المنافاة بين كون الكرية شرطاً وكون الجريان شرطاً آخر، وقد عرفت ان دلالة القضية الشرطية على حصر العلة على فرض الثبوت ليست بدلالة قوّة، وحينئذٍ فهل يرفع اليد عن المفهوم مطلقاً بحيث لو احتملنا سبباً ثالثاً لعدم الانفعال لا تكون القضية الشرطية دالة على نفيه او يرفع اليد في خصوص ما ورد الدليل، وجهان.

[في تخصيص الكتاب بخبر الواحد]

فصل: هل يجوز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد المعتبر او لا؟ مقتضى القاعدة الاول، لان الخاص بواسطة دليل اعتباره يصلح لان يكون قرينة على التصرف في العام بخلاف العكس، وكون العام قطعي الصدور لا ينافي جواز رفع اليد عن عمومه بعد ورود الخاص المعتبر، لان هذا الجمع مما يشهد بصحته العرف، وقد ادعوا سيرة الاصحاب على العمل بالاخبار الاحاد في قبال العمومات الكتابية الى زمن الائمة عليهم السّلام، هذا.

ولكن العمدة في المقام الاخبار الكثيرة المتواترة على ان الاخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها او ضررها على الجدار او انها زخرف او انها مما لم يقل به الامام عليه السّلام.

(١) الوسائل، الباب ١ من ابواب الماء المطلق، الحديث ٩، ج ١، ص ١٠١.

(٢) الوسائل، الباب ٩ من ابواب الماء المطلق، الحديث ٢٠١، ج ١، ص ١١٧، ولفظ

الحديث: «اذا كان الماء قدر كرا لم ينجسه شيء».

و الجواب عنها بعد القطع بورود اخبار كثيرة مخالفة لعمومات الكتاب واطلاقه منهم عليهم السّلام بجمل الاخبار المانعة من الاخذ بمخالف الكتاب على غير المخالفة على نحو العموم والخصوص ومثله، كما اذا ورد الخبر في مقابل الكتاب بحيث لا يكون بينهما جمع عرفي، وعدم وجود مثله في الاخبار التي بايدنا لا ينافي وجوده في ذلك الزمان، وما وصل بايدنا انما يكون بعد تهذيبه مما يخالف الكتاب بالمعنى الذي ذكرنا.

ويمكن حمل مورد الاخبار المانعة على ما لا يشمل دليل الحجية مثل ما ورد في اصول العقائد او خبر غير الثقة.

[في دوران الامرين النسخ والتخصيص]

فصل: العام و الخاص اما ان يكونا متقارنين واما ان يكونا مختلفين بحسب التاريخ، وعلى الثاني اما ان يكون العام مقدماً على الخاص او بالعكس، لا اشكال في التخصيص في الصورة الاولى، كما ان الظاهر كذلك في الصورتين الأخيرتين لو كان ورود الثاني قبل حضور وقت العمل بالاول، فان الالتزام بالنسخ قبل حضور وقت العمل وان لم يكن بمستحيل بناء على امكان وجود المصلحة في جعل حكم ونسخ ذلك قبل زمان العمل به لكنه بعيد، بخلاف التخصيص فانه شائع متعارف فيحمل الكلام عليه.

و اما لو كان ورود احدهما بعد مضي زمان العمل بالاول، فان كان المقدم خاصاً فالعام المتأخر يمكن ان يكون ناسخاً له ويمكن ان يكون الخاص المقدم مخصصاً للعام، وتظهر الثمرة في العمل بعد ورود العام فانه على الاول على العام وعلى الثاني على الخاص، والظاهر ايضاً البناء على التخصيص لشيوعه وندرة النسخ، واما لو كان المقدم عاماً والمؤخر خاصاً فيشكل الحمل على التخصيص، من حيث استلزام ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو وان لم يكن محالاً، من جهة امكان وجود مصلحة في ذلك، لكنه بعيد، نظير النسخ

قبل حضور وقت العمل، واشكل من ذلك حمل الخاص الوارد في اخبار الائمة عليهم السلام المتأخر عن العام على النسخ مع كثرته، وكذلك حال المقيدات الواردة في كلامهم عليهم السلام بالنسبة الى المطلقات، فان الالتزام بالنسخ في جميع هذه الموارد الكثيرة في غاية الاشكال نعم الخاص المتأخر عن العام في كلام النبي صلى الله عليه وآله حمله على النسخ ليس ببعيد، فيرجح على التخصيص، لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا محيص عن حمل الخاص المتأخر في كلام الائمة عليهم السلام على التخصيص ايضاً، ولو كان وارداً بعد مضي زمان العمل بالعام، والالتزام بان حكم العام الى زمان صدور الخاص كان حكماً ظاهرياً للمكلفين اقتضت المصلحة ان يجعل لهم ذلك ولا يكشف لهم الواقع الى حين صدور الخاص، وهذا غير بعيد بعد العلم بانه في الشرع احكام ظاهرية وواقعية فتدبر جيداً.

ثم انه لو بنينا على تقديم التخصيص على النسخ في تمام الصور المذكورة فلا اشكال في مجهول التاريخ، واما لو بنى على النسخ في الخاص المتأخر بعد مضي زمان العمل بالعام فلو شك في تاريخهما او علم تأخر الخاص في الجملة لكنه لم يعلم انه ورد بعد حضور وقت العمل بالعام او قبله فالوجه الرجوع الى الاصول العملية، لان الشرط في الحمل على التخصيص عدم مضي زمان العمل بالعام، كما ان الشرط في النسخ مضي زمان العمل به، وما لم يحرز احد الشرطين لا يجوز الحمل على احدهما، وبمجرد اغلبية التخصيص وندرة النسخ وان كان يوجب الظن بالاول دون الثاني لكنه لا دليل على اعتبار هذا الظن، والله العالم.

[في المطلق والمقيد]^(١)

فصل: فيما وضع له بعض الالفاظ

فإنها اسم الجنس كالانسان و البقر والفرس والضرب والضارب وغير ذلك ،
مما هو نظيرها، اعلم ان المفهوم العام قد ينقسم الى الاقسام الخارجية كقولنا
الانسان اما ابيض واما اسود، وقد ينقسم الى اقسام ذهنية كقولنا الانسان اما
مطلق اي غير مشروط بشيء، او مقيد بشيء، او مقيد بعدم شيء، والمقسم
وان كان في الواقع القسم الاول من هذه الاقسام الا انه لم يلاحظ كيفية ثبوته
في ذهن اللاحظ، بل اخذ مرآة لما يتحقق في ذهن آخر، وقد ينقسم الى موجود
ومعدوم، والموجود اعم من أن يكون في الذهن او في الخارج، وكذلك المعدوم،
كما تقول الانسان اما موجود واما معدوم، والموجود اما موجود في الذهن او في
الخارج، والموجود في الذهن اما كذا واما كذا، والموجود في الخارج اما كذا
واما كذا.

اذا عرفت هذا فنقول: الموضوع له في اسماء الاجناس هو المفهوم المعرى عن
الوجود والعدم والذهن والخارج، فضلاً عن كيفية الوجود في الذهن من
الاطلاق والتقييد، وكيفية الوجود في الخارج من الطول والقصر والسواد
والبياض ونحو ذلك، والشاهد على ذلك هو الوجدان لحاكم بصحة تقسيم مفاد
لفظ الانسان بنحو ما قسمناه اخيراً من دون عناية، والله اعلم بالصواب.

(١) هذا البحث مما زيد على الكتاب في الطبعة الثالثة المنقحة في زمن المصنف

ومنها علم الجنس:

كاسامة، و المشهور انه موضوع للطبيعة لا بما هي هي، بل بما هي متعينة بالتعيين الذهني، ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون اداة التعريف، واستشكل على هذه المقالة شيخنا الاستاذ «قدس سره» بما محصله انه لو كان كذلك لما صح حمله على الافراد بلا تصرف وتجريد ضرورة ان المفهوم مع ملاحظة وجوده في الذهن كلي عقلي لا ينطبق على الخارج، مع انا نرى صحة الحمل بلا عناية وتصرف اصلاً، مع ان وضعه لمعنى يحتاج الى تجريده عن الخصوصية عند الاستعمال لا يصدر عن جاهل فضلاً عن الحكيم انتهى (١).

اقول: وفيما افاده نظر لا مكان دخل الوجود الذهني على نحو المرآتيه في نظر اللاحظ، كما انه ينتزع الكلية عن المفاهيم الموجودة في الذهن لكن لا على نحو يكون الوجود الذهني ملحوظاً للمتصور بالمعنى الاسمي، اذ هي بهذه الملاحظة مبيانة مع الخارج ولا تنطبق على شيء، ولا معنى لكلية شيء لا ينطبق على الخارج اصلاً. اذا عرفت هذا فنقول: ان لفظ اسامة موضوع للاسد بشرط تعينه في الذهن على نحو الحكاية عن الخارج، ويكون استعمال ذلك اللفظ في معناه بملاحظة القيد المذكور كاستعمال الالفاظ الدالة على المعاني الحرفية، فافهم وتدبر.

ومنها النكرة: نحو رجل في قوله تعالى: «وجاء رجل» (٢) او قولنا جئني برجل، وقد يقال بجزئية الاول وكلية الثاني، اما جزئية الاول فواضحة، واما كلية الثاني فلان المادة تدل على الطبيعة الكلية والتونين على مفهوم الوحدة وهو ايضاً كلي، وضم الكلي الى الكلي لا يصيره جزئياً، فمعنى رجل على هذا طبيعة الرجل مع قيد الوحدة، وهذا يصدق على افراد الطبيعة المقيدة في عرض واحد،

(١) الكفاية: ج ١، ص ٣٧٩.

(٢) سورة القصص، الآية ٢٠.

وعدم صدقه على اثنين فصاعداً انما يكون لعدم المصدقية، كما ان مفهوم الانسان لا يصدق على البقر مثلاً هذا.

و لكن يمكن دعوى كون النكرة مستعملة في كلا الموردين بمعنى واحد، وانه في كليهما جزئى حقيقي، بيانه نه لا اشكال في ان الجزئية والكلية من صفات المعقول في الذهن، وهو ان امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئى والا فكلى، وجزئية المعنى في الذهن لا تتوقف على تصوره بتمام تشخصاته الواقعية، ولذا لو رأى الإنسان شبحاً من البعيد وتردد في انه زيد او عمرو بل انسان او غيره لا يخرج هذا التردد عن الجزئية، وكون احد الاشياء ثابتاً في الواقع لا دخل له بالصورة المنتقشة في الذهن، فاذا كان هذه الصورة جزئية كما في القضية الاولى فكذلك الصورة المتصورة في القضية الثانية، اذ لا فرق بينها الا في ان التعيين في الاولى واقعى وفي الثانية بيد المكلف، وعدم امكان وجود الفرد المردد في الخارج بدهاة عدم معقولية كون الشيء مردداً بين نفسه وغيره لا ينافى اعتبار وجوده في الذهن، كما يعتبر الكسر المشاع مع عدم وجوده بوصف الاشاعة في الخارج.

ومنها المعرف باللام و المعروف بين اهل الادبية ان اللام او الهياة الحاصلة منها ومن المدخول موضوعة لتعريف الجنس، وللعهد باقسامه من الذهني والذكرى والحضورى، وللاستغراق، والظاهر ان اقسام العهد راجعة الى معنى واحد وهو المعهودية في الذهن، غاية الامر ان منشأ العهد قد يكون هو الذكر، وقد يكون الحضور، وقد يكون غيرهما، بل يمكن ان يقال: ان مرجع الجنس والاستغراق ايضاً الى ذلك، وتوهم ان المعهود الذهني كلى عقلي ولا موطن له الا الذهن ولا ينطبق على الخارج مدفوع لما مر آنفاً في علم الجنس.

[مقدمات الحكمة]

ثم انه قد ظهر ان اسم الجنس وضع للمقسم بين المطلق والمقيد، وكذا

النكرة وان قلنا بجزئيتها، انما الكلام في المقام في انه عند عدم قرينة على احدى الخصوصيتين من الاطلاق والتقييد هل يحتاج الى مقدمات في الحمل على الاطلاق او لا؟ قد يقال بالاول وبيانه انه لا اشكال في ان الاصل في كل كلام صادر عن كل متكلم صدوره بغرض الافادة وتفهم المعنى، ولا يكفي هذا المقدار لتعيين الاطلاق في المقام اذ لا يثبت بهذا الا ارادة الطبيعة المهملة، وقد فرضنا انها قابلة للاطلاق والتقييد، فاللازم في المقام احراز كون المتكلم بصدده بيان تمام مراده الجدي، وبعد احراز هذه الحالة للمتكلم نقول: لو كان للمراد الجدي قيد لكان اللازم ذكره، فحيث لم يذكر القيد يعلم ان المراد بحسب الجدي هو المطلق الخالي عن القيد، وعليهذا فالحمل على الاطلاق بعد الفراغ عن الاصل المتقدم يتوقف على امور: منها كونه في مقام بيان تمام مراده الجدي، ومنها عدم ذكر قيد في الكلام. ومنها عدم انصراف اللفظ الى مقيد، ومنها انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب على قول يأتي ويأتي الخدشة فيه ان شاء الله تعالى هذا.

ويمكن ان يقال بعدم الحاجة الى احراز كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد في الحمل على الاطلاق عند عدم القرينة، بيانه ان المهملة مرددة بين المطلق والمقيد، ولا ثالث، ولا اشكال انه لو كان المراد المقيد يكون الارادة متعلقة به بالاصالة، وانما ينسب الى الطبيعة بالتبع لمكان الاتحاد، فنقول: لو قال القائل جئني بالرجل او برجل يكون ظاهراً في ان الارادة او لا وبالذات متعلقة بالطبيعة، لا ان المراد هو المقيد ثم اضاف ارادته الى الطبيعة لمكان الاتحاد، وبعد تسليم هذا الظهور تسرى الارادة الى تمام الافراد، وهذا معنى الاطلاق.

ان قلت: ان المهملة ليست قابلة لتعلق الارادة الجدية بها، كيف؟ وقد فرضناها مرددة بين المطلق والمقيد، ولا يعقل كون موضوع الحكم مردداً عند الحاكم، فنسبة الارادة الى المهملة عرضية في كل حال، فيبقى تعيين الاطلاق

بلا دليل.

قلت: عروض الاطلاق للمهملة ليس كعروض القيد لها في الاحتياج الى الملاحظة، والا لزم عدم الحمل على الاطلاق حتى بعد احراز كونه في مقام البيان، لعدم الترجيح بعد كونه بمثابة ساير القيود، فاذا فرضنا عدم دخل شيء سوى المهملة في تعلق الحكم يحصل وصف الاطلاق قهراً وان لم يكن ملحوظاً للحاكم، وبعبارة اخرى وصف الاطلاق متقوم بعدم لحاظ قيد في المهملة وان لم يكن الاطلاق ايضاً ملحوظاً بنفسه.

ان قلت: سلمنا لكنه من الممكن تقدير القيد او جعل الطبيعة مرآة للمقيد ويحتاج في نفي هذين الى احراز كونه بصدد البيان.

قلت: يمكن نفي كل من الامرين بالظهور اللفظي ولو لم يحرز كونه بصدد البيان كما لا يخفى على المتأمل.

ثم ان وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يضر بالحمل على الاطلاق ما لم يصل الى حد الانصراف، سواء قلنا بعدم الاحتياج الى احراز كون المتكلم بصدد البيان، كما مر بيانه، او قلنا بالاحتياج اليه، اما على الاول فواضح، واما على الثاني فلانه بعد فرض كونه كذلك فاللازم ان يكون اللفظ الملقى الى المخاطب كاشفاً عن تمام مراده، وهذا ملازم لصحة حكم المخاطب بان هذا تمام مراده، والمفروض عدم صحة حكم المخاطب بكون القدر المتيقن تمام مراده، فيقال لو كان مراده مقصوراً على المتيقن لبيته لكونه في مقام البيان، كما هو المفروض، وحيث لم يبينه يكشف ان مراده نفس الطبيعة مطلقاً، ويشهد لذلك انه لم يعهد من احد من اهل اللسان التوقف في حمل المطلقات الواردة في الموارد الخاصة والاقتصار عليها فقط لانبها المتيقن، بل يتجاوزون عنها حتى انه قد اشهر ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد.

اشكال، و دفع، اما الاول: فهو انه اذا كان الحمل على الاطلاق بمؤنة المقدمات على كلا الطريقتين فيلزم بطلانها فيما اذا ورد بعد المطلق مقيد منفصل

موافقاً كان او مخالفاً وعدم امكان دفع ما سواه من القيود المحتملة بالاطلاق، بيانه اما على طريقة المشهور فهو ان من جملة المقدمات عندهم كون المتكلم في مقام البيان، وبعد ظهور المقيد منفصلاً يعلم انه لم يكن بصدده، واما على ما ذكرنا فلانه بعد ما علم بصدور القيد المنفصل ينكشف احد الامرين: اما تبعية ارادته المتعلقة بالطبيعة، واما اخذ الطبيعة مرآة ومعرفاً للمقيد.

و اما الثاني: فهو ان الاطلاق سواء على طريقة القوم أم على طريقنا انما يلاحظ بالنسبة الى المراد الاستعمالي، واما تطبيق الاستعمالي مع الجدى فانما يحرز باصل عقلائي آخر، وظهور القيد انما ينكشف به عدم التطابق في هذا المورد، مع بقاء الاستعمالي مطلقاً، والاصل العقلائي في غير هذا المورد بحالهما.

[في حمل المطلق على المقيد]

فصل: اذا ورد مطلق و مقيد؛ فاما يكونان متخالفين في الايجاب والسلب، واما متوافقين، لا محيص عن التقييد في الاول كاعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة، سواء كان النهي بعنوان الكراهة او الحرمة، لان الظاهر من قوله: لا تعتق رقبة كافرة مثلاً تعلق النهي بالطبيعة المقيدة، لا باضافتها الى القيد، فلو كان مورد الامر هو المطلق لزم اجتماع الراجحية والمرجوحية في مورد واحد، نعم لو احرز ان الطبيعة الموجودة في المقيد مطلوبة كما في العبادة المكروهة فاللازم صرف النهي الى الاضافة بحكم العقل، وان كان خلاف الظاهر.

و اما الثاني فان لم يحرز وحدة التكليف فالمتعين حمل كل منها على التكليف المستقل اخذاً بظاهر الامرين، وان احرز وحدته فان كان الاحراز من غير جهة وحدة السبب فيدور الامر بين حمل الامر المتعلق بالمطلق على ظاهره من الوجوب والاطلاق، والتصرف في الامر المتعلق بالمقيد، إما هيأةً بحملها على الاستحباب، وإما مادةً برفع اليد عن ظاهر القيد من دخله في موضوع الوجوب وجعله اشارة الى الفضيلة الكائنة في المقيد، وبين حمل المطلق على المقيد،

وحيث لا ترجيح لاحدها لاشترار الكل في مخالفة الظاهر فيتحقق الاجمال، وان كان الاحراز من جهة وحدة السبب فيتعين التقييد، ولا وجه للتصرف في المقيد باحد النحويين، فانه اذا فرض كون الشيء علة لوجوب المطلق فوجود القيد اجنبي عن تأثير تلك العلة، فلا يمكن ان يقال ان وجوب المقيد معلول لتلك فلا بد له من علة اخرى، والمفروض وحدتها، وكذا كون الشيء علة لوجوب المطلق ينافي كونه علة الاستحباب للفرد الخاص، اذ استناد المتباينين الى علة واحدة غير معقول، هذا.

وقد عرفت مما ذكرنا انه لا بد في حمل المطلق على المقيد من احراز وحدة السبب، ولا يكفي احراز وحدة التكليف مع عدم احراز وحدة السبب كما ذهب اليه المشهور، ولعل وجهه ما ذكره شيخنا المرتضى «طاب ثراه» في باب التعادل والتراجيح من انه اذا دار الامر بين التقييد ومخالفة ظاهر آخر فالتقييد اولى، لان ظهور المطلق متقوم بعدم البيان فبورود ما يصلح للبيانية يصير موهوناً^(١)، وفيه ما لا يخفى، نعم يتم ما ذكره بناء على ما احتملناه سابقاً من المعاملة مع القيود المنفصلة في كلام الشارع معاملة القيود المتصلة في كلام غيره، لكن اللازم منه سراية الاجمال من المقيد المنفصل المردد بين الاقل والاكثر مفهوماً الى المطلق ولا يلتزمون به «تم بالخير».

(١) الفرائد، عند البحث عن المرحجات في الدلالة، طبعة المؤسسة، ص ٧٩٢. وطبعة

تعليقات

شيخ الفقهاء والاصوليين

آية الله العظمى الشيخ الأراكي «دام ظلّه» على مباحث الألفاظ من دررالفوائد

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسّلام على خير خلقه محمّد وآله الطاهرين، ولعنة الله على اعدائهم اجمعين، من الآن الى يوم الدين.

و بعد فهذه نبذة من المطالب استفدتها من بحث شيخ الطائفة الامامية ورئيسهم، مولانا آية الله الحاج الشيخ عبدالكريم اليزدي الحائري، حين بحثه عن الاصول، وقد ابرزتها بصورة التعليقة على كتابه المستطاب المسمى بالدرر، وارجو من الله سبحانه ان يمن عليّ بالاتمام والتسديد. واني وان كنت غير اهل لهذا الشأن لقلّة الاستعداد، مضافاً الى ضيق الوقت، ولكن اعتمادي على توجه الحضرة المقدسة الفاطمية، والعتبة المطهرة المعصومية، على ساكنتها وآبائها الاطهار واخيها وابنائها المعصومين الابرار آلاف التحية والتسليم من رب البرية، حيث اتفق ذلك في جوار تلك البقعة المنورة مع توسلي باذيال لطفهم، فان جاء مطلوباً كان من بركات تلك القبة المنورة، والا فن سوء حظي وقلة استعدادي.

(١٥، ص ٣١) قوله «دام ظلّه» فاعلم ان علم الاصول هو العلم «الخ» لما كان التعريف المعروف غير منعكس لخروج مسائل الاصول العملية ومسألة حجية الظن حال الانسداد على الحكومة عنه: اما الثانية كالاصول العقلية فواضح، لكونها قواعد عقلية مفادها قبح العقاب بلا بيان او وجوب دفع الضرر المحتمل، او تعيين كيفية الامثال، وقاعدة الملازمة غير جارية هنا كما قرر في محله. واما الاصول الشرعية فهي احكام مجعولة في موضوع الشك كوجوب البناء على الحالة السابقة، او الحلية في حال الشك، فلا يستنبط منها الحكم الواقعي، لعدم طريقية الشك. وغير مطرد لدخول بعض القواعد الفقهية مثل قاعدة كلّ ما يضمن «الخ» حيث يستنبط منها ضمان المقبوض بالبيع الفاسد مثلاً.

فان قلت: هذا تطبيق الكلي على مصاديقه، مثل تطبيق حرمة الخمر على الخمور الجزئية، ولا يسمى ذلك استنباطاً.

قلت تشخيص صغريات القاعدة يحتاج الى النظر والاجتهاد، واي فرق بينها وبين قاعدتي

الملازمة بين ارادة الشيء و ارادة مقدماته، وبين حكمي العقل والشرع؟ واين هذا من تطبيق الخمر على جزئياتها؟ فانه امر ضروري غير محتاج الى النظر، ونظيره في طرف العكس تطبيق وجوب الصلاة والصوم وحرمة الغناء والغيبة، حيث ان الاحتياط انما هو محتاج اليه في تشخيص الموضوعات المذكورة بمحدودها، واما اجراء الاحكام المذكورة بعد التشخيص فغير محتاج الى النظر، ففوق نتيجة المسألة في طريق الاستنباط لا يصدق مع كون واحدة من الصغرى او الكبرى غير نظرية ولو كانت الاخرى كذلك، اما لعدم احتياج نفسها الى الاستخراج والاستنتاج لضرورتها فلا تعد من ابحاث العلم، او لعدم الوقوع في طريق الاستنباط، وانما يصدق فيما كانتا معاً نظريتين، فحينئذ يصدق على كل منهما انها قاعدة تقع بعد استخراج نفسها عن ادلتها في طريق الاستنباط.

فلهذا عدل في الكتاب عن التعريف المذكور الى ما ذكره.

و من هنا تعرف ورود الاشكال المذكور في جانب الطرد على تعريف الكفاية ايضاً، وان سلم عن الانتقاض العكسي.

و اما وجه سلامة تعريف الكتاب عنه فهو ان القاعدة المذكورة بعد ضمها الى صغرها لا تفيد فائدة بالنسبة الى حكم آخر وراء نفسها، وهذا بخلاف القواعد الاصولية، فان كلها اذا انضمت الى صغرياتها فالنتيجة الحاصلة تنفع بحال حكم شرعي آخر وراء نفسها، اما لكونها طريقاً علمياً لثبوته او لا ثبوته، واما سبباً لتنجزه او لا تنجزه، وبعبارة اخرى: ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعي فاما ان يحصل له العلم او الظن او الشك فكل قاعدة تفيد استراحة خاطره من ناحية ذلك الحكم الشرعي تسمى اصولية، وكل قاعدة تكون مطلوبة لنفسها مثل وجوب صلاة الجمعة وقاعدة مالا يُضمن «الخ» ولو كانت ماخوذة من القواعد الاصولية ولو العقلية منها تسمى فقهية، حيث ان مفاد الاولى وجوب الاركان المحصورة والثانية ضمان المقبوض بالعقد الفاسد اذا كان صحيحه موجباً للضمان، وامر هذين دائر بين الثبوت في نفس الامر واللا ثبوت، لا انها تنفعان بعد ضم الصغرى اليهما بحال حكم آخر وراء انفسهما بنحو من الانحاء.

و الحاصل ان القواعد الاصولية بعد تنقيح مدركها والفراغ عن دليلها، اذا تحققت صغرها فنتيجتها مثمرة بحال الاحكام الواقعية، اما للكشف عن ثبوتها وعدم الثبوت، واما للكشف عن سقوط العقاب عليها على تقدير الثبوت من غير تعرض للثبوت وعدمه، واما للكشف عن العقلية مثل وجوب مقدمة الواجب وجواز الاجتماع وجواز الترتب بعد الفراغ عن مدركها

وتحقق صغريها فنتيجتها - وهي الاحكام الشخصية، مثل ان هذا الفعل واجب بحكم العقل، او الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة بحكم العقل، او الصلاة في سعة الوقت مع ترك الازالة او الدين المضيق صحيحة بحكم العقل - مثمرة مجال الحكم الواقعي من جهة الكشف عن الثبوت وعدمه من باب الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وهكذا قاعدة حجية خبر الواحد الثقة بعد الفراغ عن برهانها وقيام خبر الواحد الثقة على اباحة شرب التبن مثلاً، فنتيجتها التي هي حجية هذا الخبر الشخصي التي مرجعها الى اباحة الشرب، رافعة للعقاب عن المكلف من جهة تكليف لا تشرب على تقدير ثبوته، وكذا قاعدة الاستصحاب بعد طي طريق اثباتها وتحقق اليقين السابق والشك اللاحق في عدم وجوب فعل مثلاً فالنتيجة - وهي عدم نقض هذا اليقين الشخصي بهذا الشك الشخصي - التي مرجعها الى عدم وجوب هذا الفعل يكون رافعة للعقاب عن المكلف من جهة تكليف إفعال على تقدير ثبوته واقعاً، وهكذا سائر القواعد الاصولية، وهذا بخلاف القواعد الفقهية فان قاعدة حرمة الخمر بعد الفراغ عن ثبوتها وتحقق صغريها - وهي كون هذا المايح خمرأ - فالنتيجة - وهي حرمة شرب هذا المايح - هي نفس حكم الله الواقعي، لا كاشفة عن حال حكم آخر مستور تحت الحجاب، فالمعيار في القواعد الاصولية ان يكون الحكم الشخصي المستفاد من الكبرى، والصغرى اذا نظرنا الى وجوده في اللوح المحفوظ كان وراثه حكم آخر مستور، وفي القواعد الفقهية ان يكون الحكم الشخصي المستفاد من الكبرى والصغرى فيها - اذا نظرنا الى وجوده في اللوح المحفوظ - لم يكن وراثه حكم آخر، فالوضوء الشيني محكوم بحكم لا يجب بقاعدة لاضرر، والفعل المسبوق بعدم الوجوب محكوم ايضاً بحكم لا يجب بقاعدة لا تنقض، ولكن اذا نظرنا الى وجود هذين الحكمين الشخصيين في اللوح المحفوظ وجدنا وراء احدهما حكماً آخر اما يجب واما لا يجب، ولا نجد وراء الآخر شيئاً، والحاصل ان حجية خبر الثقة مثلاً تطلب لاجل حكم آخر، واما حرمة شرب الخمر فليست مطلوبة لاجل حكم آخر، وان كانت حجية خبر الثقة في طريقها ماخوذة فلا يوجب ذلك كون حرمة الشرب مطلوبة لاجل حكم آخر، بل اعمال حجية خبر الثقة في طريقها يكون لاجل حكم آخر، فالقواعد الاصولية لو لم يكن في البين الاحكام الواقعية كانت بلا فائدة رأساً، وليست هكذا القواعد الفقهية مثل وجوب الصلاة وحرمة الشرب ونحوها، فانها قواعد مفيدة، كانت في البين احكام واقعية ام لم تكن.

نعم يبقى على تعريف الكتاب النقض طرداً بقاعدة الطهارة حيث انها قاعدة معمولة في الشبهات الحكمية، مع انها ليست مدونة في الاصول، وبعمامة الاصول العملية الجارية في الشبهات الموضوعية، او الامارات كذلك ومنها اصالة الصحة وقاعدة الفراغ وقاعدة اليد

والبناء على الاكثر في الشكوك الصلواتية، حيث ان كل ذلك من الفقه، مع انطباق التعريف عليها.

ويمكن الدفع، اما عن قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية فبالترام انها من الاصول، ولكن لكونها من القطعيات الغير المحتاجة الى البحث لم يبحثوا عنها، واما عن البواقي فبالترام اخراجها عن الحد بتقييد الاحكام بالكلية، فالاستصحاب مثلاً في الشبهات الحكمية يكون من الاصول وفي الموضوعية يكون من الفقه، واما وجه هذا التقييد فبجرد اصطلاح لا مشاحة فيه.

(٢٥، ص ٣٣) قوله «دام ظله» ثم اعلم ان موضوع هذا العلم «الخ» موضوع كل علم وهو ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية، اي التي تعرضه بلا واسطة في العروض هو نفس موضوعات مسائله، كالفاعل والمفعول والمضاف اليه ونحوها في علم النحو، وخبر الواحد والشك في الحكم بلا حالة سابقة او معها والشهرة وامثال ذلك في هذا العلم، نعم حيث انه يترتب على انتساب المحمولات الخاصة الى هذه المشتبات اثر واحد وفائدة فاردة فلا بد من عدم التباين الذاتي ووجود قدر مشترك في البين كان هو المؤثر، في هذا الواحد حتى لا يلزم تأثر الواحد من المتعدد، كما انه لو فرض تداخل العلمين في الموضوع الواحد كشف ذلك عن وجود جهتين بكل منهما يؤثر أثراً، والا يلزم تأثر الاثنين من الواحد، فما هو الموضوع والمحمول عليه الاحكام في المسائل بالحقيقة انما هو الموضوعات الخاصة، وانما يصح نسبة الموضوعية الى ذلك الجامع من باب الاتحاد، نظيره ما اذا اخبرت بقضايا متعددة في مجلس واحد كان الموضوع في كل واحدة منها رجلاً من اهل قم مثلاً، فكما يصح لك ان تقول موضوع تكلمنا في هذا المجلس فلان وفلان وفلان كذلك صح لك ان تقول: موضوع كلامنا القميون، وايضاً نظيره ان انتساب الوجود او الوجوب الى الفرد يلازمه انتسابها الى المهملة على وجه الحقيقة لا بالعرض والمجاز.

(٣٥، ص ٣٣) قوله «دام ظله» وقد تكلف شيخنا المرتضى «قدس سره» «الخ» يرد على ما تكلفه «قدس سره» أولاً بانه لا بد من ملاحظة ان موضوع القضية في البحث الاصولي ماذا؟ ولا شبهة في ان الموضوع خبر الواحد، والمحمول قولهم حجة او ليس بحجة فلا داعي الى ارجاعه الى ما ذكره، وهل هو الأمثل ارجاع قضية «زيد قائم» الى «قيام زيد ثابت».

و ثانياً ان هذا التوجيه لا يتمشى في الشرعية من الاصول العملية، فان الشك لا كاشفية له عن السنة الواقعية، والبناء العملي ليس الاعمل المكلف قد تعلق به خطاب الشرع مثل الصلاة والصوم، والوجوب او الاباحة الذي هو الحكم ليس الا كوجوب الصلاة واباحة شرب الماء، فليس في البين شيء يقال: انه هل تثبت به السنة الواقعية او لا، نعم في العقلية منها يمكن القول بان البحث عن ان حكم العقل بقبح العقاب او الاشتغال ثابت او لا، ولا

يتمشى أيضاً في حجية الظواهر اذ ليس البحث عن خصوص ظواهر الكتاب والسنة بل يعم كلمات سائر المواالي بل غيرهم نعم المقصود معرفة حال خصوص الفاظ الكتاب والسنة، لكن الكلام في موضوع البحث لا موضوع الغرض، هذا.

وقد اورد عليه «قدس سره» في الكفاية (١) بما حاصله انه لو اريد بالثبوت الثبوت الوجداني يخرج البحث عن المسائل لان المسائل يبحث فيها عن الاحوال اللاحقة للموضوع بعد الفراغ عن اصل ثبوته ووجوده، واما البحث عن اصل ثبوت الموضوع وانتفائه فداخل في المبادئ، ولو اريد به الثبوت التعبدي فالمراد به ليس الا وجوب العمل، والاصولي لا يبحث عن وجوب العمل بالسنة الواقعية، فانه راجع الى كون الامام عليه السلام مفترض الطاعة، والبحث عنه شأن الكلامي لا الاصولي، فانه شأنه البحث عن وجوب العمل بخبر الواحد الحاكمي للسنة، وهذا. وان كان من المسائل لكن ليس عارضاً للسنة بل للخبر.

و اجاب عنه شيخنا الاستاذ «دام ظله» بان لنا اختيار الشق الاول والمنع عن لزوم كون المسألة بحثاً عن العوارض اللاحقة للموضوع بعد الفراغ عن وجوده، كيف؟ وعمدة البحث في علم الكلام عن وجود الصانع ووجود المعاد، ولا داعي الى ارجاع البحث الى ان الموجود هل يكون منه الواجب اولاً؟ او منه المعاد اولاً؟ بل نقول: اي مانع عقلي او غير عقلي يمنع عن تشكيل علم يبحث فيه عن اصل وجود شيء في العالم وعدمه؟ واي شيء يمنع عن عدّ مثل هذا البحث علماً، ولنا اختيار الشق الثاني وما ذكره «قدس سره» من لزوم ارجاع المحمول الى الخبر وعدم امكان جعله للسنة غير لازم، فان وجوب العمل بالخبر الحاكمي اذا كان بعنوان الطريقة كما هو المفروض كان مقتضاه رفع التحير عن مؤداه، بمعنى انه يصح ان يقال: انه قام على المودى وهو السنة الواقعية طريق معتبر حجة فيبحث على هذا عن ان السنة الواقعية هل تصير مما قام عليه الطريق الحجة بقيام الخبر الواحد عليها اولاً، وبالجملة للوجوب المذكور اضافتان احدهما الى الحاكمي وهي كونه كالحكمي واجب العمل، والاخرى الى المحكى وهي خروجه عن التحير وعدم الطريق اليه، وحينئذ فاختيار الامر بيدنا، الا ترى انه كما يمكن ان يقال، هل قول المرأة برؤية الهلال حجة اولاً؟ كذلك يمكن ان يقال: هل الهلال يثبت شرعاً بقول المرأة اولاً؟ وكذلك في المقام كما يمكن ان يقال: هل خبر الواحد حجة اولاً؟ يمكن ان يقال هل السنة الواقعية تثبت تعبداً بخبر الواحد اولاً؟ فالمراد بالسنة ليس السنة المفروغ عن وجودها، بل مفهومها، كما هو الحال في قولنا: الهلال يثبت شرعاً «الخ».

لا يقال: فعل هذا الاستصحاب أيضاً يجري فيه التوجيه المذكور لكونه رافعاً للتحرير عن الواقع.

فانا نقول: نعم، ولكن انما يرفع التحير عن قبل الحكم الواقعي الذي هو مدلول السنة، لانفسها، بخلاف الخبر فانه رافع التحير عن نفس السنة، بمعنى قول المعصوم عليه السلام او فعله او تقريره، هذا.

ويمكن جعل الموضوع ذوات الادلة بقول مطلق لا خصوص الادلة الاربعة، ويراد بها الاشياء التي يمكن ببركة الحكم المحمول عليها من الشرع او العقل استكشاف حال من احوال الاحكام الكلية الالهية الواقعية بها، وهي عبارة عن خبر الواحد والشك في الحكم والشهرة وسائر موضوعات مباحث الاصول، دون ما ليس له هذه الاهلية مثل السماء والارض والجدار والشجر والمدر واشباهها، حين ان كل حكم حل عليها فلا يمكن الانتفاع بسببه في استكشاف حال من احوال الاحكام المذكورة.

(٤٥، ص ٣٤) قوله «دام ظله» لا يتم في الاصول العملية «آه» وجه ذلك انه لا معنى للقول بانه هل تثبت السنة الواقعية بالشك او لا؟ كما هو معنى الدليلية اذ لا طريقية للشك بالنسبة الى الواقع اصلاً نعم يصح ان يقال: ان الشك هل هو رافع التحير في مقام العمل او لا، ولكنه لا ربط له بالدليلية، واما ارجاع البحث فيها الى البحث عن الدليل بملاحظة ان البحث فيها يقع عن خبر لا تنقض، وحديث الرفع، واخبار الاحتياط، والحكم العقلي من حيث كمية دلالتها وكيفيتها فجار في جميع مسائل الفقه.

والحل ان المسألة الاصولية هي نفس البرائة والاحتياط والتخير ووجوب البناء على الحالة السابقة وموضوعها عمل المكلف لا ان الموضوع هو الامور المذكورة، والمسألة الاصولية هو البحث عن احوال دلالتها كما وكيفا، وهذا واضح.

(٥٥، ص ٣٥) قوله «دام ظله» والذي يمكن تعقله ان يلتزم الواضع «الخ» قد يستشكل عليه بانه كما ان الزوجية لها آثار شرعاً وعرفاً وبعد انجعالها بانشاء من يعتبر بانشائه تترتب تلك الآثار، كذلك علاقة اللفظ والمعنى ايضاً لها آثار عرفاً ومنها الحكم بان الالفاظ اراده من اللفظ، فاذا انجملت بالجعل تترتب عليها آثارها قهراً.

و اجاب عنه الاستاذ «دام ظله» بان جعل العلاقة بين اللفظ وذات المعنى لا يوجب الا انتقال السامع متى سمعه وتصوره اليه، واما اسناده التصور الى المتلفظ كما هو الغرض العمدة من الوضع - والا فصرف انتقاش المعنى التصوري والخطور بالبال ليس ثمرة للوضع فقط بل يحصل بقول «ما وضعت» فانه يُوجب تذكر السامع متى سمع اللفظ - فلا دليل عليه.

فان قلت: نفرض جعل العلاقة بين اللفظ والذات المتصورة بالمعنى الحرفي.

قلت: غاية الامر انه حينئذ يوجب انتقال السامع الى تصور المتكلم اياه، واما تصديقه بوجوده في نفس المتكلم فلا موجب له فالمحيص منحصر في القول بصدور تعهد من الواضع بالارادة عند التلفظ، فانه يوجب تصديق المطلع عليه بارادته المعنى من اللفظ على حسب تعهده، والحاصل ان ذات انشاء الوضع خالياً عن التعهد لا ترتب عليها النتيجة المذكورة، ولا يمكن ان يقال: فعلمه بقصد ترتب هذه النتيجة يوجب ترتبها، فان غاية الشيء لا بد من ترتبها على نفسه مع قطع النظر عن قصد القاصد اياه لاجلها، وهذا بخلاف التعهد فانه موجب لترتب المتعهد به على الشيء المتعهد عنده، كما هو امر واقع بحكم الوجدان.

(٦٥، ص ٣٦) قوله «دام ظله» والحاصل انه كما يمكن ان يكون العام وجهاً «الخ» قد يقال: ان معنى جعل العام وجهاً للافراد ملاحظتها بنفس ملاحظة العام لا بلحاظ آخر عقيب لحاظ العام، وفيه ان العام مغاير للافراد في ظرف الذهن والتحليل، وان كانا متحدتين في الخارج، ولا يخفى ان الوضع يكون بازاء الموجود في الذهن عند تعريته عن كلا الوجودين وعن العدم، وحينئذ فكيف يمكن لحاظ احد المتغايرين بلحاظ الآخر؟ وهل هو الا الخلف في تغايرهما؟ فالحق ان يقال: ان للافراد ملاحظتين، ملاحظتها بالصورة التفصيلية، وملاحظتها بوجه اجمالي ببركة العام بمعنى جعل العام معياراً وضابطاً، بان نلاحظه بما هو ثم نشير الى كل ما هو فرد لهذا المفهوم، فالوجه الاجمالي ليس هو مفهوم العام بل مفهوم ما هو مندرج تحته، وعلى هذا فمثل ذلك متأت في جانب الخاص ايضاً، فانه يقال ان للعام ملاحظتين: ملاحظته بصورته التفصيلية وملاحظته بوجهه الاجمالي على النحو المتقدم في العكس، مثاله ما لورائنا شبحاً من البعيد ولم نعلم انه انسان أو بقر أو فرس بل او شجر او حجر فعند تجريده عن الخصوصيات الفردية تحصل في الذهن صورة اجمالية، وهو ما يكون نوعاً لهذا، فالتجريد في مثل زيد وعمرو واشباههما من الافراد المعلومة النوع يوجب ملاحظة النوع تفصيلاً، وفي مثل الشبح والجزئي الغير المعلوم النوع يوجب ملاحظته اجمالاً فقد صار الجزئي ههنا آلة ملاحظة الكلي، بمعنى ملاحظته بعنوان ماهو نوع لهذا، كما كان الكلي آلة للحاظ الجزئي هناك بمعنى ملاحظته بعنوان ماهو فرد لهذا.

ثم على فرض القول بان العام في الفرض السابق وجه ومرآة للافراد نقول بإمكان مثله في هذا الفرض ايضاً، فان جهة وجهية العام ليس الا الاتحاد الخارجي، وهو مشترك فيما بين الطرفين، فكما يمكن جعل ذلك المتحد مرآة لهذا المتحد بملك الاتحاد كذلك يمكن العكس بعين تلك الجهة.

(٧٥، ص ٣٦) قوله «دام ظلّه» لعين تلك الجهة «آه» يمكن الخدشة بان الانتقال من الجزئي الى نوعه بعنوان اجمالي هو عنوان ماهو نوع لهذا الجزئي حاله حال الانتقال من زيد اذا جاء مع شخص آخر لا نعرفه بشيء من اوصافه الذاتية الا بعنوان اجمالي عرضي هو عنوان من هو غير زيد، ولا يخفى ان ملاحظة زيد ليست قنطرة الى ملاحظة هذا الشخص بلا واسطة بل هو وسيلة لتصور العنوان العرضي، فكذا الحال في المقام، وهذا بخلاف العام فانه قنطرة لملاحظة افراده بلا واسطة عنوان آخر اصلاً حتى عنوان الاتحاد ونحوه.

(٨٥، ص ٣٦) قوله «دام ظلّه» احدهما ان معاني الحروف مفاهيم لوحظت في الذهن آلة «الخ» لا بد لتوضيح الاشكال من تمهيد مقدمة: وهي انه لا اشكال في ان ماهو المتحقق في الخارج في قضية «سيرى من البصرة كذا» مثلاً امور: الاول السير، وقد افاده كلمة السير، والثاني تخصصه بالاضافة الى المتكلم، وقد افادته الهياة التركيبية بين السير والياء، والثالث تخصصه بكون مبدئه البصرة، وبعد ما افيد ذات البصرة بكلمتها يبقى سهم كلمة من نفس معنى الابتداء، وحينئذ نقول: قد ينتزع من هذا المتحقق الخارجي اعني تخصص السير بمبدئية البصرة مفهوم ذهني يكون نحو وجوده في الذهن نحو وجود استقلالي بحيث يكون لحاظ المتعلق معه وضع شيء في جنبه على خلاف وجوده في الخارج، حيث كان نحو وجوده فيه نحو وجود العرض المتقوم بالمحل، وهذا هو المدلول عليه بكلمة الابتداء، وقد ينتزع منه مفهوم ذهني يكون سنخ وجوده في الذهن سنخ وجود العرض في الخارج، ولا نعني بعروضه في الذهن مثل عروض الكلية للانسان في الذهن، فان معنى عروض الكلية في الذهن ان الناظر متى لاحظ الملحوظ في النظرة الاولى يحكم بان هذا المتصور المتصف بوصف التعرية عن الخصوصيات يكون كلياً، فخارج الذهن الذي يتعقل فيه مفهوم الكلية يكون ذهنياً آخر لا الخارج، فمفهوم الكلية مفهوم مستقل غير قائم بغيره، وان كان واقعها امراً عارضاً على الامر الذهني، بل المراد بالعروض الذهني في المقام كون المفهوم في عالم مفهوميته غير مستقل بالمفهومية ومحتاجاً الى مفهوم آخر حتى يستند اليه ويقوم به، وحقيقته ليست الا ربطاً بين جوهرين ذهنيين وتخصماً ذهنياً لهما، وهذا هو المدلول عليه بكلمة من.

اذا تمهدت المقدمة فنقول: لو اخذ في الموضوع له لكلمة «من» علاوة على ذات الابتداء حقيقة اللحاظ مربوط بالغير، وفي الموضوع له للفظ «الابتداء» خصوصية حقيقة اللحاظ الاستقلالي يرد في المقام اشكالات:

منها انه كيف يكون كيفيات اللحاظ واوصاف التصور كيفيات واوصافاً للملحوظ والمتصور، فان اللحاظ عارض للملحوظ ولا يمكن اخذه او اخذ ما يتأتى من قبله في موضوعه، فانه دور

صريح، بل ليس الملحوظ الا الذات السّازجة والماهية البحتة التي ليس في مرتبتها شيء من الاشياء حتى الوجود والعدم، فكيف بالاستقلال والتبعية؟ وهي المرادة بقولهم الماهية من حيث هي ليست الاهي.

و منها انه يلزم كون المعنى في المقامين جزئياً حقيقياً ذهنياً، ضرورة ان القيد حقيقة اللحاظ بخارجيتها النفسانية.

و منها انه يوجب تصوراً آخر للمعنى فان التصور الاول متمم المعنى المستعمل فيه، وتصور المستعمل فيه مما لا بد منه في الاستعمال.

ومنها انه يلزم امتناع امثال مثل «سر من البصرة» الا على التجريد، فان المفهوم بقيد الوجود الذهني كلي عقلي لا موطن له سوى الذهن، ومستحيل الانطباق على الخارجيات. هذا محصل الاشكالات الناشئة من قبل اخذ التصور في المعنى، وقد عرفت عدم اختصاصها بالحروف بل يجري في الاسماء التي بمعناها ايضاً.

و توضيح الجواب عن الكل يحتاج الى تمهيد مقدمة: وهي انه لا شبهة في انه ليس لنا وراء عالم الذهن والخارج عالم آخر كان هو عالم المفاهيم، وهذا معنى قولهم الماهية من حيث هي ليست الاهي، بل لا بد من اشراب الوجود اياها، ولا شك ان اشراب الوجود الذهني مانع عن الصدق على الخارجيات، فصدق المفاهيم على الخارجيات لا يمكن الا بعد تعريفها عن الوجود الذهني، كما هو الحال في النظرة الاولى، ثم بعد هذه التعرية لا يلزم الانعدام الرأسي، بل يبقى هنا شيء ويراه الانسان امراً منحاذاً عن كلا عالمي الذهن والخارج، وهذا هو المسمى عندهم بظرف التفرغ، وفي هذا النظر يقال: هذا اما موجود في الذهن او في الخارج او معدوم، وبالجملة بعد الاشراب والسلب المذكورين يبقى لنا مشار اليه بهذا، وهذا هو المعبر عنه بالتخلية في عين التحلية، واذا كان هذا حال اصل المفاهيم فالحال في الاوصاف المتحققة لها في الذهن يكون كذلك ايضاً، فلا يلزم من غمض العين عن حيث ذهنيها زوالها بالمرّة.

اذا تمهدت المقدمة فنقول ان مفهوم «من» مثلاً كسائر المفاهيم بلا فرق، في انه بعد التعرية المذكورة يصير كلياً صادقاً على الكثيرين مع ان واقعه موجود ذهني، فحاله في ذلك حال مفهوم لفظ «الابتداء» بعينه، بل ابتلاء الثاني اشد من الاول بالذهن، حيث انه متصف في الذهن بوصف الاستقلال المضاد لما في الخارج من وصف الاندكاك والافتقار فهو مضافاً الى التجريد عن الوجود الذهني يحتاج الى التجريد عن هذه الصفة ايضاً حتى ينطبق على الخارجيات، واما مفهوم «من» فهو مشابه للخارج في وصف الاندكاك، فلا يحتاج الى ازيد من التجريد عن الوجود الذهني، وعلى هذا فيصح ان يقال ان الملحوظ على قسمين: لانه اما

مستقل واما غير مستقل.

و اما قولك : هذان من صفات اللحاظ فلا يصح تقسيم الملحوظ والمعنى اليها فممنوع بكليته، الا ترى ان المفهوم اللابشرط يمتاز عن المشروط بشيء او بلا شيء مع ان مابه الامتياز امر ذهني، وكذا الكلي والمصدق يتمايزان بأخذ التعرية عن الخصوصيات في الاول دون الثاني، مع ان التعرية امر ذهني، وكذا الحال في العام المجموعي والاستغراقي، فكما يذكر ذلك عند تقسيم الملحوظ في عداد قسامه فيقال: ان من اقسام الملحوظ الانسان المعرّى وغير المعرّى، وكذا الانسان المطلق والمقيد، فكذلك حال الاستقلال وعدم الاستقلال في مقامنا، وكما ان وصف التعرية والاطلاق لا بدّ من غض العين عن حيث ذهنيتهما حتى يصح الانطباق على الخارجيات، ولا يوجب ذلك زوالهما راساً، بل اذا نظر الناظر بنظرة ثانية الى ما في النظرة الاولى يحكم بان هذا الذي تصوره هذا المتصور معرّى عن الخصوصيات مثلاً، فهكذا الحال في المقام، ولهذا يمكن الاشارة الى القيد في النظرة الثانية، فيقال هذا الابتداء الذي لاحظه هذا اللاهظ يكون كلاً على غيره وعارضاً عليه.

و اما قولك: ان اللحاظ عارض الملحوظ «الخ» ففيه ان عروض الوجود على الماهية ليس عروضاً على الحقيقة، والا فليزم في الوجود الخارجي ايضاً ثبوت الماهية أولاً ثم عروض الوجود عليه، وهو واضح الفساد.

و اما قولك: انه يوجب تصوراً آخر «الخ» ففيه ان عنوان الاستعمال وان كان متأخراً عن ذات المعنى لانه يحدث بالتلفظ مع الارادة، لكن اللحاظ الذي يعتبر في الاستعمال ليس كالحاظ السامع متأخراً عن عنوان الاستعمال، بل المتكلم يلحظ المعنى ثم يتلفظ، ولا يحتاج الى لحاظ آخر متعلق بما يلفظ باللفظ واستعمله فيه، فهذا اللحاظ متأخر عن المعنى لكنه غير محتاج اليه في الاستعمال، والذي يحتاج اليه في الاستعمال وهو اللحاظ الاول غير متأخر عن المعنى، بل قد عرفت ان الماهية ليست امراً وراء الوجود الخارجي او الذهني.

(٩٥، ص ٣٦) قوله «دام ظله» و الثاني انه لما كان المأخوذ فيها كونها آلة «الخ» حاصل تقرير هذه الشبهة بتقريب آخر ان الكلية تحتاج الى التعرية عن الخصوصيات، والمعنى الحرفي اذا عرى عنها يخرج عن حقيقته، لانه حينئذ يصير مستقلاً، وقد كان الاندكاك مأخوذاً في حقيقته وماهيته حسب ماقررت من انه مما يتفاوت به الملحوظ لا كيفيات اللحاظ فقط، وهذا اشكال يختص بالمعنى الحرفي ولايجري فيما يرادفه من الاسماء كالاتداء، وليس كالاتكال الاول جارياً في كليهما.

و الجواب انه وان كان الاندكاك مأخوذاً في حقيقته، لكن خصوصيات الطرفين غير

داخلة، ولها دوال اخر، فالمستعمل فيه للفظه «من» مثلاً في جميع الموارد معنى واحد كلي وهو اصل الابتداء العاجز، ومن لوازمه انك اتي معنى فعل او شبهه قربت منه وركبت معه يتقيد هذا المعنى به ويصير هو خصوصية طارية على هذا المعنى، لكن هذا المعنى المتعلق لا يربط له بحقيقة معنى «من»، وله دال آخر فكل من الدوال قد استعمل في معناه الموضوع له، فادة سرت قد استعملت في مفهوم السير، وهيئته في النسبة التجزئية، ولفظة «من» في مطلق المبدئية العاجزة، والخصوصية انما حصلت من تركيب هذه المعاني كما ان لفظ الرقبة في قولك «رقبة مؤمنة» قد استعمل في مطلق الرقبة، والمؤمنة في مطلق المؤمنة، والخصوصية انما حصلت من انضمامهما.

فان قلت: مقتضى موضوعية الجامع المحكي بمفهوم الابتداء المحتاج في التعقل الى المتعلق هو موضوعية الفرد الخاص الموجود في قولك «سرت من البصرة» على ان يكون القيد خارجاً والتقيد داخلاً لصدق ذلك العنوان عليه وايجاده معه.

قلت: حكم الموضوعية لا يسرى من الجامع الى افراده، الا ترى ان مفهوم الحيوان الناطق موضوع له للفظ الانسان مع عدم كون افراده كذلك.

فان قلت: ان التبادر يقضي بان معنى «من» خصوصيات الابتداء.

قلت من المعلوم بالوجدان أن معنى «من» لا يتفاوت بتفاوت التراكيب وانه معنى كلي، وان كنت شاكاً في ذلك فاخبرنا عن كلمة «من» في قولك: «من البصرة سرت» هل يفيد معنى عند العرف قبل التلفظ بلفظ البصرة اولاً؟ وان افادت فهل هو الا مطلق المبدئية العاجزة الناقصة.

وان شئت توضيح المقام ازيد مما عرفت فنقول: انه لا شك في ان الجوامع كلها منتزعة عن الخارجيات، ولا شك ان السير الخارجي من البصرة مثلاً اذا حللته وجزئته بنظر العقل حصل عندك ثلاثة اشياء، الاول السير، والثاني البصرة، والثالث خصوصية كون السير مبتدء من البصرة، وهذا الثالث يمكن لحاظه بنحوين: الاول ان يلحظ ويتعلق مستقلاً، ومن حيث هو، على عكسه في الخارج، اذ هو في الخارج عاجز محتاج الى المتعلق، وهو السير، مندك فيه، وفي الذهن تام مستغن عن غيره، بحيث يكون لحاظ المتعلق معه وضع شيء في جنبه، الثاني ان يلحظ على طبق وجوده الخارجي، حذو النعل بالنعل، فكما انه في الخارج محتاج الى المتعلق وموجود ببركه وجوده، فكذا يتعقل في الذهن محتاجاً الى متعلق خاص وببركة تعقله، ولا شك ان هذا اعني كونه محتاجاً في التعقل الى المتعلق الخاص لا يوجب ان يكون لهذا المتعلق الخاص دخل في حقيقته ومعناه اصلاً، بل هو مقدمة لتعقله، خارج عن حقيقته، الا ترى ان

مفهوم الضرب لكونه عرضاً يفتقر في الوجود الخارجي الى شخص زيد مثلاً، ومع ذلك لا يكون لزيد في معناه دخل اصلاً، فاذن لا فرق. بين الملحوظين بهذين اللحاظين الا في مجرد كيفية اللحاظ، حيث انه في الاول بنحو الاستقلال على عكس الخارج، وفي الثاني بنحو العجز والافتقار على طبقه، ولا يعقل ان معنى واحداً بمجرد ان يختلف كيفية لحاظه يختلف حاله في الجزئية والكلية، فكما ان الملحوظ بالنحو الاول كليّ جامع للابتدائات الخارجية العاجزة، فكذا الملحوظ بالنحو الثاني ايضاً كليّ جامع لتلك الافراد بعينها من دون ان تكون دائرته اضيق من الاول اصلاً، غاية الامر ان الاول جامع مستقل للافراد العاجزة، والثاني جامع عاجز للافراد العاجزة، فلا فرق بين اللفظتين في عموم الوضع والموضوع له، نعم بينها فرق في كيفية الوضع ففي لفظة الابتداء لما أمكن الإشارة الى نفس المعنى فهذا لا يحتاج في مقام الوضع الى الوجه، بل يشار الى نفسه، وفي الثاني لما لم يمكن الإشارة الى نفس المعنى ضرورة منافاة الإشارة مع ما هو عليه من وصف العجز والافتقار فلهذا لا بد ان ينتزع منه في مقام الوضع اجمال، ويجعل هذا الاجمال وجهاً له وبعبارة عنه، بحيث يكون الفرق بينه وبين الجامع الذي هو الموضوع له بالاجمال والتفصيل، وذلك كمفهوم الابتداء المحتاج في التعقل الى المتعلق، ولا يلزم اتفالات الحاكي والمحكي في جميع الجهات، فيمكن ان يكون الاول معنى اسمياً، والثاني معنى حرفياً، كما في المقام، كما يمكن ان يكون الاول كلياً والثاني جزئياً، كما في مفهوم لفظ الجزئي ومحكيه، وحينئذ فان اريد من الخصوصية في معنى «من» خصوصية بالنسبة الى معنى لفظ «الابتداء» فقد عرفت انها مفهومان متباينان، حيث ان الاول مستقل باللحاظ والثاني مفتقر فيه الى الغير، وان اريد الخصوصية بالنسبة الى مقسم القسمين، وهو المعنى المجرد عن الكيفيتين الذي لم يوضع له لفظ فهي غير مختصة بمعنى «من» لجريانها في معنى لفظة «الابتداء» ايضاً، ضرورة اخصية القسم عن المقسم، واما بالنسبة الى الخارج فهما متصادقان على طائفة واحدة من الخارجيات.

(١٠٥، ص ٣٨) قوله «دام ظله» اذ لا يعقل الاختلاف في المتصور «آه» فان قلت: لا يعقل ايضاً ان يكون الاختلاف الناشيء من قبل التصور دخيلاً في المعنى بل لا بد ان يكون اختلاف انحاء التصور متأخراً عن المعنى، وهنا الجامع بين التصور الاستقلالي والتصور الآلي الربطي اذا جرد عن الخصوصيتين لم يبق الا شيء واحد، وكل من الخصوصيتين امر ذهني، فلم يحىء التعدد الا من قبل الامر الذهني، والتعدد في المعنى لا بد وان يكون مع قطع النظر عن الوجود الذهني محفوظاً.

قلت: اولاً قولك ان التعدد الجائي من قبل اللحاظ غير دخيل في المعنى ممنوع جداً، الا

ترى ان المطلق القسيمي مع المقيد مفهومان قطعاً مع ان التعدد بينها ليس الا من قبل الاعتبار، مع ان معنى المعنى والمفهوم ليس الا المتعقل في الذهن، ولا واقع ولا حقيقة للمفهوم سوى الذهن ضرورة انه ليس لنا عالم وراء الخارج والذهن كان هو عالم المفاهيم، وحينئذ نقول: قد نتصور حالة كون الماء في الظرف على نحو الاندكاك في الماء كما في الخارج، او حالة كون الظرف مستقراً فيه الماء على نحو الاندكاك في الظرف كما في الخارج، وقد نتصور الظرفية على وجه الاستقلال، ففي الاول يكون في البين مندك ومندك فيه، وفي الثاني يكون في البين اشياء مستقلة عرضية ليس شيء منها مندكاً في شيء، وهذا الاندكاك والاستقلال ثابتان في الذهن حتى عند التجريد المتوقف عليه الاستعمال للتطبيق على الخارجيات، ونقول في توضيح ذلك بالمثل: ان الكلية معقول ثانوي، وهو عبارة عن حمل الطبيعي على افراده، والحمل يتوقف على المغايرة، والمغايرة متوقفة على حفظ حيث الذهنية، اذ لولاها لما كان في البين شيء يحمل على الخارجيات، ومع ذلك يتوقف الكلية على تجريد الطبيعي عن حيث الذهنية، وبعد التجريد يكون في البين شيء ذهني يحمل، وكذلك تتوقف الكلية على تجريد الطبيعي عن الخصوصيات والا لما يصدق على الكثيرين، ومع ذلك نحتاج الى تجريده عن وصف التجريد، ضرورة ان الطبيعي بوصف التجريد لا تنطبق على الخارجيات، وبعد التجريد عن هذا الوصف يبقى لنا ايضاً شيء مجرد، فكما ان تجريد الطبيعي عن وصف الذهنية والتجريد لا يورث انتفاء هذين الوصفين عنه واقعاً وفي ظرف التقرر، كذلك تجريد الاندكاك والاستقلال في مقامنا بالنسبة الى المعنى الحرفي والاسمي لا يوجب انتفاؤها رأساً. فان قلت: المعاني الخاصة المندكة في المحال الخاصة كيف يمكن تعقلها بدون المحال الخاصة.

قلت: ينتزع العقل مما بين المعاني الجزئية العاجزة جامعاً بلا مؤنة زائدة في المقام على سائر المقامات فكما يتصور الظرفية المندكة في المحل الخاص كذلك يتصور ايضاً مطلق الظرفية المندكة في محل ما، والاحتياج الى محل ما هنا نظير الاحتياج الى فاعل ما في النسب المستفادة من الافعال، الا ترى ان لفظ ضرب في قولك: ضرب زيد قبل مجيء كلمة زيد يدل على النسبة الى فاعل ما، وهذا المعنى العام هو المتصور حال استعمال الحروف، الا ترى ان الوجدان يشهد بان كلمة «في» في جميع القضايا يكون بمعنى وليس من باب المشترك اللفظي، وهذا المعنى هو المستفاد من كلمة «في» المبدؤة بها القضية بعد التكلم بها وقبل التكلم بالكلمة المتصلة بها، وكما يمكن تصور هذا المعنى للمستعمل يمكن للواضع ايضاً بلا فرق.

فان قلت: المعنى الربطي الاندكاسي كيف يمكن ان يتعقل في الذهن على وجه

الاستقلال، وذلك لان بعض المعاني لم توجد في حقيقتها التبعية للغير في اي موطن تحقق، وهذا مثل القيام، فانه في الخارج لا توجد الا تبعاً للمحل، واما في الذهن فيمكن ان يوجد منفكاً عن المحل، وبعض المعاني يكون المأخوذ في ماهيتها التبعية في اي موطن تحقق، ومن هذا القبيل الاضافات، فالابوة لا يمكن تعقلها بدون تعقل الذاتين المنتسبين، والظرفية لا يمكن تعقلها بدون تعقل ذات الظرف والمظروف، فاي فرق بين هذه المعاني الاضافية الاسمية وبين المعاني الحرفية.

قلت: فرق بين التعقل مع التعقل وبين التعقل في ضمن التعقل، فالحقق في الاضافات هو الاول والمتحقق في المعاني الحرفية هو الثاني، فالمعنى الحرفي قائم بالغير ومنذك فيه، والاضافة ملحوظة بالاستقلال غاية الامر يتوقف تعقله على تعقل شيء آخر.

فان قلت: كيف يمكن انتزاع المفهومين، مع ان منشأ الانتزاع شيء واحد خارجي، وليس في البين شيان خارجيان.

قلت: اما المعنى الاندكاكي فهو ينتزع عن الاشياء الخارجية بتجريدها عن الخصوصيات مع حفظ وصف اندكاكها في محل ما، واما المعنى الاستقلالي فهو ينتزع عن المعاني الاستقلالية الجزئية المنتزعة عن الذوات الخارجية مع تجريدها عن وصف اندكاكها، ولا يلزم ان يكون منشأ الانتزاع امراً خارجياً دائماً، ألا ترى ان الفوقية امر اعتباري وهو جزء لمنشأ انتزاع الفوق، فانه ينتزع عن الذات والفوقية، وتمام منشأ انتزاع الفوقية الكلية هو الفوقيات الجزئية.

(١١٥، ص ٣٨) قوله «دام ظله» ومن هنا تعرف ان الحروف التي معانيها انشاءات، الى قوله «دام ظله» وهكذا الكلام في هيئة افعال ونظائرها مما يتضمن معنى الانشاء «الخ» اعلم ان المعاني الحرفية على ثلاثة اقسام: الاول ما تقدم بيانه من المعاني التصورية، الثاني المعاني الانشائية مثل ما وضع له هيئة افعال من الطلب الخارجي الذي خارجه النفس، بحيث لو لم يكن موجوداً لزم كونها بلا معنى، واما القسم الاول فهو كلي صادق على الذهن والخارج والموجود والمعدوم، الثالث ما كان من قبيل الاشارة التي هي جزء معنى اساء الاشارة، وهذا ايضاً من سنخ القسم الثاني الا ان اللفظ وضع لمعنى مركب من معنى تصوري اسمي ومن المعنى الحرفي المذكور.

وعلى كل حال فالشبهة في جزئية هذه المعاني هي ان المعاني الانشائية وجودات خارجية، والوجود الخارجي لا يكون الا جزئياً.

و الجواب ان الطلب مثلاً لو وجد في الخارج وإن كان محضوفاً بالخصوصيات كالزمان والمكان والمتعلق والطلب والمطلوب منه الا ان شيئاً من هذه الخصوصيات لا دخل له في

حقيقة الطلب اصلاً، فهياًة الامر موضوعة لحقيقة وجود الطلب فقط، والخصوصيات خارجة عن معناها، وبعبارة اخرى الطبيعة منفكة عن الخصوصيات الفردية لا توجد في الخارج ابدأ، ولا شك ان حال تلك الخصوصيات حال اصل الطبيعة في عدم دخل شيء من الوجود والعدم في ماهيتها، ولهذا يصح زيد موجود وزيد معدوم مثلاً، فاذا اضيف الوجود الى الطبيعة في الخارج فلا محالة يكون له اضافتان: اضافة الى اصل الطبيعة، واخرى الى الخصوصيات الفردية، ففياً نحن فيه قد الغى جهة اضافته الى الخصوصيات ووضع اللفظ له بلحاظ اضافته الى اصل الطبيعة، فنقول: ان وجود اصل الطلب بل كل طبيعة وان كان لا يقبل الاتصاف بالكلية والجزئية، لانه خارجي وهما من عوارض الذهني، ولكن مرادنا بالكلية انه متى دخل صورته في الذهن تتصف بالكلية.

فان قلت: الماهية اذا اخذت متقيدة بحقيقة الوجود فهي جزئية، لان الوجود مساوق للتشخص.

قلت ليس المعتبر شخص الوجود، بل جامع الوجود، ولا نسلم ان الوجود مطلقاً مساوق للتشخص: توضيحه ان تعدد افراد طبيعة واحدة كما لا يكون من قبل تخالفها في العوارض الشخصية، ضرورة ان فرض تشاكلها في جميع تلك العوارض لا يخرجها عن التعدد، كذلك لا يكون من قبل وجود اصل تلك الطبيعة، اذ لو فرض عدم بقاء شيء سوى وجود اصل تلك الطبيعة بلا زيادة شيء عليه لما كان تعدد في البين بالبديهة، وانما هذا التعدد من قبل امر آخر لا يعلمه الا الله تعالى، فوجود اصل الطبيعة امر وجداني لا يقبل التعدد ويقبل الصدق على الكثيرين، وبعبارة اخرى الوجدان شاهد قطعي بان الوجودات الخارجية بينها قدر مشترك، وهو صرف الوجود، وليست اشياء متبائنة بالكنه بلا جامع لها اصلاً بحيث كان اطلاق لفظ الوجود عليها اطلاقاً للفظ المشترك على معانيه، وهذا الجامع معروض للكثرة في قولنا: الخبز كثير، والماء كثير مثلاً، ضرورة ان كل فرد فرد لا يكون معروضاً لها وكذا مجموع الافراد ومن المعلوم ان هذا الوصف له نفس امرية ويكون صدقاً في مورد وكذباً في آخر، وايضاً لو علمت اجمالاً بوجود زيد أو عمرو، فكل منها مشكوك الوجود فلولم يكن بينهما جامع الوجود فما يكون متعلق علمك؟

اذا عرفت ذلك فالمدعى انه يمكن ان يلغى الواضع في وضع هياًة الامر مثلاً تلك الخصوصيات الفردية وينظر الى نفس الطلب المجرد ويضع الهياًة له، وهذا المفهوم اعني صرف الوجود يشترك مع الماهية في ان كلا منها جامع ينتزعه العقل من الخارجيات ويجرده عن الخصوصية ويكون وضع اللفظ بازائهما في حال التجريد، ويفارقها في ان الخارج ظرف لوجود

الماهية ولنفس الوجود لا لوجوده والا تسلسل، وفي ان الماهية - لكونها معرفة عن الوجود بقسميه والعدم - تحصل وتوجد في الذهن، والوجود ليس ظرفه الا الخارج والا انقلب الذهن خارجاً، وانما يمكن تعقل صورة الوجود في مقام اخذ الجامع من الوجودات الخارجية.

(١٢٥، ص ٣٨) قوله «دام ظله» لا تخرج معانيها بما هي معانيها عن كونها كليات «آه» وبالجملة كما ان العلة التكوينية لتحقق اصل الجامع لا يستند اليه الا تحقق اصل الجامع وتكون الخصوصيات مستندة الى علل اخر، وكذلك العلة التشريعية، مثلاً الأمر بالوضوء لا يستند اليه الا تحقق اصل الوضوء، اما كونه بالماء الحارّ فستند الى الدواعي النفسانية للعبد، فكذلك الحال في مستند الامر مثلاً، فما يستند اليها هو الدلالة على اصل الايجاب واما الخصوصيات الاخر فستفاد من دوال اخر.

(١٣٥، ص ٤١) قوله «دام ظله» فلو اردنا تصحيح الاستعمال بهذا النحو من التعدد يلزم الدور «الخ» فان كونه لفظاً وكونه مراداً نظير كونه مستعملاً وكونه مستعملاً فيه، او كونه دالاً ومدلولاً، وجميع ذلك انما يتحقق بعد تحقق الاستعمال، فاذا توقف الاستعمال ايضاً على ذلك لزم الدور.

و حاصل الاشكال في اتحاد الدال و المدلول يرجع الى امرين:

الاول اجتماع اللحاظين الاستقلالي والآلي في لحاظ واحد، حيث ان لحاظ المحكي لحاظ استقلالي مصحح للحمل عليه وبه، ولحاظ الحاكي فنائي غير مصحح لذلك، وفي صورة الاتحاد يلزم اجتماع هذين اللحاظين المتنافيين في لحاظ واحد.

و توهم أن ايجاد اللفظ حيث انه من الافعال الاختيارية - مسوق بصورته الذهنية، فهذا سبق يدفع الاشكال، لان المحكي حينئذ وجوده الذهني والحاكي وجوده الخارجي فلا يجتمع اللحاظان.

مدفوع بانها ان لو حظت بوصف الذهنية لكان اللازم حينئذ الحكم عليه بما يناسب الصورة الذهنية، ككونه كيف النفس، ونحو ذلك؛ ولو الغيت عنها هذه الصفة كانت عين ذي الصورة، وحينئذ وان صح الحمل عليه بما يناسبه؛ ككونه لفظاً او مركباً من ثلاثة احرف، الا انه ارتفعت المغايرة من البين وبقى الاشكال.

الثاني اجتماع اللحاظين الفراغي واللافراغي في لحاظ واحد: اما الفراغي فلانه محتاج اليه لاجل الاستعمال، اذ لا يتوجه الهم الى احضار امر في ذهن المخاطب الا بعد الفراغ عن اصل ثبوته ووجوده، واما اللا فراغي فلانه في مقام ايجاده ولا بد فيه من عدم الفراغ عن الوجود.

ويمكن الجواب عن كلا الامرين: اما الاول فبكفاية التعدد الاعتباري اذ ليس مقام الاستعمال احوج الى الاثينية من مقام الحمل، والتعدد الاعتباري - كما في قولك زيد قائم - كاف للثاني، فكذا الاول، فان الافناء فعل النفس، فالمغايرة الاعتبارية الحاصلة في ذلك العالم كاف لمقام الاستعمال ايضاً؛ وحينئذ نقول: لا اشكال في ان لوجود لفظة «دين» جهتين: جهة اضافة الى الفاعل، وجهة اضافة الى القابل فمن الحثية الاولى نعبر عنه بالايجاد، ومن الحثية الثانية نعبر عنه بالوجود، وهذان اعتباران متغايران مصححان لتخلل الفاء ولعناية العلية والمعلولية، حتى يصح ان يقال: اوجدته فوجد، ولا شك ان مقام الاستعمال وكون الشيء حاكياً ومحكياً لا يحتاج بازيد من مقام العلية والمعلولية الى التعدد والاثينية، وحيث كفي الاعتباران المذكوران للثاني فليكفيا للاول ايضاً، فالفاني هو وجود اللفظ بحيث انتسابه الى الالفاظ، والمفني فيه هو بحيث انتسابه الى ماهية اللفظ المخصوص.

و اما الثاني فبان النظر الفراغي على نحوين: الفراغ عن الوجود الثابت، وهذا مناف مع مقام الايجاد، والفراغ عن الوجود الذي سيثبت، كما هو المتحقق في القضايا الحقيقية، وهذا غير مناف معه وكاف لمرحلة الاستعمال ايضاً، كما لواتي بلفظة «هذا» للإشارة الى موجود يثبت ويتكون في الخارج بنفس هذه اللفظة، فان الوجدان شاهد بصحته، وهذا نظير الايتان بصيغة الماضي في مقام التعبير عن الامر المستقبل بملاحظة كونه محقق الوقوع، فكما ان تحقق الوقوع في المستقبل مصحح للايتان بصيغة الماضي فكذلك مصحح لتحقيق الاستعمال في مقامنا.

(١٤٥، ص ٤١) قوله «دام ظله» لكن يمكن مع ذلك القول: بصحة قولنا: زيد لفظ او

ثلاثي «الخ» ان قلت: الظاهر عدم صحة هذا الوجه، وتوضيحه يحتاج الى تقديم مقدمتين: اولها انه لا شك في ان تركيب القضية لا يمكن الا في عالم الذهن بايقاع الحمل بين امرين ذهنيين في ظرف التقرر، لوضوح اقتضاء الحمل وجود شيئين: احدهما موضوع، والآخر محمول، وذلك لا يكون ابداً الا في الذهن، بان يلاحظ في الذهن صورة الموضوع مجردة عن المحمول، وصورة المحمول مجردة عن الموضوع، ويقطع النظر عن وصفي الذهنية والتجريد، وبحكم بان هذين الشئين اللذين هما اثنان في ظرف التقرر واحدان في الخارج او في الذهن، فكما يحتاج في تحقق القضية الى لحاظ الاتحاد اما خارجاً واما ذهنياً ليكون الحمل باعتباره، كذلك لا يحصى عن تجريد كل من الموضوع والمحمول عن الآخر، وهو لا يتحقق في الخارج، ضرورة كونها فيه امرأ واحداً، واذن فالموضوعية والمحمولية وصفان ذهنيان طارنان على المحل الذهني بلحاظ الحكاية عن الواقع، لا على الخارجي بخارجيته، فبمجرد تحقق زيد قائم في الخارج لا تتحقق القضية مالم ترتب صورتها في ذهن ذاهن.

و الثانية انه لا بد ان يكون الموضوع منظوراً اليه بالنظر الفراغي، اعني ان يفرض مفروغ الوجود في موطنه من خارج او ذهن، وان لم يكن موجوداً واقعاً فليفرض كذلك - كما في موضوع القضية الكاذبة- ضرورة ان اثبات شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وبعد الفراغ عن نفسه، ومفروغية كل شيء بحسبه في مثل «الانسان حيوان ناطق» او «زيد موجود» هي مفروغية الطبيعة المقررة بحسب ظرف التقرر، وفي مثل «زيد قائم» هي مفروغية الوجود الخارجي، وفي مثل «علمي قليل» هي مفروغية الوجود الذهني.

اذا عرفت المقدمتين علمت ان زيداً في المثال لا يكون موضوعاً من جهتين: احدهما انه امر خارجي، وقد مر في المقدمة الاولى ان الخارجي لا يتصف بالموضوعية. والثانية انه غير متصور بالتصور الفراغي بل بالتصور المقدمي للايجاد وهو غير كاف في الموضوع، فلا بد ان يتصور ثانياً مفروغاً عنه فيكون هذا المتصور الثاني موضوعاً.

قلت: يمكن الجواب عن كلا الوجهين، بان يقال ان ايجاده لا محالة حيث يكون فعلاً اختيارياً مسبق بتصوره، ويكون هذا التصور بعد الايجاد ايضاً باقياً في الذهن، فالحمل يقع بين هذا الوجود البقائي من تصوره وبين المحمول، فلا يرد الوجه الاول؛ وحيث ان متعلقه بعد الايجاد امر مفروغ الوجود اندفع الوجه الثاني، والحاصل ان التصور قبل الوجود كان مقدمة للايجاد وغير كاف لمقام الحمل، ولكن بعد الوجود يتصف بقاء ذلك التصور بالفراغ، فيكفي حينئذ للحكم والحمل، فتدبر جيداً.

(١٥٥، ص ٧١) قوله «دام ظله» هذا في الجمل الخبرة واما الانشائيات «آه» وحاصل الكلام ان الاخبار والانشاء مشتركان في جهة ومفترقان من جهة: اما الجهة التي اشتركا فهي ان كلا منها يحكي عن الصفة الخارجية التي خارجها النفس، والكاشفية والأمرية التي هي شأن اللفظ جهة مشتركة بينها وبين جميع الالفاظ الموضوعية، ويفترق الانشاء والخبر عن المعاني التصورية بان المعنى في الثانية هو المفهوم التصوري والصورة الذهنية التي هي الحاكية عن الخارج ونفس الامر، مثل لفظ الطلب والتمني والاستفهام وغيرها، واما الانشاءات والخبريات فالمعنى فيها هو نفس الصفة بخارجيتها وواقعها التي هي مصاديق مفاهيم الاخبار والطلب والتمني والترجي واقعاً، ويحمل هذه المفاهيم عليها بالحمل الشائع، لكن لا تحمل بهذا الحمل المفاهيم المذكورة بقول مطلق الا على المصاديق الحقيقية النفس الامرية، وهي الصفات النفسانية الخاصة، وليست هي معاني للصيغ والانشاءات وانما معناها ايضاً صفة نفسانية من سنخ تلك الصفات وتكون بجمل النفس، والمفاهيم المذكورة تحمل عليها ايضاً بهذا الحمل لكن مقيدة بكونها انشائية ايقاعية فليفهم.

و اما الجهة التي يفترق فيها الاخبار والانشاء فهو ان الصفة النفسانية في الاخبار تكون من سنخ صفة القطع والجزم، فكما انك لو اطلعت على قطع في شخص بقيام زيد كان هذا القطع حاكياً لك عن قيام زيد كذلك الصفة الاخبارية صفة نفسانية تحكي عما وراءها وهو الذي يعبر عنه بالحكم تارة وبالاخبار اخرى، وهو عقد القلب من المتكلم على وقوع قيام زيد، وايقاعه النسبة بين القيام وزيد، فهذا الايقاع وعقد القلب يحكي عن القيام مثلاً، كما ان صفة القطع كذلك، ولو لم يكن هذا الحكم والايقاع لم يكن في البين حكاية، ثم ان كان الخارج مطابقاً لهذا الايقاع كان صدقاً والا كذباً، كما ان القطع ان كان مطابقاً للواقع لم يكن جهلاً مركباً، والا كان جهلاً مركباً واما في الانشاء فسنخ الصفة النفسانية سنخ الارادة، فكما ان الارادة المتعلقة بقيام زيد مثلاً لا تحكي عن وقوع القيام في الخارج، بل تقتضي وقوعه فيه فكذلك هذه الصفة المحكية بهيأة اضرب ايضاً يكون من هذا القبيل.

فان قلت: ما ذكرت حق في مثل «زيد قائم» و «ليقم زيد» ولكن لا يتم في مثل «اطلب» الاخباري و«اطلب» الانشائي، حيث ان الهياة في الاول حاكية عن التجزم بوقوع الطلب في موطنه وهو نفس المتكلم، وهذا التجزم حاك عن هذا الطلب النفس الامرّي الخارجيّ، ثم ان المحكي بهيأة «اطلب» الانشائي ايضاً هو الصفة النفسانية التي تكون من مقولة الارادة، وان شئت فعبر عنه بالطلب الايقاعي، وهذا الطلب الايقاعي ايضاً يحكي عن الطلب الحقيقي الذي هو مصداق الطلب بالحمل الشائع، فلم يتحقق فرق بين هذا الاخبار والانشاء، حيث ان كلا منها حاك عن الصفة النفسانية، وتلك الصفة النفسانية حاكية عن وقوع مضمون الجملة في موطنه.

قلت: نعم لا اشكال في ثبوت الحكاية عن الطلب الواقعي للصفة النفسانية في كلتا هاتين القضيتين، لكن الصفة المحكية باللفظ في احديهما تكون من غير سنخ محكيها، وفي الاخرى تكون من سنخه، فانّ المحكية بلفظ «اطلب» الاخباري هو التجزم، وهو سنخ غير سنخ الطلب الواقعي الذي هو المحكي به، والمحكي بلفظ «اطلب» الانشائي هو الطلب الايقاعي وهو متحد السنخ مع محكيه الذي هو الطلب الحقيقي، وهذا المقدار من الفرق كاف في امثال هذه القضايا التي يكون مضمونها من سنخ المعاني الانشائية، مثل أمني، وأترجي، وأستفهم، وأنهى، وأمدح وأذم، ونحوها، اذا استعملت بطريق الاخبار معها اذا استعملت بطريق الانشاء.

(١٦٥، ص ٧٧) قوله «دام عمره» وما قد يتوهم في التعدييات من انه قد يؤتى بالواجب بجميع ما اعتبر فيه ومع ذلك لم يسقط الامر لفقد التقرب الذي اعتبر في الغرض فهو بمعزل من الصواب «آه» فانّا اذا فرضنا تعلق الطلب بصرف وجود الطبيعة الذي هو ناقض لعدم

الاصلي ولو فرض ان الغرض الداعي الى الامر شيء اخصّ فاذا حصل صرف وجود الطبيعة فلا يعقل بقاء هذا الامر، لانه يرجع الى طلب تحصيل الحاصل، فان صرف الوجود الناقص للعدم بالنسبة الى الطبيعة لا يقبل التكرار، فهو مع الوجود الشخصي الجزئي الحقيقي على السواء من هذه الجهة، فكما انه لو امر بايجاد قتل زيد فقتله لا يمكن بقاء هذا الامر، لان وجود هذا الفرد الشخصي من القتل لا يمكن تكراره، فكذلك في المقام، نعم لو امر بامر آخر بتحصيل الطبيعة واعطاء صرف الوجود اياها كان ممكناً لأن مرجعه الى ايجاد الطبيعة من كتم العدم ايضاً، فانها بملاحظة هذا الطلب الجديد لم يخرج من العدم الى الوجود وان خرج بملاحظة الطلب الاول، والحاصل ان المعبر خروج الطبيعة من العدم بعد الطلب، فلا اعتبار بالوجود قبله، فيمكن التكرار مع تعدد الطلب ولا يمكن بدونه، فالقول ببقاء الطلب الواحد وعدم سقوطه مع حصول الطبيعة بعده بجميع قيودها المعتبرة في متعلق الطلب ليس الا طلباً للحاصل، نعم يمكن ان يقال انه يستكشف من هذا الامر مع كون الغرض اخص انقداح طلب آخر في نفس المولى، والحاصل نعلم ان له غرضاً يكون بصدد اقتضاء تحصيله من العبد، اما وجود الغرض فهو المفروض، واما انقداح الاقتضاء في نفسه فبدلالة الامر الاول، حيث انه لو لم يكن في نفسه الاقتضاء لما امر، لكن هذا غير بقاء الامر الاول، بل هو في الحقيقة امران، غاية الامر ان مظهر احدهما اللفظ ومظهر الآخر حكم العقل والوجدان، كما في صورة وجدان ولد المولى غريقاً مع عدم التفات المولى (١).

ويمكن توجيه بقاء الامر الاول وعدم الحاجة الى امر آخر بتقريب آخر: وهو ان يقال: ان صيغة الامر تدل على طلب الطبيعة لا بصرف وجودها الناقص للعدم بل بوجودها الساري اللازم منه سراية الطلب الى كل فرد منها، فينحل الى اوامر وموضوعات، فعلى العبد ان يأتي بالوجود الثاني ايضاً وكذا الثالث، فصاعداً، باقتضاء نفس الامر الاول، لكن متى حصل الغرض كان مسقطاً لسائر الاوامر المتعلقة بسائر الوجودات، فان حصول الغرض ايضاً مسقط للأمر كالامتثال، كما في الواجب الكفائي، حيث ان الكل مأمورون فكل مكلف مأمور بامر مستقل ولكن اتيان البعض يوجب حصول الغرض، وبسببه يسقط الامر عن الباقي فهنا ايضاً ما لم يحصل القيد الموجب لسقوط الغرض يجب الاتيان بالافراد باي مبلغ بلغت، ومتى حصل سقط اوامر الباقي.

(١) هذا التوجيه نقله الاستاذ «دام ظله» عن استاذة المحقق المدقق آغا ميرزا محمد تقى

الشيرازى الحائرى دام عمره وتاييده (المؤلف، دام ظله العالى).

و هذا و ان كان وجهاً معقولاً لتصور بقاء الامرالاول في التعدييات مع الاخلال بالقرية مع تصور سقوطه عند الاتيان بها، لكن لا يلتزم بالمبنى قائله فانه يقول كما هو الحق: بدلالة الصيغة على مطلوبة صرف وجود الطبيعة لا وجودها الساري.

(١٧٥، ص ٧٩) قوله «دام ظله» على عين المصلحة التي تقوم بالفعل الاختياري من دون تفاوت «آه» بان يكون هناك حقيقة واحدة كماهية الصلاة مطلوبة وكان مصداق هذه الطبيعة الواحدة بالنسبة الى اصناف الناس مختلفاً، فالاختلاف راجع الى صرف المصداق، والا فالماهية واحدة، والخاصية واحدة، كما هو الحاصل في صلاتي المسافر والحاضر.

(١٨٥، ص ٧٩) قوله «دام ظله» لكن من غير بسنخ تلك المصلحة القائمة بالفعل الاختياري «آه» بان كان حال الصلاة مع الوضوء والصلاة مع التيمم كحال الصلاة والصوم، بحيث لو امكن اجتماع عنوانيهما في المكلف لكان كلاهما مطلوباً منه، لكنه غير ممكن، فلا يمكن ان يكون في حال واحد قادراً ومضطراً، وهذا ايضاً يمكن ان يكون مصلحة الاضطراري اهم من الاختياري ويمكن ان تكون مساوية، وعلى تقدير الاهمية كون الزيادة واجب الاستيفاء وغير واجبه، وعلى تقدير الوجوب كونه ممكن الاستيفاء وغير ممكنه، فتبين ان الاقسام الاخيرة المذكورة بعد هذين القسمين جارية في كليهما، لا في خصوص القسم الاول، وهو صورة اشتمال الفعل الاضطراري على عين مصلحة الاختياري بلا تفاوت اصلاً.

(١٩٥، ص ٨٠) قوله «دام ظله» و اما ما وقع بمقتضى النظر في ادلتها «آه» وليعلم ان في كلمات الفقهاء في هذا المقام تناقضاً، فانهم ذكروا ان المضطر لو عمل بما هو وظيفته في حال الاضطرار كفاه ذلك عن القضاء، فلا يجب عليه اذا تمكن من الفعل التام الاختياري قضائه تداركاً لما فات من وصف كماله، ككون الصلاة مع الطهارة المائية، وذكروا ايضاً انه لو حصل لنفسه مقدمات الاضطرار كما لو اهرق مائه حتى يصير فاقد الماء اما في خصوص ما بعد دخول الوقت او مطلقاً ولو قبل دخوله فقد اثم.

و انت خبير بان مقتضى الكلام الاول معلومية او احتمال ان تكون الصلاة مع الطهارة الترايبية مثلاً مشتملة على عين مصلحة الصلاة مع الطهارة المائية او مع زيادة في الثانية لا يجب استيفائها، ومقتضى الكلام الثاني معلومية ان تكون مشتملة على مرتبة نازلة وتكون الزيادة واجب الاستيفاء وغير ممكنه بان يكون اتيان الناقص مفوّتاً للمحلّ بالنسبة الى الزيادة.

فان قلت: مقتضى الكلام الاول ايضاً وهو سقوط القضاء يمكن جمعه مع هذا الفرض، ولا يتعين معه الاشتمال على عين مصلحة الاختياري.

قلت: لا شبهة في انه ليس لنا في البين مقدمة خارجية مع قطع النظر عن الادلة اللفظية

ثابتة باجماع ونحوه، وهي كون الاتيان بالناقص مفوتاً للمحل بالنسبة الى ادراك الزائد وبعد فرض هذا فلا بد من النظر الى الادلة وان المستفاد منها ماذا؟ ولا يخفى ان مقتضى قوله عليه السلام: «اقض مافات» بعمومه هو وجوب القضاء في كل مورد يصدق الفوت، وبذلك يقع احتمال سقوط المحل عن القابلية وفوت محل التدارك، بل يستكشف بقاء المحل، الا اذا علم من مقدمة خارجية، والمفروض في المقام انتفائها، وحينئذ فلا يخفى صدق الفوت اذا علمنا بان في الصلاة مع الطهارة المائية وصفاً زائداً هو فائت في الصلاة مع الطهارة الترابية، وكذلك في سائر افراد الاضطرارية، فان في كل منها جهة نقص بالنسبة الى الاختيارية، فيصدق الفوت فيها من هذه الجهة، فبمقتضى العموم المذكور يجب القضاء ولا يعتنى باحتمال تفويت المحل، ولا شك انه لا اثم في تحصيل الاضطرار حينئذ، واما ان شككنا في صدق الفوت بان احتملنا اشتغال الاضطراري على عين مصلحة الاختياري او علمنا عدم الصدق، فان علمنا ذلك فلا قضاء ولا اثم في تحصيل الاضطرار ايضاً، اما في الثاني فواضح، واما في الاول فلكون الشك في اصل التكليف بالنسبة الى وجوب القضاء وحرمة تحصيل الاضطرار، وأصالة البرائة تقتضى الاباحة في كليهما.

فثبت ان الجمع بين عدم القضاء والاثم في تحصيل الاضطرار لا يمكن الامع مقدمة خارجية مثبتة لكون الاضطراري مفوتاً ومسقطاً للمحل عن قابلية تدارك مافات، كما في الصلاة في آخر الوقت مع ادراك ركعة من الوقت، فانه اثم ولا قضاء، فان النقيصة هنا من اصل فوت الوقت ولا يمكن تداركه باعادة الوقت فلا يمكن القضاء، فلهذا لا يجب ولكنه يأثم لتفويته المصلحة اللزومية الجائئة من قبل اتيان بقية الصلاة في الوقت.

وقد تنبه لما ذكرنا العالم الجليل الحاج ميرزا محمد حسين نجل الحاج ميرزا خليل «قدس سرهما» في حاشية نجاة العباد في مسألة من اجنب نفسه في شهر رمضان قبل طلوع الفجر مع العلم بضيق الوقت عن ادراك الغسل وسعته لادراك التيمم، فاختر الماتن انه عصى وصح الصوم المعين، فعلق «قدس سره» هنا بقوله: «الظاهر عدم كونه عاصياً» وكذا في مسألة مالوارتفع حدث الحيض والنفاس في الليل فاخرت الغسل بسوء اختيارها حتى ضاق الوقت الاعن التيمم، فاختر الماتن أنها تنتقل الى التيمم مع الاثم، وعلق هو «قدس سره» بقوله: «لا اثم كما تقدم».

(٢٠٥، ص ٨١) قوله «دام ظله» فحالتها حال التكاليف المتعلقة بالافعال في حال الاضطرار «آه» لا يخفى انه لا يجري هنا وجهان من الوجوه المذكورة في الواقعيات الثانوية، وهما كون امتثال الامر الظاهري مشتملاً على مرتبة ناقصة من مصلحة الواقع مع وجوب

استيفاء الزائد إماماً مع امكان الاستيفاء، او بدونه، وذلك لأن المبنى وهو القول بالسببية والموضوعية انما قيل به في جواب اشكال ابن قبة من لزوم تفويت المصلحة والالقاء في المفسدة، وتحليل الحرام وتحريم الحلال، فاجيب بان مافات من مصلحة الواقع متدارك بمصلحة نفس سلوك الامارة، وما وقع فيه من مفسدة الواقع متدارك ايضاً بمصلحة السلوك، ولا يخفى انه مع نقصان مصلحة السلوك عن مصلحة الواقع على وجه كان الزيادة بالغة حدّ الوجوب لا معنى للتدارك ويبقى المحاذير بحالها فلا بد اما من المساواة او اهمية مصلحة السلوك عما في الواقع.

ولا يجري ايضاً احتمال الاشتمال على مصلحة مباينة لما في الواقع، فانه خلاف ما يلتزمون به من التخيير في موارد الطرق الظاهرية بين تحصيل العلم بالواقع وبين العجل بمؤدى الطريق. ولو كان الثاني مشتملاً على مصلحة ملزمة مباينة لما في الواقع لكان المتعين تعيين كليهما على المكلف، فيعمل او لا بمؤدى الطريق ثم يصير بصدد تحصيل العلم بالواقع. فتحصل ان الوجه الذي يندفع به اشكال ابن قبة ويستقيم معه ما يلتزمون به من التخيير منحصراً في وجه واحد وهو اشتمال مؤدى الطريق على عين مصلحة الواقع بتمامها او بمقدار لزوم الاستيفاء، هذا كله على تقدير ان يكون اخنيار السببية للتفصي عن اشكال ابن قبة. واما ان كان من جهة الاستظهار من الدليل فيدور تعيين احد الوجوه مدار الاستظهار منه.

(٢١٥، ص ٨٢) قوله «دام ظله» وهو بعد العلم بالثبوت مورد للاشتغال «آه» انما يرجع الى هذا الاصل ويحتاج اليه لولم يكن في ادلة الواقعيات اطلاق متعرض لحال ما اذا احتمل فوت المحل لها، بان كان المضاد - فيما اذا قام الامارة على عدم وجوب السورة مثلاً وكان الواقع وجوهاً - ان الصلاة مع السورة واجبة حتى عند احتمال عدم بقاء المحل لها، فيستكشف بهذا الاطلاق بقاء المحل وعدم فوته فلا بد من فرض عدم الاطلاق كذلك حتى يرجع الى اصالة الاشتغال.

والحق انّ لادلة الواقعيات اطلاقاً بالنسبة الى فعل ما ادّى اليه الامارة وعدمه فالمدال على عدم الاجزاء اولاً هو الاطلاق، وتنزلاً هو الاصل.

فان قلت: ما الفرق بين المقام والواقعيات الثانوية حيث قلت هناك: لو شككنا عند ارتفاع العذر في بقاء المحل وعدمه يرجع الى اصالة البرائة، وهنا تقول: لو شككنا في ذلك عند ارتفاع الجهل بالواقع فالمرجع اصالة الاشتغال.

قلت: الفرق انه هنا يكون الامر الواقعي في حال الجهل به الذي هو موضوع الظاهري

موجوداً، فيكون الظاهري في طوله لا في عرضه، واما هناك فلم يكن في حال العذر تكليف سوى الاضطراري، فهو في عرض الاختياري، فالشك هناك في الحدوث وهنا في سقوط ما ثبت.

فان قلت: وان كان ثابتاً في حال الجهل لكن كان شيئاً ولم يكن فعلياً، والتكليف الشأني ايضاً كلا تكليف، فالشك في حدوث الفعلية كالشك في حدوث اصل التكليف. قلت: هذا انما يرد على مذاق القائل بالشأنية والفعلية في الاحكام، وجمعاً بين الظاهري والواقعي منها، واما على مذاق من لا يقول بذلك وان الامر لا يتحقق الامع الفعلية والبعث والزجر، فالواقعي ايضاً امر حقيقي، والحاصل ان الامر دائر بين الوجود والعدم، ولا واسطة بينهما، فإما لا امر ولا طلب جداً، واما يكون الطلب محققاً جداً، ولا يتصور ان يكون الطلب موجوداً وغير فعلي، فالامر الفعلي كان موجوداً حال الجهل، غاية الامر لم يكن منجزاً وكان المكلف معذوراً في مخالفته، فاذا حصل شرط تنجيذه وهو العلم كان بحكم العقل مقتضياً للامتثال، ولا يكفي احتمال السقوط بسبب انتفاء المحل، فان المرجع في مثله الاشتغال.

ثم لا فرق فيما ذكرنا من عدم الاجزاء عند انكشاف خطأ الحكم الظاهري بين الانكشاف بطريق القطع او بطريق الظن المعبر شرعاً، فلو عدل المجتهد عن رأيه السابق عدولاً ظنياً او خالف قول المجتهد الذي عدل اليه المقلد قول المجتهد المعدول عنه فحاله كما لو قطع المجتهد بفساد رأيه السابق او قطع المقلد بفساد قول مجتده، فان الطريق المعبر الحجة لازم الاتباع، ومعنى لزوم اتباعه البناء العملي في الآثار اللاحقة على طبقه، ومن جملة الآثار اللاحقة وجوب القضاء او الاعادة لما اتى به على طبق الطريق السابق، ولا معنى للترفة بين هذا الأثر وسائر الآثار، فكما يجب بعد ذلك اتيان الصلاة مع السورة كذلك يجب قضاء الصلاة المأتي بها بدون السورة، ولا معنى للاخذ بمفاد الأمانة الثانية في الاول وبمفاد الامارة الاولى في الثاني، بان يقال: ان هاتين الأمارتين متساوي الأقدام بالنسبة الى الواقع، فلا وجه لتخطئة احديهما بالآخرى، ولا يخفى ان مفاد كل من الامارتين أن الواقع على طبق مؤداه بدون التقييد بكونه مادام الجهل، فان هذا لوصح لجرى بالنسبة الى الأثر الاول ايضاً، وبالجمله عدم الفرق بين الظن المعبر والقطع أظن انه في غاية الوضوح، وان خفي على بعض الاساطين «قدس سره».

ثم ما ذكرنا من عدم الاجزاء انما هو القاعدة الاولى يلزم المشي عليها حتى يعلم الخلاف، فالاجزاء هو المحتاج الى الاثبات اما بدليل عام مثل الحرج او دليل خاص وارد في مورد خاص.

ثم اعلم ان للطريقة وجهين:

احدهما ما يظهر من كلام شيخنا المرتضى «قدس سرّه» في اقسام جعل الطرق على اضطراب عبارته «قدس سرّه» وهو ان لا يحدث بسبب قيام الطريق في نفس العمل مصلحة ومفسدة اصلاً، وانما كان المصلحة في ترتيب آثار الواقع على مؤدى الأمانة والمعاملة معه معاملة الواقع، فحينئذٍ لا يلزم الاجزاء الا اذا استند الفوت الى العمل بالامارة، واما اذا انكشف الخلاف في الوقت فلا، فيجب على المكلف اتيان الواقع.

وثانيتها ما هو المشهور المعروف من كون الملحوظ في جعل الاحكام الطريقية مصالح اخرى غير مصالح الواقعيات، فالواقع على ما هو عليه باق من غير تدارك له اصلاً، وانما الملحوظ تسهيل الأمر على العباد، حيث انه لو اوجب عليهم تحصيل العلم بالواقع لوقعوا في عسر وحر، فجعل لهم تلك الطرق تسهياً عليهم، والمصلحة انما هو في نفس الحكم لا في المتعلق، وعلى هذا فعدم الاجزاء واضح، لانه بمقتضى اطلاق أدلة الواقع، ولولاه فاصالة الاشتغال رافعة لاحتمال تفويت المحل.

ثم عدم الاجزاء في الشبهات في الاحكام واضح، فلودل الطريق على وجوب الجمعة فانكشف ان الواجب هو الظهر وجب الاعادة او القضاء، وذلك لان الحكم بوجوب الجمعة لدى الجهل بوجوب الظهر بقضية الطريق ليس في عرض الحكم الواقعي بوجوب الظهر حتى يكون وجوب الظهر مقيداً في الواقع بحال العلم به حتى يلزم الدور، بل هو في طول هذا الحكم، وهو محفوظ في رتبته، وثابت في حق الجاهل والعالم على السواء، ولازم ذلك عدم الاجزاء. واما في الشبهات الراجعة الى موضوعات الاحكام فرمما يقال: ان ادلة الشكوك مثل كل شيء طاهر حتى تعلم، وكل شيء حلال حتى تعلم، ورفع ما لا يعلمون ولا تنقض اليقين بالشك مفيدة لتقييد الموضوعات الواقعية الواقعة في الادلة المتكفلة للحكم الواقعي، مثل قوله «لاصلاة الا بطهور، والخمر حرام ووبر الارنب مانع، والطهارة الخبثية شرط في الصلاة بحال العلم بتلك الموضوعات، فتخصص تلك الادلة، فالطهارة التي هي شرط الصلاة هي الطهارة المعلومة او المشكوكة المسبوقة بالعلم بالطهارة دون المشكوكة المسبوقة بالعلم بالحدث، وكذا الخمر التي حكم عليها بالحرمة مخصوصة بالخمر المعلومة او المشكوكة المسبوقة بالخمرية وهذا امر متعقل اعني تقييد الموضوع بالعلم به، وليس كتقييد الحكم بالعلم به مستلزماً للدور كما هو واضح، وعلى هذا فالصلاة الواقعة في وبر الارنب الواقعي المشكوك كونه كذلك صلاة واجدة للشرط الواقعي حتى بعد انكشاف كونه وبر الارنب، وانما ترتفع الشرطية من هذا الحين وفي الحقيقة ليس هذا حكماً ظاهرياً بل حكم واقعي، ويمكن الجمع في ادلة الشكوك ايضاً بالنسبة الى الشبهات الموضوعية بين هذا المعنى الذي هو حكم واقعي وبين

الحكم الظاهري، فان جعل المشكوك في حكم الواقع جامع بين كليهما، غاية الامر ان الملحوظ في الواقعي شرح مدلول دليل الحكم المعلق على العنوان الواقعي، والملاحظ في الظاهري اعطاء المشكوك الآثار الواقعية الثابتة للعنوان الواقعي، ومعنى ذلك محفوظية حيث كون الواقع هو الموضوع ذو الأثر من دون تصرف فيه اصلاً، فلازم الاول هو الاجزاء لحكومة دليل الشك على دليل الواقع، فان الجمع بين كون الخمر الواقعي مثلاً حراماً، وبين كون مشكوك الخلية والخمرية حلالاً واقعياً ولو كان في الواقع خماً لا يمكن، فلا محالة يرجع الى تقييد دليل حرمة الخمر بالخمر المعلومة لكن لا بلسان ان ماهو المحرم هو الخمر المعلومة بل بلسان ان المشكوك خمرته حلال واقعاً، ولو كان خماً واقعاً، ولازم الثاني -وهو ان هذا المشكوك بحكم الخمر وله اثر الخمر، حيث انه لا معنى له الا محفوظية كون ذي الاثر هو الخمر بدون قيد آخر، فالشك في الموضوع هنا مأخوذ بلحاظ حكمه، وعلى الاول مأخوذ بلحاظ ذاته، فيكون حكم الموضوع محفوظاً في مرتبة ذاته على هذا، ويتقيد بحال العلم على الاول - هو عدم الاجزاء، فان الطهارة الاستصحابية مثلاً وان نزلت وجعلت بحكم الطهور في قوله «لاصلاة الا بطهور» لكن لا يثمر هذا التنزيل في ترتيب آثار الظاهر الواقعي عليه، والاكتفاء به عن الظاهر الواقعي الا مادام الشك، فاذا ارتفع الشك فلا أثر له لما بعد الشك، بل تجب معاملة عدم الطهارة، لأن المفروض ان الشرط الواقعي هو الطهارة الواقعية فقط دون الاعم منها ومن الحدث المشتبه بالطهارة مع سبق العلم بالطهارة، واما توهم ان مقتضى دليل تنزيل هذا المشكوك منزلة الطهارة الواقعية في جميع الآثار هو الاجزاء لان من جملة آثار الواقع هو الاجزاء بالنسبة الى الامر المتعلق به، فليس في محله، لان التنزيل قاصر عن شمول الآثار العقلية، والاجزاء عقيب الامتثال اثر عقلي للامتثال، فلا يشمل التنزيل هذا ما ربما يقال.

و الحق بعد تسليم امكانه انه خلاف ما يستظهر من ادلة الشكوك فان الظاهر من قوله «كل شيء طاهر» انه ليس بصدد التعرض للعناوين الواقعية التي وقعت في الادلة معروضة للنجاسة وتقييدها بحال العلم، والحاصل انه ليس في مقام تشريح تلك الادلة وبيان كمية المراد منها بل هو مسوق في مقام عدم التعرض للآثار الواقعية، فهي لاي شيء ثبتت ثابته، وفي موضوعاتها محفوفة، واما الغرض اتيان تلك الآثار المعلقة على تلك الموضوعات للموضوع المشكوك في حال الشك.

(٢٢٥، ص ٨٤) قوله «دام ظله» او بالترك من جهة مبغوضية الفعل «آه» انشاء تحريم الفعل مثل لا تفعل غير انشاء ايجاب الترك مثل اترك، ولا يتحقق احدهما بالآخر لعدم التلازم بينهما، لامكان الغفلة، الا انه لا ينفك مبغوضية الفعل وتحريمه في نفس الامر عن

محبوية الترك وطلبه، ولو كان هو غافلاً عنه، ولكنه بحيث لو سئل لاجاب بطلبه، فالجواب هنا نظير وجوب انقاذ ابن المولى عند عدم التفات المولى.

(٢٣٥، ص ٨٥) قوله «دام ظله» في حكمه يبطلان الوضوء «آه» قد يتوهم انه من باب النهي في العبادة حيث ان الصب الذي هو احد افعال الوضوء مأمور به، وبما هو مقدمة للغضب منهى عنه، ولكن لا يتعلق الطلب بعنوان المقدمة بل بذات المقدمة وما هو المقدمة بالحمل الشائع، وهو هنا عنوان الصب، فقد اجتمع الامر والنهي في عنوان واحد، فطلق صب الماء على الوجه محبوب ومأمور به، وخصوصية ايقاعه في هذا المكان مبغوض، لاستلزامها الغضب.

وفيه انه قد تعلق بغض والنهي ايضاً بطلاق صب الماء على الوجه في هذا المكان، سواء كان بنية القرية ام لا، ومن اعلى الوجه مع مراعاة الاعلى فالاعلى ام لا، فقد اختلف مورد الامر والنهي بالعموم والخصوص من وجه، فستعلق الامر عام من حيث المكان، وخاص من حيث الكيفية، ومتعلق النهي بالعكس.

فان قلت: فاذا كان من باب الاجتماع والمفروض هو القول بجوازه فلم يحكم بالبطلان؟ قلت: الجواز وان قلنا به في الاصول لا نقول به في الفقه، فتحكم في الفقه ببطلان الصلاة في الدار الغصبية، وان تصورنا اجتماع الامر والنهي فيه في الاصول، والمنشأ في بعض الموارد هو النص، كقول علي عليه السلام في وصيته لكميل - على ما عن تحف العقول وبشارة المصطفى وبعض نسخ النهج-: يا كميل: انظر فيم تصلى وعلى م تصلى ان لم يكن من وجهه وحله فلا قبول (١) وفي بعضها الاجماع وفي بعضها عدم الجُرثة.

(٢٤٥، ص ٨٦)، قوله «دام ظله» و الذي يقوي في النفس «آه» لا اشكال في ما اذا اجتمع المضيق مع المختير، فلوطراً الحرمة التعيينية على احد اطراف الوجوب التخيري يتعين في غيره، وكذلك لو طراً الوجوب التعييني على احد اطراف الحرام التخيري، وذلك للجمع بين الغرضين، والكلام فيما لو اجتمع الوجوب والحرمة التخيريّان بناء على امتناع اجتماع التعيينين، والحاصل ان من يقول بالامتناع مع عدم المندوحة في احد الجانبين - كما في الصلاة والغضب حيث لا مندوحة في جانب الغضب- هل يقول بالامتناع ايضاً لو ثبت المندوحة في كلا الطرفين كما في المقام، وهو ما اذا تمكن بعد صب الماء على الوجه من رفع المحل او ايجاد المانع، فلهذا يكون الصب طرفاً للحرمة التخيرية اذ بترك احد هذه الامور يتحقق ترك

الغضب، ومن حيث ان الصب الوضوئي ممكن في هذا المكان وفي مكان آخر يكون هذا الصب طرفاً للوجوب التخيري، فاطلاق الامر والنهي يمكن حفظه في الصب، او لا يمكن الجمع مطلقاً، او يمكن مع التصرف؟ الظاهر عدم امكان حفظ الاطلاق في شيء من الامر والنهي، فلا يمكن اطلاق وجوب هذا الصب بالنسبة الى حالتها ترك احد الامرين اللذين ترك احدهما مقدمة الحرام وفعلها، اذ في تقدير فعلها في علم الله يتصف الصب بالحرمة التعيينية فلا بد من تقييد امره بصورة وجود احد التركيبين، وكذلك لا يمكن اطلاق حرمة هذا الصب بالنسبة الى حالتها ترك الصب في الامكنة الاخر وفعله، اذ تقدير تركه تقدير وجوب هذا الصب تعيينياً، فلا بد من تقييد حرمة بصورة فعله، وعلى هذا فلو قصد ترك ايجاد المانع او رفع المحل وكان متيقناً بانه ملازم للوقوع في الحرام، سواء كان الحرام داعياً له ام لم يكن العلم بذلك رادعاً له، ففي كلتا الصورتين يبطل الوضوء، لعدم تحقق العبادة به بهذا الوجه، لانه من التجري، وفاعله متجر على المولى، وان فرض الندم له عقيب الصب فوجد المانع او رفع المحل. كما لا اشكال في صورة ما اذا قصد اتيان احدهما، فانه تتحقق العبادة به وان بدا له بعده ترك ايجاد المانع، واما لو كان بلا قصد الى الايجاد والترك مع الالتفات الى الحرام ومقدماته فالظاهر انه لا يضر بعبادية الصب، فان الخلو من قصد الطاعة وان كان يقبَح الفاعل، لكونه غير مبال بامر المولى ونهيه، لكن لا يرتبط بالصب، وهذا بخلاف ما اذا قصد التوصل الى الحرام بقسميه من الداعوية وعدم الرادعية، فانه من هذا الحين - اي من حين الشروع في الصب - مقدم في مخالفة المولى ومبستحق للذم والملامة، فلا يمكن ان يصير الفعل الموجب للبعد موجباً للقرب، ولو كان موجبه للبعد لا من جهة نفسه بل من جهة شيء آخر.

(٢٥٥، ص ٨٧) قوله «دام ظله» فليستكشف اذن من عدم التشبيه عليه عدم مدخلية في غرضه «آه» اعلم ان لنا مطلوباً ومقصوداً، فالاول هو ما يتعلق به الطلب المستفاد من الحياة، والثاني ما هو الغرض الداعي الى الطلب، وحينئذ فالطالب دائماً يكون طلبه عقلاً مقيداً بالقدرة، فلا مطلوب بالنسبة الى العاجز، ولكن يمكن ان يكون في حقه غرض الامر ثابتاً كالقادر بلا فرق، فالمطلوب اذن اضيق، والمقصود اوسع، وبيان الطلب والتكليف شأن الحياة، وبيان المقصود شأن المادة، اعني ضاد، راء، با، في اضرب ونحوه، لكن قد يقال: لا تتم مقدمات الحكمة في المادة التالية للحياة، وذلك لأن كون المتكلم في مقام البيان وان كان حاصل، وكذا عدم ذكر القيد اعني القدرة، ولكن من المقدمات ان يكون عدم ذكر القيد على فرض دخله مغللاً بالغرض، واما اذا كان القيد من الامور اللازمة للطبيعة ولو اتفاقاً في حق المأمور. فهو حاصل، ولو لم يصرح به في اللفظ، فلا يلزم من ترك التصريح به الوقوع في

خلاف الغرض، مثلاً لو كان الماء الموجود عند المأمور عذباً ومالحاً، وكان الغرض في خصوص العذب، كان في عدم ذكره اخلال بالمقصود، ولكن اذا لم يوجد عنده سوى الماء العذب البارد، فتقييده حينئذٍ وعدمه سواء، لحصول الغرض على كل حال، وحينئذٍ لا يتمسك باطلاق الكلام لعدم مدخلية العذوبة والبرودة في المقصود، وحينئذٍ نقول: من هذا القبيل ما نحن فيه، فانه لو قال المولى: الضرب مقصودي، فللضرب فردان، احدهما ما يصدر عن الفاعل باختياره واعمال القدرة فيه، والآخر ما يصدر لا عن عمد واختيار، بل عن غفلة وذهول، وحيث ان كليهما ضرب بالحمل الشايع يصح الاخذ بمقدمات الاطلاق لاثبات اعمية المقصود، واما اذا وقع الدال على المقصود تلو الدال على التكليف المقيد عقلاً بالقدرة والالتفات، فلا يمكن الاخذ بالمقدمات لاعمية الغرض، لان ما وقع تلو الهياة مقيد بالقدرة والالتفات لا محالة، فلو كان الغرض اخص لم يلزم من عدم ذكر القيد نقض الغرض لحصوله. ويمكن ان يجاب بان للامر حيثيتين: الاولى حيث كونه طالباً وأمرأ، والثانية حيث كونه ملقياً لمقصوده بالتكلم، فن حيث كونه مكلفاً-بالكسر- لا يمكن تنزيل كلامه عقلاً الا على القادر، ولا ينافي هذا حمله على الاعم من حيث كونه مبيناً للواقع، فهو من الحيثية الثانية نظير القائل الخالي عن الطلب: «الضرب مقصودي» وبالجملة لا تلازم بين الجهتين فكانه القى قضيتين: الاولى الضرب مطلوب، والثانية الضرب مقصودي، فلا ينافي تقييد الاولى من القضيتين اطلاق الثانية منها، ولا يعقل الفرق بين ادائهما بعبارتين مستقلتين وبين ادائهما بعبارة واحدة فتدبر، هذا.

مع امكان ابداء الفرق بين قيد القدرة والالتفات ومثل قيد العذوبة في المثال في الظهور العرفي، حيث ان الصيغة محمولة عند العرف على الاطلاق من حيث الغرض عنها ولا يعتنون بتقييد الطلب، بخلاف المثال، فانه لا ظهور للكلام عرفاً في شيء من الاطلاق والتقييد. (٢٦٥، ص ٨٩) قوله «دام ظله» وهذا واضح بعد ادنى تأمل «آه» لاستلزامه الخلف اذ المفروض هو البعث والدعوة نحو العنوان الواقع تلو الامر، ومعنى هذا ان يكون الاتيان بداعي العنوان، فلو كان مدخوله خصوص الاتيان لا بداعي العنوان كان نقضاً لما هو مقتضى الامر من حيث ذاته، نعم يمكن ان يكون الغرض حاصلًا بالفعل ولو بغير داعي العنوان، ولكنه غير اخذ هذه الخصوصية في متعلق الامر.

(٢٧٥، ص ٨٩) قوله «دام ظله» واما ان قلنا بعدم السراية كما هو التحقيق «آه» حصل الفرق بين القولين انه على الثاني وجود الفرد المختار المقصود العنوان مصحح للطلب واما الطلب فتوجه نحو نفس الطبيعة بلا قيد، بمعنى ان خصوصية هذا الفرد غير دخيلة في الغرض والطلب،

وهي مع سائر الخصوصيات على حد سواء في غرضه وطلبه، ولهذا لو صرح في الكلام بتقييد بهذه الخصوصية اعني ايجاد الطبيعة في ضمن خصوص هذا الفرد الذي لو صدر لصدر عن اختيار الفاعل وقصده العنوان كان قيداً في الغرض، وهذا بخلاف القول بالسراية، فانه لا يحسن توجيه الطلب حينئذٍ على وجه الاطلاق، فان المفروض توجيه الطلب نحو الافراد، والافراد على قسمين، فقسم منها لا يحسن توجيه الطلب نحوها، وهو ما يصدر بلا اختيار الفاعل او بلا قصد عنوانه، ومنها يحسن طلبه، وهو ما يصدر عن اختياره وقصد العنوان، فلا جرم يكون القيدان على هذا من شروط حسن الطلب التي يحكم بتقييد الطلب بها عقلاً، فلهذا لو صرح بها في الكلام يصير مجملًا، واما على القول الآخر فعدم امكان ايقاع سائر الخصوصيات في حيز الطلب لا يستلزم ايقاع هاتين الخصوصيتين تحته، بل جميع الخصوصيات اجنبية عن المطلوب رأساً والطلب متوجه نحو الطبيعة المعراة عن جميعها، وهذا معنى عدم دخلها في حسن الطلب، والحاصل ان خصوصيات الافراد المقدورة والمعجزة للطبيعة الواحدة بالنسبة الى المكلف الواحد متساوية الاقدام، ولا يحكم العقل بقبح توجيه الطلب نحو الطبيعة الجامعة بينها، فان الجامع يكفي في مقدورته مقدورية بعض افراده، ولا يلزم مقدورية تمامها، حتى يحكم العقل في المورد المذكور بتعيين خصوص المقدور من الافراد، دون الجامع بينه وبين المعجزة عنه، نعم لو قيد نفس الطبيعة بالقيد اعني الاختيارية وقصد العنوان كان من القيود المشروط بها حسن الطلب، ويحصل الاجمال، واما لو اشار الى خصوصيات الافراد الواجدة للقيدين، وقيد الطبيعة بتلك الخصوصيات، فليس هذا مما يشترط حسن الطلب به، ويحكم بتقييد المادة.

(٢٨٥، ص ٩١) قوله «دام ظله» ويمكن ان يقال ان للقرب مراتب «آه» ويرد على هذا الوجه انه لا نعقل امتيازاً بين تاركين للعمل بمحض ان يكون شخص ثالث يأتي بالعمل بقصد احدهما، فانه متوقف على تأثير عمل هذا الثالث في قرب المنوب عنه، والا فلو كان وجوده وعدمه سيّين فاي امتياز له عن الآخر، وحصول القرب له بعد اول الكلام، واثباته بهذا الامتياز يشبه بالدور هذا.

مع انه لا يطرد على فرض تسليمه في جميع الفروض فانه لا شبهة ان عبادة العباداة انما بالقصد الاخير الذي هو المنتهى اليه، فان كان الهياً حصل القرب، والا فلا، وحينئذٍ فن يأتي بالعمل بداعي الامر ولكن الداعي له الى اتيان العمل بداعي الامر هو الاجرة كان ما ينتهي اليه قصده هو الدنيا، فلا يتحقق منه العبادة، فعلى الوجه المزبور لا يصح النيابة في العبادة على وجه الاجارة، نعم تصح على فرض تبرع العامل بالنيابة او للامر الالهي بها، كما في الولد

الأكبر للميت.

وما ذكرنا يظهر الخدشة في الوجه الذي ذكره «دام ظله» عقيب هذا الوجه، فان تسليم الامر للغولا يوجب قرباً، فحصول القرب بنفس التسليم مع فرض خلونفس العمل المسلم عن ايجاب القرب غير معقول.

ويتوجه على ما اختاره «دام ظله» انه ايضاً يبتنى صحته على وجود الرضا من المنوب عنه، وهو غير معلوم أولاً، وغير مجد ثانياً^(١) فانه بعينه يرد عليه اشكال الدور الذي اورده هو «دام ظله» على الوجهين الاولين، اعنى حصول القرب بنفس الرضا او المنوبية، غاية الامر ان الرضا والقبول هنا موجب للاضافة الموجبة للقرب، وليس بنفسه مما يوجب القرب، واصل الاشكال مشترك، فانه كيف يعقل الرضا بالفعل الخالي عن الفائدة راساً بملاحظة حصول الفائدة في نفس الرضا به، فان الرضا والحب والعلم صفات وجدانية لا يمكن تحصيلها بمجرد المصلحة في نفسها، فاذا كان حصول القرب منوطاً بالرضا وقد ثبت توقف الرضا ايضاً على القرب، اذ بدونه يكون الفعل لغواً، لزم الدور.

وايضاً يرد على هذا الوجه انه تتم الاضافة اذا اتى بالعمل بقصد المنوب عنه ولو لم يأت به بداعي الامر، فيلزم صحة العبادة بدون قصد الامر من النائب نعم يعتبر ان يقصد المنوب قصداً عبادياً في امضائه ورضاه، اذ لا يعتبر في العبادة الا قصد داعي الخير ممن يتقرب بالعبادة، فحينئذ تصير هذه الصلاة نظير عمل بناء المسجد الذي يخلو مباشره عن قصد القرية والسبب قاصد لامثال الامر.

وايضاً يلزم ان تصح النيابة من الكافر ايضاً اذ الفرض عدم حصول القرب للنائب فلا

(١) وحاصله انه لو لم يقصد النائب كون العمل للمنوب عنه لا يتحقق الاضافة الى المنوب عنه ولو كان المنوب عنه راضياً بصيرورته مضافاً اليه، كما انه لو قصده عملاً للمنوب عنه ولكن لم يرض به المنوب عنه لم يتحقق الاضافة اليه، فهذان اعنى قصد العمل بعنوان المنوب عنه مع رضى المنوب عنه معتبران في تحقق الاضافة الى المنوب عنه وصيرورة عمل النائب عملاً مضافاً الى المنوب عنه، واما الامضاء فهو محتاج اليه لترتب الاثر وهو قرب المنوب عنه، فانه لولا امضاء المولى فلا تأثير لهذه الاضافة، واما بعد الامضاء فلازمه حصول القرب للمنوب عنه، لانه امضاء عمل النائب، وعمله جعل صلاته صلاة للمنوب عنه، فعنى امضائه ترتيب آثار صلاة المنوب عنه عليه، وهو لا محالة قرب المنوب عنه، فان ترتيب آثار صلاة النائب ليس امضاء بل رد كما هو ظاهر «منه عنى عنه».

ينافي ان يكون كافراً.

ويمكن الجواب عن الجميع:

اما الاول فيمكن دعوى القطع بحصول الرضا من المنوب عنه اذا كان ميتاً منقطع اليد عن الدنيا مبتلى بتبعات ترك العبادة.

واما الثاني فالفرق بين الرضا في المقامين موجود فان الرضا هناك انما يشمر اذا تعلق بالعمل الخير في نفسه، فان الراضي بفعل قوم انما يشترك معهم في الثواب اذا كان نفس العمل خيراً، والمفروض ان نفس عمل النائب لا يشمر قريباً لا للنائب ولا للمنوب عنه، اما للمنوب عنه فهو الفرض، لان الفرض أن القرب يحصل له بالرضا لا بعمل النائب، واما للنائب فلانه انما يكون قريباً له اذا افاد قرباً للمنوب عنه اذ حينئذ يدخل في عنوان الاحسان الى الغير، فاذا فرض انه لا يوجب قرب المنوب عنه كان عملاً لغواً لا يرجع نفع منه الى احد، فكيف يكون حينئذ رضا المنوب عنه بهذا العمل اللغو مفيداً للقرب، وبالجملة تتوقف افادة الرضا للقرب على ترتب القرب على العمل المرضي، فلو كان ترتبه على العمل ايضاً متوقفاً على الرضا كان دوراً، وهذا بخلاف المقام، فانه يمكن من الامكان حصول الرضا والامضاء بعمل تصل المنفعة منه الى الانسان اذا امضاه ورضي به، ولو لم يمضه لكان محروماً عن تلك المنفعة، كما في عقد البيع الصادر من شخص في مال شخص آخر، فان اجازة هذا الآخر يتوقف عليه تحقق اضافة العقد اليه، وبدون تحقق هذه الاضافة لا مبادلة ولا انتقال، فهل ترى أن ذلك مانع عن حدوث الرضا بالعقد في نفس المالك لان نفس العقد الصادر عن الفضولي ليس له فائدة وانما تحصل الفائدة بالرضا، فنقول: المقام ايضاً من هذا القبيل: فان العبادة انما تضاف الى المنوب عنه وتصير عبادة له اذا رضي بفعل النائب، ومادام لم ينسب العبادة اليه لا تحصل فائدة العبادة المنسوبة اليه، وهو القرب.

واما الثالث فلان الفعل الصادر من النائب انما يفيد في قرب المنوب عنه اذا كان جميع الجهات الدخيلة في العبادية مجتمعاً فيه وكان النقص ممحّضاً في انه لم يأت المنوب عنه بها بيده، فيتكلم في انه هل يشمر مع هذا النقص في افادة القرب او يورث النقص في حصول القرب، وبعبارة اخرى: لا بد ان يكون ما يصدر من النائب بحيث لو صدر من المنوب عنه لما كان مانع عن افادة القرب، وكان احتمال المانعية ممحّضاً في جهة عدم صدوره عنه، ولا شك ان الصلاة بغير داعي الامر لو صدرت من نفس المنوب عنه ايضاً لم تفد قريباً، فاذا صدرت بنائيه فبطريق اولي، اذ غاية الامر حينئذ بعد حصول الامضاء من المنوب عنه انه صلاة بغير داعي الامر مضافة الى المنوب عنه، وقصد المنوب عنه الاطاعة في نفس الامضاء لا يجدي بعد

ان العمل المضاف اليه بسبب هذا الامضاء القرني يكون عملاً بلا داعي الامر، ولا يوجب اضافة العمل المأتي بداعي الامر اليه، اذ هو متعلق بعمل النائب وجاعل له عملاً لنفسه لا بشيء آخر، وهو عمل بغير داعي الامر.

و اما التنظير ببناء المسجد في غير المحل فان عمل البناء ينسب الى كل من المباشر والسبب على وجه الحقيقة، فكل منها كان بداعي الامر تحقق العبادة بالنسبة اليه، لا من جهة عمل الغير، بل من جهة عمل نفسه، وهو التسبب في السبب، والمباشرة في المباشر، اذ الفرض ان البناء يصدق حقيقة على التسبب كما يصدق على المباشرة كذلك، فاذا كان نفس التسبب لبناء المسجد مطلوباً فقد تحقق العبادة للسبب من جهة عمل نفسه مع قصد الامر الموجود في نفسه، فبينه وبين المقام الذي لم يتحقق من المنوب عنه حركة اصلاً ولو تسبباً وانما يراد تصحيح اضافة حركة الغير اليه بسبب رضاه وتقبل المولى بون بعيد.

و اما الرابع فمع احتياج حصول القرب للمنوب عنه الى امضاء المولى وتقبله ايضاً لا وقع لهذا الايراد، فانه لا بد حينئذ من ان يكون الشخص المباشر الحاضر في صف سلام المولى قابلاً لان يصير عمله محلاً لتوجه المولى ونظره، واما من كان المولى متفتراً عنه غاية النفرة فلا يزيد حضوره في صف السلام الا بعداً، فضلاً عن ان يصل درجة القبول. والحاصل ان الجزء الاخير وهو امضاء المولى في هذه النيابة الصادرة من الكافر اما معلوم العدم واما مشكوك التحقق، والشك ايضاً كاف لعدم الدليل حينئذ في مقام الاثبات.

ثم انه قد يجاب عن اصل اشكال تصوير النيابة في العبادة، بان معنى النيابة اتيان الفعل تقريباً الى الله تعالى شأنه عن فلان، فيوجب حصول الثواب له، وبعبارة اخرى ينزل نفسه منزلة المنوب عنه في العمل المتقرب به، فكما لو اتي النائب العمل المتقرب به لنفسه يحصل الثواب لنفسه فكذلك اذا أتى بالعمل المتقرب به لغيره فلازمه حصول الثواب لذلك الغير، وعلى هذا فالقرب حاصل لنفس النائب دون المنوب عنه، والثواب حاصل للمنوب عنه.

وقد يجاب ايضاً بان حال هذا العمل حال اداء الدين، فالقرب والثواب كلاهما للفاعل، والفائدة الراجعة الى من فعل لاجله هو الفائدة الراجعة الى المدين، وهو رفع العهدة عنه وخروجه عن اشتغال الذمة بحق الله، فلا يحتاج الى تنزيل ولا نقل ثواب، ومن هنا يعلم انه مع امكان هذا الوجه يكون الوجه السابق عليه مستدركاً، نعم يعتبر ان يكون العمل بقصد ان يكون عوضاً عما تركه فلان، كما ان هذا هو الحال في اداء الدين، فانه لا يحتاج الى تنزيل ولا نقل ثواب، بل يكون القصد اداء دين فلان، فهنا ايضاً يكون القصد اداء صلاة فلان، غاية الامر انه يعتبر هنا ان يكون العمل على وجه القرب وبداعي قربي والاتقع بلا فائدة،

بخلاف اداء الدين فانه ينفع في براءة ذمة المديون وان لم يقع على وجه العبادية، وحاله حتى من هذه الجهة ايضاً حال الزكاة اذا امتنع عنها من وجبت عليه فأذاها الحاكم من ماله، فان قصد القرية معتبر من معطى الزكاة الذي هو الحاكم ويفيد براءة ذمة المالك، ويكفي في العبادية هنا ملاك الامر المفروض بقائه وعدم سقوطه، فلا يرد انه لا أمر بالنسبة الى الميت وكيف يتصور الداعي القرني.

ولا يخفى ان هذين الوجهين مبنيان على فهم توسعة في غرض الشارع في العبادات في حال عدم التمكن بالنسبة الى مباشرة المأمور، بمعنى ان الغرض في حال التمكن مقيد بقرب نفسه، ولكن عند عدم التمكن يحصل باتيان آخر مع كونه مقرباً لهذا الآخر، فيصير قرب هذا الآخر موجباً لسقوط الغرض بالنسبة الى المأمور.

ثم ربما يستظهر الوجه الاخير من قضية الخثعمية التي اتت النبي «صلى الله عليه وآله» فقالت ان ابي ادركه الحج شيخاً زمناً لا يستطيع ان يحج، ان حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال لها: رأيت لو كان على ابيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك؟ قالت: نعم، قال: فدين الله احق بالقضاء (١).

وعلى الوجهين حيث ان القرب اعتبر للفاعل يشكل صحة الاجارة، بناء على ما مر من ان الغاية الاولى التي هي المحركة للعضلات نحو العمل لا بد ان تكون الهية الا ان يصحح بقصد القرب بعنوان الامر الاجاري، ثم لا حاجة في شمول المقام تحت دليل الاجارة الى ازيد من عمومات الاجارة، اذ من القاعدة المقررة ان كل عمل له منفعة محتملة مقصودة يقبل الاجارة، وهنا قد احرز بالأخبار الخاصة قابلية ذات العمل لاستيفاء المنفعة فيدخل تحت تلك العمومات.

(٢٩٥، ص ٩٥) قوله «دام ظله» ولا يمكن ان يكون الامر محرماً الى محركية نفسه «آه» فان قلت: لو كان هناك امران لزم على هذا عدم امكان اخذ داعي الامر في الثاني ايضاً مع تعلق الاول بذات الفعل، فان المحركة من لوازم ذات الامر، فلو كان محصل الامر الثاني جعل المحركة لكان تحصيلاً للحاصل.

قلت: انه بمكان من الامكان، كما في امر الشارع باطاعة امر الوالدين، فان اصل صلوح الامر بمعنى كونه مقتضياً لتحرك المأمور بحيث لو لم يكن مانع لأثر فيه من الشؤون الذاتية لامر

(١) مستدرک الوسائل، الباب ١٨ من ابواب وجوب الحج، الحديث ٣. راجعه فان بعض

الوالدين الغير القابلة للجعل، بحيث لو كان جهات التمرد مفقوداً عن نفس الولد لكان مؤثراً فيه، وحينئذٍ فهل يرى ان امر الشارع شأنه تحصيل هذه المحركة الحاصلة لامر الوالد، بل شأنه تحصيل التحريك الفعلي، والحاصل ان ما هو من مقتضيات ذات الامر الغير المنفكة عنه هو المحركة الشأنية، بمعنى انه لو لم يكن داعٍ آخر صار هو داعياً، لا الفعلية، بمعنى كون تحرك الفاعل مستنداً اليه فعلاً فان هذا ليس من مقتضيات الامر، ولهذا قد ينفك عنه فما يُحیی بالامر الثاني هو الثاني وما هو معلول ذات الامر هو الاول، وحينئذٍ فما المانع عن الاقتصار بالامر الاول بجعل داعيه قيداً لمتعلقه، والمفروض ان ايجاد الداعي وجعله بالامر امر مقدور.

(٣٠٥، ص ٩٩) قوله «دام ظله» ومن هنا يعلم انه لا وجه للالتزام بامرین «آه» حاصل تقریبه ان مرام الملتزم عدم المحيص عن ذلك، ومعناه ان العقل لولا الشرع غير مستقل بلزوم اتيان الفعل المتعلق للامر على وجه يحصل به الغرض الداعي الى الامر، فلا بد من تصريح الشرع بامر آخر متعلق بالمقيد بداعي الامر بعد الامر اولاً بذات العمل، نعم بعد امر الشرع بالمقيد معلوم انه يستتبع امر العقل بالاطاعة.

و حاصل جوابه ان العقل مستقل بالامر بالمقيد بداعي الامر ولو لم يكن هذا التصريح من الشرع، ووجه ذلك ان العبد اذا علم ان غرض المولى متعلق بالمقيد ولكن المولى لعدم تمكنه من التصريح بهذا القيد جعل متعلق امره مطلقاً يلزمه العقل باتيان هذا الغرض، وانه لا يرفع عنه المسؤولية والمواخذة الا بتحصيل هذا الغرض باتيان الفعل مع هذا القيد، وان كان يحكم بسقوط امر المولى بذات الفعل ايضاً بالاتيان به بدون القيد، لعدم معقولية بقاء الامر مع حصول متعلقه، ووجه استقلال العقل بلزوم تحصيل الغرض باتيان المقيد ان الغرض على نحوين: تارة يكون للمولى في صدور الفعل الفلاني من جوارح العبد غرض مهتم به لكن لا يجب ان يستند صدوره الى قول هذا المولى وامره، وتارة يكون مطلوباً له هذا الصدور ولا يبالي بان يكون صادراً عن امره، فعلى الاول المولى واجد الغرض لكن ليس بصدد تحصيله، وعلى الثاني واجد للغرض ويكون بصدد تحصيله ايضاً، فالعقل انما لا يستقل بلزوم تحصيل الغرض المجرد الغير المقرون باظهاره بالامر اذا كان الغرض من قبيل الاول، واما اذا كان من قبيل الثاني كما فيما اذا وجد العبد ابن المولى مريضاً مع ذهول المولى فلا اشكال في استقلاله بلزوم تحصيله نعم ما لم يجرز كون المولى بصدد التحصيل والاظهار فالغرض المجرد لا يكفي احرازه في حكم العقل ولو مع الشك في انه هل هو بصدد تحصيل غرضه هذا اولاً.

فتحصل من جميع ما ذكر ان الاكتفاء في باب العبادة بالامر الشرعي الواحد بذات الفعل غاية الامر ان العقل حاكم ببقائه وعدم سقوطه باتيان الذات وحدها، للعلم باخصية الغرض،

وكونه متعلقاً بالمقيد غير تام من جهة عدم معقولية بقاء الامر مع حصول متعلقه، بناء على ما هو التحقيق من تعلق الامر في باب العبادة بصرف الوجود - كما في غير هذا الباب - الذي هو بمعنى خرق العدم وتبديله بالوجود، وهو معنى غير قابل للتكرار، فليس معنى لبقاء الامر مع حصوله الا طلباً للحاصل، نعم بناء على ان الامر في باب العبادة على خلاف غيرها متعلق بالحقيقة السارية اينما وجدت، غاية الامر يسقط بالاتيان بالمصدق الاول الاوامر المتعلقة بسائر المصاديق لحصول غرضها يمكن تصوير بقاء الامر الاول مع الاتيان بذات الفعل، لكنه مع انه خلاف مسلك القائل بهذا الوجه خلاف التحقيق. وكذلك القول بالاحتياج بامر شرعيين احدهما بذات العمل والثاني بالمقيد منه بداعي الامر الاول ايضاً غير تام، للغنى عنه باستقلال العقل بلزوم اتيان المقيد بعد امر الشارع بالذات بداعي الغرض الاخص، فالامر العقلي بالمقيد قد اغنانا عن الامر الثانوي الشرعي بالمقيد.

(٣١٥، ص ١٠٠) قوله «دام ظله» ولقائل ان يقول: تختار الشق الثاني «آه» وحاصل الذب ان قولكم على هذا التقدير - اعني سقوط الامر الاول بالذات - فالامر الثاني ايضاً لا يسمن ولا يغني من جوع لانه ايضاً ساقط بارتفاع الموضوع مدفوع بانه يكفي في فائدة هذا الامر الثاني حصول العصيان لو أتى بالذات بدون القيد مع عدم بقاء الوقت، لانه حينئذ قد عصى الامر بالمقيد وان كان لم يعص الامر بالذات ولهذا لم يكن عصيان لو لم يكن في البين الامر الثاني، ووجه حصول العصيان ان اعدام المحل ايضاً نوع من ترك المأمور به اذا لم يكن الامر مشروطاً ببقاء المحل بل كان مطلقاً، ولازمه وجوب ابقاء المحل وحينئذ كما يحصل العصيان بترك العمل مع بقاء المحل يحصل ايضاً باعدام المحل، ولا يخفى ان الامر الثاني في المقام بالمقيد ليس مقيداً ومشروطاً ببقاء محله وهو الامر الاول، بل الاتيان بداعي الامر الاول مطلوب على وجه الاطلاق للمولى.

فان قلت: كيف يكون مطلقاً؟ والحال انه في تقدير انعدام المحل غير مقدور، والامر لا يتعلق بغير المقدور، ولازم ذلك كونه مشروطاً ببقاء المحل.

قلت: يكفي في المقدورية المصححة للامر القدرة في بعض الزمان، وهو ما قبل انعدام المحل، والحاصل ان هذا المقيد له مطلوبة على وجه الاطلاق، وهو مقدور في زمان من الازمنة، وهو زمان التمكن من الذات والقيد، وان كان خرج عن القدرة باخراج القيد عن دار الوجود. فتحصل انه مع الامر الثاني يحصل العصيان بفوات الوقت، ومع عدمه فلا عصيان فلا عقاب، وهذا المقدار يكفي في الغرض الحاصل من الامر، فان غرض كل امر من الامر اما نيل المقصود على تقدير الاطاعة، واما عقوبة العبد على تقدير العصيان والمخالفة.

(٣٢٥، ص ١٠٠) قوله «دام ظله» فعلى ما قدمناه من عدم احتياج العبادة «آه» اعلم انه لا اشكال في الاصل اللفظي والعقلي على غير الوجه الرابع من الوجوه الخمسة، لان المقام من قبيل المطلق والمقيد على ثلاثة من تلك الوجوه، والقيود داعي الامر على وجه، وعنوان التعظيم على آخر، وعدم الدواعي النفسانية على ثالث، فالكلام هو الكلام في كلي المطلق والمقيد من الرجوع الى أصالة الاطلاق مع وجود مقدمات الحكمة والرجوع الى الاصل العملي المقرر في دوران الامر بين الاقل والاكثر من البرائة والاشتغال على تقدير عدم وجودها، ووضح من ذلك الحال على الوجه الخامس اعني الالتزام بالامر من فان الشك حينئذ في وجود امر مستقل بالمقيد وعدمه، وليس مقام الاخذ بالاطلاق ولا محلاً للخلاف في الاصل العملي، فان الاصل اللفظي غير موجود، والعملي هو البرائة بلا اشكال ولا كلام.

و اما بناء على اخصية الغرض فقد يقال كما قيل بعدم جريان أصالة الاطلاق وعدم جريان أصالة البرائة، ولو قلنا: بجريان البرائة في الدوران بين الاقل والاكثر، ويظهر ذلك ايضاً من شخينا المرتضى «قدس سره» في مسألة اعتبار قصد التميز في العبادة، حيث انه «قدس سره» بنى على الاشتغال معتمداً على ذلك بقوله «قدس سره» وليس هذا (١) تقييداً في دليل تلك العبادة حتى يرفع باطلاقه، كما لا يخفى، وحينئذ فلا ينبغي بل لا يجوز ترك الاحتياط.

و محصل ما افيد في بيان عدم اجراء أصالة الاطلاق انه اذا فرضنا التقييد بداعي الامر غير ممكن، للزوم الدور، فالاطلاق ايضاً غير ممكن، لان الاطلاق والتقييد توأمان فلا يمكن التمسك بالمقدمات لرفع هذا القيد ولو فرض احرازها، واما ما افيد في تقريب عدم جريان البرائة ولو قيل بجريانها في سائر موارد الاقل والاكثر فهو ان الشك في سائر الموارد في مرحلة ثبوت التكليف بالجزء او الشرط الزائد، فان العبد علم بامر إركع فاطاع، وعلم بامر اسجد فاطاع، وهكذا وهكذا، واما امرا قرء السورة فلم يعلم به اصلاً فالاصل برائة الذمة عن هذا التكليف، واما في هذا المقام فليس الشك في ثبوت التكليف، فان المفروض هو العلم بثبوت التكليف بذات العمل، وانما الشك في متعلق الغرض فلا يعلم انه قد تعلق الغرض بعين ما تعلق به الامر حتى يسقط الامر بامثاله، او تعلق بامر آخر اضيق مما تعلق به الامر حتى لا يسقط الامر ما لم يحصل الغرض المحدث له، فالشك هنا في مرحلة سقوط التكليف بعد العلم باصل ثبوته، ومن المعلوم ان حكم العقل في مثله الاشتغال، واما في الموارد الاخر فانه قد علم

(١) اي كون الداعي المعتبر في العبادة هو التعبد بخصوص المأمور به متميزاً عن غيره.

بعدة اوامر واطاعها ويعلم بمحصل ما هو الغرض في تلك الاوامر ايضاً وهو المصلحة التاهليه وكونه مفيداً في الغرض لو تم سائر الاجزاء والشرائط.

والحق عدم الفرق بين المقام وسائر المقامات اصلاً، لا من جهة الاصل اللفظي ولا من جهة العقلي.

اما الاول فلأن من جملة مقدمات الاخذ بالاطلاق كون المتكلم بصدد البيان، وليس معنى هذا كونه بصدد بيان الغرض الذي أذاه بهذا الكلام بخصوصه، والا فربما لا يكون بحسب اصل الغرض اللبّي في هذا المقام، بمعنى انه لا يريد اظهاره بتمامه في هذا الكلام، بل له بقية يأتي بها في بيان آخر، بل المقصود بهذه المقدمة كونه في مقام بيان تمام ما هو المراد اللبّي وهو ايضاح كل ما كان دخيلاً في الغرض الذي في قلبه بدون اخفاء شيء منه، ولازم هذا انه ان امكن ضم القيد الذي له دخل وبيانه في هذا الكلام أتى به، كأن يضم قيد المؤمنة بقوله اعتق رقبة، وان لم يمكن افرد له بياناً مستقلاً، كما فيما نحن فيه، اعنى قصد داعي الامر ونحوه من قصد الوجه او التميز، والحاصل انه سلمنا ان الاطلاق الاصطلاحي لا مجال له في المقام، فانه لا شبهة في دليل العبادة في عدم قابليته للاطلاق والتقيد، ولكن الملاك هنا موجود وهو كون المتكلم بصدد اظهار تمام ماله دخل في الغرض القلبي ولم يأت ببيان مستقل بالفرض، فلا قصور لمجيء المقدمات هنا، فان لم يمكن تسمية ذلك باسم الاطلاق الاصطلاحي فسمّه ماشئت، فالامر سهل.

وهذا البيان ايضاً يتمسك بمقدمات الاطلاق في رفع قيد الوجه والتميز في العبادة، فانا نسلم ان كل واحد واحد من الادلة الواردة في ابواب العبادة بتمامها ليس شيء منها وارداً في مقام البيان من هذا الحيث، ولكن من ملاحظة مجموع الاخبار والادلة وعدم ذكر من هذين القيدين في شيء من المواضع مع القطع بانه لو كان لهما دخل في الغرض لوجد في موضع من المواضع ذكر له مع انه لا اشارة اليه في شيء من الادلة يحصل القطع باطلاق الغرض، مع انه لا يمكن الحكم بالاطلاق الاصطلاحي في واحد من الادلة، وهذا واضح.

و اما الثاني فنحن كلما تأملنا لم نجد فرقاً بين المقام وسائر المقامات، فان العبد يعلم امر المولى بذات العمل ويطبّقه فيه ولا يعلم بالزائد منه، فالعقاب على ترك القيد بواسطة ترك هذا الزائد مع مشكوكيته عقاب بلا بيان وحجة، فما المانع من اجراء البرائة هنا دون سائر الموارد، فهل القيد المشكوك ليس بيانه من وظيفة الشرع هنا دون غيره، فهذا مع انه خلاف الواقع. فان بيان غرض الشارع ليس الا من وظيفته، ليس بلازم في حكم العقل بالبرائة، ألا ترى ان العقل مستقل بالبرائة في الشبهة المصدقية، مع ان بيانه خارج عن وظيفة الشرع،

فليس الملاك الا عدم علم العبد، وهو هنا حاصل، وان كان المانع الخاص بالمقام ان الشك هنا في السقوط فهو ايضاً خلاف الواقع، فان الشك في سائر الموارد ايضاً في السقوط، كيف؟ والمفروض ان اعتبار القيد او الجزء المشكوكين على تقدير ثبوته يكون بنحو الارتباط، فلا يسقط الامر بسائر الاجزاء والشرايط المعلومة ايضاً بمجرد الاتيان بالاقل، فاذا قلنا هناك: بانه بعد كون معلوم العبد وما قام الحجة عليه عنده هو الاقل، والزائد ما قام حجة عليه ولم يعلم وجوبه لا يبالي بانه هل يسقط الامر بالاقل او لا يسقط، فان العقاب على ترك المامور به الذي هو الاكثر على تقدير ثبوت الزائد - بواسطة ترك الزائد - قبيح فالمعلوم ليس الا الاقل واقتضاء الاقل ليس بازيد من الاقل، وقد اتى به ايضاً، لم يبق للمولى حجة عليه، فلا فرق بعد هذا بين ان يكون امره بالاقل ساقطاً ام كان باقياً لكونه ارتباطياً، بعد ان العبد قد قطع لسانه باعطائه حقه، فمجرد ثبوته في الواقع بلا تأثير له في المكلف لا اثر له، نقول ذلك بعينه في هذا المقام، لعدم قصوره من سائر المقامات في شيء.

(٣٣٥، ص ١٠٣) قوله «دام ظله» و من الواضح ان الجزئي لا يكون مقسماً للاطلاق والتقييد («آه») فان قلت: زيد جزئي، ومع ذلك يصح تقييده واطلاقه بالنسبة الى الاحوال المعتورة عليه من القيام والقعود وغير ذلك.

قلت: نعم هو جزئي، بمعنى انه ليس له عموم افرادي فلا يصح تقييده بقولك: ابن عمرو، الا للتوضيح، ولكن له الكلية والعموم بحسب الاحوال، والجزئي الذي قلنا: لا يصير مقسماً هو الجزئي بتمام الجهات والمعنى الحرفي عند القائل بجزئيته من هذا القبيل.

(٣٤٥، ص ١٠٤) قوله «دام ظله» احدهما ان المعنى المستفاد من الهياة «آه» حاصله ان المتكلم يلاحظه بعنوان اجمالي كعنوان ما انشأته فيقيد به شيء، مثلاً اذا قال: اكرم زيدا، فهو ملتفت لا محالة الى انه قد انشأ بهذا القول شيئاً، فيلاحظه بهذا العتوان، ويورد التقييد عليه فالمعنى ان هذا الذي قد انشأته بكلامي يكون مقصوراً على صورة مجيء زيد.

(٣٥٥، ص ١٠٤) قوله «دام ظله» و الثاني ورود الاطلاق والتقييد بملاحظة محله «آه» حاصله ان الطالب لضرب زيد مثلاً تارة يلاحظ ضرب زيد الذي هو محل طلبه على وجه الاطلاق، ويوقعه بوصف الاطلاق تحت الطلب، فلازمه سراية الاطلاق الى الطلب الذي هو عارض عليه في الذهن، وأخرى يلاحظه على وجه التقييد فيلاحظ ضرب زيد على تقدير المجيء، ثم يوقعه تحت الطلب، ولازمه سراية وصف التقييد الى عرضه الذي هو الطلب.

وفيه ان لازم وقوع شيء مقيد في حيز الطلب بحيث احاط الطلب بما اخذ فيه من القيود ايضاً ان يكون تلك القيود ايضاً لازماً التحصيل، لان هذا معنى صيرورة المقيد مطلوباً على

الاطلاق، مثلاً ضرب زيد الجائي اذا صار محبوباً لك فانت محزون بفوته ولو كان لاجل عدم حصول قيده وهو المجي، والا فيلزم خروج القيد عن حيز الطلب، ويكون الطلب مبتتياً على تقدير المجي وهو خلاف الفرض.

وقد يجاب عن هذا الاشكال ايضاً بابداء الفرق بين قولنا: «اضرب زيداً الجائي» و «اضرب زيداً ان جائك» فالتكلم قد اعتبر في الصورة الاولى محصول القيد من قبل المكلف، وفي الصورة الثانية اعتبر حصوله من قبل نفسه، يعنى ان حصل المجي اتفاقاً لا باختيار منك فاضرب زيداً، ولازم هذا الاعتبار ان لا يسري الطلب اليه ولا يصير واجب التحصيل.

وفيه ان غاية ما يلزم من هذا رفع عصيان العبد على التقدير الثاني، بمعنى انه ان اعتبر القيد على نحو غير التعليق يلزم عصيان العبد بترك القيد، وان اعتبر على نحو التعليق والاشتراط فاللازم عدم عصيان من العبد عند عدم حصول القيد وتركه تحصيله، لكن المفروض ان حبّ المولى مطلق بمعنى انه قد وقع ضرب زيد على تقدير المجيء الحاصل اتفاقاً في حيز الطلب المطلق، فاللازم منه فوت المحبوب بفوات هذا القيد، فيلزم على هذا حزن المولى بتقدير فوات القيد بدون استحقاق العبد للعقاب، كما كان اللازم على التقدير الاول هو الحزن والعقاب معاً، وقد كان المفروض في الواجب المشروط انه لا حبّ ولا طلب الا في تقدير وجود القيد. فلا حزن ولا عقاب في تقدير فواته.

فان قلت كيف يمكن ان يكون الحب بالنسبة الى وجود موضوعه ايضاً مطلقاً. قلت كما انك تحب العنب في غير موسمه، فحبوبك هو العنب من غير اشتراط بصورة وجوده، ولهذا تحزن على عدم نيل هذا المحبوب ولو كان لاجل عدم وجود العنب وعدم بلوغ موسمه.

وتحصل من جميع ما ذكر انه بعد القطع بان الصيغة موضوعة ومستعملة في الانشاء والايجاب فالتعليق لا بد وان يرجع اما الى الوجوب الذي هو المنشأ او الى المادة وهو متعلق الوجوب، او الى المجموع اعني المادة الواقعة تحت الطلب بوصف كونه كذلك، لا الى المادة المجردة، ولا رابع لهذه الاحتمالات.

فان كان راجعاً الى الوجوب ورد عليه اشكالان:

الاول كيف يعقل تحقق الانشاء بدون المنشأ وكيف يعقل تفكيك ايجاد الوجوب عن وجود الوجوب، اذ المفروض ان الانشاء فعلي حصل بنفس الصيغة، على ما هو قضية الاستعمال في معناها الموضوع له، فكيف كون الوجوب تعليقاً.

والثاني ان الطلب المفاد من الصيغة معنى حرفي، والمعنى الحرفي ولو كان كلياً غير قابل

للمحافظ على وجه الاستقلال حتى يحكم عليه بعد لحاظ نفسه والاشارة الى ذاته بان هذا مطلق غير مقيد بشيء او مقيد بشيء، وقضية المعنى الحرفي هو الاندكاك في الغير والتبعية، وحاله في اللحاظ حال العرض الخارجي في الوجود الخارجي، فكما ليس له وجود على الاستقلال بل تبع للمحل وقائم به كذلك ملاحظة المعنى الحرفي في الذهن، لا يتعلق به اللحاظ على وجه الاستقلال، بل يلحظ بتبع المحل وقائماً به ومنهجاً فيه.

وقد يذب عن الاشكال الاول بالتنظير بالاخبار بانه كما ان الاخبار بأمر على تقدير ممكن، كالاخبار بوجود النهار على تقدير طلوع الشمس، كذلك انشاء امر على تقدير ايضاً بمكان من الامكان، وحينئذ فعدم تحقق الوجود قبل تحقق المعلق عليه ليس من تفكيك المنشأ عن الانشاء في شيء، بل تحققه قبله يكون تفكيكاً، فان معنى عدم التفكيك ان يكون المنشأ تابعاً للانشاء، فان انشأ امراً مطلقاً بلا شرط فعدم التفكيك حصول المنشأ بلا انتظار، وان انشأ امراً على تقدير فعدم التفكيك ان يكون حصول المنشأ منتظراً لحصول المعلق عليه.

وفيه ان الأمر لا يخلو اما ان يتحقق الايجاب في نفسه بالصيغة او لا، بل الايجاب يتحقق عند تمام العلة لوجود الوجود، وهو المعلق عليه، لا اشكال في فساد الثاني اذ يلزم اهمال الصيغة، اذ المفروض ان الملتفظ لم ينقدح في نفسه حين التلفظ ارادة وايجاب اصلاً، وعلى الاول فالمحذور باق بحاله، وهو امتناع ان يتحقق الايجاب فعلاً بدون تحقق الوجود كذلك، بل يكون معلقاً على شيء، واما التنظير بالاخبار بأمر على تقدير فنقول: قول القائل اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ماذا يكون الخبر به بكلامه؟ فان قلت: انه الملازمة بين الطلوع ووجود النهار؛ قلنا: هذا مقطوع الفساد، اذ الفرض انه لم يقل: الملازمة بينهما موجودة، ومعلوم ان هذه قضية اخرى غير قوله: اذا كانت «الخ» وان قلت: ان الخبر به هو وجود النهار على تقدير الطلوع، فنقول: هذا التقدير مأخوذ في اي شيء؟ في الجزم او في المجزوم؟ فان قلت: أخذ في المجزوم، فيلزمك ان الجزم بلا تعليق على شيء - بل فعلاً - تعلق بالشئ المعلق، ومعنى تعلق الجزم المطلق الفعلي بالشئ المعلق هو الجزم بمجموع الذات والمعلق عليه، والا لم يقع هذا المعلق تحت الجزم، وهو خلف، فيلزم ان يكون الخبر المذكور قد اخبر بوجود النهار الحاصل في تقدير الطلوع، فيكون قد اخبر بالطلوع ايضاً ضمناً، مع ان من المعلوم صحة هذا الاخبار مع القطع بعدم الطلوع، كأن اخبر في الليل، وان قلت: انه مأخوذ في الجزم فنقول: كيف التوفيق بين فعلية الجزم وبين كونه معلقاً على شيء؟ فقضية التعليق عدم تحققه فعلاً، وهو خلاف الفرض من ان المتكلم ليس خالياً عن الجزم، بل القضية لا يمكن ان تأتي بدون الجزم، فلم ان المقامين مشتركان في ورود الاشكال فلا وجه لتنظير احدهما بالآخر، فلا بد من التماس

طريق للتفصي في كليهما.

وقد يذب عن الاشكال الثاني وهو عدم قابلية الطلب بالمعنى الحرفي للتقييد المستدعي للمحاذ الاستقلالي بانه وان كان لا يمكن في النظرة الاولى ذلك لكن من الممكن ان يتوصل بمرآة اسمي ويشار به الى ذات المعنى الذي يتصف بالحرفية بواقعه فيورد التقييد في هذه النظرة، فان التقييد يرد على المحكى وهو المعنى الحرفي، مثلاً المتكلم باكرم زيداً وان كان حين انقداح النظرة الاولى التي يتحقق فيه الطلب الحرفي بواقعه لا يتمشى منه ايراد القيد في الطلب، لكن بعد الفراغ عن هذه النظرة يعود وينظر ثانياً الى ما تحقق في النظرة الاولى ويتوصل بعنوان الطلب الذي انشائه الآن فيشير بهذا العنوان الاجمالي الى عين ذلك المعنى المستحق في النظرة الاولى الذي هو حرفي حقيقة، فيربط المشار اليه والمحكي بمجيء زيد.

وفيه ان المقطوع ان المتكلم باكرم زيداً ان جائك لا ينقدح في نفسه ملاحظتان للطلب، بل الموجود في نفسه ملاحظة واحدة على نحو التبعية للاكرام وكونه كيفية يتكيف الاكرام به، وهذه الملاحظة تستمر الى حين الربط والتقييد، ولا تتبدل بملاحظة استقلالية بعنوان اجمالي حين الربط بشهادة الوجدان القطعي.

و اما ارجاع القيد الى المادة فلا يرد عليه شيء من الاشكالين السابقين، فان التقييد غير راجع الى الوجوب حتى يرد اشكال التفكيك، بل الوجوب فعلي كالانشاء، وكذلك اشكال عدم الاستقلال بالمحاذ ايضاً مبني على ارجاع القيد الى الوجوب، والمفروض عدمه.

لكن يرد عليه اشكال آخر وهو ان لازم جعل القيد في المطلوب دون وصف الطلب ان يكون القيد لازم التحصيل، مثلاً اذا صار الضرب المقيد بمجيء زيد متعلقاً للطلب الفعلي المطلق فلازم هذا ان يكون المطلوب متروكاً بترك القيد - وهو المجيء - فيجب تحصيله لو لم يكن حاصلًا، كما يجب ايجاد الضرب، والحاصل ان تعلق الطلب بالضرب على تقدير المجيء يمكن بنحوين: الاول ان يكون الطلب واقعاً في حيز الشرط والشرط خارجاً عن حيز الطلب فلا طلب عند فوت الشرط، فلا عصيان بترك تحصيله ايضاً، وهذا هو الوجه الاول اعني ارجاع الشرط الى الوجوب، والثاني ان يكون الشرط في حيز الطلب لا الطلب في حيز الشرط، فالضرب المقيد بالكون على تقدير المجيء وقع في حيز الطلب، ولازم هذا ان يكون الطلب قد احاط بنفس القيد ايضاً، فالطلب الفعلي الغير المعلق قد تعلق بتحصيل المقيد ذاتاً وقيداً، فكما يقتضي ذات المقيد يقتضى قيده ايضاً، فيلزم عصيان العبد لو ترك القيد، لان المقيد قد ترك بترك القيد، وترك المطلوب المطلق عصيان، وهذا نظير ما قلنا في القضية الخبرية من انه على تقدير اخذ التعليق في المجزوم به يلزم ان يكون الجزم حاصلًا بالمعلق عليه ايضاً.

وقد يذب عن هذا الاشكال بان صيرورة القيد مورداً للتكليف ومحاطاً للطلب يكون باختيار المنشي وكيفية اعتباره، فقد يعتبر القيد على نحو يكون تحصيله على المكلف لازماً كأن يوجّه الطلب نحو الفعل المقيّد بقيد كذا بدون اعتبار حصول القيد لا من قبل المكلف، والعبارة المؤدية لهذا المزاد «اكرم زيدا الجائي» وقد يعتبره على نحو لا يلزم تحصيله عليه، وذلك بان يوجّه الطلب الى الفعل المقيّد بقيد كذا مع اعتبار حصول القيد من الخارج. ومن غير ناحية المكلف، والعبارة المؤدية لهذا «اكرم زيدا ان جائك».

وفيه انه وان كان يرفع بهذا البيان توهم العصيان، لكن يبقى الاشكال بالنسبة الى المصلحة والمفسدة والحب والبغض، توضيح ذلك ان وقوع الاكرام على تقدير المحيي الحاصل من قبل نفس زيد لا من قبل المكلف مركباً للمصلحة يتصور على نحوين: الاول قيام المصلحة المطلقة بهذا المقيّد، بحيث لو لم يحصل ولو بعدم حصول قيده يفوت المصلحة، والثاني ان يتقيد وجود المصلحة بحصول الشرط فع عدمه لا مصلحة حتى تفوت، فنقول: على ما ذكرت يلزم فوات المصلحة بفوت القيد، لان المفروض ان الطلب غير مشروط بشيء، بل مطلق فعلي، والتعليق في متعلقه، فلا بد وان تكون المصلحة الداعية الى هذا الطلب ايضاً مطلقاً غير مشروط بشيء، وكان التعليق في متعلقه، ولازم وقوع الشيء المعلق مركباً للمصلحة المطلقة كون قيام المصلحة المطلقة بكل جزء منه، فبفوات كل جزء ولو كان هو المعلق عليه يلزم فوات المصلحة المطلقة، واما فرض كون المصلحة مشروطة بحصول الشرط لا من قبل المكلف يلزمه عدم مطابقتها للمصلحة للانشاء فان المفروض اخذ الشرط المذكور في متعلق الطلب لا في نفسه، فلا بد ان يكون في المصلحة ايضاً كذلك قضية للتطابق بينهما.

واما ارجاع القيد الى مجموع المادة و الطلب -اي يلاحظ نفس المادة ويلاحظ تكيّفها بالطلب ايضاً ثم يربط هذا المعنى المتكيف بالقيد الكذائي بملاحظة ثانية راجعة الى المجموع بعد الملاحظة الاولى المحققة لذات المقيّد وتكيفه الخاص فبعد الفراغ عن هذا يلاحظ مقدمة للربط حتى يصير طرفاً للربط -فهو سالم عن الاشكال الوارد على الوجه الوسط، فان ارجاع القيد الى المادة المتكيفة غير ارجاعه الى المادة المجردة، فان لازم الاول سراية القيد الى التكيف ايضاً بتبع المحل، كما يمكن انتقال العرض الخارجي وقسمته بتبع انتقال المحل وقسمته كذلك هنا ايضاً اذا ورد التعليق على المادة المتكيفة بالطلب فلازمه ان يصير عرضه وهو الطلب ايضاً واقعاً في حيز الطلب، ففرق اذن بين قولنا: السير من البصرة مطلوبي، وبين قولنا: السير الذي هو مطلوبي يكون من البصرة، فان الربط الابتدائي قد ارتبط في الثاني بالطلب ايضاً دون الاول، فان طرف الربط فيه نفس السير؛ وكذلك فرق بين قولك: ضربك زيدا ان جاء مطلوبي، وبين

قولنا: ضربك الذي هو مطلوبي اما يكون اذا جاء، فالتعليق في الثاني يرجع الى الطلب ايضاً، فلا يرد الاشكال بلزوم العصيان، ولا اقل من فوات المصلحة عند فوات القيد لما عرفت من رجوع الشرط الى الطلب ايضاً، وكذلك اشكال عدم الاستقلال باللحاظ لما عرفت ان القيد يرجع الى الطلب تبعاً، والممتنع ارجاع القيد الى المعنى التبعية استقلالاً، اما بتبع تقييد المعنى الاستقلالي فلا مانع، ولكن اشكال تفكيك الانشاء عن المنشأ باق بحاله كما هو واضح.

و طريق التفصي عن جميع الاشكالات ان المصلحة تارة تكون في المقيّد بحيث يكون القيد في حيز المصلحة والمصلحة غير واقعة في حيز شيء، مثل ان يكون المصلحة في اكرام زيد عند مجيئه بحيث كانت المصلحة فعلاً قائمة بهذا المقيّد، واخرى تكون في المقيّد بحيث تكون المصلحة في حيز القيد، فتكون المصلحة بعد مجيء زيد في اكرامه، فلا مصلحة عند عدم القيد حتى يكون وجوده محبوباً، بل ربما يكون وجوده مبغوضاً، كما في الكفارة عقيب افطار الصوم، حيث ان الكفارة في هذا التقدير يكون فيه المصلحة، لا ان فيها المصلحة المطلقة حتى كان الافطار مطلوباً لاجلها، بل المصلحة موجودة في هذا التقدير، فلا يقتضي مطلوبة نفس التقدير، ولهذا اجتمعت مع المفسدة في نفس التقدير ومبغوضيته، ولازم النحو الثاني ان الأمر متى فرض وجود الامر الذي يكون المصلحة على تقديره انتقدح في نفسه الارادة والطلب، فان الفرض يحكى عن الواقع، وفرضنا ان المصلحة تحدث عند وجوده الواقعي، فالأمر في هذا للحاظ يرى الواقع، ولا يتطرق العدم في هذا للحاظ فيرى وجود المصلحة ايضاً فينتقدح في نفسه الارادة لا محالة، فلا تعليق في الارادة، لانه فعلي، ولا في متعلقها، لانها قد تعلقت بالفعل المطلق لا المقيّد، فيندفع جميع المحاذير.

فان قلت: هذا ليس الا تعليقاً في الانشاء.

قلت: ليس من هذا الباب، بل الشرط حاصل، فكما لو كان عالماً بحصول الشرط لما كان في البين تعليق بل كان ينشئ الارادة المطلقة. فكذلك هنا ايضاً، لان الفرض ايضاً حاك عن حقيقة وجود الشرط في الخارج، فلا تعليق في البين.

فان قلت: فاذا كان الشرط حاصلًا فلم لا تؤثر هذه الارادة في المأمور ولا تحركه نحو المأمور به، ولم يكن له حالة منتظرة بعد حصول ما هو شرطه واقعاً.

قلت: وجهه ان الفرض بالمعنى الاسمي ليس موضوعاً وشرطاً، بل الموضوع والشرط هو الفرض على وجه الحكاية والطريقة، والارادة متى كانت مبتنية على حكاية وجود شيء في الخارج فلا محالة يكون تأثيرها موقوفاً على وجود المحكي في الخارج.

فان قلت: لا يعقل تفكيك الارادة عن التأثير.

قلت: فما تقول في ما اذا علم المولى بالجهل المركب بحصول الشرط في الخارج فامر بالفعل على وجه الاطلاق، لكن علم المامور بان الشرط غير حاصل؟ فهل ترى ان العبد يتحرك بنفس هذا الامر مع علمه بالحال؟ نعم مع شكه يتحرك بقضية الاصل، بل نقول: يمكن تفكيك الارادة الفاعلية عن التأثير ايضاً فيما اذا علم بوجود الشرط فانقذح في نفسه ارادة الفعل آناً ما ثم التفت بكونه جهلاً مركباً.

و بالجمله موضوع المصلحة ليس الا الوجود الخارجي من غير فرق بين اللحاظ وعدمه، فما دام لم يتحقق الوجود الخارجي لم يتحرك العبد وان كانت معه الارادة خاضعة، من غير فرق بين ان يكون من جهة جهل المركب للمولى وعلم العبد ام من جهة فرض وجود الشرط، فانه ايضاً من سنخ العلم فينقذح معه الارادة، والعبد ملتفت بعدم حصول الشرط، فعلم ان موضوع المصلحة معايير لموضوع الارادة، فموضوع المصلحة نفس الوجود الخارجي للشرط من غير فرق بين اللحاظ وعدمه، وموضوع الارادة هو الوجود الذهني فالعلم موضوعي بالنسبة الى الارادة، وطريقي صرف بالنسبة الى المصلحة، ولكن لم يؤخذ في موضوع الارادة على وجه الموضوعية بل على وجه الطريقة، فالعلم الطريقي مأخوذ في موضوع الارادة، بل ليس للوجود الخارجي دخل في موضوعها. حتى بنحو الجزئية، بل تمام الدخول للعلم الطريقي والا كان اللزوم عدم انقذاحها عند انفكك العلم عن الوجود الخارجي، فالوجود الخارجي البحت ليس مؤثراً في وجود الارادة في النفس ولو لم يلتفت اليه بلا اشكال، وكذلك مع الالتفات ايضاً يكون تمام الدخول للالتفات، والوجود الخارجي يكون بالنسبة الى الارادة كضم الحجر.

و تحقق مما ذكرنا ان الارادة وحدها ليست موضوعة لوجوب الامتثال بل لا بد من العلم بتحقيق المصلحة الداعية اليها في الخارج، او الشك، فان مقتضى الاصل مع الشك ايضاً هو الوجوب، ولا عذر له في ترك الامتثال عقلاً بمجرد احتمال عدم المصلحة وكون علم المولى جهلاً، واما مع العلم بان المصلحة المبتنى عليها الارادة غير حاصلة فلا يجب الامتثال، من غير فرق بين صورة الجهل المركب وصورة الفرض المخالف للواقع.

فان قلت: لو كان الفرض على نحو الصفية موضوعاً و شرطاً للارادة يجب الامتثال باعترافك، فما الفرق بين اخذه بنحو الصفية شرطاً وبين اخذه بنحو الطريقة كذلك، حيث حكمت بعدم التأثير وعدم وجوب الامتثال.

قلت: حال اخذ الفرض على نحو الصفية شرطاً حال ما اذا اخذ العلم الذي هو جهل مركب شرطاً في الارادة بنحو الصفية، فكيف يجب الامتثال حينئذ مع عدم وجوبه في فرض الطريقة.

فان قلت: لا اشكال ان القضية التعليقية تدل على ربط المقدم بالتالي وتعليقه عليه، فكيف الفرار عن تعليق المعنى الحرفي المستفاد من الصيغة على هذا البيان مع فرض كون القضية تعليقية؟

قلت: شأن المتكلم بالقضية التعليقية ليس الا ايجاد التقدير وايجاد ما هو الشرط في المقدم، ثم يقع مضمون التالي في هذا التقدير من دون ان يصدر من المتكلم ربط والصاق بينها حتى يقال كيف يقبل المعنى الحرفي اللصاق والربط، وبعبارة اخرى: حال المتكلم بعد فرض الشرط والمقدم يصير كحاله فيما لو وجد الشرط والمقدم في الخارج حقيقة، فكما انه حينئذ يأتي بالانشاء بلا الصاق وربط بشيء بل مطلقاً، ومع ذلك لم يصير الطلب والانشاء على الاطلاق بمعنى كونه في جميع التقادير بل يكون في تقدير واحد وهو مجيء زيد مثلاً، ولا وجود للطلب والانشاء في غير هذا التقدير، فكذلك عند فرض المقدم والشرط حاصلاً يأتي بالانشاء بدون ملاحظة ربطه والصاقه بشيء، لان في هذا الفرض شرطه حاصل، فلا حاجة الى ملاحظتها كما في صورة الوجود الحقيقي، فيصدق ان الطلب في تقدير واحد وليس له وجود في غير ذلك التقدير، فيحصل التقيد والارتباط القهري بدون الحاجة الى ملاحظة الربط والتقييد من المتكلم، والقول بان وضع القضية التعليقية لخصوص اللصاق والربط الذي كان من فعل المتكلم اولاً؛ اي كان فعله الاولى الصاق التالي بالمقدم وربطه به، غير مسلم، بل يوجد تقدير التالي وشرطه في عالم الفرض، فيأتي بالتالي بعد ذلك بدون لحاظ الصاق وربط، ثم يتولد مع ذلك اللصاق والارتباط قهراً، كما في صورة الوجود الخارجي.

فان قلت: اغمضنا عن ذلك؛ لكن نحن اذا فرضنا المولى يستمر فرضه ولا يلتفت بنظرة ثانية الى فرضه فيراه خلاف الواقع فيرجع عن ارادته فلم لا تكون هذه الارادة الجديدة واجبة الامتثال عقلاً؟

قلت: حاله حال ما اذا استمر بالمولى الجهل المركب، لكن الأمور ملتفت بخطائه، فكذلك هنا ايضاً الأمور ملتفت بان ما هو الحاصل مجرد فرض لا واقع له. فان قلت: نفرض ان الأمور ايضاً يستمر له حالة هذا الفرض فيقتضي ذلك انه ينقذ فيه حالة التحرك، كما انقذ في المولى حالة الارادة واستمرت باستمرار الفرض. قلت: لكن الفروض ليس في الغفلة المحضة وعارياً عن الالتفات والشعور رأساً الى كون ما افترضه مجرد الفرض بلا واقعية.

فان قلت: فعلى هذا يلزم ان لا ينقذ في الأمر الارادة ايضاً لعين هذه الجهة. قلت: هذا غير لازم لانا نشاهد بالوجدان حصول الحالات للنفس ببعض الخيالات، مثل

عروض الخوف عند تصور السبع وعروض الكابة والحزن عند تصور المكاره، وكذلك نشاهد بالوجدان عروض حالة الشوق عند تصور الشرط في ما نحن فيه، والحاصل ان القول بعراء مجرد الفرض المنفك عن الخارج عن التأثير في النفس ممنوع قطعاً.

ثم للتفصي هنا طريق آخر: وهو ان يقال: الوجود الانشائي خفيف المؤنة حيث انه يتحقق بقصد تحققه بلفظه، فيصير هذا القصد واللفظ منشأ لان ينتزع العقلاء منها امراً، وليس هو مجرد فرض الفارض، بل له نفس امرية، غاية الامر ليس له ما بخذاء خارجي، فوجوده بوجود منشأ انتزاعه، ويكون لهذا الوجود آثار عند العرف والعقلاء لم تكن تلك الآثار قبل التكلم والانشاء، فاللفظ موجد للمعنى الانشائي لو انضم اليه قصد اليجاد، فنقول: كما يكون من جملة الاعتبارات العرفية التي لها آثار عرفاً وعقلاً الوجوب المطلق والملكية المطلقة فيرتبون عليه الآثار الخاصة بلا ترقيب امر، كذلك من الاعتبارات التي لها آثار عرفاً وعقلاً الوجوب المعلق والملكية المعلقة ونحوهما، فينتظرون في ترتيب آثارها عليها وجود امر آخر، وليس وجود هذا القسم في اعتبار العقلاء باقل واقصر من وجود القسم الاول، فالتعليق مقوم هذا المعنى الوجداني كما كان الاطلاق مقوماً للاول، فهنا معنيان اعتباريان في عرض واحد، وكلاهما من سنخ المعنى الحرفي، لا ان المعنى الحرفي في القسم الثاني ذات عاربة عن التعليق حتى يشكل علينا الامر في ايراد التعليق على المعنى الحرفي، بل المعنى الحرفي في هذا القسم يكون بحيث من اقتضاء ذاته مع قطع النظر عن امر خارج عنه هو ان يتربح حصول امر آخر في ترتيب آثاره.

فيتخلص بهذا البيان عن كلا الاشكالين السابقين؛ اعني تفكيك الانشاء عن المنشأ وعدم قبول المعنى الحرفي بواسطة عدم استقلاله للتقييد والتعليق:

اما الاول فلما عرفت من انه على هذا المبني يكون لنا قسمان من الوجود للاعتبارات: وجود مطلق، ووجود معلق، والثاني برزخ فيما بين الوجود المطلق والعدم، فلم ينفك هذا القسم من الوجود البرزخي عن انشائه، بل حصل فعلاً عقيب انشائه كذلك، وهذا بخلاف المبني الآخر في المعاني الانشائية من انها صفات حقيقية وامور نفسانية لها وجود بالحقيقة لا بالاعتبار، فانه حينئذ ليس للارادة الحقيقية قسمان من الوجود بل امرها دائر بين الوجود والعدم، كسائر الموجودات الخارجية، حيث انها بين موجودات في الخارج ومعدومات فيه وليس هنا قسم آخر برزخ بينها سمي بالوجود التعليقي، وهذا واضح، فالبيان المذكور يتم على المبني الاول ويدفع به الاشكال المذكور ولا يتم على المبني الثاني.

و اما الاشكال الثاني فلما عرفت من ان نفس المعنى الحرفي يكون في ذاته بحيث يقتضي

ان يترقب في ترتيب آثاره حصول امر آخر، ولا مانع من كون نفس المعنى الحرفي تعليقياً، انما المانع في ايراد التعليق على المعنى الحرفي بعد عدم وجدانه اياه في نفسه.

ثم، هذا البيان بعد تسليم مبناه من تحقق الوجود الاعتباري وكون الفاظ الانشاءات موجدة لمعانيها مع ضميمه القصد لا نقص فيه في رفع الاشكالين من حيث اللب بالبيان الذي ذكر، لكنه لا يمكن اصلاحه في مقام التطبيق على القضايا الخارجية الانشائية، وتوضيح ذلك ان المتكلم بقضية «إن جاءك زيد فاكرمه» لا يخلو اما ان يؤدي ذلك المعنى الوجداني التعليقي بهذا الكلام على نحو تعدد الدال والمدلول بان يوجد اصل الذات لهذا المعنى الوجداني بدالاً ويوجد القيد وهو كونه بنحو التعليق بدالاً آخر، كما هو الحال في سائر التقييدات الواردة مثل تقييد الرقبة بالمؤمنة في قولنا: اعتق رقبة مؤمنة، حيث ان الرقبة المهملة اعطاها لفظ الرقبة والمؤمنة اعطاها لفظ المؤمنة، وبضم الثاني الى الاول تولد المقيد، غاية الامر ان الدالين في سائر التقييدات كلاهما يكون دلالتها على نحو الكشف، والدالين في مقامنا يكون دلالتها كليهما على نحو اليجاد، واما ان يؤدي هذا المعنى الوجداني بدالاً واحد، فعلى الاول يلزم ان يكون ايجاد هذا المعنى بمجموع قوله: «ان جاء فاكرم» فيلزم استعمال «ان جاء» ايضاً في اليجاد اعني ايجاد القيد، كما استعمل «اكرم» في ايجاد الذات، ويكون تحقق ذلك المعنى من انضمامهما، وهذا بديهي البطلان، لوضوح كون دلالة «ان جاء» على نحو الكشف، وعلى الثاني نقول هذا الدال الواحد لا محالة هو «اكرم» فنقول: قوله «ان جاء» لا يخلو اما انه دال اولاً، بل يكون حاله كحال علامات الرفع والنصب مما لا دلالة لها ولكنها علائم على تحقق امر، فهذا ايضاً قد انسلخ عن الدلالة على المعنى وجعل علامة على ان المعنى الموجد بـ «اكرم» تعليقي؛ والثاني ايضاً بديهي البطلان، والاول وهو ان يكون للفظ «ان جاء» دلالة على معناه من التعليق على المحيي يلزمه ان يكون هذا التعليق راجعاً اما الى الموضوع وهو الاكرام، او المحمول وهو الوجوب المعلق، والاول خلاف الفرض، والثاني ايراد للتعليق على امر معلق، واما التزام أن دلالة «أكرم» بنحو اليجاد، ودلالة «ان جاء» بنحو الكشف، وكل منها دال على جزء من المعنى بنحو تعدد الدال والمدلول، فواضح البطلان ايضاً، اذ الامر الموجود ولو كان اعتبارياً لا يمكن بعد وجوده ايراد التعليق عليه، فاذا فرض ان اصل الذات المهملة للوجوب صار موجوداً بلفظ «اكرم» فما معنى تعليق الموجود، ولا ينافي هذا مع تسليمنا امكان تعدد الدال والمدلول في صورة كون كلا الدالين ايجادياً، وجه الفرق ان الثاني ايجاد المعنى الوجداني بمجموع اللفظين، غاية الامر كان احدهما مؤثراً في ايجاد المهملة والآخر في ايجاد قيدها، كما في تعدد الدال في الدوال الكشفية، وفي الثاني يكون اليجاد خاصاً بالمهملة،

والتعليق يكون بنحو الكشف، فيلزم ايراد التعليق الكشفي على المهمة الموجودة، وهذا ما ذكرنا من عدم معقولة ايراد التعليق على الشيء بعد وجوده ولو في الموجودات الاعتبارية.

(٣٦٥، ص ١٠٥)

فصل: في تصوير الواجب المعلق

اعلم انه لاختفاء في عدم تصويره على قول من ارجع القيد في الواجب المشروط الى الهياة إجماعاً، فانه لا محيص حينئذٍ عن ارجاع كل قيد الى المادة، فلا يبقى الا قسمان: الوجوب المطلق، بمعنى ما كان عارياً عن القيد، والمشروط، بمعنى ما يعلق بالامر المقيد، فليس في البين قسم ثالث حتى يصطلح فيه باسم المعلق. هذا.

كما انه لاختفاء ايضاً في تصويره بناء على القول بان المعاني الانشائية اعتبارات موجدة بنفس الالفاظ مع قصد تحققها بها، فانه يقال انه كما ان لنا اعتباراً تعليقياً يترقب في فعليته وترتيب آثاره حصول امر واعتباراً فعلياً متعلقاً بالامر الفعلي؛ كذلك لنا اعتبار فعلي متعلق بالامر الاستقبالي فقد يكون الوجوب والواجب استقباليين معاً، وهو القسم الاول، وقد يكون الوجوب والواجب كلاهما فعليين، وهو القسم الثاني، وقد يكون الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً، وهو القسم الاخير، ولا رابع لها، وهذا واضح، نعم قد يشكل في انه لا ثمره في هذا التقسيم، اذ ما تخيل كونه مترتباً عليه هو فعلية وجوب المقدمة في القسم الثالث كما في الثاني بخلاف الاول؛ وليس كذلك فان هذا من ثمره كون الوجوب فعلياً الذي هو المشترك بين القسمين الاخيرين لا كون الواجب استقبالياً.

واما بناء على القول بان المعاني الانشائية صفات قائمة بالنفس يكشف عنها الفاظها فنقول: لا بد اولاً من تصور انحاء وقوع الفعل مورداً للمصلحة، ثم تصور انحاء تعلق الارادة المنبثثة عن تلك المصلحة بالفعل الذي فرض مورداً للمصلحة:

فاعلم ان مورد المصلحة تارة يكون هو الفعل المطلق الخالي عن القيد مثل ان تكون المصلحة في اكرام زيد، واخرى يكون هو الفعل المقيد مثل ان يكون مورد المصلحة اكرام زيد على تقدير المجيء، ثم كون المقيد مورداً للمصلحة يتصور على نحوين: الاول ان يكون القيد دخيلاً في المصلحة بحيث لزم من فواته فواتها، والثاني ان يكون القيد محققاً للمصلحة بحيث لم يلزم من فواته نقض غرض وفوات مصلحة اصلاً، مثلاً كون الاكرام على تقدير المجيء مورداً للمصلحة يكون على نحوين في كليهما يكون مركب المصلحة هذا المقيد، لا الاكرام المطلق الاول ان يكون للمولى غرض فعلي وكان حصوله منوطاً بايجاد هذا المقيد، بحيث لو لم يحصل

ولو بعدم حصول المجيء حصل نقض غرضه، والثاني ان لا يكون له بالفعل غرض لكنه يحصل في حال حصول المجيء غرض بالاكرام، فلا يكون في وجود القيد مصلحة، بل ربما يكون فيه مفسدة، لكن مع ذلك يصدق ان مركب المصلحة هو الاكرام على تقدير المجيء، لا الاكرام المطلق، فهذه ثلاثة اقسام لا رابع لها بالحصر العقلي، لان مورد المصلحة اما يكون فيه قيد او لا، وعلى الاول اما يكون القيد دخيلاً في المصلحة وجوداً وعدمياً او لا، هذا في مقام تعلق المصلحة.

و اما مقام تعلق الارادة فاعلم انها اما ان تتعلق بالفعل الذي وقع مورداً للمصلحة خالياً عن كل قيد وعلى وجه الاطلاق، واما ان تتعلق بالفعل الذي وقع مورداً للمصلحة مقيداً بقيد كذا على نحو يكون القيد دخيلاً في المصلحة، واما ان تتعلق بالفعل الذي وقع مورداً للمصلحة مقيداً على وجه يكون القيد اجنبياً عن المصلحة. لا كلام في الصورة الاولى، كما انه لاخفاء في انه لا بد في الصورة الاخيرة من ان يوجه الارادة نحو الفعل في فرض الفراغ عن وجود القيد، اذ لا وجه لا دراج شيء اجنبي عن الغرض تحت الارادة، وقد عرفت ان سوق الارادة نحو القيد مستلزم لاحاطة الارادة بجزئية من الذات والقيد، فلا بد من اخراج القيد عن حيز الارادة حتى لا تقتضي تحصيله لولم يكن موجوداً، وهو بأن يجعل الارادة في حيز هذا القيد.

واما الصورة الوسطى فهي على قسمين: الاول ان يكون القيد الذي فرض دخيلاً في الغرض مقدوراً، والثاني ان يكون غير مقدور؛ لا كلام في الاول في انه لا بد من سوق الارادة على نحو تحييط بالقيد وتقتضي تحصيله لولم يكن حاصلًا، لفرض قوام المصلحة بوجوده، واما الثاني فلا يمكن تعلق الارادة بمجموع الذات والقيد، اذ يلزم التكليف بغير المقدور بالنسبة الى القيد، فلا بد من جعل القيد خارجاً عن حيز الارادة وجعل الارادة في حيزه، فراراً عن هذا المحذور، فيكون حال هذا القسم من الصورة الوسطى كحال الصورة الاخيرة، وبالجملة كما يكون عدم دخالة القيد في المصلحة - كما في الصورة الأخيرة - موجباً لجعل الارادة في حيزه حتى لا يلزم توجيه الطلب نحو ما لا غرض فيه. كذلك يكون عدم مقدورية القيد مع دخالته في الغرض ايضاً موجباً لجعل الطلب في حيزه، حتى لا يلزم طلب غير المقدور.

فقد تحصل ان الارادة ابدأ دائرة بين قسمين غير خارجه عنها: احدهما ان تكون مطلقة غير واقعة في حيز شيء، سواء كان متعلقها شيئاً مطلقاً ام مقيداً، والثاني ان تكون واقعة في حيز شيء سواء كان هذا الشيء مما يقدر عليه المكلف ولكن كان اجنبياً عن الغرض، ام كان دخيلاً في الغرض ولكن كان غير مقدور للمكلف، فاذا سمينا القسم الاول بالمطلق فاننا بالخيار في تسمية الثاني بالمشروط او بالملحق، اذ لا مشاحة في التسمية، ولكن الشأن في ان

الارادة ليست في اللب على ثلاثة اقسام بل على قسمين .

فنتقول من القيود الخارجة عن حيز القدرة قيد وقوع الفعل في الزمان الفلاني مثل الصوم في الغد، فان تحصيل الغد خارج عن قدرة المكلف فلا بد من كون الارادة في حيزه ولو فرض تعلق المصلحة على وجه الاطلاق بالصوم في الغد بحيث لو فرض انتفاء الغد وعدم مجيئه كان الغرض فائتاً .

فان قلت: ما المراد بعدم المقدورية في هذا القيد؟ فان قيد كون الصوم واقعاً في الغد يكون باختيار المكلف، كما يكون نفس الصوم باختياره، ولا يعتبر في اختيارية هذا القيد اختيارية وجود الغد، اذ الحال في الزمان والمكان على نسق واحد، ولا شك ان الارادة في قولك: «صل في المكان الفلاني» ارادة مطلقة لا مشروطة، مع ان اصل وجود المكان خارج عن اختيار المكلف، وسره انه يكفي كون وقوع العمل في هذا المكان تحت اختياره، ولا يلزم كون وجود المكان تحت الاختيار في صحة الارادة المطلقة بغير الاشتراط، فكذا الحال في الزمان ايضاً، فقد حصل لنا قسم ثالث، وهو ان يكون الارادة غير واقعة في حيز شيء وكان متعلقها فعلاً واقعاً في الزمان المستقبل .

قلت: سر صحة هذين الاطلاقين، اعني صلّ في المكان الفلاني وصم في الغد، بدون الاشتراط ان نفس المكان والزمان يكونان مفروضي الوجود، وبعبارة اخرى ان هنا اشياء: الاول نفس وجود الزمان، والثاني بقاء المكلف حياً الى هذا الزمان، والثالث كون الفعل في هذا الزمان، فالمقدور من هذه الثلاثة هو الاخير فقط دون الاولين، ولكن حيث كان الاولان مفروضي الوجود، اولهما بالقطع، والثاني بالاصل العقلائي، اعني اصالة الحياة والسلامة، فلهذا صح التكليف بالصوم في الغد على وجه الاطلاق .

وان شئت توضيح عدم صحة الارادة على نحو احاطت بالزمان او المكان فاقطع النظر عن القطع بوجودهما وكونهما مفروضي الوجود، وافرضهما من الامور التي قد تحصل وقد لا تحصل، اذ حينئذ لا يصح توجيه الطلب نحوهما على وجه الاطلاق ولا يمكن المولى الزام عبده بايجاد هذا القيد بالمكان الفلاني او بالغد، اذ قد ينعدم هذا المكان قبل وصول المكلف، او لا يجيئ الغد، ولا يمكن العبد ان ياتي بها في هذا الفرض، والمفروض ان معنى توجيه الارادة على وجه الاطلاق كونها متشبثة بتمام المتعلق من الذات والقيد ومقتضية لحصولها عن قدرة المكلف، غاية الامر انه يكفي حصول القيد لو كان حاصلًا من غير قبل المكلف، وليس حال الفعل في الزمان والمكان الا كحاله في اللباس الفلاني، فكما انه لا بد في الاخير من تحصيل الصلاة في هذا اللباس؛ فان كان موجوداً عنده صلى فيه وان كان غير موجود وامكن شرائه او استيجاره

او استعارته وجب والا وجب تحصيله ولو بزرع القطن ثم تخليصه وغزله ونسجه وخياطة الثوب منه للصلاة فيه، فكذلك الحال في الزمان والمكان، وعدم تخلّفهما عن الوجود لا يقتضي صحة الامر على وجه الاطلاق، اذ هو كالامر بايجادهما اولاً، ومن هنا يعلم اننا وان اكتفينا بالمقدورية حين العمل وان لم تكن حين الامر لا يستقيم الامر المطلق هنا ايضاً، فان الغد والارض الفلانية حين العمل ايضاً غير متعلقين لقدرة المكلف.

ومن الامثلة الموضحة للمقام توجيه الامر المطلق نحو الفعل في الغد تحت الشمس في فصل قد يكون الغيم في الهواء وقد لا يكون، فانك ترى انه وان كان هنا غرض فعلي بالفعل المقيد بكونه واقعاً في الغد تحت الشمس لكن لا يمكن الالتزام المطلق لهذا المقيد، ولو الزم اعترض عليه بانه لعله لم يحصل الشمس في الغد لوجود الغيم في الهواء في تمامه، فايصنع العبد حينئذ؟ فلا بد من جعل الطلب في حيز هذا القيد مع كونه دخيلاً في الغرض، بان يقول: اذا دخل الغد وكانت الشمس بارزة فصل ركعتين تحتها ومن الامثلة ايضاً صلّ في سلخ هذا الشهر مع ملاحظه اختلاف الشهور في كون بعضها مع السلخ وبعضها بدونه.

بقي الكلام في امرين:

احدهما: ان المقدمات الوجودية في الواجب الذي فرضنا كون الوجوب فيه واقعاً في حيز مفروضية وجود امره لتتصف بالوجوب المطلق المستلزم للبعث والتحريك نحوها فعلاً قبل حصول هذا الامر المفروض الوجود في الخارج، او لا تتصف مطلقاً، او هنا تفصيل فتتصف به مع العلم بحصوله في المستقبل ولا تتصف بدونه؟ الحق هو الاخير، والشاهد مراجعة الوجدان الذي هو المحكم في هذا الباب، فانا نرى حكم العقل بحسن مؤاخذة من علم بحصول شرط ماهو مطلوب المولى وتسامح في تحصيل مقدماته مع علمه بامتناعها بعد حصول الشرط وكون هذا الفاعل مستحقاً للملامة وكون فعله قبيحاً.

الثاني: التصدي بعد وجدان هذا الحكم من العقل لدفع بعض مايرد على المقام من النقوض مثل ما دل على عدم وجوب الضوء للصلاة قبل الوقت، وما دل على عدم وجوب الغسل في النهار السابق لاجل الصوم في النهار اللاحق، فان الحكم العقلي غير قابل للتخصيص. ويمكن الجواب بان القدرة الخاصة اعني القدرة في الوقت تكون كنفس الوقت شرطاً للوجوب، ولهذا لو تعين القدرة على الضوء في القدرة قبل الوقت يجوز للمكلف تفويتها، فهذا يجاب عن اشكال عدم الحكم بوجوب حفظ القدرة في هذا الغرض. واما اشكال انه سلمنا كون القدرة الخاصة كنفس الوقت شرطاً للوجوب لا للوجود، لكن لو فرضنا ان المكلف

في مكان وافر الماء لا يسعه اعدام الماء قبل الوقت ففي هذا الفرض يعلم بحصول كلا الشرطين من الوقت والقدرة الخاصة، وقد حكمت بانه حينئذٍ تتصف المقدمات بالوجوب قبل حصول الشرط، فيلزم اتصاف الوضوء في هذا الفرض بالوجوب المطلق قبل الوقت، وهو خلاف النص والاجماع من انه اذا دخل الوقت وجب الظهور والصلاة، فيجاب بما اجاب به المصنف «دام عمره» في المتن من استكشاف المانع في الايجاب والامر وانه مع المانع في نفس المتعلق او في الايجاب لا بد من تخصيص الوجوب المترشح من ذي المقدمة بالفرد الآخر، فان الوجوب المقدمي لا يقتضي الا مقدمة ما، فان كان ذوات الافراد متساوية فلعدم لزوم الترجيح بلا مرجح يحكم بالوجوب التخيري، فاذا انقده مانع في المتعلق او في الايجاب في احدها كان الوجوب لاجرم متخصصاً بغيره، لعدم لزوم ذلك المحذور، لوجود المرجح في غيره.

لكن يتفرع على هذا شيء: وهو ان غاية ما ذكر عدم اتصاف الوضوء بالوجوب قبل الوقت لكن مع بقاء ملاك الوجوب فيه، فغايه الامر عدم صحة الوضوء قبل الوقت بقصد الوجوب لكن يلزم صحة الوضوء قبل الوقت بلا قصد الوجوب اذا لم يقصد به غاية من الغايات حتى الكون على الطهارة سوى التوصل به الى الصلاة الواجبة بعد الوقت، اذ لا يلزم في عبادية العبادة وجود الامر، بل يكفي الجهة كما قرر في مبحث الضد، فلو قلنا: بعدم الاستحباب النفسي لذات الوضوء ايضاً كفي هذا القصد اعني قصد التوصل به الى ذي المقدمة في عباديته وقربيته، فلو كان اجماع على بطلان الوضوء بهذا الوجه كان الاشكال غير ممكن الذب.

(٣٧٥، ص ١٠٧)

فصل

[في الفرق بين الترتب وبين ما اختاره الفصول في مسألة الامر بالضدين]

اورد صاحب الفصول على ما قرره في الواجب المعلق اشكالياً؛ هو انه ربما لا يدرك المكلف زمان الواجب فكيف يصح الوجوب الفعلي قبل زمانه؟ واجاب بانه يتوجه التكليف نحو من يدرك - في علم الله - بحيث يكون الادراك الخارجي كاشفاً عن تحقق هذا العنوان في السابق، فيكشف عن سبق الوجوب، والحاصل انه فرق بين ما اذا جعل الشرط نفس الادراك الخارجي، فحينئذٍ يكون الادراك الخارجي مثبتاً ومحققاً للوجوب ولا وجوب قبله، وبين ما اذا جعل الشرط عنواناً انتزاعياً ينتزع من الادراك الخارجي، وهو كونه يدرك في المستقبل، وهذا العنوان كان ثابتاً من الازل حتى قبل وجود المكلف ايضاً، فانه في علم

البارى كان بحيث يولد ويكبر ويدرك ، فعلى هذا يكشف الادراك الخارجى عن سبق الوجوب، ثم جعل من ثمرات هذا الفرق صحة الوضوء في صورة انحصار الآنية في المغسوبة وكان محتاجاً الى غرفات عديدة ولم يكف غرفة واحدة، اذا كان شرط التكليف بالوضوء هو العنوان الانتزاعي، اعني كونه ممن يغترف، وبطلانه اذا كان الشرط نفس الاغتراف الخارجى.

و توضيح ما ذكره انه لا اشكال في عدم صحة التكليف نحو الشيء على وجه الاطلاق مع انحصار مقدمته في الحرام، اذ حاصل التكليفين اعني حرمة المقدمة ووجوب ذي المقدمة هو التكليف بما لا يطاق، وهو واضح، ولكن اذا امكن حفظ كلا التكليفين بوجه من الوجوه بحيث سلم عن هذا المانع العقلي فهو اولى من طرح احدهما بالمرّة وحفظ الآخر، فنقول: اذا كان التكليف بترك الغصب والاعتراف بلا شرط، وكان التكليف بالوضوء ثابتاً في تقدير كون المكلف ممن يغترف يرتفع المانع، فلهذا يكون اولى من قصر الحكم على «لا تغصب» وطرح تكليف «توضاً» بالمرّة لاهمية الاول؛ اما اولوية الاول على فرض ارتفاع المانع عليه فواضح، واما ارتفاع المانع على التقدير الاول فلأن التكليف الموقوف على تقدير حصول امر لا يقتضى حصول هذا الامر، والا يلزم التكليف بحصول الشيء على تقدير حصوله؛ مثلاً التكليف بالوضوء على تقدير كون المكلف ممن يغترف من الآنية الغصبية لا يقتضى ايجاد الوضوء على وجه الاطلاق، حتى يلزم ايجاد مقدماته التي من جملتها الاغتراف، حتى يكون محصل هذا الوجوب الغيري المتولد انه يجب الاغتراف على تقدير كونه ممن يغترف، بل لا بد ان يكون اقتضائه للوضوء في حال حصول الاغتراف، مع السكوت عن نفس الاغتراف، فاذن لا يلزم التكليف بما لا يطاق، لان تكليف «لا تغصب» يقتضى عدم حصول الاغتراف، وتكليف «توضاً» بالنسبة الى الاغتراف لا اقتضاء، وانما له الاقتضاء على تقدير حصوله في امر آخر، ومن المعلوم ان التكليفين بهذا النحو لا يقتضيان جمع الضدين من المكلف، بحيث لزم وقوع المكلف لا محالة في معصية احدهما، فان ملاك التكليف بما لا يطاق هو هذا، لا مجرد التكليف بالضدين ولو لم يلزم منه ذلك كما ههنا، فان احد التكليفين يقتضى احد الضدين على تقدير ترك الآخر بدون اقتضاء لهذا الترك، والآخر يقتضى عدم تحقق هذا الترك .

هذا وجه الصحة على تقدير كون الشرط هو العنوان الانتزاعي .

و اما لو كان الشرط نفس الفعل الخارجى فوجه البطلان فيه انه لا وجوب قبل تحقق الاغتراف، وبعد تحققه لم يبق محل للتكليف، فان هذه المقدمة من المقدمات المقارنة للوضوء، ولا يمكن تأخر الوضوء عنها. هذا.

ولكن فيما ذكره نظر، بل الامر بالعكس، فيلزم صحة الوضوء على تقدير اخذ الشرط هو الفعل الخارجي، كما هو المراد بالترتب على ما يأتي في محله، بخلاف ما اذا أخذ الشرط هو العنوان الانتزاعي، للزوم التكليف بما لا يطاق، حينئذ.

وجه الفرق انه لو اخذ الفعل الخارجي شرطاً فعين البيان المتقدم يجري فيه، بمعنى ان التكليف بترك الغضب يقتضي هو منع تحقق الغضب والاعتراف الذي هو ظرف للتكليف بالوضوء؛ وبعبارة اخرى: تكليف «لا تغضب» ليس هذا الظرف اعني ظرف تحقق الغضب ظرف اقتضائه ترك الغضب، بان يكون مقتضاه «اترك الغضب في ظرف كونك مرتكباً للغضب» بل مقتضاه التأثير في اعدام هذا الظرف عن البين وتبديله بنقيضه، وهكذا الحال في جميع التكاليف المتعلقة بالفعل او الترك، فانه ليس لها نظر بالنسبة الى وجود متعلقها من الفعل والترك وعدمه، لا بنحو الاطلاق، ولا بنحو التقييد، مثلاً لا يصح ان يقال: إضرب ان كنت تضرب، او ان كنت لا تضرب، او في كلتا الحالين، وليس حال هذين كحال سائر احوال المكلف مثل القيام والقعود، فانه يصح إضرب ان كنت قائماً، او ان كنت قاعداً، او في كلتا الحالين، واما بالنسبة الى صدور نفس المتعلق وعدم صدوره فلا يصح شيء من الاطلاق والتقييد، بمعنى انه ليس فعالية الامر في متعلقه في ظرف نفسه او ظرف نقيضه، بل عنانه متوجه نحو نفس هذين الطرفين بتثيبت احدهما واعدام الآخر.

ثم لا فرق في هذا بين ملاحظة وجود المتعلق وعدمه بنحو العنوان الانتزاعي، اي كون المكلف ممن يفعل المتعلق او يتركه، وبين ملاحظتها بنحو نفس الفعل والترك الخارجيين وهذا واضح.

هذا حال الامر بالضد الالم وهو ترك الغضب في مقامنا، فهو في مقام اعدام هذا الظرف الذي هو تحقق الغضب واثبات نقيضه الذي هو ترك الغضب.

واما الامر بالضد المهم وهو الوضوء فهو يكون على نحو الواجب المشروط، يعني انه في تقدير ملاحظة كون الغضب مفروغ الوجود يقتضي اتيان الوضوء، والامر بهذا النحو لا اقتضاء له بالنسبة الى الامر المفروض الذي هو الغضب، فلا يقتضي ايجاد الغضب مقدمة للوضوء، لما من من عدم صحة الامر بالشيء على تقدير وجوده، واذن فصدور الغضب الخارجي يمنع منه تكليف «لا تغضب» وتكليف «توضاً» يكون بلا اقتضاء بالنسبة اليه اصلاً، وانما يتعرض انه على تقدير تحققه فالتكليف هو الوضوء، والتكليفان بهذا الوجه لا يقتضيان الجمع.

واما ما استشكله الفصول على هذا من انه يلزم تاخر زمان الوجوب عن زمان الفعل فلا يبقى مورد للتكليف؛ فهو ايضاً غير وارد، لماسيتحقق انه مع العلم بتحقيق الشرط في الواجب

المشروط يجب التحرك نحوكل من الفعل ومقدماته على حسب ما جعل له من المحل، فان كان محل الفعل قبل الشرط يجب الشروع فيه قبله، وان كان بعده فبعده، وان كان مقارنا له فقارناً، فعلى هذا متى علم ان هذا الآن الذي هو فيه آن حصول الغضب والاعتراض تجب عليه المبادرة بالوضوء ليصير وضوءه مقروناً بالاعتراض.

هذا على تقدير اخذ الشرط نفس الفعل الخارجي.

و اما لو اخذ العنوان الانتزاعي فاعلم ان العنوان الانتزاعي يكون حاصلاً للمكلف وهو ناظم، بل قبل تولده، ويكون من القدماء، لوضوح ان كون زيد ممن يغترب من الآنية الغصبية كان في علم الله من الازل ككونه ممن يولد ويكبر، فلا يكون اختيار قلبه تحت قدرة المكلف، وفرض عدم اختيار المكلف للفعل فرض خلف هذا العنوان وانه لم يكن من الازل بل كان نقيضه، واما مع فرض كونه من الازل فلا يمكن قلبه، هذا، مع ان نفس الفعل الخارجي يكون مقدوراً له، وليس مجرد كونه ممن يعصي في علم الله سبباً لكونه غير قادر على الفعل، لوضوح ان العصاة قادرون، مع كونهم متصفيين بالعصيان الى آخر العمر، فيكشف عن تحقق عنوان يعصي فيهم.

و بالجمله فتكليف «لا تغضب» وان كان لا بد وان يكون بلا اطلاق ولا تقييد بالنسبة الى هذا العنوان الانتزاعي كما ذكرنا كنفس الفعل الخارجي، لكن الفرق انه كان يتشبه بذيل الفعل الخارجي يد التكليف واقتضائه لمكان مقدورته، ولا يمكن ذلك في الانتزاعي، لعدم المقدورية، فلا يمكن ان يقال هنا: ان تكليف «لا تغضب» يقتضي قلب عنوان يعصى بلا يعصى، وتكليف تَوْضُأً، يقتضي الوضوء، مع فرض حفظ عنوان يعصى بدون اقتضاء له في نفس هذا العنوان وجوداً وعدمياً، حتى لا يرجع مآل التكليفين الى اقتضاء الجمع.

و اذن فنقول الشخص الذي يعصى ويغترب في علم الله يكون تكليف «لا تغترب» بالنسبة اليه فعلياً، لما قلنا من ان فرض كونه كذلك لا يخرج الى القهر بالنسبة الى الفعل الخارجي، والالزم ان لا يكون العصاة مكلفين، نعم لا يمكن ان يكون هذا التكليف متوجهاً اليه بعنوان انه ممن يغترب، بل بعنوان انه احد المكلفين، وكذلك يكون تكليف «تَوْضُأً» ايضاً بالنسبة اليه فعلياً، لفرض حصول شرطه من كونه ممن يغترب، فاجتمع فيه تكليفان: احدهما بعنوان ايها المكلف، والآخر بعنوان ايها الذي تغترب، فقتضى الاول لا تغترب ايها المكلف، ومقتضى الثاني لانك كنت ممن يغترب فتَوْضُأً، فقد اقتضى التكليفان جمع الضدين، ولا يرفع غائلة محذور التكليف بالضدين جمعاً ما فرضنا من كون المكلف قادراً على ترك الاعتراض، فان مجرد قدرته لا يرفع قبح صدور التكليف بهذا النوال من الشارع.

و حاصل الفرق بين الوجهين انه لو فرض محالاً صدور كلا الضدين من هذا الشخص الذي فرضناه انه ممن يغترف لوقع كلا الضدين اعني التحفظ عن الغصب مع الوضوء بوصف المطلوبية، على هذا الوجه، بخلاف الوجه الاول الذي جعل الشرط نفس الاعتراف الخارجي، فانه لم يقع بوصف المطلوبية سوى الاهم الذي هو ترك الغصب دون الوضوء، لعدم تحقق شرط مطلوبيته، وهو الغصب الخارجي، كتحققه على الآخر، وهو الغصب الانتزاعي، وسره ما ذكرنا من عدم تعرض تكليف الاهم لذهاب العنوان الانتزاعي، وتعرضه لذهاب الفعل الخارجي، فاذا جعل الشرط هو الفعل الخارجي لم يلزم اقتضاء الجمع، واذا جعل العنوان الانتزاعي يلزم.

(٣٨٥، ص ١١٣)

فصل:

في المقدمة الموصولة

اعلم ان حب المقدمة وطلبها تبعية، كما يحب الانسان ثياب محبوبه وخطه وسائر ما يتعلق به، فكذلك اذا احب الانسان فعلا سرى منه حبه الى ما يتوقف هذا الشيء عليه، ويشتاق اليه بقدر اشتياقه الى ذلك الشيء، وهذا لا اشكال فيه، انما الاشكال في ان هذا الحب المجرور من ناحية ذي المقدمة هل يتعلق بالعنوان الخاص للمقدمة - مثل عنوان نصب السلم للكون على السطح - على نحو الاطلاق، اي يكون طبيعة نصب السلم مثلاً مطلوباً بالطلب الغيري الترشحي، سواء كان منفكاً عن الكون على السطح ام كان موصولاً ومنضماً به، أو ان محل هذا الطلب خصوص ما كان موصولاً ومنضماً؟

لا يخفى ان الوجدان يحكم بطريق الاجمال بان هذا الطلب ليس على نحو الاطلاق، بحيث كان الفرد المنفك على حد الفرد المنضم بلا فرق، بل يجد الانسان ان نصب السلم بدون الكون على السطح شيء اجنبي عن غرضه، ليس له فيه غرض اصلاً. ثم عدم التسوية بين الفردين يتصور بثلاثة أنحاء:

الاول بان يكون هنا فرق بين اقسام المقدمات من الشرط، والمعد، والمقتضى، والعلة التامة، فيقال: بان المطلوب خصوص الأخير، لانه المقدمة التي لا تنفك عن ذي المقدمة، والثاني قابل للانفكاك احياناً، وهذا لا يمكن القول به بعد مراجعة الوجدان وعدم الفرق بين مجموع المقدمات التي هي العلة التامة وبين كل واحدة منها في المحبوبة الغريبة.

و الثاني ان لا ينحصر المطلوبية بقسم دون قسم، بل يعمم الى جميع اقسام المقدمة، ولكن

مع ملاحظة قيد الايصال هنا على وجه التقييد والثالث هو التعميم ايضاً مع ثبوت التقييد لبا بدون ملاحظة لعنوان التقييد، كما في وصف التجريد في الكلي الطبيعي فنقول:

اما القسم الاول: من الاخيرين فينقسم بالحصر العقلي الى اربعة اقسام كلها باطلة، لان القيد اما عنوان الايصال الخارجي، او الانتزاعي الموجود في علم الله تعالى، وعلى اي حال اما راجع الى المطلوب، او الى الطلب:

اما كون القيد هو الايصال الخارجي مع ارجاعه الى المطلوب، ومعناه ان لا يكون المطلوب ذات المقدمة بل هي مقبدة بكونها موصولة بذى المقدمة، فلا يكون نصب السلم مطلوباً بقول مطلق بل خصوص النصب الذي وصل بالكون وكان عقيبه الكون، بحيث كان لوجود الكون عقيبه مدخلية في طلبه، فلا مطلوبية بدونه، كما في صوم المستحاضة بالنسبة الى الاغسال في الليلة المستقبلية، حيث المطلوب هو الصوم الخاص بخصوصية كونه موصولاً بتلك الاغسال.

فهذا يستشكل عليه بثلاثة وجوه:

الاول يلزم ان يكون ذو المقدمة مطلوباً غيراً لمقدمته، فان عنوان الايصال والوصول الذي أخذ في امر المقدمة اما ينتزع من وجود ذي المقدمة بعد المقدمة، فلا بد ان يكون مطلوباً، لتوقف الانتزاعي على منشأ الانتزاع، فيكون امثال امر المقدمة حاصلاً بعد حصول ذي المقدمة بتمامه، كما يحصل امثال امر الصوم بناء على اشتراطه بنفس الاغسال الخارجية في الليلة المستقبلية بعد حصول الاغسال بتمام اجزائها.

وهذا ليس اشكالاً في مقابل الوجدان الذي يدعيه الخصم، فانه مجرد استبعاد، ولاضير فيه اذا ساعده الوجدان، وان كان نفس هذه الدعوى على خلاف الواقع، حيث ان الوجدان حاكم بان امثال امر المقدمة لا تنتظر بعد حصولها شيئاً آخر.

والثاني انه يلزم حصول الطهارة - في الوضوء - بعد الصلاة، فان ترتب الطهارة فرع امثال الامر المقدمي بالوضوء ومن آثاره، وقد قلنا انه بعد حصول ذي المقدمة، فيلزم وقوع الصلاة بدون الطهارة.

وهذا ايضاً ليس اشكالاً يلزم الخصم، فان له مفرأ بثلاثة وجوه:

الأول ان يقول ان هذا وجه للقول بكون الوضوء مستحباً نفسياً، فالطهارة مترتبة على امثال الامر النفسي به وان لم يحصل بعد امثال امره المقدمي.

الثاني ان لا يقول باستحبابه النفسي ويقول باستحبابه الغيري فقط، ولكن يقول بان من آثار هذه القطعة من الواجب المقدمي اذا اتى بها بقصد التوصل بها الى ذي المقدمة حتى يتحقق

عبادتها هو الطهارة، وإن لم يحصل قيد الايصال، فهذا الايصال وإن كان معتبراً في حصول امتثال الامر المقدمي، ولكن ليس معتبراً في حصول الطهارة، وإنما المعتبر فيه هو الغسلتان والمسحتان مع قصد التوصل، وعلى هذا تحصل الطهارة ولو لم يؤت بالصلاة، غاية الامر انها مطلوبة لوقلنا بالاستحباب النفسي لصفة الطهارة، والا فتقع بدون المطلوبة.

الثالث ان يقول ايضاً بالاستحباب الغيري ولكن اعتبر في حصول الطهارة عنوان الايصال الانتزاعي لا الخارجي، فيكون الامتثال موقوفاً على الخارجي، وحصول الطهارة على الانتزاعي، فيكشف وقوع الصلاة عن حصول الطهارة قبلها.

الثالث من وجوه الاشكال وهو العمدة ما اقيم على بطلانه من البرهان، وله تقريبان:

الاول ان هذا القول مستلزم اما للدور او للخلف، لأن قيد كون المقدمة موصولاً بذى المقدمة لا يخلو اما ان يكون له دخل في مقدمية المقدمة وبدونه يكون مقدميته ناقصة؛ وبعبارة اخرى كون نصب السلم موقوفاً عليه للكون على السطح اما يتوقف على قيد الايصال ويكون بدون هذا القيد كسائر الاشياء الذي وجودها وعدمها بالنسبة الى الكون على السواء، واما ان لا يكون لهذا القيد دخل في المقدمة والموقوف عليه.

فان كان الاول لزم الدور لان مقدمية النصب مثلاً موقوف على حصول القيد وهو الايصال بالعرض، وهو- حيث انه منتزع من تحقق ذي المقدمة في الخارج بعد المقدمة- موقوف ايضاً على مقدمية نفس النصب، اذ لو لم يكن مقدمة لما حصل ذو المقدمة فلم يحصل الايصال وهذا دور مصرح؛ وان شئت قلت المقدمة متوقفة على تحقق الايصال، وهو متوقف على تحقق ذي المقدمة، وهو متوقف على كون نفس النصب مقدمة، وهذا دور مضمربواسطة واحدة.

و ان كان الثاني لزم الخلف، فانه يلزم ان يكون النصب المقيد مطلوباً نفسياً، اذ بعد عدم دخالة القيد في المقدمة وكونه اجنبياً عنها فلا محالة يكون الطلب المتعلق بالمقيد به نفسياً، وقد فرضنا انه مطلوب غيري.

و التقريب الثاني انه لا يعتبر في الواجب الا ماله دخل في الغرض الداعي الى ايجابه والحامل على طلبه، او لم يكن له دخل ولكن حصل به الجمع بين هذا الغرض وغرض آخر للمولى، والاول مثل تقييد الصلاة بكونها مع الطهارة، والثاني كتقييدها بكونها في غير المكان المغصوب، فان الاباحة ليس لها دخل في الجهة الموجبة للصلاة، ولكنه يحصل بها الجمع بين الغرضين، وهذه الكبرى لعله من البديهيات، وحينئذ نقول قيد الايصال خارج عن كلا القسمين، اعني لا دخل له في الغرض الموجب للمقدمة ولا يجمع به بين الغرضين بان كان في الفرد الغير المتوصل به جهة مزاحمة لجهة مطلوبيته المقدمية حتى يخص لاجل هذا المزاحم الطلب

المقدمي بالفرد المتوصل به، وليس أيضاً الغرض من الوجوب المقدمي سوى التمكن من اتيان ذي المقدمة، ولا يخفى انه لا فرق في حصول هذه الفائده بكلا فردي المقدمة من الموصلة وغيرها.

و الانصاف ان شيئاً من التقريبين ليس برهاناً بحيث يلزم الخصم ولم يكن له محيص. اذله في الجواب عن الاول باناختار الشق الثاني اعني عدم دخالة القيد في المقدمة، واي عاقل يقول بان قيد الايصال معتبر في مقدمية المقدمة، قولكم: يلزم ان يكون دخالته مع هذا الوصف لاجل المطلوبية النفسية، ممنوع، اذ لا يلزم من عدم دخالة القيد في المقدمة كونه خارجاً عن متعلق للمطلوبية الغيرية، بل نقول كما قد يكون اعتبار قيد في المطلوب المقدمي -مع عدم دخالته في المقدمة- لاجل المانع في تسرية المطلوبية وتعميمها في الفرد الواجد له والفاقد، وذلك كقيد الاباحة في ما اذا ترددت المقدمة بين فردين احدهما محرم والآخر مباح حيث ينحصر الوجوب المقدمي بالفرد المباح لاجل المانع عن سرايته الى الفرد المحرم مع كون مقتضى المطلوبية المقدمة مشتركاً بينهما، كذلك قد يكون القيد غير دخيل في المقدمة ويكون وجه اعتباره من جهة نقص في المقتضي وعدم تحقق المقتضي التام في الفاقد، بمعنى ان يكون المقتضي ضيقاً غير متحقق في مطلق المقدمة بل في المقيد بالقيد الخاص خاصة.

فان قلت: ليس المقتضي للمطلوبية الغيرية والغرض سوى التمكن، وهو مشترك بين الموصول وغيره، وليس اعتبار الايصال بعد ذلك الا مجازفة صرفة.

قلت: هذا مجرد دعوى، فللخصم ان يدعى انه ليس الغرض من المطلوب الغيري مجرد التمكن، بل هو والوصول الى ذي المقدمة وحصوله، وهذا خاص بالموصول.

فان قلت: وان كان بينهما تفاوت من هذه الجهة ولكن ليس هذا التفاوت من ناحية المقدمة، فانه ليس من شأن المقدمة الوصول الى ذي المقدمة، فانه اذا اتى العبد بجميع المقدمات ولم يبق بينه وبين ذي المقدمة سوى مبادي الاختيار في ذي المقدمة فقد يأتي بمقتضى حسن اختياره بذوي المقدمة وقد لا يأتي بمقتضى سوء اختياره به، فكيف يكون الحصول وعدم الحصول الناشان من حسن اختيار المكلف وسوء اختياره مرتبطاً بالمقدمة حتى يحصل التفاوت من أجل ذلك فيها، وكذلك الحال في عنوان الموصليّة وعدمها، فانهما ايضاً منتزعان من وجود ذي المقدمة وعدمه، وقد عرفت انهما غير راجعين الى المقدمة، فلا يكون التفاوت بهذين العنوانين ايضاً مورثاً للتفاوت بينهما في المطلوبية وعدمها.

قلت: كل ذلك حق، ولكن لا ملازمة بين المدعى، من اعتبار قيد الايصال، وبين ما ذكرتم، من كون الحصول من آثار المقدمة؛ فانا نقول: ليس الاثر المترتب على المقدمة الا التمكن، ولا يحصل من ناحيتها غير ذلك، ولكن حيث ان مجرد هذا ليس وافيا بالغرض، فان الغرض حصول ذي المقدمة لا مجرد التمكن، فيحتاج الى ضميمة عنوان الايصال الى المقدمة، فتصير المقدمة مع هذا القيد الخارج عن حقيقة المقدمة وافياً بهذا الغرض، وليس هذا قولاً بأن الوصول من ناحية المقدمة، بل نقول: اذا اتى بجميع المقدمات ولم يبق سوى مبادي اختياره في ذي المقدمة فيصح حينئذ قطعاً الامر بعنوان الايصال، بان يقول: «أوصل هذه المقدمات بذوي المقدمة وأوجد الهيئة الاتصالية بين الوجودين» فنقول كما يصح هذا الامر مستقلاً ويكون امراً بما هوتحت اختيار المكلف ومقدوره، كذلك يمكن جعل الامر المقدمي من الاول متعلقاً بالمقيد بعنوان الايصال والمقدمة الموصوفة بكونها واصلة الى ذي المقدمة، لاجل ان الغرض هو حصول ذي المقدمة، وهو غير متأثر الا في هذا المقيد.

وبهذا يظهر الجواب عن التقريب الثاني للبرهان المؤلف على هيئة الشكل الاول. فظهر أن الجواب البرهاني غير موجود في الباب، فينحصر في الاحالة الى الوجدان، فيقول الخصم: الوجدان حاكم بان ملاك الامر المقدمي ليس مجرد المقدمة والتمكن من ذي المقدمة من دون حصولها، ولا يرد عليه احد البرهانين على مبناه. هذا. ونقول نحن: صريح الوجدان قاض بانه لاملاك له سوى المقدمة والتمكن، ولهذا يسقط الامر المقدمي بنفس اتيان المقدمة.

وحاصل الاشكال أن الاكوان الخاصة اعني الكون الصعودي من الدرجة الاولى من السلم ومن الدرجة الثانية وهكذا ليست مفضية ومؤدية الى الكون على السطح، وكذلك الاكوان الخاصة في حال المشي في كل واحد من اجزاء الطريق بالنسبة الى الكون في المكان المقصود، بل الكون الاخير في صورتين يكون في عرض تلك الاكوان، وليس حال تلك الى هذا كحال حركة اليد الى الفتح او القتل وحال اللقاء الى الاحراق، بل كلها افعال اختيارية في عرض واحد، نعم لا يتمكن من الكون بدون تقدم تلك الاكوان، لاستحالة الطفرة، فحالها كحال الاجنحة بالنسبة الى الطيران، ففاقد الاجنحة وواجدها يكون فرقهما في تمكن الثاني من الطيران وعجز الاول، وان شئت قلت في قرب الثاني منه وبعد الاول، لكن لا ترتب بين وجود الاجنحة ووجود الطيران، بل وجود الطيران مترتب على وجود ارادته في الفاعل.

و بعبارة اخرى الرجلان الرافعان لحجر مع عدم قدرة كل واحد على رفعه منفرداً لا يكون الرفع من الارض مستنداً الا الى المجموع، واما من ناحية هذا الواحد فليس الا الشأنية الصرفة وقابلية حصول الرفع لو انضم اليه الآخر، وهكذا الآخر، فالرفع الحاصل من المجموع ليس من ناحية هذا ولا هذا، فان لشأنية هذا مثلاً دخلاً في هذا الرفع، وليس هذه الشأنية من قبل الآخر، فكذلك في المقام ايضاً فان صعود الدرج وطى الاقدام في حال المشي بالنسبة الى الكون في السطح والمكان الخاص ليس الاجزاء المقتضي، وجزئه الآخر ارادة هذا الكون، ففعلية هذا الكون تحصل من اجتماع هذه الشأنيات، وشأنية كل جزء لا يربط لها بالجزء الآخر، فلا يربط لفعلية هذا الكون بشيء من هذه الاجزاء، بل هو مستند الى المجموع، واختلاف حكم المجموع والآحاد لا غرو فيه.

قلت: لا اشكال في عدم استناد المعلول الى عدم المانع، بل وجود المعلول مقارن لعدم ضده، وهو معلول لعدم علته الذي هو المانع، وهكذا لا استناد له الى المعدّ اعني ما يعطي القابلية للمحل، كما هو واضح، والشرط ايضاً خارج، وليس جزء من الفاعل، فتتحصّر الفاعلية في المقتضي، فنقول: لو كان المقتضي مركباً من اجزاء كما في حجر لا يتمكن رجل واحد من فصله بتمامه عن الارض، ورجل آخر كذلك، ولكن كلاهما اذا تساعدا يتمكنان من الفعل فلا اشكال ان هذا الفصل يكون على نصفين، فنصفه من ناحية هذا الرجل، ونصفه من ناحية ذلك.

فان قلت: هذا مستلزم للدوران فعلية نصف فصل هذا متوقف على فعلية نصف فصل ذلك كما هو واضح، وكذا العكس.

قلت: هاتان الفعليتان في عرض واحد، لا ترتب في شيء من الجانبين، فهما متلازمان، ولكن يتوقف فعلية هذا النصف على فاعلية ذلك الرجل، وفعلية ذلك النصف على فاعلية هذا الرجل، فلا دور.

و اذن فنقول: حصول الكون في السطح او في المكان الخاص يكون مُجَزَّئاً بعدد المقدمات، فيصل الى كل منها سهم من هذه الفعلية، ويصل الى الارادة ايضاً سهم، فيتحقق بهذا البيان أن لكل مقدمة ايضاً فعلياً الى ذي المقدمة بقدر حصتها، ويكون هو حاصلها من ناحيتها، فالمريد لذي المقدمة اذا لاحظ كل مقدمة منفكة عن ايصالها الفعلي لا يجد في نفسه عشقاً وحباً بالنسبة اليها، وليس الغرض هو مجرد الاقربية الى ذي المقدمة، بل الغرض منها ومن الاقربية ايضاً هو الوصول، ولا شبهة في ان هذا الغرض لا يتمشى الا من ناحية المقدمة الموصلة الفعلية دون الشأنية المنفكة عن الايصال الفعلي.

نعم لا يتم هذا البيان فيما كان المقدمات من قبيل عدم المانع والمعدّة، واما الشرط فهو موجود لخصوصية في المقتضي يكون لتلك الخصوصية مدخل في الفاعلية، فالشرط من قبيل الموصل الى تلك الخصوصية الموصلة الى ذي المقدمة، هذا.

و الحق عدم امكان التقييد بعنوان الايصال بأحد انحائه، وقد ذكرنا نحواً واحداً منها، والبقية موكول الى بيان المصنف «دام ظله».

و بعد ذلك نقول: ان لنا وجدانا لا يمكن انكاره، وهو ان من يريد الكون على السطح او في المكان الخاص فصعود هذه الدرجة مثلاً او مشى هذا القدم بمجرد وبدون ان يترتب بعده الكون على السطح او الكون في ذلك المكان لا ينعشق ولا يشتاق اليه ابدأً، وليس له فيه غرض اصلاً، وكذلك في المطلق منه الاعم من ان يترتب عليه ذلك ومن ان لا يترتب، بل نجد العشق والميل خاصاً بخصوص الفرد الموصل الفعلي منه، وهذا بعد أدنى تامل ومراجعة للوجدان لا يقبل الانكار، وقد عرفت ان التقييد ايضاً لا يستقيم بشيء من وجوهه.

و حينئذ فيمكن اى يقال: ان لنا بعضاً من الاوصاف التي يتقوم قيامها بالمحل على قيد بحيث لا يتصف الخالي عن هذا القيد بهذا الوصف ويكون لحاظ التقييد ايضاً مضرراً ومخرجاً للموضوع عن الموضوعية، ومن ذلك وصف الكلية، فانه لا شبهة في ان قوام هذا الوصف في الطبيعي يكون بتجريده عن الخصوصيات الفردية، ولا يتصف المقترون منه بتلك الخصوصية بصفة الكلية، ومع ذلك يكون لحاظ قيد التجريد مخرجاً له عن موضوع الكلية، لان الانسان المقيد بكونه مجرداً عن الخصوصيات لا يوجد في الخارج، ولا انطباق له على شيء من الافراد الخارجية، وقد كانت الكلية عبارة عن هذا الانطباق والصدق، ومن ذلك ايضاً وصف المطلوبة في الافعال المرادة بالارادة الفاعلية او الأمرية، فان الصلاة مثلاً بوجودها الخارجي لا يعرضها الطلب النفساني ومعرفة عن الوجودين ليست الا هي غير قابلة لعروض شيء من الاعراض، فلا بد من اخذ الوجود الذهني واللحاطي فيها، فهي بقيد كونها ملحوظة تتصف بالمطلوبية، ومع ذلك لحاظ قيد اللحاط مضر بهذا الاتصاف، فالصلاة المتصفة بكونها ملحوظة لا يعرضها مطلوبية.

فقد صار هذان المقامان كمقامنا، حيث ان وصف المطلوبة في المقدمة متقومة بحكم الوجدان بوجود قيد الايصال الفعلي، وبدونه لا مطلوبية، ومع ذلك لحاظ هذا القيد مضر وغير ممكن.

و الحل في الجميع واحد وهو ان يقال: ان الموضوع في هذه المقامات هو الشيء بلحاظ الامر الكذائي لا بقيده، بمعنى ان موضوع الكلية هو الطبيعي بلحاظ التجريد لا بقيد التجريد،

فاذا علق الحاكم في لحاظ التجريد حكم الكلية على الطبيعي فقد علقه على الموضوع مجرد واقعاً الغير الملحوظ وصف تجريده قيداً، لكن الموضوع ذو تضييق واقعي، حيث انه مجرد وليس بلا مجرد، وهكذا الكلام في موضوع الطلب، فالصلاة الملحوظة خارجاً وباللحاظ الحكائي هو الموضوع، بحيث لا ينظر الى قيده من الملحوظية مع ثبوتها واقعاً، فلم يتعلق الحب واقعاً ولم يلتصق الا بالموضوع اللحاظي، لكن لم يلحظ لحاظيته قيداً فيه.

ومثل ذلك يقال في المقام بان موضوع الطلب هو المقدمة في لحاظ الايصال لا بقيد الايصال، بمعنى ان المرید للكون على السطح حين ينقذح في نفسه الارادة التفصيلية بالنسبة اليه والى مقدماته، يرتصف تلك المقدمات في ذهنه، ويقع كل عقيب الآخر ويتصل سلسلتها الى ذي المقدمة، وفي هذا اللحاظ يكون متلبسة بالايصال الفعلي، لفرض انتهاء السلسلة الى ذي المقدمة، فاذا انقذح الإرادة في هذا اللحاظ فقد عرض على الموضوع المتقيد بالايصال واقعاً الغير الملحوظ وصف ايصاله بنحو القيدية، وقد عرفت انه في غير هذا اللحاظ لا ينقذح في نفسه الارادة بحكم الوجدان، وحينئذ نقول صدق هذا الملحوظ على الخارج وتطبيقه عليه يتوقف على كون المقدمة في الخارج موصوفة بالايصال، لانه المنطبق مع ذلك الملحوظ، واما المقدمة الفاقدة لهذا القيد فلا تطبيق بالنسبة اليه ولا صدق، لاعتبار التوافق والتطابق بين الحاكي والمحكي والمرآة والمرئي.

و بعبارة اخرى حيث ان الطلب بواقعه قد تعلق بالموضوع اللحاظي، فالمصاديق الحقيقية لموضوعه هو الموضوعات اللحاظية، ولكن حيث ان اللحاظ حكائي عن الخارج، واذا نظر الى نفسه ليس فيه مطلوبة، فلا جرم لا بد ان يكون مصاديقه ما يصدقه اللاحظ في لحاظه الحاكي من الامور الخارجية، ويتقبله مصداقاً للمحوظه، فلا جرم يكون مصداق المأمور به ما لو عرض على اللاحظ صدقه، وهذا يتوقف على تمام الموافقة، والا فلا تصديق، فلم يأت بما هو المصداق بحسب تصديق اللاحظ، والمقدمة الغير الموصولة هكذا، فلا يحسبه اللاحظ مصداقاً لما لاحظه، لما يرى من المخالفة في البين، فلا يتصف هذا الفرد بالمطلوبية.

فان قلت: يلزم على هذا انه لو كان للواجب عشر مقدمات مثلاً، فأتى المكلف بواحدة منها وتوقف كان مكلفاً بعشر مقدمات ايضاً لا بالتسع، ويكون حاله مع من لم يأت بشيء من المقدمات على السواء، اذ الا تيان بما ليس بفرد كعدم الا تيان رأساً، فلم يسقط الامر، فعليه الا تيان بالمقدمة المأتية ثانياً. قلت: ليس بفرد واقعاً، لان اللاحظ لا يصدقه، ومع ذلك لا يلزمه الأمر بالا تيان ثانياً، فان الأمر لا يلزم. ولا يبعث الا نحو ما انطبق عليه الصورة اللحاظية، وعلى هذا فلو بدا للمكلف وأتى ببقية المقدمات يحصل الانطباق حينئذ، فلا داعي

الى ايجاده ثانياً.

ثم يؤيد اصل المطلوب من اختصاص الامر المقدمي بخصوص الموصل عدم التزامهم بحصول القرب لوأتى المكلف بقديم واحد الى سمت المكان الخاص الذي يكون الكون فيه مطلوباً بقصد امتثال الامر المقدمي غير قاصد للتتميم والإتيان بسائر الاقدام والوصول الى ذلك المكان، فان الامر المولوي كيف يكون اتيانه بقصد الامتثال غير مؤثر في القرب؟ واما لو قلنا باختصاص الامر بالموصل فلا يبقى لهذا الاشكال مجال، فان عدم القرب حينئذٍ لاجل عدم الامر.

ويمكن للتفصي عن التقييد بقيد الايصال ايضاً ان يقال بوجه آخر: وهو انه اذا فرضنا جعل متعلق الامر المقدمي خصوص المقيّد بالايصال غير ممكن، فجعله هو المطلق من هذا الحيز ايضاً غير ممكن، لان امكان الاطلاق فرع امكان التقييد، فلا بد من جعل مورده هو المهملة عن الاطلاق والتقييد من حيث هذا القيد، ولكن الغرض الداعي الى هذا الامر اخص، كما كان هذا احد وجوه التفصي عن اشكال اخذ قيد داعي الامر في الاوامر التعبدية.

و لكن نقول لا يلزم من جعل الطلب متعلقاً بالمهملة سرايته الى شيء من المقيدات، فيمكن اجتماع مطلوبة المهمة مع مبعوضة المقيّد، اذا لم يجتمع فرضهما في لحاظ الأمر وذلك بان يكون الحكم في المهمة حكماً حيثياً غير ناظر الى جميع الاحوال والطوارئ، فلا ينافي ان يكون بلحاظ بعض الطوارئ حكمه خلاف ذلك الحكم، مثلاً اذا حكم على لحم الغنم في لحاظ نفسه بدون النظر الى العناوين الطارئة عليه بالخلية، فهذا الحكم ابدأ يكون في الرتبة مقدماً على الحكم بلحاظ العناوين الطارئة، فان رتبة العناوين الطارئة متأخرة عن رتبة العنوان الاولي، فالحكم المعلق على العنوان الاولي ايضاً متقدم على الحكم المتعلق بالعنوان الطارى، فلا تنا في بينهما، اذا لا يجمعهما لحاظ واحد، وبيان ذلك ازيد من هذا عند بيان وجه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري ان شاء الله تعالى.

و حينئذٍ نقول: لا ينافي في مطلوبة المهمة عن قيد الايصال ان يكون الفرد الخاص اعني الفرد الغير المتوصل به غير مطلوب بل مبعوضاً، لان المطلوبة تكون بلحاظ ذات المقدمة من دون نظراً للطوارئ، وعدم المطلوبة في الثاني انما جاء من قبل الطوارئ والعناوين الثانوية، نعم لازم هذا الوجه سقوط الامر باتيان الذات ولو في ضمن الغير المتوصل به، كما ذكرنا ذلك اشكالاً على من تفصي عن اخذ قيد داعي الامر باختصاص الغرض، لكن مع بقاء الاشتغال العقلي، لانكشاف امر جديد كما ذكرنا هناك ايضاً، لكن يثمر هذا الوجه فيما هو المهم للقائل

بالمقدمة الموصلة من تصحيح العبادة في مبحث الضد، فانه على هذا أيضاً لا يكون ترك الصلاة الغير المتوصل به الى الازالة مطلوباً حتى يكون فعلها مبعوضاً فيلزم اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد، بل هذا الترك غير مطلوب، فليس الفعل الراجحاً.

(٣٩٥، ص ١١٩)

فصل

في صحة الامر بالافعال التوليدية التسببية

قد يقال بان الارادة من شأنها التحريك نحو المراد، ولا يستقيم هذا الا بكون المراد ممّا يصح ويقبل التحرك نحوه، من غير فرق بين الفاعلية والآمرية، والافعال التي تصدر من جوارح الانسان يصح تحريك الانسان نحوها، واما الافعال الصادرة من الغير، سواء كان مضطراً كالحراق الصادر من النار، ام مختاراً كاكل العلف الصادر من الشاة، فهي لا تقبل تحريك الانسان نحوها، فلا معنى لحركة الانسان نحو الاكل الصادر من الشاة او الاحراق الذي هو فعل النار، فلا معنى لتعلق الارادة بهما.

نعم فيما كان الوسطة موصلة لقوة الانسان الى المفعول وآلة صرفة بدون دخالة في الفعل، كالمنحت والمنشار والسيف والعصا والابرة وغير ذلك، صح الحركة فتصح الارادة ايضاً، فتصح الحركة نحو النجارة والخيطة والفصل والكسر والقتل ونحوها، لان كلّها صادرة من فعل الانسان وقوته، والوسائط آلات صرفة، وكذا الحال في نتائج الافعال الصادرة بغير الوسطة، وهي المعبر عنها بمدليل اساء المصادر، فالنتيجة الحاصلة من الضرب والتحريك ونحوها يصح الحركة نحوه، وبالجمله يمكن حركة الانسان نحو فعل نفسه وكل نتيجة حاصلة من فعل نفسه. واما افعال الغير فالذي يمكن حركته نحوه هو ايجاد الاسباب كالتقاء الحطب والعلف في النار وعند الشاة بغرض حصول المسببات، فالمتحرك اليه هو السبب، واما المسبب فهو الغرض لهذه الحركة، وبين ما ينتهي اليه الحركة والغرض الباعث عليها بون بعيد.

وعلى هذا فيفرق في صحة تعلق الامر بالافعال التوليدية التسببية بين ما كان من قبيل الحاصل من المصدر او كانت الوسطة فيه مجرد الآلة وبين ما كانت الوسطة فيه هي الفاعل، فيصح في الاولين كما لو قال: ليكن هذا الجسم ابيض، او اطلب منك بياض هذا الجسم، او اقتل المشركين وخط لي هذا الثوب، ولا يصح في الاخير، فلا يصح احرق او اطلب منك اكل الشاة هذا، او احراق النار له، او لتتحرق النار هذا، او ليأكل الشاة هذا، الا بتاويل الامر الى ايجاد السبب، ثم هذا مقام بيان الكبرى، واما تشخيص المصاديق المشتبهة بين ما كانت

الواسطة آلة او فاعلة، مثل السيف في القطع، والماء في الغسل واذهاب الوسخ، فليس على عهدة هذا المقام هذا ما يقال. وقد انتصره شيخنا الاستاذ «دام بقاءه» في الدرس.

لكن يمكن ان يقال: انه يكفي لصحة توجيه الامر و الطلب نحو شيء مجرد استناده الى المكلف باي نحو كان، ولو كان المكلف سبباً بعيداً، فان المقدور بالواسطة المقدورة مقدور، فالاكل الصادر من الشاة والاحراق الصادر من النار، وان كان غير مقدور ابتداء ولا يمكن تحصيله بدون واسطة شيء، لكن يكفي في اختياريته ان سببه يكون تحت اقتدار المكلف، فاذا وجد هذا الفعل يكون له استناد الى المكلف ايضاً، كما يكون الى فاعله المباشر له، وهذا المقدار يكفي في صحة توجه الامر والطلب، فعلى هذا يصح تعلق الامر نحو جميع الاقسام بلا فرق.

(٤٠٥، ص ١٣٣)

فصل

في مقدمة ترك احد الضدين لفعل الآخر وعدمه

قد يتوهم ذلك، لاجل ان عدم المانع شرط لوجود المقتضي، وقد تقرر ان الشيء ما لم يجب لم يوجد، والمقتضي المجامع للمانع ليس علة للوجود، وليس الوجود المانع، فعلمه دخيل في الوجود، فيكون دخيلاً في الوجود.

وقد يجاب بان التأثير انما هو للمتقضي فقط، واما عدمه عند وجود المانع فانما هو لاجل وجود المانع، ولا يلزم منه مدخلية عدمه في المقتضي، فان المقتضي لا يؤثر في المحال، وجمع الضدين محال، فالتأثير عند عدم المانع للمقتضي، وعدمه عند وجوده ليس الا كعدم التأثير في العلة المسبوقة بعلة اخرى، ووجود المانع وعدمه مقارنان لعدم المقتضي او وجوده؛ وان شئت قلت: ليس سبب توهم الدخالة الاستحالة اجتماع الضدين، وهو كاستحالة اجتماع النقيضين، فكما ان الثاني لا يوجب ان يكون ارتفاع العدم مثلاً مقدمة لتحقق الوجود بل هما مقارنان في عرض واحد، كذلك في المقام ايضاً وجود الضد مع عدم الضد الآخر مقارنان، وليس عدم الضد الثاني مستنداً الى وجود الضد الاول، بل الى عدم تمشي التأثير من المقتضي في الامر المحال، وكذلك الحال في العكس، فوجود الضد الثاني ايضاً مع عدم الضد الاول مقارنان، والتأثير خاص بالمقتضي كما في النقيضين.

ويمكن ان يدفع بانه لا يعقل انفكاك العلة عن المعلول، فقولك: انه مع وجود ضد المقتضى - بالفتح - وجود المقتضي - بالكسر - علة تامة قضيته انفكاك العلة التامة عن المعلول، والقياس بالعلة المسبوقة بعلة اخرى غلط، فانها ايضاً ليست بعلة، والحاصل انه لا يعقل

انفكاك الوجوب عن الوجود، فتي تحقق مافيه شأنية العلية ولم يتحقق المعلول فلا بد من انسلاخ وصف العلية التامة عنه، واما قولك في جانب وجود المقتضى -بالفتح- بانه مقارن لعدم المانع كمقارنته وجود المقتضى -بالفتح- لعدم نفسه فقياس مع الفارق، اذ لو كان كذلك لزم ان تكون العلة التامة موجداً للمقتضى -بالفتح- ورافعاً لضده لئلا يجتمع الضدان، كما انه يرفع عدم نفس المقتضى لئلا يجتمع النقيضان، وبالجملة دعوى العلية التامة لغير المانع من اجزاء المقتضى وشرائطه بدون مدخلية شيء آخر لا تتم.

فالصواب في الجواب ان يقال: انه كما ان لوجود القابل مدخلية في تحقق المعلول، لاستحالة قيام العرض بلا محل وموضوع، فلهذا لا تكون العلة المسبوقة بعلة اخرى علة، لانقضاء هذا الجزء فيه، كذلك يكون لوصف القابلية ايضاً مدخل في تحقق الأثر، فلا يؤثر المطر اثره الذي يؤثره في الارض الطيبة في الارض المالحة، وكذلك نقول ان النار علة للاحراق، لا على وجه الاطلاق، بل بشرط وجود شيء في البين، فلا يؤثر بلا شيء، وبشرط ان يكون هذا الشيء قابلاً للاحتراق ولا يكون كالحجر، واما القطن فان كان رطباً فحاله حال الحجر، في انتفاء القابلية فيه، وان كان يابساً فالقابلية فيه موجودة، لا نعى عنوان القابلية بل مصداقها، وهو امر وجودي يعبر عنه باللين والجفاف، وليس عدم الحجر وعدم الرطوبة ولا معلولا هما وان كان مقارناً لهما، فعدم التأثير عند وجود المانع لنقصان في المؤثر من جهة انتفاء القابلية، لا لما يقارنه من وجود المانع، وكذلك التأثير عند عدم المانع يكون لتمام المؤثر وهو القابلية، لا ما يقارنه من عدم المانع، فعدم المانع ووجوده في عرض وجود المقتضى -بالفتح- وعدمه، ولا يلزم محذور، وبالجملة يستكشف من وجود المانع ان في المحل خصوصية دخيلة في المقتضى وهي منتفية، لا لاجل وجود المانع، فيكون الانتفاء بانتفاء المقتضى دائماً فحال هذه الخصوصية الوجودية مع وجود المانع حال الضدين اللذين لا ثالث لهما، كالحركة والسكون في آن عدم احدهما ملازم لوجود الآخر وبالعكس، من دون ترتب بينهما ولا اشتراك في العلية و نستكشف من عدم المانع وجود تلك الخصوصية، فيكون الوجود لوجود المقتضى من دون دخالة لعدم المانع، فلا وجه لما اشتهر الى الآن من الانتفاء بوجود المانع وعدة عدمه من اجزاء العلة، فيقولون المقتضى موجود، والمانع مفقود فالمعلول موجود.

(٤١٥، ص ١٩١)

فصل

في مفهوم الشرط

وهو اكثر قائلًا من بين المفاهيم، والمراد به ان تدل اداة الشرط عند العرف اما للوضع

واما لكثرة الاستعمال على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، كما تدل على وجود الاول عند وجود الثاني، والغرض انتفاء سنخ الجزاء، بمعنى ان يكون مفهوم قولك: ان كان زيد عالماً فأكرمه، انه ان لم يكن عالماً ارتفع وجوب الاكرام عنه بالمره، وان اجتمع فيه الصفات الاخر التي لها شأن السببية لوجوب اكرامه واحترامه مثل كونه عادلاً كريماً شيخاً ونحو ذلك واما ارتفاع شخص الجزاء بارتفاع الشرط فهو ليس بمفهوم ومحلا للنزاع، بل هو ثابت في كل القضايا، فان المحمول معدوم عند انتفاء الموضوع عقلاً، وهذا من البديهيات الغير القابلة للنزاع، فاذا لم يكن زيد في المثال عالماً فلاخفاء في ان وجوب الاكرام المحمول على موضوع زيد العالم غير ثابت حينئذٍ.

وانما الكلام في ان الكلام المذكور يدل على ارتفاع وجوب الاكرام عن زيد بعد فقدان العلم من جهة صفات اخر او لا.

و حينئذٍ نقول: لا اشكال في ان القضية المصدرية باداة الشرط في محاورات العرف لها دلالة على حصول ربط وعلقة فيما بين الشرط والجزاء، بحيث لو لم يكن بينهما علاقة وارتباط اصلاً عد ذلك استعمالاً للاداة في غير محلها، وهذا محسوس بالعيان وبشهادة الوجدان، بلا ستره وخفاء يحتاج الى برهان.

و اذا ثبت دلالة القضية على الارتباط فهنا انحاء من الارتباط يمكن كون كل منها مستفاداً من القضية: الاول ان يكون الشرط علة للجزاء، والثاني ان يكون بالعكس، يعني يكون الجزاء علة للشرط، والثالث ان يكونا معلولين لعللة واحدة، لا بد من تعيين هذه الثلاثة ايضاً من الرجوع الى المحاورات العرفية.

ويمكن ان يقال: انه بملاحظه كون الجزاء من شأنه ان يصدر بالفاء الدالة على الترتيب، اعني ترتيب مابعده على ما قبله تكون القضية ظاهرة في القسم الاول، وهو ما كان فيه الشرط مقدماً ترتيباً على الجزاء، وان كان لها صحة الاستعمال في الاخيرين ايضاً، ولكنه يحتاج الى معونة تاويل وعناية، مثاله ان يفرض زيد وعمرو خادمين لخالد، وكان مجيء خالد الذي هو المحذوم مستلزماً مجيء خادميته، وهو عمرو وزيد معاً، بحيث لم يكن مجيئه منفكاً عن مجيئها ابداً، فحينئذٍ لا اشكال في صحة تعليق مجيء كل من زيد وعمرو على مجيء خالد، واما تعليق مجيء كل منهما على الآخر، بان يقال: ان جاء زيد جاء عمرو، فيحتاج الى توجيه، بان يقال: ان المعنى انه «ان جاء زيد فأقول او فاستكشف انه جاء عمرو» ويكون الجزم بالاخبار عن الجزاء وهو مجيء عمرو مترتباً على وجود الشرط وهو مجيء زيد.

وهكذا الكلام فيما اذا كان الشرط معلولاً للجزاء.

و اذن فتحصل انه يستفاد من القضية ان الشرط سابق والجزاء لاحق، ولا يكفي مجرد عدم الانفكاك ووجود التلازم بينهما، وحينئذ فنقول: لا يحتاج اثبات دعوى المفهوم الى اثبات العلية التامة لتالي الاداة، بان يقال: انها تدل على كون الشرط علة تامة للجزاء، بل يستقيم المدعى المزبور مع كون الشرط جزء متمم للعلة التامة، بان يكون سائر الاجزاء حاصلة من قبل ويكون المذكور بعد الاداة جزء اخيراً لمجموع العلة، وانما يبتي اثبات هذه الدعوى على اثبات الدلالة على الحصر، بان يقال: انها تدل على ان الشرط اما علة تامة منحصرة، واما جزء متمم منحصر للعلة المنحصرة، فانه حينئذ يلزم من انتفاء الشرط انتفاء الجزاء لوضوح انتفاء سنخ المعلول عند انتفاء العلة المنحصرة.

و انت خير بان اثبات دلالة ان واخواتها على معنى الحصر دونه خرط القتاد، فانه لا يدل على ازيد من كون ما بعدها بحيث يترتب عليه الجزاء، من دون التعرض لحال الاشياء الاخر، وانها ايضاً يترتب عليها الجزاء او لا، ومجرد اثبات الترتب لشيء لا ينفيه عما عداه، فلعله كان هناك سبب آخر للجزاء لم يكن المقام مقام بيانه. نعم لو كان المتكلم بصدد بيان جميع الاسباب وحصرها واحرز هذا من حاله فهم من سكوته على شرط او شرطين او ازيد قصر الاسباب فيما ذكره، ولكنه اجنبي بمقصدنا، اذ هذا داخل في باب الفهم من قرينة المقام، والمقصود اثبات الدلالة للاداة ولهذا لو احرز هذه الحالة من المتكلم بالقضية العملية كان السكوت دالا على الحصر، كما لو كان بصدد حصر الواجب الاكرام، فقال: يجب اكرام زيد وعمرو وبشر، ثم سكت، فانه يفهم منه ان واجب الاكرام منحصر في هذه الثلاثة التي ذكرها.

ثم ان صاحب الفصول حاول التمسك لا ثبات المفهوم بوجه آخر مركب من الظهور اللفظي والبرهان العقلي، وحاصله أن من المسلم كما تقدم دلالة القضية على كون الشرط مقديماً وسابقاً والجزاء مؤخرأ ولا حقأ، وبعبارة اخرى على كون الشرط سببا والجزاء مسببأ، وحينئذ فلو كان هناك شيء آخر يقوم مقام المذكور في الكلام في السببية للجزاء لكان السبب حينئذ هو الجامع بين هذا الشيء وذاك المذكور، ضرورة عدم امكان تأثر الشيء الواحد إلا من شيء واحد، ولم يصح استناد الجزاء الى خصوص كل من السببين الا باعتبار كونه مصداقاً لهذا الجامع، فيلزم ان لا يكون تفرع الجزاء على الشرط باعتبار خصوصية الشرط، بل باعتبار كونه مصداقاً للجامع، وهذا خلاف الظاهر، فان الظاهر من القضية أن هذا المذكور بعد الاداة بخصوصيته يكون سبباً للجزاء، فهذا الظهور بضميمة امتناع كون معلول واحد معلولاً لعلتين يفيد حصر العلة فيما بعد الاداة، هذا.

ويمكن ان يقال: ان دلالة الأداة على كون ما بعده بخصوصيته التعيينية سبباً اول الكلام، بل هذا مع احتمال ان يكون السببية له باعتبار كونه احد المصاديق لما هو السبب حقيقة سيان، فكما يحتمل في قولك: «اكرم زيداً ان جائك» أن يكون لخصوصية زيد دخل في وجوب الاكرام، كذلك يحتمل ان يكون الدخيل هو باعتبار كونه احد مصاديق العالم. وهنا وجوه اخر ذكرت لاثبات المفهوم:

فنها: ما حكاه الاستاذ «دام ظله» عن سيّد مشايخ السيد محمد الاصفهاني، (طاب مضجعه) وهوتمسك لطيف بالاشباه والامثال، فانه تمسك بقضية لو، وبيانه ان لو، يدل على الامتناع بلامتناع، يعنى على امتناع التالي لامتناع المقدم، كما في قول الشاعر: «لو كنت من مازن لم يستبح ابلي» بنوا اللقيطة» حيث انه يدل على امتناع عدم الاستباحة لاجل امتناع الكون من مازن، وهذا لا يستقيم الا مع الدلالة على حصر السبب لوجود التالي في وجود المقدم، اذ لو كان لوجوده سبب آخر غير المقدم لم يصح تعليل امتناعه بامتناع المقدم، لاحتمال تحقق سببه الآخر، فاذا تعين دلالة لو على الحصر فنحن نعلم بانه لا فرق بين هذه الاداة واختيها، اعني ان وإذا، الا في حصوص أن هذه تدل على امتناع المقدم، وإذا تدل على تحقق وقوعه، وإن تدل على الترديد، فينتج هذا القطع مع الدلالة المذكورة في لو ثبوت الدلالة على الحصر في اخوها ايضاً، والا لزم ان يكون الفرق من جهتين: وهو خلاف المقطوع.

وفيه ان الانصاف أن كلمة لولا تدل على استناد عدم الجزاء الى عدم الشرط، بل غاية مدلولها استلزام وجود الشرط لوجود الجزاء مع الدلالة على انها معا منتفیان، من غير دلالة على ان انتفاء الجزاء هل هو لاجل انتفاء الشرط، حتى يكون هو السبب المنحصر له، او لاجل انتفائه وانتفاء الاشياء الاخر ايضاً حتى يكون هو احد اسبابه، هذا ما يقتضيه الانصاف في مفاد هذه الكلمة، فان لزم منه حدوث جهة فرق آخر بينه وبين اخوها فلا بأس، اذ القطع بأن الفرق من وجه واحد ليس إلا لا وجه له، فالحاصل انا نمنع دلالة لو على الامتناع للامتناع، وانما المسلم دلالته على الامتناعين في عرض واحد.

ثم لو سلم الاول كان ما ذكر من ملازمته مع الدلالة على الحصر مسلماً، ولكن لا يسلم عدم الفرق بينه وبين اخويه في ذلك، بل من الممكن بمكان من الامكان ثبوته من جهتين: من جهة الدلالة على الامتناع، ومن جهة الدلالة على حصر العلة في المقدم.

ومنها: التمسك بالانصراف، وبيانه انه قد تقدم أن اداة الشرط تدل على ثبوت ارتباط ما فيما بين المقدم والتالي، فنقول: الارتباط جامع بين افراد مختلفة اكملها الارتباط الحاصل بين العلة المنحصرة ومعلوها، والشيء لدى الاطلاق ينصرف الى اكمل الافراد.

و فيه أولاً منع الاكتمالية بواسطة الانحصار، بمعنى ان السبب المنحصر ليس اكمل عليه وتأثيراً من السبب الذي له مشارك في السببية، وان كان الاول يحيز جميع المسببات والثاني لا يحيز الا بعضها، الا ان عدم حيازته البعض ليس من جهة نقص في تأثيره، وانما هو من جهة عدم قابلية المسبب للتأثر، لعدم امكان تأثر الواحد من اثنين، والحاصل انا اذا فرضنا سببين كان كل واحد في درجة واحدة من السببية وكان لاحدهما بديل مثله ولم يكن للآخر بديل فنحن لا نعقل اكتمالية الثاني من الاول، وان شئت توضيح ذلك فلاحظ ارباب الصناعات والملاكات، فلاحظ شخصاً كان في اعلى درجة من صناعة خاصة، فلو كان لهذا الشخص نظير وشبيه كان مساوياً معه في هذه الصناعة، فهل يحدث له بواسطة وجود هذا المثل نقص في ملكته، واذا لم يكن له هذا المثل فهل يحدث له كمال في صنعته؟

وثانياً سلمنا الاكتمالية للعلة المنحصرة، ولكن ليس الاكتمالية سبباً للانصراف، لوضوح ان الانصراف انما ينشأ من أنس المعنى باللفظ في الذهن، وليس الاكتمالية ملازمة لهذا، والا لزم ان يكون لفظ الانسان منصرفاً الى خاتم النبيين «صلى الله عليه وآله» لكونه اكمل افراده.

ومنها: التمسك بالاطلاق ومقدمات الحكمة، وتقريره من وجوه ثلاثة:

الاول: التشبث بالاطلاق في الارتباط المستفاد من الاداة، ويعبر عنه بالعلاقة اللزومية، وهو ما تقدم انه لا شك في استفادته من الاداة، فيقال: مقتضى المقدمات حمل هذا الارتباط على اكمل افراده، وهو العلاقة الحاصلة بين العلة المنحصرة ومعلولها، ألا ترى ان قضية المقدمات في مفاد هياًة إفعال وهو الطلب الجامع بين افراد كثيرة من الندب والوجوب باقسامه من النفسي والغيري والتعيني والتخييري والعيني والكفائي هو حمل هذا المعنى الجامع على اكمل افراده، وهو الوجوب النفسي التعيني العيني.

وفيه ان قضية المقدمات ليس هو الحمل على الاكمل، اذ لا يقتضي كون المتكلم بمقام بيان تمام المراد حمل السبب في كلامه على السبب المنحصر، وان كان كونه كذلك مقتضياً في صيغة الامر للحمل على الطلب التعيني دون التخييري، اذ ليس المراد بالكون في مقام بيان تمام المراد الذي هو من مقدمات الاطلاق هو الكون في مقام بيان تمام مراداته القلبية، سواء كانت مرتبطة بهذه القضية ام لا، بل المراد خصوص المراد في تلك القضية، كما هو واضح، واذن فلا يخفى أن المراد في قضية اكرم زيدا لا يتم ما لم يحرز التعينية او التخييرية، فان العدل على فرض وجوده تكون من تنمة هذا المراد، ولهذا يمثل به المكلف هذا الخطاب، وهذا بخلاف الحال في القضية الشرطية فان ما هو المقصود والمراد من القضية يكمل ويتم بدون

احراز ان الشرط سبب منحصر او غيره، مثلاً قولك: «ان جاء زيد فاكرمه» ليس المراد به إلا أن الاكرام عقيب المجيء واجب، وهذا شيء يفي به الكلام من دون حاجة الى مقدمات، واما ان الاكرام يجب عقيب شيء آخر ايضاً او لا يجب فهو مراد آخر غير مرتبط بالمراد الذي يقصد افادته بهذا الكلام، فلا تجري المقدمات لاحرازه اصلاً.

والحاصل ان قياس اداة الشرط بهيأة الامر قياس مع الفارق، فان وجه الحمل هناك على الاكمل ليس الا لكونه من تنمة المراد بهذه القضية، ومن جهة كونه اخف مؤنة، واما هنا فليس الحصر من تنمة المراد بالقضية ولا هو اخف مؤنة من عدمه، اما وجه الاخفية هناك فلأن الوجوب لا يحتاج الى مؤنة اخرى غير نفس الارادة والطلب، فان الطلب اذا خلت وطبعه ولم يتقيد بشيء صار وجوباً، وانما النذب يحتاج الى قيد زائد، وهو ضم الترخيص في الترك الى الطلب، وليس الفرق بين النذب والوجوب أن الاول ارادة ضعيفة، والثاني ارادة شديدة، حتى يكون الوجوب اشد مؤنة، ولهذا لا يتصور الاستحباب في الارادة الفاعلية مع تصور الشدة والضعف فيها ايضاً، وكذا النفسي اخف مؤنة من الغيري، فان الثاني توجيه الارادة مع لحاظ الغير، والاول لا يحتاج الى لحاظ الغير، مثلاً ايجاب نصب السلم يحتاج الى لحاظ الكون على السطح، واما ايجاب الكون فلا يحتاج الى لحاظ شيء سوى نفسه، وكذا التعيين بالنسبة الى التخيري، والعيني بالنسبة الى الكفائي، فان الاولين لا يحتاجان الا الى توجه الطلب نحو الفعل الواحد والمكلف الواحد، والاخيرين يحتاجان الى لحاظ العدل: اما للفعل او للمكلف، مثلاً توجيه الطلب نحو زيد يكفي في العينية، واما الكفائية فتحتاج الى ضم «او عمرو» وأما وجه عدم الاخفية في الحصر في اداة الشرط فإن تأدية الاشرط فيا اذا كان الشرط منحصرأ ليس باخف مؤنة مما اذا كان متعدداً واريد ذكر احد الاسباب، وهذا واضح، بل كل من الامرين اعني الحصر والتعدد محتاج الى بيان زائد، فقولك: ان جاء زيد فاكرمه ليس مفاده ازيد من كون المجيء سبباً لوجوب الاكرام، واما انه سبب منحصر او له مشارك في السببية فكل منها محتاج الى بيان على حدة.

و الوجه الثاني: من وجوه تقرير التمسك بالاطلاق، هو التمسك باطلاق ترتب الجزاء على الشرط بمعنى أن قولك: «ان جاء زيد فاكرمه» مفاده أنه يترتب على المجيء وجوب الاكرام مطلقاً، سواء سبق المجيء شيء في الدنيا او قاربه ام لا، والفرق بين هذا والوجه السابق لا يخفى، فان السابق كان تمسكاً بالاطلاق في معنى الارتباط بين الشرط والجزاء الذي كان مستفاداً من الاداة، وهذا تمسك به في ترتيب الجزاء على الشرط مع قطع النظر عن حصول العلة والربط فيما بينهما، وبالجملة قضية الاطلاق المذكور امران: كون المقدم علة تامة للتالي،

وكونه علة منحصرة، اما كونه علة تامة فلأن المفروض أن الاطلاق افاد انه لو لم يتحقق شيء في العالم سوى نفس المجيىء كان وجوب الاكرام مترتباً عليه، وهذا لا يستقيم الا مع كون المجيىء علة تامة، دون كونه جزء اخيراً لها، والا لاحتاج الى تقدم شيء آخر عليه، واما كونه علة منحصره فلأن الاطلاق ايضاً افاد أنه لو تحقق اي شيء كان قبل المجيىء كان الوجوب مترتباً على المجيىء، ولو لم يكن المجيىء علة منحصرة وكان شيء آخر علة ايضاً ففي صورة تقدم هذا الشيء على المجيىء لم يكن الوجوب مترتباً على المجيىء، بل على هذا الشيء الآخر، وقد فرض ان مفاد الاطلاق كونه مترتباً على المجيىء، وبذلك يتم المطلوب.

الوجه الثالث: هو التمسك بنحو الاطلاق المذكور في الشرط، بمعنى أن قولك: «ان جاء زيد» معناه سواء تحقق شيء قبل مجيئه او معه او لا، وهذا يفيد العلية التامة والاختصاص، بالبيان المتقدم.

و الجواب عن هذين أنه ان بنينا على ان تعدد الاسباب في القضية الشرطية يقتضي تعدد المسببات فكما ان البول يوجب الضوء فكذا التوهم يقتضي وجوب وضوء آخر فحينئذ لا اشكال في ان الاطلاق المذكور غير نافع، فان مسبب كل سبب يرتبط بسببه دون سبب آخر، ولو فرض تحقق السبب الآخر قبل سببه، فهذا الاطلاق لا فائدة فيه لاخذ المفهوم، واما ان بنينا في القضية الشرطية بان تعدد الاسباب لا يقتضى الا وجوداً واحداً من المسبب، او كان المسبب مما لا يقبل التكرار كما في قولك: «ان جاء زيد فاقتله» فان قلنا بان تعدد السبب يقتضي تعدد المسبب فنقول: يكفي في العلاقة فيما بين الشرط والجزء ان يكون الاول صالحاً لان يصير دخيلاً في وجود الثاني بنحو العلة التامة او الجزء الاخير منها، ولا يلزم ان يكون كذلك فعلاً، وبعبارة اخرى: الاستفادة من القضية الشرطية ليس الا أن تالى الاداة له اقتضاء لوجود الجزاء، واما أن الشيء الآخر ايضاً يكون له هذا الاقتضاء او لا فليس فيه تعرض لذلك، حتى يتصور له اطلاق.

نعم لو فرض ان المتكلم يكون بصدد حصر الاسباب كان لكلامه دلالة على انتفاء الجزاء عند انتفاء ما ذكره من الاسباب، ولكن لا يعد هذا من دلالة القضية.

وهذا جواب واحد عن جميع وجوه التمسك بالاطلاق، وحاصله ان المدعى اثبات الدلالة لنفس القضية، وعلى هذا يدور مدار وجود المقدمات وعدمها.

وهنا وجه رابع للتمسك بالاطلاق، وهو ان السبب الواحد لا يحتاج الى ذكر العدل، والمتعدد يحتاج، فعند عدم الذكر يكون قضية المقدمات عدمه، وبذلك بنينا على ان ما بعد الاداة هو السبب وحده وليس له بدل، كما ان قضيتها في الطلب هو الحمل على التعييني،

لاحتياج التخيري الى ذكر العدل.

وفيه: ان السبب كان واحداً ام متعدداً فنحو سببته واحد، وليس احدهما محتاجاً الى بيان زائد، وذكر العدل ليس لبيان سنخ السببية وانما هو لبيان التعدد، واما الواجب التخيري فهو سنخ آخر من الوجوب وراء التعيني يحتاج الى مؤنة زائدة، فالقياس عليه قياس مع الفارق، والحاصل أنه ليس في هذا المقام تغاير سنخ ولا حاجة الى مؤنة زائدة. ثم انه قد وقع من الاستاذ الخراساني في هذا المقام من الكفاية سهو غريب ينبغي التنبيه عليه، وهو انه عند ذكر التمسك بمقدمات الحكمة لحمل الارتباط المستفاد من الاداة على فردة الاكمل كما يحمل الطلب بسببها على الوجوب النفسي، أجاب عنه بان الارتباط معنى حرفي، والمعاني الحرفية غير قابلة للاطلاق والتقييد.

وهذه غفلة عجيبة منه طاب ثراه، مع انه قائل باجراء المقدمات في المعنى الحرفي في غير مقام، مثل الطلب المستفاد من هيئة الامر وغيره، وصل الشبهة في قبول هذه المعاني للاطلاق والتقييد هو انها يحتاجان الى لحاظ المعنى، والمعاني الحرفية غير قابلة لللحاظ، والجواب أنها قابلة لللحاظ على نحو المرآتية والاجمال، كما هو الحال في استعمال الحروف، فان مستعملها لا محالة ملتفت انه يستعملها في أي معنى، مثلاً الأمر يلحظ الطلب الاجمالي، ومستعمل «من» يلحظ الابتداء الاجمالي، وهذا الذي يلحظه المستعمل معنى اسمي ومرثية معنى حرفي، فعند ملاحظة هذا المعنى الاجمالي يمكن ان يلاحظ مطلقاً ويمكن ان يلاحظ مقيداً، ألا ترى أنك تفهم من قول المتكلم سر من البصرة الاطلاق بالنسبة الى نقاط البصرة، فلا يتفاوت الحال في جعل أي منها محلاً للشروع في السير، وليس الا لان المتكلم لاحظ معنى الابتداء الاجمالي مطلقاً.

هذا هو الكلام في حجج المثبتين.

(٤٢٥، ص ١٩٤)

واما حجج المنكرين فوجوه

منها: ما يحكى عن السيد، من ان السبب اذا انتفى لا يلزم من انتفائه انتفاء المسبب، فان قيام سبب آخر مقام السبب الاول كثير في الشرعيات والعاديات، الا ترى ان انضمام اليمين او امرأتين الى العدل الواحد يقوم مقام البيّنة في اثبات الدعاوي، وان الشمس تقوم مقام النار في إيجاد الحرارة، الى غير ذلك.

والجواب ان هذا ناش من عدم فهم مراد المثبتين، فانهم لو تمسكوا بالقاعدة العقلية التي هو ان المشروط ينتفى بانتفاء شرطه بعد تسليم ان اداة الشرط لا تدل الاعلى شرطية المقدم

وسببته بدون زيادة كان ما ذكره حقاً، ولكنهم حاولوا اثبات المطلب بالدلالة اللفظية دون العقلية، بدعوى دلالة الاداة على الحصر مع العلية، ومعه فلا يبقى لكلام السيد مجال، نعم لا بد ان يتكلم معهم في الدعوى المذكورة.

ومنها: ان القضية الشرطية لودلت على المفهوم لكانت باحدى الدلالات الثلاث، والتالي باطل، فالمقدم مثله، بيان ذلك: ان قولك: «ان جاء زيد، ليس معناه المطابقي» ان لم يجيء، ولا معناه التضميني ذلك، وكذا قولك: «فاكرمه» ليس معناه المطابقي ولا التضميني «انه لا يجب اكرامه» واما الالتزامي فلا بد ان يكون اما باللازمة بالمعنى الاخص، حتى يكون واضحاً عند كل احد أو بالمعنى الاعم، والقائل لا بد ان يقول بالاول، بدعوى أن الاداة تدل على الحصر، وهو ملازم مع المفهوم بالمعنى الاخص، وقد تقدم ابطال هذه الدعوى فيما تقدم بشهادة الوجدان.

ومنها: التمسك بعدم المفهوم في آية «لا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصناً» (١) اذ لودلت على المفهوم لكان المعنى «وان لم يردن التحصن يجوز لكم الاكراه» وهو باطل. والجواب أن عدم ثبوت المفهوم في خصوص هذه القضية لا تدل على عدم ثبوته في نوع القضية الشرطية، مضافاً الى أن الشرط في هذه محقق للموضوع، اذ لا يتحقق موضوع الاكراه الا مع ارادة التحصن فتدبر.

وينبغي التنبيه على امور:

الاول: قد يقال على القول بالمفهوم بالفرق بين ما اذا كان الجزاء قضية خبرية مثل «ان جاء زيد جاء عمرو» وبين ما اذا كان قضية انشائية مثل «ان جاء زيد فاكرمه»، ففي الأول لا اشكال في المفهوم، واما في الثاني فحيث ان الجزاء الثابت عند وجود الشرط هو الانشاء الخاص كالايجاب الخاص كان المتنى عند انتفائه في المفهوم هذا الانشاء الخاص، فليزيم ارتفاع الوجوب الخاص عن زيد في المثال عند عدم مجيئه، وهو لا ينافي ثبوت الوجوب الخاص الآخر الثابت بانشاء آخر، وهذا في الحقيقة واللّب قول بعدم المفهوم، فان ارتفاع الانشاء الخاص لا يختص بالقضية الشرطية، بل يثبت في الوصفية واللقبية ايضاً، مثل «اكرم زيداً». ودفعه انه بعد ما مر في محله من كون المعاني الحرفية كليات لا وقع لهذا الكلام، اذ يصير الجزاء في تلك القضايا هو الايجاب الكلي، فكانه قيل: ان جاء زيد يجب اكرامه، فالواجب

في جانب المفهوم انتفاء المعنى الكلي ايضاً، ثم لو فرض القول بجزئية معاني الحروف لكن نقول: من المعلوم أن مفاد القضية الشرطية عليه الشرط لسنخ هذا المعنى الجزئي، وان لم يؤت في العبارة بما يدل على السنخ وأتى بما يدل على جزئي من جزئياته من باب قصور دلالة اللفظ، ولكن الملحوظ تعليق سنخه على الشرط، وحينئذٍ فالمنتقى عند انتفاء الشرط هو السنخ، وبالجملة فانتفاء الشخص بانتفاء الموضوع غير مختص بالقضايا الشرطية فلا يمكن ان يكون هو مراد من قال بالمفهوم.

(٤٣٥، ص ١٩٧)

الثاني: الاشكال في لزوم الاتفاق والتطابق بين المفهوم والمنطوق في جميع القيود في الجملة، وبمحض الاختلاف في السلب والايجاب، فالمفهوم من قولك «ان جاء زيد يوم الجمعة فاكرمه يوم السبت، أنه «ان لم يجئك يوم الجمعة لا يجب اكرامه يوم السبت»، وانما الاشكال في بعض القيود مثل العموم المأخوذ في الجزاء، فانه اذا كان على وجه العموم المجموعي فلا اشكال في التطابق، بمعنى مأخوذيته في طرف المفهوم ايضاً على وجه المجموعي دون الاستغراق، فاذا قيل: ان جائك زيد فيجب اكرام تمام العلماء، بحيث كان المطلوب اكرام المجموع، كان المفهوم انتفاء اكرام المجموع الغير المنافي مع وجوب اكرام البعض، واما لو اخذ على وجه الاستغراق كما لو قيل هذا الكلام، على وجه كان المطلوب اكرام كل واحد واحد بالاستقلال، فحينئذٍ قد وقع الخلاف بين استادي الفن الشيخ محمد تقي والشيخ المرتضى «قدس سرهما» في المفهوم، فقال الاول: المفهوم رفع الايجاب الكلي الملائم مع السلب الجزئي، فالمفهوم في المثال أنه على تقدير عدم المجيء لا يثبت هذا الحكم الكلي، وهو وجوب اكرام كل عالم ولا ينافي ذلك مع ثبوت وجوب اكرام البعض، وقال الثاني بل المفهوم هو السلب الكلي، اذ كما ان الاستغراق ثابت في نفس القضية الجزائية كذلك يثبت في ارتباطها بالشرط، فكل حكم من الاحكام الجزئية صار مرتبطاً بالشرط، فكانه قيل: ان صار كذا فاكرم هذا، وان صار كذا فاكرم ذلك، وهكذا الى آخر الافراد، ولا شك ان لازم القول بالمفهوم على هذا ارتفاع الحكم عن جميع الأفراد على سبيل الاستغراق عند عدم الشرط.

و انتصر الاستاذ الخراساني «طاب ثراه» للاول وزاد انه ان استفيد الاطلاق او العموم من مقدمات الحكمة دون نفس القضية كان الحكم كذلك ايضاً، فاذا قيل: «ان جاء زيد فاعتق رقبة» كان المفهوم ان لم يجئك فلا يجب عتق الرقبة المطلقة، ولا ينافي ثبوت وجوب عتق المقيدة.

ولكن هذا ينبغي القطع بفساده، فانه لا يجري المقدمات اولاً في المنطوق فقط حتى يؤخذ

المفهوم منه بعد وجود وصف الاطلاق فيه حتى يلزم ما ذكره، بل المقدمات تجري على المنطوق والمفهوم في عرض واحد، وسرّ ذلك أنه وان كان الثاني في مقام الفهم من اللفظ في طول الاول لا في عرضه، ولكن في مقام ارادة المتكلم وغرضه كلاهما يصيران متعلّقين بغرضه وارانته في عرض واحد، مثلاً مفاد ان جاء زيد فاعتق رقبة مطلبان: احدهما ان جاء وجب العتق، والثاني ان لم يجيء لم يجب العتق، وكلاهما مقصود بالافادة بهذا الكلام في عرض واحد، غاية الامر ان فهم الثاني من الكلام بعد ان فهم الاول.

و الحاصل ان المقدمات انما تجري في القضية بتمام مفادها الذي قصد المتكلم افادته، فكما يكون قضيتها في جانب المنطوق حمل الوجوب على المطلق كان قضيتها في جانب المفهوم رفع الوجوب عن المطلق، نعم لو كان الاطلاق قيداً مصرحاً به في اللفظ كان الحق ما ذكره، فاذا قيل: «ان جاء زيد فاعتق رقبة مطلقاً اي رقبة كانت» كان المفهوم انتفاء الوجوب عن المطلق، ولا ينافي ثبوته في المقيد، ولكنه غير استفادة الاطلاق من المقدمات، فانه في الاول يصير الاطلاق قيداً في متعلق الوجوب، ويصير تحت الطلب، وفي الثاني قيد للوجوب، فالمنطوق في الاول ان عتق الرقبة الموصوفة بالاطلاق واجب، وفي الثاني ان عتق الرقبة واجب مطلقاً، والعمدة ما ذكرنا من ان المقدمات تجري على جميع معنى القضية دفعة، لا انها تجري على اول جزء منه كان مقدماً في الفهم ثم يصير سائر الاجزاء مبنياً على اطلاقه، ولعل ذلك من الواضحات، فالحال في متكلم قال ان جاء زيد فاعتق رقبة هو الحال في متكلم قال ان جاء زيد فاعتق رقبة وان لم يجيء لم تجب عتق رقبة، فكما يجري الاطلاق في كليهما في الثاني، فكذا في الاول.

انما الكلام في العموم الاستغراقي الذي دل عليه اللفظ في الجزاء، مثل ان جاء زيد فاكرم كل عالم فهل هو تعليق للآحاد على الاستغراق، فكل واحد واحد منها علق على الشرط تعليقاً مستقلاً، فينحل الكلام الى تعاليق مستقلة، فيصير المفهوم متعدداً بعدد التعاليق، او تعليق للعموم؛ وبعبارة اخرى لا اشكال في لزوم لحاظين في كل قضية شرطية، فانها عبارة عن قضيتين حليتين جعلتا واحدة بجعل احدهما مربوطة بال اخرى، فلا بد اولاً من لحاظ انفسهما وثانياً من لحاظ تقييد احدهما بال اخرى، كما هو الحال في كل قيد ومقيد، فانه لا بد من لحاظ ذات القيد والمقيد اولاً، ثم لحاظهما ثانياً عند لحاظ التقييد، فالتكلم في القضية الشرطية المشتملة جزائها على العموم الاستغراقي لاحظ الآحاد في نفس القضية الجزائية، كل واحد منها مستقلاً، مثل من تكلم بقضايا عديدة بعدد الآحاد، فقد لاحظ العموم في هذه الملاحظة مرآة للآحاد، ثم عند ملاحظة التقييد بالشرط يمكن ان يلاحظ كونه راجعاً الى كل واحد واحد من

الآحاد، فصار مثل من تكلم بقضايا شرطية بعدد الآحاد، ويمكن ان يجعل الشرط قيداً راجعاً الى الآحاد التي لوحظت بسور واحد باعتبار وحدتها الاجتماعية، فبعد امكان كل من هذين اللحاظين يقع الكلام في ان المطلوب من القضية لدى الاطلاق ماذا؟ فان كان الاول كان اللازم كلية المفهوم وسعته، فكأنه قيل اكرم زيدا واکرم عمرو واکرم خالدًا، ثم قيل -دفعه واحدة- ان صار كذا، فالمفهوم انه ان لم يصير كذا فلا يجب اكرام زيد ولا عمرو ولا خالد، وان كان الثاني كان اللازم جزئية المفهوم وضيق دائرته، اذ لازم رفع الكلي ليس الا ثبوت الجزئي، فعند حصول الشرط الثابت وجوب اكرام الجميع، فالمفهوم ارتفاع وجوب اكرام الجميع، ولا ينافي ثبوت الوجوب في البعض.

و اذاً فنقول: لا يخفى ان ملاحظة الامثلة العرفية والمتفاهم العرفي في امثال تلك القضايا يشهد بالثاني، وكون المفهوم جزئياً، وأن الحق مع الشيخ محمد تقي، فباعتبار نفس القضية وحمل الحكم على الموضوع يلاحظ الآحاد مستقلاً ولا يلاحظ العموم الا مرآة لها، وعند ملاحظة التقييد بالشرط يلاحظ العموم مستقلاً، ولا ينافي هذا مع الكبرى المتقدمة اعني لزوم التطابق في غير النفي والاثبات فيما بين المفهوم والمنطوق، فان الكلّ في طرف المنطوق لوحظ بما هو عموم وشيء وحداني منحل الى اشياء لا ان يكون الملحوظ من المنحلات والتكشرات وان كانت هي ملحوظة في نفس القضية الجزائية والحكم المذكور فيها، فهذا المعنى الوحداني محفوظ في كلا الجانبين، فيقع تلو الايجاب في المنطوق وتلو النفي في المفهوم، غاية الامر ان رفع الايجاب الكلي ليس الا سلباً جزئياً، وكذلك رفع السلب الكلي ليس الا ايجاب كذلك فتدبر.

وقد نقل الاستاذ «دام ظله» استظهار ذلك من سيد الاساتيد الميرزا الشيرازي عند بحثه «قدس سرّه» عن ماء الغسالة.

نعم يصح قول شيخنا المرتضى «قدس سرّه» من كلية المفهوم بناء على مذاقه من استفادة العلية التامة من اداة الشرط علاوة على الانحصار (١)، فانه على هذا يكون المعنى ان الشرط وحده دخيل في الحكم على العموم، لا انه جزء اخير من العلة التامة له، فيلزم ان يكون جميع اجزاء العموم استنادها الى الشرط دون شيء آخر اذ لو كان استناد البعض الى علة اخرى لكان الشرط جزء اخيراً من علة العموم، بمعنى ان العموم تحقق منه ومن غيره، لا علة تامة له

(١) هذا تأييد لمرام الشيخ حتى بناء على ربط التعليق بالعموم، نقله شيخنا الاستاذ «دام ظله» عن المرحوم الميرزا مهدي الشيرازي «طاب ثراه» حيث استشكل ذلك على الميرزا «قدس سرّه» في مجلس درسه وقال شيخنا لم يكمل هو التقرير فقلت انا عند فراغ الدرس عند المنبر وقررت للميرزا «قدس سرهما» منه عني عنه.

بان كان العموم متحققاً منه وحده، مثلاً لو كان المتكلم لا يخاف من بعض جماعة لقوته وسطوته على هذا البعض ولا يخاف من بعضها الآخر على تقدير مصاحبة المخاطب معه فلا يصح على هذا المبني ان تقول للمخاطب: ان كنت صاحبي فلا اخاف احداً من هذه الجماعة، فان مصاحبة المخاطب ليست علة تامة لعدم الخوف من احد من الجماعة، بل العلة التامة هي مع قوة نفس المتكلم وسطوته، والحاصل انه بعد استفادة ذلك وان المفروض استفادة الانحصار كان المفهوم كلياً عقلاً كما هو واضح.

ولكن قد عرفت ضعف المبني، وصحة الاطلاق مع كون الشرط جزء أخيراً.

ثم ان هنا مطلباً آخر يبدل على مجزئية المفهوم ايضاً في خصوص المثال الذي وقع محلاً للنزاع بين العلمين، اعني قوله عليه السلام «اذا بلغ الماء قدر كرم ينجسه شيء» (١) وهو انا وان ساعدنا مع الشيخ المرتضى «قدس سره» في ان التعليق يتعلق بالآحاد فينحل الى تعليقات، دون العموم حتى لا يكون الا تعليق واحد، ولكن نقول: هذا انما هو فيما اذا كان العموم مستفاداً من لفظ دال عليه بالوضع او الدلالة العرفية، كما لو كان الكلام مشتملاً على كلمة كل ونحوها، دون ما اذا لم يكن كذلك كما في هذا المثال فان كلمة شيء ليست موضوعة للعموم، بل للمعنى المهمل القابل للعموم والخصوص، فكذا ليس اداة النفي موضوعة لنفي العموم، بل للاعم منه ومن نفي الخصوص، وكذا الظاهر عدم الوضع للمركب منها بل الحق عدم الحاجة الى شيء من ذلك وحصول معنى العموم من استعمال اللفظتين في نفس معنيهما عقلاً بيان ذلك أن المهمله مقسم للمطلقة والمقيدة، ونفي المقسم نفي لاقسامه ايضاً، فايراد النفي المستفاد من أداته على المهمله المستفادة من النكرة يدل عقلاً على نفي جميع الاقسام وجميع الآحاد، ولا حاجة في جواز ذلك الى اجراء مقدمات الاطلاق في نفس النكرة كما يستفاد من الاستاذ الخراساني - حيث ذكر ابتناء استفادة العموم من اداة النفي على جريان المقدمات في المدخول وعدمه - فلولم يكن المتكلم بـ «لارجل في الدار» في مقام البيان واحتمل كون قيد السواد دخيلاً في مراده اللبي ولم يذكره لكونه في مقام الاهمال، فحينئذ لا يستفاد العموم من كلمة «لا» اذ يلزم على تقدير كون مراده اللبي هو المقيد تجوز في شيء منها ومن النكرة، فان النكرة موضوعة للمهمله، واداة النفي لنفي ما اريد من مدخولها من المصاديق، وجه عدم الحاجة ما ذكرنا من كفاية نفس ايراد معنى النفي على الطبيعة المهمله المقسمة،

فيكون اداة النبي قائمة مقام المقدمات.

وقد ذكر الاستاذ انه نبه على ذلك سيده الاستاذ السيد محمد الاصفهاني «طاب
مضجعه» وذكراني مثلت لتوضيح مرام الاستاذ مثالا وارفضاه، وهو ان المستخير لو استخار
لمطلب كلي فجاء النهي لم يستخراً ثانياً له بضم خصوصية اليه، واما اذا جاء الأمر فهو يستخير
للخصوصيات ايضاً، وليس ذلك الا لأن النبي اذا ورد على الكلي فقد انتفى الاصل
والاساس، وبانفائه ينتفى جميع ما ابنتى عليه، وهذا بخلاف الاثبات، فان اثبات المقسم لا
يفيد استواء جميع الاقسام، فلا محالة يحتاج الاطلاق والسراية الى احراز المقدمات.
اذ اتقرر هذا فنقول المفهوم في المثال قولنا اذا لم يبلغ الماء قدر كرينجسه شيء ولا يستفاد سوى الجزئية،
لما ذكرنا من ان ورود الاثبات على النكرة، لا يدل على ازدياد من الثبوت في بعض الافراد.

(٤٤٥، ص ٢٠٠)

الثالث: اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء مثل اذا خفي الاذان فقصر، واذا خفي الجدران
فقصر، فعلى القول بعدم المفهوم لا كلام، واما على القول به فلا يمكن حفظ الظهور في كلا
الكلامين، فان مفهوم الاول انه اذا لم يخف الاذان لم يجب القصر مطلقاً، وان خفي الجدران،
ومفهوم الثاني انه اذا لم يخف الجدران لم يجب القصر، وان خفي الاذان، فلا بد من التصرف
ورفع اليد عن الظهور، اما رفع اليد عن المفهوم في كلا القضيتين، واما بتخصيص مفهوم كل
منها بمنطوق الآخر، فتنتفي الدلالة على الانحصار رأساً على الاول، وتنتفي بالاضافة الى السبب
الآخر مع محفوظيته بالاضافة الى الاسباب الاخر على الثاني، واما بجعل كل من الشرطين جزء
السبب ورفع اليد عن ظهوره في تمامه، وعلى هذا يبقى المفهوم بحاله، واما بجعل السبب هو
الجامع بين الأمرين، وعلى هذا ايضاً يبقى المفهوم بحاله، واما بجعل احد الامرين اصلاً والآخر
معرفاً كان يكون معيار وجوب القصر خفاء الاذان، ولكن لما لم يكن بوجود في كل حين جعل
خفاء الجدران اشارة عليه وكاشفاً عنه، فعند معلومية خفاء الاذان كان هو المعيار، وان لم يخف
الجدران، وكذا مع معلومية عدم خفاء الاذان كان هو المعتبر، وان خفي الجدران، لعدم الموضوع
للاشارة مع معلومية الواقع، فموضوع الثاني الاشتباه في الاول، فهما حكمان طوليان فكل في
مرتبته يصح اخذ المفهوم منه بلا مناف اصلاً.

ولكن الاخير علاوة على عدم معين يعين الأمانة عن ذي الامارة بعيد عن الظاهر كثيراً،
وكذا احتمال كون السبب هو الجامع فانه وان كان ملائماً مع الاعتبار العقلي، من جهة ان
التأثير الواحد في المتباينين لا بد وان ينتهي الى جامعها لثلا يلزم تأثير الاثنين في الواحد، ولكنه
بعيد عن متفاهم العرف جدا، حيث يفهمون ان هذا الخاص وذلك الخاص سبب مستقل

بخصوصيته، ومن هنا يظهر ضعف الوجه الثالث اعنى الحمل على جزء السبب، وكذلك تخصيص كل من المفهومين بمنطوق الآخر، فانه فرع كون ظهور المفهوم ظهوراً قوياً حتى يحفظ عند طريان تخصيص عليه ظهوره في غير مورد التخصص، فيتعين الامر في الوجه الاول، وهو رفع اليد عن المفهوم رأساً وان المتكلم في مقام بيان اصل السببية دون الحصر.

الرابع: اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء، فهل يقتضى تعدد الشرط تعدد الجزاء بحسب الوجود؟ او يكفي تعقب الوجودات المتعددة لوجود واحد من الجزاء؟ سواء كانت متفقة الحقيقة مثل البولات العديدة في قوله: اذا بلت فتوضأ او مختلفها مثل البول والنوم في قوله: اذا بلت فتوضأ واذا نمت فتوضأ. فان بنينا في البحث السابق على الوجه الثالث او الاخير فلا كلام. واما على الوجوه الاخر؛ فقد يقال: ان تعدد السبب يقضى بتعدد المسبب ويعتبر عنه بعدم التداخل. ويبين ذلك بمقدمات ثلاث:

الاولى: ان الظاهر من القضية الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، دون مجرد ثبوته ولو كان باستمرار وجوده السابق على وجود الشرط.

الثانية: ان الجزاء في القضايا الشرطية الطلبية هو الوجوب دون الوجود، لوضوح انه لا يلزم من تحقق البول او النوم تحقق وجود الضوء في الخارج؛ بل يمكن الانفكاك، وانما المتحقق بعدهما وجوبه.

الثالثة: ان ماهية الواحدة لا يمكن اتصافها بعرضين متضادين او متماثلين بما هي واحدة؛ واما اتصاف الانسان بالطول والقصر، فانما هو باعتبار التباين الوجودي. واما مع مخفوضية وحدتها، فليس الحال فيها الا كالحال في الواحد الشخصي: الا ترى ان اصل ماهية النار لا يمكن اتصافها بالحرارة والبرودة وكذا بجزارتين كالنار الشخصية.

اذا تمهد هذه: فاذا بال المكلف ونام، او بال او نام مرتين على ما هو قضية اطلاق السببية السارية الى كل فرد من البول والنوم، يلزم تعدد وجوب الضوء في حقه، لما مر في المقدمة الاولى من ظهور القضية في الحدوث عند الحدوث فلا بد عند كل سبب من حدوث الوجوب؛ ولازم ذلك تعدد الوجوب عند تعدد السبب. فيلزم اتصاف الماهية الواحدة وهو الضوء بعرضين متماثلين وقد عرفت في المقدمة الثالثة استحالته.

فعلى القول بالتداخل لا بد من التصرف في ظهور القضية: اما برفع اليد عن ظهورها في الحدوث عند الحدوث. بان يكتفى بالوجوب الحاصل من السابق الجائى من السبب السابق، واما بالتزام ان المسبب من كل سبب ماهية غير ما يتسبب من السبب الآخر، ووجه الاكتفاء بوجود واحد. هو تصادق الماهيتين عليه. فهو نظير اكرم هاشمياً واکرم عالماً، حيث يحصل

امتثالها باكرام العالم الهاشمي . فهنا وجب بالبول الاول عنوان وبالثاني عنوان آخر . لكن كلا العنوانين متصادقان على موضوع الوضوء ، واما بالتزام كون الجزاء للسبب المتقدم احداث الوجوب وللثاني تشديده .

و كل من هذه الامور الثلاثة ارتكاب لخلاف الظاهر: اما الاول فواضح ، وكذا الثاني والثالث ؛ لوضوح ان ظاهر القضية حدوث الوجوب عند حدوث الشرط متعلقاً بنفس ماهية الوضوء ؛ لا ثبوت الوجوب ولا تشديده ؛ ولا متعلقاً بعنوان يصدق على الوضوء . وحيث لا وجه للالتزام بشيء منها يتعين القول بان الواجب عقيب كل سبب وجود مغاير لما وجب عقيب سبب آخر ، وهو القول بعدم التداخل .

لا يقال : وجه الالتزام بواحد من الامور الثلاثة عدم امكان حفظ الظهور والاجزاء برفع اليد عنه .

لانا نقول : لا اجزاء بعد امكان ما ذكرناه من حمل الجملة الطليية الجزائية على تعدد الفرد على حسب تعدد الشرط . فنقول : ان المراد بقوله فتوضاً انه توضاً ووضوء مغاير للوضوء الواجب بسبب آخر . فان قلت : هذا يحتاج الى التقييد بقولنا : «وضوء آخر مغايراً لما وجب بسبب آخر» والاطلاق يدفعه .

قلت : نعم ، هو مناف لاطلاق الجزاء ، ولكن ظهور الشرط في ان كل فرد من افراد الشرط سبب مستقل - مع حفظ الظهورات المتقدمة - قاض برفع اليد عن هذا الاطلاق ، ويصير بياناً للقيد . هذا حاصل ما يقال في تاسيس الاصل على عدم التداخل .

ولكنه خلاف التحقيق لانه قوله «قدس سره» بان افادة احد الامرين للوجوب والآخر لشدته خلاف الظاهر ، ممنوع . فان ذلك ليس اختلافاً راجعاً الى معنى الصيغة وانما هو من جهة اختلاف المحل الذي يعرضه الوجوب ؛ فان كان متصفاً به سابقاً ، كان ايراد الوجوب عليه ثانياً منشأ لانتزاع الشدة قهراً . وان كان خالياً كان احداثاً للوجوب كذلك ؛ فالاحداث والتاكيد وصفان طارئان من قبل اختلاف المحل ؛ وليسا مما يكون فيه دخل لقصد المنشئ وارادته . بل شغله ابدأ ابراز الطلب النفساني ؛ نظير ايجاد اللون في العين الخارجية ؛ فانه في المحل المتصف بالبياض مثلاً احداث الحمرة وفي المحل المتصف بها تشديد لها ، ونظير ايراد الماء في الحوض ، فانه في الحوض الخالي ايراد الماء واحداثه ، وفي المشغول تكثير الماء ، مع ان الفعل الاختياري للمفاعل في كليهما واحد . وهذا في الوضوح بمكان يستغنى عن البيان . وقد حكى الاستاذ «دام علاه» عن شيخه الاستاذ «طاب ثراه» تقرير ذلك في درسه ورجوعه عما في الكفاية ؛ فيكون مقتضى القاعدة على هذا هو التداخل في المسبب .

كتاب القواعد

مَعَ تَعْلِيْقَاتٍ

لِلْمَوْلَانِ الْمُؤَسِّسِ فَدَّيْنِ سَيِّدِهِ

وَتَعْلِيْقَاتٍ نَافِعَةٍ

لِحَضْرَةِ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ عَلِيِّ الْأَرَاكِيِّ مُدَّظِلُّهُ.

مَعَ رِسَالَةٍ لَهُ حَفَظَهُ اللهُ

فِي الْإِجْتِهَادِ وَالتَّعْلِيلِ

الْجُزْءُ الثَّانِي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اعلم ان من وضع عليه قلم التكليف اذا التفت الى الحكم الشرعي فاما ان يكون قاطعاً به اولاً، وعلى الثاني اما ان يكون له طريق منصوب من قبل الشارع اولاً، وعلى الثاني اما ان يكون له حالة سابقة ملحوظة اولاً، وعلى الثاني اما ان يكون الشك في حقيقة التكليف واما يكون الشك في متعلقه، وعلى الثاني اما يتمكن من الاحتياط واما لا يتمكن منه، فالقاطع ومن له طريق معتبر الى الواقع يتبع ما عنده من القطع او الطريق، والشاك ان لوحظت حالته السابقة فهو مورد الاستصحاب، والا فان شك في حقيقة التكليف فهو مورد البرائة، وان شك في متعلقه وكان قادراً على الاحتياط فهو مورد الاشتغال، وان لم يكن قادراً على الاحتياط فهو مورد التخيير.

وهم ودفع قد يتوهم عدم صحة ما ذكرنا من جهة ان المقسم في هذه المذكورات هو من وضع عليه قلم التكليف، وهو اعم من المجتهد والمقلد، مع ان احكام بعض الاقسام مخصصة بالمجتهد كالقواعد المقررة للشاك .

فان قلت: لا يصح القول باختصاص الاحكام المقررة للشاك بالمجتهد للزوم عدم جواز رجوع المقلد اليه فيما استفاده منها، فان الاحكام المختصة بالمجتهد لا يجوز للمقلد العمل بها كوجوب التصرف في مال الايتام والغيب وفصل الخصومة وامثال ذلك مما يختص بالمجتهد.

قلت: لا ينافي اختصاص القواعد المقررة للشاك بالمجتهد رجوع المقلد اليه في الاحكام المستفادة من تلك القواعد مثلاً المخاطب بقول الشارع: لا تنقض اليقين بالشك وان كان هو المجتهد ولكن الحكم الذي يبنى على بقائه هو الحكم الاولي

المشترك بينه وبين المقلد، فالافتاء به عبارة عن حكمه بوجوب العمل على طبق الحالة السابقة على كل احد، بخلاف الاحكام الواقعية المختصة بالمجتهد لعدم استنباط المجتهد منها حكماً آخر يشترك فيه المقلد بل هذه الاحكام احكام واقعية تعلقت بفعل المجتهد خاصة هذا.

ويدفع اصل الاشكال بعدم اختصاص الاحكام الثانوية بالمجتهد بل حالها حال الاحكام الاولية في اشتراكها بين المقلد والمجتهد من دون تفاوت اصلاً، لعدم التقييد في ادلة الاحكام الظاهرية وعدم الدليل من الخارج يدل على هذا الاختصاص الا توهم عدم قدرة المقلد على العمل بالخبر الواحد وعلى الفحص اللازم في العمل بالاصول، ويدفعه ان العمل بالخبر الواحد ليس الا الاتيان بالفعل الخارجي الذي دل الخبر على وجوبه، ومن الواضحات عدم خصوصية المجتهد فيه، نعم الذي يختص بالمجتهد ولا يقدر عليه المقلد هو الاستظهار من الدليل والاستنباط منه ان الواجب كذا، وهذا غير العمل بمدلوله، والاخذ بالاحكام المتعلقة بالشك ليس مشروطاً بعنوان الفحص عن الادلة حتى يقال ان المقلد لا يقدر عليه، بل الحكم متعلق بالشك الذي ليس في مورده دليل واقعاً، والفحص انما يكون لاحراز ذلك، فيكون نظر المجتهد في تعيين مدلول الدليل وانه ليس له معارض وفي احراز عدم وجود الدليل في مورد الشك متبعاً للمقلد، هذا.

اذا عرفت ما ذكرنا من اقسام المكلف واحكام كل منها على سبيل الاجمال، فلنشرع في تفصيل كل من المذكورات في ضمن مباحث:

المبحث الأول

في حجية القطع المتعلق بالتكليف

وينبغي التكلم في ثلاثة مقامات:

الأول: ان القطع هل يحتاج في حجيته الى جعل الشارع كما ان الظن

كذلك اولاً؟

الثاني: انه هل يمكن عقلاً النهي عن العمل به اولاً؟

الثالث: انه هل يقبل تعلق أمر المولى به ام لا؟

اما الكلام في المقام الأول:

فنقول: الحق عدم احتياجه الى الجعل، فانه لو قلنا باحتياجه اليه لزم التسلسل، لان الامر بمتابعة هذا القطع لا يوجب التنجز بوجوده الواقعي، بل لا بد فيه من العلم، وهذا العلم ايضاً كالسابق يحتاج في التنجز الى الامر، وهكذا، مضافاً الى انه لو فرضنا امكان التسلسل لا يمكن تنجز القطع لعدم الانتهاء الى ما لا يكون محتاجاً الى الجعل، وهذا واضح.

واما المقام الثاني:

فقد يقال في وجه عدم قابليته للمنع: ان المنع عن العمل بالقطع يوجب التناقض، فان من علم بكون هذا خمرأً وكون الخمر محرمة يحصل له من ضم هذه الصغرى الوجدانية الى تلك الكبرى المقطوع بها العلم بكون هذا حراماً، فيرى تكليف المولى ونهيه عن ارتكاب هذا المايح من دون سترة ولا حجاب، فلو قال لا تعمل بهذا العلم رجع قوله الى الاذن في ارتكاب الخمر بنظر القاطع، وهو التناقض.

و اورد على اصل الدعوى نقضاً بورود النهى عن العمل بالظن القياسي حتى في حال الانسداد، فاذا جاز النهى عن العمل بالظن عند الانسداد جاز النهى عن العمل بالعلم، لان الظن في تلك الحالة كالعلم.

و اجاب عن هذا الاشكال شيخنا الاستاذ «دام بقاؤه»، «بان القياس بالظن القياسي ليس في محله، لان العالم يرى الحكم الواقعي من غير سترة ولا حجاب، فالمتع من أتباعه راجع الى ترخيص فعل ما يقطع بجرمته او منع فعل ما يقطع بوجوبه، فكيف يمكن ان يدعن به مع الازعان بضده ونقيضه من الحكم المقطوع به في مرتبة واحدة، وهي مرتبة الحكم الواقعي، لانكشف الواقع بحاقه من دون سترة موجبة لمرتبة اخرى غير تلك المرتبة ليكون الحكم فيها حكماً ظاهرياً لا ينافي ما في المرتبة الاخرى، بخلاف الظن القياسي فان النهى عنه في صورة الانسداد اذا صح ببعض الوجوه الآتية لا يكون الا حكماً ظاهرياً لا ينافي الحكم الواقعي لو خالفه كما اذا اصابه ووافقه» هذا ما افاده دام بقاؤه من الجواب (١).

اقول: وهذا لا يستقيم على ما ذهب اليه (٢) من منافية الحكمين الفعليين اللذين تعلقا بموضوع واحد خارجي، سواء كانا واقعيين ام ظاهريين ام مختلفين (٣)، وحصراً دفع التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري بجعل الواقعي

(١) تعليقة المحقق الخراساني على فرائد الشيخ الاعظم «قدس سرهما» ص ٤.

(٢) تعليقة المحقق الخراساني على فرائد الشيخ الاعظم «قدس سرهما» ص ٣٥.

(٣) هذا بناء على ما اجاب به في حاشيته على الرسائل، ولكن عثرت بعد ذلك على كلام له «قدس سره» في الكفاية، اورد فيه على نفسه عين ما اوردناه في المتن، ثم اجاب عنه بقوله: «قلت يمكن ان يكون الحكم فعلياً، بمعنى انه 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 امكن او يجعل لزوم الاحتياط عليه فيما امكن، بل يجوز جعل أصل او امانة مؤدية اليه تارة والى ضده اخرى، ولا يكاد يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله اوضده، كما لا يخفى».

انشائياً والظاهري فعلياً، وتوضيح الاشكال على هذا المبني انه لا ينبغي الفرق بين القطع وبين الظن، بل العمدة ملاحظة المقطوع والمظنون، فان تعلق كل منهما بالحكم الفعلي فلا يعقل المنع، اما في حال القطع فواضح، واما في حال الظن فلان المنع عن العمل بالظن يوجب القطع بعدم فعلية الحكم الواقعي لو كان على خلاف الحكم الظاهري، وهذا ينافي الظن بالحكم الواقعي الفعلي كما هو المفروض، وهذا واضح، واما ان تعلق كل منهما بالحكم الانشائي فلا مانع من الحكم على الخلاف، ولا يتفاوت ايضاً بين العلم والظن هذا.

و اما على ما قلنا في دفع المنافاة بين الحكم الواقعي والظاهري: من اختلاف رتبتهما فيرد اشكال آخر على اصل الدعوى؛ بانه كما يتأخر رتبة الشك والظن بالحكم عن نفس الحكم كذلك رتبة العلم به، لانه ايضاً من العناوين المتأخرة عن الحكم، فكما انه لا ينافي جعل حكم مخالف للواقع في موضوع الشك والظن لاختلاف رتبتهما كذلك لا ينافي جعل حكم مخالف للواقع في مورد القطع لعين ما ذكر.

ويمكن ان يجاب على هذا المبني بان العلم بالتكليف موجب لتحقيق عنوان الاطاعة والمخالفة، والاول علة تامة للحسن كما ان الثاني علة تامة للقبح، وهما كعنواني الاحسان والظلم، فكما انه لا يجوز المنع عن الاحسان والامر بالظلم عقلاً كذلك لا يجوز المنع عن الاطاعة والامر بالمعصية والمخالفة، ولا فرق عند العقل في تحقق هذين العنوانين بين اسباب القطع، بخلاف الظن بالتكليف

ومقصوده «قدس سره» من ترتب التنجز على العلم بهذه المرتبة من الحكم انما هو بعد البلوغ الى الفعلية من جميع الجهات، بمعنى ان العلم بالفعلية من بعض الجهات منشأ لصيرورته فعلياً من تمام الجهات شزراً، ثم يترتب عليه التنجز بحكم العقل.

و على هذا يرد عليه أن تأثير العلم في فعلية الحكم شرعي، فللشارع التصرف فيه من حيث السبب وغيره نفيماً او اثباتاً «منه، قدس سره».

فان بعد لم يصل الى حد يصلح لان يبعث المكلف الى الفعل، لوجود الحجاب بينه وبين الواقع، فلم يتحقق عنوان المخالفة والاطاعة^(١) نعم لو حكم العقل بوجوب الاتيان بالمظنون من جهة الاحتياط وادراك الواقع كما في حال الانسداد فعدم الاتيان به على تقدير اصابة الظن للواقع في حكم المعصية، لكن لا اشكال في ان هذا الحكم من العقل ليس الاعلى وجه التعليق بمعنى كونه

(١) وبيان آخر: القطع والظن والشك كلها مشتركة في انها عوارض لاحقة للحكم، ولا يمكن لحاظها في موضوعه، فالموضوع للحرمة مثلاً ذات الخمر المعرأة عن الاوصاف المذكورة، لكن يمكن للشارع تعليق الحكم بملاحظة هذه التعرية في الوصفين، لعدم لزوم المحذور، ولا يمكنه هذه الملاحظة في القطع، للزوم المحذور، ولا نعى بملاحظة التعرية في الاولين دخالتها بنحو التقييد، حتى يكون الموضوع هو الخمر المعرأة، بل المراد ان لهذه الكيفية من ملاحظة الخمر وهي كيفية عرائها عن الوصفين في ذهن اللاحظ مدخلية في ترتب حكمه، الا ترى ان التعرية عن الخصوصيات شرط في عروض وصف الكلية على الطبيعي، وليس معناه ان الموضوع مثلاً هو الانسان المعرى، كيف وهو مبائن مع الخارجيات، بل بمعنى انه اذا لا حظناه بهذه الكيفية وهي عرائه عن الخصوصيات تعرضه الكلية، واذا لا حظناه لابتلك الكيفية لا تعرضه، وسيجيء مزيد توضيح لذلك في محله ان شاء الله تعالى.

و حينئذ فنقول: حيث صح التعرية في الوصفين صح مجيئ الحكم المخالف في موردهما، وحيث لم يصح في العلم لم يصح، واما وجه عدم الصحة في العلم فهو ان التكليف علة لتحقيق المتعلق، كالعلة التكوينية، لكنه علة تشريعية تحتاج الى مساعدة جوارح المكلف، وذلك انما يكون بعد العلم، فلو منع عن تأثيره في هذا الحال كان منافياً لوضع التكليف، وان شئت قلت: العلم بالحكم من غير فرق بين اسبابه وانحائه موضوع لوجوب الامتثال، ودخالة الشارع في الحكم في هذه المرتبة راجعة الى دخالته في هذا الحكم العقلي يرفعه عن موضوعه بعد تحققه، والحال انه غير قابل لذلك، وهذا بخلاف الشك والظن، فانه إما لا حكم للعقل في موردهما، كما في الشبهة البدوية بعد الفحص، وإما له حكم لكن ليس من باب وجوب الامتثال، اذ ليس المحرك نفس الحكم، كيف وهو مشكوك، بل من باب وجوب الاحتياط ودفع الضرر المحتمل، فلا يكون لحاظ التعرية عنها منافياً مع وضع التكليف وعليته، ويكون رافعاً لهذا الحكم العقلي برفع موضوعه «منه: قدس سره».

معلقاً على عدم منع الشارع عن العمل بذلك الظن لا على وجه التنجيز كالإتيان بالمعلوم، ومن ثم لو حكم الشارع بترك العمل بالظن في حال الانسداد لا ينافي حكم العقل.

و محصل ما ذكرنا من الوجه ان المخالفة لكونها قبيحة بقول مطلق لا تقبل الترخيص، والاطاعة لكونها حسنة كذلك لا تقبل المنع، لا ان المنع عن العمل بالعلم مستلزم للتناقض حتى يرد عليه ما ذكرنا من الاشكال.

اما المقام الثالث:

اعني قابلية العمل بالعلم اعني الاطاعة لورود التكليف الشرعي المولوي عليه وعدمها فقد قيل في وجه عدم القابلية امور.

منها لزوم التسلسل لو تعلق الامر المولوى بالاطاعة، لان الامر بالطاعة لو كان مولوياً يحقق عنوان اطاعة اخرى، فيتعلق الامر به لكونها اطاعة، وهذا الامر ايضاً يحقق عنوان الاطاعة فيتعلق الامر به، وهكذا.

و منها اللغوية، لان الامر المولوي ليس الا من جهة دعوة المكلف الى الفعل وهي موجودة هنا فلا يحتاج اليه.

و منها ان الاطاعة عبارة عن الاتيان بالفعل بداعي امره، فلا يعقل ان يكون الامر بها داعياً اليها، والا لزم عدم تحقق موضوع الاطاعة، ويستحيل ان يصير الامر المتعلق بعنوان داعياً الى ايجاد غير ذلك العنوان هذا.

و كلها مخدوشة اما الاول فلانه لا يوجد من الامر الا انشاء امر واحد متعلق بطبيعة الاطاعة، والقضية الطبيعية تشمل الافراد المتحققة بها، فلا بأس بانحلال الامر المتعلق بالطبيعة الواحدة الى اوامر غير متناهية، لانها الى ايجاد واحد، مضافاً الى انقطاع هذه الاوامر باتيان المكلف فعلاً واحداً، وهو ما امر به اولاً، او انقضاء زمان ذلك الفعل.

و اما الثاني فلانه يكفي في الخروج من اللغوية تأكيد داعي المكلف، لانه من الممكن ان لا ينبعث بامر واحد، ولكنه لو تعدد وتضاعفت الآثار ينبعث

نحو الفعل .

و اما الثالث فلان اتيان الفعل ابتداء بداعي الامر بالطاعة ليس اطاعة للامر المتعلق به، ولكن اتيانه بداعي الامر المتعلق به بداعي الامر بالطاعة بحيث يكون الامر بالطاعة داعياً الى ايجاد الداعي لا يضر بصدق الطاعة، ولا بكون الامر المتعلق به مولوياً، كما لا يخفى .

و الاولى ان يقال في وجه المنع: ان الارادة المولوية المتعلقة بعنوان من العناوين يعتبر فيها ان تكون صالحة لان تؤثر في نفس المكلف مستقلاً، لان حقيقتها البعث الى الفعل، وبعبارة اخرى هي ايجاد للفعل اعتباراً وبالعبارة، والامر المتعلق بالطاعة مما لا يصلح لان يؤثر في نفس المكلف مستقلاً، لانه لا يخلو من امرين: اما ان يؤثر فيه امر المولى اولاً؟، فعلى الاول يكفيه الامر المتعلق بالفعل وهو المؤثر لا غير، لانه اسبق رتبة من الامر المتعلق بالطاعة، وعلى الثاني لا يؤثر الامر المتعلق بالطاعة فيه استقلالاً، لانه من مصاديق امر المولى وقد قلنا ان من شأن امر المولى امكان تأثيره في نفس العبد على وجه الاستقلال .

هذا كله في القطع المتعلق بالحكم الواقعي الذي يكون طريقاً محضاً اليه .

[القطع الموضوعي وأقسامه]

و اما القطع المأخوذ في موضوع الحكم فلا اشكال في امكان تقييده بمصوله من سبب خاص، كما لا اشكال في امكان اعتباره على وجه الاطلاق فيتبع دليل اعتباره .

ثم اعلم ان القطع المأخوذ في الموضوع يتصور على اقسام: احدها ان يكون تمام الموضوع للحكم، والثاني ان يكون جزءاً للموضوع بمعنى ان الموضوع المتعلق للحكم هو الشيء مع كونه مقطوعاً به، وعلى اى حال اما ان يكون القطع المأخوذ في الموضوع ملحوظاً على انه صفة خاصة، واما ان يكون ملحوظاً على انه طريق الى متعلقه، والمراد من كونه ملحوظاً على انه صفة خاصة ملاحظته من

حيث انه كشف تام، ومن كونه ملحوظا على انه طريق ملاحظته من حيث انه احد مصاديق الطريق المعبر، وبعبارة اخرى ملاحظة الجامع بين القطع وسائر الطرق المعبرة^(١)، فعلى هذا يصح ان يقال في الثمرة بينهما: انه على الاول لا يقوم ساير الامارات والاصول مقامه بواسطة الادلة العامة لحجيتها، اما غير الاستصحاب من الاصول فواضح، واما الاستصحاب وسائر الامارات المعبرة فلانها بواسطة ادلة اعتبارها توجب اثبات الواقع تعبدًا، ولا يكفي مجرد الواقع في ما نحن فيه، لان للقطع بمعنى الكشف التام دخلا في الحكم، اما لكونه تمام الملاك، واما لكونه مما يتم به الموضوع، وعلى الثاني فقيام الامارات المعبرة وكذا مثل الاستصحاب لكونه ناظرًا الى الواقع في الجملة مقامه مما لا مانع منه، لانه فيما يكون القطع على هذا المعنى تمام الموضوع ففي صورة قيام احدى الامارات او الاستصحاب يتحقق مصداق ما هو الموضوع حقيقة، وفيما يكون المعبر هو الواقع المقطوع فالواقع يتحقق بدليل الحجية تعبدًا والجزء الآخر وجدانًا، لان المفروض عدم ملاحظة القطع في الموضوع من حيث كونه كاشفًا تامًا، بل من حيث انه طريق معتبر، وقد تحقق مصداقه قطعًا.

فان قلت: لو لم يكن العنوان الواقعي موضوعا للحكم كما هو المفروض فالامارات القائمة عليه لا يشملها دليل الحجية حتى تصير مصداقًا للطريق المعبر، لان معنى حجيتها فرض مداليلها واقعة وترتيب آثار الواقع عليها، والمفروض في المقام ان ما تعلق به الامارة ليس له اثر واقعي بل الاثر مترتب

(١) و الجامع بينها عبارة عن مطلق ثبوت الشيء بحيث صح حمل احكامه عليه بلا توسط واسطة، فكما يقال في صورة القطع بخمرية مابع: هذا خمر، وكل خمر حرام، بالغاء صفة القطع عن الوساطة، كذلك في صورة قيام غيره من سائر الحجج المعبرة، فيقال: هذا خمر، لا شيء قام على خمرته الحجة المعبرة، والمراد من قيام الأمانة مقام العلم الموضوعي على وجه الطريقة انما هو بملاحظة هذا الاثر، أعني إثبات الواقع، فاذا تحقق هذا الجزء وهو الواقع بدليل التنزيل تحقق الجزء الآخر، وهو الطريق، وجدانا «منه، قدس سره».

على العلم، ان كان تمام الموضوع، والواقع المعلوم ان كان قيده.
قلت: اما فيما كان العلم تمام الموضوع لو لم يكن لمتعلقه اثر اصلا فما ذكرته
حق لا محيص عنه، لكن نقول بقيام الامارات فيما لو كان للمتعلق اثر آخر غير
مارتب على العلم، مثل ان يكون الخمر موضوعاً للحرمة واقعا وما علم بخمريته
موضوعا للنجاسة مثلاً، فحينئذ يمكن احراز الخمر تعبداً بقيام البينة لكونها ذات
اثر شرعي، وبعد قيام البينة يترتب عليها ذلك الحكم الآخر الذي رتب على
العلم من حيث انه طريق لتحقق موضوعه قطعاً، واما فيما كان العلم قيدياً
للموضوع فيكفي في اثبات الجزء الآخر كونه ذا اثر تعلقى بمعنى انه لو انضم الى
الباقي يترتب عليه الاثر الشرعي، وكم له من نظير، فان اثبات بعض اجزاء
الموضوع بالاصل او بالامارة والباقي بالوجدان غير عزيز.

و مما قررنا يظهر لك الجواب عن الاشكال الذي اورده شيخنا الاستاذ
«دام بقاءه» في هذا المقام على شيخنا المرتضى «طاب ثراه» بما حاصله (١) ان
قيام الامارات او بعض الاصول مقام القطع المأخوذ في الموضوع جزء على وجه
الطريقة بمجرد الادلة العامة الدالة على حجيتها يوجب الجمع بين اللحاظين
لحاظ الموضوعية ولحاظ الطريقة، لان الملحوظ في التنزيل ان كان نفس الظن
والعلم بمعنى ان الجاعل لاحظ الظن ونزله منزلة العلم في الآثار فاللازم من هذا
الجعل ترتيب آثار العلم على الظن ولا يلزم منه ترتيب آثار الواقع على المظنون،
وان كان الملحوظ متعلقهما بمعنى ان الجاعل لاحظ العلم والظن مرآة للمتعلق
فاللازم ترتيب آثار الواقع على متعلق الظن، ولا يجوز على هذا ترتيب آثار العلم
على الظن، وعلى اي حال فلو تعلق الحكم بالخمر المعلومة مثلاً فدليل حجية
الامارة او الاستصحاب المنزلة للشك بمنزلة العلم يتصدى لتنزيل احد الجزئين
للموضوع، لان الجاعل لو اراد التنزيل في كليهما لزم ان يجمع بين لحاظ العلم

(١) تعليقة المحقق الخراساني على فرائد الشيخ الاعظم «قدس سرهما» ص ٧.

والظن في الامارة او العلم والشك في الاستصحاب طريقاً وموضوعاً، وهو مستحيل.

و حاصل الجواب انه بعد ما فرضنا اعتبار العلم طريقاً بالمعنى الذي سبق فادلة حجية الامارة او الاستصحاب وان لم تتعرض الا لتنزيل المؤدى منزلة الواقع تكفي في قيام كل منهما مقام العلم، لاحتراز الموضوع المقيد بعضه بالتعبد وبعضه بالوجدان، كما عرفت.

ثم أنه (١) قد يتفصى عن الاشكال بوجه آخر. وهو أنه بعد ثبوت الخمر مثلاً

(١) كانت عبارة المتن السابقة من هنا الى اول بحث التجري كمايلي:

ثم انه «دام بقاءه» تفصى عن هذا الاشكال «بانه بعد تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فالواقع التعبدي معلوم، مثلاً لو ورد دليل على حرمة الخمر المعلومة وقامت البيينة على ان هذا خمر نعلم بواسطة دليل حجية البيينة بان هذا خمر تعبداً، فيتحقق هذا الموضوع بواسطة دليل الحجية والوجدان، فدليل الحجية يوجب ثبوت الخمر تعبداً، والعلم بان هذا خمر تعبداً وجداني».*

وفيه ان أخذ بعض اجزاء الموضوع تعبداً وبعضها وجداناً انما يكون فيما اذا كان الجزء الوجداني مما اعتبر في الدليل الاول، كما اذا ترتب الحكم على الماء الكر الطاهر فنقول: كون هذا ماء وجداني وكونه كراً وطاهراً مثلاً يتحقق بالاصل، واما في مقامنا هذا فالجزء الوجداني ليس مما اخذ في الدليل الاول، لان الموضوع فيه هو العلم بالخمر الواقعية لا الاعم منها ومن التعبدي حتى يتحقق هذا الجزء بالوجدان، فلا بد في ترتيب اثر العلم بالخمر الواقعية على العلم بالخمر التعبدي من تنزيل آخر.

فان قلت: ان الحكم في الموضوعات المقيدة انما ترتب على المقيد من حيث انه مقيد، ولا شك في ان مجرد اثبات احد الجزئين بالاصل والآخر بالوجدان لا يوجب اثبات المقيد، فلا يحيص عن ذلك الا ان تلتزم بان المقيد بالمقيد التعبدي بمنزلة المقيد بالمقيد الواقعي، فهنا نقول ايضاً: يكفي في ترتيب الحكم العلم بالخمر التعبدي.

قلت: الحكم المرتب على الماء الكر ليس مرتباً على المقيد اعني العنوان البسيط، بل الموضوع هو منشأ انتزاع ذلك العنوان اعني الماء حال كونه كراً، ولو سلمنا كون الموضوع هو

بالامارة تعبدأ فالعلم بانه حر تعبدأ يعامل معه معاملة العلم بالخمير الواقعي، ألا ترى أنه بعد اثبات الخمرية لمابع بالأمانة او بالاستصحاب نحكم بان شربه شرب الخمر، فكما لا إشكال في اثبات شرب الخمر في المثال فلا بد ان لا يستشكل في ثبوت العلم بالخمرية فيما نحن فيه.

قلت: بين المثال وما نحن فيه فرق، وهو اننا متى اثبتنا قيداً كالخمرية لمحل بأصل او أمانة فقتضاه إثبات كل اثر كان لذلك القيد لذلك المحل، وعلى هذا فنقول: اثر الخمر الواقعي أن شربه حرام، فاذا ثبت الخمرية تعبدأ لمابع كان أثره ان شربه حرام كسرب الخمر، وهذا المعنى لا يجيء فيما نحن فيه، فانه لا يمكن ان يقال: إن اثر الخمر الواقعي أن العلم به موجب للحرمة، بل الموضوع هو العلم بعنوان الخمرية، وحيث لا ملازمة بين خمرية الشيء واقعاً وكون العلم به علماً بالخمر فلا يكفي الامارة القائمة على الخمرية في اثبات العلم بها.

[في التجري]

ثم انك قد عرفت مما سبق عدم تجويز العقل الاقدام على مخالفة القطع المتعلق بالتكليف، فلو اقدم على ذلك وصادف قطعه الواقع فلا شبهة في استحقاقه العقوبة، واما لو لم يصادف فوقع النزاع والاختلاف بين العلماء «قدس سرهم» في حكمه.

البيسط. فنقول انه من الوسائط الخفية التي لا يريها العرف واسطة، ولاجل احد هذين الوجهين نقول: يكفي في ترتب الحكم ثبوت جزء بالوجدان والباقي بالأصل، وهذا لا يتم في الخمر المعلومة، لان كون هذا المانع خراً في الواقع لا يستلزم كون العلم المتعلق به هو العلم بكونه خراً، كما ان العلم بكونه خراً لا يستلزم كونه خراً في الواقع وبعبارة اخرى؛ مجرد تعلق علم بهذا المانع وكونه خراً في الواقع لا يكون منشأ لانتزاع الخمر المعلومة بخلاف كون هذا الماء كراً فتدبر. * تعليقة المحقق الخراساني «قدس سره» ص ٧.

و تحقيق المبحث ان يقال: ان النزاع يمكن ان يقع في استحقاق العقوبة وعدمه؛ فيكون راجعاً الى النزاع في المسألة الكلامية، ويمكن ان يقع النزاع في ان ارتكاب الشيء المقطوع حرمة هل هو قبيح ام لا؟ فيكون المسألة من المسائل الاصولية التي يستدل بها على الحكم الشرعي، ويمكن ان يكون النزاع في كون هذا الفعل اعنى ارتكاب ما قطع بحرمته مثلاً حراماً شرعاً او لا، فتكون من المسائل الفقهية.

فان كان النزاع في الاخير فالحق عدم اتصاف الفعل المذكور اعنى ما قطع بحرمته بالحرمة الشرعية، توضيح ذلك: ان شرب الماء المقطوع خبرته في الخارج ينتزع منه عناوين: منها شرب الماء، ومنها شرب مقطوع الخمرية، ومنها شرب مقطوع الحرمة، ومنها شرب المايح، ومنها التجري، ولا اشكال في عدم كون الاخير منها اختيارياً للفاعل فانه لم يكن محتملاً لخطأ اعتقاده، فلم يقدم على هذا العنوان عن التفات، وهكذا الاول منها، وباقي العناوين وان كان اختيارياً للفاعل، ضرورة ان مجرد كون الفرد الصادر عنه غير الفرد المقصود مع اشتراكهما في الجامع لا يخرج الجامع عن كونه اختيارياً، الا انه من المعلوم عدم النزاع في شيء من تلك العناوين غير عنوان مقطوع الحرمة، وقد عرفت مما مضى عدم قابلية هذا العنوان للحكم المولوى، فان هذا الحكم نظير الحكم بجرمة المعصية ووجوب الاطاعة هذا.

واما ما يظهر من كلام شيخنا الاستاذ «دام ظله» من ان الفعل المتجرى به لا يكون اختيارياً أصلاً حتى بملاحظة العام الشامل للفرد المقصود وغيره فلعله من سهو القلم. قال «دام ظله» في طى استدلاله على عدم كون التجري حراماً شرعاً ما لفظه^(١): مع ان الفعل المتجرى به او المنقاد به بما هو مقطوع الوجوب او الحرمة لا يكون اختيارياً، كى يتوجه اليه خطاب تحريم او ايجاب، اذ القاطع لا يقصده

(١) تعليقة المحقق الخراساني على فرائد الشيخ الأعظم «قدس سرهما» ص ١٢.

الآبما قطع انه عليه من العنوان الواقعي الاستقلالي، لا بهذا العنوان الطبارى الآلى، بل لا يكون اختيارياً اصلاً اذا كان التجرى او الانقياد بمخالفة القطع بمصداق الواجب او الحرام او موافقته، فن شرب الماء باعتقاد الخمرية لم يصدر منه ما قصده، وما صدر منه لم يقصده، بل ولم يخطر بباله، لا يقال: ان ما صدر منه لا محالة يندرج تحت عام يكون تحته ما قصده، فيسرى اليه قصده، مثل شرب المايح في المثال، فانه يقال: كلا، كيف يصير العام المتحقق في ضمن خاص مقصوداً واختيارياً بمجرد قصد خاص آخر قصد بخصوصيته؟ نعم لو عمد الى خاص تبعاً للعام وصادف غيره من افراده لم يخرج عن اختياره، بما هو متحد مع ذلك العام، وان كان بخارج عنه بما هو ذلك الخاص «انتهى موضع الحاجة من كلامه دام بقاءه».

اقول: لا شك في ان كل عنوان يكون ملتفتاً اليه حال ايجاده وكان بحيث يقدر على تركه يصير اختيارياً، وان لم يكن موردا للغرض الاصلى، مثلاً لو شرب الخمر مع العلم بكونها خمرأ، لا لانها خمر بل لانها مايح بارد، يصح ان يعاقب عليه لانه شرب الخمر اختياراً، وان لم يكن كونها خمرأ داعياً ومحركاً له على الشرب، لانه يكفى في كون شرب الخمر اختيارياً صلاحية كون الخمرية رادعة له وكونه قادراً على تركه، ونظير هذا محقق فيما نحن فيه بالنسبة الى الجامع، فان من شرب مايحاً باعتقاد انه خمر يعلم بان هذا مصداق لشرب المايح ويقدر على تركه، فكيف يحكم بعدم كون شرب المايح اختيارياً له، فان خص العنوان الموجود اختياراً بما كان محطاً للارادة الاصلية للفاعل فاللازم ان يحكم في المثال الذي ذكرنا بعدم كون شرب الخمر اختيارياً، لعدم تعلق الارادة الاصلية بعنوان الخمر كما هو المفروض، ولا اظن احداً يلتزم به، وان اكتفى في كون العنوان اختيارياً بمجرد كونه معلوماً وملتفتاً اليه حين اليجاد، بحيث يصلح لان يكون رادعاً له، فكيف بعدم كون الجامع فيما نحن فيه اعنى شرب المايح اختيارياً لوجه له، وكيف كان فالحكم بعدم اختيارية العناوين المنطبقة على الفعل المتجرى به باسرها حتى الجامع لما هو واقع وما هو مقصود مما لا ارى له وجهاً.

فالاولى ما قلنا في المقام، ومحصله ان العناوين المتحققة مع الفعل المتجزى به بين ما لا يكون اختيارياً، وبين ما لا شبهة في عدم تحريمه، وبين ما لا يكون قابلاً لورود النهى المولى عليه.

هذا على تقدير جعل النزاع في الحرمة الشرعية.

و اما لو كان مجرى النزاع كون الفعل المتجزى به قبيحاً او لا؟ فالذي يقوى في النظر عدم كونه قبيحاً اصلاً، فانا اذا راجعنا وجداننا لم نر شرب الماء المقطوع خمريته الا على ما كان عليه واقعاً قبل طرو عنوان القطع المذكور عليه، والذي اوقع مدعي قبح الفعل في الشبهة كون الفعل المذكور في بعض الاحيان متحداً مع بعض العناوين القبيحة، كهتك حرمة المولى والاستخفاف بامرته تعالى شأنه وامثال ذلك مما لا شبهة في قبحه. وانت خبير بان اتحاد الفعل المتجزى به مع تلك العناوين ليس دائماً، لانا نفرض الكلام فيمن اقدم على مقطوع الحرمة، لا مستخفاً بامر المولى ولا جاحداً لمولويته، بل غلبت عليه شقوته، كاقدام فساق المسلمين على المعصية، ولا اشكال في ان نفس الفعل المتجزى به مع عدم اتحاده مع تلك العناوين لا قبح فيه اصلاً.

ومن هنا يظهر الكلام على تقدير جعل النزاع في استحقاق العقوبة، وانه لا وجه لاستحقاق الفاعل من حيث انه فاعل لهذا الفعل الخارجي العقوبة بعد عدم كونه محرماً ولا قبيحاً عقلاً.

نعم قد يقال: باتصاف بعض الافعال الموجوده في النفس مما هو موجب لتحريك الفاعل نحو الفعل بالقبح، وبسببه يستحق موجد العقوبة، بيان ذلك: ان الفعل الاختياري لا بد له من مقدمات في النفس، بعضها غير اختيارية، من قبيل تصور الفعل وغايته والميل اليه، وبعضها اختيارية؛ من قبيل الارادة، فما كان من قبيل الاول لا يتصف بحسن ولا قبح، ولا يستحق الشخص المتصف به مثوبة ولا عقوبة، ضرورة ان ما ذكر منوط بالافعال الاختيارية. وما كان منها من قبيل الثاني يتصف في محل الكلام بالقبح، كما انه في الانقياد يتصف

بالحسن، ويستحق الموجد له في النفس العقوبة، فيما نحن فيه، كما يستحق المثوبة في الانقياد، والحاصل ان نفس العزم على المعصية قبيح وان لم يترتب عليه المعصية، نعم لو انجر الى المعصية يكون اشد قبحاً.

فان قلت: كيف يمكن ان تكون الارادة اختيارية، والمعتبر في اختيارية الشيء ان يكون مسبوقاً بها، فلو التزمنا في الارادة كونها اختيارية لزم التسلسل. قلت: انما يلزم التسلسل لو قلنا بانحصار سبب الارادة في الارادة، ولا نقول به، بل ندعى انها قد توجد بالجهة الموجودة في المتعلق اعني المراد، وقد توجد بالجهة الموجودة في نفسها، فيكفي في تحققها احد الامرين، وما كان من قبيل الاول لا يحتاج الى ارادة اخرى، وما كان من قبيل الثاني حاله حال ساير الافعال التي يقصدها الفاعل بملاحظة الجهة الموجودة فيها، ولازم ما ذكرنا انه قد يقع التزاحم بين الجهة الموجودة في المتعلق والموجودة في الارادة، فحينئذ ترجيح احدى الجهتين يستند الى ارادة اخرى، فلو فرضنا كون الفعل مشتملاً على نفع ملائم لطبع الفاعل وكون ارادته مشتملة على ضرر يخالف طبعه فترجيح ارادة الفعل انما هو بعد ملاحظة مجموع الجهتين والاقدام على الضرر المترتب على تلك الارادة، ولا نعني بالفعل الاختياري الا هذا.

و الدليل على ان الارادة قد تتحقق لمصلحة في نفسها هو الوجدان، لانا نرى امكان ان يقصد الانسان البقاء في المكان الخاص عشرة ايام بملاحظة ان صحة الصوم والصلاة التامة تتوقف على القصد المذكور، مع العلم بعدم كون هذا الاثر مرتباً على نفس البقاء واقعاً (١) ونظير ذلك غير عزيز فليتدبر في المقام.

(١) توضيح ذلك اننا كما نقول في قبال الاشعري بان الوجدان شاهد بان حركة اليد مثلاً تصدر باختيار متا، وليست كحركة المرتعش، كذلك نقول ههنا بان الوجدان شاهد بان قصد بقاء العشرة متمشٍ هنا في المثال، وما نرى من عدم تمشي القصد نحو الفعل الغير المقذور كالطيران فلاجل «ان الارادة علة لايجاد متعلقها» ولهذا قاصد العشرة ببقية نفس قصده في ذلك المكان مالم يحصل قاسر، فلهذا لا بد لها من متعلق مقذور.

فان قلت: ان مجرد كون الفعل قبيحاً بحكم العقل لا يوجب استحقاق العقوبة من المولى، لان العقوبة تابعة للتكليف المولوى، ولذا قيل: ان التكليف الشرعية الطاف في التكليف العقلية، ومعنى هذا الكلام ان الاوامر والنواهي الصادرة من الله تعالى توجب زيادة بعث للعباد نحو الفعل والترك، لكونها موجبة للمثوبة والعقوبة، ولو كان حكم العقل بالحسن والقبح كافياً فيها لما كانت التكليف الالهية الطافاً، ولا يمكن ان يقال: باستكشاف حكم الشرع هنا بقاعدة الملازمة، لانا نقول:- مضافاً الى منع تلك القاعدة، بناء على عدم كفاية الجهات الموجودة في الفعل للتكليف، اذ قد يكون الفعل حسناً عقلاً ولا يامر به الشارع، او يكون قبيحاً ولا ينهى عنه، لعدم المصلحة في النهى عنه - إن الملازمة المذكورة انما تنفع فيما يكون قابلاً للتكليف المولوى، وليس المقام كذلك، لان حال النهى المتعلق بارادة المعصية كحال النهى المتعلق بها.

قلت: فرق بين العناوين القبيحة، فان منها ما لا يكون لها ارتباط خاص

و ايضاً لولا اختيارية الارادة كيف يصح الامر بها وقد وقع في الشريعة كما في النية
المعتبرة في باب العبادات.

ثم لا يخفى انه لولا اختيارية الارادة كان تعذيب العصي من جهة بعده الناشيء من
خبث ذاته كتعذيب الحمار من جهة كونه حماراً الذي هو قبيح بحكم العقل.

لا يقال: ينافي اختياريتها ان الكتاب والسنة قد وقع في غير موضع منها التحذير عن
العصيان الخارجي والترغيب نحو الاطاعة الخارجية، ولم يقع في موضع منها تحذير وترغيب
بالنسبة الى الارادة القلبية، بل ورد أن نية السوء لا تكتب.

لانا نقول: بل يمكن الاستشهاد من قولهم «عليهم السلام» نية السوء لا تكتب أنها
اختيارية، من جهة ورود هذه القضية في مقام المنة نعم حيث لا يمكن نفي القبح عن العصيان
الخارجي راساً فيلتزم في مورده باشدية القبح، لاجتماع الملاكين، والعضو المستفاد من قولهم
«نية السوء لا تكتب» لا يشمل النية المقرونة بالعصيان، فيكون العقاب في مورده اشد
كالقبح «منه، قدس سره».

بالمولى من حيث انه مولى، كالظلم على الغير مثلاً، ومنها ماله ربط خاص به، كالظلم على نفس المولى والخيانة بالنسبة اليه، ففي الاول لولم يتعلق به النهي المولى فلا وجه لعقاب المولى، بل هو كاحد العقلاء يجوز له ملامة الفاعل من حيث انه عاقل، واما الثاني فيصح عقوبته من حيث هو مولى له. هذا محصل الكلام في المقام.

و اما استدلالهم على حرمة الفعل المتجرى به وكونه معصية بالاجماع، فمدفوع، بعدم كشفه عن قول المعصوم عليه السلام في المسائل العقلية، مضافاً الى مخالفة غير واحد، واما مسألة سلوك الطريق المظنون خطره، فهو وان كان يظهر الاتفاق فيه منهم على كونه عصياناً، الا انه يمكن القول بكون الظن عندهم تمام الموضوع للحرمة الواقعية فيخرج عن محل الكلام.

و اما ما ذكر من الدليل العقلي المعروف، فمحصل الجواب انا نختار ثبوت العقاب على من اصاب دون من اخطأ، واما ما اورد على ذلك من لزوم ابتناء العقاب على امر غير اختياري، ففيه ان مدخلية امور غير اختيارية في صحة العقاب مما لا تضر عقلاً، اذا ما من فعل اختياري الا كان للامور الغير الاختيارية دخل فيه، كتصور الفاعل والميل اليه، وانما يمنع العقل من العقاب على ما لا يرجع بالأخرة الى الارادة والاختيار.

وينبغي التنبيه على امور:

[في العلم الاجمالي]

احدها: ان العلم الاجمالي هل له اثر بحكم العقل، او حاله حال الشك البدوي؟ وعلى الاول فهل يوجب حرمة المخالفة القطعية فقط، او يوجب الموافقة القطعية ايضاً؟ وعلى اى حال هل يصح للشارع الترخيص في خلاف ما اقتضاه ام لا؟ وبعبارة اخرى هذا الاثر منه هل هو على نحو العلية التامة، بحيث لا يقبل المنع، او على نحو الاقتضاء؟

و ملخص الكلام في المقام انه لا شبهة في ان المقدم على اتيان جميع اطراف الشبهة التحريمية حاله عند العقل حال من اقدم على المحرم المعلوم تفصيلاً (١) واي

(١) هذا الكلام بناء على مبنى القوم من فعلية الحكم الواقعي والجمع بينه وبين الظاهري بتعدد الرتبة، واما بناء على ما قدمنا في الحاشية المتقدمة من الجمع بأخذ التجريد في موضوع الواقعي، وكذا بناء على مذاق من يقول بتعدد المرتبة فقد يشكل الحال بانه يجوز على المبنيين ارتكاب كلا الطرفين، وذلك لامكان اخذ التجريد عن الشبهة المقرونة في موضوع الواقعي، كالشبهة البدوية بلا فرق، وما قلنا في العلم التفصيلي من أن التجريد عنه ينافي وضع التكليف وعليته للمتعلق غير متأ في العلم الاجمالي، لان المحرك في العلم الاجمالي ليس نفس التكليف كما في التفصيلي، بل حكم العقل بدفع الضرر، فليس التجريد عن العلم الاجمالي منافياً مع وضع التكليف، وبعد امكانه ثبوتاً فلا يبقى للعلم الاجمالي أثر في شيء من طرفه. وكذا على المبنى الآخر بعد امكان كون الواقع غير فعلي.

نعم في صورة الانسداد لا محيص عن التزام تعلق العلم بالحكم الغير المأخوذ فيه التجريد او بالحكم الفعلي، فيترتب عليه آثاره، من لزوم الموافقة الظنية عقلاً على تقدير عسر الاحتياط، ومن جعل البدل بايجاب الاحتياط في البقية او في خصوص المظنونات على تقدير عسره شرعاً، ويبقى الاشكال مع فرض عدم الانسداد بحاله.

ويمكن دفع الاشكال عن كلا المبنيين: اما على ما قدمناه فهو ان مقتضى ادلة الواقع كون مدلولاتها احكاماً غير مأخوذ فيها التجريد، وكذا على المبنى الآخر كونها احكاماً فعلية بالغة حد التمام بواسطة العلم الاجمالي، وانما يخرج عن مقتضاها بمجيء الحكم المخالف، اذبه يستكشف كون الواقع على احد الوجهين جمعاً بين الحكيم، ومالم يجيء حكم مخالف فلا ضرورة الى رفع اليد عن مقتضى الادلة واسقاط العلم الاجمالي عن التاثير، فان حديث «رفع مالا يعلم» وأضرابه ليس المستفاد منه بازيد من عدم العقوبة على المجهول من حيث هو مجهول، فلا ينافي مع جعل الشارع الحكم الفعلي في مورد العلم الاجمالي.

نعم لا يتمشى ذلك في الاستصحاب والدليل المرخصين، فإن مفادهما ترخيص شرعي فينا في فعلية الواقع على كلا المبنيين، فيجيء الاشكال بانه مع قيام ذلك في احد الاطراف يجوز ارتكاب الطرف الآخر ايضاً، وكذا يجوز قيام المرخص في كلا الطرفين من دون معارضة. ويمكن الجواب بان قيام الدليل المرخص في احد الاطراف لازمه ثبوت الواقع في الطرف

فرق بين من شرب الاناثين عالماً بان احدهما خمر، وبين من شرب اناء واحداً عالماً بانه خمر، وانكار كون الاول معصية يرده وجدان كل عاقل.

و اما الاقدام على ارتكاب احد الاناثين مع عدم قصد الآخر او مع قصد عدمه، فهو وان لم يكن في الوضوح مثل الاول، لكن مقتضى التأمل عدم جوازه عند العقل ايضاً، لوجود الحجة على التكليف الواقعي المعلوم، اذ لولاه لجازت المخالفة القطعية، وبعد ثبوت الحجة اشتغلت ذمة المكلف بامثاله، فلا يجدى له الا القطع بالبرائة الذي لا يحصل الا بترك الاطراف.

و لكن حكم العقل بوجود الموافقة القطعية ليس كحكمه بجرمة المخالفة القطعية^(١)، اذ الثاني حكم تنجيزي لا يقبل ان يرتفع، لان المخالفة القطعية حالها حال الظلم، بل هي من اوضح مصاديقه، والحاصل ان الاذن في العصيان مما لا يعقل، ولو كان معقولاً لم يكن وجه لمنعه في العلم التفصيلي، كما امر، فلودل ظاهر دليل على ترخيص المخالفة القطعية يجب صرفه عن ظاهره، بخلاف

الآخر، فيكون كما لو قام من الابتداء على ثبوته في ذاك الطرف، وسيجيء أنه يوجب الانحلال، واما الاستصحاب فاثبات هذا اللازم به وان كان غير ممكن لابتثانه على الاصل المثبت، الا انه يمكن منع شمول دليله لمورد العلم الاجمالي، إما لان الشك ليس في الوجود بل في تعيين الوجود، وإما لان المنع في دليل الاستصحاب تعلق بنقض اليقين بالشك، من حيث هو شك، فلا ينافي نقضه باليقين الاجمالي المقرون معه «منه، قدس سره».

(١) التحقيق أن اقتضاء العلم الاجمالي للموافقة أيضاً يكون على وجه التنجيز، كعدم المخالفة، فلا يحسن للشارع الاذن في ترك موافقته، كما لا يحسن في مخالفته، وهل يكون الاذن في ترك موافقته إلا رفعاً لليد عن الواقع المعلوم في البين على تقدير مصادفته لمورد اختيار المكلف، والمفروض أنه طالب له على كل تقدير، وبينها تهافت واضح. نعم لو عين شيئاً مصداقاً بدلياً لموافقة المعلوم في البين، حتى يكون ذلك الشيء موافقة بدلية للواقع عند مصادفته مع مختار المكلف، جاز الترخيص حينئذٍ، لأن اللازم بحكم العقل في العلم الاجمالي إنما هو الأعم من الموافقة الأصلية والبدلية. «منه، قدس سره»

الموافقة القطعية التي تتحقق بالاحتياط في جميع الاطراف، فان اذن الشارع في ارتكاب محتمل الحرمة ليس اذنا في المعصية، وحكم العقل بلزوم الاحتياط انما هو من جهة احتمال الضرر وعدم الامن من العقاب، فاذا دل دليل على عدم وجوب الاحتياط يؤمن به من العقاب.

و من هنا ظهر انه لو دل دليل بظاهره على جواز المخالفة القطعية فلا بد من طرحه، لمنافاته حكم العقل، بخلاف ما لو دل دليل على عدم وجوب الموافقة القطعية والترخيص في بعض الاطراف إما على سبيل التعيين او على سبيل التخير، ويأتي في مبحث البرائة التعرض للدلالة اللفظية، وانها هل يستفاد منها الترخيص في ترك الاحتياط او لا؟

الامر الثاني: هل يكفي في مرحلة السقوط بالامثال الاجمالي مع التمكن من

الامثال التفصيلي علماً او بظن معتبر او لا؟

لا اشكال في سقوط التكليف لو كان من التوصليات، واما لو كان من العبادات المعتبر فيها قصد القرية فاقصى ما يمكن به الاستدلال على وجوب تحصيل العلم او الظن المعتبر في مقام الامثال وعدم الاكتفاء بالامثال الاجمالي وجوه:

احدها الاجماع المستفاد من كلمات بعض الاعاظم، خصوصاً فيما اذا اقتضى الاحتياط التكرار.

و الثاني عدم عد العقلاء من تمكن من تحصيل العلم بالواجب شخصاً واكتفى باتيانه على نحو الاجمال مطيعاً، ألا ترى ان العبد اذا علم اجمالاً بارادة المولى شيئاً مردداً بين اشياء متعددة ويقدر على تشخيص ما اراده بالسؤال عنه فلم يسأل وجاء بعده امور احدها مطلوب للمولى يعد عابثاً لاغياً، فكيف يوجب مثل هذا العمل القرب المعتبر في العبادات.

و الثالث ان يقال: يحتمل ان يكون للامر غرض لا يسقط الا باتيان الفعل مع قصد الوجه التفصيلي، ومع هذا الاحتمال يجب الاحتياط؛ اما تحقق هذا

الاحتمال في النفس فلعدم ما يدل على نفيه، وأما وجوب الاحتياط فلان هذا القيد المحتمل ليس مما يمكن دفعه باطلاق الدليل ولا بالاصل، وان قلنا به في مقام دوران الامر بين المطلق والمقيد، اما الاول فلكون القيد المذكور مما هو متأخر رتبة عن الحكم، فلا يمكن دخله في الموضوع، فالموضوع بالنسبة الى القيد المذكور لا مطلق ولا مقيد، والتمسك باصالة الاطلاق انما يصح فيما يمكن ان يكون معروضاً للقيد، واما الثاني فلان موضوع التكليف بناء على ذلك متعين معلوم بحدوده، وانما الشك في مرحلة السقوط، وليس حكمه الا الاشتغال.

و في الكل نظر:

اما الاجماع فلعدم حجية المنقول منه، مضافاً الى عدم الفائدة في اتفاقهم ايضاً في مثل المقام مما يكون المدرك حكم العقل يقيناً او احتمالاً، اذ مع احتمال ذلك لا يستكشف رأى المعصوم عليه السّلام.

و اما الدليل الثاني فلان عدم عد العبد الآتي بعدة امور ممثلاً في بعض الاحيان انما هو فيما يكون مقصوده الاستهزاء، وليس هذا محل الكلام، فنفرض فيما كان عدم تحصيل العلم التفصيلي منه من جهة غرض عقلائي، والحاصل ان الكلام في ان الاطاعة الاجمالية يمكن ان تكون عبادة ومقربة، لا ان الاطاعة الاجمالية مقربة مطلقاً ولو كان قاصداً للاستهزاء.

و اما الدليل الثالث فقد اشبعنا الكلام فيه في بحث وجوب المقدمة، وذكرنا هناك عدم الفرق بين مثل هذه القيود المتأخرة رتبة عن الحكم وسائر القيود، فلا نطيل المقام باعادته، ومن اراد فليراجع.

[في المخالفة الالتزامية]

الامر الثالث: هل المخالفة الالتزامية كالمخالفة العملية عند العقل او لا؟ ينبغي ان نفرض مورداً لا يكون فيه المخالفة العملية اصلاً - ولو على نحو التدرج - ونتكلم في جواز المخالفة الالتزامية فيه نفيّاً واثباتاً، وهذا لا يفرض في

الشبهة الحكمية، لعدم وجود فعل يكون واجباً في الشرع في ساعة معينة او حراماً كذلك ثم يرتفع حكمه بعد تلك الساعة، فينحصر المورد في الشبهة الموضوعية، كالمرأة المرددة بين المنذور وطبها في ساعة كذا او ترك وطبها كذلك.

و مجمل القول فيه ان المخالفة الالتزامية في المثال المفروض تتصور على قسمين: احدهما عدم الالتزام بشيء من الوجوب والحرمة فيه، والثاني الالتزام بحكم آخر غير ما علم به واقعاً.

فنقول: ان اراد القائل بوجوب الالتزام بالحكم وعدم جواز المخالفة وجوب الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه سواء كان واجباً او حراماً، فهو مما لا ينبغي انكاره، لان لازم التدين بالشرع والانقياد به هو ان يتسلم ما علم انه حكم الشارع.

و ان اراد لزوم التدين بشخص الحكم المجعول في الواقع، فهو مما لا يقدر عليه، لكونه مجهولاً، نعم يقدر ان يبني على وجوب هذا الفعل سواء كان واجباً في الواقع ام حراماً، وكذلك الكلام في الحرمة.

و ان اراد لزوم التدين باحد الحكمين على سبيل التخيير في الخبرين المتعارضين، فهو امر يقدر عليه، لكن لزومه يحتاج الى دليل، اذ لولاه لكان البناء تشريعاً محرماً، وليس في المقام دليل سوى ما يتوهم من الادلة الدالة على وجوب الأخذ باحد الخبرين المتعارضين عند عدم ترجيح احدهما على الآخر، من ان العلة في ايجاب الاخذ باحد الخبرين كون الحكم في الواقعة مردداً بين امرين، وهو فاسد، لعدم القطع بالملاك، واحتمال اختصاص الحكم بخصوص مورد تعارض الخبرين، مضافاً الى انه لو تم ذلك لوجب في دوران الامر بين الاباحة والتحرير الاخذ باحد الحكمين كما لا يخفى، والحاصل انه لا دليل على وجوب الالتزام بشخص حكم في الواقعة المشكوك فيها، ولا يجوز الالتزام به لكونه تشريعاً.

و من هنا يظهر عدم المانع عقلاً للالتزام بحكم آخر غير الوجوب والتحرير

في مورد الشك - كالأباحة - إذا اقتضى أدلة الأصول ذلك ، لان المانع المتصور هنا اما لزوم الالتزام بشخص الوجوب او الحرمة ، وهذا ينافي بالالتزام بالأباحة ، واما لزوم الالتزام بالواقع المردد على ما هو عليه ، اما الاول فمفقود لما عرفت ، واما الثاني فليس بمانع ، لعدم المنافاة بين الالتزامين ، كما انه لا منافاة بين نفس الحكمين ، لما حقق من عدم المنافاة بين الاحكام الواقعية والاحكام المجعولة في موضوع الشك ، ومع عدم المنافاة بين نفس الحكمين لا يعقل ان يكون الالتزام باحدهما منافياً للالتزام بالآخر .

هذا في الواقعة الواحدة التي لم تكن لها مخالفة عملية اصلاً .

و اما الوقائع المتعددة كما لو دار الامر بين وجوب صلاة الجمعة دائماً او حرمتها كذلك فالكلام في عدم وجوب الالتزام بشخص حكم من الشرع من الوجوب او الحرمة بل حرمة هو الكلام فيما سبق .

و اما الالتزام بالحكم المخالف فبني على جريان دليل الاصل الدال على الاباحة ، وهو موقوف على عدم حكم العقل بقبح المخالفة تدريجاً ، والحق عدم جريان دليل الاصل ، لان المخالفة التدريجية قبيحة عند العقل كغيرها ، اذ غاية ما يقال في عدم قبحها أن الفعل في الزمان الآتي ليس متعلقاً لتكليفه الفعلي ، بل التكليف المتعلق به مشروط بوجود الزمان الآتي ، والتكليف الفعلي ليس له مخالفة عملية قطعية ، او يقال بان المخالفة العملية القطعية وان كانت قبيحة مطلقاً الا ان الامر في المقام دائرين الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية حتى لا يوجد مخالفة قطعية ، او الموافقة القطعية المستلزمة للمخالفة القطعية ، ولا نسلم ان العقل يعين الاول .

اما الاول فهو باطل لما حققناه في مبحث مقدمة الواجب من ان الواجب المشروط بعد العلم بتحقيق شرطه في محله يكون كالمطلق عند العقل ، فراجع ، فالتكليف المتعلق بالفعل في الزمان الآتي في حكم التكليف الموجود الفعلي عند العقل ، فكما انه لو علم بوجود احد الشئين فعلا يجب عليه الامتثال بالاتيان

بكليهما كذلك لو علم بوجود فعل إما في هذا اليوم وإما في الغد يجب عليه الاحتياط باتيان الفعل في اليومين، هذا اذا تمكن من الاحتياط والموافقة القطعية، واما اذا لم يتمكن من الموافقة القطعية كما فيما نحن فيه يجب عليه ترك المخالفة القطعية.

و اما الثاني فلان عدم ارتكاب المخالفة القطعية متعين عند العقل، لما سمعته سابقاً ونحققه في مبحث البرائة ان شاء الله، من ان حكم العقل بقبح المخالفة القطعية تنجيزي لا يمكن ان يرفع بالمانع، واما حكمه بوجود الموافقة القطعية فليس كذلك، فانه انما يكون على تقدير عدم ترخيص الشارع في الموافقة الاحتمالية^(١).

فان قلت: الاذن في المخالفة القطعية التدريجية واقع في الشرع، كما في التخيير بين الخبرين المتعارضين - ان قلنا بكونه استمرارياً - وكتخيير المقلد بين الاخذ بفتوى كل من المجتهدين، فانه في كل منهما قد ينجر الامر الى المخالفة القطعية التدريجية، كما اذا كان احد الخبرين دالا على الوجوب والآخر على

(١) قد عرفت في الحاشية المتقدمة ان كلا الحكيم من العقل تنجيزي وغير قابل للترخيص الشرعي على الخلاف، فالحق في الجواب ان يقال: ان قبح المخالفة القطعية لا يقبل ترخيص العقل ايضاً، بخلاف ايجاب الموافقة القطعية، فانه قابل لترخيصه اذا دار الامر بين ارتكاب امر يكون مخالفة قطعية للمولى وأمر آخر يكون مخالفة احتمالية وطرفاً للشبهة المحصورة، فان المتعين عند العقل اختيار الثاني.

فان قلت: بين المثال وما نحن فيه فرق وهو أن المخالفة القطعية مقرونة فيما نحن فيه بحصول الموافقة القطعية، وغير مقرونة به في المثال، والاقتران المذكور سبب لا خفية قبورها.

قلت: محذور عدم الموافقة القطعية ليس من جهة حصول احتمال الموافقة، بل من جهة وجود احتمال المخالفة، والا فنفس عدم القطع بالموافقة من حيث هو لا محذور فيه، فيتمحض موضوع القبح عند العقل في احتمال المخالفة مع طرفه الذي هو القطع بالمخالفة «منه»، قدس سره».

الحرمة، وكما اذا افتي احد المجتهدين بالوجوب والآخر بالحرمة.

قلت: موافقة الحكم الظاهري في المثالين في كل واقعة بدل للواقع على تقدير المخالفة، ومثل هذه المخالفة التدريجية التي لها بدل ليس ممنوعاً عقلاً، بخلاف ما اذا لم يكن لترك الواقع بدل اصلاً، كما اذا رخص الشارع في ترك الواقع في هذا الزمان والزمان الآتي، فان هذا ترخيص في مخالفة الواقع بلا بدل.

المبحث الثاني، في الظن

و الكلام فيه يقع في طى امور:

الأول: هل يمكن التعبد بالامارات الغير العلمية عقلا او لا؟

والنزاع في هذا الامر بين المشهور وابن قبة «قدس سرهم» ومورد كلامهم وان كان

الخبر الواحد، الا ان ادلة الطرفين تشهد بعموم محل النزاع.

اذا عرفت هذا فنقول: ان الامكان يطلق على معان: احدها الامكان

الذاتي والمراد به ما لا ينافي الوجود والعدم بحسب الذات، ويقابله الامتناع بهذا

المعنى كاجتماع النقيضين والضدين، والثاني الامكان الوقوعي، والمراد به

مالا يلزم من فرض وجوده محذور عقلي، ويقابله الامتناع بهذا المعنى، والثالث

الاحتمال، كما هو احد الوجوه في قاعدة الامكان في باب الحيض.

لا اشكال في عدم كونه بالمعنى الاول مورداً للنزاع، اذ لا يتوهم احد من

العقلاء ان التعبد بالظن يأبى عن الوجود بالذات، كاجتماع النقيضين، كما ان

النزاع ليس فيه بالمعنى الثالث، اذ الترديد والشك في تحقق شيء حاصل

لبعض وغير حاصل للآخر، وهذا ليس امراً قابلاً للنزاع، فانحصر الامر في

الثاني.

ثم لا يخفى ان المراد من المحذور العقلي الذي فرض عدم لزومه في الامكان

الوقوعي انما هو الموانع العقلية لا عدم المقتضي، وان كان يلزم من فرض وجود

الشيء مع عدم المقتضى محذور عقلي ايضاً، لامتناع تحقق الشيء من دون علة،

لانه لو كان المراد اعم من المقتضى وعدم المانع لكان العلم بالامكان في شيء

مساوقاً للعلم بوجوده كما لا يخفى.

و على هذا فن يدعى العلم بالامكان بالمعنى المذكور فدعواه راجعة الى العلم بانه على فرض وجوده لا يترتب عليه محذور عقلي، ولو شك في تحققه من جهة الشك في تحقق مقتضيه، ولا يصح هذه الدعوى الا ممن يطالع على جميع الجهات المحسنة والمقبحة في المقام، مثلاً من يعتقد بامتناع اجتماع الحكيم الفعليين في مورد واحد لا يصح منه دعوى الامكان بالمعنى المذكور الا بعد القطع بعدم فعلية الاحكام الواقعية، وكذا الالتقاء في المفسدة قبيح بحكم العقل، فن يدعى امكان التعبد بالظن لابد وان يعلم بان في العمل به مصلحة اعظم من المفسدة التي قد يتفق وقوع المكلف فيها بسبب التعبد به، ومتى يحصل العلم لاحد من طريق العقل؟! نعم لو ثبت بالدلة التعبد بالظن نستكشف ما ذكرناه، وهذا غير دعوى الوجدان والقطع بعدم المحذور.

فالاولى ان يقال - بعد رد الوجوه التي تذكر في المقام للمنع - : باننا لا نقطع بالاستحالة، فلا مانع من الاخذ بالدلة التي اقيمت على حجية بعض الظنون، كماستطلع عليها في الامر الثالث ان شاء الله.

[في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي]

و كيف كان قد استدل المانع بوجهين:

الأول: انه لو جاز التعبد بالخبر الواحد في الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لجاز التعبد به في الاخبار عن الله تعالى، والتالي باطل اجماعاً، فالمقدم مثله، بيان الملازمة ان حكم الامثال فيما يجوز وما لا يجوز سواء، ولا يختلف الاخبار بواسطة اختلاف المخبر عنه وكونه هو الله سبحانه او النبي صلى الله عليه وآله وسلم، واذا لم يجز التعبد به في الاخبار عن الله تعالى لم يجز في الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

و الجواب منع بطلان التالى عقلاً، لجواز ايجاب الشارع التعبد باخبار

سلمان وامثاله عن الله تعالى، غاية الامر عدم الوقوع، وليس هذا محلاً للنزاع.

الثاني: ان العمل بالخبر الواحد موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال، اذ لا يؤمن ان يكون ما اخبر بحليته حراماً في الواقع، وبالعكس، توضيح الكلام انه لا إشكال في ان الاحكام الخمسة متضادة باسرها، فلا يمكن اجتماع اثنين منها في مورد واحد، ومن يدعى التعبد بالخبر الواحد يقول بوجوب العمل به وان اذى الى مخالفة الواقع، وحينئذ لو فرضنا ان الامارة أدت الى وجوب صلاة الجمعة وتكون محرمة في الواقع ونفس الامر، فقد اجتمع في موضوع واحد اعنى صلاة الجمعة حكمان، الوجوب والحرمية، وايضاً يلزم اجتماع الحب والبغض، والمصلحة والمفسدة، في شيء واحد، من دون وقوع الكسر والانكسار، بل يلزم المحال ايضاً على تقدير المطابقة للواقع، من جهة لزوم اجتماع المثليين وكون الموضوع الواحد مورداً لوجوبين مستقلين، وايضاً يلزم الالتقاء في المفسدة، فيما اذا أدت الامارة الى إباحة ما هو محرم في الواقع، وتفويت المصلحة، فيما اذا أدت الى جواز ترك ما هو واجب، هذا كله على تقدير القول بان لكل واقعة حكماً مجموعاً في نفس الامر، سواء كان المكلف عالماً به او جاهلاً، وسواء ادى اليه الطريق او تخلف عنه، كما هو مذهب اهل الصواب واما على التصويب فلا يرد ما ذكرنا من الاشكال الا انه خارج عن الصواب هذا.

و الجواب عنه بوجه:

الأول: ما افاده سيدنا الاستاذ «طاب ثراه» من عدم المنافاة بين الحكامين اذا كان الملاحظ في موضوع الآخر الشك في الاول، وتوضيحه انه لا اشكال في ان الاحكام لا تتعلق ابتداء بالموضوعات الخارجية، بل انما تتعلق بالمفاهيم المتصورة في الذهن، لكن لا من حيث كونها موجودة في الذهن، بل من حيث إنها حاكية عن الخارج، فالشيء مالم يتصور في الذهن لا يتصف بالمحبوبية والمبغوضية، وهذا واضح، ثم ان المفهوم المتصور تارة يكون مطلوباً على نحو الاطلاق، واخرى على نحو التقييد، وعلى الثاني فقد يكون لعدم مقتضى في

ذلك المقيد، وقد يكون لوجود المانع؛ مثلاً قد يكون عتق الرقبة مطلوباً على سبيل الاطلاق، وقد يكون الغرض في عتق الرقبة المؤمنة خاصة، وقد يكون في المطلق، الا ان عتق الرقبة الكافرة مناف لغرضه الآخر، ولكونه منافياً لذلك الغرض لا بد ان يقيد العتق المطلوب بما اذا تحقق في الرقبة المؤمنة، فتقييد المطلوب في القسم الأخير انما هو من جهة الكسر والانكسار، لا لتضييق دائرة المقتضى، وذلك موقوف على تصور العنوان المطلوب أولاً مع العنوان الآخر المتحد معه في الوجود المخرج له عن المطلوبة الفعلية، فلوفرضنا عنوانين غير مجتمعين في الذهن بحيث يكون المتعلق احدهما لا مع الآخر فلا يعقل تحقق الكسر والانكسار بين جهتهما، فاللازم من ذلك انه متى تصور العنوان الذي فيه جهة المطلوبة يكون مطلوباً صرفاً من دون تقييد، لعدم تعقل منافيه، ومتى تصور العنوان الذي فيه جهة المبعوضة يكون مبعوضاً- كذلك، لعدم تعقل منافيه، كما هو المفروض.

و العنوان المتعلق للاحكام الواقعية مع العنوان المتعلق للاحكام الظاهرية مما لا يجتمعان في الوجود الذهني ابدأً، مثلاً اذا تصور الأمر صلاة الجمعة فلا يمكن ان يتصور معها الا الحالات التي يمكن ان تتصف بها في هذه الرتبة، مثل كونها في المسجد او الدار- وامثال ذلك، واما اتصافها بكون حكمها الواقعي مشكوكاً فليس مما يتصور في هذه الرتبة، لان هذا الوصف مما يعرض الموضوع بعد تحقق الحكم، والاوصاف المتأخرة عن الحكم لا يمكن ادراجها في موضوعه، فلوفرضنا ان صلاة الجمعة في كل حال او وصف يتصور معها في هذه الرتبة مطلوبة بلا مناف ومزاحم، فارادة المرید تتعلق بها فعلاً، وبعد تعلق الارادة بها تتصف باوصاف أخر لم تتصف بها قبل الحكم، مثل ان تصير معلوم الحكم تارة ومشكوك الحكم اخرى، فلوفرضنا بعد ملاحظة اتصاف الموضوع بكونه مشكوك الحكم تحقق جهة المبعوضة فيه يصير مبعوضاً بهذه الملاحظة لا محالة، ولا يزاحمها جهة المطلوبة الملحوظة في ذاته، لان الموضوع بتلك الملاحظة لا

يكون متعلقاً فعلاً، لان تلك الملاحظة ملاحظة ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحكم، وهذه ملاحظته مع الحكم.

فان قلت: العنوان المتأخر وان لم يكن متعلقاً في مرتبة تعقل الذات، ولكن الذات ملحوظة في مرتبة تعقل العنوان المتأخر، فعند ملاحظة العنوان المتأخر يجتمع العنوانان في اللحاظ، فلا يعقل المبعوضة في الرتبة الثانية مع محبوبة الذات.

قلت: تصور ما يكون موضوعاً للحكم الواقعي الاولي مبني على قطع النظر عن الحكم، لان المفروض كون الموضوع موضوعاً للحكم، فتصوره يلزم ان يكون مجرداً عن الحكم، وتصوره بعنوان كونه مشكوك الحكم لا بد وان يكون بلحاظ الحكم.

ولا يمكن الجمع بين لحاظ التجرد عن الحكم ولحاظ ثبوته، وبعبارة اخرى صلاة الجمعة التي كانت متصورة في مرتبة كونها موضوعة للوجوب الواقعي لم تكن مقسماً لمشكوك الحكم ومعلومه، والتي تتصور في ضمن مشكوك الحكم تكون مقسماً لهما، فتصور ما كان موضوعاً للحكم الواقعي والظاهري معاً يتوقف على تصور العنوان على نحو لا ينقسم الى القسمين وعلى نحو ينقسم اليهما، وهذا مستحيل في لحاظ واحد^(١) فحينئذ نقول: متى تصور الأمر صلاة

(١) يرد على ظاهر ما افاده «طاب ثراه» ان استحالة الجمع وان كانت مسلمة لكنها غير مجدية بعد عدم دخالة هذه الكيفية اعني عدم الانقسام في الحكم، الا ان يكون مراده «قدس سره» انه بعد وجود الحكم المخالف في مورده يستكشف هذه الدخالة جمعاً، فيتحد مع ما اشرنا اليه في بعض الحواشي المتقدمة، من دخالة وصف التجريد عن الحكم المخالف في موضوع الواقعي، فراجع.

فان قلت: فيلزم ان لا يكون من قامت عنده الامارة على خلاف الواقع محكوماً، لا واقعاً ولا ظاهراً، الا بمؤدى الامارة. وهذا تصويب باطل عند اهل الصواب، وايضاً كيف يحسن الاحتياط عند قيام الامارة المخالفة للاحتياط؟ اذ المفروض عدم حكم آخر يحسن الاحتياط لاجله.

الجمعة بملاحظة ذاتها تكون مطلوبة، ومتى تصورهما بملاحظة كونها مشكوك الحكم تكون متعلقة لحكم آخر فافهم وتدبر فانه لا يخلو من دقة.

الوجه الثاني: ما افاده «طاب ثراه» ايضاً، وهو ان الاوامر الظاهرية ليست باوامر حقيقية، بل هي ارشاد الى ما هو اقرب الى الواقعيات، وتوضيح ذلك -على نحو يصح في صورة انفتاح باب العلم ولا يستلزم تفويت الواقع من دون جهه- ان نقول: ان انسداد باب العلم كما انه قد يكون عقلياً كذلك قد يكون شرعياً، بمعنى انه وان امكن للمكلف تحصيل الواقعيات على وجه التفصيل، لكن يرى الشارع العالم بالواقعيات ان في التزامه بتحصيل اليقين مفسدة، فيجب بمقتضى الحكمة دفع هذا الالتزام عنه، ثم بعد دفعه عنه لو احواله الى نفسه يعمل بكل ظن فعلى من اى سبب حصل، فلورأى الشارع بعد ان صار مآل امر المكلف الى العمل بالظن أن سلوك بعض الطرق اقرب الى الواقع من بعض آخر فلا محذور في ارشاده اليه، فحينئذ نقول: اما اجتماع الضدين فغير

قلت: ليس قيام الامارة المخالفة كطرق عنوان الموطؤية على الغنم مغيراً لمصلحة الواقع حتى يتوجه الاشكالان، بل حصل اسباب خارجية لجعل الامر باتباعها مع بقاء مصلحة الواقع بحالها، من وجود المانع في امر الشارع بتحصيل العلم بالحكم الواقعي ليكون محركاً بلا واسطة للعبد، وكذا في أمره بالاحتياط للزوم العسر ومن وقوع المكلف في خلاف الواقع كثيراً بالرجوع الى ظنون نفسه، ومن عدم الجدوى في ارشاد الشارع طريقاً يكون غالب المطابقة بنظره، بعد قيام ظنون المكلف بخلاف ذلك الطريق، فينحصر الأمر حينئذ في جعل الأمر المولوي باتباع ذلك الطريق، فهذا الامر حيث انه يكون بعنوان سلوك الطريق، لا لمصلحة في المؤدى من حيث هو، ولهذا لا يترتب على مخالفته العقوبة الا في صورة الاصابة، لا يستلزم التصويب وعدم حسن الاحتياط، وحيث ان الطريقة تكون بنظر الشارع لا بنظر العبد يكون العقوبة في صورته الاصابة مرتبة على مخالفة نفسه، دون الامر الواقعي الموجود معه، اذ لا منافاة بينهما مع الاصابة، لعينيتها لبأ، وان اختلفا انشاء، ويكون الحجة فيما بين المولى والعبد هو الثاني.

وقد تبين مما ذكرنا عدم تمامية الوجه الثاني الذي نقلناه عن سيدنا الاستاذ «طاب ثراه»

لعدم كفاية الارشاد وانحصار الطريق في الامر المولوي «منه، قدس سره».

لازم، لانه مبنى على كون الاوامر الطرقية حكماً مولوياً، واما الالتقاء في المفسدة وتفويت المصلحة فليس بمحذور بعدما دار امر المكلف بينه وبين الوقوع في مفسدة اعظم.

الوجه الثالث: ان يقال: ان بطلان ذلك مبنى على عدم جواز اجتماع الامر والنهى، لان المورد من مصاديق ذلك العنوان، فان الامر تعلق بعنوان العمل بقول العادل مثلاً، والنهى تعلق بعنوان آخر مثل شرب الخمر، وحيث جوزنا الاجتماع وبيناه في محله فلا اشكال هنا ايضا.

لا يقال: جواز اجتماع الامر والنهى على تقديره انما يكون فيما تكون هناك مندوحة للمكلف، كالامر بالصلاة والنهى عن الغضب، لا فيما ليس له مندوحة، وما نحن فيه من قبيل الثاني، لان العمل بمضمون خبر العادل مثلاً يجب عليه معيناً حتى في مورد يكون مؤدى الخبر وجوب شيء مع كونه حراماً في الواقع، بخلاف الصلاة، لعدم وجوب تمام افرادها معيناً، بل الواجب صرف الوجود الذي يصدق على الفرد المحرم وعلى غيره.

لانا نقول: اعتبار المندوحة في تلك المسألة انما كان من جهة عدم لزوم التكليف بما لا يطاق، وفيما نحن فيه لا يلزم التكليف بما لا يطاق، من جهة عدم تنجز الواقع، فلم يبق في البين الا قضية اجتماع الضدين والمثلين، وهو مدفوع بكفاية تعدد الجهة.

وفيه ان جعل الخبر طريقاً الى الواقع معناه ان يكون الملحوظ في عمل المكلف نفس العناوين الاولية، مثلاً لوقام الخبر على وجوب صلاة الجمعة في الواقع، فعنى العمل على طبقه ان يأتى بها على انها واجبة واقعاً، فيرجع ايجاب العمل به الى ايجاب الصلاة على انها واجبة واقعاً، فلو فرضنا كونها محرمة في الواقع يلزم كون الشيء الواحد من جهة واحدة محرماً وواجباً، فليس من جزئيات مسألة اجتماع الامر والنهى التي قلنا بكفاية تعدد الجهة فيها فافهم.

[في تأسيس الاصل]

الامر الثاني: في تأسيس الاصل المعول عليه في المقام.

اعلم ان الحجية عبارة عن كون الشيء بحيث يصح به المؤاخذة والاحتجاج، ولا ملازمة بين هذا المعنى وجواز التعبد، اذ من الممكن تحقق هذا المعنى وعدم جواز التعبد به، كالظن في حال الانسداد بناء على الحكومة، وهذا المعنى ان ثبت بالدليل فلا اشكال فيه، وان شك فيه فهل لواقعه اثر على تقدير ثبوته اولاً؟ بل يكون ما شك في حجيته مع ما علم بعدم حجيته سواء، وان كانت حجة في الواقع.

و الحق فيه التفصيل، و بيان ذلك ان للحجة اثرين: احدهما اثبات الواقع وتنجزه على تقدير الثبوت، والثاني اسقاطه كذلك، الاول ما يكون قائماً على حكم الزامى من الوجوب او الحرمة وكان مطابقاً للواقع، فانه يصح العقوبة على ذلك الحكم الواقعي، والثاني ما يكون قائماً على رفع الالتزام في مورد لولاه لكان مقتضى العقل الاحتياط كاطراف العلم الاجمالي.

اما القسم الثاني فلا ينفع الواقع المشكوك فيه قطعاً مطلقاً ضرورة ان من علم اجمالاً بوجوب الظاهر او الجمعة عليه فلم يأت بالظهر مثلاً وكان هو الواجب واقعاً يصح ان يعاقب عليه وان كان بحسب الواقع دليل على عدم وجوبه بحيث لو اطع عليه لكان حجة له على المولى.

و اما القسم الاول فتارة يفرض بعد الفحص وعدم الظفر، واخرى قبل ذلك، اما في الاول فالوجود الواقعي للدليل ليس له اثر في حقه قطعاً اذ ليس الوجود الواقعي للحكم الطريقي اقوى من الوجود الواقعي للحكم الاولى، فبعد الفحص وعدم الظفر بالحكم ولا بدليله يحكم العقل بالبرائة قطعاً.

واما في الثاني فهو على قسمين: تارة يكون بحيث لو تفحص عن الدليل لظفر به، واخرى لا يكون كذلك، فان قلنا بان الشك قبل الفحص بنفسه يصح

العقوبة على الواقع على تقدير الثبوت في كلا القسمين فوجود الدليل بحسب الواقع ايضاً لا اثر له، لان المنجز فيما يكون الدليل موجوداً في الواقع ايضاً نفس الشك، وان قلنا بان المصحح للمواخذة ليس نفس الشك، بل وجود الدليل إن كان بحيث لو تفحص عنه لظفر به هو المصحح (١)

(١) وهذا هو الحق، لان منجزية نفس الشك مبنية إما على ان الشك في التكليف ملازم على المشهور بين العدلية مع احتمال الفسدة، وهو لا يقصر عن احتمال الضرر الدنيوي الذي يخكم العقل بوجود دفعه، وإما على أن المولى لا شبهة في انه يحتاط في محتملات مقصده، الا ان يزاحم الاحتياط جهة اخرى كالعسر ونحوه، فقد يرجح جانب المزاحم، لكن كلامنا في صورة الخلوعن ذلك، ولا شك أن وظيفة العبدان يعامل مع اغراض المولى كانه من جوارح نفس المولى.

و كلا هذين الوجهين يأتي في محله بطلانها، فلا يبقى الا ما قلنا من منجزية الدليل الواقعي لو كان معرضاً لعتور المكلف.

فان قلت: يكفي في تنجيز العقاب حكم العقل بوجود الاحتياط او الفحص.

قلت: حكمه بذلك مبنى على حكمه بصحة العقاب في صورة واحدة، مع جزمه بالعدم في غيرها فلا جرم عند اشتباه الحل يحكم بالاحتياط او الفحص، ولا يمكن ان يكون مثل هذا مصححاً للعقاب على كل تقدير، هذا كله في مرحلة اثبات العقاب.

واما الكلام في مقام الاسقاط فقد عرفت ان قيام الطريق المرخص في اطراف العلم موجب للانحلال، بملاحظة كشفه بالملازمة عن جعل الطرف الآخر بدلاً، والانحلال انما يحصل بعد تفصيلية ذلك عند العالم الاجمالي.

«فائدة»

هل البناء القلبي على احد طرفي المشكوك بمجرد بدون ترتب عصيان او تجرّ خارجي عليه، كما لو بنى على حلية مشكوك الحرمة بعد الفحص وأتى او قبل الفحص ولم يأت، محرّم شرعاً، ويسمى بالحرمة التشريعية اولا؟ الظاهر الثاني، لعدم ما يدل على الحرمة عدا امور غير ناهضة:

فالشاك مردد أمره بين أن يكون له دليل يصل اليه بعد الفحص فيصح عقوبته، اولا يكون فيصح عقابه، ولما لم يكن جازماً بقبح العقاب يجب عليه عقلا الاحتياط او الفحص، فالوجود الواقعي للدليل لو كان بحيث لو تفحص عنه لظفر به يثمر في حقه، لانه به يؤخذ ويعاقب على المخالفة.

منها قوله تعالى: «قل آله أذن لكم ام على الله تفترون» * بناء على استفادة الاستناد من الصدر، فقابله ما وقع لا عن استناد الى الإذن سواء جامع الاذن واقعاً ام لا، وقد عبر في الآية عن كلا فريده بالافتراء، فلا يتم الا بان يقال بانه في صورة الشك في حكم الافتراء شرعاً. وفيه ان سوق الآية ظاهر في ان مقابل الصدر مصداق للافتراء بشهادة وجدانهم لا بتعبد من الشارع، وهذا قرينة على ان صورة الشك خارجة عن محل تعرض الآية. ومنها قوله عليه السلام - في بعض الاخبار في عداد من في النار من القضاة - : «ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم» * .

وفيه ان غاية ما يستفاد منه اشتراط علم القاضي بموازن القضاء ليكون قضائه بمقتضى تلك الموازين او بمقتضى علم نفسه، لا كما هو المرسوم بين بعض الناس من القضاء بمقتضى الاستحسانات، واين هذا من حرمة اسناد ما لا يعلم الى الله تعالى؟ ومنها الادلة الناهية عن القول بغير العلم.

وفيه ان غاية ما تدل عليه حرمة الفتوى بغير العلم، والكلام في البناء القلبي المجرد.

ومنها بعض الاخبار المتضمنة لترتب الهلاكة على الديانة بما لا يعلم.

وفيه انه لا اشكال في قبح التدين بما لا يعلم عقلا لانه تعرض من العبد فيما هو شأن المولى من تشريع الاحكام، وفيه من اهتك ما لا يخفى، ومثل هذا القبيح الرجوع الى ساحة المولى لا يدل ترتب الهلاك عليه على وجود النهي المولوي، لان عقاب المولى من حيث إنه مولى صحيح قبل وجود النهي، والغرض من جعل النهي ايجاد المصحح للعقاب المولوي، فجعله في المقام بهذا الغرض تحصيل للحاصل «منه» قدس سره».

* سورة يونس، الآية ٥٩.

* الوسائل، الباب ٤ من ابواب صفات القاضي، الحديث ٦.

فتحصل مما ذكرنا ان الطريق المشكوك بعد الفحص ليس بحجة قطعاً، لا اثباتاً ولا اسقاطاً، وقبل الفحص ليس بحجة، اسقاطاً مطلقاً، واثباتاً أن قلنا بان الحجة نفس الشك قبل الفحص، وان لم نقل بذلك، بل قلنا بان الحجة هو الدليل الذي لو تفحص لظفر به فما لم يكن الدليل الواقعي كذلك فهو غير حجة ايضاً، واما فيما كان الدليل الواقعي بحيث لو تفحص لظفر به فوجوده الواقعي حجة على المكلف وان كان مشكوكاً فيه فعلاً فليتدبر.

[في حجة الظاهر]

الامر الثالث: في التكلم في الامارات التي ثبت حجيتها بالدليل، اوقيل انها كذلك .

فنها: ما يعمل في تشخيص مراد المتكلم بعد الفراغ عن المدلول العرفي لللفظ .

اعلم ان الارادة على قسمين: احدهما ارادة الشيء في اللب ونفس الامر، والثاني ارادة المعنى من اللفظ في مقام الاستعمال، وهما قد تتفقان، كما اذا قال المتكلم: اكرم العلماء، واراد من اللفظ انشاء وجوب اكرام كل منهم، وكان في الواقع ايضاً مريداً له، وقد تختلفان، كما انه في المثال لم يرد اكرام واحد منهم بالخصوص، فحكمه في مقام الارادة الاستعمالية على ذلك الفرد حكم صوري، ولم يظهر الواقع لمصلحة في اخفائه، والمقصود الاصلى في هذا المقام تشخيص الارادة الاستعمالية وما اراد من اللفظ في مقام الاستعمال، وبعد هذا التشخيص تطبيق هذه الارادة على الارادة الواقعية عند الشك باصل آخر غير ما يتكلم فيه في المقام .

اذا عرفت هذا فنقول: اذا علمنا بان المتكلم يكون في مقام تفهيم المراد ونعلم انه لم ينصب قرينة مع الالتفات تصرف اللفظ عن ظاهره نقطع بان مراده هو ما يستفاد من ظاهر اللفظ، اذ لولا ذلك لزم الالتزام بانه تصدى

لنقض غرضه عمداً، وهذا مستحيل، ولا يختص ذلك بمورد يكون المتكلم حكيماً، بل العاقل لا يعمل عملاً يكون فيه نقض غرضه، سواء كان حكيماً ام لا، وهذا واضح،

فتى شككنا في ان المتكلم اراد من اللفظ معناه الظاهر او غيره، فإما ان يكون الشك من جهة الشك في كونه في مقام التفهيم، واما من جهة الشك في وجود القرينة، واما من جهة كليهما.

فان كان منشأ الشك في كونه في مقام تفهيم المراد، فلا اشكال في ان الاصل المعول عليه عند تمام العقلاء كونه في مقام تفهيم مراده، وهذا اصل لا شبهة لاحد منهم فيه، ولا ينافي ما ذكرنا ماسبق في باب الاطلاق من ان كون المتكلم في مقام البيان لا بد وان يجرز من الخارج، وبدونه يعامل مع اللفظ معاملة الاهمال، لان الاطلاق امر زايد على مدلول اللفظ، وما ذكرنا هنا من الاصل المتفق عليه انما هو بالنسبة الى مدلول اللفظ فلا تغفل.

وان كان منشأ الشك في نصب القرينة فهل لنا اصل يعتمد عليه اولاً؟ وعلى الاول فهل الاصل المعول عليه هو اصالة عدم القرينة او اصالة الحقيقة؟ والثرة بينهما تظهر فيما لو اقترن بالكلام ما يصلح لكونه قرينة، فعلى الاول يوجب اجمال اللفظ لعدم جريان اصالة عدم القرينة مع وجوده، وعلى الثاني يؤخذ بمقتضى المعنى المستفاد من الوضع حتى يعلم خلافه.

ومبنى الاشكال في المقام هو انه هل الطريق الى ارادة المتكلم عند العقلاء صدور ذات اللفظ الموضوع؟ او هو مع قيد خلوه عن القرينة الصارفة؟ فعلى الاول وجود القرينة من قبيل المعارض، وعلى الثاني لعدمها دخل في انعقاد الطريق على ارادة المعنى الظاهر، كما انه لوجودها دخل في انعقاد الطريق على ارادة المعنى الغير الظاهر.

اذا حفظت ذلك فاعلم ان اعتبار الظهور الثابت للكلام، وان شك في احتفاه بالقرينة مما لا اشكال فيه في الجملة، كما يأتي الاشارة اليه، واما كون

ذلك من جهة الاعتماد على اصالة الحقيقة (١) كى لا يرفع اليد عنها حتى في صورة وجود ما يصلح للقرينية فغير معلوم، وان كان قد يدعى ان بناء العقلاء على الجرى على ما يقتضيه طبع الاشياء ماداموا شاكين في ثبوت ما اخرجها عن الطبيعة الاولية، ومن ذلك بنائهم على صحة الاشياء عند شكهم في الصحة والفساد، لان مقتضى طبع كل شيء ان يوجد صحيحاً، والفساد يجرى من قبل امر خارج عنه، ولعل من هذا القبيل القاعدة المسلمة عندهم، «كل دم يمكن ان يكون حيضاً فهو حيض» فان مقتضى طبع المرثة ان يكون الدم الخارج منها دم حيض، وغيره خارج عن مقتضى الطبع، وعلى هذا نقول ان مقتضى طبع اللفظ الموضوع ان يستعمل في معناه الموضوع له، لان الحكمة في الوضع تمكن الناس من اداء مراداتهم بتوسط الالفاظ، فاستعماله في غيره انما جاء من قبل الامر الخارج عن مقتضى الطبع.

(١) هذا اشارة الى دفع ما اورد على شيخنا المرتضى، حيث أرجع اصالة الحقيقة ونحوها الى اصالة عدم القرينة، وحاصل الايراد ان الشك في تخلف الارادة الاستعمالية عن المعنى المنتقل اليه عند سماع مجموع الكلام إما من جهة احتمال انه كانت مع الكلام قرينة فسقطت في البين، وإما من جهة احتمال عمد المتكلم الى اخفائها لحكمة، والاول مدفوع باصالة عدم القرينة، وأن الصورة التي وصلت الينا من الكلام هي بعينها ما صدر من المتكلم بلا زيادة ونقص، والثاني مدفوع باصالة الحقيقة في مثل جثني باسد، وباصالة الظهور في مثل جثني باسد يرمي، فاين لنا موضع صح فيه الارجاع المذكور؟

وحاصل الدفع أنه في الشق الاول ان بنينا على أن اللفظ تمام الموضوع للحجية، فالمرجع فيه اصالة الحقيقة او الظهور، حسب اختلاف المثالين المتقدمين، وان بنينا على انه بعض الموضوع، والبعض الآخر خلوه عن القرينة، فلا بد اولاً من الرجوع الى اصالة عدم القرينة، وتشخيص حال اللفظ بسببها، ثم الرجوع بعد ذلك الى اصالة الحقيقة او الظهور، لدفع الشك الآخر، وحيث ان الظاهر هو الثاني، بدليل سراية الاجمال من القرينة المتصلة دون المنفصلة، صح الارجاع المذكور، بل لو قيل بارجاع الكل الى اصالة الظهور صح ايضاً بملاحظة ان مرجع اصالة عدم القرينة الى كون عدمها ظاهراً متبعاً عند العقلاء. «منه، قدس سره».

لكن الانصاف ان هذا البناء من العقلاء انما يسلم في مورد لم يحرز فيه كثرة الوقوع على خلاف الطبع، واستعمال الالفاظ في معانيها المجازية ان لم نقل بكونه اكثر من استعمالها في المعاني الحقيقية بمراتب، فلا اقل من التساوي، فلم يبق الطبع الاولي بحيث يصح الاعتماد عليه، هذا.

و كيف كان فالمتيقن من الحجية هو الظهور المنعقد للكلام خالياً عما يصلح لان يكون صارفاً، ولا يناط بالظن الفعلي بالمراد، ولا يختص حجيته بمن قصد افهامه، بل هو حجة على من ليس مقصوداً بالخطاب ايضاً بعد كونه مورداً للتكليف المستفاد من اللفظ.

و الدليل على ذلك كله بناء العقلاء وامضاء الشارع:

اما الاول فلشهادة الفطرة السليمة عليه، فلو علم العبد بقول المولى: «اكرم كل عالم في هذا البلد» واحتمل عدم ارادته معناه الظاهر، إما من جهة احتمال التورية وعدم كونه في مقام إفهام المراد، وإما من جهة احتمال كون الكلام مشتملاً على القرينة على خلاف الظاهر واخفى عليه، او ظن احد الامرين من سبب غير حجة عند تمام العقلاء، وفرضنا عدم تمكنه من الفحص عما يوجب صرف الكلام المذكور عن ظاهره، فهل يصح له ان لا يأتي بمفاد اللفظ المذكور معتزلاً بانى ما تيقنت ان المولى كان بمعرض تفهيم المراد، او ما تيقنت عدم اشتمال الكلام على قرينة صارفة، بل كان وجودها عندى محتملاً، او فهل يصح للمولى لو اتى العبد بمفاد الكلام المذكور- في الفرض الذي فرضنا- ان يعاتبه او يعاقبه إن كان ما اتى به مبغوضاً له واقعاً، فان رأينا من انفسنا انقطاع عذر العبد في المثال المذكور في صورة عدم الاتيان، وصحة احتجاج المولى عليه عند العقلاء، وانقطاع عذر المولى في صورة الاتيان، وصحة احتجاج العبد عليه عندهم، كما هو الواضح بادنى ملاحظة والتفات، كان هذا معنى الحجية عندهم، اذ لا نعني بحجية ظواهر الالفاظ كونها كالعلم في ادراك الواقعيات، حتى يشكل علينا بان الاخذ باحد طرفي الشك في ما كان المراد مشكوكاً او

الاحذ بطرف الوهم فيما كان موهوماً كيف يكون كالعلم عند العقلاء .
و كذا الكلام فيما لوقطع بكلام للمولى خاطب به غيره مع كونه مورداً
للتكليف المشتمل عليه ذلك الكلام مع بذل جهده فيما يوجب صرف الكلام
عن مقتضى ظاهره فانه بعد المراجعة الى العقلاء يقطع بانقطاع العذر بين العبد
والمولى بذلك الكلام، وان كان العبد غير مقصود بالخطاب اللفظي^(١)، هذا .
و اما الثاني اعنى امضاء الشارع لهذه الطريقة، فلان الطريقة المرتكزة في
جبله العقلاء لو لم يرض بها الشارع لكان عليه الردع، ولم يصدر منه ما يصلح
لكونه رادعاً الا الآيات الناهية عن العمل بغير العلم، وهى لا تقبل لان تكون
رادعة للعمل بالظواهر، لعدم حجة مدلوها بالنسبة اليه قطعاً، لان الظواهر اما
ليست بحجة اصلا، واما حجة، فعلى الاول ظواهر الآيات ايضاً ليست بحجة،
لانها منها، وعلى الثاني تخصيصها بها معلوم، فلا تغفل .
بقي الكلام في خصوص ظواهر الكتاب المجيد التى ادعى اصحابنا
الاخباريون عدم حجيتها، والذي يمكن ان يكون مستنداً لهم امور:

(١) هذا اذا كان ذلك الغير ناقلاً الى الثالث، او اصغى الثالث بنفسه الى الكلام، مع
بعد احتمال الاتكالي على القرينة الحالية المعهودة بينها، بحيث لا يعنى به العقلاء، فان احتمال
خلاف الظاهر في هاتين الصورتين اما مسبب عن احتمال عمد الناقل مع كونه موثقاً او سهوه
او عن احتمال الاتكالي المذكور مع بعده، وكل هذه على خلاف اصل عقلائي .
و اما الصورة الاخيرة مع قرب الاحتمال المذكور، فالانصاف عدم الجزم بجران اصالة
عدم القرينة فيها تعبداً، وان جزم به شيخنا المرتضى «قدس سره» في ظاهر كلامه، والشاهد
على ما ذكرنا انه لو كان الظاهر المذكور على خلاف الاحتياط، وحصل للثالث ظن غير معتبر
بعدم ارادته ولا مجالة يتولد منه ظن آخر بابتناء الكلام على القرينة المذكورة، فلا نرى من
انفسنا انه يجترى على الاقدام متمسكاً بظاهر الكلام، ولو كان الظاهر المذكور حجة لما كان
فرق بين مخالفته للاحتياط والعدم، ولا بين الظن الغير المعتبر بعدم ارادته والعدم . «منه،
قدس سره» .

احدها الاخبار المدعى ظهورها في المنع عن العمل بظواهر الكتاب المجيد.
والثاني العلم الاجمالي بوقوع التحريف فيه كما يظهر من الاخبار الكثيرة
ايضاً.

والثالث: العلم الاجمالي بورود التخصيص والتقيد في عموماته ومطلقاته،
ووقوع الاستعمالات المجازية فيه.

والرابع وجود المتشابه في الكتاب، وعدم العلم بشخصه ومقداره، والنهي
عن اتباعه.

ولا يصلح شيء من الوجوه المذكورة للمنع:

أما الاخبار فلانها على طوائف: منها ما يدل على المنع عن التفسير بالرأى،
ومنها ما يدل على المنع عن مطلق التفسير، ومنها ما يدل على المنع عن الافتاء
بالكتاب، معللاً بعدم وجود علمه الا عند اهله. ولا ريب في ان الاوليين لا
تمنعان عن العمل بالظواهر، فان من عمل من اهل اللسان بعام صادر من
مولاه لا يقال: انه فسر كلام مولاه، فضلاً عن صدق التفسير بالرأى عليه وأما
الثالثة فلان من المحتمل قوياً كون المنع مختصاً بمثل ابي حنيفة وامثاله الذين
كانوا يعملون بظواهر الكتاب من دون المراجعة الى من عندهم علمه، ولا
اشكال عندنا في ان هذا النحو من العمل بظواهر الكتاب غير جاز.

فان قلت: ان الظاهر من قوله عليه السلام في مقام الاعتراض على ابي
حنيفة: «تعرف كتاب الله حق معرفته الخ»^(١) ان المفتى بظواهر القرآن يجب
ان يعرف القرآن حق معرفته، والا لا يجوز له الفتوى بها.

قلت: ليس في الخبر ما يدل على عدم جواز الافتاء بظواهر القرآن مطلقاً،
بل المتيقن من مدلوله أن من اكتفى في مدارك فتاواه بالقرآن المجيد واعرض عن
المراجعة الى كلمات العترة عليهم السلام كما كان ذلك ديدن ابي حنيفة وامثاله

(١) الوسائل، الباب ٦ من ابواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

لا يجوز له ذلك الا بعد العلم بحقيقة القرآن، ولما لم يكن هذا العلم عند احد الا العترة الطاهرة عليهم السلام فلا يجوز لغيرهم الاكتفاء بالقرآن، فلا يدل الخبر على المنع عن العمل بظواهر الآيات في حق الخاصة الذين ديدنهم الفحص والمراجعة في كلمات اثمتهم عليهم السلام ثم العمل بظواهر الآيات بعد عدم الظفر بما يوجب صرفها عن ظاهرها كما لا يخفى (١).

و اما العلم الاجمالي بوقوع التحريف فبعد تسليمه يمكن ان يقال (٢) انه في

(١) هذا الجواب انما يتم بناء على مبني شيخنا المرتضى «قدس سره» في اصالة عدم القرينة، من كونها اصلاً تعديداً، وجه الابتداء أن الخبر يدل على انهم عليهم السلام هم المقصودون بالافهام في الخطابات القرآنية لا غير، فتمسك غيرهم بتلك الخطابات مع احتمال انه كانت في البين قرينة ولم تصل اليها، إما لاخفائهم عليهم السلام اياها لمصلحة، وإما لذهابها عن ايدي الرواة باخفاء الظالمين، مبني على جريان الاصل المذكور تعديداً.

و اما على ما استشكلنا هناك فيشكل التمسك المذكور ههنا، اللهم الا ان يتشبهت للجواز بذيل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين، بتقريب ان من الواضح عدم ارادة التمسك بهما منضمين، فان فتوى المعصوم وان لم تنفك واقعاً عن مدلول القرآن، لكن لما كان استفادته غير ممكنة في حَقِّنا لا يصدق التمسك بالنسبة اليها، بل المتمسك لنا منحصر في قول العترة، فاذا ثبت أن المراد بالتمسك بالعترة هو على وجه الاستقلال ثبت ذلك في الكتاب ايضاً بوحدة السياق.

لا يقال: اذا ورد من العترة حكم على خلاف ظاهر الكتاب فلا شك أنا نأخذ بقول العترة، فكيف يصدق كون الكتاب متمسكاً بالاستقلال لاننا نقول: كونه متمسكاً انما هو على حد حجية ظاهر سائر الكلمات، بحيث لا ينافي حجيته صدور قرينة على الخلاف.

ثم لا يخفى انه لا حاجة الى ملاحظة النسبة بين هذا الخبر والخبر المتقدم المانع لابي حنيفة عن التمسك معللاً باختصاص معرفة القرآن بمن خوطب به؛ وجه عدم الحاجة أن هذا الخبر كلام صدر عن النبي «صلى الله عليه وآله» في آخر وصيته وعند قرب رحلته، وظهور مثل هذا الكلام اقوى من غيره كما لا يخفى. «منه، قدس سره».

(٢) هذا الجواب بكلا شقيه انما يتم لو ادعى المانع العلم الاجمالي باسقاط خصوص آية مستقلة منفصلة عما اردنا التمسك بها مشتملة على قرينة بخلاف ظاهرها، فان هذا من قبيل

غير آيات الاحكام، من الموارد التي يكون التحريف فيها مطابقاً لاغراضهم الفاسدة، وثانياً لو سلمنا عدم اختصاص العلم الاجمالي بغيرها فغاية الامر صيرورتها من اطراف العلم الاجمالي، اذ لا يمكن دعوى العلم الاجمالي في خصوصها قطعاً، وحينئذ نقول: لا تأثير لهذا العلم الاجمالي، لخروج بعض اطرافه عن محل الابتلاء.

فان قلت: خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء انما يمنع عن تأثير العلم

المعارض فلا يضر احتمال البدوي مع الفحص، او المقرون مع خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء، ولكن انى لاحد هذه الدعوى؟ واما لو ادعى العلم الاجمالي باسقاط الاعم منه ومما كان جزءاً متمماً للآية مرتبطاً بظواهرها فاصالة عدم القرينة غير جارية، ولو فرضنا الشبهة بدوية الآبناء على ما تقدم من شيخنا المرتضى «قدس سره» من كونها اصلاً تعبدية، بل لو احتمل التحريف بالزيادة فلا تجري حتى على مناه، للشك في اصل القرآنية.

فالحق في الجواب هو التشبث بذيل خبر الثقلين، بتقريب أنه على وجه الاخبار بالغيب دال على انها مرجعان باقيا بين الامة الى يوم القيامة، لا بمعنى ان لها في كل واقعة حكماً يرفع الشك عنها، بل بمعنى انها ان حكماً حكماً كذلك يجب علينا اتباعه، وهذا ملازم إما مع عدم التحريف راساً، كما عليه جم غفير من الاعاظم، واما مع عدم اضارته بالتمسك على تقدير الوقوع، وان شئت فاضمم هذا الخبر الى ما دل على جواز القراءة كما يقره الناس * فانه دال على ان كل ما يقره الناس يصح قرائته بعنوان القرآنية، وهذا الخبر دال على ان كل ما يصح قرائته بهذا العنوان يصح التمسك به، ينتج ان كل ما يقره الناس يصح التمسك به، هذا. مضافاً الى موارد كثيرة في الاخبار احصاها شيخنا المرتضى «قدس سره» إما تمسك فيها الامام «عليه السلام» او الراوي ولم يكن في شيء منها تنبيه على المنع، وهذا ايضاً يوجب الاطمئنان بالجواز.

مع ان الزيادة المحرقة ان كانت خارجة عما بين الدفتين فواضح عدم اضرارها، وان كانت فيه فلا يحتمل كونها من قبيل الآية او السورة، للزوم بطلان ما تحدى به القرآن المجيد من عدم اتيان الجن والانس بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً، نعم كونها من قبيل الكلمة الواحدة كتبديل كلمة ائمة، بامة، ممكن، لكنه ايضاً غير مضر بالتمسك، لما عرفت. «منه، قدس سره».

o الوسائل، الباب ٧٤ من أبواب القراءة في الصلاة.

الاجمالي في العمل بالاصول، واما الظواهر فالعلم الاجمالي قادح للعمل بها مطلقاً، ولو كان بعض اطرافه خارجاً عن محل الابتلاء، والسري في ذلك ان الملاك في العمل بالاصول هو الشك، فيعمل بها عنده الا ان يكون هناك مانع عقلي، وليس الا فيما يكون العلم الاجمالي بثبوت تكليف فعلي، بحيث يلزم من العمل بالاصول في الاطراف المخالفة القطعية، وفيما خرج بعض الاطراف عن محل الابتلاء لم يكن التكليف الفعلي معلوماً، فلا مانع من العمل بالاصول، واما الاخذ بالظواهر فلاكه الطريقية الى الواقع المعلوم انتفائها عند العلم الاجمالي بالخلاف مطلقاً.

قلت: بناء العقلاء في الظاهر المستقر على عدم الاعتناء بالعلم الاجمالي بمخالفة ظاهر يحتمل ان يكون هو هذا الظاهر الذي هو محل الابتلاء او غيره بما لا يكون محلاً للابتلاء، اترى ان احداً من العقلاء يتوقف عن العمل بالظاهر الصادر من مولاه بمجرد العلم الاجمالي بمخالفة ظاهر مردد بين كونه ما صدر من مولاه وكونه ما صدر من مولى آخر لعبد.

و اما العلم الاجمالي بورود المخصصات والمقيدات على عمومات الكتاب ومطلقاته، فالجواب عنه انه ان ادعى العلم الاجمالي فيما بايدنا من الامارات، فهو مانع عن العمل بالظواهر قبل الفحص، واما بعده فيعلم بخروج المورد من الاطراف، وان ادعى ذلك في الواقع، فهو مانع عن العمل قبل الظفر بالمخصص والمقيد بالمقدار المعلوم بالاجمال، إما علماً وإما من الطرق المعلوم حجيتها، اذ بعد الظفر كذلك ينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي والشك البدوي، كما هو واضح.

و اما كون القرآن مشتملاً على المتشابه، فالجواب ان المتشابه لا يصدق على ماله ظاهر عرفاً، ولو فرض الشك في شموله للظواهر فلا يجدي النهى المتعلق بعنوان المتشابه، لان القدر المتيقن من مورده هو المجملات، فلا يصير دليلاً على المنع في الظواهر.

فتلخص مما ذكرنا عدم دليل يقتضى خروج ظواهر الكتاب عن الحجية، فهى على حد غيرها باقية تحت قاعدة الحجية المستفادة من بناء العقلاء وامضاء الشارع، فلا تحتاج الى ذكر الاخبار التي يدعى ظهورها في حجية ظواهر الكتاب مع كون كلها او جلها مخدوشاً.

هذا تمام الكلام في اعتبار الظواهر بعد الفراغ عن تشخيص نفس الظاهر. واما تشخيص الظاهر والمتفاهم من معنى اللفظ، فحصل الكلام فيه ان الظن في تشخيص الظواهر إما يحصل من قول اللغوى، وإما من احراز مورد الاستعمال بضميمة اصالة عدم القرينة، وكل منها لا دليل على حجيته. اما الاول فلان غاية ما يستدل به عليه وجهان:

احدهما كونه خبرة، وبناء العقلاء على الرجوع الى اصحاب الصناعات البارزين في فهم فيما اختص بصناعتهم.

الثاني ان استنباط الاحكام من الادلة واجب على المجتهد، ولا يمكن الا بالرجوع الى قول اللغوى في تشخيص معاني الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة، والدليل الثاني لو تم لدل على حجية كل ظن ولا اختصاص له بقول اللغوى.

و كيف كان فلا يتم كل من الوجهين: اما الاول فلعدم كون اهل اللغة خبرة فيما هو المقصود، لان المقصود فهم المعاني الحقيقية للالفاظ وتشخيصها عن المعاني المجازية، وليس وظيفة اللغوى الا بيان موارد الاستعمال، واما كون المعنى الكذائي حقيقياً فلا يطلع عليه، وان اطلع عليه بواسطة بعض الامارات فليس من هذه الجهة من اهل الخبرة، والحاصل ان المنع من جهة تحقق الصغرى، واما الكبرى اعنى بناء العقلاء على الرجوع الى ارباب الصناعات في صنعهم فالانصاف انها لا تخلو عن قوة (١).

(١) وجه القوة ان احتمال الخطأ في حدسه صار موهونا كاحتمال الخطأ في الحس، نعم لو احتمل تعمد الكذب فليس لنا اصل عقلائي يدفعه، بل لا بد من حصول الاطمئنان او

و اما الوجه الثاني، فان كان المقصود انه لو لم يرجع الى الظن الحاصل من قول اللغوي لانسد باب الامتثال للاحكام الواقعية المعلومة اجمالاً فهو راجع الى دليل الانسداد، وهذا يكون ممنوعاً على تقدير، وخارجاً عن محل الكلام على تقدير آخر، لان المدعي ان كان ممن يسلم حجية قول الثقة وهذا يجرز صدور تلك الاخبار المنقولة من الثقات فلا اشكال في انه ليس له دعوى العلم الاجمالي بوجود الاحكام، لان معاني الفاظ الاخبار التي تكون حجة بالفرض معلومة غالباً، فلم يبق له بعد ذلك العلم الاجمالي، بل ينحل الى العلم التفصيلي والشك البدوي، وان كان ممن لا يسلم ذلك، فيصح منه دعوى العلم الاجمالي لكن نتيجة تلك الدعوى مع انضمام باقي المقدمات المذكورة في دليل الانسداد كون الظن الحاصل من قول اللغوي من الظنون المطلقة الثابتة حجيتها بدليل الانسداد، وهذا خارج عن محل البحث، ولا ربط له بالمدعى، لانا في مقام اثبات حجيته بالخصوص، حتى يكون من الظنون الخاصة كحجية ظواهر الالفاظ.

و ان كان المقصود حجيته مع قطع النظر عن الاحكام المعلومة اجمالاً فوجوب اجتهاد المجتهد لا يقتضى وجوب العمل بالظن المذكور، لان القاعدة تقتضى في مورد عدم العلم بالحكم الواقعي وعدم دليل خاص يرجع اليه الرجوع الى الاصول العملية في ذلك المورد.

و مما ذكرنا ظهر ان التمسك بالاحتياج الى قول اللغوي لا يثمر ابداً في المقام لانه مع ملاحظة دليل الانسداد خارج عما نحن فيه، ومع قطع النظر عنه لا يحتاج الى الاخذ بقوله، هذا.

مضافاً الى ما عرفت من ان قول اللغوي لا ينحل به عقدة فيما هو مهمنا، وهو تشخيص حقايق المعاني من مجازاتها.

هذا في الظن الحاصل من قول اللغوي.

و اما اصالة عدم القرينة فالقدر المتيقن من بناء العقلاء على حجيتها انما هو في مورد احرز المعنى الحقيقي لللفظ وشك في ارادة المتكلم اياه، واما لو احرز المراد وشك في كون المراد معنى حقيقياً لللفظ او مجازياً فلا نسلم بنائهم على كونه معنى حقيقياً له بملاحظة الاستعمال واصالة عدم القرينة^(١) ولهذا اشتهر بين العلماء في قبال السيد القائل باصالة الحقيقة ان الاستعمال اعم من الحقيقة.

ولعل نظير ذلك ما لو ورد عام وعلم بعدم كون الفرد الخاص مورداً لحكم ذلك العام ولكن شك في انه هل هو داخل في عنوان العام حتى يكون خروجه تخصيصاً في العام او خارج عنه حتى يكون عدم كونه مورداً لحكم العام من باب التخصص، فانه يمكن ان يقال في ذلك بعدم معلومية بناء العقلاء على اصالة عدم التخصص لاستكشاف حال عنوان ذلك الفرد بعد القطع بعدم كونه مشمولاً للحكم.

ويمكن الفرق بين المثال وما نحن فيه، بانه في المثال يرجع الشك الى الشك في المراد من اللفظ وان كان حكم هذا الفرد الخارجي الذي لا يعلم دخوله في اى عنوان مقطوعاً، واصالة عدم القرينة فيه يترتب عليها تشخيص المراد، بخلاف ما نحن فيه، فان المفروض عدم الشك في المراد من اللفظ، هذا.

(١) هذا بناء على القول بكون اصالة عدم القرينة اصلاً تعديداً، واما على ما قدمنا من ان مرجعها الى اصالة عدم السهو في كل من المتكلم والناقل فيمكن احراز الوضع احياناً بسببها، كما لو نقل الناقل ان المتكلم قال جئني بأسد، ونعلم من الخارج انه اراد الرجل الشجاع، ولكن نحتمل وجود «يرمى» في الكلام وسهى عنه الناقل، وعلى تقدير وجوده نشك في انه قرينة صارفة او معينة لبعض الافراد، فاصالة عدم سهو الناقل جارية ويثبت بسببها الوضع «منه، قدس سره».

[في الاجماع المنقول]

ومنها، الاجماع المنقول بالخبر الواحد

و تحقيق المقام فيه يبتنى على بيان امور:

منها: ان الاجماع في مصطلح العامة عرف بتعاريف، فعن الغزالي انه اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على امر من الامور الدينية، وعن الفخر الرازي انه اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على امر من الامور، والمراد من اهل الحل والعقد على ما نبه عليه غير واحد منهم المجتهدون، وعن الحاجبي انه اجتماع المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر، واما اصحابنا فقد اوردوا له حدوداً كلها متحدة او متقاربة معه، فعرفه العلامة بما ذكره الفخر الرازي، وعرفه بعضهم بانه اجتماع رؤساء الدين من هذه الامة في عصر على امر، والحاصل انه من المعلوم انه ليس لاصحابنا رضوان الله عليهم اصطلاح جديد في الاجماع، وانما جروا فيه على ما جرت عليه العامة، نعم قد يتسامح في اطلاق الاجماع على اتفاق طائفة خاصة يعلم منه قول الامام عليه السلام لوجود ملاك الحجية وهو قول الامام عليه السلام وعدم الاعتناء بمخالفة غيره.

ومنها: ان مستند حجية الاجماع امور ثلاثة:

احدها دخول شخص الامام عليه السلام في جملة المجمعين ضرورة انه لو اتفق هذا النحو من الاتفاق اعنى اتفاق اهل العصر، او اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، او اتفاق العلماء منهم، او اهل الحل والعقد منهم، او الرؤساء منهم كان الامام عليه السلام احد هؤلاء قطعاً، لعدم خلو العصر عن وجوده عليه السلام.

و الثاني ما ذهب اليه شيخ الطائفة من قاعدة اللطف، وحاصله انه اذا

اجتمع المجتهدون في عصر على حكم من الاحكام الشرعية يقطع بمطابقتها للواقع، اذ لولا ذلك للزم على الامام عليه السّلام، اظهار المخالفة من باب اللطف. وحيث لم يظهر المخالفة نقطع باتحاد رأيه مع رأى العلماء.

و الثالث ما ذهب اليه المتأخرون من الحدس، وحاصله ان اتفاق علمائنا الاعلام الذين ديدنهم الانقطاع الى الائمة عليهم السّلام في الاحكام، وطريقتهم التحرز عن القول بالرأى والاهام، مع ما يرى من اختلاف انظارهم، مما قد يؤدي بمقتضى العقل والفترة السليمة الى العلم بان ذلك قول ائمتهم ومذهب رؤسائهم، ولا اختصاص لهذه الطريقة باستكشاف قول المعصوم عليه السّلام بل قد يستكشف بها عن رأى ساير الرؤساء المتبوعين، مثلاً اذا رأيت تمام خدمة السلطان الذين لا يصدرن الا عن رأيه اتفقوا على اكرام شخص خاص يستكشف من هذا الاتفاق أنّ هذا انما هو من توصية السلطان.

ومنها: ان الطريق الاول مما لا يمكن تحصيله في عصر الغيبة لانه مبنى على استقصاء آراء اشخاص يكون هو عليه السّلام منهم، ولا يعرف شخصه تفصيلاً، ومن المعلوم عدم الاتفاق لاحد في هذه الاعصار، والطريق الثاني ليس صحيحاً لعدم تامة البرهان الذي اقيم عليه، فانه بعد غيبة الامام عليه السّلام بتقصير منا كل ما يفوتنا من الانتفاع بوجوده الشريف وبما يكون عنده من الاحكام الواقعية قد فاتنا من قبل انفسنا، فلا يجب عليه عقلاً ان يظهر المخالفة عند اتفاق العلماء، اذا كان اتفقهم على خلاف حكم الله الواقعي، فانحصر الامر في الطريق الثالث.

اذا عرفت هذا فنقول، انه لو نقل الاجماع ناقل فهذا النقل لا يخلو من وجوه:

احدها ان ينقل اتفاق جماعة يلازم قول الامام عند المنقول اليه.
والثاني ان ينقل اتفاق جماعة ليس كذلك عنده قطعاً، وهذا على قسمين احدهما انه حصل للمنقول اليه بعض الامارات او الفتاوى بحيث حصل له من

بمجموع ما عنده وما نقله الناقل على تقدير صدقه العلم بقول الامام عليه السلام والثاني انه ليس عنده شيء آخر يحصل بانضمامه الى المنقول العلم.

و الثالث ان ينقل الاجماع ولا يعلم ان هذا الناقل حصل قول الامام عليه السلام بطريق ملازم له عندنا ايضاً او بغير ذلك الطريق.

لا ينبغي الاشكال في حجية نقل الاجماع ان كان على الوجه الاول بالنسبة الى الكاشف والى المنكشف، بناء على حجية الخبر الواحد، اما بالنسبة الى الكاشف فلانه اخبار عن امر محسوس فيؤخذ هذا الامر المحسوس المخبر به تعبداً، ويستكشف منه لازمه، واما بالنسبة الى المنكشف فلانه وان لم يكن من الامر المحسوس ولكن لما كان طريق الاطلاع عليه هو المحسوس يلحق به، نظير الاخبار بالعدالة فانه يقبل من المخبر لاستكشافها من لوازمها المحسوسة.

و كذا لا ينبغي الاشكال في حجيته على الاول من شق الثاني بالنسبة الى الكاشف، وجعل مقدار ما خبره العادل بمنزلة المحصل، واستكشاف الواقع بضميمة ما عنده من الامارات، كما أنه لا ينبغي الاشكال في عدم حجيته، على الثاني من شق الوجه الثاني لان العلم بتحقيق هذا القدر لا يستلزم العلم بالواقع، ولا اشكال في ان التعبد بالخبر الواحد لا يفيدنا ازيد من العلم.

و اما اذا نقل الاجماع على الوجه الثالث فهل لنا دليل على حجيته اولاً؟ (١) وما يمكن ان يستدل به عليه مفهوم آية النبأ، بناء على ثبوت المفهوم لها، وحاصل تقريب الدلالة انها تدل بمفهومها على حجية اخبار العادل مطلقاً، سواء كان عن حس او عن حدس، غاية الامر انه خرج ما علم كونه عن حدس غير قريب من الحس وبقى الباقي او يقال بان الخارج وان كان الاخبار عن الحدس

(١) قد يقال بإمكان الاستدلال ببناء العقلاء، فانه على اتباع خبر الثقة من غير تفتيش عن كونه من حس او حدس؛ وفيه عدم احراز ذلك البناء منهم، ولعل عدم تفتيشهم من جهة وثوقهم باستناد الخبر إقماً الى حس نفس المخبر به او آثاره ولوازمه «منه، قدس سره».

البعيد عن الحس واقعاً لكن لما كان المخصص منفصلاً بعد استقرار ظهور العام في وجوب العمل بكل ما يخبر به العادل سواء كان عن حدس او عن حس فاللازم التمسك بحكم العام فيما لم يعلم دخوله تحت عنوان المخصص هذا.

وفيه منع المفهوم للآية كما ستعرف، ومنع ظهوره في الاعم من الاخبار عن حدس بعيد عن الحس، فان مقتضى التعليل في ذيل الآية هو وجوب الاعتناء باحتمال الندم المستند الى فسق المخبر، ومن المعلوم انه ليس الا من جهة قوة احتمال تعمد الكذب بخلاف العادل، وكذا منع كون الخارج من تحته ما يعلم انه عن حدس بعيد، ومنع جواز التمسك بعموم العام في صورة الشك في وجود المخصص الذي علم عنوانه مفصلاً، نعم يجوز التمسك في المخصص المنفصل لو كان مجملاً مردداً بين الاقل والاكثر، مع اشكال فيه ايضاً مربيانه في بحث العام والخاص.

ويمكن ان يقال في تقريب حجية الاجماع المنقول: ان جهة الشك في عدم مطابقته للواقع تنحصر في امور: احدها احتمال تعمد الكذب، والثاني احتمال خطائه في الحدس، والخطاء الذي يحتمل في حقه اما من جهة استكشاف فتوى جماعة اخبر بفتواهم، كما اذا استكشف فتوى جماعة في مسألة فرعية من جهة اتفاقهم على الاصل الذي ينطبق عليها بمقتضى اجتهاد الناقل، واما من جهة الكشف عن رأى الامام عليه السلام بواسطة قول جماعة لا ينبغي عادة حصول العلم بقولهم.

فان كان الشك من جهة الاول فادلة حجية خبر العادل - وان قلنا باختصاص مفادها في الغاء احتمال الكذب - ترفع هذا الشك.

وان كان من جهة الثاني فالظاهر من قول الناقل: ان المسألة اجماعية، تحصيل الاجماع في خصوص تلك المسألة، وهذا الظاهر حجة ترفع ذلك الشك.

وان كان من جهة انه استكشف رأى الامام عليه السلام من سبب غير عادى فظاهر حاله يرفع هذا الشك، نعم لو تبين منه في موارد ان دعويه الاجماع

كانت مستندة الى الاجماع على القاعدة او مستندة الى اتفاق جماعة ليس اتفاقهم سبباً عادياً لاستكشاف رأى الامام عليه السّلام فلا يجوز الركون الى نقله، واما ما لم يعلم حاله فادلة حجية قول العادل بضميمة ظاهر لفظه وظاهر حاله تنتج وجوب الاخذ بالاجماع الذي نقله.

وفيه بعد تسليم بقاء ظهور كلام ناقل الاجماع في الاتفاق على الفرع انه لا يبعد حصول العلم للناقل بواسطة اتفاق جماعة وعدم حصوله لنا، ولا يلزم في الصورة المفروضة ان يكون حصول علمه بسبب غير عادى حتى يكون على خلاف مقتضى الاصل العقلائى، لامكان ان يكون ذلك منه من جهة حسن ظنه بتلك الطائفة لم يكن ذلك للمنقول اليه.

فتحصل من جميع ما ذكرنا عدم الدليل على حجية الاجماع المنقول بالخصوص الا اذا كان الاجماع المنقول بحيث لو اطلعنا عليه علما حصل لنا العلم او كان بحيث لو وضمنا اليه الامارات الموجودة عندنا حصل لنا العلم.

تتميم

قد يقال: بناء على ان مفهوم الآية ليس متعرضاً الاحثية الغاء احتمال تعمد الكذب لا ينفعنا في الاخذ بخبر العادل حتى في المحسوسات اذا احتملنا كون الحجية الفعلية منوطة بشرط آخر، اذ هى على التقدير المذكور ليست متعرضة للحجية الفعلية حتى يدفع ذلك الشرط المحتمل باطلاقها.

والجواب انه بعد الفراغ عن احتمال تعمد الكذب ليس المانع من حمل مفاد قول القائل على الواقع الا احتمال الخطاء في الحس، ومقتضى الاصل عند العقلاء عدمه، فاذا انضم ذلك الحكم المستفاد من الشرع الى تلك القاعدة المتفق عليها عند العقلاء فلا يعقل بقاء التحير، نعم يمكن عدم كون الخبر بعد فرض الغاء احتمال الكذب حجة فعلية الا مع شرط زائد كالتعدد ونحوه، لكن ان ثبت ذلك بالدليل فيرجع الى عدم امضاء الشارع ذلك الاصل المحفوظ عند

العقلاء الا مع وجود ذلك الشرط، وما لم يدل دليل على ذلك فقتضى القاعدة العمل بالاصل المرتكز في اذهان العقلاء، ومن هنا يظهر ان عدم قبول شهادة الفاسق حتى مع العلم بعدم تعمد الكذب ليس منافياً لما ادعينا، اذ اشتراط العدالة في الشهادة ثبت من الشرع، لا من جهة احتمال تعمد الكذب في الفاسق، وبعد ثبوت ذلك نستكشف عدم امضاء الشارع ذلك الاصل العقلائي في مورد شهادة الفاسق.

ويمكن ان يقال ايضاً بان ممانعية الفسق في باب الشهادة او اشتراط العدالة ليست راجعة إلى عدم امضاء الاصل المذكور، فلو شهد الفاسق وعلمنا بعدم تعمد الكذب علمنا بالاصل المذكور في احراز الواقع، لكن الموضوع لحكم الواقع في باب دفع الخصومات ليس مجرد احراز الواقع باى طريق، بل هو خصوص البيئة العادلة، فلا تنافي بين احراز الواقع وعدم جواز الحكم على طبقه فليتدبر.

و مما قلنا في الاجماع المنقول يظهر الكلام في التواتر المنقول^(١)، ان اردنا

(١) الحق في المقام عدم المقايسة بالاجماع المنقول، بناء على المشهور في تعريف التواتر، من عدم تقوم مفهومه بمحصول العلم للسامع فعلاً، وتقومه بكون الكثرة في المخبرين بحد يفيد العلم عادة، إذ بناء على هذا يكون له واقع محفوظ كالأمر الخارجية مثل الخمر، فلا يصح مقايسته بمثل الاجماع الذي هو-بناء على مذاق المتأخرين من علمائنا- متقوم بمحصول القطع برأى المعصوم حدساً، ولو من قول اثنين او ثلاثة مثلاً، فلا واقع له محفوظ، فلو فرض أن التواتر ايضاً عبارة عن كون الخبر بحيث يفيد العلم للسامع فعلاً ولو من قول واحد او اثنين او ثلاثة صح التقسيم المذكور في المتن، من فرض الاثر تارة للواقع واخرى لنفس التواتر، إما في الجملة، وإما عند هذا الشخص، وأنه في الاول يدور ترتيبه مدار كون ما أخبر به من الاخبار مفيداً لقطع السامع، إما مستقلاً اومع ضم ما عنده من الاخبار او القرائن، فان كان كذلك يرتب والا فلا، وفي الثاني يرتب مطلقاً، وفي الثالث لا يرتب، للقطع بانتفاء العلم للمنقول اليه.

وأما بناء على المشهور فلا يصح هذا التقسيم، بل لا اشكال في ترتيب آثار الواقع للملازمة العادية بالفرض بين ما أخبر به العادل وبين الواقع، فيجب على الوسواسي الخارج

اثبات الواقع الذي ادعى الناقل تواتر الاخبار عليه، واما ان اردنا ترتيب آثار نفس التواتر فان كان الاثر مرتباً على التواتر في الجملة ولو عند واحد فيؤخذ به بلا اشكال، لان احتمال عدم تحقق التواتر عنده ملغى بحكم الادلة الدالة على وجوب الغناء احتمال الكذب عمداً، وان كان مرتباً على التواتر عند المنقول اليه فلا يؤخذ به - وان كان المنقول اخبار عدة لو اطلع عليه المنقول اليه تحقق له العلم - لان المفروض عدم تحقق العلم للمنقول اليه بواسطة اخبار تلك العدة، فالتواتر عنده منتف قطعاً، وبعبارة اخرى حصول العلم باخبار جماعة ليس كالامور الواقعية حتى يثبت باخبار العادل، كالكرية والقلة للماء وامثال ذلك، بل يختلف باختلاف الموارد والاشخاص، فمن حصل له العلم باخبار جماعة تحقق له التواتر واقعاً دون من لم يحصل له العلم وحينئذٍ فاخبار العادل بتحقيق التواتر لما لم يوجب حصول العلم فعلاً للمنقول اليه لم يتحقق له موضوع الحكم وهو التواتر عنده.

[في الشهرة]

و من الظنون التي ادعى حجيتها بالخصوص الظن الحاصل من فتوى

عن المعتاد ايضاً ترتيب الاثر باخبار العادل بالعدد المذكور، كما يجب عليه عند تحصيله بنفسه ذلك العدد، وليس تشخيص مصداق التواتر ايضاً امرأ محتاجاً الى اعمال النظر بل هو كالامور الحسية ماخوذ من مبادئها، واما آثار نفس التواتر فلا اشكال في ترتيب ما كان مرتباً عليه بدون اخذ العلم في موضوعه، وكذا فيما اخذ فيه العلم طريقاً، كما لا اشكال في عدم ترتيب اثر ما اخذ فيه صفة.

كما انه لو فرض تقوّم التواتر بحصول العلم التعليقي للسامع، بمعنى كونه بحيث لو وصل اليه لعلم فيجري فيه من حيث آثار الواقع تفصيل الاجماع المنقول، ومن حيث آثار نفس التواتر يرتب ما كان مرتباً عليه في الجملة وما كان مرتباً على التواتر عنده ايضاً لو احرز كونه بحيث يحصل العلم له لو وصل اليه ولو فرض اخذ العلم المذكور صفة ايضاً. كما هو واضح «منه، قدس سره».

المشهور.

وما يمكن (١) ان يستدل به عليها امران:

احدهما: الادلة الدالة على حجية خبر الواحد، اما بدلالتها على ذلك لمفهوم الموافقة كما قد يتوهم، بدعوى ظهورها في ان اعتباره ليس من باب الخصوصية بل هو من باب الكشف عن الواقع، فتدل على اعتبار ما كان كشفه اتم منه، واما من جهة تنقيح المناط بعد استفادته من تلك الادلة.

والخدشة في كليهما واضحة، اما الاول فلان ما يكون من باب مفهوم الموافقة يعتبر فيه دلالة اللفظ عليه عرفاً، بحيث يكون مسوقاً لافادة المفهوم، كدلالة قوله تعالى «ولا تقل لهما اف» (٢) على حرمة الضرب، لان المعلوم من هذه القضية انها سيقت لافادة حرمة الايذاء، وانما ذكر الفرد الخفي فيها لافادة ان الايذاء باى مرتبة كان محرّم، ولا اشكال في ان العرف لا يفهم من القضية الدالة على حجية الخبر الواحد انها سيقت لبيان اعتبار مطلق الظن، واما الثاني

(١) قد يقال بامكان استفادة حجية الشهرة من آية التّبأ بملاحظة التعليل المذكور فيها، بناء على ثبوت المفهوم لها، اذ استفاد حينئذ بقريته المقابلة كون الحكم في نّبأ العادل بالحجّة معللاً بعدم المعرضية للخطأ بمقدار نّبأ الفاسق، ويستفاد من هذا أن ما كان عدم معرضيته للخطأ أقوى حجة بطريق اولى، ولا باس بتسمية ذلك بمفهوم الموافقة.

وفيه بعد الغض عما في تسميته بمفهوم الموافقة - كما ذكر في المتن - أنه ليس المراد بالجهالة معناها اللغوي، وهو عدم العلم، كيف؟ والا يلزم عدم جريان البرائة في الشبهات البدوية، بل المراد معناها العرفي، وهو الخروج عن طريقة العقلاء، فمفهوم الآية - على القول به - عدم وجوب التبين في نّبأ العادل، لاجل عدم كون العمل به سفاهة بل كونه عملاً بالحجة وعقلاً، لا بمعنى الحجية الشرعية، اذ الظاهر من تعليل الحكم بشيء ثبوته مع قطع النظر عن الحكم، بل بمعنى الحجية العقلانية، ففي الحقيقة يكون عدم وجوب التبين معللاً بالحجية العقلانية، ومن المعلوم انتفائها في الشهرة الفتوائية التي مبناها على الحدس «منه، قدس سرّه».

(٢) سورة الاسراء: الآية ٢٣.

فلانه ان اراد تنقيح المناط الظني فلا يفيد، لعدم الدليل على اعتبار هذا الظن، وان اراد تنقيح المناط القطعي فأتى لاحد القطع بذلك، فان ظهور الادلة في كون اعتبار الخبر من باب الطريقة مسلّم، ولكن ليست الطريقة عبارة عن مجرد حصول الظن، بل هي مطابقة مورده غالباً مع الواقع، بحيث يكون مواقع التخلف في غاية الندرة، وما لم يكن كذلك ولو احتمالاً لا يحصل لنا القطع بتحقق المناط، فلا يجوز لنا الحكم باعتبار كل ظن حصل لنا بمجرد جعل الشارع خبر العادل حجة وان كان ذلك الظن اقوى من الظن الحاصل من الخبر، لامكان التخلف في الكل او الغالب، ولو فرضنا العلم بمطابقته غالباً فلا نعلم حصول تلك المرتبة من الغلبة التي رآها الشارع في الخبر. هذا.

الامر الثاني: بعض الاخبار الواردة في تعارض الخبرين الدال على الاخذ بالشهرة كقوله عليه السّلام «خذ بما اشتهر بين اصحابك»^(١) بدعوى ان المورد وان كان مما تعارض فيه الخبران لكن العبرة بعموم الجواب لا بخصوص المورد. وفيه ان الموصول عبارة عن الخبر لا كل شيء، وهو واضح، وان سلمنا عمومها فالاشتهار عبارة عن الوضوح لا الشهرة في الاصطلاح، وان سلمنا فغاية الامر كون الشهرة مرجحة، ولا تلازم بين المرجحية والحجية مستقلة.

[في الخبر الواحد]

ومما قام الدليل على اعتباره بالخصوص في الجملة الخبر الواحد. واعلم ان اثبات الحكم الشرعي من الالفاظ المنقولة عن المعصومين عليهم السّلام بعد الفراغ عن امور متعلقة بعلم الكلام يتوقف على امور اربعة: احدها احراز ان هذه الالفاظ صادرة عنهم عليهم السّلام، والثاني احراز ان صدورهما انما كان لاجل افادة الحكم الواقعي لا للخوف والتقية او مصالح

(١) مستدرک الوسائل: ج ٣، الباب ٩ من ابواب صفات القاضي، الحديث ٢.

اخر اقتضت اظهار الحكم على خلاف ما هو ثابت في الواقع، والثالث احراز ظواهر الالفاظ وتشخيص ما هو المتفاهم منها عرفاً، والرابع احراز ان الظواهر منها مرادة للمتكلم، وهذا البحث انعقد للاول من هذه الامور، والثلاثة الاخيرة بين ما يكون مفروغاً عنه وما يكون محلاً للنظر.

ثم لا يخفى ان موضوع النزاع في هذا المبحث ليس الا في الخبر الواحد، اذ ليس النزاع هنا الا في حجيته وعدمها، فلا وجه لجعل الموضوع هو السنة الواقعية وجعل النزاع في ثبوته بالخبر الواحد تحفظاً لموضوع علم الاصول، لان الالتزام بكون الموضوع في هذا العلم هو الادلة الاربعة ليس له ملزم، وقد اشبعنا الكلام في ميزان علم الاصول والفقه في اول الكتاب.

وكيف كان فاستدل المانع بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم، ومنها التعليل المذكور في ذيل آية النبأ، والروايات الدالة على عدم قبول الخبر المخالف للكتاب، ورد ما لم يوافقه، وانه باطل زخرف، والاجماع المحكى من السيد، بل المحكى عنه انه بمنزلة القياس في كون تركه معروفاً لدى الاصحاب.

و الجواب اما عن الآيات فبانها بعد تسليم دلالتها عمومات قابلة للتخصيص، وبعد دلالة الدليل على حجية الخبر تخصص به، بل الدليل الدال على حجية الخبر حاكم على تلك العمومات، لان لسان تلك الادلة جعل مفاد الخبر بمنزلة الواقع.

واما عن التعليل المذكور في آية النبأ فيأتي عند ذكرها ان شاء الله.

واما عن الاخبار فبانها بين طوائف:

منها ما يدل على عدم جواز العمل بالخبر الواحد عند التعارض، وهذه الطائفة - مع انها اخبار آحاد لا يجوز التمسك بها لعدم حجية الخبر الواحد - لا تثبت المنع عن العمل مطلقاً.

ومنها ما يدل على وجوب العرض على الكتاب، وهو بين طائفتين: احديهما ما يدل على طرح الخبر الذي يخالف الكتاب، والثانية ما يدل على طرح الخبر

الذي لا يوافق الكتاب، وهذه الاخبار وان حصل فيها التواتر في الجملة لكن لا يثبت بها الا وجوب طرح ما يخالف الكتاب، ولا تدل على السلب الكلي، اما بناء على ان المراد من عدم الموافقة خصوص المخالفة كما هو الظاهر من هذا اللفظ عرفاً فواضح، واما على ظهوره في الاعم كما هو مدلوله اللغوي فلعدم ثبوت التواتر في خصوص الطائفة المشتملة على طرح غير الموافق منها، بل التواتر المدعى هنا هو التواتر الاجمالي بمعنى العلم بصدور البعض في مجموع الطائفتين، فاللازم الأخذ بالاصح مضموناً، لانه المتيقن على اى حال، ثم ان المراد بالمخالفة لا يجوز ان يكون على نحو العموم والخصوص والاطلاق والتقييد لشيوع مثل هذه في الاخبار الصادرة عنهم عليهم السلام والتزام التخصيص في تلك الموارد شنيع جداً، لا لكثرتها، بل لان الاخبار الدالة على رد الخبر المخالف للكتاب وكونه باطلاً وزخرفاً مما يأبى عن التخصيص كما لا يخفى، فلا بد من حمل المخالفة على المخالفة على نحو التباين، والقول بعدم صدور ما يباين الكتاب من الجاعلين مدفوع بان هذا الاستبعاد انما يصح فيما اذا نقلت تلك الاخبار المباينة للكتاب عن الائمة عليهم السلام لا فيما اذا كان على نحو الدس في كتب الاصحاب «رضوان الله عليهم».

و اما الاجماع فالحاصل منه غير ثابت، والمنقول غير مفيد، مع انه معارض بالمثل وموهون بذهاب المعظم الى الخلاف.

حجة المجوزين الادلة الاربعة

اما الكتاب

فقد استدلوا بآيات:

منها آية النبأ قال الله تبارك و تعالى: «ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية» (١) تقرب الاستدلال من وجوه: احدها التمسك بمفهوم الشرط اندال على

عدم وجوب التبين عند مجيء غير الفاسق بالخبر، والثاني التمسك بمفهوم الوصف حيث علق سبحانه الحكم على خبر الفاسق، والثالث التمسك بالمناسبة العرفية بين الفسق والتبين بحيث يظهر عند العرف ان وجه الاتيان به في الكلام كونه علة، وبعد فرض كونه علة لا يمكن كون الخبر بذاته علة والا لزم استناد المعلول اليه لكونه اسبق مرتبة، هذا.

وفي الكل نظر: اما في الاخيرتين فلاحتمال ان يكون ذكر الوصف في الآية لمجرد التنبيه. على فسق الوليد، ولكن الانصاف بعد هذا الاحتمال لان العرف يفهم من هذه القضية مناسبة بين التبين والفسق والحق ان يقال: ان المناسبة وان كانت محققة لكن لا يفهم من القضية ان وجه وجوب التبين في خبر الفاسق هذا الوصف بنفسه او من جهة كونه ملازماً لعدم حصول العلم غالباً^(١)، فحينئذ يتردد العلة بين امرين: احدهما وصف الفسق والثاني عدم

(١) الانصاف انه كما ان كون الفاسق في الآية اشارة الى فسق وليد بعيد، كذلك كونه كناية عن عدم حصول العلم، كما ان موضوعيته في مقابل العدالة - بمعنى اجتناب الكبائر عن ملكة، بملاحظة عدم الحجية الشرعية - مناف للتعليل بالجهالة الظاهر في ثبوت هذه العلة مع قطع النظر عن الحكم، بل الظاهر موضوعيته في مقابل العدالة، بمعنى اجتناب خصوص الكذب عن ملكة، بملاحظة عدم الحجية العقلانية، ولازم ذلك كون خبر العدل الواحد بالمعنى المذكور موضوعاً للحجية العقلانية في الجملة، اذ المفروض عدم الاستناد في فهم ذلك الى مفهوم الشرط او الوصف حتى يثبت الايجاب الكلي، وانما الاستناد الى التعليل بالعرضي، وغاية ما يثبت به الايجاب الجزئي.

و حينئذ فنقول: القدر المتيقن من بناء العقلاء هو العمل بخبر العدل الواحد المذكور في صورة كون احتمال جريه على خلاف سجيته وعادته في هذا الاخبار الشخصي موهوماً، فلا يعتنون بهذا الاحتمال ولو فرض رجحانه من طريق غير حجة، واما صورة كون الاحتمال المذكور غير بعيد عندهم فهل يعملون باصالة جريه على عادته وبقاء عدالته اولاً؟ فحل للشك، ويمكن حينئذ اثبات عدالته وبقاء جريه على ملكته بالاستصحاب الشرعي، وعلى هذا يصير حجية خبر العدل الواحد بالمعنى المذكور مطلقاً على طبق القاعدة، لا يخرج عنها الا

حصول العلم، ولازم الاول حجية خبر العادل، ولازم الثاني اشتراك خبر العادل الغير المفيد للعلم مع خبر الفاسق كذلك في عدم الحجية.

و اما في الاول فلان الجزاء ليس الا التبين في خبر الفاسق ولا يمكن تحققه الا بعد مجيء الفاسق بالنبأ، فالشرط مسوق لبيان تحقق الموضوع كما في قولك: اذا ركب الامير فخذركابه، واذا رزقت ولداً فاختنه، والحاصل ان القضايا الشرطية التي تدل على المفهوم يشترط فيها ان تكون مشتملة على موضوع وشرط خارج عنه لتدل اداة الشرط على كون الحكم المستفاد من تلك القضية دائراً مدار ذلك الشرط، واما فيمالم يعقل تحقق الجزاء عند عدم الشرط لعدم تحقق موضوعه، فعدمه حينئذٍ عقلي ليس من مفاد القضية، ولا ينفع في المقام هذا العدم العقلي، لان المطلوب عدم وجوب التبين في خبر العادل لا عدم وجوب التبين في خبر الفاسق في صورة عدم تحققه.

لا يقال: ان كلمة ان واخواتها وان كانت موضوعة بالوضع اللغوي او العرفي للدلالة على ثبوت الحكم للموضوع عند وجود الشرط وعدمه له عند عدمه، لكن لما لم يمكن ارادة هذا المعنى في المقام لعدم وجود شرط خارج عن الموضوع يجب حمل القضية على عليّة الموضوع لسنخ الحكم المستفاد من المحمول، حفظاً لبعض مراتب ظهور تلك الادوات، وبعبارة اخرى ان سنخ المفهوم هنا سنخ مفهوم الوصف واللقب ان قلنا به، غاية الامر ان القول به فيها خلاف التحقيق، لعدم ما يدل عليه، ولكن نقول به هنا لمكان اداة الشرط.

لانا نقول: ليس حمل الكلام على هذا المعنى حفظاً لظهور اداة الشرط في الجملة، لعدم دلالتها الا على العنية المنحصرة للشرط للحكم المتعلق بالموضوع في

بالدليل، ولو فرض وجود الدليل على خلافها في مورد فيستكشف منه إما التصرف في أصالة عدم الخطأ في الحس، أو في اصل عدم تعمد الكذب، أو يكون في موضوع حكم آخر غير اثر الواقع «منه، قدس سره».

القضية اللازم منها ارتفاعه عند عدمه عن ذلك الموضوع.
لا يقال: ان الموضوع في القضية ليس نبأ الفاسق حتى يلزم انتفائه بانتفاء الشرط، بل الموضوع هو النبأ، ومجىء الفاسق به شرط خارج عنه، فتدل الآية على وجوب التبين في النبأ على تقدير مجىء الفاسق به وعدمه على تقدير عدمه. لاننا نقول: ان كان المراد كون الموضوع هو طبيعة النبأ المقسم لنبأ العادل والفاسق فاللازم على تقدير تحقق الشرط وجوب التبين في طبيعة النبأ وان كانت متحققة في ضمن خبر العادل، وان كان المراد كون الموضوع هو النبأ الموجود الخارجي فيجب ان يكون التعبير باداة الشرط باعتبار التريديد لان النبأ الخارجي ليس قابلاً لامرين، فعلى هذا ينبغي ان يعبر بما يدل على المضي لا الاستقبال^(١). هذا.

وهنا اشكالات آخر

اوردت على دلالة الآية على حجية خبر العادل كلها قابل للدفع.

(١) توضيح المقام ان الموضوع في القضية الشرطية التي لها مفهوم وان كان يكتسب من ناحية الشرط تضييقاً قهرياً لكنه مع ذلك باق على وحدته، والشرط ليس بمفرد له، فيكون تعيينه محظوظاً في طرف المفهوم، وهذا كما اذا كان الموضوع شخصاً، كان جائك زيد فاكرمه، او طبيعة مع ترتب حكم الجزاء على غيرها، كان جائك الانسان فتصدق بدرهم، وأما اذا فرضنا ان الشرط مفرد للموضوع وجاعل له فردين بملاحظة الاتصاف به وعدمه ثم حكم الجزاء مرتب على الفرد المتصف كما في «ان جائك الانسان فاكرمه» حيث ليس المقصود انه عند تحقق مجيىء واحد من افراد الانسان يجب اكرامه ولو فرض تحققه في ضمن الفرد الغير الجائي، بل المقصود اكرام خصوص الفرد الجائي، فحينئذ لا يكون الموضوع بعينه محظوظاً في جانب الجزاء، بل يكون الشرط مسوقاً لتحقيقه، فلم يتحقق شرط اخذ المفهوم، وحينئذ فنقول ان الموضوع في الآية الشريفة ان جعلناه النبأ الشخصي فالشرط وان كان غير مفرد له، لكن لا يناسبه التعبير بالاستقبال، وان جعلناه طبيعة النبأ ناسبه التعبير بالاستقبال لكن الشرط حينئذ مفرد فلم يتحقق شرط المفهوم. «منه، قدس سره».

منها ان العبرة في القضية المعللة ملاحظة تلك العلة عموماً وخصوصاً فقد يعمم العلة وان كان المذكور في اصل القضية خاصاً، وقد تخصص وان كان المذكور عاماً، وقد تكون معممة من وجه ومخصصة من وجه، كما في قولك «كل الرمان لانه حامض» حيث انه يتعدى منه الى كل حامض ويخصص الرمان بالحامض، اذا تمهد هذا فنقول: ان صدر الآية وان كان دالاً على حجية خبر العادل بالمفهوم الا ان التعليل يدل على وجوب التبين في كل خبر غير مفيد للعلم، فتكون القضية بعد ملاحظة التعليل في قوة ان يقال: ان جائكم خبر لا يعلم صدقه وكذبه فتبينوا فيه.

لا يقال: ان مقتضى التعليل حكم عام نظير ساير العمومات الدالة على عدم جواز العمل بغير العلم، فلو فرض للآية مفهوم يجب ان يخص العموم المستفاد من التعليل به، كما يخص به ساير العمومات.

لانا نقول: تقديم الخاص على العام انما يكون فيما لو دار الامر بين طرح الدليل الخاص راساً وبين طرح عموم العام، ولا اشكال في ان الثاني متعين لانه جمع بين الدليلين، وليس ما نحن فيه من هذا القبيل، لان ما يترتب على اخذ عموم العلة ليس الا طرح المفهوم وهو بعض مدلول القضية، كما ان ما يترتب على اخذ المفهوم ليس الا طرح العموم، فالتعارض بين ظهور القضية الشرطية في المفهوم وظهور التعليل في العموم، ولا شك ان التعليل اظهر في العموم من دلالة القضية على المفهوم، فيكون التعليل لا ظهرته قرينة صارفة عن انعقاد ظهور القضية في المفهوم، نعم لو وقع التعارض بين مفهوم الآية وعام آخر يكون دلالة على العموم اضعف من دلالة القضية الشرطية في العلية المنحصرة يخص ذلك العام بها، كما هو الحال في معارضتها مع ساير العمومات الدالة على عدم جواز العمل بغير العلم.

و الجواب عن الاشكال ان التعليل لا يدل على عدم جواز الاقدام بغير العلم مطلقاً بل يدل على عدم الجواز فيما اذا كان الاقدام في معرض حصول الندامة،

واحتماله منحصر فيما لم يكن الاقدام عن حجة، فلو دلت الآية بمفهومها على حجية خبر العادل فلا يحتمل ان يكون الاقدام على العمل به مؤدياً الى الندم، فلا منافاة بين التعليل ومفهوم الآية اصلاً.

ومنها ان الآية لو دلت على حجية خبر العادل نُدلت على حجية خبر السيد في نقله الاجماع على عدم حجية الخبر الواحد، ولازم ذلك عدم حجية الخبر اصلاً، توضيح ذلك ان حجية خبر العادل مما يلزم من وجوده عدمه وكل ما كان كذلك فهو محال، فحجية خبر العادل محال، اما الكبرى فواضحة، واما الصغرى فلانه لو كان حجة لكان خبر السيد بعدم حجية الخبر الواحد ايضاً حجة، لكونه خبراً صادراً من العادل، ولو كان هذا حجة لزم عدم حجية اخبار الآحاد مطلقاً.

و اما ما اجيب عنه بان خبر السيد غير قابل للحجية، لان حجيته مستلزمة لعدمها، فغير سديد، لان عدم قابليته للحجية انما يكون باعتبار شموله لنفسه، واما بالنسبة الى ساير مداليله فقابل للحجية فحينئذ نقول يمكن ان يلتزم بالتفكيك ويقال: ان خبر السيد بالنسبة الى نفسه ليس بحجة، وبالنسبة الى ساير مداليله موضوع لدليل الحجية، فيقع التعارض بينه وبين ساير الافراد في حكم العام.

فالاولى في الجواب ان يقال: ان اخبار السيد لكونه نقلاً للاجماع لا يشمله ادلة حجية الخبر، كما عرفت سابقاً، وعلى فرض شمول الادلة الامر ههنا دائر بين خروج هذا الفرد من العام وخروج باقي الافراد، ولا شك في ان الاول متعين، لان الثاني مستلزم لحمل الكلام على اللغز والمعنى، اذ في مقام ارادة عدم حجية خبر العادل القاء الكلام الدال على حجيته مما لا ينبغي صدوره من المتكلم الحكيم.

قال شيخنا المحقق الخراساني «دام بقاءه» في تعليقاته على ما يظهر من عبارته: انه من الجائز ان يكون خبر العادل حجة من زمن صدور الآية الى زمن صدور هذا الخبر من السيد «قدس سره» وبعده يكون هذا الخبر حجة فقط، فيكون

شمول العام لخبر السيد مفيداً لانتهاه الحكم في هذا الزمان، وليس هذا بمستهنج. ثم قال «دام بقاءه» ما محصله: ان حجية خبر العادل في زمان صدور الآية دون زماننا وان كانت خلاف الاجماع، فانا نعلم بالاجماع ان الخبر لو كان حجة للاهلين لكان حجة للآخرين، الا انه لا بأس في مقام الاخذ بظاهر العموم ان يأخذ الاولون بمقتضاه من حجية الخبر ونأخذ نحن ايضاً بمقتضاه من عدم حجيته، هذا ملخص ما افاده «دام بقاءه» (١).

وفيه او لا ما عرفت ان بشاعة الكلام على تقدير شموله لخبر السيد ليست من جهة خروج تمام الافراد سوى فرد واحد، حتى يدفع بما افاده، بل من جهة التعبير بالحجية في مقام ارادة عدمها، وهذا لا يدفع بما افاده.

وثانياً انه بعد تسليم الاجماع المذكور امر القضية داير بين امور كلها باطلة الارادة باقى الافراد وعدم ارادة خبر السيد، لان المتكلم بهذه القضية إما لم يرد حجية خبر العادل اصلاً، وهو خلاف الفرض، وإما اراد حجية كل الاخبار حتى خبر السيد، وهو باطل ايضاً، للزوم التناقض، وإما اراد حجية كل الاخبار الى زمان صدور الخبر من السيد وعدمها بعده، وهو باطل ايضاً، لانه خلاف الاجماع، وإما اراد حجية خصوص خير السيد من بين الاخبار الآحاد، وهو باطل ايضاً، لانه مستهنج، وإما اراد حجية باقى الاخبار غير خبر السيد، وهو المطلوب.

ومنها ان الآية لا تشمل الاخبار مع الواسطة، ومحصل هذا الاشكال من وجهين: احدهما انه اذا قال الشيخ «قدس سره»: «حدثني المفيد، قال: حدثني الصدوق مثلاً، فخير المفيد لا يثبت لنا الا بدليل حجية قول الشيخ، وكيف يصح ان يجعل خبر المفيد الذي تحقق تعبداً بواسطة قول الشارع: «صدق خبر العادل» موضوعاً لهذا الحكم، فهذه من قبيل شمول قول القائل: «كل خبرى

«صادق» لهذا الخبر الذي اخبر به فعلاً، غاية الامر قضية «كل خبرى صادق» توجد فرداً حقيقياً للخبر، بخلاف «صدق العادل» فانه يوجد فرداً تعبيرياً له. وثانيهما ان قول الشارع «صدق العادل» ليس الا بملاحظة ترتيب الاثر، ولا اثر لخبر المفيد المخبر بقول الشيخ الا وجوب التصديق، فيلزم ان يكون قضية «صدق العادل» ناظرة الى نفسها، وهو محال.

وعند التحقيق الاشكال الاول راجع الى الثاني، لان ايجاد قضية «صدق العادل» الفرد التعبدى ليس معناه الا ايجاب ترتيب الاثر، ولو اجبنا عنه فرغنا من الاشكالين.

والجواب ان وجوب تصديق العادل فيما اخبره ليس من قبيل الحكم المجعول للشك تعبيراً، بل مفاد الحكم هنا جعل الخبر من حيث انه مفيد للظن النوعى طريقاً الى الواقع، فعلى هذا لو اخبر العادل بشيء يكون ملازماً لشيء له اثر شرعاً إما عادة او عقلاً او بحسب العلم نأخذ به ونرتب على لازم الخبر به الاثر الشرعى المرتب عليه، والسرفى ذلك ان الطريق الى احد المتلازمين طريق الى الآخر، وان لم يكن الخبر ملتفتاً بالملازمة، فحينئذ نقول: يكفى في حجية خبر العادل انتهائه الى اثر شرعى.

لا يقال: ان ما ذكرت انما يصح فيما اذا كان بين المخبر به وشيء آخر ملازمة عادية او عقلية، وليس بين المخبر به فيما نحن فيه اعنى حديث المفيد وصدقه ملازمة لاعادية ولا عقلية، فالانتقال من خبر المفيد المخبر بقول الشيخ الى تحقق مضمونه لا يجوز الا ببركة قول الشارع «صدق العادل» فيجب ان يكون هذا الحكم باعتبار تعلقه بخبر الشيخ ناظراً الى نفسه.

لانا نقول: ان الملازمة و ان لم تكن عقلية ولا عادية ولكن يكفى ثبوت الملازمة الجعلية، بمعنى ان الشارع جعل الملازمة النوعية الواقعية بين اخبار العادل وتحقيق المخبره بمنزلة الملازمة القطعية، ولا تكون قضية «صدق العادل» ناظرة الى هذه الملازمة كما لا تكون ناظرة الى الملازمة العقلية والعادية، بل يكفى في

ثبوت هذا الحكم ثبوت الملازمة في نفس الامر حتى تكون منتجة للحكم الشرعي العملي، وان شئت قلت: كما ان الطريق الى الحكم الشرعي العملي ابتداءً طريق اليه ويشمله ادلة الحجية كذلك الطريق الى طريق الحكم الشرعي ايضاً طريق اليه، فيشملة دليل الحجية فافهم وتدبر. هذا.

مضافاً الى ان قضية «صدق العادل» بعد القطع بعدم كون المراد منها التصديق القلبي يجب ان تحمل على ايجاب العمل في الخارج، وليس لقول المفيد المخبر بقول الشيخ اثر عملي اصلاً ولو بعد ملاحظة كونه موضوعاً لوجوب التصديق، لان التصديق ليس اثرًا عملياً في نفسه بعد ما لم يكن المراد التصديق القلبي، والاثر العملي منحصر فيما ينتهي اليه هذه الاخبار، وهو قول الامام عليه السلام «يجب الصلوة» مثلاً فيجب ان يكون قضية «صدق العادل» عند تعلقها بقول الشيخ ناظرة الى ذلك الاثر، وهو لا يصح الا بملاحظة ما ذكرنا، وبعبارة اخرى اوضح: احتمال عدم وجوب الصلوة في المثال المذكور مستند الى احتمال كذب احد العدول المذكورة في السلسلة، فعنى الغاء احتمال كذب العادل يرجع الى ايجاب العمل بما انتهى اليه قول الرواة العدول.

ومن الآيات التي استدل بها على حجية الخبر آية النفر، قال الله تعالى: فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون^(١) تقريب الاستدلال بوجوه اربعة:

احدها: استظهار رجحان الحذر من لفظة لعل، إما بانسلاخها عن معناها. الحقيقي، وهو الترجي الواقعي، وحملها على مطلق الطلب، او مع ابقائها على حقيقتها، على ما هو التحقيق، بكون معناها هو الترجي الايقاعي، ولا ينافي ذلك صدورها ممن هو عالم بحقيقة الامر، ثم القول بالوجوب من باب الملازمة العقلية بين رجحان الحذر ووجوبه، لما افاده صاحب المعالم، من ان مقتضي

للحذر إما ان يكون موجوداً، فيجب، واما لا يكون موجوداً، فلا يحسن.
 الثاني: استظهار رجحان الحذر مما ذكر، مع القول بوجوبه من جهة الاجماع
 على عدم كون العمل بالخبر الواحد مستحباً، لان العلماء بين من يقول بالحرمة
 ومن يقول بالوجوب، فلا قائل بالاستحباب، فاذا ثبت الرجحان ثبت الوجوب
 بالاجماع.

الثالث: استكشاف وجوب الحذر من جهة وقوعه غاية للانذار الواجب ،
 من جهة وقوعه غاية للتفقه الواجب ، من جهة وقوعه غاية للنفر الواجب بمقتضى
 كلمة لولا التحضيضية.

الرابع: استظهار وجوب الانذار مما ذكر، واستكشاف وجوب الحذر
 بالملازمة العقلية لانه لو لم يجب الحذر عقيب الانذار لزم لغوية وجوب الانذار.
 ولا يخفى عدم تمامية شيء من الوجوه:
 اما الاول، فلا مكان كون الحذر بالنسبة الى فوت المصالح الواقعية
 وارتكاب المفساد الكامنة في الاشياء.

و اما الثاني، والثالث، فلا بتنائهما على اطلاق رجحان الحذر حتى في صورة
 عدم العلم بمطابقة قول المنذر للواقع، وليس الكلام مسوقاً له، كما لا يخفى.
 و اما الرابع، فلانه يكفي في عدم اللغوية حصول العلم من جهة انذار
 المنذرين في بعض الاحيان، ووقوع الحذر بعد العلم.

فان قلت: كيف يمكن القول بوجوب الانذار على الاطلاق وعدم القول
 بوجوب الحذر كذلك، مع ان وجوب المقدمة تابع لوجوب ذبها اطلاقاً وتقيداً.
 قلت: قد يجب غير المقدمة معها، لعدم كون ما هو المقدمة ممتازاً عند
 المكلف، فيجوز ان يجب مطلق الانذار، لعدم تمييز الانذار المفيد للعلم من بين
 الانذارات، للوصول الى ما هو المقصود الاصلى هذا.

مضافاً الى احتمال ان يقال: ان الآية ليست الا في مقام افادة وجوب تعلم
 احكام الله واقعاً والانذار بها والحذر عن مخالفتها، ولا يثبت بها وجوب التعبد بما

لم يعلم انه حكم الله تعالى، كما هو محل البحث.

ثم ان شيخنا المرتضى «قدس سرّه» اورد على الاستدلال بالآية بانها اجنبية عن المقام، فان الكلام في انه هل يجب الحكم بصدور الالفاظ المنقولة عن الحجّة عليه السّلام بالخبر الواحد اولاً؟ ولا شك في ان مجرد هذا لا يوجب صدق الانذار على فعل الناقل، ولا صدق الحذر على تصديق المنقول اليه، فالانساب الاستدلال بها على حجّة فتوى الفقيه للعامى.

وفيه انه ليس حال الناقلين للاخبار الى غيرهم في الصدر الاول الاحوال الناقلين لاحكام من المجتهدين الى مقلديهم، فلو قال احد حاكياً من قول المجتهد: «اتقوا الله في شرب الخمر فانه يوجب العقاب» مثلاً، يصدق انه منذر، مع ان نظره ليس بحجّة، وكذلك حال الرواة بالنسبة الى من تنقل اليهم الاخبار من دون تفاوت اصلاً، نعم يبقى الكلام في نقل الاخبار التي ليست مشتملة على الانذار، كالاخبار الدالة على الاباحة والاستحباب والكرهية، لكن الامر فيها سهل بعد الاجماع على عدم الفرق بين افراد الاخبار.

ومما ذكرنا في هذه الآية من عدم دلالتها على وجوب أخذ قول المنذر تبعداً تعرف بطلان الاستدلال بآية الكتمان، لان جرمة الكتمان ووجوب اظهار الحق لا تلازم وجوب قبول السامع عند الشك تبعداً، كما لا يخفى.

ومن الآيات التي استدلت بها للمقام آية السؤال عن اهل الذكر، قال جل وعلا: «فاسئلو اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون»^(١) تقريب الاستدلال ما مر في السابق من الملازمة، لان ايجاب السؤال مع عدم وجوب القبول لغو.

وفيه، مضافاً الى ما مر من الجواب، انها لو دلت على حجّة الخبر لدلت على حجّة الاخبار التي وردت في ان المراد باهل الذكر هم الائمة عليهم السّلام، وعلى هذا لا دخل لها بحجّة الخبر الواحد، فصحة الاستدلال بها توجب عدم صحة

الاستدلال بها، هذا.

ومن جملة الآيات التي استدلوها بها آية الاذن قال الله تعالى: «ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين» (١) فانه تعالى قرن تصديق نبيه صلى الله عليه وآله وسلم للمؤمنين بتصديقه جل وعلا ومدحه بذلك. وفيه ان الظاهر من الآية بقرينة تعدية الايمان في الفقرة الثانية باللام أن الله تعالى مدح نبيه صلى الله عليه وآله وسلم بحسن المعاشرة مع المؤمن بقبول قوله فيما ينفعه ولا يضر غيره، لا بتصديق قول المؤمن مطلقاً، بمعنى ترتيب جميع الآثار كما هو المقصود، وهذا هو المراد من التصديق في قول الامام عليه السلام: «فان شهد عندك خمسون قسامة انه قال قولاً وقال لم اقله فصدقه وكذبهم» (٢).

واما السنة فاخبار كثيرة، الا ان صحة التمسك بها تبتنى على تواترها، إما لفظاً، وإما معنى، وإما اجمالاً، بمعنى العلم بصدور بعضها من الامام عليه السلام، والا لما امكن التمسك بها على حجية أخبار الآحاد، والاولان وان كانا مفقودين الا ان الاخير ليس قابلاً للانكار، كما لا يخفى على من لاحظ الاخبار الواردة في هذا الباب، وعلى هذا يجب الاخذ باخصها مضموناً لكونه القدر المتيقن من بينها، وحينئذ لو نهض ما هو القدر المتيقن على حجية ما عداه لوجب الاخذ به، كما ان الامر كذلك، فان في الاخبار ما هو جامع لشرايط الحجية، ويدل على حجية خبر الثقة، وعليك بالمرابعة فيها حتى تجد صدق ما ادعينا.

ولكن المتيقن من مدلول ما هو القدر المتيقن حجية الخبر الموثوق الصدور من جهة الوثوق بصدق الراوى دون الجهات الخارجية.

نعم لو تم بناء العقلاء الذي يتكلم فيه بعد ذلك ان شاء الله لدل على حجية كل خبر يطمئن النفس بصدوره من اي جهة كان.

(١) التوبة، الآية ٦١.

(٢) الوسائل، الباب ١٥٧ من احكام العشرة، الحديث ٤.

واما الاجماع، فتقريره من وجوه: احدها دعواه على حجية الخبر الواحد في قبال السيد واتباعه، والثاني دعواه على حجيته في حال الانسداد مطلقاً حتى من السيد واتباعه، والثالث دعوى السيرة واستمرار طريقة المسلمين طرا على استفادة الاحكام الشرعية من الثقات، والرابع استقرار طريقة العقلاء.

وتحصيل الاجماع على الوجه الاول باحد وجهين: احدهما تتبع كلمات العلماء واقوالهم رضوان الله عليهم، والثاني تتبع الاجماع المنقولة والعلم بتحقق الاجماع المحصل اما بنفس الاجماع المنقولة واما بضميمة شواهد أخر.

ولا يخفى ما في كلا الوجهين، فإن تتبع كلماتهم مع احتمال كون مدركهم مثل آية النبأ او غير ذلك من الادلة التي ذكرت سابقاً لا يوجب الحدس القطعي برأى الحجة عليه السلام، ومن هنا تعرف حال الوجه الثاني.

واما دعوى الاجماع مطلقاً حتى من السيد واتباعه على حجية الخبر الواحد في زمان الانسداد فلا تنفع بعد احتمال ان المستند للمطلق منهم هو الادلة التي ذكرنا، وللمقيد منهم بحال الانسداد هو حكم العقل بحجية كل ظن، سواء حصل من الخبر ام من غيره.

واما دعوى سيرة المسلمين فلم يحرز ان عملهم بخبر الثقات من حيث كونهم مسلمين، لاحتمال ان يكون ذلك منهم من جهة كونهم عقلاء، فيرجع الى الوجه الرابع.

نعم هذا الوجه اعنى بناء العقلاء لو تم عدم ردع الشارع اياهم لا ثبت المدعى فينبغي التكلم فيه.

فنقول: الذي يمكن ان يكون رادعاً لهم الآيات المتكاثرة والاخبار المتواترة على حرمة العمل بما عدا العلم، وشيء منها لا يصلح لان يكون رادعاً، بيان ذلك انه بعد فرض كون حجية خبر الثقة مركوزة في اذهان العقلاء لو تكلم احدهم مع الآخر وقال: لا يجوز او لا يحسن العمل بغير العلم، اولا ينبغى نقض اليقين بغير اليقين، مثلاً، يفهم السامع من كلام هذا المتكلم ان المراد من العلم

اعم من الجزم وما هو بمنزلته عندهم، والمفروض ان حجية قول الثقة مفروغ عنها عند المتكلم والسامع، لكونها من العقلاء، والقضايا الصادرة عن احدهما الملقاة الى الآخر التي حكم فيها على موضوع العلم محمولة على ماهو العلم بنظرهم وفي حكمهم، وعلى هذا نقول: ان تكلمات الشارع مع العرف والعقلاء حالها حال تكلمات بعضهم مع الآخر، لانه بهذه الملاحظة بمنزلة احد من العرف، ومن هذه الجهة يحمل الاحكام الشرعية الواردة في القضايا اللفظية على المصاديق العرفية، وحينئذ نقول نهى الشارع عن العمل بغير العلم بنظر العرف والعقلاء محمول على غير صورة الاطمينان والوثوق الذي فرض كونه عنده بمنزلة العلم، نعم لو اراد الشارع العمل بغير العلم بنظر العرف والعقلاء فالواجب ان يعلمهم بلفظ دال عليه صريحاً، كأن يقول يحرم عليكم العمل بالاطمينان، او مثل ذلك. هذا محصل الكلام في المقام وعليك بالتأمل التام.

واستدل شيخنا المحقق الخراساني «دام بقاه» على عدم صلاحية الادلة المذكورة للردع بلزوم الدور لو كانت رادعة، وبيانه ان رادعية تلك الادلة تتوقف على وجوب اتباعها مطلقاً حتى في موارد خبر الثقة، وهو يتوقف على عدم حجيته، كيف ولو كان حجة لكان وارداً او حاكماً عليها، فلو كان خبر الثقة غير حجة بواسطة كونها رادعة للزم الدور، لتوقف رادعيته على عدم حجية خبر الثقة المتوقف على رادعيته، فلا تكون تلك الادلة رادعة الا على وجه دائر^(١).

وفيه اولا انه يمكن تقرير نظير هذا الدور في طرف حجية خبر الثقة، بان يقال: ان حجية خبر الثقة تتوقف على عدم رادعية تلك الادلة، اذ على تقدير رادعيته لا يكون خبر الثقة حجة، كما هو المفروض، وعدم رادعيته يتوقف على حجية خبر الثقة، اذ على تقدير عدم حجيته يكون عموم الادلة متبعاً في موارد وجود خبر الثقة، فلا يمكن ان يكون خبر الثقة حجة الا على وجه دائر.

(١) تعليقة المحقق الخراساني «قدس سره» هنا، ص ٦٧.

و ثانياً ان ما افاده من توقف رادعية الادلة على عدم حجية خبر الثقة فسلم، لما عرفت من انه على تقدير حجيته لا يبقى مجال للعمل بالعمومات، واما توقف عدم حجيته على رادعية تلك الادلة فمنوع، اذ يكفي في عدم الحجية عدم العلم بامضاء الشارع، وهو حاصل قبل الفراغ عن عدم كون تلك الادلة رادعة فتدبر جيداً.

و اما العقل فهو من وجوه، بعضها مختص بحجية الخبر، وبعضها يثبت حجية مطلق الظن:

اما الاول فن وجوه:

احدها انا نعلم اجمالاً بصدور كثير من الاخبار التي بايدينا بحيث لو علم تفصيلاً لآنحل العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي والشك البدوي، وحينئذ يجب بحكم العقل العمل بكل خبر مثبت للتكليف، ويجوز العمل بكل خبر ناف له لخروج مورده عن اطراف العلم.

ولا يخفى ان مقتضى هذا الدليل على تقدير تماميته هو وجوب العمل بكل خبر مثبت للتكليف لو لم يكن في مورده اصل مجعول شرعي ينافي مقتضى الخبر، والا لم يكن العمل بضمون الخبر متعينا، بل المتعين هو العمل بالاصل ان كان مثبتاً للتكليف ايضاً، والا يوجب الترخيص في مخالفة الاحتياط بالعمل بالخبر. هذا اذا كانت الاصول الواردة في موارد الاخبار حجة، بمعنى عدم العلم بخلافها اجمالاً.

و اما لو علم ذلك :

فان كان هذا العلم الاجمالي في الاصول المثبتة للتكليف الواردة في موارد الاخبار المثبتة لتكليف آخر فمقتضى القاعدة التخيير، لان المقام من دوران الامر بين محذورين، للعلم بصدور اخبار مثبتة للتكليف اجمالاً، وشمول دليل الاصل بعض موارد وجود الاخبار على نحو الاجمال ايضاً، نعم لو قلنا بان دليل الاصل يقصر عن ثبوت الحكم في موارد العلم الاجمالي

بالخلاف يجب العمل بمقتضى الاحتياط في مضمون الاخبار، وان كان العلم الاجمالي بخلاف الاصول المثبتة في موارد الاخبار النافية فلزوم العمل بمقتضى تلك الاصول وعدمه مبنى على ما اشير به آنفاً، من قصور ادلتها في مورد العلم الاجمالي، وعدمه، فان قلنا بالاول فتسقط عن الحجية، وان قلنا بالثاني - كما هو التحقيق - يجب العمل بمقتضاها، هذا حال الاصول المثبتة في موارد الاخبار المثبتة والنافية.

و اما الاصول النافية في موارد الاخبار المثبتة، فلو علم اجمالاً بخلافها يجب طرحها رأساً، سواء قلنا بعدم شمول ادلتها لها، ام لا، اما على الاول فواضح، واما على الثاني فلان العمل بالكل موجب للمخالفة القطعية، وهي قبيحة عقلاً، والعمل بالبعض معينا ترجيح من غير مرجح، وغير معين لا دليل عليه، فظهر مما ذكرنا كله ان وجوب العمل بالاخبار بمقتضى هذا الدليل لا يفي بما هو المراد والمقصود من حجية الخبر هذا.

ويظهر من جواب شيخنا المرتضى «قدس سره» عن هذا الدليل دعوى العلم بالاحكام زائدة على المقدار المعلوم في الاخبار الصادرة، والذي ينادي بذلك دعواه بانا لو فرضنا عزل طائفة من الاخبار وضممنا الى الباقي مجموع الأمارات التي بايدينا كان العلم الاجمالي بحاله^(١)، ومن المعلوم عدم صحة هذه الدعوى الا بعد العلم بالتكاليف زائدة على المقدار المعلوم في الاخبار الصادرة، اذ لولا ذلك لما حصل العلم بعد عزل طائفة من الاخبار، لا مكان كون المعلوم بتمامه في تلك الطائفة التي عزلناها.

وحينئذ لا يرد عليه اشكال، اذ مع صحة الدعوى المذكورة لا اشكال في لزوم الاخذ بباقي الامارات، لكونها من اطراف العلم الاجمالي، نعم يمكن منع العلم زائداً على ما حصل لنا في الاخبار الصادرة.

الوجه الثاني: ما ذكره في الوافية، مستدلاً على حجية الخبر الموجود في

(١) الفرائد؛ عند البحث عن الدليل الاول العقلي، ص ٥-١٠٤، طبع رحمة الله

الكتب المعتمدة للشيعه، كالكتب الاربعة، مع عمل جمع به من غير رد ظاهر، قال: لانا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيامة، سيما بالاصول الضرورية كالصلاة والزكاة والحج والمتاجر والانكحة ونحوها، مع ان جل اجزائها وشرايطها وموانعها انما يثبت بالخبر الواحد الغير القطعي، بحيث يقطع بخروج حقايق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بالخبر الواحد، ومن انكر فانما ينكر باللسان وقلبه مطمئن بالايمان «انتهى».

اقول: هذا الدليل كالدليل الاول، الا ان المدعى فيه العلم الاجمالي بصدور خصوص الاخبار الدالة على الشرايط والاجزاء والموانع، ويرد عليه، مضافاً الى ما يرد على الاول، انه لا يثبت وجوب العمل بالخبر المثبت لاصل التكليف.

الوجه الثالث: ما ذكره بعض الاساطين في حاشيته على المعالم، وملخصه ان وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابت بالاجماع، بل بالضرورة والاخبار المتواترة، وبقاء هذا التكليف ايضاً بالنسبة اليها ثابت بالادلة المذكورة، وحينئذ فان امكن الرجوع اليهما على وجه يحصل العلم بهما بحكم، او الظن الخاص به، فهو، والا فالمتبع هو الرجوع اليهما على وجه يحصل الظن منهما» (١).

اقول: لا يخفى ان المراد من السنة التي ادعى الاجماع والضرورة على وجوب العمل بها، ان كانت السنة الواقعية فهذا يرجع الى دليل الانسداد الآتي المثبت لحجية كل ظن، لا خصوص الاخبار، وان كان المراد هو الاخبار الآحاد الحاكية عن السنة، فع انه لا ينبغي دعوى الضرورة على وجوب العمل بها، يوجب العمل بما هو متيقن الاعتبار، لو كان، والا فالعمل بالكل تحصيلاً للامثال اليقيني، ولا يجوز الاكتفاء بالخبر المظنون الصدور او الاعتبار.

[ادلة حجية مطلق الظن]

و اما الوجوه التي استدلت بها على حجية مطلق الظن من غير خصوصية للخبر فهي اربعة:

الأول: ان مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي او التحريمي مظنة للضرر، ودفع الضرر المظنون لازم، اما الصغرى، فلان الظن بالوجوب او الحرمة مستلزم للظن بالعقوبة على المخالفة، او بالمفسدة اللازمة لترك الواجب او فعل الحرام، بناء على تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، واما الكبرى، فلاستقلال العقل بها، بل قيل: ان وجوب دفع الضرر المظنون متفق عليه بين العقلاء وان لم نقل بالتحسين والتقييح.

والجواب: ان الضرر الاخرى غير مظنون، بل ولا محتمل، من جهة عدم البيان، واما الغير الاخرى ان سلمنا الظن به فلا يوجب صحة العقوبة، بدهاءة أن مجرد هذا الظن ليس منشأ للعقوبة، وليس هنا حكم عقلي يوجب العقوبة بل المحقق في موارد الظن بالضرر تحرز النفوس بمقتضى الجبلة، ولا يختص ذلك بالعقلاء، بل هو امر مرتكز في نفوس تمام الحيوانات، ومعلوم ان مثل هذا الارتكاز الجبلي الذي ليس منشأ التحسين والتقييح ليس موجبا لصحة العقوبة.

و الحاصل ان تحرزهم عن الضرر انما هو من جهة حبههم للنفس والمال، وليس من اقدم عليه لغرض من الاغراض ممن يعد عند العقلاء مقدمات على القبيح، كمن يقدم على الظلم، فلم يبق الا ان المقدم على الضرر المظنون او المحتمل يقع فيه على فرض وجوده، وهذا لا ينكره احد، سواء كان بناء العقلاء على الاحتراز عن الضرر ام لا، انما الكلام في انه هل للمولى حجة على مؤاخذته مطلقاً او على تقدير الوقوع في الضرر الواقعي او لا؟ وقد عرفت عدمها، هذا.

مضافاً الى انه لا يلزم ان يكون المفسد الكامنة في فعل المحرم او ترك الواجب من الضرر الراجع الى المكلف حتى يحصل في الاقدام على المظنون

الحرمة وترك المظنون الوجوب مخالفة للكبرى المدعاة، كما هو واضح.
الوجه الثاني: انه لو لم يأخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح.

وفيه انه ان اراد من الراجح ما هو راجح بملاحظة اغراض الفاعل ويقابله المرجوح كذلك فترجيح المرجوح بهذا المعنى غير ممكن، لانه راجع الى نقض الغرض، وليس مجرد الاخذ بالطرف الموهوم ترجيحاً للمرجوح بهذا المعنى، اذ ما لم يترجح بملاحظة اغراضه لم يميل اليه، وان اراد من الراجح هو الظن فعدم الاخذ به واختيار الطرف الموهوم وان كان ترجيحاً للمرجوح، بمعنى اختيار الطرف الموهوم، ولكن قبح ذلك موقوف على تنجز الاحكام الواقعية ولزوم امتثالها، وانحصار طرق الامتثال بالظن او الوهم او الشك، لكن هذا راجع الى دليل الانسداد الآتي، وليس وجهاً مستقلاً.

الوجه الثالث: ما عن السيد الطباطبائي «قدس سره» من انه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات، ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالاتيان بكل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة، ولكن مقتضى قاعدة نفي الحرج عدم وجوب ذلك كله، لانه عسر اكيد وحرج شديد، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط ونفي الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات والموهومات، لان الجمع على غير هذا الوجه باخراج بعض المظنونات وادخال بعض المشكوكات والموهومات باطل اجماعاً.

ولا يخفى رجوع هذا الى دليل الانسداد المعروف، مع اسقاط بعض المقدمات التي لا ينتج بدونها.

[في دليل الانسداد]

الوجه الرابع: هو الدليل المعروف بدليل الانسداد، وهو مركب من

احداها العلم الاجمالي بثبوت تكاليف كثيرة في الشريعة.
 الثانية عدم لزوم الامتثال على نحو يقطع باتيانها او اتيان ما يكون بدلا
 عنها، لا على وجه التفصيل، ولا على وجه الاجمال، سواء كان عدم لزوم ذلك
 بواسطة عدم التمكن ام بواسطة الاذن الصادر من الشارع.
 الثالثة عدم جواز الاهمال وترك التعرض لامثالها اصلاً.
 الرابعة انه في مقام دوران الامر بين الامتثال على وجه الظن وبينه على نحو
 الشك والوهم يكون اختيار الشك والوهم في قبال الظن قبيحاً عند العقل.
 ولو تمت هذه المقدمات التي ذكرناها يجب الاخذ بالظن قطعاً، اذ العلم
 الاجمالي بوجود التكاليف ثابت بحكم المقدمة الاولى، وليس على المكلف
 امتثالها على نحو يوجب القطع بالسقوط، لا على نحو الامتثال العلمى التفصيلي،
 ولا على نحو الامتثال بالطرق المعتبرة تفصيلاً، او الاصول المعتبرة كذلك، ولا على
 نحو الامتثال الاجمالي، بحكم المقدمة الثانية، ولا يجوز له اهمالها وعدم التعرض
 لامثالها اصلاً، بحكم المقدمة الثالثة، ولا يجوز العقل رفع اليد عن الظن واخذ
 المشكوك والموهوم في قبالة، بحكم المقدمة الرابعة، فلا سبيل له الا الاخذ
 بالظن.

اما المقدمة الاولى فلا سبيل الى انكارها.

اما المقدمة الثانية فتوضحها ان الامتثال على نحو يوجب العلم ببرائة الذمة
 باحد امور:

منها احراز التكاليف تفصيلاً بمقدار ينحل العلم الاجمالي الى العلم
 التفصيلي والشك البدوي والاتيان بما علم تفصيلاً.
 ومنها احرازها بالمقدار المذكور بالطرق الشرعية المعتبرة والاصول المثبتة
 للتكاليف، والاحتياط في الموارد الجزئية التي تقتضى القاعدة الاحتياط فيها، ولومع
 قطع النظر عن العلم الاجمالي المذكور.
 ومنها اتيان كل ما يحتمل كونه واجباً وترك كل ما يحتمل كونه حراماً.

اما الاول، فلا سبيل اليه قطعاً، لشهادة كل احد ان المعلومات في الفقه بالنسبة الى غيرها لندرتها تكاد ان تلحق بالمعدوم.

اما الثاني، فيبتنى على المراجعة فيما ذكرنا من الادلة على حجية الخبر، فان قطع منها بحجية قسم خاص منه يفي بالفقه كالخبر الموثوق صدوره فقد استراح من الرجوع الى الظن المطلق، والا فرجعه الظن المطلق ان تم باقى المقدمات، وستطلع عليه، واما الرجوع الى الاصول المثبتة فلا يكفي لعدم وفائها في الفقه بحيث توجب انحلال العلم الاجمالي، مضافاً الى ان الامارات الموجودة في مواردها قد توجب العلم الاجمالي بخلاف مفادها، والعلم الاجمالي بخلاف مؤدى الاصول مضرلنا فيما نحن بصدد، سواء كان العلم الاجمالي بنفي التكليف في بعض مواردها ام باثبات تكليف آخر مصاد لمؤدى الاصول، وان قلنا بان مجرد العلم الاجمالي بعدم التكليف بين الاصول المثبتة له لا ينافي اجراء الاصل، اما الثاني فواضح، واما الاول فلان تلك الاصول التي فرضناها كافية في الفقه لولا هذا العلم بتصير غير كافية بملاحظة العلم المذكور، فانه بعد العلم بعدم ثبوت التكليف في بعض مواردها يعلم ان المعلوم بالاجمال في غير مواردها، اللهم الا ان يفرض الاحكام الظاهرية المستفادة من الاصول زائدة على المقدار المعلوم من التكليف المعلوم اجمالاً، بحيث لم يعلم بتكاليف اخر في غير مؤدى الاصول، حتى بعد العلم الاجمالي بعدم التكليف في بعض مواردها، وهو كما ترى.

و الحاصل ان اكتفاء المجتهد بالعمل بالاصول المثبتة للتكليف والاحتياط في الموارد الجزئية ورفع اليد عن ساير الامارات لا يجوز لامرين: احدهما قلة مواردها، بحيث لا تنفي بالمقدار المعلوم اجمالاً، الثاني ان العلم الاجمالي بمخالفة مواردها للواقع يوجب سقوطها عن الاعتبار فيما كان العلم بتكليف آخر مصاد لمؤدى الاصول، ويوجب عدم الاكتفاء بمؤدى الاصول فيما كان العلم بعدم ثبوت لتكليف في بعض مواردها، نعم يلزم الاخذ بمؤدى الاصول المذكورة فيما لم يسقط بواسطة العلم الاجمالي بالمخالفة عن الاعتبار واعمال الظن في

غيرها، لا انه يقتصر في الفقه على العمل بتلك الاصول ويطرح ساير الامارات
المثبتة للاحكام

لا يقال: ان من الطرق الى التكليف الواقعية الاخذ بفتوى الفقيه، حيث دلت
الادلة الخاصة على اعتبارها للجاهل.

لانا نقول: الرجوع الى فتوى الفقيه انما يجب على غير البصير لا على الفاضل
المتدرب الذي يقطع بفساد مبني الفقيه الآخر من دعوى انفتاح باب العلم
والعلمي، وهذا واضح.

و اما الطريق الثالث من الطرق للامثال القطعي اعني اتيان محتملات
الوجوب وترك محتملات الحرمة فقد يقال: بعدم وجوبه بل بعدم جوازه
لاختلال النظام بذلك، لكثرة ما يحتمل وجوبه، خصوصاً في ابواب الطهارة
والصلاة، قال شيخنا المرتضى «قدس سرّه» في تقريب ذلك: لو بنى العالم الخير
بموارد الاحتياط فيما لم ينعقد عليه اجماع قطعي او خبر متواتر على الالتزام
بالاحتياط في جميع اموره يوماً وليلاً لوجد صدق ما ادعينا، هذا كله بالنسبة الى
نفس العمل بالاحتياط، واما تعليم المجتهد موارد الاحتياط لمقلديه، وتعلم المقلد
موارد الاحتياطات الشخصية، وعلاج تعارض الاحتياطات، وترجيح الاحتياط
الناشي عن الاحتمال القوي على الاحتياط الناشي عن الاحتمال الضعيف،
فهو مستغرق لاوقات المجتهد والمقلد، فيقع الناس من جهة تعليم هذه الموارد
وتعلمها في حرج يخل بنظام معاشهم ومعادهم «انتهى» (١).

اقول: لا يخفى ان العلم الاجمالي انما يكون بين موارد الامارات المثبتة
للتكليف، لا بينها وبين ما لا يكون عليه امانة اصلاً، فحينئذ نقول: لا يلزم من
الاحتياط في تمام موارد حرج بحيث يوجب اختلال النظام، بل لا يكون
حرجاً لا يتحمل عادة بالنسبة الى كثير من المكلفين الذين ليس محل ابتلائهم الا

(١) الفرائد: ذيل المقدمة الثالثة، ص ١١٨. طبع رحمة الله.

القليل من التكاليف، واتفاق الحرج في بعض الموارد لبعض الاشخاص يوجب دفع الاحتياط عنه لا عن عامة المكلفين، فقتضى القاعدة الاحتياط في الدين الا في موارد خاصة، مثل ان يوجب اختلال النظام، او كان مما لا يتحمل عادة، او لم يكن الاحتياط ممكناً، كما اذا دار الامر بين المحذورين، او وقع التعارض بين احتياطين، او يوجب الاحتياط المخالفة القطعية لواجب قطعي آخر، فيجب العمل بالظن، لانه لا طريق للمكلف اقوى منه، والحاصل ان دعوى الحرج لا سيما الموجب لاختلال النظام بالنسبة الى آحاد المكلفين الموجب لسقوط الامتثال القطعي عن الكل في غاية الاشكال.

و مما يدل على ما ذكرنا أن بناء سيد مشايخنا الميرزا الشيرازي «قدس الله نفسه الزكية» كان على ارجاع مقلديه الى الاحتياط، وقل ما اتفق منه اظهار الفتوى والمخالفة للاحتياط، وكان مرجع تمام افراد الشيعة مدة متمادية، ومع ذلك ما اختل نظام العالم بواسطة الرجوع الى الاحتياط، وما كان تحمل هذا الاحتياط شاقاً على المسلمين بحيث لا يتحمل عادة، وكيف كان هذه الدعوى محل نظر بل منع.

ثم لو سلمنا تحقق العسر والحرج في العمل بالاحتياط الكلي، فان كان بحيث يحتل به النظام فالعقل حاكم بطرحه، ولا اشكال فيه، واما لو لم يكن بهذه المثابة فالتمسك في رفعه بالادلة السمعية الدالة على نفي الحرج في الدين محل تأمل، اذ يمكن أن يقال: ظاهرها عدم جعل الشارع تكليفاً يوجب الحرج بنفسه ولا اشكال في ان التكاليف المجعولة من قبل الشارع ليست بنفسها بحيث يوجب امثالها الحرج والمشقة، وانما جاء الحرج من قبل جهل المكلف في تعيينها، وبعد عروض هذا الجهل يحكم العقل بوجوب الاحتياط، وليس الاحتياط شرعياً حتى يلزم منه جعل الحرج، فما جعله الشارع ليس بمرجى، وما يكون حرجياً ليس بمجعول للشارع، هذا.

ولكن الاشكال في الكبرى ليس في محله بعد ملاحظة الانصاف وفهم

العرف، فان ما يفهم العرف من ادلة الحرج هو عدم تحقق الحرج على المكلف من ناحية الشارع، سواء كان يجعله ابتداء، ام كان يجعل الاحكام الواقعية واشتبه على المكلف فوقع في الكلفة بحكم العقل وامضاء الشارع. نعم يمكن القول بعدم شمولها للموارد التي الزم المكلف على نفسه المشقة، كما لو أجز نفسه لعمل شاق لوجهين: احدهما ان القضية واردة في مقام المنة، ولا منة في هذه الموارد، والثاني ان العمل بعد هذا الالتزام مستند الى نفس الملتزم لا الى الشارع.

وقد يورد على الاخذ بالاحتياط انه مخالف للاحتياط.

و هذا الايراد مبنى على اعتبار قصد الوجه، وقد اشبعنا الكلام في الجواب عن ذلك في مبحث مقدمة الواجب، فراجع (١)، ونزيد هنا انا لو سلمنا ذلك فهو مخصوص بصورة قدرة المكلف على تحصيل العلم التفصيلي، واما في غيرها فلا، خصوصاً في ما اذا لم يقدر على تحصيل الطريق الشرعي ايضاً، كما هو المفروض في المقام، لان الظن الذي لم يقم دليل شرعي على حجيته لا يجوز قصد الوجه به، وان اكتفى المدعي بقصد الوجه بالوجوب العقلي فهو ممكن بالنسبة الى الاحتياط اللازم بمقتضى حكم العقل في المقام، هذا.

و اما المقدمة الثالثة، وهي عدم جواز ترك التعرض لامثال التكاليف بنحو من الانحاء، فيدل عليه اولاً العلم الاجمالي بوجود الاحكام، وهو يوجب الموافقة القطعية، وبعد عدم التمكن او عدم الوجوب يسقط الموافقة القطعية، ولكن يبقى حرمة المخالفة القطعية بحالها، فان قبح المخالفة القطعية لا يمكن ان يرفع في حال من الاحوال، كما قرر ذلك في محله، وثانياً، الاجماع القطعي، فان اهمال معظم الاحكام وكون المكلفين بالنسبة اليها كالبهاثم والأنعام مما يقطع بانه مرغوب عنه شرعاً، وهو الذي يعبر عنه في لسان العلماء بالخروج عن الدين،

فان من اقتصر على ما علم من الاحكام مع قلتها وترك الجهولات مع كثرتها يكاد ان لا يعد من الملتزمين بدين الاسلام.

و الحاصل ان بطلان هذه الطريقة اوضح من ان يخفى على العوام فضلاً عن الخواص.

و اما المقدمة الرابعة وهي ترجيح الظن في مقام الامتثال على غيره بعد التنزل عن العلم، فان تمسكنا في المقدمة الثالثة بالعلم الاجمالي فوجهه واضح، فانه موجب للموافقة القطعية بحسب اقتضائه الاولي، فاذا لم يجب الموافقة فلا يسقط عن تنجيز الواقعات راساً، كيف وحرمة المخالفة القطعية من آثار هذا العلم عقلاً، واذا لم يسقط عن التنجيز فاللازم مراعاته بقدر الامكان، وهو منحصر بالاخذ بالظن.

و أما لو لم نقل بتأثير العلم الاجمالي وتمسكنا لحرمة مخالفة الاحكام المجعولة في المقام بالاجماع فيشكل الحكم بتقديم الظن عقلاً، لان الاجماع ان كان منعقداً على مجرد حرمة المخالفة القطعية لتلك الاحكام فيكفي في عدم مخالفة هذا الاجماع الاتيان بالمشكوكات والموهومات، وان كان على وجوب الاخذ بالظن فتعين الظن حينئذ شرعى لا عقلي، الا ان يقال بان الاجماع منعقد على امرين: احدهما حرمة المخالفة القطعية، والثاني عدم جواز الاكتفاء بالشك او الوهم، فنتيجة هذين الاجماعين ان الشارع إما جعل طريقاً خاصاً للواقعات، او يكون الظن عنده حجة، ولما كان الطريق الآخر مشكوكاً والقابل للسلوك الى الواقع في هذه الحال منحصرأ في الظن: يتعين بالعقل اعتباره، هذا. و لكن لا يخفى ان هذا البيان يرجع الى حجية الظن شرعاً من باب الكشف وسيجيء توضيح ذلك ان شاء الله.

وينبغي التنبيه على امور:

احدها انه بعد صحة مقدمات الانسداد هل النتيجة اعتبار الظن مطلقاً،

بمعنى جواز الاكتفاء بالمظنونات ورفع اليد عن المشكوكات والموهومات، او اعتبار الظن الاطميناني لو كان بين الظنون تفاوت، والا فطلق الظن، او يحكم بوجود العمل بالظن بمقدار العلم بالتكليف، فان كان بين الظنون ترجيح من حيث القوة يؤخذ ذلك المقدار من الظن القوي، والا يتخير او يحكم بالاخذ بالظنون النافية للتكليف بمقدار يرفع به الحرج، ويقدم القوي منها على الضعيف، ويحتاط في الباقي، سواء كان من موارد الظنون المثبتة ام غيرها وجوه:

والذي تقتضيه القاعدة هو الاخير، وفاقاً لشيخنا المرتضى «قدس سره» ثم الثالث، بيان ذلك انه لا اشكال في ان للمعلومات الاجمالية مقداراً متيقناً بحسب العدد، وهذا لا شبهة فيه، وانما الاشكال في ان الامتثال في الخارج بمقدار ما علم اجمالاً يكفي في خروج المكلف عن عهدة العلم الاجمالي وان لم يعلم به ام لا؟ مثال ذلك لو علم بوجود النجاسة في احد الاناثين واحتمل نجاسة كليهما ايضاً، فترك أحدهما وشرب الآخرو كانا نجسين في نفس الأمر، فهل يكفي في رفع العقاب عنه اجتناب احدهما الذي كان نجساً في نفس الامر، نظراً الى ان العلم الاجمالي ليس متعلقاً بازيد من تكليف واحد، وقد امتثل بحكم الفرض وان لم يعلم بذلك، او يصح العقوبة عليه بمجرد ارتكابه شرب الآخر، نظراً الى ان العلم الاجمالي بوجود احد النجسين بين الاناثين يصح العقوبة على ارتكاب شرب ما هو نجس بينهما، الاقوى الثاني، لشهادة الوجدان الحاكم في باب الاطاعة والعصيان بعدم معذورية المكلف المفروض في ارتكاب شرب ما هو نجس واقعاً.

لا يقال: فعلى هذا يلزم ثبوت العقابين في محل الفرض على من شرب كلا الاناثين، وهو باطل، ضرورة ان العلم بتكليف واحد لا يصح العقابين إذ الآخر مشكوك، وليس العقاب عليه الا عقاباً بلا بيان.

لانا نقول: ان العلم الاجمالي بثبوت احد التكليفين يوجب عقاباً واحداً على المخالفة المتحققة بينهما، فلو شرب الاناثين في محل الفرض يستحق عقوبة واحدة،

وكذا لو شرب انا واحدًا، لاشترك الفرضين في تحقق المخالفة الواحدة التي كانت محرمة بحكم العقل.

اذا عرفت هذا فنقول: ان مقتضى العلم الاجمالي في المقام ان يحتاط في تمام الاطراف توصلًا الى الموافقة القطعية، واجتنابًا عن المخالفة الواقعية، فاذا دل الدليل على الترخيص في بعض الاطراف وهو المقدار الذي يرفع الحرج بترك الاحتياط فيه - فالمقدار المعلوم بالاجمال لو كان في الباقي يوجب مخالفته العقوبة، فيجب الاحتياط في غير مورد الترخيص، تفصيا عن المخالفة الموجبة للعقاب، هذا.

و اما ان قلنا بكفاية الامتثال بالمقدار المعلوم بالاجمال، في نفس الامر فيقتصر على العمل بالظنون المثبتة للتكليف بالمقدار المعلوم بالاجمال، لان العلم الاجمالي بمقدار خاص يوجب الاتيان به علما، وان لم يمكن فالواجب الاتيان به ظنا، ولا دليل على الاتيان بازيد من ذلك، وحينئذ فلو تمكن من تحصيل الاطمينان بالمقدار المذكور اقتصر عليه، وان تساوت الظنون يتخير في اخذ المقدار المذكور من بينها، هذا مقتضى التأمل في نتيجة دليل الانسداد والله الهادي الى الرشاد.

الامر الثاني: ان قضية المقدمات المذكورة على تقدير سلامتها هل هي حجية الظن بالواقع، او الطريق، او بهما معاً؟ فقد ذهب الى كل فريق.

و اختار شيخنا المرتضى «قدس سره» الثالث، وحاصل ما افاده في وجهه ان المهم للمكلف تحصيل براءة الذمة عن الواقعيات، فان تمكن من ذلك على سبيل العلم تعين عليه، وان انسد باب القطع الى ذلك يتنزل الى الظن بذلك، ولا اشكال في ان العلم بالبرائة كما انه يحصل باحد امرين: إما تحصيل العلم بالواقع واتيانه، وإما تحصيل ما هو طريق قطعى اليه، وليس بينها تفاوت عند العقل، كذلك الظن بالبرائة يحصل باحد الامرين: اما تحصيل الظن بنفس الواقع، واما تحصيل الظن بما هو طريق مجعول اليه شرعاً، فاذا انسد باب تحصيل

العلم بالمبرء وآل امر المكلف الى التنزل الى الظن بذلك فلا يعقل الفرق بين الظنين، لما قلنا: ان المهم عند العقل في مقام الامتثال ليس ادراك الواقعيات، بل الخروج عن عهدة ما صار منجزاً على المكلف باى نحو كان، هذا^(١).

اقول: لا اشكال في الكبرى التي افادها في المقام وهو ان العقل بعد انسداد باب تحصيل العلم بالمبرء يعين الظن به باى وجه كان، انما الاشكال في ان العمل بما ظن كونه طريقاً وان لم يفد بنفسه ظنا بالواقع ظن بالابراء، ومحصل الاشكال أن بديلة مفاد الطرق عن الواقع لو كانت تابعة لحجيتها واقعاً وان لم يعلم بها كان الامر كما افاده «قدس سره»، لكن هذا خلاف التحقيق، فان من علم اجمالاً بوجود الظهر او الجمعة مثلاً فترك الجمعة واتى بالظهر وكان ما تركه هو الواجب في نفس الامر واتفق مقارنة تركه الواجب طريقاً شرعياً دالاً على عدم الوجوب لا يوجب الثبوت الواقعي لذلك الطريق رفع استحقاقه العقوبة بحكم العقل، فاسقاط عقوبة الواقع في صورة العمل بالطريق انما يكون من لوازم العلم بحجيته، لا من لوازم ثبوته في الواقع.

لا يقال: ثبوته بالحجة كثبوته بالعلم، والمفروض حجية مطلق الظن في حال الانسداد.

لانا نقول: اعتبار الظن هنا موقوف على تعلقه بالمبرء، فان كان الابراء بواسطة اعتبار الظن لزم الدور.

والحاصل ان تعميم الظن للظن بالطريق بمجرد العلم الاجمالي بالواقعيات في غاية الاشكال، لما مر، نعم يمكن دعوى اعتبار الظن في الطريق، بواسطة دعوى العلم الاجمالي الآخر المتعلق به، كما يأتي تقريره ان شاء الله.

حجة من ذهب الى الاختصاص بالظن بالطريق امران:

احدهما ما ذكره صاحب الفصول قده قال: انا كما نقطع بانا مكلفون في

زماننا هذا تكليفاً فعلياً باحكام فرعية كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه او قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره، كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحوال طريقاً مخصوصاً وكلفنا تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة، وحيث انه لا سبيل غالباً الى تعيينها بالقطع ولا بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص او قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذره، فلا ريب أنّ الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل انما هو الرجوع في تعيين ذلك الطريق الى الظن الفعلي الذي لا دليل على حجتيه، لانه اقرب الى العلم والى اصابة الواقع مما عداه. «انتهى».

وفيه بعد تسليم هذا العلم الاجمالي ان اللازم الاخذ بالقدر المتيقن ان كان، والا الاحتياط في اخذ مضامين تمام الطرق التي تكون اطرافاً للعلم، لعدم كون الاحتياط في الطرق حرجياً، وان قلنا بكونه كذلك في اطراف تمام المحتملات ولازم ذلك ان يأتي بمؤدى كل واحد من الطرق المثبتة ان لم يكن له معارض، وفي غير هذه الصورة ان كان المعارض نافياً للتكليف، وكان من غير نوعه، فالعمل على طبق الامارة المثبتة، وان كان نافياً وكان فرداً آخر من نوعه فالعمل على الاصل في غير الخبر مطلقاً، وفي الخبر على التخيير ان لم يكن للمثبت مرجح، والا يتعين العمل به، هذا اذا كان المعارض نافياً للتكليف، واما اذا كان مثبتاً لتكليف مضاد للآخر فالعمل على الاصل في غير صورة كونها فردين من الخبر، وفيها التخيير مع عدم المرجح، وتعيين احدهما مع المرجح، ويظهر وجه ما ذكرنا كله بالتأمل.

ثم انه على فرض كون العمل بالاحتياط فيما بايدينا من الطرق موجباً للعسر والحرج، فهل المتعين العمل بالظن بالطريق، اولا يتعين ذلك؟ ومبنى ذلك ان الطرق المجعولة بعد العلم بها هل هي مثل العلم في انحلال التكاليف المعلومة بالاجمال اولا؟ غاية الامر الاتيان بمؤداها يجب بدلا عن اتيان الواقع.

و توضيح ذلك: انه لو علم بوجود عمل معين بعد كونه من اطراف العلم

الاجمالي ينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي والشك البدوي، واللازم عليه بحكم العقل الا تيان بما علم تفصيلاً، وباقي الاطراف مورد لاصالة البرائة، ولو فرض الخطاء في علمه بان لم يكن ما قطع بوجوبه واجباً في نفس الامر، وكان الواجب ذاك الطرف الآخر الذي صار محكوماً بالبرائة، لم يكن عليه شيء وان لم يأت باحدهما، فان ما هو واجب صار مورداً للبرائة بحكم العقل، وما قطع بوجوبه ما كان واجباً واقعاً، فلا يضر مخالفته، نعم ان قلنا بايجاب التجري للعقوبة يستحقها في الفرض من قبل التجري، وكذا الحال في ما اذا كان الواجب المعلوم مردداً بين ازيد من طرفين اولا ثم علم بوجوده بين الطرفين منها، فان الواجب بحكم العقل الاحتياط في الطرفين، وباقي الاطراف التي كانت طرفاً للعلم اولا مورد للبرائة، والوجه في ذلك واضح.

هذا فيما تحقق العلم التفصيلي بعد العلم الاجمالي.

و اما اذا قام طريق معتبر على احد الاطراف تفصيلاً او اجمالاً في بعض اطرافه فهل يحكم بالبرائة فيما لم يقيم عليه طريق بمجرد قيام الطريق على بعض الاطراف وان لم يعمل به عصياناً، او ان الحكم بالبرائة في الطرف الخالي عن الطريق موقوف على العمل بمؤدى الطريق؟ مثلاً لو فرضنا قيام طريق معتبر على وجوب الظهر بعد العلم الاجمالي بوجوب الظهر او الجمعة، فهل يحكم بالبرائة عن الجمعة وعدم صحة العقاب عليها وان لم يأت بالظهر عصياناً، او ان الحكم بالبرائة عن التكليف بالجمعة موقوف على اتيانه بالظهر الذي كان واجباً؟ تمتضى الطريق؟

وتظهر الثرة فيما لو لم يات بالظهر واتفق كون الواجب هو الجمعة ولم يات بها ايضاً، فعلى الاول لا يستحق العقاب اصلاً، أما على ترك الجمعة فلكون وجوبها مورداً للبرائة، وأما على الظهر فلعدم كونه واجباً في الواقع، وقد تحقق في محله ان مخالفته لا توجب العقوبة الا على تقدير مصادفتها لمخالفة الواقع، والمفروض عدمها في المقام، وعلى الثاني يستحق العقوبة على ترك الواجب

الواقعي، لان المفروض ان جريان البرائة في مورده يتوقف على اتيان مؤدى الطريق ولم يأت به.

الاقوى هو الثاني، لان قيام الطريق لا يوجب انحلال العلم الاجمالي حقيقة، بدهاة ان الاجمال باق في النفس بعد، فلا يرتفع اثره عند العقل، غاية الامر انه لما نزل الشارع مؤدى الطريق منزلة الواقع يجب بحكم العقل قيامه في مقام الامتثال مقام الواقع، فلو ادى الى وجوب الظهر بعد العلم الاجمالي بوجوب الظهر او الجمعة فاتيانه بمنزلة اتيان الواجب الواقعي، فلو كان واجباً واقعاً فهو، والا يكون بدلاً عنه في مرحلة الامتثال، فيكفي في مقام لزوم امتثال الواجب الاتيان بمؤدى الطريق، وأما لو لم يأت بمؤدى الطريق ولا بالواقع فيستحق العقاب، لانه لم يأت بالواقع المنجز عليه بسبب العلم الاجمالي لا اصلاً ولا بدلاً، ومن هنا اتضح ان اثر العلم الاجمالي لا يرتفع بمحض قيام الطريق على بعض اطرافه بل يكون الاتيان بمؤداه بدلاً عن الواقع في مرحلة الامتثال فيتخير المكلف بين اتيان الاصل واتيان البدل.

اذا عرفت ذلك ظهر لك ان لازم ما ذكرنا كون العمل بالطرق مساوياً للعمل بالواقع في مقام الامتثال عقلاً، فاذا تمكن من العلم يتخير بين تحصيل العلم بالواقع والعلم بالطريق، وعند عدم التمكن من العلم يقوم الظن في كل منهما مقام العلم.

الوجه الثاني ما افاده بعض المحققين^(١) ومحصل كلامه «قدس سره» يتضح في ضمن مقدمات: الاولى العلم بكوننا مكلفين بالاحكام الشرعية اجمالاً وانه لم يسقط عنا التكليف بواسطة الجهل بخصوصياته، الثانية ان كل ما يجب العلم به في زمان الانفتاح يجب الظن به عند الانسداد، الثالثة انه في حال الانفتاح يجب العلم ببرائة الذمة في حكم الشارع دون العلم باتيان الواقع، الرابعة بعد

(١) وهو المحقق الشيخ محمد تقى «قدس سره» في حاشيته «هداية المسترشدين» ص ٣٩١.

لزوم تحصيل الظن بالبرائة في حكم الشارع في حال الانسداد ان الظن بالواقع لا يلزم الظن بالبرائة في نظر الشارع بخلاف الظن بالطريق فينحصر الحجة في زمان الانسداد بالظن بالطريق.

و الاوليان بمكان من الوضوح والدليل على الثالثة على ما افاده «قدس سره» في مقدمات هذا المطلب هو ان المناط في وجوب الاخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل هل هو تحصيل اليقين بمصادفة الاحكام الواقعية الاولية الا ان يقوم الدليل على الاكتفاء بغيره، او ان الواجب اولا هو تحصيل اليقين بتحصيل الاحكام واداء الاعمال على وجه اراد الشارع متافي الظاهر وحكم معه قطعاً بتفريغ الذمة بملاحظة الطرق المقررة لمعرفتها مما جعلها وسيلة للوصول اليها، سواء علم بمطابقة الواقع او ظن ذلك، ولم يحصل به شيء منها؟ وجهان، الذي يقتضيه التحقيق هو الثاني، فانه القدر الذي يحكم العقل بوجوبه ودلت الادلة المتقدمة على اعتباره، ولو حصل العلم بها على الوجه المذكور لم يحكم العقل قطعاً بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع، ولم يرد شيء من الادلة الشرعية بوجوب تحصيل شيء آخر وراء ذلك، بل الادلة الشرعية قائمة على خلاف ذلك، اذ لم يبن الشريعة من اول الامر على وجوب تحصيل كل من الاحكام الواقعية على سبيل القطع واليقين، ولم يقع التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع، وفي ملاحظة طريق السلف من زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام كفاية في ذلك، اذ لم يوجب النبي صلى الله عليه وآله وسلم على جميع من في بلده من الرجال والنسوان السماع منه في تبليغ الاحكام، او حصول التواتر لاحادهم بالنسبة الى آحاد الاحكام، او قيام القرينة القاطعة على عدم تعمد الكذب او الغلط في الفهم او في سماع اللفظ، بل لو سمعوه من الثقة اكتفوا به «انتهى كلامه رفع مقامه» (١).

وحاصل ما افاده قدس سره ان الواجب بحکم العقل تحصيل العلم بالبرائة في حکم الشارع في حال الانفتاح ولما كان الواجب في حال الانسداد تحصيل الظن بما كان يجب تحصيل العلم به حال الانفتاح يلزم تحصيل الظن بالبرائة في حکم الشارع.

و اما الدليل على ان العمل بالظن بالطريق يوجب الظن بالبرائة في حکم الشارع دون العمل بالظن بالواقع فهو ما اشار اليه في طي كلماته من ان الظن بالعمل بالواقع قد يجامع مع القطع بعدم البرائة عند الشارع كالظن القياسي، فتعين العمل بالظن بالطريق فانه ملازم للظن بالمبرء.

و الجواب او لا بالنقض بما قام الظن القياسي، على حجية طريق، فانه ليس بمعتبر قطعاً، فان كان عدم اعتبار ظن من الظنون موجباً لعدم الاعتماد بالباقي فاللازم عدم الاخذ بالظن بالطريق ايضاً.

و ثانياً ان ما أسسه من لزوم تحصيل العلم بالبرائة في حکم المكلف لا وجه له لانه ليس من وظيفة الأمر الحكم بالبرائة، وانما يحكم بها العقل سواء أتى بنفس الواقع على وجه الجزم ام أتى بمؤدى الطريق المجعول اما في الاول فواضح، لانه ليست برائة الذمة مستندة الى حکم الشارع عند العمل بالقطع، بل القاطع يقطع ببرائة ذمته عن الواقع من دون ملاحظة حکم من الشرع، واما في الثاني فلان العقل يحكم ايضاً بان الاتيان بمؤدى الطريق الذي هو واقع ثانوى منزل في لسان الادلة بمنزلة الواقع الاولى، مبرء للذمة عن الواقع الاولى، بمعنى عدم صحة العقاب عليه لو كان غير مؤدى الطريق.

و كيف كان فالحكم بالبرائة عما كلفنا الشارع من العقل، وهو يلزمنا تحصيل العلم بها في نفس الامر، ولا شك في ان البرائة اليقينية عند الانفتاح يحصل باحد امرين: إما إتيان نفس الواقع، وإما إتيان ما هو مؤدى الطريق المعتبر، فاللازم عند الانسداد الظن بالبرائة في نفس الامر، وهو ايضاً لا يختص باتيان ما هو مؤدى الطرق المظنونة، فالقول بان العمل بالظن بالواقع لا يوجب

الظن بالبرائة بخلاف العمل بالظن بالطريق تحكّم، هذا فيما اذا علم بنصب الطريق اجمالاً، واما مع قطع النظر عن ذلك كما هو مبني كلام المستدل فلنا ان نمنع جواز العمل بالظن بالطريق اصلاً، كما عرفت مما ذكرنا سابقاً^(١)، فراجع.

الامر الثالث: هل المقدمات المذكورة على تقدير تماميتها تنتج اعتبار الظن على نحو حكومة العقل، او موجبة لكشف العقل عن اعتبار الظن شرعاً؟ الحق هو الاول، فان العلم الاجمالي بوجود واجبات ومحرمات يوجب وجوب الامتثال بحكم العقل، فان تمكن من ذلك ولم يكن له مانع تعين عليه الامتثال القطعي، وان لم يتمكن او اسقط عنه الشارع الامتثال القطعي يجب التنزل الى الظن، لانه اقرب الى الواقع المنجز عليه بمقتضى العلم من الشك والوهم، ولا يجوز العقل بعد وجود مراتب متفاوتة للامتثال المصير الى المرتبة النازلة، الا بعد عدم التمكن من مافوقها او سقوطه بالاذن الشرعي، وبعد وجود هذا الحكم القطعي من العقل لا يجب على الشارع جعل الطريق.

فان قلت: الامر كما تقول فيما اذا كان رفع اليد عن المرتبة العليا بواسطة عدم التمكن عقلاً، واما اذا كان بواسطة اذن الشارع فيكشف عن عدم فعالية الاحكام على تقدير تحققها في البعض المرخص فيه، لامتناع اجتماع الحكيمين الفعليين في مورد واحد، ووجودها في البعض الآخر غير معلوم، فاذن ينتفي اثر العلم الاجمالي بالمرّة، فللقائل باعتبار الظن من باب الكشف ان يقول: لم يبق لنا الا الاجماع على عدم جواز ترك التعرض للاحكام الواقعية بوجه من الوجوه، واجماع آخر على عدم جواز الاقتصار على مجرد اتيان المشكوكات او الموهومات، فيثبت يذنبك الاجماعين جعل طريق من الشارع، اذ لولا ذلك لما صح عقلاً العقاب على ترك التعرض للاحكام، فان ما كان منجزاً وهو العلم الاجمالي قد ارتفع اثره، ولما كان الطريق القابل للسلوك في نظر المكلف في الحال التي هو

عليها منحصراً بالظن يكشف عن اعتباره.

قلت: رفع اثر العلم الاجمالي مطلقاً بواسطة الاذن في بعض الاطراف ممنوع، اما بناء على عدم المنافاة بين فعلية الاحكام الواقعية والترخيص الوارد من الشرع في مورد الشك فواضح، لان العلم بوجود الاحكام الفعلية باق على حاله مع هذا الترخيص، فيجب على المكلف امتثال تلك الاحكام المعلومة، إما قطعاً اذا لم يكن له مانع، والا ينزل الى الظن بحكم العقل، وأما بناء على منافاة الاذن في بعض الاطراف مع فعلية الواقع فلعدم الملازمة بين الترخيص ورفع الفعلية على الاطلاق، بل غاية ما يلزم الترخيص رفع الفعلية بمقدار يقتضى الموافقة القطعية.

هذا اذا قلنا بوجود امتثال الاحكام الواقعية من جهة ثبوت العلم الاجمالي كما هو الحق.

و اما بناء على عدم تنجيز العلم الاجمالي والتمسك لعدم جواز ترك التعرض للاحكام الواقعية المجهولة بالاجماع، فيمكن ان يقال: ان لازم هذا المبنى التزام جعل الظن من قبل الشارع، توضيح المقام: أن صاحب هذا المبنى يحكم بالبرائة في تمام اطراف العلم الاجمالي، لانه كالشك البدوي عنده بحسب الفرض، غاية الامر تحقق الاجماع في المقام على عدم البرائة في تمام الاطراف، فان اقتصر على دعوى هذا الاجماع لا يجب عليه عقلا الا الاتيان ببعض الاطراف وان كان من موارد المشكوكات او الموهومات، وهذا ايضاً لم يقل به احد، فيتحقق اجماع آخر على عدم جواز الاقتصار باتيان المشكوكات او الموهومات، فينتج الاجماعان اعتبار طريق من الشارع، ولما لم يكن ما يقبل السلوك بحسب حال المكلف الا الظن يكشف عن اعتباره من بين الطرق، هذا.

ولكن يمكن ان يقال: ان المستكشف من الاجماع اهتمام الشارع بالواقعيات، وهذا يكفي في حكم العقل بالاطاعة بمقدار الممكن ولا يلزم جعل الطريق، فانا لو احرزنا من الشارع الاهتمام بامر محكم بلزوم مراعاته وان كان

من موارد الشكوك البدوية، ومن هذا الباب حكمهم بلزوم الاحتياط في باب الاعراض والدماء والاموال، ومن هنا ظهر عدم الاحتياج الى دعوى الأجماع الثاني، فانه بعد انعقاد الاجماع على عدم جواز الرجوع الى البرائة في التكاليف المجهولة يستكشف اهتمام الشارع بالواقعيات، وبعد هذا الاستكشاف يحكم العقل بلزوم مراعاته بقدر الامكان.

والحاصل ان القطع يجعل الطريق من قبل الشارع بواسطة مقدمات الانسداد مما لا وجه له بعد وجود الطريق العقلاني للامتنال الذي يحكم العقل بوجوب الاخذ به في مقام الاطاعة، وليس هذا من الاحكام العقلية التي يستكشف منها الحكم الشرعي من باب الملازمة، لان الحكم في باب الاطاعة والعصيان ليس من وظيفة المولى، ولو صدر من قبله حكم في هذا الباب يحمل على الارشاد، هذا.

الامر الرابع: هل المقدمات تنتج اعتبار الظن على نحو الاطلاق، او على نحو التقييد بظن خاص، او تنتج اعتباره على نحو الاهمال؟ ثم الاطلاق والتقييد قد يعتبران بالنسبة الى الاسباب، وقد يعتبران بالنسبة الى مراتب الظن، وقد يعتبران بالنسبة الى الموارد.

وتحقيق المقام ان يقال: انه لا وجه للالتزام باهمال النتيجة بحيث تبقى الحجة مرددة بين ابعاض الظنون، او بينها وساير الطرق الاخر، بيان ذلك اننا لو بنينا على حكومة العقل، فلا يخلو إما ان نقول بجرمة المخالفة في المقدار المعلوم بالاجمال الا بمقدار العسر والخرج، وإما ان نقول ان الحرج اوجب سقوط الموافقة القطعية وقام الموافقة الظنية في المقدار المعلوم بالاجمال مقام الموافقة العلمية، فعلى الاول لا يجوز ترك الاحتياط الا في مقدار يكون حرجاً على المكلف، فان ارتفع الحرج بترك الاحتياط في موارد الاطمينان على عدم التكليف يجب الاقتصار عليه، والا يتعدى في ترك الاحتياط الى باقي الظنون النافية للتكليف وهكذا وعلى الثاني يجب الرجوع الى الظنون الاطمينانية المثبتة

للتكليف لو كانت وافية بالمقدار المعلوم بالاجمال، والا يتممها من باقي الظنون، ويعمل في الزائد بالاصل.

ولا فرق فيما ذكرنا على القولين بين اسباب الظن، كما انه في حال الافتتاح لا فرق بين اسباب حصول العلم في لزوم اتباعه عقلا، وكذا لا فرق بين الموارد، لان المعيار عند العقل هنا العلم بالتكليف، نعم يمكن ان يقال: بناء على الاول الظن الاطميناني بعدم التكليف لا يؤخذ به في الموارد التي عرف اهتمام الشارع بها، كالدماء والفروج والاموال وامثال ذلك، بل يحتاط فيها، كما انه بناء على الثاني لا تكون هذه الموارد مجرى للبرائة وان كانت خارجة عن مورد الظن الاطميناني. هذا بناء على حكومة العقل.

واما بناء على الكشف فالذي ذهب اليه صاحب هذا القول ان العقل يكشف عن حجية طريق واصل السبب دون الطريق الواقعي الذي يبقى مجهولاً عندنا، فان وجه اعتبار الطريق في هذه الحال رفع تحريم المكلف من الواقعيات المشكوك فيها، فلا معنى لجعل طريق واقعي يكون المكلف متحيراً فيه، ومقتضى هذا القول ان يؤخذ بالقدر المتيقن ولو في حال الانسداد، ان كان في البين وكان وافياً في الفقه، والا فان كان لبعض الظنون ترجيح في نظرنا ويمكن الاكتفاء به في الفقه نقتصر عليه، والا نأخذ بمطلق الظن، هذا.

ثم انه على تقدير القول بحجية الطرق الواقعية فاللازم الاحتياط. باخذ الجميع لو لم يكن له محذور، والا فاللازم ترتيب مقدمات الانسداد في الطريق الى ان ينتهي الى مقدار من الظن لا يكون زائداً على قدر الكفاية في الفقه، او لم يكن في الاحتياط فيه محذور، والدليل على ذلك ان الطرق احكام ثانوية شرعية، فكما ان انسداد باب العلم بالنسبة الى الاحكام الواقعية مع ساير المقدمات يقتضى جعل الشارع طريقاً اليها كذلك حال انسداد باب العلم بالنسبة الى الاحكام الثانوية، من غير تفاوت اصلاً.

ومما ذكرنا يظهر لك انه لا وجه لتوهم انه على تقدير اشتباه الطرق الواقعية

المجهولة وعدم لزوم الاحتياط لابد من الانتهاء الى حكومة العقل، فان القائل بهذا المبنى ليس قائلاً بحكومة العقل، والا لم يقل بالطرق الشرعية المجعولة حال الانسداد، هذا.

الامر الخامس: بناء على حجية الظن من باب الحكومة، قد استشكل في الظن القياسى، وملخص الاشكال فيه: انه ان قلنا بحجية الظن القياسى في حال الانسداد كباقي الظنون فهو مخالف للاخبار المتواترة، بل اجماع الشيعة على الخلاف، وان قلنا بعدم حجيته فلا يخلو إما ان يقال بعدم ملاك الحجية فيه، وإما ان يقال بوجود الملاك فيه، والاول باطل لان ملاك الحجية عقلاً في حال الانسداد ليس الا الظن، والثاني موجب للتخصيص في حكم العقل وهو محال. فان قيل: انا نلتزم بعدم حجيته ونختار الشق الاول ونقول: بان الملاك عند العقل هو الظن الذي لم يمنع عنه الشارع، فاذا منع الشارع عن ظن يخرج عن موضوع حكم العقل، فخرج الظن تخصص لا تخصيص.

قلت: هذا موقوف على صحة منع الشارع عن العمل بالظن في حال الانسداد، ولا يمكن ذلك، اذ لو صح لما قطع العقل بحجية ساير الظنون ايضاً، لاحتمال منع الشارع عن العمل بها، ولا دافع لاحتمال المذكور الا حكم العقل بقبح المنع من الشارع.

ولا يخفى ان هذا الاشكال لا يبتنى على القول بحجية الظن، بل يأتي على القول بالتبعيض في الاحتياط ايضاً، نعم مورد الاشكال على الاول هو الظن القياسى المثبت للتكليف، وعلى الثاني هو الظن القياسى النافى له كما يظهر وجهه بادنى تأمل.

و الجواب عن الاشكال انا نلتزم بان المعتبر بحكم العقل في حال الانسداد هو الظن الذي لم يعلم منعه من قبل الشارع، فاذا علم المنع يخرج عن موضوع حكم العقل وهذه الدعوى مشتملة على دعاو ثلاث: احداها ان المعتبر عند العقل ليس مطلق الظن.

والثانية ان الخصوصية المعتبرة في الموضوع هو عدم العلم بمنع الشارع، لا عدم منع الشارع واقعاً.

والثالثة جواز منع الشارع عن العمل بظن في حال الانسداد.

اما الدليل على الاولى: فهو ان وجه الزام العقل العمل بالظن انما هو تنجز الواقعيات بواسطة قيام الحجة عليها من العلم الاجمالي، وانه مع هذا الوصف لا يأمن المكلف عن العقاب لو ترك العمل بما يظن كونه حكماً واقعياً، وبعد منع الشارع عن العمل بظن يقطع بعدم العقاب على مؤدى ذلك الظن، وان كان حكماً واقعياً.

و اما الدليل على الثانية: فهو ان احتمال منع الشارع عن العمل بظن في حال الانسداد راجع الى احتمال براءة ذمة المكلف عن مؤداه، لو كان حكماً واقعياً، وبعد قيام الحجة اعنى العلم الاجمالي لا يعنى بهذا الاحتمال، وهل هذا الا كاحتمال حجية ظن في حال الانفتاح، فكما انه هنا لك لا يجوز الاكتفاء بالاحتمال المذكور في قبال الامتثال العلمى، كذلك لا يجوز هنا الاعتماد عليه في قبال الامتثال الظنى، وهذا واضح جداً.

و اما الدليل على الثالثة: فهو ان وجه عدم الجواز منحصر في امرين: احدهما اجتماع الحكيم المتضادين في موضوع واحد، والثاني تفويت المصلحة. والجواب عن الاول ان اختلاف مرتبة الحكم الظاهري والواقعي يصح وجودهما بدون تناف وتضاد اصلاً، وعن الثاني ان تفويت المصلحة قبيح لو لم تكن تلك المصلحة مزاحمة مع مصلحة اخرى، إما في الجعل وإما في متعلقه، وقد ذكرنا نظير ما ذكرهنا في رد اشكال جعل الطريق في حال الانفتاح مستقصى^(١)، فراجع فان المقامين من واد واحد اشكالاً وجواباً.

الامر السادس: لوقام فرد من افراد مطلق الظن على حرمة العمل ببعضها

فهل يجب الاخذ بالظن المانع، او الممنوع، او يحكم بالتخير، او يسقط كلاهما عن الاعتبار؟

اقول: قد عرفت مما ذكرنا سابقاً في تعيين نتيجة دليل الانسداد ان مقتضى القاعدة احد امرين: اما التبويض في الاحتياط، وهو تركه في الموارد التي يطمئن بعدم ثبوت التكليف واتيان الباقي، اذا ارتفع الحرج بذلك، والا يتعدى الى مطلق الظن النافي، واما الظنون المثبتة فحالتها عند هذا القائل حال الشك، يحتاط فيها، لانها من اطراف العلم، لا من جهة انها ظنون، واما وجوب العمل على طبق الظنون الاطمينانية المثبتة للتكليف بمقدار المعلوم بالاجمال، واما الظنون النافية حالها عند هذا القائل حال الشك، في الاخذ بمقتضى الاصل، فعدم الاحتياط فيها ليس من جهة الظن بعدم التكليف، بل لان مواردها مجرى الاصل.

وعلى كلا الحالين لا اشكال في المقام حتى يحتاج الى الدفع.

اما على الاول: فالظن الممنوع ان كان مثبتاً للتكليف فيجب عليه ان يحتاط في مورده، لا لانه ظن، بل لانه من موارد الاحتمال، فلا يضر هذا المدعى الظن بعدم حجية الظن المفروض، بل لو قطع بعدم حجيته ايضاً يحتاط في مورده، لانه من اطراف العلم. والحاصل ان المدعى لهذا القول لا يأخذ الظن المذكور حجة حتى يمنعه الظن المانع، وان كان نافياً له وكان من الظنون الاطمينانية او بنينا على التعدى منها الى غيرها من الظنون لعدم ارتفاع الحرج بترك الاحتياط في خصوص الظنون الاطمينانية، فلو كان المرجع في عدم حجيته الى مجرد أن الشارع لم يجعله حجة فلا اشكال في ان الظن بعدم الحجية بهذا المعنى لا يضر بترك الاحتياط، بمقدار رفع الحرج، بمقتضى الظنون النافية للتكليف، بداهة ان تارك الاحتياط في المقدار المذكور في موارد الظنون النافية وان كان بعضها مما ظن عدم اعتباره لا يخرج من انه ظان ببرائة ذمته مما كان عليه، والعقل لا يحكم عليه ازيد مما ذكر، ولو كان المرجع الى حرمة العمل

بالظن المفروض، بحيث كان المظنون ان العمل به محرم في هذا الحال، فلا اشكال في تقديم الظن المانع، فان ترك الاحتياط حينئذ يظن انه من المحرمات، فاللازم طرح هذا الظن المتعلق بنفي التكليف الاولي وجعل المورد كالموارد التي لا ظن فيه اصلاً.

هذا مقتضى القول الاول اعنى التبويض في الاحتياط.

و اما على الثاني: فالظنون النافية للتكليف باسرها لا يتفاوت حالها بين ان يظن عدم حجيتها اولاً، لان العمل بمقتضى تلك الظنون ليس من باب انها ظنون، بل لاجراء الاصل في مواردھا، واما الظنون المثبتة له فان كان عنده من الظنون الاطمينانية ما يفي بمقدار التكليف المعلوم، وما ظن عدم حجيته كان من الظنون الضعيفة، فلا اشكال ايضاً، فان ما يجب اخذه لا مانع فيه، وما فيه المانع لا يجب اخذه، وان كان ما يظن عدم حجيته من الظنون الاطمينانية او من غيرها بناء على عدم كفاية تلك الظنون فنقول: ان كان مرجع عدم الحجية الى مجرد أن الشارع لم يجعله حجة فلا مانع من العمل بالظنون المفروضة، فان العامل بها في حال الانسداد لا يخرج من انه وافق المقدار المعلوم من التكليف بالظن الاطميناني او بمطلق الظن، على اختلاف حال الاشخاص، والعقل لا يلزم ازيد من ذلك، على المبني الذي ذكرناه سابقاً، وان كان المرجع الى أن الشارع جعل العمل به محرماً فلا اشكال في أن الاتيان بمؤدى الظن الممنوع لا يعد من الموافقة الظنية، فان مقتضى حرمة العمل بالظن المفروض في هذه الحال عدم فعلية الواقع المتعلق للظن الممنوع، فان الظن بجرمة العمل بظن فعلاً يلازم الظن بان التكليف الواقعية التي فرض كونها معلومة فعلاً في غير مؤدى الظن المفروض، فلا يعد العمل بالظن المفروض من الاطاعة الظنية للتكليف الفعلي حتى يحكم بوجوبه.

هذا ما يقتضيه النظر.

و اما لوقيل بحجية الظن في حال الانسداد اثباتاً ونفيًا، بمعنى وجوب الاخذ

بمؤداه على كل حال في الواقعيات وفي الطرق، بحيث كان ملاك الحجية في الظنون المتعلقة بالواقع موجوداً مطلقاً وكذا في الظنون المتعلقة بالطرق، وبعبارة اخرى كان حال الظن حال الانسداد حال العلم حال الانفتاح فيشكل الامر في المقام من حيث ان ملاك الاعتبار موجود في كليهما، والاخذ باحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح.

وقد يقال في المقام بتقديم الظن المانع، فانه بمؤداه يمنع عن الظن الممنوع، بخلاف الممنوع، فانه لا ينفى المانع بمؤداه، بل ينفيه بواسطة المنافاة وعدم امكان الاجتماع في الحجية، فخرج الظن الممنوع من باب التخصص، لانه من الظنون التي اقيم الدليل على عدم اعتبارها وقلنا بان موضوع الحجية عند العقل الظن الذي لم يقم دليل على عدم اعتباره، بخلاف الظن المانع، فانه ان خرج فانما هو من باب التخصص، ثم قاس هذا القائل المقام بمسألة الشك السببي والمسببي، فان الوجه في تقديم الشك السببي ان دخوله تحت الدليل يوجب خروج الشك المسببي موضوعاً، بخلاف الشك المسببي، فانه لا يوجب خروج الشك السببي موضوعاً، بل يوجب خروجه حكماً من باب المنافاة، فيقدم الاول لتقدم التخصص على التخصص، هذا.

وفيه، ان قياس المقام بمسألة وجود الشك السببي والمسببي فاسد من وجوه: احدها: ان الامر في ذلك المقام دائري بين التخصص والتخصص، بخلاف مقامنا فان اجراء الحكم على كل من الظنين يوجب خروج الآخر عن الموضوع، لان المفروض أن الموضوع مقيد بعدم قيام الدليل على عدم حجيته، والدليل على حجية شيء تلازم عدم حجية شيء آخر دليل على عدم حجية ذلك الشيء الآخر. وثانيها: لو سلمنا أن الامر في ذلك المقام ايضاً لم يكن دائراً بين التخصص والتخصص، بل يكون كالمقام دائراً بين التخصصين، كما اذا قلنا بحجية الاستصحاب من باب الطريقة فيلزم منه القول بانه اذا جرى في الشك المسببي يزول الشك في السبب، كالعكس، من باب لزوم الاخذ بلوازم

الطريق، ولكن يمكن القول بتقديم الشك السببي من جهة تقدم وجوده على الشك المسببي رتبة، فيرتب عليه حكمه من دون مزاحم في مرتبته، حيث إن الشك المسببي الذي هو معلوله ليس موجوداً في مرتبة العلة، بخلاف مقامنا هذا، لعدم الترتب بين الظنين في مرتبة الوجود.

و ثالثها: لو فرضنا كون الامر دائراً بين التخصيص والتخصص في المقام فلا وجه ايضاً لتقديم الظن المانع.

توضيح ذلك: ان تقدم التخصص على التخصيص في مقام الدوران انما يكون في العمومات اللفظية، من جهة لزوم الاخذ بظواهرها حتى يدل دليل على الخلاف، فما دام فرد العام موجوداً لا يجوز رفع اليد عن الحكم المستفاد من القضية الا بواسطة الدليل المخرج، وأما اذا انتفى الفرد عن الفردية فليس رفع اليد عن حكمه خلافاً للقاعدة، وأما فيما نحن فيه فان موضوع حكم العقل مع قطع النظر عن وروده على المانع او الممنوع متحقق في كلا الفردين، لان كلا منهما ظن لم يقيم دليل على عدم اعتباره، ومن الواضح ان مجرد لزوم التخصيص على تقدير والتخصص على تقدير آخر لا يوجب الترجيح في حكم العقل، فان مسألة الترجيح بالتخصص انما هي في مقام الاثبات والاستفادة، دون مقام اللب والثبوت، فلا بد في اجراء حكم العقل على احدهما دون الآخر من خصوصية واقعية توجب ترجيح احدهما على الاخر عند العقل فتدبر جيداً.

و مما ذكرنا ظهر لك ما في ما افاده شيخنا المرتضى «قدس سرّه» في توجيه هذا الكلام بقوله: ان القطع بحجية المانع عين القطع بعدم حجية الممنوع، لان معنى حجية كل شيء وجوب الاخذ بمؤداه، لكن القطع بحجية الممنوع التي هي نقيض مؤدى المانع مستلزم للقطع بعدم حجية المانع، فدخول المانع لا يستلزم خروج الممنوع، وانما هو عين خروجه، فلا ترجيح ولا تخصيص، بخلاف دخول الممنوع فانه يستلزم خروج المانع فيصير ترجيحاً من غير مرجح

«انتهى» (١).

وانت خير بما فيه، لانه مع قطع النظر عن الحكم الذي جاء من قبل دليل الانسداد لم يكن بين الظنين تفاوت، فما الذي اوجب جريانه في الظن المانع دون الممنوع.

والاولى في الجواب منع المبنى، باننا لا نسلم وجود ملاك الاعتبار في كل ظن لم يقم على عدم اعتباره دليل، بل الملاك إما الظن بعدم حصول المخالفة بمقدار ما علم اجمالاً، او الظن بحصول الموافقة بالمقدار المذكور، والظن الذي فرض كونه ممنوعاً اذا انسلخ منه ذلك العنوانان لم يؤخذ به، لعدم وجود الملاك فيه، والا فلا مانع من اخذه، ومع كون ملاك الاعتبار ما ذكرنا لا يمكن وقوع التعارض بين فردين من الظن فليتأمل جيداً.

قال شيخنا الاستاذ «دام بقاء» في الكفاية في هذا المقام: ان التحقيق بعد تصور المنع عن بعض الظنون في حال الانسداد انه لا استقلال للعقل بحجية ظن احتمال المنع منه، فضلاً عما اذا ظن، كما اشرنا اليه في الفصل السابق، فلا بد من الاقتصار على ظن قطع بعدم المنع عنه بالخصوص، فان كفى، والا فبضميمة ما لم يظن المنع عنه، وان احتمال مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد، وان انسداد باب هذا الاحتمال معها، كما لا يخفى، وذلك ضرورة عدم الاحتمال مع الاستقلال حسب الفرض، ومنه انقذح انه لا تفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي حجية الظن في الاصول او في الفروع او فيهما «انتهى» (٢).

اقول: احتمال منع الشارع في حال الانسداد عن ظن كاحتمال جعل الشارع ظناً في حال الانفتاح، فكما ان الاحتمال الثاني لا ينافي استقلال العقل بعدم الحجية كذلك الاحتمال الاول لا ينافي استقلال العقل بالحجية،

(١) الفرائد، ذيل المقام الثاني من التنبيه الثاني في الانسداد، ص ١٦٣ طبع رحمة الله.

(٢) الكفاية، ج ٢، ص ١٤٧ (طبعة المشكيني).

والسر في ذلك ان جعل الواقعي للطريق اثباتاً ونفيّاً لا يترتب عليه اثر الحجية ما لم يثبت بعلم او علمي، فاذا لامنافاة بين احتمال منع الشارع عن اتباع ظن واستقلال العقل بحجيته لعدم ثبوت ذلك المنع بطريق معتبر من العلم او العلمي، وكذا لا منافاة بين الظن بذلك واقعاً واستقلال العقل بحجية الظن الممنوع، لتحقق الملاك في الظن الممنوع دون المانع فتدبر جيداً.

المبحث الثالث، في مسائل الشك وفيه مقاصد

المقصد الأول في اصالة البرائة

اعلم ان من وضع عليه قلم التكليف اذا التفت الى الحكم الشرعي في الواقعة فاما ان يكون قاطعاً اولاً، وعلى الثاني اما ان يكون له طريق معتبر اولاً. ولا اشكال في ان مرجع القاطع الى قطعه، كما انه لا اشكال في ان مرجع من جعل له طريق معتبر الى الطريق المجعول له.

و اما الاخير فارجعه الى القواعد المقررة للشك وهي منحصرة في اربع، لان الشك اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة اولاً، فالاول مجرى الاستصحاب، والثاني اما ان يكون الشك فيه في جنس التكليف اولاً، والاول مجرى اصالة البرائة، والثاني اما ان يمكن فيه الاحتياط اولاً، فالاول مورد الاحتياط، والثاني مجرى التخير، وانما عدلنا عما ذكره شيخنا المرتضى «قدس سره» من التقسيم الى ما ذكرنا لانه لا يخلو عن مناقشة واختلال.

ثم انك قد عرفت ان الشاك موضوع للقواعد الاربع، والمقصود بالبحث في هذه الرسالة التعرض لتلك القواعد تفصيلاً.

فههنا اربع مسائل:

المسألة الاولى

في حكم الشاك في جنس التكليف ولم يلاحظ له حالة سابقة، وان حكمه بعد الفحص عن الدليل والياس عنه هل هو البرائة او الاحتياط؟ سواء كان الامر دائراً بين الحرمة وغير الوجوب، او الوجوب وغير الحرمة، وسواء كان

الشك من جهة عدم النص او من جهة اجمال النص او من جهة تعارض النصين، لان المقصود بيان الاصل في الشبهات البدوية، والصور المذكورة لا تفاوت بينها بحسبه، وان اختص بعض منها بحكم آخر لدليل خارجي.

اذا عرفت هذا فنقول -وبالله التوفيق-: الاقوى ان مقتضى القاعدة في الشبهات المذكورة هو البرائة وعدم لزوم الاحتياط، لنا على ذلك حكم العقل بقبح العقاب من دون حجة وبیان، وهذه قاعدة مسلمة عند العدلية، ولا شبهة لاحد فيها، الا ان ما يمكن ان يكون رافعاً لموضوعها بزعم الخصم امور^(١) نتكلم فيها حتى يتضح الحال ان شاء الله.

[ادلة القول بالاحتياط]

احدها وجوب دفع الضرر المحتمل عقلا، وهذه ايضا قاعدة عقلية يجب العمل بها، فاذا كان الفعل محتمل الحرمة محتمل في ايجاده الضرر، وكذا اذا كان محتمل الوجوب محتمل في تركه الضرر، والعقل حاكم بوجوب دفع الضرر، فيجب بحكم العقل ترك الاول وايجاد الثاني، وبعد ثبوت هذا الحكم من العقل يرتفع موضوع تلك القاعدة.

والجواب: ان الضرر المأخوذ في موضوع القاعدة الثانية ان كان الضرر

(١) منها: بيانية نفس الاحتمال بتقريب ان العبد كما يحتاط في موارد احتمال الارادة الفاعلية لنفسه مالم يزاحم بجهة اخرى من حرج ونحوه يجب ان يحتاط في موارد احتمال الارادات الآمرة لمولاه، والا كان ذلك نقصاً في مقام عبوديته حيث لم يجعل نفسه بمنزلة جوارح المولى، وفيه ان المطلوب في حق الفاعل ليس الانيل اغراضه، فلهذا يحتاط في مورد الاحتمال، واما العبد فليس المهم في حقه الا اقامة الحججة في جواب المولى، ولا شبهة في ان عدم العلم حجة مقبولة من العبد. [م.ع. مدظله. آية الله العظمى الحاج الشيخ محمد علي العراقي «الاراضي» مدظله].

الاخرى فلا يكون محتملاً حتى يجب دفعه، لان المفروض عدم البيان غير هذه القاعدة، وهي لا تكون بيانا الا على وجه دائر، لان جريانها يتوقف على الموضوع، والموضوع يتوقف على جريانها، وان كان الضرر ما يكون لازماً لفعل كل حرام وترك كل واجب كما يقول به العدلية فاحتماله وان كان ملازماً لاحتمال التكليف ولم يكن محتاجاً الى البيان الا ان حكم العقل بوجود دفعه ليس الا لاجل الخوف من الوقوع فيه، ولا يترتب على مخالفته سوى الوقوع في المفسدة الذاتية على تقدير الثبوت، ولا يكفي هذا الحكم في اثبات العقاب من المولى، لان عقاب المولى لا يصح الا مع المخالفة، ولا يتصور هنا مخالفة الا على تقدير الالتزام بان القاء النفس في المفسدة المحتملة من الافعال القبيحة عند العقل على اي حال، سواء كان في الواقع مفسدة ام لا، حتى يستكشف بقاعدة الملازمة تعلق نهى الشارع بهذا العنوان ويصير اتيانه مخالفة للنهى، وليس الامر كذلك، للزوم ان يكون محتمل المفسدة مقطوع المفسدة عند العقل، وهذا واضح البطلان، والحاصل انه ليس في المقام الا ارشاد العقل بالتجنب عن المفسدة المحتملة، ولا يترتب عليه الا نفس تلك المفسدة على تقدير الثبوت.

وقد يجاب ايضاً بان الشبهة في المفسدة من الشبهات الموضوعية التي لا يجب فيها الاحتياط اتفاقاً، ولكنه مخدوش بعدم ثبوت الاتفاق على البرائة حتى في مثل هذه الشبهة، كيف والخصم يستدل على دعواه بوجود دفع المفسدة المحتملة، والمتيقن من مورد الاتفاق انما هو الشبهات التي لم يكن كشفها وظيفة الشارع، مثل كون هذا المايح بولا او خمرأ ونحو ذلك، فالعمدة في الجواب ما ذكرنا فلا تغفل.

الامر الثاني: من الامور التي يمكن ان يكون بياناً وحجة على العقاب بزعم

الخصم الآيات والاحبار.

اما الآيات: فهي على صنفين:

احدهما: ما دل على النهي عن القول بغير العلم. والجواب عنه واضح، لانا لا نقول بان الواقعة المشكوكة محكومة بالحلية في نفس الامر حتى يكون قولاً بغير علم، بل نقول بان اتيان محتمل الحرمة بعد الفحص عن الدليل لا يوجب عقاباً وكذا ترك محتمل الوجوب، وهذا ليس قولاً بغير علم، بل هو مقتضى حكم العقل القطعى بقبح العقاب من دون بيان. الثاني: ما دل بظاهره على لزوم الاحتياط والتورع والاتقاء مثل قوله تعالى: «اتقوا الله حق تقاته»^(١)، «وجاهدوا في الله حق جهاده»^(٢) وقوله تعالى: «فاتقوا الله ما استطعتم»^(٣) وكذا «لا تلقوا بأيديكم الى التهلكة»^(٤).

و الجواب عما عدا الاخير ان الاتقاء يشمل فعل المندوبات وترك المكروهات، ولا اشكال في عدم وجوبها، فيدور الامر بين تقييد المادة بغيرها وبين التصرف في هيئة الطلب بحملها على ارادة مطلق الرجحان حتى لا ينافي فعل المندوب وترك المكروه، ولا اشكال في عدم اولوية الاول ان لم نقل باولوية الثاني من جهة كثرة استعمالها في غير الوجوب حتى قيل انه صار من المجازات الراجحة المساوى احتمالها مع الحقيقة.

و اما عن آية التهلكة فبان الهلاك بمعنى العقاب معلوم العدم، لعدم البيان عليه، وبدونه قبيح، ولا يمكن ان يكون هذا النهى بيانا، اذ موضوعه التهلكة، ولا يمكن ان يتحقق الموضوع بواسطة حكمه، واما الهلاك بمعنى المفسد المترتبة على فعل الحرام وترك الواجب فالحق ان الآية لا تشملها، لانها مما لم يقبل به الا الاوحدى من الناس بالبرهان العقلى، حتى ان بغضاً من العدلية لا يلتزمون

(١) سورة آل عمران، الآية ١٠٢.

(٢) سورة الحج، الآية ٧٨.

(٣) سورة التغابن، الآية ١٦.

(٤) سورة البقرة، الآية ١٩٥.

بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في المتعلق، بل يكتفون بوجود المصلحة في التكليف، فكيف يحمل الخطابات المنزلة على فهم العرف على هذا المعنى الدقيق الذي لا يعرفه الا البعض بمقتضى البرهان العقلي.

ويمكن ان يقال على فرض شمولها للمفاسد الذاتية لا تدل على دعوى الخصم، لانها تدل على حرمة القاء النفس في الهلكة الواقعية، ولا دلالة لها على حكم حال الشك.

وفيه ان الظاهر ان القاء النفس في التهلكة اعم من الاقدام على الهلكة اليقينية والمحتملة عرفاً، ولا اقل من شمولها لموارد الظن بالتهلكة، وان كان غير معتبر، فيلحق به الشك لعدم القول بالفصل، فالاولى في الجواب ما ذكرنا.

واما الاخبار فتهي على اصناف:

احدها: ما دل على حرمة القول بغير علم؛ وقد مر الجواب عنه.

الثاني: ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة، وهذا الصنف مختص بالشبهة التحريمية بقريته التوقف الذي يكون عبارة عن عدم المضي والحركة الى جانب الفعل.

والثالث: الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط، وهى اعم مورداً من السابق، لانها تشمل الشبهة التحريمية والوجوبية.

اما ما دل منها على التوقف فهو اكثر من ان يحصى، وتقريب الاستدلال به ان الظاهر من هذه الاخبار الكثيرة ان عدم التوقف والحركة الى ناحية الفعل المحتمل حرمة موجبة للاقتحام في الهلكة، والظاهر من الهلكة العقاب الاخرى، فحصل هذه الاخبار ان الاقدام على فعل ما احتمل حرمة موجبة لثبوت العقاب على تقدير كون الفعل المأق به محرماً في الواقع.

لا يقال: ان الاوامر المتعلقة بالتوقف لا يمكن ان تكون بياناً لثبوت العقاب، لانها انما جاءت من جهة الهلكة كما هو مقتضى التعليل في الاخبار، والحكم الذي جاء من جهة الهلكة لا يعقل ان يكون منشأ لثبوتها، للزوم الدور،

فورد هذه الاخبار مختص بالشبهة التي قامت الحجة في موردتها على الواقع على تقدير ثبوته، كالشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي ونحو ذلك، واما الشبهات البدوية بعد الفحص عن الدليل فليس مرتكبها مقتحماً في الهلكة حتى يجب عليه التوقف، للقطع بعدم الهلكة فيها من جهة قبح العقاب من دون بيان.

لانا نقول: اذا تعلق حكم بطبيعة وعلل بعلة وكان المتكلم في مقام البيان فالظاهر ان تلك الطبيعة في اي فرد وجدت محكومة بذلك الحكم وان العلة سارية في جميع افراد تلك الطبيعة، ولا فرق فيما قلنا بين ان يكون الحكم المذكور في القضية مولويا وبين ان يكون ارشادياً، الا ترى ان الطيب لو قال للمريض كل الرمان لانه مزيل للصفراء يفهم منه ان ازالة الصفراء سارية في تمام افراده وان هذه الطبيعة من دون تقييدها بشيء تصلح لذلك المريض.

والحاصل انه لا اشكال في ظهور ما قلنا، وان الاخبار تدل على ان مطلق الشبهة يجب فيها التوقف، لان عدم التوقف فيها موجب للاقتحام في الهلكة، فيجب الجمع بين هذا الاطلاق والقاعدة العقلية التي مرت سابقاً من قبح العقاب من دون بيان، بان يستكشف من هذه الادلة ان الشارع قد كان اوجب الاحتياط على المخاطبين بالخطاب المدلول عليه بهذه الاخبار، والالم يصح التعليل المذكور في الاخبار، فاذا ثبت وجوب الاحتياط على المخاطبين بهذه الخطابات ثبت وجوبه علينا ايضاً، للقطع بالاشترك في التكليف.

هذه غاية ما يمكن ان يقال في تقريب الاستدلال بهذه الاخبار. والجواب اولاً باننا نمنع ظهور المشتبه في كل محتمل، بل قد يطلق على فعل يحتمل فيه الخطر، وبعد احتمال ذلك في اللفظ لا يتعين المعنى الاول، بل يتعين الثاني بقريته التعليل، فلا ربط حينئذ لتلك الاخبار بمذهب المدعى.

و ثانياً: على فرض ظهور هذه الاخبار في العموم لا مناص من حملها على ارادة مطلق الرجحان وحمل الهلكة فيها على الاعم من العقاب وغيره من المفاسد، لانه من الموارد التي ادت بهذه العبارة في الاخبار على سبيل التعليل

النكاح في الشبهة وقد فسره الصادق عليه السّلام بقوله: «اذا بلغك انك رضعت من لبنها او انها لك محرمة وما اشبه ذلك» (١)، ولا اشكال في ان مثل هذا النكاح لا يجب الاجتناب عنه ولا يوجب عقاباً وان صادف المحرم الواقعي، فان مثل هذه الشبهة من الشبهات الموضوعية التي يتمسك فيها بالاصل اتفاقاً، مضافاً الى قيام الاجماع ايضاً فيها، والحاصل ان قولهم عليهم السّلام: «فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» اجرى في موارد وجوب التوقف وفي موارد عدم وجوب التوقف، فاللازم ان نحمله على ارادة مطلق الرجحان حتى يلايم كليهما.

و ثالثاً مع قطع النظر عن بعض موارد تلك الاخبار نعلم من الخارج عدم وجوب التوقف في بعض من الشبهات التحريمية، كالشبهات الموضوعية باعتراف الخصم، فيدور الامر بين تخصيص الموضوع بغيرها او حمل الهياة على مطلق الرجحان، ولا ريب في عدم رجحان الاول ان لم نقل بالعكس، فيسقط عن الدلالة على ما ادعاه الخصم.

واما الصنف الثالث: من الاوامر التي دلت بظاهرها على وجوب الاحتياط فهي كثيرة:

منها صحيحة عبدالرحمن ابن الحجاج قال سألت ابا الحسن عليه السّلام عن رجلين اصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما او على كل واحد منهما جزاء فقال عليه السّلام: لا، بل عليهما ان يجزى كل واحد منهما الصيد، قلت: ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه، فقال: اذا اصبت بمثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا (٢).

و منها مؤثقة عبدالله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح عليه السّلام

(١) الوسائل، الباب ٥٧ من ابواب مقدمات النكاح، الحديث ٢.

(٢) الوسائل، الباب ١٨ من ابواب كفارات الصيد، الحديث ٦.

يتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعاً وتستترعنا الشمس، وترتفع فوق الجبل حمرة، ويؤذن عندنا المؤذنون، أفاصلي حينئذٍ وافطران كنت صائماً؟ او انتظر حتى يذهب الحمرة التي فوق الجبل؟ فكتب الى: أرى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك، الخبر^(١).

ومنها خبر التثليث المروى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والوصى وعن بعض الائمة عليهم السلام، ففي مقبولة ابن حنظلة الواردة في الخبرين المتعارضين بعد الأمر باخذ المشهور منها وترك الشاذ النادر معللاً بقوله عليه السلام فان المجمع عليه لا ريب فيه قوله عليه السلام: «انما الامور ثلثة، امر بين رشده فيتبع، وامر بين غيّه فيجتنب، وامر مشكل يرد حكمه الى الله ورسوله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات، ومن اخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم^(٢)».

ومنها ساير الاخبار الآمرة بالاحتياط في الدين، مثل ماورد من قول امير المؤمنين عليه السلام لكميل ابن زياد «رضى الله عنه»: اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت^(٣) وامثال ذلك.

والجواب اما عن الصحيحة فبان قوله عليه السلام: «اذا اصبتم بمثل هذا» يحتمل ان يكون اشارة الى السؤال، يعنى اذا سئلمت عن مثل هذه الواقعة من الوقايح المشكوك فيها ولم تدروا حكمها فعليكم بالاحتياط، ويحتمل ان يكون اشارة الى نفس الواقعة يعنى اذا ابتليت بالوقايح المشكوك فيها فعليكم بالاحتياط، وعلى الاول يحتمل ان يكون المراد من قوله عليه السلام: «فعليكم

(١) الوسائل، الباب ١٦ من ابواب المواقيت، الحديث ١٤.

(٢) الوسائل، الباب ١٢ من ابواب صفات القاضي، الحديث ٩.

(٣) الوسائل، الباب ١٢ من ابواب صفات القاضي، الحديث ٤١.

بالاحتياط» ايجاب التوقف وترك القول بما لا يعلم، وان يكون المراد ايجاب الافتاء بالاحتياط، والاخير بعيد جداً، وعلى الثاني يمكن ان يكون المراد من قوله عليه السّلام: «بمثل هذا» جميع الوقايع المشكوك فيها، وان يكون المراد ما كان مماثلاً لواقعة جزاء الصيد في كونه مردداً بين الاقل والاكثر، واستدلال الاخباريين مبنى على حمل الرواية على المعنى الاول، بالوجه الثاني الذي قلنا بانه بعيد جداً، او على المعنى الثاني، بالوجه الاول، اما الاول منها ففي غاية البعد، واما الثاني فيلزم عليهم الحكم بالاحتياط في الشبهات الوجوبية البدوية، ولم يلتزم اكثرهم بذلك، مضافاً الى عدم ترجيح هذا الاحتمال، فيسقط الخبر عن صحة الاستدلال.

و اما عن الموثق فبانه مع اضطراره لا يدل على المطلوب لانه ان حمل على كفاية استتار القرص ووجوب الانتظار حتى يحصل القطع بتحقيقه، فمع بعده عن ظاهر الخبر- كما لا يخفى- لا يدل الاعلى انه في امثال المقام- مما اشتغلت ذمة المكلف بتكليف- يجب عليه ان يحتاط حتى يحصل له اليقين بالبرائة، وان حمل على عدم كفاية استتار القرص فيشكل حكم الامام عليه السّلام بالاحتياط، مع ان المورد من الشبهات الحكمية التي تكون وظيفة الامام عليه السّلام رفع الشبهة فيها، فلا بد ان يحمل هذا البيان منه على التيقية، بمعنى انه ارى عليه السّلام ان قوله بالانتظار ليس من اجل عدم كفاية الاستتار، بل من جهة حصول القطع بتحقيقه لمكان الاحتياط اللازم في المورد، بل يمكن ان يقال ان الظاهر من قوله عليه السّلام «ارى لك» استحباب الانتظار احتياطاً فيكون هذا ايضاً شاهداً على التيقية، ويمكن قريباً ان يكون قوله عليه السّلام: «وتأخذ بالحائطة لدينك» متمماً للفقرة الاولى لا تعليلاً لها، فالمراد على هذا انه يجب عليك الانتظار على نحو الاحتياط من دون ان يلتفت الى مذهبك احد.

و اما عن خبر التثليث فينبغي اولاً ذكر موارد الاستدلال به ثم الجواب عنه

وهي ثلاثة:

احدها: ايجابه الاخذ بالمشهور وطرح الشاذ النادر معللاً بان المجمع عليه لا ريب فيه فيستفاد من التعليل ان الوجه في وجوب طرح الشاذ كونه مما فيه ريب، وبمقتضى عموم هذه العلة يجب رفع اليد عن كل ما فيه الريب وطرحه والاخذ بما لا ريب فيه، وهذا مفاد قولهم عليهم السّلام في بعض الاخبار: «دع ما يريبك الى ما لا يريبك»^(١) فشرّب التّن مثلاً مما فيه ريب، وتركه مما لا ريب فيه، ومقتضى قوله عليه السّلام وجوب طرح الاول والاخذ بالثاني.

الثاني تقسيم الامام عليه السّلام الامور على ثلاثة اقسام، والحكم بوجوب رد الشبهات الى الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم.

الثالث: النبوي الذي استشهد به الامام عليه السّلام وهو قوله: «حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم».

والجواب اما عن الاول فبان السؤال انما يكون عن الخبرين المتعارضين وانه بايهما يجب الاخذ على انه طريق وحجة، فيستفاد من الجواب بملاحظة عموم التعليل ان الاخذ بكل ما فيه الريب بعنوان انه حجة بينه وبين الله غير جازم، ولا شك في ذلك ولا دخل له بما نحن بصدده من لزوم الاحتياط في مقام العمل وعدمه.

و اما عن الثاني فبان حكم الامام عليه السّلام برد الشبهات الى الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم ظاهره عدم القول بما لا يعلم، ولا اشكال ايضاً في ذلك، ولا يدفع ما ندعيه، كما لا يخفى.

و اما النبوي فان كان المراد من الهلكة فيه العقاب كما هو الظاهر فاللازم حمله على الارشاد وتخصيصه بموارد ثبوت الحجّة على الواقع، وان كان ما يعم المفاسد الذاتية فاللازم حمل الطلب فيه على مطلق الرجحان، ويمكن ان يقال:

ان المحرمات الواقعية التي لا دليل على ثبوتها ليست داخلية في هذا التقسيم، بل هو ناظر الى المحرمات المنجزة والمحللات والشبهات بين الحرام المنجز والحلال، كالشبهات في اطراف العلم الاجمالي، ولا اشكال في وجوب الاحتياط فيها^(١).
و اما عن ساير الاخبار الآمرة بالاحتياط فبأن الامر فيها دائر بين التصرف في المأمور به، بحمله على غير الشبهات الموضوعية التي ليس الاحتياط فيها واجباً اتفاقاً، وبين التصرف في الهياة بحملها على ارادة مطلق الرجحان، ولا اقل من عدم ترجيح الاول ان لم يكن الثاني اولى، كما هو واضح، مضافاً الى ان الظاهر من كلها او جلها الاستحباب كما لا يخفى على من راجعها.

الامر الرابع: (٢) من الامور التي تمسك بها الخضم العلم الاجمالي بوجود احكام كثيرة، وهذا العلم حاصل لكل من علم ببعث النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا طريق الى انكاره الا المكابرة، ومقتضى هذا العلم الاحتياط في

(١) فان قلت: بعد حمل الفقرة الاولى على مقام التعبد، والثانية على الفتوى، والثالثة على العمل الخارجي، فكيف يمكن تطبيقها على المورد، وهو الاخذ بالرواية الشاذة، مع ان التعبد بالشكوك فضلاً عن الفتوى به داخل في البين الغني والحرام البين، وظاهر الرواية جعل المقام من مصاديق المشكل والشبهة.

قلت: اما كون المقام من مصاديق المشكل والشبهة فبملاحظة نفس الرواية الشاذة، والعمل بها بقريئة المقام محمول على التعبد والفتوى لا العمل الخارجي، ووجه كونها مشتبهة انه بعد القطع بصدور الرواية المشهورة - كما هو مقتضى مادة الشهرة لغة - يصير ذلك سبباً للقطع بعدم جواز الاخذ بالمضمون الظاهري للرواية الشاذة؛ اما للخلل في صدورها او في جهتها او في دلالتها، بان كانت هناك قريئة متصلة فسقطت من البين، فالرواية الشاذة امر مشكل لا يسوغ لنا التعرض لتعيين حالها من بين تلك الجهات، بل يرد حكمه الى الله تعالى.
(ع.م. مدظله).

(٢) كذا في نسخة الاصل، ولعله مبنى على عد كل من الآيات والاخبار امرا مستقلاً، والا فمقتضى السياق ان يقال: الامر الثالث (المصحح).

كل شبهة وجوبية او تحريمية، لان الاشتغال اليقيني بالتكاليف يقتضى البرائة اليقينية منها بحكم العقل، غاية الامر أنه ان ثبت عدم وجوب الاحتياط في الشبهات الوجوبية بالدليل نقول بمقتضاه في خصوص تلك الشبهة وتبقى الشبهات التحريمية باقية على مقتضى العلم الاجمالي.

لا يقال: ان هذا العلم انما يكون قبل مراجعة الادلة، واما بعدها فالمعلوم اشتغال الذمة بمقتضى مداليل الادلة، والزائد مشكوك فيه، وبعبارة اخرى: بعد مراجعة الادلة ينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي والشك البدوي.

لانا نقول: ان كان المراد ان الادلة توجب القطع بالاحكام الواقعية فكل منصف يقطع بخلاف ذلك، وان كان المراد انه مع كون الادلة لا تفيد القطع يجرى الاصل في الموارد الخالية عنها فالجواب بانه لا وجه لذلك، فان مقتضى دليل حجبية الامارات وجوب الاخذ بمؤداها لا حصر التكاليف الواقعية بمواردها: وحينئذ لا منافاة بين وجوب الاخذ بمؤدى الامارات بمقتضى دليل اعتبارها ووجوب الاخذ بمقتضى العلم الاجمالي الموجود فعلا بالاحتياط في الاطراف الخالية عن الامارة، هذا.

و الجواب عنه بوجوه: احدها: ان العلم الاجمالي بالتكاليف لا يقتضى الا الا تيان بالمقدار المعلوم اما حقيقة كما لو علم بالمقدار المعلوم تفصيلاً واتي به، وإما حكماً، كما لو اتى بمؤديات الطرق التي نزلها الشارع منزلة الواقع فالآتي بها كالاتي بنفس الواقعيات ولا شيء عليه سوى ذلك.

ويمكن الخدشة في هذا الجواب بان العلم الاجمالي يقتضى عدم المخالفة بالمقدار المعلوم اجمالاً^(١) لا المطابقة بذلك المقدار، كما سبق في مبحث دليل

(١) لا ينافي هذا مع ما قويناه اخيراً من جواز قناعة الأمر في مقام الامتثال بالمصدق البدلي، فان ما قلناه هناك في ما جعل بدلاً للمعلوم بالاجمال بالخصوص، ومعناه انه لو فرض وجوده في الطرف الذي ارتكبه كان هذا الطرف الآخر بدلاً عنه، لا في مثل المقام مما جعل شيئاً بدلاً عن الواقع بلا نظر الى خصوص المعلوم الاجمالي. (م.ع. مدظله).

الانسداد وجعلناه مبنى القول بالتجزى في الاحتياط .

الوجه الثاني: انه بعد قيام الادلة على الواجبات والمحرمات بالمقدار المعلوم بالاجمال ينحل العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي والشك البدوي^(١)، لان الاتيان بما دلت الادلة على وجوبه واجب وكذا ترك ما دلت على تحريمه، ولا يكون لنا علم بالتكليف سوى ما علم تفصيلاً لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل .

فان قلت: هذا لو اطلع على الادلة قبل العلم الاجمالي او مقارناً له صحيح، لما ذكر من عدم العلم بازيد مما علم تفصيلاً بمجرد احتمال التطبيق، واما لو اطلع على الادلة بعد العلم الاجمالي فلا يكفي مجرد احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على مداليل الادلة، لتنجز الواقعيات بواسطة العلم، ويجب بحكم العقل الامتثال القطعي .

قلت: يشترط في بقاء اثر العلم الاجمالي كونه باقياً، بمعنى ان يكون عالماً في الزمان الثاني اجمالاً بوجود التكليف في الزمن الاول، وان لم يكن عالماً به بملاحظة الزمن الثاني من جهة انعدام بعض الاطراف او خروجه عن محل الابتلاء او غير ذلك، ولهذا لوشك في الزمان الثاني في ثبوت التكليف في الزمن الاول لم يكن اثر للعلم الاول بلا اشكال، فحينئذ نقول: العلم الاجمالي وان

(١) فيه انه لو كان للمعلوم الاجمالي عنوان ولم يحرز ذلك العنوان في المعلوم التفصيلي فلا يحصل الانحلال، وفي مقامنا الامر بهذا المنوال، فان المعلوم بالاجمال هو التكاليف المتعلقة بالعناوين الاولى للاشياء، والتكاليف الطرقية التي هي المعلوم التفصيلي وان كانت منطبقة لباً في صورة المصادفة مع تلك التكاليف وليست تكاليف آخر بقبالها الا ان المواخذة والمسؤلية لا اشكال في كونها مترتبة على مخالفة نفسها، والمسؤل عنه مثلاً نفس تصديق العادل لا صلاة الجمعة التي اخبر بها، فالمعلوم الاجمالي شيء والتفصيلي شيء آخر، غاية الامر احتمال انطباقها على مصداق واحد، ومثل هذا لا يؤثر في الانحلال، وعلى هذا فيتعين طريق الانحلال في الوجه الاخير. (م.ع. مدظله).

كان موجوداً في الزمن الاول لكن الامارات الدالة على الاحكام لما دلت على ثبوتها من اول الامر وكان الواجب عليه البناء على مضمونها في زمان الاطلاع على هذه الامارات لم يكن اجمال في البين بملاحظة الحالة السابقة لانه يعلم في الحال بثبوت التكليف في موارد الامارات من اول الامر ويشك في الزايد كذلك، وبعبارة اخرى الظفر بالامارات بعد العلم الاجمالي من قبيل العلم بالتكاليف الواقعية من اول الامر، فكما انه يوجب انحلال العلم الاجمالي كذلك الظفر بالامارات الشرعية، لانها تكشف عن وجود تكاليف قطعية على طبق مقتضاها من اول الامر، هذا.

ولا يخفى ان الجواب المذكور وان كان نافعاً في المقام، فان كلامنا في الشبهات الحكمية، والادلة القائمة على التكاليف ثابتة في الواقع مقدمة على العلم الاجمالي، غاية الامر عدم اطلاع المكلف عليها، وبعد اطلاعه عليها يكشف عن ثبوت تكاليف قطعية من اول الامر كما عرفت، ولكنه غير نافع في الشبهة الموضوعية كما لو قامت البيينة على بعض اطراف العلم الاجمالي متأخرة عن العلم، لانها لا تكشف عن التكليف القطعي، ضرورة ان التكليف القطعي الذي يكون عبارة عن وجوب متابعة البيينة لا يمكن ان يكون سابقاً على نفس البيينة، فلا يبقى في البين الا لسان البيينة بكون هذا موضوعاً للحكم سابقاً، ومجرد هذا اللسان لا يجدي في الانحلال الوجداني، نعم الجواب الاول ان تم فهو نافع مطلقاً حتى في موارد قيام البيينة.

الوجه الثالث ان العلم يعتبر في موضوع حكم العقل من حيث انه طريق قاطع للعدول من حيث انه صفة خاصة، ولذا تقوم الامارات مقامه، وقد بينا الفرق بينها في مبحث حجية القطع، وعلى هذا لو قامت امانة معتبرة او طريق معتبر على بعض الاطراف مفصلاً فالمعلوم بصفة انه معلوم وان كان بعد مردداً، ولكن ما قام عليه الطريق القاطع للعدول ليس مردداً، فما يكون ملاك حكم العقل بوجود الامتثال مفصل، وما بقى على اجماله ليس ملاكاً للحكم العقل،

ولا تفاوت في الانحلال على هذا الوجه بين ان يكون الطريق مقارناً للعلم او سابقاً عليه اولا حقاً له، وكذا لا تفاوت بين الشبهة في الحكم وبين الشبهة في الموضوع، هذا.

وتلخص مما ذكرنا عدم نهوض الادلة التي استدلت بها اصحابنا الاخباريون على ايجاب الاحتياط، فيكفي لنا حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان.

[ادلة القول بالبرائة]

وها انا اشرع في ذكر الادلة الشرعية الدالة على عدم البأس في ارتكاب الشبهات الحكمية البدوية بعون الله تعالى وحسن توفيقه:
 منها الخبر المروى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بسند صحيح في الخصال كما عن التوحيد: «رفع عن امتي تسعة اشياء: الخطاء، والنسيان، وما استكروها عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا اليه» (الخبر) (١) تقرب الاستدلال به واضح.

واستشكل شيخنا المرتضى «قدس سره» (٢) في شموله للشبهات الحكمية التي هي محل النزاع بوجهين: احدهما ان السياق يقتضى ان يكون المراد من الموصول في قوله «ما لا يعلمون» هو الموضوع، اذ المراد في قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ما لا يطيقون وما اضطروا اليه وما استكروها عليه» ليس الا الافعال، اذ لا معنى للاضطرار الى الحكم او الاكراه عليه، فيكون المراد من الموصول في قوله ما لا يعلمون ايضاً الافعال المجهولة العنوان لظهور اتحاد السياق، والثاني ان الظاهر ان المراد من الرفع هو رفع المؤاخذة، فلا بد من التقدير في قوله: «ما لا يطيقون وما اضطروا اليه وما استكروها عليه» والمقدر هو المؤاخذة

(١) الوسائل، الباب ٥٦ من ابواب جهاد النفس، الحديث ١.

(٢) الفرائد، ذيل الخبر، ص ١٩٥ (طبع رحمة الله).

على نفس المذكورات، ولو قلنا بشمول الموصول في «ما لا يعلمون» الحكم ايضاً لا يمكن مثل هذا التقدير فيه، اذ لا معنى للمؤاخذة على الحكم.

وزاد شيخنا الاستاذ^(١) اشكالاً آخر، وهو ان اسناد الرفع الى الحكم اسناد الى ماهوله، اذ وظيفة الشارع رفع الحكم ووضعه، واسناده الى الموضوع اسناد الى غير ماهوله، فيكون اسناداً مجازياً، فارادة الحكم والموضوع من الموصول لا تجوز، الا ان يراد كل منهما مستقلاً كما في استعمال اللفظ في المعنيين هذا. ولكن الانصاف عدم ورود شيء مما ذكر:

اما قضية السياق فلان عدم تحقق الاضطرار في الاحكام وكذا الاكراه لا يوجب التخصيص في قوله عليه السّلام «مالايعلمون» ولا يقتضى السياق ذلك، فان عموم الموصول انما يكون بملاحظة سعة متعلقه وضيقة، فقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ما اضطروا اليه» اريد منه كل ما اضطر اليه في الخارج، غاية الامر لم يتحقق الاضطرار بالنسبة الى الحكم، فيقتضى اتحاد السياق ان يراد من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ما لا يعلمون» ايضاً كل فرد من افراد هذا العنوان، الا ترى أنه اذا قيل: «ما يؤكل وما يرى» في قضية واحدة لا يوجب انحصار افراد الاول في الخارج ببعض الاشياء تخصيص الثاني ايضاً بذلك البعض، وهذا واضح جداً.

و اما ما ذكر «قدس سرّه» من الوجه الثاني فالتحقيق فيه انه لا يحتاج الى التقدير في القضية اصلاً، وتوضيح ذلك: انه تارة نلتزم بان الاحكام الواقعية في حال الجهل لا بد وان تكون باقية على فعليتها، وأخرى لا نلتزم بذلك، وعلى اى حال نقول: اسند الرفع الى نفس ما لا يعلمون بنحو من المسامحة، فعلى الاول المجهول سواء كان حكماً او موضوعاً ليس مرفوعاً حقيقة، اما الثاني فواضح، واما الاول فلان المفروض بقاء الاحكام الواقعية على فعليتها في حال الجهل، فلا بد

من احدى المسامحتين: إما جعل المجهولات مما يقبل الرفع ادعاء، وإما حمل النسبة على التجوز، وعلى الثاني ان كان المجهول حكماً يمكن رفعه حقيقة، بمعنى رفع فعليته في حال الجهل، واما ان كان موضوعاً فلا يقبل الرفع، فالمتعين جعل ما لا يقبل الرفع مما يقبل الرفع ادعاء ثم نسبة الرفع الى الجميع حقيقة.

ومما ذكرنا يظهر ما فيما افاده شيخنا الاستاذ ايضاً فلا تغفل.

و بالجمله الانصاف انه لا وجه لرفع اليد عن عموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم «ما لا يعلمون» للشبهات الحكمية.

ثم انك بعد ما عرفت ان نسبة الرفع الى ما لا يعلمون واخواته تحتاج الى وجه من المسامحة اعلم ان المصحح لهذه المسامحة إما ان يكون رفع جميع الاثار، وإما خصوص المؤاخذة في الجميع، وإما الاثر المناسب لكل من المذكورات، وان قلنا بالاول فلو كان للشيء آثار متعددة يرتفع عند الجهل او النسيان او الاضطرار كلها، مثل ما لو اضطر الى لبس الحرير الذي له الحرمة النفسية والمأخذية للصلاة، وكذا لو جهل بكونه حريراً، او جهل بكون الحرير محرماً ومأخذاً من الصلاة، وان قلنا بان الثاني مورد الرفع، فينحصر فيما له خصوص الأثر المذكور، اعنى المؤاخذة، وما لم يكن له ذلك خارج عن مورد الرواية، وان قلنا بالثالث يشمل غير المؤاخذة ايضاً، لكن الفرق بينه وبين الاول أنه على الاول لو كان للشيء آثار متعددة يرتفع الكل، بخلاف الاخير، فانه يلاحظ ما هو انسب بالنسبة الى ذلك الشيء.

اذا عرفت هذا فنقول: لو خليتنا وانفسنا نقلنا بان الظاهر ان نسبة الرفع الى المذكورات انما تكون بملاحظة رفع المؤاخذة، لكن ينافيه (١) ما روى عن الصفوان

(١) يمكن ان يقال بعدم المنافاة لان نفس الحلف بالامور الثلاثة محرم شرعاً، فن القريب جداً ان يكون المراد من قوله «أيلزمه ذلك» لزوم عصيان ذلك الحلف، كما في قوهم عليهم السلام: «من رضى بفعل قوم لزمه ذلك» فالاشارة راجعة الى الحلف بملاحظة اثره وهو العقاب، كما تكون راجعة في المثال المذكور الى الفعل بملاحظة اثره من الحسن والقبح،

والبنظى عن ابي الحسن عليه السّلام بطريق صحيح، في الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال: لا، قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «وضع عن امتي ما اكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما اخطأوا» (الخبر) (١) فان الحلف على ما ذكر وان كان باطلاً مطلقاً، الا ان استشهاد الامام عليه السّلام على عدم لزومها مع الاكراه على الحلف بها، يدل على عدم اختصاص الرفع برفع المؤاخذة، فعلى هذا يدور الامر بين الاحتمالين الاخيرين: أحدهما جميع الآثار، والثاني الاثر المناسب، لكن الثاني مستلزم لملاحظات عديدة، فيتعين الاول.

قال شيخنا الاستاذ في تعليقاته: ان ما يظهر من الخبر لا ينافي تقدير خصوص المؤاخذة، مع تعميمها الى ما كانت مترتبة عليها بالواسطة، كما في الطلاق والصدقة والعتاق، فانها مستتعبة لها بواسطة ما يلزمها من حرمة الوطى في المطلقة ومطلق التصرف في الصدقة او العتق، وبالجمله لو كان المقدر هو خصوص المؤاخذة الناشئة من قبلها بلا واسطة او معها لا ينافيه ظاهراً الخبر «انتهى كلامه» (٢).

اقول: اسناد الرفع الى شيء لا يرتفع بنفسه ينصرف الى الاثر المترتب على ذلك الشيء من دون واسطة، فان قلنا بتمام الآثار فهو تمام الآثار المترتبة على الشيء من دون واسطة، وان قلنا بالمؤاخذة خاصة فهو ايضاً من باب أنها اظهر الآثار للمذكورات ولو في خصوص المقام، وعلى اي حال لا يشمل الآثار المترتبة على الشيء بواسطة او وسائط، كما أن أخبار الاستصحاب الدالة على

فتلخص ان المراد من الرفع في مقامنا رفع خصوص المؤاخذة، وهو وان امكن ان يكون بنحو التصرف الشرعي اعني اخذ التجريد في موضوع الحكم الواقعي لكن الظاهر بقريئة اطلاقات الادلة الواقعية كونه تقريراً لحكم العقل اعني قبح العقاب بلا بيان. (م.ع. مدظله).

(١) الوسائل، الباب ١٢ من كتاب الايمان، الحديث ١٢.

(٢) تعليقة الفرائد، «هنا» ص ١٠٩.

وجوب إبقاء ما كان تنصرف الى ابقاء الآثار بلا واسطة، وكيف كان دلالة الخبر المذكور على كون المرفوع أعم من المؤاخذة غير قابلة للخذشة.

بقي الكلام في امور:

احدها: ان المراد بالرفع في هذا الخبر الشريف هو الدفع او الاعم منه ومن الرفع، لا معناه الحقيقي الذي هو عبارة عن ازالة الشيء بعد ثبوته، اذ هو غير واقع في بعض العناوين المذكورة قطعاً.

الثاني: أن الاثر المرفوع انما هو الاثر الشرعي المرتب على هذه المذكورات بلا واسطة، فالآثار العقلية او الشرعية المترتبة عليها بواسطة او وسائط خارجة عنه.

فان قلت: فعلى هذا، الشبهات الحكمية خارجة عن مورد الرواية، لان الحرمة المجهولة مثلاً ليس لها أثر شرعاً، بل اثرها المؤاخذة، وهي غير قابلة للتصرف الشرعي، وهكذا الوجوب المجهول.

قلت: المؤاخذة وان لم تكن قابلة للرفع والوضع بنفسها، لكنها قابلة لهما بواسطة منشأها، فانه للشارع ان يثبت المؤاخذة بايجاب الاحتياط في حال الجهل، فاذا لم يوجب الاحتياط يرتفع المؤاخذة، فيصح اسناد رفعها الى الشارع، مضافاً الى امكان القول بان نسبة الرفع الى الشبهات الحكمية ليست بملاحظة الآثار، بل بملاحظة نفسها، لان الحكم بنفسه مما تناله يد الجعل.

الثالث: انه لا اشكال في قبح مؤاخذة الاسى والعاجز والمخطى عقلاً، وعلى هذا يستشكل في الرواية من جهتين:

احدهما عدم اختصاص رفع المؤاخذة عن هذه المذكورات بالامة المرحومة. والثانية ان الرواية في مقام المنة، وای معنى للمنة في رفع ما هو قبیح عند العقل.

ثم لا يخفى انه لا يرتفع الاشكال بجعل المرفوع تمام الآثار، اذ منها المؤاخذة، فانضمام الآثار التي يصح رفعها امتنانا الى ما لا يصح كذلك غير صحيح،

وهذا التوجيه نظير ما قيل في ان الرفع انما هو بملاحظة مجموع التسعة، فما اورده شيخنا المرتضى «قدس سره»^(١) على التوجيه الثاني من انه شطط من الكلام وارد على الاول ايضاً بعينه، فلا تغفل.

و كيف كان فالاولى أن يقال - كما افاده شيخنا المرتضى «قدس سره»^(١) اخيراً بان النسيان وكذا الخطأ، قد يكون من جهة مساعدة المكلف وعدم المبالاة في الحفظ، وقد يكون غير مستند اليه، والقبیح مؤاخذه الناسى والمخطى مثلاً اذا لم يكونا مستندين اليه، وأما في صورة الاستناد اليه فليست المؤاخذه قبيحة، فيصح ان يرفع الشارع المؤاخذه عن الناسى ومثله، بان لا يوجب عليهم التحفظ اولاً.

الرابع: ان بنينا على أن المرفوع تمام الآثار فيمكن ان يقال: لونسى جزء من اجزاء الصلاة واتى بالباقي كانت مجزية، ولا يجب عليه الاعادة بعد الالتفات، اذ من الآثار الجزئية، فهي مرفوعة في حال النسيان، فيدل الخبر على ان المكلف به للناسى هي الصلاة من دون ذلك الجزء المنسى.

والاشكال بأن الجزئية غير قابلة للرفع لانها من الآثار الوضعية التي قلنا بعدم الجعل فيها، مدفوع، بما مر في رفع المؤاخذه، من أنها وان كانت غير قابلة للجعل بنفسها، الا أنها قابلة له من جهة منشأ انتزاعها، هذا.

ولكن ما قلنا انما هو مبنى على صحة اختصاص الناسى بالتكليف، كما هو التحقيق والمحقق في محله، واما على مذهب شيخنا المرتضى «قدس سره» من عدم امكانه فلا يصح الاستدلال، كما لا يخفى.

الخامس: لو شك في مانعية شيء للصلاة فالحديث بناء على حمله على تمام الآثار ينفع لصحة صلاته مادام شاكاً، واذا قطع بكونه مانعاً يجب عليه اعادة تلك الصلاة في الوقت، وقضاؤها في خارجه، كما هو مقتضى القاعدة في

الاحكام الظاهرية، واما لو شك في انطباق عنوان ما هو مانع على شيء فلا يبعد ان يقال بالاجزاء (١) وان علم بعد الفعل بالانطباق، كما لو صلى مع لباس شك في أنه مأكول اللحم او غيره، مثلاً، اذ مقتضى رفع الآثار عن هذا المشكوك تخصيص المانع بما علم انه من غير المأكول، ولا يمكن هذا القول في الاول، اذ استحيل تخصيص المانع بما اذا علم ما نعيته فتدبر جيداً.

ومن جملة ما استدل به على البرائة صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج، فيمن تزوج امرأة في عدتها قال: اذا كان بجهالة فليزوجها بعد ما تنقضى عدتها، فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك، قلت: باي الجهالتين اعذر؟ بجهالته ان ذلك محرم عليه، ام بجهالته انها في العدة؟ قال: احدى الجهالتين اهون من الاخرى، الجهالة بان الله حرم عليه ذلك، وذلك لانه لا يقدر معه على الاحتياط، قلت: فهو في الاخرى معذور؟ قال: نعم، اذا انقضت عدتها فهو معذور، فله ان يزوجه (٢).

تقريب الاستدلال أنه حكم بكونه معذوراً لانه جاهل، فجعل الجهل موجباً للعدر، سواء كان متعلقاً بالحكم ام بالموضوع، ويؤيده سؤال الراوى بعد ذلك: «بأي الجهالتين اعذر».

(١) بل يبعد القول به فان رفع المانعية عن الجاهل بالموضوع وان لم يستلزم محالاً ولا تصويباً الا انه خلاف الظاهر، فان الظاهر من تعليق الحكم بالشك في الموضوع ان يكون بلحاظ ما يلزمه من الشك في الحكم الجزئي، وان يكون حكماً عذرياً في طول ذلك الحكم، بمعنى ان لا يكون مغيراً لمصلحته، ولازم ذلك عدم الاجزاء، كما ان رفع المانعية عن الجاهل بالحكم وان كان ممكناً بناء على ما تصورناه من اخذ التجريد الا انه ايضاً ليس على وجه العرضية للحكم الواقعي، كالمسافر والحاضر بل حكم عذري في طوله مع بقاء المصلحة بماها ولازمه عدم الاجزاء ايضاً. (م.ع. مدظله).

(٢) الوسائل، الباب ١٧ من ابواب ما يحرم بالمصاهرة ونحوها، الحديث ٤. راجعه فان

بعض الفاظ الحديث مغاير لما في المتن.

و يشكل بان الجهل المفروض في الرواية على فرض كون المراد منه الشك إن كان متعلقاً بالحكم الشرعي فالمعذورية يتوقف على الفحص، اذ الجاهل بالحكم قبل الفحص ليس بمعذور اجمالاً، ولو حملنا الرواية على ما بعد الفحص فيبعد بقاء الجهل مع وضوح الحكم بين المسلمين، وإن كان المراد الجهل بالموضوع فيصح الحكم بالمعذورية، اذا لم يعلم بكونها في العدة اصلاً، واما اذا علم بكونها في العدة سابقاً ولم يدر انقضائها فقتضى استصحاب بقاء العدة عدم معذوريته، وبالجمله الحكم بمعذورية الجاهل مطلقاً لا يطابق القواعد المسلمة الا ان يحمل الجهالة على الغفلة، فيستقيم الحكم بالمعذورية، او كان المراد من المعذورية المعذورية بالنسبة الى الحكم الوضعي^(١) اعنى الحرمة الابدية.

و ايضاً هنا اشكال آخر: في حكمه بكون الجهالة بأن الله تعالى حرم عليه ذلك اهون من الاخرى معللاً بعدم قدرته على الاحتياط معها، وحاصل الاشكال انه لا فرق بين الجهالتين في هذه العلة، لانها ان كانت بمعنى الغفلة فلا اشكال في عدم قدرته على الاحتياط فيها، والتفكيك بين الجهالتين بان يجعل الجهالة بالحكم بمعنى الغفلة والاخرى بمعنى الشك في غاية البعد.

قال شيخنا الاستاذ: غاية ما يمكن ان يقال في دفعه هو ان ارادة الغفلة في

(١) وذلك اما بان يقال بان الجاهل المردد وان كان مقصراً من حيث التكليف، معذور من حيث الوضع، لمداخلية وصف الجهل في رفع الوضع، واما بان يقال بان الحكم في هذه المسألة مبني على تخصيص الاستصحاب مع الحمل على الشبهة الموضوعية.

و فيه ان سياق الرواية يشهد بان الجاهل في هذا الباب جار على قاعدته في سائر الابواب، من غير خصوصية لوصف الجهل ولا تخصيص لقاعدته، لقوله عليه السلام: «فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك»:

فالحق في الجواب ما ذكر اخيراً في المتن من حمل الجهالة في الموضوعين على معنى الغفلة، ويعلم منه حكم الجاهل المردد اذا كان معذوراً، اذ الظاهر من الرواية كون الحكم في الغافل معللاً بكونه معذوراً. (م.ع. مدظله).

احد الموضوعين والشك في الآخر لا توجب التفكيك في الجهالة بحسب المعنى فيها، فانه من الجائز بل المتعين استعماله في كلا الموضوعين في المعنى العام الشامل للغفلة والشك، لكن لما كان الغالب في الجهل بالحكم هو الغفلة، اذ مع وضوح هذا الحكم بين المسلمين قلّمَا يتفق مع الالتفات اليه الشك فيه بخلاف الجهل بكونها في العدة، فانه يتحقق غالباً مع الالتفات، لكثرة اسبابه، اذ المتعارف - بحيث قلّ ان يتخلف - التفتيش من حال المرأة التي يريد ان يزوجه، ومعه من المستحيل عادة ان لا يصادف بما يورث التفاته الى أنها في العدة ام لا، كما لا يخفى - خص الامام عليه السّلام الجاهل بالتحريم بالاعذرية، معللاً بكونه غير قادر على الاحتياط، نظراً الى ان الغالب فيه الغفلة، بخلاف الجاهل بالعدة، من دون التفات منه بما يتفق نادراً في الموضوعين، فاذاً لا تفكيك بحسب المعنى بين الموضوعين انتهى كلامه (١).

قلت: كما ان وضوح الحكم بين المسلمين يوجب عدم الشك مع الالتفات كذلك غلبة التفتيش عن حال المرأة توجب عدم بقاء الشك بحاله، فالتعرض لحكم الشك في الشبهة في العدة ايضاً تعرض للفرد النادر، فتأمل (٢).

ويمكن دفع الاشكالات الواردة على الرواية باجمعها، بحمل الجهالة على الغفلة في كلتا صورتين، وحمل قول السائل: «بجهالة أن الله حرم عليه ذلك» على الجهالة في الحكم التكليفي، وقوله: «ام بجهالته أنها في العادة» على جهالته بان العدة موضوعة للامر الوضعي، أعني الحرمة الابديه، وحينئذ وجه قدرته على الاحتياط في الثاني انه بعد الالتفات يتمكن من رفع اليد عن الزوجة، بخلاف الاول، فانه عمل بالفعل المحرم شرعاً، ولا يتمكن عن تداركه بعد الالتفات

(١) تعليقة المحقق الخراساني، هنا - ص ١١٤

(٢) اشارة الى انه لو كانت القضية متعرضة لبيان خصوص حكم الفرد النادر كما فيما نحن

فيه. فلا تضره الندرة كذا قال الاستاذ دام ظله في مجلس الدرس (عباس الهمداني).

فافهم (١).

ومما استدلووا به على البرائة قوله عليه السّلام: كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه (٢) بحمل قوله عليه السّلام فيه حلال وحرام على صلاحيتهما واحتمالهما، فيصير الحاصل أن كل شيء يصلح لان يكون حراماً ولان يكون حلالاً، ويصح ان يقال فيه: إما حرام وإما حلال، فهو لك حلال، سواء كانت الشبهة في الخلية والحرمة من جهة الشك في اندارجه تحت كلى علم حكمه ام لا.

و اورد شيخنا المرتضى «قدّس سرّه» (٣) على المستدل بان القضية ظاهرة في الانقسام الفعلى إمّا خارجاً، مثل ان يكون هناك شيء مشتمل على الحلال والحرام في الخارج، وإمّا ذهنياً، كما اذا كان هناك شيء تحته عنوانان: احدهما محرم، والآخر محلل، وان لم يوجد افراد احدهما او كليهما في الخارج، وعلى اي حال حمل القضية على التريديد خلاف الظاهر. فعلى هذا يختص بالشبهات الموضوعية.

لا يقال: انا نحمل القضية على الانقسام الفعلى ولا ينافي شمولها للشبهات الحكمية ايضاً، كما اذا فرضنا شيئاً فيه حرام وحلال كذلك ويكون قسم من ذلك الشيء مشتهبه الحكم، كمطلق اللحم، حيث ان فيه حلالاً كلحم الغنم، وحراماً كلحم الخنزير، وفيه قسم آخر مشتهبه بين الحلال والحرام، فيدل الرواية

(١) يمكن ان يكون اشارة الى ان هذا مبنى على القول بجريان الاستصحاب في الاعدام الازلية، كما سيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى، واما على القول بعدم الجريان بدعوى ان المستصحب لا بد اما ان يكون حكماً او ذا حكم بمجموع والعدم الازلي ليس بحكم ولا موضوعاً له، فالحاجة الى الرواية بعد جريان الاستصحاب في مقامنا واضحة، اذ يثبت نفس الموضوع - وهو عدم النهي - بالاستصحاب، ويثبت اثره - وهو الاطلاق - بالرواية. (م.ع. مدظله).

(٢) الوسائل، الباب ٤ من ابواب ما يكتسب به، الحديث ١ راجعه.

(٣) الفرائد - ذيل البحث عن الخبر - ص ٢٠١.

على حلية ذلك المشتبه، وبعد شمول الرواية لهذا المورد يلحق به ما بقى من الشبهات الحكمية بعدم القول بالفصل.

لانا نقول: «قوله عليه السّلام فيه حلال و حرام» انما جىء به لبيان منشأ الاشتباه، والا فالقيد الذي لا دخل له في الحكم ولا في تحقق الموضوع يكون لغواً، لا ينبغي صدوره من المتكلم، سيما الامام عليه السّلام، ولا اشكال في ان حلية لحم الغنم وحرمة لحم الخنزير مما لا دخل له في حلية لحم الحمير المشتبه، ولا يكون ايضاً منشأ للاشتباه، اذ منشأ الاشتباه فيه انما هو عدم النص، بخلاف ما لو حملناه على الشبهة الموضوعية، فان هذا القيد يكون بياناً لمنشأ الاشتباه، حيث ان وجود القسم الحلال والقسم الحرام يكون منشأ للشبهة في ذلك الامر الخارجي الذي لم يعلم اندارجه في احد القسمين، مضافاً الى انه يلزم على ما ذكره هذا القائل ان يكون العلم بكون لحم الخنزير حراماً غاية لحلية لحم الحمير، هذا محصل ما افاده «قدس سرّه».

اقول يمكن دفع هذين الاشكالين عن القائل: أما الاول فبانه يكفي في عدم لغوية القيد انه لو علم كون مطلق اللحم حراماً او حلالاً لم يبق شك في لحم الحمير، فوجود القسمين في اللحم صار منشأ للشك في لحم الحمير. و أما الثاني فبان معرفة الحرام غاية للحكم على المطلق او على ذلك الشيء الذي عرف حرمة، ولولا ذلك للزم الاشكال على تقدير الاختصاص بالشبهة الموضوعية ايضاً، اذ بعد معرفة فرد من افراد الغير المذكى يصدق انه عرف الحرام، فيلزم ارتفاع الحكم عن الشبهات ايضاً، فتدبر جيداً.

ومن جملة ما استدلوا به على البرائة قوله عليه السّلام في المرسة «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»^(١) وهذا كبعض ما سلف لو تم دلالة لدل على البرائة في الشبهة التحريمية.

(١) الوسائل، الباب ١٢ من ابواب صفات القاضي، الحديث ٦٠.

و ادعى شيخنا المرتضى «قدس سره»^(١) كونها اوضح دلالة من الكل .
 وفيه أن الاستدلال بها على المطلوب يبتنى على حمل قوله عليه السلام :
 «حتى يرد فيه نهى» على الثبوت عند المكلف، والا فلو حمل على الورود في
 نفس الامر- كما انه لم يكن ببعيد فلا تدل الا على اباحة الاشياء قبل تعلق
 النهى بها واقعاً، فما شك في تعلق النهى به وعدمه من الشبهات لا يجوز لنا
 التمسك بالعام فيها، الا ان يتمسك باستصحاب عدم النهى لاحراز الموضوع،
 وعلى هذا لا يحتاج الى الرواية في الحكم بالاطلاق، لانه لو صح الاستصحاب
 لثبت به ذلك فافهم .

هذه عمدة الادلة في الباب، وقد عرفت ما ينفع منها، والادلة الاخر التي
 ذكروها في المقام من الآيات والاعبار لعدم كونها نافعة ما تعرضتها رعاية
 للاختصار.

بقي هنا امران الأول: بعد ما عرفت حال الشبهة الحكيمة في اصل التكليف
 من الوجوبية والتحريرية ينبغي التكلم في الموضوعية من هذا القسم ايضاً.
 فنقول: مجمل القول فيها ان التكليف المتعلقة بالطبيعة على انحاء:
 احدها: ان تتعلق بها باعتبار صرف الوجود اعني المقابل للعدم المطلق.
 والثاني: ان تتعلق بها باعتبار الوجودات الخاصة.
 والثالث: ان تتعلق بها باعتبار مجموع الوجودات من حيث المجموع^(٢).

(١) الفرائد، ص ١٩٩ .

(٢) وجه الفرق بين هذا الوجه وكذا الوجه الاول حيث قلنا فيها بالاشتغال وبين اعتبار
 الوجود السارى الذي قلنا فيه بالبرائة ان وجود الطبيعة في الوجه الاول وكذا مجموع الوجود في
 الوجه الثالث لوحظ امراً مغايراً للافراد، ولذا صح الحمل بينها وبين الافراد، والحكم انما
 تعلق بها في هذا اللحاظ، فاذا شك في الافراد بين الاقل والاكثر او المتبائنين فهذا الشك
 اجنبي عمّا وقع مورداً للتكليف، ومورد التكليف شيء اجنبي عن الافراد، وهذا بخلاف
 الحال في الوجه الثاني، فان الحكم هناك انما تعلق بالطبيعة في لحاظ اتحادها مع الفرد وعدم
 ←

فلو تعلق التكليف على النحو الاول، فلا مجال لاصالة البرائة في الشبهة الموضوعية، سواء كان التكليف المتعلق بالطبيعة على النحو المذكور أمراً أو نهياً، لان الامر بالطبيعة على هذا النحو يقتضى ايجاد فرداً منها، فما لم يوجد قطعاً او يشك في ايجاده يجب عليه الاتيان بحكم العقل من دون شك، فاذا قطع بايجاده فليس عليه شيء آخر قطعاً، وكيف كان لا مجال لاصالة البرائة، والنهى بها على هذا النحو يقتضى ترك جميع الافراد، لان الطبيعة لا تترك الا بترك جميع الافراد، فمتى شك في شيء أنه من افراد الطبيعة المنهى عنها يجب عليه تركه، لان اشتغال الذمة بترك ايجاد الطبيعة معلوم، ولا يتيقن بالبرائة الا بالقطع بترك جميع افرادها في نفس الامر.

ولو تعلق التكليف بالطبيعة على النحو الثاني، فلا اشكال في انه ينحل الى تكاليف عديدة، وان كل فرد يتعلق به تكليف مستقلاً، نظير العام الاستغراقي، فمتى شك في شيء أنه من افراد الطبيعة المكلف بها فالاصل فيه البرائة، سواء كان التكليف المتعلق بالطبيعة أمراً أو نهياً، اذ كل ما ذكرنا في الشبهة الحكمية من حكم العقل والادلة الشرعية جار هنا ايضاً، ومجرد العلم بالكبرى التي شك في وجود صغريها كما هو المفروض لا يصح العقاب على هذا المشكوك فيه، ولعمري ان هذا واضح جداً.

ولو كان التكليف بالطبيعة على النحو الثالث، فان كان أمراً يقتضى

لحاظهما اثنين، فالشك المتعلق بالفرد متعلق بمورد التكليف لا محالة، ولا يتوهم انه بناء على الوجهين الآخرين يمكن التمسك بحديث الرفع بناء على حمله على الجعل الشرعي، بعدما عرفت من ان الشك في ذينك الوجهين غير مربوط بما هو موضوع الاثر، نعم قد يتمسك فيما اذا تعلق النهي باحد الوجهين باستصحاب بقاء كونه تاركاً للصرف او لمجموع الوجود بعد اتيان الفرد المشكوك او الانتهاء عنه والاتيان بما عداه، كما يستصحب الطهارة او الحدث بعد الصلاة فيما اذا كان غافلاً حينها، ووجه الصحة في المقامين ان مقام تقبل المصدق قابل للجعل الشرعي كمقام التصرف في الأمور به قبل الاتيان به باسقاط شيء عنه او الحاقه به. (م.ع. مدظله).

اتيان مجموع الافراد فيجب الاتيان بما يحتمل ان يكون فرداً للطبيعة، تحصيلاً للبرائة اليقينية، وان كان نهياً يكفي ترك الفرد الواحد، فيجب القطع بترك الواحد ولا شيء عليه بعده.

اذا عرفت هذا تعرف ان مورد اجراء اصالة البرائة ينحصر فيما اذا كان التكليف بالطبيعة باعتبار وجودها السارى في كل من الافراد، بحيث ينحل الى تكاليف متعددة، فلا يحسن القول بالبرائة في الشبهة الموضوعية على نحو الاطلاق، ولا بعدمها كذلك فلا تغفل.

الثاني: مورد اصالة البرائة في الشبهة ما لم يكن هناك اصل وارد او حاكم عليها، فمثل المرأة المرددة بين الزوجة والاجنبية واللحم المردد بين ان يكون مذكى او غير مذكى خارج عنه، اما الاول فلاستصحاب عدم تحقق علقه الزوجية واما الثاني فلاستصحاب عدم التذكية^(١).

(١) ولكن ليعلم ان مورد هذا الاصل ما اذا كان الحيوان مشكوك الحال، واما اذا كان حيوان معلوم التذكية وآخر معلوم العدم وشك في اللحم انه من ايها اخذ فلا مجرى له، اما بناء على كون التذكية عبارة عن الفري الخاص فواضح، واما بناء على كونه متحصلاً منه وسارياً الى اجزاء الحيوان فلان اللحم المذكور وان كان مشكوك الحال حينئذٍ، لكنه شبهة مصداقية لنقض اليقين بالشك، اذ على تقدير كونه مأخوذاً من الحيوان المعين المعلوم التذكية فهو بصورته التفصيلية مورد للقطع بانتقاض الحالة السابقة بالخلاف.

فان قلت: مع الشك في الحيوان ايضاً لا مجرى للاصل، لان احراز العدم الازلي بالاصل ثم الحكم بان زهاق الروح من الحيوان او اللحم كان متلبساً بهذا العدم من الاصل المثبت. قلت: هذا مسلم لو اعتبر التذكية في الدليل وصفاً للزهاق، واما لو اعتبر وصفاً للحيوان فلا، والظاهر الثاني، فان الاول مبني على كون قوله تعالى: «الا ما ذكيتم» استثناء منقطعاً، فكانه قيل يحرم هذه الاصناف من الزواهق الروح الا ما زهق روحه بالتذكية، والظاهر بشهادة ماورد في تفسيره انه استثناء متصل، وكانه قيل يحرم كذا وكذا الا ما دركتموه قبل زهاق روحه فاورد تم عليه التذكية.

ثم هذا كله لو كان الشك في الحيوان من جهة الشك في وقوع الفري بشرائطه مع احراز

لا يقال: كما ان الحلية في بعض الادلة علقت على التذكية كذلك الحرمة في البعض الآخر علقت على الميتة، فاستصحاب عدم التذكية معارض باستصحاب عدم كونه ميتة، فيتساقطان فيرجع الى اصالة البرائة.

لانا نقول: ليست الميتة خصوص ما مات حتف انفه، بل هي عبارة عن غير المذكى، لان الحيوان ان ازهق روحه مع تحقق امور اعتبرها الشارع، من التسمية والاستقبال وبرى الاوداج الاربعة ونحوها، فقد حل لحمه، ومع عدم تلك الامور كلا او بعضاً يكون ميتة شرعاً، واما المال المردد بين مال الغير ومال نفسه، فان كان مسبوقاً بكونه مال الغير فلا شبهة في كونه مورد الاستصحاب، وان لم يكن له حالة سابقة معلومة فيمكن القول بالحرمة فيه، من جهة ان قولهم عليهم السلام لا يحل مال الا من حيث ما احله الله^(١)، يدل على ان الحلية معلقة على امور وجودية اعتبرها الشارع، فاذا شككنا في تحقق ما هو موجب للحلية يستصحب عدمه، وكذلك الكلام في مال الغير الذي نشك في طيب نفس صاحبه، فان حلية التصرف في الدليل معلقة على طيب النفس، وعند الشك يستصحب عدمه.

القابلية، واما لو شك في القابلية، بناء على عدم عموم مثبت لها في كل حيوان الا ما خرج، او فرض الشبهة موضوعية، كما لو شك في ان هذا الحيوان غنم او كلب، فهل يجزى اصالة الحل الذاتي او الطهر كذلك في نفس الحيوان ويجعل ذلك حاكماً على اصالة عدم التذكية، بناء على كون القابلية عبارة عن الحلية او الطهارة المذكورتين اولا؟ قد يقال بالثاني؛ نظراً الى ان الحل او الطهر الواقع قيماً للتذكية هو الواقعي لا الاعم منه ومما ثبت بالاصل، ولكن لقائل ان يقول: اي فرق بين هذا وبين اثبات الطهر في المصلي او لباسه بالاصل؟ فكما تقولون هناك باحراز الصلاة مع الطهارة بضم التعبد الى الوجدان فلم لا تقولون هنا باحراز التذكية مع الحل او الطهارة كذلك. (م.ع. مدظله).

(١) الوسائل، الباب ٣ من ابواب الانفال، الحديث ٢. ولفظ الحديث هكذا: لا يحل مال إلا من

وجه أحله الله.

هذا تمام الكلام في المسألة الاولى، وهى الشك في التكليف من الشبهة الحكمية والموضوعية، بحسب الاصل العقلى والنقل، وقد قلنا ان مقتضاهما البرائة، فلا ينافى ما ذكرنا عدم اعتبارها في مورد تعارض النصين لوجوب الرجوع الى المرجحات هناك - لو كانت- والا فالتخير، كما هو التحقيق، لان ما ذكرناه هنا انما كان مع قطع النظر عن الاخبار الواردة في علاج الخبرين فلا تغفل .

المسألة الثانية

ما اذا كان شاكاً في متعلق التكليف مع كون المكلف قادراً على الاحتياط .

فنقول وبالله الاستعانة: الشك في متعلق التكليف بعد احراز اصله، تارة يكون في نوع التكليف مع احراز جنسه كما اذا علم بوجود هذا وحرمة ذلك ، واخرى يكون في الفعل الذي تعلق التكليف المعلوم جنساً ونوعاً به كما اذا علم اجمالاً بوجود هذا او ذلك او علم بجرمة هذا او ذلك ، وعلى كلا التقديرين اما ان يكون الشبهة حكيمية، بمعنى ان رفعها من وظيفة الشارع، او تكون موضوعية، بمعنى ان رفعها ليس من وظيفته انما وظيفته جعل الحكم للشاك ، وعلى التقدير الاول، تارة تكون الشبهة ناشئة من عدم النص، واخرى من اجمال النص، وثالثة من تعارض النصين.

و المقصود هنا الكلام في حكم هذه الشبهة باقسامها من الاصل العقلي والنقلي، اذ حكم جميع الاقسام من حيث الشبهة واحد، وان اختص بعض افرادها بحكم خاص، كالشبهة الناشئة من تعارض النصين، والحاصل أن المقصود ان المكلف المحرز لتكليف المولى في الجملة مع تمكنه من الاحتياط حكمه ماذا؟

فنقول: الاقوى وجوب الاحتياط عليه، باتيان جميع الاحتمالات، فيما اذا كان الواجب مردداً بين امور، وبترك جميع الاحتمالات، فيما اذا كان الحرام كذلك، وباتيان هذا وترك ذلك ، فيما اذا كان الالزام المعلوم مردداً بين وجوب

فعل هذا وترك ذلك .

لنا أن المقتضى للامثال وهو العلم بخطاب المولى موجود بالفرض، والشك في تعيين المكلف به ليس بمانع عند العقل، وهل يجوز العقل المخالفة القطعية للتكليف المقطوع مع تمكن المكلف من الامتثال، بمجرد الشك في التعيين؟! حاشاه من ذلك، فان الملاك المتحقق في مخالفة العلم التفصيلي موجود هنا بعينه، ومن هنا يظهر ان العقل يوجب الموافقة القطعية، لان العلم بالواقع اوجب تنجزه على المكلف، فليس له حجة في عدم اتيانه كما هو ظاهر.

فان قلت: إن الاصل العقلي وان كان كذلك، الا ان الاخبار الدالة على الترخيص في موارد الشك باطلاقها او عمومها شاملة للمقام، فيحكم بالاباحة بمقتضى الاخبار، لا بمقتضى حكم العقل.

قلت: ما ننكر شمول الاخبار للمقام كما ذكرت، وما ذكر في نفى شمولها من كون العلم المأخوذ غاية أعم من العلم الاجمالي والتفصيلي، والاول حاصل في المقام، مدفوع بان الغاية صيرورة المشكوك معلوماً، وهنا ليس كذلك، كما هو واضح، فموضوع ادلة الاصول باق على حاله، الا ان الاخذ بمؤدى الاصول في تمام اطراف العلم الاجمالي يوجب الاذن في المخالفة القطعية، وهو مما يحكم العقل بقبحه على الحكيم تعالى، فان المفروض تحقق العلم بخطاب فعلى عن الشارع، وحينئذٍ ترخيصه في تمام اطراف العلم يرجع الى ترخيصه في المعصية، ولو جاز ترخيصه في المعصية هنا جاز في العلم التفصيلي ايضاً، لانها من واد واحد كما لا يخفى.

نعم يمكن ان يرخص في بعض الاطراف اما تعييناً واما على البدلية، لان الاذن في البعض ليس اذنأ في المعصية^(١) ولا يكون منافياً للتكليف الواقعي المعلوم بالاجمال، لما ذكرنا في محله من اختلاف مرتبة الحكيم، فحينئذٍ فالعمدة

(١) فيه اشكال نبهنا عليه فيما علقناه على مبحث القطع، فراجع (م.ع. مدظله).

اثبات دلالة هذه الاخبار على الاذن في بعض الاطراف بعد رفع اليد عن دلالتها الاولية بحكم العقل.

فتقول: ما يمكن ان يقال في المقام في اثبات المرام وجوه:

الاول: ان مقتضى عموم الادلة الترخيص في كل من الاطراف، غاية ما هنا وجوب التخصيص بحكم العقل بمقدار لا يلزم منه الاذن في المعصية، وحيث لا ترجيح لاجراء واحد معين من عموم الادلة نحكم بخروج البعض لا بعينه، وبقاء الباقي كذلك، حفظاً لاصالة العموم فيما لم يدل دليل على التخصيص.

وفيه: ان البعض الغير المعين لا يكون موضوعاً للعام من اول الامر حتى يحفظ العموم بالنسبة اليه، لان موضوعه هو المعينات، فالحكم بالترخيص في البعض المبهم يحتاج الى دليل آخر.

الثاني: ان يقال ان الدليل اللفظي وان لم يدل على الترخيص في البعض الغير المعين، الا انه يمكن استكشاف هذا الترخيص من الدليل اللفظي بضميمة حكم العقل، وبيانه ان القضية المشتملة على حكم متعلق بعنوان من العناوين على سبيل الاطلاق او العموم يفهم منها امران: احدهما ثبت ذلك الحكم تمام افراد عنوان الموضوع؛ والثاني وجود ملاك الحكم في كل فرد منها، ثم ان ثبت قيد يرجع الى مادة القضية فقضية ذلك التقييد تضيق دائرة ذلك الحكم وملاكه معاً، وان ثبت قيد يرجع الى الطلب فقضيته رفع اليد عن اطلاق الطلب، دون المادة، كما اذا ورد خطاب دال على وجوب انقاذ الغرقى ثم وجد للغريقان، فان ذلك الخطاب وان كان غير شامل لهما بحكم العقل، لقبح التكليف بما لا يطاق، الا انه يحكم باطلاق المادة بوجود ملاك الوجوب في كليهما، ولهذا يستكشف العقل وجوباً تخييرياً، ان لم يكن احدهما اهم، وخطاباً تعيينياً متعلقاً بالاهم، ان كان كذلك، وقد مضى شطر من هذا الكلام في البحث عن مقدمة الواجب فراجع.

اذا عرفت هذا فنقول: ان الادلة المرخصة هنا وان اختص حكمها بغير صورة العلم الاجمالي بحكم العقل الحاكم بقبح الاذن في المعصية، الا ان اقتضاء كل مشكوك للاباحة يستكشف من اطلاق المادة، وبعد تعذر الجرى على مقتضى كل من الاطراف يستكشف ان البعض على سبيل التخيير مرخص فيه، حيث لا ترجيح للبعض المعين، هذا.

وفيه: ان هذا الحكم من العقل انما يكون فيما يقطع بان الجرى على طبق احد الاقتضائين لا مانع فيه، كما في مثال الغريقين، واما فيما نحن فيه فكما ان الشك يقتضى الترخيص كذلك العلم الاجمالي يقتضى الاحتياط (١) ولعل اقتضاء العلم يكون اقوى في نظر الشارع، فلا وجه لقطع العقل بالترخيص.

الثالث: ان يقال: إن مقتضى اطلاق الحكم في الادلة المرخصة ثبوت الاذن في كل واحد من الاطراف، في حال ارتكاب الباقي وفي حال عدمه، وهذا الاطلاق قد قيد بحكم العقل، في حال ارتكاب الباقي، فيما كان العلم الاجمالي متعلقاً بجرمة احد الامور، وفي حال ترك الباقي، فيما كان المعلوم وجوب احد الامور، فناخذ بمقتضى الاطلاق في غير الصورتين، ونقول بثبوت الاذن في الصورة الاولى في حال عدم ارتكاب الباقي، وفي الثانية في غير حال ترك الباقي، حفظاً لاطلاق الحكم فيما لم يدل دليل على خلافه، وهذا البيان يمكن اثبات الخطابين فيما اذا اجتمع غريقان لا يقدر على انقاذهما، بان يقال: ان مقتضى القاعدة رفع اليد عن اطلاق كليهما وجعل كل منهما مشروطاً بترك الآخر.

لا يقال: لازم ذلك ثبوت الخطابين في حال ترك كليهما، لثبوت شرط كل منهما، فيلزم التكليف بما لا يطاق في الحال المفروض في مسألة الغريقين، وكذا

(١) فان قلت: كما انه يقتضي الاحتياط فالشك يقتضي ضده ولا مرجح في البين فلا موجب للاشتغال، قلت: يكفي في الاشتغال احتمال رجحان مقتضى الاحتياط واقعاً، لانه مساوق مع احتمال صحة العقوبة كالشبهة البدوية قبل الفحص (م.ع. مدظله).

يلزم الاذن في المعصية في تلك الحال في الشبهة المحصورة.
لانا نقول: ان الاطلاق لا يقتضى ايجاد الفعل في حال تركه حتى يلزم
المحذور المذكور، فافهم.

لا يقال: ان لازم ما ذكر اجتماع اللحاظين المتنافيين في الادلة المرخصة،
لان الاذن فيها مطلق بالنسبة الى الشبهات البدوية، ومشروط بالنسبة الى الشبهة
المقرونة بالعلم الاجمالي، فيلزم في انشاء واحد أن يلاحظ ذلك الانشاء مطلقاً
ومشروطاً.

لانا نقول: هذا المحذور انما يرد إن قلنا بان القيد الوارد على المطلق كاشف
عن ارادة المقيّد في مقام الاستعمال، وأما ان قلنا ان المطلق في مقام الالتقاء
اريد منه ماهو ظاهره، وان القيد كاشف عن عدم الارادة في مقام اللب، فلا
محذور كما لا يخفى هذا.

ولكن الادلة الدالة على ان العالم يحتج عليه بما علم، وانه في غير سعة من
معلوماته، تقتضى الاحتياط بحكم العقل، وتنافي الترخيص الذي استكشفتناه
من الاطلاق، هذا، مضافاً الى منع اطلاق الادلة المرخصة، بل هي متعرضة
لحكم الشك من حيث انه شك.

ثم ان ما ذكرنا انما يصح على ما هو التحقيق عندنا من كون الاحكام
الواقعية فعلية، وان الترخيص في مورد الشك لا ينافي فعلية الحكم الواقعي واما
على ما ذهب اليه شيخنا الاستاذ من ثبوت المراتب للاحكام فقد يقال: بوجود
الاخذ بعمومات الادلة المرخصة في اطراف العلم، والجمع بينها وبين الحكم
الواقعي المعلوم بالشأنية والفعلية، كما هو الحال في الشبهات البدوية.

لكنه مدفوع بانه كما ان عمومات الادلة المرخصة تقتضى الترخيص كذلك
عموم ادلة اعتبار العلم يقتضى الفعلية، فيتعارضان فلا طريق للحكم
بالترخيص.

فان قلت: هب، ولكن لا طريق ايضاً للحكم بفعلية المعلوم بعد التعارض.

قلنا: يكفي في الحكم بالفعلية ظهور ادلة الاحكام، لانها ظاهرة بنفسها في الحكم الفعلي، والحمل على الشأني انما كان من جهة الجمع بينها وبين الادلة المثبتة للاحكام الظاهرية، وحيث لم يكن حكم ظاهري لا وجه لرفع اليد عن ظهورها.

وينبغي التنبيه على امور:

الأول: لو كان اطراف المعلوم بالاجمال مما لم يوجد الا تدريجاً، كما اذا كان زوجة الرجل مضطربة في حيضها، بان تنسى وقتها وان حفظت عددها، فعلم اجمالاً أنها حايض في الشهر ثلاثة ايام، مثلاً، فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها في تمام الشهر، ويجب على الزوجة ايضاً الامسك عن قراءة العزيمة واللبث في المسجد، مثلاً، ام لا؟

قد يقال: بعدم تنجز التكليف، لا على الزوج، ولا على الزوجة، لان المعلوم عندهما خطاب مررد بين المطلق والمشروط، لان الزوج يعلم بحرمة الوطى في هذه القطعة من الزمان او في القطعة الآتية، ولو كانت الحرمة في القطعة الآتية فالخطاب مشروط بتحقق تلك القطعة، فلم يعلم بتوجه الخطاب المطلق اليه، ومقتضى الاصل البرائة، وهكذا الكلام في الزوجة.

وفيه: انه ليس حال الزوجة كالزوج، لانها في كل يوم تعلم بتوجه خطاب مطلق اليها، إماما متعلق بافعال المستحاضة، وإماما متعلق بتروك الحايض، فلا وجه للعمل بالبرائة بالنسبة اليها، وأما الزوج فالذي ينبغي ان يقال، أن من يرى بثبوت الوجوب التعليقي وانه قسم من الواجب المطلق يجب ان يلاحظ الدليل الدال على وجوب ترك وطى الحايض في وقت حيضها، فان استظهر منه ان هذا الوجوب مشروط بالزمان يحكم بالبرائة في كل قطعة من الزمان، في الصورة المفروضة، لعدم تحقق العلم بالتكليف المطلق في وقت من الاوقات، وان استظهر أنه مطلق وأن زمان الواجب قد انفك عن زمان الوجوب يحكم

بوجوب الاحتياط.

و على هذا المبني يمكن الفرق بين الصورة المفروضة وبين ما اذا نذراو حلف على ترك وطى امرأته في ليلة خاصة ثم اشتبهت بين ليلتين او ازيد، بان يقال: ان في الاول خطاب الزوج مشروط بتحقق الحيض ولم يعلم بتحقيقه، بخلاف الثاني، لان الخطاب ليس له شرط اصلا، بل الزمان ظرف لتحقق الفعل.

و أما بناء على ما قلنا في مبحث مقدمة الواجب اخذاً عن سيدنا الاستاذ «طاب ثراه» من انقسام الواجب الى المطلق والمشروط، وعدم ثالث لهما، وأن المقدمات الوجودية للواجب المشروط بعد العلم بتحقيق ما هو شرط الواجب في محله وان لم يتحقق بعد، محكومة بالوجوب كما اشبعنا الكلام فيه، فاللازم الحكم بالاحتياط في المثال مطلقاً، فان حكم الواجب المشروط بعد العلم بتحقيق شرط الوجوب في محله وان لم يتحقق بعد، حكم الواجب المطلق على هذا المبني.

الثاني: يشترط في تنجز المعلوم بالاجمال ان يكون الخطاب المعلوم بحيث يصبح تعلقه فعلاً بالملكف على اي حال، بمعنى أن كل طرف فرض كونه فيه من الاطراف كان الخطاب بالنسبة اليه صحيحاً، فانه لو لم يكن على بعض التقادير صحيحاً لم يعلم بتوجه الخطاب فعلاً، وهذا واضح، ويتفرع على ما ذكر مسائل:

احداها: انه لو اضطر الى ارتكاب احد الاطراف التي علم بوجود النجاسة او الخمر فيها معيناً فلو كان هذا الاضطرار سابقاً على العلم لم يؤثر ذلك العلم شيئاً^(١) وكذا لو كان مقارناً له، ووجهه واضح، اما لو كان الاضطرار لاحقاً

(١) ظاهر العبارة جريان البرائة فيما علم في يوم السبت مثلاً بنجاسة احد الاناثين في يوم الخميس، وقد حصل الاضطرار في يوم الجمعة، وهذا مبني على ان معيار الاشتغال هو العلم

ومسبوقاً بتحقيق العلم الاجمالي فلا يرفع الاثر الحاصل للعلم، لان الذمة قد اشتغلت بامثال التكليف الواقعي في حال العلم، فيجب بحكم العقل تحصيل اليقين بالبرائة.

الثانية: لو اضطر الى ارتكاب البعض الغير المعين فلا يكون مانعاً من تنجز الخطاب في كل من الاطراف فعلاً، لعدم الاضطرار الى ارتكاب طرف معين، وبعبارة اخرى: شرايط الخطاب بالنسبة الى الواقع موجودة، ولذا لو علم به تعين عليه دفع اضطراره بالطرف الآخر، غاية الامر أنّ جهل المكلف هنا اوجب سقوط الامتثال القطعي عنه، وهذا نظير حال الانسداد حيث إن عدم القدرة على امتثال الاحكام الواقعية على سبيل القطع او كونه حرجاً عليه لا يوجب سقوط الاحكام الواقعية، بل يوجب سقوط الامتثال القطعي عنه.

نعم من ذهب الى عدم امكان اجتماع الحكم الواقعي الفعلي والترخيص

بتوجه التكليف الجامع لشرائط العقلية في جزء من الزمان الى المكلف، وفي المثال لا يعلم بتوجه التكليف على النحو المذكور في شيء من الزمانين السابق واللاحق، واما بناء على كون المعيار هو العلم بالجعل الشرعي ولو لم يعلم اقتترانه بالشرط العقلي - كما هو الحق - فلا يحيص عن القول بالاشتغال في المثال، كما في الشك في القدرة، فعلى المبنى المذكور يكون المثال من افراد الاضطرار الطارئ لا السابق، فينحصر مورد الاضطرار السابق فيما حصل الاضطرار سابقاً على الملاقاة المعلومه بالاجمال.

فان قلت: يمكن القول بالبرائة مع الاضطرار الطارئ ايضاً، وذلك لان المعلوم بالاجمال محدود شرعاً بالاضطرار فلا علم به من الابتداء الا الى هذه الغاية، وبعدها يصير شكاً بدوياً. قلت لا يخلو اما ان نقول بان خطاب لا تشرب الخمر مثلاً ناظر الى اجزاء الزمان بالعموم الفردي، او نقول بسريان الحكم اليها بمقدمات الحكمة، فعلى الاول نعلم في مورد العلم الاجمالي بخمرية احد الاناثين مع حصول الاضطرار الى احدهما المعين بعد ساعة بوجود عدة خطابات بمقدار الساعة في الاناء المضطر اليه او ازيد منها في الاناء الآخر، وعلى الثاني نعلم اما بوجود خطاب واحد مستمر الى ساعة فيه او الى ازيد منها في الآخر، وعلى التقديرين يجب الاجتناب كما هو واضح. (م.ع. مآظله).

في حال الشك كذلك يجب عليه ان يفصل هنا بين ان يكون الترخيص في بعض الاطراف شرعياً، فيرتفع العلم الاجمالي بثبوت التكليف، او عقلياً، فيبقى العلم بحاله، كما انه لا بد له من هذا التفصيل في مسألة دليل الانسداد، بان يقول: ان كان الحرج اللازم على تقدير الاحتياط عقلياً، كما اذا لزم من الاحتياط اختلال النظام، فلا ينافي بقاء الاحكام الواقعية، وان كان شرعياً، فالترخيص الشرعي ينافي بقاء العلم الاجمالي، فلا يكون اتيان المظنونات واجباً عقلاً، اللهم الا ان يدعى العلم الاجمالي في خصوص المظنونات.

الثالثة: لو كان احد الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء قبل تحقق العلم الاجمالي او خرج عنه مقارنة معه فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً، لعدم كونه علماً بالتكليف الفعلي^(١) والخروج عن محل الابتلاء إما بان يكون غير مقدور للمكلف، وإما بان يكون بحيث يرغب عنه الناس عادة ويكون دواعيهم مصروفة عنه نوعاً، والميزان استهجان العقلاء للخطاب المتعلق به، والخروج من محل الابتلاء بعد تحقق العلم الاجمالي حاله حال الاضطراب الطارى، وقد سبق ان الأصل فيه لزوم الاحتياط ولا اشكال في شيء مما ذكرنا.

(١) فان قلت بعد كون معيار الاشتغال - على ما قويته سابقاً - هو العلم بالجعل الشرعي ولو لم يقترن بالعلم بالشرط العقلي لا محيص عن القول بالاشتغال في المقام لكونه من مصاديقه في الشك في القدرة، وقد اختار «قدس سره» الاشتغال في الشبهة المفهومية في الخروج عن محل الابتلاء مستنداً الى هذا الوجه، ولا يعلم بين المقامين فرق.

قلت: يمكن اختيار البرائة في كلا المقامين، بدعوى عدم صحة اصل الجعل الشرعي مع الخروج عن محل الابتلاء، ولو مشروطاً باتفاق دخوله في محل الابتلاء، فكما لا يصح الخطاب الى الجماد مشروطاً بصيرورته انساناً فكذلك بالنسبة الى الخارج عن محل الابتلاء لا يصح الخطاب ولو مشروطاً بصيرورته داخلياً، فما ذكر من تقريب الاشتغال مبنى على جعل معيار الخروج استهجان الخطاب المطلق لا المشروط، واما بناء على جعل المعيار استهجان الخطاب ولو مشروطاً فلا علم باصل الجعل ايضاً مع الخروج السابق او المقارن. (م.ع. مدظله).

انما الاشكال في حكم موارد الشك في كون الطرف خارجاً عن محلّ الابتلاء او داخلياً فيه، لا من جهة الامور الخارجية، بل من جهة اجمال ما هو خارج عن موارد التكليف الفعلي، فهل يكون المقام مما يتمسك باصالة البرائة، او الاحتياط، او اطلاق الادلة، بملاحظة ان التقييد بالمجمل المردد بين الاقل والاكثر يوجب الاقتصار فيه على المتيقن، وهنا كذلك، لان الخارج ليس عنواناً مبيناً فيشك في الانطباق حتى يصير المقام من التمسك بالعام او المطلق في الشبهة المصدقية، كما لا يخفى.

و الحق عدم جواز التمسك بالدليل اللفظي في امثال المقام مما يكون الشك فيه راجعاً الى حسن الخطاب وعدمه لوجهين: احدهما ان الادلة الشرعية ليست ناظرة الى هذه الجهات، الثاني انه لا يمكن القطع بحكم ظاهري بواسطة اصالة الاطلاق او العموم، لان المفروض الشك في ان خطاب الشرع في هذا المورد حسن ام لا، ولا تفاوت بين الخطاب الواقعي والظاهري.

وعلى هذا فهل القاعدة تقتضى البرائة او الاحتياط؟ التحقيق الثاني، لان البيان المصحح للعقاب عند العقل، وهو العلم بوجود مبعوض المولى بين امور، حاصل، وان شك في الخطاب الفعلي من جهة الشك في حسن التكليف وعدمه، وهذا المقدار يكفي حجة عليه، نظير ما اذا شك في قدرته على اتيان المأمور به وعدمها بعد احراز كون ذلك الفعل موافقاً لغرض المولى ومطلوباً له ذاتاً، وهل له ان لا يقدم على الفعل بمجرد الشك في الخطاب الفعلي الناشى من الشك في قدرته، والحاصل ان العقل بعد احراز المطلوب الواقعي للمولى او مبعوضه لا يرى عذراً للعبد في ترك الامتثال هذا.

الثالث: لو تحقق العلم التفصيلي بالمقدار المعلوم بالاجمال، ولم يكن له عنوان زايد لا يعلم انطباقه على ما علم تفصيلاً^(١) فلا اشكال في انحلال العلم

(١) قد يمنع الانحلال في تمام الصور، بدعوى ان المعلوم بالاجمال واجد لامحالة لخصوصية

الاجمالي قهراً، اذا كشف العلم التفصيلي عن كون الخطاب سابقاً، اما لو علم تفصيلاً بشيء لا يعلم انطباق المعلوم الاجمالي عليه، كما اذا علم اجمالاً بوجود شاة متصفة بصفة كذا موطوثة فيما بين الشياة ثم علم تفصيلاً بكون الشاة المعينة موطوثة ولم يعلم باتصافها بتلك الصفة، فهل يوجب الانحلال ام يجب الاحتياط حتى يقطع باجتنب الشاة المتصفة بالوصف المعلوم؟

الاقوى الاول لانه بعد احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على ما علم تفصيلاً لم يبق له علم بتكليف آخر سوى المعلوم بالتفصيل، نعم يشترط في الانحلال ان يعلم بكون الشاة المخصوصة موطوثة في الزمن الذي علم اجمالاً بوجود شاة موطوثة بملاحظة ذلك الزمان، اذ لو علم تفصيلاً بكون شاة موطوثة واحتمل حدوث الوطى لم ينحل العلم الاجمالي السابق، بل هو باق على اجماله.

فان قلت: ان كان الاعتبار بوجود العلم الاجمالي في زمان فاللازم الاحتياط في كلا المثالين، لاشتراكهما في تحقق العلم الاجمالي في زمن، وان كان الاثر دايراً مدار وجوده فيلزم عدم وجوب الاحتياط فيهما، اذ بعد العلم التفصيلي بكون الطرف المعين محرماً لا يبقى التردد والاجمال في ان الحرام هل هو هذا او الآخر، سواء علم تفصيلاً بكونه حراماً من قبل، ام لم يعلم بذلك، بل احتمال حدوث سبب الحرمة.

قلت: الاعتبار بوجود العلم الاجمالي وبقائه بملاحظة الزمن السابق، لا بقاءه

واقعية، والمعلوم بالتفصيل غير معلوم الانطباق على تلك الخصوصية. والجواب ان وجود الخصوصية واقعاً غير صيرورتها جزء لمعلوماتنا، فالمعلوم الاجمالي ليس المفهوم الاحد المهم النجس، نعم لو فرض وجود الخصوصية في معلومنا كما لو رأينا قطرة معينة من البول مثلاً ولم نعلم وقوعها في أي الاناثين ثم علمنا تفصيلاً بنجاسة احدهما فالاجمال بملاحظة تلك القطرة المعينة باق في النفس، ولازمه القول بالاشتغال وان اختار في المتن البرائة، ووجه الاشتغال ان تلك الخصوصية معرفة لحصة خاصة من التكليف، والاجتناب عن المعلوم التفصيلي فقط لا يعلم كونه خروجاً عن عهدة تلك الحصة. (م.ع. مدظله).

بملاحظة الزمن اللاحق، وبعبارة اخرى: يعتبر في تنجيز العلم الاجمالي في الازمنة المتأخرة ان يعلم انه في السابق كان عليه تكليف مردد بين اطراف وان لم يعلم بملاحظة الحال، واما اذا علم الآن بان هذا المورد كان متعلقاً لتكليفه في السابق وشك في الطرف الآخر من اول الامر فلا اثر للعلم الاجمالي الموجود سابقاً، كما لو شك في اصل تحقق التكليف من اول الامر بعدما علم اجمالاً بثبوته او لا بل ولو تفصيلاً، ولو كان مجرد تحقق العلم في زمن مؤثراً لوجب الحكم بوجود الاثر وان صار شكاً سارياً، وهذا مما لا يقول به ذو مسكة.

ثم ان هذا الذي ذكرنا من الانحلال فيما اذا لم يعلم بانحصار التكليف، كما في المقدار الذي علم تفصيلاً، واما اذا علم بالانحصار فالامر فيه اوضح، هذا حال العلم التفصيلي.

ولوقام طريق معتبر شرعى مثبت للتكليف في بعض الاطراف بحيث لو علم مؤدى ذلك الطريق لانحل العلم الاجمالي فهل يحكم بالانحلال ويجرى الاصل النافي للتكليف في الباقي، او لا يجرى، بل الاحتياط في باقي الاطراف ايضاً؟

و محل الكلام ما لم يعين الطريق مورد العلم الاجمالي، كما اذا علم اجمالاً بكون شاة موطوءة من انسان خاص ثم قامت البيئة على ان الشاة الموطوءة من ذلك الشخص هي هذه، فانه في هذه الصورة لا اشكال في جريان الاصل في الطرف الآخر، وكذا لو علم بمحصر المعلوم في واحد، مثلاً، فان من لوازم صدق البيئة عدم كون الباقي موطوءة وتعيين المعلوم بالاجمال فيما قام عليه البيئة، وقد حقق في محله وجوب الاخذ بلوازم الطرق وان لم تكن شرعية، وهذا تفارق الاصول العملية.

والحاصل ان محل الكلام فيما اذا علم بوجود حرام او واجب فيما بين امور واحتمل كون التكليف زائداً على المعلوم في نفس الامر ولم يعين الطريق المعلوم بالاجمال في مورده، كما اذا علم بكون شاة واحدة موطوءة بين الشياة واحتمل

الزيادة ثم قامت البيئة على ان الشاة المخصوصة موطوثة، وكذا لو علم بوجود الظهر او الجمعة ثم قام الطريق المعبر على وجوب الظهر.

و مجمل الكلام في المقام (١) انه لو كان قيام الطريق سابقاً على العلم الاجمالي او مقارناً له فلا اشكال في جريان الاصول الشرعية النافية للتكليف، فان الاصل في مورد الطريق محكوم عليه، فيبقى الاصول الجارية في الاطراف الخالية عن الطريق سليمة عن المعارض، ولو كان بعد تحقق العلم الاجمالي فان كان المقام من الشبهات الحكيمة وكان عدم وصوله اليه من جهة عدم الفحص فلا اشكال ايضاً في خلو الاصول في باقي الاطراف عن المعارض، لان قيام الطريق يكشف عن عدم كونه مورده مجرى للاصل من اول الامر فيبقى الباقي خالياً عن المزامح، وان لم يكن من الشبهات الحكيمة او كان ولكن تفحص بقدر الوسع فلم يجد الطريق ابتداء ثم التفت الى طريق على خلاف العادة مثلاً فيشكل اجراء الاصول الشرعية في باقي الاطراف، لسقوطها ابتداء بواسطة المعارضة، وقد عرفت ان سقوط المعارض بعد العلم الاجمالي والتساقط لا يوجب كون الطرف الموجود مورداً للاصل.

و الذي ينبغي ان يقال ان قيام الطريق يوجب عدم تأثير العلم الاجمالي السابق في الاحتياط عقلاً، وقد قررنا وجهه سابقاً في الجواب عن الاخباريين

(١) هذا الكلام بناء على القول بالترتب في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، وعدم الحاجة الى جعل البدل في جريان الاصل في بعض اطراف العلم الاجمالي، ووجود المعارضة بين الاصول في اطراف العلم، فتفصيل المتن بتمامه تام على هذه المباني الثلاثة. واما لو اخترنا القول بالترتب والحاجة الى جعل البدل فلا بد من التفصيل بين صورة كون الانحصار مأخوذاً في المعلوم الاجمالي او في مؤدى الطريق او تعيين الطريق للمعلوم الاجمالي في مورده فيقال بالبراءة، وبين غير هذه الصور فيختار الاشتغال الا مع ملاحظة تقرب الانحلال باحد الوجوه السابقة، ولو اخترنا التجريد في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي فلا محيص عن تقرب الانحلال في جميع الصور من غير فرق بينها. (م.ع. مدظله).

المتمسكين بالعلم الاجمالي لرفع البرائة^(١) فلا نطيل المقام باعادته.

الامر الرابع: سقوط الاصول في اطراف العلم انما يكون اذا كانت نافية للتكليف، واما اذا كانت مثبتة فلو احتتمل مطابقة الكل للواقع كما في صورة عدم العلم بالانحصار فلا اشكال في وجوب الاخذ بها، لعدم المانع لا عقلاً ولا شرعاً، اما اذا لم يحتتمل ذلك كما اذا علم بنجاسة احد الاناثين وطهارة الآخر وكان كل منهما مسبقاً بالنجاسة فهل يحكم بجريان الاستصحاب في كليهما اولاً؟ وجهان، مبيان على ان العلم المجعول في الاخبار غاية هل هو اعم من العلم التفصيلي والاجمالي؟ او هو مخصوص بالعلم التفصيلي؟ ان قلنا بالاول فلا يجرى الاصل، وان قلنا بالثاني فلا مانع لجريان الاصلين كليهما، أما بحسب الدليل الشرعي فلان المفروض ثبوت الدليل العام ووجود الموضوع لذلك الدليل، واما بحسب حكم العقل فلان اجراء الاصل في كليهما لا يوجب المخالفة العملية، وقد عرفت ما هو الاقوى، ويظهر الثمرة في ملاقي احد الاناثين بالخصوص^(٢) فانه على تقدير جريان الاستصحاب في الملاقي بالفتح محكوم

(١) ص ٤٣٩، الوجه الثالث.

فائدة

(٢) لا اشكال في جريان البرائة في ملاقي احد المشتبهين بالنجس اذا حدث الملاقاة بعد العلم الاجمالي، واما لو حصل العلم الاجمالي بعد العلم بالملاقاة فقد يقال بلزوم الاجتناب عن الملاقي ايضاً، نظراً الى العلم الاجمالي بين الثلاثة، ويمكن ان يقال بالبرائة في هذه الصورة ايضاً، نظراً الى محفوظية العلم الاجمالي بين الملاقي-بالفتح- والطرف وعدم زواله عن النفس لتعلقه بالنجاسة الثابتة في الرتبة الاولى، فالمعلوم الاجمالي بين الاثني معنون بعنوان زائد يشار اليه بالثبوت في الرتبة الاولى، وهذا العنوان غير محرز في المعلوم الاجمالي بين الثلاثة، لتعلقه بالاعم من الرتبة الاولى والثانية، ومع محفوظية العلم الاجمالي الصغير واحتمال انطباقه على المعلوم الاجمالي الكبير لا ينعقد في النفس الاجمال في الدائرة الكبيرة، بل المتحقق هو العلم الاجمالي في الدائرة الصغيرة والشك البدوي فيما زاد عنها.

بالنجاسة، وعلى التقدير الآخر محكوم بالطهارة.

الامر الخامس: قد عرفت في طي المسائل ان الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي انما يجب فيها الاحتياط بشروط:

منها كون الاطراف كلها مورداً للابتلاء، بحيث لا يكون التكليف بالنسبة الى بعضها مستهجنا.

و منها عدم الاضطرار الى بعض الاطراف اما معيناً واما غير معين، فانها مشتركان في عدم وجوب الاحتياط كما لا يخفى.

و منها عدم كون الاحتياط في جميع الاطراف حرجياً، ولو كان كذلك لم يجب الاحتياط.

اذا عرفت ذلك فنقول: قد اشتهر ان الشبهة الغير المحصورة لا يجب فيها الاحتياط، بل ادعى عليه الاجماع، بل الضرورة، فلا بد ان يفرض الشبهة على نحو لو فرض كونها محصورة لوجب فيها الاحتياط، لكونها جامعة للشرايط المعتبرة في تنجزها، اذ لو فقد بعض ما ذكر فعدم وجوب الاحتياط انما يكون من جهة عدم الشرط، لا من جهة كونها غير محصورة، فلنفرض الكلام فيما اذا علمنا بجرمة شيء مردد بين امور كثيرة، ولم يكن الاجتناب عن الجميع حرجياً، وكذا لم يكن بعضها خارجاً عن محل الابتلاء، ولم يكن المكلف مضطراً الى ارتكاب البعض، فاقبل في وجه عدم وجوب الاحتياط فيها، من عدم ابتلاء المكلف بالنسبة الى جميع الاطراف، او كون الاحتياط فيها حرجياً، وامثال ذلك اجنبي عن المقام.

و منه يظهر الحال فيما لو حصل العلم الاجمالي بين ذات الملاقي وشيء ثم حصل العلم بالملاقاة وكذا فيما لو حصل العلم بالملاقاة أولاً ثم حصل العلم الاجمالي ولكن كان الملاقي -بافتح- خارجاً عن محل الابتلاء ثم عاد، فان ما ذكرنا جار في هاتين الصورتين ايضاً، فينقلب العلم الاجمالي بين الملاقي -بالكسر- والطرف الى العلم الاجمالي بين الملاقي -بافتح- وذلك الطرف ويصير الملاقي -بالكسر- شبهة بدوية في جميع الصور. (م.ع. مدظله).

اذا عرفت موضع البحث، فنقول: غاية ما يمكن ان يقال في وجه عدم وجوب الاحتياط هو ان كثرة الاطراف توجب ضعف احتمال كون الحرام مثلاً في طرف خاص، بحيث لا يعتنى به العقلاء ويجعلونه كالكشك البدوي، فيكون في كل طرف يقدم الفاعل على الارتكاب طريق عقلائي على عدم كون الحرام فيه.

وهذا التقريب احسن مما افاده شيخنا المرتضى «قدس سره»^(١) من ان وجه عدم وجوب الاحتياط كون الضرر موهوماً، فان جواز الاقدام على الضرر الاخرى الموهوم لو سلم لا يوجب القطع بكونه غير معاقب كما لا يخفى، هذا. ولكن فيما ذكرنا ايضاً تأمل، فان الاطمينان بعدم الحرام في كل واحد واحد بالخصوص كيف يجتمع مع العلم بوجود الحرام بينها وعدم خروجه عنها، وهل يمكن اجتماع العلم بالموجبة الجزئية مع الظن بالسلب الكلي^(٢) فحينئذ،

(١) الفرائد، ذيل الوجه الخامس، ص ٢٥٩.

(٢) فيه انه انما يحصل الظن بالسلب الكلي اذا كان هناك ظنون بعدد الآحاد وتعلق كل واحد من تلك الظنون بواحد من تلك الآحاد تعييناً، واما اذا كانت الظنون دائرة بين الآحاد كدوران النكرة بين الآحاد وصادقاً على كل واحد واحد على وجه التبادل فلا يلزم منها الظن بالسلب الكلي، فان مرجع الظن بالعدم في واحد من الآحاد بهذا الوجه الى الظن بالاثبات فيما عداه، وهكذا في كل واحد واحد، ولو كان مثل هذا راجعاً الى الظن بالنفي الكلي لزم ان يكون احتمال العدم في كل واحد من طرفي الشبهة المحصورة ايضاً راجعاً الى احتمال النفي الكلي، وهو ايضاً لا يجتمع مع العلم بالايجاب الجزئي، لكن لازم هذا التقريب عدم جواز التعدي في مقام الارتكاب عن العدد الذي حصل فيه الاطمينان بالعدم، بحيث لو زاد عليه ارتفع الاطمينان.

وظهر ممّا ذكرنا ان يعامل مع العلم الاجمالي معاملة العلم بالعدم لا معاملة الشك البدوي، فلو فرض العلم الاجمالي باضافة الماء في افراد غير محصورة جاز التوضي بواحد منها كسائر استعمالاته، ولو كان كالكشك البدوي جاز الشرب ولم يجز استعماله في رفع الحدث والخبث. (م.ع. مدظله).

فان تم الاجماع في المسألة، والا فالقول بعدم وجوب الاحتياط مشكل، لعين ما ذكر في الشبهة المحصورة من دون تفاوت.

ولا يبعد ان يكون حكمهم بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة الغير المحصورة من جهة مقارنتها غالباً مع فقد بعض شروط التنجيز، وعلى هذا لا خصوصية لها في الحكم المذكور.

هذا حكم الشبهة في متعلق الحكم بعد احراز اصله، وقد ذكرنا ان الشبهة ان كانت في اصل التكليف فالقاعدة تقتضى البراءة وان كانت في متعلقه بعد احراز اصله فالقاعدة تقتضى الاحتياط.

وقد وقع الاختلاف بين اصحابنا في بعض من الشبهات، فذهب جماعة الى كونه مورداً للبراءة، والاخرى الى كونه مورداً للاشتغال، ومبنى الخلاف انه هل هي من افراد الشبهة في اصل التكليف او في متعلقه.

[في الاقل والاكثر]

ومن تلك الموارد الشك في جزئية شيء للمأمور به وان التكليف هل هو متعلق بالمركب الاقل او الاكثر.

والتكلم فيه يقع في مقامين: احدهما في اقتضاء الاصل العقلي، والثاني في اقتضاء الاصل الشرعي، والمركب الواجب تارة يفرض توصلياً لا يشترط فيه قصد القرية، واخرى تعبدياً.

ولنقدم الكلام في الواجب التوصلى بحسب اقتضاء الاصل العقلي، فنقول: احتج على لزوم الاحتياط بثبوت العلم الاجمالي بالتكليف المتعلق بالاقل او الاكثر، ومقتضى اشتغال الذمة بالتكليف وجوب الفراغ منه يقيناً، وهو لا يحصل الا باتيان الاكثر.

لا يقال: ان الاقل معلوم الوجوب على كل حال، لانه اما واجب نفساً واما مقدمة لحصول الاكثر، وبعد العلم بوجوب الاقل تفصيلاً ينحل العلم

الاجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوي.

لانا نقول: التكليف المعلوم تفصيلاً لو كان غيرتاً في الواقع لا يترتب عليه اثر عقلاً، لما حقق في محله، والتكليف النفسي غير معلوم تفصيلاً في طرف خاص، فيبقى العلم الاجمالي بالتكليف النفسي موجباً للاحتياط.

فان قلت: نفي الاثر عن التكليف الغيري مطلقاً لا وجه له، فان المنفي بحكم العقل استحقاق العقوبة على مخالفته كالتكليف النفسى، وأما كون مخالفته منشأ للعقاب على ذي المقدمة فلا ينفيه العقل، بل هو لازم له عند العلم به، فحينئذ يقال: ان التكليف بالاقل معلوم، ومخالفته توجب استحقاق العبد للعقوبة، إماماً على ترك نفسه، وإماماً على ترك ما هو مسبب عن تركه، ولا علم له بتكليف آخر غير هذا المعلوم.

قلت: المفروض على هذا القول عدم تنجز الاكثر، فكيف يصير ترك الاقل المعلوم موجباً للعقوبة عليه، والحاصل أن احتمال كون الوجوب المعلوم غير ياهل يوجب تنجز الاكثر اولاً؟ فعلى الاول لا معنى للقول بالبراءة فيه، وعلى الثاني لا معنى للقول بان مخالفته توجب العقوبة عليه.

فان قلت: ترك الاكثر قد يكون مستنداً الى ترك الاجزاء المعلومه، وقد يكون مستنداً الى ترك الجزء المشكوك، والمراد من ان مخالفة التكليف الغيري توجب العقوبة على ذي المقدمة انه لو ترك مستنداً الى ترك الاجزاء المعلوم وجوبها لاستحق عليه العقاب، دون ما اذا ترك مستنداً الى غيرها.

قلت: لازم ما ذكرت عدم صحة العقوبة على الاكثر لو ترك مجموع الاجزاء من المعلومه وغيرها، فان الترك حينئذ ليس مستنداً الى خصوص ترك الاجزاء المعلومه، كما هو واضح فيرجع الامر الى ان مخالفة هذا الامر المعلوم ليس له اثر على كل تقدير.

هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريب الاستدلال للقائل بالاشتغال.

و فيه ان الضابط في انحلال العلم الاجمالي^(١) ليس العلم التفصيلي بالتكليف الذي يوجب مخالفته العقوبة على كل حال، كيف ولو كان كذلك ماصح القول بالانحلال فيما اذا قام طريق معتبر شرعي مثبت في بعض الاطراف، فانه لا يصح العقوبة على مخالفة التكليف الطريقي على كل تقدير، بل هو موجب لصحة العقوبة لو كان مصادفاً للواقع، انما الضابط هو العلم التفصيلي بالتكليف الذي يجب امتثاله عقلاً وان كان من جهة صحة العقوبة على بعض التقادير.

فنقول فيما نحن فيه: ان العلم بالتكليف المتعلق بالاقل لما لم يعلم كونه مقدماً او نفسياً يجب عند العقل موافقته، لانه لو كان نفسياً لم يكن له عذر في تركه، كما في التكاليف الطريقية، حيث ان وجوب امتثالها عند العقل من جهة احتمال مصادفتها للواقع وان المكلف على هذا التقدير لم يكن معذوراً، فعلى هذا نقول: نعلم تفصيلاً بتكليف من الشرع يجب بحكم العقل متابعتة، ونشك في تكليف آخر وراء ذلك، لاحتمال وحدة مورد العلم الاجمالي مع التفصيلي، والعجب ممن جزم في التكاليف الطريقية بانها موجبة للانحلال مع جزمه هنا بالاشتغال محتجاً بان التكليف المعلوم ليس له اثر على كل تقدير، وكيف كان فالاقوى في النظر البرائة، وفاقاً لسيدنا الاستاذ «طاب ثراه» لما ذكر من الوجه.

فان قلت: ان مقتضى قواعد العدالة كون الاوامر مسببة عن مصالح في المأمور به وان غرض الشارع وصول العبد اليها، فاذا اتى بالاقل لم يعلم بحصول

(١) ولا يخفى ان ما قلنا في مسألة الملاقي من كون المعلوم واقعاً في الرتبة الاولى مع عدم احراز ذلك في المعلوم التفصيلي غير متأت هنا، من جهة ان الخصوصية هناك كانت لتعلق التكليف وهنا لنفسه، بمعنى ان التكليف في الرتبة الاولى - اعني رتبة الوجوب النفسي - مردد بين الاقل والاكثر، ولكن لا يحصل من ناحيته خصوصية في المتعلق، وليس حال الرتبة كالزمان حتى يقال بعدم سريان العلم التفصيلي الى تلك الرتبة، وذلك لان الرتبة غير قابلة للتجزؤ والعهدة بمجرد ما مع وحدة الزمان. (م.ع. مدظله).

الغرض اصلاً، لاحتمال حصوله باتيان الاكثر، والعقل يحكم بوجوب اتيان المأمور به على نحو يسقط به الغرض، بل ليس هذا الكلام مبنياً على قواعد العدالة القائلين بوجود المصلحة والمفسدة، لوضوح ان لكل أمر غرضاً في اتيان المأمور به، وان كان جزافاً، ويلزم على العبد اتيان المأمور به على نحو يحصل به غرض المولى.

قلت: لزوم اتيان الفعل على نحو يسقط به الغرض عقلاً، تارة من جهة ان الثابت عليه بحكم العقل اسقاط الامر وهو لا يسقط الا باسقاط الغرض، واخرى من جهة ان اللازم بحكم العقل تحصيل غرض المولى مستقلاً من دون ملاحظة كونه سبباً لسقوط الامر، وعلى الثاني، تارة يقال: ان اصل الواجب في باب الاطاعة ينحصر في تحصيل الغرض والامر انما يكون حجة على الغرض من دون ان يكون موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال، واخرى يقال: بان الواجب كل منهما بحكم العقل فلو انفرد الغرض عن الامر يجب تحصيله وكذا لو انفرد الامر عن الغرض كما لو كان المصلحة في نفس التكليف.

فان كان نظر القائل الى الاول نقول: لا يعقل بقاء الامر مع اتيان متعلقه، لانه يرجع الى طلب الحاصل^(١).

وان كان نظره الى اول الوجهين من الثاني فنقول: هذا خلاف ما نجده من انفسنا، لوضوح انه لو فرضنا امر المولى جدياً ولم يكن له غرض في الفعل بل انما امر جدياً لغرض ومصلحة في الطلب الجدي يجب بحكم العقل اطاعته، ويصح عند العقلاء ان يؤاخذ العبد على المخالفة^(٢) ولا يسمع عذر العبد بان هذا

(١) في العبارة قصور، والصواب ان يقال ان بقاء الامر لبقاء الغرض في مقامنا عند تعلقه بالاكتر واتيان الاقل وان كان لا يستلزم طلب الحاصل الا انه ليس اللازم في مقام الامتثال اسقاط الامر، بل الحركة بمقدار الحجية بعد قبح العقاب بلا بيان وحسنه معه. (م.ع. متظله).

(٢) واما عدم العقاب في الاوامر الطرقية عند عدم الاصابة مع كونها جديّة مطلقاً - كما هو الحق - فلاجل عدم فوت غرض بواسطة عدم الاتيان لا بالعنوان الاولي ولا بالعنوان

الامر لم يكن لتحصيل غرض في المأمور به.

و ان كان نظره الى الوجه الاخير فنقول: لو علم بان غرض المولى لا يحصل باتيان متعلق الامر المعلوم يحكم العقل باتيان ما هو موجب لحصول غرضه (١) واما اذا لم يعلم ذلك واحتمل انطباق غرضه على ما علم وجوبه كما فيما نحن فيه فلا يحكم العقل بوجوب شيء زايد على ما علم وجوبه، فان امتثال هذا الامر المعلوم واجب، ولا يعلم ببقاء غرض للمولى بعد اتيان الفعل المفروض.

ويمكن ان يستدل على البرائة بوجه آخر: وهو ان يقال: ان الاقل معلوم الوجوب بالوجوب النفسى، لان المركب باللحاظ الاول الذي يجعله الحاكم موضوعاً للحكم ملحوظ بلحاظ واحد وموجود في الذهن بوجود واحد ولا جزء له بهذه الملاحظة، انما يعتبر الجزئية بملاحظة ثانوية، وهي ملاحظة كل جزء منه مستقلاً، فالجزء ان لوحظ مستقلاً فهي مقدمة للكل، وان لوحظ طريقاً الى

الثانوي، فالمدعى كون الامر الجدي مصححاً للعقوبة في مورد وجود الداعي اليها ولو كان هو فوت الغرض في الفعل ولو بالعنوان الثانوي الناشيء من الامر كعنوان الاطاعة، فاذا كان هذا الامر مصححاً دلّ على كونه تمام الموضوع، اذ لا يعقل دخل ما هو مرتب على عنوان الاطاعة في حصولها. (م.ع. مدّله).

(١) في العبارة قصور، و الاولى ان يقال: الغرض الذي ليس المولى في مقام استيفائه من العبد فالعلم به غير مؤثر في الامتثال قطعاً، واما الذي صار بصدد استيفائه فتارة يجعل محصله على عهدة العبد، كما لو علم بانه تعلق غرضه باسهال الصفراء كذلك فلا يحصى حينئذ عن الامتثال ولزوم الاحتياط عند الشك في المحصل، لكن ليس هذا من موضوعية الغرض للامتثال، بل لكشفه عن الطلب الباطني، فالموضوع في الحقيقة هو ذلك الطلب، لا الغرض الصرف، واخرى يتكفل نفس المولى لشخص المحصل، ويجعل على عهدة العبد الحركة على طبق امره بذلك المحصل الذي شخصه نفسه، وحينئذ فليس على العبد الا الحركة على طبق الامر بمقدار حجيته العقلية، فلو شك في بقاء غرضه مع ذلك فليس من جهة تقصير منه، بل جهته قصور حجية الامر، فلو أمره في المثال بشرب السكنجين وعلم ان غرضه اسهال الصفراء وشك في حصوله بجرعة واحدة او جرعتين فليس عليه ازيد من جرعة واحدة. (م.ع. مدّله).

الملاحظة الاولى للحاكم على نحو الطبيعة المهملة فهو عين الكل، اذ ليس للاجزاء بهذا الاعتبار وجود على حدة.

اذا عرفت هذا فنقول: بعد العلم بتعلق الوجوب اما بالاقل او بالاكثر نعلم بتعلقه بذات الاقل مع قطع النظر عن كونه محدوداً باحد الحدين، ونشك في تعلقه بشيء آخر، فقتضى الاصل البرائة.

فان قلت: ان الطبيعة المهملة من احد الحدين لا تكون موضوعة لحكم الحاكم قطعاً، ضرورة انه إما تعلق عرضه بالمركب الاقل او الاكثر، فالقدر المشترك بينهما المجرد عن اعتبار الوصفين شيء انتزع عن تكليف الامر باحد العنوانين على جهة الخصوصية، ولا اثر لهذا الامر الانتزاعي، وما هو واقع لا يعلم به الا اجمالاً.

قلت: ليس حكم العقل بوجوب الامتثال مخصوصاً بما اذا علم عنوان المكلف به مفصلاً، بل متى علم بشيء ولو كان ذلك الشيء وجهاً من وجوه المكلف به لزم عليه الامتثال بحكم العقل، ولذا قلنا في مبحث العلم الاجمالي: انه باقسامه موجب للاحتياط، ولو لم يكن العنوان الواقعي للمكلف به معلوماً، كما اذا علم بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال او بجرمة شرب التتن.

فان قلت: نعم، لكن ليس العلم بوجوب المهملة مقتضياً لا تيانها في ضمن اى فرد كان، الا ترى انه لو كان الواجب عتق الرقبة المؤمنة لا يصح امتثاله بعتق الرقبة الكافرة، وان كانت نسبة الوجوب الى عتق الرقبة بنحو الاهمال صحيحة، من جهة وجود المهملة في المقيد ايضاً، فقتضى العلم بتعلق الوجوب بالطبيعة المهملة امتثاله على نحو يقتضيه في الواقع، ولا يقطع بالبرائة من مقتضى هذا المعلوم الا بالاتيان بالاكثر.

قلت: إن علم تعلق التكليف بالمقيد فلا يصح امتثاله في الفرد الفاقد للمقيد، لان التكليف بالمقيد تكليف واحد، وان صح نسبته الى المهملة من جهة اتحادها مع المقيد، فذمته مشغولة باتيان ذلك المقيد، بخلاف ما نحن فيه، فان

ذمته لم تشتغل بازيد من هذه الطبيعة الجامعة.

فان قلت: فعلى هذا لزم عليك ان تقول في صورة العلم بوجود احد المتباينين بعدم وجوب الاحتياط، لانه لا يعلم الا بوجود احدهما، فلا يجب عليه الا اتيان احدهما، لانه المقدار المعلوم له.

قلت: وجه الاحتياط في المتباينين أنه يعلم بوجود عنوان خاص في نفس الامر، وذلك العنوان خصوصية زائدة على عنوان احدهما، لان هذا العنوان الاجمالي صادق على كل منهما، وذلك لا ينطبق الا على واحد بعينه، والمنجز عقلاً هو ذلك العنوان الخاص، لا العنوان الاعم الاجمالي، واما في مقامنا مما يكون الامر دائراً بين الزايد والناقص او المطلق والمقيد فلا علم للمكلف يلزم خصوصية زائدة على المقدار المعلوم، فان مرجع كون الناقص او المطلق مطلوباً الى عدم مدخلية خصوصية زائدة على تلك الطبيعة، لا الى مدخلية خصوصية زائدة، وهي النقص او الاطلاق، فتدبر في المقام.

و مما ذكرنا عرفنا وجه اصالة البرائة في الشك في القيد فلا نطيل بذكره الكلام.

هذا حال الاصل العقلي في الاجزاء والقيود المشكوكة في الواجبات التوصيلية.

و اما الواجبات التعبدية، فيستظهر القائل بالاحتياط بجهة اخرى سوى ما ذكره في وجه الاحتياط في التوصليات، وهي أن الواجب فيها قصد التقرب، ولا يحصل الا بقصد اتيان ما هو تكليف نفسي للمولى، اذ في الواجبات الغيرية على ما حقق في محله- لا يتأقى قصد القربة، فيجب من جهة حصول هذا المعنى المبين اتيان الاكثر وقصد التقرب باتيان ما هو واجب في الواقع.

و فيه ان قصد القربة ان جعلناه من الاغراض المترتبة على الامر بان قلنا لا يمكن ادراجه في المأمور به فاعلم ان تنجزه تابع لتنجز الامر، اذ لا يعقل عدم تنجز الامر الذي هو سبب لتنجز الغرض وتنجزه، فكما أن العقل يحكم في

الشبهات البدوية بعدم تنجز الغرض المترتب على الامر على المكلف كذلك هنا على القول بالبراءة، نعم، لو كان التكليف متعلقاً بالاقبل يجب على المكلف امتثاله على نحو يسقط به الغرض، اذ الحجة قد قامت عليه، والمفروض انه يأتي بالاقبل المعلوم، بقصد الاطاعة، لا باغراض اخر.

فان قلت: كيف يتمشى قصد القرية فيما دار امره بين ان يكون واجباً نفسياً او مقدمياً، والمفروض عدم حصول القرب في امثال التكليف المقدمي.

قلت: المقدار المسلم اعتباره في العبادات ان توجد على نحو يعد فاعله من المنقادين للمولى، ومن المعلوم حصوله هنا، كيف ولو كان المعبر ازيد من ذلك لانسد باب الاحتياط في العبادات في موارد الشبهة في اصل التكليف، اذ لا يعلم العبد أن ما يأتي به لغو او مطلوب للمولى، فكيف يقصد القرية.

و من هنا ظهر الجواب عن هذا الاشكال على تقدير القول بكون قصد القرية داخلاً في المأمور به، فانه يصير حينئذ كالأجزاء المعلومه في لزوم المراعاة باتيانها متقرباً على نحو ما ذكرناه.

هذا تمام الكلام في الاصل العقلي.

و اما الاصل الشرعي فنقول: ان الدليل العمدة في المقام هو حديث الحجب وحديث الرفع، ومفادهما بالنسبة الى مورد الشك واحد، وتقريب الاستدلال على مبنى القائل بالبراءة عقلاً واضح، فان مقتضاهما رفع الحكم المتعلق بالاكثـر، لانه مما حجب الله علمه عن العباد، ومما لا يعلمون، ولا يعارضه كون تعلق الحكم بالنسبة الى الاقل مشكوكاً ايضاً، فان التكليف النفسي وان كان كذلك الا انه بعد العلم باصل الوجوب وكون هذا الحكم المعلوم لازم الامتثال بحكم العقل - كما هو مبنى القائل بالبراءة - لا يكون مورداً للرفع، لان ما هو ملاك للاثر عند العقل معلوم غير قابل للرفع، والخصوصية المشكوكه ليس كلفة زائدة على العبد، كما هو واضح. ومن هنا يظهر وجه الاستدلال بهما على نفي القيد المشكوك .

و اما على مبنى القائل بالاحتياط فيشكل التمسك بهما على المطلوب، من جهة انه على المبنى المذكور العلم بالوجوب الاعم من النفسي والغيري ليس له اثر عقلاً، وانما المؤثر هو العلم بالتكليف النفسي اما اجمالاً او تفصيلاً، فعلى هذا كما ان تعلق التكليف بالاكثر مشكوك فيشملة الحديث كذلك تعلقه بالاقل ايضاً فيتعارضان.

اللهم الا ان يقال بعد تعارضهما يبقى الاصل الجاري في الوجوب الغيري للجزء المشكوك فيه سليماً عن المعارض، لان الشك فيه انما يكون مسبباً عن الشك في تعلق التكليف بالاكثر، وليس في مرتبة المتعارضين حتى يسقط بالتعارض.

و لكن يمكن المناقشة فيه ايضاً بان مجرد نفي الوجوب الغيري عن الجزء المشكوك لا يثبت كون الواجب هو الاقل الا بالاصل المثبت الذي لا تقول به. اللهم الا ان يدعى ان رفع الوجوب عن جزء المركب بعد فرض وجوب الباقي يفهم منه عرفاً ان الباقي واجب نفسي، ويؤيد ذلك قول الامام عليه السلام في خبر عبدالاعلى: «يعرف هذا واشباهه من كتاب الله، ما جعل عليكم في الدين من حرج، امسح على المرارة»^(١) حيث إن الامام عليه السلام دلنا على ان المدلول العرفي للقضية رفع ما يكون حرجاً، وهو مباشرة اليد الماسحة للبشرة الممسوحة واثبات الباقي وهو اصل المسح، وهنا نقول ايضاً بان المجهول مرفوع والتكليف ثابت في الباقي بمدلول قضية رفع ما لا يعلمون وحديث الحجب.

و من هنا يظهر وجه التمسك بهما لنفي القيد المشكوك، فان التكليف بالمقيد وان كان تكليفاً واحداً لكن يصح تحليله عند العقل، ويقال ان تعلق التكليف باصل الطبيعة معلوم، والخصوصية الزائدة غير معلومة، فتنفي بمقتضى الخبرين

(١) الوسائل، الباب ٣٩ من ابواب الوضوء، الحديث ٥. وفيه: امسح عليه.

ويثبت الباقي(١) كما ذكرنا هذا.

وينبغي التنبيه على امور:

الأول: اذا دار الامر بين التعيين والتخير، بان يكون تعلق الوجوب على موضوع معلوماً، وشك في انه على نحو التعيين او التخير، فهل الاصل يقتضى ايها؟ فيه وجهان: وجه الاول ان تعلق التكليف بهذا الموضوع معلوم، ويشك في انه هل يسقط باتيان شيء آخرام لا، ففقتضى الاشتغال بالحكم الثابت فراغه عن عهدة التكليف يقيناً، ووجه الثاني ان الشك في المقام راجع الى الشك في الاطلاق والتقييد، ووجهه ان الشئين اذا اتحدا في الاثر فاللازم عند العقل ان يكون ذلك الاثر مستنداً الى القدر الجامع، فحينئذ مرجع الشك في التعيين والتخير الى ان التكليف هل هو متعلق بالجامع بين الفردين او بخصوص ذلك الفرد، ولما قلنا بالبرائة هناك نقول بها هنا ايضاً.

والحق هو الاول لان التخير وان كان راجعاً الى تعلق الحكم بالجامع عقلاً وفي عالم اللب ولكن لو كان مراد المولى ذلك العنوان الخاص الذي جعله مورداً للتكليف على وجه التعيين لم يكن للعبد عذر، وليست المؤاخذه عليه مؤاخذه من دون حجة وبيان، حيث انه يعلم توجه الخطاب بالنسبة الى العنوان المخصوص.

ومن هنا تعرف الفرق بين المقام وبين دوران الامر بين المطلق والمقيد، حيث إنه في الثاني لا يعلم بتوجه الخطاب بالمقيد فيؤخذ بالمتيقن ويدفع القيد بالبرائة، بخلاف ما نحن فيه حيث ان المفروض العلم بصدور الخطاب المتعلق

(١) فيه ان هذا تقريب الانحلال، والمفروض التكلم على مذاق القائل بالعدم، فالصواب التمسك بناء على هذا المذاق بجرى الحديث في الشك في القيدية والشرطية، بناء على عمومته لجميع الآثار، ثم التمسك لاثبات وضع الباقي بالبيان المتقدم. (م.ع. مدظله).

بالعنوان المخصوص فلا تغفل .

الثاني: لما فرغنا عن الشك في الجزئية والقيدية في الشبهة الحكيمية فاللازم التكلم في الموضوعية منها مفصلاً، لكون بعض مصاديقها محلاً للابتلاء، ومورداً لأنظار العلماء .

فنقول وبالله المستعان: أنّ جعل طبيعة جزءاً للمأمور به يتصور على انحاء: منها، جعلها باعتبار صرف الوجود اعنى الوجود اللا بشرط من جميع الخصوصيات الذي يكون نقيضاً للعدم المطلق وبعبارة اخرى: الذي ينتقض به عدم، فيكتفى باتيانه في ضمن فرد واحد، ضرورة تحقق ذلك المعنى اللا بشرط في ضمن فرد واحد .

ومنها، جعلها باعتبار وجودها الساري في جميع الافراد .
ومنها، جعلها باعتبار مجموع الوجود بحيث يكون مجموع افراد الطبيعة جزءاً واحداً للمأمور به .

والاقسام المذكورة كلها متصورة بالنسبة الى الشرط والمانع .
اذا عرفت هذا فنقول: ان جعل شيء جزءاً او شرطاً للمأمور به بالاعتبار الاول فلا ريب في وجوب احرازه وعدم جواز الاكتفاء بالمشكوك ، لان الاشتغال بالمركب من اجزاء معلومة او المشروط بالشرط المعلوم بالفرض، ولا يتحقق البرائة الا باتيان ما يعلم انطباقه عليه، وهذا في الوضوح والبدهة يمكن .

وان جعل جزءاً او شرطاً بالاعتبار الثاني فلا اشكال في ان مرجع هذا النحو من الجعل الى جعل كل واحد من افراد الطبيعة جزءاً مستقلاً او شرطاً كذلك ، وان القضية الدالة على ذلك تنحل الى قضايا متعددة، فهل يحكم في الفرد المشكوك كونه جزءاً وشرطاً من جهة الشك في انطباق المفهوم المعلوم كونه جزءاً وشرطاً عليه بالبرائة او الاحتياط، وجهان تعرف الحال بعد بسط المقال في الشك في المانع ايضاً .

و كذا الحال فيما اذا جعل بالاعتبار الثالث.

و إن جعل شيء مانعاً بالاعتبار الثالث، أعني اعتبار مجموع الوجود، فيرجع الى اشتراط ترك واحد من افراد ما جعل مانعاً، ولا اشكال في وجوب احراز ذلك الترك، لان اصل الاشتراط معلوم فاللازم العلم بوجود الشرط، وهذا ايضاً واضح.

و ان جعل مانعاً باحد الاعتبارين الاولين، اعني اعتبار صرف الوجود او الوجود السارى، فلو شك في كون شيء مصداقاً للمفهوم الذي جعل مانعاً فهل الاصل يقتضى الاحتياط والاجتناب عن ذلك الشيء المشكوك كونه فرداً او البرائة، مثال ذلك: اذا علمنا ان الشارع جعل لبس الجلد او الصوف او الوبر لغير مايؤكل لحمه من الحيوان مانعاً للصلاة، وشككنا في ان اللباس المخصوص هل هو مأخوذ من ما يؤكل لحمه او من غيره، المشهور - كما قيل - على الاحتياط، وذهب بعض الاساطين الى البرائة وعدم وجوب الاحتياط منهم سيد مشايخنا الميرزا الشيرازي في اواخر عمره، وهذا هو الاقوى.

و توضيح المقام على نحويكشف السترن وجه المرام ان جعل اجزاء ما لا يؤكل لحمه مانعاً في الصلاة بعد القطع بعدم كون المانع هو مجموع وجودات تلك الطبيعة لا يخلو من امرين:

إما جعله على نحو السريان، فالمجوع مانعاً على هذا كل فرد من افراد تلك الطبيعة، والمفروض ان لتلك الطبيعة افراداً معلومة قد علمت قيود الصلوة بعدم كل واحد منها، فراجع الشك هنا الى ان المأمور به هل قيد بعدم هذا الفرد زائداً على ما علم اعتباره فيه اولاً؟ وبعبارة اخرى: مرجع هذه الشبهة الى الشبهة في اشتراط امر آخر سوى الامور المعلومة، غاية الامر أن هذه الشبهة نشأت من امور خارجية.

و حينئذ نقول: ان هذه الشبهة جهتين: احدهما انها من مصاديق الشبهة في الاقل والاكثر. والثانية انها من مصاديق الشبهة الموضوعية.

فان كان المانع من اجراء البرائة فيها الجهة الاولى فقد فرغنا عنها، وان الحق فيها من هذه الجهة البرائة، وكل ما اقتناه حجة هناك جارهناء، فلا نطيل الكلام باعادته.

وان كان المانع الجهة الثانية فقد مر ايضاً الكلام فيه، وأن ما يشك كونه محرماً من جهة الشك في انطباق العنوان عليه حكمه حكم ما يشك كونه محرماً من جهة الشبهة الحكمية.

والحاصل انه بعد ما فرضنا قبح المؤاخذة على ارتكاب المحرم المجهول فلا فرق في ذلك بين ان يكون المرتكب جاهلاً بالصغرى وان هذا خمر مثلاً وبين ان يكون جاهلاً بالكبرى بان لا يعلم حرمتها، فالقائل بوجود الاحتياط ان كان نظره الى ان هذا المورد مما دار الامر فيه بين الاقل والاكثر، فقد اجبنا عن اشكاله في الشبهة الحكمية، وان كان نظره الى كون المقام من الشبهات الموضوعية، فقد اجبنا عن اشكاله في الشبهة الموضوعية، ولا يعقل ان يحدث اجتماع الجهتين اللتين ليست واحدة منها موجبة للاحتياط ايجاب الاحتياط، هذا ان حملنا دليل المانع على الوجود السارى، كما هو ظاهر النواهي الشرعية عرفاً سواء كانت نفسية او غيرية.

وان حملناه على صرف الوجود فقد يتوهم ان مقتضى القاعدة الاحتياط، حيث ان تقييد الصلاة بعدم تلك الحقيقة معلوم، وهو تقييد واحد سواء كثرت افرادها ام قلت، ولا يتحقق ذلك العدم الا بعدم جميع الافراد، كما اذا قيدت الصلاة بالطهارة عن الحدث ولم يعلم بانه هل يتحقق بالركب من الغسلتين والمسحتين او به وبشيء آخر، والحاصل انه لو كان التكليف بشيء واحد معلوماً ودار الامر في محصل ذلك الشيء بين الاقل والاكثر فلا شك في لزوم الاحتياط، والسرف في ذلك أن محط التكليف ليس هذا المركب حتى يؤخذ فيه بالقدر المتيقن ويكون الشك في الباقي شكاً في اصل التكليف، بل التكليف متعلق بذلك المعنى الواحد، فالذمة مشغولة به يجب الفراغ عنه.

لكن التحقيق يقتضى عدم الفرق بين الصورتين، ومقايسة ذلك بالطهارة ومحصلها ليست في محلها، وتوضيح ذلك: انه قد يكون التكليف متعلقاً بالعنوان المتولد من السبب الخارجي ويشك في ان سبب حصول ذلك العنوان المكلف به هل هو الاقل او الاكثر، فيجب حينئذٍ الاحتياط باتيان الاكثر، حتى يعلم تحقق ذلك العنوان، والامر بالطهارة من هذا القبيل، لانها امر معنوي يتحصل من افعال خارجية، وكذلك لو امرنا بالتأديب ولم نعلم انه يحصل بضربة او بضربتين مثلاً، وهكذا، وقد يكون التكليف متعلقاً بما هو عين الخارج، لا أنه يتحصل به، كما فيما نحن فيه، فان صرف الوجود الذي جعلناه متعلقاً للنهى الغيري هو عين الوجودات الخارجية، والنهى المتعلق به في الحقيقة راجع الى النهى عن تلك التحصلات الخارجية، فحينئذٍ يقال: انا نعلم من جهة ذلك النهى تقييد الصلاة بعدم تلك التحصلات المعلومة، ونشك في تقييدها بالزائد، ومقتضى الاصل البرائة، والفرق بين هذا الفرض وسابقه انه في السابق كانت الشبهة من مصاديق الشبهة في الاقل والاكثر من حيثية واحدة، وفي هذا الفرض من حيثيتين: احدهما من جهة ارتباط القيد بالصلاة، والثانية من جهة الارتباط الموجود في نفس القيد، ولا ضير بعد ما لم تكن هذه الجهة منشأً للاحتياط، هذا ما استفدنا من سيدنا الاستاذ طاب ثراه في بيان الاصل العقلي^(١) نقلاً عن سيد

(١) هذا. ويمكن ان يقال تارة نجعل الطبيعة اشارة الى الافراد ويكون بمنزلة هؤلاء، فلا شك حينئذٍ ان الدوران في الافراد بين الاقل والاكثر يكون في نفس الموضوع، واخرى نجعل الموضوع نفسها بما هي شيء بحيال الافراد، وحينئذٍ فان جعلت موضوعاً بلحاظ صرف الوجود فلا محيص عن الاشتغال عند دوران امر الافراد بين الاقل والاكثر، لان ما هو الموضوع وهو صرف الوجود الذي يستوي فيه القليل والكثير غير مشكوك، وما هو المشكوك غير موضوع، وان جعلت باعتبار الوجود السارى موضوعاً فاللازم القول باليرائة عند الدوران المذكور، لان مرجع هذا النحو من الاعتبار الى قضايا تعليقية بعدد الافراد، فقوله لا تشرب الخمر في قوة قوله كل ما لو وجد في الخارج وكان خمرأ فهو على تقدير وجوده حرام، ومن المعلوم ان الحكم التعليقي

مشايخنا الميرزا الشيرازي «قدس سرّه».

فان قلت: ان ما ذكرته صحيح على تقدير جعل لبس غير مأكول اللحم مانعاً في الصلاة، واما لو جعل اللباس على تقدير كونه من اجزاء الحيوان شرطاً سواء كان ذلك الشرط كونه من مأكول اللحم ام عدم كونه من غير مأكول اللحم فالقاعدة تقتضى الاحتياط، فانه بعد حصول التقدير - وهو ما اذا لبس المصلئ شيئاً من اجزاء الحيوان - اشترط هذا اللباس الخاص بشيء معلوم، وهو كونه مما يؤكل او عدم كونه مما لا يؤكل، والشك انما هو في وجود الشرط، وليس هنا قدر متيقن حتى يؤخذ به ويصير الشك في الزايد شكاً في اصل الاشتراط، كما لا يخفى على المتأمل، وحينئذ نقول: ان موثقة ابن بكير^(١) التي هي الاصل في عدم جواز لبس غير مأكول اللحم في الصلوة وان كان صدرها ظاهراً في مانعية لبس غير مأكول اللحم في الصلاة، ولكن بعض فقراتها يدل على خلاف ذلك وهو قوله عليه السلام «لا يقبل الله تلك الصلوة حتى تصلي في غيره مما

لا يصير منجزاً الا بعد احراز المعلق عليه، واما بناء على اعتبار صرف الوجود فيكنى وجود خمر في الدنيا مع صيرورته محلاً لابتنائنا في تنجز الحكم حتى في الافراد المشكوكه.
ومن هنا يعرف الحال فيما لو جعل الطبيعة شرطاً او جزء باعتبار الوجود السارى، فان الحق فيه البرائة لعين التقريب المتقدم.

ولو جعلت كذلك باعتبار مجموع الوجود، فتارة يجعل الجامع بمنزلة هؤلاء ويكون حال الافراد كاجزاء الصلاة، حيث لا وحدة ملحوظة بينها الا في مجرد اسم الصلاة، فحينئذ يجري النزاع المتقدم في مبحث الاقل والاكثر، واخرى يجعل بما هو شيء في نفسه بالاعتبار المذكور، فحينئذ لا يحيص عن الاشتغال لعين ماتقدم من التقريب في صرف الوجود.

وقد انقذح ممّا ذكرنا انه لو جعل عدم كون اللباس ممّا لا يؤكل قيداً في الصلاة باعتبار الوجود السارى فاللازم القول بالبرائة، سواء جعل كونه ممّا لا يؤكل مانعاً في الصلاة، ام عدم كونه ممّا لا يؤكل شرطاً في اللباس على تقدير كونه حيوانياً، لاشترك ما قدمنا من التقريب بينهما، وان كان ظاهر المتن خلافه. (م.ع. مدظله).

احل الله اكله»، لان هذه الفقرة بعد القطع بعدم كون ظاهرها مراداً، كما هو واضح، يلزم ان يحمل على الشرطية التقديرية، والمعنى على هذا: «لا يقبل الله تلك الصلاة على تقدير لبسك شيئاً من الحيوان حتى تصلى فيما احل الله اكله» فحينئذ لا يجوز الاكتفاء بالصلاة في اللباس المشكوك .

قلت: لا يخفى على العارف باسلوب الكلام أن هذه الفقرة ليست بما تفيد مطلباً آخر سوى ما استفدنا من صدر الرواية، لان قول الامام عليه السلام هذا تفرغ على ما مر منه عليه السلام في صدر الرواية، ومحصل المعنى: «أنه لما كانت الصلاة في اجزاء ما لا يؤكل فاسدة لا يقبل الله تلك الصلاة حتى يصلى في غيره» وانما ذكر ما احله الله من جهة كون الصلاة فيه احد مصاديق الصلاة المقرونة بعدم المانع.

ثم على تقدير تسليم كونه في مقام بيان الاشتراط نقول: الظاهر منه توقف صحة الصلاة على كونها في مأكل اللحم، وبعد القطع بعدم اشتراط ذلك بقول مطلق فاللازم حمله على الاشتراط المعلق، يعنى ان المصلى على تقدير لبسه شيئاً من اجزاء الحيوان فلا تصح صلاته الا ان يصلى فيما احله الله، وحينئذ نقول يكفي في صدق هذا الشرط ان يكون معه لباس مما احله الله يقينا، وان كان معه ايضاً ما يشك كونه كذلك، فانه بعد احراز الشرط المستفاد من ذيل الرواية على الفرض ليس لنا شك الا من جهة مانعية اللباس الآخر للصلاة، وقد قلنا انه من تلك الجهة مورد للاصل.

اللهم الا ان يدعى انه على تقدير القول بان ذيل الرواية تفيد الشرطية ليس معناه مجرد اشتراط الصلاة فيما احله الله، بل المراد ان المصلى على تقدير لبسه جزء من الحيوان يشترط كون ذلك الجزء الملبوس مما يؤكل، ففي الجزء المشكوك اصل الاشتراط معلوم وانما الشك في وجود الشرط، واللازم في مثله الاحتياط .
و كيف كان نحن في سعة مما ذكر لما قلنا من وضوح ان العمدة مفاد صدر الرواية وان الذيل لا يفيد شيئاً الا التفرغ على ما ذكر، هذا تمام الكلام في

الاصل العقلي.

و اما الاصل النقلى^(١) فيدل على المقصود كل ما دل على البرائة في الشبهة

(١) وقد يتمسك للجواز باستصحاب عدم كون الصلاة صادرة من الشخص واقعة في ما لا يؤكل، للقطع بذلك قبل لبس المشكوك، كاستصحاب عدم مضرية الصوم الحاصل في اليوم للقطع بذلك في اليوم السابق. وفيه ان الجواز هناك متعلق بالامر التعليقي اعني كون الصوم بحيث لو وجد لم يكن مضراً، وهنا اعتبر مفهوم الصلاة مقيداً بعدم كونها في ما يؤكل ثم وقع هذا المقيد تحت الامر، فالتقيد هناك عدم اضرار الصوم بنحو التعليق، وهنا عدم وقوع الصلاة فيما لا يؤكل بنحو الفعلية، واثبات الفعلية في الموضوع بعد استصحابه بنحو التعليق مبنى على الاصل المثبت، وليس كالاتصحاب التعليقي في نفس الحكم الذي قرر في محله عدم مشبتيته.

الا ان يجاب بان هذا مبني على ارجاع التعليق في القضايا الاخبارية التعليقية الى المخبر عنه وفي الانشائية الى المنشأ، وقد تقرر في محله خلاف ذلك، وانه راجع في الاولى الى الاخبار، وفي الثانية الى الانشاء، مع كون المخبر عنه والمنشأ فعلياً مطلقاً، وعلى هذا التقريب الذي ذكر لعدم مشبتيه الاستصحاب التعليقي في نفس الحكم جار في الاستصحاب التعليقي في الموضوع، حرفاً بحرف.

الا ان يفرق بين المقامين، بان التعليق اذا كان في حكم الشرع فاليقين من المكلف بهذا الحكم التعليقي فعلي، واما اذا كان في الموضوع فاليقين تعليقي لاحتمال، ويمكن دعوى انصراف ادلة الاستصحاب عن اليقين التقديري.

ويمكن ان يقال بعدم ارجاع المقام الى الاستصحاب التعليقي، بدعوى ان المقام حاله كحال القضايا الحقيقية، فان الحكم فيها وان كان معلقاً على الافراد المقدرة الوجود، لكنها مع ذلك حملية وليست بشرطية، للفرق بين الحكم على الماهية باشراب الوجود، والحكم عليها بتقديره، فيقال في المقام: صلاة هذا الشخص كانت في السابق صلاة غير واقعة في ما لا يؤكل، كما يقال عقد هذا الشخص كان عقداً صادراً من غير البالغ.

وقد يجاب عن اصل الاشكال بمنع اعتبار تقيد الصلاة بهذا الامر العدمي، فان الظاهر من الادلة كون الوقوع في ما لا يؤكل مانعاً، لا كون عدمه شرطاً، وشأن المانع تخريب اثر المقتضي لا شرطية عدمه في تأثيره؛ وفيه انه وان كان الامر بحسب اللب كذلك لكن في مقام

الحكمية بالتقريب الذي مريانه هناك فلا نطيل الكلام باعادته. مضافاً الى امكان ان يقال: ان مثل قوله عليه السّلام «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه»^(١) ايضاً يدل على المقصود، وتقريبه ان الحل والحرمه كما يطلقان على النفسين كذلك يطلقان على الغيرين، وقد شاع استعمالهما في هذا المعنى في الاخبار. مثل قوله عليه السّلام في رواية عبدالله بن سنان: كل ما كان عليك او معك مما لا يجوز فيه الصلاة منفرداً الخ^(٢).

وكذا قوله عليه السّلام لا تجوز الصلاة في شيء من الحديد^(٣). وفي رواية ابراهيم بن محمد الهمداني لا يجوز الصلاة فيه^(٤). وفي صحيحه محمد بن عبد الجبار لا تحل الصلاة في الحرير المحض^(٥). وفي صحيحه اخرى له لا تحل الصلاة في حرير محض^(٦). وفي صحيحه على بن مهزيار هل تجوز الصلاة في وبر الارنب الى ان قال فكتب عليه السّلام لا تجوز الصلاة^(٧).

الاثبات لا بد من درج هذا العدم في المأمور به اما بنحو التركيب واما بنحو التقييد، وحيث ان الاول مقطوع الخلاف في المقام، لانا نقطع بان اجزاء الصلاة امور وجودية اولها التكبير وآخرها التسليم، فيتعين الثاني، اذ لا يعقل عدم لحاظ شيء في المأمور به بنحو من الوجهين، ومع ذلك يحكم بعدم الاجزاء لعدم مراعاته. (م.ع. مدظله).

(١) الوسائل، الباب ٤ من ابواب ما يكتسب به، الحديث ١.

(٢) الوسائل الباب ٣١ من ابواب النجاسات، الحديث ٥.

(٣) الوسائل، الباب ٣٢ من ابواب لباس المصلى الحديث ٦.

(٤) الوسائل، الباب ٢، من ابواب لباس المصلى الحديث ٤.

(٥) الوسائل الباب ١٤ من ابواب لباس المصلى، الحديث ٤.

(٦) الوسائل الباب ١٤ من ابواب لباس المصلى، الحديث ٢.

(٧) الوسائل الباب ٧ من ابواب لباس المصلى، الحديث ٣.

وفي رواية الحلبي كل ما لا تجوز الصلاة فيه وحده^(١).

الى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتبع.

والحاصل ان الحل والحرمه في لسان الائمة عليهم السلام اعم من النفسى والغيرى كما يشهد به ما ذكرنا من الاخبار وحينئذ نقول مقتضى ظاهر الحديث جواز الصلاة في المشكوك فانه شيء لا يعلم يحل الصلاة فيه ام لا؟^(٢) وقد قال كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال وللجلود والاصواف قسم تحل فيه الصلاة وقسم لا تحل فيه الصلاة فيحكم في المشكوك بالحل بمقتضى ظاهر الحديث هذا محصل الكلام في المقام وفقنا الله واخواننا المؤمنين لمراضيه بحق محمد صلى الله عليه وآله خير الانام.

الثالث: اذا ثبت جزئية شيء في الجملة وشك في ان نقصه سهواً يوجب بطلان الصلاة ام لافهل الاصل العقلى يوجب الاعادة او الاكتفاء بالناقص؟ وجهان: اختار اولهما شيخنا المرتضى «قدس سره»^(٣) واحتج على ذلك بما حاصله:

(١) الوسائل الباب ١٤ من ابواب لباس المصلى، الحديث ٢.

(٢) قد يقال لازم ذلك جواز التمسك بالخبر في موارد الشك في وجود الشرط او وجود الموضوع، فلو شككنا في ماء انه مطلق او لا نقول انه شيء لا يعلم يحل الوضوء منه او لا، ومقتضى الحديث جوازه، وكذا مقتضى حديث الرفع ارتفاع شرطية الاطلاق. وقد يجاب عن الثاني بان مقتضى اجراء حديث الرفع في الشك في وجود الشرط هو الحكم بعدمه، وهو خلاف المنه، بخلاف الشك في وجود المانع. وفيه ان المرفوع في الاول احتياج العمل الى تحصيل جديد للشرط، وهو موافق للمنه. فالاولى ان يقال بمنع شمول الحديث لرفع الآثار الوضعية، واما الخبر الاول فاما ان يقال باختصاصه بموارد دوران الامر بين الحل والحرمه، كما في الشك في المانع، لابين الحل والعدم، فلا يجري في الشك في وجود الشرط، او يقال باختصاصه بالحل والحرمه التكليفيين، ولا ينافيه الاستعمال في الوضعيين بقرينة، فلا يجري في شيء من المقامين. (م.ع. مدظله).

(٣) الفرائد، المسألة الاولى من التنبيه الاول «هنا» ص ٢٨٦.

ان ما كان جزء حال العمد كان جزء حال الغفلة، فلو لم يأت به نسياناً لم يأت بالمركب المامور به، والدليل على ما قلنا انه لو كانت جزئية الجزء المغفول عنه مختصة بحال العمد لزم تخصيص الغافل بخطاب خاص، وهو غير معقول، لعدم امكان انبعاث الغافل بالخطاب المتوجه الى عنوانه، لان انبعاثه يتوقف على التفاته الى انه داخل في العنوان الذي نعلق عليه الخطاب، ولا يعقل التفاته الى ذلك، لانه مناف للغفلة، فتمت التفت يخرج عن كونه غافلاً، فينتفي الخطاب المتعلق بهذا العنوان، لعدم موضوعه، وما لم يلتفت لم يعقل انبعاثه بذلك الخطاب، فالخطاب المتوجه اليه لغو مطلقاً، نعم يمكن ان يسقط الشارع الاعادة عن المكلف الآتي بالناقص، كما نقول به في بعض اجزاء الصلاة بواسطة القاعدة المستفادة من الشرع، لكن الكلام في الاصل العقلي مع قطع النظر عما استفدنا من الشرع، ولا شك في أن الاصل العقلي لزوم الاحتياط وعدم الاكتفاء بالمركب الناقص هذا محصل ما افاده «قدس سرّه» في المقام.

و اورد عليه^(١) سيدنا الاستاذ نقلاً عن سيد مشايخنا الميرزا الشيرازي

«قدس سرّه» بوجهين:

احدهما انه على تقدير تسليم قبح اختصاص الغافل بخطاب لا يلزم كونه مشاركاً للعامد في الخطاب، لجواز ان لا يكون له خطاب اصلاً حين الغفلة، لا بالتام المغفول عنه ولا بالناقص المأق به، بل هو كذلك، لانه غير قادر على المغفول عنه وغير قابل للخطاب بالناقص، فتوجه الخطاب اليه لغو، وان اريد

(١) وقد يجاب ايضاً بتخصيص الخطاب بالعنوان الملازم للناسي.

وفيه انه انما يدفع الاشكال في الاوامر الشخصية دون النوعية، اذ ليس هناك عنوان ملازم مع افراد الناسي دائماً، كما ان توجيه الخطاب بالناقص الى عامة المكلفين وتخصيص الذاكر بخطاب الجزء الزائد لا يدفع الاشكال ايضاً بعد تنوع الخطاب العام بواسطة ورود الخاص، بصيرورته خطاباً ضمناً بالنسبة الى الذاكر، واستقلالياً بالنسبة الى الناسي في اللب وان كان الاستقلال محفوظاً فيها صورة. (م.ع. متظله).

من الخطاب مجرد الاقتضاء والمصلحة فنسبة الامكان الى الناقص والتام سواء.
فان قلت: بعد الاجماع على ان لكل احد خطاباً كان خطاب الغافل
كخطاب الذاكر، لعدم امكان اختصاصه بخطاب، غاية الامر ان الخطاب
عام، والمكلف مادام غافلاً لم يتنجز عليه، كالكاشك بعد الفحص.

قلت: دعوى الاجماع بالنسبة الى الغافل بالموضوع كما هو محل الكلام ممنوعة،
نعم، الغفلة عن الحكم لا توجب اختلاف الحكم والا لزم التصويب.

وملخص الكلام انا نشك بعد ارتفاع العذر ان الغافل صار مكلفاً بغير
المركب الناقص الذي أتى به، والاصل عدمه، وثبوت الاقتضاء بالنسبة الى
الجزء الفائت لا دليل عليه، فالاصل البرائة عنه، كما هو الشأن في كل مورد
دار الامر فيه بين الاقل والاكثر.

لا يقال: انا نستصحب بقاء الارادة الذاتية التي كانت ثابتة في حال
الغفلة.

لانا نقول: المعلوم منها - وهي المتعلق بالقدر المشترك بين الاقل والاكثر -
مقطع الامتثال، والزائد مشكوك الحدوث، فالاصل البرائة منه.

الوجه الثاني: انه يمكن تصور اختصاص الغافل وامثاله بخطاب، مثل ان
يخاطب في ضمن مطلق الانسان بالصلاة ويشرح له الاجزاء والشرايط على ما
هو عليه من العموم والاختصاص بالذاكر، وحينئذ فان لم يلتفت من اول الامر
الى جزء فلا محالة ينوى الاجزاء المطلقة المفصلة في ذهنه بعنوان أنها عين
الصلاة، وان التفت الى ان من تلك الاجزاء ما يختص بالذاكر ينوى الاتيان
بالعبادة بحسب ما يجب عليه على حسب حالته الطارئة عليه، فيكون داعيه
المرتكز في ذهنه الامر الواقعي الذي تصوره بالعنوان الاجمالي، واعتقاد انه لا
يعرض عليه النسيان لا يضر بالنية، كما لا يخفى، هذا ما سمعنا منه «طاب
ثراه» ونقلنا في هذه الرسالة عباراته في الرسالة التي صنفها في الخلل شكر الله
سعيه واجزل مثوبته.

هذا حال نقص الجزء الذي ثبت جزئيته في الجملة سهواً. ولو زاد فمقتضى القاعدة الاولية مع قطع النظر عن ادلة ابطال الزيادة عدم بطلان العمل بها ولو كانت عن عمد، لان الزيادة في العمل المأمور به لا يمكن ان تكون مبطله، الا ان يشترط عدمها، فيرجع الى التقيصة، فالشك في بطلان العمل بالزيادة يرجع الى الشك في اعتبار عدمها او عدمه، والمرجع البرائة لانه من مصاديق الشك في التقييد.

نعم لو دل دليل على بطلان العمل بها في الجملة فعلى ما افاده شيخنا المرتضى «قدس سره» لا بد من القول بالبطلان بها بحسب الاصل العقلي في حال العمد والسهو، لعدم امكان اختصاص الساهي بخطاب خاص على ما نقلناه منه «قدس سره»، واما على ما ذكرنا فلو لم يكن للدالة الدالة على ابطال الزيادة اطلاق يشمل حال السهو لم تكن في تلك الحالة مضرة بالعمل، لما ذكر من الوجه.

هذا تمام الكلام فيما يقتضيه الاصل العقلي.

فتلخص مما ذكرنا ان مقتضى الاصل العقلي عدم بطلان العمل بنقص الجزء سهواً فيما لم يدل دليل على جزئيته حتى في حال السهو، كما ان مقتضى الاصل عدم البطلان اذا زاد على المركب المأمور به ما لم يدل دليل على ابطال الزيادة، ولو دل دليل على ذلك ولم يكن له اطلاق يشمل حال السهو فالاصل عدم البطلان بزيادة في حال السهو.

بقي الكلام في الاصل المستفاد من الشرع في خصوص باب الصلاة فنقول: روى محمد بن علي بن الحسين باسناده عن زرارة، قال: قال ابو جعفر عليه السلام: لا تعاد الصلاة الا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود (١).

والتكلم فيه يقع في مواقع:

احدها: أن الظاهر بمقتضى العموم المستفاد من الخبر عدم التفاوت بين اسباب الخلل وأن وقوعه في غير الخمسة المستثناة لا يوجب الاعادة، سواء كان منشأه السهو عن الحكم او عن موضوعه، والنسيان كذلك، والجهل كذلك، نعم ليس الخلل الواقع عن علم بالحكم والموضوع داخلاً في نفي الاعادة، لمنافاة ذلك الجزئية او الشرطية الثابتين بحسب الفرض، هذا.

ولكن كلمات الاصحاب لا تلائم ما ذكرنا من العموم^(١) فلاحظ.

الثاني: الظاهر من الاعادة هو الاتيان ثانياً بعد تمام العمل، فلا يعم اللفظ بظاهره الاستيناف في الاثناء، ولكن استعماله في الاعم شايع في الاخبار وفي لسان المتشرعة، مضافاً الى شهادة تعليل عدم الاعادة في الخبر بان «القرائة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة» فانه ظاهر في ان تركه سهواً لكونه سنة لا تنقض الفريضة حين حصوله لا انه مراعى باتمام العمل.

الثالث: هل يعم الخبر الزيادة الواقعة في الصلاة عن سهو او يختص مدلوله بالنقيصة؟ وجهان: من ان الزيادة ايضاً راجعة الى النقيصة لكون عدمها معتبراً في الصلاة، والا لم يعقل كونها موجبة لبطلان، فعلى هذا مقتضى العموم عدم الاعادة بكل نقص حصل في الصلاة، سواء كان بترك ما اعتبر وجوده ام بايجاد ما اعتبر تركه، ومن انه ظاهر من حيث الانصراف في الوجوديات، واما العدميات المعتبرة في الصلاة فلا يشملها.

وهو الاقوى وعلى هذا ان ثبت عموم يدل على ابطال الزيادة مطلقاً لم تكن الرواية حاكمة عليه.

وعلى الاول هل يدل على بطلان العمل بزيادة الركوع والسجود اولاً؟

(١) قد بين «رحمه الله» وجه التوفيق بين مفاد الحديث وكلمات الاصحاب في صلاته في

مبحث الخلل. (م.ع. مدظله).

يمكن ان يقال: ان زيادتها داخلية في المستثنى منه، فان مدلول الخبر على هذا عدم الاعادة من النقص الحاصل في الصلاة، سواء كان بترك شيء معتبر وجوده ام بايجاد شيء معتبر عدمه، الا من نقص الركوع والسجود مثلاً، فيكون زيادتها داخلية في المستثنى منه، ويمكن ان يقال: ان الزيادة صفة مضافة الى الجزء، كما ان النقيصة ايضاً كذلك فهما اعتباران متواردان عليه، وان كانت الزيادة عدمها معتبراً في الصلاة فهي من جهة الاعتبار الاول تدخل في المستثنى، ويصير حاصل مدلول الخبر على هذا: «لا تعاد الصلاة بفوت شيء من الأمور المعتبرة فيها سواء كانت وجودية ام عدمية الا اذا نشأ الخلل الواقع فيها من جهة الركوع والسجود مثلاً والخلل الواقع فيها من جهتها على قسمين احدهما تركهما في الصلاة والثاني زيادتهما فيها»، هذا.

و لكن الانصاف ان ظهور الرواية فيما قلنا مشكل، والظاهر ما قلنا اولاً من عدم شمولها للعدميات المعتبرة في الصلاة.

الرابع: لو شك في ان سبب النقص عمدا وسهو فالتمسك بالعموم مبنى على الاخذ بالعمومات في الشبهة المصداقية، الا ان يقال: ان التخصيص هنا عقلي، والمتيقن منه هو المعلوم كونه عن عمد، وهو غير بعيد.

هذا بعض الكلام في الحديث الشريف، وقد عرفت عدم تعرضه للزيادة، فلو فرض ما يدل على ابطال الزيادة مطلقاً لم يكن منافياً له.

ثم لو فرضنا شموله للزيادة كالنقيصة فالنسبة بينه وبين الاخبار الدالة على ابطال الزيادة مطلقاً وان كان عموماً من وجه الا ان الظاهر حكومة هذه القاعدة عليها^(١) كما لا يخفى.

و كذا الحال فيما اذا دل دليل على بطلان الصلاة بالزيادة في خصوص

(١) قد استشكل في حكومة الحديث على دليل الزيادة في مبحث الخلل من الصلاة

حال السهو مثل قوله عليه السّلام: «إذا استيقن انه زاد في المكتوبة استقبل الصلاة»^(١) لان الدليل المذكور وان كان مختصاً بحال السهو، لكنه من حيث الزيادة يعم الركوع والسجود وغيرهما، والقاعدة تدل على عدم لزوم الاعادة في غير الركوع والسجود، فمورد التعارض غيرهما، ومقتضى حكومة القاعدة اخراج مورد التعارض عن ذلك الدليل، ويتعين مورده في الركوع والسجود فما افاده شيخنا المرتضى «قدس سرّه»^(٢) من كون الدليل المذكور اخص من القاعدة لا وجه له فتدبر جيداً.

الامر الرابع: اذا ثبت جزئية شيء او شرطيته في الجملة فهل يقتضى الاصل جزئيته او شرطيته مطلقاً، بحيث لو تعذرا سقط التكليف، او اختصاص اعتبارهما بحال التمكن، فلو تعذرا لم يسقط التكليف بالمقدور؟ وجهان. وينبغي تعيين محل الكلام ثم التكلم بما يقتضيه القاعدة فيه.

فنقول: محل الكلام ما اذا لم يكن للدليل الدال على الجزئية او الشرطية اطلاق، اذ لو كان كذلك لا اشكال في سقوط التكليف حال تعذرهما، وكذا لم يكن للدليل الدال على وجوب المركب او المقيد اطلاق يشمل حال العجز عنها، اذ لو كان كذلك يتمسك بالاطلاق في بقاء التكليف.

ثم انه قد يفرض طرّو العجز مع كونه قادراً قبل ذلك، وقد يفرض كونه عاجزاً من اول الامر، كما اذا كان في اول زمن التكليف عاجزاً عن اتيان تمام المأمور به.

ثم ان القدرة والعجز تارة يفرضان في واقعة واحدة كما اذا كان في اول الظهر قادراً على اتيان الصلاة مع تمام ماله دخل فيها فصار عاجزاً عن اتيان شيء منه في الوقت، واخرى في واقعتين كما اذا كان قادراً في الايام السابقة

(١) الوسائل، الباب ١٩ من ابواب الخلل، الحديث ١. والحديث منقول بالمعنى.

(٢) الفرائد، في المسألة الثالثة من التنبيه الاول «هنا»، ص ٢٩٣ (طبعة رحمة الله).

فطراً عليه العجز في يومه.

فلو كان عاجزاً من اول الامر لم تجر في حقه الا قاعدة البراءة (١) اذقاعدتا

(١) لا يخفى ان جريان البرائة العقلية في المقام مبنى على احتمال كون القدرة شرعية، بمعنى كون العاجز عن التام خارجاً عن التكليف وعن مصلحته رأساً، وهو خلاف الظاهر في عامة التكاليف، فليس القدرة والعجز كالحضر والسفر بمنوعين للتكليف، وعلى هذا فالعلم حاصل بثبوت الارادة الذاتية للمولى في حق العاجز، اما منفكاً عن الفعلية لو كانت متعلقة بالتام، واما مقرونة بها لو كانت متعلقة بالناقص، والحكم في مثله الاشتغال عقلاً كما في مورد الشك في القدرة.

فان قلت: فرق بين صورة الشك في القدرة على فعل نعلم بكونه منعلاً للارادة الذاتية وبين المقام الذي تردد امر الارادة الذاتية بين التعلق بالمقدور او التام المعجوز عنه، اذ في الثاني نعلم بانفكاكها عن الفعلية لو كانت متعلقة بالتام، واما احتمال تعلقها بالناقص المقدور فدفوع باستصحاب عدم تعلق الارادة الفعلية به.

قلت: الفعلية ليست امراً وراء حكم العقل بلزوم الامتثال، وقد تقرر في محله عدم قبوله للتصرف الشرعي، والقابل انما هو ذات الارادة دون وصفها، واستصحاب عدمها في طرف الناقص معارض باستصحاب عدمها في التام، ولا يتوهم عدم الاثر للثاني، وذلك لترتب سقوط القضاء عليه وان قلنا بان القضاء معلق على الفوت، اذ كما يكفي في صدق الفوت مطلق الوجوب ولو ظاهرياً كذلك يكفي في صدق عدمه عدم الوجوب كذلك، نعم ما ذكرنا لا يتم في صورة العجز الطارئ، فان استصحاب عدم الارادة في طرف الناقص غير معارض بالمثل في طرف التام، اذ الجاري فيه استصحاب الثبوت الذي يترتب عليه القضاء، نعم يمكن ان يقال هناك بلزوم الاتيان بالناقص مع لزوم القضاء عليه بعد التمكن، اما لزوم القضاء فللاستصحاب المذكور، واما لزوم الناقص فلقوله عليه السلام في حديث الرفع: «رفع ما لا يطيقون» بناء على شموله للعجز العقلي، اذ استفاد من رفع ما لا يطاق وضع غيره، كما استفاد الامام عليه السلام في رواية عبد الاعلى من رفع المباشرة بقاء اصل المسح.

لا يقال: فعلى هذا لا بد في صورة العجز عن المسح على راسه من القول بلزوم المسح على رأس غيره وهو مما لا يمكن التفوه به.

لانا نقول: فرق بين ايجاب الشيء مستقلاً و ايجاب قيده بانشاء آخرو بين ايجابها بانشاء

الاستصحاب والميسور اللتان يتمسك بهما في المسألة الآتية لا تجريان في حقه، ضرورة توقفهما على الثبوت في الزمان السابق، اللهم الا ان يكتفى في تحقق قاعدة الميسور بتحقيق مقتضى الثبوت.

ولو كان العجز طارئاً عليه في واقعة واحدة فالحق وجوب الاتيان بالمقدور عقلاً، لانه يعلم بتوجه التكليف اليه^(١) فان لم يأت بالمقدور لزم المخالفة القطعية. فالمقصود بالبحث هنا صورة طرو العجز في واقعة اخرى ولم يكن للدليل الدال على المركب او المقيد اطلاقاً، وكذلك لم يكن للدليل الدال على الجزئية او القيدية اطلاقاً.

اذا عرفت هذا فنقول: لا اشكال في ان مقتضى الاصل الاولي البرائة^(٢)، للشك في ثبوت اصل التكليف، لكن هنا امور تقدم على قاعدة البرائة: منها استصحاب بقاء التكليف على المقدور، إما من جهة المسامحة في المستصحب، بمعنى ان التكليف المتعلق بالمقدور في الزمن السابق وان كان

واحد، في الصورة الاولي اذا حصل العجز عن القيد نقول بان المفاهيم عرفاً من حديث الرفع بقاء وجوب اصل الشيء، وفي الصورة الثانية لا يتفاهم ذلك عرفاً، وهو الوجه في عدم التفاهم فيما ذكرته من المثال، اذ لم يتعلق الامر اولا بمسح الراس ثم بانشاء آخر يكونه رأس نفسه. (ع.م. مدظله).

(١) فهذا نظير ما لو علم في اثناء اليوم مثلاً بتوجه الامر باكرام زيد من اول الصبح توصلياً ولكنه يحتمل صدور الاكرام منه فيما مضى من اليوم مع غفلته عن الامر، فهو في حالته الفعلية غير عالم بالتكليف الفعلي، لكنه غير مستريح عقلاً، فليس المعيار في الاشتغال العلم بالتكليف مع تحقق شرائط الفعلية في زمان واحد، بل يكفي العلم به في زمان، مع تحقق الشرائط في الزمان المتأخر عن المعلوم المقارن مع العلم. (ع.م. مدظله).

(٢) مقتضى ما قدمناه في العجز الابتدائي كون الاصل الاولي هنا ايضاً الاشتغال لا البرائة، فقد تلخص من جميع ما ذكرنا في المواقع الثلاثة ان حكم العقل في جميعها هو الاشتغال، غاية الامر ان له في صورة العجز الطارئ في واقعة واحدة تقريبين، على سبيل منع الخلو، وفي صورتين الاخرين تقريباً واحداً. (ع.م. مدظله).

غيرياً وقد انتفى قطعاً، وهذا التكليف المشكوك نفسي على تقدير ثبوته، لكن العرف لا يرى الغيرية والنفسية معددة للتكليف، واما من جهة المسامحة في الموضوع؛ بان يقال: ان المستصحب هو التكليف النفسي، والمركب التام والناقص بجزء واحد وكذا المقيد والفاقد للقيد ليسا بموضوعين عند العرف، بل هما شيء واحد، وهذا الاختلاف نظير الاختلاف في حالات موضوع واحد، نظير استصحاب الكرية مع ان موضوع الكرية لم يكن هذا الماء الموجود عقلاً.

و كل منها صحيح^(١)، ولكن الثمرة بينهما انه على الاول يجري الاستصحاب في المقدار المقدور، سواء كان قليلاً ام كثيراً، وبعبارة اخرى سواء كان المعجوز عنه بالنسبة الى المقدور قليلاً بحيث يفرض كالمعدوم ام لا، وعلى الثاني لا يجري

(١) بل الحق عدم صحة شيء منها، اما الاول فلانا اذا راجعنا وجداننا فيما اذا تبدل حالة طلبنا لشراء السلم مثلاً لنفسه الى حالة طلبه مقدمة للغير لا نرى ان العرف يحكمون ببقاء شخص الحالة الاولى في النفس، وانما المتبدل وصف من اوصافها، بل نراهم يعدونه من التبدل الفردي، كما في صورة تبدل موضوع الحب بموضوع آخر، واما الثاني فلان تبدل بعض الاوصاف العارضية في الموضوع الشخصي وان كان غير موجب لتبدل الموضوع بنظر العرف لكن اذا اخذ عين ذلك التبدل في المفهوم الكلي فلا اشكال انهم يرونه موجباً لتعدد المفهوم، مثلاً الموضوع الشخصي اذا تبدل بياضه الى السواد لا يرونه من تعدد الموضوع قطعاً، ومع ذلك مفهوم الابيض مع مفهوم الاسود مفهومان متقابلان، ولا شك ان موضوع الامر هو المفهوم الكلي قبل تشخصه بالوجود الخارجي، فكيف يكون مفهوم الواجد مع مفهوم الفاقد او مفهوم التام مع مفهوم الناقص واحداً.

وهنا تقرب آخر للاستصحاب، وهو استصحاب جامع الطلب بوصف الفعلية في جامع الموضوع، بناء على جريان استصحاب القسم الثالث من استصحاب الكلي، كما هو الحق، لكن فيه انه معارض باستصحاب عدم الفرد المحتمل الحدوث.

وانت خبير بان هذه التقريبات الثلاثة باسرها جارية في قاعدة الميسور مع اجوبتها، غير ما ذكر اخيراً جواباً عن استصحاب الجامع، فانه غير وارد هناك، والوجه ان القاعدة دليل اجتهادي فلا يعارض بالاستصحاب. (م.ع. مدظله).

الا اذا كان المقدور بمقدار يصح اطلاق اسم التام عليه بالمساحة العرفية.
و ايضاً الاستصحاب على الوجه الاول يختص بصورة فقدان الجزء ولا يجرى
في صورة فقدان القيد، لان المطلق لا يكون مكلفاً به بالتكليف الغيرى في
ضمن المقيد، لعدم كونه مقدمة له، بخلاف الاجزاء بالنسبة الى الكل،
فالاستصحاب في صورة فقدان القيد مختص بالوجه الثاني.

و لكن لا يخفى انه ليس كل قيد بحيث يكون فقدانه غير قادح في جريان
الاستصحاب، بل القيود مختلفة في ذلك، فرب قيد لا يكون عدمه مغيراً
للموضوع في نظر العرف، كالطهارة بالنسبة الى الصلاة، فانها مع الطهارة ليست
امراً مبيناً لها مع عدمها، بخلاف الايمان بالنسبة الى الرقبة، فان الرقبة المؤمنة
والرقبة الغير المؤمنة متباينان بنظر العرف، ويجرى الاستصحاب في صورة العجز
عن القيد هو القسم الاول كما لا يخفى.

و منها النبوى الذي في غوالى اللئالي: «اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما
استطعتم»^(١).

و منها العلوى: الميسور لا يسقط بالمعسور^(٢)، وما لا يدرك كله لا يترك
كله^(٣) وضعف اسنادها مجبور باشتهار التمسك بها بين العلماء في الكتب الفقهية.
تقريب الدلالة في النبوى ان كلمة من ظاهرة في التبويض لا التبيين لان
كونها بيانية فيما اذا كان لسابقها اجمال، يرتفع بسبب متعلقها، كما في قولك
خاتم من فضة، وكونها بمعنى الباء خلاف الظاهر مطلقاً، وحينئذ كلمة ما
موصولة، لا مصدرية زمانية، فيصير المعنى: «اذا امرتكم بمجموع مركب من
اجزاء ولم تقدرُوا على اتيان الكل فأتوا بالبعض الذي استطعتم» هذا.
و لكن هذا المعنى وان كان ظاهراً من الرواية الا انه مستلزم لتخصيص

(١) غوالى اللئالي: ج٤، ص٥٨ مع اختلاف يسير.

(٢ و٣) غوالى اللئالي: ج٤، ص٥٨.

كثير، بل الخارج منها اكثر من الباقي بمراتب، فحملها على هذا المعنى المستلزم لهذا التخصيص المستبشع لا يجوز، فيدور الامر بين استكشاف تقييد متصل بالكلام مجهول عندنا فلا يجوز التمسك بها في الموارد الا بعد احراز كونها من مصاديق العنوان المذكور في الدليل من الخارج، وبين حملها على معنى آخر، وان كان خلافاً لظاهرها ابتداء، وعلى اي حال لا يجوز التمسك بها لما نحن بصدهه. و الانصاف انه بعد ملاحظة خروج الاكثر لو حملناه على ظاهرها فالاقرب جعل كلمة من فيها زائدة او بمعنى الباء، وكلمة ما مصدرية زمانية، فيكون مفادها تخصيص اوامر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بزمان الاستطاعة ويصير موافقاً لادلة نفي الحرج في الدين (١)، هذا.

و اما تقريب الدلالة في العلوى الاول فهو ان يقال: ان قوله عليه السّلام «لا يسقط» انما هو في مقام توهم السقوط، وهو وان كان فرع الثبوت الا انه يكفي في صدق الثبوت وعدم السقوط ثبوت التكليف الغيري المتعلق بالميسور سابقاً، لما ذكرنا في تصحيح الاستصحاب من اتحاد التكليف الغيري والنفسي عرفاً، او يقال: ان التكليف النفسي كان ثابتاً في الموضوع الميسور، لمسامحة العرف في الموضوع، كما مضى في الاستصحاب ايضاً، والثمره بينهما كالثمره المذكورة في الاستصحاب بالطريقتين هذا.

ولكن الاشكال الوارد في الرواية السابقة، من لزوم خروج الاكثر، جار هنا ايضاً، فلا بد من حمله على ما لا يستلزم ذلك، والاولى حمله على الارشاد والموعظة لمن اراد اتيان شيء بالوجه الاكمل او الانتهاء الى اقصى درجات الكمال فلم يتمكن، فان النفس قد تنصرف عن الاقدام على الميسور ايضاً وان كان حسناً كما هو المشاهد المعلوم.

(١) ويعين هذا المعنى عدم مناسبة المعنى الاول لمورد الرواية، فانه ورد جواباً عن سؤال تكرار الحج في كل عام فقال صلى الله عليه وآله هذا الكلام في مقام نفي التكرار (م.ع. مذبلة).

و من هنا يظهر الكلام في العلوى الثانى ايضاً (١).

(١) توضيحه ان لفظه الكل الواقع في الصدر والذيل اما محمول على العموم الاستغراقي او على المجموعي، وعلى الاول اما يلحظ الاستغراق بالنسبة الى الافراد او بالنسبة الى الاجزاء، وفي كل من تقديري الاستغراق اما يلحظ سلب العموم واما يلحظ عموم السلب، هذا بحسب مقام الثبوت، واما بحسب مقام الاثبات فالصحيح منها احتمالان؛ الاول ملاحظة الكل في الصدر بمجموعياً وفي الذيل استغراقياً بملاحظة الاجزاء مع اعتبار سلب العموم، فعلى هذا الاحتمال يناسب المقام، والثاني كون الكل في الصدر استغراقياً مع ملاحظة سلب العموم وكونه في الذيل ايضاً بهذا المعنى، وعلى هذا يصير اجنبياً عن المقام، وبقيّة الاحتمالات يختل المعنى معها، كما لا يخفى على المتأمل. (م.ع.مدظله).

المسألة الثالثة

فما اذا علم جنس التكليف ولم يتمكن من الاحتياط، سواء كان عالماً بالنوع، كما اذا علم بوجود الظهور او الجمعة ولم يقدر على الجمع بينهما، او لم يكن كذلك، كما اذا علم باصل الالتزام ولم يعلم تعلقه بفعل شيء مخصوص وتركه. ومجمل الكلام في المقام: أنه تارة تفرض هذه الحالة في واقعة واحدة، واخرى في وقايح متعددة، والاول لايفرض غالباً الا في الشبهات الموضوعية، كمن علم بوجود وطى احدى امرئيه بالنذر في زمان خاص غير قابل للجمع، او علم بوجود وطى امرئة خاصة او حرمة، من جهة العلم بانه إما حلف على الوطى او على تركه، والثاني يفرض في الشبهات الحكيمة ايضاً، كمن علم بوجود الجمعة دائماً او حرمة كذلك مثلاً.

اما الفرض الاول فلا يمكن في حقه مخالفة قطعية ولا موافقة قطعية، ان كان التكليف توصلياً، والموافقة الاحتمالية والمخالفة كذلك حاصلتان قهراً، وحيث لا معين لاختيار خصوص الفعل او الترك في مقام العمل يحكم العقل بالتخير.

و اما الفرض الثاني فالموافقة القطعية لما لم تكن متصورة فيه فلا اثر للعلم الاجمالي فيها، واما المخالفة القطعية فلا وجه لاهمال العلم بالنسبة اليها.

لا يقال: الوقايح المتأخرة لما لم يكن التكليف بالنسبة اليها الا مشروطاً بتحقق الزمان لا ربط لها بالمكلف، فالتكليف الثابت المتعلق عليه منحصر فيما تعلق بالواقعة الشخصية الفعلية، ولا اشكال في أن المخالفة القطعية غير ممكنة

فيها كالموافقة القطعية.

لانا نقول: التكاليف المشروطة بشرط متحقق الحصول فيما بعد حالها حال
التكاليف المطلقة في وجوب مقدماتها الوجودية والعلمية، وقد مضى الكلام في
ذلك في مبحث مقدمة الواجب مستوفى (١) ومن اراد فليراجع.
والحاصل ان العقل لا يفرق في قبح المخالفة القطعية بين ما اذا كان
التكليف مطلقاً او مشروطاً بشرط يعلم حصوله.
ومن هنا يعلم حال الواقعة الواحدة اذا كان احد طرفي المعلوم بالاجمال او
كلاهما تعبيرياً (٢).

(١) عند البحث عن الواجب المعلق: ج ١، ص ١٠٨-١١١.

(٢) هذا الكلام مبني على تمشي المخالفة القطعية في هذا الفرض باخلال قصد القرية في
الطرف الذي فرض كون التكليف على تقدير ثبوته فيه تعبيرياً، ويمكن ان يقال اذا دار امر
الفعل بين محبوبة المولى ومبغوضيته وكان كل من الاحتمالين والمحتملين مساوياً مع الآخر فلا
يتمشى هنا قصد الرجاء المصحح للعبادية، ويكون حاله كالفعل المقطوع اباحته، وعلى هذا
فيصير حال الفرض كالتوصلين بلا فرق.

خاتمة

يعتبر في اجراء البرائة عقلية كانت او نقلية الفحص عن الدليل في مظانه بالمقدار
المتعارف واليأس عنه، والدليل عليه اما في العقلية فلعدم احراز الموضوع وهو عدم البيان
بدونه، اذ يكفي في رفع القبح وجود البيان بحيث لو تفحص عنه بالمقدار المتعارف لظفر به، كما
هو واضح بمراجعة الوجدان، فما قبل الفحص يكون من الشبهة المصدقية، واما في النقلية
فلدعوى انصراف ادلتها عما قبل الفحص، بمعنى ان لفظة لا يدري ونحوها منصرفة عن المتمكن
من الفحص بسهولة، وان كان لا يصدق عليه عنوان العالم ايضاً، لكن يكفي عدم صدق
عنوان غير العالم في اندراجه تحت قاعدة الاشتغال بعد عدم اناطتها بعنوان العالم، لما عرفت من
كفاية وجود البيان بحيث لو فحص عنه لظفر به، هذا حاصل الكلام في اصل لزوم الفحص.
واما الكلام في تبعة تركه، فاعلم ان الاستحقاق منوط بصدور المخالفة مع وجود البيان
بالكيفية المذكورة، فلو فرض صدورهما مع عدم البيان المذكور فلا استحقاق، وان كان يظهر

.....

خلافه من كلمات شيخنا المرتضى «رحمه الله» وبمجرد احتماله صحة العقاب على تقدير لا يصح عقابه على تقدير آخر يستقل العقل بالقيح على ذلك التقدير.

إذا عرفت ذلك فنقول: تارة يفرض التكليف مطلقاً غير مشروط بشيء ومتوجهاً الى ذات المكلف غير معلق على عنوان، فلا اشكال حينئذٍ في استحقاق العقاب على التقدير الذي ذكرنا.

و اخرى يفرض مشروطاً بشيء مع توجهه الى ذات المكلف فحينئذٍ قد يستشكل في استحقاقه العقاب لو أدى ترك التعلم قبل حصول الشرط الى صدور المخالفة منه بعد حصوله بلا اختيار، لعدم وجوب مقدمة الواجب المشروط قبل حصول شرطه، فكيف يحسن العقاب في الفرض المذكور، ومن هنا التجأ بعضهم الى جعل الخطاب من قسم الوجوب المعلق لا المشروط، وبعض آخر الى جعل التعلم واجباً نفسياً تهيئياً، والحق ثبوت الاستحقاق في هذا القسم كالفرض الاول، بلا حاجة الى شيء من الوجهين، لما تقرر في محله من ان الوجوب المشروط بعد العلم بحصول شرطه كالمطلق، في وجوب المقدمات الوجودية والعلمية.

و ثالثة يفرض كونه متوجهاً الى المكلف مع ملاحظة كونه معنوياً بعنوان من العناوين، كعمامة التكاليف المتوجهة الى عنوان البالغ، والحق في هذا القسم عدم الاستحقاق لو فرض ترك التعلم قبل حصول العنوان وتعذره بعده، وذلك لان المستظهر من امثال هذه الخطابات كون القدرة الخاصة اعني الحاصلة في زمان تحقق العنوان شرطاً شرعياً، كنفس العنوان، فكما لا يضر المنع عن حصول العنوان اختياراً فكذلك لا يضر المنع عن تحقق القدرة في زمن حصول العنوان.

و اما الكلام في الاحكام فلا اشكال في لزوم الاعادة في الوقت والقضاء خارجه على الجاهل العامل بالبرائة قبل الفحص، الا في مسألتي الاتمام في موضع القصر والاجهار او الاخفات في موضع الآخر، فان الظاهر اتفاهمهم على الصحة فيها مع استحقاق العقاب في الجاهل المقصر، ووجهه بعضهم بانه من باب الضدين المأمور بهما على وجه الترتب، واشكل آخر يمنع صحة الترتب، وانت خير بان ذلك انما يتم في مسألة الاتمام في موضع القصر، اذ كل منها مقيد بقيد يصاد الآخر، واما المسألة الاخرى فليست من الباب المذكور، بل هي من باب المطلق والمقيد وصحة الامرين فيه غير مبتنية على صحة الترتب كما هو واضح.

←

ثم انه ذكر لاصل البرائة شرطان آخران: احدهما ان لا يكون مثبتاً لحكم آخر، والثاني ان لا يكون موجباً للضرر.

اما الاول فالظاهر عدم ارادته حقيقة الاشتراط بحيث يدور مداره الحكم بالبرائة وجوداً وعدمأ، وذلك لاستقلال العقل بالقبح في صورة الفحص وعدم الظفر من دون اشتراطه بشيء، بل المراد ان عدم التكليف في مورد لو كان ملازماً او موضوعاً لثبوت حكم في مورد آخر فلا يكون اجراء البرائة في الاول مثبتاً لذلك في الثاني، وهذا في الجملة ممّا لا اشكال فيه، وان كان باطلاقه ممنوعاً، اذ لو كان ذلك الحكم الآخر ملازماً او أثراً لعدم فعلية التكليف الاول في مورد كصحة الصلاة الملازمة لعدم فعلية التكليف بالازالة فلا اشكال في صحة اثباته باصل البرائة، عقلية كانت ام نقلية، نعم لو كان من آثار اباحة المورد الاول او عدم التكليف فيه واقعاً، او ملازماً كذلك، فلا يمكن اثباته باصل البرائة العقلية، وكذا بالنقلية لوقلنا بان مفادها حتى مثل قوله: «كل شيء حلال الخ» تقرير البرائة العقلية، واما لوقلنا بان مفادها جعل الاباحة ظاهراً او نفي التكليف كذلك فقد يقال ايضاً بعدم امكان اثبات ذلك الحكم المترتب على الاباحة، الا اذا كان الموضوع الاعم من الاباحة الواقعية والظاهرية، فلوفرض ان جواز الصلاة من آثار الحلية الذاتية للحيوان، لا الاعم منها ومن الثابتة بالعنوان الطارئ كالاضطراب والشك، فاصالة الحل في لحم الحيوان المشكوك لا تصحح الصلاة في وبره. وفيه انه يتم في الحلية الثابتة بالاضطرار، دون الثابتة بقاعدة الحل، حيث ان مفادها تنزيل الحل الظاهري بمنزلة الواقعي، ولازمه توسيع موضوع الحكم، فاللازم المعاملة معها معاملة الحلية الواقعية.

واما الشرط الثاني فليس بشرط حقيقة لانتفاء الموضوع بوجود مثل قاعدة لا ضرر التي لها الحكومة على الادلة الاجتهادية، فضلاً عن الاصل العملي، ولا بأس بصرف عنان الكلام الى بيان مقدار دلالة القاعدة، ونسبتها مع سائر الادلة وحينئذ فنقول:

الظاهر انه ليس المراد نفي الحقيقة ادعاء بلحاظ نفي الآثار، اذ نفي آثار نفس الضرر غير مقصود، ونفي آثار المعنون خلاف الظاهر، بملاحظة نظائره، ولا نفيها حقيقة، بملاحظة اسنادها الى الشارع، اذ لا شاهد في العبارة على تلك الملاحظة، وكلمة «في الاسلام» مثلها في قولنا: اول مولود ولد في الاسلام، بل المراد نفيها ادعاء بملاحظة نفي علة وجودها، كما في «لا رفث

ولا فسوق ولا جدال في الحج»، بمعنى سدّ ابواب تلك الامور شرعاً، وكذا سدّ ابواب الضرر، سواء كان حكم الشرع ام اضرار بعض الناس بعضاً، بعدم جعل الاول، وتحريم الثاني، وايجاب التدارك على فرض العصيان.

و اما النسبة بينها وبين سائر الادلة فالظاهر انها الحكومة لا بمعنى شرحها بمفادها اللفظي لمفادها، بل بمعنى كون مفاد تلك حكماً على الموضوع ومفاد هذه حكماً على الحكم، لما عرفت من اشتغالها على نفي الحكم الضرري، وكلّما تحقّق ذلك بين دليلين فالقدم هو الثاني، لانه بمفاده يفيد خلاف ما افاده الاصل العقلائي في الآخر، حيث انه يدل على ثبوت الارادة اللبية مع الاستعمالية، وهذا يدل على الانفكاك، وليس وجه التقديم كون مفاد الادلة حكماً حيثياً ومفاد هذه فعلياً، بعد ثبوت اطلاق الادلة لمورد الضرر، فكيف يحكم بكونها حيثياً.

ولو فرض تعارض فردين من الضرر، او الضرر والحرج، فالظاهر انه من باب التزام احراز الملاك في الطرفين، وعلى هذا فلا بد من ملاحظة مراتب الضرر قلة وكثرة وترجيح جانب الاقل، فلو كان ضرر صاحب الدار على تقدير ترك حفر البئر اقل من ضرر الجار على تقدير الحفر فلا بد من منعه عنه، ولو كان العكس يحكم بالجواز مع ضمانه لضرر الجار، ولكن لا يساعد مع ما ذكرنا كلمات الاصحاب حيث صرّحوا بتقديم جانب صاحب الدار، من دون ملاحظة مراتب الضرر ولا الحكم بالضمان، فان كان نظرهم الى تساقط الضررين بعد التعارض ثم الرجوع الى قاعدة السلطنة، ففيه اولاً انه ليس من باب التعارض بل من باب التزام كما عرفت، وثانياً انه لا يصح الرجوع الى قاعدة السلطنة، بعد عدم كونها مشرعة كما قرر في محله.

بقي الكلام: فيما تعرضوا له في المقام، من عدم وجوب تحمل الضرر لدفعه عن الغير، ومن عدم جواز اضرار الغير لدفعه عن النفس.

اما الاول فيمكن دعوى عدم استفادة وجوب صرف الضرر عن الغير من القاعدة مطلقاً. ولولم يكن بتوجيهه الى النفس.

و اما الثاني فيمكن ان يكون وجهه ان تجوز الشارع لاضرار الغير يكون بنفسه عدم المانع من علة ضرر الغير، وتحريمه له يكون علة لعدم المانع من ضرر النفس، وارتكاب علة عدم المانع

هذا حال الاصول الثلاثة اعنى البرائة والاحتياط والتخير، وقد تم فيها الكلام بعون الله الملك العلام وتبعها الكلام في الاستصحاب مستعيناً بالله العزيز الوهاب.

المسألة الرابعة في الاستصحاب

وقد عرف بتعاريف غير خالية عن المناقشة، وامتنها تعريفه بابقاء ما كان، لان المراد بالابقاء بشهادة المقام هو الابقاء العملي، لا الحقيقي. وذكر ما كان مع كونه مأخوذاً في مفهوم الابقاء يدل على مدخلية الكون السابق في الابقاء العملي، فيخرج ما اذا كان الابقاء للعلم بالبقاء او لدليل خارجي عليه.

و ايضاً يعلم اعتبار الشك واليقين من هذه العبارة لانه لو كان للكون السابق دخل في الابقاء فلا بد من احرازه، وكذا لو لم يكن شاكاً في البقاء لم يكن ابقائه مستنداً الى الكون السابق، فلا يرد عليه الاشكال باخلال اليقين والشك اللذين هما ركنا الاستصحاب.

و ايضاً الاستصحاب على ما يظهر من مشتقاته هو فعل المكلف لا حكم الشارع بناء على اعتباره من باب الاخبار، ولا حكم العقل، او بناء العقلاء، بناء على عدم اخذه من الاخبار، فلا يرد على التعريف المذكور ما اورده شيخنا الاستاذ: «من ان الاستصحاب يختلف باختلاف جهة اعتباره»^(١) اذ هو كما عرفت عبارة عن البناء على الحالة السابقة بحسب العمل، غاية الامر أن وجه هذا البناء يختلف باختلاف الآراء، فعند بعض حصول الظن النوعي او الشخصى من الكون السابق وعدم مايدل على ارتفاعه، وعند آخر الاخبار

الدالة على وجوب البناء على الحالة السابقة، وهكذا، ولا يوجب هذا الاختلاف تفاوتاً في حقيقة الاستصحاب كما لا يخفى.

ثم اعلم ان الاستصحاب ان اخذ من باب الظن فتارة يبحث عن وجود هذا الظن، واخرى عن حجيته، لا اشكال في ان النزاع الثاني نزاع في المسألة الاصولية، كالنزاع في حجية خبر الواحد وامثال ذلك، بناء على عدم اخذ عنوان الدليلية في موضوع علم الاصول، واما الاول فادخاله في المسألة الاصولية مبنى على جعل محل الكلام ثبوت الملازمة بين الكون السابق والبقاء، لان موضوع البحث حينئذ هو حكم العقل وهو ادراكه الملازمة ظناً، وان احتيج بعد الفراغ عن هذا الحكم العقلي الى حكم شرعي يدل على حجية هذا الظن، فموضوع البحث ذات الدليل العقلي وان لم يفرغ عن دليتيته.

و اما اذا اخذناه من الاخبار فادراجه في المسائل الاصولية مع الالتزام بكون موضوع علم الاصول هو الادلة الاربعة، لا غير، مشكل، بل غير ممكن، لان المبحوث فيه ليس الا ثبوت حكم الشارع بوجود المضى على ما كان، ومن الواضح عدم كون حكم الشارع الذي هو محل البحث في المقام من الادلة الاربعة، بل هو مدلول الاخبار، بعد احراز حجيتها وحجية ظواهرها، وتميز ظواهرها عن غيره، وغير ذلك مما جعل لكل واحد بحث مستقل، والحاصل انه ليس النزاع في حكم الشارع في المقام الا مثل النزاع في حكم الشارع بوجود الدعاء عند رؤية الهلال وامثاله من المسائل الفقهية. فافاده المحقق القمي «قدس سره» في القوانين من أن الاستصحاب ان اخذ من العقل كان داخلياً في الدليل العقلي، وان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة، صحيح في الشق الاول، ولكنه محل نظر في الشق الثاني.

و يظهر من كلام شيخنا المرتضى «قدس سره» هنا (١) دخوله في المسائل

الاصولية، من جهة ان اجرائه في موارده مختص بالمجتهد وليس وظيفة للمقلد، ومراده «قدس سره» انه بعد الاستظهار من ادلة الباب هذا الحكم من الشارع لا ينفع الا للمجتهد، اذ مجراه تيقن الحكم في السابق وعدم طريق في اللاحق يدل على ارتفاعه، ومن الواضح ان تشخيص المورد المذكور ليس شأن المقلد، وهذا ميزان المسائل الاصولية، بخلاف ما اذا استظهر من الادلة نجاسة الغسالة مثلاً، فان هذا الحكم بعد استظهاره من الادلة ينفع للمقلد، وهو ميزان المسائل الفقهية، وعلى هذا يدخل مسألة الاستصحاب - ولو على تقدير اخذه من الاخبار - في المسائل الاصولية، ولا يخفى ان هذا الكلام يدل على عدم التزامه بكون موضوع علم الاصول خصوص الادلة.

و لكن يرد على ما افاده «قدس سره» ان لازم ما ذكره كون بعض المسائل الفقهية داخلاً في المسائل الاصولية، من قبيل قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده وعكس هذه القاعدة، لوضوح ان تشخيص مجاريها لا يكون وظيفة للعامة، بل ينتقض بكل حكم شرعي متعلق بالموضوعات التي لا يكون تشخيص مصاديقها الا وظيفة للمجتهد، من قبيل الصلاة والغنا والوطن وامثال ذلك مما لا يحصى، فتأمل.

و اوثق كلام في المقام ان يقال: كل قاعدة اسست لملاحظة لاحكام الواقعية الاولية، - سواء كانت من الطرق اليها، او من الاحكام المتعلقة بالشك من دون ملاحظة الكشف عن الواقع - تسمى قاعدة اصولية، وسواء كانت منجزة لاحكام الواقعية او مسقطه لها، فيخرج ما ذكر في مقام النقض عن تحت القاعدة المذكورة، فان الاحكام المذكورة ليست مجعولة بملاحظة حكم آخر، بل هي احكام مجعولة لمتعلقاتها من جهة اقتضاء كان ثابتاً فيها ويدخل مسألة الاستصحاب ونظائرها في المسائل الاصولية لدخولها تحت القاعدة المذكورة.

ثم ان الاعتبار في اليقين والشك الماخوذين في موضوع الاستصحاب تحققها

فعلاً، ولا يكفي وجودهما الشأني، بمعنى كون المكلف بحيث لو التفت لكان متيقناً للحدوث وشاكاً في البقاء، أما بناء على اخذه من الاخبار فواضح، لان المعبر فيها وجودهما الظاهر في الفعلية، وأما بناء على اخذه من باب الطريقة فلان طريقة الكون السابق للبقاء انما هي في صورة الالتفات، واما في حال الغفلة فلا يكون مفيداً للظن النوعي حتى يكون طريقاً، والظاهر ان هذا لا اشكال فيه.

اذا عرفت هذا فنقول: قد فرّع شيخنا المرتضى «قدس سرّه» على ذلك مسألتين:

احدهما ان المتيقن للحدث اذا التفت الى حاله في اللاحق فشك جرى الاستصحاب في حقه، فلو غفل عن ذلك وصلّى بطلت صلاته، لسبق الامر بالطهارة، ولا يجري في حقه حكم الشك في الصحة بعد الفراغ عن العمل، لان مجراه الشك الحادث بعد الفراغ لا الموجود من قبل.

الثانية لو غفل المتيقن للحدث عن حاله وصلّى ثم التفت وشك في كونه محدثاً حال الصلاة او متطهراً جرى في حقه قاعدة الشك بعد الفراغ، لحدوث الشك بعد العمل وعدم وجوده قبله حتى يوجب الامر بالطهارة والنهي عن الدخول في الصلاة بدونها.

ثم قال «قدس سرّه» نعم هذا الشك اللاحق يوجب الاعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة لو لا حكومة قاعدة الشك بعد الفراغ عليه انتهى كلامه «قدس سرّه»^(١).

اقول: و للنظر فيما افاده «قدس سرّه» مجال، لان المصلي في الفرض الاول كالثاني ليس محكوماً بحكم الاستصحاب، لان المفروض انه غفل في حال صلاته عن الحالة السابقة ولم يكن شاكاً في تلك الحالة، فكيف يمكن ان يحكم

عليه في تلك الحالة بعدم جواز نقض اليقين بالشك، نعم، كان محكوماً بهذا الحكم قبل الصلاة في حال التفاته، ولكنه رفع بواسطة رفع موضوعه، واما بعد الصلاة فإن قلنا بان الشك الحاصل له هنا من افراد الشكوك الحادثة بعد الفراغ عن العمل، لان الشك الموجود قبل العمل قد انتفى وهذا الشك الموجود بعده شك آخر حدث بعد الفراغ، يجرى في حقه قاعدة الشك بعد الفراغ، على احتمال يأتي في المسألة الثانية، وإن قلنا بانه هو الشك الموجود قبل العمل عرفاً، فليس من افراد الشكوك التي تجرى فيها القاعدة المذكورة، فاللازم الاخذ باستصحاب الحدث، والحكم ببطلان الصلاة، بملاحظة هذا الشك الموجود بعد الفراغ، بالتقريب الذي يأتي بيانه في المسألة الثانية.

و اما المسألة الثانية فالأخذ بقاعدة الشك بعد الفراغ فيها مبنى على كونها من الاصول العملية، واما على كونها من الطرق من جهة ملاحظة التعليل الوارد في بعض الاخبار من انه حين العمل اذكر فلا تكون مشمولة لها، للعلم بانه حين العمل ليس اذكر منه بعده، فحينئذ ان قلنا بالاول يؤخذ بالقاعدة، وتقدم على الاستصحاب، لا من جهة الحكومة، بل من جهة انه لولاه لزم كون القاعدة لغوا، لورودها مورد الاستصحاب غالباً، اما موافقة له او مخالفة، وان قلنا بالثاني فتقديمها عليه في موارد جريانها من جهة الحكومة، نظير تقديم ساير الادلة والامارات عليه، ولكن الدليل غير شامل للشك المفروض، لعدم صدق التعليل المقتضى للطريقة.

و من هنا يعلم ما في ما افاده «قدس سره» من ان هذا الشك اللاحق يوجب الاعادة بحكم الاستصحاب لولا حكومة قاعدة الشك بعد الفراغ، لانه لو اخذ بالقاعدة من باب الطريقة بملاحظة التعليل المذكور، فلا تجرى في الفرع المزبور اصلاً، حتى تكون مقدمة على الاستصحاب، وان اخذ بها من باب التعبد فتقدمها ليس من باب الحكومة، كما لا يخفى، ولعله اشار الى ما ذكرنا او بعضه بقوله: «فافهم».

* * *

ثم ان الاستصحاب ينقسم باعتبار المستصحب والدليل الدال عليه في السابق والشك في بقاءه في اللاحق إلى أقسام عديدة لا يهمننا التعرض لذكرها لقلة الجدوى.

وانما المهم هنا بيان امور:

[في استصحاب حكم العقل]

احدها: ان الدليل الدال على وجود المستصحب في السابق ان كان هو العقل فهل يمكن الاستصحاب ام لا؟ ذهب شيخنا المرتضى «قدس سره» الى الثاني، وذهب جمع من مشايخنا الى الاول، تبعاً لسيد مشايخنا الميرزا الشيرازي «قدس سره» وهو الحق.

و توضيح ذلك يتوقف على بيان مرام الشيخ «قدس سره» أولاً فنقول: حاصل ما استفاد من كلامه في وجه منع جريان الاستصحاب أن العقل لا يحكم بحكم الا بعد احراز موضوعه بقيوده وحدوده، حتى عدم المانع والرافع، فحينئذ اذا حكم العقل بالحسن او القبح على موضوع محدود بمحدوده فما دام ذلك الموضوع على حاله لا يعقل الشك في حكمه، والشك في الحكم إما من جهة القطع بزوال قيد او جزء من ذلك الموضوع، واحتمال ان يكون ملاك ذلك الحكم في المجرد عنها ايضاً، وإما من جهة الشك في انطباق الموضوع العقلي على أمر خارجي، ولا يمكن الاستصحاب في كل من صورتين: اما الاولى فللقطع بزوال الموضوع، واما الثانية فللشك في بقاء الموضوع، ومن جملة شرايط الاستصحاب احراز الموضوع.

فان قلت: لو بنينا على احراز الموضوع في الاستصحاب بالدقة العقلية لانسد بابه في الاحكام الشرعية ايضاً، ضرورة عدم امكان الشك فيها الا من جهة الشك في الموضوع، ومن المعلوم عدم الاشكال هنا من هذه الجهة، لان الميزان صدق نقض اليقين بالشك عرفاً، وهو يقتضى بقاء ما هو الموضوع عندهم.

قلت: الفرق بين المقامين أنه في القضايا الملقاة من الشرع يرى العرف موضوعاً وحكماً وشيئاً آخر يكون من حالات الموضوع وواسطة في ثبوت الحكم لذلك الموضوع، وان كان عند العقل لا تكون القضية الا مركبة من الموضوع والمحمول والنسبة وليس هناك شيء آخر يكون ظرفاً او حالاً لثبوت الحكم للموضوع، مثلاً، اذا قال الشارع: الماء نجس اذا تغير، فموضوع هذه القضية عند العرف هو الماء، والتغير واسطة لثبوت النجاسة للماء، فحينئذ لو شك بعد زوال التغير من قبل نفسه في النجاسة من جهة الشك في ان التغير في زمان سبب لنجاسة الماء مطلقاً ولو زال بعد ذلك او أنه سبب لها حدوثاً وبقاء، او من جهة الشك في انه بعد زوال التغير هل قام مقامه ملاك آخر اولاً، يصدق ان ما كان موضوعاً للنجاسة في الزمن السابق باق بعينه، والشك في النجاسة شك في بقائها، فيشمله ادلة الاستصحاب، واما القضية الملقاة من العقل فليست مشتملة على شيء آخر خارج عن الموضوع يسمى ظرفاً او حالاً وواسطة في ثبوت الحكم كما كان في القضية الملقاة من الشرع، فحينئذ متى زال قيد او جزء من الموضوع العقلي فالباقي موضوع آخر مغاير لما كان اولاً، فلا يفرض الشك في الحكم العقلي مع بقاء موضوعه، ومن هنا يظهر عدم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف بالعقل ايضاً، هذه خلاصة ما افاده قدس سره في المقام (١).

اقول: وتحقيق الحال ان يقال: ان عدم الاجمال في موضوع حكم العقل بمعنى ادراكه وادعائه الفعلي مسلم، لعدم امكان ان يدعن بحسن شيء اوقبحه ولم يتعين عنده مورد هما، فاذا حكم بحسن شيء مركب او مقيد اوقبحه فجميع خصوصيات ذلك له دخل في حكمه، بحيث لو زال بعض الخصوصيات وتغير عما

(١) الفرائد، في الوجه الثاني من تقسيم الاستصحاب بحسب دليل المستصحاب،

كان عليه أولاً يرتفع حكمه قطعاً، ولكن يمكن ان لا يكون لبعض تلك الخصوصيات دخل فيما هو ملاك لحكمه، اعنى الحسن والقبح الواقعيين، بان يعتقد العقل حسن شيء او قبحه على سبيل الابهال والاجمال، إما بان يرى ذلك في مركب او مقيد مثلاً من دون ان يعلم مدخلية لخصوصية اوجزه معين في الحسن والقبح، أو يرى ان المطلق مثلاً مقتض للحسن او القبح ولكن يحتمل ان يكون وجوده في خصوصية خاصة رافعاً لما يقتضيه المقتضى، فالقدر المتيقن عند العقل حينئذ هو المقيد بغير القيد المفروض، مع احتمال ان يكون الملاك في المطلق، أو بان يعتقد ان الملاك قائم بالمجموع المركب او المقيد ولكن يحتمل وجود ملاك آخر في فاقد الجزء او القيد، ففي جميع الصور المفروضة اذا تغير موضوعه الاولى بزوال القيد المفروض او الجزء المفروض يشك في ثبوت الملاك في الباقي.

اذا عرفت هذا فنقول: لا ينبغي الاشكال في عدم جواز استصحاب نفس حكم العقل، ضرورة عدم تصور الشك في بقاءه، كما لا ينبغي الاشكال في عدم جواز استصحاب ملاك حكمه، لان الشك وان كان متصوراً فيه ولكنه ليس موضوعاً لآثر من الآثار الشرعية، ولكن استصحاب الحكم الشرعي المستكشف بقاعدة الملازمة بمكان من الامكان، لعدم المانع فيه الا الشك في الموضوع بحسب الدقة، ولو كان هذا مانعاً لانسداد باب الاستصحاب في الاحكام الكلية والجزئية، لكون الشك فيها راجعاً الى الشك في الموضوع يقيناً، وما هو الجواب في باقي موارد الاستصحاب هو الجواب هنا من دون تفاوت اصلاً، وستطلع على تحقيق وجوب اخذ الموضوع من العرف في محله ان شاء الله.

[في ادلة الاستصحاب]

الامر الثاني: في بيان حال الادلة الدالة على وجوب البناء على الحالة السابقة، وانها هل تدل عليه مطلقاً او تختص ببعض الموارد؟

فنقول: ذهب شيخنا المرتضى «قدس سره» الى الثاني وذكر من الأدلة الدالة على الاستصحاب اموراً كلها مختصة بصورة الشك في الرفع مع احراز المقتضى على ما افاده «قدس سره».

احدها: ظهور كلمات جماعة في الاتفاق عليه.

ثانياً: انا تتبعنا موارد الشك في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرفع، فلم نجد من اول الفقه الى آخره مورداً الا وحكم الشارع فيه بالبقاء، الا مع اماره توجب الظن بالخلاف، كالحكم بنجاسة الخارج قبل الاستبراء، فان الحكم بها ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة، والا لوجب الحكم بالطهارة لقاعدة الطهارة، بل لغلبة بقاء جزء من البول او المنى في المخرج، فرجح هذا الظاهر على الاصل - الى ان قال «قدس سره» - والانصاف ان هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع وهو اولى من الاستقراء الذي ذكره غير واحد كالمحقق البهبائي وصاحب الرياض انه المستند في حجية شهادة العدلين على الاطلاق.

ثالثها الاخبار المستفيضة فذكر اخبار الباب عموماً وخصوصاً ثم قال «قدس سره» بعد التكلم فيها نقضاً وابطحاً: ان اختصاص الاخبار الخاصة بالقول المختار واضح، واما الاخبار العامة فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب مطلقاً، وفيه تأمل قد فتح بابه المحقق الخوانساري «قدس سره» في شرح الدروس، توضيحه ان حقيقة النقض هي رفع الهياة الاتصالية، كما في نقض الحبل، والاقرب اليه على تقدير مجازيته هو رفع الامر الثابت، وقد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء ولو لعدم المقتضى له بعد ان كان آخذاً به، فالمراد من النقض عدم الاستمرار عليه والبناء على عدمه بعد وجوده، اذا عرفت هذا فنقول: ان الامر يدور بين ان يراد بالنقض مطلق ترك العمل وترتيب الاثر، وهو المعنى الثالث، ويبقى المنقوض عاماً لكل يقين، وبين ان يراد من النقض ظاهره، وهو المعنى الثاني، فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى، والظاهر رجحان هذا على

الاول، لان الفعل الخاص يصير مخصصاً لمتعلقه العام، كما في قول القائل: لا تضرب احداً، فان الضرب قرينة على اختصاص العام بالاحياء، ولا يكون عمومه للاموات قرينة على ارادة مطلق الضرب عليه كساير الجمادات «انتهى ما اردنا نقله من كلامه، رفع مقامه» (١).

اقول: اما الاتفاق فلا يتحقق المحصل منه الكاشف عن رأى المعصوم قطعاً، والمنقول منه ليس بحجة مع ما يرى من الاختلاف وذهاب جمع الى عدم حجية الاستصحاب مطلقاً.

و اما التتبع الذي ذكره «قدس سره» فان كان الدليل في كل مورد غير ادلة الاستصحاب فالانصاف انه يفيد الاطمينان التام بوجود الجرى على طبق المقتضى للبقاء، أما ان هذا الحكم هل هو من جهة ملاحظة الحالة السابقة مع وجود المقتضى للبقاء او من جهتها من دون اعتبار المقتضى او من جهته من دون اعتبار الحالة السابقة فلا يعلم، وان كان الدليل على ذلك ادلة الاستصحاب فليس بدليل مستقل، فليتكلم فيها.

و اما الاخبار فالانصاف ان ظهورها في حجية الاستصحاب غير قابل للانكار، وأما اختصاص مواردنا بما اختاره «قدس سره» فحل منع، بل الحقيق شمولها للشك في المقتضى ايضاً، وتحقيق الحال فيها بتوقف على ذكر كل واحد منها:

فنقول: ان الاخبار الواردة في المقام بين عامة وخاصة:

فن الاولى صحيحة زرارة، ولا يضرها الاضمار لان زرارة اجل شأننا من ان يسأل غير الامام، فالمسئول اما ابو جعفر واما ابو عبد الله عليها الصلوة والسلام لانه يروى عن كليهما، قال قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أوجب الحففة والحفقتان عليه الوضوء، قال: يا زرارة! قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن،

فاذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء، قلت: فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم، قال: لا، حتى يستيقن انه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمرين، والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر^(١).

وقفه الحديث أن الظاهر من الفقرة الاولى ان شبهة السائل كانت حكيمة، أعنى أنه كان شاكاً في ان مفهوم النوم الذي جعل ناقضاً للوضوء هل يشمل مثل الخفقة والخفتين ام لا؟ فسأل عن ذلك فاجابه عليه السلام بما حاصله: «ان النوم الموجب للوضوء لا يتحقق بذلك، بل الملاك نوم العين والاذن» والفقرة الثانية سؤال عن شبهة الموضوعية، اعنى بعد ما علم زرارة ما هو الملاك في النوم الناقض سأل عن الشك في تحقق ذلك، فاجابه بقوله عليه السلام: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك امرين، والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر».

ثم إن قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» يحتمل بعيداً ان يكون هو الجزاء للشرط ويصير المقاد: «وان لم يجيء من ذلك امرين فانه يجرى على يقين من وضوئه» والظاهر ان جواب الشرط محذوف قامت العلة مقامه، كما وقع نظيره في الكتاب العزيز مثل قوله تعالى: ان تكفروا فان الله غني عنكم^(٢) ومثل قوله تعالى: ومن كفر فان ربي غني كريم^(٣)، ومن كفر فان الله غني عن العالمين^(٤) وامثال ذلك مما لا يحصى، وحينئذ هذه القضية تكون صغرى لقوله «ولا ينقض اليقين الخ».

و الظاهر ان قوله عليه السلام: «من وضوئه» مجرد كونه متعلقاً لليقين في

(١) الوسائل الباب ١ من ابواب نواقض الوضوء الحديث ١.

(٢) سورة الزمر، الآية ٧.

(٣) سورة النمل، الآية ٤٠.

(٤) سورة آل عمران، الآية ٩٧.

المورد، لا لمدخليته في الحكم، لان المناسبات المقترنة بالكلام كما انها قد توجب التقييد وان لم يكن القيد مذكوراً كما في قوله: «اذا بلغ الماء قدر كرم لم ينجسه شيء»^(١)، الظاهر من جهة فهم العرف المستند الى المناسبة المقامية انه لم ينجسه شيء بالملاقاة كذلك قد توجب الغاء القيد المذكور في الكلام، كما فيما نحن فيه، فان المناسب لعدم النقض هو جنس اليقين في قبال الشك، فاندفع ما يقال في المقام: ان استظهار العموم من الخبر مبني على كون اللام للجنس، وظهوره فيه ممنوع بعد سبق الخصوصية، لما عرفت من ان المناسبة في المقام توجب الغاء الخصوصية بنظر العرف.

ثم اعلم ان هذه الصحيحة انفع للمقام من الاخبار العامة الآتية، لكونها نصاً في وجوب الجرى على الحالة السابقة المتيقنة في حال الشك، بخلاف الاخبار العامة فانها تحتمل افادتها لقاعدة الشك السارى كما يأتي، نعم ليست الصحيحة نصاً في العموم لكنها ظاهرة فيه كما اشرنا اليه.

بقي الكلام في ان الصحيحة وامثالها مما يدل على عدم جواز نقض اليقين بالشك هل تعم الشك في المقتضى او تختص بالشك في الراجع بعد احراز المقتضى؟.

والاقوى الاول توضيح ذلك ان النقض بحسب اللغة ضد الابرام، فلا بد ان يتعلق بماله اجزاء مبرمة كما في قوله تعالى: نقضت غزلها من بعد قوة انكاثاً»^(٢) كما ان متعلق الابرام لا بد ان يكون ذا اجزاء متفاسخة، وقد يستعار لمثل العهود والايام مما شأنه الاستحكام والاتقان، لكونها شبيهة بماله اجزاء ذات ابرام، واليقرين حاله حال العهد واليمين، وانتقاضه عبارة عن انفساخ تلك

(١) الوسائل، الباب ٩ من ابواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ و ٥ و ٦ والعبارة هكذا:

«اذا كان الماء قدر كرم لم ينجسه شيء».

(٢) سورة النحل، الآية ٩٢.

الحالة الجزمية وتحقق التردد في النفس، فعلى هذا نسبة مادة النقض الى اليقين لها مناسبة تامة لا تحتاج الى صرف النسبة الى المتيقن ثم تخصيصه بما اذا كان له مقتضى للبقاء، بل ليس مجرد وجود المقتضى للبقاء في شيء مصححاً لنسبة النقض اليه، لما عرفت من اعتبار كون متعلقه مما له اجزاء مبرمة.

فان قلت: نعم، لكن النهى في القضية لا يصح تعلقه بنقض اليقين، حيث ان انتقاض اليقين بالشك قهري.

قلت: كما أنه لا يجوز تعلق النهى بنقض اليقين كذلك لا يجوز تعلقه بنقض المتيقن ايضاً، لانه ايضاً في حال الشك اما باق واقعاً واما مرتفع، وعلى اى حال ليس اختياره بيد المكلف، كما هو واضح، فالنهى في القضية يجب ان يكون متعلقاً بالنقض من حيث العمل، وعلى هذا كما أنه يصح ان يقال: يجب عليك معاملة بقاء المتيقن من حيث الآثار، كذلك يصح ان يقال: يجب عليك معاملة بقاء اليقين كذلك.

فان قلت: نعم، لكن على الثاني تفيد القضية وجوب ترتيب اثر نفس اليقين وهو غير مقصود.

قلت: اليقين في القضية ملحوظ طريقاً الى متعلقه^(١)، فيرجع محصل مفاد

(١) لا يخفى انه بعد طريقية اليقين للمتيقن لابد من ملاحظة المناسبة بين مادة النقض وبين المتيقن، لاحتياج ملاحظتها مع نفس اليقين الى اللحاظ الاستقلالي، وكيف يجتمع هو مع الطريقي الآلي، فالصواب في الجواب ان يقال: مفاد قوله عليه السلام: «لا تنقض» المعاملة حال الشك معاملة اليقين السابق، ولا شك انه حال اليقين بحياة زيد مثلاً يرتب في الخارج اثر الحياة بتأثير اليقين من دون مدخلة للمتيقن، ولهذا لو كان جهلاً مركباً لكان مؤثراً ايضاً، فنحن متعبدون شرعاً بترتيب هذا الاثر الطبغى في حال الشك، لا بترتيب الاثر الشرعي الثابت للمتيقن، حتى يلزم جعل اليقين في العبارة طريقاً الى المتعلق، ولا بترتيب الاثر الثابت لليقين، حتى يرد النقض بما اذا رتب الاثر شرعاً على نفس صفة اليقين، بل نقول: ان اليقين في العبارة اخذ جامعاً لليقينات الطريقيّة، فالطريقيّة وصف لأفراده، لا لنفسه، فالتعبد انما هو

القضية الى وجوب معاملة بقاء اليقين من حيث كونه طريقاً الى متعلقه، فيندفع المحذور.

هذا مما افاده سيدنا الاستاذ «طاب ثراه» نقلاً عن سيد مشايخنا الميرزا الشيرازي «قدس سرّه» ولعمري ان المتأمل المنصف يشهد بان هذا الالتفات والتنبه انما يصدر ممن ينبغي ان يشد اليه الرحال فجزاه الله عن الاسلام واهله احسن الجزاء.

ومنها: صحيحة اخرى لزرارة ايضاً، قال: قلت له عليه السلام: اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من المنى فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت ان بثوبي شيئاً وصلت، ثم اني ذكرت بعد ذلك، قال عليه السلام: تعيد الصلاة وتغسله، قال: قلت: فان لم اكن رأيت موضعه وعلمت انه اصابه، فطلبتة ولم اقدر عليه، فلما صليت وجدته، قال: تغسله وتعيد، قلت: فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن ذلك، فنظرت ولم ار شيئاً، فصليت فيه، فرأيت فيه، قال عليه السلام: تغسله ولا تبعد الصلاة، قلت: لم ذلك قال: لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابداً، قلت، فاني قد علمت انه قد اصابه، ولم ادر اين هو فاغسله، قال: تغسل من-ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك، قلت: فهل على ان شككت انه اصابه شيء ان انظر فيه؟ قال: لا، ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذي وقع من نفسك، قلت: ان رأيت في ثوبي وانا في الصلاة، قال: تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيت، وان لم تشك ثم رأيت رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على

بالاثر الطبيعي، ولا ريب ان التأثير الطبيعي لليقين في تحريك الجوارح انما يكون بالنسبة الى الآثار الشرعية لمتعلقه، لا بالنسبة الى الاثر الشرعي لنفسه، وانما هو من خاصية يقين آخر متعلق باليقين الاول. (م.ع. مدظله).

الصلاة، لانك لا تدري، لعله شيء اوقع عليك، فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك «الحديث»^(١).

تقريب الاستدلال كما في الصحيفة الاولى.

لكن فيها اشكال من جهة اخرى: وهو أن الظاهر من السؤال في قوله: «فان ظننت انه قد اصابه الخ» أنه بعد الصلاة تبين ان ثوبه كان نجساً من اول الامر، وحينئذٍ عدم اعادة الصلاة لا يمكن ان يكون مستنداً الى تلك القاعدة، اعني عدم جواز نقض اليقين بالشك، لان الاعادة على هذا نقض اليقين بيقين مثله، وبعبارة اخرى: الظاهر من تلك الفقرة أن الاعادة نقض اليقين بالشك، ولعدم صلاحية ذلك لا يصلح الاعادة، ولا يمكن حفظ هذا الظهور فيما نحن فيه، فان الطهارة من الخبث ان كانت من الشروط الواقعية فالاعادة ليست من مصاديق نقض اليقين بالشك، كما هو واضح، وان كان الشرط احرازها ولو بالاصل فالاجزاء وعدم الاعادة مستندان الى حكم الاستصحاب حين الصلاة بضميمة الادلة الدالة على كفاية نفس الاحراز حين الصلاة، وعلى اي حال قوله عليه السلام: «وليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك» لا ينتج عدم الاعادة، كما هو واضح.

اذا عرفت هذا يظهر لك عدم ارتفاع هذا الاشكال بما تخيله بعض من استناد عدم الاعادة الى اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء، ولا بما افاده شيخنا الاستاذ «دام بقاءه»^(٢) من جعل الشرط هو نفس الاحراز ولو باصل من الاصول، اذ كل ذلك اجنبي عن ظاهر الرواية، كما لا يخفى، فيلزم التصرف في

(١) الوسائل، الباب ٤٢ من ابواب النجاسات، الحديث ٢ والباب ٤١، الحديث ١ والباب ٤٤، الحديث ١، التهذيب، باب تطهير البدن والثياب من النجاسات، الحديث ٨ (ج ١، ط الآخوندي، ص ٢-٤٢١).

(٢) تعليقة الفرائد، ص ١٧٢.

ظاھرھا إمّا على نحو تخيله المتخيل، وإمّا على نحو وجهها شيخنا الاستاذ «دام بقاه»، والتوجيهان مشتركان في ان الصحة وعدم الاعادة انما يكون مستنداً الى كبرى مسلمة عند السائل، وأن قوله عليه السّلام «ليس ينبغي لك الخ» اشارة الى تحقق صغرى لتلك الكبرى المسلمة، غاية الامر أنه على ما تخيله المتخيل الكبرى المفروضة كون الامر الظاهري مفيداً للاجزاء، وعلى ما افاده «دام ظله» كون الشرط نفس الاحراز فلا تغفل، والعجب منه «دام بقاه» انه استضعف كلام المتخيل، ثم وجه الرواية بما هو مماثل لما استضعفه.

هذا اذا كان المراد من الرواية ما ذكرنا، واما ان كان المراد رؤية النجاسة بعد الصلاة مع احتمال وقوعها بعدها كما هو احد الاحتمالين فيها فلا اشكال في اقتضاء قولهم عليهم السّلام: «لا تنقض اليقين بالشك» عدم اعادة الصلاة والاكتفاء بما اتى به، لانه واجد للشرط تعبداً ولا كاشف للخلاف كما هو المفروض.

فان قلت: عدم الاعادة ليس اثرأ شرعياً حتى يترتب على استصحاب الطهارة.

قلنا: ليس المجمعول بقضية لا تنقض عدم وجوب الاعادة حتى يقال: انه عقلي ليس قابلاً للجعل، بل المجمعول بها التصرف في شرط الواجب والتوسعة في موضوع الوجوب، ولازم ذلك عدم وجوب الاعادة، فعدم وجوب الاعادة من اللوازم العقلية المترتبة على نفس الاستصحاب لا على المستصحب.

ومنها: صحيحة ثالثة لزرارة: «واذا لم يدر في ثلاث هو او في اربع، وقد احرز الثلاث قام فاضاف اليها أخرى، ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط احدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين، فيتم على اليقين، فيبني عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات (١).

وقد تمسك بها في الوافية وتبعه جماعة ممن تأخر عنه.

و كيف كان هذه الصحيحة مع قطع النظر عما فيها من الاجمال لا تفيد قاعدة كلية ينتفع بها في ساير الموارد، لظهور أن قوله عليه السّلام «ولا ينقض اليقين بالشك» تأكيد لقوله عليه السّلام «قام فاضاف اليها اخرى» لا علة له حتى يستفاد منه الكلية.

اللهم الا ان يستفاد العموم من قوله عليه السّلام «ولا يعتد بالشك في حال من الحالات».

ثم ان جعل هذا المورد من مصاديق حرمة نقض اليقين بالشك يحتمل امرين:

احدهما كونه من جهة التقية موافقة للعامة الزاعمين لكون مقتضى البناء على اليقين هو البناء على الاقل وضم الركعة المشكوكة.

ويوهن هذا الاحتمال ظهور صدر الرواية في عدم الصدور على جهة التقية، حيث انه امر في جواب السائل عن الشك بين الاثنين والاربع بان يركع ركعتين واربع سجعات وهو قائم بفاتحة الكتاب، وهذا الكلام ظاهر في وجوب ركعتين منفصلتين، من جهة ظهور تعيين الفاتحة، وهذا مخالف لمذهب العامة.

و الثاني ان يقال ان المراد من قوله عليه السّلام: «قام فاضاف اليها ركعة» القيام للركعة المنفصلة كما هو المذهب الحق، والوجه لجعل هذا من صغريات القاعدة المزبورة - مع اقتضاؤها بحسب الظاهر اتيان الركعة المتصلة - ان الصلاة في نفس الامر يعتبر فيها امران: احدهما تحقق الركعات، والثاني تقييدها بعدم الزايد، ومقتضى قولهم عليهم السّلام: «لا تنقض اليقين بالشك» البناء على عدم تحقق الركعة المشكوكة، ولا يثبت بهذا تحقق ذلك التقييد المعتبر لو اتي بالركعة المشكوكة موصولة، فالجمع بين مفاد القاعدة المزبورة ومراعاة ذلك التقييد لا يمكن الا باتيان الركعة منفصلة فليتأمل جيداً.

وهذا التوجيه اوجه من حل الرواية على ايجاب تحصيل اليقين بالاحتياط

كما فعله شيخنا المرتضى «قدس سره»^(١)، لظهور اتحاد مفاد هذه القضية في جميع الموارد، وقد عرفت كونها ناصة في الاستصحاب في الصحيحة الاولى. وما قد يتوهم من امكان الجمع بين الاستصحاب وايجاب تحصيل اليقين فلا ينافى تطبيق القضية تارة على الاستصحاب، كما في الصحيحة الاولى. واخرى على ايجاب الاحتياط. كما في الصحيحة الثالثة. مدفوع بانه على تقدير ارادة الاستصحاب يجب ان يراد من اليقين المفروض في القضية الموجود الثابت، وعلى تقدير ارادة ايجاب الاحتياط يجب ان يفرض عدمه حتى يصح الامر بتحصيله، وهما ملاحظتان غير قابلتين للجمع كما هو واضح.

و منها موثقة عمار عن ابى الحسن عليه السلام قال: اذا شككت فابن على اليقين، قلت: هذا اصل؟ قال عليه السلام: نعم^(٢).

اقول: ان جعلنا مورد الرواية خصوص ركعات الصلاة كما أن الاصحاب يذكرونها في طى ادلة تلك المسألة فالمراد من قوله عليه السلام: «فابن على اليقين» اما تحصيل اليقين بالبناء على الاكثر واتيان ما يحتمل نقضه منفصلاً، ولا دخل لها بما نحن بصدده، واما محمول على التيقية، واما على الاستصحاب، بالتوجيه الذي ذكرناه في الصحيحة السابقة، وان لم نقل باختصاصها بشكوك الصلاة فلا يبعد دعوى ظهورها في الاستصحاب، حيث ان الظاهر من لفظ اليقين هو اليقين الموجود حين البناء عليه، لا الماضي، حتى ينطبق على قاعدة الشك السارى، ولا المستقبل، حتى يكون المراد وجوب تحصيله وينطبق على الاحتياط.

فما ذكره شيخنا المرتضى «قدس سره»^(٣)، من ان الموثقة على تقدير عدم

(١) الفرائد، ذيل الصحيحة، ص ٣٣٢.

(٢) الوسائل، الباب ٨ من ابواب الخلل، الحديث ٢.

(٣) الفرائد: ص ٣٣٣.

اختصاص موردها بشكوك الصلاة اضعف دلالة من الروايات الآتية، حيث انه لم يبين فيها ان المراد اليقين السابق على الشك، ولا انه المتيقن السابق على المشكوك، بخلاف الروايات الآتية، حيث انها ليست خارجة عن هذين الاحتمالين، مبنى على عدم كون ظهور الموثقة في الاستصحاب اقوى من بين الاحتمالات، وقد عرفت خلافه.

ومنها: ما عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام: من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فان الشك لا ينقض اليقين (١) وفي رواية اخرى عنه عليه السلام من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه، فان اليقين لا يدفع بالشك (٢).

اقول: ظهور الروايتين في اتحاد متعلق اليقين والشك مما لا يقبل الانكار، وحينئذ إما ان يلاحظ المتيقن مقيداً بالزمان فالشك فيه معناه الشك السارى، وإما ان مجرد عنه، وعلى الثاني إما ان يكون القضية مهملة من حيث الزمان، وإما ان يكون ملحوظاً فيها على نحو الظرفية، والاخير منطبق على المدعى، وسيجىء ان الجمع بين القاعدة والاستصحاب غير ممكن في هذه القضية ان شاء الله.

اذا عرفت هذا فنقول: ان القضية وان كانت في حد نفسها غير ظاهرة في المدعى، لكن بملاحظة تكرارها في موارد يعلم ارادة الاستصحاب منها تصير ظاهرة في المدعى، لظهور اتحاد المراد في تمام الموارد.

لا يقال: إن ذكرهما في عداد ادلة الباب غير صحيح، لان العمدة الادلة المتقدمة، اذ لولاها لكانت هذه مجملة او ظاهرة في غير المدعى.

(١) الوسائل، الباب ١ من نواقص الوضوء، الحديث ٦.

(٢) المستدرک، الباب ١ من نواقص الوضوء، الحديث ٤. والحديث منقول عن امير المؤمنين

لانا نقول: فائدة هاتين الروایتين استفادة الكلية، بعد ما حملناهما على الاستصحاب، اذ ليس فيها ما يمنع ذلك، كما كان في الأدلة السابقة، هذا. و لكن الاشكال في سند الرواية من حيث ان فيها قاسم بن يحيى، وقد ضعفه العلامة «قدس سره» في الخلاصة، وتضعيفه وان كان مستنداً الى تضعيف ابن الغضائري وقد قيل: انه لا يعبأ به، الا انه ما وجد في علم الرجال توثيقه، فلو اغمضنا عن هذا التضعيف لكان من المجاهيل، وعلى اي حال لا يجوز جعل الرواية مدركاً لشيء، اللهم الا ان يوثق برواية الأجلة عنه، مثل احمد بن ابي عبدالله واحمد بن محمد بن عيسى فليتأمل جيداً.

ومنها: مكاتبة على بن محمد القاساني، قال: كتبت اليه وانا بالمدينة اسأله عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان، هل يصام ام لا؟ فكتب عليه السلام: اليقين لا يدخله [لا يدخل فيه. ثل] الشك صم للرؤية وافطر للرؤية (١). ودالاتها على المدعى بملاحظة تفريع الامام عليه السلام ظاهرة. هذه اخبار عامة واردة في المقام.

وقد يؤيد بالاخبار الواردة في الموارد المخصوصة، مثل رواية عبدالله بن سنان فيمن يعير ثوبه الذمي وهو يعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، قال: فهل علي ان اغسله؟ فقال: لا، لانك اعرتة اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه (٢). وفي تعليل الحكم بانه طاهر حين الاعارة دلالة واضحة على ان المستند هو استصحاب الطهارة لا قاعدتها.

ومثل موثقة عمار: كل شيء طاهر حتى تعلم انه قدر (٣).

(١) الوسائل، الباب ٣ من ابواب احكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

(٢) الوسائل، الباب ٧٤ من ابواب النجاسات، الحديث ١، واللفظ كالمقول بالمعنى.

(٣) الوسائل، الباب ٣٧ من ابواب النجاسات، الحديث ٤. ولفظه: «كل شيء نظيف

بناء على كونها في مقام بيان استمرار الطهارة المفروغ عنها، لا في مقام جعل الطهارة في موضوع لم يعلم نجاسته.

ولكن الظاهر من القضية المعنى الثاني، كما هو واضح، فلا دخل لها بالمدعى، ولا يمكن الجمع بين المعنيين اعنى قاعدة الطهارة واستصحابها، فان الثاني مبني على كونها مفروضة الوجود، والاول مبني على عدم كونها كذلك، وملاحظة شيء واحد مفروض الوجود وغيره جمع بين المتنافيين، كما لا يخفى. و العجب من شيخنا الاستاذ «دام بقاءه» حيث زعم امكان الجمع بينهما في القضية المذكورة، والنظر في كلامه يتوقف على نقل ما افاده:

قال «دام بقاءه» في حاشيته على رسالة الاستصحاب، عند قول المصنف «قدس سرّه»: نعم ارادة القاعدة والاستصحاب معاً توجب استعمال اللفظ في معنيين «الخ» ما لفظه: ارادتها انما توجب ذلك لو كان كما افاده «قدس سرّه» بان يراد من المحمول فيها تارة اصل ثبوته، واخرى استمراره، بحيث كان اصل ثبوته مفروغاً عنه، وكذلك الحال في الغاية، فجعلت غاية للحكم بثبوته مرة، وللحكم باستمراره أخرى، وأما اذا اريد احدهما من المعنى والآخر من الغاية فلا، توضيح ذلك ان قوله عليه السّلام: «كل شيء طاهر» مع قطع النظر عن الغاية بعمومه يدل على طهارة الاشياء بعناوينها الواقعية، كالماء والتراب وغيرهما، فيكون دليلاً اجتهادياً على طهارة الاشياء، وباطلاقه بحسب حالات الشيء التي منها حالة كونه بحيث يشتهه طهارته ونجاسته بالشبهة الحكمية او الموضوعية تدل على قاعدة الطهارة فيما اشتهه طهارته كذلك وان أبيت الا عن عدم شمول اطلاقه لمثل هذه الحالة التي في الحقيقة ليست من حالاته بل من حالات المكلف وان كانت لها اضافة اليه، فهو بعمومه لما اشتهت طهارته بشبهة لازمة له لا ينفك عنه ابداً - كما في بعض الشبهات الحكمية والموضوعية- يدل بضميمة عدم الفصل بينه وبين ساير المشتبهات على طهارتها كلها، والا يلزم تخصيصه بلا مخصص، ضرورة صدق عنوان الشيء على هذا

المشتبه كسائر الاشياء بلا تفاوت اصلاً، كما لا يخفى، وليس التمسك به فيما اشتبه طهارته موضوعاً تمسكاً بالعام في الشبهة المصدقية، لان التمسك به انما هو لأجل دلالة على القاعدة وحكم المشكوك -على ما عرفت- لا لأجل دلالة على حكم الشيء بعنوانه الواقعي، كي يلزم تخصيصه من هذه الحيثية بنجاسة بعض العناوين او بعض الحالات، ولا منافاة بين جواز التمسك به للحكم بطهارة المشتبه من جهة وعدم جوازه من جهة اخرى، كما لا يخفى.

ولا ضير في اختلاف الحكم بالنسبة الى افراد العام وصيرورته ظاهرياً بالنسبة الى بعضها، وواقعياً بالاضافة الى بعضها الآخر، لان الاختلاف بذلك انما هو من اختلاف افراد الموضوع، لا من جهة الاختلاف في معنى المحكوم به، بل هو بالمعنى الواحد والمفهوم الفارد يحمل على ما هو واحد يعم تلك الافراد على اختلافها، كما هو اوضح من ان يخفى، فلا مجال لتوهم لزوم استعمال اللفظ في المعنيين من ذلك اصلاً.

فعلى ذلك يكون دليلاً بعمومه على طهارة الاشياء بما هي بعناوينها، وبما هي مشتبه حكمها مطلقاً بضميمة عدم الفصل في المشتبهات بين ما يلزمه الاشتباه وبين ما لا يلزمه الاشتباه.

فلا حاجة في دلالة على قاعدة الطهارة الى ملاحظة غاية.

نعم بملاحظتها يدل على الاستصحاب، بيانه، ان قضية جعل العلم بالقذارة التي ينافي الطهارة غاية لها في الرواية هي بقاءها واستمرارها ما لم يعلم بالقذارة، كما هو الشأن في كل غاية، غاية الامران قضيتها لو كانت من الامور الواقعية هو استمرار المغيبى وبقائه واقعاً الى زمان تحققها، ويكون الدليل عليها دليلاً اجتهادياً على البقاء، ولو كانت هي العلم بانتفاء المغيبى هو بقاءه واستمراره تعبداً الى زمان حصولها، كما هو الحال في الغاية ههنا، فيكون بملاحظتها دليلاً على استمرار الطهارة تعبداً ما لم يعلم بانتفائها، ولا نغنى بالاستصحاب الا ذلك، كما لا يخفى.

فدل بما فيه من الغاية والمغيبى على ثبوت الطهارة واقعاً وظاهراً. على ما عرفت. على اختلاف افراد العام، وعلى بقائها تعبداً عند الشك في البقاء، من دون لزوم محذور استعمال اللفظ في المعنيين، اذ منشأ توهم لزومه ليس الا توهم أن ارادة ذلك من قوله: «كل شيء طاهر» لا يكاد ان يكون إلا بإرادة الحكم على كل شيء بثبوت اصل الطهارة ما لم يعلم قذارته، والحكم باستمرار طهارته المفروغ عنها ايضاً ما لم يعلم قذارته، باستعمال لفظ طاهر وارادة كلا الحكمين منه، وقد عرفت ان استفادة مفاد القاعدة من اطلاقه او عمومه بضميمة عدم الفصل من غير حاجة الى ملاحظة الغاية، واستفادة مفاد الاستصحاب من الغاية من جهة دلالتها على استمرار المغيبى، كما هو شأن كل غاية، إلا انها لما كانت هو العلم بانتفاء المعنى كان مفاده استمراره تعبداً، كما هو الشأن في كل مقام جعل ذلك غاية للحكم، من غير حاجة في استفادته الى ارادته من اللفظ الدال على المغيبى، والا يلزم ذلك في كل غاية ومغيبى، كما لا يخفى، مثلاً، الماء طاهر حتى يلاقي النجس لا بد ان يراد منها على هذا طاهر بمعنى ثبوت الطهارة، ومعنى استمرارها كليهما، مع انه ليس بلازم، لاستفادة الاستمرار من نفس الغاية، كما لا يخفى، فلم لا يكون الحال في هذه الغاية على هذا المنوال «انتهى موضع الحاجة من كلامه دام بقاءه» (١).

اقول: وفيه اولاً: ان الجمع بين الحكم بطهارة الاشياء بعناوينها الاولى وعنوان كونها مشكوكة الطهارة لا يمكن في انشاء واحد، ضرورة تأخر رتبة الثاني عن الاول، ولا يمكن ملاحظة موضوع الحكم الثاني في عرض موضوع الحكم الاول، وهذا واضح.

و ايضاً على فرض تسليم الجمع يصير الحكم المجمع بملاحظة الشك لغوا، لان هذه القضية الجامعة لكلا الحكمين متى وصلت الى المكلف يرتفع شكه،

من جهة اشتمالها على الحكم بطهارة جميع الاشياء بعناوينها الاولية، فلا يبقى له الشك حتى يحتاج الى العمل بالحكم الوارد على الشك .

اللهم الا ان تحمل القضية على الاخبار والحكاية عن الواقع دون الانشاء، وعلى هذا يرتفع الاشكالان، لانه اذا فرض ان الشارع حكم على بعض الاشياء بعناوينها الاولية بالطهارة، وعلى بعض آخر بعنوان انه مشكوك بها ايضاً، يصح ان يقول واحد في مقام الحكاية: «كل شيء طاهر عند الشرع اما بالطهارة الواقعية واما بالطهارة الظاهرية» هذا.

ولكنه لا يدل على ان المحكوم بالطهارة ما هو حتى يكون دليلاً اجتهادياً على طهارة الاشياء بعناوينها الاولية، كما نص عليه كلامه المحكى، فيظهر ان ما قلناه في مقام التوجيه لا ينطبق على المستفاد من كلامه «دام بقاءه».

وثانياً بأن مقتضى الغاية المذكورة في القضية أن الحكم فيها انما هو ثابت في ما قبل الغاية، وهو زمان عدم العلم بالقذارة، وهذا الحكم الثابت للاشياء في زمان عدم العلم بالقذارة عبارة عن قاعدة الطهارة، فاين حكم الاستصحاب الذي هو عبارة عن ابقاء الشيء الموجود سابقاً في حال طرو الشك، والشيء الذي فرضناه موجوداً بهذه الرواية هو طهارة الاشياء في حال عدم العلم، وهو حال الشك، وبقائها ببقاء الشك ليس استصحاباً قطعاً، لان مقتضى الحكم المعلق على موضوع بقاءه ببقائه، ومن الموضوعات الشك، واذا اريد افادة الاستصحاب فاللازم فرض شك آخر طار على هذا الحكم المتعلق بموضوع الشك والحكم ببقائه في حال ذلك الشك الطارى، كما اذا شك في ان هذا الحكم المتعلق بالشك هل نسخ ام لا؟ مثلاً.

والحاصل انه لا ينبغي الشك في عدم امكان الجمع بين القاعدة والاستصحاب في قضية واحدة بعد ملاحظة ما ذكرنا، وعليك بالتأمل والتدبر لئلا يشتبه عليك الحال .

[في استصحاب الكلي]

الامر الثالث: ان المتيقن السابق قد يكون جزئياً، وقد يكون كلياً، والشك في بقاء الكلي: تارة من جهة الشك في بقاء الفرد الذي علم تحققه فيه، وأخرى من جهة الشك في تعيين الفرد المتحقق فيه ذلك الكلي وتردده بين ما هو باق جزماً وبين ما هو مرتفع، وثالثة من جهة الشك في وجود فرد آخر مع الفرد المتيقن أولاً او مقارناً لارتفاعه، بحيث يحتمل عدم ارتفاع الكلي.

فان كان الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في بقاء الفرد المعين كالمثال الاول فلا اشكال في جواز استصحاب الكلي ان كان ذا اثر شرعى، ولا يغني عن استصحاب الفرد، وان كان بقاءه مستلزماً لبقاء ذلك الفرد، فلو كان الفرد ذا اثر شرعى مجرى فيه الاستصحاب مستقلاً وهل يغني استصحابه عن استصحاب الكلي بحيث يترتب على الاستصحاب الجارى في الفرد اثر الفرد والكلي ام لا؟ وجهان، من حيث ان الفرد عين الكلي في الخارج^(١) والاثر المترتب على الكلي سار في الفرد، من جهة الاتحاد والعينية، فالفرد مجمع لاثرين: احدهما من جهة الكلي، والثاني من جهة نفسه، ومن حيث تغايره مع الكلي عند التعقل، ولكل منهما أثر يمكن سلبه عن الآخر، وان كانا متحدين في الخارج، مثلاً، لو فرض ان وجود الانسان في الدار يكون موضوعاً لوجوب الصلاة ركعتين، ووجود زيد يكون موضوعاً لوجوب التصديق بدرهم، يصح ان

(١) الحق ان يقال بالفرق بين ما اذا كان الكلي الموضوع للاثر مأخوذاً باعتبار صرف الوجود المقابل للعدم المطلق، وما اذا كان مأخوذاً باعتبار الوجود الساري، فيقال في الاول بعدم الكفاية، نظراً الى صحة سلب الاثر عن الفرد في هذا القسم، لما بين الكلي بهذا الاعتبار وفرده من البيئونة، كما حقق في مبحث اجتماع الامر والنهي، وهذا بخلاف الحال فيما لو اعتبر بالنحو الثاني، اذ يسرى الاثر حينئذ منه الى فرده، فيكون الفرد ايضاً موضوعاً لذلك الاثر.
(م.ع. متظله).

يقال: ان وجوب الصلاة ليس اثرأ لزيد، بل هو اثر لوجود الانسان، وكذلك يصح ان يقال ان وجوب التصدق ليس اثرأ للانسان، بل هو اثر لوجود زيد، وحينئذ نقول: ان اجراء الاستصحاب بالنسبة الى زيد لوشك في بقاءه لا يوجب الا ترتب الاثر المختص بزيد لا ما هو مترتب على حقيقة الانسان، كما في العكس.

وان كان الشك من جهة الشك في تعيين الفرد فهو على قسمين: لان الشك فيه إما راجع الى الشك في المقتضى، كما لو كان الموجود اولا حيواناً مردداً بين ما يعيش ثلاثة ايام او سنة، فاذا مضى ثلاثة ايام يشك في بقاء ذلك الحيوان، وإما راجع الى الشك في الرفع، كما لو خرج منه رطوبة مرددة بين البول والمني، ثم توضع فيشك في بقاء حدثه او ارتفاعه بواسطة الوضوء، هذا ان قلنا بان الحدث الجامع بين الاكبر والاصغر موضوع لا شرعى وهو عدم جواز الدخول في الصلاة، وأما ان قلنا ان الموضوع للاثر خصوص الحالتين اللتين توجدان مع البول والمني؛ احدهما توجب المنع من الدخول في الصلاة الا بالوضوء، والاخرى توجب المنع الا بالغسل، فالمثال الذي ذكرنا اخيراً ليس من موارد استصحاب الكلى.

وكيف كان فالحق جواز استصحاب الكلى في كلا القسمين ان كان له اثر شرعاً، لعدم المانع إلا على مذاق من يذهب باختصاص مورده بالشك في الرفع فنحن جريانه في القسم الاول، وقد عرفت ان التحقيق خلافه.

نعم منع بعض علماء العصر «دام ضله»^(١) جريان هذا النحو من الاستصحاب مطلقاً في حاشيته التي علقها على مكاسب شيخنا المرتضى «قدس سره» وحاصل ما افاده هناك ان الشك في بقاء الكلى مسبب عن

(١) هو العلامة السيد محمد كاظم اليزدي «قدس سره»، في تعليقه على المكاسب بحث المعاطاة، وان الاصل فيها اللزوم.

الشك في وجود الفرد الطويل، وحيث ان مقتضى الاصل عدمه فلا يبقى شك في بقاء الكلّي، ثم اورد على نفسه بان اصالة عدم وجود الفرد الطويل معارض باصالة عدم وجود الفرد القصير، واجاب بانه ليس في طرف القصير اصل حتى يعارض ذلك الاصل، لعدم الاثر الشرعي للاصل الجاري في طرف القصير، هذا.

وفيه اولاً: ان تقدم الاصل الجاري في السبب على المسبب انما يكون فيما اذا كان الترتب شرعياً، كالاصل الجاري في الماء بالنسبة الى الثوب المغسول به، فان غسل الثوب بالماء الطاهر شرعاً يوجب طهارة الثوب شرعاً، بخلاف ترتب عدم الكلّي على عدم الفرد في المثال^(١) فانه من جهة العلم بانحصار الموجود في فرد واحد وانه على تقدير عدم وجود الطويل وجد القصير وارتفع.

وثانياً: ان عدم جريان الاصل في القصير مطلقاً لا وجه له، لانه ان كان المراد انه مقطوع بعدم في زمان الشك في بقاء الكلّي فلا يقدر هذا القطع، لان

(١) يمكن ان يقال بالفرق بين الكلّي الذي بيان محققاته خارج عن وظيفة الشرع. وبين ما كان بيان ذلك من وظيفته، كالحديث والخبث والملكية والزوجية وامثال ذلك، ففي القسم الاول الحكم بعدم الكلّي بعدم افراده عقلي محض، بل يمكن منع الترتب عقلاً ايضاً، لمكان العينية بين الكلّي والفرد، واما في القسم الثاني فالمفروض ان الشارع حكم بترتب الكلّي عقيب المحقق الكذائي، كترتب الحدث والخبث عقيب خروج البول، فكما ان ترتيب وجود الكلّي على الاصل المنقح لما جعله الشارع محققاً ليس من الاصل المثبت، كذلك ترتيب عدمه على الاصل المنقح لعدم ذلك المحقق، فلوفرض ان الشارع جعل اسباب الحدث محصورة في عدة امور ونحن نقطع بعدم بعضها، وعدم الباقي مورد للاستصحاب، فالحكم بعدم جامع الحدث بسبب هذا الاستصحاب ليس من الاصل المثبت، فلو توضحاً المحدث بالاصغر المحتمل لخروج المني فاستصحاب عدم الجنابة حاكم في حقه بعدم الحدث، اذكما ان بيان ما به يتحقق الحدث وجوداً من وظيفة الشرع لا العقل كذلك بيان انه يم ينتفي، فلولا بيان الشارع انتفاء جامع الحدث بانتفاء موجبات الحدث الاصغر والاكبر لما كان للعقل حكم بالانتفاء، ويحتمل انه يحصل بالمضي ايضاً. (م.ع. مدظله).

ملاك المعارضة وجود الاصلين المتعارضين في زمان وان انتفى مورد احدهما فيما بعد ذلك، كما لو خرج احد اطراف الشبهة المحصورة بعد تعارض الاصلين عن محل الابتلاء، وان كان المراد عدم جريان الاصل في القصير اصلاً فهو لا يصح على الاطلاق، وانما يصح فيما اذا كان اثر الفرد القصير اقل من اثر الفرد الطويل، كما اذا لم يعلم ان الثوب تنجس بالدم او بالبول وقلنا انه في الاول يكتفى الغسل مرة وفي الثاني يجب مرتين، فان وجوب الغسل مرة مما يقطع به، فلا يجوز استصحاب عدم تنجسه بالدم لنفى اثره، وأما اذا لم يكن كذلك كما لو كانا متباينين في الاثر فلا وجه للقول بعدم جريان الاستصحاب في الفرد القصير، فليتدبر جيداً.

ثم انك قد عرفت ان اجراء الاصل في الكلى لا يثبت الفرد وان كان ملازماً له، لان هذه الملازمة ليست بشرعية، وحينئذٍ فلو كان للفرد اثر خاص ينفى بالاصل الا اذا كان للفرد الآخر ايضاً اثر خاص، فيتعارض الاصلان، وكذا لو علم ان الحكم ببقاء الكلى في الاثر والحكم بعدم الفرد كذلك مما لا يجتمعان في مرحلة الظاهر ايضاً.

و ان كان الشك من جهة وجود الفرد الآخر مع المتيقن او مقارنة لارتفاعه ففي جريان الاستصحاب في الجامع بين الفردين المحتمل بقاؤه بقيام الفرد الآخر مقام المتيقن وجوه: ثالثها التفصيل بين القسمين المذكورين، فيجربى في الاول منها، نظراً الى احتمال بقاء الكلى بعين ما وجد اولاً، دون الثاني، للقطع بعدم بقائه كذلك، كما ذهب اليه شيخنا المرتضى «قدس سره» (١).

و اختار شيخنا الاستاذ «دام بقاه» عدم الجريان مطلقاً، قال في تقريب ذلك: ان وجود الطبيعي وان كان بوجود فرده، الا ان وجوده في ضمن افراد متعددة ليس نحو وجود واحد له، بل وجود كل فرد منه نحو وجود له عقلاً

(١) الفرائد، التنبيه الاول من تنبيهات الاستصحاب، ص ٣٧٢.

وعرفاً، فإذا شك انه في الزمان الاول كان موجوداً بوجود واحد او اثنين وفي ضمن فرد او فردين لم يكن الشك في نحو وجوده، بل الشك في وجوده بنحو آخر غير ما علم من نحو وجوده، فما علم من وجوده فقد علم ارتفاعه، وما شك فيه فقد شك في اصل حدوثه، فاختل احد ركني الاستصحاب فيه على كل حال، ومنه يظهر الحال في القسم الثاني بل الامر فيه اظهر «انتهى كلامه دام بقاءه»^(١).

اقول: لو جعلت الطبيعة باعتبار صرف الوجود مع قطع النظر عن خصوصياته الشخصية موضوعاً للحكم، كما اوضحنا ذلك في مسألة اجتماع الامر والنهي، فلا اشكال في ان هذا المعنى لا يرتفع الا بانعدام تمام الوجودات الخاصة في زمن من الازمنة اللاحقة، لانه في مقابل العدم المطلق، ولا يصدق هذا العدم الا بعد انعدام تمام الوجودات، وحينئذٍ لو شك في وجود الفرد الآخر مع ذلك الموجود المتيقن واحتمل بقاءه بعد ارتفاع الفرد المعلوم فورد استصحاب الجامع بملاحظة صرف الوجود متحقق، من دون اختلال احد ركنيه، فان اليقين بصرف وجود الطبيعة غير قابل للانكار، وكذلك الشك في بقاء هذا المعنى، لان لازم الشك في كون فرد في الآن اللاحق الشك في تحقق صرف الوجود فيه، وهو على تقدير تحققه في نفس الامر بقاء لا حدوث، لان هذا المعنى من الوجود في مقابل العدم المطلق، فحدوثه فيما اذا كان مسبوقاً بالعدم المطلق، والمفروض انه ليس كذلك، فعلى تقدير تحققه بقاء، فالشك فيه شك في البقاء^(٢) نعم لو اريد استصحاب وجود الخاص فهو غير جازي، لان المتيقن سابقاً

(١) تعليقة المحقق الخراساني «قدس سرّه» هنا، ص ١٩٤.

(٢) هذا بناء على لزوم تعلق الشك بعنوان البقاء في الاستصحاب، واما على ما هو الحق من عدم لزوم ذلك وكفاية وحدة القضيتين المتيقنة والمشكوكة - ولهذا نقول بجريان الاستصحاب في التدريجيات - فالظاهر جريان الاستصحاب في هذا القسم، حتى فيما لو كان الكلّي مأخوذاً باعتبار الوجود السارى، اذ المفروض ان الموضوع لا يثر نفس وجود الطبيعة، من

مقطوع الارتفاع، والمشكوك لا حقاً غير متيقن سابقاً، فاختلف احد ركني الاستصحاب.

ومما ذكرنا يظهر حال القسم الآخر، وهو ما لو شك في وجود فرد آخر مقارنة لارتفاع الموجود من دون تفاوت اصلاً.

[في استصحاب التدرجيات]

الامر الرابع: الاستفادة من اخبار الباب أن مجرى الاستصحاب ما شك في تحققه لاحقاً مع القطع بتحقيقه سابقاً، فحينئذٍ لافرق بين ما يكون قاراً بالذات وما يكون تدرجياً، كالزمان والزمانيات كالتكلم والحركة وامثالهما، ضرورة انها ما لم تنقطع وجود واحد حقيقي، وان كان نحو وجودها ان يتصرم شيئاً فشيئاً، وحينئذٍ فلو شك في تحقق الحركة مثلا او نفس الزمان بعد ما علم بتحقيقه سابقاً فقد شك في تحقق عين ما كان محققاً سابقاً، فلا يحتاج في التمسك بالاخبار الى المسامحة العرفية، نعم لو كان محل الاستصحاب الشك في البقاء امكن ان يقال: ان مثل الزمان والزمانيات خارج عن العنوان المذكور، لعدم تصور البقاء لها الا بالمسامحة العرفية، لكن ليس هذا العنوان في الادلة وبعبارة اخرى: المعتبر في الادلة صدق نقض اليقين بالشك، ولا تفاوت في ذلك بين التدرجيات وغيرها.

غير ملاحظة خصوصية من الخصوصيات، ومن غير ملاحظة الحدوث والبقاء في ذلك، والحق ايضاً وجود الطبيعي في الخارج بوجود افرادة، والذي لا يوجد انما هو وصف الكلية، كما ان الحق ايضاً ان الوجود مشترك معنوي، وليس وجود فرد مع وجود فرد آخر متباينين بالكنه، وعلى هذا فلو قطعنا بوجود فرد وزواله واحتملنا وجود فرد آخر مقارنة لوجود الفرد الاول او لزواله فالقطع والشك وان لم يتعلقا باعتبار الفرد بشيء واحد ولكن باعتبار اضافة جامع الوجود الى جامع الطبيعة قد تعلقا بامر واحد، بلا اختلاف فيه اصلاً، وان لم يتعلق الشك بعنوان البقاء. (م.ع. مدظله).

قال شيخنا المرتضى «قدس سره» في الامر الثاني من الامور التي نبه عليها في باب الاستصحاب ما هذا لفظه؟ قد علم من تعريف الاستصحاب وادلته ان مورد الشك في البقاء، وهو وجود ما كان موجوداً في الزمان السابق، ويترتب عليه عدم جريان الاستصحاب في نفس الزمان ولا في الزماني الذي لا استقرار لوجوده بل يتجدد شيئاً فشيئاً على التدرج، وكذا في المستقر الذي يؤخذ قيماً له، الا انه يظهر من كلمات جماعة جريان الاستصحاب في الزمان، فيجري في القسمين الاخيرين بالطريق الاولى. انتهى كلامه رفع مقامه (١).

وقد عرفت صحة استصحاب نفس الزمان والزمانيات من دون الاحتياج الى مسامحة، نعم لو انقطع الزماني بما لا يعتد به عرفاً ثم وجد فعده شيئاً واحداً يحتاج الى المسامحة والا فبحسب العقل قد انصرم وحدته.

ويمكن ان يقال: ان الزمان ان لوحظ امراً محدوداً. كما يقال: إن الليل وكذا النهار عبارتان عن القطعة الخاصة المحدودة بالحدين المفروضين فلا معنى للعلم به الا بعد احراز مجموع تلك القطعة، وبعد احراز وجود تمام تلك القطعة لا يبقى الشك فيه، فلا يتحقق فيه ما هو ملاك جريان الاستصحاب، نعم لو قلنا بان الليل والنهار عبارتان عن الآن السيال بين الحدين المفروضين يمكن تحقق اليقين والشك فيه، وهكذا حال الحركة، ان كان المقصود الحركة المحدودة المسماة بالحركة القطعية فلا يجتمع فيها اليقين والشك، وان كان المقصود الحركة التوسطية وهي كون الجسم بين الحدين فيمكن كونها متعلقة لليقين والشك، كما هو ظاهر.

فالاولى في المقام ان يقال: ان كان موضوع الاثر الذي اريد استصحابه هو الزمان المحدود او الزماني كذلك فاستصحابه يحتاج الى المسامحة التي افادها شيخنا المرتضى «قدس سره» من جعل المجموع موجوداً فعلياً لوجود جزئه، وان

كان القسم الآخر فلا يحتاج في الاستصحاب الى تلك المسامحة. و أما المستقر الذي اخذ الزمان قيدياً له، فان اريد استصحابه في حال الشك في انقضاء الزمان الماخوذ قيدياً - كما هو ظاهر كلامه «قدس سره» هنا - فحاله حال استصحاب نفس الزمان، كمن وجب عليه الجلوس في النهار مثلاً فجلس الى ان شك في انقضاء النهار او بقاءه، اذ يصح ان يقال: ان جلوسه كان سابقاً جلوساً في النهار والآن كما كان^(١)، فيترتب حكمه اعني الوجوب. لا يقال: ان الجلوس في هذه القطعة من الزمان ليس له حالة سابقة، ضرورة كونه مردداً من اول الامر بين وقوعه في الليل او النهار.

لانا نقول: المفروض عدم ملاحظة الجلوس في القطعات من النهار موضوعاً مستقلاً، بل اعتبر حقيقة الجلوس المتحقق في النهار موضوعاً واحداً للوجوب، وهذا واضح.

و ان اريد استصحاب الموضوع المقيد بالزمان او حكمه بعد انقضاء الزمان الماخوذ قيدياً - كما هو ظاهر كلامه «قدس سره» بعد ذلك عند التعرض للقسم الثالث، وهو ما كان مقيداً بالنهار - فلا شك في عدم جريان الاستصحاب ضرورة ان الجلوس المقيد بالنهار وكذا حكمه لا يبقى بعد انقضائه.

(١) لا يقال: هذا داخل في الاستصحاب التعليقي في الموضوع، وهو محل الاشكال، كما قرر في محله، اذ تقريبه ان هذا الجلوس لو كان متحققاً سابقاً لكان جلوساً في النهار، والآن كما كان.

لانا نقول: اولاً يمكن تقرير الاستصحاب على نحو القضية الحقيقية، وهي من القضايا الحملية لا الشرطية، فيقال طبيعة جلوس هذا الشخص كان سابقاً في النهار، والآن كما كان. وثانياً سلمنا كونه من القضية الشخصية لكن نقول التعليق فيها غير مضر اذا كان الحكم مرتباً على الموضوع بوجه التعليق، كما هو الحال في مقامنا، فان الوجوب حكم للجلوس الذي لو تحقق كان في النهار، لا للجلوس المقيد بذلك فعلاً، لعدم دخول القيد تحت قدرة المكلف. (م.ع. مدظله).

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: ان مراده «قدس سره» ان كان ما ذكر اولاً فلا وجه للقطع بعدم جريان الاستصحاب، - كما افاد ذلك عند تعرضه للقسم الثالث - حيث يقول: واما القسم الثالث وهو ما كان مقيداً بالزمان فينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه «الخ»، بل ينبغي القطع بصحة الاستصحاب فيه، كما لا يخفى، وان كان مراده «قدس سره»، ما ذكرنا اخيراً فلا وجه لجعل الاستصحاب فيه اولى منه في نفس الزمان هذا.

و كيف كان الظاهر عدم الاشكال في صحة الاستصحاب في الاقسام الثلاثة اذا كان الاثر مترتباً على نفس بقائها من دون ان يحمل ويطبق على جزئى في الخارج، واما لو اريد مع تطبيقه كذلك، كما اذا اريد ان يحكم باستصحاب الزمان بكون هذا الزمان المشكوك فيه نهائياً مثلاً، فلا يصح إلا بالاصل المثبت.

و بعبارة اخرى: ان كان الحكم مرتباً على تحقق النهار في الآن الثاني يحكم به بالاستصحاب ويترتب عليه ذلك الحكم، وان كان مرتباً على كون الزمان المشكوك فيه نهائياً فلا يثبت بذلك الاستصحاب، لان كون الزمان المشكوك فيه نهائياً امر آخر يلازم بقاء النهار عقلاً، اللهم الا ان يعد من اللوازم الخفية التي لا يراها العرف واسطة، فلا يضر كما ياتي ان شاء الله.

ثم نقل «قدس سره» عن بعض معاصريه «انه في صورة تعلق الحكم بالموضوع المعتبر فيه الزمان لو شك بعد انقضاء ذلك الزمان في بقاء الحكم فهناك استصحابان: احدهما وجودى، والآخر عدمى، فيتعارض احدهما مع الآخر، مثلاً لو علمنا بوجود الجلوس في يوم الجمعة الى الزوال، ثم شككنا بعد الزوال، فهناك اصلان: احدهما استصحاب وجوب الجلوس، والآخر استصحاب عدمه، ورد عليه «قدس سره» بان الزمان ان اخذ قيداً فليس هناك الا استصحاب العدم، لان الجلوس المقيد بما بعد الزوال لم يكن واجباً قطعاً، وان اخذ ظرفاً فليس هناك الا استصحاب الوجود، لان عدم الوجوب انقطع بنقيضه، فلا

يجرى فيه الاستصحاب، بخلاف الوجوب، فانه كان ثابتاً قبل الزوال فيشك في بقاءه بعده «انتهى ملخصاً»^(١).

اقول يمكن ان يوجه كلام المعاصر المذكور على نحو يسلم عما اورد عليه، بان نختار الشق الاول ونقول: بان الزمان وان اخذ قيداً في الموضوع الذي تعلق به الوجوب إلا ان نسبة الوجوب الى المهملة عن اعتبار الزمان صحيحة، لاتحاد المهملة مع الاقسام، كما بينا ذلك في محله، وبنينا على ذلك صحة اجراء اصالة البرائة في القيد المشكوك، فراجع مسألة الاقل والاكثر^(٢)، وعلى هذا نقول: لو وجب الجلوس المقيد بما قبل الزوال فبعد انقضاء الزوال يمكن ان يقال ذات الجلوس كان واجباً قبل الزوال ونشك في بقاءه، فيحكم ببركة الاستصحاب ببقاء الوجوب لاصل الجلوس فيما بعد الزوال، ويعارض باستصحاب عدم وجوب الجلوس المقيد بما بعد الزوال، لانه بهذا القيد مشكوك الوجوب.

او نختار الشق الثاني ونقول: ان الزمان وان اعتبر ظرفاً في الدليل الذي دل على ثبوت الحكم على الموضوع لكن بعد انقضاء ذلك الزمان كما انه يصح ان يلاحظ ذلك الفعل ويقال: انه كان واجباً في السابق ونشك في بقاء وجوبه، كذلك يصح ان يلاحظ مقيداً ويقال: إن هذا الموضوع المقيد لم يكن واجباً في السابق والآن كما كان، فيتعارض الاصلان في طرف الوجود والعدم.

وفيه ان الشق الاول وان امكن تصويره، لليقين السابق بوجوب حقيقة الجلوس على سبيل الاهمال والشك اللاحق كذلك، لكنه راجع الى استصحاب القسم الثالث من الكلي، وقد سبق من شيخنا المرتضى «قدس سره» اختيار عدم جريانه، ونحن وان قلنا بصحته لكنه في المقام محكوم، لان الشك فيه مسبب عن الشك في وجوب فرد آخر من الجلوس^(٣)، والاصل عدمه، وعلى كل

(١) الفرائد، ص ٧-٣٧٦.

(٢) ص ٨-٤٧٧.

(٣) قد سبق الاشكال في ترتب عدم الكلي على الاصل المثبت لعدم الفرد، وعلى هذا

حال لا يصح القول بالتعارض هذا في الشق الاول.

و اما الشق الثاني فاستصحاب الوجوب ليس له معارض، فان مقتضى استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيد بالزمان الخاص ان هذا المقيد ليس مورداً للوجوب على نحو لوحظ الزمان قيماً، ولا ينافي وجوب الجلوس في ذلك

فالحق في هذا القسم تسليم المعارضة، نعم يمكن منعها في القسم الآخر والقول بان استصحاب الوجود في مطلق الجلوس حاكم على استصحاب عدم في الجلوس المقيد بما بعد الغاية، توضيح ذلك ان تعلق الوجوب بالجلوس المقيد تارة يكون بالاصالة، وهذا في المقام اما مقطوع عدم واما مستصحبه، ولكن لا منافاة بينه وبين استصحاب الوجود في الجلوس المطلق، واخرى يكون بالتبع لاجل سراية الحكم من الجلوس الكلي الى الجلوسات المقيدة، وهذا هو الذي ينافي استصحاب عدمه في الفرد مع استصحاب الوجود في الكلي، ولا يرفع هذه المنافاة بما ذكر في المتن. اذ فيه اولاً انه متأت فيما اذا أدى دليلان اجتهاديان مؤدى هذين الاستصحابين، فكان مفاد احدهما ان كلي الجلوس واجب الى ما بعد الغاية، ومفاد الآخر ان هذا الجلوس الشخصي المقيد بما بعدها غير واجب، فلا شك ان العرف يحكم بالمعارضة بينهما. وثانياً مفاد استصحاب الوجوب الى ما بعد الغاية وان كان ملاحظة الزمان ظرفاً للوجوب لكن الواجب ايضاً مقيد لباً بذلك الظرف، كما هو المشاهد في الامثلة العرفية، واذاً فالمنافاة اوضح.

والذي ينبغي ان يقال في دفعها ان الشك في الوجوب التبعية للفرد ناش عن الشك في الوجوب الاصلي للكلي، فاذا حكم بثبوت الوجوب للكلي كان من اثره ثبوت الوجوب التبعية للفرد، وليس من اثر عدم الثبوت للفرد عدم الثبوت للكلي، وان كانا متلازمين حتى في مرحلة الظاهر، اذ لا يجتمع عدم وجوب الفرد ولو في الظاهر مع وجوب الكلي ولو ظاهراً.

فان قلت: ثبوت الوجوب للفرد اذا كان ثابتاً للكلي انما يحكم العقل، وليس الترتب شرعياً كما في ترتب طهارة الثوب على طهارة الماء، والمعتبر في الحكومة المصطلحة ذلك. قلت: كلا، بل الحاكم بالترتب هو الشرع، وشأن العقل انما هو ادراك ما حكم به الشرع، فالشرع يحكم على الكلي، وحكمه يسري الى الفرد، والعقل يدرك ذلك، واذاً فاستصحاب الوجوب للكلي مثبت للوجوب في الفرد بعنوان الواقع، واستصحاب عدم في الفرد لا يثبت في الكلي بهذا العنوان، بل بعنوان الشك، لمكان الملازمة بينها حتى في الظاهر. (م.ع. مدظله).

الزمان الخاص^(١) على نحو لوحظ الزمان ظرفاً للوجوب.

[في الاستصحاب التعليقي والتقديري]

الامر الخامس: قد يطلق على بعض الاستصحابات الاستصحاب التقديري والتعليقي، وهو ان يثبت الحكم المشروط بشيء المتعلق بموضوع في الآن السابق المشكوك بقائه لذلك الموضوع لاختلاف حال من حالاته، مثل ان العنب كان حكمه النجاسة المعلقة على الغليان وبعد ما صار زيبياً - والمفروض عدم صيرورته بواسطة الجفاف موضوعاً آخر عند العرف - يشك في أن النجاسة المعلقة على الغليان التي كانت ثابتة لهذا الموضوع حال كونه عنباً هل هي باقية بعد

(١) اقول: كيف لا ينافيه بعد رجوع ظرفية الزمان للوجوب الى تقييد الجلوس به لبتاً؟ ألا ترى انه لو قيل: اجلس في الغد فلا يراد منه تعلق الوجوب بالاعم من الجلوس فيه او فيما بعده، فالصواب في الجواب هو القول بحكومة الاصل الجاري في حكم الكلي على الجاري في حكم الفرد، وبيانه ان الكلي والفرد وان كانا متحدين وجوداً وعرضاً، فلا سببية بينهما لا بحسب الوجود ولا بحسب الحكم، لكن مع ذلك يفترق قولنا اكرم العلماء مثلاً مع قولنا اكرم هؤلاء، في ان الاول مفيد لعلية جهة العالمية في وجوب اكرام كل فرد فرد، وعلى هذا فاستصحاب حكم اكرم العلماء حيث انه مفيد لبقاء العلية حاكم على استصحاب عدم وجوب اكرام زيد، ولعل هذا هو السر في استصحاب عدم نسخ حكم الكلي وتقدمه على استصحاب النفي في الافراد الحادثة، وهذا البيان تقدر على اثبات حكومة الاستصحاب التعليقي على التنجيزي المخالف، فانا نقول: قضية «العصير اذا غلى يجم» وان كان متحداً مع الحرمة الفعلية بعد الغليان، ولكن الاول مفيد لعلية الغليان، فاستصحابه رافع للشك في بقاء عليته، وكما ان الاصل الحاكم بوجود العلية الشرعية حاكم على الاصل الجاري في طرف المعلول، كذلك الاصل المفيد لبقاء وصف العلية الشرعية في ذات العلة. نعم ما ذكرناه انما يجري فيما اذا يسرى الحكم من الكلي الى الفرد، واما في صورة العكس فلا مساغ لاثبات حكومة احد الاصلين على الآخر، كما هو واضح، فما في المتن من اثبات الحكومة في هذه الصورة محل منع. (م.ع. مدظله).

صيرورته زيبيا ام لا؟

لا اشكال في صحة هذا الاستصحاب، لعدم الفرق في شمول ادلة الباب بين ما يكون الحكم المتيقن في السابق مطلقاً او مشروطاً، ولا يتوهم ان الحكم المشروط قبل تحقق شرطه ليس بشيء، اذ قد تقرر في محله تحققه ووجوده قبل وجود شرطه، وكما ان وظيفة الشارع جعل الشيء حراماً مطلقاً مثلاً كذلك وظيفته جعله حراماً على تقدير كذا، فاذا شك في بقاء الحرمة المعلقة في الآن الثاني يصح ان يجعل حرمة ظاهرة معلقة على ذلك الشرط، واذا صح ذلك فشمول ادلة الاستصحاب مما لا ينبغي ان ينكر، وهذا واضح.

وإنما الاشكال في تعارضه مع استصحاب الحكم الفعلي، مثلاً الزيب اذا غلى فهناك حالتان في السابق يصح استصحاب كل منهما، احدهما الحرمة على تقدير الغليان والثانية الاباحة الفعلية الثابتة قبل الغليان، فهل يكون لاحدهما تقدم على الآخر ام لا؟ قال شيخنا المرتضى «قدس سره» ان استصحاب الحكم التعليقي مقدم لحكومته على استصحاب الحكم الفعلي^(١).

اقول: عندى فيما افاده «قدس سره» نظر فان الشك في بقاء الاباحة الفعلية وان كان مسبباً عن الشك في جعل الحرمة التعليقية، إلا ان ترتب عدم الاباحة من جهة ان العقل يحكم بثبوت الحرمة الفعلية عند تحقق الشرط وهي تضاد الاباحة، وهذا الحكم العقلي وان كان من لوازم الحكم التعليقي سواء كان ظاهرياً ام واقعياً - نظير الحكم بلزوم الامتثال - لكنه يصحح الاخذ بهذا اللازم، وانه ليس قولاً بالاصل المثبت، ولا يصحح الحكومة، لما عرفت من ان عدم الاباحة حينئذٍ من جهة عدم امكان الجمع بينهما، وكما يترتب على الاستصحاب التعليقي عدم الاباحة بحكم العقل كذلك يترتب على استصحاب الحكم الفعلي عدم الحكم التعليقي بحكم العقل، اذ لا يجتمع الاباحة ولو ظاهراً مع ما يكون

علة لضعدها.

و بعبارة أخرى ليس العصير بعد الغليان محكوماً بالحرمة بحسب الدليل شرعاً مع قطع النظر عن الشك حتى يكون حاكماً على ما يقتضى اباحته بملاحظة الشك، بل الحكم بالحرمة انما جاء من حكم العقل بفعالية الحكم المعلق عند تحقق ما علق عليه^(١)، والمفروض ان الحكم المعلق ايضاً حكم مجعول للشاك، فيصير فعلياً للشاك ايضاً بحكم العقل، فتدبر.

و مما ذكرنا يظهر ما في كلام شيخنا الاستاذ «دام بقاء»^(٢) من تصحيح الحكومة بكون اللازم من اللوازم العقلية للاعم من الواقعي والظاهري.

نعم لو قلنا بتقديم الاصل في الشك في السبب من جهة تقلمه على الشك في المسبب طبعاً وان لم يكن من آثار الاصل الجاري في السبب رفع الشك عن المسبب شرعاً صحت الحكومة هنا، وسيجىء ان شاء الله عند ذكر تعارض الاصلين زيادة توضيح للمطلب، فانظر.

[في استصحاب حكم الشريعة السابقة]

الامر السادس: لو شك في بقاء الحكم الثابت في الشريعة السابقة فهل يحكم

(١) يمكن منع كونه من حكم العقل وانما نشأ من حكم الشرع، بمعنى ان الارادة التعليقية اذا انقذت في نفس الامر او الفاعل وان كانت على المختار قبل حصول المعلق عليه متصفة بالوجود الفعلي، لكنها عارية عن وصف الفاعلية ومحركة العضلات، وانما يتحقق فيها هذه الصفة بعد حصوله، فهذه الصفة امر نفساني لها واقع محفوظ يدركه العقل، وليس من انشاءات العقل، وعلى هذا فنقول: الاصل المثبت للحكم التعليقي مثبت لوصف الفاعلية بعد المعلق عليه بلسان الدليلية، والاصل النافي لوصف الفاعلية لا يبنى الحكم التعليقي بذلك اللسان، بل بلسان التخصيص ورفع الحكم الاستصحابي عن موضوعه الذي هو الشك، فلهذا يكون الاصل المثبت في مقامنا مقدماً على النافي، من باب تقدم التخصيص على التخصيص. (ع.م. مدظله).

(٢) تعليقة الفرائد، هنا، ص ٢٠٠.

بالبقاء بواسطة الاستصحاب ام لا؟ توضيح المقام ان هذا الشك : تارة يفرض بعد القطع بنسخ اصل الشريعة السابقة، واخرى يفرض بواسطة الشك في ذلك .

أما الاول فالحق جواز اجراء الاستصحاب والحكم ببقاء الحكم المشكوك فيه في هذه الشريعة، فان المقتضى - اعنى عمومات الادلة - موجود، وليس في المقام ما يصلح للمانعية عدا امور توهم كونها مانعة:

منها، ان الحكم الثابت لجماعة لا يمكن اثباته في حق آخرين، لتغاير الموضوع، فان ما ثبت في حقهم مثله لانفسه.

والجواب: أولاً بالنقض باستصحاب عدم النسخ، فان الحكم المفروض كان ثابتاً لجماعة وثبت بالاستصحاب في حق الآخرين، وثانياً بالحل، وهو ان المستصحب كان حكماً ثابتاً للعنوان الباقي ولو تبدل الاشخاص، لانفس الاشخاص ليلزم تعدد الموضوع، فالموضوع هي هنا كالموضوع في الوقف على العناوين كالفقراء والطلبة وغيرهما، هذا ملخص ما اجاب به شيخنا المرتضى «قدس سره»^(١)، وهو كلام متين.

و اجاب ايضاً نانا نفرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين، فاذا ثبت في حقه حكم في الشريعة السابقة وشك في بقاءه في اللاحقة يجرى في حقه الاستصحاب، ويكون هذا حكم الشخص المفروض، وبعد وجود المدومين في عصره يسرى الحكم المذكور اليهم، لقيام الضرورة على اتحاد حكم اهل العصر الواحد^(٢).

و هذا بظاهره مخدوش، كما افاد شيخنا الاستاذ في حاشيته^(٣)، لان قضية الاشتراك تقتضى كون الاستصحاب حكماً كلياً ثابتاً في حق كل من كان

(١ و ٢) الفرائد، التنبيه الخامس، ص ٣٨١.

(٣) تعليقة الفرائد، ص ٢٠٠.

على يقين من شيء فشك ، دون من لم يكن كذلك ، فتسرية الحكم الثابت بالاستصحاب في حق من كان موضوعاً له الى من لم يكن موضوعاً له ، مما لا وجه له اصلاً .

ويمكن ان يكون نظره الى ان المعدوم الذي يوجد في زمن المدرك للشريعتين متيقن لحكم ذلك المدرك في الشريعة الاولى وشاك في حكمه ايضاً في هذه الشريعة ، فيحكم بادللة الاستصحاب ببقاء ذلك الحكم للشخص المدرك للشريعتين ، ثم يحكم بثبوتة لنفسه بواسطة الملازمة الثابتة بالشرع ، وبعبارة اخرى : الحكم الثابت للمدرك للشريعتين بمنزلة الموضوع لحكمه ، وهذا الاستصحاب في حق المعدوم الذي وجد في عصره من الاصول الجارية في الموضوع ، فافهم .

ومنها : ان هذه الشريعة ناسخة لغيرها من الشرايع ، فلا يجوز الحكم بالبقاء .

وفيه : ان نسخ جميع الاحكام غير معلوم ، ونسخ البعض غير قادح .
لا يقال : انا نعلم بنسخ كثير من الاحكام السابقة ، والمعلوم تفصيلاً ليس بالمقدار المعلوم اجمالاً حتى ينحل .

لانا نقول : الافعال التي تعلق بها حكم الشرع بين ما علم تفصيلاً بنسخ حكمه الثابت له في الشريعة السابقة ، وبين ما لم يعلم بذلك ، والثاني على ضربين : لانه إما ان يعلم حكمه الشرعي الثابت له في هذه الشريعة ، وإما لا ، والثاني على ضربين : لانه إما لم يعلم حكمه في الشريعة السابقة ايضاً ، وإما يعلم ذلك ، ومجرى الاستصحاب هو القسم الاخير فقط ، وقد تقرر جواز اجراء الاصل في بعض اطراف العلم ان كان سليماً من المعارض ، ودعوى العلم الاجمالي بوقوع النسخ في القسم الاخير مما لا يصغى اليه ، لانه في غاية الندرة كمالاتي .

ومنها : ما حكى عن المحقق القمى «قدس سره» من ان جريان الاستصحاب مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتياً ، وهو ممنوع ، بل

التحقيق انه بالوجوه والاعتبار.

و الظاهر ان مراده «قدس سره» بكون حسن الاشياء ذاتياً الذي جعله مبنى لصحة الاستصحاب ليس كونها علة تامة للحسن، والا لكان النسخ محالاً، ولم يقع مورداً للشك حتى يثبت عدمه بالاستصحاب، بل مراده «قدس سره»، كونها مقتضية، وحاصل مراده على هذا أن صحة استصحاب عدم النسخ مبنية على القول بان الفعل الذي كان حسناً في السابق كان من جهة اقتضائه لذلك، حتى يرجع الشك في نسخه الى الشك في وجود المانع، وأما ان قلنا بالوجوه والاعتبار فلا يجرى الاستصحاب، لاحتمال ان يكون للزمان دخل في حسن ذلك الفعل، فقتضى بقاء الحسن غير محرز، هذا غاية توجيه كلامه «قدس سره».

و فيه اولاً: انه على هذا المبنى لا يصح استصحاب عدم نسخ حكم الشريعة اللاحقة ايضاً لو شك في ارتفاعه، لعين ما ذكر.

و ثانياً: انا قلنا فيما مضى انه لا فرق على القول باخذ الاستصحاب من الاخباريين ان يكون الشك في المانع او في المقتضى، فراجع.

و اما الثاني: اعنى صورة كون الشك في بقاء الاحكام السابقة من جهة الشك في نسخ اصل الشرع، فنقول: انه لو فرض بقاء هذا الشك بعد التفحص الذي هو شرط للعمل بالاستصحاب فجواز التمسك به لهذا الشاك يبتنى على احد أمرين: إما ان يعلم ان هذا الحكم الاستصحابي حكم في كل من الشريعتين، واما ان يعلم بان هذا الحكم ثابت في الشريعة اللاحقة، لانه على الاول يعلم ان هذا الحكم غير منسوخ، وعلى الثاني يعلم بان المجعول في حقه مثلاً البقاء على الحكم السابق، إما لكونه حكماً واقعياً له، وإما لكونه حكماً ظاهرياً.

فائدة

حكى عن بعض السادة أنه ابتلى بمخاصمة وقعت بينه وبين بعض علماء،

اليهود، فتمسك العالم اليهودي لاثبات دينه باستصحاب نبوة موسى على نبينا وآله وعليه السلام، لاعتراف المسلمين على اصل ثبوتها وحقيتها، قال: فعلى المسلمين اقامة الدليل على ارتفاعها وانقطاعها، وهذه الشبهة قد اشار اليها الجائليق لاثبات نبوة عيسى على نبينا وآله وعليه السلام في مجلس المأمون، فاجابه الرضا عليه السلام بانى مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته وما اقرت به الحواريون، وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وكتابه ولم يبشر به امته^(١)، فاجابه الفاضل المذكور على حسب ذلك باننا نقول بنبوة موسى الذي اقر بنبوة محمد صلى الله عليه وآله، ولا نقول بنبوة كل موسى لم يقر بنبوة محمد صلى الله عليه وآله، فاعترض عليه اليهودي بان موسى بن عمران حاله معهود وشخصه معروف، قد ادعى النبوة وجاء بدين وشريعة، وانتم تعرفون صحتها ولا يتفاوت ثبوت ذلك بين ان يقول بنبوة محمد صلى الله عليه وآله اولا يقول بها، فنحن نقول بنبوة ذاك الشخص المعهود وبقائها بحكم الاستصحاب، فعليكم بابطاله «انتهى حكاية المحاصمة بين اليهودى وبعض السادة».

وقد اجابوا عن اشكال اليهودى باجوبة لا يهمننا ذكرها.

والحق في الجواب: ان اليهودى المذكور تارة يريد ان يتمسك بالاستصحاب لتكليف نفسه فيما بينه وبين ربه، واخرى يريد الزام الخصم.

فان كان غرضه تكليف نفسه فنقول: بقاء نبوة موسى على نبينا وآله وعليه السلام الراجع الى بقاء احكامه في نفس الامر ملزوم لامرين: احدهما وجوب الاعتقاد والعلم بذلك الذي هو مقتضى الايمان، والثاني وجوب العمل بتلك الاحكام.

فان اراد اثبات اللازم الاول بالاستصحاب فهو غير معقول، لانه حكم

(١) توحيد الصدوق، باب ذكر مجلس الرضا، ص ٤٢٠ (طبعة الصدوق).

مجموعول للشاك بوصف انه شاك ، ولا يمكن الايجاب على الشاك في امر-مع
 رصف انه كذلك- تحصيل الاعتقاد والعلم بذلك الامر، نعم يمكن ان يجب
 على الشخص في حال الشك تحصيل العلم، كما انه يجب على العباد تحصيل
 العلم بالمبدأ والوسايط والمعاد، ولكن هذا التكليف راجع الى ايجاب ازالة تلك
 الحالة اعنى الشك ، لا انه تكليف متعلق بالموضوع الشاك ، والاول امر ممكن
 واقع، والثاني محال لرجوعه الى اجتماع النقيضين.

و ان اراد اثبات اللازم الثاني فهو ممكن، الا انه عرفت ان التمسك
 بالاستصحاب مشروط بالفحص، ولو تفحص اليهودي ورفع اليد عن العصبية
 وما اخذ من آبائه تقليداً لظهر له حقيقة مذهب الاسلام، لوضوح الادلة
 والبراهين القائمة على صدقه، بحيث لم يبق له حيرة ولا شك، حتى يحتاج الى
 التمسك بالاستصحاب، وهذا امر مقطوع لا ريب فيه اصلاً، نعم لو فرض محالاً
 بقاء الشك له بعد الفحص فالتمسك بالاستصحاب لعمل نفسه بالاحكام
 السابقة، ان كان الحكم الاستصحابي مجعولاً في الشريعتين، او الجرى على
 التكاليف الثابتة في شريعة موسى، من جهة انه اما تكليف واقعي له او
 ظاهري، مما لا مانع له، ولا يضر ذلك اجداً، ولا ربط له في ابطال مذهب
 الخصم وحقية مذهبه، كما هو ظاهر، هذا اذا كان غرضه اثبات تكليف نفسه.
 و اما ان كان غرضه الزام الخصم، كما هو ظاهر قوله: فعليكم اقامة الدليل
 «الخ» فنقول: من الامور المعتبرة في الاستصحاب المجعول في حقنا اليقين بامر
 في الزمن السابق، والشك في ذلك الامر في الزمن اللاحق، ونحن لو قطعنا
 النظر عن اخبار نبينا وكتابه الذي اخبر بنبوة موسى لا نعلم بوجود موسى فضلاً
 عن نبوته، ومع ملاحظة نبوة محمد صلى الله عليه وآله وكتابه واخباره بنبوة
 موسى على نبينا وآله وعليه السلام نعلم بنبوته ونعلم بنسخه ايضاً، فكيف تلزم
 ايها اليهودي بالاستصحاب جماعة ليس لهم علم بالامر السابق على تقدير،
 وليس لهم شك في انقطاع ذلك الامر على تقدير آخر.

[في الاصل المثبت]

الامر السابع: نقض اليقين بالشك ليس امراً اختيارياً للمكلف حتى يقع مورداً للتكليف، فالقضية بعد القطع بعدم كون ظاهرها مراداً محمولةً بحكم العرف على النهي عن النقض عملاً، فحصل المعنى حرمة نقض اليقين ووجوب الابقاء في حال الشك من حيث العمل، فيختص مورد التكليف بما اذا كان لليقين السابق على فرض بقاءه عمل يصح للشارع ان يجعله مورداً للتكليف، وحيث ان هذه القضية وردت لرفع تحير المكلف من جهة تكليفه الواقعي لزم ان يكون لليقين السابق على تقدير بقاءه عمل متعلق للتكليف الشرعي، وان لم يكن في السابق كذلك، فخرج اليقين الذي لم يكن له على تقدير بقاءه عمل اصلاً، وكذا ما لم يكن له عمل متعلق للتكليف الشرعي.

اذا عرفت هذا فنقول: ان كان المتيقن في السابق حكماً من الاحكام الشرعية متعلقاً بموضوع من الموضوعات او موضوعاً خارجياً تعلق به الحكم الشرعي من دون واسطة فدخوله في مورد الاخبار بما لا اشكال فيه، لان اليقين بالحكم له عمل، وهو الاتيان بموضوع متعلق للحكم الشرعي، وكذا اليقين بموضوع مورد للتكليف بلا واسطة، مثلاً لو تيقن بكون مايع خمرأً فعمل هذا اليقين من حيث الطريقتية ترك شرب ذلك المايع، وابقاء عمل اليقين في الحالة الثانية ترك شربه ايضاً، فيرجع قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» فيما لو كان المتيقن وجوب الصلاة، مثلاً الى ايجاب الصلاة، وفيما لو كان كون المايع خمرأً فشك الى حرمة شربه، لان ترك الصلاة في الاول نقض لليقين بالوجوب عملاً، وكذا شرب ذلك المايع في الثاني.

ومن هنا عرفت معنى ما هو المعروف: من ان الاستصحاب في الاحكام الشرعية عبارة عن جعل الحكم المماثل للمتيقن، وفي الموضوعات عبارة عن جعل آثارها، مع وحدة الدليل الدال على ذلك، فاضبط.

ثم ان ما قلنا من انه لا بد ان يكون لليقين عمل ليس المراد كون ذلك العمل متعلقاً للتكليف الشرعي مستقلاً، بل المراد اعم منه ومن ان يكون له دخل وربط بالموضوع المتعلق للحكم بنحو من انحاء الربط، كالقيود والشرط، فالميزان ان يكون لليقين عمل بواسطة الشرع سواء كان من جهة كون شيء موضوعاً للتكليف مستقلاً، او من جهة دخله في الموضوع بنحو من الانحاء، ضرورة ان تقييد مورد الادلة بالصورة الاولى مما لا وجه له اصلاً، لان مقتضى العموم عدم جواز نقض كل يقين له عمل يصح للشارع ان يحكم به.

و اما ان لم يكن المتيقن في السابق حكماً من الاحكام الشرعية ولا موضوعاً رتب عليه الحكم شرعاً بلا واسطة فهو على انحاء: احدها ما لا ينتهي الى اثر شرعي اصلاً، والثاني ما ينتهي اليه بنحو من الانحاء، لا اشكال في خروج الاول من الادلة، واما الثاني فهو على اقسام، وكلها يسمى بالاصول المثبتة.

لكن يختلف بعضها مع بعض في الخروج عن مورد الادلة وضوحاً وخفاءً: احدهما ما ينتهي بواسطة اللوازم العادية او العقلية الى اثر شرعي.

و الثاني ما ينتهي بواسطة الملازمة بينه وبين شيء آخر؛ إما عقلاً، وإما عادة، واما اتفاقاً الى اثر شرعي.

و الثالث ما يكون ملزومه اثراً شرعياً او موضوعاً لا اثر شرعي.

و الرابع ان يكون لازمه اثراً شرعياً، ولكن لم يكن ترتبه على ذلك الموضوع بشرعي، كما لو احرز مقتضى الوجوب وشك في المانع، فاصالة عدم المانع وان كان يترتب عليها الوجوب وهو حكم شرعي، لكن ترتب هذا الحكم على وجود المقتضى وعدم المانع ترتب عقلي، كما لا يخفى.

و الخامس ان يكون المستصحب او اثره من الامور الانتزاعية التي منشأ انتزاعها بيد الشرع، كاستصحاب الشرطية او عدمها، او المانعية، او عدمها، بناء على عدم كونها من الامور المجعولة في حد ذاتها، كما هو التحقيق.

اما خروج الثاني والثالث عن مورد الادلة فظاهر، فان الابقاء العمل

للشيء ليس اخذاً بملازمه، او اثر ملازمه في الوجود، او ملزومه.

و اما الرابع فقد يتوهم شمول دليل الاستصحاب له، من جهة ان الحكم الشرعي وان كان ترتبه بحسب الواقع عقلياً، الا انه يمكن ان يرزبه الشارع عند الشك، فان العقل غير حاكم بترتب الاثر عند الشك في المانع، فالحكم به في حال الشك ليس خارجاً عن وظيفة الشارع.

و فيه أن عنوان عدم المانع ووجوده كالمقتضى بعنوانه وكذا العلة ليس له اثر حتى عقلاً، فان مثل تلك العناوين انما ينتزع من تأثير شيء بعنوانه الخاص في شيء، لا ان الآثار تتحقق بها، وهذا واضح جداً.

و اما الخامس فلا يبعد دخوله في الادلة، حيث ان الحكم ببقاء ما هو من قبيله يجعل منشأ انتزاعه، فهو مما تناله يد التصرف، وليس خارجاً عن وظيفة الشارع ودعوى انصراف الاخبار عن مثله ليس لها وجه، والمسألة محل تأمل (١).

و اما القسم الاول فالتحقيق فيه عدم دخوله في الاخبار وعدم شمولها له، لان الابقاء العملي للشيء ينصرف الى اتيان ما يقتضيه ذلك الشيء بلا واسطة.

فان قلت: لو تيقن بشيء ليس له اثر الا بواسطة الوسائط فمقتضى اصالة الاطلاق في لفظ اليقين الحكم بدخول هذا المتيقن ايضاً، فيحكم بوجود ترتيب الآثار مع الوساطة، لانحصار الاثر فيها بالفرض، واذا صح في ذلك يتم في غيره لعدم القول بالفصل.

(١) ولا يتوهم انه بناء على مامر- من تفسير عدم نقض اليقين بمعاملة الشاك عمل المتيقن- لا يصح اجراء الاستصحاب في الشك في الجزئية واخواتها، اذ لا عمل لليقين بهذه الامور، لاستناد العمل الى اليقين بالتكليف الذي هو منشأ انتزاعها. فانه يجاب بان مقامنا ليس باسوأ حالاً من الاستصحاب الجاري في الموضوع مع ان العمل مستند الى اليقين بالحكم المرتب على ذلك الموضوع، فكما يصح اسناد العمل الى اليقين بالموضوع مسامحة كذلك يجري نظير هذه المسامحة في مقامنا ايضاً. (م.ع. متظله).

قلت: قد قلنا بان المراد من نقض اليقين في القضية هو النقض العملي، فكما تصرف بحكم دلالة الاقتضاء الى ذلك تصرف بحكم الانصراف الى ما يكون نقضاً عملياً لنفس المتيقن ابتداء، لا بواسطة الوسائط، فاليقين بامر ليس له أثر شرعاً بل ينتهي بالوسائط الى اثر شرعى ليس له نقض عملي، على نحو ما ينصرف اليه القضية، فلا تشمله.

ومن هنا يظهر انه لا يتفاوت الامر بين ان يكون هناك لفظ يدل على عموم افراد اليقين وضعاً او لا يكون الا اطلاق لفظ اليقين، اذ الدعوى المذكورة تتعلق بانصراف المادة، فلو كانت مدخولة للفظ الكل ايضاً لما دل الا على احاطة افراد ما دلت عليه المادة.

فان قلت: فعلى ما ذكرت لا يمكن اثبات اللوازم الشرعية الثابتة مع الوساطة في صورة قيام الامارة او الطريق على شيء، فان معنى قول الشارع «صدق العادل» او «اعمل بالبينه» ليس الا جعل المؤدى بمنزلة الواقع فيما يترتب عليه، واذا لم يكن لما اخبر به العادل اثر شرعاً بل ينتهى بتوسط اللوازم العادية او العقلية الى اثر شرعى فقتضى ما ذكرت في دليل الاستصحاب ان لا يشمله دليل الحجية هنا ايضاً، لان العمل بالاثـر الشرعى المفروض ليس أخذاً بمفاد خبر العادل ابتداء.

قلت: الوجه في ذلك ان الطرق و الامارات انما اعتبرت من جهة كشفها عن الواقع وافادتها الظن النوعى به، ولا اشكال في ان ما يكشف عن الملزوم يكشف عن اللازم بعد العلم بالملازمة، فالظن النوعى المتعلق باللازم ظن حاصل من تلك الامارة، ودليل حجيتها دل على اعتبار الظن النوعى الحاصل منها، فهنا فردان من الكشف الحاصل منها، فان كان كل منها قابلاً للاعتبار يشملها دليل الحجية، وان كان احدهما دون الآخر يدخل هو تحت دليل الحجية دونه.

و بهذا يظهر انه لو كان مفاد الامارة ابتداء امرأ لم يكن شرعياً ولا موضوعاً

للاثر الشرعي ولكن ينتهي الى أثر شرعي بالف واسطة يثبت ذلك الاثر الشرعي، لان الامارة تكشف عن وجود ذلك الاثر ويصير مظنوناً بالظن النوعي الحاصل من تلك، ولا يتوقف اثبات هذا الاثر الشرعي على اعتبار الامارة في الوسائط حتى يستشكل بانها ليست قابلة لان يعتبر فيها الامارة، بل دليل الحجية يشمل الكشف الحاصل من تلك الامارة عن الاثر الشرعي ابتداء.

ومن هنا يظهر الجواب عن شبهة ربما يتوهم ورودها على الحكم بنفي الثالث بالخبرين اللذين تعارض مدلولهما، وحاصل الشبهة ان دلالة كل منهما على نفي الثالث دلالة التزامية وبعد سقوطهما في المدلول المطابق وعدم حجيتها فعلاً فيه كيف يؤخذ بمدلولهما الالتزامي الذي تبع لمدلولهما المطابق، وحاصل الجواب على ما عرفت هنا ان كشف كل منهما عن المعنى الالتزامي وان كان تبعاً للكشف عن المطابق في الوجود ولكن ليس تبعاً له في الاعتبار والحجية، لان كلا منهما كشف حاصل من الخبر، فسقوط الكشف الاول عن الحجية بواسطة المعارض لا يلزم سقوط الثاني.

ومن هنا يعلم وجه اخذ ما يلزم مفاد الامارة في الوجود سواء كانت الملازمة عادية او عقلية او اتفاقية.

ومن هنا يعلم انه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن لم يكن مناص من القول بالاصل المثبت، لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم والظن باحد المتلازمين عن الظن بالآخر، اللوم الا ان يقال بان بناء العقلاء على اعتبار الظن بالبقاء الحاصل من الكون السابق، لا الظن بحدوث امر يلزم بقاء ذلك الشيء، وعلى هذا يحمل عدم ذهابهم الى حجية الاصل المثبت مع ان بناء المعظم على حجيته من باب الظن.

و كيف كان بناء على التحقيق من اخذ الاستصحاب من الاخبار يجب ان يقتصر في مورده على ما اذا كان المستصحب حكماً شرعياً او موضوعاً لحكم

شرعى من دون واسطة امر عادى او عقلي.

نعم يستثنى من ذلك ما اذا كانت الواسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي من الوسائط الخفية، والسرفي ذلك ان العرف لا يرى ترتب الحكم الشرعي على تلك الواسطة بل يراه مرتباً على نفس المستصحب، وخطاب لا تنقض اليقين بالشك كساير الخطابات تعلق بالعنوان باعتبار مصاديقه العرفية، لا الواقعية العقلية، ولذا لا يحكم بواسطة دليل نجاسة الدم بنجاسة اللون الباقي منه بعد زوال العين، مع انه من افراد الدم بنظر العقل والدقة بواسطة استحالة انتقال العرض، فما يتوهم من ان المسامحة العرفية بعد العلم بخطائهم لا يجوز الاعتماد عليها وان المقام من هذا القبيل ناش عن عدم التامل^(١)، فان المدعى ان مورد الحكم بحسب الدقة هو المصاديق العرفية، نعم لو ترتب حكم على عنوان باعتبار ماهو مصداقه بحسب الواقع لا يجوز الاعتماد على ما يراه العرف مصداقاً من باب المسامحة، وهذا واضح جداً.

و استثنى شيخنا الاستاذ «دام بقاءه» ايضاً ما اذا كانت الملازمة بين الشئين جلية بحيث يستلزم التنزيل في احدهما التنزيل في الآخر، كالابوة

(١) هذا بناء على ما هو الخلق من عدم اختصاص المرجعية للعرف في تعيين مفاهيم الخطاب، بل يعم ذلك وتعيين المصاديق بعد تبيين المفاهيم، لا بمعنى تقييد الخطاب بهذا القيد حتى يكون مستهجنا، بل بمعنى ان المتكلم مع العرف يجعل نفسه كواحد منهم فما يراه العرف مصداقاً يكون موضوع حكمه بحسب الدقة حتى عند من يعلم بخطأ نظر العرف، واما بناء على الاختصاص ولزوم تشخيص المصداق بنظر العقل - نعم من ينكشف عنده خطأ العرف فهو معذور مادام جاهلاً - فيشكل الحال في مثل مقامنا مما يتمحض الاختلاف في تشخيص المصداق، لوضوح عدم الاختلاف بين العرف والعقل، لا في الفاظ اليقين والشك والتقص، ولا في هيئة تركيبها، فكيف يصح اجراء الاستصحاب في مورد علم بخطأ نظر العرف في الحكم بمصداقيته، كما في مورد خفاء الواسطة، وكما في تبدل الاوصاف العرضية للموضوع، فيما ياتي من مسألة اعتبار بقاء الموضوع بنظر العرف. (م.ع. مدظله).

والبنوة، وهو كلام في غاية المتانة، ولا يجب ان يكون لكل منهما اثر حتى يصح بلحاظه التنزيل، بل وضوح الملازمة بينهما صار بحيث يعد اثر كل واحد منهما اثراً للآخر كما لا يخفى.

ثم انه لا باس بالاشارة الى بغض الموارد التي توهم كونه من الاصول المثبتة، وقد ذكره شيخنا الاستاذ دام بقاءه واجاب عنها:

منها: لو نذر التصديق بدرهم مادام ولده حياً، حيث توهم ان استصحاب حياته في يوم شك فيها لا ثبات وجوب التصديق بدرهم مثبت، لعدم ترتب الاثر الشرعي على حياة الولد في دليل من الادلة، بل موضوع الوجوب هو الوفاء بالنذر، وحياة الولد توجب ان يكون الدرهم المتصدق به وفاء للنذر، ومثل هذا الاشكال جار في استصحاب حياة زيد لا ثبات وجوب الانفاق من ماله على زوجته، لان حياة زيد ليست موضوعة في الدليل، بل الحكم مرتب على الزوج، وزيد على تقدير حياته يوجب تحقق عنوان الزوجية، وهو موضوع لوجوب الانفاق، وامثال ذلك مما لا يسع لذكره المجال كثيرة.

وقد اجاب عنه «دام بقاءه» بقوله: والتحقيق في دفع هذه الغائلة ان يقال: ان مثل الولد في المثال وان لم يترتب على حياته اثر شرعي في خصوص خطاب، الا ان وجوب التصديق قد رتب عليه لعموم الخطاب الدال على وجوب الوفاء بالنذر، فانه يدل على وجوب ما التزم به الناذر بعنوانه الخاص على ما التزم به من قيوده وخصوصياته، فانه لا يكون وفاء لنذره الا ذلك، وبالجملة انما يجب بهذا الخطاب ما يصدق عليه الوفاء بالحمل الشايع، وما يصدق عليه الوفاء بهذا الحمل ليس الا ما التزم به بعنوانه بخصوصياته، فيكون وجوب التصديق بالدرهم مادام الولد حياً في المثال مدلولاً عليه بالخطاب، لاجل كون التصديق به كذلك وفاء لنذره، فاستصحاب حياة الولد لا ثبات وجوب التصديق غير مثبت، ووجه ذلك اى سريان الحكم من عنوان الوفاء بالوعد او العقد او النذر وشبهه من الحلف والعهد الى تلك العناوين الخاصة المتعلقة بها احد هذه الامور

حقيقة هو ان الوفاء ليس الا امرأ منتزعاً عنها، وتحققه يكون بتحققها، وانما اخذ في موضوع الخطاب ذلك دونها، لانه جامع لها مع شتاتها وعدم انضباطها بحيث لا يكاد ان تدرج تحت ميزان او يحكى عنها بعنوان غيره كان جامعاً واماناً كما لا يخفى، وهذا حال كل عنوان منتزع عن العناوين المختلفة المتفقة في الملاك للحكم عليها المصحح لانتزاعه عنها، كالمقدمة والضدية ونحوهما، ولاجل ذلك يكون النهى المتعلق بالضد بناء على اقتضاء الامر بالشيء له من باب النهى في المعاملة او العبادة لا من باب اجتماع الامر والنهى.

لا يقال: ان الغضب مثلاً له عنوان منتزع، فكيف اذا اجتمع مع الصلاة يكون من باب اجتماع الامر والنهى لا النهى في العبادات والمعاملات. لانا نقول: ان الغضب وان كان منتزعاً الا انه ليس بمنتزع عن الافعال بماهي صلاة بل بماهي حركات وسكنات، كما ينتزع عنها عنوان الصلاة ايضاً، وهذا بخلاف عنوان الضد، فانه منتزع عن الصلاة بماهي صلاة فيما اذا زاحت هي كذلك واجباً مضيئاً، فاذا اقتضى الامر به النهى عن ضده يكون النهى متعلقاً بالصلاة، فاحفظ ذلك فانه ينفعك «انتهى ما افاده دام بقاءه بالفاظه» (١).

اقول: ان اراد ان عنوان الوفاء بالنذر ليس له دخل في المطلوبة بل المطلوب في نفس الامر هو العناوين الخاصة بخصوصياتها، وانما جرى بهذا العنوان مجرد الاحتواء على المطلوبات الخاصة بنظر هؤلاء في قولك: «اكرم هؤلاء» كما هو ظاهر كلامه، ففيه انه من المعلوم ان اعطاء الدرهم على تقدير حياة الولد انما وجب لكونه مصداقاً للوفاء بالنذر لا لخصوصية فيه مع قطع النظر عن هذا العنوان، وان اراد ان الحكم المتعلق بهذا العنوان يسرى الى مصاديقه التي منها اعطاء الدرهم على تقدير حياة الولد، فهو حق لا ريب فيه، الا انه لا

اختصاص لهذا الكلام بالعناوين المذكورة في كلامه من الوفاء بالنذر والعهد وامثال ذلك، بل الاحكام المتعلقة بكل عنوان تسرى الى مصاديقه وان كان من العناوين التي يضاف الوجود اليها في الخارج كالانسان مثلاً.

و الاولى في الجواب ان يقال: ان الوفاء بالنذر كساير العناوين اذا تعلق به الحكم يسرى الى مصاديقه في الخارج، ومن مصاديقه اعطاء الدرهم على تقدير حياة الولد بعد الالتزام بذلك، فاعطاء الفقير الدرهم على تقدير حياة الولد متعلق للتكليف الشرعي من حيث كونه مصداقاً للنذر، فاذا شك في حياة الولد تستصحب ويترتب عليها الحكم من دون التوسط.

ومنها: استصحاب وجود شرط شيء او عدم مانعه او بالعكس، اذ يتخيل انه لا اثر شرعاً يترتب على وجود احدهما، او عدمه والشرطية والممانعية من الاحكام الوضعية، وهي على التحقيق غير مجعولة، وجواز الدخول في المشروط والممنوع وعدم جوازه ليسا بشريين، بل عقليان لاستقلال العقل بهما^(١).

و الجواب انه ان اراد استصحاب مصداق الشرط و المانع، اعنى ما جعله الشارع شرطاً او سائناً، سواء اعتبر في المكلف به مثل الطهارة والحدث ام في التكليف كالزوال ومثله، فلا اشكال في صحة الاستصحاب، بل مورد بعض اخبار الباب هو استصحاب الطهارة، اذ كما ان تقييد موضوع الحكم بالطهارة وظيفة للشارع كذلك الاكتفاء بالطهارة المشكوكه او عدم الاكتفاء بها. وكذلك جعل الحكم المشروط بشرط لم يعلم تحققه عند اقتضاء الاستصحاب تحققه، او عدم جعله، عند اقتضاء الاستصحاب عدم تحققه، والحاصل انه كما ان ايجاب الصلاة المقيدة بالطهارة وظيفه للشارع كذلك الاكتفاء بالصلاة مع الطهارة المشكوكه التي علم بتحققها سابقاً ايضاً وظيفة له، وكما ان ايجاب اكرام العالم بشرط العدالة وظيفه للشارع كذلك ايجاب اكرام العالم المشكوك

(١) تعليقه المحقق الخراساني على الفرائد، التنبيه السادس من تنبيهات الاستصحاب، ص ٦-٢٠٥

عدالته بعد ما علم سابقاً بها ايضاً وظيفه له، ولا اشكال في شيء من ذلك . وان اراد استصحاب عنوان الشرطية والممانعية او عدمهما فله وجه من حيث ان هذه العناوين ليست بمجمولة في حد انفسها، ولا تكون موضوعة لاثري شرعي، مع امكان ان يقال بصحة الاستصحاب فيما ذكر ايضاً، لانه وان كان غير مجعول ولا موضوع لاثري شرعي، الا انه يكفي في شمول ادلة الاستصحاب لشيء كونه بحيث تناله يد التصرف من قبل الشرع، ولو بان يجعل ما هو منشأ لانتزاعه، وعلى هذا ايضاً لا فرق في صحة الاستصحاب بين ان لوحظت هذه العناوين في المكلف به اوفى التكليف.

و عبارة شيخنا الاستاذ دام بقاءه في المقام لا تخلو من اضطراب فراجع (١). ومنها: الاستصحاب في الموضوعات الخارجية بتوهم انه لا اثر لها شرعاً الا بواسطة انطباق العناوين الكلية عليها، ضرورة ان الاحكام الشرعية لها لا للموضوعات الخارجية الشخصية، فيكون اثباتها بملاحظة تلك الاحكام مثبتاً، وهذا الايراد نقله شيخنا الاستاذ في تعليقه عن بعض الاعاظم من معاصريه (٢).

اقول: يحتمل ان يكون مراده ان الجزئي الخارجي لم يترتب عليه حكم في الشرع بل انما يسرى الحكم اليه عقلاً للانطباق، فترتب الحكم على الجزئي الخارجي عقلي لا شرعي، ويحتمل ان يكون مراده ان الاعيان الخارجية كالخمر ونحوها ليست بنفسها موضوعة للحكم التكليفي، ضرورة ان موضوع التكليف انما هو فعل المكلف، فالحرام شرب الخمر مثلاً لا نفسها، فكون المايح المخصوص خمرأ لا يترتب عليه شيء الا كون شربه شرب الخمر، وهو موضوع للحرمه، فاستصحاب خمريه شيء لا ثبات ان شربه شرب الخمر من الاصول المثبتة. والجواب ان كون المايح الخارجي خمرأ موجب لصيرورته حراماً بنفس الحرمة المجعولة المتعلقة بشرب الخمر، لان الحكم المتعلق بالعناوين الكلية عين الحكم

المتعلق بجزئياتها، فالمايع الخارجي على تقدير كونه خمرًا يكون شره حراماً، لاتحاد شره مع شرب الخمر وهو واضح. هذا تمام الكلام في المقام.

[في أصالة تأخر الحادث]

الامر الثامن: لا فرق في المستصحب بين ان يكون مشكوك الارتفاع في الزمان اللاحق رأساً وبين ان يكون مشكوك الارتفاع في جزء من الزمان اللاحق مع القطع بارتفاعه بعد ذلك الجزء، وهو الذي يعبر عنه بأصالة تاخر الحادث، والمقصود ان الحادث الذي نقطع بوجوده في زمان ونشك في مبدئه وجوده فقتضى الاستصحاب عدم تحققه في الازمنة التي يشك فيها، فيرتب عليه آثار عدمه في تلك الازمنة وان لم يترتب عليه آثار حدوثه فيما بعد تلك الازمنة، لأن حدوثه فيه لازم عقلي للعدم في تلك الازمنة، ومطلق وجوده المعلوم بالفرض، الا ان يقال: ان الحدوث في زمان خاص ليس عنواناً بسيطاً متحققاً من اصل وجوده فيه وعدمه فيما قبل، بل هو عبارة -ولو عند العرف- من الوجود في ذلك الزمان مقيداً بعدمه في الازمنة السابقة، فيصير كساير الموضوعات المقيدة التي يمكن احراز قيدها بواسطة الاصل. وكيف كان فلا اشكال في اثبات الآثار الشرعية المترتبة على عدم الحادث المفروض في الازمنة المشكوك فيها ان كان لعدم ذلك اثر شرعي.

هذا حال الحادث المعلوم وجوده في زمن وشك في مبدئه وجوده بالنسبة الى نفسه.

و اما حاله بالنسبة الى حادث آخر كما اذا علم بحدوث حادثين وشك في تقدم اجدهما على الآخر؛ فاما ان يجهل تاريخهما، او يعلم تاريخ احدهما، واما لو علم تاريخ حدوث كل منهما فلا يبقى للشك مجال، فهو خارج عن محل الكلام. اما في صورة الجهل بتاريخ كليهما فاصالة عدم كل منهما في الازمنة المشكوكه التي منها زمان حدوث الآخر وان كانت جارية في حد ذاتها، الا انها معارضة

بالمثل ان كان لعدم كل منهما في زمن حدوث الآخر اثر شرعي، وان كان الاثر لعدم احدهما بالخصوص فتجرى فيه بلا معارض.

و اما اذا كان تاريخ احدهما معلوماً والآخر مشكوكاً فيجرى الاصل في مجهول التاريخ ويحكم بعدمه في الازمنة المشكوكة التي منها زمن وجود معلوم التاريخ ان كان لذلك العدم في زمنه اثر شرعي، ولا يجرى الاصل في طرف معلوم التاريخ، للعلم بعدمه قبل ذلك الزمان المعين الذي قطع بوجوده، والعلم بانقطاع ذلك العدم في ذلك الزمان فليس له زمان شك في بقاء عدمه، نعم وجوده الخاص اعنى وجوده المقارن لوجود ذلك مشكوك فيه فيمكن استصحاب عدمه بنحو ليس التامة، لانه مسبوق بالعدم الازلى فيترتب عليه الاثر ان كان له اثر بهذا النحو من الوجود، واما ان كان الاثر لعدمه في مورد الوجود المفروض للآخر بنحو ليس الناقصة فليس له حالة سابقة، لان اصل وجوده معلوم في زمان معلوم، واما كون هذا الوجود في زمان وجود الآخر فلا يعلم نفيًا واثباتًا، مثاله لو علم بحدوث ملاقة النجس الماء المعين في يوم الخميس وعلم بصيرورته كراً لكن لا يعلم تاريخ كربيته فيحتمل كونه كراً في يوم الخميس ويحتمل صيرورته كراً في يوم الجمعة، فاستصحاب عدم الكرية في زمن الشك اعنى يوم الخميس الذي هو زمان حدوث الملاقة لا اشكال فيه، فيكون في يوم الخميس ملاقة النجاسة للماء الذي لم يكن كراً محرزة، اما ملاقاته فبالوجدان واما عدم كربيته في زمن الملاقة اعنى يوم الخميس فبالاصل، فيعامل مع هذا الماء معاملة الماء الذي لا قي نجسا ولم يكن كراً في زمن الملاقة.

و اما استصحاب عدم الملاقة فان اريد استصحابه من دون اضافة الى الآخر فهو باطل قطعاً، اذ ليس لها زمان شك في وجودها وعدمها، لان المفروض ان مبدء وجودها وانقطاع عدمها معلوم، وان اريد استصحابه مع الاضافة الى الآخر بان يلاحظ الملاقة المتحققة في زمن الكرية ويستصحب عدمها - لان الوجود الخاص غير معلوم وان كان مطلق الوجود معلوماً - فهو مبنى

على كون الاثر مرتباً على الوجود الخاص على نحو كان التامة، واما اذا كان الاثر مرتباً عليه على نحو الوجود الربطى بمعنى ان الملاقاة لها اثر شرعى اذا وقعت في زمن وقوع الكرية المفروض وجودها وكذا عدم الملاقاة فليس للملاقاة على هذا النحو ولا لعدمها حالة سابقة لعدم العلم بانه في زمن الكرية وقع الملاقاة او لم تقع، بخلاف مجهول التاريخ، مثل الكرية في المثال، فانه يمكن اثبات عدمها وان كان الاثر مرتباً على عدم المرتبط بالوجود الآخر على نحو ليس الناقصة، لان الكرية بهذا النحو وان لم تكن مسبقة بعدم بحيث يمكن ان يكون المستصحب هو عدم الكرية بهذا النحو، الا ان استصحاب عدم الكرية مع قطع النظر عن اضافتها الى الملاقاة يكفي في اثبات عدمها الربطى، لان مقتضاه عدمها في يوم الخميس الذي هو احد الازمنة المشكوكه، وهو ايضاً زمن الملاقاة بالمفروض فيصح ان يقال: انه في يوم الخميس وقع الملاقاة وهو غير كره وهذا واضح لاسترة عليه.

ولشيخنا الاستاذ دام بقاءه في المقام رداً على شيخنا المرتضى «قدس سره» كلام لا بأس بذكره والنظر فيه، قال «دام بقاءه» عند قول شيخنا المرتضى «قدس سره» في مجهول التاريخ: «ان اصالة عدم احدهما في زمان حدوث الآخر معارضة بالمثل» ما هذا لفظه: لا يخفى انه لا مجال لاصالة عدم احدهما في زمان حدوث الآخر في نفسها مع قطع النظر عن المعارضة بها في الآخر، للقطع بوجود كل منهما في زمان واما انه كان في زمان الآخر وان كان مشكوكاً الا انه غير مسبوق بعدم، فانه حدث اما فيه او في غيره من زمان سبقه او لحقه، وبالجملة ما ذكره في دفع جريان الاصل في طرف المعلوم ومعارضته في طرف المجهول به من قوله «قدس سره»: ويندفع «الخ» جارهنها في الطرفين.

والتحقيق حسبما يساعد عليه التدقيق ان الغرض ان كان متعلقاً بمجرد عدم احدهما في زمان الآخر فالاصل في نفسه يجرى في الطرفين مطلقاً ولو كان احدهما معلوم التاريخ، ضرورة ان وجودهما الخاص وهو الوجود في زمان الآخر

مشكوك الحدوث لاحتمال ان لا يوجد به وان علم تحققهما بوجود ما فيكون مسبقاً بالعدم فيستصحب لمكان اركان الاستصحاب بلا ارتياب حتى فيما علم زمان حدوث احدهما، وكون وجود كل منهما معلوماً لا ينافي الشك في تحققه بوجود خاص وهو الوجود في زمان الآخر المسبوق بنقيضه وهو سلب هذا الوجود الخاص ونفيه في الازل، فليتعبد به باستصحابه ما لم يعلم بانقلابه وان علم بانقلاب عدمه في الجملة، الى ان قال: وان كان الغرض متعلقاً بانه لم يكن وجوده الثابت في زمان معلوم او مجهول في زمان الآخر او كان فلا مجال للاصل اصلاً، فان الوجود المحقق في كل واحد منها المشكوك كونه في زمان الآخر غير مسبق بعدم كونه فيه، بل اما حدث مسبقاً او ملحقاً او فيه، واما سبق وجود مجهول التاريخ في زمان معلومه بالعدم فهو ايضاً بالنسبة الى اصل تحققه لا بالنسبة الى وجوده المعلوم، فانه اما كان في زمان معلوم التاريخ او في زمان آخر فلم يكديكون مسبقاً بعدم كونه في زمانه ثم شك في انه على ما كان فيستصحب العدم وانما يصح استصحاب عدم وجوده الخاص وهو وجوده فيه كما مر، وبالجملة لاحالة سابقة في البين لوشك في انه متى كان وجود احد الحادثين اللذين كان كل منهما مجهول التاريخ او كان، احدهما وتعلق الغرض بتعيين ذلك وانه كان في زمان الآخر او في زمان آخر، فلا استصحاب، والحالة السابقة انما تكون لوشك في انه هل تحقق بوجود خاص وهو وجوده في زمان الآخر الذي هو مفاد كان التامة، من دون نظر الى وجوده المحقق وانه متى كان؟ الذي هو مفاد كان الناقصة، لما عرفت من احتمال عدم تحققه به وان تحقق بوجود آخر، فلا مانع من استصحابها في احدهما الا استصحابها في الآخر، فيجري لولا هذه المعارضة «انتهى ما اردنا من نقل كلامه دام بقاءه» (١).

اقول: المقصود في المقام كون الحادثين على نحو لو فرض عدم وجود كل منهما

في زمان الثبوت المفروض للآخر يترتب عليه اثر، وعلى هذا لو فرضنا كليهما مجهول التاريخ يتعارض الاصل في كل منهما، ولو فرض احدهما معلوم التاريخ دون الآخر يجرى الاصل في مجهول التاريخ اعني يستصحب عدمه الى زمن وجود هذا المعلوم، ففي كلا القسمين مجرى الاستصحاب محقق^(١)، من جهة تحقق اليقين في السابق والشك في اللاحق، الا انه في القسم الاول معارض بالمثل وفي الثاني لا معارضة.

اما بيان ان مجرى الاصل محقق في كلا القسمين. مع ان الاثر مرتب على عدم كل منهما في زمان الثبوت الخارجي المفروض للآخر، ولا حالة سابقة لعدم واحد منهما على هذا النحو، لان اصل الوجود للآخر معلوم، واما كونه مقارناً مع عدم الآخر او وجوده فليس مما له حالة سابقة. فبان المستصحب ليس العدم في زمان وجود الآخر بلحاظ هذا المجموع حتى يقال بعدم الحالة السابقة لهذه السالبة، بل المستصحب نفس عدم ذلك الحادث، فيحكم ببقائه الى زمان

(١) الحق عدم المجرى له في القسم الاول، لكونه شبهة مصداقية لنقض اليقين بالشك، بيانه انا لو فرضنا القطع بوجود كل من الملاقاة والكرية في اول النهار مثلاً، ولكن نشك انه هل هو زمان حدوث كل منهما او بقاءه او حدوث احدهما وبقاء الآخر فنحن اذا استصحبنا عدم كل منهما الى الزمان الواقعي لحدوث الآخر نحتمل ان يكون ذلك الزمان هو اول النهار الذي قطعنا بوجود كل منهما فيه فيكون نقض اليقين بالعدم حينئذ باليقين بالوجود لا بالشك، هذا كله في الحادثين الممكن اجتماعهما، واما في الحالتين المتضادتين فلتقريب عدم المجرى وجه آخر، وهو اننا لو فرضنا امتداد كل من الطهارة والحديث في ساعة واحدة مثلاً، لا ازيد ولا اقل، فاستصحب كل منهما الى الساعة الثانية لا يفيد الا تعيين تلك الساعة التي فرضناها ظرف امتداد الطهارة في الساعة الثانية وهذا اعني تعيين زمان الامتداد المتيقن للمستصحب وتطبيقه على زمان خارجي ليس من مفاد الاستصحاب، بل مفاده اضافة الامتداد المشكوك الى الامتداد المقطوع، وان شئت قلت ليس لنا زمان يشك فيه بين الارتفاع والبقاء، فان الساعة الثالثة اما زمان البقاء للطهارة مثلاً واما انه ارتفعت من اول الساعة الثانية. (م.ع. مدظله).

الثبوت الخارجي لحادث آخر، ففي زمان الثبوت الخارجي للآخر تحقق ماهو الموضوع للاثر الشرعي وهو وجود حادث في حال عدم الآخر، الاول منها وجداناً والآخر تعبداً، مثلاً لو فرضنا ترتب الاثر على ملاقاته النجس للماء في حال عدم كونه كراً فلوتيقن بتحقق الملاقاة وشك في الكرية مع العلم بعدمها في السابق فلا اشكال في اثبات عدم الكرية حال الملاقاة بالاصل وان لم يكن عدم الكرية بهذا العنوان اعنى حال الملاقاة له حالة سابقة، لان المستصحب نفس عدم الكرية المعلوم سابقاً فتم باستصحاب بقاء ذلك العدم الى زمان الملاقاة اجزاء الموضوع للحكم الشرعي، بعضها بالوجدان وبعضها بالتعبد، فظهر ان مجرى الاستصحاب محقق في كلا القسمين.

و اما التفصيل الذي قلنا بان الاصلين يتعارضان في مجهولي التاريخ بخلاف ما اذا كان احدهما معلوم التاريخ فيجربى الاصل في مجهوله فبيانه انه بعد فرض ان لكل من الحادثين اثرأ في حال عدم الآخر في مجهولي التاريخ يحتمل انتقاض عدم كل منها قبل الآخر وبعده، ففي حال وجود كل منها يحتمل بقاء عدم صاحبه وعدم انتقاضه بالوجود، فيتعارض الاصلان، واما لو كان احدهما معلوم التاريخ كما لو علم بحدوث الملاقاة في اول يوم الجمعة وشك في ان الكرية هل حدثت قبله او بعده مثلاً فاستصحاب عدم الكرية الى اول يوم الجمعة الذي هو زمان ثبوت الملاقاة الخارجي لا مانع منه، واما الاستصحاب في طرف الملاقاة المعلوم مبدء حدوثها فلا يمكن، لعدم زمان شك في بقاء عدمها، لانها قبل يوم الجمعة كانت معدومة قطعاً وفي اول يوم الجمعة انتقض عدمها بالوجود قطعاً، فلم يبق في البين زمان يشك بقاء عدم الملاقاة حتى يستصحب، نعم كون الملاقاة في زمن الكرية مشكوك، الا انها على هذا النحو ليس لها حالة سابقة ان اريد اثباتها او نفيها على نحو الربط، وان لم يرد على النحو الربطى فيمكن استصحاب عدم هذا الوجود الخاص اعنى الملاقاة في زمن الكرية، الا ان هذا الاستصحاب محكوم لان منشأ الشك في وجود هذا

الخاص هو ان اول يوم الجمعة الذي هو مبدء وجود الملاقاة هل كان كراً اولاً؟ فلو كان الاصل جارياً في الخصوصية يتعين حال هذه الملاقاة باحراز اصلها وجداناً وقيداً تعبداً.

و لعمرى ان ما قلنا واضح وان اشتبه على من لا يليق لمثله هذا الاشتباه، وكأنه «دام بقاء» توهم من عبارة الشيخ «قدس سره» في بيان تساقط الاصلين في مجهول التاريخ: «و اما اصالة عدم احدهما في زمان حدوث الآخر فهي معارضة بالمثل» ان المقصود اجراء الاصل في عدم احدهما في زمن الآخر، ملاحظاً كونه في زمن الآخر جزء للمستصحب، لكنه من الواضح ان مراده «قدس سره» ليس ذلك بل هو ما ذكرنا، فتأمل في المقام تجد صدق ما ادعيناه، هذا.

[الرجوع الى العام او استصحاب حكم المخصص]

الامر التاسع: ان الدليل الدال على الحكم لودل عليه في الزمان الثاني اثباتاً او نفيّاً فلا اشكال في عدم جريان الاستصحاب، لان مورده عدم وجود الدليل الاجتهادي، انما الكلام في انه لو كان لنا عام يدل على ثبوت الحكم لافراده ثم خرج منه فرد في زمان ففي ما بعد ذلك الزمان هل يرجع الى استصحاب حكم المخصص؟ او الى عموم العام؟ مثلاً، لو قال: اكرم العلماء، ثم علمنا بالاجماع عدم وجوب اكرام زيد في يوم، ففي ما بعد ذلك اليوم هل يرجع الى استصحاب عدم وجوب الاكرام؟ او الى عموم اكرام العلماء.

و ملخص الكلام في المقام انه ان لاحظ المتكلم بالقضية قطعات الازمنة افراداً كما لو قال: اكرم العلماء في كل زمان، فلا شبهة في انه اذا خرج فرد في زمان يحكم بدخوله في حكم العام فيما بعد ذلك الزمان، سواء جعل تلك القطعات بحسب اعتبار الدليل قيد للفعل المأمور به ام ظرفاً للنسبة الحكمية، فانه على الفرض الاول يصير الاكرام بالنسبة الى كل فرد من افراد العام متعدداً

بالنسبة الى الازمنة، فاكرام زيد في يوم الجمعة فرد من افراد العام، وفي يوم السبت فرد آخر، وهكذا، وعلى الثاني يصير نفس القضية متعددة بتعدد افراد الزمان، فكأن المتكلم في كل زمان تكلم بهذه القضية.

ولا شبهة في ان خروج زيد يوم الجمعة لا يوجب سقوط القضية عن الحجية فيما بعده على التقديرين، فانه على الاول: اكرام زيد في يوم الجمعة فرد من الاكرام، واکرامه في يوم السبت فرد آخر، خرج من العموم فرد، فيتمسك في الباقي بأصالة العموم. وعلى الثاني: القضية في حكم القضايا المتعددة، فكأنه صدرت من المتكلم قضية في يوم الجمعة، فخرج منها زيد، وايضاً صدرت منه تلك القضية في يوم السبت، ولم يعلم بخروجه من تلك القضية الثانية، والحاصل ان المقام مقام الاخذ بالعموم دون الاستصحاب.

بل قال شيخنا المرتضى «قدس سرّه» انه في هذا المورد لم يجز التمسك بالاستصحاب، وان لم يتمسك بعموم العام ايضاً (١).

لكن فيما افاده نظر: لان المانع من الاخذ بالاستصحاب مع قطع النظر عن العموم ليس الا عدم اتحاد الموضوع، والموضوع في الاستصحاب بعد عدم اخذه من العقل - كما سيجيء - إما مأخوذ من الدليل، وإما من العرف، فان اعتبرنا الاول فالمعيار هو الموضوع المأخوذ في دليل حكم المستصحب، وربما يكون الزمان قيماً بحسب الدليل الدال على العموم وظرفاً للحكم بحسب الدليل الدال على المخصّص، وان اعتبرنا الثاني فالامر اوضح فانه قد يكون الزمان بالنسبة الى دليل حكم المستصحب ايضاً قيماً، لكن العرف يراه ظرفاً للحكم، مع ما عرفت من عدم ملازمة ملاحظة الازمنة افراداً مع كونها قيماً للمأمور به، لما مضى من وجه آخر ايضاً.

هذا على تقدير ملاحظة الازمنة أفراداً.

و اما على تقدير عدم ملاحظة ذلك فالظاهر ان الحكم في القضية المفروضة يتعلق بكل فرد ويستمر ذلك دائماً، حيث انه لم يحدده بحد خاص ولم يقيد به بزمان خاص بالفرض، فاذا خرج الفرد من تحت العام في زمان لم يكن العام دليلاً على دخوله في الزمان الآتي، لان دلالة العام على استمرار الحكم المتعلق بالفرد فرع دلالته على نفس الفرد، فاذا خرج الفرد من تحته يوم الجمعة فأنى لنا بالعموم الذي يشمل ذلك الفرد يوم السبت، حتى يشمل الحكم ونحكم باستمرار ذلك الحكم ايضاً من اول يوم السبت.

و الحاصل انه على الفرض الاول كان الفرد الخارج يوم الجمعة فرداً، والفرد الذي يتمسك بالعموم له في السبت فرداً آخر، أو كان لنا في اليوم الجمعة قضية عامة خرج منها فرد، وفي يوم السبت ايضاً قضية عامة كذلك نشك في خروج الفرد منها، ولا اشكال في كلا الاعتبارين في التمسك بالعموم في المشكوك، لان الفرد المفروض على تقدير عدم دخوله تحت العام يستلزم تخصيصاً آخر زائداً على التخصيص المعلوم، وهذا واضح، بخلاف الفرض الثاني، فان الفرد المفروض خروجه يوم الجمعة لو كان خارجاً دائماً لم يستلزم الا مخالفة ظاهر واحد، وهو ظهور وجوب اكرامه دائماً.

فان قلت: كيف يتمسك بالاطلاقات بعد العلم بالقييد، ويقتصر في عدم التمسك بها على المقدار الذي علم بخروجه، والحال أن مفادها واحد، وبعد العلم بالقييد يعلم انه ليس بمراد، مثلاً، لو فرضنا ورود الدليل على وجوب عتق الرقبة وعلمنا بالدليل المنفصل أن الرقبة الكافرة عتقها غير واجب، فيلزم ان لا يكون الموضوع في الدليل الاول المفهوم من اللفظ المذكور فيه، وبعد ما لم يكن هذا المعنى مراداً منه لا يتفاوت في كونه خلاف الظاهر، بين ان يكون المراد منه الرقبة المؤمنة، او مع كونها عادلة، وليست مخالفة الظاهر على تقدير ارادة المفهوم الثاني من اللفظ اكثر، حتى يحمل اللفظ بواسطة لزوم حفظ مراتب الظهور بقدر الإمكان على الاول، اذ ليس في البين الا تقييد واحد، كثرت

دائرته أو قلت، والمفروض انا نرى ان ديدن العلماء «قدس سرهم» على التمسك بالاطلاق في المثال المذكور، والحكم ببقاء الرقبة المؤمنة سواء كانت عادلة ام فاسقة تحت الاطلاق.

قلت: الفرق بين المطلق وما نحن فيه أن المطلق يشمل ماتحته من الجزئيات في عرض واحد، والحكم انما تعلق به بلحاظ الخارج، فظهور القضية استقر في الحكم على كل ما يدخل تحت المطلق بدلا او على سبيل الاستغراق، على اختلاف المقامات، فاذا خرج بالتقييد المنفصل شيء بقي الباقي بنفس ذلك الظهور الذي استقر فيه أولا، وهذا بخلاف ما نحن فيه، فان الزمان في حد ذاته أمر واحد مستمر ليس جامعا لافراد كثيرة متباينة، الا ان يقطع بالملاحظة وجعل كل من قطعاته ملحوظا في القضية، كما في قولنا: اكرم العلماء في كل زمان، واما اذا لم يلاحظ على هذا النحو كما في قولنا: اكرم العلماء، ومقتضى الاطلاق ان هذا الحكم غير مقيد بزمان خاص، فلازمه الاستمرار من اول وجود الفرد الى آخره، فاذا انقطع الاستمرار بخروج فرد في يوم الجمعة مثلاً، فليس لهذا العام المفروض دلالة على دخول ذلك الفرد يوم السبت، اذ لو كان داخلاً لم يكن هذا الحكم استمراراً للحكم السابق، كما هو واضح (١).

(١) لكن مع ذلك قد يستشكل في المقام بانه بعد البناء على اجراء المقدمات في المراد الاستعمالي وصيرورة مفادها في خصوص المقام هو معنى الدوام والبقاء، وبعد البناء على ان التقييد المنفصل لا يوجب تصرفاً في المراد الاستعمالي، فيصير معنى الدوام المستفاد بسبب المقدمات بعد التقييد المذكور كالدوام المصرح به في اللفظ المتعقب بالاستثناء بكلمة الآ ونحوها، فكما لو قال هذا الحكم دائم بدوام الفرد الا انه خرج يوم الجمعة نقول ان هذا تصرف في اللب مع محفوضية المعنى الاستعمالي لكلمة الدوام، فهكذا نقول في معنى الدوام المستفاد في مقامنا ببركة المقدمات، وبعد محفوضية المراد الاستعمالي يقتصر في الخروج عن مطابقته مع اللب على المقدار المتيقن.

ويمكن الجواب عن ذلك باننا نمنع محفوضية المراد الاستعمالي مع التعقب بكلمة إلا، إلا

هذا كله فيما اذا خرج فرد من العام في الاثناء.

و اما اذا علم بخروجه من اول الامر الى زمان معين، فقتضى القاعدة الحكم بشمول العام له بعد ذلك الزمان، لان اصالة عموم الافراد تقتضى دخول الفرد المفروض في حكم العام في الجملة، وبعد العلم بعدم دخوله من اول الوجود الى زمن معين يجب تقييده بما بعد ذلك الزمان، بخلاف ما اذا خرج في الاثناء فان العموم الافرادى قد عمل به.

هذا غاية ما يمكن ان يقال، او قيل في الفرق بين المنقطع الوسط والابتداء وعندى فيه نظر: لان اصالة العموم بالنسبة الى الافراد لا تقتضى الا دخول الفرد في الجملة، واما استمرار الحكم المتعلق به فانما هو من جهة اطلاق الزمان، والمفروض كونه معنى واحداً، وهو استمرار الحكم من اول وجود الفرد الى آخره (١) ولا فرق في ارتفاع هذا المعنى بين ان يخرج الفرد في الاثناء او من اول الوجود، فانه في كلا الحالين الحكم في القضية ما استمر بالنسبة الى هذا الفرد من اول وجوده الى آخره، وتقييد الفرد بغير الزمان المقطوع خروجه

ترى انه لو قال: استمر المرض من الصباح الى الغروب الا ساعة الزوال، فلا بد من حمله على التجوز، ولا يقال هنا بمثل ما يقال في ما لو قال: تحقق المرض في جميع ساعات اليوم الا ساعة الزوال، من سلامة الكلام عن التجوز، فاذا فرضنا ان مفاد المقدمات معنى الاستمرار في خصوص المقام فلا يتمشى حفظه بعد الانقطاع من الوسط. (م.ع. مظلله).

(١) فيه ان استمرار الحكم باستمرار الزمان وان كان مستقداً من المقدمات لكن ليس من مفادها تعيين مبدء هذا الاستمرار ولا منتهاه في زمان من الازمنة، وانما يتعينان بوجود المانع وعدمه، فاذا تحقق المانع في اليوم الاول دون اليوم الثاني من ازمنة وجود الفرد تعين المبدء قهراً في اليوم الثاني، واذا تحقق في اليوم الاخير من ازمنة وجوده تعين المنتهى قهراً في اليوم السابق، وهذا بخلاف الحال فيما لو انقطع من الوسط، فان الاستمرار المذكور قد عمل بمقتضاه فيما قبل وجود المانع، وليس ثبوت الحكم فيما بعده استمراراً للحكم السابق (م.ع. مظلله).

مبنى على ظهور الدليل في كل واحد من الازمنة، حتى يقتصر في الخارج على القدر المتيقن، وهذا خلاف المفروض، على انه لو صح هذا التقييد فيما خرج في الابتداء لصح فيما اذا خرج في الاثناء ايضاً، بان يقال: بعد العلم بخروج زيد مثلاً يوم الجمعة عن عموم اكرم العلماء إن الواجب هو الاكرام في غير يوم الجمعة، فيوم السبت فرد من هذا العنوان المقيّد، كما ان اليوم السابق على يوم الجمعة ايضاً فرد له.

و الحاصل ان الامر دائر بين تخصيص العام بالنسبة الى الفرد او التصرف في ظهور الاطلاق الذي يقتضى استمرار الحكم، ولو فرضنا ان الثاني متعين من جهة انه ظهور اطلاقى يرفع اليد عنه في مقابل الظهور الوضعى، فلا يجوز ان يقيّد موضوع الحكم بما بعد ذلك الزمان الخارج ويقال بثبوت الحكم لذلك الموضوع دائماً، لان ذلك فرع انعقاد ظهورات بالنسبة الى الازمان، حتى تحفظ فيما لم يعلم بالخروج والمفروض خلافه، بل اللازم على فرض القول بدخول الفرد في الجملة القول بعدم دلالة القضية على زمان الحكم. فافهم.

[اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب]

الامر العاشر: يشترط في استصحاب كل شيء بقاء موضوعه على نحو ما كان في القضية المتيقنة.

فان كان الموضوع فيها الشيء المفروض وجوده فاللازم ان تكون القضية المشكوكة هي ثبوت العرض لذلك الشيء المفروض وجوده، وان كان الموضوع ذات الشيء اعنى الطبيعة المقررة، كما اذا تيقن بوجود زيد، فاللازم ان يكون في القضية المشكوكة ايضاً كذلك، مثلاً لو تيقن بقيام زيد في السابق ثم شك في ذلك، فتارة يشك في القيام مع اليقين بوجود زيد في الخارج، وأخرى مع الشك، والثاني على قسمين: لان الشك تارة يستند الى الشك في وجود زيد، واخرى لا يستند اليه، بل يشك في كل من وجوده وقيامه مستقلاً. هذه اقسام

الشك المتصورة في قيام زيد ثانياً.

والقضية الموضوعة للحكم الشرعي في نحو قيام زيد يمكن تصورها على قسمين: أحدهما ان يكون الموضوع ثبوت هذا المفهوم، كما اذا قال اذا تحقق قيام زيد في الخارج فافعل كذا، وثانيهما ان يكون الموضوع ثبوت القيام لزيد على فرض وجوده في الخارج، كما هو مفاد قولك: ان كان زيد قائماً فافعل كذا.

اذا عرفت هذا فنقول:

ان كان موضوع الحكم الشرعي القيام على النحو الاول فلا اشكال في جريان الاستصحاب اذا شك في ذلك في الآن الثاني، سواء كان الشك في القيام وحده او فيه مع المحل، وسواء كان الشك في القيام ناشياً عن الشك في وجود المحل ام لا، لان جميع تلك الصور شك في قيام زيد، والمفروض ان موضوع الحكم تحققه في الخارج، فيحكم بالاستصحاب بتحقيقه.

وان كان موضوع الحكم الشرعي ثبوت القيام لزيد على النحو الثاني فلو شك في القيام مع اليقين بوجود زيد فاستصحاب القيام لا اشكال فيه، لوحدة موضوع القضية المتيقنة والمشكوكه، وهوزيد، مع الفراغ عن وجوده، وأما لو شك في قيام زيد مع الشك في وجوده، سواء كان الشك في قيامه مستنداً الى الشك في وجوده ام لا، فلا يمكن استصحاب القيام، لعدم احراز موضوعه^(١)، نعم لو كان الاثر مرتباً على وجوده وقيامه على تقدير الوجود يمكن اجراء استصحابين لاحراز جزئى الموضوع فيما كان كل منهما مشكوكاً مستقلاً، ولا يكفي استصحاب وجود المحل^(٢) فيما اذا كان الشك في

(١) نعم يمكن في بعض الصور استصحاب عدم قضية «زيد قائم» اذا كان المقصود رفع الاثر المرتب عليها، لاثبات مارتب على نقيضها، اعني قضية «زيد ليس بقائم» فلو كان لهذا النقيض ايضاً اثر يجرى استصحاب عدم هذه القضية ايضاً، فيتعارض الاستصحابان لو كان هناك مخالفة عملية. (م.ع. مدظله).

(٢) هذا راجع الى ما قبل قوله: «نعم لو كان الامر» اعني ما اذا اعتبر الموضوع ثبوت القيام لزيد المفروغ الوجود، فان استصحاب الوجود حينئذ غير كاف لرفع الشك عن القيام

القيام مسبباً عن الشك فيه، فان احراز المسبب بواسطة اجراء الاصل في طرف السبب يكون فيما كان المسبب من الآثار الشرعية، دون مثل القيام وامثاله. هذا حاصل مرادنا من بقاء الموضوع في الاستصحاب.

و يظهر من كلام شيخنا الاستاذ، «دام بقاء»^(١) جواز استصحاب قيام زيد، وان كان الشك فيه مسبباً عن الشك في وجود زيد مطلقاً، على اى نحو فرض موضوع الحكم الشرعي.

وانت خبير بان الموضوع لو كان القيام لزيد بعد ملاحظة الوجود لم يكن في المثال مشكوكاً حتى يستصحب، والذي هو مشكوك لم يكن له اثر شرعي، كما هو المفروض.

وكيف كان: دليلنا على اعتبار بقاء الموضوع على النحو الذي قلنا أن الملاك في شمول ادلة الاستصحاب الشك في بقاء ما كان متحققاً سابقاً، بشرط ان يكون هذا المشكوك على تقدير بقائه إما حكماً شرعياً، او موضوعاً لحكم شرعي، فلو كان المشكوك قيام عمرو والمتيقن سابقاً قيام زيد فليس هذا الشك شكاً في البقاء، ولو كان المشكوك قيام زيد وكان الشك مستنداً الى الشك في وجود زيد، فان كان موضوع الحكم الشرعي تحقق هذا المفهوم، اعنى قيام زيد، يصدق انه شك في بقاء ما هو موضوع لحكم الشارع، وان كان في هذه الصورة موضوع الحكم الشرعي ثبوت القيام لزيد بعد تحققه فهذا المعنى ليس مشكوكاً فيه، للعلم بقيامه بعد تحققه، والمعنى المشكوك فيه اعنى قيام زيد

بعدم التسبب الشرعي في البين، واستصحاب القيام على تقدير الوجود منضماً الى استصحاب الوجود مبنى على صحة الاستصحاب التعليقي في الموضوع، وهو محل اشكال، وهذا بخلاف ما لو اعتبر الموضوع وجود زيد وقيامه على تقدير الوجود، فان استصحاب قيامه بصورة التعليق حينئذ خال عن الاشكال، لوقوعه بهذه الصورة مورداً للاثر، لا بصورة الفعلية كما في الفرض الاول. (م.ع. متظله).

(١) في تعليقه على الفرائد، على مسألة اعتبار بقاء الموضوع، ص ٢٢١.

ليس بموضوع للحكم الشرعي .

وانت اذا امعنت النظر فيما ذكرنا تعرف بان المدعى لا يحتاج في اثباته الى مزيد برهان وان تكلف به شيخنا المرتضى «قدس سرّه»، قال في هذا المقام: الدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب واضح، لانه لو لم يعلم تحققه لاحقاً فاذا اريد ابقاء المستصحب العارض له المتقوم به، فاما ان يبقى في غير محل وموضوع وهو محال، واما ان يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، ومن المعلوم ان هذا ليس ابقاء لنفس ذلك العارض، وانما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد، فيخرج عن الاستصحاب، بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبوqاً بالعدم، فهو المستصحب دون وجوده، وبعبارة اخرى: بقاء المستصحب لا في موضوع محال، وكذا في موضوع آخى، اما لاستحالة انتقال العرض، واما لان المتيقن سابقاً وجوده في الموضوع السابق، والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضاً للمتيقن السابق «انتهى كلامه «قدس سرّه»» (١).

واعترض عليه شيخنا الاستاد «دام بقاءه» بان المحال انما هو الانتقال والكون في الخارج بلا موضوع بحسب وجود العرض حقيقة، لا بحسب وجوده تعبداً، كما هو قضية الاستصحاب، ولا حقيقة لوجوده كذلك الا ترتيب آثاره الشرعية واحكامه العملية، ومن المعلوم ان مؤنة هذا الوجود خفيفة، مع انه اخص من المدعى، فان المستصحب ليس دائماً من مقولات الاعراض، بل ربما يكون هو الوجود، وليس هو من احدى المقولات العشر، فلا جوهر بالذات ولا عرض وان كان بالعرض.

ان قلت: نعم لكنه مما يعرض على الماهية كالعرض.

قلت: نعم الا ان تشخصه ليس بمعرضه، فيستحيل بقاءه مع تبديله، بل تكون القضية بالعكس ويكون تشخص معرضه به، كما حقق في محله، بحيث

لا ينثلم وحدته وتشخصه بتعدد الوجود وتبدله من نوع الى نوع آخر، فينتزع من وجود واحد شخصي ماهيات مختلفة حسب اختلافه نقصاً وكمالاً وضعفاً وشدة، فصح استصحاب هذا الوجود عند الشك في بقائه وارتفاعه ولو مع القطع بتبدل ما انتزع عنه سابقاً من المهية الى غير ما ينتزع عنه الآن لو كان هذا «انتهى كلامه دام بقاءه» (١).

اقول: ظاهر كلام الشيخ وان كان يوهم ما يرد عليه الاعتراض، الا انه يمكن توجيه كلامه على نحو يسلم من المناقشة، وتوضيح ذلك: يحتاج الى بيان مقدمة، وهي ان القضايا الصادرة من المتكلم سواء كانت من سنخ انشاء الاحكام ام من قبيل الاخبار مشتملة على نسب ربطية متقومة بالموضوعات الخاصة، مثلاً قولنا اكرم زيدا مشتمل على ارادة ايقاعية مرتبطة باكرام زيد، وكذا قولنا زيد قائم مشتمل على نسبة تصديقية حاكية متقومة بهذا المحمول الخاص والموضوع كذلك، وحال هذه النسب في الذهن حال الاعراض في الخارج في الاحتياج الى الغير في التحقق، وكذا في عدم امكان انتقالها من محل الى آخر وهذا واضح.

اذا عرفت ما بينا لك فنقول: لو فرضنا ان المتيقن في السابق هو وجوب الصلاة فالجاعل للحكم في الزمان الثاني إما ان يجعل الوجوب للصلاة وهو المطلوب هنا، من لزوم اتحاد الموضوع، وإما ان ينشئ هذه الارادة الحتمية الربطية من دون موضوع، وهو محال، ضرورة تقومها في النفس بموضوع خاص، وإما ان ينشئ لغير الصلاة، وحينئذ اما ان ينشئ تلك الارادة المتقومة بموضوع الصلاة لغيرها، واما ان ينشئ ارادة مستقلة، والاو محال ايضاً، لاستحالة انتقال العرض، وقد عرفت ان حالها في النفس حال الاعراض في الخارج، والثاني ممكن، لكنه ليس بابقاء، لما سبق.

(١) تعليقة المحقق الخراساني «قدس سره» في محل الكلام، ص ٢-٢٢١.

هذا في الشبهة الحكيمية.

و اما تقريب هذا الكلام في الشبهة الموضوعية فلنفرض ان المتيقن في السابق خمرية هذا المايح الخاص، ففي الثاني لو اوقع تلك النسبة التصديقية المرتبطة بالخمرية وهذا المايح تعبداً فان كان طرف النسبة المذكورة هذا المايح فقد ثبت المطلوب والا فان لم يكن لها طرف يلزم تحقق العرض اعني هذه النسبة الربطية في النفس من دون محل، وهو محال، وان كان لها طرف فان اوقع تلك النسبة المتقومة بطرف خاص لمحل آخر فهو محال ايضاً، للزوم انتقال العرض، وان اوقعها لمحل آخر فهو ممكن، ولكنه ليس بابقاء للحالة السابقة، كما هو واضح وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام شيخنا المرتضى «قدس سره». ومن ما ذكرنا تعرف عدم الفرق بين كون المستصحب عرضاً خارجياً او وجوداً.

و اما ما افاده «دام بقاءه» في ذيل كلامه: من عدم انثلام وحدة الوجود مع انتزاع ماهيات مختلفة بحسب المراتب ضعفاً وشدة، لعدم تشخصه بها، بل الامر بالعكس، فيصح استصحاب هذا الوجود اذا شك في بقاءه وارتفاعه مع القطع بتبدل ما انتزع عنه سابقاً الى غيره ففيه: ان الوجود وان لم يتشخص بالماهية، ولكنه يتشخص بحدوداته الخاصة، لان وجود زيد ووجود عمرو وجودان متعددان قطعاً، وحينئذ لو انتزع عنوان السواد الضعيف من حد خاص من وجود السواد وعنوان السواد الشديد من حده الآخر يكشف ذلك عن اختلاف الوجودين اللذين انتزع العنوانان المختلفان منها، اذ لا يعقل اختلاف العنوان المنتزع من دون الاختلاف في منشأ الانتزاع.

فان قلت: كيف ينتزع من وجود زيد مثلاً ضارب تارة، وغير ضارب اخرى، وجالس تارة، وقائم اخرى، مع بقاءه على الوحدة.

قلت: العناوين المذكورة لا تنتزع عن مرتبة الذات بل هي منتزعة من امر خارج عنها، وثبت ذلك الامر الخارج عن الذات يختلف، قد يكون الذات

متصفة بعرض، وقد تكون متصفة بضده، بخلاف مثل السواد الضعيف والشديد، فانها منتزعان من حد خاص من الوجود من دون دخل امر خارجي، فحينئذ لو لم يتعدد الوجود الذي هو منشأ لانتزاع كل من المفهومين فكيف يختلف المعنى المنتزع، ومن هنا ظهر ان استصحاب بقاء السواد فيما قطع بتبدله على تقدير البقاء مبنى على احد امرين: اما جواز استصحاب الكلي الذي يكون من القسم الثالث، واما القول بوحدة هذين الوجودين بنظر العرف، وان كانا متعددين في نظر العقل، فاحفظ ذلك.

ثم بعد ما علمت من لزوم اتحاد الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوك؛ هل الحاكم بالاتحاد هو العقل؟ او الدليل؟ او العرف؟ والفرق بين الاول والاخيرين غير محتاج الى البيان، والفرق بين الثاني والثالث انه بناء على الثاني ينظر فيما جعل موضوعاً للقضية عند العرف، فان اخذ فيها الشيء المقيد بارتفاع القيد يختلف ذلك الشيء ويصير موضوعاً آخر، وان اخذ فيها ذات الشيء وجعل امر آخر شرطاً للحكم فالموضوع هو تلك الذات، ولا يختلف بارتفاع ذلك الامر الذي جعل شرطاً فيها للحكم، مثلاً الموضوع في قضية «الماء المتغير نجس» هو الماء المتغير، دون قضية «الماء نجس اذا تغير»، فان الموضوع بفهم العرف هو الماء والتغير علة لثبوت النجاسة للماء، واذا زال التغير وشك في ارتفاع النجاسة او بقائها من جهة الشك في أن حدوثه علة للنجاسة حدوثاً وبقاءً او أن الحكم دائر مداره فلا مانع لاستصحابه، واما بناء على الاخير يلاحظ المناسبة بين الحكم الوارد من الشارع وموضوعه، فربما يكون الموضوع في القضية اللفظية هو المقيد، كالماء المتغير، لكن العرف بواسطة المناسبة بين الحكم والموضوع يرى ان موضوع النجاسة هو الماء، وان التغير خارج منه وعلة لثبوت الحكم، وربما يكون الامر بالعكس.

و كيف كان فالحق هو الاخير، لان الاحكام المتعلقة بالعناوين تتعلق بها بلحاظ مصاديقها العرفية، لان الشارع انما يتكلم بلسان العرف، وهو حين

التكلم كاحد من العرف، فاذا قال احد من اهل العرف لآخر: لا تنقض اليقين بالشك، يحمل كلامه على ما هو نقض عند اهل العرف، وكذلك حال الشارع في التكلم مع اهل العرف، وحينئذ فبعد كون الموضوع في قضية الماء المتغير نجس هو الماء، فلوزال التغير يحكم العرف بان هذا الماء ان كان نجساً فقد بقيت نجاسته السابقة، والا ففقدت، فعاملمة النجاسة مع هذا الماء ابقاء للحالة السابقة عملاً، وعدمها نقض لها كذلك .

و من هنا ظهر ان توهم عدم جواز كون العرف مرجعاً عند العلم بخطائه ناش عن الغفلة، اذبناء على ما قلنا ليس موضوع الحكم واقعاً وبالذقة العقلية الا ما هو مصداق للعناوين بنظر العرف، وهذا واضح جداً.

ثم بعد ما علمت ان موضوع الحكم ماخوذ من العرف: فاعلم انه قد يرد الحكم في الدليل على عنوان ولكن العرف يحكم بان الموضوع اعم مما يصدق عليه ذلك العنوان، بحيث لو زال العنوان عنه واطلق عليه عنوان آخر يرى ان هذا الباقي في كلا الحالين هو الذي كان موضوعاً للحكم، وقد يحكم بان زوال العنوان موجب لزوال الموضوع الاول وحدوث موضوع آخر، والاوّل على قسمين، احدهما انه لا يحتاج في حكمه ببقاء الحكم الاول الى وجود دليل آخر مثل الاستصحاب، بل يحكم بالبقاء بمقتضى نفس الدليل الاول، والثاني انه يحتاج في ذلك الى دليل آخر، ووجه الاحتياج مع فرض انه احرز ان الموضوع الموجود في الحالين احتمال ان يكون الحكم في القضية دائراً مدار وجود اسم العنوان، بحيث يكون هو الواسطة في ثبوت حكمها لموضوعها حدوثاً وبقاءً، فلا ينافي بقاء الموضوع عدم الحكم، وغالب الاحكام المستفادة من القضايا من قبيل الثاني، اعنى لو زال العنوان الذي كان الموضوع متصفاً به لم يكن الدليل الاول كافياً في اثبات الحكم، ولعل ما اشتهر في السننهم من ان الاحكام تدور مدار الاسماء محمول على الغالب في مقام الاثبات، بمعنى ان الادلة المثبتة لحكم لمسمى باسم يجوز التمسك بها لا ثبات ذلك الحكم مادام الاسم باقياً، وبعد

زواله لا يجوز التمسك بها.

فايدة تناسب المقام

حكى عن بعض المتأخرين انه فرق بين استحالة نجس العين والمتنجس، فحكم بطهارة الاول لزوال الموضوع، دون الثاني لان موضوع النجاسة فيه ليس عنوان المستحيل، اعنى الخشب مثلاً، وانما هو الجسم، ولم يزل بالاستحالة.

قال شيخنا المرتضى «قدس سره» بعد نقل هذا الكلام: وهو حسن في بادى النظر الا ان دقيق النظر يقتضى خلافه، اذ لم يعلم ان النجاسة في المتنجسات محمولة على الصورة الجنسية، وهي الجسم، وان اشتهر في الفتاوى ومعاقد الاجامعات أن: كل جسم لاقى نجساً مع رطوبة احدهما فهو نجس، الا انه لا يخفى على المتأمل ان التعبير بالجسم لأداء عموم الحكم لجميع الاجسام الملاقية من حيث سببية الملاقاة للتنجس، لا لبيان اناطة الحكم بالجسمية، وبتقرير آخر: الحكم ثابت لاشخاص الجسم، فلا ينافي ثبوته لكل واحد منها من حيث نوعه او صنفه المتقوم به عند الملاقاة، فقولهم: كل جسم لاقى نجساً فهو نجس، لبيان حدوث النجاسة في الجسم بسبب الملاقاة من غير تعرض للمحل الذي يتقوم به، كما اذا قال القائل: ان كل جسم له خاصية وتأثير، مع كون الخواص والتأثيرات من عوارض الانواع، وان ابيت الا عن ظهور معقد الاجماع في تقوم النجاسة بالجسم فنقول: لا شك ان مستند هذا العموم هي الادلة الخاصة الواردة في الاشخاص الخاصة، مثل الثوب والبدن والماء وغير ذلك، فاستنباط القضية الكلية المذكورة منها ليس الا من حيث عنوان حدوث النجاسة، لاما يتقوم به، والا فاللازم اناطة النجاسة في كل مورد بالعنوان المذكور في دليله، ودعوى ان ثبوت الحكم لكل عنوان خاص من حيث كونه جسماً، ليست باولى من دعوى كون التعبير بالجسم في القضية العامة من حيث عموم ما يحدث فيه النجاسة بالملاقاة لا من حيث تقوم النجاسة بالجسم «انتهى

كلامه، رفع في الخلد مقامه»^(١).

اقول: الظاهر من الادلة في الموارد الخاصة ان الخصوصيات النوعية والصنافية لا دخل لها في التنجس بالملاقاة كيف ولولم يكن كذلك لماصح الحكم بنجاسة مالاقي نجساً ولم يذكر في الادلة لاحتمال اختصاص الحكم بالمذكورات في الادلة فاستكشاف قضية عامة وهي قولهم كل جسم لاقى نجساً فهو نجس مبني على العلم بالغاء الخصوصيات في الموارد المخصوصية.

فالاولى في الجواب ان يقال: انه ان اراد القائل ببقاء النجاسة في المتنجسات بعد الاستحالة الحكم ببقائها من دون حاجة الى التمسك بالاستصحاب فهو فاسد لان الدليل الدال على نجاسة شيء بالملاقاة لا يدل على عدم تطهره بعد ذلك فاذا احتملنا ان عروض صورة اخرى على ذلك الشيء اوجب تطهره فلا يرفع هذا الاحتمال بالدليل الاول الدال على حدوث النجاسة فيه بالملاقاة^(٢) وان اراد الحكم ببقاء النجاسة فيها بضميمة الاستصحاب فهو تابع لبقاء الموضوع عند العرف اعني موضوع المستصحب ولا ينافي كون موضوع النجاسة هو الجسم عدم بقاءه عند العرف لان حكم الجسم لتشخصه في نوع خاص قبل الاستحالة سري في ذلك النوع وبعد استحالته وصيرورته عند العرف موضوعاً آخر لا يصح الاستصحاب لانه لو كان نجساً لم تكن تلك النجاسة بقاء النجاسة السابقة.

(١) الفرائد، ذيل الامر الاول من الخاتمة، ص ٤٠٢ (طبع رحمة الله).

(٢) فيه ان من المسلم فيما بينهم ان الاستحالة ليست من المطهرات مع بقاء الموضوع، بل الحكم بالطهارة عندها بسبب ارتفاع موضوع النجس، وأن الحادث موضوع جديد، فالاولى ان يقال: ان الموضوع وان كان مطلق الجسم وهو محفوظ مع تغير الصورة النوعية، لكن لا يصدق على الصورة المستحال اليها عرفاً انه شيء لاقى نجساً، بل يقال: انه جسم لم يلاق في ازمته وجوده شيئاً من النجاسات، فاسراء النجاسة اليها لا يمكن لا بالدليل، لعدم صدق الملاقاة، ولا بالاستصحاب لعدم بقاء الموضوع عند العرف. (م.ع. مدظله).

و نظير ذلك لو فرضنا تعلق حكم بالحيوان من دون مدخلية لخصوصية فانه يسرى الى جميع انواعه وكل نوع منه يتعلق به حكم مستقل غير الحكم الذي يتعلق بنوع آخر وان كان اصل الحكم من حيث تعلقه بالحيوان واحداً هذا.

[الفرق بين قاعدة اليقين والاستصحاب]

الحادي عشر: المعتبر في الاستصحاب ان يكون شاكاً في البقاء بعد الفراغ عن اصل وجوده حين الشك في بقاءه، فلو شك في اصل وجوده وهو الذي يعبرون عنه بالشك السارى لا يكون مورداً للاستصحاب، نعم لو دل دليل على عدم الاعتناء بالشك في اصل الحدوث اخذنا به، ويصير هذه قاعدة اخرى. وقد يتخيل امكان شمول الادلة المذكورة في باب الاستصحاب للقاعدتين.

وتقريب ذلك على نحوتم هو ان يقال: انه في قولهم عليهم السلام: «من كان على يقين فشك» جعل الزمان السابق ظرفاً لليقين والزمان اللاحق ظرفاً للشك واما المتيقن والمشكوك فلوحظا مجردين عن اعتبار الزمان لا على نحو الظرفية ولا على نحو القيديّة، فحينئذ المراد باليقين بالشيء هو اليقين بذات الشيء مهملة عن اعتبار الزمان، والمراد بالشك ايضاً كذبك، ولا شك ان الشك في ذات الشيء يصدق على الشك في اصل وجوده وعلى الشك في بقاءه، لان بقاء الشيء ليس امراً آخر وراء ذلك الشيء، فاذا اشتمل كلا الشكين فوجوب المضى على اليقين يوجب الغاء كليهما، والغاء كل شك بحسبه، فالشك في اصل الوجود الغائه بان يحكم باصل الوجود، والشك في البقاء الغائه بان يحكم بالبقاء، هذا غاية تقريب كلام المتخيل.

اقول: والذي يخطر بالبال في دفع هذا المقال ان يقال: ان المتيقن بعدالة زيد في يوم الجمعة مثلاً يصح ان يقال في حقه انه متيقن بالعدالة مقيدة بكونها يوم الجمعة، وان يقال: انه متيقن بالعدالة بملاحظة اعتبار ذلك الزمان ظرفاً

لها، وان يقال: انه متيقن بعدالة زيد مع اهمال الزمان قيماً وظرفاً، فان المتيقن بالمقيد متيقن بالمهملة.

اذا عرفت هذا فنقول: المتكلم بقضية «اذا تيقنت بشيء ثم شككت فيه الخ» اما لاحظ الشيء المتيقن مقيداً بالزمان واما لاحظ الزمان ظرفاً للمتيقن، واما اهمل ملاحظة الزمان راساً، ولا تخلو القضية عن تلك الحالات الثلاث، اما على الاول فلا بد ان يكون المراد من قوله: «شككت فيه» الشك في نفس ذلك الشيء مقيداً بالزمان السابق، ولا يكون هذا الا الشك السارى، وكذا على الثالث، لان المراد من قوله: «شككت فيه» على هذا هو الشك في تحقق ذات ذلك الشيء مهملة عن الزمان، ولا يصدق هذا الشك الاعلى الشك في وجوده من رأس، اذ على تقدير اليقين بوجوده في زمان لا يصدق انه مشكوك تحققة مجرداً عن الزمان، فان الشيء اذا كان له انحاء من الوجود لا يصدق انه مشكوك الوجود الا اذا شك في تمام انحاء وجوده، واما على الثاني فيمكن تطبيقه على الاستصحاب، بان يلاحظ الشيء الواحد باعتبار الزمان السابق متيقناً، وباعتبار الزمان اللاحق مشكوكاً، فعلم ان تطبيق القضية على الاستصحاب يتوقف على ملاحظة الزمان السابق ظرفاً للمتيقن، واللاحق ظرفاً للمشكوك، وهذه الملاحظة لا تجتمع مع ملاحظة الزمان الاول قيماً كما في الصورة الاولى، وعدم ملاحظة الزمان اصلاً كما في الصورة الثالثة هذا.

واعلم ان تخيل عموم الاخبار لقاعدتين من جهتين:

اخذيهما ما مضى الكلام فيه.

و الثانية ان المراد من قوله عليه السّلام «تيقنت بشيء» الشيء المقيد بالزمان والمراد من قوله عليه السّلام: «ثم شككت فيه» الشك في حدوث ذلك الشيء من اول الامر الا ان المراد من قوله عليه السّلام: «فليمض على يقينه» او «لا تنقض اليقين الا بيقين مثله» هو البناء على ذلك الشيء حدوثاً وبقاءً، وهذا التخيل نظير ما وقع عن بعض في قوله عليه السّلام «كل شيء طاهر حتى تعلم

انه قدر» من انه يشمل الاستصحاب وقاعدة طهارة الاشياء، وقد وافق شيخنا الاستاذ «دام بقاءه» هذا المتخيل واصترفي الاعتراض على من انكر ذلك .

و نحن قد بينا هناك (١) عدم امكان الجمع بين القاعدتين في تلك القضية على نحو لا اظن ان يشتهه على احد بعد المراجعة ومن اراد فليراجع .

و زاد «دام بقاءه» في المقام بانه لا يبعد ان يكون الامر ههنا اوضح فان الشك المتعلق بما كان اليقين متعلقاً به على قسمين احدهما ما يتعلق يعدالة زيد يوم الجمعة مثلاً وكان اليقين متعلقاً بها مع القطع بعدالته بعد اليوم اوفسقه ثانيهما مايتعلق بعدالته فيه وفيما بعده فالنهي عن نقض اليقين بالشك يعم باطلاقه النقض بكل من الشكين وقضية عدم نقضه بالثاني المعاملة مع مشكوكه معاملة المتيقن بترتيب آثار العدالة عليه وربما ايد ذلك بالاستدراك بقوله عليه السلام ولكن تنقضه بيقين آخر «انتهى» (٢) .

و فيه ان الشك في الحدوث والشك في البقاء سكان مستقلان ومعاملة اليقين مع احدهما لا تلازم معاملة اليقين مع الآخر والاستدراك بقوله عليه السلام ولكن تنقضه بيقين آخر بعد تسليم ان القضية متعرضة للشك في الحدوث لا يدل الا على عدم رفع اليد عن اليقين بالحدوث الذي كان في الزمان الاول الا بيقين آخر بعدم الحدوث كذلك ولا يدل على الحكم بالبقاء كما لا يخفى هذا .

قال شيخنا المرتضى «قدس سرّه» في هذا المقام، ثم لو سلمنا دلالة الروايات على ما يشمل القاعدتين لزم حصول التعارض في مدلول الرواية المسقط له عن الاستدلال به على القاعدة الثانية، لانه اذا شك فيما ييقن سابقاً اعنى عدالة زيد في يوم الجمعة فهذا الشك معارض لفردين من اليقين: احدهما

(١) ص ٢-٥٣١ .

(٢) تعليقه «قدس سرّه» ص ٢٢٦ .

اليقين بعدالته المقيدة بيوم الجمعة، الثاني اليقين بعدم عدالته المطلقة قبل يوم الجمعة، فتدل بمقتضى القاعدة الثانية على عدم نقض اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة باحتمال انتفائها في ذلك الزمان، وبمقتضى قاعدة الاستصحاب على عدم نقض اليقين بعدم عدالته قبل الجمعة باحتمال حدوثها في الجمعة، فكل من طرفي الشك معارض لفرد من اليقين، ودعوى ان اليقين السابق على الجمعة قد انتقض باليقين في الجمعة والقاعدة الثانية تثبت وجوب اعتبار هذا اليقين الناقض لليقين السابق، مدفوعة، بان الشك الطارى في عدالة زيد يوم الجمعة وعدمها عين الشك في انتقاض ذلك اليقين السابق، واحتمال انتقاضه وعدمه معارضان لليقين بالعدالة وعدمها، فلا يجوز لنا الحكم بالانتقاض ولا بعدمه «انتهى كلامه رفع مقامه» (١).

اقول: الظاهر من كلامه «قدس سره» ان هذه المعارضة دائمية، وليس كذلك، لامكان عدم احراز الحالة السابقة قبل يوم الجمعة، نعم العدم الازلي متيقن، لكن انما يصح ان يكون مجرى للاستصحاب ان كان له اثر شرعى، واما ان كان موضوع الاثر عدم العدالة للمحل المفروض وجوده فلا يلزم ان يكون ذلك العدم متيقناً دائماً حتى يعارض الاستصحاب مع القاعدة، كما لا يخفى.

واعترض شيخنا الاستاذ «دام بقاءه» بان التعارض انما يلزم لو كان كل واحد من نقض اليقين بعدم العدالة قبل يوم الجمعة بشك ونقض اليقين بالعدالة المقيدة ثبوتها بذلك في مثل المثال في عرض الآخر، ولم يكن بينهما السببية والمسببية، والا لا يعم العام الا ما هو السبب منها، كما سيأتى الكلام فيه، ان شاء الله تعالى، وليس كذلك، فان كون نقض اليقين بعدم العدالة مع هذا الشك نقضاً بالشك يتوقف على عدم شمول النهى لنقض اليقين بالعدالة

المقيدة، وهذا بخلاف نقض اليقين بالعدالة المقيدة مع هذا الشك، فانه نقض بالشك على كل حال، من غير توقف على عدم شمول النهى لنقض اليقين بعدم العدالة المطلقة، بل ولو شمله، غاية الامر معه لا يمكن ان يشمله ايضاً، وكان نقض اليقين بهذا الشك جازياً، فان النهى عن نقض اليقين بعدم العدالة بهذا الشك يلازم تجويز نقض اليقين بالعدالة المقيدة بالشك، لا انه موجب لكونه نقضاً بغير الشك «انتهى» (١).

اقول: لا يخفى ان في المثال لنا شكاً واحداً، وهو الشك في عدالة زيد يوم الجمعة، ويقينين: احدهما اليقين بعدم عدالته قبل يوم الجمعة، والثاني اليقين بعدالته المقيدة بيوم الجمعة، ومقتضى الاخذ بالاستصحاب تنزيل الشك في العدالة يوم الجمعة بمنزلة العلم بعدمها، ومقتضى اجراء حكم القاعدة تنزيل هذا الشك بمنزلة العلم بثبوتها، فاين حكومة القاعدة على الاستصحاب.

ولعل نظره «دام بقاه» في هذا الكلام الى ان اليقين المتحقق في يوم الجمعة صار ناقضاً لليقين بعدم العدالة قبل يوم الجمعة، ومقتضى عدم جواز نقض هذا اليقين بالشك الطارى ان يجعل ذلك الشك بمنزلة اليقين، حتى في كونه ناقضاً لليقين بعدم العدالة السابقة، فيكون اجراء القاعدة دليلاً على ان نقض اليقين بعدم العدالة بهذا الشك بمنزلة نقضه باليقين، لان هذا الشك بمنزلة اليقين بالعدالة الذي كان ناقضاً لليقين بعدمها، وهذا بخلاف الاستصحاب، فان اليقين فيه وهو اليقين بعدم العدالة سابقاً لم يكن ناقضاً لليقين الآخر حتى يترتب على الشك اللاحق هذا الاثر.

وانت خير بان ناقضية اليقين السابق ليست مس اللوازم الشرعية حتى تترتب على الشك اللاحق المنزل منزلته، وانما هي من آثاره العقلية سواء لوحظ طريقاً ام صفة، لان العقل يحكم بان قيام الطريق الحجة على خلاف الحالة

(١) تعليقة المحقق الخراساني «قدس سره»، ص ٢٢٦.

السابقة اوخصوص العلم كذلك يوجب رفع اليد عنها، والشك اللاحق منزل منزلة العلم في الآثار المترتبة على المعلوم، لافي لوازم العلم بحكم العقل، سواء في ذلك الاستصحاب والقاعدة، ومن المعلوم عدم حكومة احدهما على الآخر في هذا المدلول، كما هو واضح.

ثم بعد ما بينا عدم شمول الادلة المذكورة في الباب للقاعدتين يتعين الاستصحاب، لورود بعضها في الشك في البقاء وظهور اتحاد مفاد الباقي معه. بقي الكلام في وجود مدرك آخر لقاعدة الشك الساري وعدمه، وما يمكن ان يكون مدركاً لها في الجملة الاخبار الدالة على عدم الاعتناء بالشك بعد التجاوز عن الشيء فلا بد من ذكر الاخبار الواردة في المقام ثم التكلم فيها.

[في قاعدة التجاوز والفراغ]

فنقول مستعينا بالله العزيز العلام ومتوسلاً بوليائه الكرام:

- ١ - انه روى محمد بن الحسن، باسناده عن احمد بن محمد، عن احمد بن محمد بن ابي نصر، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبدالله، عن زرارة قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام: رجل شك في الاذان وقد دخل في الاقامة؟ قال: يمضى، قلت: رجل شك في الاذان والاقامة وقد كبر؟ قال: يمضى، قلت: رجل شك في التكبير وقد قرأ قال: يمضى، قلت: شك في القراءة وقد ركع؟ قال: يمضى، قلت: شك في الركوع وقد سجد؟ قال: يمضى على صلاته، ثم قال: يازرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشي (١).
- ٢ - و باسناده عن سعد، عن احمد بن محمد، عن ابيه، عن عبدالله بن المغيرة، عن اسماعيل بن جابر قال قال ابو جعفر عليه السلام: ان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض، وان شك في السجود بعد ما قام فليمض، كل شيء شك

(١) الوسائل، الباب ٢٣ من ابواب الخلل في الصلاة، الحديث ٣٠١.

فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه «الخبر»^(١).

٣ - وعن عبدالله بن ابي يعفور عن ابي عبدالله عليه السّلام قال: اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه «الخبر»^(٢).

٤ - وفي موثقة اخرى: كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو^(٣).

والكلام فيها يقع في مقامات:

احدها: ان مضمون هذه الاخبار هل هو جعل قاعدة واحدة او تكون مختلفة؟ قال شيخنا الاستاذ «دام بقاء»: ان مقتضى التأمل في الروايات انها مفيدة لقاعدتين، احدهما القاعدة المضروبة للشك في وجود الشيء بعد التجاوز عن محله مطلقاً او في خصوص اجزاء الصلاة وما يحكمها من الاذان والاقامة، وثانيها القاعدة المضروبة للشك في صحة الشيء لاجل الشك في الاخلال ببعض ما اعتبر فيه شرطاً او شرطاً بعد الفراغ عنه، ثم جعل «دام بقاء» الصحيحة الاولى والرواية الثانية ظاهرتين في القاعدة الاولى، والموثقة الاخيرة مضافة الى مؤيدات اخر ظاهرة في الثانية، ثم قال «دام بقاء» في تقريب هذا المدعى: «لا يخفى ان ارجاع احدي الطائفتين الى الاخرى بحسب المفاد او ارجاعها الى ما يعمها او ما يعم القاعدتين من كل منهما لا يخلو من تكلف وتعسف، بلا وجه موجب له اصلاً، مع ما يرد عليه من الاشكال الآتي في خروج افعال الطهارات الثلاث من القاعدة، مع التحل في اندفاعه وعدم وروده على ما استفدناه من القاعدتين» ثم استظهر مما جعله دليلاً على القاعدة الثانية العموم لجميع موارد الفقه من ابواب العبادات والمعاملات، وما جعله دليلاً على القاعدة الاولى اختصاصه

(١) الوسائل، الباب ١٣ من ابواب الركوع، الحديث ٤.

(٢) الوسائل، الباب ٤٢ من ابواب الوضوء، الحديث ٢.

(٣) الوسائل، الباب ٢٣ من ابواب الخلل في الصلاة، الحديث ١ و٣.

باجزاء الصلاة وما يحسب منها كالاذان والاقامة، وعلل اختصاص ذلك باجزاء الصلاة وما يحكمها بان قوله عليه السّلام: «اذا خرجت من شيء» في صحيحة زرارة، وقوله عليه السّلام. في رواية ابن جابر: «كل شيء شك فيه» لو لم يكن ظاهراً في خصوص شيء من افعال الصلاة بقريته السؤال عن الشك فيها في صدر كل واحد منها فلا اقل من عدم الظهور في العموم لغيرها، فان تكرار السؤال من خصوص افعال الصلاة يمنع من اطلاق الشيء لغيرها، ثم اعترض على نفسه بانه لو سلم ذلك فانما هو في الصحيحة لان العموم فيها بالاطلاق، دون الرواية فان العموم فيها بالوضع، فاجاب بما حاصله ان لفظ الشيء الذي وقع عقيب الكل لو لم يكن مطلقاً بمقدمات الحكمة فلا يدل الكل على استيعاب تمام افراده، لانه انما يدل على استيعاب تمام افراد مايراد من مدخوله، وقد عرفت ان المتيقن من مدخوله في المقام خصوص افعال الصلاة فاذا اريد بقوله عليه السّلام: «كل شيء شك فيه الخ» كل فعل من افعال الصلاة لا يلزم خلاف اصل في اللفظ الدال على العموم «انتهى كلامه دام بقاءه»(١).

اقول: و في كلامه مواقع للنظر:

منها، استظهار قاعدتين من الاخبار مع وحدة مضامينها بحسب الصورة، فان المضمون الوارد في الصحيحة اعني قوله عليه السّلام اذا خرجت من شيء «الى آخره» وكذا الوارد في الرواية «كل شيء شك فيه وقد جاوز الخ» مما استظهر منه قاعدة الشك بعد المحل متحد مع ماورد في الموثقتين، ومن البعيد جداً ان يراد من هذا المضمون في مقام غير ما اريد به في الآخر، كما مرّ نظير ذلك في قولهم عليهم السّلام: «لا تنقض اليقين بالشك».

و منها، ما افاده من انه بناء على ما ذكر لا يرد عليه خروج افعال

الطهارات، ولا يحتاج الى ما تكلف به شيخنا المرتضى «قدس سرّه» في دفع الاشكال، فان هذا التكلف محتاج اليه على كل حال، سواء جعلنا مفاد الكلى واحداً ام لا، فان من شك في غسل المرفق بعد الفراغ عن غسل اليد يصدق انه شك في صحة شيء بعد الفراغ عنه، وتشمله الكلية المذكورة في ذيل الوثيقة، وهي قوله عليه السلام: «انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه» مع وجوب الاعتناء بهذا الشك بالاجماع والاخبار، فلا بد من القول بان الوضوء امر واحد في نظر الشارع حتى يدفع الاشكال، كما افاده شيخنا المرتضى «قدس سرّه».

ومنها؛ ما افاده من ان وجود القدر المتيقن في المطلقات مانع من الاخذ باطلاقها، لان المتكلم ان احرز كونه في مقام بيان ما هو مراده في اللب واطهر في مقام الاظهار لفظاً مطلقاً ولم يكن منصرفاً الى شيء من الخصوصيات يحكم العرف بان مراده في اللب هو المطلق، والا لم يعلمنا ارادته الواقعية، وهو خلاف كونه في مقام اظهار ذلك، نعم يمكن ان يقال في بعض الموارد: ان المتيقن من كونه في مقام البيان هذا المقدار، اعني المقدار المتيقن في مقام التخاطب، لكن ليس هذا في مثل المقام الذي صار بصدد اعطاء القاعدة الكلية كما لا يخفى.

ومنها، ما افاده من ان افادة الكل استيعاب تمام افراد الشيء تابعة لوجود مقدمات الحكمة فيه، فان الكل عند العرف يدل على استيعاب افراد ما يتلوه في القضية اللفظية، لا افراد ما يكون مراداً في اللب، وبعبارة اخرى: الاطلاق والعموم يردان على الشيء في عرض واحد، لا ان العموم يرد عليه بعد احراز الاطلاق، ولعمري هذا واضح عند العرف والعقلاء، وقد سمعنا ذلك مراراً من سيدنا الاستاذ طاب ثراه.

و الذي يظهر لي اتحاد مفاد الاخبار، وان الاستفادة منها الاعم من الشك في وجود الشيء بعد انقضاء المحل والشك في صحته كذلك، فهنا دعويان: لنا للاولى ما سبق من اتحاد القضايا الواردة في هذا الباب بحسب الصورة، والعرف يفهم منها اتحاد المفاد كما مر نظيره في النهى عن نقض اليقين بالشك.

و للثانية عموم الادلة او اطلاقها، مضافاً الى ان المستفاد ان ملاك عدم الاعتناء هو التجاوز عن المحل وان الفاعل حين العمل اذكر.

فان قلت: لا يمكن ان يراد من القضية كلا الشكين من وجهين: احدهما ان ارادة الشك في الصحة مبنية على ملاحظة وجود نفس الشيء، لان هذا الشك انما يكون بعد الفراغ عن اصل وجود الشيء، وارادة الشك في الوجود انما تتصور فيما لم يكن وجود الشيء مفروغاً عنه، والشيء الذي فرض متعلقاً للشك لا يمكن ان يفرض محقق الوجود ولا يفرض كذلك، لانه من الجمع بين اللحاظين المتنافيين، والثاني انه ان اريد من الشك الشك في الوجود فلا بد من الالتزام بان المراد من الخروج عن الشيء في الاخبار الخروج عن محله، وان اريد منه الشك في الصحة لا يلزم منه ذلك، فان التجاوز حينئذ يلاحظ بالنسبة الى نفس ذلك الشيء، فيلزم تقدير المحل وعدم تقديره في قضية واحدة.

قلت: اما الجواب عن الاول فبان الشك في وجود الشيء له تعلق به، وكذا الشك في صحته، فيمكن ان يلاحظ جامع هذين التعلقين معنى حرفياً ويعبر عنه بلفظ الشك في الشيء، كما استعمل في بعض الاخبار في معنى جامع بين الظرفية وغيرها، كما في موثقة ابن بكير «فالصلاة في وبره وشعره وجلده وروثه والبانة» (الخبر) (١)، واما الجواب عن الثاني فبالالتزام بتقدير المحل، فان من فرغ عن نفس الشيء فرغ عن محل وجوده الخارجي، نعم المحل بالنسبة الى الشك في الوجود ليس محلاً للوجود الخارجي المحقق، لانه غير محرز بالفرض، بل هو عبارة عن المكان الذي ينبغي ان يوجد فيه اما شرعاً واما الاعم منه ومن غيره، ولا مانع من تقدير مفهوم جامع يعم المعنيين، هذا. بل يمكن ان يقدر المحل بالمعنى الذي يقدر في الشك في الوجود، اعنى المحل الذي اعتبر لشيء شرعاً، فان محل الحمد مثلاً شرعاً قبل السورة، سواء أتى به ام لا، فكما انه لو شك في وجوده بعد

(١) الوسائل، الباب ٢ من ابواب لباس المصلي، الحديث ١.

الدخول في السورة يكون من الشك فيه بعد المحل كذلك لو شك في صحته. بعد الدخول في السورة يكون من الشك فيه بعد المحل، لان ما اعتبر مشكوكاً هو الحمد مثلاً ومحل قبل السورة، سواء كان الشك في وجوده او في صحته فليتدبر، هذا .
ولكن الانصاف عدم ظهور الاخبار في المعنى الاعم، وان لم يكن ارادته محالة، فالاولى حمل الاخبار على الشك في التحقق، لتشمل الشك في وجود شيء والشك في صحته، لانه راجع الى الشك في تحقق امر وجودي او عدمي اعتبر في الشيء شطراً او شرطاً.

وقديقال: ان الشك في الصحة راجع الى الشك في وجود الشيء الصحيح فيشملة الاخبار من هذه الجهة، والمراد منه ليس هو عنوان الصحيح حتى يدفع بان الظاهر ان الشيء كناية عن العناوين الاولية لا ما يعرضها بملاحظة بعض الامور الخارجية مثل الصحة، بل المراد ما يصدق عليه الصحيح بالحمل الشائع، كالصلاة مع الطهارة والحمد عن جهر مثلاً، ويظهر الثمرة بينه وبين ما ذكرنا انه لو شك في الكيفية المعتبرة في الفعل بعد تحقق ذلك الفعل وقبل الدخول في غيره المترتب عليه فعلى ما ذكرنا لا اعتبار به لانقضاء محلها، فان محلها نفس ذلك الفعل المأتى به، وعلى ما ذكرهينا يجب الاعادة، لعدم انقضاء محل المفيد.

وفيه ان الظاهر من الشيء الذي نسب الشك اليه في الاخبار هو المشكوك الابتدائي، والمشكوك الابتدائي في الصلاة مع الطهارة هو الطهارة مثلاً، وان صح من جهته نسبة الشك الى الصلاة المقيدة، لكن لا ينصرف لفظ الشك في الشيء الا الى ما شك فيه ابتداءً(١).

(١) فيه انه يلزم على هذا انصراف ادلة الاصول عن الشكوك المسببة باسرها، مع ان بنائهم على عمومها لها وللمشكوك السببية، غاية الامر حكومة الاصل الجاري في السبب على الجاري في المسبب، فالحق في المقام ان الشك في المقيد ايضاً مشمول للقاعدة، لكن حيث انه مسبب عن الشك في المقيد كان الاصل الجاري في الثاني حاكماً على الاول. (م.ع. متظله).

المقام الثاني: هل المحل الذي اعتبر التجاوز عنه في الاخبار هو خصوص المحل الذي جعل للشيء شرعاً او يكون اعم من ذلك وما صار محلاً للشيء بمقتضى العادة الشخصية او النوعية؟ والذي يظهر في بادى النظر هو الاخير، دون الاول والثاني، اما الاول فلعدم التقييد في دليل من الادلة، واما الثاني فلان اضافة المحل الى الشيء بقول مطلق لا تصح بمجرد تحقق العادة لشخص خاص، بخلاف ما لو كانت العادة بملاحظة النوع، مثلاً يصح ان يقال: «ان محل غسل الطرف الايسر قبل تخلل فصل معتدبه بينه وبين غسل الايمن» لبناء النوع في الغسل الترتيبي على الموالاتة بين الغسلات، بخلاف العادة الشخصية، نعم يصح ان يضاف المحل في هذه الصورة الى فعل خصوص ذلك الشخص، لكن ظاهر الاخبار اعتبار مضى محل الشيء من دون اضافة الى شخص خاص، فتدبر جيداً.

لكن قال شيخنا المرتضى «قدس سره»: ان فتح هذا الباب بالنسبة الى العادة يوجب مخالفة اطلاقات كثيرة، فن اعتاد الصلاة في اول وقته او مع الجماعة فشك في فعلها بعد ذلك فلا يجب عليه الفعل، وكذا من اعتاد فعل شيء بعد الفراغ عن الصلاة فرأى نفسه فيه وشك في فعل الصلاة، وكذا من اعتاد الوضوء بعد الحدث بلا فصل يعتد به او قبل دخول الوقت للتهيؤ فشك بعد ذلك في الوضوء، الى غير ذلك من الفروع التي يبعد التزام الفقيه بها، نعم ذكر جماعة من الاصحاب مسألة معتاد الموالاتة في غسل الجنابة اذا شك في الجزء الاخير، انتهى ما اردنا من نقل كلامه «قدس سره» (١).

وانت خير بان ما ذكره «قدس سره» من الامثلة كلها من قبيل العادة الشخصية الا الاخير، وقد قال جماعة بعدم اعتبار الشك فيه مستدلاً بالاخبار، وهو موافق لما قويننا، نعم لازم ما ذكرنا ان من صلى صلاة الظهر او المغرب ثم

(١) فرائد الاصول، قسم الاستصحاب، بحث اصالة الصحة، الموضع الثاني، ص ٤١١.

شك بعد قيامه عن المصلي أنه هل صلى صلاة العصر او العشاء ام لا مع بقاء الوقت لا يعتنى بشكّه، لتحقق العادة نوعاً باتيان الصلاتين في مجلس واحد، والالتزام به مشكل جداً، واما ما افاده من المخالفة للاطلاقات ففيه ان الاطلاقات لا تدل الا على وجوب اتيان الفعل واما لو شك في انه هل وجد ام لا فلا تدل على عدم اليجاد كما لا تدل على اليجاد، نعم قاعدة الاشتغال تقتضى وجوب الاتيان حتى يقطع بالامثال، وكذا استصحاب عدم الاتيان، وعلى فرض تمامية ادلة الباب لا تعارض بينها وبين قاعدة الاشتغال لورودها عليها، كما لا تعارض بينها وبين الاستصحاب، اما من جهة حكومتها عليه واما من جهة خلوها عن المورد لو اخذ بالاستصحاب ورفع اليد عنها كما يأتي ان شاء الله.

المقام الثالث: الدخول في الغيران كان محققاً للتجاوز فلا اشكال في اعتباره، والا في اعتباره وعدمه وجهان منشأهما اختلاف اخبار الباب، ويظهر من الصحيحة ورواية ابن جابر اعتباره، ومن بعض الاخبار الاخر عدم اعتباره، فهل اللازم تقييد ذلك البعض بما دل على اعتباره، كما ذهب اليه شيخنا المرتضى «قدس سرّه»، او الاخذ بالاطلاق كما ذهب اليه بعض، ثم على التقدير الاول هل الغير الذي اعتبر دخوله فيه يعم كل شيء، او يكون مختصاً بالاشياء الخاصة؟.

و الذي يظهر لي هو عدم اعتبار الدخول في الغير مطلقاً لاطلاق الموثقة «كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو» وكذا ذيل موثقة ابن ابي يعفور «انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه».

فان قلت: لا وجه للاخذ بالاطلاق مع وجود الاخبار الدالة على القيد، وايضاً الموثقة وان كان ذيلها مطلقاً ولكن ظاهر صدرها اعتبار الدخول في الغير، فكيف يمكن الاخذ باطلاق الذيل مع ما ذكر من القيد في الصدر؟
قلت: ما ذكر فيه الدخول في الغير ليس ظاهراً في القيدية، لامكان وروده

مورد الغالب، والقييد الذي يصح وروده مورد الغالب لا يوجب التصرف في ظاهر المطلق الذي استقر ظهوره، نعم لو قلنا بان وجود القدر المتيقن في الخطاب مانع من الاخذ بالاطلاق، كما ذهب اليه شيخنا الاستاذ «دام بقاء» لا يمكن التمسك بموثقة ابن ابي يعفور، لان المتيقن من موردها هو الدخول في الغير لما ذكر في الصدر، ولكن هذا خلاف التحقيق عندي ما لم يصل الى حد الانصراف، وعلى فرض القول بذلك يكفينا اطلاق الموثقة السابقة.

فان قلت: ان الظاهر من رواية ابن جابر: «ان شك في الركوع بعدما سجد، وان شك في السجود بعد ما قام فليمض» أن ذكر الدخول في الغير ليس لمجرد كونه محققاً للتجاوز غالباً، اذ لو كان من هذه الجهة لماصح تعيين ذلك الغير في السجود والقيام، لوجود امر آخر يتحقق به التجاوز سابقاً عليهما، كالهوى والنهوض للقيام، فالتحديد في الرواية مضافاً الى دلالة على عدم كفاية مجرد التجاوز يدل على عدم كفاية الدخول في كل امر هو غير المشكوك، بل يعتبر كون ذلك الامر مما اعتبر في المركب بعنوانه الخاص، فلا يكفي مثل الهوى الذي هو مقدمة للسجود، والنهوض الذي هو مقدمة للقيام.

قلت: ان الهوى و النهوض وان كانا يتحقق بهما التجاوز لكن لا يتحقق الشك في الركوع في حال الهوى غالباً، وكذا في السجود في حال النهوض، لقربهما بالمشكوك، فيمكن ان يكون ذكر السجود والقيام في الرواية من جهة كونها اول حال يتحقق فيه الشك للغالب في الجزء السابق، لا ان الحكم منوط بالدخول في مثلها، فتدبر جيداً.

المقام الرابع: قد خرج من الكلية المذكورة الشك في بعض افعال الوضوء قبل الفراغ عن اصل العمل كما لو شك في غسل الوجه وهو مشغول بغسل اليد اليمنى او شك في غسل اليد اليمنى وهو مشغول باليسرى وهكذا وهذا من جهة الاخبار والاجماع بل والحق بعضهم بالوضوء الغسل والتيمم وكيف كان حكم الوضوء مما لا اشكال فيه انما الاشكال في ان موثقة ابن ابي يعفور وهي قوله

عليه السلام: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه»^(١) تدل على ان الوضوء باق تحت القاعدة المذكورة، بناء على عود ضمير غيره الى الوضوء، لئلا يخالف الاجماع، وحينئذٍ يستشكل بان اجراء حكم القاعدة على الوضوء ودخوله تحتها ليس منوطاً بالدخول في غير الوضوء، لتحقق بعض جزئيات تلك القاعدة قبل الدخول في غير الوضوء ايضاً، فقضى القاعدة المذكورة في ذيل الوثيقة عدم الاعتناء ببعض الشكوك، وان كان قيل الانتقال عن الوضوء الى غيره، كما لو شك في غسل جزء من الوجه بعد الدخول في غسل اليد مثلاً، او شك في اصل غسل الوجه بعد الدخول في غسل اليد، لانه شك في الشيء بعد التجاوز. وقد تفصى شيخنا المرتضى «قدس سره» عما ذكر بان الوضوء بتمامه في نظر الشارع امر واحد، بملاحظة وحدة اثره، وهي الطهارة، فلا يلاحظ كل فعل بحياته فعلى هذا لا يصدق التجاوز الا بالانتقال عن اصل العمل الى غيره^(٢). وناقش في ذلك شيخنا الاستاذ «دام بقاءه» بان وحدة الاثر لو كانت موجبة لذلك يلزم ان يكون الشك في جزء كل عمل قبل الفراغ عن العمل شكافيه قبل التجاوز عن ذلك الجزء، بيان الملازمة أن ساير الاعمال يشارك الطهارات في وحدة الاثر وبساطته، مثل ان اثر الصلاة هو الانتهاء عن الفحشاء، فلو كانت الوحدة في الاثر توجب كون السبب فعلاً واحداً في نظر الشرع فلم لا توجب في ساير الافعال، هذا^(٣).

اقول: الظاهر انه «قدس سره» لم يرد بان كل فعل له اثر واحد هو واحد في نظر الشارع حتى يرد عليه ما افاده «دام بقاءه» بل المراد ان المكلف به في الوضوء

(١) الوسائل، الباب ٤٢ من ابواب الوضوء، الحديث ٢. فيه: «فليس شكك بشيء».

(٢) الفرائد، الموضع الرابع من مباحث اصالة الصحة، ص ١٣-٤١٢.

(٣) تعليقة المحقق الخراساني «قدس سره»، ص ٢٣٢.

لكونه هي الطهارة في الحقيقة والافعال الخارجية محصلة لها صح ان يلاحظ الشارع تلك الافعال امراً واحداً، من جهة وحدة مايراد منها، وهذه الملاحظة ليس لها اجزاء حتى يكون الشك في السابق منها بعد الدخول في اللاحق من افراد الشك بعد التجاوز، والدليل على هذه الملاحظة تطبيق هذه الكلية في الوثيقة على الشك في جزء من اجزاء الوضوء بعد الفراغ من الوضوء.

والحاصل انه بعد الاستفادة من الاخبار ان الشك في جزء من الوضوء ان كان بعد الوضوء فلا يعتنى به لكونه من الشك في الشيء بعد التجاوز وان كان قبل الفراغ منه يعتنى به لكونه من افراد الشك في الشيء قبل التجاوز نستكشف ان افعال الوضوء كلها في نظر الشارع بمنزلة فعل واحد، والمصحح لهذه الملاحظة مع كونها متعددة في الخارج هو وحدة المسبب، وهي الطهارة التي هي المكلف به في الحقيقة هذا.

ثم تفصلي «دام بقاء» عن اصل الاشكال بما مر سابقاً في المقام الاول، وحاصله ان الاستفادة من الاخبار قاعدتان: الاولى قاعدة الشك بعد المحل، والثانية قاعدة الشك بعد التجاوز والفراغ، والاولى مختصة باجزاء الصلاة وما يحكمها، والثانية اعم منها ومن ساير الابواب، والمذكور في ذيل الوثيقة هي القاعدة الثانية، فلا اشكال، واما شمول ذيل الوثيقة للشك في صحة بعض الاجزاء بعد الفراغ عنه والانتقال الى جزء آخر كما اذا شك في غسل جزء من الوجه بعد الشروع بغسل اليد مثلاً فيلزم التهافت، اذ كما يصح اعتباره انه شك في الشيء قبل المضى، لانه شك في شيء من الوضوء قبل الانتقال عنه الى حال اخرى فيجب الالتفات اليه، صح اعتباره انه شك في الشيء بعد المضى عنه، لانه شك في شيء من غسل الوجه مع التجاوز عنه فيجب عدم الالتفات اليه، فيجاب عنه او لا بانه لا اختصاص لهذا الاشكال بالطهارات، بل يعم ساير المركبات مما كان له اجزاء مركبة او مقيدة، من العبادات والمعاملات، مثل ما اذا شك في جزء من الفاتحة بعد الفراغ عنها، وقبل الفراغ من الصلاة،

والتفصي عن الكل بان المراد من الشيء في ذيل الموثقة وغيرها هو مثل الوضوء والغسل والصلاة مما له عنوان شرعاً وعرفاً بالاستقلال يقيناً وبلا اشكال، كما يشهد به صحيحة زرارة في الوضوء ومثل خبر «كل ما مضى من صلاتك وظهورك» وغيرهما من الاخبار، ومعه لا يمكن ان يراد من العموم والاطلاق في الموثقتين الاجزاء المركبة كي يلزم التهافت «انتهى ما اردنا من كلامه ملخصاً دام بقاءه» (١).

اقول: و انت خير بان وحدة مضمون الاخبار الواردة في المقام تآبي عن الحمل على القاعدتين، فانها بين مراتب عدم الاعتناء فيها على الشك في الشيء بعد الخروج عنه، وما رتب عليه بعد المضى عنه، وما رتب عليه بعد التجاوز، ولا شك في وحدة هذه الالفاظ الثلاثة بحسب المعنى، فحمل بعضها على الشك في الوجود بعد المحل والآخر على الشك في الصحة بعد التجاوز عن العمل مما لا يساعد عليه فهم العرف، وحيث إن المراد في بعض الاخبار هو الشك في الوجود - كما في صحيحة زرارة ورواية ابن جابر، من جهة الامثلة المذكورة فيهما - تعين حمل الباقي عليه، هذا مضافاً الى ان المشكوك في موثقة ابن ابي يعفور انما هو شيء من الوضوء، لا نفسه باعتبار جزء منه او قيد، فالشك المذكور في الكبرى لا بد وان يحمل على الشك في الجزء او القيد حتى تفسير كبرى لما ذكر في الصدر، وحينئذ فيرجع ضمير قوله عليه السلام: «لم تجزه» الى ذلك الشيء المفروض ولا ينطبق هذا الا على الشك في الشيء بعد المحل، فتدبر.

نعم يمكن ان يقال ان قاعدة الشك بعد الفراغ قاعدة اخرى تستفاد من بعض الاخبار في خصوص الوضوء والصلاة مثل صحيحة زرارة في باب الوضوء (٢) ومثل ما روى محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام كل ما

(١) تعليقة المحقق الخراساني «قدس سره» ص ٢-٢٣١.

(٢) الوسائل، الباب ٤٢ من ابواب الوضوء، الحديث ١.

شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك فامض^(١) وامثال ذلك من الروايات^(٢).
 فحينئذ فكل شك ينطبق عليه القاعدتان يلغى من جهتها، وكل ما ينطبق
 عليه احدهما يلغى ايضاً من جهتها ولا يعارضها مفهوم الاخرى، لان المفهوم في
 كل من القاعدتين بيان عدم المقتضى لالغاء الشك وان الرجوع الى المشكوك
 من باب القاعدة، مع امكان ان يقال بعدم المفهوم للدليل المفيد لقاعدة الشك
 بعد الفراغ في باب الصلاة، لانه لم يجعل الموضوع فيه الشك والفراغ شرطاً
 خارجاً عنه، كما هو شأن كل قضية شرطية سيقت لبيان المفهوم، بل جعل
 الشك بعد الفراغ موضوعاً للحكم، واداة الشرط الموجودة في بعضها انما جىء بها
 لبيان تحقق الموضوع، كما لا يخفى على المتأمل، ولو سلمنا ثبوت المفهوم لكل منهما
 فلا يقبل المعارضة مع المنطوق، كما لو قال الشارع اذا بليت فتوضاً مثلاً، ثم قال
 اذا نمت فتوضاً، فانه لا ينبغي توهم ان منطوق احدهما معارض مع مفهوم الآخر
 فتدبر.

فان قلت: الشك في المركب بعد الفراغ مسبب عن الشك في الجزء او
 القيد، والشك في السبب يشمله الاخبار الدالة على عدم الاعتناء بالشك بعد
 المحل، وقد تحقق ان القاعدة الجارية في الشك السببي مقدمة على القاعدة
 الجارية في الشك المسببي، وحينئذ لا يبقى للشك بعد الفراغ مورد الا نادراً، كما
 لو شك في الجزء الاخير وقد فرغ عن العمل بواسطة الاشتغال بامر آخر مغاير له،
 ولا يحسن اعطاء قاعدة كلية لاجل مورد نادر.

قلت: هذا انما يصح اذا اعتبر المشكوك في القاعدة بعد الفراغ عن مجموع
 العمل بلحاظ الخلل في بعض ما اعتبر فيه، واما اذا اعتبر نفس ما اعتبر فيه من
 القيد او الجزء كما في قوله عليه السلام: «كل ما شككت فيه بعد ما تفرغ من

(١) الوسائل، الباب ٢٧ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) الوسائل، الباب ٢٧ و٢٣ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣ و... .

صلا تك الخ» فليس هناك شك ان حتى يكون احدهما مسبباً عن الآخر، بل علق الحكم في احدي القاعدتين على الشك في الجزء او القيد بعد انقضاء المحل، وعلق في الاخرى عليه ايضاً بعد الفراغ عن مجموع العمل.

و اما تطبيق القاعدة على الشك في بعض افعال الوضوء كما في الموثقة فتصحيحه إما بما افاده شيخنا المرتضى «قدس سره»، وقد عرفت عدم ورود ما اورده عليه شيخنا الاستاذ «دام بقاءه»، وإما بان يقال: ان المستفاد من الموثقة ان الشك في شيء من الوضوء بعد الوضوء لا يعتنى به من جهة انه من افراد الشك في الشيء بعد التجاوز، ولا يستفاد منها ومن غيرها ان الشك في شيء من الوضوء قبل الفراغ عن اصل الوضوء يعتنى به من جهة انه شك في الشيء قبل التجاوز، بل يمكن ان يكون الشك قبل تمام الوضوء مع كونه من افراد الشك بعد المحل يعتنى به، لكون هذه القاعدة مخصصة بالنسبة اليه، اذ لا منافاة بين بقاء فرد من افراد الشك بعد المحل في باب الوضوء تحت القاعدة، وخروج الباقي، وحينئذ نقول: ذكر القاعدة في الموثقة إنما هو من جهة الاجراء على الفرد الباقي، لا انها تدل على ان الشك في باب الوضوء داخل تحت القاعدة من دون تخصيص اصلاً.

و الحاصل انه لم يظهر من الاخبار أن الاعتناء بالشك في جزء من الوضوء مادام مشتغلاً به من حيث كونه داخلاً في افراد الشك قبل التجاوز، وأن الشك بعد التجاوز في باب الوضوء منحصر بالشك بعد تمام العمل، حتى يحتاج في التوجيه الى ما افاده شيخنا المرتضى «قدس سره»، او الى ما افاده شيخنا الاستاذ «دام بقاءه»، غاية الامر ان الموثقة السابقة تدل على ان الشك في شيء من الوضوء بعد الفراغ عنه لا يعتنى به لكونه من جزئيات الشك في الشيء بعد المحل، ولولا الاجماع والاخبار الصحيحة بوجوب الاعتناء بالشك مادام مشتغلاً بالوضوء لقلنا بمقتضى القاعدة: ان الشك في غسل اليد اليمنى بعد الشروع في اليسرى، وكذا الشك في جزء منها بعد الفراغ عنها، لا يعتنى به،

لكن الاخبار والاجماع يخصصان القاعدة في الشكوك المتعلقة باجزاء الوضوء بعد المحل غير الشك الذي يكون كذلك بعد الوضوء هذا.

المقام الخامس: قد عرفت مما ذكرنا سابقاً أن الشك في الشرط حكمه حكم الشك في الجزء، لان الشرط ايضاً امر يشك في وجوده، وله محل خاص، فلو تجاوز محله يشمل العمومات، والكلام هنا في أنه ان احرز الشرط بهذه القاعدة بواسطة مضى محله هل يكفي للمشروط الآخر الذي محله باق بالنسبة اليه اولاً؟ مثلاً لو شك بعد صلاة الظهر في انها كانت مقرونة بالطهارة ام لا، فلا شبهة في مضى محل الطهارة بالنسبة الى صلاة الظهر، فتشمله العمومات، فهل يكون المكلف بمقتضى تلك الادلة واجداً للطهارة حتى يجوز له الدخول في العصر من دون تحصيل الطهارة، ام لا ندل الا على صحة صلاة الظهر، لان محل الطهارة مضى بالنسبة اليها، واما بالنسبة الى صلاة العصر فحلها باق، فيدخل بالنسبة اليها في الشك في الشيء قبل انقضاء المحل.

ويمكن تفريع هذا المطلب على ان الادلة هل يستفاد منها الطريقية بمعنى أن الشاك في شيء بعد التجاوز جعل له طريق الى احراز الواقع، اولاً يستفاد منها الا حكم الشك، كساير القواعد المقررة للشاك، نظير اصالة البرائة والاستصحاب وغير ذلك؟ فان قلنا بالاول فيكتفي به لمشروط آخر ايضاً، لان الشخص المفروض واجد للشرط واقعاً بحكم الطريق الشرعي، والمفروض انه ما ارتفع على تقدير وجوده، ويستلزم وجوده أولاً بقاءه، ومثل هذا اللازم يؤخذ به في الطرق الشرعية، واما ان قلنا بالثاني فلا يكتفي به لمشروط آخر لان الشرط من هذه الجهة ليس مما تجاوز محله، وهذا ظاهر.

ولما كان المطلب متفرعاً على طريقية القاعدة وعدمها فليتكلم في ذلك :
ونقول: ان ظاهر الاخبار المذكورة في صدر المبحث كونها من القواعد المقررة للشاك . نعم ما يوهم كونها معتبرة من باب الطريقية تعليل الحكم في بعض الاخبار بكونه حين العمل اذكر، مثل رواية بكير بن اعين في الرجل

يشك بعد ما يتوضأ قال عليه السّلام: هو حين يتوضأ اذ كر منه حين يشك (١) فان الظاهر منه أن الوجه في الغاء الشك وقوع المشكوك فيه في محله بموجب العادة والغلبة.

و فيه منع، اذ فرق واضح بين جعل الظن الحاصل من العادة معتبراً، كما هو مفاد الطريق، او كونها علة لتشريع الحكم للشاك، ولا استفاد من الخبر الاول، فيبقى ظهور الاخبار السابقة من كون هذا الحكم من الاحكام المقررة للشاك بحاله، فليتدبر (٢).

المقام السادس: قديترائي في بادي النظر لزوم التهافت في الاخبار السابقة، اذ لفظ الشيء كما انه يصدق على جزء المركب كذلك يصدق على مجموعه، فحينئذٍ لو شك في جزء من المركب بعد الفراغ منه فذلك الجزء مشكوك فيه، وبمجموع المركب ايضاً مشكوك فيه، اذ الشك في الجزء يستلزم الشك في الكل،

(١) الوسائل، الباب ٤٢ من ابواب الوضوء، الحديث ٧.

(٢) هذا هو الكلام في الشك في الطهارة الحديثة بعد الفراغ عن العمل، ولو فرض هذا الشك في الاثناء فهل يجري القاعدة لاحرازها بالنسبة الى الاجزاء اللاحقة اولا؟ الظاهر ابتناء المسألة على اختصاص قاعدة التجاوز بخصوص باب الصلاة او عمومها لسائر الابواب ايضاً، ان قلنا بالاول. فحيث ان المشكوك الراجع الى الصلاة في باب الشروط انما هو التقيد بها، ومحل بالنسبة الى كل جزء مقارنة لذلك الجزء، فمحل تقيد الاجزاء اللاحقة بالطهارة الحديثة باق. وان قلنا بالثاني فلنا اجرائها في الوضوء بناء على استفادة محل الشرعي من قوله تعالى: «اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم» دون كونه مسوقاً لبيان الشرطية فقط، اذ حينئذٍ نقول: محل الوضوء حتى بالنسبة الى الاجزاء اللاحقة جعل شرعاً قبل الصلاة وقد انقضى، فاذا حكم بمقتضى القاعدة بتحقق الوضوء ترتب عليه اثره الشرعي وهو الطهارة، وهذا التقرير يمكن القول بجواز الدخول في عمل آخر مشروط بالطهارة، اذ بعد الحكم بتحقق الوضوء بمقتضى القاعدة لعمل بواسطة انقضاء محله بالنسبة الى ذلك العمل يترتب عليه اثره الشرعي - وهو الطهارة - ولو للعمل الذي لم ينقض المحل بالنسبة اليه، لان أثر الوضوء ولو كان لغاية مخصوصة هو الطهارة مطلقاً ولو لغير تلك الغاية. (م.ع. مدظله).

فهنا فردان من الشك: احدهما الشك في الجزء، والآخر الشك في الكل، والاول داخل في الشك في الشيء بعد تجاوز محله، والثاني داخل في الشك في الشيء، قبل تجاوز محله، وبالاختبار الثاني يجب الاعتناء به دون الاول.

والجواب ان الظاهر من الشك في الشيء هو ان يكون الشك متعلقاً به ابتداء لا ان يكون مشكوكاً بواسطة امر آخر، وما شك فيه ابتداء هو الجزء، وان كان يصدق نسبة الشك الى الكل، من جهة استلزام الاول للثاني.

وان ابيت فنقول: لزوم الاعتناء بالشك اذا كان قبل الخروج المستفاد من الاخبار ليس حكماً تعبيرياً حتى يقع التعارض في مدلول الاخبار، بل انما هو على طبق القاعدة العقلية المقتضية لوجوب اتيان كل ما شك فيه مما اعتبر في المأمور به، غاية الامر خروج ما شك فيه بعد انقضاء المحل، واما المشكوك فيه قبل انقضاء محله فلزوم الاتيان به من باب القاعدة الاولى، وحينئذ نقول: الشك المفروض من حيث انه شك في الجزء لو شمله الدليل الدال على عدم لزوم الاعتناء به فليس في البين ما يعارضه، لان الشك في الكل وان كان شكاً في الشيء قبل انقضاء محله، لكن عرفت ان الحكم بالاعادة فيه من باب قاعدة الاشتغال، وبعد ما حكم الشارع بالغاء الجزء المشكوك فيه - كما هو مفاد اجراء الدليل في الشك في الجزء - لا يبقى محل لحكم العقل كما هو ظاهر.

المقام السابع: لا أشكال في ان المراد بالشك الوارد في الاخبار هو الشك الحادث بعد التجاوز لا الاعم منه ومن الباقي من اول الامر، فلو شك من حين الدخول في الصلاة في كونه متطهراً فلا يجوز له الدخول فيها، بملاحظة ان هذا الشك يصير بعد انقضاء العمل شكاً في الشيء بعد تجاوز المحل، وهذا واضح.

وهذا الشك الحادث بعد العمل على اقسام احدها ان يكون المكلف غافلاً عن صورة العمل بمعنى انه لا يعلم الان هل حرك خاتمه حين غسل اليدام لا وهذا على قسمين: احدهما انه يعلم انه على تقدير عدم تحريكه الخاتم كان هذا مستنداً الى السهو، والثاني انه يعلم انه على هذا التقدير كان مستنده العمد،

وهنا قسم ثالث وهو انه على هذا التقدير لا يعلم انه مستند الى السهو والعمد، لكن حكم هذا القسم يعلم بعد بيان القسمين الاولين، والقسم الثالث ان يعلم كيفية العمل مثل انه يعلم بان كيفية غسل يده كانت بارتماس يده في الماء وانه لم يحرك خاتمه قطعاً وانه كان غافلاً حين العمل ولكن شك الآن في ان ما تحت خاتمه ينغسل بالارتماس ام لا؟

اذا عرفت هذا فنقول: اما القسم الاول فدخوله في الادلة مما لا اشكال فيه.

و اما القسم الثاني فشمول الاخبار المطلقة له مما لا اشكال فيه ايضاً، واما تطبيق ما علل فيه بكونه حين العمل اذكر فتقريبه أن قوله عليه السّلام: «هو حين يتوضأ اذكر» بمنزلة الصغرى للكبرى المطوية، فكانه قال عليه السّلام: هو حين يتوضأ اذكر، وكل من كان متذكراً حين العمل فلا يتركه عمداً، فعلى هذا تنفع هذه القضية لمن احتمل ترك الشيء سهواً، وكذا لمن احتمل تركه عمداً، كما لا يخفى.

وفيه: ان الظاهر من التعليل المذكور عدم الاعتناء بترك الشيء سهواً، لكون الانسان متذكراً حين العمل غالباً، واما عدم تركه عمداً فهو مفروغ عنه في الأسئلة والاجوبة الواردة في الاخبار .

ومن هنا يظهر الاشكال في القسم الآخر الذي ذكرنا انه يعلم حكمه، والحاصل ان قوله عليه السّلام هو حين يتوضأ «الخ» ليس متعرضاً لالغاء احتمال التعمد.

و اما القسم الثالث ففي شمول الادلة له وعدمه وجهان: من الاطلاق، وظهور التعليل المذكور فيما اذا احتمل التذكر حين العمل.

ويمكن ان يقال: ان قوله عليه السّلام «هو حين يتوضأ الخ» ليس من قبيل العلة بحيث يكون الحكم دائراً مداره، بل هو من قبيل الحكمة لاصل تشريع الحكم للشك بعد الفراغ بنحو الاطلاق، والدليل على ذلك امران:

احدهما خلو ساير الاخبار المطلقة مع كونها في مقام البيان عن ذكر تلك العلة.

والثاني: ما رواه ثقة الاسلام، عن العدة، عن احمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن الحسين بن ابي العلاء، قال: سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الخاتم اذا اغتسلت، قال عليه السلام: حوله من مكانه، وقال في الوضوء تديره، فان نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا آمرك ان تعيد الصلاة^(١). واحتمال ان يكون السؤال عن الخاتم الوضيع الذي يصل الماء تحته قطعاً وانما امره بالتحويل والادارة استجباباً، او حمل النسيان على الغفلة بعد العمل عن الادارة وعدمها حينه بعيد في الغاية.

وعلى هذا يمكن قويا الاخذ باطلاقات الاخبار، وحمل التعليل المذكور على الحكمة، والحكم بان الشك الحادث بعد التجاوز مطلقاً، سواء كان غافلاً عن صورة العمل ام كان ملتفتاً اليها، وسواء كان احتمال تركه مستنداً الى السهوام كان مستنداً الى العمد، لا اعتبار به. هذاتمام الكلام في المقام وعليك بالتأمل التام.

[في اصالة الصحة]

و بقی الكلام في اصالة الصحة في فعل الغير وبيان مدرکها، وقد استدلت عليها بالادلة الاربعة.

اما الكتاب فنه آيات:

منها قوله تعالى: «وقولوا للناس حسناً»^(٢) ومبنى الاستدلال على ان المراد من القول هو الظن والاعتقاد، ووجه الدلالة على هذا ان التكليف المتعلق بالاعتقاد لكونه امراً غير اختياري راجع الى ترتيب الاثر، فيجب على المكلفين

(١) الوسائل، الباب ٤١ من ابواب الوضوء، الحديث ٢.

(٢) سورة البقرة، الآية ٨٣.

ان يعاملوا مع الناس في افعالهم معاملة الفعل الصحيح.
لا يقال: تحصيل الاعتقاد امر اختياري اذا كانت مقدماته اختيارية.
لانا نقول: نعم قد يكون كذلك، وقد يحصل قهراً، بل في غالب الاحوال
يكون كذلك، فلا يمكن جعله موضوعاً للالزام بنحو الاطلاق.

و منها قوله تعالى: «فاجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن اثم»^(١) تقريب
الاستدلال أن ظن الخير ليس اثمًا قطعاً، فالظن الذي يكون اثمًا ومهيباً عنه هو
ظن السوء، والنهي عنه راجع في الحقيقة الى النهي عن ترتيب الاثر السوء حين
الظن به، لما مضى من عدم قابلية الظن للالزام، فيجب ترتيب آثار الحسن
والصحة لعدم الوساطة

و منها قوله تعالى: «اوفوا بالعقود»^(٢) بناء على ان الخارج من عمومه ليس
الا ما علم فساده لانه المتيقن.

و منها قوله تعالى: «الا ان تكون تجارة عن تراض»^(٣) بالتقريب المقدم.
وانت خبير بما في المجموع من الضعف:

اما الآية الاولى، فلأن الظاهر منها مطلوية قول حسن في مقام المعاشرة، ولا
ربط لها بترتيب آثار الصحة على فعل الغير، وهي نظير قوله تعالى في توصية
موسى وهرون على نبينا وآله وعليهما السلام: «فقولا له قولا لينا لعله يتذكر
او يخشى»^(٤).

و اما الثانية فلان عدم الوساطة بين السوء والحسن او الصحة والفساد لا
يلازم عدم الوساطة في المعاملة وترتيب الاثر، اذ رب عقد لا يعامل معه

(١) سورة الحجرات، الآية ١٢.

(٢) سورة المائدة، الآية ١.

(٣) سورة النساء، الآية ٢٩.

(٤) سورة طه، الآية ٤٤.

الانسان لا معاملة الصحة ولا معاملة الفساد، وان كان في الواقع لا يخلو من احدهما.

و اما الآيتان الاخيرتان مضافاً الى عدم شمولهما لتمام المدعى اذ هي ليست خصوص العقود فالاستدلال بها مبني على جواز التمسك بعموم العام في الشبهات المصدقية، وهو خلاف المشهور.

و اما السنة فمنها ما في الكافي عن امير المؤمنين عليه السّلام «ضع أمر اخيك على احسنه حتى يأتيك ما يقربك عنه، ولا تظن بكلمة خرجت من اخيك سوء وانت تجد لها في الخير سيلاً» (١).

و منها قول الصادق عليه السّلام لمحمد بن الفضل: «يا محمد كذب سمعك و بصرك عن اخيك، فان شهد عندك خمسون قسامة انه قال وقال لم اقل فصدقه وكذبهم» (٢).

و منها ما ورد مستفيضاً «ان المؤمن لا يهتم اخاه» (٣) وانه «اذا اهتم اخاه انما الايمان في قلبه كانيات الملح في الماء» (٤) وان «من اهتم اخاه فلا حرمة بينهما» (٥) وان «من اهتم اخاه فهو ملعون» (٦) الى غير ذلك من الاخبار. ولا يخفى ما في الكل، خصوصاً رواية ابن الفضل، فان رد شهادة خمسين قسامة في مقابل انكار الاخ المؤمن وتصديقه فيما يترتب عليه الحكم الشرعي مما يقطع بخلافه، فان القسامة هي البينة العادلة، والاولى حملها على مورد لم يكن

(١) اصول الكافي، ج ٢، باب التهمة وسوء الظن، الحديث ٣، ص ٣٦٢.

(٢) الوسائل، الباب ١٥٧ من احكام العشرة الحديث ٤. وفيه «عن محمد بن فضيل عن أبي الحسن

موسى عليه السلام» مع اختلاف يسير.

(٣) الظاهر أنه مستفيض معنئى راجع بحار الأنوار ج ٧٥ ص ١٩٤، الحديث ٤

نقلًا بالمضمون.

(٤) د(٥) الوسائل، الباب ١٦١ من احكام العشرة، الحديث ١ و٢

(٦) الوسائل، الباب ١٣٠ من احكام العشرة، الحديث ٥.

لما يشهد به القسامة اثر شرعى، فتكون هذه الرواية واردة في مقام آداب المعاشرة، ومحصل مفادها على ما ذكرنا انه اذا رأيت او سمعت ولو من خمسين قسامة صدور قول او فعل من اخيك لا ينبغى صدوره في مقام المعاشرة فلا ترتب الاثر على ذلك، واجعل المعاملة بينك وبينه كما لم يصدر منه شيء.

و اما الاجماع القولى: فيظهر لمن تصفح فتاوى الفقهاء، فانهم لا يختلفون في ان قول مدعى الصحة مطابق للاصل.

و الاجماع العملى يعرف من ان سيرة المسلمين في جميع الاعصار على حمل الاعمال على الصحيح وترتيب آثار الصحة في عباداتهم ومعاملاتهم، وهذا واضح من دون سترة.

و الظاهر بناء العقلاء على ذلك من دون اختصاص بالمسلمين، ويستكشف رضاء الشرع بضميمة عدم الردع.

ويمكن ان يكون هذا ايضاً مدركاً للفتاوى، لانهم اطلعوا على ما لم نطلع عليه.

و كيف كان اعتبار اصالة الصحة في فعل الغير اجمالاً اظهر من ان يحتاج

الى تكلف الاستدلال.

ولا يخفى ان بناء العقلاء والسيرة المستمرة على ان المحمول عليه هو الصحة الواقعية دون الصحة عند الفاعل، وهذا واضح عند من نظر الى حالهم في المعاملات والعبادات، ولكن الحمل على الصحة الواقعية في بعض الصور مشكل، وتفصيل الصور: أن الشاك في الفعل الصادر من غيره، إما ان يعلم بعلم الفاعل بصحيح الفعل وفاسده واقعاً، وإما ان يعلم بجهله بذلك، وإما ان لا يعلم حاله اصلاً. والصورة الثانية على اقسام: لانه إما ان يعلم باستناد جهله الى خطائه في الاجتهاد المعذور فيه او التقليد كذلك، وإما أن يعلم بكونه عن تقصير، وإما ان يجهل ذلك، وحيث انه ليس في البين دليل لفظي ينظر فيه من حيث العموم والاطلاق فلا بد من ان يؤخذ بالمقدار المتيقن من السيرة، ولا اشكال في تحققها في الصورة الاولى، والظاهر تحققها في الصورة الاخيرة ايضاً،

وأما تحققها في الوسطى بتمام اقسامها ففي غاية الاشكال، وعليك بالتتبع في هذا المجال.

خاتمة

في تعارض الاستصحاب مع ساير القواعد المقررة للشاك وفي تعارض الاستصحابين

ويذكر ذلك في ضمن مقالات

الاولى: في تعارضه مع القاعدة المقتضية لعدم الاعتناء بالشك بعد التجاوز: ومجمل القول في ذلك: انه ان قلنا باعتبار القاعدة من باب الطريقة فوجه تقديمها على الاستصحاب واضح، وان قلنا به من باب التعبد فقطضى تقديمه على ساير الاصول وان كان تقديمه عليها ايضاً الا انه لو قلنا به لزم لغوية القاعدة، اذ قل ما يتفق عدم استصحاب في موردها، مخالفاً كان او موافقاً، ولو بنى على تقديم الاستصحاب على القاعدة كتقديمه على ساير الاصول لم يبق لها مورد الا نادراً غاية الندرة^(١) فاللازم تقديمها عليه من هذه الجهة.

(١) وذلك لان الشك اما واقع في السقيد او واقع في الجزء، والثاني باسره مورد للاستصحاب، والسقيد اما راجع الى الفاعل او الى الفعل، والاول ايضاً مع الحالة السابقة مورد للاستصحاب، نعم في الثاني حيث ان التقييد محتاج اليه، ولا يمكن اثباته بالاستصحاب المثبت للسقيد، كان الجاري هو القاعدة، كما في الاول مع عدم الحالة السابقة، ولا يبعد ندرة هذين الموردين في جنب غيرهما، ولكن الاشكال في ان ندرة المورد لا يوجب الاستهجان واللغوية في مقامنا كما يوجب في سائر المقامات، وذلك لان تقديم الامارة او الاستصحاب على قاعدة ظاهرية اخرى ليس من باب التخصيص او الحكومة المصطلحة، لعدم التنافي المدلولي بينها وبين تلك القاعدة، اذ كل وجه يختار للجمع بين الحكم الواقعي والظاهري آت في الحكم الظاهري المقدم على مثله، فلو فرض ندرة المورد من جهة كثرة الامارات الدالة على الواقع لم يكن هذا من التخصيص المستبشع في القاعدة المجعولة للشاك المنقطع اليد عن الامارات الواقعية، لكن العمدة في المقام تطبيق قاعدة التجاوز والفرغ في الاخبار على خصوص مورد الاستصحاب، وكفى بذلك وجهاً للتقديم. (م.ع. مذبلة).

الثانية: في تعارضه مع اصالة الصحة في فعل الغير:

و مجمل القول في ذلك: ان الشك في صحة الفعل الذي وقع في الخارج ناش من الشك في اخلال ما اعتبر فيه شرطاً او شرطاً، وهذا على قسمين: احدهما ما يكون مجرى الاستصحاب، كالبلوغ واعتبار المبيع بالرؤية او الكيل او الوزن، والثاني ما لا يكون كذلك، كما اذا شك في الصحة لاجل الشك في تحقق ما اعتبر قيماً للعقد، كالعربية مثلاً، اذ لا يكون له حالة سابقة، كما لا يخفى.

اما القسم الثاني فمجري الاستصحاب فيه هو المجموع الملتئم من ما اعتبر فيه، اذ هو مسبق بالعدم، ولكن الشك في بقاء ذلك على العدم مستند الى الشك في أن هذا الموجود هل هو مصداق لما رتب عليه الاثر شرعاً ام لا؟ ومقتضى اصالة الصحة كونه مصداقاً له، فهي حاکمة على الاستصحاب. و اما القسم الاول: فان قلنا باعتبار اصالة الصحة من باب الطريقية فتقدمها عليه واضح، وأما ان قلنا بكونها من الاصول العملية فتقدمها عليه مشكل، لانه كما ان مقتضاها كون الواقع جامعاً لتام ما اعتبر فيه كذلك مقتضاه عدم تحقق الشرط الكذائي مثلاً.

و لا يتوهم ان الاستصحاب حاكم على القاعدة، من حيث ان الشك في الصحة مستند الى الشك في تحقق ما اعتبر فيه، ومقتضى الاستصحاب عدمه، كما هو المفروض، لان ما يصح بالقاعدة ليس عنوان الصحة حتى يقال: ان الشك فيها ناش من الشك فيما اعتبر في الموضوع، بل مفادها تحقق ما يكون مصداقاً للصحيح في الخارج، مثلاً لو شك في صحة عقد وقع في الخارج من جهة الشك في بلوغ العاقد فمقتضى اصالة الصحة صدوره من البالغ، ومقتضى الاستصحاب عدم بلوغ العاقد، ومن المعلوم عدم حكومة احدهما على الآخر.

ويمكن ان يقال: بحكومة الاستصحاب من جهة ان مجراه نفس القيد المشكوك فيه، ومجرى اصالة الصحة هو العقد من حيث تقيده بما اعتبر فيه، ومن

المعلوم ان الشك في تقييد العقد بكونه صادراً من البالغ ناش من الشك في بلوغ العاقد.

وقد يتوهم تقدم القاعدة على الاستصحاب من جهة أن أصالة عدم بلوغ العاقد لا تثبت الا ان هذا العقد صدر من غير البالغ، وعدم الاثر انما هو مستند الى عدم وقوع العقد الصادر من البالغ اصلاً، وهذا الاصل لا يثبت ذلك الاعلى القول بالاصل المثبت، اذ المفروض انحصار الكلي في الفرد الموجود الذي حكم عليه بمقتضى الاستصحاب انه من غير البالغ، وحيث لا نقول بالاصل المثبت ولا نحكم بعدم صدور العقد الصادر من البالغ مطلقاً فان اقتضت القاعدة وقوع ما هو سبب مؤثر اعنى العقد الصادر من البالغ فلا يعارضه شيء. وفيه: أن استصحاب عدم البلوغ يقتضى عدم حصول النقل بواسطة العقد الموجود، والمفروض عدم عقد آخر مؤثر في النقل، فيصح الحكم بعدم النقل مطلقاً، لان أسبابه بين مقطوع العدم وما هو بمنزلة العدم. لا يقال: ترتب عدم الكلي على عدم الافراد ترتب عقلي، فلا يمكن المصير اليه الا بالاصل المثبت.

لانا نقول: لا نحتاج في الحكم بعدم النقل الى الحكم بعدم الجامع بين الخصوصيات، بل يكفي في ذلك عدم الوجودات الخاصة، اذ ليس المؤثر الا تلك، نعم لو كان المؤثر هو الجامع من دون ملاحظة الخصوصيات ماصح الحكم بعدمه باجراء الاصل في الافراد الاعلى القول بالاصل المثبت.

والحاصل تنافي مقتضى الاصلين واضح، ومقتضى ما قلنا سابقاً حكومة الاستصحاب على القاعدة، الا ان يقال: بتقدم اصالة الصحة، من جهة ورودها غالباً في موارد الاستصحابات الموضوعية، ولولم نقل بذلك تصير كاللغو (١).

(١) لا يخفى انا ولو سلمنا ذلك لقاعدتي التجاوز والفراغ واغمضنا عن الاشكال السابق، لكنه في المقام محل منع، بملاحظة ان الدليل في المقام المتقدم لفظي فيجري فيه التخصيص المستبعد لوقلنا بتقديم الاستصحاب، واما في المقام فعمدة الدليل هو بناء العقلاء وارتكازهم،

الثالثة: في تعارضه مع ادلة القرعة^(١).

و مجمل القول في ذلك ان موضوع القرعة جعل في بعض الاخبار الامر المشكل^(٢)، وفي آخر المجهول والمشتبه^(٣) فان اخذنا بمفاد الاول فتقدم الاستصحاب عليها واضح، لارتفاع الاشكال فيما اذا ورد حكم من الشرع ولو ظاهراً، وان اخذنا بالثاني فنقول: بتقدم الاستصحاب ايضاً، لا عمية دليلها منه، فلا بد من تخصيص دليلها بدليله.

و من هنا يعرف حالها مع ساير الاصول العملية التي كان مدرکها تعبد الشارع بها، اذ ما قلنا في تقديم الاستصحاب عليها جار في الكل، نعم ان كان مدرکها العقل فالقرعة واردة عليها، لكن بشرط الانحياز بعمل الاصحاب، لان كثرة التخصيص اوجبت وهنا في عموم ادلتها.

فان قلت: كثرة التخصيص ان وصلت الى حد الاستهجان فلا يجوز العمل به اصلاً، للعلم بعدم كون العام المفروض على الصورة التي وصلت بايدينا، بل كان مخفوفاً بقرينة حالية او مقالية لم يلزم بملاحظتها هذا المحذور، فيصير اللفظ

ولو قيل بتقدم الاستصحاب فلا يلزم الا الردع في البناء المذكور، ولا محذور فيه، فالصواب في وجه تقدم اصالة الصحة عدم كفاية اطلاقات الاستصحاب للردع. (م.ع. متظله).

(١) لا يخفى ان ما قلنا من عدم لزوم التخصيص المستبشع فيما تقدم غير جار هنا، فيما كان من ادلة القرعة بلسان انها لكل امر مجهول او مشتبه، وذلك لان الاصول الموضوعية او الحكيمة التي مفادها ان المشكوك حكمه كذا لو قيل بتقدمها على القرعة مع كثرة مواردها يلزم التخصيص المستبشع، نعم ما كان بلسان أن القرعة لكل امر مشكل سالم عن هذا المحذور، بناء على ارتفاع الاشكال بواسطة وجود حكم في البين ولو كان ظاهرياً عقلياً، لعدم العلم بالتخصيص في هذا العنوان في غير مورد الدرهم الودعي، فلو عمل بها في غير هذا المورد يمكن القول بعدم الحاجة الى الجبر بعمل الاصحاب. (م.ع. متظله).

(٢) المستدرک، الباب ١١ من ابواب كيفية الحكم، الحديث ١.

(٣) الوسائل، الباب ١٣ من ابواب كيفية الحكم، الحديث ١١ و١٨.

مجملاً بالنسبة اليينا، لعدم علمنا بتلك القرينة تفصيلاً. وان لم تصل الى الحد المذكور فهي ان لم توجد قوة الظهور لا توجد وهنا فيه، فلا يحتاج الى عمل الاصحاب به، بل يحتاج به على من لم يعمل به.

قلت: نختار الشق الاول ونقول: إن عمل الاصحاب يكشف عن ان اللفظ المفروض مع تلك الضميمة التي كانت معه يشمل المقام، كما ان إعراضهم عنه مع كونه نصب اعينهم يكشف عن عدم شموله للمقام كذلك. ولنا ان نختار الشق الثاني ونقول: ان كثرة التخصيص على هذا وان لم تكن موجبة للوهن بنفسها، لكنها لا توجد الوهن اذا علم تفصيلاً موارد التخصيص بالمقدار الذي علم اجمالاً به، واما اذا لم يعلم ذلك المقدار فلا يجوز العمل بالعام الا اذا احرازنا مورد العمل ليس من اطراف العلم الاجمالي، وعمل الاصحاب يوجب ذلك كما لا يخفى، فلو احتملنا تخصيص المورد المفروض ايضاً بعد خروجه عن اطراف العلم الاجمالي كان احتمالاً بدوياً غير مانع من الاخذ باصالة العموم.

الرابعة: في تعارضه مع اليد:

إعلم ان مقتضى التامل ان اعتبار اليد من باب الطريقة، لبناء العرف والعقلاء على معاملة الملكية مع ما في ايدي من يدعى الملكية ويحتمل في حقه ذلك، ومعلوم أن ذلك ليس من جهة التعبد، كما في ساير الطرق المعمولة فيما بينهم، ولا اختصاص لذلك بيد المسلم ايضاً، كما هو ظاهر.

و يشهد لما قلنا «رواية حفص بن غياث عن ابي عبدالله عليه السلام، قال: قال له عليه السلام رجل: اذا رأيت شيئاً في يدي رجل يجوز لي ان اشهد انه له؟ قال عليه السلام: نعم، قال الرجل: اشهد انه في يده ولا اشهد انه له، فلعله لغيره، فقال ابو عبدالله عليه السلام: افيجل الشراء منه؟ قال: نعم، فقال ابو عبدالله عليه السلام: فلعله لغيره، فمن اين جاز لك ان تشتريه ويصير ملكاً لك ثم تقول بعد الملك: هو لي، وتحلف عليه، ولا يجوز ان تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك؟ ثم قال ابو عبدالله عليه السلام: لو لم يجز هذا لم يقيم

للمسلمين سوق»^(١).

فان الظاهر أن السؤال عن جواز الشهادة على انه مالك واقعاً، اذ السائل عالم بالملكية الظاهرية بمقتضى اليد، ولذا قال: نعم، في جواب قول الامام عليه السّلام: «افيحل الشراء منه؟» وجواز الشهادة على الملكية واقعاً لا يمكن الا مع كون اليد معتبرة على نحو يعامل معها معاملة العلم، ولا ينافي ما قلنا قوله عليه السّلام: في ذيل الخبر: «لولا لم يجز هذا لم يقيم للمسلمين سوق» فان الظاهر ان هذا المطلب صار سبباً لامضاء الشارع ماهو مرسوم بين الناس من جعل اليد طريقاً الى الملكية، وعلى هذا تقدمها على الاستصحاب واضح، كما انه يقدم كل أمانة اعتبرت من جهة كشفها عن الواقع، وسياتي الوجه في تقديم الامارات على الاستصحاب ان شاء الله، هذا.

مع انه لو قلنا باعتبارها من باب التعبد لزم ايضاً تقديمها لورودها مورداً يقتضى الاستصحاب خلاف مقتضاها غالباً، فلو بنى على العمل بالاستصحاب في تلك الموارد الكثيرة لما قام للمسلمين سوق، وهذه العلة هي التي صارت موجبة لاعتبار اليد كما في الخبر.

فان قلت: مقتضى كون اليد أمانة انه لو علم بانحصار سبب الملك في امر خاص حكم بواسطة تلك الامارة بوقوع ذلك السبب، لان من شأن الامارة الاخذ بلوازمها وملزوماتها وملازماتها، مع أن المشهور حكموا بانه لو اعترف ذو اليد بكونه سابقاً ملكاً للمدعى ينتزع منه العين وعليه ان يقيم البينة على انتقالها اليه، ومقتضى أمارية اليد على الملكية أماريتها على موجبها، وهو الانتقال من الخصم اليه، فدعوى ذي اليد الانتقال مطابقة للامارة، فكيف ينتزع منه العين ويطلب بالبينة؟

قلت: إنّ الوجه في ذلك أن الشارع جعل في باب المحاصمة اقامة البينة على

(١) الوسائل، الباب ٢٥ من ابواب كيفية الحكم، الحديث ٢.

المدعى، والحلف على المنكر، وحصر فصل الخصومة بذلك، وفهم مصاديق هذين المفهومين موكول الى العرف اذ ليس لهما حقيقة شرعية كما هو الحق، وعلى هذا نقول: إن كل من صدق عليه عنوان المدعى عرفاً يطالب بالبينة، سواء طابق قوله ظاهراً من الظواهر واصلاً من الاصول ام خالف، وكل من صدق عليه عنوان المنكر فعليه اليمين كذلك، وتعريف الفقهاء «رضوان الله تعالى عليهم» بان المدعى: هو الذي لوترك ترك، او الذي يدعى خلاف الاصل، او الذي يدعى امراً خفياً، محمول على بيان الافراد الغالبية، وتميزه عن المنكر في الجملة اذا عرفت هذا فنقول: ان كان مال تحت يد احد يعامل معه معاملة الملكية فادعى الغيرائه ماله فهذا الغير مدع عرفاً، لانه هو الذي انشأ الخصومة، واما لو اقر ذو اليد باستناد يده الى انتقال العين اليه من الخصم فيصير مصب الدعوى هو الانتقال ويصير ذو اليد بذلك مدعياً، لانه لانزاع بينهما الا دعوى ذي اليد الانتقال، وهذه خصومة انشأها بكلامه، وليس طريق فصل الخصومة الا اقامة البينة منه او الاستحلاف لمن ينكر الانتقال (١) نعم لو لم تكن في البين خصومة وادعى ذو اليد ملكية ما في يده بسبب خاص يقبل منه بواسطة اليد.

تنبيه: اعلم ان ما قلنا: من ان طريق رفع الخصومة في باب القضاء منحصر بالبينة والايمان، انما هو فيما اذا كان المنكر في مقابل المدعى، واما اذا لم يكن في مقابله منكر، بان يقول الخصم لا ادري صدق ما تقول او كذبه، كالدعوى على المورث مع اظهار الورثة الجهل بذلك، وتصديق المدعى لهم، فان كانت

(١) فيه ان هذا البيان وان كان وافياً لسقوط اليد عن مقام فصل الخصومة، لكنه غير واف بسقوطها عن الحجية راساً، فلا يجوز لاحد التصرف في المال بغير اذن ذي اليد قبل فصل الخصومة، فكيف ينطبق على هذا البيان قولهم بانتزاع العين من ذي اليد ولو بغير رضاه. فالصواب ان يقال بان الاعتراف المذكور من ذي اليد موجب لسقوط يده عن الحجية راساً، وأن هذا من خاصية اعترافه اللساني، فلو علم من الخارج ذلك لم يقدر في حجية يده، لعدم احراز بناء العقلاء على حجيتها مع هذا الاعتراف. (م.ع. م.ظله).

البينة للمدعى على ما يقول يؤخذ بها، والا فلا مانع من الاخذ بساير القواعد الموجودة من قبيل الاستصحاب او اليد، ويتفرع على ذلك ان العين لو كانت في يد المدعى ويدعى انتقالها من الميت في حال حياته اليه ولا ينكر ذلك الورثة جزماً يحكم بكونها ملكاً لذى اليد، اذ لا منكر في قبالة حتى يقال: ان طريق توصل المدعى الى المال منحصر في اقامة البينة، والادلة الدالة على ذلك موردها وجود المنكر في قبالة، وفي غيره يعمل على القواعد.

و مما ذكرنا يعلم وجه محاجة امير المؤمنين عليه السّلام مع ابي بكر المروية في الاحتجاج (١) فان دعوى سيدة النساء عليها السّلام ان فذك اعطاها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حياته لم ينكرها احد على سبيل الجزم حتى يلزم عليها عليها السّلام اقامة البينة، فانتراع فذك منها مع كون يدها ثابتة عليها ليس له وجه الا العناد.

الخامسة: في حاله مع الطرق المعتبرة شرعاً، اعني ما اعتبر من جهة كشفه عن الواقع، وتسمى في الاحكام أدلة اجتهادية، وفي الموضوعات أمانة: ولو ورد في مورد الاستصحاب دليل معتبر او أماره معتبرة على خلاف الحالة السابقة فلا اشكال في انه يترك الاستصحاب ويعمل بمقتضى ذلك الدليل او تلك الامارة، إنما الكلام في وجه ذلك، وقد قال شيخنا المرتضى «قدس سره» في غير مورد من كلامه: ان تقديم الادلة او الامارات على الاستصحاب انما هو من باب الحكومة لا التخصيص ولا التخصص، وهي على ما فسرنا في مبحث التعادل والتراجع (٢) «ان ينظر دليل بمدلوله اللفظي الى دليل آخر ويكون مبيناً لمقدار مدلوله، مسوقاً لبيان حاله، نظير الدليل على أنه لا حكم لكثير الشك او للشك في النافلة وامثال ذلك بالنسبة الى الادلة الدالة على حكم الشك في عدد

(١) الوسائل، الباب ٢٥ من ابواب كيفية الحكم، الحديث ٣.

(٢) الصفحة الثانية منه، ص ٤٣٢.

ركعات الصلاة». وعلى هذا في بيان حكومة الأدلة والامارات على الاستصحاب انه في موردها وان كان الشك موجوداً ولم يقطع بخلاف الحالة السابقة وعموم لا تنقض يشمله لفظاً الا ان دليل اعتبارهما قد جعل مؤداهما واقعاً اولياً بالتنزيل، ولازم ذلك جعل الشك فيه ملغى بحسب الآثار، فصار مفاد قول الشارع: «صدق العادل فيما أخبرك به» او «صدق الامارة فيما حكته» ان شكك في المورد المفروض بمنزلة العدم، ومعنى كونه بمنزلة العدم انه لا يترتب عليه ما يترتب على الشك، نظير ما اذا ورد حكم على عنوان العالم ودل دليل على عدم كون النحوى عالماً، فان مرجع هذا الدليل الى ان ما جعلنا للعالم في ذلك الدليل لا يترتب على النحوى، هذا.

ويشكل: بان الضابط المذكور لا ينطبق على دليل حجية الامارات والادلة ولا على ساير الموارد التي جعل تقديمها من باب الحكومة، كدليل لا ضرر ولا ضرار، ولا شك لكثير الشك، ودليل نفى الحرج، وامثال ذلك، اذ ليس واحد منها بمدلوله اللفظي ناظراً الى مدلول دليل آخر، بل يحكى كل واحد منها عن الواقع، ولذا لو لم يكن في البين الا هذه القواعد التي جعلت حاكمة على ساير القواعد لم يلزم كونها بلا مورد، ولو كانت مبينة لمقدار مدلول قاعدة اخرى للزم كونها لغوا وبلا مورد عند عدم تلك القاعدة، لان الدليل الحاكم على ما ذكره «قدس سره» بمنزلة قول القائل: اعنى، ولا يكون هذا صحيحاً الا مع كلام آخر يكون هذا شارحاً له، ونحن نرى انه لو لم يكن الشك موضوعاً للحكم الشرعي اصلاً، وكذا لو لم يدل دليل على حكم الشك في عدد ركعات الصلاة، وكذا لو لم يكن العمومات او الاطلاقات تقتضى ثبوت الحكم الضررى والحرجى، ما كان حجية الامارات والادلة، وكذا قول الشارع لا حكم لكثير الشك، ولا ضرر ولا ضرارى الاسلام، وما جعل عليكم في الدين من حرج، لغواً، وبلا مورد، كما هو واضح، فعلم ان ما ذكر ليس بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال الدليل الآخر، هذا.

[ضابط الحكومة]

و لنقدم الكلام في بيان ضابط الحكومة بما عندنا، ثم نتعرض لوجه تقديم الامارات والادلة على الاستصحاب وعلى ساير الاصول التعبدية، وانه هل هو من جهة الحكومة او الورود؟ وما توفيق الابالله.

اعلم أن المراد من قولنا: دليل كذا حاكم على كذا، انه يقدم عليه من دون ملاحظة الاخصية والاظهرية، بل يقدم بواسطة أدنى ظهور انعقد له.

اذا عرفت هذا فنقول: ان كل دليل يكون متعرضاً للحكم المستفاد من الدليل الآخر وان لم يكن متعرضاً له بعنوان انه مدلول ذلك الدليل، سواء كان تعرضه لذلك الحكم ابتداء ام كان بلسان تنزيل الموضوع فهو مقدم عليه عند العرف، وان لم يكن اخص، بل كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، كما اذا قال المتكلم: اكرم العلماء، ثم قال في مجلس آخر: ما حكمت، اولا أحكم باكرام الفاسق قط، فانا نرى ان اهل العرف يجعلون الكلام الثاني قرينة على الاول، ويحكمون ان المراد من العلماء، العدول منهم مع كون النسبة بين الكلامين عموماً من وجه، وان لم يكن الثاني بمدلوله اللفظي شارحاً للكلام الاول، ولذا لو لم يكن الاول ايضاً لكان الثاني تاماً في مفاده، ولعل السرفي ذلك أن مدلول قول المتكلم: اكرم العلماء ليس الاجعل ايجاب متعلق باكرام العلماء (١) واما ان وجوب اكرام كل فرد منهم مراد للمتكلم فهو مفهوم آخر غير

(١) و بتقريب آخر الدليل الحاكم اما مساوق مع الاصل العقلائي في المحكوم، وهو فيما اذا كان مفاد احد الدليلين اثبات حكم لموضوع مثلاً ومفاد الآخر الحكم بنفي ذلك الحكم الاول من بعض افراد الموضوع، او مع الحكم العقلي الجاري في المحكوم، وهو ما اذا كان الحاكم نافياً لللازم العقلي للحكم في بعض الافراد، مثلاً دليل جزئية السورة مثبت للجزئية في حالي العمد والسهو، ودليل لا تعاد اما حاكم بنفي الحكم بالجزئية عنها في حال السهو، لكن بنحو التعبير عن هذا المعنى بلازمه، وهو عدم لزوم الاعادة بناء على غير مبنى الشيخ

المفهوم الاولي من القضية، نعم يحكم السامع بملاحظة عموم اللفظ وعدم صدور شيء من ناحية المتكلم يدل على عدم كون فرد خاص مورداً للايجاب بان وجوب اكرام ذلك الفرد مراد ايضاً، وبعد ما صدر من ناحيته لفظ يدل بمدلوله المطابق على عدم صدور هذا الحكم منه - وان لم يكن هذا اللفظ شارحاً للفظ الاول بل يكون حاكياً عن نفس الامر - فلا يبقى مجال للاخذ باصالة العموم في الكلام الاول.

نعم لو كان الكلام الثاني غير متعرض للحكم بمدلوله الاولي، بل يدل على جعل الحكم المنافي، كقول المتكلم: «لا تكرم الفساق» فلا بد من التعارض بين الكلامين في مورد الاجتماع، لانه كما ان كون اكرام العالم الفاسق مراداً للمتكلم ليس مدلولاً اولياً لقضية اكرم العلماء، بل يحكم السامع بذلك من جهة القاعدة المسلمة، كذلك كونه مراداً له من قضية لا تكرم الفساق، فيقع التعارض، فيحتاج الى ملاحظة الاظهرية ان كانت في البين، والا فيحكم بالتساقط، ويرجع الى قاعدة اخرى.

وبعبارة اخرى: في القسم الاول لا يقع التعارض بين الكلامين في ذهن العرف حتى يحتاج الى الترجيح بالاقوائية، ولذا قلنا فيه بانه يكفي انعقاد اول ظهور للكلام، بخلاف القسم الثاني.

و يحتمل ان يكون هذا ايضاً مراد شيخنا المرتضى «قدس سره» لكنه قد قال في مبحث التعادل والتراجيح في ذيل بيان الضابط للحكومة ماينافي ما ذكرنا، هذا.

و اما وجه تقديم الادلة والامارات على الاستصحاب وسائر الاصول العملية، فكونه من باب الحكومة يبتنى على ان يكون دليل حجيتها متعرضاً لحكم الشك، بمعنى ان قول الشارع: صدق العادل، او اعمل بالبينة يرجع الى

ان هذا الشك ليس شكاً عندي وما جعلت له حكم الشك، والانصاف انه لم يدل دليل الحجية الاعلى جعل مدلول الخبر واقعاً وإيجاب معاملة الواقع معه^(١)، واما ان حكم الشك لا يترتب على الشك الموجود فليس بمدلول للدليل الحجية، نعم لازم حجية الخبر المنافي للاستصحاب او ساير الاصول عدم ترتب حكم الشك عليه، كما ان لازم ترتب حكم الشك عدم حجية الامارة الدالة على الخلاف، وهذا معنى التعارض.

و الاقوى وفاقاً لسيدنا الاستاذ «طاب ثراه» ورود الادلة والامارات على الاستصحاب وسائر الاصول التعبدية:

و توضيح ذلك: انك عرفت في مبحث حجية القطع ان العلم اذا اخذ في الموضوع، فتارة يعتبر على نحو الطريقية، واخرى على نحو الصفية، والمراد من اعتباره على نحو الطريقية ان المعتبر هو الجامع بينه وبين الطرق المعتبرة، كما ان المراد من اعتباره على نحو الصفية ملاحظة خصوصيته المختصة به دون ساير الطرق، وهو الكشف التام المانع عن النقيض ونقول هنا: ان الشك في مقابل

(١) هذا بحسب مقام الاثبات، واما بحسب مقام الثبوت فيرد عليه اشكال الجمع بين اللحاظين في دليل الحجية، اما لحاظ تنزيل المؤدى منزلة الواقع، واما تنزيل الشك منزلة العدم.

ويمكن الجواب اما عن الثاني. فبرفع الاستحالة مع طولية احد اللحاظين للآخر، بان سيق اللفظ الدال على احد المعنيين بالمطابقة لافادة السامع المعنى الآخر بالالتزام، فعنى قول الشارع خذ بقول الثقة وان كان ترتيب آثار الواقع مطابقة لكن يدل بالالتزام العرفي على عدم الاعتناء بالشك الموجود معه، بمعنى عدم ترتيب آثار الشك عليه.

و اما عن الاول فبانه لا يبعد دعوى ان الخبر الحقيقي يكون بحسب الغالب بصدد رفع جهل المخاطب وتبديله بالعلم حقيقة، وهذا المقصود مدلول التزامي للفظه عرفاً، وحيث ان دليل الحجية يكون بلسان الاخبار عن الواقع تعبداً فيجزيء فيه ايضاً هذا المدلول الالتزامي بنحو التعبد، وسيشير المصنف الى ذلك بعيد هذا. (م.ع. مدّظله).

العلم، اعنى كما ان العلم المأخوذ في الموضوع تارة يلاحظ على وجه الطريقة، واخرى على وجه الصفية، كذلك الشك قد يلاحظ بمعنى انه عدم الطريق، وقد يلاحظ بمعنى صفة التردد القائمة بالنفس، اذ الشك بمعنى عدم العلم، فان لوحظ العلم طريقاً فمعنى الشك الذي في قبالة هو عدم الطريق، وان لوحظ صفة فكذلك .

اذا عرفت هذا فنقول: ان ظاهر الادلة الدالة على الاستصحاب وساير الاصول ان العلم المأخوذ فيها اخذ طريقاً، وعلى هذا مفاد قولهم عليهم السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» انه في صورة عدم الطريق الى الواقع يجب ابقاء ما كان ثابتاً بالطريق، وهكذا كل ما دل على ثبوت الحكم على الشك ففاده دوران الحكم المذكور مدار عدم الطريق، فاذا ورد دليل علم حجته او اماره كذلك يرتفع موضوع الحكم الذي كان معلقاً على عدم الطريق .

والذي يدل على ذلك - مضافاً الى انه لا يبعد دعوى ظهور العلم المأخوذ في الموضوع في كونه على نحو الطريقة عند العرف - ان الاصول العملية والطرق المتبعة تشتركان في كونها احكاماً ظاهرية للشك في الواقع، اذ لا يعقل جعل الطريق الى الواقع للقاطع به، سواء كان قطعه موافقاً لمؤدى الطريق ام مخالفاً، فالاحكام الظاهرية سواء كانت من سنخ الطرق ام من سنخ الاصول مجعولة مادام المكلف شاكاً، وحينئذ نقول: ان تعليق الشارع الحكم على الشك وجعله مادام كونه باقياً فيما يسمى بالاصول العملية وعدمه كذلك فيما يسمى بالطرق مع كونها ايضاً احكاماً متعلقة بالشك ودائمة بدوامه دليل على ان الشك المذكور في الاصول العملية غير الشك اللازم عقلاً في الاحكام الظاهرية، ومغايرتها بان يراد من الشك المأخوذ في الاصول عدم الطريق، ويكون الشك اللازم في الطرق الشرعية عقلاً ولم يذكر في الدليل هو صفة التردد، فليتأمل .

فان قلت: هب ذلك لكن ورود الطريق على الاصول موقوف على شمول دليل الحجية لمواردها، واي ترجيح لشمول دليل الحجية على شمول ادلة

الاصول، مع كون المورد قابلاً لها في اول الامر.

قلت: شمول ادلة الطريق لا مانع منه اصلاً، لوجود موضوعها مطلقاً وعدم شيء يدل على التخصيص، بخلاف شمول ادلة الاصول، فان موضوعها يبتنى على عدم شمول دليل حجية الطرق، ولا وجه له بعد وجود الموضوع مطلقاً وعدم ما يدل على التخصيص، وبعبارة اخرى: الامر دائر بين التخصيص والتخصص، والاول خلاف الاصل دون الثاني.

والعجب (١) من شيخنا المرتضى «قدس سره» حيث انه بعد ما نقل كون العمل بالادلة في مقابل الاستصحاب من التخصص بناء على ان المراد من الشك عدم الدليل والطريق والتحير في العمل، استشكل بانه لا يرفع التحير في خصوص مورد الاستصحاب الا بعد اثبات كون مؤداه حاكماً على مؤدى الاستصحاب، والا امكن ان يقال: ان مؤدى الاستصحاب وجوب العمل على الحالة السابقة مع عدم اليقين بارتفاعها، سواء كانت هناك الأمانة الفلانية ام لا، ومؤدى دليل تلك الأمانة وجوب العمل بمؤداه خالف الحالة السابقة ام لا، ولا يندفع هذه المغالطة الا بما ذكرنا من طريق الحكومة «انتهى» (٢).

(١) و الانصاف ان ما ذكره «رحمه الله» حق لا محيص عنه اذ المعتبر في كل من الأمانة والاصل اما الشك الصفتي واما عدم الطريق، فعلى الاول لا محيص عن الحكومة، كما هو واضح، وعلى الثاني وان كان لو قدم كل من الامرين يلزم الورد بالنسبة الى الآخر، الا أنه مع ذلك يتعين تقديم الامارة بواسطة لسان الحكومة، وهذه حكومة نتيجتها الورد، واما احتمال كون الموضوع في الأمانة هو الشك الصفتي وفي الاصل عدم الطريق - كما هو مبنى اشكال المتن - ففي غاية الضعف، اذ كما لا يحتاج واجد الطريق الى الواقع الى جعل دستور ظاهري لاجل الواقع بلسان الاصل كذلك لا يحتاج الى ذلك بلسان الامارة، من غير فرق بينهما، ويظهر الثمرة بين الوجهين الاولين انه على الاول لا مورد للاصل مع وجود الامارة واقعاً لو لم يطلع عليه المكلف بعد الفحص، فيكون حال الامارة اعلى من الواقع الاول. وعلى الثاني يكون له مورد في الصورة المفروضة. (م.ع. متظله).

(٢) الفرائد، الامر الثالث من الخاتمة، ص ٨-٤٠٧.

وانت خبير بانه بعد ما فرض ان المراد من الشك المأخوذ في الاستصحاب هو عدم الدليل والتحير لا يمكن ان يقال: ان مؤداه وجوب العمل على الحالة السابقة مع عدم اليقين بارتفاعها، سواء كانت الامارة الفلانية ام لا، اذ مع الامارة الفلانية المفروض كونها حجة لا يبق للاستصحاب موضوع على الفرض المذكور، مع ان هذا الكلام يجرى على تقدير القول بالحكومة ايضاً، بان يقال: ان مؤدى الاستصحاب وجوب العمل على طبق الحالة السابقة، سواء كانت الامارة الفلانية ام لا، وكون الامارة على تقدير وجودها حاکمة ليس اقوى من كونها واردة، وكيف كان هو «قدس سره» اعلم بما افاده.

و مما ذكرنا يظهر انه لا فرق في تقدم الطرق على الاصول العملية بين ما يكون مخالفاً لها او موافقاً، وكذلك لا فرق على ما افاده شيخنا المرتضى «قدس سره»، لان وجود الطريق موجب لارتقاء موضوع الاصول بناء على ما قلنا، وارتفاع حكمه بناء على ما افاده قدس سره.

ويمكن ان يقرر الحكومة بان حجية الخبر والطرق وان قلنا بانها حكم تعبدى من الشارع، الا ان ادلة وجوب الاخذ بها تدل عليه بلسان الارشاد الى الواقع، فكما ان المرشد حقيقة يكون غرضه رفع الشك من المسترشد، كذلك المتعبد بلسان الارشاد يفهم منه العرف ان غرضه رفع الشك تعبداً، وهو راجع الى رفع آثاره.

و ذهب شيخنا الاستاذ «دام بقاءه» في المقام الى القول بورود الطرق على الاستصحاب وسائر الاصول العملية بتقريب آخر، قال في مبحث الاستصحاب: ان مجرد الدليل على خلاف الحالة السابقة وان لم يوجب خروج المورد عن مورد الاستصحاب، الا انه يخرج حقيقته عما تعلق به النهى في اخبار الباب، من النقض بالشك، فانه لا يكون معه نقضاً بالشك بل بالدليل، فلا يعمه النهى فيها، وليس افراد العام ههنا هو افراد الشك واليقين كى يقال: ان الدليل العلمى انما يكون مزيلاً للشك بوجوده، بل افراده افراد نقض اليقين

بالشك ، والدليل المعتبر - وان لم يكن علمياً - يكون موجباً لثلا يكون النقض بالشك ، بل بالدليل ، - الى ان قال - : لا يقال : قضية قوله عليه السّلام في بعض الاخبار: «ولكن ينقضه بيقين آخر» هو النهى عن النقض بغير اليقين ، والدليل المعتبر غير موجب لليقين مطلقاً ، فكيف يقدم كذلك ؟ لانا نقول : لا محالة يكون الدليل موجباً لليقين ، غاية الامر لا بالعناوين الاولية للاشياء ، بل بعناوينها الطارئة الثانوية ، مثل كونه قام على وجوبه او حرمة خبر العدل او قامت البينة على ملكيته او مجاسته بالملاقاة ، الى غير ذلك من العناوين المنتزعة «انتهى ما اردنا من نقل كلامه دام بقاءه» (١).

ولا يخفى ان جعل اليقين الذي جعل غاية للاستصحاب عبارة عن اليقين بالحكم بوجه من الوجوه - وان كان من الوجوه الظاهرية يلازم جعل الشك الموضوع فيه عبارة عن عدم العلم بالحكم بوجه من الوجوه كذلك ، وعلى هذا فبعد قيام الدليل المعتبر ليس الشك بهذا المعنى موجوداً ، وحينئذ فلا حاجة الى تسليم ان الدليل المعتبر لا يوجب خروج المورد عن مورد الاستصحاب ، ولكن يخرج عما تعلق به النهى من النقض بالشك ، وكيف كان في ما افاده «دام بقاءه» مواقع للنظر:

احدها: ان وجود الدليل المعتبر على خلاف الحالة السابقة بعد ما لم يكن موجباً للعلم لا يخرج المورد عن صدق نقض اليقين بالشك ، لان المفروض بقاء الشك بحاله ، ولا نعني بنقض اليقين بالشك الا رفع اليد عن الحالة السابقة في حال الشك ، نعم هو نقض اليقين بالشك بواسطة الدليل .

وثانيها: ان جعل اليقين الذي هو غاية للاستصحاب عبارة عن اليقين بالحكم بوجه من الوجوه حتى يكون العلم بالحكم بعنوان انه قام عليه خبر العدل مصداقاً له حقيقة لا ينفع في البينة القائمة على الموضوع الخارجي على خلاف الاستصحاب في ذلك الموضوع ، ضرورة ان البينة لا توجب العلم بمؤداها بوجه ،

لان الموضوع غير قابل للجعل، وبعبارة اخرى: لوقام الدليل على حرمة شرب التتن في قبال استصحاب اباحته، مثلاً، يمكن ان يقال: ان شرب التتن حرام يقيناً بعنوان انه قام على حرمة الدليل المعتبر، وأما اذا قامت البينة على موت زيد في قبال استصحاب حياته فلا يمكن ان يقال: انه ميت يقيناً بعنوان قيام البينة على موته، فحياة زيد في المثال مما علم سابقاً، ولم يعلم عدمه لا حقاً بوجه من الوجوه، فالعمل على طبق البينة نقض لحياته سابقاً بغير اليقين بالخلاف.

و منها: أن الوجوه المذكورة ليست عناوين للاحكام بمعنى تعلق الاحكام بها بعناوينها، بل انما لوحظت طريقاً الى الواقع، ومقتضى تلك الملاحظة ان يجعل الحكم الثانوي للعنوان الذي يكون موضوعاً للحكم الاولي، مثلاً لوقام الدليل على حرمة شرب التتن فقتضى طريقية ذلك الدليل أن يصير شرب التتن بهذا العنوان محرماً، اذلولوحظ عنوان قيام خبر العدل في موضوع هذا الحكم كالغضب وسائر العناوين الموضوعية للاحكام لخرج الدليل عن كونه طريقاً معتبراً، من جهة حكايته عن الواقع، واذا فرض ان مقتضى الدليل كون شرب التتن محرماً بالحرمة الثانوية فنقول: ان مقتضى الاستصحاب كونه مباحاً بالاباحة الثانوية، فاي مزية له عليه، الا ان يلتزم بان غاية الاستصحاب هو العلم بالحكم الفعلي وان لم يكن متعلقاً بوجه من الوجوه سوى الوجوه الواقعية، ونحن علمنا حرمة شرب التتن بواسطة الدليل القائم عليها مثلاً، فتحقق العلم الذي هو غاية للاستصحاب.

فان قلت: لم لا نأخذ بمفاد الاستصحاب، ونعلم انه غير حرام فعلاً، حتى لا يحتاج الى الاخذ بالدليل الدال على الحرمة؟

قلت: لان ذلك موجب لرفع اليد عن الدليل من دون موجب، بخلاف العكس، فانه يوجب التخصيص في دليل الاستصحاب، والوجه في ذلك ان ايجاب الاخذ بالطرق الشرعية ليس مغياً بالعلم بالحكم الفعلي حتى يمكن الاخذ بمفاد الاستصحاب وجعله غاية له، كما في العكس، بل الدليل على وجوبه

مطلق.

نعم لما علم انه حكم ظاهري للتوصل الى الواقع علم انه ليس معمولاً للعالم باصل الواقع، لانه مقيد بعدم العلم بالحكم الفعلي، وان كان مدلولاً لدليل او اصل آخر.

و بعبارة اخرى: دليل الاستصحاب جعل الحكم معلقاً على الشك الظاهر في الشك في الحكم الفعلي، و اوجب النقض بيقين آخر، وهو ظاهر ايضاً في اليقين بالحكم الفعلي وان كان مستفاداً من الادلة المعتمدة، بخلاف دليل اعتبار الطرق، فانه اعتبرها مطلقاً، غاية الامر هو مقيد عقلاً بما اذا لم يعلم اصل الواقع، وحينئذٍ فالأخذ بالطرق رافع لموضوع الاستصحاب حقيقة بخلاف العكس.

و كيف كان فلا ارى بدأً مما سبق من ان الشك المأخوذ في الاستصحاب وسائر الاصول بمعنى عدم الطريق، فيرتفع هذا الموضوع بوجود كل ما اعتبر طريقاً على نحو الاطلاق، هذا.

تنبيه: لا ندعى أن لفظ اليقين في الخبر استعمل في معنى الطريق المعتمد مطلقاً، ولا ان الشك استعمل في عدم الطريق كذلك، حتى يلزم المجازي في الكلمة، بل نقول: ان الظاهر أن الخصوصية المذكورة ملغاة في موضوع الحكم، وهو غير عزيز في القضايا، كما لا يخفى.

السادسة: تعارضه مع سائر الاصول العملية مثل البرائة والاحتياط والتخيير.

و محصل الكلام في المقام: ان كل ما كان مما ذكر مدركه العقل فلا اشكال في ورود الاستصحاب عليه، لارتفاع موضوعه بسببه، لان حكم العقل بالبرائة معلق على عدم بيان من جانب الشرع، وحكمه بالاحتياط معلق على عدم وجود المؤمن، وحكمه بالتخيير معلق على عدم ما يرفع به التحير من قبل الشارع، ولا فرق فيما ذكر بين الاحكام الواقعية والظاهرية، وهذا واضح.

و اما ما كان منها مأخوذاً من الادلة الشرعية، كاصالة البرائة المأخوذة من قوله: «رفع ما لا يعلمون» وقوله «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» وكذا اصالة الطهارة في تقديم الاستصحاب عليها اشكال، من جهة ان كلا من قاعدة الاستصحاب والقاعدتين المذكورتين حكم مجعول من الشارع في موضوع الشك، ولا وجه لتقديم احدى القاعدتين على الاخرى، سواء جعلنا الشك الموضوع فيها بمعنى التردد في النفس، ام جعلناه بمعنى عدم الطريق، اذ على الثاني كل ما قدم من القاعدتين يكون رافعاً لموضوع صاحبه.

و استراح شيخنا الاستاذ «دام بقاءه» في هذا المقام بما افاده سابقاً من وجه تقدم الامارات على الاستصحاب، وحاصله ان الشك المأخوذ في الاصول هو الشك من جميع الجهات، فاذا علم الحكم بوجه من الوجوه ارتفع ذلك الموضوع، وقد علمنا الحكم بعنوان نقض اليقين بالشك، فلا مجال للاخذ بالحكم المعلق على عدم العلم بوجه من الوجوه^(١).

اقول: ليت شعري ما الفرق بين البناء على الحالة السابقة الذي هو حكم الشك في باب الاستصحاب، والبناء على الاباحة الذي هو ايضاً حكم الشك في باب البرائة؟، وهكذا البناء على الطهارة الذي هو مفاد قاعدة الطهارة، وما الذى رجح الاستصحاب حتى صار منشأ للحكم بهذا الوجه وارتفع به موضوع الاصل المخالف له؟

وقال شيخنا المرتضى «قدس سره» في وجه تقدم الاستصحاب على اصالة البرائة ما لفظه: ان دليل الاستصحاب بمنزلة معمم للنهى السابق بالنسبة الى الزمان اللاحق، فقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» يدل على ان النهى الوارد لابد من ابقائه وفرض عمومه، وفرض الشيء في الزمان اللاحق مما ورد فيه النهى ايضاً، فمجموع الرواية المذكورة - والمراد بها كل شيء مطلق -

ودليل الاستصحاب بمنزلة ان يقول: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه النهى، وكل نهى ورد في شيء فلا بد من تعميمه لجميع ازمته احتماله» فيكون الرخصة في الشيء واطلاقه مغيا بورود النهى المحكوم عليه بالدوام وعموم الازمان، فكان مفاد الاستصحاب نفي ما يقتضيه الاصل الآخر في مورد الشك لولا النهى، وهذا معنى الحكومة كما سيجىء في باب التعارض «انتهى كلامه رفع مقامه» (١).

اقول: لا اشكال في ان التعميم المستفاد من قضية لا تنقض انما هو الحكم المرتب على الشك، وليست حاكية عن عموم التحريم بحسب الواقع، وحينئذ فما الفرق بين ما يدل على ان الحكم الشرعي في حال الشك من سنخ ما كان موجوداً في السابق، وهو التحريم مثلاً، او هو الترخيص، وای وجه لتقديم الاول على الثاني.

و كيف كان فالذي يمكن ان يقال: ان مدلول ادلة الاستصحاب هو الحكم بابقاء اليقين والغاء الشك، لا جعل الحكم المطابق للسابق، وان كانت بدلالة الاقتضاء يرجع الى ذلك، حيث ان اليقين لا يقبل لان يحكم عليه بالابقاء، وحينئذ نقول: ان جعلنا المراد من الشك الذي هو موضوع الاصول المعنى الظاهر منه، اعنى حالة التردد في النفس، فقله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» يكون حاكماً عليها، لانه يدل على وجوب معاملة اليقين مع هذا الشك، فموضوع اصالة البرائة وسائر الاصول التي في حكمها منتف شرعاً، وان كان باقياً عقلاً، وان جعلنا المراد منه عدم الطريق - كما اسلفنا سابقاً - والمراد من اليقين الذي هو غاية للاصول ومعتبر في الاستصحاب ابتداءً وغايةً الطريق المعتبر فوجه تقديم الاستصحاب على اصالة البرائة وما شابهها وروده عليها، لان مفاد ادلته كون المكلف واجداً للطريق في حال الشك، فلا يبقى لسائر الاصول

(١) فرائد الاصول، ذيل الامر الثالث من الخاتمة، [المقام الثالث]، ص ٤٢٣.

التي مفادها الحكم لفاقد الطريق موضوع.

فان قلت: ان اردت من الطريق الذي يرتفع به موضوع الاصول ما يحكى عن الواقع الاولى فلا اشكال في عدم كون الاستصحاب كذلك، وان اردت منه مطلق الاحكام الظاهرية التي جعلت بملاحظة الاحكام الواقعية من دون ملاحظة انفسها فلا اشكال في اشتراك الاحكام المجعولة في ساير الاصول معه في ذلك، وحينئذ فإى واحد من الاستصحاب والاصل الآخر يقدم يرفع موضوع صاحبه، اذ كما يصدق بعد مجيء الحكم بالاستصحاب أنه واجد للطريق الى الحرمة مثلاً، بالمعنى الذي ذكرنا، يصدق بعد مجيء الترخيص بادلة البرائة أنه واجد للطريق الى الترخيص كذلك.

قلت: نعم كون المكلف ذا طريق الى الترخيص^(١) بالمعنى الذي ذكرنا انما هو بعد جعل الترخيص الظاهري الذي هو مفاد ادلة البرائة، واما كونه ذا طريق الى الحرمة المحققة في الزمن السابق: فبالمدلول الاولى من ادلة الاستصحاب، لانها حاكمة ببقاء الطريق في حال الشك ايضاً، فواجدية المكلف الطريق الى الحرمة السابقة بمقتضى ادلة الاستصحاب مقدمة على واجديته الطريق الى الترخيص بمقتضى دليل البرائة، اذ هي في مرتبة الترخيص الملزوم لا نجعل الطريق، وبعبارة اخرى: بعد تحقق موضوع الاستصحاب واصالة البرائة مع قطع النظر عن دليلها دليل الاستصحاب متصد لرفع موضوع اصالة البرائة اولاً، واما دليل البرائة لا يتصدى لذلك اولاً، بل هو لازم للحكم المستفاد منه، فموضوع الاستصحاب باق في رتبة الحكم المستفاد من دليل

(١) لا يخفى ان لسان «لا تعتن بشكك» كما هو مفاد دليل الاستصحاب حاكم على لسان «حكم شكك كذا» من غير فرق بين اخذ الشك فيها صفة او بمعنى عدم الطريق، كما ان لسان «لا ينبغي لك ان تشك» كما هو مفاد دليل حجية الامارة حاكم على الاولين، من غير فرق بين الصورتين، غاية الامر انه لو جعل الشك بمعنى عدم الطريق يصير نتيجة هذه الحكومة هو الورد. (م.ع. مدظله).

البرائة، بخلاف موضوع البرائة، فانه ينتفى بورود الحكم المستفاد من دليل الاستصحاب.

هذا كله في الاستصحابات الجارية في الاحكام، واما الشبهات الموضوعية فتقدم الاستصحابات الجارية فيها على اصالة البرائة اوضح، لان الشك فيها في الحكم مسبب عن الشك في الموضوع، ويأتي تقدم الاصل في السبب على الاصل الجاري في المسبب مطلقاً ان شاء الله.

السابعة: في تعارض الاستصحابين:

و محصل الكلام في المقام أن الشك في احدهما إما ان يكون مسبباً عن الشك في الآخر، وإما ان يكون الشك فيها مسبباً عن ثالث، وأما كون الشك في كل منهما مسبباً عن الشك في الآخر فغير معقول، فالاستصحابان المتعارضان على قسمين:

الاول ما اذا كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر، وحكمه تقديم الاستصحاب الجارى في الشك السببي ورفع اليد عن الحالة السابقة للمستصحب الآخر، مثاله لو غسل ثوب نجس بماء كان طاهراً قبل وشك في بقاء طهارته حين غسل الثوب به، فالثوب بعد الغسل بالماء يشك في طهارته ونجاسته، ولكن هذا الشك انما نشأ من الشك في طهارة الماء حين غسل الثوب به، اذ لو علم طهارة الماء حين الغسل لكان طهارة الثوب قطعية.

و الوجه في تقدم الاستصحاب الجارى في الشك السببي امران:

احدهما ما اسلفنا سابقاً في وجه تقدم الطرق المعتبرة على الاصول، وحاصله: ان الشك المأخوذ في موضوعها بمعنى عدم الطريق، فاذا ورد طريق معتبر يرتفع موضوعها، وفي المقام نقول ايضاً: ان دليل اعتبار الاستصحاب بملاحظة شموله للشك السببي لم يبق للاستصحاب في المسبب موضوعاً، لانه بعد حكم الشارع بطهارة الماء الذي غسل به الثوب يحصل لنا طريق الى طهارة الثوب ايضاً، ولا عكس، بمعنى انه لو فرض شموله للشك في الثوب لا يترتب

عليه نجاسة الماء، لان نجاسة الماء ليست من آثار نجاسة الثوب، لان المفروض العلم بان الماء لم يتنجس بالثوب، نعم لو علم ببقاء نجاسة الثوب يكشف عن نجاسة الماء، وحينئذٍ فالامر دائر بين التخصيص والتخصص والاول مخالف للقاعدة بخلاف الثاني.

الثاني تقدم الشك السببي على المسببي طبعاً^(١)، لان الثاني معلول للاول، ففي رتبة وجود الاول لم يكن الثاني موجوداً، وانما هو في رتبة الحكم المرتب على الاول، فالاول في مرتبة وجوده ليس له معارض اصلاً، فيحرز الحكم من دون معارض، واذا ثبت الحكم في الاول لم يبق للثاني موضوع، وهذا البيان الثاني تعرف وجه تقدم الاستصحاب الجاري في السبب وان قلنا بالاصول المثبتة.

توضيح المقال: أنه بناء على ذلك وان كان يترتب على الاستصحاب الجاري في الثوب نجاسة الماء، ويرتفع به موضوع الاستصحاب في الماء، وليس على هذا من قبيل دوران الامر بين التخصيص والتخصص، الا ان التقدم الطبيعي للشك السببي اوجب احراز الحكم وارتفع موضوع الآخر، من دون عكس، ومن هنا يعلم ان الاستصحاب ان قلنا باعتباره من باب الظن ايضاً لكان المقدم الاستصحاب في السبب.

ويظهر ايضاً من جميع ما ذكرنا ان هذا الحكم ليس مختصاً بالاستصحاب، بل كل اصل جار في الشك السببي مقدم على كل اصل جار في الشك المسببي، حتى انه في المثال المذكور لو احرز طهارة الماء باصالة الطهارة نحكم بطهارة

(١) الا ان يقال بالفرق بين باب المؤثرات الطبيعية، فالتقدم الطبيعي مرجح فيما اذا توارد فردان منها على محل واحد، وبين باب اللفاظ حيث ترى اهل العرف يتوقفون فيما اذا سمعوا كلامين متنافيين بينهما ترتب طبيعي، بل وكذا الحال في سائر الأمارات العرفية، الا ترى انه لو أخبر ثقة بان هذا الرجل ابن زيد، وثقة آخر بأن زيداً لا يقتل ابنه، فرأينا زيداً قتل هذا الرجل لا يحكمون بتعين الكذب في الاخبار الثاني، مع ما بينه وبين الاول من الطولية. (ع.م. مدظله).

الثوب ونرفع اليد عن الحالة السابقة فيه، مع ان الاستصحاب مقدم على قاعدة الطهارة اذا كانا في مورد واحد.

القسم الثاني: ما اذا كان الشك في كليهما ناشياً عن امر ثالث، ومثاله لو علم اجمالاً بنقض الحالة السابقة في احد المستصحبين.

و محصل القول في ذلك أن العمل بالاستصحابين، تارة يوجب مخالفة عملية قطعية لذلك العلم الاجمالي، واخرى لا يوجب ذلك، الاول كما لو علم بنجاسة احد الاناثين الطاهرين في السابق، والثاني كما لو توضع غافلاً بمابع مردد بين الماء والبول، فان بقاء طهارة البدن والحدث وان كان مخالفاً للقطع ولكن لا يلزم من البناء عليهما بمقتضى الاستصحابين مخالفة عملية.

اما القسم الاول فالتحقيق فيه ان عموم ادلة الاستصحاب يشمل كلا من طرفي العلم الاجمالي^(١) لان الموضوع فيها اليقين بامر في السابق والشك في بقاء ذلك الامر في اللاحق، وهذا المعنى محقق في كل واحد منها، لكن لما كان العمل بعموم الدليل المذكور في المقام موجباً لمخالفة قطعية عملية ولا يجوز عند العقل تجويز ذلك فلا بد من رفع اليد عنه في مجموع الطرفين، نعم الترخيص في البعض لا باس به، لكن اخراج بعض معين وابقاء الآخر كذلك ترجيح بلا مرجح، اذ نسبة الدليل الى كل من الطرفين على حد سواء، وابقاء واحد منها على نحو التخيير غير مدلول الدليل، لان موضوعه الآحاد المعينة، ومقتضى ذلك التساقط والرجوع الى مقتضى العلم الاجمالي بالتكليف، وهو موجب للامثال

(١) الا ان يقال باختصاص ادلته بالشك في الوجود وانصرافها عن الشك في تعيين الوجود، كما هو المتحقق في المقام، او يقال بان متعلق النهي انما هو نقض اليقين بالشك من حيث هو، فلا ينافي جوار نقضه بالعلم الاجمالي المقرون معه، وقد مر ذلك مشروحاً في مبحث حجية القطع، كما انه مر الاشكال في تصوير مجيء الترخيص في احد اطراف العلم، والتفكيك بينه وبين ترخيص الطرفين، باستحالة الثاني وامكان الاول، فراجع. (م.ع. مدظله).

القطعي .

فان قلت: ترخيص احد الطرفين وان لم يكن مدلول الدليل، الا انه يجب الحكم بالترخيص من جهة العقل، لان مقتضى الترخيص في كل منها موجود بمقتضى عموم الاذلة، والمانع انما منع عن الجمع، فالمقتضى في احدهما يكون بلا مانع، فيجب تأثيره بحكم العقل، ونظير هذا يقال فيما اذا تزامم الغريقان، ولم يقدر المكلف على انقاذهما، ولم يكن لاحدهما مرجح.

قلت: هذا في مثال تزامم الغريقين صحيح، والوجه فيه ان مقتضى الانقاذ في احدهما موجود، ولا يكون له مانع يقيناً، بخلاف ما نحن فيه، لانا لا نقطع بعدم المانع، اذ لعل العلم الاجمالي الذي يقتضى الاحتياط يمنع عن تأثير مقتضى الترخيص مطلقاً في نظر الشارع، اللهم الا ان يقال بالترخيص في احدهما لا من جهة ما ذكر، بل من جهة الاخذ باطلاق دليل الترخيص في كل من الطرفين، وتقييد كل منها بمقدار الضرورة، بيان ذلك ان مقتضى عموم الدليل الترخيص في كل من الانائين المشتبهين مطلقاً، اعني مع ارتكاب الآخر وعدمه، والمانع العقلي انما يمنع هذا الاطلاق، ولا ينافي بقاء الترخيص في كل واحد منهما بشرط عدم ارتكاب الآخر.

فان قلت: لازم ذلك أن من لم يرتكب شيئاً منها يكون مرخصاً في ارتكاب كليهما، وهذا اذن في المخالفة القطعية.

قلت: الاحكام لا تشمل حال وجود متعلقاتها ولا حال عدمها، لان الشيء المفروض الوجود ليس قابلاً لان يتعنى به حكم من الاحكام، وكذا الشيء المفروض العدم.

مثلاً بعد فرض الوجود الخارجي لشرب التتن لا يصح الامر به ولا النهي عنه ولا الترخيص، لانه بعد هذا الفرض خارج عن تحت قدرة المكلف، وكذا بعد فرض عدمه الخارجي، فالدليل المذكور لا يمكن شموله للترخيص حتى في صورة فرض عدم ارتكاب متعلقه، حتى يكون ترخيصاً في

المخالفة القطعية، هذا وقد اشرنا الى ذلك في الشبهة المحصورة^(١)، فراجع وتامل.
 واما القسم الثاني فهو على قسمين: احدهما ان يكون مقتضى الاستصحاب في احد الطرفين ثبوت التكليف وفي الآخر عدمه، ونحن نعلم بعدم التفكيك بينهما، والثاني ان يكون مقتضاه في الطرفين ثبوت التكليف ونحن نعلم بعدمه في احدهما:

اما الاول: فلا مانع فيه من الاخذ بمقتضى كلا الاصلين، لعدم المخالفة القطعية العملية التي كانت مانعة في المثال السابق، وبمجرد العلم بان مقتضى احد الاستصحابين مخالف للواقع لا يؤثر شيئاً، نعم لو علمنا بعدم التفكيك حتى في مرحلة الظاهر يقع التعارض بينهما، كما انه قد يقال في الماء النجس المتمم كرا بماء طاهر بقيام الاجماع على اتحاد المائتين في الحكم حتى بملاحظة الظاهر، فحينئذ مقتضى استصحاب نجاسة المتمم -بالفتح- بضميمة الاجماع المدعى على الملازمة نجاسة الكل، ومقتضى استصحاب طهارة المتمم -بالكسر- بضميمة الاجماع المذكور طهارة الكل، فيقع التعارض بينهما، ويحصل التساقط، فاللازم في المثال الرجوع الى قاعدة الطهارة.

و اما الثاني: فالأخذ بالاستصحاب فيه وان لم يكن مخالفاً لتكليف واقعي معلوم، كما هو المفروض، لكن لما كان الاستصحاب حكماً ظاهرياً وليس له فائدة الا تنجيز الواقع على تقدير الوجود فيما اذا كان مثبتاً للتكليف، واسقاطه كذلك فيما اذا كان نافياً له، لا يمكن جعل الاستصحابين في المثال، للقطع بعدم ثبوت الواقعين، فيكون احدهما لغواً، نعم لو فرض لها اثر آخر غير تنجيز الواقع يمكن الاخذ بكل منهما لترتب ذلك الاثر، كما في استصحاب نجاسة كل من الطرفين لاثبات نجاسة ملاقي كل واحد من المشتبهين، اذ لولا ذلك لكان الملاقي محكوماً بالطهارة، الا اذا حصل العلم الاجمالي في الملاقي، كما اذا لاقى

شيء احد الطرفين وآخر الطرف الآخر.

هذا ما عندنا في هذا المقام وعليك بالتأمل التام وقد تمّ الكلام في احكام
الشك باسرها مع مراعاة الاختصار والاجتناب عن الزوائد والتكرار ونسأل الله
ان يصلح نياتنا وتجاوز عن زلاتنا، انه عزيز غفار.
ويتلوها الكلام في التعادل والتراجع ان شاء الله تعالى.

بسم الله الرحمن الرحيم

وعليه توكل

البحث في تعارض الدليلين

وهو عبارة عن تنافي مدلوليهما بحيث لا يمكن صدق كليهما بحسب الواقع. ومن هنا يعلم انه لا تعارض بين مفاد الدليل الحاكي عن الواقع والدليل الدال على حكم الشك وان كان على خلاف الواقع، لا مكان صدق كليهما، مثلاً يمكن ان يكون شرب التتن حراماً، ومع الشك في حرمة حلالاً، لاختلاف رتبتهما، وقد اوضحنا ذلك في مبحث حجية الظن عند تعرض كلام ابن قبة، فلا نطيل الكلام بتكراره، فراجع (١).

ثم انه لو كان الدليل الدال على الواقع مفيداً للقطع فلا اشكال، والا يقع التعارض بحسب الصورة بين دليل حجية ذلك الدليل وبين ما يدل على حكم الشك، لان مقتضى دليل حجية الخبر الحاكي عن الواقع وجوب الاخذ بؤداه في الحال التي عليها المكلف، وهي حال الشك في الواقع، ومفاد ذلك الخبر حرمة شرب التتن مثلاً، ومقتضى الدليل الدال على حكم الشك في هذه الحال حليته، وليس بينهما اختلاف الرتبة، كما كان بين الحكم الواقعي والحكم المتعلق بالشك، لان كلا منهما حكم ثانوي مجعول للمكلف في حال الشك في الواقع الاولي، هذا.

وقد فرغنا فيما تقدم ايضاً عن ورود ادلة حجية الطريق على الاصول العملية، فلا نعيدو من اراد فليراجع (٢).

(١) ص ٥٤-٣٥١.

(٢) ص ٢٢-٦٢١.

و اما العام والخاص المطلق فالتعارض بين مدلوليهما واضح، لعدم امكان صدق كليهما.

و مجمل الكلام فيهما انها على اقسام: لانها إما ان يكونا قطعي السند، او يكونا ظنيين، او يكون العام قطعي السند دون الخاص، او بالعكس، وعلى اي حال: إما ان يكون الخاص قطعياً من حيث الدلالة ومن حيث جهة الصدور، او يكون ظنياً من هاتين الجهتين، او من احدهما، فهنا اقسام لا بد من تعرضها: القسم الاول: اذا كان العام مقطوع الصدور والخاص ايضاً مقطوع الصدور والجهة والدلالة فلا اشكال في تقديم الخاص المذكور على هذا العام، لان حجية ظهور العام موقوفة على عدم العلم بالخلاف، والخاص المفروض يوجب العلم بالخلاف، كما هو واضح.

القسم الثاني: اذا كان العام مقطوع الصدور والخاص ظني الصدور فقد اختلف العلماء في ذلك، ومن جملة مصاديق هذا القسم تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد، وهم بين قائل بتخصيص العام به، وقائل بالعكس، ومتوقف، لان لكل منهما جهة رجحان.

وقال شيخنا المرتضى «قدس سره» في وجه التخصيص المذكور ما محصله: ان دليل اعتبار السند حاكم على اصاله العموم ان بنينا على ان اعتبار الظهور انما هو من حيث اصاله عدم القرينة، فان مقتضى دليل اعتبار السند جعل هذا الخاص المفروض كونه نصاً بمنزلة النص الصادر القطعي، فالشك في تحقق القرينة الذي كان موضوعاً للاصل المذكور بمنزلة العدم، بحكم دليل اعتبار السند، وأما إن قلنا بان اعتباره من جهة الظن النوعي بارادة الحقيقة الحاصل من الغلبة او غيرها فالظاهر ان النص وارد عليه مطلقاً وان كان ظنياً، لان الظاهر ان دليل حجية الظن الحاصل من ارادة الحقيقة الذي هو مستند اصاله الظهور مقيد بصورة عدم وجود ظن معتبر على خلافه، ويكشف عن ذلك اننا لم نجد ولا نجد من انفسنا مورداً يقدم فيه العام من حيث هو على الخاص، وان فرض كونه

اضعف الظنون المعتبرة «إنتهى كلامه رفع في الخلد مقامه» (١).

اقول: وفيما ذكره «قدس سره» نظر أما او لا فلانه بناء على اعتبار العموم من باب اصالة عدم القرينة ايضاً لو قدمنا الخاص فلا يكون وجه تقدمه الا الورود، لعدم تعقل الحكومة في الليات، كما لا يمكن القول بالتخصيص فيها، فلا بد ان يلتزم القائل بتقدم الخاص الظنى السند على العام في هذا الفرض بان اصالة عدم القرينة معتبرة مالم يكن في البين دليل معتبر على القرينة وان كان غير علمي.

و ثانياً انه «قدس سره» وان اصاب فيما افاد من انه لا نجد من انفسنا مورداً يقدم فيه العام من حيث هو على الخاص وان كان اضعف الظنون المعتبرة، ولكننا ايضاً لا نجد من انفسنا كون حجية الظواهر بحسب الشأن والاقتضاء مقيدة بعدم وجود ظن معتبر على خلافها، نعم ترفع اليد عنها في بعض الموارد وان لم يعلم بالقرينة، لكن ليس ذلك من جهة قصورها في الحجية، بل من جهة تقديم ما هو اقوى منها.

و الحاصل ان تقديم الخاص الظنى على العام وان كان نجده من انفسنا كما افاده «قدس سره»، ولكن وجهه ليس ما افاده «قدس سره»، كما انه مما نجده من انفسنا ايضاً.

و الذي يخطر بالبال في المقام في وجه التقديم: ان دليل اعتبار السند يجعل ظهور العموم في الخاص بمنزلة معلوم الخلاف، فان الاخذ بسند الخاص الذي لا احتمال فيه بعد الاخذ بالسند سوى المعنى الخاص الذي هو في مقابل العام يكون معناه جعل هذا المضمون بمنزلة المعلوم، فيحصل غاية حجية الظواهر بنفس دليل اعتبار السند، بخلاف دليل حجية الظاهر، فانه ليس معناه ابتداء جعل الغاية لحجية الخبر الواحد، بل مقتضاه ابتداء هو العمل بالظاهر وانه مراد

من العام، نعم لازم كونه مراداً من العام عدم كون الخبر الدال على خلافه صادراً من الامام عليه السّلام، اذ المفروض كونه نصاً من جميع الجهات، فدلّل حجية السند موضوعه محقق في رتبة تعلقها به، بخلاف دليل حجية الظاهر، فانه يرد معه ما يرفع موضوع الحجية، ومعلوم انه اذا كان مع الحكم ملد يرتفع به موضوعه لا يصح تحقق ذلك الحكم.

وبعبارة اخرى: يرفع دليل حجية السند موضوع حجية الظاهر بنفس وجوده، بخلاف العكس، فان دليل حجية الظاهر لا يرفع موضوع حجية السند بنفس وجوده، اذ من الواضح انه ليس معنى جعل الظاهر مراداً واقعياً هو عدم صدور ذلك الخاص من الامام عليه السّلام، نعم يرفع موضوع حجية السند في الرتبة المتأخرة عن مجيء الحكم، ففي المرتبة الاولى لا مانع من مجيء دليل اعتبار السند^(١) لتحقيق موضوعه في هذه الرتبة، فاذا جاء هذا الدليل لتحقيق موضوعه يرتفع به موضوع ذلك الدليل، فليتدبر جيداً.

ومما ذكرنا يظهر وجه تقدم الخاص الذي يكون نصاً في المدلول الاستعمالي ولم يكن مقطوعاً به من حيث وجه الصدور، فان ما ذكرنا في تقدم الخاص الظني السند جار فيه ايضاً، نعم لو كان الخاص ظنياً من جهة المدلول الاستعمالي لم يجز فيه ما قلناه، ضرورة كون اصالة الظهور في كل من العام والخاص في عرض واحد.

فحصل مما ذكرنا أن الخاص اذا كان نصاً في مدلوله الاستعمالي فهو مقدم

(١) قد تقدم الاشكال في مرجحية صرف التقدم الرتبي بين مفادي الدليلين المتعارضين، فالصواب هنا ايضاً ما يشير اليه المصنف في الفرض اللاحق، اعني ما اذا كان الخاص اظهر من العام من كون نسبة الخاص الى العام في حق من جرى عادته على تفريق كلماته في مجالس عديدة كنسبة يرمي الى الاسد، فلا يعدّ منه ذلك على خلاف قانون المحاورة، بخلاف تقديم ظهور العام على سند الخاص، فانه لا يعدّ من هذا القبيل، فيكون خارجاً عن قانون المحاورة، لعدم دلالة لا مطابقة ولا التزاماً على تخصيص دليل السند. (م.ع. مدظله).

على العام، سواء كان مقطوعاً من ساير الجهات، او مضموناً، او مختلفاً، وسواء كان العام قطعي الصدور، ام لا.

فيبقى الكلام في الخاص الظني بحسب الدلالة اللفظية، فنقول: ان كانا متساويين في الظهور فلا اشكال في التوقف، لان اصالة ظهور كل منهما معارضة بمثلها، وان كان احدهما اظهر ففي تقديم الاظهر وجعله قرينة على صرف الظاهر او التوقف كالتساويين اشكال، وما يمكن ان يكون وجهاً للاول احد امرين على سبيل منع الخلو:

احدهما ان يدعى ان بناء العرف على تقديم الاقوى عند التعارض، فلا يكون متحيراً عند تعارض الامارتين بعد اقوائية احدهما، خصوصاً اذا كان منشأ الاقوائية ما يكون بنفسه حجة، كما فيما نحن فيه، فان منشأ الاقوائية اضافة ظهور هو حجة الى ظهور اخر، وليس ذلك ببعيد، ولكنه يحتاج الى التأمل.

الثاني: ان يقال: ان المتكلم اذا احرزنا انه من عادته ذكر القرائن منفصلة عن كلامه، بمعنى انه كثيراً ما يفعل كذلك كما هو كذلك في كلمات الائمة عليهم السلام، تصير كلماته المنفصلة المنافي بعضها مع بعض بمنزلة المتصل، فكما ان اللفظ الذي يكون اظهر دلالة على معناه من لفظ آخر اذا وقع متصلاً بالكلام يكون قرينة صارفة، كما في لفظ يرمى بالنسبة الى الاسد، كذلك هذا اللفظ اذا وقع منفصلاً، إذ فهمنا بالفرض أن من عادته ان يؤخر ما يكون صالحاً للقرينية في الكلام، نعم فرق بين القرائن المتصلة والمنفصلة من جهة اخرى، وهي ان الاولى تمنع عن انعقاد الظهور ويسرى اجمالها لو كان في الكلام، بخلاف الثانية، هذا.

و اما الدليلان المتباينان بحسب المدلول فهما على اقسام: احدها ان يكونا نصين في تمام مدلوليهما، والثاني ان يكونا ظاهرين وهو على قسمين: احدهما ان يكون لهما قدر متيقن بحيث لو فرض صدورهما تعين الاخذ به، والثاني ان لا يكون لهما قدر متيقن في البين اصلاً، والاول منهما على قسمين: احدهما ان القدر

المتيقن المفروض انما فهم من نفس الدليلين، والثاني انه علم من الخارج، فهذه اربعة اقسام:

لا اشكال في عدم امكان الجمع اذا كانا نصين، كما انه لا اشكال في عدم امكان الجمع ايضاً اذا كانا ظاهرين في تمام مدلولهما، فهذان القسمان داخلان في الخبرين المتعارضين ويعامل معهما معاملة التعارض، من ملاحظة الترجيح في السند، او التخير، على التفصيل الذي ياتي ان شاء الله. ولو كان كل منهما نصاً في مقدار من مدلولهما وظاهراً في الآخر فمقتضى ما ذكرنا في وجه تقديم الخاص المظنون السند على العام الاخذ بالنص في كلا الدليلين هنا والغاء الظاهر فيها، تحكيماً للنص في كل منهما على الظاهر في الآخر.

ولا فرق في ذلك بين كونها مقطوعى السند، او مظنوفى السند بالظن المعبر، او كان احدهما مقطوع السند والآخر مظنوناً بالظن المعبر، اما في الاول فظاهر، واما في الثالث فلوقوع التعارض بين ظهور الخبر المقطوع الصدور وسند الآخر، وما ذكرنا من الوجه في تقديم الخاص المعبر على العام جار هنا بعينه، واما في الثاني فلعدم كون المدلول مشمولاً لدليل الاعتبار الا بعد الفراغ عن اعتبار السند، فيشمل دليل الاعتبار كلا السندين من دون معارض، لان ما يتوهم ان يكون معارضاً للسند دليل اعتبار الظهور في الآخر، وظاهر انه غير مشمول لدليل الحجية قبل الفراغ من اعتبار سنده، فالواجب ان يفرض السندان مقطوعى الصدور بمقتضى دليل الاعتبار الخالي عن المعارض، كما عرفت، ثم الاخذ بنص كل منهما وتحكيمة على ظاهر الآخر، وبعبارة اخرى: قبل الاخذ بالسندين ليس المدلولان مشمولين لدليل الاعتبار، وبعد الاخذ بهما لا مناص لاخذ نص كل منهما وطرح ظاهر الآخر.

وبهذا البيان تعرف الحال في القسم الأخير ايضاً، وهو ما اذا كان لكل منهما على فرض الصدور قدر متيقن علم من الخارج لا بحسب مدلول القضية،

فان ما ذكرنا في السابق جار هنا ايضاً.

و الحاصل ان ميزان الجمع ان يكون الدليلان بحيث لو فرض صدورهما لم يكن تحير في مدلولهما.

وقد يقال: بالفرق بين القسمين الاخيرين، بالالتزام بالجمع بين المدلولين في الاول ومعاملة المتعارضين في الثاني، بملاحظة ان ثبوت المتيقن في كل من الدليلين من الخارج لا يخرجهما عن المتعارضين عرفاً، اذ ليس هذا الجمع هو الجمع المقبول عند العرف.

وفيه: ان المراد من الجمع العرفي ان كان ارتفاع التعارض بينهما عرفاً على فرض الصدور، كما هو الحال في المخصص المتصل، فظاهر ان هذا المعنى في القسم الاول ايضاً مفقود، بل ليس ذلك في العموم والخصوص المطلق المنفصل ايضاً، اذ ليس حال المخصص المنفصل كالمتصل، في كونه موجباً لانعقاد ظهور آخر للكلام، وان كان المراد ان العرف بعد فرض صدور الدليلين لم يكن متخيراً في الاخذ بمدلولهما فالقسمان متساويان في ذلك.

فثبت مما ذكرنا ان المتباينين لو كان لكل منهما على فرض الصدور مقدار متيقن ولو علم ذلك من خارج اللفظ لزم الاخذ بهما^(١) باتباع المتيقن منها

(١) يمكن ان يقال مجرد عدم التحير عند القطع بصدورها غير كاف في الجمع ما لم يكن في البين محمل يندرج به الدليلان تحت قانون المحاورة العرفية، ولا يخفى عدم تحقق ذلك في مثل اكرم العلماء ولا تكرم العلماء، فانه يعدان عند العرف من التناقض في المقال، وان فرض كون المتيقن من احدهما بحسب مقام التخاطب صنفاً خاصاً مغايراً لما هو المتيقن كذلك من الآخر، الا ان يقال: ان ذلك غير خارج عن قانون المحاورة بالنسبة الى من جرى عاداته على جعل بعض قوانينه واقعيّاً وبعضها ظاهريّاً، فيكون كل من الدليلين بالنسبة الى الصنف المتيقن حكماً واقعيّاً، وبالنسبة الى غيره حكماً ظاهريّاً يعمل على طبقه ما لم يقم طريق معتبر على خلافه، فاذا لم يصل المكلف الا الى احدهما فهو مورد للحكم الظاهري، وان وصل الى كليهما خرج عن موضوع الحكم الظاهري، لقيام الطريق على الحكم الواقعي. (م.ع.م. مذهلة).

وطرح غيره في كليهما.

وقال شيخ اساتيدنا العظام شيخنا المرتضى «قدس سرّه» في رسالة التعادل والتراجيح^(١) بانحصار الجمع بين الدليلين فيما اذا كان الجمع مستلزماً للتصرف في احدهما كالعام والخاص والمطلق والمقيد دون ما كان مستلزماً للتصرف في كليهما، وحاصل ما افاده «قدس سرّه» في وجه ذلك: ان احد الدليلين مقطوع الاعتبار، فيقع التعارض بين ظاهره وبين سند الآخر، ولا ترجيح لآخذ السند وطرح الظاهر.

اقول: بعد تسليم كون احد السندين مقطوع الاعتبار، فالوجه في تقديم سند الآخر على ظاهره ما فرض القطع باعتباره ما قلنا في تقديم سند الخاص على ظهور العام، مضافاً الى منع حجية احد السندين، لان حجيته في المدلول التعيني ترجيح بلا مرجح، وحجية الاحد المبهم لا معنى لها فيما لم يكن هناك ثالث، كما اذا قام الخبران على طرفي النقيضين.

فان قلت: ان احد الخبرين حجة بالاجماع، لعدم القول بجواز طرحهما بين العلماء «قدس سرّهم» لانهم بين من يجمع بين المدلولين، ومن يأخذ بالترجيح لو كان والا فالتخير، ومن يحكم بالتخير مطلقاً.

قلت: مدارك الاقوال المذكورة معلومة، فمن اختار احد المدارك المذكورة يلزمه حكمه، فلم يبق له مجال للقول بحجية احد الخبرين على سبيل الابهام وتعارض ظهوره مع سند الآخر، ومن لم يختار احد المدارك المذكورة فلا دليل له على حجية احد الخبرين في مقام التعارض، لا تعييناً، ولا تحييراً، ولا على سبيل الابهام.

فان قلت: اذا منعت حجية الواحد على سبيل الابهام فبم تحكم بانتفاء الثالث فيما اذا كان لها ثالث؟

(١) عندالبحث عن قاعدة: «الجمع مهما امكن اولى من الطرح» ص ٣٥-٤٣٤.

قلت: نفي الثالث لا يتوقف على حجية احد الخبرين في المدلول المطابق، اذ كون دلالة اللفظ على اللازم متفرعة على دلالته على الملزوم لا يلزم كون حجية حكاية اللفظ عن اللازم متفرعة على حجية حكايته عن الملزوم، اذ هما فردان من الكشف الحاصل من نقل الثقة، فيشملهما دليل الاعتبار في عرض واحد، ولو منع احدهما مانع ليس في الآخر فلا وجه لسقوط دليل الاعتبار بالنسبة الى ما ليس له مانع.

و مما ذكرنا يظهر ان ما اشتهر بينهم من «ان الجمع بين الدليلين مهما امكن اولى من الطرح» ان كان المراد الامكان العرفي فهو صحيح، وينحصر مورده فيما اذا لو فرض صدور كلا الدليلين لم يتحيز العرف في المراد، سواء كانا من قبيل العموم والخصوص ام غيره، كما عرفت، وان كان المراد غير ذلك فلا دليل عليه.

ثم ان الشهيد الثاني «قدس سره» على ما حكى عنه في تمهيده فرّع على قضية اولوية الجمع بالحكم بتنصيف دار تداعياها وهي في يدهما اولاً يد لاحدهما واقاما بينة «انتهى».

و في كون اول المثالين من فروع القاعدة ما لا يخفى، لان بينة كل منهما انما هي معتبرة في النصف، سواء حكمنا بتقديم بينة الداخل او الخارج، فالحكم بالتنصيف مقتضى حجية بينة كل منهما في النصف، لا مقتضى الجمع، نعم يمكن ان يكون الثاني متفرعاً على القاعدة، وان كان للنظر فيه ايضاً مجال، حيث انه يمكن ان يقال: ان الحكم بالتنصيف من جهة تساوق البيّنتين من الطرفين، كما اذا لم يكن بينة في البين وتحالفا او تناكلا.

و كيف كان: فالذي ينبغي ان يقال في المقام أنّ الجمع بين الدليلين في الاخبار الحاكية عن قول الامام عليه السلام يتصور على وجهين: احدهما التصرف في احد الدليلين او في كليهما على وجه يرتفع التنافي، والثاني الاخذ ببعض المفاد من كل منهما او من احدهما، وذلك فيما لم يتطرق فيه التوجيه والحمل كالنصين.

و أما الجمع بين مفاد قولي الشاهدين فينحصر في الثاني، اما اذا كان القولان نصين فواضح، واما اذا كانا ظاهرين، او احدهما ظاهراً والآخر نصاً، فلأن الجمع بهذا المعنى يتجه فيما اذا كان المتكلم واحداً او في حكم الواحد، واما في صورة تعدد المتكلم فلا وجه للتصرف في ظاهر كلام احدهما لنصوصية كلام الآخر او اظهرته.

اذا عرفت هذا فنقول: ان سلمنا كون القاعدة المعروفة مورداً للاجماع فلا محيص في امثال المقام من الاخذ بمفاد بعض قول كل منها وطرح البعض الآخر، لان طريق الجمع منحصر في ذلك، ولا بد من الجمع بحكم القاعدة المفروض كونها اجماعية، وان لم نقل بذلك كما هو الحق وقلنا بعدم الدليل على ذلك الا في الدليلين اللذين لم يتحير العرف في استكشاف المراد منها بعد فرض صدورهما فاللازم التمسك بدليل آخر في امثال المقام.

و الذي يمكن ان يكون وجهاً للحكم بالتنصيف في المسألة المذكورة ونظائرها انا نعلم بوجود فصل الخصومة على الحاكم، ولا وجه لان يحكم لاحدهما على الآخر، فالحكم بالعدل عرفاً ان يحكم بالتنصيف، ويمكن ان يستظهر ذلك ايضاً من الرواية الواردة في الدرهم^(١) الا ان يقال: ان الحكم الوارد في الدرهم قضية في واقعة، ولا يستكشف منها عموم الحكم لكل مال مردد بين اثنين، والوجه الاول لا بأس به اذا لم يكن في البين طريق شرعي لتعيين الواقع، وقد جعل الشارع القرعة لكل امر مشكل، والمسألة محتاجة الى مزيد تأمل.

ثم انك قد عرفت مما مضى ان الجمع بين الدليلين فيما اذا لم يكن العرف متحيراً في المراد بعد فرض صدور كليهما اولى من طرح احدهما والتخيير بينهما، واما فيما اذا كان متحيراً على فرض الصدور فلا دليل على الجمع ولا يصح،

(١) الوسائل، الباب ٩ من ابواب كتاب الصلح.

وعلى هذا لا بد من التكلم فيما اذا تعارض الخبران ولا يمكن الجمع بينهما عرفاً على نحو ما ذكرنا.

و الكلام فيه يقع في مقامين: المقام الاول فيما اذا كان الخبران متكافئين ولا يكون لاحدهما ترجيح على الآخر، والثاني فيما اذا كان لاحدهما ترجيح على الآخر.

[المقام الاول، في الخبرين المتكافئين]

اما الكلام في المقام الاول فيقع في مقامين ايضاً: احدهما فيما تقتضيه القاعدة مع قطع النظر عن الاخبار الواردة في الباب، والثاني فيما يقتضيه الاخبار.

اما الكلام في الخبرين المتكافئين على حسب ما يقتضيه القاعدة فحصله ان حجية الخبر إما ان تكون من باب السببية، وإما من باب الطريقة، فان قلنا بالثاني فقتضى القاعدة التوقف فيما يختص كل من الخبرين به من المضمون والاخذ بما يشتركان فيه، مثلاً لو قام دليل على وجوب صلاة الظهر، ودليل آخر على وجوب صلاة الجمعة، فقتضى القاعدة التوقف في الحكم الخاص المدلول لكل منهما بالخصوص والحكم بثبوت احد المدلولين واقعاً وفائدته نفي الثالث.

فهنا دعويان: احدهما لزوم التوقف في المدلول المختص لكل منهما، والثانية لزوم الحكم باحد المدلولين اللازم منه نفي الثالث.

و الدليل على الاولى منها امران: احدهما بناء العرف والعقلاء، فان انراهم متوقفين عند تعارض طرقهم المعمول بها عندهم، فان من اراد الذهاب الى بغداد مثلاً واختلف قول الثقات في تعيين الطريق اليه يتوقف عند ذلك حتى يتبين له الامر، وهذا واضح من طريقتهم، الثاني انه قد تحقق ان فائدة سلوك الطرق المجعولة تنجيز الواقع فيما لو كان هناك واقع مطابق لمؤداها واسقاطه فيما لو كان واقع هناك على خلاف مؤداها، ففيما تعارض الخبران الخبر الدال على

الوجوب يقتضى تنجيزه لو كان والخبر الدال على الاباحة يقتضى اسقاطه كذلك، وهكذا، ومقتضى ذلك سقوط كليهما عن الاثر، وهذا معنى سقوطهما عن الحجية.

هذا على تقدير القول بان ادلة حجية الخبر تدل على حجيته من حيث هو، مع قطع النظر عن حال التعارض، لا بمعنى تقييده بعدم التعارض حتى يخرج المقام عن تعارض الحجيتين، بل بمعنى عدم ملاحظة حال التعارض، لا اطلاقاً ولا تقييداً، كما هو الظاهر من الادلة.

و اما ان قلنا باطلاق دليل الحجية لحال التعارض فلا وجه للتوقف، بل الوجه على هذا التخيير^(١) لان جعل الخبرين حجة في حال التعارض لا معنى له الا التخيير، ولا يتوهم أنه على هذا يلزم استعمال اللفظ في معنيين: حجية الخبر تعييناً في غير مورد التعارض وتخييراً فيه، لان استفادة التخيير هنا ليست من المدلول اللفظي، بل هي من القرينة الخارجية، فلا تغفل، هذا. ولكن الذي اسهل الخطب عدم ظهور ادلة حجية الخبر في هذا الاطلاق، كما لا يخفى.

فان قلت: على تقدير تسليم عموم دليل الحجية لكل منها يستكشف منه وجود المصلحة الطريقية في كل منها تعييناً، وعلى هذا مقتضى القاعدة التخيير لا التوقف، كما هو الحال في الواجبين المتزامين الذين استكشف وجود المصلحة التامة في كل منها تعييناً.

قلت: فرق بين المقام وبين تزامم الواجبين، اذ في الثاني قد علمنا باشمال كل منها على غرض من الشارع لازم الحصول، وحيث لا يمكن الجمع فالعقل يحكم بوجود تحصيل احدهما، لانه مقدور، وفيما نحن فيه ليس كل من

(١) الا ان يقال بعدم امكان الاخذ باطلاقها في مقابل ارتكازية التوقف عند العقلاء، لعدم صلاحية العموم والاطلاق لرادسية العرف عن الارتكازيات، كما تقرر في محله. (م.ع. مدظله).

الطريقتين مشتملاً على غرض مستقل للشارع، بل المقصود الاصلى هو الواقع، ونعلم بمخالفة احدهما للواقع الذي هو مقصود اصلى للآمر، فما هو مخالف للواقع قطعاً ليس فيه المصلحة الطريقية اصلاً، وحيث ان احدهما المقطوع مخالفته للواقع ليس فيه المصلحة الطريقية فلا سبيل الى الحكم بالحجية في المقام، لا تعييناً ولا تخييراً، مع قطع النظر عن الادلة الاخر المتكفلة لحال الخبرين المتعارضين، اما الاول فواضح، لان حجية كليهما غير ممكن، وحجية احدهما المعين دون الآخر ترجيح من غير مرجح، اذ المفروض اجتماع شرايط الحجية في كليهما من دون تفاوت، وحجية احدهما على التخيير تحتاج الى دليل نقلى او عقلى، اما العقل فحكمه بالتخيير موقوف على وجود المصلحة في كل واحد منها تعييناً حتى في حال التعارض، وقد عرفت عدم قابلية ما هو معلوم المخالفة للحجية، واما النقل فلا يدل على التخيير ايضاً، لما عرفت من ان دليل حجية الاخبار متكفل لحجيتها على التعيين في حد ذاته، واما الادلة الواردة لعلاج المتعارضين فهي وان كانت تدل على التخيير، لكن الكلام هنا مع قطع النظر عنها.

و اما الدليل على الثانية: فهو ان حجية الخبر انما هي من باب كشفه نوعاً عن الواقع، فالدليل المثبت لحجيته يوجب الاخذ بالكشف الحاصل منه، لان معناه وجوب الاخذ بمؤدى قول العادل مثلاً، ولولم يكن كذلك لكان الواجب الاقتصار على ما كان مدلولاً لفظياً له، ولم يكن وجه للاخذ بلوازمه وملزوماته وملازماته، كما كان الامر كذلك في الاصول العملية والوجه في الاخذ بها ليس الا ما ذكرنا وهو ان معنى حجية الطريق جعل الكشف الحاصل منه بمنزلة العلم، ولا ريب انه اذا قام طريق على ثبوت الملزوم يحصل به الكشف عن اللازم، كما حصل به الكشف عن ثبوت الملزوم، وكذا بالعكس، وهكذا اذا قام طريق على احد المتلازمين فالدليل الدال على حجية ذلك الكشف يدل على حجية الجميع في عرض واحد وان كان بعضه مرتباً على بعض في مرحلة

الوجود.

إذا عرفت ذلك فنقول: ان قام خبر على وجوب الظهر مثلاً فقد حصل منه الكشف عما دل عليه بالمطابقة، وهو وجوب صلاة الظهر، وحصل منه الكشف ايضاً عن لازمه الاعم، اعنى عدم براءة ذمة المكلف عن تكليف الزامى، وكذا ان قام خبر آخر على وجوب الجمعة فقد حصل منه كشافان: احدهما عن مدلوله المطابق، والثاني عن اللازم الذي ذكرنا، وهما وان تعارضا في مدلولها الخاص وسقطا عن الحجية ولكن بقي كشفهما عن اللازم المشترك، وهو ايضاً كشف حاصل من خبر العادل، وهو وان كان تابعاً للكشف الاول في الوجود ولكنه ليس تابعاً له في الحجية، لان دليل حجية الانكشاف الحاصل من خبر العادل يشمل تمام افراد الانكشاف الحاصل منه القابل للاعتبار في عرض واحد، وليس حجية انكشاف المعلول تابعة لحجية انكشاف العلة، كما مر في محله من وجوب الاخذ بالانكشاف الحاصل من الطرق وان كان بواسطة وسائط لم تكن قابلة للاعتبار، لخروجها عن وظيفة الشارع.

وان شئت قلت في تعارض الخبرين: كشف احدهما عن الواقع مقطوع الخلاف، أما كشف احدهما بلا عنوان فليس بمقطوع الخلاف، فلا مانع من حجيته بعد كونه كشافاً حاصلاً من الخبر الجامع للشرايط المعتمدة في الحجية، ولازم ذلك نفي الثالث، وحينئذ فلو اقتضى الاصل خلاف مقتضى الخبرين يطرح لانه في مقابل الدليل، لكن احدهما بلا عنوان ليس قابلاً للحجية، لعدم مدلول خاص له حتى يؤخذ به، وحجية مدلوله الالتزامى غير موقوفة على حجيته، لانه من مصاديق الكشف الحاصل من الخبر، فيشمله دليل الحجية من دون البناء على شموله للمدلول المطابق. وان كان هذا الكشف مرتباً على الكشف من المدلول المطابق وجوداً فليتدبر في المقام فانه من مزال الاقدام.

هذا ما يقتضيه القاعدة مع قطع النظر عن الاخبار الواردة في الباب واما بالنظر اليها فسيجىء الكلام في مدلول الاخبار العلاجية والنقض والابرار فيها

بعد ذلك ان شاء الله.

هذا كله على تقدير القول بحجية الاخبار من باب الطريقة.

و اما على تقدير اعتبارها من باب السببية فالذي صرح به شيخنا المرتضى «قدس سرّه» ان مقتضى الاصل التخيير، لان المطلوبية المانعة عن النقيض في كل منها موجودة، فيجب الامتثال بقدر الامكان، وحيث لا يمكن الجمع يجب امتثال احد التكليفين بحكم العقل على نحو التخيير، لعدم الاهمية في احدهما، كما هو المفروض^(١)، واليه ذهب شيخنا الاستاذ «دام بقاءه» حيث قال في تعليقه على رسالة التعادل والتراجيح ما هذا لفظه فاعلم انه ان قلنا بحجية الاخبار من باب السببية فيكون حال المتعارضين من قبيل الواجبين المتزامين في ان الاصل فيهما هو التخيير، حيث ان كل واحد منهما حال التزام ايضا على ما كان عليه من المصلحة التامة المقتضية للطلب الحتمي، ولا يصلح التزام الا للمنع عن تنجزهما جميعاً، لامتناع الجمع، لاعن احدهما، لامكانه، وحيث كان تعيينه بلا معين ترجيحاً بلا مرجح كان التخيير متعيناً، نعم لو كان اهم او محتمل الاهمية يتعين على ما سنفصله «انتهى ما اردنا من نقل كلامه دام بقاءه»^(٢).

وعندى في ذلك نظر: توضيحه أن جعل الامارات من باب السببية كما اوضح ذلك شيخنا المرتضى «قدس سرّه» في مبحث حجية الظن يتصور على وجوه: بعضها باطل عقلاً، وبعضها باطل شرعاً، والذي يمكن من الوجوه المذكورة وجهان:

احدهما ان يكون الحكم الفعلي تابعاً للامارة، بمعنى ان الله تعالى في كل واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل لولا قيام الامارة على خلافه، بحيث يكون

(١) الفرائد، في البحث عن الاصل في المتكافئين، ص ٤٣٨.

(٢) تعليقة الفرائد هنا، ص ٢٥٦.

قيام الامارة المخالفة مانعاً عن فعلية ذلك الحكم، لكون مصلحة سلوك هذه الامارة غالبية على مصلحة الواقع، فالحكم الواقعي فعلى في حق غير الظان بخلافه، وشأنى في حقه بمعنى وجود المقتضى لذلك الحكم لولا الظن على خلافه.

و الوجه الثاني ان لا يكون للامارة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت الامارة حكمه، ولا تحدث فيه مصلحة، الا ان العمل على طبق تلك الامارة والالتزام به في مقام العمل على انه هو الواقع وترتيب الآثار الشرعية المرتبة عليه واقعاً يشتمل على مصلحة فاجبه الشارع، ومعنى ايجاب العمل على الامارة وجوب تطبيق العمل عليها لا وجوب ايجاد العمل على طبقها.

اذا عرفت ذلك فنقول: ان مقتضى السببية بالمعنى الاول انه اذا تعارض الخبران وعلم مطابقتها احدهما للواقع لم يكن للخبر المطابق تأثير اصلاً، لما عرفت في الوجه الاول من ان المانع من الحكم الواقعي انما هو الظن بالخلاف دون ما يكون مطابقاً للواقع، فالخبر الموافق لم يؤثر شيئاً، والمخالف صار سبباً لانقلاب الحكم الواقعي، فالواجب الاخذ بمؤدى احدى الامارتين في الواقع، وهي الامارة المخالفة للواقع دون ما هو مطابق له، وحيث لم يتميز المخالف من الموافق يلزم التوقف والرجوع الى مقتضى الاصل، وهو يختلف بحسب المقامات، لان الخبرين ان كانا مثبتين للتكليف فان امكن الاختيار يجب، لان مضمون احدهما مجعول في حقه بمقتضى سببية الخبر المخالف للواقع، والا فالتخير، وان لم يكونا مثبتين بل يكون احدهما مثبتاً والاخر نافيّاً فمقتضى الاصل البراءة، لاحتمال كون النافي مخالفاً للواقع، وصار موجباً لانقلاب الواقع الى مؤداه، هذا في صورة العلم بمطابقة احد الخبرين المتعارضين للواقع.

و أما في صورة الجهل فالواقع لا يخلو إما ان يكون كذلك فالحكم ما عرفت، وإما ان يكون. كلاهما مخالفاً للواقع فاللازم سقوط كليهما عن الاثر، مثلاً لو كان حكم الواقعة الاباحة، فدل احد الخبرين على الوجوب والاخر على

الحرمة، فما دل على الوجوب يقتضى احداث مصلحة تامة في فعل ذلك الشيء، وما دل على الحرمة يقتضى ذلك في تركه، وحيث لا يمكن الجمع بين ايجاب شيء وتحرمة يلغو السببان، هذا بناء على السببية بالمعنى الاول.

نعم على الوجه الثاني فالامر كما افاده «قدس سره» لان الواقع على هذا لا يتغير عما هو عليه، سواء كانت الامارة مطابقة له ام لا، بل المصلحة في الالتزام والتدين بما دلت عليه، ولما كانت الامارتان في محل الفرض متعارضتين ولم يمكن الالتزام بمؤدى كليتها وجب ذلك في احدهما على سبيل التخيير لعدم الهمية كما هو المفروض.

فان قلت: ليس الامر كذلك على الاطلاق في هذا الفرض ايضاً، لجواز التدين بمدلول الامارتين في بعض فروض التعارض، كما اذا دل الدليل على وجوب الظهر والآخر على وجوب الجمعة مع العلم بعدم كليهما، فان الدليلين متعارضان، لعدم جواز صدق كليهما مع العلم المفروض، مع انه يمكن الالتزام بمدلول كلا الدليلين، وحينئذ لا سبيل الى التخيير، لانه متفرع على عدم امكان الجمع، والمفروض خلافه.

قلت: قد حقق في محله أن اعتبار الامارات ليس مخصوصاً بمداليلها المطابقة، بل يؤخذ بها وبما يلازمها، سواء كانت الملازمة بين الشيء ومداليلها بحسب الواقع ام لا، بل كانت بملاحظة علم المكلف، ولا يفرق في ذلك بين القول باعتبارها من باب الطريقة والسببية، كما هو واضح، وحينئذ نقول: بعد العلم بانحصار الواجب في احد الفعلين: إما الظهر وإما الجمعة فالخبر الدال على وجوب الظهر مثلاً يدل على عدم وجوب الجمعة، وكذا الخبر الدال على وجوب الجمعة، ومقتضى التدين بالاول الالتزام بوجوب الظهر وعدم وجوب الجمعة، ومقتضى التدين بالثاني عكس ذلك، ولا يمكن الجمع بينهما فقتضاه التخيير فافهم.

هذا تمام الكلام في مقتضى الاصل مع قطع النظر عن الاخبار الواردة في

المقام.

و اما بالنظر اليها فهل يحكم بالتخير، او التوقف، او الاخذ بما يوافق الاحتياط، او التفصيل بين ما لا بد فيه من العمل فالتخير وبين غيره فالتوقف، كما حكى عن غوالى اللثالى، او التفصيل بين دوران الامر بين محذورين فالتخير وغيره فالتوقف، او التفصيل بين حق الله فالتخير وحق الناس فالتوقف، كما نسب الى الوسائل؟ وجوه ناشية من اختلاف الاخبار واختلاف الانظار في الجمع بينها.

فنقول: المشهور الذي عليه جمهور المجتهدين الاول، للاخبار المستفيضة الدالة عليه، ولكن يعارضها الاخبار الدالة على التوقف، وهي ايضاً في الكثرة لا تقصر من الاخبار الدالة على التخير، وكذا يعارضها مرفوعة زرارة المحكية عن غوالى اللثالى الآمرة بالاخذ بما فيه الاحتياط بعد فرض السائل تساوى الخزين في جميع ما ذكر فيها من المرجحات (١).

اما معارضتها مع المرفوعة فقد اجاب عنها شيخنا المرتضى «قدس سره» (٢) بضعف سند المرفوعة فانه قد طعن في ذلك التأليف وفي مؤلفه المحدث البحراني «قدس سره» في مقدمات الحدائق (٣).

و في ما افاده نظر، لان المرفوعة وان كانت ضعيفة السند الا ان ضعفها مجبور بعمل الاصحاب، حيث استقرت سيرتهم في باب الترجيح على العمل بها، كما اعترف به «قدس سره» في موضع آخر من الرسالة (٤).

فالاولى ان يقال، ان الاخذ بما يوافق الاحتياط في المرفوعة انما جعل في

(١) المستدرك، الباب ٩ من ابواب صفات القاضي، الحديث ٢.

(٢) الفرائد، المسألة الثالثة من الشك في الحرمة، ص ٢٢٠. وفي بحث التعادل والترجيح، ص ٤٣٩.

(٣) الحدائق الناضرة، المقدمة السادسة، ج ١، ص ٩٩.

(٤) الفرائد، بحث التعادل والترجيح، المقام الثاني، الموضوع الاول من البحث عن

عداد المرجحات، وحينئذٍ ان حملنا الادلة الدالة على الاخذ بالمرجحات على الاستحباب فالامر سهل، والا فالتعين حمل تلك الفقرة على الاستحباب، لعدم قائل بوجوب الترجيح بالموافقة للاحتياط ظاهراً، فانهم بين قائل بالتوقف مطلقاً، وقائل بالتخيير كذلك ومفصل بين الموارد المذكورة، ولا ينافي ذلك كون المراد في باقي الفقرات الوجوب كما لا يخفى.

و اما معارضتها مع أخبار التوقف فقد اجاب عنها شيخنا المرتضى «قدس سره» ايضاً بانها محمولة على صورة التمكن عن الوصول الى الامام عليه السّلام، كما يظهر من بعضها، فيظهر منها ان المراد ترك العمل وارجاع الواقعة اليه عليه السّلام^(١).

و فيه نظر: أما او لا فلانه كما يوجد في الاخبار الدالة على التوقف ما يظهر منه التمكن من الوصول الى الامام عليه السّلام، من جهة كون الامر بالتوقف فيها مغياً بلقائه عليه السّلام، كذلك في الاخبار الدالة على التخيير ما يظهر منه ذلك لعين تلك الجهة، كرواية حارث بن المغيرة عن الصادق عليه السّلام: «اذا سمعت من اصحابك الحديث، وكلهم ثقة، فوسع عليك حتى ترى القائم عليه السّلام^(٢)».

و اما ثانياً فلان مجرد دلالة بعض اخبار التوقف على التمكن من الوصول الى الامام عليه السّلام لا يوجب تقييد ساير الاخبار المطلقة، اذ لا منافاة بين وجوب التوقف مطلقاً سواء تمكن من الوصول الى الامام عليه السّلام ام لا كما هو مفاد الاخبار المطلقة، وبين كون غاية التوقف الوصول اليه عليه السّلام كما هو مفاد بعض الاخبار الاخر، فلا وجه للحمل كما لا يخفى.

وقد يقال: ان التحديد بلقاء الامام عليه السّلام اعم من صورة التمكن،

(١) الفرائد، بحث التعادل والترجيح، المقام الاول، ص ٤٣٩.

(٢) الوسائل، الباب ٩ من ابواب صفات القاضى، الحديث ٤١.

لان كلمة حتى كما تدخل على الغاية الممكنة كذلك تدخل على الغاية الممتنعة، كما في قوله تعالى: «حتى يلج الجمل في سم الخياط»^(١) فالأخبار المحدودة بلفظها مطلقة من حيث التمكن من الوصول الى خدمته عليه السّلام كما ان اخبار التخيير ايضاً مطلقة، فتكونان متبائنتين، فيحتاج الجمع بينهما بحمل كل منها على صورة معينة الى شاهد خارجي.

وفيه: ان كلمة حتى وان كانت كذلك بحسب وضعها اللغوي لكنها تنصرف عند الاطلاق الى ان الغاية التي جعلت تلوها من الممكنات.

و كيف كان فالذى اظن في الجمع بين الاخبار ان اخبار التوقف ليست ناظرة الى ما يقابل الاخذ باحدهما على سبيل التخيير ولا على سبيل التعيين، بل هي ناظرة الى تعيين مدلول الخبرين المتعارضين بالمناسبات الظنية التي لا اعتبار بها شرعاً ولا عقلاً، فيكون المعنى على هذا انه ليس له استكشاف الواقع والحكم بان الواقع كذا كما كان له ذلك فيما كان في البين ترجيح، ولا اشكال في ان المتخير من جهة الواقع لا بد له من قاعدة يرجع اليها في مقام العمل، فلو جعل التخيير مرجعاً له في مقام العمل لا ينافي وجوب التوقف، كما انه لو جعل المرجع في مقام العمل الاصل الموافق لاحد الخبرين لم يكن منافياً لذلك.

و الشاهد على ذلك في اخبار التوقف امران: احدهما أن التوقف من غير جهة المدلول امر مركوز في اذهان العرف، أترى ان احداً من العقلاء يبني في صورة تعارض الخبرين المتساويين من جميع الجهات على حجية احدهما المعين او على حجية احدهما على سبيل التخيير من دون دليل؟! وحيث ان التوقف من هاتين الجهتين مركوز في اذهانهم فلا يحتاج الى تلك الاوامر الكثيرة، وهذا بخلاف تعيين مدلول الخبرين المتعارضين، بل مدلول كل خبر متشابه بالظنون والاعتبار، فان هذا امر مرسوم عندهم متعارف بينهم، وقد تصدى الشارع لسد

هذا الامر بحكمه بلزوم التوقف عند اشتباه مدلول الخبر إما بالتعارض او بغيره، والحاصل انا ندعى ان اخبار التوقف بملاحظة ما قلنا منصرفه الى حرمة القول بالرأى في تعيين مدلول كلام الشارع، فاذا ورد دليل دال على التخيير في مقام العمل فلا منافاة بينه وبين تلك الاخبار، والشاهد على ذلك ايضاً قولهم عليهم السلام بعد الامر بالتوقف في بعض الاخبار: «ولا تقولوا فيه بأرائكم» (١).

وان ابيت عن الانصراف المذكور يمكن ان يقال: ان مدلول اخبار التوقف اعم مطلقاً من مدلول اخبار التخيير، لان الاول يرجع الى النهى عن امور، منها القول بغير العلم في مدلول الخبرين، ومنها الاخذ بخبر خاص حجة على انه هو الحجة لا غير، ومنها اخذ احدهما حجة على سبيل التخيير، واخبار التخيير تدل على جواز الاخير، فيجب تقييد تلك الادلة بها.

ومما ذكرنا ظهر ما فيما افاده شيخنا المرتضى «قدس سره» في الرسالة من دلالة اخبار التوقف على الاحتياط في العمل بالاستلزام (٢) ووجه ذلك شيخنا الاستاذ «دام بقاه» بان الاحتياط في العمل لا يحتاج الى فتوى بشيء اصلاً بخلاف العمل على البراءة، فانه لا بد من الفتوى بها ثم ناقش في ذلك، بمنع الاستلزام، اذ يكفي في العمل بالبراءة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بلا افتاء بالاباحة شرعاً، لا ظاهراً، ولا واقعاً، ثم قال «دام بقاه»: فالاولى التمسك للاحتياط باطلاق اخبار التوقف، اذ باطلاقها تدل على وجوب التوقف عن ارتكاب الشبهة مطلقاً وعدم جواز الاقتحام فيها اصلاً، عملاً كان، او فتوى، بل دلالتها على وجوب التوقف في الفتوى ليست الا لانها عمل ايضاً لا بما هي فتوى «انتهى» (٣).

(١) الوسائل، الباب ١٢ من ابواب صفات القاضى، الحديث ٣١.

(٢) الفرائد، المقام الاول في المتكافئين، ص ٤٣٩.

(٣) تعليقة الفرائد، هنا، ص ٢٥٨.

اقول: و مما ذكرنا يظهر النظر فيما افاده بقوله «فالاولى الخ» لان التعبير عن الاحتياط في العمل بالتوقف انما يحسن في خصوص الشبهة التحريمية، لانها هي التي يحسن فيها التوقف، اعنى السكون وعدم الحركة الى الفعل، دون غيرها كما لا يخفى.

وهنا امور يجب التنبيه عليها

احدها: ان التعارض ان وقع للحاكم في مدرك حكمه فهو يتخير احد الخبرين و يحكم على طبقه، لان فصل الخصومة عمل القاضى، فالتخير له لا للمترافعين، وان وقع للمفتى ففي عمل نفسه ايضاً يختار احدهما ويعمل على طبقه، واما في عمل المقلد فهل يختار احدهما ايضاً او يجب الافتاء بالتخير وجهان:

الاقوى الثاني، لان الاحكام الظاهرية كالواقعية مجعولة للمجتهدين والمقلدين، وليس في ادلة الاحكام الظاهرية ما يظهر منه اختصاصها بالمجتهدين، والقول بان العمل باحد الخبرين عند التعارض او باقوئها ليس الا وظيفة للمستنبط، ولا معنى لثبوت ما يتعلق بالاستنباط من الاحكام للعامى الغير القادر على الاستنباط، مدفوع، بان ماهو وظيفة المستنبط فهم التعارض بين الخبرين، وتساويهما، او كون احدهما اقوى، واما العمل على طبق الاقوى او احدهما فليس بشيء يختص بالمجتهد، لان هذا العمل ليس الا كالعمل باصل الواقعيات الاولية التي يشترك فيها جميع العباد، وان لم يكن للمقلد طريق اليها الا فهم مجتهد.

والحاصل ان الاحكام المتعلقة بالموضوعات سواء كانت واقعية ام ظاهرية حال المجتهد والمقلد بالنسبة اليها سواء، والذي يختص بالمجتهد ولاحظ للمقلد فيه فهم تلك الاحكام وتشخيص مواردها من طريق النظر^(١)، فلا تغفل.

(١) نعم يمكن ان يقال بالخيار للمجتهد بين ان يأخذ بنفسه احد الخبرين ويفتي بمضمونه

الثاني: ان التخيير هل هو على سبيل الاستمرار، بمعنى انه هل يجوز للحاكم ان يحكم على طبق أمانة في واقعة ثم يحكم على طبق أمانة اخرى في واقعة اخرى ام لا، وكذا يجوز للمفتي ان يختار في عمل نفسه أمانة ويعمل على طبقها ثم يختار اخرى ويعمل عليها، وكذا يفتى للمقلد هذا النحو من الاختيار ام لا؟

الاقوى هو الاول، لاطلاق ادلة التخيير^(١) خصوصاً بعد ملاحظة ماورد في بعض الاخبار من ان الاخذ باحد الخبرين انما هو من باب التسليم، ومن المعلوم أن مصلحة ذلك لا تختص بابتداء الحال، وان أبيت عن ذلك وقلت: ان الاخبار لم يكن لها تعرض الاليان وظيفه المتحير في اول الامر، يكفي في اثبات

للمقلد، فان الافتاء ايضاً عمل للمجتهد مشمول للخطاب بالتخيير، ولهذا لو كان الخبران في احكام الحيض مثلاً يشمله الخطاب بالتخيير بملاحظة عمل الافتاء، وبين ان يحدث الموضوع في حق المقلد بعرض الخبرين ثم افتائه بالمسألة الاصولية، وهو يأخذ بايها شاء ويعمل بمضمونه، وهكذا الحال في الاستصحاب، فللمجتهد ان يوجد في حق المقلد اليقين السابق ويفتبه بعدم نقص اليقين بالشك، كما ان له الافتاء بالمسألة الفرعية ايضاً، بملاحظة ان نفس الافتاء من الآثار العملية المشمولة للخطاب لا تنقض، فكما كان يفتي في السابق بمقتضى يقينه بالحكم العام لكل احد، فكذلك له ان يفتي بهذا العموم في الحال اللاحق. (م.ع. مدظله).

(١) بل الاقوى هو الثاني، لمنع الاطلاق أولاً، ومنع الاستصحاب ثانياً، اما منع الاطلاق فلاستلزامه اجتماع اللحاظين، لان ظاهر قوله: «خذ باحد الخبرين» هو احداث الأخذ، الا ترى انه لا يقال في حق من كان قائماً من السابق: «قم» مثلاً الا على سبيل التجوز، فكذا بالنسبة الى من كان آخذاً بخبر من السابق لا يقال: «خذ» الظاهر في امره باحداث الاخذ، ومن المعلوم انه بعد ارادة التخيير في خصوص الاحداث لو اريد التخيير في الابقاء ايضاً كان مستلزماً للجمع بين اللحاظين المتنافيين، ومن هنا يظهر منع الاستصحاب ايضاً لتعدد القضية المتيقنة والمشكوكة، اذ الاولى هو التخيير في الاحداث، والثانية هو التخيير في الابقاء، واما استصحاب الجامع بين التخييرين فعارض باستصحاب نفي الفرد الثاني او محكوم له، على اختلاف القولين في تسبب الكلي من الفرد وعدمه. (م.ع. مدظله).

استمرار التخيير استصحاب ذلك الحاكم على استصحاب الحكم المختار، والقول باختلاف الموضوع مدفوع بامر في محله، من كفاية الوحدة العرفية.

الثالث: أنك عرفت ان الحكم بالتخيير في الخبرين المتعارضين انما هو من باب التعبد بالاخبار الواردة في الباب، وان مقتضى القاعدة بناء على اعتبار الاخبار من باب الطريقة التوقف، وحينئذ فاللازم الاقتصار في ذلك على مورد الأخبار العلاجية، وهو صورة تعارض الخبرين، وحكم تعارض الامارتين القائميتين في غير الاحكام التوقف على حسب ما تقتضيه القاعدة، كما هو الظاهر.

المقام الثاني

فما اذا كان لاحد الخبرين مزية على الآخر

والتكلم فيه يقع في امرين:

احدهما هل يجب الترجيح بواسطة وجود المزية في احد الخبرين ام لا، الثاني على فرض ذلك هل يقتصر على مزايا مخصوصة ام يتعدى الى كل مزية.

اما الامر الاول: فالمشهور وجوب الترجيح، وقبل الشروع في الاستدلال لابد من تأسيس الاصل في المسألة.

فنقول: قد عرفت مقتضى الاصل الأولي في الخبرين المتعارضين بناء على الطريقة والسببية، وانه على الاول التوقف، وان كان لاحدهما مزية على الآخر، اذ مجرد المزية لاحدهما على الآخر لا يصلح دليلاً على الخروج عن مقتضى أصالة عدم الحجية، كما لا يخفى، لكن كلامنا في هذا المقام بعد فرض حجية احد الخبرين من جهة التعبد بالاخبار، انما الاشكال في ان الحجية خصوص ذي المزية او احد الخبرين على سبيل التخيير، فالمقام من دوران الامر بين التخيير والتعيين.

فنقول: بناء على اعتبار الاخبار من باب الطريقة مقتضى الاصل التعيين،

لان ذا المزية حجة يقيناً وغيره مما لم يعلم حجته، فيجب الاخذ بما يعلم حجته، ولا يجوز الاخذ بما يشك في حجته لانه تشريع.

ومن هنا يظهر انه متى دار الامر بين التعيين والتخيير بين الطرفين فالاصل التعيين، وان قلنا في غير هذا المقام بالتخيير، لان اخذ الشيء طريقاً عبارة عن جعله مستندا للحكم الشرعي، ولا يجوز ذلك الا اذا علم بالحجية.

و اما ان قلنا باعتبار الاخبار من باب السببية فالمقام من قبيل المتزاحمين، مع احتمال اهمية احدهما المعين، والذي يظهر من شيخنا المرتضى «قدس سره»^(١) في مثل ذلك هو التعيين، فان وجوب الاخذ بمحتمل الاهمية قطعي، لانه اما متعين في الواقع او يكون احد طرفي التخيير، بخلاف الطرف الآخر، فالأخذ بمحتمل الاهمية موجب لبرائة الذمة يقيناً، بخلاف الاخذ بالآخر وفصل شيخنا الاستاذ «دام بقاءه» بين ان يكون منشأ الاهمية المحتملة اشدية المناط او اتحاده مع واجب آخر، فان كان احتمالها ناشياً من الجهة الثانية فلا وجه لاستقلال العقل بوجوب ما كان منها محتملاً لها، بل العقل يستقل بالتخيير بعد الجزم بعدم العقاب على الواجب الآخر لو كان، فانه عقاب بلا بيان ومؤاخذة بلا برهان، ولو كان احتمالها ناشياً من الجهة الاولى فالظاهر استقلال العقل بالاشتغال وعدم الفراغ عن العهدة على سبيل الجزم الاباتيان مافيه الاحتمال، حيث ان التكليف به في الجملة ثابت قطعاً، وانما الشك في تعيينه: هل هو على سبيل التخيير او التعيين؟ وليست الجهة لو كانت تكليفاً آخر حتى يمكن نفيه باصالة البراءة، بل هي على تقديره من كيفيات ذلك التكليف المعلوم تعلقه به، بدهاة ان اقوائية جهة وجوب الالهة ليست جهة اخرى منضمة اليها كما، لا يخفى، انتهى كلامه «دام بقاءه»^(٢).

(١) الفرائد، المقام الثاني في التراحيح، ص ٤٤٣.

(٢) تعليقة الفرائد، هنا، ص ٢٦٠.

اقول: الاقوى عندى التخيير مطلقاً، لان التكليف الشرعي بمقتضى الدليل الاولى ثابت في كلا الطرفين، فالمقتضى للامثال موجود فيها، وبعد عدم امكان الجمع ووجود المقتضى في كلا الطرفين تاماً يحكم العقل بالتخيير، لان التعيين ترجيح بلا مرجح، فان مقتضى الامثال انما هو امر المولى، والعلم بان الواقع مطلوب للمولى من حيث هو وان احتمال عدم فعالية الطلب من جهة احتمال عروض عوارض اقتضت ذلك، وهو موجود في كلا الطرفين من دون تفاوت اصلاً، نعم اشدية المناط توجب امراً آخر من قبل المولى على سبيل التعيين، بملاحظة حال التزاحم، وحيث لا سبيل الى العلم به، كما هو المفروض، فمقتضى الاصل البرائة.

و الحاصل: انه فرق بين ما نحن فيه وبين دوران الامر الصادر من المولى بين التعيين والتخيير، فانه في الثاني لم يثبت امر من المولى متعلقاً بالطرف المشكوك، فالاثبات به لا يوجب البرائة من الامر المعلوم على سبيل الجزم، فيجب الاحتياط باتيان الطرف المعلوم، قضاء لاشتغال الذمة بالتكليف يقيناً، واما فيما نحن فيه فكل طرف اتى به يعلم انه متعلق للتكليف الثابت عليه او لا، نعم يحتمل ان يكون الامر بواسطة الاهمية يرجح طرفاً معيناً^(١) وحيث لم يثبت

(١) ملخص المقام انه اما ان نقول في المتزاحمين بان كلاً من التخيير عند التساوي والتعيين عند الاهمية عقلي، او بان الاول عقلي والثاني شرعي، او بان كليهما شرعي، وقد عرفت الحال مما ذكره في المتن بناء على الاخيرين، واما بناء على الاول فالحق ايضاً هو البرائة عن التعيين في صورة احتمال الاهمية، فان التكليف بالاهم الواقعي في صورة عدم ابتلائه بالمهم كذلك، وان كان العلم به منجزاً له بمرتبه الواقعيه، واما مع ابتلائه بالمزاحم فلا نسلم ذلك، الا ترى انه لو علم بالمساواة او باهمية المزاحم فقدم ذلك المزاحم لا يكون معاقباً على ترك هذا الاهم الواقعي، مع انه في صورة عدم المزاحمة لو تركه بتخيل المرتبة الضعيفة من الوجوب لكان معاقباً، فيعلم من ذلك ان العلم بالتكليف في صورة المزاحمة منجز لاصله دون مرتبه. (م.ع. مدظله).

ذلك فالمؤاخذة عليه مؤاخذة بلا برهان فليتدبر.

و كيف كان فقد عرفت انه بناء على اعتبار الاخبار من باب الطريقة فمقتضى الاصل التعيين، لانه مع دوران الامر بين الاخذ بما هو متيقن الحجية وما هو مشكوك الحجية فاللازم الاخذ بالاول، فان جعل ماشك في اعتباره فعلاً مدركاً للحكم الشرعي تشريع محرم، وحيث ان التحقيق اعتبار الاخبار من باب الطريقة فالاصل في المسألة التعيين. هذا تمام الكلام في مقتضى الاصل في المقام.

و اما الادلة: التي اقاموها على الترجيح فامور نذكر بعضها، لعدم الفائدة

في ذكر الجميع:

منها الاجماع، قال بعض الاساطين «قدس سره»^(١) في طي امور استدلالها

على المقصود ما لفظه:

الثاني: الاجماع بقسميه بل باقسامه من القولى والعملى المحقق والمنقول:

اما الاجماع المحقق القولى فطريق تحصيله مراجعة كتبهم خصوصاً الاصولية المعدة لذلك، فانهم ينادون باعلى صوتهم بوجوب العمل بارجح الدليلين، من غير خلاف محقق الآخلاف شاذ ممن عرفت، فان الاطلاقات النادرة والاقوال الشاذة الصادرة عن بعض الآراء والاجتهادات في مقابل جمهور العلماء مما لا يعبأ به، والا لم يبق للاجماع في غير الضروريات من مسائل الفقه مورد ومحل، والحاصل ان هذا الاجماع كاحد الاجماع الموجودة في المسائل الفقهية بل من اعلاها، فان كانت الاقوال الشاذة قادمة في الاجماع فخلافاً للجماعة قادم في هذا الاجماع، والا فلا.

و اما المنقول فقد ادعاه من اساطين الفن جمع كثير: ففي المبادئ دعوى

(١) هو المحقق الحاج الميرزا حبيب الله الرشقى «قدس سره» في بدايعه. في مبحث التعادل

الاجماع على ترجيح بعض الاخبار على بعض، وعن النهاية ان الاجماع على العمل بالترجيح والمصير الى الراجح من الدليلين، وعن غاية المبادئ اجماع الصحابة على العمل بالترجيح عند التعارض، وعن غاية المأمول: «يجب العمل بالترجيح لان المعهود من العلماء كالصحابه ومن خلفهم من التابعين انه متى تعارض الامارات اعتمدوا على الراجح ورفضوا المرجوح»، وعن الاحكام ايضاً وجوب العمل بالدليل الراجح لما علم من اجماع الصحابة والسلف في الوقائع المختلفة على وجوب تقديم الراجح من الظنين، وعنه ايضاً في موضع آخر: «من تفتش عن احوالهم ونظر في وقايح اجتهاداتهم علم علماً لا يشوبه ريب انهم كانوا يوجبون العمل بالراجح من الظنين دون اضعفهما». وعن المختصر ما يقرب من ذلك ويمكن استفادة عدم الخلاف من المعالم وامثاله حيث قال «قدس سره»: ان التعادل يحصل من اليأس عن الترجيح بكل وجه، لوجوب المصير اليه او لا عند التعارض وعدم امكان الجمع^(١)، وارسله ارسال المسلمين، ولم ينقل فيه خلافاً، وظاهره كما ترى اتفاق العلماء على ذلك، خصوصاً بعد تعرضه لخلاف بعض اهل الخلاف في التخيير مع التعادل وعدم تعرضه هنا.

والحاصل أن الوقوف في اثبات الاجماع محققاً ومنقولاً قولاً وفعلاً مبالغاً في ايضاح الواضحات، خصوصاً العملي منه، نعم ليس في هذه الاجماع ما يحكى عن فتوى الصحابة والعلماء، بل كلها حاكية عن عملهم، وهو يكفي في المقام، وليس دون الاجماع المنقول الاصطلاحى في الاستدلال هنا، انتهى موضع الحاجة من كلامه وانما خرجنا من وضع هذا الكتاب تيمناً بنقل كلماته الشريفة جزاه الله عن اهل الاسلام خيراً.

اقول: قد تحقق في محله ان الاجماع الذي هو احد من الادلة عبارة عن الاتفاق الكاشف عن قول الامام عليه السلام او فعله وتقريره عليه السلام كشفاً

قطعياً، فلو حصلنا اتفاق الكل ولكن احتملنا ان يكون منشأ هذا القول منهم امرا لا يصح كونه مستنداً عندنا، فلم يتحقق عندنا اجماع محقق، كما لا يخفى، وفي المقام لما يمكن بل يظن ان مدرك فتوى القائلين بوجوب الترجيح بعض الوجوه الآتية فليس هذا الاتفاق بشيء، بل يرجع الى تلك الوجوه، هذا حال الاجماع المحصل الذي استدل به، فكيف حال المنقول، مضافاً الى ان الناقلين لم ينقلوا الاجماع على وجوب الترجيح من الصحابة والعلماء، بل نقلوا عملهم على ذلك، وهو لا يكشف عن كونه واجباً عندهم.

ومنها ان العدول من الراجح الى المرجوح قبيح عقلاً بل ممتنع قطعاً، فيجب العمل بالراجح، لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح.

وفيه: انه ان اريد من الراجح ما هو كذلك بملاحظة الدواعى الشخصية للفاعل فترجيح المرجوح بهذا المعنى عليه محال، لكن ليس العمل بغير ذي المزية اختياراً للمرجوح، ضرورة انه ما لم يترجح بحسب دواعيه الشخصية لم يعقل اختياره، وان اريد منه ما يكون كذلك عقلاً فقد عرفت انه مع قطع النظر عن التعبد يحكم بالتوقف وعدم العمل بواحد منها بالخصوص، فما دعت الى العمل باحد الخبرين عند التعارض الا الاخبار الواردة في الباب، فلا بد ان تلاحظ، فان دلت على التخيير مطلقاً حكم به، وان دلت على الترجيح حكم به ايضاً، وان قصرت دلالتها من هذه الجهة فلا بد من الرجوع الى الاصل الذي أسسناه. وكيف كان التمسك بقبح ترجيح المرجوح على الراجح او امتناعه مما لا دخل له بالمقام.

ومنها الاخبار الواردة من طرفنا المشتملة على جمع من وجوه الترجيح، وقد ذكرها شيخنا المرتضى «قدس سره» في رسالة التعادل والترجيح، وهي العمدة في الباب عند مشايخنا «قدس سرهم».

اقول: الانصاف ان اثبات وجوب الترجيح بهذه الاخبار مشكل من وجوه. احدها اختلاف هذه الاخبار، حيث ذكر في بعضها موافقة الكتاب

والسنة، وفي بعضها مخالفة العامة، واطلاق الاول يقتضى وجوب الاخذ بموافق الكتاب وان كان الآخر مخالفاً للعامة، وكذا اطلاق الثاني يقتضى وجوب الترجيح بمخالفة العامة وان كان الآخر موافقاً للكتاب، فاذا كان احد الخبرين موافقاً للكتاب والآخر مخالفاً للعامة فقتضى اطلاق الاول الاخذ بالاول، ومقتضى اطلاق الثاني الاخذ بالثاني.

و دعوى ان المقصود في المقام هو الايجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي، ويحصل ذلك بواسطة دلالة تلك الاخبار في مورد الافتراق، مدفوعة، بان حمل كلام السائل في تلك الاخبار على خصوص مورد الافتراق في كمال البعد، كما لا يخفى، وحمل كلام الامام عليه السلام على ذلك - بعد فرض ان السائل لم ينظر خصوص هذا المورد بل سأل عن مطلق تعارض ما ورد عنهم - يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو وان كان جائزاً ان اقتضت المصلحة ذلك، لكنه بعيد ايضاً.

فان قلت: هذا الاشكال جار بناء على حمل اخبار الترجيح على الاستحباب ايضاً، فلا بد من حمل هذه الاخبار على خصوص مورد الافتراق على اى حال، سواء قلنا بوجوب الترجيح او باستحبابه.

قلت: بناء على الحمل على الاستحباب يحمل على الحكم الحيثي، كغالب الاحكام المستحبة المتعلقة بالعناوين، من حيث انها هي مع قطع النظر عن المزاحمات، بخلاف ما لو حملنا على الوجوب، فانه على هذا يصير كساير الاحكام الوجوبية المتعلقة بالعمل ظاهراً في الحكم الفعلي، فتأمل^(١)، وحملها

(١) وجه الامر بالتأمل ان المقام ليس من قبيل الواجبين المتزاحمين كاتخاذ الغريقين، حتى يقال ان فعلية الوجوب انما هو مع قطع النظر عن المزاحمات، وذلك لان التزاحم فرع ثبوت الملاك في كلا الطرفين، وهو مفقود في مقامنا بناء على الطريقة، مع ان الابتلاء بالمزاحم في مقامنا ليس نادراً كما في انقاذ الغريقين، فالحمل على الوجوب هي هنا ملازم مع النظر الى مادة الاجتماع، بخلاف الحمل على الاستحباب، لشيوع الحكم الحيثي في ذلك الباب. (م.ع. مدظله).

على ان المراد مجرد الرجحان من اى وجه حصل ليس بأولى من حملها على ما ذكرنا .
 و منها: التعارض بين الخبرين المشتملين على جمع من وجوه الترجيح:
 احدهما مقبولة عمر بن حنظلة^(١)، والآخر مرفوعة زرارة^(٢) حيث انه مقتضى
 الاول منها الاخذ برواية الاعدل والافقه وان كان الآخر اشهر، ومقتضى
 الثاني منها عكس ذلك، وايضاً بمقتضى الاول بعد فرض التساوى في الوجوه
 المذكورة فيه يجب التوقف حتى يلقى الامام عليه السلام، وبمقتضى الثاني يجب
 الاحتياط ان كان احدهما موافقاً له والا فالتخير.

و منها: الاطلاقات الكثيرة الحاكمة بالتخير من دون ذكر الترجيح اصلاً،
 مع كونها في مقام البيان، وغلبة وجود احدى المرجحات في الخبرين المتعارضين،
 خصوصاً اذا تعدينا عن المنصوصة منها الى غيرها.

و الحاصل ان حمل تلك الاطلاقات الكثيرة على مورد تساوى الخبرين من
 جميع الجهات مع كونه نادراً بواسطة الامر بالترجيح في الاخبار الاخر ليس
 باولى من حمل الأخبار الدالة على الترجيح على الاستحباب، بل الاولى العكس،
 اذ ليس فيها الا الامر بالاخذ بذى المزية بصيغة افعال، وهي وان قلنا انها حقيقة في
 الوجوب، لكن استعمالها في الشريعة في الاستحباب وصل الى حد انكر بعض
 اساطين الفن ظهورها في الوجوب لولم تكن معها قرينة، وكيف تطمئن النفس
 بتقييد تلك الاطلاقات الواردة في مقام البيان بواسطة هذا الظهور الذي من
 كثرة خفائه صار مورداً للانكار، وان ابيت عن حمل الاخبار الواردة في
 الترجيح على الاستحباب فلا اقل من الاجمال لدوران الامر بين الظهورين:
 ظهور الاخبار المطلقة في التخير، وظهور الاخبار الدالة على الترجيح فيه، فيعمل
 بالاصل في موارد وجود احدى المرجحات المنصوصة، وقد عرفت ان الاصل في

(١) الوسائل، الباب ٩ من ابواب صفات القاضي، الحديث ١.

(٢) المستدرک، الباب ٩ من ابواب صفات القاضي، الحديث ٢.

المقام الترجيح بناء على حجية الاخبار من باب الطريقة، ويؤخذ باطلاق ادلة التخيير في غيرها.

فان قلت: لا تعارض بين ظهور الاطلاق و ظهور الامر، لان الثاني وضعى، والاول مبنى على عدم البيان، وهو مفقود في المقام.

قلت: انعقاد ظهور الاطلاق موقوف على عدم وجود البيان المتصل بالكلام، لا الاعم منه ومن المنفصل، ولذا لا يسرى اجمال القيد المنفصل الى الاطلاق بخلاف المتصل، ولو كان عدم القيد وان كان منفصلاً له دخل في انعقاد ظهور المطلق لكان اللازم عدم انعقاد ظهور الاطلاق فيما اذا وجد ما يمكن ان يكون قيداً منفصلاً عن الكلام، والحاصل: ان حكم المقيّد المنفصل حكم المعارض مع الاطلاق، فاللازم الاخذ بما هو أقوى ظهوراً هذا.

ولكن الانصاف عدم ظهور للاخبار الدالة على التخيير، ولا بد من ذكر ما وقفنا عليه من تلك الاخبار:

فيها: خبر سماعة عن ابي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه كلاهما يرويه، احدهما يأمر باخذه، والآخريناه عنه، كيف يصنع؟ قال يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه (١).

ومنها ما عن الحميري عن الحجة روى له الفداء الى ان قال: في الجواب عن ذلك حديثان الى ان قال عليه السلام: -وبأيها اخذت من باب التسليم كان صواباً (٢).

ومنها ما عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام، قال: قلت له: يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة، فقال عليه السلام: ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عزوجل واحاديثنا، فان كان يشبهها فهو منا، وان لم يكن يشبهها

(١) الوسائل، الباب ٩ من ابواب صفات القاضي، الحديث ٥.

(٢) الوسائل، الباب ٩ من ابواب صفات القاضي، الحديث ٣٩.

فليس منا، قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين ولا نعلم ايها الحق؟ قال عليه السَّلَام: فاذا لم تعلم فوسع عليك بايها اخذت (١).
 و منها ما عن الحرث بن المغيرة عن ابى عبدالله عليه السَّلَام، قال: اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فوسع عليك حتى ترى القائم فترد اليه (٢).
 و منها ما عن على بن مهزيار، قال: قرأت في كتاب لعبدالله بن محمد الى ابى الحسن عليه السَّلَام: اختلف اصحابنا في روايتهم عن ابى عبدالله عليه السَّلَام في ركعتى الفجر في السفر، فروى بعضهم صلّهما في الحمل، وروى بعضهم لا تصلهما الا على الارض، فوقع عليه السَّلَام: موسع عليك باية عملت (٣).
 و منها مرفوعة زرارة، وفيها بعد ذكر المرجحات: إذن فتخير احدهما فتأخذ به، ودع الآخر (٤).

هذا ما وقفنا عليه من الاخبار، ولا يخفى عدم ظهور لبعضها في التخيير بين الخبرين اصلاً كخبر سماعة، لقوة احتمال ان يكون المراد من قوله عليه السَّلَام فهو في سعة «الخ» (٥) كون المكلف في سعة من الامر والنهي الواقعيين حتى يعلم

(١) الوسائل، الباب ٩ من ابواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

(٢) الوسائل، الباب ٩ من ابواب صفات القاضي، الحديث ٤١.

(٣) الوسائل، الباب ٩ من ابواب صفات القاضي، الحديث ٤٤.

(٤) المستدرک، الباب ٩ من ابواب صفات القاضي، الحديث ٢.

(٥) يمكن ان يقال بقريئة سائر الاخبار التي وردت في التوسعة في الاخذ بكون المراد من السعة في هذا الخبر ايضاً ذلك، فقصوده عليه السَّلَام من الارجاء هو التوقف في مقام تعيين المدلول بالاستحسانات، ومراده عليه السَّلَام من السعة هو التخيير في الاخذ، فالانصاف تمامية دلالة هذه الرواية على الاطلاق كرواية حسن بن الجهم، فان المذكور في ادلتها من مشابهة الكتاب والحديث وعدمها انما هو من باب تمييز الحجة عن اللاجحة، ولهذا فرض السائل بعد ذلك كون كلا الراويين ثقة حتى يكون من باب تعارض الحجيتين، فجوابه عليه السَّلَام بالتوسعة في هذا الفرض مطلق بالنسبة الى وجود المرجح وعدمه، كما ان رواية الحرث بن المغيرة بواسطة كون التوسعة فيها مغيةاً برواية الحجة عليه السَّلَام يبعد حملها على حجية قول

حكم الواقعة، لا انه في سعة الاخذ باحد الخبرين، كما هو المدعى، وكخبر الحرث بن المغيرة، لاحتمال ان يكون المراد حجية قول الثقة من دون ملاحظة حال التعارض، فهو على هذا من الادلة الدالة على حجية قول الثقة، فتأمل.

و أما التوقيع الشريف و خبر على بن مهزيار فهما وان كانا دالين على التخيير بين الخبرين في الجملة ولكن لورودهما في المستحبات لا اطلاق لهما بحيث يشملان موارد الالتزامات، فلو قال قائل باختصاص التخيير بالمستحبات كما هو احد الاحتمالات فلا يدلان على خلافه، وكذا لورودهما في المورد الخاص اعني تعارض الخبرين المخصوصين لا اطلاق لهما بحيث يشمل ثبوت التخيير حتى في مورد وجود المرجح، اذ لعل الحكم بالتخيير فيهما من جهة عدم وجود المرجح.

نعم خبر حسن بن الجهم لا اختصاص له بالمستحبات، وان كان يشترك معهما في عدم الدلالة على التخيير حتى في صورة وجود المرجح.

فظهر مما ذكرنا عدم ثبوت اطلاق لادلة التخيير حتى تشمل صورة وجود المرجح، فلو دل الدليل على ثبوت الترجيح يؤخذ به من دون تراحم اصلاً، فلنشرع في بيان ادلة الترجيح:

إعلم ان الاخبار الدالة^(١) على تقديم الخبر الموافق للكتاب والمخالف للقوم بالغة حد الاستفاضة، بل لا يبعد دعوى التواتر فيها، وان كان في القسم الاول

الثقة من دون ملاحظة حال التعارض، بل الظاهر بقريته سائر الاخبار حملها على التخيير في الاخذ في صورة التعارض، فظهر مما ذكرنا ثبوت الاطلاق في الاخبار. ولا يخفى ان التصرف في هيئة المقيدات الدالة على الترجيح بحملها على الاستحباب حفظاً لاطلاق مادة هذه الاخبار الواردة في مقام البيان وان كان يساعده الاعتبار، لكن بناء المشايخ في مقام استدلالهم جرى على خلافه، وقد صار حمل المطلق على المقيد عندهم من المسلمات، ولا يخفى وجود ذلك في اخبار الترجيح ايضاً، بمعنى وجود المطلق والمقيد في نفس تلك الاخبار، ولو مع الغض عن اطلاق اخبار التخيير. (م.ع. مدظله).

(١) راجع الوسائل والمستدرک، الباب ٩ من ابواب صفات القاضي.

مايدل على عدم حجية المخالف للكتاب، فالأخذ بموافق الكتاب من جهة حجيته وعدم حجية غيره، ولكن فيه أيضا ما يدل على كون موافقة الكتاب مرجحة فيما اذا تعارض الخبران الجامعان لشرايط الحجية، كما لا يخفى على الناظر في الاخبار.

ثم ان الادلة الدالة على الترجيح بها وان كان بعضها مقتصرأ على خصوص موافقة الكتاب والآخر مقتصرأ على مخالفة القوم ولكن فيها مايدل على الترتيب بينهما وان الترجيح بمخالفة القوم مختص بما اذا لم يكن لاحد الخبرين شاهد من كتاب الله تعالى، فتلخص من جميع ما ذكرنا ان الترجيح بموافقة الكتاب لازم ثم بمخالفة القوم.

و اما الترجيحات الاخر المذكورة في مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة، كأعدلية الراوى، واو ثقيته، واصدقته، وكذا الشهرة بين الاصحاب، فيمكن ان يقال بعدم دلالتها على الترجيح بما ذكر في صورة تعارض الخبرين، كما هو مفروض البحث.

اما ما ذكر من الاعدلية ونظائرها في المقبولة فلأنها في مقام تقديم حكم احد الحكمين في مقام رفع الخصومة، ولا تدل على وجوب الترجيح في صورة تعارض الخبرين للمجتهد.

و اما ما ذكر منها في المرفوعة فان الظاهر بقريضة سؤال السائل بعد ذلك: «هما عدلان مرضيان» انه ليس المراد من الاعدل من كان هذا الوصف فيه اكثر واشد بعد اشتراكهما في اصل الصفة، بل المراد من كان منها عادلاً، فهو من قبيل «اولوا الارحام بعضهم أولى ببعض» وحاصله يرجع الى وجوب الاخذ بخبر العادل لكونه حجة وطرح الآخر لكونه غير حجة.

و اما الشهرة فالظاهر بقريضة قوله عليه السلام في المقبولة: «فان المجمع عليه لا ريب فيه» وادراج الخبر المشتهر بين الاصحاب في جملة الامور التي رشدها بين أن الترجيح بها ليس من الترجيحات الظنية التي تعبدنا الشارع بها، بل تقديم

الخبر المشتهر بين الاصحاب من جهة انه مقطوع به وأن غيره مقطوع بالخلاف (١) وحمل قوله عليه السلام «لاريب فيه» على عدم الريب بالاضافة الى الآخر فيجب الاخذ به تعبيراً ركيك جداً من دون داع الى هذا الحمل، لوضوح ان الخبر اذا صار مشتهراً بين الشيعة رواية وفتوى وعملاً كما هو الظاهر من الاشتهار بين الاصحاب يوجب القطع بصحته وأن مضمونه هو حكم الائمة عليهم السلام، ولازم ذلك صيرورة غيره مقطوع بالخلاف، فليس تقديم الخبر المشتهر بين الاصحاب من جهة الترجيح الذي يتكلم فيه.

الامر الثاني: اذا بنينا على الترجيح فهل يقتصر على المرجحات المنصوصة ام لا.

ذهب شيخنا المرتضى «قدس سره» الى الثاني (٢) واستفاد ذلك من امور: احدها الترجيح بالاصدقية والاثنية، فان اعتبارها تين الصفتين ليس الا لترجيح الاقرب الى مطابقة الواقع في نظر الناظر، وليس للسبب الخاص دخل، ومنها تعليله عليه السلام الاخذ بالمشهور بقوله عليه السلام: «فان المجمع عليه لا ريب فيه» فانه بعد القطع بان ما يرويه المشهور لا يضير مما لاريب فيه واقعاً والا كان غيره مقطوع بالخلاف ولم يمكن فرضهما مشهورين يجب ان يكون المراد من قوله «فان المجمع عليه لا ريب فيه» انه كذلك بالاضافة الى غيره، فيستفاد من التعليل المذكور قاعدة كلية: وهي ان كل خبر يكون مما لا ريب فيه بالاضافة الى معارضه يؤخذ به، ومنها تعليلهم عليهم السلام لتقديم الخبر المخالف للقوم بان «الحق والرشد في خلافهم» فانه يدل على وجوب ترجيح كل ما كان معه امارة

(١) ولا يينا في ذلك فرض السائل بعد ذلك انها مشهوران، وذلك لان الامر دائرين التصرف في هذه الفقرة بالحمل على المساواة في عدد الخبرين عدداً يوجب القطع لولا المزاحمة بالمثل، وبين التصرف في تلك الفقرات العديدة، ولا ريب ان الاول اهون واولى. (ع.م. مدظله).

(٢) الفرائد، التعادل والترجيح، المقام الثالث، ص ٥١-٥٠.

الحق والرشد هذا.

و في الكل نظر: لان الترجيح بالصفات قد عرفت حاله، وكذا الترجيح بالاشهرية، واما الترجيح بمخالفة القوم والتعليل بأن الرشد في خلافهم فلا يدل الآ على ان الخبر الذي يكون معه هذا المرجح يؤخذ به لكونه معه اقرب الى الواقع واقعاً وفي نظر الشارع، لا لكونه اقرب في نظر الناظر، ولو جعل الشارع عند التعارض الخبر الذي يخالف القوم حجة لعلمه بانه غالب الوصول الى الواقع دون غيره فكيف يصح لنا التعدي منه الى كل خبر يكون معه شيء يرجح في نظرنا مطابقته للواقع، مع عدم العلم بالغلبة التي صارت موجبة لجعل الشارع هناك، مثلاً اذا جعل الشارع خبر الثقة لنا حجة وان نقطع بان جهة حجيته كونه طريقاً الى الواقع وموصلاً اليه في الغالب لكن لا يصح لنا ان نعمل بكل ما يفيد الظن لنا، لان ملاك حجية خبر الثقة وان كان غلبة الوصول لكن وجوده في الظن الحاصل لنا من سبب آخر غير معلوم.

و من هنا يظهر أن الاقوى بناء على الاخذ بالمرجحات الرجوع فيما لم يكن هناك احدي المرجحات المنصوطة الى اطلاق التخيير، إن تم دلالة الادلة الدالة على التخيير، والا فالى الاصل.

بقي في المقام مايجب تعرضه وهو بعض الاشكالات الواردة في بادى النظر على مقبولة عمر بن حنظلة، والاولى نقلها بتمامها ولعله من بركاتها يزول كل شبهة اوردت عليها.

اقول: روى المشايخ الثلاثة باسنادهم عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين او ميراث، فتحاكما الى السلطان او الى القضاة، ايحل ذلك؟ قال: من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت، وما يحكم له فانما يأخذه سحتاً، وان كان حقه ثابتاً، لانه اخذ بحكم الطاغوت، وانما امر الله ان يكفر

به، قال الله تعالى: «يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به» قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظر ان الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً، فاني قد جعلته عليكم حاكماً، فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف، وعلينا قد رد، والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله، قلت: فان كان كل رجل يختار رجلاً من اصحابنا فرضياً ان يكونا ناظرين في حقهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال عليه السّلام: الحكم ما حكم به اعدلهما وافقهما واصدقهما في الحديث واورعهما، ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر، قلت: فانها عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر؟ قال عليه السّلام: ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمهما، ويترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور عند اصحابك، فان المجمع عليه لا ريب فيه، وانما الامور ثلاثة: امر بين رشه فيتبع، وامر بين غيه فيجتنب، وامر مشكل يرد حكمه الى الله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم، قال: قلت: فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة، قلت: جعلت فداك ارايت ان كان الفقهاء عرفا حكمه من الكتاب والسنة، فوجدنا احد الخبرين موافقاً للعامة، والآخر مخالفاً بأى الخبرين يؤخذ؟ قال عليه السّلام: ما خالف العامة ففيه الرشاد، فقلت: جعلت فداك، فان وافقهم الخبران جميعاً؟ قال عليه السّلام: ينظر الى ما هم أميل اليه حكاهم وقضاتهم، فيترك، ويؤخذ بالآخر، قلت: فان وافق حكاهم الخبرين جميعاً؟ قال عليه السّلام: اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك، فان الوقوف عند

الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات (١)، هذا.

و اما الاشكالات الواردة فهي من وجوه:

احدها: ان قطع المحاصمات وفصل الخصومات لا يناسبه تعدد الحاكم والفاصل.

و الثاني: ان مقام الحكومة آب عن الغفلة عن معارض مدرك الحكم، فكيف يصح الحكمان ويرجح احدهما على الآخر.

و الثالث: ان اجتهاد المترافعين وتحريهما في مدرك حكم الحاكم لا يجوز اجمالاً.

الرابع: ان اللازم مع التعارض الاخذ باسبق الحكيم، اذ لا يبقى للمتأخر مورد، هذا ان كان احدهما سابقاً على الآخر، وان صدرا دفعة فاللازم التساقط دون الترجيح.

و الخامس: ان الامر في تعيين الحاكم انما هو بيد المدعى، فينفذ حكم من اختاره في الواقعة، وقد فرض في الرواية الامر بيدهما وتحريهما بعد اختلافهما في الحكم.

و حسم مادة الاشكال باحد وجهين:

إما بان يخرج الواقعة من المخالفة والمخاصمة وتحمل على السؤال عن المسألة المتعلقة بالاموال التي صارت منشأ للنزاع والحاصل ان المتنازعين لما كان منشأ نزاعهما الشبهة في حكم المسألة فيجب رجوعهما الى رواة الحديث ليعلما حكم الواقعة ويرتفع النزاع من بينها، وحينئذ لا اشكال اصلاً.

و إما بحملها على مورد التداعى، فيصح ان يختار كل منها غير من يختاره الآخر، فينفذ حكم كل منهما على من اختاره دون الآخر، نعم يظهر من الرواية

(١) الوسائل، الباب ٩ و ١١ من ابواب صفات القاضي، الحديث ١ والباب ١٢ منها،

الحديث ٩. اصول الكافي، ج ١، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠، ص ٨-٦٧.

انه لو كان احدهما اعلم وافقه فليس لاحد اختيار غيره، ويمضى حكمه على الطرفين، وكيف كان فيرتفع ماذكر من الاشكالات:

أما اشكال تعدد الحكيم فلما مضى.

و أما إشكال غفلة كل منهما عن مدرك حكم الآخر فلا مكان اطلاع كل منهما على ذلك، ولكن يعتقد عدم صحته، كما هو غير عزيز.

و أما اشكال لزوم الاخذ بالاسبق فلأنه فيما لو كان الحكم نافذاً على الطرفين، وما نحن فيه ليس كذلك، لان المفروض ان كل واحد اختار حكماً غير من اختاره الآخر، فلا ينفذ حكم من اختار احدهما على الآخر وان كان سابقاً.

و اما اجتهاد المترافعين فلأنه بعد ما كانت الشبهة حكيمية ولم ترتفع بالحكومة امرهما الامام عليه السلام بالنظر في ادلة نفس الواقعة واستنباط الحكم منها حتى يرتفع نزاعهما، والامر بترجيح احد الحكيمين اذا كانت فيه احدى المرجحات المذكورة في الرواية من جهة ان حكمهم في الصدر الاول كان مطابقاً لمضمون الرواية والله العالم.

وينبغي التنبيه على امور

احدها: بناء على وجوب الترجيح لو بنينا على التعدى من المرجحات المنصوصة الى غيرها فهل يعتبر الظن الشخصى؟ بمعنى ان الخبرين المتعارضين اذا كان مع احدهما اشارة توجب الظن الفعلى بكونه مطابقاً للواقع نأخذ به ونقدمه على الآخر والافحاهما سواء وان كان مع احدهما ما يوجب أقربيته الى الواقع نوعاً، او أن المعتبر الظن النوعى وان لم يوجب الظن شخصاً، او أن المعتبر ابعدي احدهما عن الخلاف بحيث لو فرض العلم بصدق احدهما وكذب الآخر كان احدهما ابعد عن الكذب واقرب الى الصدق؟

لا ينبغي الاشكال في عدم اعتبار الظن الشخصي ، لان المرجحات المنصوصة في الاخبار كموافقة الكتاب ونظايرها لا تستلزم الظن الشخصي ، مع وجوب الاخذ بها بناء على وجوب الترجيح ، فالملاك المأخوذ من الاخبار ليس الظن الشخصي ، لعدم اعتبار ذلك في الاصل ، فيبقى الاخيران .

واستظهر شيخنا المرتضى «قدس سره» من تعليلهم عليهم السلام لتقديم الخبر المخالف للعادة بان الحق والرشد في خلافهم ، ومن تعليلهم عليهم السلام لاختار الخبر الموافق للمشهور بانه لا ريب فيه ، أن الملاك في الترجيح كون احدهما ابعد عن الباطل من الآخر وان لم يكن معه اشارة المطابقة (١) وتقريب ذلك أن قولهم عليهم السلام «ان المجمع عليه لا ريب فيه» بعد العلم بان المراد ليس نفي الريب عنه حقيقة يراد منه انه لا ريب فيه بالاضافة الى الآخر ، فيتحصل من هذا التعليل ان الملاك في الترجيح كون احد الخبرين بالاضافة الى الآخر اقرب الى الواقع وابعد عن الباطل وان لم يكن معه ما يوجب اقربته الى الواقع على نحو الاطلاق ، وكذا تعليلهم الاخذ بالخبر المخالف للقوم بان الحق والرشد في خلافهم .

اقول : لا يظهر من الاخبار بعد فرض جواز التعدى ان الملاك ما افاده «قدس سره» لان قوله عليه السلام : «فان المجمع عليه لا ريب فيه» بعد تعذر حمله على ظاهره يجب حمله على الرجحان الفعلي او النوعي ، وكذا قولهم : «فان الحق والرشد في خلافهم» اذ الظاهر انه لوحظ كون خلافهم طريقاً الى الواقع ، ويؤيد ذلك ما في بعض الاخبار من امرهم عليهم السلام بالاستفتاء من فقيه البلد والعمل بخلاف ما يفتى (٢) ، ومن انهم ليسوا من الحنيفية على شيء (٣) وغير

(١) الفرائد، بحث التعادل والترجيح، المقام الثالث، ص ٥١-٤٥٠.

(٢) الوسائل، الباب ٩ من ابواب صفات القاضي، الحديث ٢٣.

(٣) الوسائل، الباب ٩ من ابواب صفات القاضي، الحديث ٣٢.

ذلك مما يوجد في الاخبار، وكيف كان بناء على التعدى فلا وجه لترجيح غير ما يكون مؤيداً بما يفيد الظن نوعاً.

الثاني: قد عرفت مما ذكرنا سابقاً ان تقديم النص الظنى السند او الجهة او كليهما على الظاهر وان كان قطعى السند مما يحكم به العرف، ولازم ذلك عدم التوقف الذي هو الاصل الاولى في تعارض الخبرين فيما اذا كان احدهما عاماً والآخر خاصاً وامثال ذلك من النص والظاهر، وكذا الحكم في الاظهر والظاهر، وهل يكون مورد التخيير والترجيح ايضاً غير ما ذكر او هو عام؟ وجهان:

اقصى ما يقال للاول ان مورد الاخبار الواردة في العلاج هو الخبران اللذان يتخير العرف فيهما دون ماله طريق جمع مرتكز في اذهانهم وجرى عليه ديدنهم. اقول: قد ذكرنا سابقاً ان العرف يعاملون مع الخاص الظنى معاملة الخاص القطعى في تقديمه على العام وتحكيمه عليه، ولكن لا اشكال في انه لم يكن منشأ لانعقاد ظهور آخر وصرف ظهور العام كالقرينة المتصلة حتى لا يبقى تعارض في البين ولا يحسن السؤال عن حكمها ولا يشمله الاخبار الواردة في تعارض الخبرين.

و بعبارة اخرى: تارة يقال بان الخاص المنفصل كالمتمصل في صرف ظهور العام وانعقاد ظهور آخر لمجموع الكلامين، واخرى يقال بان العام وان لم يصرف عن ظهوره المنعقد له بورود الخاص المنفصل ولكن في مقام تعارض الخاص المذكور مع العام، العرف يقدمون الخاص عليه، والاوّل يكذبه وجدان كل احد، والثاني لا يستلزم حمل السؤالات الواردة في الأخبار على غير الموارد المذكورة (١) اذ

(١) بل الظاهر انصرف الاخبار الى غير موارد الجمع العرفي، لعدم صدق التنافي بين الكلامين مع وجود الجمع المذكور، وعدم سرية الشك الى السند مع عدم التنافي، بل نقول وهكذا الكلام في العامين من وجه ايضاً، بمعنى انصرف الاخبار عن شمولها، فان ادراج مادة الاجتماع في كل منها لا يخرجهما عن قانون المحاوره، غاية الامر عدم الدليل على اندراجه في

المرتكزات العرفية لا يلزم ان يكون مشروحة ومفصلة عند كل احد حتى يرى السائل في هذه الاخبار عدم احتياجه الى السؤال عن حكم العام والخاص المنفصل وأمثاله، اذ رب نزاع بين العلماء يقع في الاحكام العرفية، مع انهم من اهل العرف، سلمنا التفات كل الناس الى هذا الحكم حتى لا يحتمل عدم التفات السائلين في تلك الاخبار فن الممكن السؤال ايضاً لاحتمال عدم امضاء الشارع هذه الطريقة، وعلى هذا يجب ان يؤخذ باطلاق الاخبار.

و يؤيد عموم الاخبار ماورد في رواية الحميري عن الحجة عليه السلام، من قوله عليه السلام «في الجواب عن ذلك حديثان: اما احدهما فاذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير، واما الآخر فانه روى انه اذا رفع راسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير «الخ»^(١) ولا شك ان الثاني اخص من الاول مطلقاً، مع انه عليه السلام امر بالتخير بقوله في آخر الخبر: «وبايعها اخذت من باب التسليم كان صواباً».

و كذا ما رواه علي بن مهزيار قال: قرأت في كتاب لعبدالله بن محمد الى

ايهامعياً، وعدم السبيل الى فهم المراد من الكلامين غير ورود الكلامين المتنافيين، نعم يبقى الاشكال فيما اذا انفصل الخاص عن العام بمدة مديدة، كما اذا صدر العام من النبي صلى الله عليه وآله، والخاص من العسكري عليه السلام، اذ الامر حينئذ يدور بين امور كلها بعيدة، اما سهو الرواة عن نقل القرينة المتصلة مع العام، واما تعمدهم باسقاطها؛ واما وقوع النسخ في زمان الائمة عليهم السلام بحيث كان مبدئه من زمانهم لا من زمان النبي صلى الله عليه وآله وكان الكشف عنه بلسان الامام عليه السلام، واما الالتزام بالتخصيص المستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة بمدة، بل والاغراء بالجهل بسبب بيان الخلاف، وهو وان لم يكن علة تامة للقبح لكنه في البعد بمكان لا يقصر عما سبقه، ففي مثل ذلك قد يتوهم شمول الاخبار العلاجية، لكن الاقوى خلافه ايضاً لانه اذا جرى دأب المتكلم على تفريق كلماته في مجالس عديدة يندرج حل عامه المنفصل على خاصه كذلك ولو بمدة تحت قانون المحاورة العرفية.

(م.ع.م. مدظله).

ابى الحسن عليه السّلام: اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابى عبدالله في ركعتى الفجر في السفر، فروى بعضهم صلها في المحمل، وروى بعضهم لا تصلها الا على وجه الارض «النخ»^(١) وظاهر ان الروائين من قبيل النص والظاهر، لان الاولى نص في الجواز، والثانية ظاهرة في عدمه، لامكان حملها على ان ايقاعها على الارض افضل، مع انه عليه السّلام امر بالتخير بقوله عليه السّلام: «موسع عليك باية عملت» ودعوى السيرة القطعية على التوفيق بين الخاص والعام والمطلق والمقيد من لدن زمان الائمة عليهم السّلام وعدم رجوع احد من العلماء الى المرجحات الاخرى يمكن منعها، كيف ولو كانت لما خفيت على مثل شيخ الطائفة «قدس سرّه» فلا يظن بالسيرة، فضلاً عن القطع، بعد ذهاب مثله الى العمل بالمرجحات في تعارض النص والظاهر كما يظهر من عبارته المحكية عنه في الاستبصار والعدة، وقد نقل العبارتين شيخنا المرتضى «قدس سرّه» في رسالة التعادل والترجيح^(٢) فلاحظ.

الثالث: لو بنينا على تقديم الاظهر فتى علم كون احد الدليلين اظهر من الآخر فلا اشكال، ومتى اشتبه الحال فقد ذكروا لتشخيص الاظهر اموراً لا بأس بذكر بعضها:

منها: انه لو دار الامر بين التخصيص والتقيد فالثاني مقدم، نظراً الى ان الاطلاق ليس معنى وضعياً للفظ، وانما حكم به من جهة مقدمات احداها عدم البيان على القيد، ومتى ورد دليل يوجب التقيد وان كان من الالفاظ الدالة على العموم يقدم على الاطلاق لارتفاع موضوعه بذلك.

وفيه ان عدم البيان الذي اعتبر في تحقق الاطلاق هو عدم البيان المتصل، لا الاغم منه ومن المنفصل، كما لا يخفى.

(١) الوسائل، الباب ٩ من ابواب صفات القاضي، الحديث ٤٤.

(٢) الفرائد، المقام الرابع (من بحث التعادل والترجيح)، ص ٤٥٢.

فالاولى في الدوران بين التخصيص والتقيد ملاحظة الخصوصيات الموجودة في المقام ان كانت.

و منها: انه لودار الامر بين النسخ والتخصيص فالثاني مقدم، نظراً الى قلة الاول وشيوع الثاني حتى اشتهر انه ما من عام الا وقد خص.

اقول: ندره الاول وشيوع الثاني ان كانا مرتكزين في ذهن العرف بحيث يصيران كالقرائن المكتنفة بالكلام فهو، والا فجرد الظن لا ينفع ولا دليل على اتباعه.

نعم يمكن ان يقال في الخصوصيات الواردة في كلام الائمة بالنسبة الى عمومات الكتاب او السنة النبوية يتعين التخصيص، لان النسخ وان أمكن وقوعه عقلاً، بان كان الناسخ مودعا عندهم عليهم السلام، لكن وقوعه ولو نادراً غير محقق، مضافاً الى ما ورد عنهم عليهم السلام من ان حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم القيامة، وكذا حرامه عليه السلام (١) الظاهر في ان جنس الحكم المودع عنه صلى الله عليه وآله لا يتغير ولا يتبدل اصلاً، كما لا يخفى، مضافاً الى ارتكاز هذا المعنى في ذهن المسلمين.

فان قلت: كيف يحمل على التخصيص؟ مع حضور وقت العمل بتلك العمومات، وهل هو الا تاخير البيان عن وقت الحاجة القبيح عقلاً؟!

قلت: قبح ذلك نظير قبح الكذب يمكن ان يرفع بالوجوه والاعتبار، فقد تقتضى المصلحة اخفاء القرينة على الحكم الواقعي، كما انه قد تقتضى عدم بيانه وايكال الناس الى العمل بحكم الشك، وبعبارة اخرى: تأخير البيان عن وقت العمل ليس علة تامة للقبح كالظلم حتى لا يمكن تخلفه عنه، واذا لم يكن كذلك فقبحه فعلاً منوط بعدم جهة محسنة تقتضى ذلك.

الرابع: تعيين النص والاظهر فيما لو كان التعارض بين المتعارضين لا

اشكال فيه، واما اذا كان التعارض بين ازيد منها فقد يشكل الامر، من حيث ان ملاحظة علاج التعارض بين اثنين منها قد توجب انقلاب النسبة مع الآخر، مثلاً لو ورد اكرم العلماء، وورد ايضاً لا تكرم الفساق من العلماء، ونعلم من الاجماع ونحوه عدم وجوب اكرام النحويين، فقد يتخيل ان العام بعد القطع بخروج النحويين منه يصير بمنزلة قولنا: اكرم العلماء الغير النحويين، والنسبة بينه وبين الخاص الآخر اعنى: لا تكرم الفساق من العلماء، تكون عموماً من وجه.

وهذا فاسد من جهة أن ورود كل من الخاصين على العام انما يكون في مرتبة واحدة وان كان احدهما قطعياً والآخر دليلاً لفظياً قطعي الاعتبار. نعم لو كان دليل التخصيص مكتفياً بالكلام، بحيث انعقد للكلام ظهور واحد، ودليل التخصيص الآخر منفصلاً عنه يجب ان يلاحظ نسبة ذلك المخصص المنفصل مع ذلك العام المخصص، لكن مع كونها منفصلين لا وجه لملاحظة احدهما قبل الآخر وتخصيص العام به ثم ملاحظة الخاص الآخر مع العام المخصص، وهذا واضح.

وقال شيخنا الاستاذ «دام بقائه» في وجه عدم انقلاب النسبة: ان النسبة انما هي بملاحظة الظهورات، وتخصيص العام بمخصص منفصل ولو كان قطعياً لا ينثلم به ظهوره وان انثلم به حجيته «انتهى» (١).

اقول: الذي لا ينثلم هو ظهوره في المعنى التصوري، اعنى الملقى في ذهن السامع حين سماعه، وأما ظهوره في ارادة المتكلم فلا شك في اختلافه بعد التخصيص بالمنفصل، اذ قبله ظاهر في ارادة الجميع على حد سواء، وبعده يقطع بعدم ارادة البعض المخرج ويصير ظهوره في ارادة الباقي اقوى، ولذا قد يصير كثرة التخصيص الى مرتبة يقطع بارادة الباقي.

(١) كفاية الاصول مبحث التعادل والترجيح، ج ٢، (ص ٤٠٦، ط المشكيني).

و العمدة في عدم الانقلاب ما ذكرنا من كون الخصوصات في عرض واحد لا وجه لملاحظة بعضها قبل الآخر حتى يوجب انقلاب النسبة.

و من هنا يظهر انه لو كان النسبة بين المتعارضين عموماً مطلقاً بعد تخصيص احدهما بخاص يعامل مع ذلك العام المخصص ومقابله معاملة العام والخاص المطلق، وان كان بينهما التباين قبل ذلك التخصيص^(١)، كما لو ورد: ثمن العذرة سحت، وورد ايضاً: ثمن العذرة لا بأس به، وورد ايضاً: ثمن عذرة المأكول اللحم لا باس به، يجب تخصيص الدليل الاول واخراج عذرة المأكول اللحم منه ثم ملاحظته مع الدليل الثاني، اعنى قوله: ثمن العذرة لا بأس به، والسرفي ذلك انه ليس تعارض المقيد مع المطلق والمطلق الآخر معه على نسق واحد، فيجب تقييد المطلق بذلك المقيد، وبعد التقييد يصير في حكم المقيد، فيقيد اطلاق الآخر به، فليأمل جيداً.

ثم انه في الفرض الاول اعنى صورة تعارض العام مع الخصوصات اذا بقى من العام بعد خروج تلك الخصوصات مقدار لم يكن ارادته منه بشيعة فالحكم ما ذكرنا، واما اذا لم يكن كذلك بان يكون الخصوصات مستوعبة لافراد العام، او لم يبق بعد اخراجها مقدار يصح حمل العام عليه، فيقع التعارض بين العام ومجموع الخصوصات، وحالهما حال المتباينين، فحينئذ لا يخلو إما ان يكون كل من العام والخصوصات متساويين في السند، وإما لا، وعلى الثاني إما ان يكون العام ارجح سناً من جميع الخصوصات، وإما بالعكس، وإما ان يكون راجحاً

(١) قد عرفت في بعض الحواشي السابقة خروج المتباينين عن قانون المحاورة العرفية وان كان بينهما قدر متيقن، ووجود الشاهد الخارجي لا يخرجها عن ذلك وعلى هذا فلا بد من الرجوع الى الاخبار العلاجية فيها وجعل ذلك الخاص مرجحاً لما وافقه، فالمتعين التمثيل للمقام بالعامين من وجه مع الخاص المطلق، كما في اكرم العلماء، ويستحب اكرام العدول، ومحرم اكرام فساق العلماء، فانه بعد تخصيص الاول بالثالث يصير النسبة بينه وبين الثاني عموماً مطلقاً. (آية الله العظمى الحاج الشيخ محمد علي الراكعي مدظله العالی).

بالإضافة الى بعض الخصوصات، ومتساوياً بالإضافة الى الباقي، او مرجوحاً كذلك، وإما ان يكون مرجوحاً بالنسبة إلى بعض، ومساوياً بالنسبة الى الآخر. ففي الصورة الاولى: يحكم بالتخير، فان اخذنا بالخصوصات يطرح العام كلية، وان اخير العام فلا وجه لطرح الخصوصات رأساً، اذالتباين مع المجموع، لا مع كل واحد فحينئذ يطرح منها مقدار لم يكن للاخذ بالباقي محذور، فحينئذ يقع التعارض بين الخصوصات، فيحكم بالتخير، لعدم الترجيح، كما هو المفروض.

و في الصورة الثانية: يؤخذ بالعام، بناء على الاخذ بالترجيح، ويطرح من الخصوصات ما لم يكن في الاخذ بالباقي محذور، فحينئذ يلاحظ الترجيح في الخصوصات ان كان، والا فالتخير.

و في الثالثة: يؤخذ بجميع الخصوصات ويطرح العام.

و الصور الباقية متحدة في الحكم مع الصورة التي لم يوجد ترجيح في البين اصلاً، اذالتباين انما يكون بين العام والبعض المبهم من بين الخصوصات، وترجيح احد هذين المتباينين على الآخر لا يكون الا بترجيح العام على تمام الخصوصات او ترجيحها عليه، فليتدبر

الخامس: لو بنينا على الترجيح و اقتصرنا على المرجحات المنصوصة مع ملاحظة الترتيب بينها فلا اشكال في وجوب الاخذ بالمزية الملحوظة سابقة وعدم الاعتناء بالآخرى الملحوظة لاحقة، وان لم تقتصر عليها بل تعدينا الى كل ما يوجب الاقربية الى الواقع او الابعدية عن الخلاف، او قلنا بناء على الاقتصار: ان ادلة الترجيح انما تكون في بيان ذكر المرجحات دون الترتيب بينها، فتي وجدت في احد المتعارضين احدى المزايا الموجبة لاحد المناطين بناء على الاول، ووجدت اخرى في الآخر كذلك، او وجدت احدى المزايا المنصوصة في احدهما، واخرى في الاخر يحكم بالتخير، سواء كانت المزيثان راجعتين الى الصدور، او احدهما اليه والاخرى الى جهته.

و الوجه في ذلك بناء على التعدى ان ملاك الاخذ باحدهما معيناً كونه - لو فرض كذب احد المتعارضين وصدق الآخر- اولى بالمطابقة للواقع، او كونه منضمماً الى شيء يوجب اقربيته الى الواقع، على الاختلاف الذي ذكرناه سابقاً في فهم الملاك من الاخبار، وعلى كل حال مخالفة العامة عدت في الاخبار مما يتحقق به ملاك الترجيح، كالاعدلية وامثالها، فلو كان احد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم وكان رواية المطابق لهم اعدل يحكم بالتخير، لان ملاك الترجيح في كل منهما على نهج واحد لامزية لأحدهما على الآخر.

و هكذا الكلام على القول بالاقتصار على المرجحات المنصوصة، بناء على ان الاخبار ليست في بيان الترتيب، بل هي في مقام تعداد المرجحات، لانه كما ان الاعدلية عدت في الاخبار من المرجحات كذلك مخالفة العامة ايضاً عدت منها، فلا وجه لترجيح خبر الاعدل المطابق للعامة على غيره المخالف لهم، خلافاً لشيخنا المرتضى «قدس سره» حيث قدّم الخبر الارجح سنداً المطابق للعامة على غيره المخالف لهم.

قال في باب التعادل و التراجيح ما لفظه: اما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور، بان كان الارجح صدوراً موافقاً للعامة، فالظاهر تقديمه على غيره وان كان مخالفاً لهم، بناء على تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقية في الموافق، لان هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً كما في المتواترين، او تعبداً كما في الخبرين بعد عدم امكان التعبد بصدور احدهما وترك التعبد بصدور الآخر، وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى ادلة الترجيح من حيث الصدور.

فان قلت: ان الاصل في الخبرين الصدور، فاذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الخبر الموافق تقية، كما يقتضى ذلك الحكم بارادة خلاف الظاهر في اضعفها دلالة، فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدماً على الترجيح بحسب الصدور.

قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل احدهما المعين على التقية،
لانه الغاء لاحدهما في الحقيقة «انتهى موضع الحاجة من كلامه» «رفع
مقامه»(١).

اقول: قوله «او تعبدأ كما في الخبرين، الخ» ان اراد كونها حجة فعلاً فلا
معنى له بعد وجوب الغاء احدهما المعين، كما صرح به «قدس سره» في جواب
المستشكل، وإن اراد تساويها بملاحظة دليل الحجية من دون ترجيح لاحدهما
على الآخر بحيث يشمل الادلة الواردة في علاج المتعارضين فما نحن فيه من هذا
القبيل، لان الخبر الصادر من الاعدل الموافق لهم مع الخبر الصادر من غيره
المخالف لهم سيان بملاحظة دليل الحجية، اما تساويها بملاحظة الدليل الاول
فواضح، لان المفروض كونها جامعين للشرايط المعتبرة في دليل الحجية، واما
تساويها بملاحظة دليل العلاج فلأن المفروض اشتمال كل منهما على مزية
خاصة موجبة للترجيح، هذا.

والحمد لله على ما تيسر لي من تحرير هذه المسائل، واصلى واسلم على محمد
 وآله اشرف الاواخر والاولئ، واللعنة الدائمة على اعدائهم ومخالفهم ومبغضهم
 ما تنافرت الاضداد والامائل.

(١) الفرائد، المقام الرابع، ذيل البحث عن المرجحات الداخلية، الامر

الخامس، ص ٤٦٨ (طبعة رحمة الله).

رسالة في

الاجتهاد والتقليد

من إشارات

أستاذ الأساتذة العظام ومؤسس الخزانة العلمية آية الله العظمى

الحاج الشيخ عبد الكريم الخائري

لآية الله العظمى الحاج الشيخ محمد علي الآراكي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين، من الآن الى يوم الدين، وبعد، فهذا ما كتبه العبد، محمد علي العراقي «عفى عنه وعن والديه» في مباحث الاجتهاد والتقليد، من إفادات آية الله في العالمين، الحاج الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي «أعلى الله مقامه، ورفع في الخلد أعلامه» متوسلاً بأذيال أهل بيت العصمة والطهارة، صلوات الله عليهم أجمعين فإن جاء محموداً فمن بركاتهم، صلوات الله عليهم، وإلا فمن سوء حظي وسقوطي عن درجة القبول، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

خاتمة فيما يتعلق بالاجتهاد و التقليد

فصل

الاجتهاد لغة تحمل المشقة واصطلاحاً عرّف بتعريفين:
أحدهما انه استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي.
و الثاني انه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي عن الأصل
فعلاً أو قوة قريبة.

و في كليهما نظراً، لعدم صدقهما في موارد الاصول العقلية، وكذا في موارد
الطرق الشرعية، بناء على القول بعدم جعل الحكم فيها.
فالعبرة الجامعة أن يقال: انه ملكة يقتدر بها على تحصيل القطع بالوظيفة العملية،
فالخبروية مثلاً في تشخيص الطرق الصحيحة الموصلة الى الظهور النفس الأمري
للكلام عن الطرق السقيمة الموصلة الى ما هو صورة الظهور لا حقيقته، والمعرفة
بصواب تلك الطرق عن خطائها وغشها عن سمينها، وكذا تشخيص المقدمات
الصحيحة الموصلة الى الحكم النفس الأمري للعقل عن الطرق الفاسدة الموصلة
الى ما هو صورة حكم العقل لاحقيقته، هو المسمى بالاجتهاد.

ولا وجه لمضايقة الاخباري عن الاجتهاد بالمعنى المذكور، لأنها إن كانت
لأجل أن الظهور العرفي والحكم العقلي ليسا بأمرين واقعيين حتى يحتاج معرفة
صاح طرقهما عن غيرها الى البحث والتفتيش، فهو بمكان من الفساد، وان
كانت لأجل ورود المنع عن الخوض في مقدمات معرفتها مع كونها أمرين
واقعيين، فهو أيضاً محل المنع، وانما ورد المنع عن القول بالقياس والاستحسان
والرأي، وبين ذلك ومقامنا بون بعيد، وعدم البحث والتدوين في الصدر الأول

عن قواعد الاستنباط المذكورة في علم الاصول بواسطة كثرة امارات الواقع وسهولة امر الاستنباط في تلك الأعصار لا يوجب اندراج البحث والتدوين لها في مثل زماننا الذي مسّت الحاجة اليها في عنوان البدعة، كما هو الحال في تدوين الفقه والنحو والصرف.

فصل

«الاجتهاد المطلق والتجزي»

ينقسم الاجتهاد الى مطلق و تجزّي: فالاول ملكة الاقتدار على تعيين الوظيفة العملية بالنسبة الى جميع الاحكام، والثاني ملكة ذلك بالنسبة الى بعضها. ولا اشكال في إمكان الأول وحصوله للاعلام، وما يرى من كثرة الاختلاف بينهم في غالب المسائل غير منافٍ مع إطلاق الملكة وغير كاشف عن عدمه في بعضهم، ببيان أن إطلاق الملكة يوجب قلة خطأ صاحبها، كقلة خطأ الحسّ في المحسوسات، وجه عدم المنافاة ان كثيراً من هذه الاختلافات صورة اختلاف، وليس اختلافاً حقيقة، وذلك ما كان منها من قبيل الفتوى واللافتوى، والجزم واللاجزم، إما بواسطة فحص أحدهما عن امارات الواقع بالمقدار المتعارف وعدم العثور، وعثور الآخر من جهة فحصه زائداً عن المتعارف أو من باب الاتفاق، وإما مع فحص كلّ منهما بالمقدار المتعارف لكن حصل القطع لاحدهما، ولم يحصل للآخر، مع عدم خروجها عن المتعارف، كما هو أمر ممكن. وما كان منها من قبيل اختلاف الفتويين بحيث كان كلّ منهما مخطئاً لمدارك الآخر، فأولاً نمنع كثرة وقوع هذا الخطأ في شخص واحد، وإنما كثرت بكثرة الأشخاص، وثانياً نمنع مضرته اذا كان مما يليق بشان الفاضل، نعم لو كان خطأ فاحشاً لا يليق صدوره عن الفاضل فكثرة مثله عن شخص كاشف عن عدم اطلاق الملكة. وأما مقايسة قلة الخطأ في حدس المجتهد بقلة

الخطاء في الحس فممنوعة، وإنما المسلم إلغاء العقلاء احتمال خطائه وعدم اعتنائهم بشأنه لا عدم تحققه في أنفسهم وجداناً.

ثم إن التكلم في المجتهد المطلق في مقامات ثلاثة: الأول في جواز عمل نفسه بمقتضى اجتهاده، والثاني في جواز تقليد العامي له، والثالث في جواز قضائه وفصل خصومته.

أما الأول: فهو من صغريات حجية القطع في حق القاطع، حتى لو حصل لغير الأهل بمعرفة موازين الاستنباط ومن ليس له ملكته، غاية الأمر ان خوضه في مقدمات حصول القطع على هذا التقدير لو كان عن اختياره فهو غير معذور. وأما الثاني: فإن كان كل من اصابة رأى المجتهد وصدقه في اخباره عن رأيه مقطوعين لدى العامي فهو أيضاً من صغريات حجية القطع، ولا ربط له بباب التقليد، ولا يفرق بين حال الحياة والمات، كما هو واضح، نعم لو كان أحد الامرين أو كلاهما غير معلوم لديه جاء حينئذ محل أدلة التقليد، والتقييد بحال الحياة دون المات، على ما يأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

ثم لو كان المجتهد قائلاً بالانفتاح فهو المتيقن من الأدلة.

و أما لو كان قائلاً بالانسداد فربما يقال: ان تقليده محل إشكال، من جهة عدم كونه رجوعاً للجاهل الى العالم، بل الى الجاهل، هذا مع عدم انحصار المجتهد فيه، أو عدم تمكّن العامي من رفع الاحتياط العسري كما هو المفروض، وأما مع الانحصار وتمكّنه من ذلك بان كان متجزياً في تلك المسألة جاز حينئذ رجوعه إليه، لا من باب التقليد، بل من باب أن ظنون ذلك المجتهد أقوى من الظنون الفعلية لذلك العامي، هذا على فرض الحكومة، وأما على تقرير الكشف فالرجوع إليه وإن كان رجوعاً الى العالم، لكونه عالماً إماماً بالحكم الواقعي تبعداً بناء على القول بجعل الحكم في موارد الطرق، أو بقيام الحجة الشرعية على الحكم الواقعي، بناء على عدم، كما هو الحال في المجتهد الانفتاحي، كما أن الرجوع في موارد الاصول العقلية من جهة كونه عالماً بفقد الحجة والبيان

الشرعي، وأما حكم العقل فهو شيء يرجع الى عقل نفس العايم فهو المرجع له، وان كان على خلاف ما ذهب اليه مجتهد، ولكن مع ذلك في شمول أدلة التقليد له اشكال من جهة اختصاص حجية تلك الطرق بمن جرت في حقه المقدمات دون غيره. هذا حال تقليد الانسداد.

وأما حكومته فحلّ اشكال ايضاً بناء على الصحيح من الحكومة، نعم لو فرض عرفانه بجملة معتدّ بها من المسائل الاجماعيات والضروريات في المذهب أو الدين والمتواترات، بحيث صدق عليه عنوان أنه ممن روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا - كما وقع في المقبولة- (١) جاز حينئذ حكومته، ولا ينافيه قوله عليه السّلام في ذيل المقبولة «فاذا حكم بحكمنآه» حيث يظهر منه اعتبار عرفانه في الواقعة المتنازع فيها، وذلك لان الظاهر ان نسبة الحكم اليهم عليهم السّلام من باب كونه حكم من هو منصوب من قبلهم، لا أولاً وبالذات، الا ترى ان الحكم في الوقائع الجزئية مثل ملكية دار لزيد وزوجية هند لعمر ولم يصدر منهم عليهم السّلام قطعاً، ومع ذلك اسندوه الى انفسهم من جهة صدوره عن من هو منصوب من قبلهم هذا ما يقال. وفيه مواقع للنظر والاشكال:

أما أولاً فما ذكره من منع جريان المقدمات مع عدم انحصار المجتهد محلّ منع، الا اذا كان القائل بالانفتاح اعلم، اما مع اعلمية القائل بالانسداد وتخطئه للانفتاحي فللعامى طريق تعبدي تفصيلي الى خطأ القائل بالانفتاح، لتقليده في هذه المسألة القائل بالانسداد، واما مع المساواة والتخطئة فالامر اوضح لتحقق الانسداد الوجداني حينئذ، وذلك لانه بعد تساقط القولين في هذه المسألة الاصولية لا يبقى قول الانفتاحي في الفروع المتفرعة على هذا الاصل تحت ملاك الحجية، فان قول الخبرة انما يكون حجة اذا كانت خبرويته دافعة لاحتمال

(١) الوسائل، الباب ١١ من ابواب صفات القاضي، الحديث ١.

الخلافاً في شخص المسألة المستفتى عنها، وأما اذا سقط عن هذا الشأن بواسطة التعارض في الاصل الذي ابنتى عليه المسألة فلا يبقى له حجية، وان صدق عليه عنوان الخبرة، هذا بناء على ما هو مقتضى القاعدة في صور المساواة مع قطع النظر عن التبعّد الشرعي بالتخيير، وأما بملاحظته فالحال حينئذ هو الحال في صورة الاعلمية، حرفاً بجرف، اذله اختيار القائل بالانسداد ليتحقق في حقه الانسداد التعبدي.

وأما ثانياً فما ذكره من عدم التمكن من رفع عسر الاحتياط الا بكون العامي متجزئاً في هذه المسألة ممنوع، لان تقليد المجتهد الانسدادى إما وحده وإما مع الانفتاحي ايضاً سبيل، وكونها مسألة اصولية غير مانع.

وأما ثالثاً فما ذكره من انه بعد تمامية المقدمات يرجع بناء على الحكومة الى ظنون المجتهد المذكور وان كان بالنسبة الى الظنون الفعلية الحاصلة للعامي من اعتبارات نفسه حقاً، ولكن بالنسبة الى ظنونه الفعلية الحاصلة له من قول الاموات الذين هم اوثق في نفسه من هذا الحي فحلّ منع.

وأما رابعاً فما يستفاد من كلامه بناء على الكشف من رجوع العامي الى المجتهد الانسدادى - في تقدير جريان المقدمات في حقه - وانه من رجوع الجاهل الى العالم يمكن منعه والقول بان حال العامي حينئذ مع المجتهد المذكور حال المجتهد الآخر الانسدادى معه، في ان تكليفه الرجوع الى الظنون الفعلية لنفسه، فلو كان ما يحصله من قول الاموات اوثق في نفسه واقوى من ظنون هذا المجتهد تعين اخذ تلك وطرح هذه.

وأما خامساً فما ذكره في موارد الطرق من تعين التقليد في المسألة الاصولية - اعني قيام الحجة على الحكم الواقعي - يمكن منعه، لامكان التقليد في المسألة الفرعية، لصدق كونه عارفاً فيها ايضاً بالاحكام الواقعية، غاية الامر بالحجة التعبدية لا الوجدانية.

هذا بناء على ان الحجية وان كانت مجعولة بنفسها لكنها مستتبعة

للمحكم الطريقي المولوي، وأما بناء على عدم كونها كذلك كما ليست بمستتبعة -بالفتح- فلا مجال للاشكال، اذ الحجية الصرفة غير مستلزمة لجواز النسبة الى الشرع، كما هو واضح.

و اما سادساً فما ذكره من منع التقليد في المستقلات العقلية، ان كان في صورة كون العامي متجزياً في هذه المسألة العقلية فهو خروج عن الفرض من كونه عامياً، وان كان لاجل منع جريان ادلة التقليد في العقليات واختصاصها بالنقليات، ففيه انه لاوجه لذلك بعد اشتراك الكل في تعيين الوظيفة العملية التي هي المهم للعامي.

و اما سابعاً فما ذكره من جواز قضاء الانسدادي بناء على الحكومة اذا كان عارفاً بجملة معتد بها من موارد الاجماع والتواتر والضرورة مستنداً الى قوله عليه السلام في المقبولة: «انظروا الى رجل روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا الخ» عجيب، فانا كما لانفهم من قوله تعالى: «فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون»^(١) الا انه لا بد من السؤال لكي يحصل العلم للسائل اما وجداناً واما تعبداً، كذلك لانفهم من قوله عليه السلام في المقبولة الا انه عند التنازع لا بد من الترافع الى من هو عارف باحكامهم عليهم السلام وموازن قضائهم، حتى يكون ما يصدر منه من القضاء في شخص الواقعة المتنازع فيها مطابقاً مع حكمهم وموازن قضائهم عليهم السلام بحيث نعلم ذلك منه اما وجداناً واما تعبداً.

و اما ثامناً فما ذكره في تاويل قوله عليه السلام «فاذا حكم بحكمنا الخ» مستشهداً بما اذا حكم بملكية دار لزيد وزوجية امرأة لعمر وغريب، لوضوح ان ما يصدر من الحاكم ابدأ لا يخلو اما ان يكون بنفسه حكمهم عليهم السلام، كما في الشبهة الحكمية، واما منطبقاً على موازينهم عليهم السلام، كما في الشبهة

الموضوعية.

هذا كله هو الكلام في الاجتهاد المطلق.

واما التجزي فامكانه مما ينبغي القطع به، وان وقع محلا للخلاف، بل يستحيل عادة حصول الملكة المطلقة الا مع سبق التجزي، لاستحالة الطفرة، وبساطة الملكة وعدم قبولها للتجزية غير مانعة بعد وضوح اختلاف مدارك المسائل، سهولة وصعوبة، عقلية ونقلية، فرب شخص ماهر في مدارك باب ليس له تلك المهارة في باب آخر، واحتمال وجود مدرك للمسألة في باب آخر اجنبي بعد تبويب الفقه ليس محلا لاعتناء العقلاء.

ثم يقع الكلام في المتجزي ايضاً في مقامات ثلاثة: الاول في جواز عمل نفسه بمقتضى نظره، والثاني في جواز رجوع الغير اليه، والثالث في جواز قضائه. اما الأول فان فرض كونه مجتهداً في مدارك المسألة الفقهية، اعني الاستظهار من الخبر مثلاً، دون مداركها، اعني حجية السند والظهور، يتعين تقليده في المسألة الاصولية للمجتهد المطلق، فان افتاه بالحجية في حقه كما هو الحق رجوع في المسألة الفقهية الى اجتهاد نفسه، وان خالف اجتهاد المجتهد المطلق، وان فرض كونه مجتهداً في مدارك المدارك ايضاً كان من صغريات حجية القطع في حق القاطع.

واما الثاني فحيث ان عمدة دليل التقليد، هو الارتكاز وبناء العقلاء يمكن ان يقال: يشك في بنائهم في المقام، بمعنى صيرورة قول المتجزي عندهم بمثابة يدفع به لو خلت وطبعه احتمال خلافه في اذهانهم، كما هو الشأن في الظنون الخاصة العقلائية، ومع الشك الاصل عدم الحجية.

واما الثالث فحاله حال التقليد لانها من وادٍ واحد على ما عرفت، نعم بناء على كونه باباً مستقلاً بالتأسيس - كما عرفته من القائل المتقدم - يمكن ان يقال: حاله اشكل من التقليد الا اذا عرف جملة معتدلاً بها من الاحكام بحيث صدق عنوان «من عرف احكامنا».

فصل

في التخطئة والتصويب

اختلفت الامة - بعد اتفاقهم على التخطئة في العقليات - في الشرعيات، فذهبت العامة الى التصويب، والخاصة الى التخطئة. ومجمل الكلام ان للتصويب بحسب التصور ثلاثة وجوه، بعضها باطل عقلاً، وبعضها باطل شرعاً:

الاول ان يكون الحكم مطلقاً تابعاً لقيام الأمانة، وكان قيام الأمانة قطعاً كانت او ظناً محدثاً للحكم، وهذا مستلزم للدور في نظر القاطع والظان. الثاني ان يكون الحكم تابعاً لقيامها، لكن كان قيامها كاشفاً عن جعل الحكم سابقاً على قيامها، وهذا وان كان سالماً عن الدور وعن محذور عقلي آخر، حتى في الظن، غاية الامر لزوم انقلابه في مرحلة البقاء علماً، ولا محذور فيه، لكن انعقد اجماع الامامية على بطلانه.

الثالث ان يكون الحكم الواقعي مشتركاً بين العالم والجاهل، لكن كان قيام الأمانة على الخلاف موجباً لشأنيته وانكسار مصلحته في جنب مصلحة هذا العنوان الطاري، وهذا ايضاً وان لم يستلزم محذور الدور؛ اما بالنسبة الى الحكم الواقعي فواضح، واما بالنسبة الى الحكم الثانوي المخالف فلأن الدور انما يلزم من اخذ العلم او الظن في موضوع شخص الحكم المتعلق لهما، لا في مثله، والمقام من الثاني

لكن قد ادعي اجماع ايضاً على بطلانه، مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر الادلة؛ من عدم ايراث الامر الظاهري مصلحة في متعلقه اصلاً، وكونه ممحضا في الطريقة.

ثم بعد البناء على الطريقة فهنا ثلاثة وجوه:

الأول اختيار صاحب الكفاية «قدس سره»^(١)، وهو القول بان المجعول في موارد الطرق إما الحجية الصرفة، وإما الحكم الطريقي الناشي عن المصلحة في نفسه مع عدم ارادة او كراهة في متعلقه، وفي موارد الاصول هو الحكم الفعلي من جميع الجهات مع كون الحكم الواقعي فعلياً من غير جهة الشك. وباحد هذه الوجوه اجاب عن محذور منافية الحكمين، مع السلامة عن التصويب باختيار الطريقية.

وفيه ان القول بجعل الحجية مبني على تعقل مايقولون من الامور الاعتبارية التي لا واقعية ولا تحقق لها غير انشاء من يعتبر العقلاء بانشائه، وقد ناقشنا فيه في محله، واما الامر الطريقي فان اريد صرف ما هو مدلول الصيغة الذي يعبرون عنه بالطلب الايقاعي فهو وان لم يكن منافياً مع الحكم الواقعي المخالف لكنه ليس موضوعاً لحكم العقل بلزوم الاطاعة، وان اريد به الحالة النفسانية الباعثة والزاجرة - وان انفكت عن الارادة والكراهة في المتعلق، بناء على ما هو التحقيق من كونه امراً اختيارياً يمكن ايجاده لاجل المصلحة في نفسه - فهو وان كان موضوعاً لحكم العقل، ولكن المنافاة بينه وبين الحكم الواقعي بحالها اولاً، ولا يوجب تنجيز عقوبة الواقع ثانياً، بل العقوبة على مخالفة نفسه، لكونه امراً مولوياً. واما تعدد المرتبة، ففيه ان لم نتعلل للحكم مرتبة غير مرتبة البعث والزجر.

الوجه الثاني ما اختاره في الدرر قديماً^(٢) وهو الالتزام بطولية رتبة الحكم الظاهري بالنسبة الى الواقعي.

وفيه ان اطلاق الذات للحكم الواقعي شفوظ في الرتبة الثانية، ومعه يبقى المنافاة بحالها.

(١) الكفاية، في الامر الثاني من الامور التي قدمها على البحث عن الامارات، ج ٢ ص ٥٢-٤٤

ط المشكيني.

(٢) الدرر، ج ٢ ص ٨-٣٥٥.

فينحصر المخلص عن جميع الاشكالات في الوجه الثالث الذي اختاره في حواشي الدرر جديداً^(١)، وهو القول باخذ التجريد عن الشك في موضوع الحكم الواقعي لحاظاً، لا قيماً، كأخذ التجريد عن الخصوصيات في موضوع الكلية. واما التصويب فيجاب عنه بان الحكم الظاهري ليس ناشياً عن مصلحة في متعلقه، حتى يوجب كسر مصلحة الواقع، بل عن مصلحة في نفسه، وهي تسهيل الامر على العباد ورفع كلفة تحصيل العلم والاحتياط الكلّي عنهم، مع كون ظنونهم الفعلية غالب المخالفة وعدم ايتماهم بارشاد الشارع اياهم الى ما يراه طريقاً، فعند ذلك اوجبت الحكمة جعل عدة اوامر مولوية بلسان الامارة، واخرى بلسان الاصل، ثم العقوبة في صورة المخالفة عند الاصابة تكون على مخالفة هذا الامر الظاهري، لكونه امراً مولوياً، لا على مخالفة الواقع، لأنّ الفرض عدم تنجزه، لا بالعلم ولا بطريق آخر يراه العبد طريقاً، وفي صورة عدم الاصابة لا عقوبة لأجل عدم فوت غرض من المولى.

فصل

في تبدل رأي المجتهد

لو تبدل رأي المجتهد الى رأى آخر فلا اشكال في لزوم اتباع الرأى الثاني في الوقائع اللاحقة، واما بالنسبة الى الوقائع السابقة فهل يرتب عليها اثر الصحة او لا؟. لابد أولاً من تحرير محل النزاع فنقول:

هو ما اذا لم يكن مدرك الاجتهاد الاوّل هو القطع بالحكم الاوّل ولا الظن الاجتهادي به وقد ظهر في الاجتهاد الثانوي خطأ نفس الاجتهاد، كما اذا تبين انه توهم ما ليس بظهور ظهوراً، اذ ليس في هاتين الصورتين امر ظاهري حتى

يختلف في اجزائه وعدمه بل المتحقق في الاولى صرف المعذورية العقلية، وفي الثانية تحيّل الامر، فحل الكلام ما اذا كان مدرك الاجتهاد الاول ظناً اجتهادياً لم يتبين خطائه في نفس الاجتهاد، وان تبين خطأ الطريق، كما اذا عمل بالعموم بعد الفحص عن مظان المخصص بالقدر المتعارف مع عدم الظفره، ثم على خلاف المتعارف او على سبيل الاتفاق حصل العثوره فيتكلم حينئذ في ان ذلك الامر الظاهري المتوجه اليه قبل العثوره هل يجزي عن الواقع اولاً؟. وحينئذ نقول: لا اشكال في ان مقتضى القاعدة الاولى عدم الاجزاء على ما بين في مبحث الاجزاء، والمقصود في المقام انما هو التعرض عن ثلاثة وجوه ربما يقال لاجلها بالاجزاء في بعض الصور:

الاول ما اختاره السيد الطباطبائي صاحب العروة الوثقى «قدس سره»^(١) من التفصيل بين ما اذا تبين خطأ الطريق الاول علماً فعدم الاجزاء، او ظناً فالاجزاء، مستنداً الى انهم افرادان من الظن في مشمولية دليل الحجية سيان، فلا وجه لترجيح الثاني على الاول.

وفيه ان الوجه مجيء غاية الحجية بالنسبة الى الظن الاولى، فالمقام اشبه شيء بما اذا تبدل القطع بالقطع او الاطمينان بالاطمينان.

الثاني ما ربما يمكن ان يقال من التفصيل بين التكاليفيات الصرفة، كالصلاة بلا سورة، والامور الواقعية التي كشف عنها الشارع، كالطهارة والنجاسة، فعدم الاجزاء، وبين الامور التي لها اسباب خاصة عند العرف وقد امضاها الشرع، كالملكية والزوجية وامثالهما، ففي هذا القسم ان قلنا بان امضاء الشرع تصديق لنظر العرف فالحق ايضاً عدم الاجزاء، وان قلنا بانها كامضاء المالك المجازي تتميم للسبب فالحق هو الاجزاء، لان الحكم الظاهري في موطن ثبوته الذي لم ينكشف

(١) في حاشية المكاسب، على الفرع المعنون قبل بحث المضمون بالبيع الفاسد،

بعد خطائه امضاء من الشارع، فاذا تم السبب فرفع المسبب يحتاج الى المنزلة. وفيه انه بحسب الثبوت وان كان وجهاً متيناً، لكن بعد عدم الاثبات لا يثمر نتيجة، اذ القاعدة الاولية تقتضى عدم الاجزاء.

الثالث ما اختاره صاحب الكفاية «قدس سره» في مبحث الاجزاء (١) من التفصيل بين ما اذا قام الامارة او الطريق المعتبر على تنقيح ما هو شرط المكلف به او جزئه، كما اذا قامت البيئنة على طهارة بدن المصلي او لباسه، او قام خبر الثقة على طهارة الغسالة او عرق الجنب من الحرام، مع اصابة احدهما بدن المصلي او لباسه، او على حلية لحم الحيوان المشكوك اللحم كالارنب الذي اتخذ من وبره لباس المصلي، فالحق عدم الاجزاء، وما اذا قام الاصل على تنقيح ذلك، كما اذا حكم بالطهارة في المثالين الاولين او بالحلية في الاخير، بقاعدة الطهارة او الحلية، بل واستصحابها في وجه قوى - وهو كون مؤداه ترتيب الاثر في موضوع الشك كما هو مؤدى الاصول دون كونه ناظراً الى الواقع كما هو مؤدى الامارة - فالحق الاجزاء، ووجه هذا التفصيل ان التنزيل في دليل الاصل حيث انه عام لكلتا صورتى المطابقة واللامطابقة فيمكن جعله في صورة اللامطابقة معمماً لدائرة الشرطية في الدليل الواقعي، واما دليل الامارة فحيث انه بلسان تصديق الحاكي في حكايته والغاء احتمال الكذب فلا تنزيل فيه لصورة عدم المطابقة حتى يجيء فيه احتمال الاجزاء؛ هذا محصل ما افاده.

و فيه ان تنزيل الاصل وان شمل الصورتين الا انه يمكن بنحوين: الاول ان يكون في عرض الواقع، بان يكون المأخوذ في موضوعه الشك في الموضوع البحت، والثاني ان يكون في طول الواقع ودستوراً عملياً لاجل رعايته، بان يكون المأخوذ فيه الشك في الموضوع بلحاظ الانجرار الى الشك في الحكم؛ ولا شك ان اللازم في النحو الاول هو الاجزاء، وفي الثاني عدمه. ونحن ان لم

نقل بظهور ادلة الاصول في النحو الثاني فلا اقل من تساوي الاحتمالين وحصول الاجمال، فيبقى مقتضى الادلة الاولية من عدم الاجزاء بحاله.

فصل

«في مناط صحة عمل المقلد، ودليل جواز التقليد له»

لا يخفى ان التقليد الذي، هو مناط صحة العمل في العامي عبارة عن متابعة المجتهد في العمل، بان يكون معتمداً على رأيه في العمل، ولا يترتب الاثر المطلوب من العمل من تفرغ الذمة الا بالعمل مع الاستناد المذكور، ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ان يكون لفظ التقليد اسماً لخصوص الالتزام الحاصل باخذ الرسالة، اوله مع اخذ المسألة، او لكليهما مع العمل، اذ على كل حال ليس المفرغ للذمة الا العمل والاستناد المذكورين، لوضوح ان الالتزام الخالي غير مفرغ، وكذا مع الاخذ من دون عمل، وكذا العمل الخالي عن الاستناد، فلا يترتب في هذا المقام الذي يبحث فيه عما هو مناط صحة العمل اثر على البحث المذكور، نعم يترتب عليه في البحث الآتي.

هذا بناء على اخذ التقليد من الارتكاز.

و اما بناء على اخذه من التعبد والاخبار كما ياتي بيانه ان شاء الله تعالى فلا يبعد ايضاً تفسيره بالعمل مع الاستناد كما يأتي ولا يتوهم ان تفسيره بالعمل بعد توقف صحة العمل على التقليد مستلزم للدور، اذ لزوم الدور مبني على قيام دليل على اشتراط العمل بوقوعه مسبقاً بالتقليد، بحيث صح ان يقال انه وقع عن تقليد، وهو في محل المنع، فلا محذور في كونه اسماً للكيفية المنتزعة من نفس العمل.

ثم الدليل على التقليد عند العامي لا يمكن ان يكون تعبيرياً، من كتاب وسنة واجماع، لعدم قدرته على الاستفادة منه لا اجتهاداً، كما هو الفرض، ولا

تقليداً، لان التقليد في نفس مسألة التقليد اما دور او تسلسل، فلا بد ان يكون دليلاً الارتكاز، والحق ثبوت الارتكاز وبناء العقلاء على رجوع الجاهل في كل باب الى العالم به وكون قول ذلك العالم ظناً خاصاً عندهم، وبضميمة عدم الردع الشرعي يصير ظناً خاصاً شرعياً، وبذلك يجاب عن تمسك بمقدمات الانسداد في حق العامي، كالمحقق القمي اعلى الله مقامه.

و اما الاخباريون فان كان مورد تشنيعهم جعل العامي المجتهد في عرض الامام عليه السلام او النبي صلى الله عليه وآله ذا حظ من التشريع، كما هو دأب العاقبة بالنسبة الى ائمتهم الاربعة، فهذا بمعزل عن مرام الاصوليين، فان مرامهم انه لما احتساج الاجتهاد بواسطة بعد العهد عن زمان المعصومين صلوات الله عليهم الى مقدمات صعبة، من اعمال القوة في تشخيص مداليل الالفاظ، ثم في الفحص عن المعارض، ثم في علاج التعارض، والعامي ليس اهلاً لهذا الشأن، والاهل له هو المجتهد، فيرجع العامي اليه، كما في سائر موارد الرجوع الى اهل الخبرة، فان اراد الاخباريون التشنيع على هذا المعنى فهو غير متوجه، لكونه امراً حقاً يدل عليه الارتكاز القطعي. مضافاً الى الادلة التعبدية المذكورة في محلها.

فصل

[في اشتراط الحياة في مرجع التقليد]

قد عرفت ان دليل العامي على اصل التقليد هو الارتكاز، واما في خصوصياته التي منها الاستواء بين الحي والميت او لزوم كونه حياً، فان جزم باحد الطرفين بواسطة ارتكازه ايضاً فلا كلام، وان حصل له الترديد فلا محالة في هذه المسألة ايضاً يستريح بباب العالم، فالمقصود من عقد هذا الفصل بيان ان ما هو مقتضى القاعدة ماذا حتى يجيب به المجتهد عن هذا السؤال فنقول:

وان كان مقتضى الاصل الاولي عدم الحجية عند الشك، الا انه قد

يتمسك للجواز باستصحاب حجية الرأي: اما بان يقال: ان رأي هذا المجتهد كان في حياته حجة على كلّي المكلف، فالآن كما كان، ثم تسريته الى الافراد لازم للاعمّ من الظاهري والواقعي، واما بان يقال: هذا العامي على تقدير وجوده وبلوغه وعقله في زمن ذلك المجتهد كان محكوماً بحجية رأيه، فالآن ايضاً كما كان، وهذان التقريبان كما ترى جاريان في كل من قسمني التقليد، البدوي والاستمراري.

وهنا تقرب ثالث جار ايضاً في كلا القسمين، وهو استصحاب نفس الاحكام الفرعية المتعلقة بهذا العامي في حياة المقلد، من نجاسة الغسالة والعصير وامثالهما مما ادى اليه رأى ذلك المجتهد. هذا.

وقد يناقش في الاستصحاب بجميع تقريراته: اما على الاولين فلاجل الشك في ان الموضوع لحجية الرأي هل هو الرأي بوجوده الحدوثي، او هو بوجوده الفعلي، فان كان الاول كان باقياً، وان كان الثاني فهو بنظر العرف يزول بالموت، لخراب البدن وقواها المدركة ومدركاتها جميعاً بالموت، ويكون الحشر في المعاد بنظرهم من اعادة المعدوم، وان كان مقتضى الدقة خلاف ذلك، لبقاء النفس وتجردها، الا ان المدار في الاستصحاب على النظر العرفي، مضافاً الى امكان دعوى القطع بان الموضوع هو الوجود الفعلي، للاجماع على سقوط رأي المجتهد عن الحجية بالتبذل الى رأي آخر اولى الشك او بزوال الملكة لهرم ونحوه، وذلك آية قطعية على كون العبرة بوجوده الفعلي.

و اما التقريب الاخير فجريانه مبني على جعل ظن المجتهد جهة تعليلية، بان كان النجاسة ثابتة للعصير بما هو بعلّة ظن المجتهد، وفيه انه من المحتمل لولا المقطوع كونه مقوماً، بحيث يكون ارتفاع الحكم عند ارتفاعه من قبيل الارتفاع بارتفاع الموضوع، لا ارتفاعه عن الموضوع، مضافاً الى ان التحقيق عدم جعل الحكم في مورد الطرق والامارات التي منها ظن المجتهد، بل المجمعول صرف الحجية والعدر، ولا حكم حتى يستصحب.

هذا ما يقال في المناقشة على تقريبات الاستصحاب^(١).

وفيه منع الشك، بل الموضوع هو الظن بوجوده الحدوثي قطعاً، وذلك لان عمدة الادلة في باب التقليد هو الارتكاز الحاكم برجوع الجاهل الى العالم، وبعد القطع بان قطع العالم وظنه ليس بحجة عند العقلاء بملاك السببية، بل بملاك الطريقية، نقطع بان طريقيته قائمة بحدوثه من غير نظر الى بقائه بحيث يكون بقاءه كضم الحجر، وكذا يكون نظر العقلاء في اعتمادهم ايضاً الى حدوثه، اما ان طريقيته قائمة بمحض الحدوث فلاجل انا نرى انهم يستفيدون الشهرة والاجماع من فتاوى الاموات، وكذلك يؤيدون مدعاهم في المسائل العلمية برأي شيخنا الانصاري «قدس سره» بعد موته واما كونه مورداً لاعتماد العقلاء فلاجل ان انراهم يرتبون الاثر على قول المعمار بعد موته كما في حال حياته بلافق.

و اما ما ذكرت من الاستشهاد بتبدل الرأي وزوال الملكة على كون المعيار هو الظن الفعلي، ففيه ان التبديل موجب لزوال الكشف والطريقية، والمقصود اثبات الحجية للحدوث مع حفظها، واما زوال الملكة بالهرم ونحوه فليس حاله الاكحال ملكة العدالة والذكورة والعقل، فكما ان اعتبار هذه الاخيرة لاينافي كون الموضوع حدوث الظن كذلك الاول بلا فرق.

ثم لو خلينا وانفسنا لم نفرق في حجية الرأي بين حالي الحياة والموت، لكن لما رأينا هذه القيود التعبدية من الشارع انقدح الشك في انه لعل منها ايضاً قيد الحياة فحينئذ نتمسك في دفعه بالاستصحاب.

و اما ما ذكره في دفع التقريب الثالث فبعد الغض عن الخدشة في مجعولية الحجية بنفسها، يرد على ما ذكره على تقدير تسليم جعل الحكم ان نفسه صرح

(١) المناقشات لصاحب الكفاية «قدس سره» في بحث الاجتهاد والتقليد منها،

في حاشيه الاستصحاب من الكفاية^(١)، فيما اذا قام الطريق المعبر على ثبوت الحكم وقصر عن الدلالة على البقاء، «بامكان الرجوع الى الاستصحاب، بتقريب انه من المحتمل اصابة ذلك الحكم الظاهري مع الواقع مع كون الواقع مما يبق، وحيث ان الظاهري متحد مع الواقعي في صورة الاصابة شخصاً فيمكن استصحاب شخص ذلك الحكم» فيتوجه عليه سؤال الفرق بين المقامين.

هذا تمام الكلام في مقتضى الاصل الاولى في المقام، وقد عرفت انه الجواز.

و حينئذٍ فلا بد من التكلّم في مقدار دلالة الدليل المانع حتى يرجع في المقدار الزائد الى مقتضى الاصل فنقول:

الدليل المانع هو الاجماع المحقق ظاهراً قائم على المنع عن الاخذ بفتوى الميت والرجوع اليه وتقليده، والمعلوم المتيقن من مورده هو الابتدائي، واما الاستمراري فيكون مشكوكاً فيرجع فيه الى مقتضى الاصل، وحينئذٍ نقول حيث ان التقليد - كما مرّ الاشارة اليه وسيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى - لا يبعدان يكون عبارة عن العمل، فلو التزم حال حياة المجتهد ومات المجتهد قبل اتفاق العمل لا يبعدان يكون عمله بعد الموت داخلياً في التقليد الابتدائي، نعم لو عمل في حياته ببعض المسائل مما ابتلى به مع الالتزام الاجمالي في سائر المسائل ثم مات المجتهد فلا يبعدان يكون عمله ولو في سائر المسائل خارجاً عن التقليد الابتدائي، وعلى هذا ففي صورة تحقق الالتزام حال الحياة من دون العمل اصلاً الاحوط الرجوع الى الحي، فانه مطابق للاحتياط على كلّ حال، ولا يحتاج في الحكم بجوازه الى اثبات الاجماع.

بيان ذلك يبتني على تعيين ان مفاد الاستصحاب هل هو ايجاب البقاء او

(١) في الحاشية على التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب، ص ٣١٠.

جوازه او التفصيل بين صورة اعلمية الميت فالايجاب ومساواته فالجواز؟ فان كان مفاده الجواز فالاحتياط بالرجوع الى الحي، والا فباحوط القولين، والظاهر من الوجوه المذكورة هو الاخير:

اما في صورة المساواة فلأن تعيين ذلك الميت حال الحياة كان من باب عدم الدليل على جواز العدول الى صاحبه، والمفروض انه بعد الممات وجد الدليل على الجواز، وهو الارتكاز القطعي.

و القول بان انه انما جاز في هذه المسألة اعني مسألة البقاء و العدول خاصة دون المسائل الفرعية تحكّم بارد، فهل خبرويته مخصوصة بالاولى دون الثانية؟! او دليل حجية قوله خاص كذلك؟ بل الحق انه بحكم الارتكاز الصحيح جاء الى باب هذا العالم، فاذا كان لهذا العالم في مقام تعيين الوظيفة فتويان، فباي منها افتاه كان واقعاً في المحل، وعلى هذا فالحجية المستصحة لقول الميت حجية ذاتية لا تعيينية، فيصير قوله بواسطة الاستصحاب مع قول الحي بواسطة الارتكاز كقول الحين المتساويين، فيجئ فيها ما يجيء فيهما من التخيير البدوي او الاستمراري.

و اما في صورة اعلمية الميت فحيث ان تعيين قول الاعلم يكون من جهة الدليل التعبدي على ما يأتي ان شاء الله تعالى فالمستصحب حينئذ هو الحجية التعيينية.

فتحصل مما ذكرنا انه اذا اخذ الفتوى من الميت ومات المجتهد قبل العمل فالاحوط مع المساواة الرجوع الى الحي، ومع اعلمية الميت الاخذ باحوط القولين.

و اما اذا اخذ الفتوى وعمل في مقدار من المسائل بانياً على ذلك في سائر المسائل عند الابتلاء ثم مات المجتهد فالاقوى مع المساواة جواز البقاء وجواز العدول مع كون الثاني احوط، ومع اعلمية الميت وجوب البقاء. والله تعالى هو العالم بحقيقة الحال.

تذييلات

الأول: اذا قلد مجتهداً ثم مات مجتهده فقلد في مسألة البقاء والعدول مجتهداً آخر ثم مات هذا المجتهد ايضاً فقلد ثالثاً في هذه المسألة، فان توافق رأيه مع رأي الثاني في المسألة المذكورة فلا كلام، وكذا اذا كان رأي الثاني البقاء والثالث العدول اذ الحكم هو العدول من المسائل التي بقي عليها بحكم الثاني على فتاوى الاول الى الثالث. انما الكلام في عكس هذه الصورة اعني ما اذا كان رأي الثاني العدول والثالث البقاء.

فقد يقال: بان اللازم البقاء بحكم الثالث على فتوى الثاني في خصوص المسائل الفرعية، دون فتواه في مسألة العدول، اذ لو قيل بالبقاء فيه يلزم من حجيته عدم حجيته، اذ كما ان مفاده عدم حجية الفتاوى الفرعية كذلك عدم حجية نفسه.

وقد يستشكل بان المحذور انما يلزم من اخذه في جميع مداليه، واما اذا اخرج عنه هذا المدلول اعني عدم حجية نفسه بالتخصيص العقلي، واخذ بسائر مداليه اعني عدم حجية فتاواه الفرعية، فلا يلزم محذور، ويكون الاستصحاب في هذه الفتوى بالنسبة الى بقية المداليل حاكماً على الاستصحاب في الفتاوى الفرعية، وعلى هذا فاللازم العدول في الفروع التي عدل فيها من الاول الى الثاني الى الثالث ثانياً.

وفيه ان المفروض ان العامي استراح في مسألة البقاء والعدول الى باب هذا العالم الحي، ونحن ايضاً صوّبناه في هذا النظر، ولازم ذلك ان يكون ما يؤدى اليه نظر هذا العالم من حجية الفتاوى الفرعية مأخوذاً واستصحابه حجة لا محكوماً لاستصحاب حجية قول من خالفه في هذه المسألة، وعلى هذا فاللازم من جريان الاستصحاب في فتوى المجتهد الثاني في مسألة البقاء والعدول ولو

بالنسبة الى سائر المداليل هو الاداء الى خلاف مفاده، اذ مفاده عدم حجية الفتاوى الفرعية لنفسه، فيلزم الرجوع قهراً الى الحي، والمفروض انه يفتيه بالبقاء على فتاوى الميت في الفروع، فينجر الامر بالاخرة الى خلاف المفاد، وما يلزم من حجيته ذلك لا يمكن حجيته، هذا. مضافاً الى امكان ان يقال: ان حجية قول الميت في مسألة البقاء والعدول قد انتقضت حالتها السابقة بنقيضها، لاجل الارتكاز القطعي القائم بتعين المرجع فيها في الحي دون الميت، وانما التردد في الفتاوى الفرعية.

الثاني: هنا اشكال في عامة الموارد التي يكون مدرك فتوى الفقيه هو الاستصحاب، وحاصله انه لا يمكن ان يكون المجرى للاستصحاب هو العامي ولا الفقيه: اما الاول فلعدم تحقق الموضوع من اليقين السابق والشك اللاحق، اذالمعتبر من الشك هو ما كان بعد الفحص، والعامي غير قادر عليه، ولم يجز دأب ارباب الفتوى ايضاً بالاخبار اولاً بالفحص وعدم الظفر ثم الفتوى بعدم نقض اليقين بالشك بل يفتون اولاً بالحكم الواقعي بتاً . واما الثاني فلعدم صحة جعله مدركاً للفتوى بالنسبة الى العامي بعد عدم تحقق الموضوع في حقه وهل هو الا مثل ان يفتي الفقيه المستطيع العامي الغير المستطيع بوجود الحج، هذا. مضافاً الى عدم العمل في مقامنا بالنسبة الى المجتهد نفسه ايضاً.

و حاصل الجواب على وجه يصح به ما هو المرسوم بين ارباب الفتوى ان المجرى للاستصحاب هو الفقيه ولكن الاثر العملي الملحوظ ترتبه هو الاعم من الاركاني والقلبي الجنائي، اعني التجزم بالواقع المدلول عليه بالقضية الاخبارية، فكما كان يجب على الفقيه في حال اليقين التجزم بالواقع والافتاء به كذلك يجب في حال الشك، وكما كان في حال اليقين يفتي بان هذا حكم الله الواقعي في حق كل احد فكذلك في حال الشك، ثم بعد ذلك يأخذ به العامي، لكونه قولاً صادراً من اهل الخبرة.

الثالث: قد عرفت اعتبار قيد الحياة في جواز التقليد الابتدائي، فاعلم انه

يعتبر في جواز الابتدائي والاستمراري معاً وجود ملكة الاجتهاد وملكة العدالة، فلوزال احديهما لا يجوز التقليد، لا ابتداء ولا استدامة، ويدلّ عليه ظهور الدليل المعلق لجواز التقليد على العنوانين في دوران الحكم مدارهما ثبوتاً وبقاءً، واما اعتبار البلوغ والعقل فالدليل عليه منحصر بالاجماع، كما يظهر من ارسالهم له ارسال المسلم، والا فليس في الادلة اللفظية تعرّض لهما مع صراحة دليل الارتكاز بعدم الاشتراط، كما ان هذا هو الحال في اعتبار الذكورة والحرية على ما ارسله بعضهم، واما اضافة بعض زيادة على وصف العدالة اشتراط عدم الاقبال على الدنيا بجمع اموالها، مستدلاً بقوله عليه السّلام في رواية الاحتجاج: «مخالفاً على هواه»^(١)

ففيه ان الظاهر كما يشهد به سائر فقرات الرواية ان المراد اعتبار العدالة في مقابل الفسق، ومخالفة الهوى في مقابل الامر والنهي الشرعيين، الا ترى ان من يأكل الجبن عن متابعة الهوى لا يخرج بذلك عن اهلية الافتاء.

فصل

«هل يشترط العلمية في مرجع التقليد؟»

اذا تعدّد المجتهد الحي فاما ان يتفقا في الفتوى واما ان يختلفا، لا كلام على الاوّل، وعلى الثاني اما ان يتفاوتا في مرتبة العلم والفضيلة واما ان يتساويا، فالكلام هنا في مقامات ثلاثة:

الأوّل في حكم صورة التفاضل، والثاني في حكم صورة التساوي، والثالث في حكم الشبهة الموضوعية وانه هل الاصل المرجع فيها ماذا؟ وانه هل يجب لفحص اولاً؟

(١) الوسائل، الباب ١٠ من ابواب صفات القاضي، الحديث ٢٠.

اما المقام الاول

فاعلم اولاً ان تعيين الرجوع الى الافضل في نفس مسألة تعيين الافضل، فيما اذا حصل التردد للعامي، حيث ان رجوعه الى المفضل فيها مستلزم للدور، خارج عما نحن فيه، فان كلاً منا في ان مقتضى الضوابط ماذا حتى يجيب به الافضل عن السؤال المذكور فنقول:

لا كلام في الحجية الثانية لكل واحد من المتفاضلين، بمعنى انا لا نحتمل ان يكون قول المفضل بمثابة قول العامي، بل الكلام في الحجية الفعلية الناظرة بحال التعارض، فاطلاقات بعض الادلة الناظرة الى الحجية الذاتية كاطلاق دليل الارتكاز غير مفيدة لما نحن بصدده، وحينئذ فنقول:

لا اشكال في ان مقتضى القاعدة الاولى مع قطع النظر عن ورود التعبد الشرعي بالتعيين او التخيير هو التسايط المقتضي للزوم الاخذ باحوط القولين، كما انه لا اشكال ايضاً فيما لوقام التعبد الشرعي على التخيير ولكن كان المتيقن منه غير صورة التفاضل، في ان المتعين قول الافضل، لدوران الامر بين التعيين والتخيير.

انما الكلام في انه لوقام الدليل على التخيير بنحو الاطلاق فهل هنا دليل يدل على تقييده وتعيين الرجوع الى الافضل اولاً؟ وعلى فرض الوجود ما مقدار دلالاته؟ فالكلام في هذا المقام ممحض في بيان هذا الدليل، واما بيان الدليل على اصل التخيير فضلاً عن اطلاقه فهو كقول الى المقام الثاني كما يأتي ان شاء الله تعالى فنقول:

الدليل على التقييد المذكور مقبولة عمر بن حنظلة^(١) المصراحة بتعيين الرجوع الى الافقه عند معارضته مع غيره.

(١) الوسائل، الباب ٩ من ابواب صفات القاضي، الحديث ١.

لكن قد يستشكل في دلالتها على المدعى في المقام، بأنها واردة في مقام الحكومة، والترجيح في ذلك المقام- حيث إن الخصومة لا ترتفع الا به لا بالتخير- لا يستلزم التخير في مقام الفتوى.

والجواب انك عرفت فيما تقدم ظهور صدرها في اعطاء منصب القضاء لمن كان عارفاً لا بما هو هذا العنوان وان لم يكف عرفانه لتمييز الحق عن الباطل في مورد التنازع، بل بما هو طريق للتمييز في مورد النزاع، كما يشهد بذلك قوله عليه السّلام: «فاذا حكم بحكمتنا» وحينئذ فنقول: الظاهر ان السؤال في الذيل راجع الى هذا الذي جعل موضوعاً في الصدر، فكانه قال: اذا اتحد الفرد لهذا العنوان فلا اشكال، واما اذا اختلف الفردان منه فلا نعرف ان ايها ميزان لمعرفة الواقع حتى يكون هو المنصوب للقضاء؟ فاذا اجاب بتعيين الاقفة فهو في قوّة انه هو الميزان لمعرفة الواقع، ويشهد لذلك قوله عليه السّلام: «الحكم ما حكم به افقهما- الى ان قال:- ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر «الخ»، فان المراد بالحكم هو الرأي والقول كما يشهد به سائر الفقرات.

فان قلت: هذه المقبولة لا تفيد المدعى، لان المدعى هو الترجيح بصرف الافقية، ومفادها الترجيح بمجموع الامور الاربعة من الافقية واخواتها. قلت: بل مفادها الترجيح بمطلق الرجحان الحاصل باحد من الامور المذكورة، كما يشهد به قول السائل بعده: «لا يفضل واحد منها على الآخر». نعم اللازم من هذا لزوم الترجيح بصرف الاورعية ولو مع المساواة في العلم، ولا بأس بالقول به.

فان قلت: الظاهر ان هذه الامور مرجحات الرواية كما هو المراد قطعاً في الفقرات المتأخرة، وذلك لعدم مناسبة الاصدقية لباب الفتوى، بل وكذا الافقية مع اختلاف مدرك الفقيين وكونه حديثين كما هو مورد الرواية، والمناسب لباب الفتوى هو الترجيح بالافقية مع فرض كون المدرك لهما حديثاً واحداً وكان الاختلاف في فهم المراد.

قلت: اما مناسبة الا صدقية فهي عين مناسبة العدالة بمعنى ملكة الاجتناب عن مطلق الكبائر التي منها شرب الخمر، فكما اتفقت الكلمة على اعتبارها بهذا المعنى في اصل جواز التقليد فاي مانع في اعتبار الا صدقية في مقام الترجيح. واما الا فقهية مع اختلاف الحديثين فلا يخفى مناسبتها للفتوى، اذ ربما اوجب الا فقهية طرح احدهما لخدشة في سنده او جهته او دلالة وقد خفيت على الآخر. وبالجملة الظاهر عدم الخدشة في دلالة المقبولة على المدعى.

و اما مقدار دلالتها فاعلم ان غاية ما تدلّ عليه ترجيح الا فقه في صورة العلم بالاختلاف، إما تفصيلاً وإما اجمالاً على وجه الشبهة المحصورة، فيبقى صورة الشك البدوي والعلم الاجمالي المندرج في الشبهة الغير المحصورة باقية تحت اطلاقات التخيير المنفصلة عن هذه المقبولة، نعم في موضوع العلم بالاختلاف قد اعتبر الا فقهية الواقعية، وعلى هذا فيجب الفحص عن الاعلمية مع العلم بالاختلاف، ولا يجب الفحص لاعتن الاختلاف ولا عن الاعلمية مع الشك فيه.

وبهذا يفترق المقام عن اخبار الثقة، حيث يجب الفحص هناك عن اصل وجود المعارض وكذا عن اقوائته بعد فرض الفراغ عن وجوده، وجه الفرق ان دليل اصل حجية الخبر ناظر الى صورة عدم المعارضة الواقعية، ودليل العلاج مادلّ منه على التخيير علّقه على المعارضة الواقعية مع عدم الاقوائية كذلك، ومادلّ على الترجيح علّقه على المعارضة الواقعية مع الاقوائية كذلك، فلا جرم يجب الفحص في كلّ من المقامين. واما في مقامنا فلم يرد الحكم بترجيح الا فقه في صورة الاختلاف في كلام الامام عليه السلام ابتداءً، بل فرض السائل اولاً اختلاف الفقيهين بعد مراجعة المترافعين ثم ورد الجواب بتعيين الا فقه، ولا يمكن الاخذ باطلاق هذا الجواب بواسطة سبق السؤال المذكور، وليس هذا من باب مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب عن الاخذ بالاطلاق حتى يقال: انك لا تقول به، بل من باب احتفاف الكلام بما يصلح

للقرينية، فليس المقام من قبيل ما اذا قيل في جواب السؤال عن حال زيد: اكرم العالم، بل من قبيل ما اذا ورد الجواب عن سؤال الشرب عن الاناء المفضض بقوله: اعزل فك عن موضع الفضة.

المقام الثاني

في حكم صورة التساوي، والاقوى فيه التخيير، ويدلّ عليه طوائف ثلاث من الاخبار:

الاولى: المقبولة المتقدمة صدرأً وذيلأً: اما صدرها فلدلالتها على اعتبار قول العارف بالاحكام مطلقاً من غير فرق بين وجود فرد آخر متصف بالعنوان المذكور في العالم وعدمه، وعلى الاول كان موافقاً معه في الرأي ام مخالفاً، وعلى الثاني كان مساوياً معه ام افضل، خرج الصورة الاخيرة بحكم الذيل وبقي الباقي، والمقبولة بهذا الاعتبار داخله في الطائفة الثالثة الآتية، فعدّها في قبالتها انما هو باعتبار الذيل. واما ذيلها فلدلالتها على الترجيح بالامور الاربعة مقتصرأً عليها، فيدلّ على التخيير مع عدمها جميعاً اذ الترجيح فرع وجود الملاك في الطرف الآخر ايضاً.

الثانية: بعض الاخبار التي ذكرت في باب علاج الخبرين المتعارضين، ولكن بعض ذلك خاص بباب الفتوى وبعضه عام لكلا البابين:

اما الاول فوثيقة سماعة المروية عن الكافي عن ابي عبدالله عليه السّلام قال: سألت عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويّه، احدهما يامرّه باخذه، والاخرينها، كيف يصنع؟ قال عليه السّلام: يرجيه حتى يلتقي من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه. (١) حيث ان الاختلاف انما يسند الى الشخصين اذا كان لهما اعمال النظر، واما اذا كان شأنها صرف نقل الالفاظ

(١) الوسائل، الباب ٩ من ابواب صفات القاضي، الحديث ٥.

فلا يسند الاختلاف آلا الى الحديثين، ولا ينافي ذلك قوله: «كلاهما يرويه» اذ مفاده ان وجه اختلاف نظريهما اختلاف الرواية.

واما الثاني فمرفوعة زرارة^(١) الواردة في الخبرين او الحديثين المتعارضين الحاكمة بالتخير بعد ذكر المرجحات بقوله عليه السّلام: «اذن فتخير»: تقريب الاستدلال ان الصدر الاوّل كما كانوا يرجعون الى الرواة في مورد نقل الفاظ الامام عليه السّلام اما بعينها واما بالفاظ أخر مرادفة لها كما هو المعبر عنه بالرواية المصطلحة، كذلك كانوا يرجعون اليهم في مورد نقل المضمون الذي حصلوه من عدّة روايات متشعبة، مع ضمّ أمارات اخر عندهم، ونحن ان لم نقل بظهور قوله ارواحنا فداه في التوقيع الشريف^(٢): «واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا» في القسم الاخير فلا اقلّ من التعميم وحينئذ فنقول: ما المانع من القول بتعميم الخبرين المتعارضين للفتويين المتعارضتين أيضاً. وان ابيت الا عن اختصاصه بالرواية المصطلحة نقول: لنا الاخذ بعموم التعليل المصرّح به في بعض اخبار التخير من قولهم عليهم السّلام: «بأيّهما اخذت من باب التسليم وسعك»^(٣) فان المجتهدين ايضاً ثقاتهم، وفتاؤهم كاشفة عن آرائهم، فالتسليم والانقياد المتحقق في حق الرواة متحقق في حقهم ايضاً.

الثالثة: الاخبار الدالة على الارجاع الى العلماء، كصدر المقبولة المتقدمة، والتوقيع الشريف، بناء على اختصاصه بباب الفتوى كما لا يبعد، ورواية الاحتجاج^(٤)، والمحكي في البحار عن المحاسن^(٥)، فان اطلاق هذه الطائفة شاملة لحال المعارض سواء كان مساوياً ام افقه.

(١) مستدرک الوسائل، الباب ٩ من ابواب صفات القاضي، الحديث ٢.

(٢) الوسائل، الباب ١١ من ابواب صفات القاضي، الحديث ٩.

(٣) الوسائل، الباب ٩ من ابواب صفات القاضي، الحديث ٦.

(٤) الوسائل، الباب ١٠ من ابواب صفات القاضي، الحديث ٢٠.

(٥) البحار، الباب ١٤ من كتاب العلم، الحديث ٥١ (ج ٢، ط جديد، ص ٩٨).

فان قلت: ما الفرق بين هذه الاخبار وما دلّ على حجّية خبر الثقة؟ فكما قلت ان تلك الاخبار غير ناظرة الى حال المعارضة فكذا هذه، وبعبارة اخرى: مفاد هذه الاخبار تقرير الارتكاز، ومن الواضح عدم وفاء الارتكاز في صورة المعارضة بحكم.

قلت: الفرق بين المقامين أن الحجية في ذلك المقام تعلقت بطبيعة الخبر باعتبار الوجود الساري اللازم منه تعلق الحجية التعيينية بكل فرد من الخبر، ومن المعلوم عدم تمشيها في كلّ من المتعارضين ولا في احدهما، لانه ترجيح بلا مرجح. واما هنا فالحجّية متعلقة بطبيعة العالم باعتبار صرف الوجود الممكن التمشي في حال المعارضة: وجه الفرق ان كلّ فرد من الخبر غير كاف للمسألة واحدة، دون غيرها من المسائل، واما هنا فكل فرد من العالم كاف من اول الفقه الى آخره.

نعم غاية ما يلزم من هذا البيان امكان الاطلاق، واما اثباته فلا، فلاحد ان يقول: ليس مفاد الاخبار الا مفاد الارتكاز، ولكن لنا اثبات الاطلاق ايضاً، بدعوى ان من المستبعد جداً اهمالهم عليهم السّلام لحال هذه المعارضات، مع كثرتها وكثرة ابتلاء العوام بها، خصوصاً في عصر الغيبة، وبهذا البيان تقدر على اثبات الاطلاق بالنسبة الى صورة التفاضل ايضاً، نظراً الى كثرة وقوعه بين علماء العصر في كلّ عصر، غاية الامر تقييده بواسطة ذيل المقبولة بصورة العلم بالاختلاف، فيبقى الباقي تحت الاطلاق.

و هل التخيير بدوي او استمراري؟ الظاهر الاول، فانامتى اخذنا باحدى الفتويين لا يبقى في الزمان الثاني بالنسبة الى هذه الفتوى اخذ آخر حتى يقع موردا للتخيير، بل المتحقق بقاء الاخذ، واما بالنسبة الى فتوى الفقيه الآخر فالأخذ وان كان يتحقق ولكنه خارج عن مفاد الدليل، لان مفاده على ما عرفت، اما التخيير بين احداث الاخذ بهذا او احداثه بذلك وإما الاخذ بصرف الوجود المفروض تحقّقه بالاخذ بالفتوى الاولى، فلا يمكن تحقّقه ثانياً في

الثانية، فالمتحقق في الفتوى الثانية - لو كان - إما التخيير بين أحداث هذا وبقاء ذلك، وأما تعيينه، بشخصه، أو بعنوان صرف الوجود ولكن مقيداً بالزمان الثاني، وكلاهما خارج عن مفاد الدليل.

ومن هنا تعرف عدم جريان الاستصحاب أيضاً بعد مغايرة القضية المشكوكة مع المتيقنة، وأما استصحاب الجامع فإما محكوم لاستصحاب عدم الفرد الثاني وأما معارض له.

هذا بناء على تفسير الاخذ بالفتوى بصرف الالتزام.

وأما أن فسرناه بصرف العمل غاية الأمر عن استناد إلى القول، فاللازم التفصيل بين الواقعة الواحدة والواقعتين، وفي الواقعة الواحدة بين صورة الالتزام المنفك عن العمل وبين الالتزام المقرون به، بالقول بعدم جواز العدول في الأخيرة وجوازه في الأولين، ووجهه واضح.

وحاصل الكلام أن الاخذ والتقليد الواقعيين في أخبار المقام كالأخذ الواقع في أخبار حجية الخبر، سواء ماورد في أصل حجيته أو في علاج التعارض بقولهم عليهم السلام «بأيها أخذت من باب التسليم وسعك» بعد القطع بأن المراد به التصديق العملي لا الجنائي، يدور الأمر بين أن يراد بالتصديق العملي صرف الالتزام والبناء على العمل الخارجي، مع كون نفس العمل خارجاً عن مفهومه، وبين أن يراد به العمل الخارجي بالقول المتحقق بأن يأتي بالعمل ويكون استناده حين العمل إلى القول، ولا يبعد الذهاب إلى الثاني بحكم التبادر.

فإن قلت: بل لا بد من تفسيره بالالتزام، إذ يلزم في الخبرين أو الفتويين المتعارضين الدالّ أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة - بناء على التفسير بالعمل - أن يكون التخيير بين الفعل والترك. وإيضاً يلزم تعلق الحجية بالجامع المبهم بين المتعارضين، ولا معنى لحجيته بالنسبة إلى المدلول المطابق، وأما أن فسرناه بالالتزام فالحجة حينئذٍ هو ما التزمه المكلف، وحجيته في المدلول المطابق في غاية الوضوح.

قلت: اما ما ذكرت من لزوم التخيير بين الفعل والترك فغير وارد بعد اخذ قيد الاستناد في العمل، اذ التخيير حينئذ بين الفعل استناداً الى قول الوجوب، او الترك استناداً الى قول الحرمة، ولا محذور فيه. واما ما ذكرت من قيام الحجية بالجامع المبهم، فلا مانع فيه، وهل هو الا كقيام الملكية بالكسر المشاع؟ فكما ان اختيار تعيين الكسر هناك بيد المكلف، فما المانع في المقام ايضاً من جريان مثله؟

المقام الثالث

في حكم صورة الشك في اعلمية احد الفقهاء، سواء كان في ابتداء الأمرام حصل في الاثناء، بعد الفراغ عن مساواتها في اول الامر، وسواء حصل في كل منها على البدل ام في واحد معين دون صاحبه.

وهل يجري في جميع الصور استصحاب عدم الاعلمية او لا؟. قد يقال بالعدم، نظراً الى عدم الحالة السابقة لهذا عدم بما هو مفاد ليس الناقصة، اذ كما يعتبر فيه بهذا المعنى تحقق الموضوع المفزوغ، كذلك يعتبر تحقق المفضل عليه المتّصف بمبدأ العلم، والجواب ان قولنا: فلان افقه الرجلين، تارة يقال بمعنى افضليته من ذلك الآخر، وهذا يعتبر فيه اتصاف ذلك الآخر بمبدأ الفقه، واخرى يقال بمعنى انه افقه الناس من بينهما، وعلى هذا التقدير لا يعتبر اتصاف ذلك الآخر بالمبدأ، ومقامنا من القبيل الثاني.

ثم هل يشترط العمل بالاصل المذكور بالفحص اولا، نظراً الى ان الشبهة موضوعية؟ وجهان، مبيان على ان الشك الماخوذ موضوعاً في الاصول الشرعية هل هو اعمّ مما قبل الفحص وما بعده، غاية الامر الاجماع على عدم جريانها في الشبهات الحكمية قبل الفحص، فقضى القاعدة عدم الفحص الى ان يقوم الدليل على لزومه؟ او انه خصوص الشك الحاصل بعد الفحص، غاية الامر قام الاجماع على اجراء احكام الاصول في بعض الشبهات الموضوعية فيما قبل

الفحص، فقتضى القاعدة على هذا هو الفحص الى ان يقوم الدليل على عدمه؟. الذي قواه سيّد الاساتيد العظام الميرزا الشيرازي عند بحثه عن لزوم التروى في الشكوك الصلّاتية هو الثاني، على ما نقله عنه شيخنا الاستاذ جزاهما الله تعالى عن الاسلام واهله خير الجزاء والله هو العالم بحقائق الاحكام. وقد فرغ من تحريره مقرره العبد محمّد علي العراقي «عفي عنه وعن والديه» في الخامس من شهر جمادي الثانية، من السنة السابعة والخمسين والثلاثمائة بعد الألف «(١٣٥٧)»

فهرس الجزء الاون

من «دررالقوانء»

٣	مقدمة المؤتسه
١٧	حياة المؤلف
٣١	تعريف علم الاصول
٣٢	دفع ما ربما يتوهم من دخول بعض مسائل الاصول في الفقه
٣٣	في موضوع علم الاصول

في المقدمات

٣٥	في بيان حقيقة الوضع وأقسامه
٣٧	بيان الحق في معاني الحروف والهيئات
٤٠	استعمال اللفظ في ما يناسبه
٤١	هل الألفاظ موضوعة للمعاني المرادة؟
٤٣	في وضع المركبات
٤٤	علامات الحقيقة والمجاز
٤٥	في الحقيقة الشرعية، وبيان الاختلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه
٤٦	في بيان الثمرة بين القولين في المسألة
٤٧	في الصحيح والأعم
٤٨	في عدم معقولة أخذ القدر الجامع بين أفراد الصحيحة
٤٩	تصوير الجامع في الكفاية، وبيان الاشكال عليه

- ٥٠ في تصوير الجامع على الأعم، و ذكر أدلة الاعتمى
 ٥٣ أدلة القول بالصحيح و الجواب عنها
 ٥٤ في بيان الثمرة بين القولين: في المسألة
 ٥٤ في تصوير النزاع في أسامي المعاملات
 ٥٥ في استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد
 ٥٥ الحقّ جواز الاستعمال
 ٥٥ نقل كلام صاحب الكفاية في بيان استحالة العقلية والجواب عنها وتقوية الجواز
 ٥٨ في المشتق، و تحرير محلّ النزاع
 ٥٩ في عدم دلالة الاسم على الزمان بخلاف الأفعال
 ٦١ في تفسير الحال في موضوع المسألة
 ٦١ في جريان الأصل في المسألة وعدم جريانه
 ٦٢ في بيان الحقّ في المسألة و بيان دليلها
 ٦٣ حجة القائل بأنّ المشتقّ موضوع للأعمّ من المتلبّس
 ٦٤ في بساطة مفهوم المشتقّ وتركّبه
 ٦٦ حول استدلال السيّد الشريف على البساطة

المقصد الأوّل في ما يتعلّق بالأوامر

- ٦٩ في تحقيق معنى صيغة أفعال و ما في معناها وتميز معناها عن معنى الجملة الخبرية
 ٧٠ في الفرق بين الإنشاء و الإخبار
 ٧٢ في الطلب والإرادة، و هل هما متّحدان أم لا؟
 ٧٤ هل الصيغة حقيقة في الوجوب أم لا؟
 ٧٥ في الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب
 ٧٦ في المرّة والتكرار، و الفور و التراخي
 ٧٧ في الاجزاء

- ٧٨ اجزاء الاضطراري عن الاختياري
٨١ اجزاء الظاهري عن الواقعي

المقصد الثاني في مقدمة الواجب

- ٨٤ في مقدمة الواجب و كيفية شمول البحث لمقدمات الحرام
٨٧ حول اعتبار الاختيار و المباشرة في الأمور به
٨٩ اعتبار الاختيار و قصد العنوان في الأمور به
٩٠ حول اعتبار المباشرة في الأمور به
٩٣ في التعبدية و التوصلي و بيان حقيقتها
١٠٠ في تأسيس الأصل في التعبدية و التوصلي
١٠٣ في الواجب المطلق و المشروط
١٠٥ في الواجب المعلق
١١٣ في المقدمة الموصلة
١١٤ ذهاب بعض الأساطين الى اعتبار قيد الايصال في المقدمة
١١٤ حول الاحتمالات المتصورة في مدخلية الايصال
١١٩ هل الأمر المتعلق بالمسبب يجب إرجاعه الى السبب، أو هو حقيقة متعلق بالمسبب؟
١٢٣ في أن أجزاء المركبات وجوها نفسي أو مقدمي
١٢٤ في ذكر أدلة القائلين بوجود المقدمة
١٢٧ الدليل المحكي عن المحقق السبزواري
١٣٠ في مقدمات الحرام

المقصد الثالث في الضد

- ١٣٣ هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضد؟
١٣٤ تأسيس الأصل عند الشك في مقدمية الضد

- ١٣٥ في بيان أنّ الضدّ ليس مقدّمة للفعل والترك
 ١٣٧ حكم العبادة التي هي ضدّ للمأمور به
 ١٤٠ في مسألة الترتّب وبيان مقدّماتها
 ١٤٦ حجة المانع للترتّب وجوابها

المقصد الرابع في جواز اجتماع الأمر والنهي

- ١٤٨ في تصوير محلّ النزاع في المسألة
 ١٤٨ عدم ابتناء المسألة على تعلق الأمر بالطبيعة
 ١٥١ عدم ابتناء المسألة على أصالة الوجود
 ١٥٢ الفرق بين المسألة ومسألة اقتضاء النهي للفساد
 ١٥٤ أدلة المجوّزين للاجتماع
 ١٦٠ حكم من توسط أرضاً مغصوبة
 ١٦١ مختار المصنّف رحمه الله في المسألة
 ١٦٥ في استدلال المجوّزين للاجتماع بالعبادات المكروهة، والجواب عنها
 ١٧٠ تداخل الأسباب والمسببات
 ١٧٥ حول الاستدلال بتداخل الأسباب للجواز
 ١٧٦ في بيان أدلة المانع للاجتماع
 ١٨٠ حكم العبادة المجمع للعناوين
 ١٨٣ في اقتضاء النهي للفساد، وبيان الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة
 ١٨٤ هل المسألة عقلية أو لفظية؟
 ١٨٥ في عدم الفرق بين النهي النفسى وغيره في المسألة
 ١٨٦ حول مسألة الأصل عند الشك في الاقتضاء
 ١٨٧ تحقيق الحقّ في المسألة
 ١٨٩ الاستدلال للاقتضاء بالحديث

في المفاهيم

- ١٩٠ في بيان المراد من المفهوم
- ١٩١ في مفهوم الشرط و بيان ما يحتمل أن يكون مدلولاً للقضية الشرطية
- ١٩٢ في بيان أدلة القائلين بالمفهوم
- ١٩٤ في حجة المنكرين للمفهوم
- ١٩٦ حقيقة المفهوم انتفاء سنخ الحكم
- ١٩٧ في بيان شرائط المفهوم على القول به
- ١٩٨ حول مفهوم حديث اعتصام الكرّ
- ٢٠٠ في مفهوم الوصف و بيان أنّ الوصف لا مفهوم له
- ٢٠١ رد أدلة القائلين بمفهوم الوصف
- ٢٠٢ المقررّ عند القائلين بمفهوم الوصف، أن لا يكون الوصف وارداً مورد الغالب
- ٢٠٢ توضيح محلّ النزاع في مفهوم الوصف
- ٢٠٤ في مفهوم الغاية و اختلاف الأقوال فيها و بيان الحقّ فيها
- ٢٠٥ هل الغاية داخله في المعنى أم لا؟
- ٢٠٥ في مفهوم الاستثناء و أنه يدلّ على الحصر
- ٢٠٧ رفع إبهام عن كلمة التوحيد
- ٢٠٧ هل دلالة الاستثناء على الحصر داخله في المنطوق أو المفهوم
- ٢٠٨ هل كلمة «انما» تدلّ على الحصر أم لا؟

المقصد الخامس في العام والخاصّ

- ٢١٠ في أنّ العموم قد يستفاد من اللفظ و تارةً من القضية و أخرى من الاطلاق
- ٢١٠ في بيان الاشكال على ألفاظ العموم و دفعه
- ٢١٢ في أنّ العامّ المخصّص حجّة في الباقي

- ٢١٤ التمسك بالعام في المخصّص المجمل
- ٢١٦ التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصّص
- ٢١٨ في استصحاب العدم الأزلي
- ٢٢٠ في عدم إمكان إحراز الموضوع من عموم العام
- ٢٢١ عدم جواز التمسك بالعام، إذا شكّ لا من جهة تخصيصه
- ٢٢٢ في استكشاف العلة من التمسك بالعام في الموارد المشكوكة
- ٢٢٣ التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص
- ٢٢٤ هل الخطابات الشفاهية تختصّ بالمشافهين أم لا؟
- ٢٢٦ في العام المتعقّب بضمير البعض
- ٢٢٧ في تخصيص العام بالمفهوم المخالف
- ٢٢٨ في تخصيص الكتاب بخبر الواحد
- ٢٢٩ دوران الأمر بين النسخ والتخصيص

المقصد السادس في المطلق والمقيّد

- ٢٣١ في إسم الجنس
- ٢٣٢ في علم الجنس والنكرة
- ٢٣٣ في مقدّمات الحكمة
- ٢٣٦ في كيفية الجمع بين المطلق والمقيّد
- ٢٣٨ التعليقات

فهرس الجزء الثاني من «دررالفوائد»

- ٣٢٣ في بيان أقسام المكلف الملتفت الى الحكم الشرعي
٣٢٤ عدم اختصاص مجاري الاصول بالمجتهد

المبحث الأول في القطع

- ٣٢٥ في حجية القطع و أنها نفسي
٣٢٥ هل يمكن النهي عن العمل بالقطع؟
٣٢٩ هل يجوز ايجاب العمل بالقطع شرعاً؟
٣٣٠ في أقسام القطع الموضوعي
٣٣١ قيام الأمارات و الاصول مقام القطع
٣٣٤ في مبحث التجري
٣٣٥ في أن جهة المبحوث عنها في التجري تارةً كلامية وأخرى فقهية وثالثة أصولية
٣٤٠ في العلم الاجمالي، وهل له أثر؟ أو حاله حال الشك؟
٣٤٣ في الاكتفاء بالامثال الاجمالي، مع التمكن من الامثال التفصيلي
٣٤٤ هل المخالفة الالتزامية كالمخالفة العملية ام لا؟

المبحث الثاني في الظن

- ٣٤٩ هل يمكن التعبد بالأمارات الغير العلمية ام لا؟
٣٥٠ في أدلة امتناع التعبد بالظنّ و الجواب عنها

- ٣٥١ في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي
- ٣٥٤-٥ الوجه الثاني والثالث للجمع بين الحكيم
- ٣٥٦ تأسيس الأصل في حجّية الظنّ عند الشك
- ٣٥٩ في حجّية الظواهر
- ٣٦٣ في حجّية ظواهر الكتاب والجواب عن أدلّة القائلين بعدم الحجّية
- ٣٦٨ حول حجّية قول اللغوي
- ٣٧٠ حول أصالة عدم القرينة
- ٣٧١ في تعريف الاجماع، و حول مستند حجّية الاجماع
- ٣٧٣ حول حجّية الاجماع المنقول
- ٣٧٥ الحقّ عدم حجّية الاجماع المنقول
- ٣٧٦-٧ التواتر المنقول والشهرة
- ٣٧٩ في حجّية الخبر الواحد
- ٣٨٠ حول أدلّة المانع عن حجّية الخبر الواحد والجواب عنها
- ٣٨١ حول أدلّة القائلين بحجّية الخبر الواحد، ومنها آية النّبأ
- ٣٨٤ الشبهات المذكورة للاستدلال بآية النّبأ
- ٣٨٧ شبهة الاخبار مع الوساطة
- ٣٨٩ الاستدلال بآية النفر لحجّية الخبر الواحد
- ٣٩١-٢ حول آية السؤال عن أهل الذكر وآية الأذن
- ٣٩٢ الاستدلال لحجّية الخبر الواحد بالسنة
- ٣٩٣ تقرير الاجماع على حجّية الخبر الواحد
- ٣٩٥ تقارير حكم العقل بحجّية الخبر الواحد
- ٣٩٨ في الوجوه التي استدلت بها على حجّية مطلق الظن
- ٣٩٩ في الاستدلال لحجّية مطلق الظنّ بدليل الانسداد
- ٤٠٠ نقد دليل الانسداد

- ٤٠٥ هل نتيجة دليل الانسداد اعتبار الظن مطلقاً أم لا؟
- ٤٠٧ هل قضية دليل الانسداد حجّية الظن بالواقع أو الطريق أو بهما
- هل نتيجة مقدمات دليل الانسداد اعتبار الظن من باب حكومة العقل، أو
- ٤١٤ الكشف عن حكم الشرع
- ٤١٦ هل نتيجة مقدمات دليل الانسداد اعتبار الظن مطلقاً أو الظن الخاص
- ٤١٨ حول الظن القياسي على الحكومة
- ٤١٩ الكلام في الظن المانع و الممنوع، بناء على اعتبار الظن المطلق

المبحث الثالث في الشك

- ٤٢٦ في أصالة البراءة في الشك في التكليف
- ٤٢٨ حول الاستدلال بالآيات للاحتياط في الشك في التكليف
- ٤٣٠ احتجاج القائلين بالاحتياط بالأخبار
- ٤٣٦ الاحتجاج للاحتياط بالعلم الاجمالي بوجود الأحكام
- ٤٤٠ أدلة القول بالبراءة، ومنها حديث الرفع
- ٤٤٤ بيان حدود ما يستفاد من حديث الرفع
- ٤٤٥ حول التمسك بحديث الرفع، لو شك في مانعية شيء في الصلاة
- ٤٤٦ الاستدلال للبراءة بصحيفة ابن الحجاج
- ٤٤٩ الاستدلال للبراءة بحديث الحلّ
- ٤٥١ حول أصالة البراءة في الشبهات الموضوعية
- ٤٥٣ شرط جريان أصالة البراءة
- ٤٥٦ في الشك في المكلف به، ووجوب الاحتياط عند العلم الاجمالي
- ٤٦١ حكم الاحتياط في الأطراف التدريجية الوجود
- ٤٦٣ حكم الاضطرار الى ارتكاب بعض الأطراف
- ٤٦٤ حكم خروج بعض أطراف العلم عن محلّ الابتلاء

- ٤٦٥ موارد انخلال العلم الاجمالي
- ٤٦٩ حول جريان الاصول في أطراف العلم
- ٤٧٠ حكم الشبهة الغير المحصورة
- ٤٧٢ مباحث الأقلّ و الاكثر الارتباطيين، وتقريب الاشتغال العقلي فيها
- ٤٧٤ نقد تقريب الاشتغال
- ٤٧٦ تقريب آخر للبراءة العقلية في المقام
- ٤٧٨ تقريب آخر للاشتغال عقلاً، في التعدييات و الجواب عنه
- ٤٧٩ تقريب الأصل الشرعي في الأقلّ و الاكثر الارتباطيين
- ٤٨١ دوران الأمر بين التعيين و التخيير
- ٤٨٢ حكم الشبهات الموضوعية
- ٤٨٣ حكم اللباس المشكوك
- ٤٨٨ الاستدلال بالأصل الشرعي و الأدلة الخاصة في الشبهة الموضوعية
- ٤٩٠ هل الأصل في الجزء هو الركنية ؟
- ٤٩٣ مقتضى الأدلة في الشك في ركنية أجزاء الصلاة
- ٤٩٦ اذا شك في اعتبار جزء أوقيد مطلقاً، أو في حال القدرة
- ٤٩٨ الاستدلال لاختصاصه بحال القدرة
- ٥٠٠ الاستدلال بقاعدة الميسور
- ٥٠٣ في أصالة التخيير
- ٥٠٣ خاتمة في شرائط جريان أصل البراءة

المسألة الرابعة في الاستصحاب

- ٥٠٩ في تعريف الاستصحاب
- ٥١٠ هل مبحث الاستصحاب مسألة اصولية؟
- ٥١١ اعتبار فعلية الشكّ و اليقين و ما فرّع عليه

- ٥١٤ هل يمكن الاستصحاب في الأحكام العقلية؟
- ٥١٦ حول الأدلة التي أقامها الشيخ لاختصاص الاستصحاب بالشك بالرافع
- ٥١٨ في أن الأخبار تدلّ على حجّية الاستصحاب مطلقاً، ومنها صحيحة زرارة
- ٥٢٢ الاستدلال بصحيحة زرارة الثانية
- ٥٢٤ حول الاستدلال بصحيحة زرارة الثالثة
- ٥٢٦ الاستدلال بأخبار أخرى للاستصحاب
- ٥٢٩ في أن الظاهر من «كلّ شيء طاهر» قاعدة الطهارة لا الاستصحاب
- ٥٢٩ حول كلام صاحب الكفاية من إمكان ارادة القاعدتين من الحديث، والجواب عنه
- ٥٣٣ في استصحاب الكلّي وبيان أقسامه
- ٥٣٤ الحقّ جريان الاستصحاب في القسم الثاني من أقسام الكلّي
- ٥٣٤ نقل منع بعض الأعلام من جريان الاستصحاب في القسم الثاني، ونقده
- ٥٣٦ حول استصحاب الكلّي في القسم الثالث
- ٥٣٨ في استصحاب التدريجيات
- ٥٤٠ حول الاستصحاب في المستقرّ المقيّد بالزمان
- ٥٤١ حول كلام المحقّق النراقي «قدس سرّه»
- ٥٤٤ في الاستصحاب التعليقي
- ٥٤٥ في تعارض الاستصحاب التعليقي مع الفعلي
- ٥٤٦ في استصحاب أحكام الشريعة السابقة
- ٥٤٩ استصحاب نبوة النبيّ السابق
- ٥٥٢ في أن الاستصحاب مختصّ بالأحكام الشرعية أو موضوع ذي حكم شرعي
- ٥٥٣ حول عدم حجّية مثبتات الاستصحاب وبيان مواردها خفاء ووضوحاً
- ٥٥٥ حول حجّية مثبتات لأمارات والطرق
- ٥٥٧ استثناء ما كانت الواسطة خفية
- ٥٥٨ الموارد التي توهم أنها من الاصول المثبتة

- ٥٦٢ أصالة تأخر الحادث و الاستصحاب عند الشك في تأخر الحادثين
هل المرجع في الفرد المخصص في زمان بعد ذلك الزمان، عموم العام أو
استصحاب حكم المخصص؟
- ٥٦٨ اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب
- ٥٧٣ في تعيين المرجع لتشخيص بقاء الموضوع
- ٥٧٩ ذكر ما هو كالتفريع لاشتراط بقاء الموضوع
- ٥٨١ الفرق بين قاعدة اليقين و الاستصحاب
- ٥٨٣ حول عدم إمكان إرادة القاعدتين من أخبار الباب
- ٥٨٥ الكلام في قاعدة التجاوز و الفراغ
- ٥٨٨ هل قضية أخبار الباب جعل قاعدة واحدة أو تكون مختلفة
- ٥٨٩ التحقيق أنّ مفاد الأخبار قاعدة واحدة عامة
- ٥٩٠ اعتبار التجاوز و المراد منه
- ٥٩٥ خروج الوضوء عن القاعدة أحياناً
- ٥٩٦ حكم الشك في الشرط حكم الشك في الجزء
- ٦٠٢ دفع توهم في الأخبار
- ٦٠٣ مجرى القاعدة هو الشك الحادث
- ٦٠٤ في أصالة الصحة في فعل الغير و أدلتها
- ٦٠٦ في أنّ أصالة الصحة دليل الصحة الواقعية
- ٦٠٩

خاتمة

في تعارض الاستصحاب مع سائر القواعد المقررة للشك

- ٦١٠ في تعارض الاستصحاب مع قاعدة التجاوز
- ٦١١ في تعارض الاستصحاب مع أصالة الصحة في فعل الغير
- ٦١٣ في تعارض الاستصحاب مع أدلة القرعة

- ٦١٤ تعارض الاستصحاب وقاعدة اليد
 ٦١٧ حال الاستصحاب مع الطرق المعتبرة شرعاً
 ٦١٩ في بيان ضابط الحكومة
 ٦٢١ الحق ورود الأدلة والأمارات على الاستصحاب وسائر الاصول
 ٦٢٤ تقرب المحقق الخراساني للورود
 ٦٢٧ في تعارض الاستصحاب مع سائر الاصول
 ٦٣١ في تعارض الاستصحابين وفي تقدم الاستصحاب السببي على المسببي
 ٦٣٣ في تعارض الاستصحابين المسببين

في التعادل والترجيح

- ٦٣٧ الكلام في بيان حقيقة التعارض
 ٦٣٨ حول تعارض العام والخاص، وتقديم الخاص على العام
 ٦٣٩ وجه تقديم الخاص الظني على العام
 ٦٤١ حول الدليلين المتباينين
 ٦٤٥ حول قاعدة الجمع أولى من الطرح
 ٦٤٧ الكلام في الخبرين المتكافئين على حسب القاعدة
 ٦٥٤ الكلام في الخبرين المتكافئين على حسب الأخبار وتقوية التخيير
 ٦٥٨ في تخير الحاكم والمفتي والمقلد في المتعارضين
 ٦٥٩ هل التخيير بدوي أو استمراري
 ٦٦٠ في وجوب ترجيح ذي المزية وحول تأسيس الأصل في المسألة
 ٦٦٣ في الاستدلال للترجيح بالاجماع
 ٦٦٥ الاستدلال لوجوب الترجيح بالعقل والأخبار، والاشكال على دلالة الأخبار
 ٦٦٨ ذكر أدلة التخيير لتحقيق المقام
 ٦٧٠ تحقيق المرجحات المنصوصة

- ٦٧٢ حول التعدي الى مرجحات غير منصوصة
- ٦٧٥ رفع بعض الشبهات عن مقبولة عمر بن حنظلة
- ٦٧٦ حول اعتبار الظن الشخصي في الترجيح
- ٦٧٨ هل تعم أخبار العلاج ما كان بينها جمع عرفي؟
- ٦٨٠ حول الموازين المذكورة لتشخيص الأظهر عند الاشتباه
- ٦٨١ حول انقلاب النسبة بعد التخصيص
- ٦٨٤ هل بين المزايا ترتيب أم لا؟

فهرس

رسالة الاجتهاد والتقليد

- ٦٩٠ حول معنى الاجتهاد لغةً واصطلاحاً
- ٦٩١ تقسيم الاجتهاد الى المطلق والتجزّي
- ٦٩٢ في الأحكام المترتبة على المجتهد المطلق
- ٦٩٢ حكم المجتهد المطلق القائل بالانسداد
- ٦٩٦ حكم المجتهد المتجزّي
- ٦٩٧ في التخطئة والتصويب
- ٦٩٩ في تبدل رأي المجتهد
- ٧٠٢ في مناط صحة عمل المقلّد، ودليل جواز التقليد له
- ٧٠٣ اشتراط الحياة في مرجع التقليد، و حول مقتضى الأصل في المسألة
- ٧٠٦ حول جواز تقليد الميت استمراراً
- إذا قلّد مجتهداً، ثمّ مات مجتهداً، فقلّد في مسألة البقاء والعدول مجتهداً آخر، ثمّ مات هذا المجتهد أيضاً فقلّد ثالثاً
- ٧٠٨
- ٧٠٩ رفع الإشكال عن التقليد للفتوى المستندة الى الاستصحاب
- ٧١٠ حول اشتراط الأعلمية في المرجع
- ٧١٤ التخيير في الرجوع الى المتساوين
- ٧١٦ هل التخيير هنا بدوي أو استمراري؟
- ٧١٨ وجوب الفحص عن الأعلم عند الشكّ

بسم الله الرحمن الرحيم

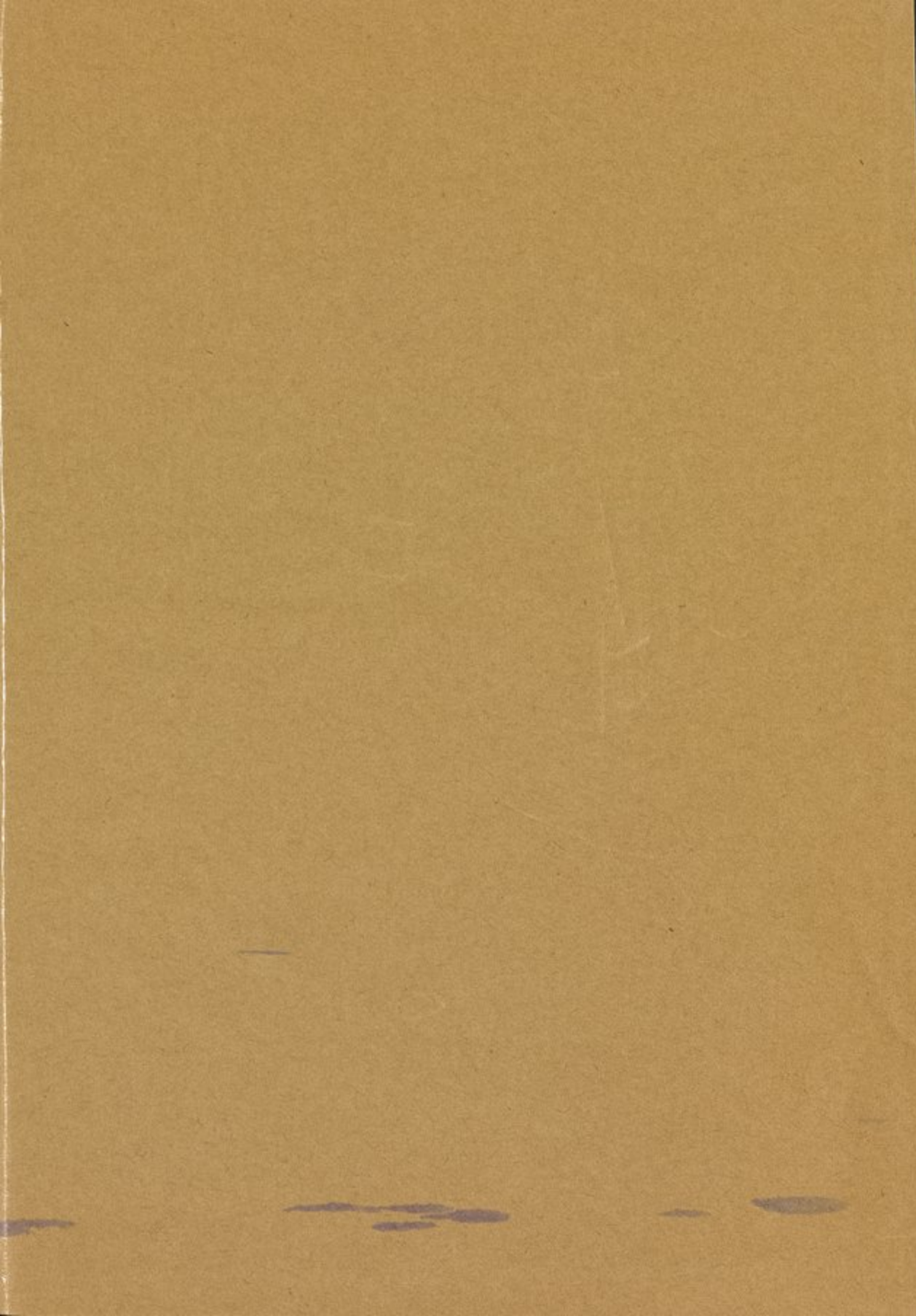
الحمد لله وصلى الله على محمد نبي الله وعلى آله آل الله

لقد قامت مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية
بمقم المشرفة بنشاطات واسعة في مجال نشر المعرفة وإحياء التراث الإسلامي و
اليكم سرداً لبعض منشوراتها:

أمن الكتب التي تمّ طبعتها أخيراً

- | | |
|--------------------------------|-------------------------------------------------------|
| تأليف عدّة من الفضلاء | ١- الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل |
| بإشراف ناصر مكارم الشيرازي | الجزء الأول |
| = الشيخ يوسف البحراني | ٢- الحدائق الناضرة ج ١-١٦ |
| = = = | ٣- الحدائق الناصره ج ٢١-٢٤ |
| = الشيخ مرتضى الأنصاري | ٤- فرائد الاصول |
| = الكاظمي الخراساني | ٥- فوائد الاصول ج ١ و ٢ (تقرير بحث آية الله النائيني) |
| = الكاظمي الخراساني | ٦- فوائد الاصول ج ٣ (تقرير بحث آية الله النائيني) |
| | مع حواشي آية الله آغا ضياء الدين العراقي |
| = الشيخ محمد المؤمن | ٧- الصلاة ج ١ (تقريرات بحث المحقق الداماد) |
| = الشيخ عبدالله الجوادى الأملي | ٨- الصلاة ج ٢ (تقريرات بحث المحقق الداماد) |
| = الشيخ جعفر السبحاني | ٩- الوهايبية في الميزان |

الشمس ٢٥٥٥ ريال





PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

Princeton University Library



32101 075931715